

STUDIA EŁCKIE

26 (2024) nr 1

Wokół encykliki „Fides et ratio” – 25 lat po ogłoszeniu

*About the Encyclical “Fides et Ratio”
– 25 Years After Its Announcement*



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Ełckie” 26(2024), nr 1

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Ełk 2024

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Ełk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/26-2024-nr-1>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- ks. Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Algimantas **Katilius** – Instytut Historii Litwy, Wilno, Litwa
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- ks. Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Eduardo **Ortiz** – Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Wenezuela
- Pablo **Pérez López** – Universidad de Navarra, Pampeluna, Hiszpania
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- ks. Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- ks. Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny ▪ ks. Marcin **Sieńkowski** – WSD, Ełk

Zastępca redaktora naczelnego ▪ ks. Tomasz **Kopiczko** – UKSW, Warszawa

Sekretarz redakcji ▪ ks. Ryszard **Sawicki** – WSD, Ełk

Redaktorzy tematyczni

Filozofia ▪ ks. Antoni **Skowroński** – PUZ, Suwałki

Historia Kościoła ▪ ks. Tadeusz **Białous** – WSD, Ełk

Nauki o komunikacji społecznej i mediach ▪ ks. Jerzy **Sikora** – UKSW, Warszawa

Nauki o kulturze i religii ▪ ks. Sławomir **Cimochowski** – Uniwersytet Katolicki,
Santa Cruz de la Sierra, Boliwia

Nauki teologiczne ▪ ks. Andrzej **Jaśko** – WSD, Ełk

▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Wydział Teologiczny Środkowych
Włoch, Florencja, Włochy

Pedagogika ▪ dr Arleta **Suwała** – UŁ

Prawo kanoniczne ▪ ks. Roman **Szewczyk** – UWM, Olsztyn

Redaktorzy językowi

Język angielski ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA

Język hiszpański ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España

Język niemiecki ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University
of Steubenville, Gaming, Austria

Język włoski ▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale,
Firenze, Italia

Język polski ▪ Ryszard **Skawiński** – UWM, Olsztyn

Redaktor statystyczny ▪ ks. Dariusz **Konopko** – WSD, Ełk

Spis treści

Od Redakcji / Editorial	7-8
-------------------------------	-----

Philosophy

Paweł Tarasiewicz , <i>From Revelation to Faith and Reason. A Personalist Insight from John Paul II's Fides et ratio</i>	9-18
---	------

Marcin Sieńkowski , <i>Przedmiotowe i podmiotowe uwarunkowania wiary na podstawie „Fides et ratio” Jana Pawła II i „Lumen fidei” Franciszka / Objective and Subjective Conditions of Faith in Light of “Fides et Ratio” by John Paul II and “Lumen Fidei” by Francis</i>	19-31
---	-------

Communication and Media Studies

A. William McVey , <i>Fides et Ratio: Rhetoric of Communal Perfection. John Paul II, Thomas Aquinas, Fulton Sheen & John Wesley</i>	33-54
--	-------

Theology

Anna Zellma , <i>Misja teologii we współczesnym świecie – (re)interpretacja encykliki „Fides et ratio” / The Mission of Theology in the Modern World – A (Re)interpretation of the Encyclical “Fides et ratio”</i>	55-69
---	-------

Andrzej Jastrzębski OMI, <i>Fides et ratio: teologia versus psychologia / Fides et Ratio: Theology Versus Psychology</i>	71-83
---	-------

Rafał Kraśnicki , <i>Sens życia i sens wszechświata według Josepha Ratzingera i Steve’a Stewarta-Williamsa. Studium porównawcze / The Meaning of Life and the Meaning of the Universe According to Joseph Ratzinger and Steve Stewart-Williams. A Comparative Study</i>	85-97
--	-------

Salomėja Karasevičiūtė , <i>The Mind’s Ability to Recognize the Truth</i>	99-106
--	--------

Historical Resources

Wojciech Guzewicz , <i>Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 19) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 19)</i>	107-122
--	---------

Reviews

Wojciech Guzewicz : Ks. Marian Salamon, <i>Uwarunkowania historyczne i społeczno-kulturowe religijności na terenie obecnej diecezji ełckiej w latach 1945-2000</i> , Ełk 2024, ss. 82.	123-124
--	---------

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

Z początkiem 2024 r. profil czasopisma został poszerzony i umożliwia publikowanie artykułów, których problematyka mieści się w trzech dziedzinach naukowych (i przypisanych im dyscyplinach). Oprócz dziedziny nauk teologicznych (nauki teologiczne, nauki biblijne) na periodyk składają się: dziedzina nauk humanistycznych (filozofia, historia, nauki o kulturze i religii) oraz dziedzina nauk społecznych (nauki o komunikacji społecznej i mediach, pedagogika, prawo kanoniczne). Dzięki temu czasopismo odzyskało profil interdyscyplinarny i pozwala upowszechniać wyniki badań, które osiąga się również na skutek współpracy i przenikania się różnych dyscyplin naukowych.

Początek roku przyniósł także zmiany w zespole redakcyjnym. Redaktorem tematycznym z zakresu pedagogiki została dr Arleta **Suwalska** z Uniwersytetu Łódzkiego, która na tym stanowisku zastąpiła ks. Dariusza Konopkę. Ten z kolei został redaktorem statystycznym w miejsce ks. dr. Arkadiusza Orła. Zadania sekretarza ponownie powierzono ks. dr. Ryszardowi Sawickiemu¹ (w miejsce ks. Dariusza Konopki). Ustępującym redaktorom i sekretarzowi bardzo dziękujemy za pracę na rzecz czasopisma, a nowym członkom redakcji życzymy twórczego zaangażowania w dzieło tworzenia i popularyzowania treści naukowych.

Pierwszy numer 2024 r. został poświęcony jednemu tematowi i nosi tytuł: *Wokół encykliki „Fides et ratio” – 25 lat po ogłoszeniu*. W ten sposób Autorzy opublikowanych artykułów podejmują i z perspektywy ćwierćwiecza nawiązują do treści poruszanych przez Jana Pawła II. Dotyczą one głównie wiary i rozumu, ale także innych problemów istotnych z punktu widzenia współczesnego rozwoju nauki. Mowa tu np. o pojęciu objawienia jako spotkaniu wiary i rozumu, o poznaniu prawdy, o wierze w rozumieniu Jana Pawła II i Franciszka czy też o ponownym spojrzeniu na misję teologii. Znajdują się w nim również artykuły z pogranicza teologii i psychologii oraz teologii i komunikacji.

Pośród siedmiu artykułów naukowych składających się na cały numer trzy zostały napisane w języku angielskim, a czterech Autorów pochodzi z zagranicy (USA, Kanada, Litwa). Bardzo cieszy fakt, że swoje teksty publikują również członkowie rady naukowej, za co im bardzo dziękujemy.

¹ Por. M. Sieńkowski, *Od Redakcji*, „Studia Elckie” 23(2021), nr 1, s. 8.

Ponadto podajemy do wiadomości, że wykaz czasopism naukowych wraz z ich oceną ogłoszony 5 stycznia 2024 r. przez Ministra Nauki nie przyniósł zamin w ocenie naszego kwartalnika. Liczba punktów przypisanych „Studiom Ełckim” nadal wynosi 40.

Do lektury opublikowanych artykułów uprzejmie zapraszamy, a potencjalnych Autorów odsyłamy do treści na stronie internetowej, która zawiera bieżące informacje: <https://www.studielckie.pl/>

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

PAWEŁ TARASIEWICZ*

From Revelation to Faith and Reason. A Personalist Insight from John Paul II's *Fides et ratio*

What are the links between faith and reason? In his encyclical *Fides et ratio*, Saint Pope John Paul II explicitly argues that it is Christian Revelation that is “the true point of encounter and engagement between philosophical and theological thinking in their reciprocal relationship” (FeR¹, 79). Thus, if philosophical thinking is the domain of natural reason, and theological thinking of supernatural faith, then one can conclude that the true cause for faith and reason to coexist in symbiosis with one another is precisely the Revelation of God in Jesus Christ².

The purpose of this article is to answer the question of why Christian Revelation provides a vital link between faith and reason. The problem will be approached from the perspective of personalism—a doctrine that John Paul II himself developed and advocated both before and during his papacy³. In personalism, man is regarded as a person, that is, a unique subject of existence and action that not only “carries with it an inviolable dignity that merits uncon-

* Fr. Paweł Tarasiewicz – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, Colo., USA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3740-7608>; e-mail: kstaras@wp.pl

¹ John Paul II, *Fides et Ratio*, Encyclical on the Relationship Between Faith and Reason (Rome 1998), available online—see the section Bibliography for details.

² Cf. R.J. Woźniak, *Przedmowa. Rewolucja Ratzingera*, in: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, p. 19.

³ Cf. Th.D. Williams, J.O. Bengtsson, *Personalism*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta (Summer 2022 Edition): “As Pope he continued to employ personalist arguments in his magisterial teaching, and spurred new interest in personalist theories. John Paul called for *theological renewal based on the personalistic nature of man*” (available online—see the section Bibliography for details). *Nota bene*, the distinctive characteristics of personalism include: “an insistence on the radical difference between persons and non-persons and on the irreducibility of the person to impersonal spiritual or material factors, an affirmation of the dignity of persons, a concern for the person’s subjectivity and self-determination, and particular emphasis on the intersubjective (relational) nature of the person” (*Ibid.*).

ditional respect”⁴, but also is in need of discovering or establishing interpersonal relations “which are necessary for his realization as a person”⁵.

In order to capture the essence of the relationship of Revelation to faith and reason in a personalist way, the article will address the following issues: why a human person is a mystery to himself, why Christian Revelation corresponds to a human person’s mystery, and what identity is given to faith and reason by Christian Revelation.

Man: A Mystery to Unlock

In his description of man, John Paul II notes that man is one who seeks to know himself (FeR, 0). Therefore, he cannot be indifferent to any issues concerning his own existence. He is particularly focused on such questions as “Who am I? Where have I come from and where am I going? Why is there evil? What is there after this life?” According to the Pope, “they are questions which have their common source” in human nature which prompts man to find the ultimate goal of his life—a goal that will give him the meaning of his existence and encapsulate the essence of his humanity. Without answers to these questions, man is unable to properly manage his life, that is, to live a truly personal life (FeR, 1).

The very phenomenon of man raising questions and seeking the truth is a kind of a puzzle. According to the Pope, the rationale for getting on the path of questions is not only the inherent inclination of human nature, but also the human person’s intuition about the possibility of obtaining answers. A person would not undertake a search for something he considered absolutely unattainable. It would be inconceivable, therefore, that a search so deeply rooted in the inclinations of human nature and in the intuitions of the human person would be completely pointless and meaningless (FeR, 29).

Every success of man seeking the truth about himself is accompanied by satisfaction and amazement. The experience of satisfaction takes place when man succeeds in reassuring himself of the truth of his discoveries—unless they turn out to be true, man remains dissatisfied. No one can really be indifferent as to whether his knowledge of himself is true or false. Therefore, man tries to find out the objective state of affairs himself and does not settle for second-hand information (FeR, 25). In turn, by amazement at what he discovers, a person can successfully avoid routine, enjoy the fruits of his development, and live a life worthy of the name of personal life (FeR, 4).

Driven by an overwhelming desire to discover the secret of his being, man is not content to settle for conjectures and assumptions—“hypotheses may fascinate, but they do not satisfy”. Man can only be satisfied by an absolute source that might be able to give to all his searching “a meaning and an answer—

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

something ultimate, which might serve as the ground of all things”. So he tirelessly searches for the ultimate source of answers “which refers to nothing beyond itself and which puts an end to all questioning” (FeR, 27).

The fact that the human person is by nature a tireless explorer of the mystery of his own life generates at least three far-reaching consequences. The first is that the inherent in human nature is not so much the desire for truth to the extent of one’s cognitive capacity (FeR, 3), but rather the pursuit of truth that exceeds one’s cognitive capacity (FeR, 5). The second shows that the desire to know the truth about himself is so great that man, “despite its experience of insurmountable limitation, yearns for the infinite riches which lie beyond”, for he senses that just outside of it “there is to be found the satisfying answer to every question as yet unanswered” (FeR, 17). Finally, the third says that since man is unable by his own efforts to know himself fully—especially to explain and understand the meaning of his existence associated with suffering, evil and death—he cannot help but admit that he is in need of a special kind of help: a supernatural (divine) Revelation⁶.

Revelation and Man’s Mystery

The most distinctive feature of Christian Revelation is its Christic core, that is, that it takes place in the person of Jesus Christ⁷ who has given himself to man by virtue of his completely free decision⁸.

Before the time of Jesus Christ, God revealed himself to man through the prophets who were men endowed with special inspiration and message. Through his Incarnation, that is, by virtue of the hypostatic union, Jesus Christ comes before men as God. Hence, the Revelation of Christ encompasses all that he is: everything that Jesus says and does constitutes the content of God’s Revelation of himself⁹. In other words, Jesus Christ is neither a religious genius nor a religious leader—he is substantively different from any otherwise known religious founders: he is the true God¹⁰.

⁶ Cf. John Paul II, *Homily*, Apostolic journey to Poland, Victory Square, Warsaw, 2 June 1979, 3a: “For man cannot be fully understood without Christ. Or rather, man is incapable of understanding himself fully without Christ. He cannot understand who he is, nor what his true dignity is, nor what his vocation is, nor what his final end is. He cannot understand any of this without Christ”, available online—see the section Bibliography for details. See also M. Rusecki, *Rozum i wiara z perspektywy teologii fundamentalnej w świetle encykliki Fides et ratio*, “Analecta Cracoviensia” 34(2002), p. 259; M. Zabierowski, *Metafilozofia Jana Pawła II w encyklice Fides et ratio*, “Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis” 38(2006), p. 136.

⁷ M. Rusecki, *Pojęcie Objawienia Bożego w religiach*, “Roczniki Teologiczne” 46(1999), no. 2, p. 18.

⁸ *Catechism of the Catholic Church* (Citta del Vaticano 1993), no. 50, available online—see the section Bibliography for details.

⁹ Cf. E. Kopeć, *Objawienie*, “Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2(1949), no. 3, p. 162.

¹⁰ *Ibid.*, p. 163.

Christ's Revelation is addressed to each and every human being. Its first purpose is to be accepted as the final and infallible Word with the power to give meaning to human life. Revelation is, thus, a gift in which man receives the ultimate truth about his life. Without Jesus Christ, man's mystery would still remain an unsolved enigma, man would still have to "seek the answer to dramatic questions such as pain, the suffering of the innocent and death" (FeR, 12)¹¹.

The Revelation of Jesus Christ, thus, takes place in the dimension of God's personal encounter with man. Consequently, its second purpose is to invite man to enter into a salvific dialogue with God and participate in his eternal life¹², that is, to participate in the community of Jesus Christ and other divine entities of the Trinity¹³. In other words, Christ's Revelation is a sincere gift "which itself stirs thought and seeks acceptance as an expression of love" (FeR, 15).

Revelation comes from God's love for man. On the one hand, the expression of God's love for man is the gift of the truth about God which exceeds the cognitive capacity of natural human reason. Thus, the revealed person of God expects a response on the part of the human person, a response involving the whole man, and therefore his reason and will—God expects a living interpersonal relationship with man (FeR, 7)¹⁴. On the other hand, the truth of Christ's Revelation—while in no way violating the autonomy of the created person and his freedom—allows him to enter more deeply into the mystery of his own being, opening him to transcendence intended for man by his Creator (FeR, 15). Thus, both the revealed truth about God and the revealed truth about man effect a substantial upgrade of their addressee: they make man aware of God's presence and love for him¹⁵.

Christian Revelation can be considered credible for at least two reasons. First, because of Christ himself—his authority and truthfulness¹⁶. For, accord-

¹¹ See also *Gaudium et spes*, no. 22 (cited after: FeR, 60): "The truth is that only in the mystery of the Incarnate Word does the mystery of man take on light... Christ, the new Adam, in the very revelation of the mystery of the Father and of his love, fully reveals man to himself and brings to light his most high calling".

¹² M. Rusecki, *Pojęcie Objawienia Bożego w religiach*, p. 13.

¹³ P. Borto, *Rozumienie Objawienia Bożego w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej*, "Roczniki Teologiczne" 45(2018), no. 9, p. 47. See also Second Vatican Council, *Dei Verbum*, Dogmatic Constitution on Divine Revelation (Rome 1965), no. 2: "Through this revelation, therefore, the invisible God... out of the abundance of His love speaks to men as friends... and lives among them... so that He may invite and take them into fellowship with Himself"; available online—see the section Bibliography for details.

¹⁴ See also Z.J. Zdybicka, *Bóg czy „sacrum”?*, Lublin 2007, p. 165.

¹⁵ Cf. R.J. Woźniak, *Przedmowa*, p. 18.

¹⁶ See A. Andrzejuk, *Tomistyczna teoria relacji osobowych*, "Studia Philosophiae Christianae" 40(2004), no. 1, p. 217; Z.J. Zdybicka, *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, in: *Filozofować w kontekście teologii. Religia-natura-laska*, ed. P. Moskal, Lublin 2003, p. 38; A. Andrzejuk, *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007, p. 55: "Religious faith is based on the truthfulness of God".

ing to the Pope, Jesus Christ attests to the credibility of the truths he reveals “by the authority of his absolute transcendence” (FeR, 13). Since he is God, Christ “neither deceives nor wishes to deceive”, but reveals to man “a truth which is most certain” (FeR, 8). Second, Christian Revelation is credible for the sake of man himself. It is believable because man recognizes that in its absence his historical existence would be shallow and meaningless¹⁷.

Revelation and Faith

Without the Revelation of Jesus Christ, there would be no Christian faith—without Christian faith, there would be no full Revelation. For supernatural faith is also God’s proper way of giving himself to man¹⁸—both Revelation and faith are God’s gifts enriching man. The gift of Revelation is accomplished, becomes a complete whole, only when it is consciously and voluntarily accepted by man. The gift of faith, on the other hand, appears here as a prerequisite for the acceptance of Revelation by man¹⁹.

Therefore, as a correlate of Revelation, faith is the human person’s conscious, voluntary and positive response to the initiative of God who reveals himself²⁰. Since St. Augustine of Hippo, three complementary forms of the believer’s response to God’s Revelation have been distinguished, namely: *credere Deum*, *credere Deo*, and *credere in Deum*. *Credere Deum* involves believing that God exists and is present in the life of man. *Credere Deo* means to trust God, all his words and deeds. *Credere in Deum* combines an attitude of faith with love and entails entrusting oneself to God, clinging to him, doing his will, and is only realistically possible because of cooperation with God²¹.

Thus, faith brings a believing person into an interpersonal relationship with God that involves not only human cognitive abilities, but also the deep-seated

¹⁷ G. Vattimo, *Wiek interpretacji*, cited after: R.J. Woźniak, *Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności*, “Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 8(2013), p. 17.

¹⁸ A. Andrzejuk, *Tomistyczna teoria relacji osobowych*, p. 216.

¹⁹ Cf. R.J. Woźniak, *Przedmowa*, p. 18.

²⁰ *Catechism of the Catholic Church*, 166; cf. J. Salij, *Wiara jako początek życia wiecznego*, “Teologia i Człowiek” 23(2013), no. 3, p. 70: “For God is both Someone Absolutely Infinite and Someone Personal, so that our making personal contact with Him is possible only through His initiative, which He takes through the gift of grace”; cf. also M. Sieńkowski, *Wiara w relacji do filozofii na przykładzie poglądów Tomasza z Akwinu i Augusta Comte’a*, “Civitas et Lex” 20(2018), no. 4, p. 64: “The motive of faith, on the basis of which one recognizes what passes for revelation, is God who knows the truth and shares it without misrepresentation”; cf. also G. Bugajak, *Rozum a wiara—problem separacji dyscyplin*, “Studia Philosophiae Christianae” 43(2007), no. 2, p. 134: “Faith, in the proper sense, is an individual attitude of man... faith is an intimate response to the revelation of God”.

²¹ M. Nowak, *Dwa typy wiary? Św. Tomasz i inni*, “Przegląd Filozoficzny” 24(2015), no. 4, p. 111-112; cf. S.Th. II-II, q. 2, a. 2 (Thomas Aquinas, *The Summa Theologiae*, available online—see the section Bibliography for details); cf. also A. Proniewski, *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, “Rocznik Teologii Katolickiej” 8(2009), p. 95.

desire to entrust himself (FeR, 32). The Pope emphasizes that in the relation of Christian faith—that is, in the relationship between a human person and Jesus Christ—the main focus is not the truth about facts or concepts, but the truth about the person of Christ himself: who he is and what he reveals from within himself (FeR, 32)²². For the Christian faith does not serve to satisfy man's cognitive curiosity but is his way of being that aims to achieve eschatological fullness²³. It appears, therefore, as man's response to the call to salvific dialogue with Jesus Christ and participation in his life, to trust him completely in all things, to follow him radically, and to acknowledge him in all the circumstances of life²⁴.

The essence of the interpersonal relationship of faith consists of presence, truthfulness and trust. Presence, because “faith sharpens the inner eye, opening the mind to discover in the flux of events the workings of Providence” (FeR, 16). Truthfulness, because faith is a kind of exchange of truth, some kind of mutual transmission of truth. Trust, because it is only trust that conditions the acceptance of the truth communicated by one person to another²⁵.

Presence, truthfulness and trust are also crucial for the proper understanding of what is called the obedience of faith. It means that a person acknowledges “fully and integrally the truth of what is revealed because it is God himself who is the guarantor of that truth” (FeR, 13). Obedience to faith does not deprive a person of freedom. For freedom not only accompanies faith, but is also its indispensable condition. The Pope stresses that “freedom is not realized in decisions made against God”, for it cannot be considered an authentic manifestation of freedom to refuse to accept what allows one to realize oneself. The act of faith, as a conscious and voluntary personal act, is the most important act in man's life, for “it is here that freedom reaches the certainty of truth and chooses to live in that truth” (FeR, 13).

Revelation and Reason

The human person “is by nature a philosopher” (FeR, 64). He is able to know God to some extent by his own reason, because certain truths about God are available to human reason without the help of Revelation²⁶. Christian Reve-

²² Cf. J. Salij, *Wiara jako początek życia wiecznego*, p. 68: “In short, an important manifestation (though not the essence) of faith is seeking and finding the living God one way or another”; and *ibid.*, p. 72-73: “Faith, after all, directs us toward God Himself, and only indirectly toward the sentences through which some truth about Him is learned”.

²³ J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa*, cited after: I. Grochowska, *Wiara i rozum w jedności prawdy w myśli św. Tomasza z Akwinu i św. Jana Pawła II. W XXV rocznicę ogłoszenia encykliki Fides et Ratio*, „Fides et Ratio” 56(2023), no 4, p. 2-3.

²⁴ Z. Zarembski, *Rzeczywistość wiary w ujęciu świętego Jana Pawła II. Wybrane aspekty*, „Roczniki Teologiczne” 67(2020), no. 6, p. 23.

²⁵ A. Andrzejuk, *Tomistyczna teoria relacji osobowych*, p. 219.

²⁶ See P. Moskal, *Problem poznania Boga w wyniku rozmówienia*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 8(1999), p. 152-155.

lation, however, helps man in this regard and brings him as a gift even something that human reason could find out about God by its own efforts. This is because, as St. Thomas Aquinas notes, “the truth about God such as reason could discover, would only be known by a few, and that after a long time, and with the admixture of many errors”²⁷. It follows that even in the field of natural knowledge of God, the necessity of Revelation is justified due to the weakness of human reason which, left to itself, would be doomed to numerous and hard-to-avoid errors²⁸.

Revelation comes to help reason, but does not make it redundant. Before he utters his “I believe”, the human person already has some concept of God which he arrives at through the efforts of reason. Most often he arrives at it through life experiences which often provoke the question of the ultimate cause of man or the world, and thus the question of God²⁹. Posing such a question seems to be a necessary condition for accepting Revelation, both its natural³⁰ and supernatural dimensions (FeR, 67).

John Paul II stresses that “the truth conferred by Revelation is a truth to be understood in the light of reason” (FeR, 35). The fundamental value of reason, then, is that without it man could neither recognize nor accept Revelation³¹—for the act of accepting Revelation is an act of the whole man, including the act of his reason³². Without the involvement of reason, man could not explain such issues as “the use of language to speak about God, the personal relations within the Trinity, God’s creative activity in the world, the relationship between God and man, or Christ’s identity as true God and true man... the moral law, conscience, freedom, personal responsibility and guilt” (FeR, 66).

Thus, Revelation marks out for reason the area of its operation. On the one hand, Revelation itself is “a point of reference which cannot be ignored if the mystery of human life is to be known” (FeR, 14). On the other hand, Revelation opens “to reason the path that leads to the mystery” (FeR, 18), which reason “cannot exhaust but can only receive and embrace in faith. Between these two poles—the Pope concludes—reason has its own specific field in which it can enquire and understand, restricted only by its finiteness before the infinite mystery of God” (FeR, 14).

Revelation also comes to the aid of reason “in its effort to understand the mystery” (FeR, 13). This is because it contains certain signs that help reason “to lead the search for truth to new depths, enabling [reason] in its autonomous

²⁷ S.Th. I, q. 1, a. 1.

²⁸ J. Piątek, *Wiara w relacji do rozumu w myśli św. Tomasza z Akwinu*, “Kieleckie Studia Teologiczne” 11(2012), p. 141.

²⁹ P. Moskal, *Problem poznania Boga w wyniku rozumowania*, p. 153-54.

³⁰ *Ibid.*, p. 155.

³¹ Z.J. Zdybicka, *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, p. 40; cf. Z.J. Zdybicka, *Bóg czy „sacrum”?*, p. 167.

³² Cf. O. Szczypiński, *Racjonalność jako element wiary w wybranych wyznaniach chrześcijańskich*, „Studia Elbląskie” 15(2014), p. 257.

exploration to penetrate within the mystery” (FeR, 13). These signs are important because “they contain a hidden truth to which [reason] is drawn and which it cannot ignore without destroying the very signs which it is given” (FeR, 13). The Pope has in mind here “the *sacramental* character of Revelation and especially... the sign of the Eucharist” (FeR, 13). The purpose of rational cognition of sacramental signs is to perceive and grasp the content relations that cover the diverse aspects of the revealed truth. The task of reason here, therefore, is both to clarify the hitherto known truths of faith and to provide faith with intellectual support for knowing the hitherto unknown truths that also constitute the content of Revelation³³.

Under the influence of Revelation, reason finds a way to enhance its special qualities, among which the following are the most outstanding: dynamism, humility, respect for transcendence, and metaphysicality. Dynamism—when it comes to realize “that human knowledge is a journey which allows no rest” (FeR, 18)³⁴. Humility—when it comes to understand “that such a path is not for the proud who think that everything is the fruit of personal conquest” (FeR, 18)³⁵. Respect for transcendence—when it comes to know God’s “transcendent sovereignty and provident love in the governance of the world” (FeR, 18). Metaphysicality—when it comes to reflect “critically upon the data of the senses” and reach “the cause which lies at the origin of all perceptible reality” (FeR, 22)³⁶.

Conclusion

The purpose of this article was to answer the question of why Christian Revelation provides a vital link between faith and reason. In the light of the analysis carried out, it should be stated that Christian Revelation—namely God who reveals himself in Jesus Christ—comes to the human person’s aid in solving his main existential problem consisting in his being an impenetrable mystery to himself: he is looking for a definitive answer about the meaning of his

³³ M. Sieńkowski, *Filozofia w teologii w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, „Studia Gilsoniana” 1(2012), p. 99.

³⁴ See also FeR, 14: “Revelation therefore introduces into our history a universal and ultimate truth which stirs the human mind to ceaseless effort; indeed, it impels reason continually to extend the range of its knowledge until it senses that it has done all in its power, leaving no stone unturned”.

³⁵ See also FeR, 76: “[F]aith liberates reason from presumption... [reason] will also find courage to tackle questions which are difficult to resolve if the data of Revelation are ignored—for example, the problem of evil and suffering, the personal nature of God and the question of the meaning of life or, more directly, the radical metaphysical question, *Why is there something rather than nothing?*”.

³⁶ See also FeR, 83: “Wherever men and women discover a call to the absolute and transcendent, the metaphysical dimension of reality opens up before them: in truth, in beauty, in moral values, in other persons, in being itself, in God”.

own life, but on his own strength he is unable to find a satisfactory answer³⁷. Christian Revelation, then, contributes to the unlocking of the human person's mystery: it brings him into the realm of supernatural truth that becomes the proper space for the encounter between faith and reason³⁸. Finally, Christian Revelation gives faith and reason a specific identity by linking them to God who reveals himself to human persons. Though Christian Revelation "remains charged with mystery" (FeR, 13), it does not impose any limitation on the cognitive capacity of faith and reason, on the contrary: it makes available to them the truth about the Absolute—the personal God who makes himself known to the human person in order to enter into a relationship of love with him.

* * *

Summary

Drawing on John Paul II's encyclical *Fides et ratio*, this paper answers the question of why Christian Revelation provides a vital link between faith and reason. It approaches the problem from the perspective of personalism. In order to capture the essence of the relationship of Christian Revelation to faith and reason, the paper addresses the following issues: why a human person is a mystery to himself, why Christian Revelation corresponds to a human person's mystery, and what identity is given to faith and reason by Christian Revelation.

Keywords: Revelation, Faith, Reason, Personalism, Divine Person, Human Person, John Paul II, *Fides et ratio*.

Bibliography

- Andrzejuk A., *Człowiek i decyzja*, Warszawa 2007.
- Andrzejuk A., *Tomistyczna teoria relacji osobowych*, "Studia Philosophiae Christianae" 40(2004), no. 1, pp. 213-226.
- Borto P., *Rozumienie Objawienia Bożego w lubelskiej szkole teologii fundamentalnej*, "Roczniki Teologiczne" 45(2018), no. 9, pp. 41-53.
- Bugajak G., *Rozum a wiara – problem separacji dyscyplin*, "Studia Philosophiae Christianae" 43(2007), no. 2, pp. 132-148.
- Catechism of the Catholic Church*, Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1993, available online at: www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM (accessed on Feb. 29, 2024).
- Grochowska I., *Wiara i rozum w jedności prawdy w myśli św. Tomasza z Akwinu i św. Jana Pawła II. W XXV rocznicę ogłoszenia encykliki Fides et Ratio*, "Fides et Ratio" 56(2023), no. 4, pp. 1-11.

³⁷ Cf. FeR, 33: "[M]en and women are on a journey of discovery which is humanly unstoppable—a search for the truth and a search for a person to whom they might entrust themselves. Christian faith comes to meet them, offering the concrete possibility of reaching the goal which they seek".

³⁸ Cf. FeR, 56: "It is faith which stirs reason to move beyond all isolation and willingly to run risks so that it may attain whatever is beautiful, good and true. Faith thus becomes the convinced and convincing advocate of reason".

- John Paul II, *Fides et Ratio*, Encyclical on the Relationship Between Faith and Reason, Rome 1998, available online at: www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (accessed on Feb. 29, 2024).
- John Paul II, *Homily*, Apostolic journey to Poland, Victory Square, Warsaw, 2 June 1979, available online at: www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790602_polonia-varsavia.html (accessed on Feb. 29, 2024).
- Kopeć E., *Objawienie*, "Ruch Biblijny i Liturgiczny" 2(1949), no. 3, pp. 158-165.
- Moskal P., *Problem poznania Boga w wyniku rozumowania*, "Łódzkie Studia Teologiczne" 8(1999), pp. 139-155.
- Nowak M., *Dwa typy wiary? Św. Tomasz i inni*, "Przegląd Filozoficzny" 24(2015), no. 4, pp. 101-115.
- Piątek J., *Wiara w relacji do rozumu w myśli św. Tomasza z Akwinu*, "Kieleckie Studia Teologiczne" 11(2012), pp. 133-144.
- Proniewski A., *Doświadczenie wiary w życiu młodego człowieka w nauczaniu Benedykta XVI*, "Rocznik Teologii Katolickiej" 8(2009), pp. 94-106.
- Rusecki M., *Pojęcie Objawienia Bożego w religiach*, "Roczniki Teologiczne" 46(1999), no. 2, pp. 13-27.
- Rusecki M., *Rozum i wiara z perspektywy teologii fundamentalnej w świetle encykliki Fides et ratio*, "Analecta Cracoviensia" 34(2002), pp. 241-261.
- Salij J., *Wiara jako początek życia wiecznego*, "Teologia i Człowiek" 23(2013), no. 3, pp. 67-75.
- Second Vatican Council, *Dei Verbum*, Dogmatic Constitution on Divine Revelation, Rome 1965, available online at: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html (accessed on Feb. 29, 2024).
- Sieńkowski M., *Filozofia w teologii w ujęciu Stanisława Kamińskiego*, "Studia Gilsoniana" 1(2012), pp. 91-101.
- Sieńkowski M., *Wiara w relacji do filozofii na przykładzie poglądów Tomasza z Akwinu i Augustyna Comte'a*, "Civitas et Lex" 20(2018), no. 4, pp. 63-74.
- Szczypiński O., *Racjonalność jako element wiary w wybranych wyznaniach chrześcijańskich*, "Studia Elbląskie" 15(2014), pp. 245-262.
- Thomas Aquinas, *The Summa Theologiae*, Second and Revised Edition, 1920, Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, available online at: www.newadvent.org/summa/ (accessed on Feb. 29, 2024).
- Williams Th.D., J.O. Bengtsson, *Personalism*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2022 Edition, available online at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/personalism/> (accessed on Feb. 29, 2024).
- Woźniak R.J., *Przedmowa. Rewolucja Ratzingera*, in: Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, pp. 5-23.
- Woźniak R.J., *Wiarygodność Objawienia w kontekście wyzwań słabej racjonalności*, "Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 8(2013), pp. 11-26.
- Zabierowski M., *Metafilozofia Jana Pawła II w encyklice Fides et ratio*, "Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis" 38(2006), pp. 134-149.
- Zarembski Z., *Rzeczywistość wiary w ujęciu świętego Jana Pawła II. Wybrane aspekty*, "Roczniki Teologiczne" 67(2020), no. 6, pp. 21-36.
- Zdybicka Z.J., *Bóg czy „sacrum”?*, Lublin 2007.
- Zdybicka Z.J., *Rozum i wiara w poznaniu Boga*, in: *Filozofować w kontekście teologii. Religia-natura-laska*, ed. P. Moskal, Lublin 2003, pp. 33-49.

MARCIN SIENKOWSKI*

Przedmiotowe i podmiotowe uwarunkowania wiary na podstawie „Fides et ratio” Jana Pawła II i „Lumen fidei” Franciszka

W ubiegłym roku upłynęło ćwierć wieku od opublikowania encykliki „Fides et ratio”. Jan Paweł II podejmuje w niej refleksję na temat relacji rozumu i wiary, a także filozofii i teologii¹. Kilkanaście lat później kwestię wiary analizował także papież Franciszek. W encyklice „Lumen fidei” – ogłoszonej w Roku Wiary (2013 r.) – koncentruje się głównie na specyfice wiary (światła), która ukazuje sens życia².

Przedłożone opracowanie – na bazie obu encyklik – zmierza do ukazania przedmiotowych i podmiotowych racji wiary. Nie chodzi w nim jedynie o zestawienie dwóch dokumentów i omówienie zawartych w nich treści (choćby nie sposób ustrzec się ich przywoływania). Zasadnicza idea polega na tym, aby spojrzeć na wiarę z perspektywy dwóch ujęć, dostrzec ich specyfikę i odmienność, a także wspólne im zagadnienia. Ponieważ uwzględnienie wszystkich wątków poruszanych przez obu papieży przekracza ramy artykułu, zaproponowano analizę tylko dwóch kwestii. Pierwsza z nich dotyczy przedmiotu, a druga – aktu wiary³.

1. Przedmiotowe uwarunkowania wiary

W pierwszej kolejności z obu encyklik należy wydobyć te zagadnienia, które dotyczą przedmiotu, a wraz z nim celu wiary. W przypadku cnót teolo-

* ks. Marcin Sieńkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowskimarcin@interia.pl

¹ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym, 14 września 1998 r., nr 1 (dalej: FR).

² Por. Franciszek, *Lumen fidei*, Rzym, 29 czerwca 2013 r., nr 4-6 (dalej: LF). Franciszek wyjaśnia, że do szkicu encykliki nt. wiary przygotowanej przez Benedykta XVI dodał kilka własnych przemyśleń. Zob. LF 7.

³ Por. STh 2-2, q. 1, a. 1; q. 2, a. 1.

gicznych, do których zalicza się wiarę przedmiot i cel są tym samym⁴. Razem wzięte stanowią przyczynowe racje wiary. Wskazanie tego typu uwarunkowań umożliwia zrozumienie wiary w aspekcie przedmiotowym.

Jedno z podstawowych założeń, na których opiera się treść encykliki „Fides et ratio” dotyczy tego, że i rozum, i wiara ściśle wiążą się z ludzkim poznaniem. Jan Paweł II nie ma wątpliwości, że rozum (intelekt) spełnia funkcje poznawcze⁵. Podobnie wypowiada się w kwestii wiary. Również ona jest typem poznania. Wobec tego zarówno rozum, jak i wiara odnoszą się do właściwego sobie przedmiotu. W przeciwnym razie poznanie byłoby bezprzedmiotowe, a tym samym pozbawione racji. Wskazanie i teoretyczne ujęcie przedmiotu czy to wiary, czy rozumu skutkuje uniesprzecznieniem zachodzenia aktów poznawczych, w tym także aktu wiary⁶.

Wprawdzie różnica między rozumem a wiarą dotyczy m.in. ich przedmiotów, jednakże i jeden, i drugi sposób poznania zmierza do ujęcia prawdy⁷. Na gruncie filozofii realistycznej podkreśla się, że prawda jest celem (wszelkiego) poznania (gr. *theoria*). Używając rozumu, człowiek poznaje realnie istniejącą rzeczywistość. Uzgadnia z nią swój intelekt. Relacja tego typu zwie się prawdą⁸. Natomiast za pomocą wiary możliwe jest przyjęcie tego, co zostało objawione przez Boga⁹. Jak przedmiotem poznania intelektualnego jest realny byt, tak przedmiotem wiary jest prawda Boża, nazywana też prawdą pierwszą. Od wstępnych zdań swojej encykliki Jan Paweł II stoi na stanowisku, że poznaniu prawdy służy zarówno rozum, jak i wiara. Tym samym uznaje, że prawda ukazuje się na dwa sposoby: naturalny i nadprzyrodzony.

Zarówno Jan Paweł II, jak i Franciszek niejednokrotnie zaznaczają, że znajomość prawdy nie wykracza poza poznawcze możliwości człowieka. Już starożytni filozofowie twierdzili, że człowiek z natury zmierza do poznania prawdy¹⁰. Pragnienie to podzielają wszyscy ludzie. Dostrzeżenie i stwierdzenie prawdy leży w możliwościach ludzkiego intelektu. Człowiek jest zdolny poznać prawdę o świecie, o sobie, a także o Bogu. Z jednej strony droga do poznania prawdy o Bogu wiedzie poprzez poznanie świata i człowieka, a z dru-

⁴ Por. FR 15; STh 2-2, q. 4, a. 1.

⁵ Por. FR 41; STh 1, q. 79, a. 8. Wprawdzie intelekt i rozum nie są tym samym, ale dla prowadzonych tu analiz mogą być rozumiane zamiennie. Zob. P.S. Mazur, *O nazwach intelektu*, Lublin 2004, s. 90nn.

⁶ Należy pamiętać, o czym zresztą informuje Jan Paweł II, że rola wiary nie ogranicza się tylko do intelektualnego poznania tego, do czego się odnosi. Papież podkreśla, że wiara odgrywa fundamentalną rolę również w praktyce życia.

⁷ Por. FR 25, 60; A. Maryniarczyk, *Poznanie bytu a transcendentalia*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 179-180.

⁸ Por. FR 82.

⁹ Por. P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008, s. 155nn.

¹⁰ Por. FR 16, 25, 71; LF 32; Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009, s. 21; Benedykt XVI, *O poszukiwaniu prawdy*, w: tenże, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, s. 67.

giej poprzez objawienie. W pierwszym przypadku wiąże się ze wskazaniem ostatecznej przyczyny bytów przygodnych, a w drugim z przyjęciem tego, co mówi sam Bóg. Z tej racji przyroda została nazwana pierwszą księgą objawienia¹¹.

Znamienne, że papież z Polski nie poprzestaje tylko na dowartościowaniu intelektu, który poznaje przyczynę rzeczy (prawda ontyczna). Jan Paweł II wyraźnie podkreśla, że człowiek poszukuje i odkrywa sens rzeczy, a zwłaszcza sens ludzkiego istnienia (prawda egzystencjalna). W tym znaczeniu uważa, że człowiek jest tym, kto przede wszystkim zna siebie, czyli prawdę o sobie¹². Znajomość siebie wiąże się z poznaniem odpowiedzi na pytania, które dotyczą m.in. istoty człowieka, źródła jego pochodzenia czy celu istnienia. Wszystkie one zmierzają do odkrycia sensu, który umożliwia właściwe ukierunkowanie życia. Bez znajomości sensu życia człowiek popada w kryzys, który oznacza dezorientację w poszukiwaniu prawdy¹³.

W podobnym duchu wypowiada się Franciszek. Znajomość człowieka, czy też prawdy o człowieku wiąże się z odkryciem sensu i celu życia. Jednakże dodaje, że chodzi o sensowność życia również w obliczu cierpienia, zła i śmierci¹⁴.

W procesie poznawania prawdy i odnajdywania sensu Franciszek dowartościowuje przede wszystkim wiarę. Porównuje ją do światła, które oświetla drogę. Użycie tego rodzaju metafory wskazuje na poznawczą rolę wiary i związanego z nią sensu¹⁵. Charakterystyczne dla Franciszka jest to, że wierze przypisuje zdolność widzenia¹⁶. Wiarę porównuje do światła, które umożliwia widzenie¹⁷. W dodatku jest to umiejętność dostrzeżenia sensu nie tylko życia w całej rozciągłości (łącznie z przyszłością), lecz również cierpienia i śmierci. Innymi słowy, widzenie oznacza rozumienie, czyli odkrycie sensu życia i przebywanej drogi¹⁸.

Znamienne, że Jan Paweł II nie poprzestaje na analizowaniu prawdy w ogóle. Stwierdza, że istnieją różne formy prawdy. Jedna z nich dotyczy prawdy rzeczy, a inna objawienia. Czym innym jest prawda codziennego życia, a czym innym prawda naukowa lub prawda filozoficzna czy wreszcie prawda

¹¹ Por. FR 19, 22, a także niektóre stwierdzenia biblijne: Mdr 7, 17. 19-20; 13, 5; Rz 1, 20. Zdaniem Jana Pawła II, niezdolność do poznania istnienia Boga jako stwórcy świata wynika m.in. z przeszkód, które rodzi wolna wola i grzech.

¹² Por. FR 1, 16, 20.

¹³ Por. FR 81.

¹⁴ Por. LF 32, 56-57; FR 23, 26, 80, 93.

¹⁵ Por. LF 1.

¹⁶ Por. LF 3, 9; J. Salij, *Pytanie o światło wiary*, w: tenże, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 41-43.

¹⁷ Por. LF 33.

¹⁸ W objawieniu, a zwłaszcza w Chrystusie (poprzez wcielenie) została przekazana ostateczna prawda o życiu i celu człowieka. Por. FR 12, 38. Chrystus przeszedł całą drogę człowieka, dlatego oświeca jej wszystkie etapy łącznie ze śmiercią. Por. LF 20, 56.

religijna. Rozróżnia się je nie tylko na podstawie przedmiotu, jakiego dotyczą, lecz również możliwości i sposobów ich dowodzenia¹⁹.

Warte podkreślenia jest to, że (nie tylko ze względu na ilościową przewagę) Jan Paweł II dowartościowuje te prawdy, które są przyjmowane w drodze wiary. W związku z tym człowieka należy pojmować jako osobę, która swe życie opiera na wierze²⁰. Dlatego wiarę można zdefiniować w kategorii zawierzenia wiedzy kogoś innego. Dzięki temu uwypukla się jej międzyosobowy charakter. Oprócz zdolności poznawczych wiara angażuje także zdolność zawierzenia drugiej osobie. Tak więc człowiek poszukuje prawdy i osoby, której może zawierzyć²¹. Znamienne, że i jednemu, i drugiemu zadość czyni wiara chrześcijańska. Poznanie prawdy i relacja z Chrystusem odpowiadają tego typu poszukiwaniom.

Sporo uwagi Jan Paweł II poświęca poznaniu i prawdzie filozoficznej. Odwołuje się głównie do autonomicznej filozofii w nurcie klasycznym, której specyfiką jest poszukiwanie ostatecznych przyczyn oraz kontemplacja rzeczywistości²². Zasadniczą rolę odgrywa w niej ludzki rozum otwarty na całą rzeczywistość. Papież zdaje sobie sprawę z tego, że na gruncie poznania filozoficznego (realistycznego) chodzi o wskazanie prawdy ostatecznej. Dlatego mówi o istotnej roli rozumu (filozofii) w procesie poznania prawdy²³. Podejście tego rodzaju służy także ukazaniu roli rozumu w przyjmowaniu prawdy na gruncie wiary, co stanowi zasadniczy cel encykliki „Fides et ratio”²⁴. W dużym stopniu chodzi w niej o możliwość poznania prawdy ostatecznej. A ponieważ wykracza ona poza rzeczywistość przyrodzoną, nazywana jest prawdą transcendentną²⁵. Franciszek określa ją jako prawdę wielką oraz prawdę miłości²⁶.

Jan Paweł II zauważa, że rezygnacja z poszukiwania prawdy ostatecznej i pomniejszanie możliwości rozumu rodzi różnego rodzaju zagrożenia. Dostreaga, że współczesnej filozofii brakuje wiary w zdolność rozumu do poznania prawdy transcendentnej. Wobec tego filozofia skupia się na ukazywaniu ograniczeń, którym podlega ludzki rozum. Świadczą o tym niektóre stanowiska filozoficzne (agnostycyzm, relatywizm, sceptycyzm, pluralizm)²⁷. Charakteryzuje je brak wiary w istnienie prawdy, brak zaufania do poznawczych zdolno-

¹⁹ Por. FR 30-33.

²⁰ Por. FR 31; LF 18; J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 99nn.

²¹ Por. FR 33; LF 18, 38, 50.

²² Por. FR 3.

²³ Por. FR 69.

²⁴ Por. FR 5-6, 49.

²⁵ Por. FR 15, 18, 27; LF 17-18, 20; P. Moskal, *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mieczysława A. Krąpca*, red. Z.J. Zdybicka i in., Lublin 2001, s. 145-153.

²⁶ Por. LF 25, 34, 38.

²⁷ Por. FR 5.

ści człowieka oraz brak nadziei na uzyskanie ostatecznych odpowiedzi²⁸. Brak poszukiwania prawdy wiedzie nie tylko do kryzysu rozumu; rodzi także kryzys egzystencjalny²⁹.

W podobnym kontekście wypowiada się papież Franciszek. W swojej encyklice mówi o kryzysie prawdy³⁰. Wynika on głównie z przyjmowanej i akceptowanej koncepcji prawdy. Jego zdaniem, współcześnie dominuje tzw. prawda techniczna. Za prawdziwe uchodzi to, co jest wytworem człowieka, funkcjonuje i przynosi korzyść. Oprócz tego znaczenie ma prawda jednostki rozumiana jako autentyczność wobec siebie i swoich przekonań oraz odczuć, czyli tego, co ważne dla pojedynczego człowieka³¹. Wobec tak rozumianej prawdy traci znaczenie prawda obiektywna, służąca dobru wspólnemu, a także prawda bytu łącznie z prawdą ostateczną.

Zdaniem Jana Pawła II, refleksja na temat prawdy nadal pozostaje konieczna. Postuluje on odzyskanie ufności w zdolności poznawcze rozumu, a tym samym odzyskanie drogi do prawdy ostatecznej, która ukazuje prawdziwy sens istnienia³². Zdaniem Franciszka, poznanie prawdy ostatecznej ułatwia dostrzeżenie sensu życia i właściwe nim pokierowanie³³.

Lektura encykliki „*Lumen fidei*” pozwala dostrzec, że Franciszek podejmuje problem prawdy (oraz wiary) w kontekście miłości. Duże znaczenie ma dla niego to, że treścią prawdy jest miłość Boga do człowieka. Na tej miłości, jak na fundamencie, można oprzeć ludzkie życie (nazywane drogą)³⁴. Związek prawdy i miłości jest ważny i z tego względu, że prawda bez miłości „staje się zimna, bezosobowa, uciążliwa dla życia konkretnej osoby”³⁵.

Dążenie do poznania prawdy przyświeca człowiekowi nie tylko w związku z naturalnymi możliwościami intelektu. Ma ono miejsce również na poziomie religii, a zwłaszcza Bożego objawienia. W tym wypadku polega ono nie tyle na odczytaniu prawdy z istniejącego świata, lecz na jej przyjęciu z objawienia. Odpowiedzi na istotne pytania dotyczące sensu ludzkiej egzystencji człowiek znajduje także w słowie objawionym przez Boga. Wobec tego nie tylko filozofia służy odkrywaniu prawdy ostatecznej³⁶.

²⁸ Por. FR 5, 8; M. Słomka, *Fides et ratio – Jan Paweł II i abp Józef Życiński*, w: *Relacja nauka – wiara. Nowe ujęcie dawnego problemu*, red. J. Golbiak, M. Hereć, Lublin 2014, s. 166-167.

²⁹ Por. FR 29, 84; M. Siemkowski, *Kryzys racjonalności*, „Człowiek w Kulturze” 33(2023), cz. 1, s. 72-73.

³⁰ Por. LF 25.

³¹ Por. LF 25, 34.

³² Por. FR 6; J. Salij, *Teolog*, w: *Jan Paweł II – człowiek kultury*, red. K. Flader, W. Kawecki, Kraków 2008, s. 349.

³³ Por. LF 24.

³⁴ Por. LF 4, 32, 46-47.

³⁵ LF 27, por. 47, 51, 55.

³⁶ Człowiek może uciekać przed prawdą w obawie przed jej konsekwencjami. Jednakże również wtedy wywiera ona wpływ na niego. Por. FR 28.

Tak oto Jan Paweł II podkreśla, że do poznania prawdy prowadzą dwie drogi. Jedną z nich jest droga poznania naturalnego, które dokonuje się dzięki rozumowi, a drugą – poznanie nadprzyrodzone, które polega na wierze³⁷. Obie metody prowadzą do odkrycia prawdy ostatecznej (Boga) – każda na swój sposób. Zdaniem Franciszka, związek wiary z prawdą jest tak silny, że wiara bez prawdy nie zbawia³⁸. W podobnym duchu wypowiada się Jan Paweł II, który mówi o zbawczej wartości prawdy chrześcijańskiej. Zauważa także, że teologia potrzebuje przede wszystkim prawdy, a nie rozmaitych poglądów³⁹.

Wreszcie Jan Paweł II stwierdza, że prawda objawiona nie sprzeciwia się prawdzie odkrywanej rozumem. Oba porządki prowadzą do pełni prawdy. W ten sposób zostaje zachowana zasada niesprzeczności, która głosi jedność prawdy. Ponieważ jeden Bóg uczynił świat i racjonalnym, i poznawalnym, prawda naturalna i prawda objawiona uzupełniają się i dowodzą jedności prawdy⁴⁰. Mimo że prawda poznana na drodze filozoficznej i na drodze wiary nie są tożsame, nie są też sobie przeciwne, lecz się uzupełniają⁴¹. Natomiast różni je przede wszystkim ich źródło i przedmiot. Źródłem poznania filozoficznego jest rozum, a poznania nadprzyrodzonego – wiara. Oprócz tego przedmiotem rozumu (filozofii) jest realnie istniejąca rzeczywistość, a przedmiotem wiary – objawienie Boże⁴². Franciszek dodaje, że przedmiotem objawienia jest miłość Boga⁴³.

2. Podmiotowe uwarunkowania wiary

W celu wyodrębnienia podmiotowych uwarunkowań wiary należy wskazać takie czynniki, bez których wiara nie zachodzi. Dlatego w oparciu o dwie encykliki ta część artykułu poświęcona jest kwestii rozumu i woli w akcie wiary. Oprócz tego zostaną w niej wskazane korzyści, jakie płyną ze współpracy wiary i rozumu.

Prawdę o sobie, o świecie i o Bogu człowiek ujmuje nie tylko intelektem. Ma możliwość poznać ją także w inny sposób. Wiąże się on z działaniem Boga, który sam objawia człowiekowi prawdę (wiedzę) o sobie. O objawieniu zgodnie mówią dwaj papieże. Wyjaśniają, że ma ono charakter spotkania⁴⁴. Przejawia się ono tym, że wypowiedziane słowo Boże zostaje wpierw usłysza-

³⁷ Por. FR 2-3; M.A. Krąpiec, *Czytając encyklikę „Fides et ratio”*. Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać, w: Jan Paweł II. *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 269.

³⁸ Por. LF 24; FR 38, 99; M. Campagnaro, *The concept of faith from Benedict to Francis: 10 years after Lumen Fidei*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 56(2023), nr 4, s. 32.

³⁹ Por. FR 38 oraz dialog Jezusa z Apostołami pod Cezareą Filipową (Mt 16, 13-19).

⁴⁰ Por. FR 34, 51; P. Jaroszyński, *Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji*, Lublin 2017, s. 61; M. Sienkowski, *Wiara a racjonalność*, Ełk 2020, s. 258.

⁴¹ Por. FR 17.

⁴² Por. FR 9, 53.

⁴³ Por. LF 32-33, 46, 51.

⁴⁴ Por. FR 7; LF 4-5, 38.

ne, a następnie uzyskuje odpowiedź człowieka. Mówienie, słuchanie⁴⁵ i odpowiadanie⁴⁶ konstytuują spotkanie, które ma strukturę dialogu⁴⁷. Przedmiotem (treścią) spotkania Boga z człowiekiem jest przede wszystkim prawda, której ludzkość niezdolalaby samodzielnie odkryć. Dotyczy ona Boga oraz zbawienia człowieka. W tak ukształtowanym klimacie rodzi się wiara, która stanowi odpowiedź na Boże objawienie⁴⁸.

Można by się spodziewać, że w obu encyklikach zostaną wyjaśnione podstawowe kwestie związane z wiarą. Należy do nich np. pochodzenie słowa „wiara”, znaczenie pojęcia czy definicja wiary. Jednakże jedynie Franciszek wyjaśnia pochodzenie słowa wiara; Jan Paweł II nie skupia się na etymologii. W „*Lumen fidei*” jest mowa o wierze, którą Franciszek porównuje do skały, czyli trwałego fundamentu. Chodzi o to, że na Bożym objawieniu (słowie) można budować jak na skale. Biblijne rozumienie wiary wiąże się z czynnością podtrzymywania (hebr. *‘emûnah* oraz *‘amàn*, gr. *pistòs*, łac. *fidelis*). Z jednej strony człowieka podtrzymuje wierność Boga, a z drugiej wiara człowieka, który powierza się Bogu. W ten sposób Bóg spełnia swoje słowo (obietnice), bo jest wierny, a człowiek na nim się opiera, bo wierzy⁴⁹. Franciszek wskazuje, że impulsem do powierzenia się Bogu jest nie tylko prawda, która nie zawodzi, lecz również miłość zdolna do bezgranicznego przebaczenia⁵⁰.

Z punktu widzenia podmiotowych uwarunkowań wiary istotne znaczenie ma wewnętrzny akt wiary. Wiąże się on przede wszystkim z zaangażowaniem ludzkich zdolności poznawczych i pożądawczych. Ponieważ wiara jest aktem osobowym, konstytuują go osobowe władze człowieka w postaci intelektu i woli. Oprócz tego składnikiem wiary jest łaska, której zadanie polega na usprawnieniu obu tych władz, aby były zdolne przyjąć prawdę i dobro zawarte w objawieniu⁵¹. Ze względu na nadprzyrodzony charakter objawienia, wierze, która oznacza jego przyjęcie, również przysługuje cecha nadprzyrodzoności. Dlatego wiara stanowi nadnaturalny typ poznania.

Na podstawie encykliki „*Fides et ratio*” możliwe jest zrekonstruowanie aktu wiary. Wprawdzie Jan Paweł II nie wyjaśnia go w takim stopniu, jak to czyni np. św. Tomasz z Akwinu czy Jacek Woroniecki⁵², jednakże wskazuje na jego podstawowe elementy. Przy czym więcej uwagi poświęca roli rozumu

⁴⁵ Por. LF 7-9, 30, 33.

⁴⁶ Por. LF 8, 22, 37, 39.

⁴⁷ Por. LF 14, 36.

⁴⁸ Por. FR 8, 76. Franciszek podkreśla wagę związku słuchania z widzeniem. Nazywa je narzędziami wiary. Oba te działania można potraktować jako strukturę wiary. Słuchanie odpowiada miłości (wola), a widzenie kontemplacji (intelekt). Słuchanie słowa Bożego koresponduje z pragnieniem oglądania Boga. Por. LF 29-31, 37.

⁴⁹ Por. LF 10, 23, 42, 50.

⁵⁰ Por. LF 13.

⁵¹ Por. FR 9, 23, 67, 75; LF 26, 40. M.in. tego rodzaju władze człowieka Franciszek nazywa sercem, które jest zdolne otworzyć się na prawdę i miłość.

⁵² Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1, Lublin 1986, s. 100nn.

w wierze, mniej zaś znaczeniu woli. Z kolei Franciszek nie odnosi się do aktu wiary wprost. Niezależnie od tego w encyklice „Lumen fidei” można dostrzec wypowiedzi poświęcone zwłaszcza rozumowi funkcjonującemu w ramach wiary.

Jeżeli objawienie dotyczy prawdy Bożej, to może być uznane jedynie taką wiarą, w której funkcjonuje rozum. Ponieważ jedno z właściwych działań intelektu polega na wydawaniu sądów, to prawda Boża, która wyraża się w sądach, może być przyjęta tylko intelektem. W przeciwnym razie wiara pozbawiona rozumu nie jest wiarą w rozumieniu katolickim. Wprawdzie można skonstruować taką koncepcję wiary, która pomija rozum, jednakże wtedy przyjęcie objawienia nie ma charakteru intelektualnego, gdyż opiera się na innych władzach (np. na woli lub uczuciach)⁵³. Model wiary, która nie angażuje rozumu uchodzi za nieracjonalny⁵⁴.

W ramach analizy aktu wiary i obecnego w nim rozumu zwykle porusza się kwestię przedmiotu materialnego i formalnego wiary. Pierwszy z nich odpowiada treściom wiary, a drugi temu, ze względu na co się je przyjmuje. W dwóch papieskich encyklikach zauważa się oba te wymiary. Materialny przedmiot wiary stanowią różne prawdy zawarte w objawieniu. Zwraca na nie uwagę zwłaszcza Franciszek. Podkreśla, że wiara skoncentrowana jest na Chrystusie i jego zbawczym dziele⁵⁵.

Z kolei formalny przedmiot wiary, który decyduje o przyjęciu jej treści akcentuje Jan Paweł II. Ponieważ prawda objawiona uchodzi za niezawodną, to nie ma żadnych postaw, aby jej nie uznać. Jej niezawodność (prawdziwość) jest gwarantowana przez objawiającego się Boga, który jako nieomylny nikogo w błąd nie wprowadza⁵⁶. Tak oto przedmiotem formalnym wiary jest autorytet Boga. W oparciu o swój autorytet Bóg gwarantuje wiarygodność objawionych prawd oraz wiarygodność miłości⁵⁷. Wobec tego wiara jest akceptacją zarówno Bożej prawdy, jak i Bożego autorytetu⁵⁸.

Należy pamiętać, że rozum w wierze ma do czynienia z prawdami, które przekraczają jego naturalne zdolności poznawcze. Z tego powodu zaangażowanie rozumu nie wystarcza do poznania całej tajemnicy objawienia. Praca rozumu w wierze w postaci dociekania prawdy stale się dokonuje, podczas gdy w wiedzy rozum znajduje spoczynek. Specyfika wiary polega na tym, że rozum

⁵³ Por. FR 46, 48; LF 3, 24-25; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 111nn.

⁵⁴ Por. LF 24; J. Krokos, *Racjonalność chrześcijaństwa*, w: *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą. W X rocznicę ogłoszenia encykliki Fides et Ratio*, red. J. Krokos, M. Ryś, Warszawa 2009, s. 39-55.

⁵⁵ Por. LF 15, 17-18, 59; FR 11-12.

⁵⁶ Por. FR 8.

⁵⁷ Por. LF 15-17, 23, 92; K. Tarnowski, *Ułyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 162nn.

⁵⁸ Por. FR 13; LF 18.

zarazem uznaje prawdę objawienia i nadal ją zgłębia⁵⁹. Dzieje się tak z tego powodu, że prawda wiary ma wymiar transcendentny. Przekraczając naturalne zdolności rozumu, prawda tego rodzaju otwiera człowieka na wiarę.

Transcendentny wymiar prawdy objawionej sprawia, że do jej uznania niezbędna jest wola. Wspomina o niej Jan Paweł II, ale w encyklice nie wyjaśnia roli, jaką wola spełnia w akcie wiary. W oparciu o inne jego opracowania okazuje się, że jej zadaniem jest nakłonienie rozumu do uznania prawdy Bożej, gdyż sam rozum nie dostrzega jej prawdziwości⁶⁰. Wola ma możliwość wywierania nacisku na intelekt (i na pozostałe władze). Wobec tego dopiero współpraca rozumu i woli umożliwia ukonstytuowanie się wiary. Na skutek obecności woli w akcie wiary uzasadnia się, że wiara jest aktem wolnym⁶¹.

Jan Paweł II zdaje sobie sprawę z tego, że przeciwko wierze zwracają się różne nurty myślowe (np. racjonalizm, fideizm). Łączy je przede wszystkim to, że podważają wartość poznania przypisywaną wierze. Zdaniem ich zwolenników, wiara nie może uchodzić za rodzaj poznania, gdyż nie opiera się wyłącznie na naturalnych zdolnościach człowieka. Oprócz tego odrzucenie wiary następuje ze względu na jej przedmiot, który nie jest możliwy do uchwycenia przy pomocy autonomicznego rozumu. Z drugiej strony sprzeciw wobec wiary następuje na skutek nieufności wobec przyrodzonych zdolności rozumu do poznania prawdy⁶².

Zarówno Jan Paweł II, jak i Franciszek zgodnie podkreślają, że prawda objawiona przez Boga jest darem, a nie rezultatem ludzkich wysiłków poznawczych wypracowanych przez autonomiczny rozum. Kategoria daru i autorytet Boga sprawiają, że prawda Boża domaga się przyjęcia. Dwaj papieże oraz podstawowe dokumenty Kościoła jednomyślnie stwierdzają, że Bogu, który się objawia należy się posłuszeństwo wiary⁶³.

Związek między poznaniem rozumowym a poznaniem w drodze wiary to jeden z podstawowych tematów poruszanych w encyklice „Fides et ratio”. Jan Paweł II podejmuje go w tym celu, aby wykazać, że dwa sposoby poznania nie rywalizują ze sobą, lecz wzajemnie się przenikają. Jego refleksja stanowi potwierdzenie zasady, która głosi, że wiara potrzebuje rozumu, a rozum wiary⁶⁴.

⁵⁹ Por. FR 14, 79; STh 2-2, q. 2, a. 6; Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998, q. 14, a. 1; Z. Orbik, *Zagadnienie stosunku rozumu i wiary w encyklice Fides et ratio*, „Studia Elckie” 19(2017), nr 2, s. 122-123.

⁶⁰ Por. K. Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Lublin 2010, s. 113-118.

⁶¹ Por. FR 13; E. Stump, *Akwinata*, przeł. P. Lichacz, Poznań-Warszawa 2021, s. 625nn.

⁶² Por. FR 28, 52, 55; LF 2; W. Dłubacz, *Fideizm, racjonalizm i bezkrytyczny pluralizm*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 203nn.

⁶³ Por. FR 7, 13, 15; LF 12, 29; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 142-144.

⁶⁴ „Wiara wkracza nie po to, by pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to tylko, by uzmysłowić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela” FR 16, por. 17.

W wielu miejscach „Fides et ratio” jest mowa o wierze wspierającej rozum. Jan Paweł II tłumaczy, że rozum należy dowartościować, lecz nie przeceniać. Jego zdaniem, wiedza zdobyta przy pomocy rozumu zyskuje większą wartość, jeśli jest wpisana w kontekst wiary. Ponieważ wiara ma swoją rozumność, a nie tylko nadprzyrodzoność, uwalnia rozum od ułomności i ograniczeń. Znamienne, że przyjęcie treści wiary nie oznacza zaprzeczania rozumowi. W tym sensie jest ona odpowiednia dla rozumu człowieka⁶⁵. Warto dodać, że wiara nie oddziałuje silniej na słaby rozum. Aby uniknąć popadnięcia w przesady lub mitologię, wiara potrzebuje silnego rozumu. Jednym słowem, odwaga wiary domaga się odwagi rozumu⁶⁶.

Innym obliczem relacji wiary i rozumu są konsekwencje wypływające z wspierania wiary rozumem. Jan Paweł II stwierdza, że wiara uwalnia rozum od utraty prawdziwego poznania. Chroni go przed przypisaniem sobie roli, jaką spełnia Bóg⁶⁷. Wprawdzie rozum umożliwia poznanie prawdy, lecz to wiara pomaga odkryć ostateczny sens wszystkich rzeczy.

Chrześcijaństwu powinno zależeć na wykorzystaniu naturalnego poznania Boga. Teologia naturalna, bo o niej mowa, rodzi szansę porozumienia z osobami niewierzącymi. Dlatego istotna jest znajomość racjonalnych podstaw wiary. Ponadto dzięki rozumowi możliwe jest krytyczne uświadomienie tego, jak i w co się wierzy. Praca rozumu w postaci poznania prawd naturalnych (realnie istniejącej rzeczywistości) może być wykorzystana przez wiarę jako wprowadzenie do przyjęcia prawdy objawionej. Dlatego wiara nie obawia się rozumu, lecz korzysta z jego pomocy (jak łaska z natury). W tym sensie za pomocą rozumu wiara wyraża swój intelektualny, a przede wszystkim racjonalny wymiar. Jan Paweł II z całym przekonaniem uznaje, że wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przez rozum⁶⁸.

Przywołując postać i dokonania św. Tomasza z Akwinu, który wykazywał harmonię wiary i rozumu, Jan Paweł II daje do zrozumienia, że równowaga między nimi przynosi korzyści każdej ze stron. Ich kompatybilność wynika przede wszystkim z posiadania wspólnego źródła, którym jest Bóg⁶⁹.

Zabieganie o utrzymanie harmonii wiary i rozumu pozwala zapobiec negatywnym, a nawet szkodliwym skutkom ich rozdzielania. Świadczą o tym znane z historii stanowiska filozoficzne, które albo odseparowywały od siebie wiarę i rozum, albo dostrzegały i pogłębiały antagonizm, a nawet postulowały sprzeczność między nimi. Zerwanie równowagi między wiarą i rozumem rodzi

⁶⁵ Por. FR 20, 43, 57-58, 78; LF 30; I. Grochowska, *Faith and reason in the unity of truth in the thought of st. Thomas Aquinas and John Paul II*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 56(2023), nr 4, s. 15-16.

⁶⁶ Por. FR 48; LF 34.

⁶⁷ Por. FR 79.

⁶⁸ Por. FR 36, 67, 74, 79; LF 32; Z.J. Zdybicka, *Drogi poznania Boga według encykliki Fides et ratio*, „Roczniki Filozoficzne” 48-49(2000-2001), z. 2, s. 5-22.

⁶⁹ Por. FR 43; LF 32; M.A. Krapiec, *Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza? (O antropologię integralną)*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, dz. cyt., s. 13nn.

podejrzliwość oraz nieufność wobec rozumu. Z drugiej strony zachodzi obawa, że wiara szkodzi rozwojowi rozumu i racjonalności⁷⁰. Podejście antagonistyczne uniemożliwia osiągnięcie pełnej prawdy, a rozum naraża na podporządkowanie celom instrumentalnym. W konsekwencji miejsce prawdy zajmuje subiektywna pewność i użyteczność, a rozdźwięk osłabia i rozum, i wiarę⁷¹.

Podsumowanie

Przeprowadzone analizy zmierzały do ukazania przedmiotowych i podmiotowych racji wiary w oparciu o dwie encykliki: „Fides et ratio” oraz „Lumen fidei”. Spojrzenie na wiarę z perspektywy Jana Pawła II i Franciszka okazuje się podobne, choć niejednolite. Każde z nich posiada swoją specyfikę, która nie wynika tylko z obrania różnych celów w refleksji nad wiarą. Okazuje się, że w kwestii przedmiotu i aktu wiary, w mniejszym lub większym stopniu podejmowanych przez obu papieży, dostrzega się różne położenie akcentów.

Temat przedmiotu wiary podejmują autorzy obu encyklik. Wskazują, że jest nim prawda czy też objawienie Boże. Jan Paweł II mówi o prawdzie w kontekście ludzkiego poznania tak naturalnego, jak i nadprzyrodzonego. To nie znaczy, że nie łączy jej z innymi zagadnieniami. Natomiast Franciszek rozważania o prawdzie wiąże głównie z miłością. I jak w „Fides et ratio” zagadnienie poznania prawdy służy wskazaniu prawdy transcendentnej, tak w „Lumen fidei” chodzi o prawdę miłości.

Problem aktu wiary jest obecny w dwóch dokumentach. Jednakże w żadnym z nich nie jest omówiony w sposób wyczerpujący. Refleksja nad strukturą wiary jest istotna przede wszystkim z punktu widzenia podmiotowych uwarunkowań wiary. W większym stopniu aktem wiary zajmuje się Jan Paweł II, który kładzie nacisk na rolę rozumu w wierze. Wprawdzie nie pomija kwestii woli, ale nie skupia się na jej misji. Z kolei papież Franciszek nie tłumaczy zadań poszczególnych władz człowieka, jednakże najwięcej uwagi poświęca rozumowi, który wraz z wiarą odnajduje sens życia. O woli wspomina przy okazji odniesień do wnętrza (serca) człowieka.

Dwaj papieże stoją na straży komplementarności wiary i rozumu. Z punktu widzenia encykliki „Fides et ratio” wiarę wspiera naturalne poznanie Boga (zwłaszcza filozoficzne). Dlatego wiara odnosi korzyści, gdy jest uzupełniana rozumem zdolnym dotrzeć do ostatecznych przyczyn bytu (metafizyka). Natomiast rozum wsparty wiarą staje się otwarty na całą rzeczywistość łącznie z jej wymiarem transcendentnym. Innymi słowy, z dwóch encyklik wybrzmiewa postulat uzupełniania wiary rozumem, a rozumu wiarą.

* * *

⁷⁰ Por. FR 45-47.

⁷¹ Por. FR 47-48, 78; LF 2-3, 53.

Streszczenie

Artykuł jest poświęcony przedmiotowym i podmiotowym uwarunkowaniom wiary religijnej. Na podstawie dwóch encyklik o wierze: „Fides et ratio” Jana Pawła II oraz „Lumen fidei” Franciszka jest w nim mowa o przedmiocie oraz akcie wiary. Obaj papieże wskazują na prawdę (objawienie Boże), która stanowi przedmiot wiary. Jan Paweł II skupia się na prawdzie w kontekście ludzkiego poznania, natomiast Franciszek akcentuje aspekt miłości prawdy. W kwestii aktu wiary jest mowa głównie o roli rozumu w wierze. Ponadto wskazano korzyści płynące ze współpracy rozumu i wiary.

Słowa kluczowe: wiara, rozum, “Fides et ratio”, Jan Paweł II, „Lumen fidei”, Franciszek.

Objective and Subjective Conditions of Faith in Light of “Fides et Ratio” by John Paul II and “Lumen Fidei” by Francis

Summary

The article is devoted to the objective and subjective conditions of religious faith. In Light of two encyclicals on faith: “Fides et ratio” by John Paul II and “Lumen fidei” by Francis, it talks about the subject and the act of faith. Both popes point to the truth (God’s revelation), which is the object of faith. John Paul II focuses on truth in the context of human knowledge, while Francis emphasizes the aspect of love of truth. The act of faith mainly concerns the role of reason in faith. Moreover, the benefits of the cooperation of reason and faith were indicated.

Keywords: faith, reason, “Fides et Ratio”, John Paul II, “Lumen Fidei”, Francis.

Bibliografia

- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 2009.
- Benedykt XVI, *O poszukiwaniu prawdy*, w: tenże, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, s. 55-78.
- Campagnaro M., *The concept of faith from Benedict to Francis: 10 years after Lumen Fidei*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 56(2023), nr 4, s. 25-35.
- Dłubacz W., *Fideizm, racjonalizm i bezkrytyczny pluralizm*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 203-211.
- Franciszek, *Lumen fidei*, Rzym, 29 czerwca 2013 r.
- Grochowska I., *Faith and reason in the unity of truth in the thought of st. Thomas Aquinas and John Paul II*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 56(2023), nr 4, s. 9-19.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym, 14 września 1998 r.
- Jaroszyński P., *Spór o Europę. Zderzenia cywilizacji*, Lublin 2017.
- Krapiec M.A., *Czytając encyklikę „Fides et ratio”. Rozumnie wierzyć – rozumnie poznawać*, w: *Jan Paweł II. Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. Styczeń, W. Chudy, Lublin 2003, s. 269-282.

- Krapiec M.A., *Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza? (O antropologię integralną)*, w: *Rozum otwarty na wiarę*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Lublin 2000, s. 13-32.
- Krokos J., *Racjonalność chrześcijaństwa*, w: *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą. W X rocznicę ogłoszenia encykliki Fides et Ratio*, red. J. Krokos, M. Ryś, Warszawa 2009, s. 39-55.
- Maryniarczyk A., *Poznanie bytu a transcendentalia*, w: *Tomasz z Akwinu, Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 167-183.
- Mazur P.S., *O nazwach intelektu*, Lublin 2004.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Moskal P., *Transcendencja i immanencja Boga w stosunku do świata*, w: *Wierność rzeczywistości. Księga Pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia pracy naukowej na KUL O. prof. Mięczyława A. Krapca*, red. Z.J. Zdybicka i in., Lublin 2001, s. 145-153.
- Orbik Z., *Zagadnienie stosunku rozumu i wiary w encyklice Fides et ratio*, „*Studia Elckie*” 19(2017), nr 2, s. 117-129.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Salij J., *Pytanie o światło wiary*, w: *tenże, Wiara i teologia*, Poznań 2017, s. 33-49.
- Salij J., *Teolog*, w: *Jan Paweł II – człowiek kultury*, red. K. Flader, W. Kawecki, Kraków 2008, s. 345-364.
- Sieńkowski M., *Kryzys racjonalności*, „*Człowiek w Kulturze*” 33(2023), cz. 1, s. 52-77.
- Sieńkowski M., *Wiara a racjonalność*, Ełk 2020.
- Słomka M., *Fides et ratio – Jan Paweł II i abp Józef Życiński*, w: *Relacja nauka – wiara. Nowe ujęcie dawnego problemu*, red. J. Golbiak, M. Hereć, Lublin 2014, s. 165-178.
- Stump E., *Akwinata*, przeł. P. Lichacz, Poznań-Warszawa 2021.
- Tarnowski K., *Usłyszeć niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005.
- Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczynski, Kęty 1998.
- Wojtyła K., *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Lublin 2010.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, cz. 1, Lublin 1986.
- Zdybicka Z.J., *Drogi poznania Boga według encykliki Fides et ratio*, „*Roczniki Filozoficzne*” 48-49(2000-2001), z. 2, s. 5-22.

A. WILLIAM McVEY*

Fides et Ratio: Rhetoric of Communal Perfection. John Paul II, Thomas Aquinas, Fulton Sheen & John Wesley

Abstract

I have approached the study of the Encyclical Letter *Fides et Ratio* by John Paul II as an Organizational Rhetorical Psychologist. More specifically, I define myself as a Neo Aristotelian Organizational Rhetorical Psychologist. I am not responding to this Encyclical as a theologian or philosopher. Aristotle identifies the means of persuasions as appeals to personal character (Ethos), appeals to emotion (Pathos), the use of reasoning (Logos) and sensing the right practice and right time (Kairos).

In this paper, I examine four styles of rhetor exemplars at critical times in the history of Western Christianity. We are examining John Paul, and the Encyclical *Fides et Ratio*, Thomas Aquinas, Bishop Fulton Sheen, and John Wesley as rhetorical organizational social interventionists. These Rhetorical interventionists employ particular patterns, such as the rhetorical tactics, devices and strategies that constitute the ultimate framework of the organizational rhetorical frame work¹.

We will analyze the rhetorical maneuvers of the four exemplar rhetors ranging from using ethos, pathos, logos, metaphor and arguing by example in discourse, to creating events, writing, reading, preaching, meetings, literacy, worship, philosophy, theology, public speech, and social intervention and Kairos.

We suggest that perhaps the four interveners greatest rhetorical strength is Kairos. The organizational pragmatic Sophists “recognized that Kairos provides the time frame for strategic action, for knowing the moment is ripe to

* A. William McVey – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
ORCID: no data; e-mail: revcanada@gmail.com

¹ S.K. Opt, M.A. Gring, *The Rhetoric of Social Intervention. An Introduction* (Sage, Publications, Inc., 2009), p. 86-87.

make an argument and when it best to be silent. In addition to the strategic opportunity, the radical occasionality of a kairotic moment proves an opening to invent a fresh argument, something not in the tradition yet response to it”².

What is Aristotelian Rhetorical Organizational Psychology

Gerard A. Hauser, who is a Neo Aristotelian contemporary scholar describes rhetoric as a social practice in his work *Introduction to Rhetorical Theory*:

Aristotle also taught that rhetoric was a productive art: it was a mode of thinking that produced something concrete of speech in Aristotle’s day, although today we would include any mode of discourse that might influence the judgment of its audience. Rhetoric’s modes of analyzing a topic and of constructing actual discourse formed a *techne* (art) that could be described and taught. Rhetorical thinking involves both aspects... the concept of a social practice is not easily defined, since different traditions involve meaning suited to particular ends. For our purposes, social practice will refer to modes of conduct that are constitutive of an act... These may be everyday micro practices, such as the daily words of encouragement parents offer their children as a way of building self-confidence, or the more macro practices of public speakers who commonly use the pronoun *we* to develop a shared sense of identity with their audiences. Or they may be more momentous practices, such as the Declaration of Independence, through which a group of British colonials established a new political identity independent of the crown and define the core of their new identity by guaranteeing in writing certain inalienable rights: life liberty and the pursuit of happiness... A social practice also assumes a relationship between those who engage in the practice and the rest of society. In this respect, social practices are cultural specific³.

From the perspective of rhetorical psychology, an Encyclical letter is a social device of persuasion and identification. John Paul’s Encyclical is a rhetorical social device to an audience. In the social science of organizational rhetorical psychology, John Paul is defined as the exemplar leader engaged in the rhetorical art of organizational identification and persuasion with Catholic bishops:

My Venerable Bother Bishops,
Health and Apostolic Blessings!

Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth; and God has placed in the human heart a desire to know the truth—in a word, to know himself—so that, by knowing and loving God, men and women may also come to the fullness of truth about themselves (cf. Ex 33:18; Ps 27:8-9; 63:2-3; Jn 14:8; 1 Jn 3:2).

² G.A. Hauser, *Introduction to Rhetorical Theory* (Waveland Press, Inc., Prospect Illinois, 2002).

³ *Ibid.*, p. 28.

In the opening of this Encyclical, John Paul asks his bishops to rise to the contemplation of truth. This practice of contemplation is fundamentally a “desire of the heart” to know the truth. Consequently, by knowing and loving God a person comes to know oneself. He is not asking the bishops to study truth and get advanced degrees in philosophy. John Paul is asking the bishops to desire truth from their mind and heart. From the perspective of a Neo Aristotelian rhetoric, John Paul presents 1) a logos of persuasive practical wisdom (heart and mind), 2) pathos (spiritual conscious and unconscious mastery of the emotions), and 3) ethos (in the 21st century rhetorical exemplars worthy of trust and emulation). We sense this is the rhetoric that John Paul is pursuing for his bishops when he writes in chapter IV “The enduring originality of the thought of Saint Thomas Aquinas”:

In Chapter IV – The Relationship Between Faith and Reason

The enduring originality of the thought of Saint Thomas Aquinas

This rapid survey of the history of philosophy, then, reveals a growing separation between faith and philosophical reason. Yet closer scrutiny shows that even in the philosophical thinking of those who helped drive faith and reason further apart, there are found at times precious and seminal insights which, if pursued and developed with mind and heart rightly tuned, can lead to the discovery of truth's way. Such insights are found, for instance, in penetrating analyses of perception and experience, of the imaginary and the unconscious, of personhood and intersubjectivity, of freedom and values, of time and history (no. 48).

In the conclusion of *Fides et Ratio*, John Paul, as the Rhetor, comes to his dominating claim for the contemporary cultural situation:

Philosophical thought is often the only ground for understanding and dialogue with those who do not share our faith. The current ferment in philosophy demands of believing philosophers an attentive and competent commitment, able to discern the expectations, the points of openness and the key issues of this historical moment. Reflecting in the light of reason and in keeping with its rules, and guided always by the deeper understanding given them by the word of God, Christian philosophers can develop a reflection which will be both comprehensible and appealing to those who do not yet grasp the full truth which divine Revelation declares. Such a ground for understanding and dialogue is all the more vital nowadays, since the most pressing issues facing humanity—ecology, peace and the co-existence of different races and cultures, for instance—may possibly find a solution if there is a clear and honest collaboration between Christians and the followers of other religions and all those who, while not sharing a religious belief, have at heart the renewal of humanity. The Second Vatican Council said as much: “For our part, the desire for such dialogue, undertaken solely out of love for the truth and with all due prudence, excludes no one, neither those who cultivate the values of the human spirit while not yet acknowledging their Source, nor those who are hostile to the Church and persecute her in various ways”. A philosophy in which there shines even a glimmer of the

truth of Christ, the one definitive answer to humanity's problems, will provide a potent underpinning for the true and planetary ethics which the world now needs.

In the following rhetorical analysis, we examine a similar rhetorical appeal in John Wesley, a pivotal figure in the first Great Awakening. He played a significant role in sparking a rhetorical spiritual revival during the mid-18th century in England.

Introduction of the Rhetoric Evangelical Renewal

The art and practice of the rhetoric of perfection had influenced the spiritual life of John Wesley, the organizational foundation, and the extraordinary growth of the Methodist church in the early days of 18th century Great Awakening revival. In many ways, it was Wesley's commitment to rhetoric that explained the growth of Methodism in Britain and the America colonies. He initially became familiar with Aristotelian rhetoric at Oxford. It was a formal academic logic style of argumentation that he changed to a rhetoric of desire, grounded on divine mystical grace and spiritual perfection as experienced in the love of God and others in one's daily affairs of the earthly and afterlife. It was furthermore a rhetorical communitarianism that emphasized the connection between the individual and the community. It was based on the belief that both individual and social identity is molded by community relationships. Communitarian rhetoric refers to a spiritual discourse that emphasizes the importance of community and the spiritual growth of individuals. It is a rhetoric of communal perfection that promotes social cohesion and civic engagement⁴. It is a journey of a rhetorical communal perfection that is apparent in the theology of John Wesley, Thomas Aquinas, and *Fides et Ratio*.

Everyday Rhetoric of Women and the Poor

Wesley's method of preaching associated with the promotion of journal writing that led to the establishment of the spiritual journal as an instrument of spiritual growth available to all persons who could read or write, women as well as men, the poor as well as the wealthy. Concurrently, Wesley's attention to his own inner life attuned him to the inner experience of ordinary people. Wesley and his followers developed a discourse community that disturbed class expectations by empowering marginalized people, such as the working class and women who were influenced by literacy and public speech. In a sense, we could say that John Wesley was somewhat similar to *Pedagogy of the Oppressed* of the liberation theologian Paulo Freire of modern times.

⁴ H. Abelow, *The Evangelist of Desire. John Wesley and The Methodists* (Stanford University Press, Stanford, California, 1990), Chapter: The Problem Stated.

Methodist spiritual journals functioned as a rhetoric of spiritual experience not replacing scripture but participating in everyday dialogue about scripture. In a large sense, John Wesley's writing was a daily effort over a long lifetime to order his life and others on the teachings of scripture. Wesley became a maker of narrative texts seeking respect through public display and negotiating systems of organizational and domestic power. Keeping a diary or journal was a way of ordering the hours and minutes of the day by means of a reflective spiritual narrative⁵.

Journals Tell Your Story

The following passage is taken from Vinita Hampton Wright who is a well-known contemporary writer in rhetorical Ignatian spirituality. In her work *The Soul Tells A Story. Engaging Creativity with Spirituality in the Writing Life*, she uses rhetorical-narrative spirituality similar to the rhetorical spirituality of John Wesley:

The universe waits for us to follow desires that are too tall an order. When we desire big things, God is ready to step in with the grace and the growth. It is better that I long for peace in my marriage rather than cover that desire with the "need" to suddenly look twenty-five again. I'll go further in my soul development if I desire the best use of my creative gifts rather than concoct a desire to climb some social or financial ladder. My life will be healthier overall if I desire that novel that needs to be written rather than chase after the blockbuster that is sure to get picked up for movie rights.

My deepest, truest desires are actually the Creators desires for me. As a Christian, I have been walking with Jesus for nearly 30 years now, and if the right desires haven't formed in me by now. I'll just not worry about it anymore. Unless you are actually motivated by hateful goals, your true desires are taking you along a continuum that leads to a wiser, truer you. Your deeper desires are located in that well that is your very soul, and God created our souls to constantly move us toward health, wisdom, and peace. Within your souls mysteries is hidden the vision of what you are becoming. Trust your soul to help you get there. As a creative person, you will burst into bloom when you create out of your desires. When you create from your passion, your words and images and sounds will become more than what they are. Your desires are buzzing with energy, with a vivid detail, with visions that are beyond you. Give those desires their heads⁶.

Develop New Rhetorical Habits

Vicki Tolar Burton claims that Wesley's rhetoric had extended well beyond the Methodism of the 18th century. She explains that Wesley drastically

⁵ V.T. Burton, *Spiritual Literacy in John Wesley's Methodism. Reading, Writing & Speaking to Believe* (Baylor University Press, Waco, Texas, 2008), p. 10-22.

⁶ V.H. Wright, *The Soul Tells A Story. Engaging Creativity with Spirituality in the Writing Life* (Inter Varsity Press, Downer Gove, Illinois, 2005), p. 102.

broke away from the Aristotelian rhetorical logic of his days in the Oxford club. He spent the greater part of his ministry developing a new rhetoric that would appeal to women and empower the working class. He taught rhetorical leadership skills and encouraged participation in emerging reform movements.

Wesley had a profound understanding of the nature of Aristotelian character psychology and the nature of virtue, habit, and spiritual transformation. Wesley called for followers to develop virtuous habits of rhetoric. Many ordinary people of 18th century Britain were opened to these habits in order to find new ways of affirming the value of an individual's life and personal experiences. The new habits and value of an individual's life experience invited people to tell and write their own spiritual experiences, periodic appearances by speakers from other places connected with people in small groups designed for sharing between souls.

Wesley adapted the five Aristotelian basic canons of rhetoric to Methodism:

1. *Invention* is producing the right spiritual inspiring idea because communication starts primarily with a good idea. His system called for preaching from one of the scripture passages listed for that day. Whenever appropriate for preachers invention included being prepared with small notes on selected passages. If the occasion arose, speakers were also advised to draw from their own spiritual experience and tell their own stories.

2. *Arrangement* is all about the rhetorical organization of the speech. Once you have a good idea you must determine what order it needs to go into to be most effective. Prayer was part of the deliberation, as the speaker or writer invited God to assist in the discernment.

3. *Style/Elocution* refers to choices you make to impact the reader or listener. Consider word choice, tone, visualization, and other emotional-evoking style options. Wesley was very strongly against what was called the enthusiasts. He believed in playing down enthusiasm and to speak from the heart sincerely and with calm conviction. He wanted the preaching of a real person to another person of character. He was really teaching the rhetorical style of today's new rhetoric of identification and persuasion, i.e. knowing, and identifying with the psychology of the audience.

4. *Memory* The English century style of preaching was formal and read. Wesley wanted a rhetoric of the heart in clear accessible language that was not read. It was more of a conversation.

5. Wesley radically changed rhetorical delivery from being more than just a matter of pronunciation. He modeled preaching for his itinerants both in his face-to-face sermons and in his published sermon collections. He delivered sermons and published sermons that often were not alike. In fact, he saw them as having different purposes. The oral sermons aim was proclamation and invitation. The written sermons aim was mainly nurture and reflection⁷.

⁷ V.T. Burton, *Spiritual Literacy in John Wesley's Methodism*, p. 134.

Rhetorical Social Interventionism

The public version of Wesley's written sermons constituted formal representations of Methodist theology, and he intended them to be a primary source of theological instruction for lay preachers. Wesley's ability to reach the poor and laboring classes was his preaching main emphasis. More than anything else, it was Wesley's message that struck home. People were not excited by his elegance. Instead his followers were moved by his vision of the Christian life of love of self and others, and a gospel of universal redemption. He found his new underclass and gathered them into new social groups in which each person found acceptance and a new sense of dignity.

Although Wesley developed a unique form of Methodist rhetoric, he remained indebted to his Oxford education in Aristotelian psychology of habit and character development. Vicki Burton writes that John Wesley understood the relationship between habits and change. By sponsoring reading, writing, and speaking of daily habits of the Christian life, Wesley instructed people called Methodists to live differently. Throughout his teachings we hear Wesley's call for his followers to develop various habits of literacy and speech.

Many ordinary people of 18th century Britain were open to these habits because the new ways affirmed the value of an individual's life and experience and invited people to tell and write their own spiritual experiences. He connected with people in small groups designed for sharing between souls, i.e. values, voice, variety, and connection with salvation as a promised gift.

Wesley developed a rhetoric that speaks to the person. He stood before an assembled audience "preaching in fields, streets, and village greens freed from familiar spaces of church buildings and formal pulpits"⁸. He called his converts to a new type of rhetorical spiritual awareness, a pursuit of human perfection by means of mystical grace.

Wesleyan Rhetorical Identification and Consubstantiality

Kenneth Burke was an American literary theorist and philosopher who developed a rhetorical theory of identification and consubstantiality. Identification is a key term for the discussion of rhetoric in Burke's work *A Rhetoric of Motives*. Burke suggests that whenever someone attempts to persuade, identification occurs: one party must "identify" with another⁹. That is, the one who becomes persuaded sees that one party is like another in some way. His concept of identification works not only in relation to the self but also refers to exterior identification. Consubstantiality, on the other hand, is the sharing of substance between two or more entities. Burke frequently referred to the philosophical meaning of "substance" when explaining identification and identifying acts.

⁸ Ibid., p. 208.

⁹ K. Burke, *A Rhetoric of Motives* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1950), p. 20-27.

When you're trying to persuade someone, you must try to identify with them. This means that you try to find common ground with the person you're trying to persuade. For example, if you're trying to convince your friend to go to a concert with you, you might say something like, "I know you love live music, and this band is one of your favorites. We'll have a great time together!" By identifying with your friend's love of live music, you're more likely to persuade them to go to the concert with you.

Wesleyan Spiritual Topoi¹⁰

In order to understand the brilliance of Wesley's rhetoric, as mentioned above, it is important to appreciate the influence of Aristotle and his rhetorical methodology. One of the necessary components in Aristotelian rhetoric is his teaching of topoi [topics]. They were more than just topics. Topoi were tools or strategies of invention that a speaker or writer may use to "locate" arguments that are appropriate to a given subject. Here are some examples of the general topoi:

- More and less likely: If the more likely thing does not happen, the less likely thing will also not happen.
- Consistency of motives: If a person has a reason to do something, he or she probably will do it.

There are many more topoi that Aristotle listed, described, and illustrated in his work. The study of topics is the study of the commonplaces that bind together a practice of reasoned argument. It is the study of a shared social practice of argumentation and thus the study of a shared form of social life.

Wesley's Rhetoric Topoi [Topics]

John Wesley's topoi were the topics of conversation and experience. What was your experience of religion as a child? Were there special experiences that

¹⁰ The Aristotelian rhetorical concept of Topoi is extremely important in organizational social psychology. In Contemporary psychology we could call it topic, but it is much deeper than just selecting a topic for examination. It is Nola J. Heidlebaugh who gave the most suitable interpretive and application of Topoi to contemporary organizational psychology. For example, "the wise rhetor recognizes that there is not a truth when novel and contingent moments are being decided, but a variety of truths some hidden and some already disclosed. While many truths may be disclosed the true significance of some elements in the situation remains hidden until deliberation is completed. True in the case of a specific decision-making incident is highly pragmatic; it is what is recognizable to the group as significant to solving their problem. How might the topics have worked? The rhetor might have begun by asking himself what is it that is not clear in the discussion or that is causing conflict and continued deliberation he could have done this by learning the point at which deliberation becomes unnecessary, because as Aristotle says we turn a thing over in our mind until we have reached the point of seeing whether we can do it or not". N.J. Heidlebaugh, *Judgement, Rhetoric, and The Problem of Incommensurability: Recalling Practical Wisdom* (University South Carolina Press, 2001), p. 88-89.

made a strong impression? When did you hear God's call to conversion? How did you respond? When did you hear God's call to speak? How did you respond? What is your experience with backsliding? These questions elicit a story, a line of narrative that might shape the rhetors discourse. Wesleyan rhetors sometimes spoke or preached several times in one day, and the itinerant pattern of their speaking events made it possible for one sermon to be preached many times to different audiences. Multiple genres shaped the arrangement or organization of Wesleyan discourse. Wesley's usual pattern for a sermon was to choose one short Bible verse, take it apart, and then put it back together by defining terms, contextualizing, saying what it does not mean and then applying it to the present situation of the audience. The genre of personal testimony or witnessing depends on a narrative structure and tends to have a chronological line of development often following the "once was lost but now, I'm found" plot line. Methodist women correspondence employed and epistolary [spiritual letter writing style] model of arrangements that included a salutation establishing emotional connection, an affirmation of faith, questions and answers, scripture and experience as evidence, and spiritual encouragement at the close. Wesley and rhetoric tended to follow a conversational model, with many genres exchange between the speaker and the audience. It is this conversational model that makes the audience an active part of the rhetorical situation¹¹.

John Wesley's Spiritual Leadership of Communal Perfection

Michael Billig is a leading scholar in defining a change in thinking in the definition of rhetorical psychology with a growing number of fellow scholars. This shift has been constructed on fundamental principles of argumentation and identification.

Recently, rhetorical conversation analysis has been turning towards argumentative discourse. The stress upon argumentation in the rhetorical approach cuts deeper than merely selecting particular sorts of discourse for examination. The emphasis is a matter of theory. Rhetoric prefers the practice of argumentation and persuasion. It is an assumption of rhetorical theorists that argumentation is not limited to those dramatic situations when tempers are lost and doors are slammed. Instead, rhetoric and argumentation are spread throughout social life. And it is these rhetorical dimensions which are frequently overlooked by social scientists. Human thinking is not merely a matter of processing information or following cognitive rules. Thinking is to be observed in action and discussions, in the rhetorical cut and thrust of argumentation. To deliberate upon an issue is to argue with oneself, even to persuade oneself. It is no linguistic accident that to propose a reason justification rightly calls for argumentation. To say that there is a linguistic complexity in the business of giving opinions is not sufficient. It is also necessary to recognize the theoretical and

¹¹ Ibid., p. 301.

argumentative dimensions. The context of opinion giving is the context of argumentation. Opinions are offered where there are counter opinions. The argument for a position is always also an argument against a counter position; the meaning of an opinion is dependent upon opinions which is countering it¹².

It is the historian Henry Abelove in *The Evangelist John Wesley and The Methodists* who describes Wesley in terms of his organizational leadership persona. As with any great visionary leaders, Abelove portrays him as continuously engaged in rhetorical, continuous, argumentative situations to maintain organizational purpose on theological arguments pertaining to essential issues of the nature of spiritual perfection, the necessity of divine grace and the conversion experience.

A rhetorical community is an organization of people who share purposes, goals, principles, and methods of communication. Members of a discourse community share a unique style of writing, jargon or professional terms of art, media/channels communication, citation styles, genres and community activities. Basically, the success of a spiritual organization is dependent on the diffusion of a rhetorical paradigm.

The following is Aristotle's basic definition of rhetoric:

Rhetoric may be defined as the faculty of observing in any given case the available means of persuasion. This is not a function of any other art. Every other art can instruct or persuade about its own particular subject matter; for instance, medicine about what is healthy and unhealthy, geometry about the properties of magnitudes, arithmetic about numbers, and the same is true of the other arts and sciences. But rhetoric we look upon as the power of observing the means of persuasion on almost any subject presented to us; and that is why we say that and its technical character, it is not concerned with any special or definite class of subjects¹³.

We mention this passage from Aristotle's rhetoric because it describes Wesley's rhetorical skills as a spiritual teacher, theologian, preacher, healer, organizational visionary, teambuilder, community outreach, social activist, journalist par excellence. Yet, he was not adverse to argumentation and as a recognized public debate, e.g., women's proper dignity, anti-slavery policy, outreach to the working class, etc. He was a leader who would strongly debate, especially against trends in the growing antinominalism and apocalypticism Moravian rhetorical evangelism. One of his most controversial moral issues was the debatable view on celibacy which never was followed by the members of the community to any extent:

Wesley also warned that nobody should forbid marriage, despise it, or foster divorce. Still, he made clear that marriage was second best. Celibacy was what Je-

¹² M. Billig, *Ideology and Opinions. Studies in Rhetorical Psychology*, (Sage Publications Ltd, London, UK, 1991), p. 20.

¹³ Aristotle, *Rhetoric*, trans. by W. Rhys Roberts, Bk 1, 6-7.

sus wanted, and he wanted it of all those who were born again, so long as they stayed faithful and did not happen to be married already.

Wesleyan Spirituality, The Rhetorical Wayfarers of Perfection

Henry Abelove, as he concludes his sociological historical study of the Wesleyan movement describes their communal rhetoric:

The Methodists could talk about themselves anytime. They could share with one another the developing record of their hopes and fears, faults and successions, doubts and certainties, anxieties and loves. This was what they liked to do; this was what they found comfortable. In Wesley teachings, the Methodists found an opportunity to reappropriate their Puritan heritage, and they reappropriated it in a form pleasing to themselves. Of the old Puritan ideals of the learned clergy, of the commitment to the cleansing of church and nation, they took only what they needed which was very¹⁴.

The Evangelical Revival was a series of Christian revivals that swept Britain and its thirteen North American colonies in the 1730s and 1740s. The movement was also known as the first Great Awakening. The revival movement permanently affected Protestantism as adherents strove to renew individual piety and religious devotion. The movement was characterized by a strong emphasis on personal faith, individual piety, and religious devotion. The revival cut across denominational lines and touched every class of society. The movement was led by prominent figures such as George Whitefield and John Wesley. The revival movement also led to the establishment of new religious denominations such as Methodism. The movement had a profound impact on British society and transformed the outlook and character of the English nation.

Wesley, Aquinas, and the Rhetoric of Perfection

Finally, if we could select one major doctrinal teaching of Wesley that became the foundation of the Wesleyan movement, it would be John Wesley's teaching on Divine Grace and personal transformation in perfection. Edgardo A. Colon-Emeric is an exceptional Methodist theologian who has a masterful comprehension of an ecumenical, dialogical synthesis of Wesley and Thomas Aquinas theology of Christian Perfection. He avers that the rhetoric of Christian perfection constitutes a common ground spirituality uniting Methodists and Catholics. It is the core Wesleyan evangelical teaching of a personal and communal faith. It is the breadth and depth of the Christian earthly journey and heavenly destiny¹⁵.

¹⁴ H. Abelove, *The Evangelist of Desire*, p. 94.

¹⁵ E.A. Colon-Emeric, *Wesley, Aquinas & Christian Perfection: An Ecumenical Dialogue* (Baylor University Press Waco, Texas, 2009), p. 52.

As we learn from Aristotle's definition of rhetoric, it is art not a science. It is an art of persuasion that is applied to a science. Wesley was an expert at the art of persuasion. For example, Edgardo A. Colon-Emeric focuses on this issue when Wesley teaches his doctrine of perfection:

Throughout his many writings and works, Wesley's passion does not consist of offering the people called Methodists a coherent account of Christian perfection, though his account is, I think, quite successful in this regard. Instead, his real passion consists in leading his people to go on to perfection. Indeed, Wesley understands such a commitment to be integral to the divine commission of Methodism. As the large minutes record,

Q. What may we reasonably believe to be God's design in raising up the preachers called Methodist?

A. Not to form any new sect; but to reform the nation, particularly the church and to spread scriptural holiness over the land.

Edgardo A. Colon-Emeric does an exceptional ecumenical dialogue between Thomas Aquinas and John Wesley on the topic of the doctrine of perfection. He concludes that:

So far, our assessment of Wesley and Aquinas understanding of perfection has considered those structural elements are common to both doctrines; the universal call to second perfection, the centrality of love and freedom from sin, the significance of infused virtues. Throughout the examination I have tried to show how these elements are used in analogous ways in their respective teachings on perfection. I use the term analogous, because as in any analogy there are differences and proportions, but I would argue that these differences and proportions are commensurate with those that distinguish a house from a cathedral¹⁶.

Colon-Emeric uses the rhetorical visual metaphor of Wesley's Methodist house. The porch of this house is repentance, the door to this house is faith, and the interior of the house is Holiness itself. The metaphor expresses both the sense of movement and of discreet status in salvation. The House of holiness itself stands on two pillars: freedom from sin and perfect love. The journey into this house is mediated through means of grace. Entering into the house of holiness is the goal of all Christians. However, the attainment of this goal cannot simply be advanced by teaching and preaching.

It was necessary therefore that Wesley instituted a complex, rhetorical, organizational system of select societies. He organized rhetorical training in the practice of preaching and group meetings of Scriptural experiential sharing.

- 1) The rhetorical preaching of rational passionate methods to awaken the unbeliever from the slumber of sin who was charged to follow the plow by gathering people in small groups known as travel bands.

¹⁶ Ibid.

- 2) Those recommended for the highest level of perfection would enter the house and form select bands or select societies. He also organized memberships that were more soteriological diverse.
- 3) Rhetorical field preaching occurred in the yard; trial bands and the penitent bands (back-sliders) gathered on the porch; the bands met on the threshold and the select bands inside the house itself. The class meetings and united societies gathered people from all over the house.

From the perspective of an Aristotelian Rhetorical Psychology I argue, from the research of Vicki Tolar Burton, his most critical contribution is “(...) his belief in the rhetoric of biblical experience”. Wesley “(...) sees the inner sense as the way humans read not only about God but also the impact of God in their own lives”¹⁷. It is here again that Wesley in his foundational doctrine is similar to Aquinas:

St. Thomas teaches it is the person, not the intellect that knows; and neither the senses nor intellect grasp the existence or essence of anything without the assistance of another faculty. Or, as Gilson contends, that for St. Thomas the existing man, the individual person, not the intellect or senses, grasps the existence (esse) of anything; and we sense with our intellects and intellectualize with our sense¹⁸.

The Media Catholic Rhetor

Fulton John Sheen was an American bishop of the Catholic Church known for his preaching and especially his work on television and radio. He was born on May 8, 1895, in El Paso, Illinois, and died on December 9, 1979, in New York City. He was ordained a priest of the Diocese of Peoria, Illinois, in 1919. Sheen quickly became a renowned theologian, earning the Cardinal Mercier Prize for International Philosophy in 1923. He went on to teach theology and philosophy at the Catholic University of America and served as a parish priest before he was appointed auxiliary bishop of the Archdiocese of New York in 1951.

He resigned in 1969 as his 75th birthday approached and was made Archbishop of the titular see of Newport, Wales. For 20 years as “Father Sheen”, later monsignor, he hosted the night-time radio program *The Catholic Hour* on NBC (1930-1950) before he moved to television and presented *Life Is Worth Living* (1952-1957). Sheen’s final presenting role was on the syndicated *The Fulton Sheen Program* (1961-1968) with a format that was very similar to that of the earlier *Life Is Worth Living* show.

During Sheen’s rhetorical career he authored sixty-two books, published over sixty Catholic pamphlets and booklets, authored countless syndicated articles and columns, edited two magazines, instructed thousands of converts to

¹⁷ V.T. Burton, *Spiritual Literacy in John Wesley’s Methodism*, p. 24-25.

¹⁸ A.W. McVey, *Soulful Organizational Leadership* (En Route Books and Media, LLC, St. Louis, MO, 2020), p. 106.

the Catholic faith, raised \$100 million dollars for the society of the propagation of the faith while serving as its director from the 1950 to 1966 and participated in every session of Vatican 2. His influence on the 20th century American church can hardly be overstated.

Sheen's rise to fame in American culture accelerated in 1930 when he agreed to deliver weekly addresses for the newly minted radio broadcast the Catholic hour. Sheen's popularity reached its peak in the 1950s when he was offered his own television show, *Life is Worth Living* which ran for five seasons from 1952-1957 during prime-time 8:00 PM evenings, Bishop Sheen, dressed in full Episcopal regalia and his trademark purple Episcopal cape, appeared before the cameras and his TV audience to deliver an uninterrupted lecture that was exactly 27 minutes 26 seconds length, the full duration of his scheduled slot. Over the course of the show's five seasons, Sheen lectured on a wide array of topics including philosophy, science, politics, communism, psychology, religion, the meaning of life, and topics, as she described, more ecumenical in nature network intended to appeal to Catholics, Protestants, Jews, and all men of goodwill. During the time of the show's popularity Sheen was reaching an estimated 30 million viewers. So beloved was Sheen in the culture during this time that in 1952 he received the Emmy Award for most outstanding television personality.

In many ways, Fulton Sheen, like John Wesley, was an exemplar-evangelical-rhetor. Most important, Sheen was a dedicated and accomplished student of Aquinas who, like Wesley, had the remarkable gift of being a brilliant academic philosophical and theological scholar who also was able to preach and teach in a pastoral rhetoric of spiritual experience of earthly and heavenly perfection. It is this message that Sheen, as Exemplar Rhetor, proclaims in his final manuscript *Footprints in a Darkened Forest*:

Eternity is without succession, a simultaneous possession of all joys. To those who live toward eternity, it really is not something at the end; it is that which influences every moment of the now. Reason for the Sabbath or the rest on the Seventh day was to make man stand off from the flux of a work a day world to contemplate his origin and destiny. Nor is the end of the series the point where God is found. He is not outside the world; he is within it. In him, where you live and move and have our being. The Immanentism is a kind of temporalization of Eternity; God became flesh and dwelt in our temporal order. Actually, the biblical view does not stress the "morrow", but rather leaves it in God's care. We live in the interim between two comings, the last of which will be the complete dominion of him who already reigns in some hearts¹⁹.

Footprints in a Darkened Forest was Sheen's last work, and as the title suggest, it is about the modern existential sense of the absence of God. He ex-

¹⁹ F.J. Sheen, *Footprints in a Darkened Forest* (Meredith Press, New York, 1967), p. 19.

amines that modern man is not going to God through the order of the universe; he is going to God though the disorder inside himself. He is less impressed by the necessity of a watchmaker for the watch of the Universe. Sheen in his modern, apologetical rhetoric preaches, "God to the modern soul is not way out there in infinite space; rather He is moving within the human soul (...) as St. Augustine teaches, Behold, Thou wert within, and I without, and there I did seek thee (...). Thou wert with me, but I was not with Thee"²⁰.

Sheen Footprints on the Rhetoric of the Subconscious

On the topic of the subconscious Sheen focuses his attention on Carl Jung and Sigmund Freud. Footprints was published in the 1960s; however, there has been a vast expansion in theory and clinical practice into the present. Most notable change in the psychoanalytical tradition has been the introduction of psychoanalytical theory into psychology and sociology. As a result, we are able to develop disciplines that focus on studies of the social unconscious and rhetorical social unconscious. We suggest that Sheen in "The Treasures of the Subconscious" sensed such a need.

Freud's two great insights from his clinical studies were repression and sublimation. Repression are feelings that are pushed into the unconscious. Sublimation relates to human urges and desires and behaviors. At some time in their lives, virtually everyone has urges and desires that are socially unacceptable or problematic in other ways. Sublimation is a defense mechanism that an individual may use to channel those unacceptable feelings and urges into something harmless and possibly even productive and beneficial. Sheen, in his spiritual rhetoric of the treasures of the subconscious, is really describing the dynamics of the social unconscious as opposed to the psychoanalytical unconscious of Freud.

The social unconscious is a concept introduced by Michael Billig. It describes a real force that holds everything together from individual internal coherence to the largest social phenomena. Research suggests that social behavior is largely influenced by unconscious associations and judgments. For example, unconscious attitudes or stereotypes can affect our understanding, social actions, and decisions. Conscious beliefs and attitudes about a person or group that influence decisions and behavior subconsciously.

The social unconscious can affect our behavior through social-rhetorical, unconscious associations and judgments that influence the way we perceive ourselves and the world around us, as well as our everyday actions. Rhetorical unconscious attitudes or stereotypes can also affect our understanding, actions, and decisions. Consequently, with the definition of social unconscious there is difficulty separating the concepts of conscious and subconscious mind. The

²⁰ Ibid., p. 222-223.

main difference is that the subconscious mind basically performs the function of repression.

In rhetorical social psychology the unconscious only exists to the extent to which people repress. To understand what people do when they repress, we have to understand what they do when they talk. Grand statements about structures are of less use than close observation of details. A speaker's utterances are not merely the mediated expressions of an inner thought. This recent approach to the rhetorical subconscious is similar to Sheen's methodology in *Treasures of the Subconscious*²¹. Fulton Sheen states that we must not "(...) think of our subconscious always as a garbage pail instead of a dinner table"²². He then divides the subconscious into an argument between the id and the pneuma which is Spirit [breath]. It is similar to the concept of Alcoholic Anonymous and other support groups.

We describe the dynamics of dialectical subconscious; we take this position as we draw attention to the struggle against egotism, lust, greed, anger, laziness, intemperance, and jealousy. Pneuma is concerned with peace, harmony, integration, and happiness which are acts as repressed or expressed internal-external behavior in particular human situations. Therefore, they are fundamentally an issue of the rhetorical social journey to perfection.

The Dynamics of a Rhetorical Spiritual Subconscious

Both the id and the pneuma are in the subconscious levels of our mind; through them pass suggestions, desires, urges, drives, and impulsions which seek entrance into the conscious level of life and conduct. They are also the same in that there is a little sensor at the top of the stairs who can keep down the dynamism, drives and thrust of the pneuma if it does not like them. In fact, there are seven sensors battling against the pneuma: egotism, lust, greed, anger, laziness, Intemperance, and Jealousy. But there is one big difference; the id is principally concerned with the drive to pleasure. The pneuma is concerned with the drive toward peace, harmony, integration, and happiness. There is in us a double drive: one toward giving release to our carnal nature, the other giving freedom to our deeper spiritual nature. The second is an urge to flaunt conscience and our deeper spiritual nature. One is an urge to flaunt conscience and the moral law and to be bad; the other is to grow in goodness and love of neighbor. One is to exalt our own ego; the other is to serve our neighbor and to crush our selfishness.

We are, therefore, solicited in two ways: One toward release of what is egotistic, the other toward a harmony and perfection of our nature. In other words, we are tempted also to be good.

²¹ M. Billig, *Freudian Repression. Conversation Creating the Unconscious* (Cambridge University Press, UK, 1999), p. 82.

²² F.J. Sheen, *Footprints in a Darkened Forest*, p. 38.

Once again, we must draw attention to Sheen's release of what is egotistic and toward a harmony and perfection of our nature. We claim that Sheen's spiritual rhetorical social unconscious is compatible with John Wesley's teaching on grace and perfection.

Sheen's "Treasures of the Subconscious" provides the foundation for a Christian Rhetorical Social Unconscious, as we learn in the above passage: Both the id and the pneuma are in the subconscious levels of our mind; through them pass suggestions, desires, urges, drives, and impulsions which seek entrance into the conscious level of life and implosions which seek entrance into the conscious level of life and conduct.

Treasures of the Subconscious Rhetoric a Social Subconscious and Movement to Divine Perfection

- 1) Sheen describes what we have defined as the dynamic rhetorical social subconscious, Service of others is one of the cures for loneliness, but there is another within man himself—his subconscious mind. Here Sheen is referring to the rhetorical subconscious dialogical imagination of persons, places, and situations²³.
- 2) The mind, from one point of view, is made up of what is called the conscious and subconscious. The conscious mind is like the first floor of a home where visitors are entertained, where we wear our best face and make ourselves presentable. This is similar to Freud's concept of the ego. Of course, Sheen is extremely schooled in Thomistic psychology; thus he is describing a healthy ego capable of intellectual and moral social deliberation [the virtuous habit of prudence].
- 3) The subconscious, on the other hand, may be likened to a cellar into which we throw a number of our unpleasant experiences, failures, embarrassments, and rubbish we do not like to think about, such as a relative who was hanged for sheep stealing. We keep all these out of decent company whom we hope to win as friends or to influence them. Not only do we throw junk and rubbish into the cellar, but it has its own measure of noisome, vexing, and the uncongenial, such as environmental rats which come up from the outside, water which seems to seep up through the floor or termites and mold. Besides the unsavory thought experiences we hurl down into the cellar, there are also certain basic instinctive drives, the deepest one of which according to Freud is the urge to pleasure, others say it is the urge to superiority. Were we born with them, or did they come from the outside? They came from outside us in the sense that all our experiences, unpleasant or pleasant, have resulted from

²³ Ibid., p. 36-39. Sheen questioned traditional Freudian theories and introduced alternative perspectives. Unlike Freud emphasizes the unconscious id as driven by pleasure and Thanatos biological drives innate id factors, Sheen argues that subconscious sociocultural environment, and spiritual pneuma upbringing play a crucial role in shaping personality.

our contact with the environment. Other psychologists list and say that these drives come from the outside also, because they are a part of our evolutionary hangover with the scent from the animal; because we inherit from humanity myths and symbols which often appear in dreams²⁴.

- 4) The foundational principle to understanding rhetorical social psychology is the concept of repression, more precisely a Neo-Freudian concept of repression. The evolving discipline of discourse psychology argues that standard psychology looks in the wrong place for an understanding of human conduct. Instead of hypothesizing what goes on in the mind, Billig suggests we should be analyzing the social details of conversation, paying careful attention to micro features of talk and social contacts. Although discursive psychology has little if any interest in the analytical tradition of cognitive internal structuring of the mind, we approach the subconscious issue of repression from the perspective of a rhetorical social psychology. Within that context, we will add that there is a strong relationship between the study of language and the subconscious mind.
- 5) Given Sheen's depth of spiritual psychology, we suggest that is why methods of pastoral narration and dialogue of individual and group dynamics are necessary. In retrospect, subconscious id repression and pneuma dynamics by means of narration and internal-external, dialogical rhetorical spaces and devices takes us to the early days of the Wesley movement.
- 6) Narrative therapy is a form of counseling that aims to help individuals adjust and tell alternative stories about their lives so they better match who and what they want to be, leading to positive change. The therapy is non-pathologizing, non-blaming and sees persons as experts on their own lives. Narrative therapists view people as separate from their problems and strive to have them view their problems that way as well. The therapy challenges dominant problematic stories that prevent people from living their best lives and helps people identify alternative stories, widen their views of self, challenge old and unhealthy beliefs, and open their minds to new ways of living that reflect a more accurate and healthy story.
- 7) Wesley's took pains to stipulate that when one even strives for moral perfection that individual pursuit of Divine perfection also involves the struggle of mental defects of character. It is the issue of the Sheen's id and pneuma. Wesley's notion of perfection had been preached in Christendom before by Kempis, Francis de Sales, and the Syrian monks of the fifth century all believed in a gradual life of sanctification culminating in glorification. However, Wesley taught Methodist that they were already perfected by living in a community of charity and Divine grace, but full perfection would be attained after death²⁵.

²⁴ Ibid., p. 36.

²⁵ H. Abelove, *The Evangelist of Desire*, p. 80.

The Rhetorical Mystic

Vicki Burton in *Spiritual Literacy* writes about Hester Rogers who was a well-known mystic in the early days of the Wesleyan movement. She corresponded with Wesley frequently, and he published her mystical experiences in journals. Rogers reports:

She was the daughter of an Anglican minister who died when Hester was nine years old. Her spiritual journey followed a mystical path unusual for a Protestant woman in those days, rather than experiencing salvation in a single transforming moment as is described in many Puritan and evangelical conversion narratives. Hester took excessive pride in her accomplishments and embraced dancing, fashionable dress, and parties of pleasure with passion. She also became a reader of novels even romantic stories and began to attend places that might seem as attempting to flee God's hand preceding her spiritual awakening. When at age 13, Hester chose to be confirmed; she determined that she would lead a new life. Her repentance, however, was selective: she gave up anger and neglect of prayer but decided not to forgo dancing, fashion, novels or plays, for her adolescent spirituality oscillated between intense closeness to God for her equally intense separation and darkness. She wrote that during a fever-induced dream, she experienced her own damnation, followed by the vision of a cloud of uncommon brightness and then an angel in white confronted her, saying the Lord Jesus Christ has forgiven all your sins and washed you in His own blood and come to bid you enter into the joy of your Lord. We could call this the mystic consciousness of divine reality²⁶.

Sheen and the Subconscious Transcendent Soul

We will conclude by explaining the pneuma as the "spiritual core" of a Rhetoric-Wesleyan-Thomistic Spiritual Journey of Perfection:

Thus there passes through the subconscious mind aspirations, insights, new values, and motivations which never before were entertained. They did not come from ourselves, and if we correspond with them, they completely remake us. They change fear into love, indifference into enthusiasm, hate into service. This Pneuma does not belong to our nature as such, though the id does. But it is so constantly introduced into our impoverished nature that it seems to be part of our life. When it touches us, it seems to affect principally our intellect and our will: the intellect, by enlightening us to see a truth we never saw before, and our will by giving us a power to do something we never had the strength to do before. But the healing and elevating power of the Pneuma all was set up a counter resistance on the part of our disordered human condition. We are not easily persuaded to give up our sinking ship. The end revolts against the Pneuma and the Pneuma against the id, making our heart the battle ground. The egotistic self is threatened with its conceits, lust, intemperance, anger, and the like. To die for them is not easy, even though the prospect of peace is so appealing and desira-

²⁶ V.T. Burton, *Spiritual Literacy in John Wesley's Methodism*, p. 205.

ble. But once the Pneuma is at the helm of the ship, the psychic regions are filled with an indescribable joy and delight.

Concluding Remarks

We conclude this paper with a few personal reflections. When I meet Christian friends, clergy, and academics, and they ask, “What are you working on these days?” I respond, “I am spending a lot of time on the nature and methods of rhetoric. They usually answer, “Well, that is a hot topic these days.” I am not sure what they mean by that if I look at the political rhetoric of the US Congress.

Sheen teaches us in the above lesson about the *Treasures of Subconscious* desires engaging our intellect and will. He says our will is motivated and given a power to do something we never had the strength to do before. When my friends said, “Yeah, rhetoric is a hot topic today, I should answer, “No, I am interested in the Rhetorical Social Subconscious and spiritual healing because I wish to open our souls to the pneuma”.

Aristotle states that rhetoric is the art of persuasion of an audience by means of three principles of public speech. They are 1) *logos* (the use of reason), 2) *pathos* (the use of emotions) and 3) *ethos* (the ethic of the rhetor is trustworthy). John Wesley begins his Methodist movement at the beginning of the Industrial Revolution. It is a time of extreme social upheaval in British culture. Large populations of the British family farm life were uprooted into city dwellings as the result of farmland consolidation. Working men sought employment in factories, learning new skills that allowed them to earn a survival living wage from arduous long hours of labor. These families lived in poorly constructed housing that was overcrowded by the new poor working class families. The public health resources of the city were far from adequate to provide for the medical care of the uprooted arrivals. Furthermore, the public sewage systems were appalling and served only in the spreading of community disease. Most important, the government and the general public were in a state of panic about the shocking increase in the birth rate; as a result, there was great concern about the capability of the rate of food supply to keep up with the birth rate.

Wesley came to this culture of collective anxiety and preached a biblical message of personal holiness, and a state of perfection in this life. He rejected Calvinistic predestination, preached free will, went to the emerging working poor families, promoted social justice and literacy, meeting bands, provided health care, instructed women in literacy and rhetorical devices, offered the porches of the Methodist house community for Biblical learning and spiritual dialogue.

What was it at the heart of Wesleyan rhetoric that appealed to the uprooted masses and spoke to social justice? It was Wesley’s call to personal holiness. It is not dedication to an institution. This call to personal holiness became the heart of Methodist rhetoric. He listened to the spiritual voice of the new believers, especially the deep souls of the women and poor who set upon a journey of heavenly perfection, and it is a rhetoric of experiencing heavenly joy by means of grace in

the everyday life in their crowded city dwellings and harsh factory employment, and so I suggest from the perspective of a rhetorical theology of perfection of Wesley and Aquinas that there is “(...) no holiness but social holiness”²⁷.

***Fides et Ratio* and the Rhetorical Desire of Human Perfection**

The pivotal rhetorical teaching to stress is a comparison with *Fides et Ratio*'s about the nature of human perfection and Wesley's communal rhetoric of human perfection. It is about the Christian communal journey of sharing in spiritual perfection. It is absolutely at the core of John Wesley's evangelical message. Christians are called to enter into a community and experience mystical grace in sacrament and word and to share their intimate experiences of the Divine. It is because they participate in a believing, loving, and serving community. They are focused on a journey of experiencing heavenly joy in their earthly Biblical study, sharing of word, caring for the poor and sharing their spiritual experiences in everyday language. As John Paul writes:

In believing, we entrust ourselves to the knowledge acquired by other people. This suggests an important tension. On the one hand, the knowledge acquired through belief can seem an imperfect form of knowledge, to be perfected gradually through personal accumulation of evidence; on the other hand, belief is often humanly richer than mere evidence, because it involves an interpersonal relationship and brings into play not only a person's capacity to know but also the deeper capacity to entrust oneself to others, to enter into a relationship with them which is intimate and enduring.

It should be stressed that the truths sought in this interpersonal relationship are not primarily empirical or philosophical. Rather, what is sought is the truth of the person—what the person is and what the person reveals from deep within. Human perfection, then, consists not simply in acquiring an abstract knowledge of the truth, but in a dynamic relationship of faithful self-giving with others. It is in this faithful self-giving that a person finds a fullness of certainty and security. At the same time, however, knowledge through belief, grounded as it is on trust between persons, is linked to truth: in the act of believing, men and women entrust themselves to the truth which the other declares to them²⁸.

* * *

Summary

The article analyzes four styles of rhetoricians appearing at breakthrough moments in the history of Western Christianity. This is about the rhetoric of John Paul II (*Fides et Ratio*), Thomas Aquinas, Fulton Sheen and John Wesley. They all employ specific patterns such as rhetorical tactics, devices, and strate-

²⁷ E.A. Colon-Emeric, *Wesley, Aquinas & Christian Perfection*, p. 201.

²⁸ John Paul II, *Fides et Ratio*, 32.

gies that constitute the ultimate framework of organizational rhetorical frameworks. In addition, the article analyzed rhetorical maneuvers: ethos, pathos, logos and metaphors and arguments with examples, as well as creating events, writing, reading, preaching, meetings, literacy, worship, philosophy, theology, public speaking and social intervention and Kairos. Perhaps the greatest rhetorical force of the four interveners is Kairos.

Keywords: *Fides et Ratio*, Rhetoric, Communal Perfection, John Paul II, Thomas Aquinas, Fulton J. Sheen, John Wesley.

Bibliography

- Abelove H., *The Evangelist of Desire, John Wesley, and The Methodists* (Stanford University Press, Stanford, California, 1990).
- Aristotle, *Rhetoric*, trans. by W. Rhys Roberts (Dover Publications Inc., 2004).
- Billig M., *Freudian Repression. Conversation Creating the Unconscious* (Cambridge University Press, UK, 1999).
- Billig M., *Ideology and Opinions. Studies in Rhetorical Psychology* (Sage Publications Ltd, London, UK, 1991).
- Burke K., *A Rhetoric of Motives* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1950).
- Burton V.T., *Spiritual Literacy in John Wesley's Methodism. Reading, Writing & Speaking to Believe* (Baylor University Press, Waco, Texas, 2008).
- Colon-Emeric E.A., *Wesley, Aquinas & Christian Perfection: An Ecumenical Dialogue* (Baylor University Press Waco, Texas, 2009).
- Hauser G.A., *Introduction to Rhetorical Theory* (Waveland Press, Inc., Prospect Illinois, 2002).
- Heidlebaugh N.J., *Judgement, Rhetoric, and The Problem of Incommensurability: Recalling Practical Wisdom* (University South Carolina Press, 2001).
- John Paul II, *Fides et Ratio*, Encyclical on the Relationship Between Faith and Reason, Rome 1998.
- McVey A.W., *Soulful Organizational Leadership* (En Route Books and Media, LLC, St. Louis, MO, 2020).
- Opt S.K., Gring M.A., *The Rhetoric of Social Intervention. An Introduction* (Sage, Publications, Inc., 2009).
- Sheen F.J., *Footprints in a Darkened Forest* (Meredith Press, New York, 1967).
- St. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. by C.J. Litzinger, (Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1964).
- Wright V.H., *The Soul Tells A Story. Engaging Creativity with Spirituality in the Writing Life* (Inter Varsity Press, Downer Gove, Illinois, 2005).

ANNA ZELLMMA*

Misja teologii we współczesnym świecie – (re)interpretacja encykliki „Fides et ratio”

We współczesnym ponowoczesnym świecie, pośród wielu wyzwań, które nasilają się wraz z „galopującą” sekularyzacją społeczeństwa polskiego, nie trudno zauważyć krytykę teologii katolickiej jako nauki¹. Coraz częściej w debatach publicznych w Polsce kwestionuje się wartość naukową i społeczną badań teologicznych prowadzonych w państwowych uczelniach². Podważa się też zasadność działalności dydaktycznej prowadzonej na wydziałach teologii³. Sytuacja ta implikuje potrzebę ponownego podjęcia naukowego namysłu nad posłannictwem tej dziedziny i dyscypliny nauki we współczesnym świecie⁴. Szczególną uwagę należy zwrócić na społeczne znaczenie badań prowadzonych przez teologów. Współczesna teologia, jak zauważa papież Franciszek, „nie może ograniczać się do abstrakcyjnego odtwarzania formuł i schematów z przeszłości. (...) Jest powołana do proroczej interpretacji teraźniejszości i rozeznawania nowych

* Anna Zellma – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3612-3454>; e-mail: anna.zellma@uwm.edu.pl

¹ Zob. i por. np. M. Migalski, *List otwarty prof. Marka Migalskiego do Rektora UŚ oraz odpowiedź Rektora w sprawie postulatu likwidacji Wydziału Teologicznego*, <https://gazeta.us.edu.pl/node/433603> (dostęp: 3.02.2024); P. Rudkowski, *Problem argumentacji w teologii*, <https://depo.tuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/1685/3501-DR-FF-78072700000.pdf?sequence=1> (dostęp: 11.02.2024).

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Problematyka dotycząca misji teologii w uniwersytecie od dawna stanowi przedmiot dyskusji prowadzonych z udziałem przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, zwłaszcza teologii i filozofii. Przykładowo wymienić można konferencję naukową pt. *Misja teologii w uniwersytecie*, zorganizowanej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w dniach 9-10 czerwca 2015 roku. Zob. i por. E. Wiszowaty, *Rola teologii w nowoczesnym uniwersytecie*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, red. M. Jodkowski, A. Nalewaj, M. Piechocka-Kłos, Olsztyn 2015, s. 41-51.

ścieżek na przyszłość”⁵. W związku z tym „będzie musiała stawić czoła głębokim przemianom kulturowym”⁶. Oznacza to konieczność podejmowania badań kontekstualnych, rozwijanych w bliskim kontakcie z nieustannie zmieniającym się życiem chrześcijan. Badaniom tym winna towarzyszyć postawa otwartości i dialogu⁷.

Analizy podjęte w niniejszym opracowaniu mają na celu zaprezentowanie najważniejszych zadań, jakie ma do spełnienia teologia we współczesnym świecie, czyli ukazania roli tej dyscypliny naukowej w różnych obszarach życia społecznego. W związku z tym ważne wydaje się poszukiwanie odpowiedzi na następujące pytania: jaki jest status teologii jako nauki? jakie miejsce w badaniach teologicznych zajmuje wiara i rozum? jaką rolę może i powinna spełniać teologia we współczesnym społeczeństwie? Warto przy tym odwołać się do encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Ten dokument papieski, opublikowany ponad 25 lat temu (14 września 1998 roku), traktuje nie tylko o kluczowych dla rozwoju myśli chrześcijańskiej relacjach pomiędzy wiarą a rozumem, ale także odnosi się do fundamentalnych kwestii związanych ze znaczeniem wiary i rozumu w życiu chrześcijan powołanych do poznania Boga i pogłębiania z Nim relacji, odkrywania swojej tożsamości i ostatecznego przeznaczenia oraz dążenia do świętości.

Realizacji wyżej określonego celu badawczego służyła metoda analizy dokumentów Kościoła, nauczania papieża i literatury przedmiotu. Odwoływano się przede wszystkim do encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Dokonano ponownej reinterpretacji tego dokumentu. Za ważne uznano również odwołanie do dokumentów Kościoła, nauczania papieża i literatury przedmiotu. Na tej podstawie dokonano identyfikacji kluczowych aspektów dotyczących misji teologii we współczesnym świecie, które opisano w sposób syntetyczny w niniejszym opracowaniu.

O rozumieniu teologii

Po Soborze Watykańskim II nie wypracowano jednej definicji teologii. W dokumentach Kościoła, w nauczaniu papieża, w literaturze przedmiotu czy też w dyskursach filozofów, socjologów, historyków, teologów pojawiło się wiele ujęć i interpretacji tego pojęcia⁸. U podstaw proponowanych definicji znajdują się różne założenia i perspektywy badawcze.

⁵ Cyt. za: P. López Campos, *Papież promuje odnowioną teologię w motu proprio*, <https://omnesmag.com/pl/aktualnosci/motu-proprio-pontificia-academia-teologia/> (3.02.3024).

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Szerzej o tym zob. i por. np. w: J. Dębowski, *Metodologiczny status teologii czyli o osobliwościach nauk teologicznych*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, s. 53-68; Ł. Remisiewicz, *Teologia jako nauka formalna*, „Analiza i Egzystencja: czasopismo filozoficzne” 32(2015), s. 113-142; A. Siemienieński, *Teolog: powołanie czy zawód?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 6(1998), nr 2, s. 65-70; J. Szymik, *Teologia jako nauka wiary, czyli scientia sui generis*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32(1999), s. 95-104; tenże, *Teologia jako*

W niniejszym opracowaniu za ważne uznaje się stwierdzenia papieża Jana Pawła II zawarte w encyklice *Fides et ratio*⁹. Na ich podstawie można zasadnie przyjąć, że teologia jest pełnoprawną nauką akademicką, obecną pośród innych dziedzin i dyscyplin naukowych. Świadczy o tym jej przedmiot badań: szeroko rozumiana tajemnica Boga, relacje między Bogiem, człowiekiem i światem¹⁰. Również funkcja dydaktyczna, związana z kształceniem studentów (świeckich, alumnów wyższych seminariów duchownych, osób życia konsekrowanego), pośrednio wskazuje na naukowy charakter teologii¹¹. Nie ma bowiem rzetelnej dydaktyki szkoły wyższej bez jej powiązania z badaniami prowadzonymi nie tylko w danej dyscyplinie naukowej, ale także w dialogu interdyscyplinarnym. W tym kontekście warto przywołać wykład pt. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, który 12 września 2006 roku wygłosił Benedykt XVI na Uniwersytecie w Ratyźbonie¹². Papież przypomniał relację chrześcijaństwa do rozumu i filozofii greckiej. Benedykt XVI podkreślił, że wiara chrześcijańska jest racjonalna, gdyż rozumność jest istotą Boga¹³. Wielokrotnie, jako kardynał Joseph Ratzinger, zachęcał do poszukiwania, odkrywania i dążenia do prawdy. W tym kontekście przypominał, że religia chrześcijańska jest jednym z podstawowych źródeł kultury europejskiej, co ma również kluczowe znaczenie dla uzasadnienia obecności teologii w uniwersytecie¹⁴.

Pomijając szczegółowe analizy dotyczące rozumienia pojęcia „teologia”, warto zauważyć za Wincentym Myszorem, że „teologia jako nauka akademicka (a więc w znaczeniu nauczania i badań naukowych) zawiera dwa elementy: wiarę (*fides*) i naukę (*ratio*)¹⁵. (...) <<W swojej istocie [teologia] jest to świa-

(roz)mowa o Bogu/człowieku, „Studia Nauk Teologicznych” 3(2008), s. 119-127; K. Trombik, P. Polak, *Teologia nauki – propozycja nowego otwarcia teologii na nauki*, „Człowiek i Społeczeństwo” 54(2022), s. 49-64.

⁹ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem* (14.09.1998), tekst polski, Kraków 1999, 101 (odtąd skróty FR).

¹⁰ Zob. i por. np. tamże; A. Bronk, S. Majdański, *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006 nr 2, s. 82; T. Dola, *Racjonalność w badaniach teologicznych*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, s. 69-77; K. Jaworski, *Czy teologia jest nauką formalną?*, „Scientia et Fides” 11(2023), nr 2, s. 149-173; Ł. Remisiewicz, *Teologia jako nauka formalna*, s. 113-142; J. Szymik, *Teologia jako nauka wiary, czyli scientia sui generis*, s. 95-104.

¹¹ Zob. i por. np. S. Kozakiewicz, *Czy teologia dogmatyczna jest tylko dla duchownych i katechetów?*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, s. 249-258; A. Zellma, *Kształcenie pedagogiczne studentów teologii na polskich uniwersytetach*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, s. 237-248.

¹² Zob. i por. Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyźbonie* (Regensburg, 12.09.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html (dostęp: 12.01.2024).

¹³ Tamże.

¹⁴ Szerzej o tym zob. w: E. Wiszowaty, *Rola teologii w nowoczesnym uniwersytecie*, s. 41-50; por. O. Szczypiński, *Chrześcijaństwo jako źródło kultury europejskiej w myśli Josepha Ratzingera*, https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/5421/chrzescijanstwo_jako_zrodlo_kultury.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 5.03.2024).

¹⁵ Oba te pojęcia nawiązują do tytułu encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*.

domie podjęty przez osobę wierzącą wysiłek słuchania autentycznego, historycznie danego słowa objawienia Bożego i wysiłek poznania tego słowa za pomocą metod naukowych i refleksyjnego rozwijania osiągniętych w ten sposób rezultatów>>. Teologia (...) przyjmuje (...) jako punkt wyjścia, jako założenie przednaukowe, że istnieje Bóg (osobowy) i że przemówił do człowieka (Objawienie Boże)”¹⁶. Autor trafnie dodaje, że pojęcie „teologia” wskazuje też na naukowe (czyli metodyczne i systematyczne) wyjaśnianie rzeczywistości dostępnej przez wiarę¹⁷. Taka propozycja rozumienia teologii jest kluczowa dla analiz podjętych w niniejszym opracowaniu. Za ważną uznaje bowiem religijną wiarę badacza, który tylko wtedy może być nazwany teologiem, jeśli wierzy¹⁸. Jednocześnie W. Myszor dowartościowuje metodyczne i systematyczne wyjaśnianie rzeczywistości wiary. I chociaż takie podejście do teologii może wydawać się sprzeczne z rozumieniem religii przez badaczy reprezentujących nauki eksperymentalne i przyrodnicze, to jednak sprzeczność ta jest tylko pozorna, na co wskazuje Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*. Papież stwierdza: „Teologia otrzymawszy w darze otwartość i oryginalność, dzięki którym może istnieć jako nauka wiary, z pewnością nakłoniła rozum, by pozostał otwarty na radykalną nowość, jaką zawiera w sobie Boże Objawienie”¹⁹. W ten sposób Jan Paweł II wskazuje na „charakterystyczny dla kultury Zachodu (...) fenomen spotkania filozofii z teologią (...) pojmowaną i opisywaną jako <<nauka wiary>>, czyli jako jedyna w swoim rodzaju synteza dwóch rodzajów poznania: <<rozumowe>> i <<wierzącego>>. Te dwie (...) drogi odkrywania prawdy teologia nierozdzielnie łączy w swoim postępowaniu badawczym, refleksji i języku, tworząc z nich jedną drogę wiodącą ku Prawdzie, drogę oryginalnie własną”²⁰. Stąd też teologowie za ważne uznają zarówno myślenie poddane rygorom naukowej metodologii, jak też wiarę, którą definiują jako osobistą i osobową relację z Bogiem²¹. Przypomina o tym Jan Paweł II podkreślając, że *fides et ratio* nie są wobec siebie konkurencyjne, ale komplementarne²². To właśnie angażująca i prowokująca relacja osobowa Jezusa Chrystusa z człowiekiem żyjącym w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym, przemieniająca życie człowieka, będąca przedmiotem naukowych dociekań, odgrywa ważną rolę w naukowej refleksji współczesnych teologów²³. Wymaga skorelowania racjonalnych badań (często

¹⁶ W. Myszor, *Teologia akademicka: jej granice i ograniczenia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43(2010), nr 1, s. 141 (141-150); por. H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny. Wiara – objawienie – dogmat*, Warszawa 2005, s. 375.

¹⁷ W. Myszor, *Teologia akademicka: jej granice i ograniczenia*, s. 375.

¹⁸ Por. FR 39; A. Siemieniowski, *Teolog: powołanie czy zawód?*, s. 65-70.

¹⁹ FR 101.

²⁰ J. Szymik, *Teologia jako nauka wiary, czyli scientia sui generis*, s. 95; por. FR 101.

²¹ Por. tamże; T. Dola, *Racjonalność w badaniach teologicznych*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, s. 69-77.

²² Por. FR 17; J. Pomorski, *Podążając za Karolem Wojtyłą... Sześć wykładów z pedagogii tolerancji*, Lublin 2023, s. 91-119.

²³ Por. tamże.

o charakterze interdyscyplinarnym i transdyscyplinarnym) z refleksyjną wiarą²⁴. Współczesna teologia, jako nauka wiary, spełnia to kryterium. Podobnie jak inne dyscypliny naukowe korzysta z rozumu, a przy tym odwołuje się do rzeczywistości wiary, która współtworzy teologiczną metodologię²⁵.

Twórcza obecność teologii w świecie

Podstawowe obszary posłannictwa teologii we współczesnym świecie obejmują wszystkie dziedziny życia i różne środowiska społeczne, w tym wspólnotę Kościoła, rodzinę, edukację religijną w szkole, uniwersytety, politykę, media, szeroko rozumianą kulturę²⁶. Koncentrują się wokół realizacji funkcji naukowych, dydaktycznych, edukacyjnych, formacyjnych, ewangelizacyjnych, katechetycznych²⁷. Znacząca w tym względzie jest kreatywność badaczy – teologów, którzy respektując zasadę wierności Bogu i człowiekowi, rozwijają własne kompetencje metodologiczne i merytoryczne, nawiązują dialog z przedstawicielami innych dyscyplin naukowych oraz odważnie podejmują interdyscyplinarne badania o kluczowym znaczeniu dla społeczeństwa²⁸. I chociaż, jak zauważa Jan Paweł II, „ważną misją teologii jest interpretacja źródeł, jej kolejnym, a przy tym trudniejszym i bardziej wymagającym zadaniem jest zrozumienie prawdy objawionej, czyli wypracowanie intellectus fidei”²⁹. To właśnie „intellectus fidei wymaga wsparcia ze strony filozofii bytu (...)”³⁰ np. w sformułowaniu na nowo, w sposób twórczy, wolny od schematów, problemu bytu zgodnie z wymogami i z dorobkiem całej tradycji filozoficznej, także nowszej³¹. „Filozofia bytu jest w ramach chrześcijańskiej tradycji metafizycznej filozofią dynamiczną, która postrzega rzeczywistość w jej strukturach ontologicznych, sprawczych i komunikatywnych. Czerpie swą moc i trwałość z faktu, że punktem wyjścia jest dla niej sam akt istnienia, co umożliwia jej pełne

²⁴ Zob. i por. Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis Gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (dostęp: 7.01.2024); J. Szymik, *Teologia jako nauka wiary, czyli scientia sui generis*, s. 97; A. Nosol, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 7.

²⁵ Por. Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis Gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, art. 69-72; P. López Campos, *Papież promuje odnowioną teologię w motu proprio*, s. 1-2; J. Szymik, *Teologia jako nauka wiary, czyli scientia sui generis*, s. 96.

²⁶ Por. P. López Campos, *Papież promuje odnowioną teologię w motu proprio*, s. 1-2.

²⁷ Por. Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020, 101-102, 114, 143-145, 190-191 (odtąd skrót DK); Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis Gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, art. 69-76; P. López Campos, *Papież promuje odnowioną teologię w motu proprio*, s. 1-2.

²⁸ Por. Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis Gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, 4c; P. López Campos, *Papież promuje odnowioną teologię w motu proprio*, s. 1-3. FR 97.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

i całościowe otwarcie się na całą rzeczywistość, przekroczenie wszelkich granic i dotarcie aż do Tego, który wszystko obdarza spełnieniem”³².

W związku z powyższym przyjmuje się, że badania teologów mają pomagać człowiekowi w odkrywaniu relacji między wiarą a rozumem. Chodzi tu głównie o towarzyszenie w zrozumieniu, że „wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku prawdzie”³³. Współczesny człowiek, podlegający wpływom kultury ponowoczesności, potrzebuje rzetelnego wsparcia w okrywaniu, że „sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie”³⁴. Teologia ma zarówno ukazywać drogę człowiekowi, który dąży swym rozumem do poznania prawdy o otaczającym go świecie i o sobie samym, jak też wspierać go w docieraniu do prawdy objawionej przez samego Boga³⁵. Do jej zadań należy naukowy namysł nad tożsamością osoby ludzkiej w jej najgłębszym i najbardziej transcendentnym wymiarze: w relacji z Bogiem Ojcem, Jezusem Chrystusem (Synem Bożym) i Duchem Świętym oraz promocja całościowej wizji człowieka: istoty stworzonej przez Boga, „zranionej grzechem”, odkupionej przez Jezusa Chrystusa, odradzającą się dzięki Bożej łasce³⁶. Stąd też teologowie doceniają dialog wiary, rozumu i nauki, który sprzyja działalności ewangelizacyjnej. Proponują syntezę „odpowiedzialnego posługiwania się metodami właściwymi dla nauk empirycznych z innymi dziedzinami wiedzy, jak filozofia, teologia, z wiarą, która wznosi umysł ludzki aż do tajemnicy wykraczającej poza ludzką naturę i inteligencję”³⁷. Za papieżem Franciszkiem przypominają, że „wiara nie obawia się rozumu, ponieważ «światło wiary, jak i światło rozumu pochodzą od Boga» i nie mogą sobie nawzajem zaprzeczać”³⁸. Przeciwnie, w naukowej refleksji twórczych teologów kluczową rolę odgrywa postęp naukowy, który oświecany światłem wiary i prawem naturalnym, respektuje „centralny charakter i najwyższą wartość osoby ludzkiej na wszystkich etapach jej życia”³⁹. Taki dialog otwiera nowe interdyscyplinarne obszary badawcze, a w dalszej perspektywie przekłada się na jakość strategii pastoralnych, edukacyjnych, wychowawczych.

Wielu przedstawicieli nauk matematyczno-fizycznych na podstawie wnikliwych analiz dochodzi do wniosku, że za powstaniem uniwersum, w którym szczególne miejsce zajmuje człowiek, musi kryć się genialny projekt (ang.

³² Tamże.

³³ Tamże, *Wprowadzenie*.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże 1-4, 49-50.

³⁶ Por. DK 11-33; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, (11.10.1992), tekst polski, Poznań 2012², 1, 357, 362, 380-381, 1701, 1703-1704, 1706, 1715.

³⁷ Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24.11.2013), Kraków 2013, 242 (odtąd skrót EG).

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

Design)⁴⁰. Nawet jeśli w pewnym momencie uda się nauce wykazać, że złożona struktura wszechświata jest wynikiem naturalnych procesów, bez potrzeby odwoływania się do Stwórcy, to nadal pozostanie otwartym pytanie o źródło tych procesów i ostateczne źródło samej nauki. Jeśli za całą fizyczną rzeczywistością kryje się genialny projekt – stwierdza wybitny fizyk Paul Davies – to uniwersum musi mieć jakiś cel i ten cel obejmuje również człowieka⁴¹. Tu jednak kończą się możliwości współczesnej nauki i, być może, otwiera perspektywa konstruktywnego dialogu z szeroko rozumianą teologią.

Teologowie podejmują działania, które mają na celu uprzystępnienie wyników badań naukowych oraz przedstawienie ich różnym grupom społecznym. W ramach tej aktywności przypominają współczesnemu człowiekowi, że: 1) prawda objawiona nie sprzeciwia się rozumowi, chociaż przewyższa jego naturalne zdolności poznawcze; 2) do przyjęcia prawdy zawartej w Bożym Objawieniu potrzebna jest nadprzyrodzona pomoc ze strony Boga, czyli łaska; 3) dążenie do poznania prawdy, a w konsekwencji otwarcie się na jej przyjęcie wpisane jest w naturę osoby ludzkiej; 4) „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. Chrystus (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”⁴². W ten sposób badacze potwierdzają, że współczesna teologia koncentruje się wokół antropologii. Co ważne, teologia pomaga odkrywać, kim jest człowiek, po co i dlaczego istnieje, jaki jest cel i sens jego życia. Jest to kluczowe zadanie w kontekście dyskursu postmodernistycznego, który podważa istnienie obiektywnej prawdy, w tym prawdy o człowieku. „Dyskurs ten – jak trafnie zauważa Edward Wiszowaty – cechuje przede wszystkim brak zaufania do rozumu jako władzy, która jest zdolna poznać całą rzeczywistość i ją kształtować”⁴³. W jego świetle „<<oglądana z różnych perspektyw prawda, za każdym razem błyszczy inaczej, a jako że nie ma fundamentu wspólnego dla ludzi nowoczesnych – za wyjątkiem Wolności – każda optyka będzie postulowała inną wersję prawdy historycznej. Zdania zaczynających się od <<powinno>> nie można wydedukować ze zdań zaczynających się od <<jest>> (...). Ludzie ponowoczesni muszą nauczyć się żyć bez Prawdy>>”⁴⁴. Dyskurs ten, jak rzetelnie dowodzi E. Wiszowaty, doprowadził do zakwestionowania istnienia prawdy obiektywnej, a w każdym razie możliwość jej poznania oraz do negacji istnienia wartości absolutnych i niezmiennych czy też do preferowania wszechobecnego relatywizmu. Współczesna teologia nie może aprobeować ani paradygmatu pozytywistycznego, ani

⁴⁰ Por. M. Abramowicz, *Fizyka jest dziś o wiele bliżej uznania istnienia Boga jako aktywnego elementu obiektywnej rzeczywistości*, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,29399840,fizyka-potrafi-udowodnic-ze-czegos-nie-ma-jesli-tego-naprawde.html> (dostęp: 4.02.2023).

⁴¹ Por. P. Davies, *Die Urkraft. Auf der Suche nach einer einheitlichen Theorie der Natur*, z ang. tłum. E.P. Fischer, Hamburg 1987, s. 318-321.

⁴² Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, 8.

⁴³ E. Wiszowaty, *Rola teologii w nowoczesnym uniwersytecie*, s. 42-43.

⁴⁴ Tamże, s. 43.

ponowoczesnego, ze względu na ich redukcjonizm⁴⁵. Zobowiązana jest, zgodnie z zasadą wierności Bogu i człowiekowi, do obrony Prawdy obiektywnej oraz wartości absolutnych i niezmiennych⁴⁶. Teologowie, dążąc do poznania Prawdy objawionej przez Boga, korzystają z pomocy filozofii. Stąd też nie tylko wiara, ale także rozum są obecne w badaniach naukowych teologów. Co więcej, teologowie dostrzegają wzajemną zależność i pomocniczość ludzkiego rozumu z postawą wiary w prawdę objawionego Słowa Bożego. Przypominają, za Janem Pawłem II, wybitnych filozofów chrześcijańskich i teologów takich jak: św. Augustyn, św. Anzelm z Canterbury, św. Tomasz z Akwinu⁴⁷. Słusznie powołują się nie tylko na refleksję naukową wymienionych myślicieli, ale także na ich postawę, w której uwidacznia się troska o współdziałanie filozofii z teologią w przyjęciu prawd wiary⁴⁸.

Obok kwestii wyżej opisanych, związanych z obecnością teologii we współczesnym świecie, za społecznie ważne, a zarazem wymagające twórczej postawy badawczej teologów, uznać należy otwarcie na dobro i piękno. Z tym wiąże się promocja wartości humanistycznych, które są niezbędne dla holistycznego rozwoju osoby ludzkiej i kształtowania cywilizowanych społeczeństw. Teologia zakorzeniona w tradycji historycznej podejmuje odpowiedzialne zadanie pielęgnowania wartości religijnych oraz ukazywania właściwie rozumianej wolności i tolerancji⁴⁹. Badacze reprezentujący nauki teologiczne, trafnie za Janem Pawłem II podkreślają, że „negacja Boga pozbawia osobę jej fundamentu, a w konsekwencji prowadzi do takiego ukształtowania porządku społecznego, w którym ignorowana jest godność i odpowiedzialność osoby. (...) Skutkiem tej błędnej koncepcji osoby jest deformacja prawa, które określa zakres wolności człowieka”⁵⁰. Stąd też teologowie podejmują wysiłek ukazywa-

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże; FR 92-94; P. Ochotny, *Fides et ratio – dwa porządki poznania prawdy*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 32(2016), nr 3, s. 101-119.

⁴⁷ Jan Paweł II w *Fides et Ratio* przywołuje postać św. Tomasza z Akwinu i przypomina o jego szczególnej zasłudze dla ukazania harmonii, jaka zachodzi między rozumem a wiarą. Papież pisze: „Zamiarem Magisterium (czyli Urzędu Nauczycielskiego Kościoła) było i nadal jest ukazanie św. Tomasza jako autentycznego wzoru dla wszystkich poszukujących prawdy. W jego refleksji bowiem wymogi rozumu i moc wiary połączyły się w najbardziej wzniosłej syntezie, jakkolwiek wypracowała ludzka myśl”. FR 78; T. Dutkiewicz, *Jedność wiary i rozumu w nauce o aniołach św. Tomasza z Akwinu. Angelologia Akwinaty w perspektywie encykliki Fides et ratio Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” 41(2017), s. 219-231; I. Grochowska, *Faith and reason in the unity of truth in the thought of st. Thomas Aquinas and John Paul II*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 56(2023), nr 4, s. 9-19; H. Wistuba, *Rozważania Ojca Świętego Jana Pawła II w encyklice „Fides et ratio”*, „Studia Warmińskie” 36(1999), s. 213-219.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. E. Wiszowaty, *Rola teologii w nowoczesnym uniwersytecie*, s. 42-43.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” do czcigodnych braci w episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”* (1.05.1991), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, 13; por. J. Bujak, *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ra-*

nia współczesnemu światu, że pełnia prawdy jest w Jezusie Chrystusie, który nie tylko czyni człowieka zdolnym do przekraczania samego siebie w poszukiwaniu prawdy, ale także do poznania rzeczywistości rozumem i wiarą, stawiania pytań egzystencjalnych, dialogu z Bogiem oraz odkrywania sensu życia.

Implikacje praktyczne

W świetle dotychczasowych analiz, dotyczących misji teologii we współczesnym świecie, warto ukazać, jakie to ma przełożenie na konkretne wymiary życia społecznego, w tym na działalność pastoralną Kościoła katolickiego, rodzinę, edukację, media. Podstawowym celem, któremu ma służyć teoria wypracowana przez teologów jest ewangelizacja, edukacja religijna, droga katechumenalna (katecheza, sakramenty, świadectwo miłości, doświadczenie braterstwa), stałe wychowanie do wiary⁵¹. Kościół został powołany do głoszenia pełnej, nieokrojonej, niezdeformowanej prawdy o człowieku oraz uobecniania i głoszenia Jezusa Chrystusa⁵². Realizacja tego zalecenia możliwa jest m.in. dzięki badaniom teologicznym prowadzonym w uniwersytetach i uczelniach wyższych⁵³. Naukowa refleksja teologów dostarcza treści, które są niezbędne w rzetelnych działaniach duszpasterskich Kościoła, w tym ewangelizacji, nauczaniu religii w szkole, katechizacji, homiliach, kazaniach, spotkaniach formacyjnych⁵⁴. Odgrywa też ważną rolę w dialogu teologii z kulturą⁵⁵. Teologowie dążą do ukazywania takich wartości, jak prawda, dobro, piękno. Poznawanie i ukazywanie prawdy, dobra i piękna przez teologów i twórców kultury powinno służyć człowiekowi i jego rozwojowi⁵⁶. Rzetelna współpraca tych dwóch podmiotów sprzyja promocji autentycznych wartości ludzkich, humanistycznych, społecznych, moralnych i religijnych. Teologia, poznając prawdę Ewangelii, wspomaga kulturę bogactwem ducha chrześcijańskiego. Jednocześnie sama też korzysta z nowych środków wyrazu i nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych, które wpływają na mentalność i postawy społeczne⁵⁷. Potrzebny jest przy tym nie tylko dialog prowadzony na poziomie akademickim, ale także twórcza obecność teologów w różnych obszarach życia społecznego, gdzie kulturę się tworzy, rozwija, ubogaca i promuje. Z tym wiąże się również zaangażowanie teologów, zwłaszcza świeckich, w wychowanie społeczeństwa do właściwego, a zarazem aktywnego odbioru kultury czy też do zaan-

tio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii, „Teologia w Polsce” 2007, nr 1, s. 65-77; E. Wiszowaty, *Rola teologii w nowoczesnym uniwersytecie*, s. 42-44.

⁵¹ Por. DK 30-31.

⁵² Por. tamże 29; EG 14, 19, 30, 110, 116, 121, 129.

⁵³ Por. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Sapientia Christiana*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, Zebrał i przeł. E. Szafrowski, Warszawa 1983, t. 12, z. 1, s. 210-256.

⁵⁴ Por. DK 37.

⁵⁵ Por. tamże 37, 42-47, 359-372; EG 68-69, 73, 116, 122, 129, 132; FR 92.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Por. tamże.

gażowania w politykę. Sprzyja temu twórcza obecność teologów w edukacji, wychowaniu, mediach, organizacjach i stowarzyszeniach społecznych.

Współczesna teologia wezwana jest też do otwartego dialogu z przedstawicielami dyscyplin naukowych przypisanych do dziedziny nauk społecznych. Ten wymóg odnosi się nie tylko do różnych problemów badawczych, ale także do form aktywności społecznej w zakresie edukacji, wychowania, polityki, mediów. W sposób szczególny rodzi potrzebę dialogu interdyscyplinarnego z udziałem teologów, pedagogów, psychologów, socjologów, przedstawicieli nauk o komunikacji społecznej i mediach czy też nauk o polityce i administracji. Wymienione dyscypliny naukowe m.in. poszukują odpowiedzi na pytania: kim jest człowiek, w jakim kierunku zmierza jego rozwój, na czym polega proces wychowania człowieka, w jaki sposób towarzyszyć człowiekowi w odkrywaniu sensu życia i podejmowaniu aktywności własnej związanej z holistycznym rozwojem, co nadaje sens życiu człowieka. Teologia, a w jej ramach katechetyka, spełnia ważną rolę w ukazywaniu, na czym polega wychowanie rozumiane jako budowanie i urzeczywistnianie człowieczeństwa – „stawanie się człowiekiem”⁵⁸. Odwołanie do antropologii teologicznej decyduje nie tylko o kształcie koncepcji wychowania czy pedagogiki jako dyscypliny naukowej, ale także o działalności edukacyjnej i wychowawczej w rodzinie, szkole, Kościele, mediach, polityce. Wychowanie, rozumiane jako towarzyszenie człowiekowi w holistycznym rozwoju, z natury rzeczy jest procesem integralnie powiązanym z dylematami antropologicznymi i aksjologicznymi⁵⁹. Wymaga przyjęcia określonej wizji człowieka i świata. W tych działaniach wychowawczych pomocna staje się antropologia teologiczna, która pozwala właściwie ukierunkować edukację i wychowanie młodego pokolenia oraz ewangelizację, katechizację i formację dorosłych⁶⁰.

Wobec współczesnych wyzwań społecznych, znaczące wydaje się kształcenie studentów na wydziałach teologii, funkcjonujących w ramach polskich uniwersytetów. Obejmuje ono przekazywanie wiedzy teologicznej, rozwijanie umiejętności i kompetencji społecznych, w tym przygotowanie do wykonywania zawodu nauczyciela religii⁶¹. Nie może jednak ograniczać się tylko do zdobywania wiadomości i rozwijania umiejętności. Za ważne uznać należy towa-

⁵⁸ Por. W. Czupryński, *Antropologiczne podstawy chrześcijańskiej koncepcji wychowania*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 18(2023), s. 153-166; DK 180.

⁵⁹ Por. tamże; A. Zelma, *Accompanying the Catechised in Their Holistic Development*, „Roczniki Teologiczne” 69(2022), nr 11, s. 5-22.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. A. Zelma, *Kształcenie nauczycieli wychowania do życia w rodzinie – kontekst polski*, „Studia Redemptorystowskie” 13(2015), s. 445-455; też, *Kształcenie na kierunku nauki o rodzinie w kontekście współczesnej polskiej polityki społecznej*, „Studia Warmińskie” 54(2017), s. 219-231; też, *Współczesny model kształcenia pedagogiczno-katechetycznego alumnów seminariów duchownych w Polsce*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 33(2013), s. 283-296; też, *Kształcenie nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce – między formacją teologiczno-katechetyczną a pedagogizacją*, „Studia Elckie” 23(2021), nr 4, s. 501-512.

rzyszenie studentom teologii w poszukiwaniu prawdy o człowieku, formacji sumienia, osiąganiu dojrzałości duchowej, kształtowaniu zdolności współpracy w grupie, rozwijaniu umiejętności prowadzenia dialogu i odważnego podejmowania nowych wyzwań w zakresie ewangelizacji, wychowania i katechizacji. Poza tym dowartościować należy odpowiednie przygotowanie studentów teologii do zaangażowania we współczesne przestrzenie życia społecznego (np. media społecznościowe, politykę)⁶².

Jak już wyżej zauważono, naukowa refleksja teologiczna ma służyć przede wszystkim wspólnocie Kościoła, zwłaszcza głoszeniu wiary i katechezie. Przypomina o tym Jan Paweł w przywoływanej tutaj wielokrotnie encyklice *Fides et ratio*. Papież pisze: „Głoszenie, czyli kerygmat wzywa do nawrócenia, ukazując prawdę Chrystusa, którą wieńczy Jego Misterium paschalne: tylko w Chrystusie bowiem możliwe jest poznanie pełni prawdy, która zbawia (por. Dz 4, 12; 1 Tm 2, 4-6)”⁶³. Jan Paweł II zauważa, że katecheza ma „implikacje filozoficzne, które należy głębiej poznać w świetle wiary. Nauczanie zawarte w katechezie ma formacyjny wpływ na człowieka. Katecheza, która jest także formą przekazu językowego, winna przedstawiać całą i nienaruszoną doktrynę Kościoła, ukazując jej więź z życiem wierzących. (...) Refleksja filozoficzna może się bardzo przyczynić do wyjaśnienia związku między prawdą a życiem, między wydarzeniem a prawdą doktrynalną, zwłaszcza zaś relacji między transcendentną prawdą a językiem zrozumiałym dla człowieka (...)”⁶⁴. Dzięki temu w teologii powstają teorie i strategie, które nie tylko uzasadniają jej naukowy charakter, ale także odnawiają praktykę ewangelizacyjną, wychowawczą, katechetyczną i duszpasterską, wnosząc znaczący wkład w interdyscyplinarną wiedzę o człowieku, społeczeństwie, edukacji, wychowaniu, formacji.

Uwagi końcowe

Analizowane wyżej kwestie nie stanowią pełnego i wyczerpującego przedstawienia zagadnienia misji teologii we współczesnym świecie. Wymagają pogłębionych badań kontekstualnych, prowadzonych w dialogu interdyscyplinarnym. Niniejsze analizy należy zatem potraktować jako punkt wyjścia do dalszej refleksji naukowej i debat publicznych. Warto przy tym podjąć naukowy namysł nad wskazaniem zawartymi przez papieża Franciszka w liście apostoelskim *Ad Theologiam Promovendam* (*Aby Promować Teologię*)⁶⁵.

⁶² Por. tamże.

⁶³ FR 99.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Znamienny jest fakt, że jak dotąd dokument ten nie został przetłumaczony na język polski. Jego krótkie omówienie można znaleźć na stronach internetowych. Por. *Lettera Apostolica in forma di <<Motu Proprio>> del sommo pontefice Francesco Ad theologiam promovendam Con la quale vengono approvati nuovi statuti della pontificia accademia di teologia* (1.11.2023), https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (dostęp: 10.02.2024).

Z pewnością nieustannej troski wymaga zaangażowanie teologów w rzeczywiste, pogłębione, kompetentne, wieloaspektowe badania. Współczesny świat, jak zauważa papież Franciszek, potrzebuje teologii kontekstualnej, zdolnej do czytania i interpretowania Ewangelii w warunkach, w jakich na co dzień żyje współczesny człowiek, czyli dowartościowującej doświadczenie, nie będącej wyłącznie na usługach interesów Kościoła i ludzi wierzących, uczestniczącej w publicznych dyskursach dotyczących ważnych problemów społecznych. Nie chodzi zatem tylko o to, aby teologia była wyłącznie w służbie ewangelizacji i katechizacji. Przeciwnie, za ważny uznać należy kompetentny udział teologów w dyskursach publicznych. Takie zaangażowanie może przyczynić się do wzbogacenia perspektywy badawczej nauk humanistycznych, społecznych, ścisłych, przyrodniczych. W dalszej perspektywie przyczyni się do promocji teologii we współczesnym świecie. Może też pomóc w zrozumieniu istoty teologii i jej społecznego (nie tylko eklezjalnego) znaczenia.

Równie istotna wydaje się aktywna obecność teologii w kulturze cyfrowej. Zaangażowanie kompetentnych teologów w tej przestrzeni jest wciąż niewystarczające. Brakuje przy tym profesjonalnych narzędzi, bo Kościół sporadycznie inwestuje w dobre, nowoczesne formy i metody ewangelizacji i katechizacji. Poza tym niejednokrotnie uwidacznia się niski poziom kompetencji komunikacyjnych teologów, zwłaszcza duchownych, co przekłada się m.in. na komunikację jednokierunkową (głoszenie, nauczanie, przedstawianie istoty dogmatów), brak autentycznej i szczerej interakcji ze współczesnym człowiekiem czy też brak języka dostosowanego do odbiorców.

Mając powyższe na uwadze, warto również pamiętać o tym, że ukierunkowanie teologii na współczesnego człowieka i jego konkretne doświadczenia życiowe, dowartościowanie kontekstualności, interdyscyplinarności i transdyscyplinarności, nie może przesłonić tego, co kluczowe w teologii: osobowej relacji teologa z Bogiem. Twórcza refleksja w dziedzinie nauk teologicznych, jeśli chce zachować wierność Bogu i człowiekowi, wymaga integrowania aktywności badawczej z osobistą pobożnością i życiem duchowym badacza. Innymi słowy, za ważne uznać należy tzw. uprawianie teologii na kolanach, które sprawia, że rozum, myśl, uczucia, emocje, wiara, osobiste doświadczenia służą poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy oraz prowadzeniu dialogu ze współczesnym światem.

* * *

Streszczenie

Teologia, jako dyscyplina naukowa bliska życiu człowieka, potrzebuje nieustannego odczytywania swojej misji we współczesnym świecie. Do jej podstawowych zadań należy troska o nieustanne krzyżowanie się ze sobą, częściowe przenikanie się, warunkowanie oraz dopełnianie wiary i rozumu. Takie

podejście koresponduje z nauczaniem Kościoła, w którym podkreśla się naukowy status teologii.

W niniejszym artykule starano się wykazać, że u podstaw rzetelnych badań teologicznych znajduje się właściwe rozumienie relacji między rozumem a wiarą. Odwoływano się przede wszystkim do encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*. Na podstawie ponownej reinterpretacji tego dokumentu starano się ukazać misję teologii we współczesnym świecie. Za ważne uznano również odwołanie do dokumentów Kościoła, nauczania papieży i literatury przedmiotu. Wskazano na znaczenie badań interdyscyplinarnych i transdyscyplinarnych. Wiele uwagi poświęcono poszukiwaniu prawdy. W tym kontekście analizowano kwestie związane z antropologią teologiczną, która odgrywa ważną rolę w różnych obszarach życia społecznego (np. w ewangelizacji, edukacji, wychowaniu, katechezie, mediach, polityce). Za ważne uznano również badania kontekstualne, uwzględniające życie poszczególnych osób i grup społecznych oraz wspólnot chrześcijańskich. Wskazano też na wyzwania związane z obecnością teologii w przestrzeni nowych technologii informacyjno-komunikacyjnych. Na tym tle przywołano potrzebę integrowania pracy badawczej z osobistą relacją teologa z Bogiem i zaangażowaniem we wspólnocie Kościoła.

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, wiara, rozum, interdyscyplinarność, transdyscyplinarność, badania naukowe, społeczeństwo, antropologia teologiczna.

The Mission of Theology in the Modern World – A (Re)interpretation of the Encyclical “Fides et ratio”

Summary

As a scientific discipline closely tied to human life, theology requires a continual reassessment of its mission in the contemporary world. Among its fundamental tasks is the consideration of the ongoing intersection, partial interpenetration, conditioning, and complementarity of faith and reason. This approach aligns with the Church’s teaching, which emphasizes the scientific status of theology.

This article seeks to demonstrate that at the core of sound theological research is a proper understanding of the relationship between reason and faith. Reference was made primarily to John Paul II’s encyclical *Fides et ratio*. Based on a reinterpretation of this document, an attempt was made to show the mission of theology in the modern world. Reference to the documents of the Church, the teaching of the popes and the literature on the subject were also considered important. Emphasis is placed on interdisciplinary and transdisciplinary research. Significant attention is devoted to the pursuit of Truth. In this context, issues about theological anthropology, which plays a crucial role in various aspects of social life (e.g., evangelization, education, upbringing,

catechesis, media, politics), are analyzed. Contextual studies that consider the lives of individuals, social groups, and Christian communities are also deemed important. Furthermore, the challenges posed by theology's presence in the realm of new information and communication technologies are highlighted. In light of these challenges, there is a recognized need to integrate research endeavors with the theologian's relationship with God and involvement in the Church community.

Keywords: theology, philosophy, faith, reason, interdisciplinarity, transdisciplinarity, research, society, theological anthropology.

Bibliografia

- Abramowicz M., *Fizyka jest dziś o wiele bliżej uznania istnienia Boga jako aktywnego elementu obiektywnej rzeczywistości*, <https://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,29399840,fizyka-potrapi-udowodnic-ze-czegos-nie-ma-jesli-tego-naprawde.html> (dostęp: 4.02.2024).
- Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbnie* (Regensburg, 12.09.2006), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbna_12092006.html (dostęp: 12.01.2024).
- Bronk A., Majdański S., *Teologia – próba metodologiczno-epistemologicznej charakterystyki*, „Nauka” 2006, nr 2, s. 81-110.
- Bujak J., *Czy wiara może uzdrowić rozum? Fides et ratio o wzajemnych relacjach teologii i filozofii*, „Teologia w Polsce” 2007, nr 1, s. 65-77.
- Czupryński W., *Antropologiczne podstawy chrześcijańskiej koncepcji wychowania*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 18(2023), s. 153-166.
- Davies P., *Die Urkraft. Auf der Suche nach einer einheitlichen Theorie der Natur*, z ang. tłum. E.P. Fischer, Hamburg 1987, s. 318-321.
- Dębowski J., *Metodologiczny status teologii czyli o osobliwościach nauk teologicznych*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, red. M. Jodkowski, A. Nalewaj, M. Piechocka-Kłós, Olsztyn 2015, s. 53-68.
- Dola T., *Racjonalność w badaniach teologicznych*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, red. M. Jodkowski, A. Nalewaj, M. Piechocka-Kłós, Olsztyn 2015, s. 69-77.
- Dutkiewicz T., *Jedność wiary i rozumu w nauce o aniołach św. Tomasza z Akwinu. Angelologia Akwinaty w perspektywie encykliki Fides et ratio Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie” 41(2017), s. 219-231.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie* (24.11.2013), Kraków 2013.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis Gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html (dostęp: 7.01.2024).
- Grochowska I., *Faith and reason in the unity of truth in the thought of st. Thomas Aquinas and John Paul II*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 56(2023), nr 4, s. 9-19.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus” do czcigodnych braci w episkopacie, do kapłanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum”* (1.05.1991), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1996, s. 461-530.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio” do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem* (14.09.1998), tekst polski, Kraków 1999.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 1-53.

- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Sapientia Christiana*, w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne (dokumenty prawno-liturgiczne)*, zebrał i przeł. E. Szafronowski, Warszawa 1983, t. 12, z. 1, s. 210-256.
- Jaworski K., *Czy teologia jest nauką formalną?*, „Scientia et Fides” 11(2023), nr 2, s. 149-173.
- Kozakiewicz S., *Czy teologia dogmatyczna jest tylko dla duchownych i katechetów?*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, red. M. Jodkowski, A. Nalewaj, M. Piechocka-Kłós, Olsztyn 2015, s. 249-258.
- López Campos P., *Papież promuje odnowioną teologię w motu proprio*, <https://omnesmag.com/pl/aktualnosci/motu-proprio-pontificia-academia-teologia/> (dostęp: 3.02.2024).
- Migalski M., *List otwarty prof. Marka Migalskiego do Rektora UŚ oraz odpowiedź Rektora w sprawie postulatu likwidacji Wydziału Teologicznego*, <https://gazeta.us.edu.pl/node/433603> (dostęp: 3.02.2024).
- Myszor W., *Teologia akademicka: jej granice i ograniczenia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 43(2010), nr 1, s. 141-150.
- Nosol A., *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978.
- Ochotny P., *Fides et ratio – dwa porządki poznania prawdy*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 32(2016), nr 3, s. 101-119.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, Kielce 2020.
- Pomorski J., *Podążając za Karolem Wojtyłą... Sześć wykładów z pedagogii tolerancji*, Lublin 2023.
- Remisiewicz Ł., *Teologia jako nauka formalna*, „Analiza i Egzystencja: czasopismo filozoficzne” 32(2015), s. 113-142.
- Rudkouski P., *Problem argumentacji w teologii*, <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/1685/3501-DR-FF-78072700000.pdf?sequence=1> (dostęp: 11.02.2024).
- Siemieniowski A., *Teolog: powołanie czy zawód?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 6(1998), nr 2, s. 65-70.
- Szczypiński O., *Chrześcijaństwo jako źródło kultury europejskiej w myśli Josepha Ratzingera*, https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/5421/chrześcijaństwo_jako_zródło_kultury.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 5.03.2024).
- Szymik J., *Teologia jako (roz)mowa o Bogu/człowieku*, „Studia Nauk Teologicznych” 3(2008), s. 119-127.
- Szymik J., *Teologia jako nauka wiary, czyli scientia sui generis*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 32(1999), s. 95-104.
- Trombik K., Polak P., *Teologia nauki – propozycja nowego otwarcia teologii na nauki*, „Człowiek i Społeczeństwo” 54(2022), s. 49-64.
- Wistuba H., *Rozważania Ojca Świętego Jana Pawła II w encyklice „Fides et ratio”*, „Studia Warmińskie” 36(1999), s. 213-219.
- Wiszowaty E., *Rola teologii w nowoczesnym uniwersytecie*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, red. M. Jodkowski, A. Nalewaj, M. Piechocka-Kłós, Olsztyn 2015, s. 41-51.
- Zellma A., *Accompanying the Catechised in Their Holistic Development*, „Roczniki Teologiczne” 69(2022), nr 11, s. 5-22.
- Zellma A., *Kształcenie na kierunku nauki o rodzinie w kontekście współczesnej polskiej polityki społecznej*, „Studia Warmińskie” 54(2017), s. 219-231.
- Zellma A., *Kształcenie nauczycieli religii rzymskokatolickiej w Polsce – między formacją teologiczno-katechetyczną a pedagogizacją*, „Studia Elckie” 23(2021), nr 4, s. 501-512.
- Zellma A., *Kształcenie nauczycieli wychowania do życia w rodzinie – kontekst polski*, „Studia Redemptorystowskie” 13(2015), s. 445-455.
- Zellma A., *Kształcenie pedagogiczne studentów teologii na polskich uniwersytetach*, w: *Misja teologii w uniwersytecie*, red. M. Jodkowski, A. Nalewaj, M. Piechocka-Kłós, Olsztyn 2015, s. 237-248.
- Zellma A., *Współczesny model kształcenia pedagogiczno-katechetycznego alumnów seminariów duchownych w Polsce*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 33(2013), s. 283-296.

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI OMI*

Fides et ratio: teologia versus psychologia

„Wiara i rozum są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy. Sam Bóg zaszczerpił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie” – tak napisał św. Jan Paweł II we wstępie do swej Encykliki „Fides et ratio” (FR)¹.

Każdy człowiek staje w życiu przed trzema wielkimi pytaniami: Kim jestem?, Skąd wziął się świat?, Czy istnieje Bóg? W każdym z nich wiara spotyka się z rozumem, przekonania z okryciami naukowymi, Objawienie z danymi empirycznymi, doświadczenie człowieka z jego interpretacją. Każde z tych pytań jest godne uwagi i wymagałoby poświęcenia odrębnego opracowania, jeśli nie wielu tomów refleksji. W tym artykule skupimy się na pierwszym pytaniu, dotyczącym człowieka. Jest ono na tyle nośne, że próby odpowiedzi na nie wydały na świat taką ilość publikacji, iż nawet pobieżne ich podsumowanie przekracza ramy tego rodzaju opracowania. Pozostaje nam więc skupienie się na jakimś wybranym wątku tej bogatej historii nauk o człowieku. Będzie nim spotkanie teologii z psychologią w interpretacji doświadczenia ludzkiego.

Przez millenia teologia oraz filozofia były naturalnym środowiskiem poszukiwania prawdy o człowieku. Dość wcześnie dołączyła do nich medycyna, jednak jej faktyczny rozwój nastąpił dopiero we współczesności. Przy końcu XIX wieku do badań nad człowiekiem dołączyła także psychologia. Jej dynamiczny rozwój przyniósł wiele nowych odkryć oraz idących za nimi zastosowań praktycznych dotyczących rozumienia człowieka. Odkrycia tego rodzaju stały się na tyle popularne, że psychologia dla wielu współczesnych stała się głównym punktem odniesienia w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie: Co to znaczy być człowiekiem?

* Andrzej Jastrzębski OMI – Saint Paul University, Ottawa, Canada
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2637-7706>; e-mail: ajastrzebski@ustpaul.ca

¹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 12.12.2023).

Refleksja papieża w encyklice „Fides et ratio” została osnuta wokół tematu relacji filozofii i teologii zarówno w jej aspekcie historycznym jak i współczesnym. Opierając się na tej refleksji prześledzimy analogicznie wybrane zagadnienia z pogranicza psychologii i teologii. Powstanie oraz rozwój psychologii są owocem wielu wieków refleksji nad człowiekiem w antropologii filozoficznej, która od początku (np. Arystoteles, *O duszy*) zajmowała się zagadnieniami, które później stały się przedmiotem badań psychologii². Z tego też względu możemy rozważać relację psychologii i teologii przez pryzmat refleksji papieża nad relacją filozofii i teologii.

Niestety początki psychologii zostały naznaczone światopoglądowym redukcjonizmem, który do pewnego stopnia wciąż jest w niej obecny, pomijając oczywiście usprawiedliwioną specyfikę empirycznego podejścia badawczego w psychologii³. W psychoanalizie człowiek został przedstawiony jako nieświadoma ofiara własnych popędów, szukający w wierze religijnej ochrony przed niebezpiecznym światem; w behawioryzmie jako zwierzę podlegające wszelkiego rodzaju uwarunkowaniom społecznym, działające na zasadzie nagrody i kary; a w psychologii poznawczej jako maszyna przetwarzająca dane. W tym samym czasie medycyna zaczęła traktować człowieka jako skomplikowany mechanizm, którego części można w dużym stopniu naprawiać albo wymieniać na sztuczne. Współcześnie te radykalne trendy redukcjonistyczne ustąpiły miejsca podejściom bardziej zrównoważonym oraz otwartym na niematerialne wymiary bycia człowiekiem, czego przykładem jest podejście holistyczne w medycynie oraz próby integracji duchowości w psychoterapii⁴.

Jedna prawda o człowieku

Pomimo pierwotnego przeciwstawienia psychologii oraz teologii, a bardziej precyzyjnie niektórych szkół psychologii osobowości takich jak klasyczna psychoanaliza oraz antropologii teologicznej, jako ludzie wierzący żywimy przekonanie, że zarówno wiara jak i nauka służą lepszemu poznaniu człowieka:

„Jedność prawdy jest podstawowym postulatem ludzkiego rozumu, wyrażonym już w zasadzie niesprzeczności. Objawienie daje pewność tej jedności, ukazując, że Bóg Stwórca jest także Bogiem historii zbawienia. Ten sam jedyny Bóg jest fundamentem oraz rękoiścią poznawalności i racjonalności naturalnego porządku rzeczy, na którym z ufnością opierają się ludzie nauki, oraz objawia się jako Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa. Ta jedność prawdy naturalnej i ob-

² Szczegółowe przedstawienie relacji psychologii i filozofii zob.: A. Jastrzębski, *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011, s. 40-41.

³ Więcej na ten temat zob.: tenże, *Założenia ideologiczne szkół psychoterapeutycznych a światopogląd psychoterapeutów i pacjentów*, w: red. L. Grzesiuk, H. Suszek, *Psychoterapia. Integracja*, Warszawa 2010, s. 331-351.

⁴ Zob. tenże, *Integrating Spirituality into Counseling. Methods and practices*, New York 2023.

jawionej znajduje żywe i osobowe wcielenie w Chrystusie, jak przypomina Apostoł: «Prawda jest w Jezusie»” (FR 34).

Z punktu widzenia wiary poszukiwanie prawdy nie jest tylko docieraniem do sprawdzonych i rzetelnych informacji, czy też próbą zaspakajania ciekawości świata, ale jest przede wszystkim dążeniem, czasem nieuświadomionym, do spotkania z Osobą, która zawiera w sobie całą prawdę, ponieważ sama jest Prawdą. To pragnienie poznania prawdy zostało zaszczeplone w człowieku przez Stwórcę. Mimo braku znajomości Bożego Objawienia, bez wiary, ludzie od dawien dawna starali się zrozumieć otaczający ich świat oraz swoje w nim miejsce. Wybitnym przykładem tego procesu jest filozofa starożytnej Grecji. Dziś jest nim poniekąd psychologia. Ważnym elementem zdobywania tej wiedzy była zawsze postawa zadziwienia wobec otaczającego świata oraz jego tajemniczego piękna, które nieraz przepajało człowieka bojaźnią (FR 3).

Poprzez wieki historii ludzkości wiara i rozum były postrzegane jako komplementarne drogi poznania Boga. Niestety, rozpoczynając od Nowożytności, poprzez dynamiczny rozwój nauk szczegółowych, wiara zaczęła być przedstawiana jako przeszkoda na drodze do poznania prawdy, lub też jako element opóźniający jej rozwój⁵. Spora część naukowców postawiła sobie za cel udowodnienie, że Bóg nie jest potrzebny do zrozumienia świata. W ten sposób nauka stała się zarazem ideologią (materialistyczną) walczącą z wiarą, co znalazło swój wyraz także w początkowym etapie rozwoju psychoanalizy. W konsekwencji: „Pod wpływem fałszywej skromności człowiek zadowala się prawdami częściowymi i tymczasowymi i nie próbuje już stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego” (FR 5).

Innym wyrazem ideologii materialistycznej jest mentalność pozytywistyczna, która nie tylko odwróciła się od wiary chrześcijańskiej, ale także zanegowała wszelkie odniesienia do moralności czy etyki⁶. W praktyce oznacza to, że godność osoby ludzkiej straciła swoje centralne miejsce na rzecz logiki wzbogacania się oraz manipulacji społeczeństwem (FR 46). Taka postawa naukowców doprowadziła do przesadnej reakcji ze strony niektórych wierzących, którzy całkowicie odwrócili się od nauki. W konsekwencji zaczęto odnosić się z dużą podejrzliwością do odkryć psychologii, zmierzając do całkowitej izolacji wiary i rozumu (FR 45).

Teologia *imago Dei*

Kiedy zwracamy się do teologii w poszukiwaniu intuicji odnoszących się do istoty bycia człowiekiem, musimy przyznać, że mamy do czynienia z od-

⁵ J. Martin, J. Sugarman, *A Theory of Personhood for Psychology*, w: *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, red. D.B. Hill, M.J. Kral, Albany 2003, s. 120.

⁶ Zob. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Kęty 2001.

rębną metodologią naukową, inną niż w naukach szczegółowych. Ani psycho-terapia ani psychologia nie odwołują się do Objawienia, ponieważ nie jest to częścią ich zaplecza badawczego. Nie stajemy przez to w żadnym razie na pozycji irracjonalizmu. Przeciwnie, nadal posługujemy się rozumem oraz zachowujemy ściśle logiczny porządek rozumowania. Punktem wyjścia teologii jest jednak prawda Objawiona.

W takiej optyce, z pierwszych kart Księgi Rodzaju (Rdz 1,26-27) dowiadujemy się, że człowiek został stworzony na obraz Boga. Jest to informacja, która diametralnie zmienia rozumienie tego, kim jesteśmy. Na bazie tej podstawowej prawdy, od początku historii Chrześcijaństwa, zrodziło się w antropologii teologicznej bardzo wiele sposobów jej interpretacji. Co to znaczy, że człowiek jest obrazem Boga i w czym tego obrazu należy upatrywać? Dla świętego Atanazego był to umysł (*nous*) zdolny do poznania Boga (teognozy), dla Grzegorza z Nyssy była to przyjaźń, jaką Bóg chce obdarzać człowieka, co wyraża się w obdarowaniu człowieka możliwością samostanowienia⁷. Dla Klemensa Aleksandryjskiego obrazem Boga jest w najwyższym stopniu Osoba Chrystusa, a dopiero wtórnie człowiek, który jest w istocie „obrazem Obrazu”⁸. Podobnie twierdził św. Ireneusz z Lyonu⁹, a także H.U. von Balthasar powiada-jąc, że w osobie Jezusa zawiera się „ojcowski praobraz”¹⁰.

Zagadnienie rozumienia obrazu Boga w człowieku było analizowane przez wielu wybitnych teologów, takich jak Karl Rahner, Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar i Jürgen Moltmann¹¹. Współcześnie mówi się na przykład o funkcjonalnej interpretacji *imago Dei*, gdzie bycie obrazem Boga jest związane z misją zarządzania stworzonym światem nadaną człowiekowi przez Stwórcę. Inna interpretacja przedstawia *imago Dei* jako projekt Boga związany z ostatecznym przeznaczeniem człowieka¹². To tylko niektóre przykłady różnych sposobów rozumienia *imago Dei*. Należałoby jeszcze dodać, że człowiek jest jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, a wszystko inne stworzył ze względu na niego¹³.

Antropologia teologiczna stwierdza, że istnienie człowieka jest zorganizowane wokół jego duchowego rdzenia (termin akceptowany przez niektórych psychoterapeutów) lub duszy (termin używany częściej w filozofii), która jest zanurzona w ludzkim ciele jako jego energia formująca. Duchowy rdzeń człowieka jest zjednoczony z Bogiem i otwarty na Boga, jednakże Bóg zawsze pozostaje nieskończenie większy niż nasze rozumienie. Niemniej jednak Bóg w tajemniczy sposób pociąga człowieka do Siebie i zaprasza do głębokiej rela-

⁷ Por. P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 68-71.

⁸ A. Eckmann, *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lubin 2003, s. 92.

⁹ Por. A. Scola, G. Marengo, J.P. López, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005, s. 154.

¹⁰ H.U. von Balthasar, *Epilog*, Kraków 2010, s. 66.

¹¹ L.F. Ladaria, *Antropologia teologiczna*, Rome 2011, s. 147.

¹² W. Pannenberg, *Systematic Theology*, Edinburgh 1994, s. 180-181.

¹³ *Gaudium et spes*, nr 24.

cji ze Sobą. Początek oraz przeznaczenie człowieka są Boskie, co w antropologii teologicznej jest wyrażone właśnie w nauce o *imago Dei*¹⁴.

Wiek psychologii

Jaką wiedzę na temat człowieka może wnieść z kolei psychologia? Psychologia jest zainteresowana empirycznym wymiarem bycia człowiekiem i prowadzi swoje badania na określonych grupach ludzkich. Jej celem jest odkrycie prawidłowości i dominujących trendów społecznych czy też jednostkowych. Aby osiągnąć te cele badawcze psychologia wykorzystuje narzędzia statystyczne do prezentacji wyników swoich badań. Jednocześnie metodologia badań psychologicznych jest nękana dobrze znanymi ograniczeniami, które podsumowano akronimem WEIRD (ang. *Western, Educated, Industrial, Rich, Democratic*). Oznacza to, że w praktyce większość badań psychologicznych jest prowadzona na bardzo wąskim wycinku populacji ludzkiej, tj. wykształconych, białych, anglojęzycznych, względnie zamożnych mieszkańców Stanów Zjednoczonych, ze szczególnym uwzględnieniem studentów pierwszego roku psychologii, ponieważ są najłatwiej dostępnymi obiektami badawczymi¹⁵. Takie ograniczenia metodologiczne nie pozwalają, a przynajmniej dla rzetelnych naukowców nie powinny pozwalać, na ekstrapolację wyników tego rodzaju badań na inne grupy społeczne na świecie.

Niemal od początku rozwoju psychologii opracowywano teorie opisujące ludzką osobowość oraz jej dojrzewanie. Pierwszy znany opis struktury istoty ludzkiej został zaproponowany przez Zygmunta Freuda, który wyróżnił takie części psychiki człowieka jak *id*, *ego* i *superego*, gdzie *ego* odgrywa rolę integrującą¹⁶. Niestety historyczne początki psychoanalizy są naznaczone wrogością wobec wiary w Boga. Freud w swojej książce „Przyszłość pewnego złudzenia”, scharakteryzował religię jako iluzję opierającą się na myśleniu życzeniowym oraz na infantylnych pragnieniach. Porównał wiarę do nerwicy dziecięcej, którą ludzkość musi przezwyciężyć, ponieważ jest ona neurotyczną fazą jej rozwoju. Aby ludzkość mogła się rozwijać, będzie się jego zdaniem trzeba jej pozbyć¹⁷. W innym miejscu Freud twierdził, że religia jest zbiorowym obłędem, służącym ludzkości do ochrony przed lękiem i cierpieniem¹⁸. W ten sposób początki psychologii ustawiły wiarę i rozum po przeciwnych stronach barikady.

¹⁴ A.K. Jastrzębski, *Recent Developments in Understanding Spirituality as Exemplified by the Concept of Self-Transcendence*, „*Verbum Vitae*” 39(2021), nr 2, s. 515-516.

¹⁵ P.C. Hill, *Measurement Assessment and Issues in the Psychology of Religion and Spirituality*, w: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2013, s. 89-108.

¹⁶ E. Erwin, *Philosophy & Psychotherapy*, London 1997, s. 41.

¹⁷ Por. S. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: tenże, *Pisma społeczne*, (Dziela, t. 4, s. 121-161), Warszawa 1998, s. 159-160.

¹⁸ Por. tenże, *Kultura jako źródło cierpień*, w: tenże, *Pisma społeczne*, (Dziela, t. 4, s. 163-227), Warszawa 1998, s. 178.

Sytuacja pogorszyła się jeszcze bardziej w okresie dominacji behawioryzmu i eksperymentalizmu w psychologii. Psychoanaliza, mimo że antyreligijna, była jeszcze zainteresowana badaniem wnętrza człowieka, behawioryzm traktował już człowieka na równi z innymi zwierzętami. Zainteresowanie unikalnością sposobu istnienia człowieka pojawiło się na nowo wraz z popularyzacją podejścia humanistycznego w psychologii oraz psychoterapii, czego przykładem są koncepcje Allporta, Rogersa, oraz Masłowa. Wiązało się to jednocześnie z osłabieniem pozytywistycznych wpływów w psychologii¹⁹. Największym krokiem w kierunku uznania transcendencji człowieka był rozwój psychologii egzystencjalnej a szczególnie Logoterapii Viktora Frankla²⁰.

Pomimo tych pozytywnych tendencji w psychologii trzeba zauważyć, że, generalnie rzecz biorąc, psychologia unika zajmowania się bardziej fundamentalnymi kwestiami dotyczącymi rozumienia człowieka, jakie znajdziemy w antropologii teologicznej. Na polu psychologii, ujęcia interesującej nas problematyki najbliższe prezentowanym wcześniej ujęciom teologicznym, znajdziemy zwłaszcza w literaturze z kręgu psychoterapii, ponieważ to psychoterapeuci są często zapraszani w niezbadane przestrzenie ludzkiej psychiki. Ich interpretacje doświadczenia człowieka nie opierają się na ścisłej metodologii eksperymentalnej, a są to raczej próby zrozumienia ludzkiego doświadczenia takiego, jakie się ujawnia w czasie sesji terapeutycznej, gdzie terapeuta spotyka się z niepowtarzalną osobą ludzką, poszukującą sensu i celu życia²¹. Często używają do tego celu podejścia fenomenologicznego (jakościowego), rozwiniętego w psychologii dzięki inspiracjom filozoficznym²².

Wielu terapeutów zdaje sobie sprawę, że zasadniczy wymiar bycia człowiekiem, który czasami nazywają wprost „duchowym”, pozostaje niedostępny dla badań empirycznych. Nawet wykonując akty duchowe, nie zastanawiamy się nad ich naturą, a samo istnienie duchowej osoby pozostaje poza naszym bezpośrednim doświadczeniem. Jest ono dostępne tylko na drodze refleksji nad duchową naturą aktów osoby ludzkiej. Aby lepiej ten fakt zobrazować, Frankl używa metafory „ślepej plamki” w źrenicy oka, w której następuje przerwanie siatkówki i połączenie z nerwem wzrokowym. Nie ma tam receptorów światła, dlatego w tym punkcie oka nie jesteśmy w stanie nic zobaczyć. W podobny sposób nie jesteśmy w stanie zobaczyć samego duchowego rdzenia własnej osoby, a w konsekwencji często brakuje nam duchowej samoświadomości²³.

¹⁹ S. Greer, *Self-Esteem and the Demoralized Self: A Genealogy of Self Research and Measurement*, w: *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, red. D.B. Hill, M.J. Kral, Albany 2003, s. 89-90.

²⁰ V.E. Frankl, *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988.

²¹ K.I. Pargament, J.J. Exline, *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice*, New York 2022, s. 124.

²² Por. A. Jastrzębski, *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011, s. 45-46.

²³ V.E. Frankl, *Man's Search for Ultimate Meaning*, New York 2000, s. 32, 37.

Podążając za intuicjami dotyczącymi istnienia duchowego rdzenia człowieka, który nie jest bezpośrednio dostępny badaniom empirycznym, terapeuci egzystencjalni mają na celu pomaganie ludziom w odkrywaniu tego, co nazywają „autentycznym ja”. Chodzi o to, aby przezwyciężyć to, co jest „nieautentyczne” w naszym sposobie bycia. Niestety ta autentyczność nie jest jeszcze w psychologii wystarczająco dobrze zdefiniowana²⁴.

Spotkanie teologii i psychologii w rozumieniu doświadczenia człowieka

Autorzy z kręgu teologii duchowości wskazują na pewne elementy doświadczenia wiary człowieka, które pokazują, jak można rozumieć *imago Dei*. Według Thomasa Mertona duchowy rdzeń człowieka leży poza zasięgiem grzechu i zawsze pozostaje nienaruszalny. Merton porównuje ten rdzeń do czystego diamentu lśniącego „ogniem niewidzialnych światel niebieskich”, które mogą oświecić wszystkie ciemne zakątki naszego życia²⁵, dzięki czemu jesteśmy w stanie odkryć nasze boskie pochodzenie, czyli obraz Boga w nas. Co więcej, to światło jest stale obecne, niezależnie od tego, czy jesteśmy tego świadomi, czy nie²⁶.

Chociaż jesteśmy połączeni z Bogiem poprzez nasz duchowy rdzeń, nie powinien on jednak być utożsamiany z Bogiem. Z punktu widzenia doświadczenia duchowego, kiedy komunikacja z Bogiem staje się bardziej skuteczna, życie człowieka staje się bardziej autentyczne: uczciwe i pokornie związane z prawdą. Obserwacja ta jest do pewnego stopnia zgodna z opisami doświadczenia człowieka w podejściu egzystencjalnym w psychologii. Teologia uwytkła jednak rolę łaski oraz praktyk duchowych w tym procesie²⁷.

Zarówno teologia duchowości jak i w mniejszy lub większym stopniu psychoterapia są stale zainteresowane rozwojem człowieka. Niektóre podejścia psychologiczne, szczególnie egzystencjalne, zbliżają się do rozumienia teologicznego. W czasie duchowego wzrostu, światło pochodzące z duchowego rdzenia człowieka (*imago Dei*), zwanego również w Logoterapii duchowym centrum człowieka, zaczyna przenikać całego człowieka. Stopniowo osobowość człowieka staje się lepiej zintegrowana, co pociąga za sobą często zarówno fizyczne, jak i duchowe uzdrowienie, a przede wszystkim autentyczną wolność²⁸.

W języku biblijnym duchowy rdzeń człowieka jest często określany metaforycznie jako „serce”. Nie oznacza ono jednak jakiegoś psychologicznego siedliska emocji, ale coś znacznie głębszego. Biblijne serce odnosi się do rozumu, intuicji czy woli oświeconych łaską Boga. Jedną z dróg odkrywania tego

²⁴ P.C. Vitz, *Psychologia jako religia*, Warszawa 2002, s. 73.

²⁵ T. Merton, *Domysły współwinnego widza*, Warszawa 1972, s. 152.

²⁶ A. Jastrzębski, *Homo theomorphicus et theophoricus. Studium z receptywno-responsywnej teorii duchowości*, Lublin 2015, s. 179.

²⁷ T. Ryan, *Four Steps to Spiritual Freedom*, New York 2003, s. 64-65.

²⁸ Ryan, *Four Steps to Spiritual Freedom*, s. 88.

serca jest dla człowieka doświadczenie sumienia, głosu Boga w sercu, jak to się zwykło mówić²⁹. Co więcej, łącząc się ze swoim duchowym rdzeniem, człowiek może także odkryć swoją wyjątkową misję w życiu³⁰.

Ponieważ poznanie człowieka ma tylko ograniczony zasięg, w odkrywaniu prawdy o człowieku posiłkujemy się także Słowem Bożym, które uzmysławia nam, że w doczesności, jak wyraził to święty Paweł (1 Kor 13,12), widzimy prawdę jakby w zwierciadle. Należy tę regułę zastosować także do duchowego rdzenia człowieka, którego rzeczywistość przekracza wszystkie jego zewnętrzne oraz wewnętrzne (psychiczne) manifestacje. Pewien przedsmak bezpośredniego poznania tego rdzenia jest dostępny tylko poprzez mistyczną intuicję, akt poznania oświecony światłem Boga³¹. Najbardziej zaawansowane teorie naukowe (filozoficzne i psychologiczne) mówią w tym przypadku o transcendentnej, głębokiej, czystej, czy autentycznej jaźni (*self*)³².

Poprzez uznanie istnienia, a jeszcze bardziej poprzez doświadczenie swego duchowego rdzenia, człowiek może odkryć fundament własnej istoty oraz pełniej zrozumieć swoją wartość w oczach Boga. W duchowym rdzeniu Bóg jest obecny w człowieku tak, że człowiek może tam adorować Boga „w Duchu i Prawdzie”³³. W ten sposób teologia prowadzi nas dalej niż psychologia. Nie można jednak zaprzeczyć, że rzetelne uprawianie psychologii prowadzi nas również do „ziaren prawdy” (*logoi*), dotyczących egzystencji człowieka i że jest to wiedza oparta na weryfikacji empirycznej. Trzeba jednak uważać, aby nie absolutyzować takiej wiedzy poprzez przedwczesne uogólnienia typu filozoficznego czy teologicznego. Najczęściej nauka trafnie odczytuje tylko jeden aspekt bytu ludzkiego, a pomija inne istotne aspekty. Nierzadko jeden, choćby nawet poprawie wyodrębniony aspekt, staje się jedynym i uprzywilejowanym punktem odniesienia do ujmowania całej złożonej rzeczywistości, jaką jest byt ludzki.

Pomimo zgromadzonej przez wieki wiedzy na temat człowieka zarówno w teologii, w filozofii, jak i w psychologii, człowiek w dużej mierze pozostaje dla samego siebie wciąż tajemnicą (*mysterium*). Jest tak prawdopodobnie dlatego, że „człowiek należy do dwóch porządków, jest zdolny do autotranscendencji, pozostając przez to bytem na wskroś paradoksalnym, pełnym wewnętrznych sprzeczności, które w nim ze sobą walczą. Człowiek potrafi być miłośnikiem i okrutny, mądry i głupi, sprawiedliwy i chciwy, wolny i zniewolony. Człowiek posiada naturę upadłą, z pamięcią swego boskiego pochodzenia, ponieważ jego korzenie znajdują się w Bogu i ku Niemu też – mniej lub bardziej świadomie – zmierza. Nie jest wyłącznie produktem ślepych sił przyrody, choć uczestniczy w procesach naturalnych. Nie ulega wątpliwości, że człowiek po-

²⁹ Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 52-53.

³⁰ J.B. Lotz, *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, Kraków 1985, s. 27-29.

³¹ Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 52-53.

³² Por. Jastrzębski, *Recent Developments in Understanding Spirituality...*, dz. cyt., s. 513-523.

³³ F. Jalics, *W szkole Jezusa, Cztery etapy duchowego rozwoju*, Kraków 2015, s. 149.

zostaje zależny od determinacji biologicznych, jednak przemienia i przekracza on to, co zastane³⁴.

Najpełniejsze zrozumienie prawdy człowieka nie może się dokonać wyłącznie w oparciu o osiągnięcia psychologii, bez odniesienia do Boga. Tylko z Objawienia dowiadujemy się, że człowiek jest *imago Dei*, stworzeniem zrazem upadłym jak i odkupionym³⁵. Kiedy teologia i psychologia próbują zinterpretować doświadczenie człowieka, pomimo różnych metodologii badawczych, obie, na swój własny sposób, docierają do progu tego, co niepoznawalne. Obie muszą uznać, że człowiek jest do pewnego stopnia tajemnicą. Bez tej pokornej postawy poznawczej bardzo łatwo „zdegradować” człowieka, przekształcając go w problem do rozwiązania³⁶.

W zbliżaniu się do tajemnicy człowieka należałoby przyjąć analogiczną postawę, jaką Ojcowie Kościoła proponują wobec tajemnicy Boga. Chodzi o postawę apofatyczną, która uznaje, że Bóg jest Bogiem ukrytym (*Deus absconditus*). Ojcowie Kościoła propagowali postawę apofatyczną w celu uniknięcia zbytniej spekulatywności (przesadnego polegania na koncepcjach filozofii Greckiej) w teologicznym ujmowaniu tajemnicy Trójcy Świętej³⁷. Podobną postawę należałoby przyjąć w poznawaniu człowieka jako *imago Dei*. Duchowy rdzeń człowieka wymyka się bezpośredniemu poznaniu, stąd analogicznie do *Deus absconditus* należałoby mówić również o *homo absconditus*³⁸, ukrytym człowieczeństwie w człowieku, oraz apelować o uwzględnienie elementu apofatycznego także w uprawianiu psychologii.

Teoretyczną bazą dialogu między teologią a psychologią może być odpowiednie rozumienie osoby oraz osobowości. Jeśli chodzi o osobę to najbardziej znana jest definicja zaproponowana przez Boecjusza: „Persona est naturae rationalis individua substantia”³⁹ – osoba jest tu uduchowioną jednostkową substancją. Z kolei najbardziej znana definicja osobowości pochodzi od Allporta: „Osobowość jest dynamiczną organizacją tych psychofizycznych systemów jednostki, które determinują jej unikalny sposób przystosowania się do środowiska”⁴⁰.

Osobę rozumiemy jako podmiot, natomiast osobowość jest czymś, co się dynamicznie zmienia, choć posiada też względną trwałość w określonym momencie rozwoju człowieka. Osobowość jest pierwsza w porządku poznania – osoba, duchowe istnienie – jest poznawana na drodze refleksji nad inspirowanymi przez siebie aktami. Krąpiec, sytuując osobowość pomiędzy teologią a psychologią, proponuje rozumieć ją jako stały sposób działania, który jest następ-

³⁴ Jastrzębski, *Homo theomorphicus et theophoricus*, s. 40.

³⁵ N. Berdyaev, *The Destiny of Man*, London 1945, s. 45-46.

³⁶ G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 18, 86.

³⁷ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 44.

³⁸ Por. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 54.

³⁹ Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz Traktaty teologiczne*, Warszawa 2003, s. 259.

⁴⁰ G.W. Allport, *Personality: A Psychological Interpretation*, New York 1937, s. 48.

stwem organizacji aktów duchowych mających swe źródło w osobie⁴¹. Można powiedzieć, że duchowe istnienie osoby coraz bardziej wpływa na akty człowieka – zarówno materialne jak i psychiczne, a odbywa się to w kontekście rozwoju umysłowego człowieka, to znaczy rozwoju jego intelektu oraz woli, przez co dojrzała osobowość jest elementem jednoczącym życie człowieka⁴².

Używając terminologii pastoralnej można powiedzieć, że osoba (*imago Dei*) jest człowiekowi dana, osobowość zaś – zadana. Osoba, czy też wspomniany wcześniej duchowy rdzeń człowieka, jest darem Stwórcy, darem, który przekracza zdolności poznawcze człowieka⁴³. Osobowość to sposób, w jaki osoba wchodzi w kontakt ze światem, dlatego to ona jako pierwsza jest przedmiotem poznania, szczególnie psychologii. Osoba jest niepodzielna, ponieważ jest aktem istnienia, natomiast osobowość rozumiana jako struktura, jest podzielna i – właśnie w taki sposób – człowiek jest przedmiotem badania w psychologii⁴⁴.

Podsumowanie

Człowiek wierzący nie musi się obawiać spotkania wiary i rozumu. Skoro Bóg jest Stworzycielem wszystkiego, zarówno wiara jak i rozum, teologia jak i psychologia, będą nas prowadziły do poznania prawdy, także prawdy o człowieku: „Staje się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że jedną z nowości przyniesionych przez chrześcijaństwo było uznanie powszechnego prawa do poznania prawdy. Obalając bariery rasowe, społeczne i odnoszące się do płci, chrześcijaństwo od początku głosiło równość wszystkich ludzi wobec Boga. Pierwsza konsekwencja takiej wizji odnosiła się do zagadnienia prawdy. Poszukiwanie prawdy straciło całkowicie charakter elitarny, jaki miało u starożytnych: ponieważ dostęp do prawdy jest dobrem, które pozwala dotrzeć do Boga, wszyscy muszą mieć możliwość przejścia tej drogi. Nadal istnieje wiele dróg wiodących do prawdy; ponieważ jednak prawda chrześcijańska ma wartość zbawczą, można iść każdą z tych dróg pod warunkiem, że doprowadzi ona do ostatecznego celu, to znaczy do objawienia Jezusa Chrystusa” (FR 38).

Niestety historia nauki zna momenty radykalnego przeciwstawienia wiary i rozumu, jak to miało miejsce w początkach rozwoju psychologii. Wiemy też, że rozum bez pomocy Objawienia będzie wielokrotnie błędził, ponieważ nie widzi ostatecznego przeznaczenia człowieka. Natomiast wiara bez odniesienia do rozumu może ograniczyć się wyłącznie do uczuć i przeżyć, a co za tym idzie zdegradować się do poziomu mitu lub przesądu (FR 48).

⁴¹ M.A. Krąpiec, *Ja człowiek*, Lublin 1986, s. 372.

⁴² Tenże, *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996, s. 266.

⁴³ A.C. Knudson, *The Philosophy of Personalism*, New York-Cincinnati-Chicago 1927, s. 244-245.

⁴⁴ A. Jastrzębski, *Osoba a osobowość. Psychologiczne koncepcje osobowości w świetle klasycznej antropologii filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1(2009), s. 38.

Na koniec jeszcze wezwanie papieża, które można odnieść do potencjalnej współpracy teologii i psychologii: „Niech zatem nie wyda się niestosowne moje głośne i zdecydowane wezwanie, aby wiara i filozofia odbudowały ową głęboką jedność, która uzdalnia je do działania zgodnego z ich naturą i respektującego wzajemną autonomię. Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu” (FR 48).

W tym artykule próbowaliśmy wykazać, że rzetelna interpretacja doświadczenia człowieka, może stać się platformą dialogu dla teologii oraz psychologii⁴⁵. Tajemnica jego losu, sens cierpienia oraz doświadczana przez człowieka przygodność własnego istnienia połączona ze zdolnością do czynów zarówno bestialskich jak i heroicznych, ukazują, że mamy do czynienia z bytem niezwykle i unikalnym na tle innych stworzeń. Docieranie do prawdy o człowieku jest procesem wymagającym wielkiej uważności intelektualnej oraz poznawczej pokory i jeśli taka postawa cechuje zarówno teologów jak i psychologów, to istnieje duża szansa wzajemnego zbliżenia ich stanowisk teoretycznych.

* * *

Streszczenie

W encyklice „Fides et ratio” Jan Paweł II apelował o powrót do szczerego dialogu teologii z filozofią. Obecny artykuł podejmuje próbę odpowiedzi na apel papieża, idąc krok dalej, w stronę budowania konstruktywnego dialogu pomiędzy teologią oraz psychologią. Nie pomniejszając historycznych napięć pomiędzy teologią oraz psychologią, autor zwraca się ku interpretacji egzystencji ludzkiej, widząc w niej potencjalny *locus* oraz *kairos* tych odrębnych dyscyplin naukowych, które spotykają się jednak nieuchronnie, stając wobec misterium człowieczeństwa. W celu ukazania możliwych dróg dopełniania się teologii oraz psychologii autor zwraca się ku teologii duchowości oraz ku psychoterapii egzystencjalnej.

⁴⁵ Ostatnie dekady stały się istotnie świadkiem tego dialogu. Został on zainicjowany zarówno ze strony psychologii: J.L. Griffith, M.E. Griffith, *Encountering the Sacred in Psychotherapy: How to Talk with People about their Spiritual Lives*, New York 2003; *Psychanalysais and Religion in the 21st Century. Competitors or Collaborators?*, red. D.M. Black, London 2006; K.I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*, New York 2007; H.G. Koenig, *Medicine, Religion, and Health: Where Science and Spirituality Meet*, West Conshohocken 2008; *Integrating spirituality and religion into counseling: A guide to competent practice*, red. C.S. Cashwell, J.S. Young, Alexandria VA 2011; A.K. Jastrzębski, *Integrating Spirituality into Counseling. Methods and Practices*, New York 2023, jak i ze strony teologii: B. Goya, *Psicologia e vita spirituale. Sinfonia a due mani*, Bologna 2001; A. Cencini, *Psicologia e teologia*, Bologna 2017; J. Augustyn, *Ojcostwo: aspekty pedagogiczne i duchowe*, Kraków 1999; M. Dziewiecki, *Psycholog w konfesjonale*, Kraków 2012; K. Grzywocz, *Patologia duchowości. Od niezdrowej religijności do dojrzałej wiary*, Kraków 2020; A. Jastrzębski, *Po pierwsze pomagać. O burzliwym związku psychologii i wiary*, Kraków 2021 – to tylko wybrane przykłady tego dialogu.

Słowa kluczowe: „Fides et ratio”, teologia, psychologia, *imago Dei*, człowiek, misterium.

Fides et Ratio: Theology Versus Psychology

Summary

In the encyclical „Fides et ratio”, John Paul II appealed for a return to a sincere dialogue between theology and philosophy. The current article attempts to respond to the Pope’s appeal, going a step further towards building a constructive dialogue between theology and psychology. Without minimizing the historical tensions between theology and psychology, the author turns to the interpretation of human existence, seeing in it the potential *locus* and *kairos* of these separate scientific disciplines, which meet inevitably, facing the mystery of humanity. In order to show possible ways of complementing theology and psychology, the author turns to spiritual theology and existential psychotherapy.

Keywords: „Fides et ratio”, theology, psychology, *imago Dei*, man, mystery.

Bibliografia

- Balthasar H.U. von, *Epilog*, Kraków 2010.
- Comte A., *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, Kęty 2001.
- Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lubin 2003.
- Erwin E., *Philosophy & Psychotherapy*, London 1997.
- Evdokimov P., *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991.
- Frankl V.E., *Man’s Search for Ultimate Meaning*, New York 2000.
- Frankl V.E., *The Will to Meaning. Foundations and Applications of Logotherapy*, New York 1988.
- Greer S., *Self-Esteem and the Demoralized Self: A Genealogy of Self Research and Measurement*, w: *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, red. D.B. Hill, M.J. Kral, Albany 2003, s. 89-108.
- Hill P.C., *Measurement Assessment and Issues in the Psychology of Religion and Spirituality*, w: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, red. R.F. Paloutzian, C.L. Park, New York 2013, s. 48-74.
- Jalics F., *W szkole Jezusa. Cztery etapy duchowego rozwoju*, Kraków 2015.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (dostęp: 12.12.2023).
- Jastrzębski A., *Homo theomorphicus et theophoricus. Studium z receptywno-responywniej teorii duchowości*, Lublin 2015.
- Jastrzębski A., *Osoba a osobowość. Psychologiczne koncepcje osobowości w świetle klasycznej antropologii filozoficznej*, „Roczniki Filozoficzne” 1(2009), s. 29-48.
- Jastrzębski A., *W obronie integralności człowieka. Próba adekwatnego ujęcia filozofii psychologii*, Warszawa 2011.
- Jastrzębski A., *Założenia ideologiczne szkół psychoterapeutycznych a światopogląd psychoterapeutów i pacjentów*, w: *Psychoterapia. Integracja*, red. L. Grzesiuk, H. Suszek, Warszawa 2010, s. 331-351.
- Jastrzębski A.K., *Integrating Spirituality into Counseling. Methods and practices*, New York 2023.
- Jastrzębski A.K., *Recent Developments in Understanding Spirituality as Exemplified by the Concept of Self-Transcendence*, „Verbum Vitae” 39(2021), nr 2, s. 513-523.
- Knudson A.C., *The Philosophy of Personalism*, New York-Cincinnati-Chicago 1927.

- Krapiec M.A., *Ja człowiek*, Lublin 1986.
- Krapiec M.A., *Psychologia racjonalna*, Lublin 1996.
- Ladaria L.F., *Antropologia teologica*, Rome 2011.
- Lotz J.B., *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, Kraków 1985.
- Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989.
- Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1986.
- Martin J., Sugarman J., *A Theory of Personhood for Psychology*, w: *About Psychology. Essays at the Crossroads of History, Theory, and Philosophy*, red. D.B. Hill, M.J. Kral, Albany 2003, s. 73-87.
- Merton T., *Domysły współwinnego widza*, Warszawa 1972.
- Pannenberg W., *Systematic Theology*, Edinburgh 1994.
- Pargament K.I., Exline J.J., *Working with Spiritual Struggles in Psychotherapy. From Research to Practice*, New York 2022.
- Ryan T., *Four Steps to Spiritual Freedom*, New York 2003.
- Scola A., Marengo G., López J.P., *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, Poznań 2005.
- Vitz P.C., *Psychologia jako religia. Kult samouwielbienia*, Warszawa 2002.

RAFAŁ KRAŚNICKI*

Sens życia i sens wszechświata według Josepha Ratzingera i Steve’a Stewarta-Williamsa. Studium porównawcze

Głównym tematem encykliki Jana Pawła II pt. *Fides et ratio* są relacje między rozumem i wiarą. Przez długi czas zagadnienie to znajdowało się w polu zainteresowania apologetyki, obecnie zyskuje na znaczeniu przede wszystkim na gruncie teologii fundamentalnej¹. Papieski dokument porusza także zagadnienie sensu i problemów z nim związanych: „Można zauważyć, że jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji jest «kryzys sensu»”².

W kontekście myśli Jana Pawła II niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania i zestawienia dwóch sposobów rozumienia sensu życia i sensu wszechświata. Jeden z nich wiąże się z teorią ewolucji i ewolucjonizmem i jest reprezentowany przez Steve’a Stewarta-Williamsa (psychologia ewolucyjna)³, a drugi wyrósł na bazie teologii katolickiej i współcześnie jest propagowany przez Josepha Ratzingera. Stewart-Williams jest m.in. autorem książki pt. *Darwin, Bóg i sens życia*, a Ratzinger – *Pochodzenie i przeznaczenie* (V tom *Opera omnia*). Ze względu na treści dotyczące sensu życia, wszechświata i teorii ewolucji, obie pozycje stanowią główny materiał źródłowy do opracowania podjętego zagadnienia. Zestawienie i porównanie dwóch różnych ujęć sensu (materialistyczno-naturalistycznego i teologicznego) pozwala zarazem ukazać znaczenie i ich wkład w toczącą się dyskusję nad istotą i celem ludzkiego życia.

W literaturze przedmiotu temat sensu nie jest podejmowany wprost. Autorzy wielu publikacji poruszają go pobocznie. Warto w tym miejscu przywołać niektóre prace analizujące problem sensu. Jedną z nich jest dzieło Viktora

* Rafał Kraśnicki – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7711-336X>; e-mail: rafalkrasnicki@gmail.com

¹ M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019, s. 127.

² Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 81.

³ W swojej encyklice papież ostrzega przed pewnymi nurtami filozoficznymi (również ewolucjonizmem), które wpływają na rozumienie sensu życia. Zob. tamże, 54.

Frankla pt. *Człowiek w poszukiwaniu sensu* (Warszawa 2009). Inną – niewielkiej objętości – książką Michała Hellera zatytułowana *Sens życia i sens wszechświata* (Kraków 2018). Liczącą się pozycją są także materiały z VIII Kongresu Teologów Polskich pt. *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*. Nie można pominąć wyników debaty na temat sensu życia prowadzonej na gruncie filozofii analitycznej. W dyskusji nad subiektywnym i obiektywnym sensem szuka się odpowiedzi na pytania typu: czy sens jest zależny od osobistych przekonań, czy stanowi obiektywną cechę rzeczywistości? Tocząca się debata uwzględnia m.in. teorie celu, które zdają się sugerować istnienie celu życia wyznaczanego przez Boga, naturę sensu lub inne jego czynniki, a także hedonizm i utylitaryzm, które kładą nacisk na maksymalizację przyjemności lub dobrobytu społecznego. Spory dotyczą również roli przeznaczenia i wolności w kształtowaniu sensu. Wnioski formułowane w ramach filozofii analitycznej ulegają zmianom, przez co nie brakuje w niej różnych kontrowersji⁴.

W V tomie *Opera omnia* Ratzingera znaleźć można wiele refleksji dotyczących sensu również w odniesieniu do teorii ewolucji. Oczywiście zagadnienie sensu było przez niego podejmowane w wielu innych dziełach. Nie koncentrował się on tylko na sensie życia czy wszechświata, ale również analizował problem Wielkiego Sensu wszystkiego. Twierdził np.: „sensu nie można sobie wymyślić, nie można go stworzyć a można go jedynie przyjąć” (*Opera omnia* IV, s. 74); „prawda stanowi sens życia” (*Opera omnia* IV, s. 76); „sensem świata jest osoba” (*Opera omnia* IV, s. 78-79). Według Ratzingera: „(...) człowiek nie może zatrzymać się na uznaniu siebie za istotę absurdalną. Dlatego poszukiwanie sensu jest warunkiem jego życia. Absurd oznacza więc koniec życia, dlatego ten, kto nie potrafi wskazać żadnego sensu, jest nieuprawniony do przekazywania ludzkiego życia” (*Opera omnia* VI/2, s. 876), co więcej, „również nie może [on] nadać sensu ani życiu, ani cierpieniu” (*Opera omnia* VIII/2, s. 1138-1139). W innym miejscu napisał: „Wszelkie ziarna rozumu, wszelkie ziarna sensu, które można znaleźć w świecie, są zatem ziarnami jednego sensu, którym jest Chrystus” (*Opera omnia* IX/1, s. 210); a także: „Początek Ewangelii świętego Jana: *Na początku było Słowo*, można przecież tłumaczyć tak: na początku był sens!” (*Opera omnia* XIII/3, s. 918).

1. Steve Stewart-Williams.

Człowiek jako unikalne stworzenie w procesie ewolucji

Zacznijmy od przedstawienia myśli Steve’a Stewarta-Williamsa. Prezentuje on perspektywę ewolucyjną, ukazując człowieka jako wyjątkową istotę w proce-

⁴ Ks. dr hab. Miłosz Hołda twierdzi, że w filozofii analitycznej nie chodzi o to, aby w kwestii sensu dojść do jakiegoś konsensusu, lecz wypełnić hipotezami wszystkie możliwe opcje. W związku z tym filozofia analityczna nie jest w stanie wskazać na jedno rozwiązanie i nigdy nie będzie do tego zdolna.

się adaptacji do środowiska. Jego podejście wykracza poza tradycyjne spojrzenie na rolę istoty ludzkiej w ewolucji, omawia bowiem nie tylko fizyczne, ale również mentalne aspekty tej transformacji.

W kontekście ewolucji człowiek jawi się według tego autora jako rezultat skomplikowanych, ale ukierunkowanych procesów adaptacyjnych. Píše on, iż mózg, stanowiący centralną jednostkę przetwarzającą informacje, rozwijał się w odpowiedzi na wyzwania środowiska. Stewart-Williams stwierdza jednak, że wykształcenie się mózgu u *homo sapiens* nie zakończyło procesów adaptacyjnych. W procesie ewolucji ten narząd wykształcił sobie racjonalny umysł jako kwintesencję i ukoronowanie procesów adaptacyjnych, co w efekcie dało ludziom znaczną przewagę w środowisku. Dlatego to właśnie ewolucja mózgu, adoptującego się do nowych wyzwań środowiskowych, nadal kształtuje ludzkie zdolności poznawcze, emocjonalne i społeczne⁵. Omawiany autor kwestionuje tradycyjne rozróżnienie między duchem a materią, argumentując, że to umysł ludzki jako wytwór mózgu jest integralną częścią procesów fizycznych. To podejście usuwa dualizm i podkreśla jedność między sferą psychiczną a ciałem. Unikalność człowieka polega więc nie tylko na anatomii czy zdolnościach fizycznych, ale również na wyjątkowo rozwiniętym umyśle, który jest rezultatem ewolucyjnej adaptacji⁶. W perspektywie ewolucyjnej zdolność do myślenia abstrakcyjnego, planowania czy nawet tworzenia sztuki stają się naturalnymi efektami procesów selekcji. Zdolność do rozumienia świata, przewidywania przyszłości i współpracy społecznej dają ludziom przewagę ewolucyjną. Stewart-Williams ukazuje, jak te cechy czynią człowieka nie tylko jednym z wielu gatunków, ale istotą zdolną do nadawania sensu i interpretacji całej rzeczywistości⁷.

Rozumienie ewolucji ludzkości nie tylko jako procesu fizycznego, lecz również intelektualnego rodzi pytania dotyczące roli człowieka w kontekście natury. W jaki sposób ta unikalność przyczyniła się do kształtowania świata?

Czytając teksty Stewarta-Williamsa, można zauważyć, że człowiek to nie tylko wynik biologicznej ewolucji, ale również istota o zdolnościach mentalnych, które pozwalają jej kreować sens i znaczenie w złożonej społecznie egzystencji⁸. To właśnie ta unikalna cecha sprawia, że człowiek staje się nie tylko

⁵ „Umysł to nic więcej jak tylko aktywność mózgu, a przecież skoro mózg jest ustrojem w pełni mechanicznym, to umysł musi być też czymś takim, to zaś praktycznie każe wyrzucić do kosza ideę wolnej woli”. S. Stewart-Williams, *Darwin, Bóg i sens życia*, tłum. P.J. Szwajcer, Stare Groszki 2014, s. 196-197. „Umysł nie jest już czymś krańcowo od materii różnym, jest materią, tyle że uorganizowaną w bardzo szczególny sposób. Siedliskiem rozumu nie jest zaś żaden niematerialny obiekt, lecz fizyczny narząd: mózg”. Tamże, s. 199.

⁶ Tamże.

⁷ „Przed wszystkim ludzie dość często mieszają dwa różne wątki: pytanie o ostateczny cel życia i pytanie o to, czy warto żyć. A to przecież zupełnie różne sprawy! Jest bardzo wyraźna różnica między stwierdzeniem (ideą), że fenomen życia nie ma żadnego ostatecznego celu (to teza abstrakcyjna filozoficzna), a poczuciem braku sensu życia (zwykle traktowanym jako jeden z symptomów depresji)”. Tamże, s. 250.

⁸ „Większość ludzi może wieść dobre i szczęśliwe życie akceptując – intelektualnie – bezcelowość życia jako procesu ewolucyjnego. (...) Nie ma chyba logicznej sprzeczności w zało-

obserwatorem, ale również aktywnym kreatorem ewolucji i swojego sensu, wnosząc do niej nie tylko biologiczną, ale również kulturową i intelektualną wartość. To człowiek ubogaca przestrzeń wszechświata swoimi sensami cząstkowymi⁹. Czy zatem wszechświat jest pozbawiony sensu?

Omawiany autor dotyka też i tej kwestii. Teoria ewolucji odrzuca dualizm materii i ducha. Tak więc umysł przynależy do fizycznego wszechświata jako jego część. Oznacza to, że każdy człowiek kreując swój sens, nadaje równocześnie sens tej części wszechświata, do jakiej przynależy. W związku z tym wszechświat realizuje wiele cząstkowych celów i sensów, wybieranych przez poszczególnych ludzi. Dlatego istnienie wszechświata pozbawione jest sensu, a jedyny sens może pochodzić od człowieka, który go nadaje samodzielnie. Według Stewarta-Williamsa, człowiek jest w stanie nadawać swojej egzystencji sensy cząstkowe dotyczące życia, którego końcem jest śmierć mózgu. Dlatego cel ostateczny człowieka, jak i wszechświata, w którym człowiek żyje, po prostu nie może istnieć. Oznacza to, że wszechświat może mieć sens dopóty, dopóki istnieje w nim ludzkość lub inne formy samoświadome¹⁰.

1.1. Kwestionowanie tradycyjnych idei boskości

W książce *Darwin, Bóg i sens życia* Steve Stewart-Williams radykalnie podważa tradycyjne koncepcje związane z boskością, przywołując teorię ewolucji jako fundament swojego rozumowania. Wnikliwie analizuje w niej, jak perspektywa ewolucyjna wpływa na rozumienie życia, wszechświata i koncepcji Boga. Tradycyjne idee boskości zakładają istnienie Boga jako stwórcy, nadającego sens i cel całej egzystencji. Stewart-Williams stawia tezę, że w świetle teorii ewolucji nie ma potrzeby poszukiwania zewnętrznej siły nadprzyrodzonej, która nadaje sens ludzkiemu istnieniu. Ewolucyjna perspektywa prowadzi też do odejścia od antropocentrycznego spojrzenia na rolę człowieka w wszechświecie.

Autor argumentuje, że ślepe procesy ewolucyjne, a nie boski plan, kształtują rozwój życia na ziemi. Dodaje, że nie mają one celu, więc ewolucji nie należy tłumaczyć teleologicznie, a wyłącznie historycznie¹¹. Kwestionuje tradycyjne pojęcie Boga jako nadprzyrodzonego architekta, zastępując je bardziej

zeniu, że życie jest dobre (choć nie ma wyższego sensu), a Wszechświat piękny i interesujący (choć nie ma żadnego celu)". Tamże, s. 250-251.

⁹ (...) „skoro żaden sens życia czy cel istnienia nie są nam narzucone z zewnątrz, to mamy prawo i możliwość takie cele i sensy tworzyć sobie sami, zarówno jako jednostki, jak i jako gatunek". Tamże, s. 251.

¹⁰ Tamże, s. 252-253.

¹¹ „Można na przykład powiedzieć, że żyrafy mają długie szyje po to, by móc jeść liście rosnące wysoko na drzewach. Z perspektywy darwinowskiej jest to jednak odpowiedź błędna. Więcej nawet, to przykład błędnej kategorii odpowiedzi na pytania z dziedziny biologii. Żyrafa nie ma długiej szyi po to, żeby cokolwiek robić. Ma długą szyję, ponieważ w ewolucyjnej przeszłości długoszyje żyrafy miały większą szansę na przetrwanie i spłodzenie potomstwa, czyli na przekazanie genów (tu: „genów długiej szyi”) kolejnym generacjom". Tamże, s. 248.

naturalistycznym i naukowym (logiczno-rozumowym) rozumowaniem. Pojmując umysł ludzki jako rezultat ewolucji biologicznej, Stewart-Williams eliminuje potrzebę tłumaczenia istnienia Boga jako źródła życiowego sensu. Skoro umysł jest wykształconą funkcją mózgu, to cały człowiek ginie w momencie śmierci¹². Dlatego zbędne są odwołania do jakiegokolwiek boskości.

Warto przyrzeć się także temu, jak procesy ewolucyjne wpływają na rozumienie moralności, etyki i sensu egzystencji. Stewart-Williams wskazuje, że wizja życia bez Boga nie pozbawia go sensu; wręcz przeciwnie, otwiera przestrzeń do reinterpretacji celu ludzkiego istnienia. Poprzez spojrzenie na ewolucję jako proces kształtujący umysł omawiany autor kwestionuje tradycyjne normy moralne i etyczne, postulując refleksję nad źródłami ludzkich przekonań¹³. W tej wizji człowiek staje się w pełni architektem swojego losu, a etyka wyłania się z natury społeczeństwa i procesów ewolucyjnych. Kwestionowanie tradycyjnych idei boskości stwarza przestrzeń dla nauki i filozofii, by na nowo mogły badać korzenie ludzkich przekonań i wartości.

1.2. Rozumowanie ewolucyjne jako klucz do zrozumienia sensu życia i wszechświata

Steve Stewart-Williams przedstawia również perspektywę zastosowania rozumowania ewolucyjnego jako klucza do pełniejszego zrozumienia sensu życia i wszechświata. Przełamując tradycyjne poglądy, autor skupia się na procesach biologicznych, aby odkryć, dlaczego jesteśmy tu, gdzie jesteśmy, i jak możemy nadać sens naszej egzystencji. Na egzystencjalne pytanie dotyczące sensu, dlaczego tu jesteśmy, autor odpowiada wprost: „jesteśmy tu, bo tu ewoluowaliśmy”¹⁴.

Rozumowanie ewolucyjne staje się centralnym punktem w wywodzie Stewarta-Williamsa, pozwalając zrozumieć, jak naturalne mechanizmy i procesy kształtują życie na Ziemi. Autor wskazuje, że skoro wszelkie formy życia, w tym ludzki umysł, są rezultatem długotrwałego procesu ewolucyjnego, to perspektywa ta staje się kluczowym narzędziem do zrozumienia możliwości powstawania sensu życia¹⁵. Należy rozumieć ewolucję nie tylko jako mechanizm przetrwania gatunków, lecz także jako czynnik kształtujący ludzkie zdol-

¹² „Może jeszcze bardziej kłopotliwym wnioskiem wynikającym z ewolucyjnego podejścia do umysłu jest to, iż nie może on przetrwać śmierci ciała”. Tamże, s. 196.

¹³ „Z drugiej jednak strony komuś, kto jest skłonny zmodyfikować nieco własne oczekiwania, pewność, że sam może nadawać światu znaczenie i szukać dla niego celu, może wystarczyć. Ktoś taki może nawet dojść do wniosku, że nasze akty stwórcze, osiągnięcia, a również drobne uprzejmości, jakie świadczymy innym, czynią wręcz większe wrażenie, gdy uświadamiamy sobie, że w świat, który jest ich scenérią, nie jest wpisany cel. Dlaczegoż zresztą mielibyśmy nie cenić bezinteresownej uprzejmości i bezcelowego piękna tak samo albo nawet bardziej niż piękna i uprzejmości, które służą jakimś zewnętrznym celom?” Tamże, s. 252.

¹⁴ Tamże, s. 249.

¹⁵ „Teoria ewolucji mówi nam, skąd przyszliśmy, a nie, co powinniśmy tu robić, ani co powinniśmy wiedzieć, będąc tu, gdzie jesteśmy”. Tamże, s. 248.

ności poznawcze, emocje i wartości. Stewart-Williams dowodzi, w jaki sposób ewolucyjna historia wpływa na nasze instynkty, preferencje społeczne i zdolność do przystosowania się do środowiska. Ta perspektywa otwiera nowe horyzonty w zrozumieniu, dlaczego ludzie mają określone przekonania, aspiracje czy nawet dążenia do znaczenia w społeczeństwie. Stewart-Williams sugeruje, że nasze instynkty społeczne mają swoje korzenie w ewolucyjnej korzyści płynącej ze współpracy między jednostkami. Z tego punktu widzenia sens życia może być utożsamiany z budowaniem relacji społecznych, które wspierają przetrwanie i rozwój gatunku.

Warto także zauważyć, że autor nie neguje wartości filozoficznych i moralnych, lecz proponuje inne źródło ich pochodzenia. Zamiast spoglądać w kierunku boskiej istoty nadającej sens, Stewart-Williams widzi fundamenty etyki i moralności w procesach ewolucyjnych, które kształtują społeczeństwa i normy¹⁶. W efekcie rozumowanie ewolucyjne staje się nie tylko narzędziem naukowym, lecz także filozoficznym, pomagającym zrozumieć, dlaczego istnieje ludzkość i jaki sens człowiek może nadać swojemu życiu.

2. Joseph Ratzinger.

Stwórczy Sens Boga jako źródło wszechświata i życia

W V tomie dzieł Josepha Ratzingera *Opera omnia* pt. *Pochodzenie i przeznaczenie* można odnaleźć ideę dotyczącą sensu istnienia tak życia, jak i wszechświata. Zgodnie z nią Stwórczy Sens Boga stanowi korzeń całego wszechświata i jego rzeczywistości, gdyż wprowadza transcendencję do struktur ewolucji i życia. Jej centralnym motywem jest przekonanie, że rzeczywistość, zarówno materialna, jak i duchowa, wyłania się z boskiego sensu, który nadaje znaczenie nie tylko pojedynczemu człowiekowi, ale także całemu wszechświatowi¹⁷. Ratzinger ukazuje, że Bóg jako Stwórca jest nie tylko początkiem, lecz fundamentalnym i sensownym źródłem bytu. W tej wizji każdy element wszechświata, od najdrobniejszych cząsteczek (jak kwarki czy gluony), poprzez oddziaływania elektromagnetyczne czy pola kwantowe, po najbardziej skomplikowane struktury makroskopowe zawiera w sobie nie tylko fizyczne prawidłowości, ale także głębszy sens wynikający z Bożego zamysłu. To właśnie stwórczy sens Boga nadaje strukturze czasoprzestrzennej i ewolucyjnej wszechświata integralność i celowość. Byt natomiast jako taki jest bar-

¹⁶ (...) „wolno nam mieć w życiu cel, możemy podporządkowywać je realizacji tego, co uznajemy za najważniejsze, a ewolucji nic do tego. (...) Wszak nigdzie nie twierdziłem, że nie jest tak, że każdy z nas wybiera sobie mniejsze i większe cele, które chce w życiu realizować i że to nie one właśnie nadają naszemu życiu sens (w wymiarze emocjonalnym). Tyle że nieco inaczej to wygląda, gdy pytamy o ostateczny cel życia, o jego ultymatywny, a nie tylko emocjonalny sens. Po Darwinie nie można już twierdzić, że taki ostateczny (uniwersalny) cel czy sens życia istnieją”. Tamże, s. 250.

¹⁷ Zob. J. Ratzinger, *Pochodzenie i przeznaczenie*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 5, Lublin 2022, s. 212.

dziej zjednoczony z czasem niż z przestrzenią, co sprawia, że zawsze wykazuje ruch w stawianiu się, a każdy moment ruchu jest nasycony sensem stwórczym Boga¹⁸.

Z myśli Ratzingera można wyczytać więcej, jak np. to, że indywidualny człowiek otrzymuje zdolność poznania sensu życia poprzez uczestnictwo we wspólnotach, poczynając od lokalnych (rodzina) wspólnot przynależności, poprzez społeczności narodowe, aż po globalną – ludzkość. Ostatecznym celem tego procesu jest osiągnięcie Logosu, który jest pierwotnym sensem całego istnienia. Ta koncepcja otwiera następującą perspektywę: sens nie jest jedynie abstrakcyjnym pojęciem, ale żywym doświadczeniem, które stopniowo staje się jasne, gdy człowiek rozumie swoje miejsce w szerszej rzeczywistości¹⁹. Ratzinger wskazuje, że dla chrześcijanina sens całego wszechświata objawia się w kontekście Jezusa Chrystusa. Logos, jako Słowo Boże, staje się kluczowym elementem zrozumienia sensu, ponieważ wszelka rzeczywistość zdąża ku Niemu. To rozumienie prowadzi do integracji czasu i historii, gdzie każdy moment odnajduje swoje miejsce w drodze do Chrystusa. Stwórczy sens Boga, ujęty w kontekście teologii, staje się nie tylko początkiem, ale również ostatecznym celem wszechświata, a człowiek odgrywa centralną rolę w ewolucji stawiania się ku pełni Wielkiego Sensu.

2.1. Człowiek jako unikalne stworzenie w procesie ewolucji

Według tej teologii, człowiek nie jest jedynie rezultatem przypadkowych zdarzeń ewolucyjnych, które same w sobie nie mają żadnego sensu, lecz stanowi istotę wyjątkową, otrzymującą swoją egzystencję w akcie stworzenia²⁰. Ratzinger zwraca uwagę na to, że każdy jednostkowy byt ludzki jest czymś więcej niż tylko zbiorem genetycznych informacji. Podkreśla, że stworzenie każdego człowieka jest aktem Boskim, co sprawia, że nie dzieje się ono obok innych wydarzeń, lecz stanowi integralną część procesów życia. Więcej nawet:

¹⁸ „W obliczu podstawowego pytania, na które nie może odpowiedzieć sama teoria ewolucji, czy rządzi tutaj bezsensowność czy sens, wyraża ona przekonanie, że świat jako całość, tak jak mówi Biblia, wyłania się z Logosu, to znaczy ze stwórczego sensu, i z doczesnej formy jego realizacji. Stworzenie w naszym rozumieniu świata, nie jest odległym początkiem, ani początkiem rozłożonym na kilka etapów, ale dotyczy bytu jako doczesnego i na etapie stawiania się. Byt doczesny jest objęty jako całość przez jeden akt stwórczy Boga, który w jego podziale nadaje mu jedność, w której jednocześnie zawarty jest jego sens, niepoli-czalny dla nas, ponieważ nie widzimy całości, lecz sami jesteśmy tylko częściami. (...) O tworzeniu nie należy myśleć według schematu rzemieślnika, który wytwarza wszelkiego rodzaju przedmioty, ale w taki sposób, w jaki myślenie jest twórcze. A jednocześnie staje się widoczne, że cały ruch bytu (a nie tylko początek) jest stwarzaniem i że podobnie cały ten ruch (a nie tylko to, co pojawia się później) jest swoją rzeczywistością i swoim własnym ruchem. Jeśli podsumujemy to wszystko, możemy powiedzieć: Wierzyć w stworzenie oznacza w wierze pojmować świat, który przez naukę jest ukazywany jako stający się, jako świat sensowny, pochodzący ze stwórczego sensu”. Tamże, s. 104.

¹⁹ „W ten sposób wszystko co indywidualne otrzymuje swój sens od całości, a całość otrzymuje swój sens od swojego celu – od Chrystusa”. Tamże, s. 28.

²⁰ Zob. tamże, s. 55.

stwierdza, że człowiek w swoim najgłębszym rdzeniu jest w relacji bezpośredniej w stosunku do Boga stwórcy²¹. Koncepcja ta zmienia perspektywę, gdyż widzi w człowieku coś wyjątkowego, co nie mieści się w ramach zwykłych zjawisk przyrody²².

Ratzinger wprowadza pojęcie człowieka eschatologicznego, czyli istoty ludzkiej niepodlegającej cierpieniu i śmierci, będącej punktem docelowym ludzkości. Człowiek otrzymuje nowy sens swojego istnienia w procesie ewolucji. Człowiek eschatologiczny, którego wzorem jest zmartwychwstały Chrystus, staje się celem ewolucji, przekraczając granice tego, co istnieje obecnie na świecie. Ratzinger wskazuje, że człowiek eschatologiczny stanowi kolejny etap w ewolucji, i sugeruje, że ludzkość dąży ku czemuś większemu, co przekracza znacznie ziemską rzeczywistość²³.

Wedle tej koncepcji, człowiek i człowieczeństwo są postrzegane jako cel stworzenia. I nie chodzi tu o jakikolwiek rodzaj człowieczeństwa, lecz konkretnie o człowieka eschatologicznego – Jezusa Chrystusa. On jawi się jako centralny punkt, wokół którego cała ludzkość i kosmos mają zostać zgromadzeni, aby wypełnić swój sens. W eschatologicznej wizji człowiek odgrywa kluczową rolę jako uczestnik Bożych planów, a Jezus Chrystus staje się sensem, który prowadzi do pełni życia i spełnienia istoty ludzkiej²⁴. Dlatego autor przedstawia konkretną wizję człowieka, nakierowaną na wieczność i transcendencję. W niej wspólnota miłości z Bogiem staje się sensem i celem życia wiecznego. Jest to wspólnota, której istota wykracza poza ramy ziemskiego istnienia; co istotne, jedynie w dynamicznym kierunku ku wieczności można pełniej zrozumieć i docenić to, co oznacza przeznaczenie człowieka do wiecznej wspólnoty z Bogiem. W negowaniu wieczności lub ograniczaniu się do perspektywy ziemskiego bytu człowiek traci dostęp do istoty swego podobieństwa do Boga, która rozwija się i uzyskuje pełnię jedynie w kontekście wiecz-

²¹ Tamże, s. 105.

²² Zob. tamże, s. 265.

²³ „Ale w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym pojawiło się nowe człowieczeństwo, jakby drugie człowieczeństwo, człowieczeństwo ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa jest prawdziwym i realnym człowieczeństwem, tzn. człowiek jest istotą, która dopiero ma nadejść. Jest istotą przyszłości, która jeszcze nie nadeszła i która w Jezusie Chrystusie zaczęła wkraczać w swoją prawdziwą przyszłość, która nie pochodzi ze sztuki wykonalności, ale z daru większej miłości, która może być tylko podarowana i która otwiera prawdziwą przyszłość istoty »człowiek«, której jeszcze nie ma”. Tamże, s. 200-201.

²⁴ [Żydowska koncepcja] „w myśl której stworzenie miałoby trwać tylko w tym przypadku, gdyby Izrael przyjął Torę. Sensem stworzenia jest więc ustanowienie miejsca, w którym będzie spełniana wola Boża. Nowotestamentalna wiara w stworzenie nawiązuje do tej spekulacji, stawiając Chrystusa, żywe Słowo – »łaskę i prawdę« – na miejscu Tory. W konsekwencji tego, że człowiek Jezus Nazaretu jest postrzegany jako tożsamy ze stwarzającym świat Słowem Bożym, które jest jednocześnie sensem, dla którego został ustanowiony świat, człowiek jawi się w sposób radykalny jako cel stworzenia, oczywiście nie jakikolwiek rodzaj człowieczeństwa, ale człowiek eschatologiczny, Jezus Chrystus, w którym cała ludzkość, a wraz z nią kosmos, mają zostać zgromadzeni dla wypełnienia ich sensu”. Tamże, s. 89.

ności. W ten sposób sens człowieczeństwa i życia ukazuje się jako nieustanne dążenie do transcendencji i wieczności, zakorzenione w miłości i prawdzie, które dynamicznie wykraczają poza ograniczenia czasu i przestrzeni²⁵.

Teologia Ratzingera rzuca nowe światło na proces ewolucji, widząc w nim nie tylko biologiczny rozwój, lecz także duchowy cel. Różnicuje spojrzenie na ewolucję, wprowadzając transcendencję do myśli ewolucyjnej. Człowiek staje się w tym ujęciu nie tylko produktem natury, ale także owocem aktu Boskiego stworzenia, a jego ewolucja jest ukierunkowana ku osiągnięciu pełni eschatologicznego sensu istnienia.

2.2. Teologia a teoria ewolucji. Wyzwanie integracji nauki i wiary

Warto poruszyć jeszcze trzeci obszar związany z Ratzingera rozumieniem sensu życia, a mianowicie zadanie integracji naukowego poznania świata z wymiarem wiary. Autor ten, analizując to zagadnienie w *Pochodzeniu i przeznaczeniu*, podkreśla różnice pomiędzy naukowym opisem ewolucji a teologicznym spojrzeniem na sens istnienia²⁶. Przede wszystkim dostrzega istnienie dwóch różnych obszarów pytań: tych, które stawia nauka, dotyczących opisu działania świata i mechanizmów nim rządzących, oraz pytania teologicznego o sens i cel. Jego teologia wskazuje, że nie można zredukować jednego obszaru do drugiego; oba pytania są istotne i wymagają odpowiedzi w swoich własnych kontekstach. Teologia Ratzingera nie odrzuca teorii ewolucji; wręcz przeciwnie – próbuje ją zintegrować z wiarą w Boga jako Stwórcę, Dawcę sensu. Jednocześnie podkreśla, że dwie perspektywy, tj. czysto ewolucyjna i teologiczna, to różne formy myślenia, różne pytania i różne obszary odpowiedzialności: teoria ewolucji zajmuje się opisem procesów biologicznych i rozwoju organizmów, zmagając się z pytaniem „jak?”, podczas gdy teologia odpowiada na pytania dotyczące sensu, celu i znaczenia istnienia, zmagając się z pytaniem „dlaczego?” i „po co?”.

Ratzinger proponuje ideę wszechświata, wyłaniającego się z Logosu, czyli stwórczego Sensu Boga. Według niego, stworzenie nie jest jedynie początkiem, lecz obejmuje cały byt doczesny i etapy stawania się. To podejście pozwala na ujrzenie sensu wszechświata nie tylko jako początku, ale również jako sensownej drogi, której celem jest osiągnięcie pełni sensu w Chrystusie.

W kontekście współczesnego sporu między nauką a wiarą Ratzinger przypomina, że nauki przyrodnicze mają swoje ograniczenia. Teoria ewolucji skupia się na badaniu zjawisk materialnych i procesów naturalnych, lecz pozostaje

²⁵ Zob. tamże, s. 284.

²⁶ (...) „alternatywa: materializm lub duchowo określona obserwacja świata, przypadek lub sens, przedstawia się nam dzisiaj w formie pytania, czy ducha i życie w jego wzrastających formach uważa się tylko za przypadkową pieśń na powierzchni rzeczy materialnych (to znaczy bytujących, które nie pojmują siebie samych), czy też widzi się je jako cel wydarzeń, a tym samym odwrotnie, uważa się materię za prehistorię ducha. Jeśli dokona się drugiego wyboru, to tym samym jest jasne, że duch nie jest przypadkowym produktem rozwoju materii, ale raczej, że materia oznacza pewien moment w dziejach ducha”. Tamże, s. 105.

bezsilna w odpowiedzi na fundamentalne pytania o sens istnienia czy transcendencję. W tym miejscu pojawia się wyzwanie, którego nie unika teologia: jak zintegrować wiarę w stworzenie z naukowym opisem ewolucji?²⁷ Autor podkreśla, że obie dziedziny są komplementarne, a nie wzajemnie wykluczające. Teologia, zamiast zastępować naukę, uzupełnia ją, oferując głębszy sens i kontekst dla zrozumienia istnienia. To wyzwanie integracji nauki i wiary jest istotnym zadaniem, które Ratzinger stawia przed współczesnym człowiekiem, zachęcając do dialogu i wspólnego poszukiwania jego rozwiązania – dla dobra całej ludzkości²⁸.

3. Podsumowanie

Pierwsze pytanie światopoglądowe (filozoficzne i teologiczne) brzmi: skąd pochodzi wszystko to, co istnieje (świat, kosmos, człowiek, historia)? Według niektórych naukowców pytanie to nie jest ważne i nie ma większego znaczenia. Trudno się z tym zgodzić. Jeśli na poziomie tego pytania ktoś opowiada się za teorią samopowstawania i samoorganizacji świata, odrzucając zarazem kreacjonizm, to już na tym poziomie nie będzie szukać ponadziemskiego celu i sensu istnienia wszystkiego, co istnieje. W takiej nurcie rozwiązywanie sensu będzie się dokonywało w ramach świata doczesnego, gdyż odrzuca się w niej istnienie porządku nadprzyrodzonego. Już na tym poziomie może się rozstrzygać kwestia celu i sensu. W ramach immanencji świata nie ma nawet miejsca dla rozwiązania alternatywnego. Dodajmy, że dokonuje się ono na podstawie różnych racji, zwykle jednak założeń filozoficznych i przyrodniczo-kosmologicznych²⁹.

Przytoczona tu myśl Mariana Ruseckiego trafnie ujmuje stanowisko Steve'a Stewarta-Williamsa w kwestii sensu, jak i ogólnych założeń, które on przyjął. Porównując myśl Josepha Ratzingera i Steve'a Stewarta-Williamsa na temat sensu życia w kontekście teorii ewolucji, bez trudu można dostrzec różnice między ich poglądami. Z jednej strony mamy teologiczną głębię Ratzingera, który próbuje ułamać twardą skorupę teorii ewolucji, wprowadzając do niej Boski Wielki Sens. Z drugiej strony Stewart-Williams, radykalnie przyjmujący ewolucyjną perspektywę, odrzuca wszelkie zewnętrzne źródła sensu, sugerując, że to ludzka autonomia nadaje sens naszej egzystencji, że to człowiek jest au-

²⁷ „Pytanie o to, czy byt rozumiany jako droga, ewolucja jako całość, ma sens, pozostaje oczywiście otwarte i nie można go także rozstrzygnąć w ramach samej teorii ewolucji; dla niej jest to metodycznie obce pytanie, natomiast dla żywej istoty ludzkiej jest to pytanie fundamentalne dla całości. Nauki przyrodnicze, słusznie uznając swoje granice, oświadczają dziś w tej kwestii, że na to pytanie, które jest niezbędne człowiekowi, nie można odpowiedzieć w ramach nauki, lecz jedynie w ramach »systemu wiary«. To, że wielu przedstawicieli nauk przyrodniczych jest zdania, iż chrześcijański »system wiary« nie jest do tego odpowiedni, lecz że należy znaleźć nowy, nie musi nas tutaj zaprzętać, ponieważ wypowiadają się oni w ramach własnej decyzji wiary, a po za swoją dyscypliną naukową”. Tamże, s. 103-104.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 61.

²⁹ M. Rusecki, *Sens chrześcijaństwa a pluralizm religijny*, w: *Miedzy sensem a bezsenssem ludzkiej egzystencji. VIII Kongres Teologów Polskich*, red. D. Bryl, Poznań 2012, s. 193.

tonomicznym kreatorem własnego sensu istnienia. Stewart-Williams, poruszając się w ramach immanencji świata, daleki jest jednak od nihilizmu. Twierdzi, że na ziemi można prowadzić sensowne i szczęśliwe życie, a nawet bardzo satysfakcjonujące z racji na odpowiedzialność za tworzenie swojego sensu³⁰. Autor niweluje dualizm duch-materia na rzecz materializmu i naturalizmu, odrzucając wyjaśnienia teleologiczne na rzecz historycznych. Pozostawia zasadność etyki, moralności czy możliwość sensownego życia, zmienia tylko ich źródła pochodzenia. Nie atakuje religijności jako takiej, ale przedstawia możliwe rozwiązania problemu dotyczącego Boga, duszy i transcendencji w stosunku do teorii ewolucji. Jak zatem autor radzi sobie z bezsensownością? Powiedziałby zapewne, że skoro kiedyś nie istnieli ludzie, nie było problemu sensu. Kiedy zaś przychodzi śmierć (nicość), to człowiek przestaje istnieć i problem sensu przestaje być problemem³¹. Stewart-Williams prowadzi swój wywód, wyrażając zrozumienie dla zastanych przekonań religijnych swoich odbiorców, jednak konsekwentnie naprowadza na wybór opcji myślenia ewolucjonistycznego, czyli ostatecznie ateistycznego.

Ratzinger odwołuje się do Stwórczego Sensu jako źródła wszelkiego istnienia. Jego teologia głosi, że harmonia między wiarą a rozumem jest możliwa, a sens życia odnajduje się w zrozumieniu planu Stwórcy wobec ludzkości. Przeciwwstawia się czysto ewolucjonistycznemu podejściu, podkreślając transcendentny wymiar ludzkiego istnienia.

Z ujęcia J. Ratzingera i teologii fundamentalnej wypływa kilka wniosków. Przede wszystkim sens winien odpowiadać na pytania egzystencjalne człowieka typu, kim jestem, skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Odpowiedź Stewarta-Williamsa mogłaby brzmieć następująco: jesteśmy tu, ponieważ tu wyewoluowaliśmy, należymy do świata zwierząt, mamy genialny umysł utworzony w procesie ewolucji i adaptacji, pochodzimy z materii i po śmierci przestajemy istnieć. Na pytanie, czy istnieje logicznie uzasadniony, poznawalny, obiektywny i zarazem dający się indywidualizować sens życia człowieka jako osoby cielesno-duchowej – ograniczonej w istnieniu, ale nie ograniczonej w pragnieniach duchowych – autor ten udzieliłby negatywnej odpowiedzi. Jeżeli sięgniemy do Objawienia Bożego i zapytamy o Jezusa Chrystusa jako nowego człowieka przyszłości, bez którego nie można zrozumieć, kim jest osoba ludzka i jakie jest jej ostateczne przeznaczenie, Stewart-Williams zamilknie, ponieważ jego podejście „nie zna” kategorii „nowego człowieka” (por. J 3, 5-8). Autentycznie chrześcijański sens życia przekracza życie doczesne i pociąga człowieka do podejmowania wyborów i twórczego zaangażowania się w świat; oznacza to profetyczny charakter chrześcijańskiego sensu nadawanego istnieniu osoby, zmierzającej do wypełnienia kategorii nowego (gr. *kainos*) człowieka (2 Kor 3, 3; Ga 6, 15)³².

³⁰ S. Stewart-Williams, *Darwin, Bóg i sens życia*, dz. cyt., s. 250-252.

³¹ Zob. tamże, s. 198.

³² Por. *Sens życia*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń i in., *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin-Kraków 2002, s. 1094-1097.

Z perspektywy teologii katolickiej rozumienie sensu zaproponowane przez Steve'a Stewarta-Williamsa należy uznać za błędne, redukcjonistyczne i sprzeczne z podejściem Ratzingera zawartym w V tomie *Opera omnia* oraz w teologii fundamentalnej. Jednakże mimo różnic obecnych w poglądach dwóch autorów, obie koncepcje sensu życia i wszechświata funkcjonują w społecznym dyskursie. Dlatego niezbędne są dalsze analizy i badania dotyczące szczególnie obiektywnego charakteru sensu życia i wszechświata zarówno w ramach teologii fundamentalnej, jak i filozofii.

* * *

Streszczenie

W artykule porównano poglądy Josepha Ratzingera i Steve'a Stewarta-Williamsa dotyczące rozumienia sensu życia i sensu wszechświata. Pierwszy z nich reprezentuje stanowisko teologii katolickiej, a drugi ewolucjonizmu. Obydwaj myśliciele są zgodni co do naukowych podstaw teorii ewolucji. Jednak w kwestii sensu znacznie się różnią. Stewart-Williams wychodzi z materializmu i naturalizmu, natomiast Ratzinger za punkt wyjścia obiera stwórczy zamysł Boga. Pierwszy z nich postrzega człowieka jako jedyne kreatora sensu dla siebie i wszechświata. Ratzinger wprowadza transcendencję do teorii ewolucji, co poszerza pole percepcji i generuje znacznie głębsze rozumienie obiektywnego sensu życia i wszechświata.

Słowa kluczowe: Joseph Ratzinger, Steve Stewart-Williams, teologia fundamentalna, teoria ewolucji, sens życia, „Fides et ratio”.

The Meaning of Life and the Meaning of the Universe According to Joseph Ratzinger and Steve Stewart-Williams. A Comparative Study

Summary

The article compares the views of Joseph Ratzinger and Steve Stewart-Williams regarding understanding the meaning of life and the meaning of the universe. The first of them represents the position of Catholic theology, and the second of evolutionism. Both thinkers agree on the scientific basis of the theory of evolution. However, when it comes to meaning, they differ significantly. Stewart-Williams starts from materialism and naturalism, while Ratzinger takes God's creative plan as his starting point. The first of them perceives man as the only creator of meaning for himself and the universe. Ratzinger introduces transcendence to the theory of evolution, which expands the field of perception and generates a much deeper understanding of the objective meaning of life and the universe.

Keywords: Joseph Ratzinger, Steve Stewart-Williams, fundamental theology, theory of evolution, the meaning of life, “Fides et ratio”.

Bibliografia

- Frankl V., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009.
- Heller M., *Sens życia i sens wszechświata*, Kraków 2023.
- Jan Paweł II, *Fides et Ratio* (1998).
- Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. Teologiczna odpowiedź na fundamentalne pytania współczesnego człowieka*, w: *Materiały VIII Kongresu Teologów Polskich, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział teologiczny, Poznań, 13-16 września 2010*, red. D. Bryl i in., Poznań 2012.
- Ratzinger J., *Pochodzenie i przeznaczenie*, w: tenże, *Opera omnia*, t. 5, Lublin 2022.
- Rusecki M., Kaucha K., Ledwoń I.S. i in., *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin-Kraków 2002.
- Rusecki M., Mastej J., Kaucha K., *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019.
- Rusecki M., *Sens chrześcijaństwa a pluralizm religijny. Zarys problematyki*, w: *Między sensem a bezsensem ludzkiej egzystencji. VIII Kongres Teologów Polskich. Poznań, 13-16 września 2010*, Poznań 2012, s. 189-216.
- Stewart-Williams S., *Darwin, Bóg i sens życia*, tłum. P.J. Szwajcer, Stare Groszki 2014.
- Stewart-Williams S., *Malpa, która zrozumiała wszechświat*, tłum. P.J. Szwajcer, Stare Groszki 2022.

SALOMĖJA KARASEVIČIŪTĖ*

The Mind's Ability to Recognize the Truth

In today's world, we are experiencing a crisis in the concept of truth. This context underlines the relevance of this theme in the Church's dialogue with today's person, who is searching for the meaning of life and objective truth.

John Paul II's encyclical *Fides et Ratio* is one of the efforts to restore scientific weight to the question of truth. At the same time, the Pope calls not only to reveal the correct interaction between knowledge by faith and knowledge by reason, but also to actualize the importance of the relationship between philosophy and theology. The encyclical discusses the relationship between theology, philosophy and natural science, and critically examines various philosophical views that deny the possibility of knowing the truth. „And God has placed in the human heart a desire to know the truth—in a word, to know himself—so that, by knowing and loving God, men and women may also come to the fullness of truth about themselves (cf. *Ex* 33:18; *Ps* 27:8-9; 63:2-3; *Jn* 14:8; 1 *Jn* 3:2)”¹.

Fides et Ratio, in strict harmony with the rethinking of the faith-reason relation as an implication of the necessary “reflection on truth” takes up the task of inquiry about the truth². Joseph Ratzinger, speaking about the relevance of the encyclical *Fides et Ratio* today, emphasizes that its purpose is to rehabilitate the question of truth in a relativistic world³.

* Salomėja Karasevičiūtė – Marijampole Higher Education Institution, Marijampole, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6607-2301>; e-mail: s.karaseviciute@gmail.com

¹ John Paul II, *Fides et Ratio*, Encyclical on the Relationship Between Faith and Reason, Rome 1998, available online at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (accessed on Feb. 19, 2024).

² Cardinal Ratzinger, in his presentation of the encyclical, affirms: “The central question of *Fides et Ratio* is the question of truth. But this question is not just one among the many and various questions that man has to face. Rather, it is the fundamental and ineliminable question, the question that runs through all times and periods of human life and history”. “L'Osservatore Romano” 16 October 1998.

³ J. Ratzinger, *Foi, vérité, tolerance*, Paris 2005, p. 195.

The Church has made her pilgrim way along the paths of the world to proclaim that Jesus Christ is “the way, and the truth, and the life” (*Jn* 14:6). It is her duty to serve humanity in different ways, but one way in particular imposes a responsibility of a quite special kind: the diakonia of the truth. This mission on the one hand makes the believing community a partner in humanity’s shared struggle to arrive at truth; and on the other hand it obliges the believing community to proclaim the certitudes arrived at, albeit with a sense that every truth attained is but a step towards that fullness of truth which will appear with the final Revelation of God⁴.

Knowing the truth through thinking

Men and women have at their disposal an array of resources for generating greater knowledge of truth so that their lives may be ever more human. Among these is *philosophy*, which is directly concerned with asking the question of life’s meaning and sketching an answer to it. Philosophy emerges, then, as one of noblest of human tasks⁵.

Pope John Paul II emphasizes that philosophy should not lose sight of its fundamental vocation to seek the truth. A philosophy that no longer raises fundamental questions about the meaning of human life tends to reduce natural cognition to a purely instrumental function. In order to be in harmony with Revelation, philosophy must rediscover the dimension of wisdom. This requirement is essential if philosophy, which recognizes the possibility of the existence of an ultimate and unifying meaning, is not to be diverted from its main task⁶.

Joseph Ratzinger, says that Pope John Paul II’s encyclical does not favour any particular philosophical school of thought. On the contrary, he wishes to point out the “path of wisdom” which makes it possible to overcome the post-modern forms of thought which reject the question of truth⁷.

It is an innate property of human reason to ask why things are as they are, even though the answers which gradually emerge are set within a horizon which reveals how the different human cultures are complementary. Through philosophy’s work, the ability to speculate which is proper to the human intellect produces a rigorous mode of thought; and then in turn, through the logical coherence of the affirmations made and the organic unity of their content, it produces a systematic body of knowledge. In different cultural contexts and at different times, this process has yielded results which have produced genuine systems of thought⁸.

⁴ FR 2.

⁵ FR 3.

⁶ FR 81.

⁷ *Cardinal Joseph Ratzinger: Faith, Truth, and Culture. Reflections Prompted by the Encyclical Fides et Ratio*, available online at: <https://matiane.wordpress.com/2018/11/24/cardinal-joseph-ratzinger-faith-truth-and-culture/> (accessed on Feb. 19, 2024).

⁸ FR 3-4.

Speaking about the encyclical, Angelo Scola states that the encyclical uses St. Augustine's thoughts: "Believers are also thinkers: when they believe they think, and when they think they believe. If faith does not think, it is nothing"⁹.

Thinking is not an unrelated activity of the brain, it is closely related to the whole human life. Therefore, if we want thinking to bear the most mature fruits, especially when we are looking for metaphysical truths, it is necessary to foster the ethics of thinking, which seeks not only logical accuracy, but creates a spiritual climate for the activity of the mind, characterized by humility, sincerity, courage, honesty, trust, consideration for others, openness to the Mystery. This universal ethic of "thinking" does not discourage, but supports and facilitates research efforts. And when we are on the verge of the Mystery, it even gives us direction. For there is an inner connection between the "verum" and the "bonum": truth and goodness, which in God is in accord with His very essence¹⁰.

According to the Pope, people of culture and science have a greater responsibility than others to ensure that the path of reason is not obstructed, leading to mystery. This duty does not come from outside, as if it were a restraint on scientific inquiry and a restriction on freedom. In fact, it comes from a coherent logical mindset.

In thinking, a person feels his own limitations, realizes that he is not the truth. On the contrary, he has to search for it as if in a daze. At the same time, he finds that in his search for truth he cannot and will not be satisfied with the part of it he has discovered, nor with small crumbs, but is drawn ever more powerfully upwards, towards the infinite. This essential impetus is inherent in the mind's inveterate activity, which places man between his limited perception and his absolute desire. Therefore, when a man, deeply committed to accurate reason, "thinks" with an open heart, he is already on the path towards the encounter with God¹¹.

The harmony of faith and reason

M. Magee said: "The synthesis between faith and reason is the perennially valid achievement of the collective intellectual life of Catholics, i.e. the relationship between faith and reason is articulated nowhere more clearly and beautifully than in *Fides et Ratio*. The awareness that realities exist that cannot be accessed by reason alone does not stifle reason; on the contrary, it allows reason to be presented with fresh material that it can probe without ever reaching the end"¹².

⁹ A. Scola, *Human Freedom and Truth According to the Encyclical Fides et Ratio*, "Communio" 26(1999).

¹⁰ Pope John Paul II's address to the intelligentsia at Vilnius University, St. John's Church, 5 September 1993.

¹¹ Ibid.

¹² *The influence and impact of Fides et Ratio at 25*, available online at: <https://www.catholicworldreport.com/2023/09/14/the-influence-and-impact-of-fides-et-ratio-at-25/> (accessed on Feb. 19, 2024).

Once reason successfully intuitively and formulates the first universal principles of being and correctly draws from them conclusions which are coherent both logically and ethically, then it may be called right reason. The Church cannot but set great value upon reason's drive to attain goals which render people's lives ever more worthy. As the source of love, God desires to make himself known; and the knowledge which the human being has of God perfects all that the human mind can know of the meaning of life¹³.

To assist reason in its effort to understand the mystery there are the signs which Revelation itself presents. These serve to lead the search for truth to new depths, enabling the mind in its autonomous exploration to penetrate within the mystery by use of reason's own methods, of which it is rightly jealous. Yet these signs also urge reason to look beyond their status as signs in order to grasp the deeper meaning which they bear. They contain a hidden truth to which the mind is drawn and which it cannot ignore without destroying the very signs which it is given¹⁴.

The truth made known to us by Revelation is neither the product nor the consummation of an argument devised by human reason. This revealed truth is set within our history as an anticipation of that ultimate and definitive vision of God which is reserved for those who believe in him and seek him with a sincere heart¹⁵. The source of Christian truth, from the Church's point of view, is not its own deliberations, but Revelation¹⁶.

Intelligence enables everyone, believer and non-believer, to reach "the deep waters" of knowledge (cf. *Prov* 20:5). Here we are referring first and foremost to the "Christian philosophy" expressed by the principle: *Credo ut intelligam* (Augustine). Faith seeks the intellect, it enlightens the mind in order to know philosophically correctly and to reflect on itself by means of philosophy¹⁷.

What is distinctive in the biblical text is the conviction that there is a profound and indissoluble unity between the knowledge of reason and the knowledge of faith.

Faith intervenes not to abolish reason's autonomy nor to reduce its scope for action, but solely to bring the human being to understand that in these events it is the God of Israel who acts.

Faith sharpens the inner eye, opening the mind to discover in the flux of events the workings of Providence, there is thus no reason for competition of any kind between reason and faith: each contains the other, and each has its own scope for action. To men and women there falls the task of exploring truth

¹³ FR 4, 7.

¹⁴ FR 13.

¹⁵ FR 15.

¹⁶ *Paskelbta popiežiaus Jono Pauliaus II enciklika "Fides et ratio" ("Tikėjimas ir protas")*, Bažnyčios žinios. 1998 spalio 26, Nr. 20. Bažnyčia pasaulyje (baznycioszinios.lt).

¹⁷ A. Anzenbacher, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien 2010.

with their reason, and in this their nobility consists. According to the Old Testament, then, faith liberates reason in so far as it allows reason to attain correctly what it seeks to know and to place it within the ultimate order of things, in which everything acquires true meaning¹⁸.

Bishop James Conley has said: "There can never be a contradiction between faith and reason. There might be things in science we can't explain, but that's simply because it goes beyond the realm of being able to be proven" and "because reality is a mystery. We don't know everything about reality, and we never will, because we're dealing with God, God's creation, and God is infinite, and we're never going to unravel all the mysteries of the universe"¹⁹.

The Second Vatican Council's pastoral constitution *Gaudium et Spes* highlights the progress made by man today in the empirical, technical and liberal sciences, but also reminds us that man is essentially a spiritual being. He is not only able to know various physical phenomena with his mind, but he is also able to reach the thoughtful realm. Man's spiritual nature remains unchanged: in his will there is the inclination to love what is good, and in the power of reason there is the inclination to know the truth. What is more, man's nature contains the desire to seek transcendent truth. True faith recognizes and values reason, and nurtures and encourages it, as Church teaching has repeatedly emphasized²⁰.

Pope John Paul II says that a faith that lacks reason emphasizes feeling and experience and is therefore in danger of ceasing to be a universal offer. It is an illusion to think that faith is better able to persuade in the face of a weak mind; on the contrary, it is in serious danger of becoming myth and superstition²¹.

According to Ratzinger, the question of truth is a fundamental question of the Christian faith. If I had to briefly describe the main intention of the encyclical, I would say: „the encyclical wants to rehabilitate the question of truth in a world marked by relativism; in the circumstances of today's science—science that seeks truths, but rejects the question of truth as unscientific—to put it on the square again as a rational and scientific task, otherwise faith will start to run out of air. The encyclical simply wanted to encourage again to embark on the adventure of truth. Therefore, it crosses the boundaries of faith, but also includes the world of faith”²².

Patrick Lee has said, "The encyclical boldly and confidently explains how Catholic faith—far from competing with reason and science—encourages the use of reason and the pursuit of science. The encyclical teaches that all of us have a duty to seek the truth about the fundamental meaning of life and live in

¹⁸ FR 16, 20.

¹⁹ *The influence and impact of Fides et Ratio* at 25, op. cit.

²⁰ Vatikano II Susirinkimas, *Pastoralinė konstitucija apie Bažnyčių šiuolaikiniame pasaulyje „Gaudium et spes”*, 15.

²¹ *Paskelbta popiežiaus Jono Pauliaus II enciklika “Fides et ratio”*..., op. cit.

²² J. Ratzinger, *Tikejimas, tiesa ir kultūra – apmąstymai remiantis enciklika Fides et ratio*, available online at: <https://www.propatria.lt/2013/11/josephas-ratzingeris-tikejimas-tiesa-ir-12.html> (accessed on Feb. 19, 2024).

accord with the truth we find. The eternal does not negate the specific and personal goods in this life, grace does not supplant nature, and faith does not oppose reason. The encyclical makes an urgent call to Catholic intellectuals—philosophers, theologians, scientists, historians, and so on—to make their specific contributions to handing on God’s truth and love”²³.

It should be noted that Pope John Paul II did not see it as his task in the encyclical to take up the entirely practical question of whether and how the truth can become “scientific” again²⁴.

It is the nature of the human being to seek the truth. This search looks not only to the attainment of truths which are partial, empirical or scientific; nor is it only in individual acts of decision-making that people seek the true good. Their search looks towards an ulterior truth which would explain the meaning of life. And it is therefore a search which can reach its end only in reaching the absolute. Thanks to the inherent capacities of thought, man is able to encounter and recognize a truth of this kind. Such a truth—vital and necessary as it is for life—is attained not only by way of reason but also through trusting acquiescence to other persons who can guarantee the authenticity and certainty of the truth itself²⁵.

Access to the truth enables access to God, it must be denied to none. There are many paths which lead to truth, but since Christian truth has a salvific value, any one of these paths may be taken, as long as it leads to the final goal, that is to the Revelation of Jesus Christ²⁶.

The encyclical *Fides et Ratio* emphasizes man’s ability to continually search for the truth, not just any truth, but the truth that transcends him. It is in the metaphysical dimension that he discovers the fundamental truths of life²⁷.

The metaphysical analysis of being, while recognizing the operation of the fundamental principles of being in the human person, also raises the question of the first Being, which religious traditions call God. In the context of today’s crisis of truth, the encyclical *Fides et Ratio* calls for confidence in the power of the human mind to know God by natural reason²⁸. Only in the plane of existence, only on the basis of actual existence, can the mind rise to the first Being, the pure Act, and contemplate it, as far as the natural mind allows.

The Magisterium of the Church, while acknowledging the capacity of the natural mind to know God, reminds us that this knowledge is limited, and that our speech about Him is therefore limited. We speak of God on the basis of a poor human knowledge. Our human language will never fully express His mystery. St. Thomas Aquinas perfectly describes the specifics of the natural

²³ *The influence and impact of Fides et Ratio at 25*, op. cit.

²⁴ J. Ratzinger, *Tikėjimas, tiesa ir kultūra...*, op. cit.

²⁵ FR 33.

²⁶ FR 38.

²⁷ FR 5, 83.

²⁸ FR 56.

knowledge of God: „we are not able to perceive what God is like, but only what he is not like and how others relate to him”²⁹.

Conclusion

The encyclical *Fides et Ratio* calls for a quest for knowledge that confirms the mind's capacity to know objective truth and, above all, the ultimate Truth, God. The interaction between the truth of being and the truth of knowledge is the foundation of objective truth. John Paul II stresses that the right relationship between faith and reason requires both a mature faith and a strong reason. The pursuit of truth is written in the nature of both human reason and faith. God Himself is the author of both orders of knowledge, so that although faith and reason differ in their object and foundation, they are not in conflict with each other.

* * *

Summary

Drawing on John Paul II's encyclical *Fides et Ratio*, this article is about the mind's capacity to know the truth. God Himself has implanted in the heart of man the desire to know the truth, the ultimate goal of which is to know Himself, so that man, in knowing and loving God, may attain to the full truth about himself. In order to reflect the essence of the relationship with faith and reason, this paper deals with the knowledge of truth through thinking and the harmony between faith and reason.

Keywords: mind, truth, faith, John Paul II, *Fides et Ratio*.

Bibliography

- Anzenbacher A., *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien 2010.
- Cardinal Joseph Ratzinger: *Faith, Truth, and Culture. Reflections Prompted by the Encyclical Fides et Ratio*, available online at: <https://matiane.wordpress.com/2018/11/24/cardinal-joseph-ratzinger-faith-truth-and-culture/> (accessed on Feb. 19, 2024).
- John Paul II, *Fides et Ratio*, Encyclical on the Relationship Between Faith and Reason, Rome 1998, available online at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (accessed on Feb. 19, 2024).
- John Paul II's address to the intelligentsia at Vilnius University, St. John's Church, 5 September 1993.
- Katalikų Bažnyčios Katekizmas*, Vilnius 2012.
- Paskelbta popiežiaus Jono Pauliaus II enciklika "Fides et ratio" ("Tikėjimas ir protas")*, Bažnyčios žinios. 1998 spalio 26, Nr. 20. Bažnyčia pasaulyje (baznycioszinios.lt).
- Ratzinger J., *Foi, vérité, tolerance*, Paris 2005.

²⁹ *Katalikų Bažnyčios Katekizmas*, Vilnius 2012, 39-43; cf. M. Sieńkowski, *Wissen und Glaube in Bezug auf die Wahrheit nach dem hl. Thomas von Aquin*, „Studia Elckie” 14(2012), s. 156-157.

- Ratzinger J., *Tikėjimas, tiesa ir kultūra – apmąstymai remiantis enciklika Fides et ratio*, available online at: https://www.propatria.lt/2013/11/josephas-ratzingeris-tikejimas-tiesa-ir_12.html (accessed on Feb. 19, 2024).
- Scola A., *Human Freedom and Truth According to the Encyclical Fides et Ratio*, “Communio” 26(1999).
- Sieńkowski M., *Wissen und Glaube in Bezug auf die Wahrheit nach dem hl. Thomas von Aquin*, „Studia Elckie” 14(2012), s. 147-159.
- The influence and impact of Fides et Ratio at 25*, available online at: <https://www.catholicworldreport.com/2023/09/14/the-influence-and-impact-of-fides-et-ratio-at-25/> (accessed on Feb. 19, 2024).
- Vatikano II Susirinkimas, *Pastoralinė konstitucija apie Bažnyčią šiolaikiniame pasaulyje*, „*Gaudium et spes*”.

WOJCIECH GUZEWICZ*

Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 19)

Dziewiętnasta część serii *Kościoły i parafie diecezji elckiej* koncentruje się na ośrodkach kościelnych w Prusce (Matki Bożej Częstochowskiej), Przerośli (Narodzenia Najświętszej Maryi Panny), Puńsku (Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny), Raczkach (Trójcy Przenajświętszej) oraz Radziejach (Chrystusa Króla). Cztery z nich (Pruska, Przerośl, Puńsk, Raczki) wywodzą się z dawnej diecezji łomżyńskiej, a jedna (w Radziejach) z diecezji warmińskiej. Najstarszymi ośrodkami kultu katolickiego są tu parafie w Radziejach (początek w XV wieku, w XVI w. narzucono tutaj protestantyzm) oraz w Przerośli, Puńsku, i Raczkach (istniały już w XVI w.), najmłodszą zaś parafia w Prusce (początek lata 30. XX wieku, funkcjonuje najpierw jako parafia w Wólce Karwowskiej). Największą parafią pod względem liczby wiernych spośród tego grona jest tu parafia pw. Trójcy Przenajświętszej w Raczkach – ma ona obecnie ok. 4,5 tys. wiernych.

Pruska (Matki Bożej Częstochowskiej)

Pruskę założyli chłopci, którzy osiedlili się na tych terenach w drugiej połowie XVI w. Dalsze losy tej miejscowości związane są z rodem podskarbiego królewskiego – Jakuba Lipskiego, który przejął ziemię chłopów, a ich samych przeniósł do nowej wsi zwanej Wólką (dziś Wólka Karwowska). Tereny te należały wówczas do parafii w Bargłowie i w Rajgrodzie.

Myśl o utworzeniu parafii na tych terenach powstała na początku lat trzydziestych XX w., kiedy to wychodząc naprzeciw prośbom mieszkańców części parafii Bargłów Kościelny i Rajgród, należących do ówczesnego dekanatu szczuczynskiego, biskup łomżyński Stanisław Kostka Łukomski 9 sierpnia 1932 r. poświęcił we wsi Wólka Karwowska (należącej do parafii Bargłów) kaplicę (obiekt zabytkowy z 1771 r., zakupiony i przywieziony do Wólki Karwowskiej z parafii Bakalarzewo), do której uczęszczali wierni z okolicznych

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



wiosek. Na początku 1933 r. przy kaplicy zamieszkał wikariusz parafii Bargłów Kościelny – ks. Józef Jarnicki. Dnia 1 maja 1937 r. bp Stanisław Łukomski erygował kanonicznie samodzielną parafię we wsi Wólka Karwowska pw. Matki Bożej Częstochowskiej. Kaplica uległa zniszczeniu podczas działań wojennych w 1944 r.

Na mocy umowy zawartej pomiędzy Powiatowym Związkiem Samopomoc Chłopska w Grajewie a parafią Wólka Karwowska z dnia 5 kwietnia 1945 r., wydzierżawiona została „resztówka” majątku Pruska na potrzeby parafii. W następnych latach dzierżawę tę odnawiano. W związku ze zmianą lokalizacji parafii o przyłączenie do parafii Wólka Karwowska z siedzibą w Prusce poprosili mieszkańcy wsi: Tajno Stare, Tajno Podjeziorne, Tajenek i Tajno Łanowe (z parafii bargłowskiej), co na mocy dekretu biskupa łomżyńskiego, od dnia 5 lipca 1947 r. zostało wprowadzone w życie. W 1952 r. wieś Tajno Łanowe ponownie przeniesiono do parafii bargłowskiej. W 1956 r. garaż na wydzierżawionym terenie przebudowano na kaplicę, która w latach siedemdziesiątych została przebudowana na kościół parafialny. Poświęcenia obiektu i konsekracji ołtarza dokonał bp Edward Samsel 7 listopada 1992 r. Od 2021 r. nazwa parafii został ujednolicono i brzmi – Matki Bożej Częstochowskiej w Prusce.

Kościół pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Prusce jest murowany, zbudowany z cegły, jednonawowy z zakrystią od strony wschodniej. Długość kościoła wynosi 29 m, szerokość – 11, 5 m, a wysokość – 13 m.

Wewnątrz świątyni centralne miejsce zajmuje prezbiterium. Ołtarz główny stanowi obraz Matki Boskiej Częstochowskiej malowany na blasze prawdopodobnie w 1933 r. przez Jana Pskowskiego z Krakowa. Pod nim wmurowane jest tabernakulum. Ponad obrazem znajduje się polichromia obejmująca cztery sceny chrystologiczne: dwie na ścianie wschodniej: „Ostatnia wieczerza” i „Chór świętych aniołów” (powyżej) oraz dwie boczne po jednym z każdej strony: scena „Zwiastowania NMP” oraz „Narodzenie Pana Jezusa”. Ołtarz posoborowy z drewna dębowego wykonany w 1990 r. Znajduje się w nim portatyl z relikwiami św. Amata i św. Konstancjusza.

W narożach ścian bocznych, symetrycznie, znajdują się dwa drewniane ołtarze boczne: św. Józefa i Jezusa Miłosiernego. Ściany Kościoła zdobi polichromia przedstawiająca 6 scen: „Adam i Ewa w Raju”, „Św. Paweł z mieczem i księgą”, „Św. Piotr z kluczami”, na ścianach północnych oraz „Mojżesz z kamiennymi tablicami”, „Św. Maria Magdalena z naczyniem”, „Św. Agata z krzyżem, palmą i księgą”. Na ścianach bocznych umieszczone są stacje Drogi Krzyżowej malowane wykonane w technice olejnej przez Aleksandra Kwiatkowskiego.

Na terenie parafii znajdują się dwa cmentarze parafialne. Jeden w miejscowości Wólka Karwowska (poświęcony 3 listopada 1934 roku, o powierzchni 0,75 ha) i drugi w Prusce (oddalony od kościoła o ok. 200 m, mający ok. 1 ha powierzchni i poświęcony 26 sierpnia 1945 r.). Wierni są chowani na obu cmentarzach.

Plebania wraz z dwoma budynkami gospodarczymi zbudowana została w 1967 r. staraniem ks. Stanisława Dąbrowskiego i parafian. Jest to jednopiętrowy budynek z mieszkalnym poddaszem.

W 1974 r. do parafii należało ok. 2000 katolików, w 1997 r. – ok. 1500, a w 2017 r. – 1200. Należą do niej następujące miejscowości: Bułkowizna, Dreństwo (nr 18-89), Karczewo, Kroszewo (szkoła – nr 27), Orzechówka, Pruska, Tajenko, Tajno Podjeziorne, Tajno Stare, Wólka Karwowska, Woznawieś (nr 1-6).

Funkcję proboszcza parafii spełniali: ks. Józef Jarnicki (1937-1946), ks. Henryk Pogorzelski (1946-1950), ks. Władysław Krawczyk (1950-1957), ks. Bronisław Słodziński (1957-1959), ks. Stanisław Kossakowski (1959-1966), ks. Mieczysław Dąbrowski (1966-1971), ks. Stanisław Dąbrowski (1971-1983), ks. Marian Olszewski (1983-1984), ks. Wiesław Domitrz (1984-1989), ks. Wacław Izbiński (1989-2003), ks. Piotr Butrymowicz (2003-2011), ks. Jarosław Mierzejewski (od 2011 r.). Z parafii pochodzą m.in. ks. Stefan Karpiński, ks. dr Czesław Oleksy, ks. dr hab. Jerzy Sikora i ks. dr Andrzej Pieńkowski.

J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie grajewskim do połowy XVI wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów powiatu grajewskiego*, red. M. Gnatowski, H. Majewski, t. 1, Warszawa 1975, s. 9-252; W. Jemielity, *Diecezja łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990, s. 64, 69; W. Kotarski, *Dzieje duszpasterstwa katolickiego w parafii Pruska (Wólka Karwowska) od jej założenia do 1992 roku*, Warszawa 1999 [mps BWSDE]; *Schematyzm diecezji elckiej 2003*, opr. T. Ratajczak, Elk, s. 146; J. Sikora, *Z cyklu: Z wizytą w parafii Pruska, „Martyria” 2001*, nr 1, s. 16, 24; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Pruska, „Martyria” 2009*, nr 12, s. 8, 24; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 429-431; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 187.

Przerośl (Narodzenia Najświętszej Maryi Panny)

Historia Przerośli sięga połowy XVI w. Wtedy to na styku Puszczy Perstuńskiej i Przełomskiej założona została wieś Krzywowola (Krzywólka), a wkrótce także Przerośla (Mała Przerośl). Do 1571 r. Przerośl miała już wytyczony prostokątny rynek, odchodzące od niego ulice i parcele budowlane. Układ przestrzenny był charakterystyczny dla ówczesnej epoki wzorowany na założeniach renesansowych zamków, których mury okalały znajdujący się wewnątrz prostokątny wirydarz. W 1576 r. król Stefan Batory przyznał Przerośli prawa miejskie. Herbem nowego miasta było wyobrażenie „lwa za kratą”. W sto lat później Przerośl była już największym miastem na Suwalszczyźnie. Niestety wojny szwedzkie, a następnie epidemia dżumy z początku XVIII w. spowodowały upadek miasta.

Parafię polecił zorganizować (i dał sówite uposażenie) król Zygmunt August 21 marca 1571 r. na prośbę Wojciecha Radzywińskiego, leśniczego przeorońskiego (później z parafii Przerośl wyłączono wieś Suwałki i okolice (1710), utworzono parafię Jeleniewo (1771), utworzono parafię Smolniki (1919) i utworzono parafię w Pawłówce (1923). Pierwszy kościół (drewniany) wzniesiono w Przerośli w 1570 r. (ks. Szymon Borkowski). Miał on trzy ołtarze: Niepokalanego Poczęcia NMP (ołtarz główny), Michała Archanioła (ołtarz boczny) i Przemienienia Pańskiego (ołtarz boczny). Poświęcił go bp Eustachy Wołłowicz z Wilna. Drugi kościół (także drewniany) zbudowano dzięki staraniom ks. Franciszka Żukowskiego w 1821 r. i wg projektu Tryniszewskiego – budowniczego województwa augustowskiego. Budowę obecnie istniejącego kościoła rozpoczęto po I wojnie światowej wg projektu inż. Wendrowskiego. Ukończono ją dopiero w latach 1948-1953. Poświęcił go bp Aleksander Mościcki w 1953 r.

Kościół jest zbudowany z cegły i ciosanych kamieni polnych w podmurówce, trójnawowy, na planie krzyża łacińskiego. Od północy przylega doń zakrystia, od południa – kaplica (na planie prostokąta), a od zachodu – jednokondygnacyjna wieża na planie kwadratu wpisana w plan korpusu nawowego. Całkowita długość kościoła wynosi 26 m, szerokość 18 m, wysokość do sklepienia 12 m, wysokość wieży – ok. 20 m. Na placu przykościelnym znajduje się drewniana dzwonnica z 1821 r.

Kościół posiada wewnątrz o okładzie trójnawowym. Nawy oddzielone są arkadami. Ołtarz główny znajduje się w centralnej części świątyni. Jest architektoniczny, jednopolowy ze zwieńczeniem, wykonany z jasnego kamienia, złocony. W polu głównym znajduje się obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus. Obraz pochodzi z połowy XX wieku. Obraz flankują po dwie bliźniacze kolumny z korynckimi głowicami, które podtrzymują przerwany fryz i zwieńczenie bogato dekorowane, zakończone łukiem wklęsło-wypukłym. W ołtarzu znajduje się tabernakulum. Na tabernakulum ołtarz wystawienia w formie czterech kolumn nakrytych daszkiem namiotowym. Zwieńczenie stanowi kula z krzyżem.

Ołtarz boczny św. Antoniego usytuowany jest w narożu ściany tęczowej, po stronie północnej kościoła. Ołtarz architektoniczny, jednopolowy. W polu głównym, we wnęce pełnoplastyczna rzeźba św. Antoniego z Dzieciątkiem Jezus na ręce (XIX w.). Figurę flankują po dwie bliźniacze kolumny z korynckimi głowicami, które podtrzymują zwieńczenie, zakończone łukiem wklęsło-wypukłym. Między kolumnami, we wnękach znajdują się figury świętych: św. Teresy od Dzieciątka Jezus (z lewej) i św. Jana Nepomucena (z prawej).

W narożu ściany tęczowej po stronie południowej znajdują się witrażowe drzwi do kaplicy, które przedstawiają Matkę Bożą i św. Maksymiliana Marię Kolbego. Nad drzwiami znajduje się obraz Jezusa Miłosiernego. Ołtarz boczny Przemienienia Pańskiego usytuowany jest na ścianie wschodniej kaplicy. Ołtarz rozwiązany analogicznie jak poprzedni z tą różnicą, że w polu głównym znajduje się w złotej ramie obraz Przemienienia Pańskiego (XVII w.).

Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny z balustradą. W głębi organy z niewielkim prospektem organowym w stylu klasycystycznym, zwieńczonym trójkątnym szczytem z stylizowanym elementem roślinnym. Pod chórem, przy głównym wejściu znajdują się dwie nisze, w których umieszczono pełnoplastyczne figury: Jezusa Króla Wszechświata i św. Barbarę.

Na terenie parafii znajduje się kaplica pw. Miłosierdzia Bożego w Zarzeczu. Od pobliskich domów odróżnia ją mała wieżyczka na kalenicy zwieńczona krzyżem. Wewnątrz, na ścianie głównej, umiejscowiono drewniany krzyż z metalową płaskorzeźbą Jezusa. Obok krzyża zawieszone zostały obrazy Najświętszego Serca Pana Jezusa i Niepokalanego Serca Najświętszej Marii Panny.

Plebania została wybudowana w 2 połowie XX wieku jako budynek piętrowy, murowany o wymiarach długość – 18 m, szerokość – 6 m, wysokość – 4 m.

Cmentarz parafialny o powierzchni 1,3 ha odległy jest od kościoła o 1,5 km (na obrzeżach miasta).

W 1925 r. do parafii należało 2800 katolików, w 1974 r. – 2500, w 1997 r. – 1900, a w 2017 r. – ok. 1500. Parafię tworzy 15 miejscowości: Blenda, Bućki, Hańcza, Krzywółka, Łanowicze Małe, Olszanka, Nowa Przerośl, Prawy Las, Przełomka, Przerośl, Przerośl Kolonie, Przerośl Osada, Wersela, Zarzecze i Zusenko.

W ostatnim stuleciu proboszczami parafii byli: ks. Józef Wołągiewicz (1907-1937), ks. Ignacy Tuziński (1937-1946), ks. Kazimierz Pyszkowski (1946-1947), ks. Stanisław Kamiński (1947-1955), ks. Zygmunt Poniatowski (1955-1974), ks. Henryk Karwowski (1974-1985), ks. Kazimierz Żelaźnicki (1985-1999), ks. Janusz Chachulski (od 1999 r.). Z parafii pochodzą m.in. o. Kajetan Rubin OFM, o. Sebastian Sojkowski OFM, ks. Stanisław Pietkiewicz SDB, ks. Kamil Jasiński, br. Archaniół Siemaszko OFM.

Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich, red. B. Chlebowski, W. Walewski, t. 9, Warszawa 1888, s. 176; W. Kłapkowski, *Fundacje i uposażenie kościołów w Przerośli i Puńsku*, „Ateneum Wileńskie”, 13(1938), s. 217-229; Cz. Matusiewicz, *Historia kościoła i parafii Przerośl*, Wilno 1939 [mps, Archiwum Andrzeja Matusiewicza]; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134; W. Jamelity, *Parafie Suwałk i okolicy*, Łomża 1990; J. Bacewicz, *Podstawy wiedzy regionalnej. Ziemia suwalska*, Słobódka 2002, s. 66-68, 171; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Przerośl*, „Martyria” 2005, nr 9, s. 9, 24; *Architektura sakralna. Powiat augustowski, sejneński, suwalski*, opr. J. Kotyńska-Stetkiewicz, G. Ryżewski, Białystok 2005; J. Szlaszyński, *Przerośl. Dzieje miasta i gminy*, Przerośl 2009; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 432-434; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 188; T. Naruszewicz, *Początki parafii Janówka, Szczebra, Raczki, Bakalarzewo, Suwałki, Wigry, Filipów, Jeleniewo, Przerośl, Kaletnik i Wiżajny*, w: *Ex Vita vivit! 30. rocznica diecezji elckiej (1992-2022)*, red. ks. M. Sieńkowski, ks. R. Sawicki, Elk 2022, s. 457-485.

Puńsk (Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny)

W XVI w. tereny dzisiejszego Puńska należały do leśnictwa sejwejskiego i mieścił się tu dwór leśniczego. Na przełomie XVI i XVII w. Stanisław Zaliwski, chorąży litewski i leśniczy sejwejski, przystąpił do tworzenia w Puńsku ośrodka miejskiego. W 1597 r. ufundował i wyposażył kościół parafialny oraz zezwolił na targi w niedziele i święta. Ze względu na litewską ludność proboszczem miał być Litwin lub kapłan znający język wiernych. Prawa miejskie Puńsk otrzymał prawdopodobnie w 1647 r. z rąk króla Władysława IV. Był więc miastem królewskim, a także trzecim (po Berżnikach i Sejnach) miastem Sejneńszczyzny. Miejsowość utraciła prawa miejskie w roku 1852. W roku 1934 nastąpił wielki pożar Puńska, po którym odbudowano miejscowość według nowych założeń urbanizacyjnych, które nadały mu charakter miasteczka. Po II wojnie światowej Puńsk stał się stolicą kulturalną polskich Litwinów.

Pierwszy kościół w Puńsku powstał w roku 1597 z fundacji Stanisława Zaliwskiego. W 1606 r. król Zygmunt III Waza potwierdził nadania z 1597 r. i 1600 r., a dodatkowo uposażył od siebie parafię. Po spłonięciu kościoła w 1772 r. zbudowano nowy. W 1868 r. również i tę budowlę strawił ogień. Zbudowano wówczas drewnianą kaplicę. Obecny kościół, murowany, pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, wzniesiono w latach 1877-1881 staraniem ks. Kazimierza Jonkajtysa oraz parafian. Konsekrował go bp Paweł Wierzbowski 30 września 1887 r. Pierwotnie do Puńska należały również tereny dzisiejszej parafii Becejły, Budwiecie, Kaletnik i Smolany.

Kościół pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny jest nieorientowaną bazyliką z prezbiterium skierowanym na południowy wschód. Korpus nawowy złożony jest z czterech przęseł i poprzedza go od północy masyw wieżowy. Pomiędzy prostokątnymi w planie na wysokości przyziemia wieżami umieszczono kruchtę. Do korpusu nawowego na wysokości drugiego przęsła (licząc od strony prezbiterium) od wschodu i zachodu przylegają kwadratowe w planie kaplice. Od południa korpus nawowy łączy się z jednoprzęsłowym prezbiterium ujętym dwoma pastoforiami. Do prezbiterium od północy przylega trójbocznie zamknięta absyda. Kościół przykrywa dach pulpitowy, dwuspadowy. Wymiary kościoła są następujące: długość 50 m, szerokość 33 m, wysokość (do sklepienia) 18,5 m, wysokość wież – 35 m.

Świątynia nawiązuje formą architektoniczną do gotyckiej architektury cysterskiej. Świadczy o tym plan świątyni: to trójnawowa bazylika bez transeptu i ambitu, z prostokątnym jednoprzęsłowym prezbiterium zamkniętym we wnętrzu prosto, ujętym po bokach przez dwa pastoforia. Podobnie elewacja północna, przysadzista, dolne kondygnacje wież maskowane masywnymi formami fasady markują wrażenie, iż do bezwieżowej fasady dobudowano ośmio-kątne wieże w innej fazie budowy świątyni. Ciekawy efekt daje zastosowanie kamienia łamanego jako budulca ścian kościoła. Z jednej strony jest to odwołanie do architektury romańskiej, z drugiej – jest nawiązanie do miejscowego budownictwa ludowego. Kamień łamany był powszechnym budulcem na Su-

walszczyźnie w okresie wznoszenia kościoła w Puńsku. Takie połączenie tradycji romańskich wraz z zaczerpnięciem arsenału gotyckich form, detalu architektonicznego, sklepień krzyżowo-żebrowych, jest wyraźnym odniesieniem do architektury cysterskiej XIII i XIV wieku.

W centralnej części świątyni, na ścianie prezbiterialnej, znajduje się ołtarz główny. Jest on architektoniczny, trójosiowy, jednokondygnacyjny, ze zwieńczeniem wykonany z drewna dębowego. Przednia ściana skrzyniowej podstawy mensy ujęta została parami kolumn. Predella wysoka, rozczłonkowana pilastrami i dwoma konsolami, na których wsparto retabulum. W polu głównym znajduje się rzeźba Ukrzyżowania Chrystusa, ze stojącymi obok Maryją i św. Janem oraz klęczącą św. Marią Magdaleną. Zwieńczenie w formie niszy, zamknięte górą łukiem pełnym i ujęte po bokach kolumnienkami. Poniżej, na przecięciu ramion krzyża, znajduje się tabernakulum. Osie boczne mają formę piętrowych nisz ujętych kolumnami, w nich rzeźbione figury św. Józefa i św. Kazimierza (w kondygnacji dolnej) i figury aniołów (w kondygnacji górnej). Po prawej stronie, między kolumnami nastawy ołtarzowej, znajduje się rzeźba przedstawiająca św. Kazimierza w postawie stojącej. W prawej ręce trzyma drewniany krzyż, zaś w lewej kwiaty. Po lewej stronie między kolumnami nastawy ołtarzowej znajduje się rzeźba św. Józefa (w postawie stojącej), trzymającego Dziecię Jezus na swych rękach. Uszaki ołtarza głównego o charakterze barokowym, ażurowe, złożone. Całość wykonana z ciemnego dębu. Wykonany z ciemnego dębu ołtarz soborowy znajdujący się w prezbiterium ma kształt sarkofagu.

Ołtarz boczny Matki Bożej Miłosierdzia znajduje się w prawej nawie, po stronie północno-wschodniej kościoła. Wykonany ciemnego kamienia ołtarz architektoniczny, trójosiowy, jednokondygnacyjny, ma zwieńczenie w kształcie podwójnej wimpergi nałożonej jedna na drugą oraz sterczyn z kwiatonami. Przednia ściana skrzyniowej podstawy mensy z trzema płycinami i złoconiami. W centralnej części ołtarza umieszczony został prostokątny, zamknięty łukiem ostrym obraz Matki Bożej Miłosierdzia, zasłaniany obrazem Apostołów Judy Tadeusza i Szymona. Po bokach na marmurowych postumentach stoją 2 rzeźby: św. Kingi (po lewej) i św. Hieronima (po prawej). Pod obrazem umieszczono tabernakulum. Dekorację ołtarza stanowią złożone elementy gotyckiej dekoracji: wić roślinna, kwiatony, żabki.

Ołtarz boczny św. Jerzego usytuowany jest po stronie południowo-zachodniej kościoła, w lewej nawie. Jest to wykonany z jasnego kamienia ołtarz architektoniczny, trójosiowy, jednokondygnacyjny, ze zwieńczeniem w kształcie podwójnej wimpergi nałożonej jedna na drugą oraz sterczyn z kwiatonami. Przednia ściana skrzyniowej podstawy mensy z trzema płycinami i złoconiami. W centralnej części ołtarza umieszczony został prostokątny, zamknięty łukiem ostrym obraz św. Jerzego walczącego ze smokiem. Po bokach na wysokich postumentach widzimy 2 figury: Matki Bożej Niepokalanej (po lewej) i św. Augustyna (po prawej). Pod obrazem umieszczono tabernaku-

lum. Dekorację ołtarza stanowią złożone elementy gotyckiej dekoracji: wić roślinna, kwiatony, żabki.

W kościele znajduje się także kaplica św. Piotra i Pawła, a w niej wykonany z ciemnego dębu ołtarz – architektoniczny, trójosiowy, jednokondygnacyjny, ze zwieńczeniem w kształcie podwójnej wimpergi nałożonej jedna na drugą oraz sterczyn z kwiatonami. W centrum ołtarza umieszczono prostokątny, zamknięty łukiem ostrym obraz św. Piotra i Pawła. Po obu stronach ołtarza umieszczono obrazy: po lewej św. Siostry Faustyny, zaś po prawej Bożego Miłosierdzia.

Druga kaplica w kościele poświęcona została Matce Bożej Królowej Świata. Znajdujący się w niej ołtarz, wykonany z niebieskiego marmuru, jest architektoniczny, trójosiowy, jednokondygnacyjny, ze zwieńczeniem w kształcie podwójnej wimpergi nałożonej jedna na drugą oraz sterczyn z kwiatonami. Przednia ściana skrzyniowej podstawy mensy z trzema płycinami i złoconiami. W centrum ołtarza umieszczono figurę Matki Bożej Królowej Świata wykonaną z białego kamienia. Figurę Maryi flankują figury aniołów umieszczone na wysokich cokołach. Pod figurą znajduje się tabernakulum.

Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny z drewnianą balustradą. W głębi organy i neogotycki prospekt organowy zakończony trzema wimpergami.

Obok neogotyckiego kościoła pw. NMP z roku 1881 do ciekawych miejsc w Puńsku należy synagoga z przełomu XIX i XX w., izba regionalna, usytuowana w pomieszczeniach plebanii, z ekspozycją poświęconą tkactwu ludowemu, skansen, mieszczący się w budynku domu kultury, zawierający ponad 2 tys. eksponatów, drewniana wikarówka i parafialny spichlerz z II połowy XIX w., a także stojące w różnych punktach miejscowości ludowe kapliczki litewskie (np. dwie z nich znajdują się przed kościołem parafialnym).

Na terenie parafii znajduje się kościół filialny pw. bł. Jerzego Matulewicza w Widugierach. Świątynia jest murowana, z czerwonej i białej cegły oraz kamienia w podmurówce, na planie trzech kwadratów połączonych schodkowo. Budowę kościoła w Widugierach rozpoczął ks. Ignacy Dziermejko. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia kościół ten stał się zarzewiem konfliktu litewskiego, doszło do jego profanacji i otwarto po zmianie proboszcza w 1994 r. Od 2000 r. trwały prace wykończeniowe i 13 września 2020 r. został on konsekrowany przez bpa Jerzego Mazura.

Plebania to budynek murowany, piętrowy, wzniesiony w 1973 r. staraniem ówczesnego proboszcza ks. Ignacego Dziermejki, znajdujący się w niedalekim sąsiedztwie kościoła parafialnego.

Cmentarz grzebalny ulokowany został w odległości 1 km od kościoła parafialnego. Jego powierzchnia sięga 3,5 ha. Znajduje się tam m. in. kaplica w stylu neogotyckim z końca XIX w., zbudowana przez ks. Macieja Narkiewicza, odbudowana na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia przez

ks. Ignacego Dziermejkę, odrestaurowana w roku 2013, oraz kaplica murowana i stosunkowo dość duża liczba starych nagrobków.

Puńsk jest silnym ośrodkiem kultury litewskiej. Zamieszkuje ten teren kilka tysięcy Litwinów. Znajduje się tu m.in. wydawnictwo „Aušra” (litew. „Jutrzenka”), drukujące periodyki polskich Litwinów: „Aušra”, „Aušrelė”, „Saltinis”, „Suvalkietis”, Dom Kultury Litewskiej oraz Liceum Ogólnokształcące z językiem wykładowym litewskim.

W 1925 r. liczba wiernych sięgała 4900 osób, w 1974 r. – 4000, w 1997 r. – 4100, natomiast w 2017 r. – ok. 3900. Obecnie w skład parafii wchodzi następujące miejscowości: Aleksandrówka, Buda Zawidugierska, Budzisko, Buraki, Dębniak, Dziedziule, Giłusze, Jegliniec, Kalinowo, Kompocie, Krejwiany, Mikołajówka, Nowinniki, Ogórki, Oszkinie, Pełele, Podwojponie, Połuńce, Przystawańce, Puńsk, Puńsk Wieś, Romaniuki, Sadzawki, Sejwy 21, Stare Grauże, Szlinokiemie, Szołtany, Szymanowizna, Tauryszyski, Trakiszyki, Trumpole, Wesołowo, Widugiery, Wojczuliszyki, Wojponie, Wojtokiemie, Wołyńce, Zaboryszki oraz Żyrwiny.

W ostatnim stuleciu proboszczami byli tu następujący duchowni: ks. Józef Szwedas (1922-1932), ks. Jan Sawicki (1932-1936), ks. Antoni Żewis (1936-1949), ks. Kazimierz Romanowski (1950-1956), ks. Stanisław Kamiński (1956-1957), ks. Antoni Szumiński (1957-1967), ks. Ignacy Dziermejko (1967-1993), ks. Jan Jerzy Macek (1993-1999) i ks. Czesław Bagan (od 1999 r.). Proboszczowi pomagają zwykle jeden wikariusz.

Z parafii pochodzą m.in. ks. Alfons Jurkiewicz, ks. Bronisław Kuculis, o. Waldemar Żukowski OMI, o. Antoni Degutis OMI, ks. Izidor Sadowski SDB, ks. Antoni Burba MSF, ks. Józef Draugialis SDB, o. Czesław Wasilewski OFM, s. Lucyna Gibowicz RM, s. Teresa Skibicka RM.

W. Kłapkowski, *Fundacje i uposażenie kościołów w Przerośli i Puńsku*, „Ateneum Wileńskie”, 13(1938), s. 217-229; K. Szakiel, *Dzieje duszpasterstwa parafii Puńsk w latach 1818-1925*, Warszawa 1999 [mps BUKSW]; A. Boharewicz-Richter, *W Puńsku – najpiękniejszej wsi litewskiej*, „Martyria” 1999, nr 2, s. 9; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Puńsk*, „Martyria” 2011, nr 4, s. 16,24; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 435-437; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 189; W. Guzewicz, *Na styku kultur i narodów. Studium administracyjno-historyczne kościołów i parafii dekanatu sejneńskiego*, Elk 2021, s. 55-67.

Raczki (Trójcy Przenajświętszej)

Raczki zostały założone w pierwszej połowie XVI w. w dobrach Stanisława Michnowicza Raczkowskiego, które nadał mu w 1514 r. król Zygmunt I. Ulokowane zostały na prawym brzegu rzeki Rospudy, przy trakcie handlowym z Grodna do Prus. W dokumentach wymieniane są jako miasto już w roku

1558. Jan III Sobieski w 1682 r. nadał Raczkom przywilej na dwa jarmarki rocznie i jeden targ w tygodniu.

W połowie XVIII w. Raczki przeszły na własność rodziny Paców. Szczególnie w czasach rządów Ludwika Paca nastąpiło tu dużo zmian. Sprowadzeni zostali koloniści angielscy i niemieccy, powstała manufaktura obrusów i serwet, na rynku wzniesiono dwukondygnacyjny zajazd z czterema wieżyczkami w narożach i z okazałą bramą wjazdową (wg projektu H. Marconiego), rynek został powiększony, wybudowano kilka murowanych kamieniczek.

Po powstaniu listopadowym obiekty należące do Paca zostały rozebrane. W 1839 r. wzniesiono ratusz z kamienia i cegły, ale po powstaniu styczniowym i ten budynek rozebrano (zbudowano z niego dom dla magistratu i żydowską bożnicę). Raczki jak cały region przeżywały okres stagnacji.

W latach międzywojennych miejscowość stanowiła ważny punkt handlowy z Niemcami, a podczas II wojny światowej była umocniona linią obrony niemieckiej. Po wojnie wybudowano tu m.in. osiedle mieszkaniowe, szkołę podstawową, gimnazjum, salę gimnastyczną. Ciekawą atrakcją turystyczną jest organizowany w pobliskiej Dowspudzie Festiwal Muzyki i Kultury Celtyckiej.

Parafię utworzono tu w 1599 r. Z tego okresu pochodzi także pierwszy kościół, ufundowany przez Marynę Raczkównę Massalską. Zbudowano go w stylu gotyckim jako obiekt drewniany, jednonawowy, ze sklepieniem łukowym. Kościół ten wraz z całą osadą spłonął w 1765 roku. Pod koniec XVIII w. rozpoczęto budowę nowego, murowanego kościoła o cechach barokowych. Przetrwał on do dziś, choć nie w tamtym stylu, gdyż uległ kilku przebudowom. Barokowej świątyni nie dokończono, zaś wznowione w 1811 r. prace przekształciły obiekt w neogotyck. Tak się jednak nie stało. W 1823 r. rozpoczęto kolejną przebudowę i dokończono ją ok. 1825 r. w stylu zbliżonym do klasycyzmu (przebudowę kierował słynny Henryk Marconi). Również i wnętrze świątyni zdobione było przez włoskich artystów zaangażowanych przez Michała Ludwika Paca do prac w Dowspudzie. Kościół został poświęcony przez bpa Stanisława Kostkę Choromańskiego (administratora diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej) 27 września 1835 r. Parafia należy dziś do dekanatu suwalskiego pw. Ducha Świętego.

Świątynia zbudowana jest na planie wydłużonego prostokąta z półkolistą absydą, nad którą znajduje się trójkondygnacyjna wieża z wysoką latarnią pokrytą kopułą i zwieńczoną krzyżem. Korpus nawy głównej przykryto dachem dwuspadowym wykonanym z blachy szwedzkiej, nawy boczne dachem jednospadowym (pulpitowym), zaś dach nad zakrystią i kaplicą św. Stanisława Kostki – trzyspadowym. Długość kościoła wynosi 34 m, szerokość 22 m, wysokość do sklepienia 12 m, a wysokość wieży 26 m.

Wokół nawy głównej i przez prezbiterium biegnie gzyms, dekorowany oszczędnie w tzw. „wole oczy”. Ten element zdobniczy został zastosowany w całym kościele, nie tylko do gzymsu, ale także do kolumn, ambony itd. Sufit pokryty kasetonami. Po bokach stoją kolumny, po sześć z każdej strony. Na

belkowaniu kolumn ustawiono poczet świętych polskich. Między drugą a trzecią kolumną po lewej stronie znajduje się ambona skrzyniowa, oszczędnie zdobiona. Po drugiej stronie umieszczony został balkon, z którego Pacowie słuchali Mszy św. Dziś znajduje się tam figura św. Jana Chrzciciela z barankiem. Pod sufitem po obu stronach znajdują się półokrągłe okna wypełnione witrażem, przedstawiające m.in. chrzest Polski, św. Wojciecha, śluby Jana Kazimierza, obronę Jasnej Góry.

W polu centralnym ołtarza głównego umieszczona jest scena Ukrzyżowania, wykonana przez Krakowską Szkołę Sztuk Pięknych. Krzyż i figury wykonano z drewna. Panorama Jerozolimy za krzyżem to gipsoplastyka, układana na miejscu, srebrzona. Pod krzyżem znajduje się tabernakulum w stylu szafkowym, z tronem zwieńczonym koroną. Ołtarz soborowy i lektorium wykonane zostały z marmuru. W oknach prezbiterium zamontowano dwa witraże przedstawiające Zwiastowanie NMP i Przemienienie Pańskie. Na ścianie w prezbiterium obraz Jezusa Miłosiernego, po przeciwnej stronie obraz na płótnie św. Michała Archaniola.

W kościele raczkowskim znajduje się kaplica pw. św. Stanisława Kostki. Do 1833 r. była to prywatna sień wejściowa Paców, a obecnie baptysterium. Wewnątrz kaplicy centralne miejsce zajmuje ołtarz barokowy, zdobiony elementami stylizowanej roślinności i rocaillami, a wykonany przez artystów włoskich. W głównym polu ołtarza umieszczono obraz Matki Bożej Różańcowej. W mensie ołtarza znajduje się krypta św. Stanisława Kostki. Neogotycki krzyż na tabernakulum pochodzi z XIX w. i początkowo znajdował się w prywatnym gabinecie Paca. Na prezbiterium stoi XIX-wieczna drewniana chrzcielnica, nakrywana kopułą zwieńczoną krzyżem.

Obraz umieszczony w ołtarzu prawej nawy przedstawia Tróję Świętą oraz Ukoronowanie NMP. W nawie umieszczono także dwie prostokątne płyty nagrobne. Pochodzą z pierwszej połowy XIX w. i są to prawdopodobnie stele grobowe z kaplicy pałacu w Dowspudzie. Ich wykonanie przypisuje się Ludwikowi Kaufmanowi – jednemu z uczniów słynnego rzeźbiarza włoskiego Antonio Canovy. W drugiej nawie w ołtarzu bocznym znajduje się figura Najświętszego Serca Jezusa. Po lewej stronie ołtarza stoi figura św. Jana Ewangelisty zachowana z oryginalnej sceny Ukrzyżowania w ołtarzu głównym, po lewej św. Antoni. W środkowym wejściu do nawy bocznej ustawiono zabytkową figurę św. Jana Nepomucena wykonaną w dębie wodnym.

Przy wejściu do kościoła znajduje się chór muzyczny z balustradą, wsparty na nieco wysuniętym portyku kolumnowym. W głębi organy piszczałkowe (23-głosowe) z 1967 r., wykonane przez firmę Kamińskich z Warszawy. Pod chórem stoją figury: św. Cecylii i króla Dawida – patronów muzyki kościelnej. Droga Krzyżowa umieszczona została w nawach bocznych. Są to gipsowe odlewy, emaliowane, zainstalowane tam w latach trzydziestych ubiegłego stulecia.

Na terenie parafii znajduje się kościół filialny pw. św. Brata Alberta w Józefowie. Powstał on w latach 1984-1987, a poświęcony został przez bpa

Juliusza Paetza 6 czerwca 1988 r. Obiekt wykonano z żelaza i betonu na planie wydłużonego prostokąta o wymiarach 33 m długości, 20 m szerokości i 12 m wysokości do sklepienia, a 22 m wysokości wieży. Po prawej stronie od frontonu wieża zwieńczona krzyżem. W kościele znajdują się trzy ołtarze: główny i dwa boczne. W ołtarzu głównym umieszczono duży drewniany krzyż, a pod nim metalowe tabernakulum. W jednym z ołtarzy bocznych znajduje się obraz św. Brata Alberta, w drugim zaś – obraz Matki Bożej Miłosierdzia. Nad kruchtą znajduje się chór muzyczny z elektrycznymi organami. Sklepienie kościoła skośne, pokryte deską sosnową. Na ścianach do wysokości okien umieszczono boazerię.

Plebania to budynek murowany z cegły, parterowy z zagospodarowanym poddaszem, o dachu dwuspadowym, zbudowany w latach pięćdziesiątych ubiegłego.

Cmentarz parafialny położony jest ok. 200 m od kościoła przy drodze do Olecka. Najstarsze groby pochodzą z początku XIX w. Niektóre z nich uznane zostały przez Wojewódzki Zarząd Konserwacji Zabytków za prawnie chronione i zabytkowe. W nowej części cmentarza wybudowano kaplicę pogrzebową. Poświęcił ją bp Edward Samsel w 2001 r.

W 1925 r. do parafii należało 6 tys. katolików, w 1974 r. – 5 tys., w 1997 r. i 2017 r. – ok. 4800. W skład parafii wchodzi 29 miejscowości: Bakaniuk, Bolesty, Chocki, Dowspuda, Franciszkowo, Józefowo, Koniecbór, Krukówek, Kurianki I, Kurianki II, Lipowo, Lipówka, Ludwinowo, Małe Racзки, Moczydły, Nieszki, Planta, Rabalina, Racзки, Rudniki, Rynie, Sidory, Stoki, Szczodruchy, Szkocja, Wasilówka, Wierciochy, Witówka, Żubrynek.

W ostatnim stuleciu proboszczami parafii byli: ks. Wincenty Kijewski (1908-1933), ks. Witold Balukiewicz (1933-1947), ks. Stanisław Makiel (1947-1958), ks. Wincenty Krajewski (1958-1962), ks. Czesław Rogalski (1962-1973), ks. Kazimierz Kaczorowski (1974-2001), ks. Henryk Polkowski (2001-2019), ks. Ryszard Grabowski (od 2019 r.). Obok proboszcza w parafii pracują jeden lub dwaj wikariusze. Z parafii pochodzą m.in. ks. Zygmunt Kopiczko, ks. Stanisław Nalbach CRL, ks. Józef Przekop TChr, ks. Piotr Naruszewicz, ks. dr Stanisław Ołów, ks. Czesław Bagan, ks. Jarosław Sieńkowski, ks. Piotr Krajewski, ks. Arkadiusz Paciorko, ks. dr Dariusz Brozio, ks. Arkadiusz Brozio, ks. Grzegorz Stankiewicz, ks. Tomasz Gajda, ks. Bogdan Chmielewski, ks. Karol Nowikowski, ks. Adam Nowikowski, ks. Robert Galicki, s. Petronela Czuper RM, s. Brunona Beata Burzyńska OP, s. Stanisława Kotarska SM, s. Bożena Ołdak CSFN, s. Halina Szczecina OP, s. Judyta Szczecina OP, s. Katarzyna Kłoczko SAPU, s. Dorota Karaś CR.

J. Wiśniewski, *Dobra Dowspudzkie Raczkowiczów*, „Rocznik Białostocki”, 4(1963), s. 447-457; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134; J. Wiśniewski, *Z dziejów Dowspudy i jej właścicieli*, „Rocznik Białostocki”, 13(1976), s. 367-390; A. Dobroński, *Szlachetny Ludwik Michał Pac*,

Suwałki 1986; Cz. Bagan, *Dzieje parafii Raczki w diecezji augustowskiej czyli sejneńskiej w latach 1818-1925*, Łomża 1989 [mps BWSDŁ]; W. Jemielity, *Parafie Suwałk i okolicy*, Łomża 1990; S. Burzyński, *Szkoła Rolnicza w Dowspudzie*, Dowspuda 1998; C. Piłat, *Dzieje obszaru parafii Raczki do końca XVIII wieku*, Białystok [b.r.w., mps BUwB]; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 438-4440; W. Guzewicz, *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach*, Elk 2014, s. 21-31; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 190; T. Naruszewicz, *Początki parafii Janówka, Szczebra, Raczki, Bakalarzewo, Suwałki, Wigry, Filipów, Jeleniewo, Przemośl, Kaletnik i Wiżajny*, w: *Ex Vita vivit! 30. rocznica diecezji elckiej (1992-2022)*, red. ks. M. Sieńkowski, ks. R. Sawicki, Elk 2022, s. 457-485.

Radzieje (Chrystusa Króla)

Przywilej lokacyjny wsi wydano 7 września 1437 r. Pierwsi mieszkańcy osiedlili się tu znacznie wcześniej. Dekret lokacyjny zapewniał uposażenie dla proboszcza i kościoła pw. św. Mikołaja. Na początku XVI w. parafia w Radziejach należała do dekanatu reszelskiego. Wieś lokowana była na 58 włókach, w tym 4 włoki były dla sołtysa i cztery na uposażenie parafii. W przywileju lokacyjnym chłopci zostali zobowiązani do szarwarków (świadczeń na cele publiczne, głównie budowę i utrzymanie dróg) na rzecz folwarku krzyżackiego Dobie. W czasie reformacji mieszkańcom tutejszym narzucono wyznanie ewangelickie. Miejscowość szczególnie ucierpiała podczas wojny polsko-szwedzkiej i najazdu Tatarów w XVII w. Według spisu z 1858 r. mieszkało w niej 798 osób, a w 1939 – 1139. Początkowo znaczną część mieszkańców stanowili Polacy. Z biegiem czasu osiedlało się tu coraz więcej Niemców. Mimo to, jeszcze w 1890 r. odprawiano w Radziejach nabożeństwa zarówno po polsku jak i po niemiecku. W 1912 roku stwierdzono jednak, że na terenie zboru mieszka zaledwie kilku Mazurów. Stąd też nabożeństwa w języku polskim już nie odprawiano.

Pierwszy kościół w Radziejach zbudowano prawdopodobnie wraz założeniem miejscowości. Budowla ta, jak wynika ze wzmianek historycznych, w 1574 r. chyliła się ku ruinie. Do odbudowy przystąpiono dopiero w 1673 r., dzięki finansowemu wsparciu Ahasvera hrabiego Lehndorffa. Przywilejem Fryderyka Wilhelma z 4 listopada 1683 r. Ahasver von Lehndorff uzyskał dziedziczne prawo patronackie nad kościołem w Radziejach. W 1826 r. z powodu złego stanu technicznego świątynia ta została częściowo rozebrana, a na jej miejsce wzniesiono nową (tylko wieża pozostała z kościoła poprzedniego). Przy jej wznoszeniu w 1827 r. wydatnie pomogła rodzina Lehndorffów. Po II wojnie światowej kościół opuszczony przez protestantów objęli katolicy. Parafię katolicką formalnie tu reaktywowano w 1962 r. Obecnie należy do dekanatu węgorzewskiego pw. św. Huberta.

Kościół jest zbudowany na planie foremnego ośmioboku (długość jednego boku 8,5 m) z ostrosłupowym i wielopołaciowym dachem, z poderwanymi połaciami, pokryty czerwoną dachówką. Całość zwieńczona dwukondygnacyjną, drewnianą wieżyczką, zamkniętą stożkowym hełmem z krzyżem. Kościół jest murowany z cegły i kamienia o stylu neoklasycystycznym. Projektantem kościoła miał być następca tronu Fryderyk Wilhelm IV. Wejście główne znajduje się od strony zachodniej. Po tej samej stronie na placu przykościelnym znajduje się drewniana dzwonnica (dwa dzwony) z pierwszej połowy XVIII w. Zbudowana została na fundamentach kościoła z XV-XVI wieku. Na cmentarzu przykościelnym stoi jeszcze jedna dzwonnica. Umieszczono w niej dzwon z 1786 roku z herbem rodu Lehndorffów (obecnie pęknięty).

Kościół posiada wewnątrz o układzie jednonawowym. Świątynia wsparta na ośmiu drewnianych filarach. Od strony północnej i południowej umieszczone są balkony. W centralnej części kościoła widnieje duży krzyż i naturalnej wielkości figura Chrystusa, wykonana z polichromowanego betonu. Obok krzyża (od strony południowej) zawieszona jest gipsowa figura przedstawiająca Chrystusa Króla, natomiast od strony północnej obraz Matki Bożej Ostrobramskiej w złotej ramie. Poniżej obrazu zawieszona jest tabernakulum w kształcie skrzynki. Nad tabernakulum zawieszona jest wieczna lampka.

Ołtarz posoborowy wykonany jest z szarego i brązowego marmuru. To prosty stół wsparty na jednej nodze, profilowany. W tym samym stylu co ołtarz wykonana jest ambonka oraz posadzka w prezbiterium.

Z dawnego wyposażenia kościoła zachowały się dwa niderlandzkie obrazy z pierwszej połowy XVII wieku: *Pojmanie Chrystusa* i *Chrystus przed Piłatem* (w latach osiemdziesiątych XX wieku przechodziły renowację, a obecnie są w depozycie Wyższego Seminarium Duchownego w Elku). Z tego okresu jest również barokowy anioł chrzcielny, a morek i figury ewangelistów.

Naprzeciw prezbiterium umiejscowiono chór muzyczny z prospektem organowym, pochodzący jeszcze z czasów protestanckich. Organy z 1863 roku, wykonane z drewna malowanego, rzeźbione. Prospekt organowy jednosekcyjny i trójwieżyczkowy na bardzo niskim cokole. Wieżyczki wsparte o podobnej budowie; podstawy półkuliste.

Sufit świątyni – drewniany, z malowidłami – pochodzącymi jeszcze z czasów ewangelickich. W centralnej części malowidło przedstawia postać Jezusa Chrystusa Króla, siedzącego na obłokach. Po bokach Chrystusa umieszczone są cztery symbole ewangelistów: anioł i lew (od strony południowej) wół i orzeł (od strony północnej). Wokół Chrystusa rozciągają się kolorowe koła oraz postacie aniołów, które adorują Jezusa.

Plebania wybudowana w 1907 r. – to obiekt murowany, z czerwonej cegły, parterowy, o powierzchni 430 m². Znajduje się naprzeciw kościoła od strony zachodniej.

Parafia nie posiada własnego cmentarza. Korzysta z cmentarza komunalnego zarządzanego przez Urząd Gminny w Węgorzewie. Powierzchnia cmentarza wynosi ok. 2 ha.

W lesie, kilka kilometrów na północ od Radziej, znajdują się dobrze zachowane schrony przeciwlotnicze i bunkry z okresu drugiej wojny światowej.

W 1997 r. do parafii należało 1650 katolików, a w 2017 r. – ok. 800. W skład jej wchodzi następujące miejscowości: Dłużec, Jerzykowo, Kamień Duży, Kamionek Wielki, Łabapa, Mazany, Pilwa, Pniewo, Radzieje, Róże, Stawiska, Suchodoły, Sztynort Duży, Sztynort Mały, Tarławki.

Rządząmi parafii byli: ks. Marian Mazerski (1957-1963), ks. Daniel Romanowski (1963-1966), ks. Stanisław Antoni Klich (1966-1974), ks. Aleksander Walczyk (1974-1994), ks. Jerzy Kijowski (1994-2010), ks. Tomasz Lalak (2010-2015), ks. Bogdan J. Brusilo (2015-2020), ks. Janusz Haraburda (2020-2021), ks. Adam Konopka (od 2021 r.). Z parafii pochodzą m.in.: ks. Marian Kiełbasa (w 1994 r. zmienił nazwisko na Pastuszko), ks. Henryk Bogusz, ks. Marek Kapusta, ks. Krzysztof Wodziński oraz kleryk Bartłomiej Hamadyk.

M. Szelemej, *Organizacja i formy duszpasterstwa w parafii Chrystusa Króla w Radziejach w latach 1946-1998*, Warszawa 2000 [mps BUKSW]; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Radzieje*, „Martyria” 2012, nr 2, s. 8, 24; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 441-443; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 191; W. Guzewicz, *Węgorzewo i okolice. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu węgorzewskiego*, Elk 2017, s. 43-48.

* * *

Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 19)

Summary

The article presents the Church centers in Pruska (Our Lady of Częstochowa), Przerośl (Nativity of the Blessed Virgin Mary), Puńsk (Annunciation of the Blessed Virgin Mary), Raczkki (The Holy Trinity) and Radzieje (Christ the King).

Keywords: Pruska, Przerośl, Puńsk, Raczkki, Radzieje, Diocese of Elk, Catholic Church.

Bibliografia

- Guzewicz W., „Powiedz ludziom, niech więcej nie płaczą...”. *Słownik biograficzny zmarłych księży diecezji elckiej (1992-2017)*, Elk 2017.
Guzewicz W., *My i historia. Kościoły i parafie dekanatu pw. Ducha Świętego w Suwałkach*, Elk 2014.

- Guzewicz W., *Na styku kultur i narodów. Studium administracyjno-historyczne kościołów i parafii dekanatu sejneńskiego*, Ełk 2021.
- Guzewicz W., *Służyć Bogu i ludziom*, t. 1, Gdynia 2019.
- Guzewicz W., *Spór o diecezję*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, red. J. Walkusz, t. 18, Lublin 2019, s. 25-37.
- Guzewicz W., *Węgorzewo i okolice. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu węgorzewskiego*, Ełk 2017.
- Guzewicz W., *Wojenne losy duchowieństwa na Suwalszczyźnie w okresie okupacji hitlerowskiej (1939-1944)*, Ełk 2008.
- Jemielity W., *Diecezja łomżyńska. Studium historyczne parafii*, Łomża 1990.
- Kłapkowski W., *Fundacje i uposażenie kościołów w Przerześci i Puńsku*, „Ateneum Wileńskie” 13(1938), s. 217-229.
- Naruszewicz T., *Początki parafii Janówka, Szczebra, Raczek, Bakalarzewo, Suwałki, Wigry, Filipów, Jeleniewo, Przerześć, Kaletnik i Wiżajny*, w: *Ex Vita vivit! 30. rocznica diecezji elckiej (1992-2022)*, red. M. Sieńkowski, R. Sawicki, Ełk 2022, s. 457-485.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012.
- Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017.
- Szlaszyński J., *Przerześć. Dzieje miasta i gminy*, Przerześć 2009.
- Wiśniewski J., *Dzieje osadnictwa w powiecie suwalskim od XV do połowy XVII wieku*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 51-134.

WOJCIECH GUZEWICZ*

Ks. Marian Salamon, *Uwarunkowania historyczne i społeczno-kulturowe religijności na terenie obecnej diecezji elckiej w latach 1945-2000*, Elk 2024, ss. 82.

Z początkiem roku 2024 ukazała się kolejna publikacja ks. dra Mariana Salamona, zatytułowana *Uwarunkowania historyczne i społeczno-kulturowe religijności na terenie obecnej diecezji elckiej w latach 1945-2000*, wydana przez EKO-DOM z Szyman k. Grajewa. Jest to książka o niewielkich rozmiarach (zawiera 82 strony), ale stanowi ważny przyczynek do dziejów diecezji elckiej – podobnie zresztą jak pozostałe opracowania tegoż Autora (np. *Życie religijne pod krzyżem oleckim*, Elk 2000, ss. 130; *Kapituła sambijska w drodze do Gołdapi*, Elk 2021, ss. 89; *Odkrywamy Cimochy: zarys dziejów miejscowości*, Elk 2021, ss. 66 czy Ks. Dziekan Karol Fox – *kapłan miłujący Kościół*, Elk 2023, ss. 65).

Choć Autor tego nie ujawnia, prezentowana książka stanowi część jego doktoratu z teologii pastoralnej, który obronił w 2019 r. na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (jego promotorem był ks. prof. dr hab. Edward Wiszowaty, recenzentami zaś ks. dr hab. Paweł Mąkosa, prof. KUL, i ks. dr hab. Mieczysław Polak, prof. UAM)¹. Tytuł rozprawy ks. Salamona brzmiał: *Powołania kapłańskie i zakonne na terenie obecnej diecezji elckiej w latach 1945-1998*, a do omawianej książki odnosi się głównie pierwszy rozdział tej pracy, zatytułowany *Ogólna charakterystyka terenu obecnej diecezji elckiej* (s. 19-69).

Praca zawiera m.in. charakterystykę środowiska geograficznego obszaru obecnej diecezji elckiej oraz rys historyczny tych ziem wraz z najważniejszymi wydarzeniami związanymi z przemianami kulturowo-społecznymi, politycz-

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl

¹ *Obronione rozprawy doktorskie*, <https://uwm.edu.pl/wt/rozwoj-naukowy/przewody-doktorskie/obronione-rozprawy-doktorskie> (dostęp: 25.01.2024).



nymi i gospodarczymi, jakie miały tu miejsce zwłaszcza po drugiej wojnie światowej. W ostatniej części książki został przedstawiony rozwój życia religijnego w parafiach oraz jego wielorakie uwarunkowania.

Dlaczego warto sięgnąć po tę pozycję? Po pierwsze, dlatego, że jest ona kopalnią wiedzy na temat uwarunkowań wpływających na religijność i kształt obecnej diecezji ełckiej (jest to praca wręcz koronkarska). Bardzo cenne są zwłaszcza dane statystyczne, odnoszące się do liczby wiernych katolików, parafii czy struktury organizacyjnej diecezji. Ponadto Autor różnicuje sytuację religijno-wyznaniową na Suwalszczyźnie i Mazurach, co nie jest wiedzą powszechną nawet w literaturze przedmiotu. Wreszcie praca jest napisana poprawną polszczyzną i według zasad logiki przyjętych w nauce (wnioskowanie, dowodzenie, wyjaśnianie, sprawdzanie).

Do słabszych stron pracy zaliczyłbym m.in. brak własnego komentarza i opinii Autora w omawianych kwestiach, a także nieliczne błędy merytoryczne, jak np. podanie nieprawidłowej nazwy diecezji w Sejnach (s. 45). Tę ostatnią sprawę wyjaśnił i ustalił ks. Wojciech Guzewicz chociażby w artykule naukowym pt. *Spór o diecezję*, zawartym w serii *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura* (red. J. Walkusz, t. 18, Lublin 2019, s. 25-37).