

PERSONALISTYCZNY MODEL TEOLOGII W SŁUŻBIE KOMUNIKACJI MIĘDZYOSOBOWEJ

w ramach programu
„SPOŁECZNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ NAUKI II
(2023–2025)”



RAPORT

UKSW

UNIwersytet Kardynała
Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie





Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Projekt finansowany za środków państwa przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
w ramach Programu „Społeczna odpowiedzialność nauki II”

ISBN 978-83-976076-7-5

PERSONALISTYCZNY MODEL TEOLOGII W SŁUŻBIE KOMUNIKACJI MIĘDZYOSOBOWEJ

w ramach programu
„SPOŁECZNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ NAUKI II
(2023–2025)”



RAPORT

UKSW

UNIWERSYTET KARDYNAŁA
STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE

O projekcie

Zespół pracowników Wydziału Teologicznego UKSW realizował w latach 2023–2025 projekt „Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzypersonalnej” w ramach programu „Społeczna odpowiedzialność nauki II”.

Zespół:

- ks. prof. dr hab. Jarosław Różański
- ks. prof. dr hab. Bogumił Gacka
- dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska, prof. ucz.
- dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. ucz.
- ks. dr hab. Przemysław Artemiuk, prof. ucz.
- ks. dr hab. Wojciech Kluj, prof. ucz.
- ks. dr hab. Dariusz Kurzydło, prof. ucz.
- ks. dr hab. Tomasz Szyszka, prof. ucz.

W ramach projektu staraliśmy się wprowadzić do szerszego obiegu, a tym samym dyskursu, ujęcie teologii w aspekcie personalistycznym, stworzyć/powołać/zebrać w obszarze nauki grupę ekspertów, która wypracuje personalistyczny język teologii adekwatny do współczesnego dialogu kulturowego i religijnego, wyznaczającego nowe kierunki badań teologicznych. Istotnym elementem projektu, jako działania zespołowego, była integracja badań pracowników naukowych Instytutu Nauk Teologicznych UKSW (dotąd podejmowanych indywidualnie w wąskim zakresie), ale także wydziałów teologicznych w Europie. Oto lista instytucji, z przedstawicielami których dyskutowaliśmy na temat personalistycznego modelu teologii:

- Wydział Teologiczny Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (Włochy)
- Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu w Leuven (Belgia)
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Maltańskiego (Malta)
- Wydział Teologii Greckokatolickiej Cluj-Napoca (Rumunia)
- Instytut Teologiczny w Rydze (Łotwa)
- Instytut Personalizmu w Madrycie (Hiszpania)

- Antonio Gaudi Foundation w Madrycie (Hiszpania)
- Uniwersytet św. Pawła w Ottawie (Kanada)
- Wydział Teologiczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie (Polska)
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (Polska)
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (Polska)
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (Polska)
- Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (Polska)
- Instytut Mazenodianum w Poznaniu (Polska)
- Wydział Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie (Polska)
- Wydział Nauk o Komunikacji i Sztuk Scenicznych Katolickiego Uniwersytetu Świętego Serca w Mediolanie (Włochy)
- Zespół Międzypartyjny ds. Wolności Wyznania, Przekonań i Sumienia w Parlamencie Europejskim
- Komisja Praw Kobiet i Równouprawnienia w Parlamencie Europejskim.

Zamierzenia, naukowe plany oraz kierunki już realizowanego i planowanego rozwoju zostały przedstawione w formie *deklaracji programowej*.

Najważniejsze osiągnięcia:



- **wystąpienie na Międzynarodowym Kongresie Teologów**



- **materiał multimedialny**



- **Tydzień personalistyczny na UKSW**



- **odnowiony program nauczania studentów (SST, Specjalistyczne Studia Teologiczne) moduł misjologia; nowy program studiów Stosunki międzyreligijne**

TEMATYKA BADAŃ:

PERSONALIZM **CZŁOWIEK**
OSOBA RELACJA OBDAROWAĆ
BÓG TEOLOGIA KOMUNIKACJA
KULTURA DROGOWSKAZ
PRZYSZŁOŚĆ
KOŚCIÓŁ KATOLICKI MISJE
DIALOG WSPÓLNOTA AKTUALNOŚĆ
WYZWANIA CHRYSTUS **GODNOŚĆ**
PROPORCJE **KIERUNEK**
EUROPA I ŚWIAT
WYMIANA **IDEA** ESCHATOLOGIA
INTERDYSCYPLINARNOŚĆ
WDROŻENIE REALIZACJA
WIZJA

Deklaracja programowa

Teologia jako nauka o człowieku, który staje się Chrystusem. „Gdyby ktoś mniemał, że coś «wie», to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy” (1Kor 8, 2). Zmienił się świat, w którym rodziły się wielkie religie – czy współczesny człowiek jeszcze wie, czym jest chrześcijaństwo? Czy chrześcijaństwo wciąż wyraża najgłębsze tęsknoty człowieka? Czy daje mu odpowiedzi na pytania, którymi on dzisiaj żyje? Czy opowieść, jaką ma o Jezusie z Nazaretu, jeszcze dotyka jego serca? Czy kultura chrześcijańska – wyrosła ze starożytnej wizji człowieka – wciąż jest wiarygodna? Czy teologia, którą konstruowaliśmy całe wieki – inspiruje jeszcze naukę i sztukę do zachwytu nad wszechświatem, dziełem Przedwiecznego? Czy ona sama jest nadal szkołą Prawdy, na której można się oprzeć jak na skale? Jakiej potrzebujemy teologii? Po pierwsze – takiej, która – jak Miriam, Matka Jezusa – „zachowuje wszystkie sprawy i rozważa je w swoim sercu” (Łk 2, 19). Która nie jest formułą, do jakiej trzeba się stosować, ale świadectwem najgłębszego doświadczenia człowieka, jego spotkania z Niewypowiadalnym, jego modlitwy z Tym, który jest Obecny, a zarazem Nieobecny. To teologia cierpliwego oczekiwania. Po drugie – takiej, która nie ignoruje refleksji, jaką prowadzi nauka i sztuka. Która nie opiera się tylko na pewnej wersji filozofii (rzadko dziś rozumianej), ale prowadzi podobny dialog z neurobiologią czy fizyką kwantową. Autentyczna wiedza, niebędąca jedynie sumą różnych nauk, stanowi efekt poznania w sieci relacji i przez przyjęcie daru; teologia powinna być w tym pierwsza. To teologia cierpliwego słuchania. Po trzecie – takiej, która umie się przyznać, że mówienie o Bogu jest najbardziej ryzykownym przedsięwzięciem dla ludzkiego języka. Która nie padła ofiarą złudzenia, że Boga można zdefiniować. Dlatego stara się dyscyplinować ludzką wyobraźnię i razem ze wszystkimi Kościołami (i religiami) szukać intuicji, by lepiej rozumieć dar, jaki człowiek otrzymał. I idąc obok siebie, rozmawiać o Wydarzeniu, przez które „niebo spotyka się z ziemią”. To teologia cierplivej wędrówki. Ale też teologia cierpliwego zamieszkania (świadoma własnej tożsamości). Cywilizacja zachodnia – mimo

wielkich osiągnięć – stworzyła społeczeństwo rozbite i znerwicowane. Trwa w kryzysie. I nie ma warunków, aby z nim się zmierzyć. W centrum postawiła człowieka, który mimo że nie umie udźwignąć odpowiedzialności za losy świata, postanowił być bogiem. Wydaje mu się, że ma poczucie wszechmocy. Że może wszystkiego zapragnąć, samego siebie stworzyć i o wszystkim decydować. I to natychmiast. Tymczasem „człowiek dochodzi do autentycznej prawdy o samym sobie dopiero wtedy, kiedy świadomie i ze spokojem uzna i zaakceptuje ów fakt, że nie może decydować o własnej rzeczywistości” (Karl Rahner), że ona go przerasta. Że ona jest darem – czasem wymagającym darem – który służy jego rozwojowi. Który trzeba świadomie i z wdzięcznością przyjąć. Człowiek, tak jak u początku (*arché*), w Ogrodzie Wiecznego Życia, łatwo ulega pokusie rezygnacji z tego daru – nie rozumie jego wartości (wybiera łatwą drogę wygody i rozrywki). Może stąd ten kryzys... Każda z wymienionych wyżej dróg teologii może być odpowiedzią na ów kryzys – można więc mówić o teologii relacji. O prymacie relacji mówi dziś fizyka, biologia, a nawet postmodernizm (przyjmując obraz świata, w którym liczą się przede wszystkim więzi, choć specyficznie je rozumiejąc). Człowiek jest istotą relacyjną – toteż w sytuacji, kiedy zamiast prawdziwej więzi skazany jest na indywidualną walkę o własny wizerunek w świecie, cierpi. Nie potrafiąc znieść cierpienia, nie pojmując jego sensu, jeszcze bardziej pogrąża się w osamotnieniu i poczuciu bezsensowności życia. Staje się „człowiekiem bez właściwości”. Tymczasem teologia relacji tworzy przestrzeń spotkania/rozmowy, wspólnie z innymi naukami szukając takich właściwości, które pozwolą odbudować społeczność: pojednaną i zdolną do wzajemnej służby. W istocie jest to teologia, która mówi, jak stać się Chrystusem, czyli człowiekiem na podobieństwo Boga (katolicy modlą się w czasie Eucharystii: „abyśmy stali się Chrystusem, którego przyjmujemy”). Teolog ufa, że „Jezus przyszedł do nas, aby stać się takim jak my, i opuścił nas, aby nam pozwolić stać się takimi jak On” (Henri J.M. Nouwen). Teolog pokazuje, jaką chwałą jest człowiek wołający w zachwycie nad pięknem/dobrem życia – „ja jestem”. Taka teologia zdolna jest do uwalniania człowieka od jego fałszywej tożsamości i fałszywej religijności. Teologia relacji to szkoła słuchania (posługi słuchania) i budowania dojrzałej wspólnoty.

Co zrobiliśmy w latach 2023–2025

1. **Odwiedziliśmy i dyskutowaliśmy z przedstawicielami 10 zagranicznych ośrodków naukowo-badawczych. Wśród nich można wymienić m.in.:**

Wydział Teologiczny w Leuven (Belgia)
Instytut Personalizmu w Madrycie (Hiszpania)
Wydział Teologiczny w Rydze (Łotwa)
Wydział Nauk o Komunikacji i Sztuk Scenicznych (Włochy)
Parlament Europejski.

2. **Zorganizowaliśmy 25 wydarzeń naukowych i popularnonaukowych, w tym m.in.:**

- konferencja „Wokół koncepcji teologii personalistycznej” 29–30.01.2024 roku
- Tydzień personalistyczny na UKSW „Człowiek i Bóg” *ho anthrōpos kai ho Theos*, 13–25 listopada 2024 roku,
- Konferencja Międzynarodowa *Norma podmiotowości w refleksji misjologicznej* 14–15 listopada 2024 roku,
- konferencja „Komunikacyjne zastosowanie personalistycznego modelu teologii – studia przypadku”, 23–24 lutego 2025 roku.

3. **Uczestniczyliśmy w 24 wydarzeniach popularyzujących naukę, w tym m.in.:**

- konferencja 7th International Conference on Persons w Berlinie, 22–26 lipca 2024 roku
- Międzynarodowy Kongres Teologów *The Future of Theology: Legacy and Envisioning*, Uniwersytet Laterański Rzymie, 9–10 grudnia 2024 roku
- VII Kongres Afrykanistów Polskich, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, 23–25 maja 2024 roku
- XII Maraton Apologetyczny: *Pszenica i kąkol. Nowe wymiary współczesnej apologii*, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 6 czerwca 2024 roku
- Ogólnopolska XI Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa z cyklu *Język religijny dawniej i dziś w kontekście teologicznym i kulturowym* pt. *Kobieta – język – religia*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 9–10 grudnia 2024 roku.

Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej

UKSW

UNIwersYTET KARDYNAŁA
STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Projekt finansowany ze środków budżetu państwa przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
w ramach Programu "Społeczna odpowiedzialność nauki II"

 <https://www.youtube.com/watch?v=UQabTC0HucU&t=2s>

**liczba konferencji
naukowych
i popularnonaukowych**

25



**wydarzenia
popularyzujące
naukę**

24



**wizyty
studyjne**

10



Pytanie o osobę dzisiaj? Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej, misyjne.pl

 <https://misyjne.pl/pytanie-o-osobe-dzisiaj-personalistyczny-model-teologii-w-sluzbie-komunikacji-miedzyosobowej/>

DR HAB. DOMINIKA ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA, PROF. UCZ.

Dla kultury chrześcijańskiej to, jak rozumie się pojęcie osoby, jest wciąż najważniejszym kryterium oceny założeń i programów społecznych, decyzji związanych z kształtem porządku społecznego. Wyraźnie pokazuje to studium komparatystki kultur prawnych świata, gdzie idea filozoficzna i/lub religijna wyznaczają miejsce człowieka w strukturach rzeczywistości. Chrześcijaństwo opiera się na twierdzeniu, że człowiek jest osobą. Wydaje się więc, że konieczne jest dookreślenie lub na nowo wyjaśnienie pojęcia „osoba”, ponieważ to ono jest kluczowe dla budowania porządku społecznego.

Spółeczeństwa wyrosłe na gruncie tradycji chrześcijańskiej nie znalazły wciąż lepszego niż wyraz osoba pojęcia opisującego, kim jest człowiek. Sami chrześcijanie, szczególnie ci pozostający w kontakcie z różnymi kulturami świata, jak misjonarze, sygnalizują, że jest to pojęcie niezrozumiałe i trudno posługiwać się nim, aby wyjaśnić innym cywilizacjom chrześcijańską wizję świata zbudowaną na koncepcji odnoszącej się do *persona*. Z drugiej strony współczesne idee humanistyczne w opisie świata nie odchodzą od słowa osoba, a poszerzają je, posługując się terminami „osoba przyrodnicza”, „osoba zwierzęca” czy „osoba szkolna”. Znaczy to, że ze wszystkich cech i atrybutów opisujących osobę (niepowtarzalność, wyjątkowość, indywidualność, racjonalność, świadomość, wolna wola, zdolność a nawet potrzeba

budowania relacji, umiejętność autorefleksji, potrzeba transcendencji) na pierwszy plan wysuwa się dzisiaj potrzeba akceptacji dla tożsamości i podmiotowości. Pojawia się także krytyka antropologii chrześcijańskiej, która ustawiła człowieka na szczycie hierarchii wszystkich stworzeń i wiele nieporozumień w związku z biblijnym „czyńcie sobie ziemię poddaną”.

Być może jednak pewnym znakiem czasów może stać się ponowna refleksja nad personalistycznym rozumieniem osoby, a szczególnie jej stroną relacyjną. Wydaje się, że to doświadczenie uczestniczenia w życiu innych osób, ale także świata przyrody, jest wspólne dla każdej współczesnej idei próbującej uporządkować wiedzę o świecie. Bardzo ważnym głosem są tutaj niedoceniane nauki teologiczne, a wśród myślicieli katolickich takie osobowości, jak kard. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, ks. Czesław Bartnik czy ks. Karol Wojtyła – Jan Paweł II, którego synteza teologii i antropologii wydaje mi się szczególnie aktualna. U podstaw jego nauczania leży przekonanie, iż w aktualnej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek, tj. po grzechu pierwotnym, doświadczenie cierpienia, słabości, ograniczeń oraz choroby i śmierci nie zamyka drogi do doświadczenia, jakie miał pierwszy człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Dlatego teologia ciała Jana Pawła II koncentruje się na analizie opisów stworzenia istoty ludzkiej (Księga Rodzaju) i dostrzega w nich kluczowe kamienie milowe dla odczytania sensu bycia osobą. Są to: doświadczenie pierwotnej samotności, podmiotowości, odrębności, jedności i wreszcie komunii osób oraz doświadczenia z poziomu antropologii, a więc niezależne od stosunku do Objawienia i religii.

Doświadczenie pierwotnej samotności zaczyna się, gdy pierwszy człowiek nazywa stworzony świat i dostrzega, że jest od niego odrębny, inny. Zrozumienie siebie i wyjście z pierwotnej samotności daje mu spotkanie nie z „osobą przyrodniczą” czy „osobą zwierzęcą”, które to pojęcia dzisiaj się wprowadza, ale z osobą zdolną do relacji, których efektem jest komunii osób, jedność. Zwrot ku poznaniu siebie dokonuje się więc nie przez integrację z przyrodą, ale przez uczestniczenie w życiu drugiej osoby. To personalistyczne poznanie wypływa z wglądu w pierwotną oryginalność i jedność każdego człowieka, z doświadczenia jego nieredukowalności do poziomu świata. Wypływa z doświadczenia funkcjonowania człowieka w relacji do człowieka, ale rozwija się i dopełnia poprzez zintegrowanie z relacją człowiek – Bóg. Chrześcijanin powie, że dzięki komunii osób Bóg staje się widzialny dla świata. Dopiero wtedy zrozumiały staje się sens słów „stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga”. To personalistyczne spojrzenie na teologię ma swoje konkretne skutki w komunikacji międzyludzkiej. Są nimi rehumanizacja osoby, a nie dehumanizacja; nieredukowalność osoby do świadomości, wolności, płciowości, czy emocjonalności.

Konferencja „Wokół koncepcji teologii personalistycznej”, Debaty świętokrzyskie – Święty Krzyż, 29–30 stycznia 2024 roku

Wiele z toczonych sporów religijnych ostatecznie służyło doprecyzowaniu używanych terminów teologicznych i filozoficznych, co nie pozostało bez wpływu na kształt myśli antropologicznej. Dla współczesnego języka komunikowania treści teologicznych personalizm jest szansą na dotarcie z chrześcijańskimi treściami do grup, dla których używane teologiczne kody językowe pozostają niezrozumiałe lub ze względu na warunki społeczno-kulturowe straciły swój pierwotny wydźwięk i sens. Podczas konferencji „Wokół koncepcji teologii personalistycznej” spróbowaliśmy odpowiedzieć na pytania o możliwości wykorzystania pojęć personalistycznych do komunikowania tych treści, które najsilniej wiążą teologię z antropologią.

Tydzień personalistyczny na UKSW „CZŁOWIEK I BÓG” *HO ANTHRŌPOS KAI HO THEOS*, 13–25 listopada 2024 roku

W dniach 13–25 listopada odbył się Tydzień personalistyczny na UKSW „Człowiek i Bóg” *ho anthrōpos kai ho Theos*. Program obejmował międzynarodową konferencję, seminaria i konsultatoria oraz wykłady otwarte. Naszym celem była refleksja nad współczesnym rozumieniem pojęcia osoby, a szczególnie nad jej stroną relacyjną. Dostrzegamy, że w przestrzeni komunikacji międzyludzkiej coraz silniej zwraca się uwagę na potrzebę budowania relacji i ich sens. Równolegle nie chcemy stracić z horyzontu misji i zadań teologii i teologów, które polegają na lepszym zrozumieniu i głębszym przeżywaniu wiary chrześcijańskiej. Cykl wydarzeń miał na celu zaangażować środowisko studentów i akademików w refleksję na temat znaczenia relacji interpersonalnych i współczesną dyskusję na temat podmiotowości osoby, które są kluczem do skutecznej i zarazem pokojowej komunikacji.

„Komunikacyjne zastosowanie personalistycznego modelu teologii – studia przypadku”, Centrum Edukacyjne Ołtarzew, 23–24 lutego 2025 roku

Uczestnicy konferencji podjęli dyskusję na temat konieczności modyfikacji przekazu teologii związanej z opisem Boga i jego interwencji w życie człowieka. Omawiane przypadki związane były z pracą misjonarzy z różnych zakątków świata m.in. w Senegal, Kongo, Lesotho, Boliwii, Argentyny czy Chin którzy analizowali związek między relacją Boga do człowieka, ale poza ideą osoby, która nie jest zrozumiała poza kręgiem europejskim. Osią dyskusji stały się także zmiany kulturowe w kręgu Europy Zachodniej i Środkowej, gdzie poprzez globalizację i konsumpcjonizm, przekaz teologiczny musi skorzystać z osiągnięć współczesnej komunikacji i pojąć przez nią wypracowanych. W tym kontekście omawiano znaczenie fenomenologii,

teologii fundamentalnej czy teologii ciała, która nastawiona jest na praktykę i poszukiwanie pojęć wiążących człowieka z jego wiarą.

Konferencja 7th International Conference on Persons w Berlinie, 22–26 lipca 2024 roku

Na Katholische Akademie w Berlinie odbyła się XVII Międzynarodowa Konferencja o Osobach (*Conference on Persons*). W spotkaniu wzięli udział najwybitniejsi przedstawiciele kultury i nauki z całego świata. Przewodnim tematem konferencji w Berlinie był Karol Wojtyła jako filozof. Naukowcy z Hiszpanii, Niemiec, USA, Włoch, Polski, Szwecji, Wielkiej Brytanii dyskutowali na temat znaczenia koncepcji wojtyliańskich dotyczących osoby oraz możliwych kierunkach wykorzystania tej wiedzy w praktycznym budowaniu relacji interpersonalnych i porządku społecznego. W ramach programu i dyskusji panelowej zaprezentowaliśmy główne wątki modelu personalistycznego w teologii i jego wpływ na komunikację, w tym przede wszystkim na budowanie relacji interpersonalnych, oraz teologię daru.

Międzynarodowy Kongres Teologów *The Future, of Theology: Legacy and Envisioning*, Uniwersytet Laterański, Rzym, 9–10 grudnia 2024 roku

Organizatorem kongresu *The Future of Theology. Legacy and Envisioning* była watykańska Dykasteria ds. Kultury i Edukacji. Prawie 500 naukowców i przedstawicieli ośrodków teologicznych z całego świata spotkało się, aby rozmawiać o przyszłości teologii. Dyskutowano m.in. o potrzebie większej interdyscyplinarności oraz transdyscyplinarności w nauce, wskazywano też na potrzebę konfrontacji teologii z innymi dziedzinami wiedzy, takimi jak filozofia, literatura, sztuka, fizyka, a także nauki prawne, polityczne i ekonomiczne. W ramach paneli mogliśmy zaprezentować myśli przewodnie związane z tematyką projektu „Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej”.

Relacyjność osoby

KS. PROF. DR HAB. BOGUMIŁ GACKA MIC

Według Josepha Ratzingera osoba w absolutnej liczbie pojedynczej nie istnieje. Skoro Absolut jest osobą, nie jest absolutną liczbą pojedynczą, to znaczy Bóg jest jeden, jedyny, ale nie jest samotny, jest Komunią Osób. Co bowiem nie ma i nie może mieć *relacji*, nie mogłoby być osobą. Tak więc przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby¹.

W artykule zatytułowanym *Znaczenie osoby w teologii*² Joseph Ratzinger ukazał pojęcie osoby jako subsystemu w relacji. Ratzinger dostrzegł dwa ważne okresy w kształtowaniu się *pojęcia osoby* w teologii. Pierwszy okres to przejście od *substancji* do *subsystemu*, czyli przejście od rozumienia statycznego i esencjalnego, niemal reistycznego do rozumienia dynamicznego, historiozbowczego i egzystencjalnego, istnieniowego.

Drugi okres to przejście od *subsystemu* do *relacji*, zatem osoba to nie tylko samoistność, ale samoistność relacyjna. To ujęcie najbardziej wyraziło się u św. Augustyna w pojęciu Osoby Boskiej w Trójcy Świętej jako relacja subsystemna albo subsystem relacyjny (*De Trinitate, relationes subsistentes*).

Benedykt XVI uważa, że w obecnej dobie globalizacji, kiedy cała ludzkość stała się o wiele bardziej interaktywna, należy pogłębić kategorię *relacji*, aby większa bliskość osób i narodów przemieniła się w prawdziwą komunię osób i narodów. „Chodzi o zadanie, którego nie można spełnić tylko z pomocą nauk społecznych, ponieważ wymaga wkładu takich dyscyplin, jak metafizyka i teologia, aby w sposób jasny pojąć transcendentną godność człowieka” (encyklika *Caritas in veritate*, 53).

Według Josepha Ratzingera – Benedykta XVI stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga oznacza, że *osoba ludzka* jako *subsystem w relacji* jest ukonstytuowana w relacji

¹ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 2006, s. 184.

² Tenże, *Concerning the Notion of Person in Theology*, „Communio” 1990, Vol. 17, Iss. 3, s. 439–454.

do Boga i bliźnich. Obraz Boga wyraża nie tylko rozumność i wolność, co dotychczas podkreślano, ale podobieństwo do *Boga Osobowego (Communio Personarum)* oznacza, że odniesienie do Boga i odniesienie do bliźniego konstytuują osobę ludzką, stanowią jej strukturę konstytutywną jako *istoty relacyjnej (communio personarum)*. To oznacza, że osoba ludzka bez relacji do Boga i bliźniego nie może żyć (por. Łk 10, 27–28). Ten relacyjny wymiar osoby stanowi podstawę komunikacji międzyosobowej.

Ojciec Święty Franciszek stwierdził, że rdzeniem każdej istoty ludzkiej jest rzeczywistość całej osoby ludzkiej w jej unikalnej tożsamości, która składa się z duszy i ciała. „Wszystko jest zjednoczone w sercu, które może być siedzibą *miłości* ze wszystkimi jej duchowymi, psychicznymi, a także fizycznymi składnikami. Ostatecznie, jeśli panuje w nim *miłość*, osoba osiąga swoją tożsamość w sposób pełny i jasny, ponieważ każda istota ludzka jest stworzona przede wszystkim *dla miłości*, jest uczyniona w swoich najgłębszych tkankach, aby *kochać i być kochaną*” (encyklika *Dilexit nos*, 21). Zatem miłość realizuje relacyjny wymiar osoby.

Podejmując relacyjność osoby w odniesieniu do teologii, Papież Franciszek wskazał, że „teologia może rozwijać się jedynie w *kulturze dialogu*” (zob. list apostolski motu proprio *Ad theologiam promovendam*). Potrzeba dialogu jest bowiem nieodłączna od istoty ludzkiej i całego stworzenia, a szczególnym zadaniem teologii jest odkryć ślad Trójcy Świętej, która czyni ze wszechświata, w którym żyjemy, „sieć relacji”.

Personalizm w badaniach fenomenologicznych Edyty Stein. Problem badawczy

KS. DR ROMAN TOMANEK, WYDZIAŁ FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ UKSW

Jednym z największych impulsów filozoficznych XX wieku był niewątpliwie powrót do konkretnego człowieka, powrót do myślenia o ludzkiej rzeczywistości, ale nie w sensie abstrakcyjnym czy jedynie pojęciowym, ale jako wyraz tej istoty, która kwestionując samą siebie, kwestionuje wymiar identyfikowalny, cielesny, a więc wcielony, a także wolitywny, psychiczny, intencjonalny i duchowy. Dlatego właśnie możemy filozoficznie nazwać XX wiek „wiekiem osoby ludzkiej”. I tak narodził się personalizm. Z perspektywy fenomenologicznej otwiera się punkt wyjścia dla wszystkich innych form personalizmu, a jest nim to, co możemy nazwać współczesną antropologią filozoficzną, której Max Scheler i Edith Stein są najbardziej emblematycznymi założycielami. Charakterystyczny wymiar personalizmu Stein pojawia się przede wszystkim w *Bycie skończonym a bytem wiecznym*. Stawiamy pytanie: czy antropologia Edyty Stein może być przydatna w obecnych refleksjach, sporach dotyczących osoby ludzkiej. Wydaje mi się również, że jej koncepcja osoby może być bardzo owocna w dyskusjach na temat związków psychologii i antropologii. [...]

Jeśli przeanalizujemy to, co dzieje się w nas samych, zdamy sobie sprawę, że obecny jest nie tylko akt postrzegania, ale także pamiętania, wyobrażania sobie, fantazjowania, myślenia i możemy przejść do identyfikacji wielości aktów lub doświadczeń, co towarzyszyło Husserlowi przez całe jego badania. Nasza świadomość rejestruje ponadto akty odnoszące się do impulsów, instynktów, napięć, czyli te właściwe sferze psychicznej, a także akty decyzji, woli świadomych postaw, które z kolei jakościowo stanowią kolejną grupę i odnoszą się do funkcji duchowej. Wśród dających się wyodrębnić aktów jest jeden szczególnie przez Husserla wyróżniony, a jest nim właśnie akt empatii. Badając zatem ten szczególny akt, w którym wiedza o drugim polega na wiedzy empatycznej, Edyta Stein pyta, co jest uchwycone o drugim i za pomocą jakiego instrumentu jest to uchwycone. Wynik analizy w odniesieniu

do tych dwóch pytań stanowi dalsze potwierdzenie złożoności istoty ludzkiej, do której nawiązaliśmy powyżej.

Jeśli Husserl prowadził swoje badania, opierając się przede wszystkim na strukturze ludzkiej jako takiej, to jego uczennica wyprowadza fundamentalne konotacje antropologii przede wszystkim poprzez analizę empatii. Odkrywa człowieka jako jednostkę psychofizyczną. W rzeczywistości, z jednej strony, cielesność jest zaangażowana jako niezbędną medium samej wiedzy, z drugiej strony, cielesność jest ożywiona, żywa (*Leib*), jest siedzibą afektów, popędów, ale także myśli, rozumowania, decyzji i woli. Czy akty te są jakościowo tożsame, czy można je umieścić bez rozróżnienia na tej samej płaszczyźnie, czy też odnoszą się do różnych gradacji, implikując również różne wartości? Innymi słowy, jaka jest geneza tradycyjnej interpretacji, zgodnie z którą „dusza” i „ciało” są identyfikowalne? A zatem, w jakim sensie istota ludzka nie daje się całkowicie zredukować do cielesności, mimo że jest ona nieodzownym wymiarem życia takiego, jakie jest dane, to znaczy takiego, jakiego doświadczamy? To na terenie doświadczeń, czyli aktów świadomości, identyfikuje się, jak już wspomniano, zasadniczo pokrewieństwa, które tworzą grupy odnoszące się do konfiguracji, utrwalonych przez długą tradycję i obecnych, nawet jeśli w różnych formach we wszystkich kulturach, wskazanych właśnie przez terminy „ciało” i „dusza”. Ból lub radość, których doświadcza druga osoba, muszą być najpierw uchwycone poprzez percepcję związaną z organami wrażliwości, ale to, co widzimy na jej twarzy, odnosi się do takiej głębi życia, że niemożliwe jest zasymilowanie go z jakimkolwiek fizycznym przedmiotem, widzianym i dotykanym. Odkryty w ten sposób wymiar jest miejscem afektów, popędów, emocji, jest tym, co nazywamy psychiką (*Psyche*).

[...]

Można by zapytać – i Edith Stein stawia to pytanie w drugiej dekadzie XX wieku – czy nie znaleźliśmy wreszcie dyscypliny, psychologii, która bada psychikę, która naprawdę pokazuje nam ją taką, jaka jest, naukowo, redukując ją do jej mechanistycznej struktury: akcji i reakcji, asocjacji i tak dalej, jak zdawała się utrzymywać rodząca się psychologia, czyniąc metodę nauk przyrodniczych swoją własną. Intencją nie jest wyeliminowanie psychologii na rzecz badań czysto filozoficznych, ale raczej pokazanie nieadekwatności punktu widzenia psychologii i nowych nauk o człowieku, które powstały w drugiej połowie XIX wieku, zarówno w odniesieniu do dogłębnego zrozumienia istoty ludzkiej, jak i w odniesieniu do uzasadnienia ich własnej konstytucji. W rzeczywistości potrzebują one wstępnego badania, które wyjaśni podstawowe momenty, na których się opierają. Na przykład psychologia nie może nie zapytać, czym jest psychika, a także musi zapytać, czy cielesność i psychiczność są wystarczające, aby zrozumieć istotę ludzką w całości, a pytania te wymagają refleksji filozoficznej. Poprzez analizę doświadczeń podkreśla się istnienie sfery psychicznej charakteryzującej się „siłą życiową”, energią psychiczną, która odgrywa fundamentalną rolę w samym przetrwaniu

i zdolności do działania istoty ludzkiej. Jest ona rzeczywiście ustrukturyzowana zgodnie z rodzajem przyczynowości jako siedziba więzi, które do pewnego stopnia można uznać za deterministyczne, ale czy rzeczywiście jest to jedyne źródło kierunku dla samego człowieka? Świeżość lub zmęczenie psychiki, na przykład, czy są one zawsze i wyłącznie podstawą naszych działań, a tym samym naszych decyzji, czy też nasze wybory odsyłają nas do „motywacji”, które ujawniają inne źródło podejmowania decyzji? Tutaj pojawia się sfera ducha (*Geist*). Osoba ma zdolność poznania struktury swojej duszy i praw, które nią rządzą, a następnie, poprzez samostanowienie i samokształcenie, może swobodnie wybierać, czy ślepo poddać się naturalnym mechanizmom, czy też, poprzez samokontrolę, nauczyć się, jak właściwie zarządzać potrzebami duszy, aby nie przelewały się one poza właściwą im przestrzeń, uniemożliwiając duchowi przyjęcie Ducha. Jeśli kształcenie własnej duszy jest wyborem powierzonym osobie, jeśli obecność ducha jest strukturalną podstawą istoty ludzkiej, uczynienie z własnego ducha miejsca, w którym Duch zamieszkuje, nie leży w niczych możliwościach, jest darem, który można jedynie otrzymać. Stein ma wersy poruszającego piękna, do których warto podejść bezpośrednio. [...] Jak ujmuje to Stein:

„To, co wchodzi do duszy i to, co ją opuszcza, jest impregnowane indywidualnością. Również łaska jest przyjmowana przez każdą duszę zgodnie z jej indywidualnością. Jej indywidualność nie zostaje zniszczona przez ducha światłości, ale zostaje z nim zjednoczona i w ten sposób prawdziwie doświadcza nowych narodzin. Dlatego dusza żyje w najpełniejszej i najczystszej autentyczności tylko wtedy, gdy pozostaje w sobie”.

Niewątpliwie Edyta Stein, ze swoimi zdolnościami „dydaktycznymi”, pomaga nam znacznie bardziej niż jej mistrz, ale czytanie i organizowanie jej analiz również nie jest łatwym zadaniem.

Refleksja Edyty Stein jest dla nas cenna także dlatego, że jest owocem nie tylko jej intelektualnych dociekań, ale także jej osobistych zmagania w obliczu prób, jakie przechodziła na kolejnych etapach swego życia. Jest owocem jej doświadczeń, które krystalizowały jej osobowość do tej wewnętrznej dojrzałości, która uczyniła ją zdolną do największego aktu – złożenia samej siebie w ofierze jako odpowiedź na dar, jaki Bóg daje człowiekowi w Jezusie Chrystusie.

Godność we współczesnym świecie: badanie personalistyczne

7th International Conference on Persons w Berlinie,
22–26 lipca 2024 roku

PROF. JAMES BEAUREGARD, RIVIER UNIVERSITY, NEW HAMPSHIRE, USA

Godność ludzka jest obecnie szeroko dyskutowanym pojęciem, budzącym kontrowersje – od poglądów podkreślających jej niezmiennie znaczenie po opinie, że jest to pojęcie bezużyteczne. Jednym z powodów krytyki pojęcia godności jest to, że jest ono zbyt niejasne i nie ma określonej treści. Niniejszy artykuł przedstawia badanie z perspektywy fenomenologii personalistycznej (Seifert, Stein, Hildebrand, Merleau-Ponty) pojęcia godności, które ma na celu odpowiedzieć na te obawy i opracować odpowiednią współczesną koncepcję godności. Personalistyczne badanie fenomenologiczne godności będzie dotyczyło tego zagadnienia poprzez przykłady jej naruszenia podczas wydarzeń historycznych XX i XXI wieku oraz poprzez reprezentatywne dzieła sztuki (literatura, sztuki wizualne, film) w celu sformułowania takiej definicji godności ludzkiej, którą można wprowadzić do dialogu ze współczesnym światem w wielu dziedzinach, w tym polityce, prawie, nauce i bioetyce.

Modelowanie personalistyczne 7th International Conference on Persons w Berlinie, 22–26 lipca 2024 roku

DR HAB. DOMINIKA ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA, PROF. UCZ.

Ponieważ temat ciała jest w kręgu zainteresowania człowieka współczesnego, także Wojtyła poprzez analizę ludzkiej cielesności i pytanie o jej sens i wartości, dokonuje translacji, tłumaczy człowiekowi człowieka, aby w kolejnym kroku wytłumaczyć mu Boga.

Tę próbę nazwałam modelowaniem personalistycznym. W tym ujęciu modelowanie oznacza, że poprzez personalistyczną interpretację osoby i relacji, jakie tworzy, możemy odtwarzać rzeczywistość i opisywać ją, a przez to lepiej ją rozumieć. Pojęcie modelowania nie- sie w sobie także aspekt perspektywicznego uczenia się poprzez przyswajanie sobie wzorców myślenia i działania. Język personalizmu i jego pojęcia mogą poprzez oddolną drogę teologicznego poznania prowadzić do zrozumienia natury Boga. Z tego powodu uważam, że dla współczesnego języka komunikowania treści teologicznych personalizm jest szansą na dotarcie z chrześcijańskimi treściami do tej grupy ludzi, dla których wcześniej używane teologiczne kody językowe pozostawały niezrozumiałe lub ze względu na warunki społeczno-kulturowe straciły swój pierwotny wydźwięk i sens.

Modelowanie personalistyczne byłoby więc próbą odtworzenia i zrozumienia rzeczywistej relacji Stwórcy–stworzenie, gdzie pierwszym etapem procesu poznania jest wyjście od analizy sensu ludzkiej cielesności. Tego dokonał właśnie Karol Wojtyła, tworząc koncepcję teologii ciała. Założenie, które zaproponował, było bardzo proste. Skoro Bóg stworzył człowieka mężczyzną i kobietą na swój obraz o podobieństwo, a Pan Jezus pytany o nierozdzielność małżeństwa powiedział, aby wrócić do początku, to Karol Wojtyła zadaje pytanie, jakim człowiekiem przed grzechem pierworodnym byli Adam i Ewa. Wojtyła zdaje sobie sprawę, że rozpoznanie to w tym momencie dziejów ludzkości, czyli po grzechu pierworodnym, jest utrudnione, ale nie niemożliwe. Ciało osoby, mężczyzny i kobiety, refleksja nad nim prowadzi

Wojtyłę do stawiania pytań, jak było na początku, a doświadczenie osoby tu i teraz, doświadczenie ciała jest możliwym i wręcz koniecznym punktem wyjścia do pytania o to, jak było na początku stworzenia, jakimi Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, a następnie, jakim jest ten, który mężczyznę i kobietę stworzył.

***Redukcjonizm rozumienia osoby
zagrożeniem dla edukacji.
Perspektywa pedagogiczno-dydaktyczna***
konferencja „Komunikacyjne zastosowanie
personalistycznego modelu teologii – studia przypadku”,
3–24 lutego 2025 roku

DR MARIA SZYMAŃSKA, IGNATIANUM

Różnorodność koncepcji postrzegania świata, a w nim człowieka jako osoby, stanowi wyzwanie dla kształcenia młodego pokolenia, dla którego coraz częściej bardziej punktem egzystencjalnego odniesienia jest ztechnologizowana przestrzeń funkcjonowania „tu i teraz”, w jakiej niekiedy trudno jest znaleźć odpowiednie określenie dla osobowego „ja”. Dominacja perspektywy antropocentrycznej prowadzi niejednokrotnie do wypaczenia holistycznego, zintegrowanego postrzegania bytu osobowego jako centrum do rozumienia siebie, własnej cielesności i duchowości, która przyjmuje nierzadko postać spirytualizmu, widocznego w pracach np. Johna Taylora czy Kena Wilbera. Takie podejście nie ma wiele wspólnego z postawą teocentryczną, która domaga się pokory, odwagi, męstwa, wierności, stałości i cierpliwości na drodze poszukiwania prawdy o człowieku. Redukcja autentycznie pojmowanego metafizycznego wglądu w człowieka przekłada się na relatywistyczne i materialistyczne postrzeganie siebie i innych oraz świata. Sprzyja to zakłóceniu fundamentalnych wartości poznawczych, społecznych, kulturowych i duchowych, a więc i zaburzeniu trajektorii introcepcji wartości dostrzegalnej w perspektywie edukacyjnej, a więc i pedagogiczno-dydaktycznej. Przed takim redukcjonizmem przestrzega Karol Wojtyła czy Marian Nowak. Uzasadnia to troskę o jakość edukacji, której istotnym wskaźnikiem jest między innymi dojrzała, twórcza osobowość pedagogiczna nauczyciela w ujęciu Stefana Kunowskiego. Zatem, szczególnie dziś należy pokazywać różne zagrożenia traktowania osoby oraz człowieka, co jest przedmiotem choćby prac

Parkera J. Palmera, traktującego edukację metaforycznie jako duchową podróż, będącą procesem, w którym uczestniczy nauczyciel i uczeń, co ma zagwarantować instytucja edukacyjna – szkoła. Jednym z istotnych czynników właściwie funkcjonującej edukacji jest kształcenie, formacja nauczycieli, pojmowana w perspektywie personalistycznej, jaką przyjmuje Parker J. Palmer, autor m.in. *Let Your Life Speak. Listening for the Voice of Vocation* (1999), *The Courage to Teach: Exploring an Inner Landscape of a Teacher's Life* (2007), *To Know as We Are Known. Education as a Spiritual Journey* (1993), *On the Brink of Everything: Grace, Gravity, and Getting Old* (2018), *A Hidden Wholeness. The Journey Toward Undivided Life*¹, czy też *Teaching with Heart and Soul: Reflections on Spirituality in Teacher Education*. Autor kładzie nacisk na perspektywę holistycznego, integralnego spojrzenia na człowieka. Źródłem tego spojrzenia jest duchowość przenikająca serce i rozum podmiotu edukacyjnego, cechującego się tożsamością duchową określoną przez Chrisa Kieslinga i Gwendolyną T. Sorella.

Biorąc pod uwagę powyższe, można przyjąć, iż redukcjonistyczne rozumienie człowieka jako osoby, bez uwzględnienia holistycznego, integralnego wieloaspektowego spojrzenia, w tym metafizycznego, na niego samego i jego egzystencję, stanowi zagrożenie dla kształcenia przyszłych pokoleń, dla ich zdrowia psychicznego, dla rozwoju ich kompetencji poznawczych. Sprowadzenie kluczowych bowiem aktywności człowieka do pragmatyczno-technologicznego wymiaru, coraz częściej dominującego we współczesnych systemach edukacyjnych, zaburza proces poszukiwania prawdy dotyczącej odkrywania sensu życia. Stąd też wołanie Kena Robinsona o kreatywne szkoły jest dziś wołaniem o szkoły, w których twórczy nauczyciel aktualizuje twórczą potencjalność ucznia poprzez jego uczestnictwo w tworzeniu i współtworzeniu cywilizacji kultury, miłości i pokoju, co też sprzyja określeniu długo dystansowego celu życia i podejmowaniu działań zmierzających ku jego osiągnięciu.

¹ Odnośnie do dorobku naukowego Parkera J. Palmera zob. <https://www.biola.edu/talbot/ce20/database/parker-palmer> (dostęp: 20.01.2024).

Wymiar komunikacyjny teologii ciała
konferencja „Komunikacyjne zastosowanie
personalistycznego modelu teologii – studia przypadku”,
Centrum Edukacyjne Ołtarzew, 23–24 lutego 2025 roku

DR HAB. DOMINIKA ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA, PROF. UCZ.

Teologia ciała zajmuje się sensem ludzkiej cielesności, która ujawnia się w związku między sakramentalnością małżeństwa i komunii osób a odkupieniem ciała i jego zmartwychwstaniem. Autorem tej rozbudowanej koncepcji jest ks. Karol Wojtyła, który już jako papież wprowadził swoje rozważania w formie zbioru katechez i opublikował pod tytułem *Mężczyzna i niewiasta stworzył ich*. Punktem wyjścia dla jego rozważań jest przyjęcie dogmatu wiary, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Powołanie do istnienia z nicości oznacza obdarowanie, które człowiek otrzymał. Sam fakt stworzenia nosi znamiona daru. Dla teologii ciała jest to kluczowy moment, ponieważ w przełożeniu na współczesne wyzwania człowieka i społeczeństwa fundamentem komunikacji jest zrozumienie faktu bycia darem i zarazem obdarowanym. W kontekście wyzwań współczesnych teologia ciała wyjaśnia znaczenie ludzkiej płciowości. W sensie komunii mężczyzny i kobiety zawiera się doskonalenie się poprzez trwanie w miłości i jej pogłębianie w perspektywie daru; ciągłe odkrywanie własnej podmiotowości w spotkaniu z różnicą płci; świadoma zgoda, że efektem miłości może być nowe życie. W ramach sensu ciała szczególnie w kontekście transhumanizmu i posthumanizmu obecne jest także przekonanie, że ciało nie może być definiowane jako modyfikowalna cecha osoby, jako jej element zmienny i modelowalny. Oblubieńczy sens ciała mówi o tym, że cechy, które posiada człowiek, są wtórne względem istnienia osobowego. Dobra tkwiące w osobie nie dają nam wyczerpującego opisu dobra samej osoby. Doskonalenie człowieka polega na rozwoju duchowym, a nie ilościowym i jakościowym poprawianiu parametrów biologicznych czy psychicznych człowieka. Teologia ciała chroni więc osobę przed

zakwestionowaniem wyjątkowości człowieczeństwa czy wyjątkowości gatunku ludzkiego. Wpływają stąd także wnioski dla godności osoby. Godność wypływa z wglądu w pierwotną oryginalność i jedyność każdego człowieka, z doświadczenia jego nieredukowalności do poziomu świata. Gdy podejmuje się dar – relacje poziome, czyli te między osobami, i pionowe, w kontekście do Boga, w sposób konieczny się integrują. Skutkiem posiadania przez człowieka godności jest wyznaczanie prymatu osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, wymiaru moralnego przed wymiarem ekonomicznym, pracy przed kapitałem i miłosierdzia przed sprawiedliwością. Dla personalistycznego modelu teologii skutki są następujące: wskazuje drogi wychowania i samowychowania oraz samoposiadania człowieka; samoposiadanie umożliwia bycie darem dla drugiego człowieka; rehumanizacja osoby ma miejsce zamiast dehumanizacji; komunizm osób, które spotykają się i obdarzają pełnią podmiotowości – rosną jako osoby podmioty; wymiar daru jest podobieństwem do Boga; dzięki komunii osób Bóg staje się widzialny dla świata; poczucie sensu ciała to także zadanie głoszenia, że Bóg jest miłością, iż obdarowuje.

„Rzeczy ostateczne” w przepowiadaniu kaznodziejskim. Ku eschatologii personalistycznej

Tydzień personalistyczny na UKSW
„Człowiek i Bóg” *ho anthrōpos kai ho Theos*,
13–25 listopada 2024 roku

KS. DR HAB. ANDRZEJ DRAGUŁA, PROF. UCZ., UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI

Przedmiotem badań jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o właściwy sposób przepowiadania treści eschatologicznych, które w tradycyjnym ujęciu katechetycznym określane są jako „rzeczy ostateczne”. Posoborowa teologia porzuciła eschatologiczną wizję „rzeczy”, idąc w kierunku ich opisywania w kategoriach „stanów”, a obecnie coraz częściej w kategoriach personalistycznych. Zmiana taka wynika nie tylko z uwarunkowań teologicznych, ale także kulturowych i komunikacyjnych. Istotne pozostaje pytanie, na ile przepowiadania treści eschatologicznych w perspektywie personalistycznej jest bardziej zrozumiałe i przekonujące dla słuchacza niż dawne wizje budowane na *imaginarium* biblijnym. Badania prowadzone nad współczesnym polskim kaznodziejstwem pokazują, że prawdy eschatologiczne są praktycznie nieobecne w przepowiadaniu homilijnym. Nieobecność nowego *imaginarium* eschatologicznego każe powrócić jednak do porzuconych wyobrażeń, które należy poddać współczesnej hermeneutyce teologicznej.

Wprowadzenie do konferencji
**Międzynarodowa Konferencja
„Norma podmiotowości w refleksji
misjologicznej”**
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
14–15 listopada 2024 roku

KS. DR HAB. TOMASZ SZYSZKA, PROF. UCZ.

Kościół realizuje powierzoną mu misję, zleconą przez boskiego Mistrza, już od dwudziestu wieków. Od samego początku wypełnienie tego zadania wiązało się z wielkimi i trudnymi wyzwaniami oraz wieloma niewiadomymi, z którymi należało się zmierzyć. Wszystko po to, aby być wiernym posłaniu do ludzi i narodów wszystkich kultur i języków w poszczególnych epokach historycznych, jak również różnorodnych środowiskach społeczno-kulturowych oraz okolicznościach polityczno-gospodarczych.

Żywa wiara w prowadzenie Kościoła na przestrzeni wieków mocą Ducha Świętego, postrzeganego jako protagonistę dzieła ewangelizacji, pozwala dostrzegać i odczytać pojawiające się nieustannie na horyzoncie i wewnątrz Kościoła *ziarna Słowa*, mające podtrzymać ewangeliczny entuzjazm i potencjał Kościoła. Owe dobrze odczytane indykatory wskazują na potrzebę uwzględnienia i wprowadzenia koniecznych zmian na płaszczyźnie administracyjno-urzędowej Kościoła, jak również w odniesieniu do refleksji teologicznej oraz wielorakich praktyk duszpastersko-ewangeliczno-misyjnych (Rmis 33–36).

Paweł VI w 1975 roku pisał o problemie chrześcijan w okresie posoborowym, borykających się z utratą tożsamości, a w efekcie odrzuceniem nauczania Kościoła i pójścia „swoją drogą” (EN 3–5). Jan Paweł II wskazał zaś, że „człowiek jest drogą Kościoła” (RH 13), co na płaszczyźnie dyskursu teologicznego przyjęto z wielką atencją. Miało się jednak okazać, że napotkano bardzo poważne trudności z przełożeniem piękna i głębi teologicznej na

konkretny język praktyki kościelnej. Natomiast Franciszek wielokrotnie wskazywał na wielorakie trudności, z jakimi należałoby się odważnie skonfrontować, tak dla dobra i żywotności Kościoła, jak również samych wiernych i praktykujących chrześcijan oraz potencjalnych adresatów przepowiadania misyjno-ewangelizacyjnego.

Jednym z *podszepców* Ducha Świętego jest nie tylko zwrócenie większej uwagi na *konkretnego człowieka*, ale odważne wypracowanie i kreatywne zastosowanie stosownych metod i należnych środków ewangelizacyjnych. Dalsza koncentracja duszpastersko-ewangelizacyjna na *człowieku ahistorycznym i abstrakcyjnym*, o czym przestrzegają posoborowi papieże, wydaje się realizacją modelu Kościoła zapatrzonego w siebie samego (*samowystarczalnego*), jednakże tracącego swoją misyjną tożsamość poprzez unikanie mierzenia się z nowymi wyzwaniami, które jakoby miały nie służyć jego dobru.

Stąd pytania, co zrobić, aby współczesnemu *konkretnemu* chrześcijaninowi przywrócić poczucie pełnej godności, zaś innym przekazać jednoznaczny znak wiarygodności Kościoła, kierującego swoją atencję w kierunku zagubionych, poszukujących swojego miejsca w Kościele. Potencjalnych wyzwań jest wiele: zmiana mentalności ludzi Kościoła w nastawieniu i postrzeganiu adresatów przepowiadania – traktowanie podmiotowe, a nie przedmiotowe; wypracowanie nowego języka teologicznego oraz przepowiadania; nie uciekanie od problemów współczesnego *konkretnego człowieka*, ale mierzenie się z pojawiającymi się nowymi trendami myślowymi i nowymi interpretacjami rzeczywistości, a tym samym stawianymi przez *niego* pytaniami, mierzenia się z *jego* dylematami, w tym towarzyszenia *mu* na bezdrożach wiary i ścieżkach poszukiwania swojej chrześcijańskiej i kościelnej tożsamości. Wszystko po to, aby *konkretny człowiek* faktycznie był *drogą współczesnego Kościoła*, zaś przepowiadanie ewangeliczne nie tyle wynikało z potrzeb utrzymania struktur kościelnych, ale z potrzeby dzielenia się żywą wiarą, czyli bycia świadkiem Dobrej Nowiny.

**„Człowiek” a nie „osoba” w kulturze chińskiej.
Konsekwencje różnic
antropologiczno-filozoficznych**
Międzynarodowa Konferencja
„Norma podmiotowości w refleksji misjologicznej”,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego,
14–15 listopada 2024 roku

KS. DR HAB. DARIUSZ KLEJNOWSKI-RÓŻYCKI,
PROF. UCZ., UNIwersytet OPOLSKI

W tradycji zachodniej człowiek definiowany jest jako autonomiczna jednostka obdarzona rozumem i wolą, stworzona na obraz i podobieństwo Boga, co stanowi fundament pojęcia osoby. W chińskiej filozofii, obejmującej konfucjanizm, taoizm i buddyzm, człowiek jest integralną częścią większego porządku – społecznego, kosmicznego lub duchowego, którego wartość wynika z pełnienia ról, rozwijania relacji (*guanxi*) i przestrzegania norm moralnych. Kluczowe pojęcia, takie jak *renge* (moralna godność) i *weige* (pozycja społeczna), odzwierciedlają różnorodne aspekty chińskiego rozumienia człowieka. W sztuce chińskiej człowiek przedstawiany jest w harmonii z naturą, we wspólnotie oraz w dążeniu do transcendencji. Harmonia między człowiekiem a światem materialnym i duchowym jest centralnym elementem zarówno filozofii, jak i sztuki chińskiej, co kontrastuje z indywidualizmem zachodnim.

Międzynarodowy kongres na temat teologii „The Future of Theology: Legacy and Envisioning”

9–10 grudnia 2024, organizator

watykańska Dykasteria ds. Kultury i Edukacji.

Ponad 450 teologów z całego świata spotkało się,
aby rozmawiać o przyszłości teologii.

KS. DR HAB. WOJCIECH KLUIJ, PROF. UCZ.

DR HAB. DOMINIKA ŻUKOWSKA-GARDZIŃSKA, PROF. UCZ.

Jednym z wyznaczników określających stan współczesnej teologii w Polsce jest grupa badaczy zogniskowana wokół Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Grupa teologów (specjalizacje: dogmatyka, misjologia i religioznawstwo, fundamentalna, katechetyka, moralna) prowadzi badania wokół pytań o personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej. W swoich pytaniach poszukują możliwości wzbogacenia języka teologii o pojęcia antropologii chrześcijańskiej. Wydaje nam się, że pewnym znakiem czasów może stać się ponowna refleksja nad pojęciem osoby, a szczególnie nad jej stroną relacyjną. W przestrzeni komunikacji międzyludzkiej coraz silniej zwraca się uwagę na potrzebę budowania relacji i ich sens. Bardzo ważnym głosem są tutaj niedoceniane nauki teologiczne, a wśród myślicieli katolickich takie osobowości, jak ks. Czesław Bartnik czy ks. Karol Wojtyła (Jan Paweł II) z jego antropologią adekwatną oraz pożądana grupa polskich misjonarzy i pedagogów, m.in. o. Jacek Woroniecki OP, Janusz Tarnowski, którzy zwracali uwagę na zależność między teologią a antropologią.

Teologia wspierana przez antropologię teologiczną może być przestrzenią, w której spotykają się ludzie szukający „człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga”. Jest bliska teologii apofatycznej (nie znajdującej wystarczających ludzkich słów, by opisać Boga, nie przypisującej Mu żadnych terminów filozoficznych), a zarazem otwarta na rozmowę

o Objawieniu Biblii jako świadectwie i doświadczeniu ludzi żyjących blisko Boga. Podejmuje dialog z różnymi dziedzinami wiedzy/dyscyplinami, dążąc do jak najszerzej współpracy w rozumieniu człowieka i jego świata (biologii, psychiki, kultury); przeciwstawia się zabiegom redukcjonistycznym (odnośnie do człowieka. Staje po stronie odnowy humanistyki wobec silnych tendencji posthumanistycznych (posthumanizm). Dąży do wypracowania zrozumiałego języka, który może służyć teologii (praktycznej) w dialogu ze współczesną kulturą.

Powiązanie teologii i antropologii widzimy jako ważne założenie w kontekście wykorzystania tej idei w programie studiów teologicznych. Antropologia teologiczna może stanowić nieodzowny element całościowego przygotowania w ramach studiów teologicznych (na drugim stopniu). Szczegółowe zagadnienia: pytania o sens płci; tożsamość (natura) człowieka; relacyjność (budowanie dojrzałych więzi); kultura chrześcijańska i język przepowiadania; antropologiczna metoda badawcza w teologii; etyka w dobie sztucznej inteligencji itp.

PROBLEMATYKA:



**sens
płci**



**tożsamość (natura)
człowieka**



**relacyjność (budowanie
dojrzałych więzi)**



**kultura
chrześcijańska**



**język
przepowiadania**



**antropologiczna metoda
badawcza w teologii**



**etyka w dobie sztucznej
inteligencji**

**„Homo capax Dei”
w perspektywie filozoficzno-teologicznej
„Teologia Polityczna”, 19 maja 2025.**

 <https://teologiapolityczna.pl/homo-capax-dei-w-perspektywie-filozoficzno-teologicznej>

KS. DR HAB. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK, PROF. UCZ.

Kiedy szukamy we współczesnej filozoficzno-teologicznej możliwości odkrywania przez nią tropów Boga i pytamy równocześnie o otwartość człowieka i jego bycie *capax Dei*, to w gruncie rzeczy chodzi o odnalezienie wyraźnego progu, decydującego momentu, konkretnego stwierdzenie, koncepcji, w której widać wyraźnie, iż ludzkie życie niejako domaga się spotkania z Bogiem i to nie jedynie z Jego inicjatywy, ale w pierwszej kolejności ze względu na naszą potrzebę.

Poszukując takich momentów otwartości, przekonujących, że człowiek jest *capax Dei*, proponuję, aby najpierw przyjrzeć się myślicielom, którzy milczą albo negują takie doświadczenie, a kwestię Boga traktują jedynie jako problem teoretyczny. Następnie wskażę koncepcje, w których istnieje możliwość otwartości, ale pozostaje niespełniona, zawieszona niejako. I w końcu przedstawię i poddam analizie poglądy tych, którzy wyraźnie akcentują ludzkie doświadczenie otwartości i widzą człowieka jako *capax Dei*. Święty Augustyn w dziele *Przeciw Faustusowi* mówi o *vestigia Dei*, czyli śladach Boga pozostawionych zarówno w człowieku, jak i w całym świecie stworzonym. Są to jego tropy. Odczytując je, można dotrzeć do Boga¹.

¹ Naukę o *vestigia Dei*, czyli „śladach Boga”, znajdujemy u św. Augustyna w dziele *Contra Faustum Manichaeum* – 32,20, PL 42, 207–518, wersja polska: św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi: Księgi XXII–XXXIII. Przeciw Sekundynowi*, przekł. J. Sulowski, Warszawa 1991; zob. także O. Pedersen, *Księga natury*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 1999, nr 14, s. 19–50.

Celem artykułu jest ukazanie kwestii otwartości człowieka w szerokiej perspektywie filozoficzno-teologicznej².

[...]

Człowiek poszukując dobra, przekracza równocześnie własną kondycję. W realizowaniu siebie i własnej podmiotowości pomaga mu odkrycie korzeni, a także zrozumienie procesów emancypacyjnych. „Zakorzenie, odpowiada Ch. Delsol, odpowiada utożsamieniu się człowieka z pewnym światem”³. Człowiek z kolei chce się emancypować, wyzwalać, odrzucać. „Wola zniesienia wszelkiego zakorzenienia oznacza nastanie emancypacji wypaczonej, perwersyjnej”⁴. Francuska myślicielka z całą stanowczością podkreśla, że „barbarzyństwo emancypacji jest właściwe epoce nowoczesnej. Chodzi o zaślepienie cywilizacyjne, zaślepienie związane z przerostem racjonalności. Stworzyliśmy wyszukane perwersje i wiemy dzisiaj, że wysoka kultura może współistnieć z największym barbarzyństwem, bo ludzie najbardziej cywilizowani niekoniecznie są najbardziej ludzcy”⁵. Wprawdzie „społeczeństwa zachodnie czasu późnej nowoczesności, dodaje, odrzuciły komunizm z powodu biedy i przemocy, do których prowadził, ale nadal wyznają ideał nieograniczonej emancypacji, a ich elity opluwają zakorzenie uznawane za pozostałość dawnego świata, co tłumaczy gwałtowne odzywianie tych tłumionych pozostałości w postaci walki o tożsamość”⁶.

Dlatego Ch. Delsol postuluje powrót do tradycji i odkrycie źródła człowieczeństwa. „Człowiek, puentuje filozof własne rozważania, posiada jednocześnie korzenie i skrzydła. Wielki błąd naszych czasów polega na tym, że jeszcze tego nie zrozumieliśmy. Człowiek nie może pozostać na zawsze w zamkniętym i ciepłym świecie, w którym dorasta, ponieważ sam tworzy swój świat, kształtuje go i przekazuje, wywołując w ten sposób stałą metaforę. W miarę upływu czasu rozszerza swoje spojrzenie. Zawsze próbuje wznieść się ponad swój świat, nawet jeśli każde społeczeństwo dokonuje tych przekształceń w nierównym rytmie. Emancypacja jako proces stanowi jedną z charakterystycznych cech człowieczeństwa. Społeczeństwa bardziej wyemancypowane w naturalny sposób pociągają za sobą inne. Jednak człowiek potrzebuje zakorzenienia. Pozostaje przywiązany do miejsc swojego dzieciństwa i do wszystkich przejawów swego pochodzenia. Zawsze powraca do swoich źródeł, co pozwala mu zaczerpnąć tchu i rozpocząć nowe przygody. Pozbawić go korzeni, znaczy go zniekształcić”⁷.

² W artykule powtarzam fragmenty mojego wcześniejszego tekstu, zob. P. Artemiuk, *Współczesna filozofia wobec „homo capax Dei”*, w: *Trop Przechodzącego*, red. H. Seweryniak, M. Nowak, M. Szewczak, Płock 2015, s. 82–108.

³ Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, przekł. M. Kowalska, Kraków 2011, s. 204.

⁴ Tamże, s. 213.

⁵ Tamże, s. 215.

⁶ Tamże, s. 218.

⁷ Tamże, s. 238.

Myśl Ch. Delsol, chociaż nigdzie w sposób jednoznaczny nie mówi o otwartości człowieka na Boga, to zawiera wyraźne przeczucia dotyczące tej kwestii. Gdzie można je znaleźć? Przede wszystkim w idei skończoności i niewystarczalności tego świata. Nowożytności pełnej iluzji nie udało się stworzyć nowego, idealnego człowieka. Pomimo wysiłków nadal pozostaje on niedoskonały, pełen słabości, borykający się z niespełnieniem. I to właśnie decyduje o jego wartości. Mając świadomość własnej skończoności, dzięki kulturze odkrywa podmiotowość, zwraca się ku wartościom, chce tworzyć na miarę swoich możliwości. I chociaż drzemie w nim chęć emancypacji, która nieraz dochodzi do głosu w pragnieniu samowolnego odrzucenia tradycji, to ostatecznie człowiek późnej nowoczesności wraca do swych korzeni. Wie bowiem, że tylko tam odnajdzie źródło, które pozwoli mu wznieść się wyżej, do absolutu za którym tęskni.

[...]

Jak zatem współczesna filozofia i teologia traktuje formułę *homo capax Dei*? Spadkobiercy mistrzów podejrzeń, których poglądy zaprezentowałem na początku, milczą albo całkowicie negują tę kwestię. Wyjaśniają ludzkie pragnienie Boga, bazując na naukach humanistycznych. Z kolei filozofowie postmodernistyczni, na których zwróciłem uwagę w drugiej części artykułu, dokonując zwrotu religijnego, kontemplują wprawdzie dostrzeżony ślad, ale nie pozwalają mu jednak przemówić własnym głosem. Anektują go, wykorzystując tym samym do swoich koncepcji. Pozostają w końcu myśliciele, u których można doszukać się idei *homo capax Dei*. Ujawnia się ona najpierw w wnętrzu człowieka, który uwikłany w dramat egzystencji, nie mogąc pokonać zła, potrzebuje pomocy i otwiera się na Boga (J. Tischner). Widać ją również w relacji z Drugim, przeżywającym epifanię twarzy, a równocześnie odkrywającym oblicze Innego, który jest Bogiem (E. Lévinas). Można ją także odnaleźć w doświadczeniu skończoności, kiedy człowiek przywiązany do tego świata, chce równocześnie się wznieść wyżej – emancypować. Dzięki kulturze odkrywa na nowo źródło człowieczeństwa, swoją podmiotowość i zakorzenienia się (Ch. Delsol). Otwartość człowieka daje o sobie znać w jego racjonalności. Jego rozum w sposób naturalny poszukuje Boga, próbuje Go poznać na tyle, na ile jest w stanie to uczynić samodzielnie. To rozum przyprowadza człowieka do przedśionków wiary i przygotowuje go na przyjęcie Objawienia (św. Tomasz). W końcu całe bytowanie człowieka, jego pragnienia (szczęścia, prawdy, bycia), a także zadziwienie cudem istnienia, obecne w nim podstawowe zaufanie, reagujący we wnętrzu głos sumienia, doświadczenie głębi miłości, poszukiwanie sensu istnienia, dokonująca się autotranscendencja przez sztukę i kulturę czy ukierunkowanie prowadzące go do źródła, wskazują, że sam siebie przekracza, czyli autotranscenduje, by spotkać Kogoś większego (H. Seweryniak).

Współczesna myśl filozoficzno-teologiczna różnorodnie interpretuje otwartość człowieka na Boga. Jest w niej obecna zarówno negacja, jak i milczenie, pytanie i odpowiedź.

Ostatecznie człowiek rozpoznaje samotne ślady na piasku i chce wiedzieć, kto je zostawił. No właśnie K(k)to? Niech pomocą w szukaniu odpowiedzi będzie wiersz Wojciecha Wencła:

Bóg umarł –
uczą nas wielcy filozofowie
ale gdy mędrzy ze Wschodu
wyruszają w drogę
ktoś wciąż zapala nad nimi
latarnie gwiazd⁸.

⁸ W. Wencel, ****, w: tegoż, *Podziemne motyle*, Warszawa 2010, s. 24.

***Wpływ tradycji religijnych Dalekiego Wschodu
na kształtowanie się
chrześcijańskich pojęć teologicznych***
„Ateneum Kapłańskie” 2025, t. 184, z. 3 (697), s. 487–505.

KS. DR HAB. WOJCIECH KLUJ, PROF. UCZ.

Słynne powiedzenie Anzelma z Canterbury *Fides quaerens intellectum* (wiara szuka zrozumienia) z jego *Proslogionu* weszło do klasyki stwierdzeń filozoficznych i teologicznych. Anzelm uzasadniał, że nie tyle potrzeba uzasadnienia, aby móc wierzyć, co raczej że trzeba wierzyć, aby móc zrozumieć. Ta metoda teologiczna podkreślana już wcześniej przez Augustyna wychodzi od założenia wiary w Boga, aby rozwijać się w kierunku zrozumienia w co się wierzy. Można powiedzieć, że wiara (misyjnie) wchodzi na nowy dla siebie grunt, w tym przypadku filozofii greckiej, wyrażanej później również w języku łacińskim. Dokonuje się to nie tylko w pewnej filozofii, ale również w pewnym języku.

Przenosząc to na współczesne realia rozwoju doktryny chrześcijańskiej i wychodząc od wiary, w której relacje między rzeczywistością boską i ludzką zostały niezwykle złączone w Jezusie Chrystusie, chcemy się odnieść do kontekstu Dalekiego Wschodu, próbując wyjaśnić jak prawdy wiary mogły w przeszłości oraz jak mogą w przyszłości wyrażać się w pojęciach obecnych w kulturach Chin i Indii.

[...]

W niniejszym tekście inspirowaliśmy się m.in. sugestią A.M. Perni *Fides quaerens linguam*¹. Podobne sugestie płyną jednak coraz bardziej ze współczesnego nauczania kościelnego *Magisterium*. Poprzednią część zakończyliśmy odwołaniem do *Dilexit nos*, ale podobne inspi-

¹ Por. A.M. Pernia, *Theology whose heart is Mission*, „Landas. Journal of Loyola School of Theology” 2016, Vol. 30, No 1, s. 97–102. Por. też P.C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, Maryknoll, NY 2003; R. Kearney, *Linguistic Hospitality – The Risk of Translation*, „Research in Phenomenology” 2019, Vol. 49, No. 1, s. 1–8.

racje obecnego rozwoju teologii powracają nierzadko we współczesnych tekstach papieskich. Tutaj naszkicujemy jedynie kilka przykładów.

Już Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* podaje „Kościoły te [młode – W.K.] czerpią ze zwyczajów i tradycji, z mądrości i wiedzy, ze sztuki i umiejętności swoich ludów to wszystko, co może się przyczynić do wyznawania chwały Stwórcy, do zobrazowania łaski Zbawiciela i właściwego ukształtowania życia chrześcijańskiego [...]. Do wypełnienia tego zamierzenia konieczne jest rozbudzenie [...] badań teologicznych” (nr 13). Ten fragment ukazuje zarówno: 1) konieczność wierności Bożemu działaniu w świecie, 2) wartość rodzimych tradycji (przedchrześcijańskich) oraz 3) niezbędną nową ukazania wiecznych prawd wiary. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* przypomina, aby misjonarze poznali na miejscu swej posługi „najsłabsze pojęcia, jakie ludy te na podstawie uświęconych tradycji wytworzyły sobie o Bogu, o świecie i o człowieku” (nr 26).

Nauczanie to podjęli po soborze kolejni papieże. W adhortacji *Evangelii nuntiandi* Pawła VI padają słowa: „ten depozyt [wiary – W.K.] przekłada się na wszystkie języki”. Oczywiście „Chociaż ubiera się go w symbole właściwe poszczególnym ludom, i wyjaśnia się go w wypowiedziach teologicznych przy użyciu środków i narzędzi, jakie odpowiadają różnym kulturom czy społeczeństwom, czy rasom, to jednak zawsze musi się zachować tę treść katolickiej wiary, jaką kościelny Urząd Nauczycielski otrzymał i przekazuje” (nr 65). Stwierdzenie to łączy wspomniane wyżej zasady wierności Bożemu objawieniu, uznaniu wartości rodzimych tradycji oraz niezbędności nowego ukazania prawd wiary.

Jan Paweł II odnosił się do tej rzeczywistości m.in. w encyklice *Redemptoris missio*, w części poświęconej inkulturacji. Najpierw określił, co rozumie przez to pojęcie², a następnie przedstawił ten proces w trzech etapach: a) przekazanie treści wiary, b) przyjęcie wiary w ramach rodzimych pojęć oraz c) odnowienie znaczenia danego pojęcia. Opisanie tego trójetażowego procesu jest analogiczne do wcześniejszych wskazań. Ma ono wielkie znaczenie dla poprawnego zrozumienia tłumaczeń pojęć chrześcijańskich w różnych językach³. Od strony metodycznej ten podział wpisuje się w trzy wyżej wspomniane zasady wierności Objawieniu i rodzimym tradycjom oraz zasadzie dynamiki języka. W dalszym ciągu papież napisał m.in. ważne teologiczne słowa, że w ten sposób Kościół „poznaje i wyraża jeszcze lepiej tajemni-

² „Inkultuacja «oznacza wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach». Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej” (nr 52).

³ „Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty; *przekazuje* im własne wartości, *przyjmując* wszystko to, co jest w nich dobre i *odnawiając je od wewnątrz*. Ze swej strony przez inkulturację Kościół staje się bardziej zrozumiałym znakiem tego, czym jest, i coraz odpowiedniejszym narzędziem misji” (nr 52). Kursywa dodana – W.K.

cę Chrystusa”, a także „jest pobudzany do stałej odnowy” (nr 52). Być może jest to pewna sugestia, iż dzięki inkulturacji można „jeszcze lepiej wyrazić” tajemnicę Chrystusa. Jest to bez wątpienia dość prowokujące stwierdzenie.

Ważną wypowiedzią Benedykta XVI na interesujący nas temat była adhortacja *Verbum Domini* o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła. Część „Słowo Boże a kultury” (nr 109–116) zaczyna się od stwierdzenia, że Bóg „nie objawia się człowiekowi abstrakcyjnie, lecz posługując się językami, obrazami i wyrażeniami związanymi z różnymi kulturami” (nr 109)⁴.

Poza wyżej wspomnianą sugestią z *Dilexit nos* już wcześniej papież Franciszek w encyklice *Lumen fidei*, odwołując się do fragmentu księgi Izajasza nieco inaczej przetłumaczonej w Septuagincie, napisał: „Można by sądzić, że w greckiej wersji Biblii [...] dokonano głębokiej zmiany tekstu [...]. Jednakże ten przekład, z pewnością dopuszczający dialog z kulturą hellenicką, nie odbiega od głębokiej dynamiki tekstu hebrajskiego” (nr 23).

Podsumowując ten bardzo skrótowy zarys poświęcony sugestiom interpretacyjnym współczesnego *Magisterium Ecclesiae*⁵, możemy je określić jako „znaki drogowe” postawione dla właściwego odczytywania interesującego nas procesu. Są to zasady wierności Objawieniu wiary chrześcijańskiej, wierności miejscowym kulturom oraz dynamice języka. Poza nimi w nauczaniu Jana Pawła II padło intrygujące zapytanie, czy wiara chrześcijańska może być „jeszcze lepiej wyrażona”?

Dlaczego trzeba się w ten proces angażować? Ponieważ służy on nie tylko ożywieniu refleksji Kościoła, ale ma również ewangelizacyjny wpływ na kultury Dalekiego Wschodu, które stopniowo muszą ustosunkować się do pojęć i treści chrześcijańskich, przyjmując niektóre, modyfikując lub odrzucając inne. Ten proces zapoczątkowany w czasach pierwszych misji trwa po dziś dzień. Nie jest łatwo przetłumaczyć chińskie *tao* czy indyjskie *advaita* w język, który miałby swój chrześcijański charakter. Czasem trzeba stworzyć nowe pojęcia, ale niekiedy stopniowo zmienia się znaczenie niektórych już istniejących. Transformacja znaczenia terminów już istniejących jest trudna.

Refleksja nad tym procesem nie jest w naszym ośrodku nowa. Wśród najbardziej znanych wcześniejszych prób wspomnieć można nieco dawniejszy tekst Andrzeja Bronka SVD (1978) oraz bardziej współczesną książkę pod red. Andrzeja Halemba i Jarosława Różańskiego OMI⁶ (2003).

⁴ Wiele konkretnych przesłanek teologicznych dostarcza też list Benedykta XVI do przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec abp. Roberta Zollitscha (14.04.2012) w związku z kwestią tłumaczenia słów „pro multis” w Modlitwach Eucharystycznych. List poświęcony jest głównie tłumaczeniu w kanonie Mszy św., czy Chrystus umarł „za wielu”, czy „za wszystkich”.

⁵ Por. szerzej W. Kluj, *Kształtowanie się podstawowych tekstów wiary w języku malgaskim*, Warszawa 2013, s. 27–48.

⁶ A. Bronk, *Misjonarz wobec obcych sobie światów mówienia*, ZMis III, s. 219–238; *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, red. A. Halemba, J. Różański, Warszawa 2003.

* * *

Tradycje religijne Dalekiego Wschodu nie zmieniają oczywiście treści wiary chrześcijańskiej, ale proponując inne narzędzia pojęciowe filozoficzno-językowe, stają się wyzwaniem do nowego wyrażenia tej samej wiary. Stają się tym samym bardziej zrozumiałe dla ludzi żyjących w tych kręgach kulturowych (zarówno chrześcijan – dla głębszego przeżywania wiary, jak i dla niechrześcijan – zapraszając do przyjęcia Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka).

Na przykładzie Chin i Indii, w których nie rozwijała się uprzednio pogłębiona refleksja chrześcijańska, widzimy, że w obecnej epoce zwiększonych relacji pomiędzy ludźmi uformowanymi w klasycznej kulturze Europy a wychowanymi w tradycjach religijnych Chin i Indii trzeba wypracować zrozumiałe dla wszystkich sposoby komunikowania się. Ten wpływ może okazać się opatrnościowy dla odświeżenia refleksji chrześcijańskiej. Nowa myśl zawsze najbardziej rozwijała się na pograniczu kultur albo, jak lubił mówić papież Franciszek, „na peryferiach” Kościoła. Można to odczytywać jako swoiste zaproszenie do nowego spojrzenia na prawdy wiary w perspektywie również tradycji religijnych Dalekiego Wschodu. Miały one i stale mają wpływ na kształtowanie się chrześcijańskich pojęć teologicznych w ich kręgach kulturowych. Postulat analizy różnych religii z perspektywy misyjnej albo z perspektywy „peryferii” staje się dziś coraz bardziej popularny również w badaniach nad innymi religiami.

Oczywiście nie możemy negować dorobku refleksji chrześcijańskiej nad relacją Bóg-człowiek, która miała miejsce przez kilkanaście wieków w Europie. Musimy być wierni Objawieniu. Kontakt z tradycjami religijnymi Dalekiego Wschodu uświadamia jednak, że ta refleksja była konkretną, kulturowo uwarunkowaną odpowiedzią europejską opartą na takiej a nie innej filozofii i postrzeganiu świata. Pozostaje ona ważną i znaczącą dla dalszego rozwoju, nie jest jednak absolutną „normą” objawioną, do której trzeba wszystko porównywać. Normą jest Osoba Jezusa Chrystusa, a On wychodzi poza wszelkie sformułowania słowne w jakimkolwiek systemie filozoficzno-językowym.

Porównywanie pojęć filozofii europejskiej z chińską czy indyjską nie można dokonywać, abstrahując od historii. Odizolowanie pojęć filozoficznych od społeczno-kulturowej historii, w której powstały byłoby wielce problematyczne. Teologia chrześcijańska prezentowana w Chinach czy w Indiach w przeszłości była europejską teologią tłumaczoną na języki Chin czy Indii. Nie wystarczy jednak tylko porównywać europejską i azjatycką wizję świata. Zgodnie ze wskazaniem nauczania Magisterium trzecim etapem tego spotkania jest wypracowywanie nowych sformułowań, które będą wierne zarówno Objawieniu, jak i pozytywnym wartościom rodzimych kultur. W ten sposób, być może, właśnie dzięki tym nowym sformułowaniom otworzą się możliwości szerszego ukazania tajemnicy Jezusa Chrystusa, tak jak to

się stało podczas dyskusji na temat Jego Bóstwa i człowieczeństwa, na temat Jego Osoby. Refleksja chrześcijańska nie może tracić swojej tożsamości, ale dzięki pojęciom tradycyjnych religii Dalekiego Wschodu może zyskać nową świeżość.

Nadzieja a rozwój relacji **„Studia Katechetyczne” 2025, t. 21.**

 <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sk/>

KS. DR HAB. DARIUSZ KURZYDŁO

Zanim dotkniemy praktycznych konsekwencji wynikających z obecności nadziei w życiu chrześcijanina, spójrzmy teraz na sytuację współczesnego człowieka, który mając do czynienia z doświadczeniem postępu cywilizacyjnego – wpływającego również na sposób myślenia i zachowania (wymiar kulturowy) – nie spotyka nadziei, o której była mowa powyżej. Wzywając Kościół do misji, Franciszek odwołuje się do encykliki Jana Pawła II *Redemptoris missio* (1990). Franciszek pisze: „Ten, kto się otworzył na miłość Boga, usłyszał Jego głos i otrzymał Jego światło, nie może zatrzymać tego daru dla siebie” (LF 3). Tomasz Szyszka zauważa, że „do tej myśli Franciszek będzie się odwoływał w późniejszym nauczaniu, wskazując wiele razy na konieczność *nawrócenia pastoralnego*, którego punktem wyjścia jest osobiste doświadczenie wiary, zaś owocem – nawrócenie misyjne. Chodziłoby bowiem o taką duchowość, która będzie motywowała i podtrzymywała pośród wierzących gotowość do wyjścia, aby dzielić się darem wiary”¹.

Zauważalny brak (chrześcijańskiej) nadziei w świecie, czego konsekwencją jest na przykład epidemia depresji czy lęku², ma więc swoją przyczynę także w słabym zaangażowaniu chrześcijan w dzieleniu się darem nadziei. Sytuacja psychiczna ludzi ery cyfrowej pokazuje, że – mimo globalnej rewolucji technicznej – zostali oni zamknięci w wąskiej (wirtualnej) prze-

¹ T. Szyszka, *Misyjne impulsy papieża Franciszka*, „NURT SVD” 2016, nr 2, s. 142. Warto dodać, iż Franciszek miał „marzenie”, by cały Kościół stał się autentycznie misyjny (zob. EG 27).

² Zob. J. Haidt, *Niespokojne pokolenie. Jak wielkie przeprogramowanie dzieciństwa wywołało epidemię chorób psychicznych*, Poznań 2025, s. 27. Psycholog społeczny Jonathan Haidt w tej i wcześniejszych publikacjach zwraca uwagę na pogorszenie zdrowia współczesnej młodzieży, dorastającej ze smartfonem w ręku. Uważa on, że żyją oni w alternatywnym świecie, który choć ekscytujący, jest zarazem uzależniający i bardzo niestabilny. Haidt zaleca zakończenie tego eksperymentu i powrót do prawdziwego świata.

strzeni swoich możliwości, które często nie wykraczają poza zdolność do *klikania* (dzięki której mogą – wirtualnie – mieć wszystko i być wszędzie) oraz takie rozumienie rzeczywistości, która została wykreowana poprzez nieprzypadkowo wybrane (przez siebie oraz innych) algorytmy. Miejsce nadziei zajęła w takiej przestrzeni życia sztuczna inteligencja, która pełni funkcję wszechwiedzącego i wszechmogącego boga, odpowiadającego na potrzeby użytkowników i oferującego spełnienie ich marzeń³. Iluzja prawdziwego życia w takim świecie polega na tym, że egzystencja ludzka stała się znacznie prostsza – ale ta wygoda, której z łatwością człowiek ulega, sprawia, że staje się on tym samym niezdolny do krytycznego myślenia czy zaradności życiowej. I wreszcie, nie potrafi ani zrozumieć znaczenia budowania dojrzałych więzi, ani na tę budowę się zdecydować⁴. To właśnie brak nadziei stał się przyczyną degradacji ludzkich związków, rezygnacji z walki o uzdrowienie więzi czy pogrążania się w kolejnych nieudanych relacjach, co jeszcze bardziej obniża poczucie własnej wartości i wiary w człowieka. Żyjemy w świecie zniszczonych małżeństw, niepełnych rodzin i wzrastającej liczby singli – osób rezygnujących z wchodzenia w związki bądź będących w związku „na chwilę”⁵.

Oczywiście byłoby błędem sprowadzać kwestię niedojrzałości młodych ludzi do zachowania się w świecie cyfrowym z jednej strony czy do zachowawczego stylu działania Kościoła z drugiej. Bardziej fundamentalną kwestią jest zagadnienie wychowania (w rodzinie i w szkole), a szczególnie wpływ wychowawczy (bądź jego brak) na sferę emocjonalną (w tym również motywacyjną) oraz poznawczą dziecka i nastolatka. Właśnie w płaszczyźnie emocjonalnej bardzo istotną kwestią okazuje się nadzieja. O budzeniu się nadziei w życiu człowieka należy mówić jako o wydarzeniu mającym znaczenie dla zdrowego rozwoju człowieka: „jest to nadzieja nadania życiu podniosłej, ponadczasowej wartości, na wskazanie prawdziwej drogi innym, na samodoskonalenie, na wieczne spełnienie”⁶. Karolina Probosz, analizując życie św. Augustyna, uważa, że zaburzenie rozwoju nadziei pociąga za sobą „poczucie niepokoju, lęku przed nieznanym – czyli przed perspektywą rozminięcia się z upragnioną prawdą”⁷.

³ Zob. O. Sroczyński, *Teologiczny sens mitów o sztucznej inteligencji*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 2023, nr 22, s. 113–127.

⁴ Można uznać, że drastycznie obniżający się wskaźnik urodzeń nie wynika już dziś przede wszystkim z niezdolności materialnej do utrzymania potomstwa, ale z niezdolności do zbudowania relacji zarówno z partnerem życiowym, jak i z dzieckiem, które w opinii młodzieży stanowi znaczne obciążenie dla wygody człowieka (dziecko nie jest na pilota). W sensie teologicznym (eschatologicznym) mówimy w tym przypadku także o braku nadziei. Franciszek podjął ten temat w adhortacji *Amoris laetitia* (zob. nr 165–198). Zob. też G. Gajewska, *Opiekuńczość i rodzinność młodych ludzi w trakcie zmian? Wybrane aspekty*, „Wychowanie w rodzinie” 2023, nr 3, s. 13–33.

⁵ Zob. S. Ewertowski, *Kulturowe uwarunkowania „niedojrzałości”*, „Studia Elbląskie” 2007, nr 8, s. 289–306; B. Adamczyk, *Budowanie relacji charakterystyczną cechą pedagogii ewangelicznej*, „Paedagogia Christiana” 2008, nr 2, s. 27–41.

⁶ K. Probosz, *Umiłowanie i żądza. O poszukiwaniach Augustyna z Hippony*, „Mélée” 2008, nr 2–3, s. 66. O nadziei jako sile psychicznej pojawiającej się na początku życia ludzkiej pisał Erik Erikson, autor koncepcji rozwoju człowieka, który swą dojrzałość czerpie poprzez społecznie usankcjonowane pokonanie kryzysu rozwojowego; nadzieja jest wynikiem poradzenia sobie z kryzysem rozwojowym już na początku życia. Zob. M. Jankowska, *Sposoby rozwiązywania kryzysów w teorii psychospołecznego rozwoju E.H. Eriksona w aspekcie rozwoju człowieka i zdrowia psychicznego*, „Fides et Ratio” 2017, nr 4, s. 45–64.

⁷ K. Probosz, *Umiłowanie i żądza*, s. 66.

Spostrzeżenie to koresponduje z wcześniej wysuniętą tezą dotyczącą poczucia samotności ze względu na przebywanie w świecie wirtualnym zamiast podjęcia wysiłku w kształtowaniu charakteru gotowego stawić czoła niedogodnościom związanym z wejściem w relację, a potem jej pogłębianiem. W tym duchu – od strony duchowej – także Benedykt XVI postrzega rozwój człowieka jako proces zmagania się o wartościową przyszłość lub jego zaniechanie. W *Spe salvi* (nr 30) czytamy: „Człowiek ma różnorakie nadzieje, małe i większe – różne w różnych okresach życia. Czasami może się wydawać, że spełnienie jednej z tych nadziei zadowoli go całkowicie i że nie będzie potrzebował innych nadziei. W młodości może to być nadzieja na wielką i zaspokajającą miłość; nadzieja na zdobycie pozycji, odniesienie takiego czy innego sukcesu określającego przyszłe życie. Kiedy jednak te nadzieje spełniają się, okazuje się z całą wyrazistością, że w rzeczywistości to nie było wszystko. Staje się ewidentne, że człowiek potrzebuje innej nadziei, która idzie dalej”. Właśnie to przekroczenie granicy „bycia według modelu” proponowanego przez świat (niestety, zawsze jest to jakiś wycinek świata, jakieś medium, jakiś idol, jakieś wartości) miałoby stanowić o zyskaniu takiej nadziei, która zawieść nie może. A jeśli czasami wydaje się zanikać, można uznać, że to jedynie otwarcie horyzontu rozwoju osoby, które ma sprzyjać przechodzeniu dalej, przez kolejne stopnie rozwoju. Chrześcijańska wizja rozwoju nadziei jest zatem propozycją poznawania świata na miarę Chrystusa – czyli Człowieka, który jest wzorem ludzkiej dojrzałości (zob. Ef 41,3).

Marek Tatar, analizując rozumienie nadziei przez Benedykta XVI, zauważa, że „obecna kondycja duchowa człowieka ma ogromne problemy ze zdefiniowaniem i ujęciem istoty nadziei”⁸. Odrzucenie nadziei w jej chrześcijańskim rozumieniu – jak już widzieliśmy – idzie w parze z utratą podstawowego stabilizatora życia: człowiek nie umie żyć bez nadziei, nie jest w stanie rozpoznać sensu życia wykraczającego poza jego aktualne, często przypadkowe, potrzeby. Tymczasem to od rozwijania pierwotnej nadziei zależy jakość przeżywanych relacji, osiągnięć życiowych, poczucie sprawczości⁹. Specyfika nadziei chrześcijańskiej polega na tym, że z jednej strony doskonali ona ludzką wolę do wyboru dobra i osiągnięcia dobra, które nie ma wartości jedynie instrumentalnej, z drugiej – dopiero w relacji z drugim / Innym (dzieląc z nim to dobro) ów wybór wprowadza człowieka w obszar doświadczenia radości i miłości. Rozwój relacji zatem wiąże się z decyzją towarzyszenia drugiemu (np. dorastającemu młodemu człowiekowi, ale też współmałżonkowi) we wzrastaniu, „pomagając mu w odkryciu sensu przeżywanych wydarzeń – także sensu religijnego”¹⁰. Tak oto dochodzimy do miejsca, w którym spojrzymy na nadzieję z punktu widzenia wychowywania jej poprzez relacje i w relacjach.

⁸ M. Tatar, *Chrześcijańska nadzieja jako czynnik rozwoju człowieka i świata*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, nr 2, s. 123.

⁹ Zob. P. Kwiatek, *Znaczenie i rozwój psychologii nadziei w ujęciu Charlesa Richarda Snydera*, „Seminare” 2012, nr 31, s. 157.

¹⁰ J. Horowski, *Nadzieja jako sprawność woli. O budzeniu i wychowywaniu nadziei*, „Roczniki Pedagogiczne” 2012, nr 1, s. 35.

***Człowiek stworzony z relacji i dla relacji
– perspektywa afrykańska***
„Ateneum Kapłańskie” 2025, t. 184, z. 3 (697), s. 599–611.

 <https://ateneumkaplanskie.pl/2025/04/zeszyt-3-697-tom-184-ho-anthropos-kai-ho-theos/>

KS. PROF. DR HAB. JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI

Jak jednak rozumieć ten „antropocentryzm” afrykański? Antropocentryzm w znaczeniu zachodnioeuropejskim kojarzy nam się z indywidualizmem. Antropocentryzm afrykański ma jednak zdecydowanie charakter „wspólnotowy”. Afrykanin nie tyle jest *individuum*, co częścią wspólnoty. Być, człowiek wyizolowany, samotny umiera. „Być człowiekiem to znaczy należeć do wspólnoty, a przynależność ta wymaga uczestniczenia w wierzeniach, ceremoniach, rytuałach i uroczystościach tejże wspólnoty”¹ Człowiek jest pojmowany zawsze jako „człowiek-w-społeczności”. Nawet bycie człowiekiem jako takim uzależnione jest w dużej mierze od wspólnoty właśnie, od potwierdzenia tego faktu w taki czy inny sposób².

Ta wspólnotowość tradycyjnych religii afrykańskich ograniczona jest do związków krwi, co sprawia, że religie te nie mają charakteru uniwersalnego, „misyjnego”, nie są nastawione na „nawrócenie”, gdyż zmiana religii byłaby równoznaczna ze zmianą przynależności

¹ J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa 1980, s. 16.

² W artykule Krzysztofa Trzcińskiego omówiona jest ciekawa debata między dwoma współczesnymi afrykańskimi filozofami: Ifeanyim A. Menkitim z Nigerii oraz Kwame Gyekyem z Ghany. Debata ta dotyczy typowych dla niektórych afrykańskich kultur sposobów myślenia o istocie człowieczeństwa, tj. o byciu człowiekiem (osobą). Zdaniem Menkitiego jednostka stopniowo nabywa pełnię człowieczeństwa w oczach swojej wspólnoty i jest przy tym człowiekiem bardziej w przekonaniu i w odbiorze innych niż w swoim własnym. W przekonaniu Gyekyego w myśleniu afrykańskim człowieka czynią pewne symptomatyczne dlań z natury atrybuty fizyczne i umysłowe oraz towarzyszący im instynkt społeczny, który, jak mniema, jest również przyrodzony. Dla obydwu jednak znaczenie wspólnoty w tym procesie nie podlega dyskusji. Por. K. Trzciński, *Człowiek w rozumieniu afrykańskim*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2009, R. 18, nr 3 (71), s. 259–282.

plemiennej. Ten etnocentryzm afrykański nie jest jednak tak radykalny jak się z pozoru wydaje. Świadczy o tym chociażby fakt, iż Afryka nie zna „wojny religijnej” – w znaczeniu wojny między dwiema tradycyjnymi religiami. Ale też nie zna dążeń „zjednoczeniowych” – poza niektórymi inicjatywami o charakterze politycznym, jak np. mobutyzmem, który próbował wypracować ideologię partyjną i państwową zarazem w oparciu o komponenty tradycyjnych religii afrykańskich³. Ten sposób myślenia afrykańskiego podkreśla bardzo mocno relację „ja-wraz-z-innymi”, „ja-wśród-innych”. Osoba ludzka jest bytem pozostającym w ciągłej relacji z innymi. Jest ona stworzona „przez” i „dla” relacji. Bez tych relacji pogrąża się w nicości⁴.

„Religie te mają w istocie charakter ściśle społeczny, ponieważ ich rzeczywiste cele koncentrują się na ciągłości rodzaju ludzkiego, spójności rodów, dobrobycie ludzi, a przede wszystkim honoru rodziny, będącej źródłem godności” – charakteryzuje te religie dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 roku, podkreślając, że ich tematem przewodnim jest kondycja człowieka⁵. Ten „człowiek-we-wspólnocie” tkwi jednak w środowisku naturalnym, w kosmosie, nie jest z niego wyizolowany, nie jest odseparowany od innych bytów żyjących czy też rzeczy. Afrykanin żyje w komunitaryzmie nie tylko ze swoją wspólnotą, ale z całą przyrodą, z całym kosmosem. Religie afrykańskie mają też zatem charakter kosmocentryczny – zacieśniają więź człowieka z kosmosem. Religia jest gwarantem harmonii, zjednoczenia człowieka i kosmosu. Dla Afrykanina dezintegracja jest złem, dobrem jest integracja, uczestnictwo. Afrykanin postrzega siebie, swoje życie w harmonii:

- z innymi ludźmi, zarówno z tymi, którzy żyją, jak i z tymi, którzy odeszli (celem tradycyjnych religii jest często utrzymywanie tej relacji z przodkami);
- ze światem zwierząt (niektóre zwierzęta pozostają nawet w konkretnej więzi z określoną rodziną);
- z Matką Ziemią, traktowaną jako istota żywa, powiązaną zwłaszcza z drzewami, które można znaleźć w kosmogoniach: drzewami życia, płodności i ochrony;
- z Matką Ziemią, traktowaną na podobieństwo bóstwa płodności i macierzyństwa;
- z różnymi innymi elementami, np. ogniem (kowale), deszczem (zaklinacze deszczu) itp.⁶

[...]

Człowiek stworzony do miłości nie może istnieć w pojedynkę. Jego wyodrębnienie od świata innych istot żyjących sprawiło, że powinien i musi on istnieć i bytować w szczegól-

³ Por. W. Kowalak, „Autentyzm” prezydenta Mobutu a Kościół w Zairze, w: *Materiały sympozjum misjologicznego 1975–1976*, red. W. Kowalak, Warszawa 1978, s. 272–297 (Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej, t. 3).

⁴ Por. H. Maurier, *Philosophie de l'Afrique noire*. Deuxième édition revue et corrigée, Sankt Augustin 1985, s. 40–44.

⁵ Secretariat pro non Christianis, *À la rencontre des Religions Africaines*, Roma 1969, s. 31.

⁶ Por. tamże, s. 23–24.

nej „wzajemności”, zwłaszcza tej niepowtarzalnej, podstawowej – mężczyzny i kobiety. Dla tego też Jan Paweł II w *communio personarum* wyodrębnia jednak rodzinę jako pierwszy i podstawowy wyraz natury społecznej człowieka. Ta najmniejsza, a zarazem fundamentalna społeczność ludzka jest unikatowym sposobem bytowania – wspólnego bytowania – jako „komunia” (*communio personarum*). To w rodzinie upatruje – z uwzględnieniem całej dysproporcji bytowej – podobieństwo do Boskiego „My”. „W świetle Nowego Testamentu widać wyraźnie, że odniesienia dla tej wspólnoty, jej pierwowzoru, należy szukać w Bogu samym. Zawiera się on w trynitarnej tajemnicy Jego życia. Boskie «My» jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego «my» – tego przede wszystkim, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego. Słowa Księgi Rodzaju zawierają prawdę o człowieku, której odpowiada najszerzej rozumiane doświadczenie ludzkości: człowiek jako mężczyzna i kobieta «od początku» – całe życie ludzkiej zbiorowości – wspólnoty, społeczności i społeczeństwa noszą znamię tej pierwotnej dwoistości. [...] Osobowa konstytucja obojga oraz osobowa godność jest «od początku» wyznacznikiem dobra wspólnego ludzkości w różnych wymiarach i zakresach. Do tego dobra wspólnego wnoszą oboje: mężczyzna i kobieta, właściwy sobie wkład. Dzięki temu dobro wspólne ludzi posiada u samych podstaw charakter komunijny i komplementarny zarazem”⁷. Warto przy tym podkreślić, że dla katolików pojęcie „komunia” ma znaczenie przede wszystkim religijne i sakralne, widoczne zwłaszcza w odniesieniu do Eucharystii, będącej sakramentalnym zjednoczeniem z Chrystusem, „nowym Człowiekiem”. Jan Paweł II podkreśla także, że pojęcie komunii uwzględnia podwójne odniesienie: wertykalne (komunia z Bogiem) i horyzontalne (komunia między ludźmi). Przy czym komunია między ludźmi nie ogranicza się do szeroko pojętego pokrewieństwa (trybalizm, nacjonalizm). Przykładem tego przekraczania granic jest Eucharystia, która tworzy komunię i wychowuje do komunii. Papież zwraca przy tym uwagę, że szczególną rolę do odegrania mają Kościoły lokalne, które powinny być „prawdziwie miejscem i narzędziem komunii”⁸.

⁷ Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*, Wrocław 1998, n. 6.

⁸ Tenże, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, Wrocław 2003, n. 28.

Komunikowanie wiary. Personalistyczny wymiar teatru na przykładzie twórczości Tomasza Mana **„Ateneum Kapłańskie” 2025, t. 184, z. 3 (697), s. 450–467.**

 <https://ateneumkaplanskie.pl/2025/04/zeszyt-3-697-tom-184-ho-anthropos-kai-ho-theos/>

DR HAB. KATARZYNA FLADER-RZESZOWSKA, PROF. UCZ.

Wojciech Kaczmarek podaje trzy warunki, by teatr można było nazwać personalistycznym. Należy je przywołać, by sprawdzić, jak odnosi się do nich twórczość dramatyczna Tomasza Mana. Pierwszy – zasadniczy – wymaga osobowej relacji aktor-widz. Aktor gra rolę, staje się personą. Pojęcie *prosopon*, maska – rola do odegrania, „związane jest z aktem przyjęcia przez aktora realizacji życia osoby, którą ta maska wyraża”¹. Osoba-aktor wchodzi w związek z osobą-widzem. Jak już pisałam wyżej, nie ma teatru bez spotkania aktora z widzem. Wykonawca nie widzi sensu w swoim działaniu, jeśli nie może skonfrontować się z odbiorcą. Potrzebuje interakcji, by przekazać emocje i myśli. Teatr jest silnie personalistycznym przekazem, ponieważ jak w żadnej innej gałęzi sztuki dochodzi tu do bezpośredniego spotkania osób, to komunikacja artystyczna o charakterze synchronicznym – wykonawca/nadawca i widz/odbiorca spotykają się w tym samym czasie i w tym samym miejscu, co nie zachodzi np. w przypadku literatury czy sztuki kinematografii².

Dramat, jako tekst z przestrzeni literatury, także nie oferuje bezpośredniego spotkania, należy do komunikacji artystycznej asynchronicznej, jednak wystawiony na scenie daje możliwość bezpośredniego spotkania. W cyklu Tomasza Mana realizowanym na małej scenie

¹ W. Kaczmarek, *Personalistyczny wymiar sztuki teatru*, w: *Personalizm w nauce i kulturze. Studia i rozprawy*, red. J. Jęczeń, P. Guzek, A. Petryk, Lublin 2020, s. 109.

² A. Kikiewicz, *Sztuka a komunikacja. O pragmatycznych aspektach komunikacji artystycznej*, „Przegląd Rusycystyczny” 2023, nr 3 (183), s. 9–30.

Laboratorium w Zamku Ujazdowski w Warszawie interakcja między aktorami a odbiorcami jest bardzo istotna. Aktorzy znajdują się blisko publiczności. By skupić uwagę na przekazie, nie występują w zaprojektowanych kostiumach, lecz prywatnych czarnych ubraniach. W komunikowaniu się z widzami, w nawiązywaniu z nim relacji pomaga warstwa dźwiękowa – bardzo oryginalna, podbudowująca znaczenia i emocje. Man tworzy audiateatr, w którym różne dźwięki komunikują sensy i wywołują emocje na równi z aktorami. Audiosfera oddziałuje na widzów i pełniej wprowadza w przedstawianą historię (oczy są narządem, który powoduje, że jesteśmy na zewnątrz przedstawianego świata, odbiór uszami zaś pozwala na poczuć, że znajdujemy się wewnątrz opowieści). O tym, że aktorzy przyjmują na siebie określone role/maski, że nie pozostają sobą, lecz stają się postaciami, paradoksalnie świadczy fakt, że odczytują kwestie ze scenariuszy leżących na pulpitach. Ten element „sztuczności” podkreśla ich wejście w rolę, tak samo rekwizyty, których używają dla wydobywania poszczególnych dźwięków (np. pałki uderzające w różne przedmioty, wydająca dźwięk zabawka, szurająca walizka).

Drugi warunek potrzebny do zaistnienia teatru personalistycznego zakłada, że aktor to osobowy znak teatralny³. „Nie jest tylko wykonawcą roli, ale także osobowym znakiem, użytym w kształtowaniu sztuki teatru”⁴. Pojęcie znaku osobowego wprowadził Mieczysław Krąpiec. Znaki osobowe nie podlegają ogólnemu schematowi, ale dokładnie tak jak osobowy podmiot są niepowtarzalne. Wyrażają indywidualny, jednostkowy sposób „osobowego działania poznawczego, emocjonalnego, ekspresyjnego”. Znaki rzeczowe służą do komunikowania się między ludźmi, zaś znaki osobowe pomagają zmieniać nas samych.

„Przeżycia osobowe poprzez osobowe znaki aktora mogą nadać całej przestrzeni teatralnej różnorodne charakteryzujące ją właściwości ludzkie, na przykład w postaci religijnej refleksji i pobudzenia, wzniosłości, w postaci uczasowania przeżywania, nade wszystko w postaci specyficznego osobowego kontaktu aktora i widza porwanego w wir przeżyć aktora, wskutek czego dokonuje się współ-przeżywanie, a przez to jakby osobowa przemiana także widza «oczyszczającego się» przez uczestniczenie w realizowaniu osobowego znaku «granego wzoru»”⁵.

Każda rola jest niepowtarzalna, każdy aktor daje swoje emocje i ekspresję. W *Miłujcie waszych nieprzyjaciół (Błękitne oczy pełne miłości)* występowali Małgorzata Kożuchowska i Adam Woronowicz oraz odpowiedzialni za audiosferę Tomasz Man, Paweł Romańczuk i Marek Otwinowski. Aktorzy jako znaki osobowe dali postaciom własne ciała, uczucia, sposób interpretacji, charakterystyczne głosy, ale także kontekst ich jako osób angażujących się w konkretne projekty i tytuły. Ich sposób przeżywania wpływał na sposób przeżywania widzów. Zdolności

³ W. Kaczmarek, *Personalistyczny wymiar sztuki teatru*, s. 111.

⁴ Tamże.

⁵ M.A. Krąpiec, *Teatr jako sposób ludzkiego życia*, „Ethos” 2007, nr 1–2 (77–78), s. 36.

komunikacyjne aktorów pozwoliły na usłyszenie i poczucie sytuacji, w której przerażony ojciec szuka zagubionego dziecka, a nieświadoma matka oczekuje na nich ze strachem i miłością, wierząc, że najbliższym uda się opuścić teren konfliktu. Aktorzy grali bardzo emocjonalnie, ich mimika, zwłaszcza Kożuchowskiej, wyrażała przerażenie sytuacją, strach, tęsknotę, czułość i miłość. Zdolności wokalne aktorki pozwoliły na domknięcie spektaklu nie słowem, lecz śpiewem.

Warunkiem trzecim zaistnienia teatru personalistycznego jest uznanie, że scena staje się światem osób, a mikroświat sceniczny odzwierciedla makroświat. Mikrokosmos teatru został stworzony na obraz i podobieństwo makrokosmosu, którym rządzi Bóg, „osoba na scenie szuka, błądzi, sprzeciwia się, aprobeuje, domaga się zrozumienia, rozpacza, ma nadzieję, kocha, nienawidzi, trwa w jasności lub zostaje ogarnięta przez ciemność – zawsze w kontekście i w relacji do Transcendencji, do Boga, albo, jeśli twórca nie wierzy w Boga osobowego, do siły, która rządzi światem”⁶. Pojawia się jednak pytanie, czy założenie to nie powinno być nieco bardziej poszerzone o odbiór widza. Czy teatr nadal może mieć wymiar personalistyczny, jeśli twórca nie wierzy w Boga i siłę rządzącą światem, ale wierzy w to widz, i w zachowaniach postaci na scenie dostrzega mikrokosmos, będący odbiciem boskiego kosmosu?

⁶ W. Kaczmarek, *Personalistyczny wymiar sztuki teatru*, s. 112.

Zmagania o uznanie podmiotowości Indian w dziele ewangelizacji Nowego Świata

„*Studia Theologica Varsaviensia*” 2025, t. 63, nr 1, s. 105–156.

 <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/stv/article/view/15555/13612>

KS. DR HAB. TOMASZ SZYSZKA, PROF. UCZ.

Jednym z zadań stawianym przez Koronę hiszpańską misjonarzom w Nowym Świecie było „cywilizowanie Indian”. Chodziło o swoistego rodzaju „modelowanie Indianina”, aby uczynić go w pełni osobą świadomą praw i obowiązków wynikających z prawa kolonialnego. Było to zadanie trudne i o charakterze ambiwalentnym. W oczach prawa hiszpańskiego Indianie stawali się bardziej dojrzaלי i odpowiedzialni, czyli bardziej ludzcy, kiedy wyzbywali się cech „dzikości” i „barbarzyństwa”, „prymitywizmu”, „bałwochwalstwa” i „pogaństwa”.

W tym aspekcie misjonarze mogli być postrzegani jako urzędnicy – przedstawiciele Korony. Swoją drogą byli do tego zadania zobowiązani na mocy praw patronatu królewskiego (*la ley de patronato*), czyli przestrzegania i wdrażania *Leyes Nuevas* z roku 1542, czy też praw zebranych w zbiorze ustaw *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* z roku 1680². Ustawy królewskie wielokrotnie potwierdzały ludzkie i chrześcijańskie przymioty Indian.

Należałoby mieć na uwadze, że ich metoda „modelownia” odpowiadała ówczesnym kryteriom i oczekiwaniom. Odbывała się jednak z dużą dozą poszanowania godności Indian. Współcześnie przypominał o tym papież Franciszek: „godność nie jest przyznawana osobie przez innych ludzi, na podstawie pewnych talentów i cech, w taki sposób, żeby można ją było ewentualnie odebrać. [...] W rzeczywistości godność jest nieodłączna od osoby, nie jest nadawana *a posteriori*, istnieje przed jakimkolwiek jej uznaniem i nie może zostać utracona” (Di 15).

¹ F. Castañeda Salamanca, *El Indio: entre el barbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*, México 2002, s. 3–4, 147–150.

² H. Grenni, *El lugar del indio en el Derecho Indiano*, „Teoría y Praxis” 2008, nr 12, s. 53–58.

Misjonarze z pewnością musieli mierzyć się z tendencjami do postaw paternalistycznych, dopuszczając się „dla dobra Indian”, takich czy innych zachowań dokuczliwych i uciążliwych. Nie czynili tego jednak w duchu lekceważenia i gardzenia Indianami ani w ramach ocen rasistowskich. Owszem, stawiali wysokie wymagania i dążyli do ich osiągnięcia, ale czynili to w duchu szacunku dla zdolności i potencjału, jaki dostrzegali w Indianach. Ich poczynania nie miały zatem wiele wspólnego z dążeniami depersonalistycznymi i antygodnościowymi („utowarowienia”), ale z poszukiwaniem nowych form i zakresów dowartościowania Indian, czyli wzmocnienia i zaakcentowania ich podmiotowości w ówczesnym społeczeństwie kolonialnym oraz w dziele ewangelizacyjnym.

Indianin nie był dla misjonarzy niekompetentnym i niekomplementarnym „dzikusiem i głupkiem”, ale wartościową osobą, w której należało najpierw dostrzec drzemiący potencjał, aby go z czasem stosownie rozwinąć i wyeksponować. Zmagania o uznanie podmiotowości Indian i ich akceptację w społeczeństwie kolonialnym nie były zadaniem łatwym ani przyjemnym, ale z pewnością nieodzownym, wynikającym nie tylko z obowiązku prawa patronatu, ale też poszanowania Indianina według kryteriów wynikających z wiary chrześcijańskiej i tożsamości kościelnej.

Jezuici i projekt redukcji

To, co osiągnęli w swojej pracy w okresie kolonialnym chociażby jezuiccy misjonarze w ramach projektu redukcji (wiosek misyjnych), zasługuje na uwagę i docenienie³. Już wtedy bowiem zwrócono uwagę na konieczność podtrzymania i wyeksponowania duchowo-cielesnej integralności *Indianina*. Dbano o wykształcenie w zakresie czytania, pisania i rachowania, bycia artystą albo fachowcem w określonej dziedzinie, jak również o higienę i zdrowie. Nie zaniedbywano jednak płaszczyzny duchowej, dbając o systematyczną formację i edukację w postaci katechyzy oraz rozwijając praktykę solennej liturgii, jak również rozmaite formy paraliturgiczne.

Jezuici wystrzegali się metody *tabula rasa*, czyli odrzucania i odżegnywania się od wszelkich wartości, wierzeń i praktyk autochtonicznych. Odwoływali się raczej do metody adaptacyjnej, mającej na celu uwzględnienie i poszanowanie zastanych wzorców kulturowych, byleby nie były sprzeczne z wartości chrześcijańskimi. Z powodzeniem stosowali się do zasady, że misjonarz musi wiedzieć (posiadać wiedzę), kto jest adresatem – podmiotem jego przepowiadania, nauczania i opieki. Jest to pytanie dotyczące w rzeczy samej nastawienia,

³ T. Szyszka, *Redukcje jezuickie. Modelowy projekt promocji ludzkiej z okresu kolonialnego*, w: *Działalność misyjna i promocja ludzka. Teoria i praktyka ekklezjalna*, red. J. Stala, Lublin 2011, s. 273–281.

tj. podejścia do adresatów oraz zakresu wysiłku włożonego w próbę ich poznania, zrozumienia i zaakceptowania. Pytanie bardzo istotne, ponieważ określa zakres motywacji misjonarza do zmierzenia się z wyzwaniami, np. w zakresie nauczania katechetycznego osób określanych jako *la gente de poca racionalidad* (ludzie o ograniczonej racjonalności).

[...]

Aby móc się zmierzyć z takimi wyzwaniami i celami, nie można zignorować konieczności dobrej znajomości języka oraz środowiska adresata przepowiadania, czyli całego tła kulturowego i społecznego. Głoszenie Dobrej Nowiny, jak również nauczanie katechetyczne musi bowiem uwzględniać wymiar imperatywu personalistycznego. Wynika to z faktu, że głoszenie i nauczanie nie odnosi się do społeczeństwa, ale do konkretnych osób. Stąd też kolejne pytanie dotyczące tego, jak i w jakim stopniu uwzględnić, wykorzystać i wypromować aspekty lokalnej kultury (jej dynamiczność, brzmienie, barwy itd.), aby głoszenie i nauczanie promowało charakter spotkania pomiędzy Słowem a adresatem przepowiadania? Aby było to spotkanie prawdziwie ubogacające, żywe i twórcze, penetrujące głębię serca i inspirujące umysł.

Świadome zrezygnowanie z metody *tabula rasa* to aplikacja nauczania kościelnego, że wszyscy mają prawo do nauczania i usłyszenia Dobrej Nowiny, ale w sposób przystępny, prosty, komunikatywny i zrozumiały. Osoby stosownie przygotowane na bazie regularnej i metodycznie prowadzonej katechezy i solidnej formacji chrześcijańskiej mają prawo do uczestnictwa w życiu sakramentalnym i liturgicznym, bez ciągłego zarzucania im ignorancji, analfabetyzmu religijnego, obojętności i niezrozumienia.

Odwołanie się do doświadczeń życiowych Indian stanowiło ważne założenie dla płynnego funkcjonowania redukcji. Wiadomym było, że mieszkańcy wioski misyjnej nie mogą być traktowani jako bierny i pasywny twór, ale jako aktywny podmiot współtworzący i współodpowiedzialny za wioskę. Nie było to założenie czysto teoretyczne, ale jak najbardziej pragmatyczne. To Indianie byli zarządcami wioski, liderami w rzemiośle, w muzyce i śpiewie. To oni aktywnie współpracowali na rzecz powstania, utrzymania i funkcjonowania wioski. Była to bardzo trafna strategia, ponieważ skutecznie łączyła Indian z nowym środowiskiem życia, a zarazem aktywizowała ich potencjał kulturowotwórczy poprzez pełne współuczestnictwo. W ten sposób budowano poczucie współodpowiedzialności na bazie wspólnotowości w obrębie wioski misyjnej, a zarazem w powiązaniu z całą siecią wiosek misyjnych na danym obszarze, czyli strategią ewangelizacyjną jezuitów. Wydaje się, że wypromowanie artystów, muzyków i śpiewaków oraz licznego grona doskonałych fachowców w różnych dziedzinach pracy było bezprecedensowym efektem stworzenia takiego środowiska życia i pracy, które promowało, a zarazem stymulowało poczucie wyjątkowości, czyli było aspektem podmiotowości. Dzięki wszechstronnej edukacji jezuita wzbudzili w Indianach ducha kreatywnej

konkurencyjności, która wpisywała się w budowanie wspólnoty w oparciu o pogłębione relacje międzyosobowe na bazie wartości chrześcijańskich.

Tym samym, redukcja jezuicka była nie tylko nowym środowiskiem codziennego życia dla Indian, ale była wydarzeniem – czasoprzestrzenią, w której zachodzi intensywny proces współtworzenia i kształtowania się nowej samoświadomości i tożsamości kulturowej Indian, z poszanowaniem norm podmiotowości. Podobnych intrygujących przykładów w historii chrystianizacji Nowego Świata jest więcej, aczkolwiek nie brakuje przykładów pejoratywnych, gdzie normy podmiotowości Indian były przestrzegane jedynie po części i incydentalnie.

Konwersatorium

Jakim człowiekiem jest alkoholik?

Rola społeczności AA

w przemianie myślenia o sobie

Tydzień personalistyczny na UKSW „Człowiek i Bóg”
ho anthrōpos kai ho Theos, 21 listopada 2024 roku

Możliwość spotkania środowiska akademickiego (wykładowców i studentów) ze środowiskiem Anonimowych Alkoholików miało na celu zrozumienie funkcji, jaką pełnią relacje interpersonalne jako czynnik wspierający zdrowienie i proces dojrzewania osobowości. Dla osób uzależnionych odbudowanie relacji i zdolność do pozostawania w relacji pełni bowiem najważniejszy element powrotu do zdrowia psychicznego. Wspólna rozmowa, a przede wszystkim podzielenie się przez przedstawicieli AA doświadczeniem powrotu do społeczności, pokazało też, jak istotna jest świadomość – zwłaszcza w obliczu wysokiego współczynnika samotności i niskiego współczynnika socjalizacji – że relacje międzyludzkie stanowią gwarancję zdrowia psychicznego, na co nie mają wpływu ludzkie geny. Środowisko AA stanowi prawdziwe „laboratorium” przemiany osobowości poprzez resocjalizację w grupach wsparcia.

Profesjonalizm lekarski w perspektywie psychologii personalistycznej konferencja „Znaczenie zasady profesjonalizmu lekarskiego – forum akademickie”, 10 kwietnia 2025 roku

KS. DR HAB. DARIUSZ KURZYDŁO, PROF. UCZ.

Wszystkie wątki, jakie pojawiły się w tekście w związku z holistycznym modelem relacji lekarz–pacjent, mają swoje uprawnomocnienie w postulatach psychologii personalistycznej (personologia)¹. Generalnie rzecz ujmując, psychologia ta sprzyja idei medycyny otwartej na doświadczenie pacjenta. Jej stanowisko dobrze wyraża wypowiedź lekarza i filozofa medycyny Andrzeja Szczeklika: „Zanim lekarz przystąpi do badania, które nazywamy przedmiotowym, czyli do oglądania, obmacywania, opukiwania i osłuchiwania, rozmawia z chorym, słucha jego opowieści, poznaje historię choroby. [...] W blisko połowie przypadków rozpoznanie postawić można z umiejętnie zebranej historii choroby. Reszta – jest potwierdzeniem”². Badanie przedmiotowe wyprzedza więc bądź towarzyszy badaniu podmiotowemu pacjenta, który nie jest już „nośnikiem” choroby, ale również tym, który nadaje tej chorobie znaczenie – albo inaczej: określa sens zdrowia, którego szuka, nadając wartość własnej egzystencji. Ale pacjent może tego nie wiedzieć, nie zdawać sobie sprawy, że jego choroba to nie jest przypadek; dopiero lekarz, który aktywnie słucha i postrzega/rozumie (widzi bardziej z dystansu) sytuację, w jakiej pacjent się znalazł, czyni go również odpowiedzialnym za tę sytuację – motywuje do wzięcia odpowiedzialności za zmianę, która może nastąpić. Z jednej strony jest

¹ „Dla psychologii personalistycznej człowiek jest istotą świadomą siebie, przeżywającą własne istnienie jako wartościowe, ustosunkowującą się do siebie samej oraz do świata” (D. Kurzydło, *Osobopodobni. Podmioty ludzkie i nie-ludzkie w czasach transhumanizmu/posthumanizmu a rozumienie osoby – perspektywa psychologii personalistycznej*, „Ateneum Kapańskie” 2025, nr 3, s. 539). Za twórców psychologii personalistycznej uznaje się Williama Sterna oraz Gordona Allporta, w Polsce takie podejście podejmują Henryk Gasiul, Maria Straś-Romanowska czy Wanda Zagórska.

² A. Szczekliki, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Kraków 2007, s. 16.

więc lekarz, który dostarcza wiedzy, dysponuje własnym doświadczeniem i rozumieniem choroby i zdrowia (obiektywizm nauki), z drugiej strony jest pacjent przeżywający swój stan jako zagrażający mniej lub bardziej jego dobrostanowi, a nawet życiu (subiektywność konkretnego zdarzenia) – realne oddziaływanie na owo zdarzenie (na stan pacjenta) stanowi wynik interakcji między oboma podmiotami; przy czym siła sprawcza leży po stronie lekarza. To on został powołany do interwencji, która może doprowadzić do zmiany sytuacji, w jakiej znalazł się pacjent. To on – we współpracy z innymi specjalistami, ale świadomy też oddziaływania środowiska, w jakim na co dzień funkcjonuje pacjent – może rozpocząć proces „zdrowienia”. Można założyć, że taka współpraca przekłada się na mniejsze ryzyko popełnienia błędu już na etapie stawiania diagnozy.

Z punktu widzenia psychologii personalistycznej cały ten proces – począwszy od postawienia diagnozy aż po terapię – stanowi wyraz prawdziwej troski lekarza o człowieka nie tylko w sensie prawidłowego wykonywania zawodu, lecz także szacunku dla konkretnej ludzkiej osoby, czyli jej realnego dobra (zob. KEL art. 2, pkt 2). Profesjonalizm lekarza opiera się na *byciu ekspertem medycznym* (lekarz posiada ogromną wiedzę na temat funkcjonowania ludzkiego organizmu), ale ze względu na godność osoby jego wiedza i umiejętność jej zastosowania domaga się jeszcze umiejętności wejścia w relację interpersonalną z pacjentem (dojrzałość moralna). Mimo że lekarz jest ekspertem, poprzez umiejętną komunikację włącza on pacjenta w proces decyzyjny (*shared-decision making*). Oczywiście liczy się też sposób, w jaki pacjent odnosi się do własnego doświadczenia oraz jak reaguje na propozycje lekarza. Jednak to lekarz bierze na siebie zadanie przekonania pacjenta do wzięcia odpowiedzialności (współodpowiedzialności) za przebieg terapii – w tym sensie podporządkowanie lekarzowi jest przede wszystkim konsekwencją zgody pacjenta na wejście w taką relację i podjęcie współpracy z lekarzem³. Lekarz musi pamiętać, że ta współpraca zależy w dużej mierze od zrozumienia lęku pacjenta o negatywne zmiany, jakie niesie ze sobą choroba i konieczność dostosowania się do nich (np. lęk przed utratą kontroli nad własnym ciałem, umysłem, zachowaniem). Toteż decydujące znaczenie może mieć nieskupianie się lekarza na medycznych nazwach i procedurach (chorobie), a wyjście naprzeciw tym lękom poprzez zainteresowanie się sytuacją pacjen-

³ Przykłady modeli wpisujących się w tego typu relację opisali Ezekiel i Linda Emanuel (E.J. Emanuel, L.L. Emanuel, *Four Models of the Physician-Patient Relationship*, „The Journal of the American Medical Association” 1992, No. 16, s. 2221–2226). Zamiast postawy paternalistycznej lekarz może proponować model interpretatywny lub model deliberatywny, próbując zrozumieć preferowane przez pacjenta wartości i połączyć je z możliwościami medycyny. Taka postawa nie tylko jest typowa dla kultury chrześcijańskiej, ale też dla islamu. W jednym z badań czytamy: „Islam uważa relację lekarz–pacjent za opartą na wartościach i świętą, ponieważ lekarz jest ucieleśnieniem uzdrawiającego atrybutu Boga. Celem relacji lekarz–pacjent, jak każdej innej relacji, jest dojrzałość, uczciwość i doskonałość” (M.R. Razzaghi, L. Afshar, *A conceptual model of physician-patient relationship: a qualitative study*, „Journal of Medical Ethics and History of Medicine” 2016, Vol. 9, <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC5203686/> (dostęp: 15.07. 2025)).

ta oraz przekierowanie jego uwagi na pozytywne zmiany, jakie niesie terapia⁴. Zyskać uwagę pacjenta i uświadomić mu realne możliwości, jakie wiążą się z jego sytuacją może pokazać, w jaki sposób jego potencjał *osobowy* (doświadczane i realizowane wartości) może zostać wykorzystany dla powodzenia terapii. Lekarz w ten sposób daje pacjentowi możliwość decydowania o jakości jego życia w trudnym dla niego momencie, gdy jest ono zagrożone lub znajduje się w kryzysie (zob. R. Bandol, *Self-Care Actualization of the Human Model in the Philosophy of Medicine*, „Postmodern Openings” 2015, No. 1, s. 47)⁵.

⁴ Przydatne okazuje się często w takich momentach uwzględnienie doświadczenia i wiedzy pielęgniarek, psychologów, psychoterapeutów i innych osób (rodziny), które ze względu na znajomość z chorym lub charakter swojej pracy, obserwują bardziej osobiste i subtelne problemy pacjenta niż jest to możliwe dla lekarzy. W tym sensie mogą oni stać na straży wartości i realnych potrzeb pacjentów. Jako jedną z technik pozwalających osiągnąć cele stawiane przez psychologię personalistyczną wskazuje się na *Otwarty Dialog* – ta interwencja, łącząca elementy podejścia systemowego oraz psychologii analitycznej, jest nastawiona na współpracę lekarza z innymi osobami, aby stworzyć wokół pacjenta atmosferę przyjazną dla rozmowy, pozwalającej zaangażować go (lub bliskich) w podejmowanie ważnych decyzji (zob. A.M. Freeman. R.H. Tribe, J.C.H. Stott, S. Pilling, *Open Dialogue: A Review of the Evidence*, „Psychiatric Services” 2019, No. 1, s. 46–59).

⁵ Kryzys zawsze oznacza szansę na rozwój (zob. W. Błaszczak, *Kryzys wywołany doświadczeniem realnego zagrożenia życia jako szansa rozwoju*, w: *Człowiek w sytuacji zagrożenia: kryzysy, katastrofy, kataklizmy*, red. K. Popiołek, Poznań 2001, s. 192–203).

FOTORELACJA



Międzynarodowy Kongres Teologów *The Future of Theology: Legacy and Envisioning* w Rzymie



Międzynarodowa Konferencja „Norma podmiotowości w refleksji misjologicznej” na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego



Międzynarodowy Kongres Teologów *The Future of Theology: Legacy and Envisioning* w Rzymie



Panel na kongresie teologów w Rzymie



Uczestnicy 7th International Conference on Persons w Berlinie



Dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska i ks. prof. Bogumił Gacka na konferencji w Berlinie



Spotkanie na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Leuven



Wystąpienie ks. dr. hab. Wojciecha Kluja na konferencji na Wydziale Teologii Greckokatolickiej w Cluj-Napoca



Uczestnicy konferencji w Cluj-Napoca



Seminarium w watykańskiej Dykasterii ds. Dialogu Międzyreligijnego



Konferencja hybrydowa „Komunikacyjne zastosowanie personalistycznego modelu teologii – studia przypadku”, Centrum Edukacyjne Ołtarzew



Warsztaty personalistyczne w centrum edukacyjnym Gdańsk – Westerplatte



Seminarium wewnętrzne zespołu projektowego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego



Wizyta studyjna w Instytucie Personalizmu w Madrycie



Wizyta studyjna na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie



Spotkanie podczas seminarium teologicznego ks. dr. hab. Tomasza Szyszki

Spis treści

O projekcie	5
Deklaracja programowa	9
<i>Pytanie o osobę dzisiaj? Personalistyczny model teologii w służbie komunikacji międzyosobowej, misyjne.pl</i>	14
<i>Relacyjność osoby</i> ks. prof. dr hab. Bogumił Gacka MIC	18
<i>Personalizm w badaniach fenomenologicznych Edyty Stein. Problem badawczy</i> ks. dr Roman Tomanek, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej UKSW	20
<i>Godność we współczesnym świecie: badanie personalistyczne</i> 7th International Conference on Persons w Berlinie, 22–26 lipca 2024 roku prof. James Beauregard, Rivier University, New Hampshire, USA	23
<i>Modelowanie personalistyczne</i> 7th International Conference on Persons w Berlinie, 22–26 lipca 2024 roku dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska, prof. ucz.	24
<i>Redukcjonizm rozumienia osoby zagrożeniem dla edukacji.</i> <i>Perspektywa pedagogiczno-dydaktyczna</i> konferencja „Komunikacyjne zastosowanie personalistycznego modelu teologii – studia przypadku”, 3–24 lutego 2025 roku dr Maria Szymańska, Ignatianum	26
<i>Wymiar komunikacyjny teologii ciała</i> konferencja „Komunikacyjne zastosowanie personalistycznego modelu teologii – studia przypadku”, Centrum Edukacyjne Ołtarzew, 23–24 lutego 2025 roku dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska, prof. ucz.	28
<i>„Rzeczy ostateczne” w przepowiadaniu kaznodziejskim. Ku eschatologii personalistycznej</i> Tydzień personalistyczny na UKSW „Człowiek i Bóg” <i>ho anthrōpos kai ho Theos</i> , 13–25 listopada 2024 roku ks. dr hab. Andrzej Draguła, prof. ucz., Uniwersytet Szczeciński	30
<i>Wprowadzenie do konferencji, Międzynarodowa Konferencja „Norma podmiotowości w refleksji misjologicznej”</i> Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 14–15 listopada 2024 roku ks. dr Hab. Tomasz Szyszka, prof. ucz.	31

„Człowiek” a nie „osoba” w kulturze chińskiej. Konsekwencje różnic antropologiczno-filozoficznych	
Międzynarodowa Konferencja „Norma podmiotowości w refleksji misjologicznej”, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 14–15 listopada 2024 roku	
ks. dr hab. Dariusz Klejnowski-Różycki, prof. ucz., Uniwersytet Opolski	33
Międzynarodowy kongres na temat teologii	
„The Future of Theology: Legacy and Envisioning”	
9–10 grudnia 2024, którego organizatorem była watykańska Dykasteria ds. Kultury i Edukacji. Ponad 450 teologów z całego świata spotkało się, aby rozmawiać o przyszłości teologii.	
ks. dr hab. Wojciech Kluj, prof. UKSW, dr hab. Dominika Żukowska-Gardzińska, prof. UKSW ..	34
„Homo capax Dei” w perspektywie filozoficzno-teologicznej	
„Teologia Polityczna”, 19 maja 2025.	
ks. dr hab. Przemysław Artemiuk, prof. ucz.	37
Wpływ tradycji religijnych Dalekiego Wschodu na kształtowanie się chrześcijańskich pojęć teologicznych	
„Ateneum Kapłańskie” 2025, t. 184, z. 3 (697), s. 487–505.	
ks. dr hab. Wojciech Kluj, prof. ucz.	41
Nadzieja a rozwój relacji	
„Studia Katechetyczne” 2025, t. 21	
ks. dr hab. Dariusz Kurzydło, prof. ucz.	46
Człowiek stworzony z relacji i dla relacji – perspektywa afrykańska	
„Ateneum Kapłańskie” 2025, t. 184, z. 3 (697), s. 599–611.	
ks. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI	49
Komunikowanie wiary. Personalistyczny wymiar teatru na przykładzie twórczości Tomasza Mana	
„Ateneum Kapłańskie” 2025, t. 184, z. 3 (697), s. 450–467.	
dr hab. Katarzyna Flader-Rzeszowska, prof. ucz.	52
Zmagania o uznanie podmiotowości Indian w dziele ewangelizacji Nowego Świata	
„Studia Theologica Varsaviensia” 2025, t. 63, nr 1, s. 105–156.	
ks. dr hab. Tomasz Szyszka, prof. ucz.	55
Konwersatorium Jakim człowiekiem jest alkoholik? Rola społeczności AA w przemianie myślenia o sobie	
Tydzień personalistyczny na UKSW „Człowiek i Bóg” ho anthrōpos kai ho Theos, 21 listopada 2024 roku	59
Profesjonalizm lekarski w perspektywie psychologii personalistycznej	
konferencja „Znaczenie zasady profesjonalizmu lekarskiego – forum akademickie”, 10 kwietnia 2025 roku	
ks. dr hab. Dariusz Kurzydło, prof. ucz.	60
Fotorelacja	63



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Projekt finansowany za środków państwa przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
w ramach Programu „Społeczna odpowiedzialność nauki II”

ISBN 978-83-976076-7-5