

Colloquia Theologica Ottoniana

Instytut Nauk Teologicznych
Uniwersytetu Szczecińskiego

Colloquia Theologica Ottoniana

41 (2025)

Szczecin 2025

Komitet Redakcyjny

ks. dr Krzysztof Jaworski (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor naczelny
ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor naukowy
ks. dr Remigiusz Szauer (Uniwersytet Szczeciński) – redaktor statystyczny
dr hab. Piotr Goniszewski (Uniwersytet Szczeciński) – sekretarz

Rada Naukowa

bp prof. dr hab. Henryk Wejman (Uniwersytet Szczeciński) – przewodniczący, ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US (Uniwersytet Szczeciński), ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg (Theologische Fakultät Paderborn), o. prof. dr hab. Marcin Tkaczyk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. prof. dr hab. Gabriel Witaszek (Accademia Alfonsiana, Rzym), prof. dr hab. Jacek Wojtyśiak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Gaetano Dammacco (Università degli Studi di Bari „Aldo Moro”), ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), ks. dr hab. Stanisław Zarzycki prof. KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. Tomasz Bubik (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu), ks. prof. Edmund Kowalski (Accademia Alfonsiana, Rzym), ks. prof. Vimal Tirimanna (National Seminary of Our Lady of Lanka, Kandy, Sri Lanka), ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), ks. prof. dr Zenon Szablowski (Katolicki Instytut Teologiczny, Port Moresby, Papua Nowa Gwinea), prof. dr Roman Globokar (Uniwersytet w Lublanie), o. dr Paweł Sambor OFM (Papieski Uniwersytet Antonianum, Rzym), ks. prof. dr hab. Janusz Szulist (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), prof. dr hab. Ksenofon Krisafi (Uniwersytet Tirański, Albania)

Redakcja językowa

Paulina Kaczyńska-Domagalska (język polski), Zuzanna Zawadka (język angielski)

Korekta językowa

Paulina Kaczyńska-Domagalska, Ewelina Piotrowska

Skład komputerowy

Iga Bańkowska

Adres redakcji:

ul. Papieża Pawła VI 2
71-459 Szczecin, Polska
www.teo.usz.edu.pl
e-mail: cto@usz.edu.pl

Wersja elektroniczna jest wersją pierwotną czasopisma. Czasopismo jest dostępne na stronie:
<https://wnus.edu.pl/cto/pl/>

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w następujących bazach: The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH), The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Baza bibliograficzna czasopism humanistycznych i społecznych BazHum, ICI Journals Master List, Teologiczne Repozytorium Cyfrowe Theo-logos

Czasopismo znajduje się w wykazie czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych z dn. 5 stycznia 2024 r., opublikowanym przez Ministra Nauki

Wydanie niniejszego tomu zostało dofinansowane z funduszy publicznych, w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych”. Numer projektu: RCN/SP/0275/2021/1. Kwota dofinansowania przyznana na lata 2022–2023: 54 390,00 zł

©Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2025
ISSN (print) 1731-0555 | ISSN (online) 2353-2998

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO
Wydanie I. Ark. wyd. 15,5. Ark. druk. 15,2. Format B5. Nakład 88 egz.

Spis treści

TEOLOGIA

Stanisław Judycki

Miejsce teologii w całości wiedzy ludzkiej 9

Aneta Krupka

Służebnica nadziei. Wizja teologii w nauczaniu papieża Franciszka 27

Andrzej Draguła

(Nowa) duchowość jako wyzwanie duszpasterskie..... 39

Waldemar Szczepankiewicz

Religia i moralność jako źródła stabilności w czasach kryzysów.
Studium na podstawie życia i działalności świętego Jana Bosko 55

Jakub Trendowicz

Liturgia jako ostoja wiary wobec zmienności świata. Refleksja w perspektywie
listu apostołskiego o formacji liturgicznej *Desiderio desideravi* 73

Marius Menke

Revitalizing Liberal Democracy Within the Framework of Augustinian
Liberalism 89

Maximilian Welticke

Secularity from Above: On the Theological Roots of Western
Political Thought 111

Peter Schallenberg

Arendt and Augustine: On the Relation of Natality and Freedom,
Commemorating the 50th Year After Hannah Arendt's Death..... 139

Raffaella Losurdo

Environmental Protection: Between Religion and Law 153

Zacharias Kotzé

The Destructive Gaze: 'Setting the Face Against' as Evil Eye Metaphor
in Prophetic Literature..... 175

NAUKI HUMANISTYCZNE I SPOŁECZNE

Adam Raszewski

Krytyka V Republiki i wizja nowej Francji w ideach politycznych Sojuszu Królewskiego	189
---	-----

Katarzyna Zagórska

Social and Educational Activities in the Family of the Servant of God Jadwiga Zamoyska.....	225
--	-----

TEOLOGIA



STANISŁAW JUDYCKI

Uniwersytet Gdański, Polska | Instytut Filozofii

ORCID: 0000-0003-3586-846X

Miejsce teologii w całości wiedzy ludzkiej

THE PLACE OF THEOLOGY IN THE WHOLE OF HUMAN KNOWLEDGE

Summary

The article seeks to justify the thesis that the fundamental understanding of theology is as a theory of the most perfect being. A secondary aim is to demonstrate how theology, conceived in this way, can serve as a foundation for various disciplines of human knowledge—formal, natural, and humanistic. The author argues against the notion of theological relativism and clarifies the meaning of the so-called absoluteness of Christianity.

Keywords: theology, perfect being theology, grounding, absoluteness of Christianity

1. Teologia: teoria Boga jako bytu najdoskonalszego

Rozważenie kwestii miejsca i roli teologii w całości wiedzy ludzkiej wymaga wstępnego określenia, czym jest teologia. Jako podstawę do dalszych rozważań chciałbym przyjąć, że teologia jest teorią Boga jako bytu najdoskonalszego. Współcześnie określenie to funkcjonuje w filozofii i w teologii jako nawiązujące do rozważań św. Anzelm z Canterbury (1033–1109) i do jego argumentu na rzecz istnienia Boga, wychodzącego od intuicji, że Bóg jest takim bytem, od którego większy nie da się pomyśleć, czyli że Bóg jest bytem najdoskonalszym, do którego istoty należy istnienie¹. Zanim jednak będzie można przejść do dalszych rozważań,

¹ W *Proslogionie* Anzelm stwierdza, że „Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak być z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane,

chciałbym zwrócić uwagę na dwie kwestie dotyczące dziejów ludzkości oraz na jedną kwestię czysto rzeczową.

Po pierwsze, mimo że, jak wszystkie pojęcia naukowe, filozoficzne i teologiczne, również pojęcie Boga jako bytu najdoskonalszego zostało osiągnięte w dziejach ludzkiego myślenia, to jednak należy sądzić, że takie rozumienie Boga nigdy już nie opuści ludzkości, a więc że teologia jako teoria bytu najdoskonalszego pozostanie na zawsze elementem teoretyzowania na temat świata, miejsca człowieka w świecie oraz statusu poznawczego różnego rodzaju nauk. Decydującą rolę odegrali w czasach starożytnych Platon i Arystoteles, którzy wysunęli argumenty nakazujące przekroczyć politeizm religii greckiej w kierunku poglądu monoteistycznego. Arystoteles (384–322) najwyższą naukę teoretyczną określał mianem teologii, potem jednak jego następcy tej najwyższej nauce teoretycznej przydali nazwę metafizyki:

Jasne jest więc, że istnieją trzy rodzaje nauk teoretycznych: fizyka, matematyka i teologia. Rodzaj nauk teoretycznych jest najpożyteczniejszy, a wśród wymienionych nauk ostatnia jest najpożyteczniejsza, zajmuje się bowiem najwyższym Bytem, a każda nauka nazywana jest lepszą lub gorszą w zależności od swego właściwego przedmiotu².

Albert Wielki (1193/1205–1280) i Tomasz z Akwinu (1225–1274) dążyli do przeciwstawienia się z jednej strony neoplatońsko-augustyńskiemu zmieszaniu wiary i wiedzy, z drugiej jednak arystotelesowsko-awerroistycznemu rozdzieleniu tych dziedzin; to rozdzielenie mogą ilustrować poglądy Sigera z Brabancji (1240–1280) i Boecjusza z Dacji (XIII w.).

Albert i Tomasz, wykorzystując arystotelesowskie rozumienie wiedzy, chcieli na nowo przyporządkować do siebie obie te dziedziny. Chociaż teologia, jako *sacra doctrina*, swoją ostateczną podstawę ma w historycznym objawieniu Pisma i chociaż jest ukierunkowana na ponadnaturalny cel ludzkości, to jednak Tomasz włącza ją w arystotelesowski schemat wiedzy. Według niego przedmiotem teologii jest sam Bóg, a swoją jedność czerpie stąd, że wszystko rozważa w relacji do Boga (*sub ratione Dei*). Tomasz jednak o tyle kontynuuje neoplatońsko-augustyńską interpretację, o ile teologię określa jako wiedzę spekulatywną, która jednak jednocześnie zmierza do celów praktycznych w ten sposób, że poprzez wizję Boga dąży do mądrości (*sapientia*)³.

istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości” (Anzelm z Canterbury, *Monologion*, *Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa Wydawnictwo Naukowe PWN 1992, s. 145–146).

² Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, 1064 b, s. 284–285.

³ Por. O. Bayer, A. Peters, *Theologie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, red. von J. Ritter, K. Gründer, Schwabe Verlag, Darmstadt 1998, kol. 1080–1095.

Po pierwsze, jak należy sądzić, monoteizm rozwinięty przez filozofię średnio-wieczną do postaci pojęcia Boga jako bytu najdoskonalszego pozostanie na zawsze z ludzkością – aż do skończenia się jej dziejów – gdyż nie istnieje pojęcie o większym zasięgu, o większych konsekwencjach poznawczych i o bardziej doniosłych konsekwencjach egzystencjalnych dla osób ludzkich. Tak pozostanie już na zawsze mimo scjentystycznie motywowanych prób eliminacji pojęcia Boga, odwołujących się do poznania naukowego (np. spór pomiędzy ewolucjonizmem a kreacjonizmem) i mimo różnych prób wyrugowania pojęcia Boga ze świadomości szerszej publiczności, które dziś obserwujemy, a przyczyną jest dążenie do marginalizacji moralności chrześcijańskiej za pomocą różnorodnych przedsięwzięć z dziedziny inżynierii społecznej, zmierzających do zastąpienia dawnej ‘mitologii’ religijnej całkowicie innym obrazem świata. To się z pewnością nie uda, gdyż tej zdobyczy ludzkości, którą jest pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej, nie da się wymazać ani z pamięci naukowej i kulturowej, ani z pamięci sumienia ludzkości. Chciałoby się wręcz powiedzieć: ‘daremny trud, bezsilne złorzeczenia’.

Po drugie, można zapytać, czy jesteśmy zdolni wyobrazić sobie rozwój filozofii i różnego rodzaju nauk na Zachodzie bez wykształcenia się idei Boga jako bytu najdoskonalszego, czyli że byłoby tak, jak jest dzisiaj, jeśli chodzi o filozofię i stan nauk, a jednocześnie nie istniałoby żadne myślenie na temat Boga w tym właśnie sensie. Otóż, sądzę, że nie jest to możliwe, a ponadto Bóg jako byt najdoskonalszy ciągle jest obecny w dyskursach naukowych, choćby tylko jako tzw. eksperyment myślowy na temat takiej osoby, która wiedziała, jak skonstruować świat nam znany, choć od dawna i w wyniku różnorodnych wysiłków w naukach przyrodniczych staramy się odkryć, w jaki sposób działają tylko fragmenty tej gigantycznej konstrukcji, którą nazywamy kosmosem. Co więcej, wydaje się, że tylko dlatego nauki przyrodnicze mogą ciągle poszukiwać podstawowego ‘rusztowania’ świata, ponieważ *implicite* przyjmują, że świat jest racjonalną konstrukcją, a nie niedającą się pojąć ‘kluchą’, zawieszoną w pustce otaczającej ją nicości.

Po trzecie, abstrahując od kontekstu historycznego, należy zapytać, czy Bóg rozumiany jako byt najdoskonalszy rzeczywiście, ‘faktycznie’ istnieje. Poruszenie pytania o istnienie Boga jako bytu najdoskonalszego w tym punkcie rozważań może oczywiście być tylko zdawkowe, gdyż, jak wiadomo, dyskusja na ten temat trwa w obrębie filozofii Zachodu od jej początków do dziś, ale, jak sądzę, należy wskazać na następujący stan rzeczy: istnieje wiele racji przemawiających za tym, że Bóg jako byt najdoskonalszy istnieje, a nawet że musi On istnieć, gdy weźmiemy pod uwagę istnienie świata. Argumenty lub racje na rzecz istnienia Boga w pewien sposób dzisiaj stają się jeszcze bardziej przekonujące niż to było dawniej – w wyniku

postępu naukowego, odkrywającego racjonalną i ‘misterną’ konstrukcję świata⁴. Teoretycznie wykazać, że Bóg jako byt najdoskonalszy nie istnieje, nie da się, lecz można przeciw Jego istnieniu wysuwać argument praktyczny, który wynika z istnienia zła w świecie: świat jako pochodny od Boga jako bytu najdoskonalszego powinien być najlepszym z możliwych światów, tak rozumował G.W. Leibniz (1646–1716), lecz istnienie różnych postaci zła w świecie wydaje się temu zaprzeczać. Jednakowoż należy odpowiedzieć, że świat, jaki znamy, jest najlepszym z możliwych światów ze względu na cel, dla którego został powołany do istnienia – podczas gdy najlepszym z możliwych światów jest Królestwo Boże – życie, w którym wielu ma nadzieję.

Teologia jako teoria bytu najdoskonalszego może jednak ‘zejść z celownika’ argumentów przeciw istnieniu Boga w ten sposób, że odwoła się do pojęcia możliwości tak, że będziemy twierdzić, iż jest możliwe, że Bóg jako byt najdoskonalszy istnieje rzeczywiście, ‘faktycznie’ – i to będzie wystarczające, ponieważ skoro nie możemy wykluczyć Jego istnienia, to jednak należy się z Jego istnieniem poważnie liczyć. Szczególnie doniosłe w tym sporze jest samo pojęcie możliwości istnienia Boga, które można rozumieć jako dobrze uzasadnioną hipotezę⁵. W praktyce życia poszczególnych ludzi, a także w praktyce życia społeczeństw hipoteza tego rodzaju ma swoistą doniosłość, a można ją dojrzeć w takiej oto maksymie: ‘postępuj tak, jak ci nakazuje twoje sumienie, pamiętając, że to Bóg jako byt najdoskonalszy ujawnia się w sumieniu’.

2. Teologia jako dyscyplina wiedzy ludzkiej

W odniesieniu do powyżej przedstawionego ułożenia sytuacji problemowej można by wysunąć zarzut, że gdy dotąd mowa była o teologii jako teorii bytu najdoskonalszego, to chodziło o tzw. teologię naturalną lub teologię filozoficzną, a jeśli filozofię uznamy za dyscyplinę wiedzy ludzkiej, to automatycznie musimy przyjąć, że również teologia, jako właśnie teologia naturalna lub filozoficzna, jest dyscypliną wiedzy. Problem więc wydaje się dwuskładnikowy: po pierwsze: czy filozofia i teologia filozoficzna są dyscyplinami wiedzy ludzkiej oraz po drugie: czy teologie

4 Por. E. Feser, *Five Proofs for the Existence of God*, Ignatius Press, San Francisco 2017; J.L. Walls, T. Dougherty (red.), *Two Dozen (or so) Arguments for God*, Oxford University Press, Oxford 2018.

5 R. Swinburne (ur. 1934) jest głównym współczesnym reprezentantem probabilistycznego podejścia do kwestii istnienia Boga. Według Swinburne’a hipoteza, że istnieje Bóg Stwórca świata jest najlepszą możliwą hipotezą wyjaśniającą, gdy weźmiemy pod uwagę istnienie świata i jego racjonalną (‘misterną’) konstrukcję; por. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford 2004.

związane z poszczególnymi systemami religijnymi, zastanymi w dziejach ludzkości, są dyscyplinami wiedzy, a więc na przykład, czy dyscypliną wiedzy jest teologia chrześcijańska z takimi jej działami jak teologia dogmatyczna czy moralna, czy za dyscypliny wiedzy należy uznać judaistyczną lub islamską teorię Boga itd.

W związku z takim stanem rzeczy należy uwzględnić pojęcie teologii opartej nie tylko na rozumowaniach teologii filozoficznej lub naturalnej, lecz wspierającej się na jakiegoś rodzaju objawieniu, na tekstach uznawanych za natchnione przez Boga, na wypowiedziach ludzi uznawanych za proroków. Należy wszystko to włączyć i zapytać, jak te 'dane' mają się do teologii naturalnej lub filozoficznej i czy całość powstająca w wyniku za każdym razem swoistej ich syntezy może zasługiwać na miano dyscypliny wiedzy ludzkiej? Czy – ujmując rzecz wprost – teologia odwołująca się do zdarzeń i tekstów traktowanych jako objawione przez Boga może być uznana za dyscyplinę wiedzy ludzkiej, za wiedzę naukową? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba jakoś ogólnie wyjaśnić pojęcie wiedzy naukowej.

Patrząc od strony czynnościowej (psychologicznej), wiedza naukowa jest rezultatem dwóch procesów: (a) procesu doświadczania świata, przedmiotów w świecie, przy czym chodzi tu zarówno o doświadczenie zewnętrzne (zmysłowe), jak i doświadczenie wewnętrzne, oraz (b) procesu myślenia⁶. Myślenie z kolei można określić jako 'ruch' duchowy (psychiczny) od jednego przedmiotu do drugiego. Należy także zauważyć, że wiedza naukowa jest wytworem: (a) myślenia poważnego, czyli myślenia różniącego się od tylko przypominania sobie wielu rzeczy, od kojarzenia itp., oraz (b) wytworem myślenia teoretycznego. Myślenie teoretyczne to takie myślenie, którego celem jest poznanie prawdy ze względu na nią samą, natomiast celem myślenia praktycznego jest wytwarzanie czegoś, używanie czegoś, manipulowanie czymś itp. Te dwa rodzaje myślenia nie są od siebie ściśle oddzielone, gdyż myślenie praktyczne zawiera elementy teoretyczne, natomiast efekty myślenia teoretycznego mogą mieć skutki praktyczne.

Nauka widziana jako efekt doświadczenia zewnętrznego (zmysłowego) i doświadczenia wewnętrznego oraz jako rezultat myślenia teoretycznego jest zatem uporządkowanym systemem prawdziwych zdań, dotyczących różnych dziedzin przedmiotowych. Nauki w stadium w pełni rozwiniętym charakteryzują się specyficznymi dla siebie metodami, dobrze zdefiniowanym przedmiotem i muszą zawierać twierdzenia, które są: (a) doniosłe poznawczo, (b) intersubiektywnie komunikowalne i intersubiektywnie sprawdzalne.

6 Por. J.M. Bocheński (1902–1995), *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, W drodze, Poznań 1992, s. 13–25.

Z pewnością powyższe wymagania, a przynajmniej część z nich, spełnione są przez nauki tradycyjnie zaliczane do kanonu wiedzy naukowej, do dyscyplin akademickich, a więc przez nauki przyrodnicze, nauki formalne i nauki humanistyczne, te ostatnie rozumiane jako nauki o wytworach ducha ludzkiego (*Geisteswissenschaften*)⁷. Należy też sądzić, że wymagania te spełnia także filozofia jako dyscyplina akademicka, a w tym też teologia filozoficzna lub naturalna jako dyskurs wychodzący od danych dotyczących świata i zmierzający do rozstrzygnięcia pytania, czy świat materialny jest czymś pochodnym, czy czymś pierwotnym, a więc czymś niemającym żadnej przyczyny poza sobą. Niewątpliwie jest to, że twierdzenia teologii naturalnej lub filozoficznej są doniosłe poznawczo, że są intersubiektywnie komunikowalne i intersubiektywnie sprawdzalne, przy czym przez intersubiektywną sprawdzalność należy rozumieć nie sprawdzalność empiryczną, lecz sprawdzalność w sensie możliwości dokonania takich samych rozumowań, które są przedstawione przez kogoś rozważającego zagadnienie istnienia i natury Boga. Wszystkie te uświadczenia poznawcze prowadzą w oczywisty sposób do prawdy i dążą do jakiegoś rodzaju uprządkowania przyjmowanych tez. W tym też aspekcie teologia naturalna (filozoficzna) jest bez wątpienia dyscypliną wiedzy ludzkiej.

W tak zarysowanym kontekście rzeczowym można teraz wziąć pod uwagę kwestię partykularnych teologii, a więc tych systemów myślowych, które odwołują się albo do danych uznawanych za objawione, albo do tekstów akceptowanych jako natchnione, albo do działalności określonych osób traktowanych jako prorocy i można postawić pytanie, czy teologie partykularne, a w tym teologia chrześcijańska, mogą być rozpatrywane jako dyscypliny wiedzy ludzkiej, czy raczej jest tak, że mamy tu do czynienia z akceptacją pewnych treści, uznanych za objawione,

⁷ Można tu wskazać, że w naukach przyrodniczych istotą rolę odgrywają takie elementy jak: (a) obserwacja i eksperyment (powtarzalność), (b) typologia i klasyfikacja, (c) prawa (stała nauki przyrodnicze nazywane są naukami nomotetycznymi) o różnym stopniu ogólności, (d) wnioskowanie indukcyjne, (e) hipotezy i ich potwierdzanie lub odrzucanie za pomocą doświadczenia; natomiast najważniejszymi elementami charakteryzującymi nauki humanistyczne są: (a) opis i próby typologii, (b) odniesienie się do tego, co indywidualne (nauki idiograficzne), (c) wartościowanie, (d) rozumienie i wczucie; w naukach formalnych istotnymi elementami są: (a) terminy pierwotne i aksjomaty, (b) definicje, (c) idealizacja, (d) wnioskowanie dedukcyjne, (e) nauki formalne, które można określić jako teorie abstrakcyjnych struktur; do tego należy dodać nauki stosowane, np. medycyna lub agronomia, oraz metanauki (metalogika, metamatematyka). Powyższy podział uwidacznia odrębność filozofii i teologii od innych nauk. Przedmiotem zainteresowania filozofii jest większa liczba zagadnień, niż to ma miejsce w wypadku teologii, tym przedmiotem nie jest wyłącznie Bóg jako byt najdoskonalszy, lecz świat i wytwory działających w nim osób ludzkich, ale też tzw. przedmioty abstrakcyjne, do których odnoszą się logika i matematyka.

natchnione czy prorocze, akceptacją wykraczającą poza takie czynności jak myślenie, analiza, uzasadnianie itd. Czy zatem nie musi się tu pojawić coś, co nosi etykietę ‘skoku wiary’, a więc najpierw – pozaracjonalnie – należałoby stać się teologiem, zaakceptować pewne treści i w sposób pozaracjonalny niejako ‘przyłgnąć’ do nich i nigdy nie obawiać się możliwości, że w tym przyłgnięciu pobłądziło się.

Wbrew takiemu obrazowi teologii przyjmuję jednak twierdzenie, że poszczególne teologie, odwołujące się do specjalnych treści traktowanych jako treści objawione, także są efektami myślenia poważnego, zmierzającego do prawdy, dążącego do intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności, a więc że najpierw mamy do czynienia z myśleniem i analizą, a potem z akceptacją. Teologia chrześcijańska, czy bardziej partykularnie – katolicka, prawosławna lub protestancka wypływają więc i muszą wypływać z myślenia i analizy. Nie może być inaczej, gdyż najpierw trzeba analizować – biorąc pod uwagę samo pojęcie Boga – czy zdarzenia i treści opisane w Nowym Testamencie zgadzają się z naszymi intuicjami dotyczącymi Boga jako istoty najdoskonalszej. Tak zresztą dokonywało się to w przypadku pierwszych uczniów Jezusa z Nazaretu, którzy powoli ‘testowali’ nauczanie i czyny swojego Nauczyciela w świetle pojęcia Boga jako Stwórcy świata, Stwórcy dla którego nic nie jest niemożliwe, a więc w świetle pojęcia Boga jako bytu najdoskonalszego. Wolno jest zatem wprost stwierdzić, że teologia zaangażowana w dane uznawane za dane objawione jest także myśleniem, myśleniem dążącym do prawdy i do systematyczności, myśleniem i analizą, myśleniem, które swoje efekty stara się wyrazić w sposób intersubiektywny. W takim oto sensie teologia pochodzi od myślenia i nie wymaga jakiegś wstępnej pozaracjonalnej akceptacji określonych treści.

Można jednak zapytać: jeśli tak jest, to na czym polega sama wiara religijna, związana z określoną teologią jako rezultatem procesu myślowego. Czy możliwa jest postać niewierzącego teologa? Tak, jak sądzę, taka postać jest możliwa, gdyż do wiary, modelowo patrząc, potrzebne jest nie tylko przemyślenie określonych treści, lecz wiara wymaga miłości do dobra, a jeśli takiej miłości nie ma, to Bóg rozumu staje się tylko jeszcze jednym z elementów ostatecznego (metafizycznego) ‘umeblowania’ tego, co istnieje. Jeśli jednak teolog-teoretyk nie tylko, niejako ‘na zimno’, rozumie, że Bóg jako byt najdoskonalszy jest najwyższym dobrem, lecz także ma miłość do dobra, to wtedy z teoretyka ostatecznej wizji świata staje się wierzącym teologiem⁸.

8 Na temat pojęcia wiary religijnej por. S. Judycki, *Książeczka o człowieku wierzącym*, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2014.

3. Teologia i teologie

Przedstawionym dotąd rozumowaniom na temat teologii będących teoriami Boga jako bytu najdoskonalszego można postawić zarzut, że nie uwzględnia się w nich istnienia wielu teologii należących do religii monoteistycznych, a więc teologii chrześcijańskiej wraz z jej odmianami, teologii judaistycznej czy islamskiej. Podniesienie tej kwestii może prowadzić do tezy o istnieniu swoistej względności – ktoś może stwierdzić, że przypuszczalnie jest możliwa teologia jako teoria bytu najdoskonalszego, lecz faktycznie mamy do czynienia z wieloma teologiami i musielibyśmy dysponować jakimś neutralnym kryterium rozstrzygania, który z obrazów Boga, poza tym, że jest On bytem najdoskonalszym, jest adekwatny. Ujawnia się tu problem jeszcze bardziej doniosły niż kwestia różnych teologii, a mianowicie, czy istnieje jakiś rodzaj dyskursywnego przejścia od teologii będącej teorią Boga jako bytu najdoskonalszego do którejś z rzeczywiście istniejących teologii monoteistycznych.

Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to można wysunąć następujące porównanie: nie przyjmujemy, że matematyka hinduska, babilońska, egipska, wczesne etapy matematyki w starożytnej Grecji i w czasach średniowiecznych znajdują się na tym samym poziomie rozwoju, co matematyka nam współczesna. Tak samo nie istnieją powody, aby przyjmować, że wszystkie teologie prezentują równorzędnie różne aspekty natury Boga, mimo że je do pewnego stopnia odzwierciedlają. Nie jest więc konieczny żaden relatywizm równorzędnych teologii, gdyż nie jest wykluczone, że któraś z tych teologii prezentuje naturę Boga najpełniej. Stąd zaś możliwa jest całkowicie racjonalna dyskusja, posługująca się kryteriami metafizycznymi i antropologicznymi, której celem jest stwierdzenie, czy chrześcijaństwo jest religią najbardziej adekwatnie prezentującą naturę Boga jako bytu najdoskonalszego, a więc, czy w tym sensie chrześcijaństwo jest religią absolutną.

Pojęcie absolutności chrześcijaństwa ma swoje źródło w niemieckim idealizmie⁹. Chodzi tu o problem, czy chrześcijaństwo jest najwyższą dającą się pomyśleć religią i czy to właśnie chrześcijaństwo dysponuje najwyższym dającym się pomyśleć spekulatywnym pojęciem Boga, a świadczyć o tym mogą takie składniki chrześcijaństwa jak: pojęcie Boga osobowego, Jego wcielenie, Jego bliskość z każdym stworzeniem, Jego uniżenie się w postaci śmierci zadanej przez ludzi, ale także idea indywidualnego

⁹ Pojęcie 'absolutności chrześcijaństwa' (*Absolutheit des Christentums*) powstało inspirowane pewnymi sformułowaniami F.W.J. Schellinga (1775–1854), ale trwałe miejsce w słowniku pojęć filozoficznych i teologicznych uzyskało poprzez publikacje E. Troeltscha (1865–1923); por. E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1901/1902) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*, red. von T. Rendtorff, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1998; por. R. Schäfer, *Absolutheit des Christentums*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1, red. von J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel–Stuttgart 1971, kol. 31–32.

zbawienia osób ludzkich, idea życia wiecznego, które polegać ma na niekończącym się poznawaniu i działaniu w obrębie nieskończonej stwórczej mocy Boga.

Drugi problem łączy się z pierwszym w ten sposób, że możemy próbować wykazać, że do samej idei Boga i do Jego rzeczywistego istnienia należy idea wcielenia oraz na czym może polegać to wcielenie. Ta możliwość jest dostępna tylko dla teologii chrześcijańskiej, gdyż to ona uznaje, że w osobie Jezusa z Nazaretu urzeczywistniło się Wcielenie Boga. Jeśli wykazemy, że do idei Boga i do Jego rzeczywistości należy wcielenie w określonym sensie, to można będzie zapytać, czy dane, którymi dysponujemy na temat życia i nauczania Jezusa z Nazaretu, realizują ideę wcielenia Boga¹⁰.

Nawet gdyby jednak okazało się, że życie i nauczanie Jezusa z Nazaretu realizowałyby ideę wcielenia Boga, to nadal można by sformułować cały zbiór wątpliwości. Czy do wcielenia Boga nie mogłoby dojść na inne sposoby, w innych okolicznościach i w innych miejscach 'kosmosu metafizycznego', a więc innych 'miejscach' wszystkiego, co istnieje? Czy wcielenie nie mogłoby być czymś, czego dopiero należałoby oczekiwać? W wypadku tego rodzaju wątpliwości należy się odwołać do atrybutu monolitycznej dobroci Boga i wynikającego z niego atrybutu prawdomówności: jeśli mianowicie do idei Boga należy wcielenie, to z atrybutu prawdomówności Boga wynika koniecznie, że nie mógłby On dopuścić, abyśmy byli w błędzie, co do tego, co uważamy za rzeczywiste Jego Wcielenie w osobie Jezusa z Nazaretu¹¹.

10 Tomasz z Akwinu stwierdza, że: „Chociaż prawda wiary chrześcijańskiej przewyższa siły rozumu, to jednak prawdy, które rozum posiada z natury, nie mogą być sprzeczne z tą prawdą. Wiadomo bowiem, że co jest rozumowi wszczepione z natury, jest najprawdziwsze – do tego stopnia, że nie można nawet pomyśleć, by było fałszywe. Również prawd wiary nie godzi się uważać za fałszywe, skoro Bóg w tak widoczny sposób je potwierdził” (św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W. Drożdż, Poznań 2003, I, 7, s. 31). Tomasz z Akwinu wprawdzie nigdzie nie twierdził, że do idei Boga należy idea wcielenia, lecz cytując powyższy wyrażenie wskazuje, że życie, nauczanie, a szczególnie Zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu traktował jako coś w rodzaju 'podpisu Boga' potwierdzającego treść wiary chrześcijańskiej. Wyrażenia 'podpis Boga' używa R. Swinburne, gdy pisze: „I shall argue, if the Resurrection of Jesus occurred in anything like the way described in the New Testament, it was God's signature on the life and teaching of Jesus” (R. Swinburne, *Was Jesus God?*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 87). W tym samym duchu wypowiada się J. Wojtyś: „Skoro Bóg stwórca poprzez siły przyrody oraz jej długotrwałe i złożone procesy daje nam pokaram, zdrowie i życie, to tym bardziej Bóg wcielony może – dla potwierdzenia swej misji i dla przybliżenia miłości Boga danej w stworzeniu – dać nam je bezpośrednio i natychmiastowo (lub w 'przyspieszeniu') poprzez rozmnożenie, uzdrowienie i wskrzeszenie” (J. Wojtyś, *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023, s. 152).

11 W kwestii argumentacji na rzecz boskości Jezusa z Nazaretu por. S. Judycki, *Epistemologia*, Wydawnictwo W. Drożdż, Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020, t. 2, rozdz. 16 *Wiedza i wiara*, s. 1041–1151.

4. Teologia jako teoria bytu najdoskonalszego a nauki formalne i przyrodnicze

W dość powszechnym mniemaniu słowo 'teologia' jest kojarzone z dyscypliną całkowicie odległą od poszczególnych nauk, czyli od tzw. nauk szczegółowych, oraz z dyscypliną, której status poznawczy jest przynajmniej nieokreślony lub szacowany negatywnie. Tutaj chciałbym jednakże twierdzić, że teologia jako teoria bytu najdoskonalszego spełnia fundamentalną funkcję w kwestii ugruntowania naszych ludzkich roszczeń do prawdy i wiedzy. Ideę ostatecznego uprawomocnienia ludzkich roszczeń do wiedzy przez odwołanie się do Boga jako bytu najdoskonalszego bardzo wyraziście w czasach nowożytnych sformułował R. Descartes (1596–1650), gdy stwierdził, że wszelka pewność i prawda jakiejkolwiek nauki zależą od stwierdzenia istnienia Boga, to znaczy od ustalenia, że istnieje Bóg, którego dobroć i wynikająca z niej prawdomówność gwarantują zasadniczą prawdę ludzkiego poznawania świata:

Tak więc widzę jasno, że pewność i prawdziwość wszelkiej wiedzy zależy jedynie od poznania prawdziwego Boga, tak dalece, że nie mogłem o żadnej innej rzeczy posiadać doskonałej wiedzy, zanim nie poznałem Jego¹².

Często diagnozowane zerwanie przez Kartezjusza z filozofią poprzedzających go czasów nie było zatem aż tak radykalne, wszak i dla Tomasza z Akwinu to Bóg, a dokładniej pochodzenie świata od Jego rozumu oraz pochodność rozumu ludzkiego od Stwórcy gwarantowały prawdę poznania, choć Akwinata nie zaczynał filozofowania od umieszczenia rozważań epistemologicznych na pierwszym logicznie miejscu w konstruowaniu swojej filozofii i teologii. Należy też zwrócić uwagę, że analogiczne założenie było *implicite* akceptowane przez filozofów starożytnych. W tym wypadku gwarancją prawdy poznania było istnienie wiecznego porządku kosmicznego, którego jednym ze składników jest rozum ludzki. Dopiero filozofia współczesna, poczynając od I. Kanta (1724–1804), zaczęła poszukiwać albo rzeczywiście wyłącznie immanentnego ugruntowania ludzkiego poznania w ten sposób, że żadna wieczna instancja nie wchodziła w rachubę, albo zadowalała się stwierdzeniem, że żadne ugruntowanie poznania nie jest możliwe lub potrzebne.

W takim oto kontekście historycznym i problemowym można postawić pytanie, czy da się jakoś znaleźć podstawę dla naszego ludzkiego głębokiego przekonania, że nauki formalne są rzetelnym źródłem prawdy i wiedzy. Inaczej mówiąc,

¹² R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi Autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, Medytacja V, s. 75.

czy rozum odkrywający matematyczne struktury da się jakoś uprawomocnić lub ugruntować i co może być takim ugruntowaniem. Należy w tym miejscu wprowadzić pojęcie uniwersaliów i to uniwersaliów dwojakiego rodzaju: matematycznych i pozamatematycznych. I tak na przykład, emblematyczne dla praw natury równanie A. Einsteina (1879–1955), stwierdzające, że $E = mc^2$ wyraża relację między pozamatematycznymi uniwersaliami, jakimi są energia, masa i światło, i do wyrażenia tego stanu rzeczy używa uniwersaliów matematycznych. To, co nazywamy naturą, byłoby więc inkarnowanymi uniwersaliami.

Jeśli zatem jest prawdą, że natura jest inkarnowaną częścią być może nieskończonego zbioru uniwersaliów, to z pewnością fałszywy jest czysty materializm filozoficzny, uniwersalia bowiem nie są czymś materialnym. Aby sprostać temu problemowi, współcześni materialści odwołują się do tzw. teorii tropów, czyli do pewnej wersji nominalizmu¹³. Gdyby jednak mieli rację, to zupełnie nie dałoby się zrozumieć, w jaki sposób działa nasza natura, a więc co powoduje, że jest tak regularna, jak faktycznie jest oraz co powoduje, że pewne jej aspekty dają się ujmować matematycznie. Dużą wadą takiego rozwiązania jest to, że w ramach stanowiska zarazem materialistycznego i nominalistycznego teorii ewolucji kosmicznej i biologicznej nie mogą kandydować do roli całkowitego wyjaśnienia działania natury, gdyż ani ewolucja kosmiczna, ani biologiczna nie wytwarzają uniwersaliów, a wręcz przeciwnie, potrzebują ich, aby mogły się w ogóle dokonywać.

Według stanowiska zarazem materialistycznego i nominalistycznego natura jest czystym, używając angielskiego terminu, *blobem*, a przekładając to na język polski, natura jest 'kluchą' złożoną z tropów, czyli z całkowicie indywidualnych własności, które z niedających się pojąć przyczyn nie tylko istnieją, lecz także działają w regularny sposób, natomiast według czystego platonizmu natura też jest 'kluchą', która istnieje i działa, jest tą 'kluchą', gdyż nie wiadomo, jaki czynnik spowodował przeprowadzenie pewnej części uniwersaliów do postaci istnienia czasowego i przestrzennego. Wreszcie zaś według teizmu platońskiego to Bóg, Bóg-Stwórca wybrał z nieskończonej ilości uniwersaliów pewien ich podzbiór i ten podzbiór inkarnował do postaci, którą znamy i której sposób działania staramy się zgadnąć. Stwórca zrobił to w jakimś znanym sobie celu, a w związku z tym, że zna On wszystkie cele, nasza natura nie jest żadnym *blobem*, żadną zawieszoną w nieskończoności czasu i przestrzeni 'kluchą', lecz jest po coś.

¹³ Na temat teorii tropów por. R.C. Koons, T. Pickavance, *The Atlas of Reality. A Comprehensive Guide to Metaphysics*, Wiley Blackwell, Oxford 2017, s. 147–169.

Gdyby wziąć pod uwagę same tylko uniwersalia matematyczne, jak można to nazwać 'logos formalny', to ktoś mógłby twierdzić, że matematyczne uniwersalia nie potrzebują żadnego ugruntowania lub uprawomocnienia, gdyż wyrażają konieczne stany rzeczy i jako wyrażające tego typu stany rzeczy mają ugruntowanie niejako same w sobie. W tym właśnie momencie potrzebna jest teologia jako teoria bytu najdoskonalszego (teoria Boga), gdyż chociaż uniwersalia matematyczne wyrażają konieczne stany rzeczy, które 'możolnie' odkrywamy w dyscyplinach formalnych, to jednak wyjaśnienie potrzebne jest w odniesieniu do przynajmniej trzech kwestii: (a) takiej a nie innej określoności tych koniecznych stanów rzeczy, (b) ich zasięgu oraz (c) faktu, że nasz świat fizyczny 'przeniknięty' jest uniwersaliami matematycznymi, czyli 'logosem formalnym'.

Refleksja teologiczna może wskazać na to, że taka a nie inna określoność matematycznych stanów rzeczy bierze się stąd, że Bóg ma w swoim umyśle nieskończoność 'formalnego logosu', którego wyłącznie fragmenty rozum ludzki 'możolnie' odkrywa. Zasięg 'formalnego logosu' byłby zatem nieograniczony. W wypadku świata fizycznego, przenikniętego 'logosem formalnym', teologia daje ogromne spekulatywne perspektywy, które można tu tylko zasugerować następującymi pytaniami: czy możliwe są światy, 'logos materialny', które nie byłyby 'poddane' jakiemuś rodzajowi 'logosu formalnego'? Czy możliwe są światy wprowadzie 'opanowane' przez pewien typ 'logosu formalnego', lecz jakościowo całkowicie różne od naszego świata? Czy możliwe jest istnienie podmiotów poznających, które całkowicie nie byłyby odniesione do jakiegoś rodzaju 'logosu materialnego', lecz mimo to byłyby to istoty poznające, np. poznające całkowicie pozazmysłowo przedmioty należące do sfery 'logosu formalnego'? Tego rodzaju pytań jest więcej i to one należą do kompetencji teologii, teologii jako ludzkiej dyscypliny wiedzy, odnoszącej się zarówno do idei Boga, jak i do Jego rzeczywistości jako bytu najdoskonalszego.

5. Teologia chrześcijańska a nauki humanistyczne:

Boży Logos i ludzka egzystencja

Teologia jako teoria bytu najdoskonalszego nie tylko stanowi ostateczną podstawę wiedzy ludzkiej odnoszącej się do uniwersaliów matematycznych i pozamatematycznych, lecz także jest tego rodzaju podstawą dla nauk humanistycznych, opisujących i analizujących wytwory działalności ducha ludzkiego w świecie. Przez wyrażenie 'Boży logos' rozumiem tutaj fakt, że cała twórczość, do której zdolny jest duch ludzki, możliwa jest tylko dlatego, iż duch ten – bardzo częściowo – przez cały czas swego istnienia partycypuje w semantycznej sferze znaczeń (sensów),

istniejących w umyśle Boga. Na tej podstawie, i tylko na tej podstawie, możliwe jest zrozumienie ludzkiej twórczości, a także, w jaki sposób możliwa jest systematyczna refleksja dotycząca tej twórczości, refleksja, którą nazywamy naukami humanistycznymi (*humaniora*).

W tym oto miejscu należy zaznaczyć punkt przejścia pomiędzy teologią jako teorią bytu najdoskonalszego (teologią naturalną lub filozoficzną) a teologią chrześcijańską. Jak można usprawiedliwić takie przejście? Można tego dokonać poprzez wskazanie, że teologia chrześcijańska dysponuje narzędziem pojęciowym, które dotyczy z jednej strony ludzkiej twórczości, z drugiej zaś odnosi się do kwestii duchowych i egzystencjalnych. Teologia ta akceptując, że nieskończony co do mocy Bóg objawił się w osobie Jezusa z Nazaretu, w Jego postawie, działalności i w Jego nauczaniu, daje narzędzie myślowe dotyczące nie tylko pochodzenia człowieka i statusu 'logosu formalnego' oraz 'logosu materialnego', lecz także dostarcza środków do rozważania ludzkiej twórczości oraz wzięcia pod uwagę losów ludzkości, a faktycznie losów poszczególnych ludzi. Cała ta kwestia zawiera mnóstwo splecionych ze sobą aspektów, z których tutaj zasygnalizować można tylko niektóre.

Po pierwsze, jeśli – jak to akceptują chrześcijanie – Bóg jest osobą monolitycznie dobrą oraz osobą dysponującą wszechmocą i wszechwiedzą; osobą, która była w stanie ujawnić dla naszych umysłów nie tylko 'kosmos materialny', lecz także formalny, to z pewnością należy przyjąć, że nic, co się dzieje w ludzkim świecie, nie jest przypadkowe, że dla każdej osoby ludzkiej przypisane są właściwe dla niej losy i przypisany jest cel jej życia. Dotyczy to nie tylko wielkich twórców, filozofów, naukowców, artystów, lecz każdej, nawet najmniej znaczącej, osoby, poczynając od nienarodzonych dzieci aż do niedającej się objąć wielości osób, które istniały, istnieją i będą istniały w 'przepaści dziejów'. Światowe losy wszystkich osób podlegają Bożej Opatrzności, a wśród nich są też osoby, którym zostały udzielone szczególne zdolności twórcze i które dzięki tym zdolnościom miały jakiś wpływ na bieg dziejów. Teologia daje fundament naukom humanistycznym do szukania sensu życia każdej osoby, a w tym do odgadywania sensu życia tych osób, które przez swoją działalność lub twórczość istotnie oddziaływały na wielu innych ludzi.

Weźmy pod uwagę choćby panujący w Polsce kult Jadwigi Andegaweńskiej (*Hedvigis Dei gratia regina Poloniae*), zmarłej 17 lipca 1399 roku, która jako królowa Polski z pewnością wywarła wpływ na wielu ludzi jej współczesnych, jak również – ze względu na rolę życiową, jaką otrzymała od Bożej Opatrzności – na całe pokolenia ludzi żyjących po niej. Nauki historyczne mogą zajmować się życiem

Jadwigi i znaczeniem jej dokonań, dlatego że przyjmujemy, iż to Opatrzność Boża wyznaczyła jej rolę, którą faktycznie spełniła. Gdy tego nie przyjmujemy, otrzymujemy całkowity 'chaos' przypadkowych osób oddziałujących na inne osoby, bądź w bezpośrednim kręgu, bądź w następnych pokoleniach, zupełny 'chaos' biegu dziejów i ludzkich losów.

Diagnoza powyższa dotyczy również twórców różnego rodzaju, a ostatecznie wszystkich osób, które wywarły jakiś wpływ na inne osoby. Ci, którym taki wpływ nie był dany, nienarodzone bądź wcześniej zmarłe dzieci, osoby o bardzo niskim poziomie rozwoju umysłowego uzyskują tę szansę w obrębie innej 'otchłani doświadczeń' niż znany nam świat, a która to 'otchłań' w teologii chrześcijańskiej nazywana jest czyścem. Dzieje ludzkości na Ziemi nie są więc dziwaczną mieszaniną przypadkowych zdarzeń i wpływów, lecz dzięki ciągłemu działaniu Boga podtrzymującego istnienie ludzi, możemy starać się doszukiwać sensu i celu ich życia, z tym jednak zastrzeżeniem, że ten sens lub cel nigdy nie mają prowadzić do wytworzenia jakiejś ponadindywidualnej całości (idealnego państwa, ustroju lub idealnego prawa itd.), lecz zawsze odnoszą się wyłącznie do poszczególnych osób. Można też dodać, że podobnie jest z psychologią jako nauką humanistyczną, i tu bowiem widać, że teologia daje jej ostateczną podstawę: jaki bowiem sens miałyby próby poznawania psychiki ludzkiej (ludzkiej duszy), usiłowania odkrywania jej prawidłowości, gdyby ta psychika (dusza) nie miała 'teologicznej głębi', a więc gdyby nie była powołana do istnienia przez Boga.

Po drugie, teologia chrześcijańska stanowi ugruntowanie dla nauk humanistycznych również i z tego powodu, że wynosi człowieka i wytwory działalności jego ducha (duszy) maksymalnie wysoko w hierarchii stworzonych przez Boga jestestw. O ludziach, jako o dzieciach Bożych, św. Paweł głosił: „Jeżeli zaś jesteście dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale”¹⁴. Jeśli więc człowiek pochodzi od nieskończonego co do mocy Boga, Boga monolitycznie dobrego, i jeśli ma zostać dziedzicem tej dobroci i mocy stwórczej, to refleksja teologiczna daje ostateczną wizję przeznaczenia człowieka. Chrześcijanie uznają, że przeznaczeniem człowieka jest szczęśliwe życie z Bogiem, należy jednak podkreślić, że to wieczne i szczęśliwe życie z Bogiem ma być podwyższoną (w stosunku do aktualnej) partycypacją w Jego stwórczej mocy, a więc podwyższoną zdolnością do twórczości we wszystkich dziedzinach nauk i sztuk nam znanych,

14 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1971, Rz 8, 14–17.

ale też – być może – w obszarach, których teraz całkowicie nie znamy. Teologia chrześcijańska ukazuje zatem nie tylko podstawę ludzkiej twórczości i refleksji nad tą twórczością w naukach humanistycznych, lecz także formułuje wizję niekończącej się przyszłości dla twórczego działania ducha ludzkiego i dla refleksji nad tą twórczością.

Po trzecie, jak to już zostało stwierdzone wyżej, nauki humanistyczne wykorzystują i muszą wykorzystywać takie narzędzie poznawcze, jakim jest wartościowanie. Nie ma ludzkiego działania, które nie odnosiłoby się do jakichś wartości i wypływających z nich norm, nie istnieje też refleksja nad ludzkim działaniem w dziejach, nad ludzką psychiką i różnego rodzaju twórczością, która by mogła się obyć bez uwzględnienia wartości i norm motywujących działanie ludzi. 'Narzędziem', którym jest wartościowanie, posługują się wszystkie nauki humanistyczne i muszą się nim posługiwać, gdyż człowiek jako istota rozumna i samoświadoma czerpie motywację do jakiegokolwiek działania z odniesienia się do sfery aksjologicznej (do 'kosmosu aksjologicznego'). Jeśli tak jest, to teologia chrześcijańska stanowi również ostateczne ugruntowanie wszelkiego ludzkiego działania, gdyż to ona głosi, że Bóg wcielony dał ludziom przykład, według jakiej hierarchii wartości należy działać w świecie. Nie jest to jednakże tylko jakiś narzucony z góry wzorzec, gdyż Bóg jako stwórca ludzkich osób objawia się w ich sumieniach. Bez tej epifanii w sumieniach, bez bezpośredniego czucia tego, co wartościowe i antywartościowe wszelkie nakazy i zakazy byłby tylko czystym przymusem, a ich spełnianie byłoby oparte wyłącznie na lęku przed karą. Bóg jako byt najdoskonalszy, który ujawnił się bezpośrednio w osobie Jezusa z Nazaretu, w Jego nauce i w Jego radykalnym poświęceniu, na zawsze pozostanie miarą wszelkiego wartościowania, wszelkiej humanistycznej refleksji nad działaniem człowieka i nad wytworami tego działania i nic już tego stanu rzeczy nie zmieni do końca dziejów ludzkości¹⁵.

15 Powyższe rozważania zmierzały do zasadniczego i systematycznego usytuowania teologii wśród dyscyplin wiedzy ludzkiej, stąd też został pominięty obraz dziejów teologii poprzez wieki na Zachodzie, a szczególnie dyskusje dotyczące teologii chrześcijańskiej w wiekach XX i XXI, por. na ten temat *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, D.F. Ford, R. Muers (red.), Blackwell, Oxford 2005.

Bibliografia

- Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
- Bayer O., Peters A., *Theologie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 10, red. von J. Ritter, K. Gründer, Schwabe Verlag, Darmstadt 1998, kol. 1080–1095.
- Bocheński J.M., *Współczesne metody myślenia*, przeł. S. Judycki, W drodze, Poznań 1992.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi Autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Feser E., *Five Proofs for the Existence of God*, Ignatius Press, San Francisco 2017.
- Ford D.F., Muers R. (red.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology since 1918*, Blackwell, Oxford 2005.
- Koons R.C., Pickavance T., *The Atlas of Reality. A Comprehensive Guide to Metaphysics*, Wiley Blackwell, Oxford 2017.
- Judycki S., *Książeczka o człowieku wierzącym*, Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2014.
- Judycki S., *Epistemologia*, t. 2, Wydawnictwo W drodze, Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020.
- Schäfer R., *Absolutheit des Christentums*, w: J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 1, Schwabe Verlag, Basel/Stuttgart 1971, kol. 31–32.
- Swinburne R., *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Swinburne R., *Was Jesus God?*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, W drodze, Poznań 2003.
- Troeltsch E., *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1901/1902) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen*, red. T. Rendtorff, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1998.
- Walls J.L., Dougherty T., (red.), *Two Dozen (or so) Arguments for God*, Oxford: Oxford University Press 2018.
- Wojtysiak J., *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023.

MIEJSCE TEOLOGII W CAŁOŚCI WIEDZY LUDZKIEJ

Streszczenie

Artykuł jest próbą uzasadnienia tezy, że fundamentalnym rozumieniem teologii jest to, iż jest ona teorią bytu najdoskonalszego. Drugim celem tekstu jest ukazanie, w jaki sposób teologia jako teoria bytu najdoskonalszego może być uznana za podstawę różnych dyscyplin wiedzy ludzkiej: nauki formalne, przyrodnicze i humanistyczne. Autor tekstu broni tezy, że nie istnieje żaden relatywizm wielu teologii i pokazuje, na czym polega tzw. absolutność chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: teologia, teologia bytu najdoskonalszego, ugruntowanie, absolutność chrześcijaństwa

Nota autorska

Stanisław Judycki – profesor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, kierownik Zakładu Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Gdańskiego. Adres: ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk. E-mail: s.judycki@ug.edu.pl.

Cytowanie

Judycki S., *Miejsce teologii w całości wiedzy ludzkiej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 9–25. DOI: 10.18276/cto.2025.41-01.



ANETA KRUPKA

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0001-6604-4370

Służebnica nadziei. Wizja teologii w nauczaniu papieża Franciszka

SERVANT OF HOPE. A VISION OF THEOLOGY ACCORDING TO THE TEACHINGS OF POPE FRANCIS

Summary

The article analyses Pope Francis's teaching on theology, as presented primarily in the apostolic letter in the form of a *motu proprio*, *Ad theologiam promovendam*, situating this document within the broader context of papal teaching. In the Bishop of Rome's thought, two closely interconnected contexts emerge in relation to his theological reflections. The first involves the notion of hope, especially in connection with the upcoming Jubilee Year of 2025. The second is the broader current of contemporary liberation theology, which resonates with the Pope, partly due to his cultural background and personal experience.

Francis thus emphasizes that theology should serve not only the Magisterium, but the entire People of God, including all those to whom it is addressed—that is, the whole world. Such service requires theologians to be practical, attentive to the lived experience of the faithful, and committed to dialogical *transdisciplinarity*. According to the Bishop of Rome, good theology is born from the faith of the People of God and, at the same time, serves this faith by structuring and deepening it. It is a theology marked by dynamism and openness, which does not allow itself to be confined solely to established doctrine. The theologian, however, can maintain a proper balance—between drawing on the past, being rooted in the present, and looking forward to the ultimate fulfillment of the world—only when the Christian understanding of hope remains at the centre of their vision.

Keywords: theology, pope Francis, hope, *Ad theologiam promovendam*

Wstęp

1 listopada 2023 roku papież Franciszek opublikował list apostolski w formie *motu proprio* *Ad theologiam promovendam*¹. Tekst ten można odczytać jako opisowe wprowadzenie do organizacyjnej reformy, zawartej w odnowionych statutach Papieskiej Akademii Teologicznej oraz do strukturalnych reform uniwersytetów i wydziałów teologicznych². Aby scharakteryzować papieskie spojrzenie na teologię, zawarte w pierwszym z przywołanych dokumentów warto odwołać się do dwóch aktualnych kontekstów. Po pierwsze ważne wydaje się, aby zinterpretować refleksję o teologii jako wpisującą się w ogólniejsze rozważania o Kościele, zwłaszcza skupione wokół pojęcia nadziei, czyli tematu przewodniego dla roku jubileuszowego 2025, ale także w znacznie szerszym kontekście odniesienia do teologii wyzwolenia. Po drugie ważne jest także nawiązanie do wcześniejszych tekstów magisterium biskupa Rzymu Franciszka poświęconych teologii. Analiza źródłowego dokumentu w tych dwóch kontekstach pozwoli pełniej nakreślić wizję teologii w nauczaniu papieża Bergoglio.

1. Kontekst posługiwania się pojęciem nadziei w magisterium papieża Franciszka

W dokumencie *Ad theologiam promovendam* znajduje się ważny opis teologii, dobrze oddający streszczenie papieskiego myślenia. Jak pisze biskup Rzymu: „teologia powinna być teologią *ludową*: miłosiernie odnoszącą się do otwartych ran ludzkości i stworzenia oraz uprawianą wewnątrz ludzkiej historii, głoszącą nadzieję na jej ostateczne spełnienie”³. To, co zwraca uwagę w tym cytacie, to podkreślenie cnoty nadziei jako centrum teologicznego orędzia. Aby zrozumieć jej wagę, warto sięgnąć do kontekstu tego pojęcia w aktualnym nauczaniu biskupa Rzymu.

Temat nadziei jest przede wszystkim motywem przewodnim jubileuszu roku 2025. Chociaż więc sam dokument *Ad theologiam promovendam* wyprzedza jubileusz, to warto sięgnąć do bulli *Spes non confundit*, w której papież obszerniej podejmuje temat nadziei. Sam dokument nie zawiera bezpośrednich odniesień

1 Tekst włoski: Franciszek, *List apostolski w formie motu proprio „Ad theologiam promovendam”* [dalej: ATP], https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html [dostęp: 16.12.2024]. Oficjalna strona Stolicy Apostolskiej nie zawiera tłumaczenia tekstu na j. polski. Przekładu, na którym bazuje ten artykuł, dokonał ks. prof. Jan Słomka: <https://wiesz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/> [dostęp: 16.12.2024].

2 Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [dostęp: 16.12.2024].

3 ATP, nr 7.

do posługi teologów⁴, ale jest cennym podsumowaniem tego, jak papież rozumie pojęcie nadziei w jej wymiarze chrystocentrycznym i wybitnie eklezjalnym.

Biskup Rzymu pisze: „nadzieja nie jest łatwowiernym optymizmem, lecz darem łaski w realizmie życia”⁵. Istniała bowiem w duchowości taka pokusa, którą do dziś widać w niektórych wspólnotach chrześcijańskich, aby wiarę w powtórne przyjście Chrystusa widzieć jako postulat bierności w teraźniejszości. Jedynym zadaniem Kościoła byłaby modlitwa i moralne przygotowanie do rychłego nadejścia Królestwa Bożego⁶. Aby odrzucić to błędne rozumienie, warto zwrócić uwagę na źródło chrześcijańskiej nadziei⁷. Chrześcijańskie doświadczenie nie jest przecież oczekiwaniem jakiegoś nieokreślonego „kiedyś” i biernym wpatrywaniem się w przyszłość. Jest ono zarówno doświadczaniem owoców zbawienia już teraz, przede wszystkim poprzez łaskę działającą w sakramentach, jak i oczekiwaniem na „Kogoś”.

Kościół, doświadczający Chrystusa jako ciągle przychodzącego, jest zatem raczej skupiony na odnajdywaniu Jego obecności w konkretnie dzisiejszej egzystencji. Chętniej opisuje łaskę Chrystusa jako zdolną przemieniać aktualne okoliczności życia, zamiast interpretować ją jako działanie wyrywające człowieka z jego faktycznego kontekstu. W takim opisie chrześcijańskiej eschatologii nietrudno dostrzec pokrewieństwo z teologiami wyzwolenia. Jak pisze jeden z polskich specjalistów od tego nurtu: „Bóg jest bowiem zarówno treścią, jak i celem (zbawienie transcendentne) wolności człowieka, która realizuje siebie także na sposób historyczny i materialny na drodze uczestnictwa w wyzwolicielskim działaniu Boga w historii (immanencja zbawienia)”⁸.

Wydaje się, że przekonanie o emancypacyjnej mocy teologii, a szerzej Ewangelii w ogóle, w sposób oczywisty zbliża myśl Franciszka właśnie do teologii wyzwolenia, w jej obecnych, oczyszczonych z niektórych pierwotnych błędów, formach⁹.

4 W artykule posłużono się ogólnym terminem „teolog” jako określenie kościelnego charyzmatu. W omawianym aspekcie nauczanie papieża Franciszka nie odnosi się do płci osób podejmujących się tej misji, nie jest więc ona także przedmiotem niniejszych rozważań, poza fundamentalnym stwierdzeniem o chrzcielnym źródle powołania każdej osoby zajmującej się w Kościele teologią.

5 Franciszek, *Bulla „Spes non confundit” ogłaszająca jubileusz zwyczajny roku 2025*, Wrocław 2024, nr 24.

6 Niedawno ukazała się książka opisująca doświadczenie młodej kobiety, która wyrwała się z rodziny mormońskiej. W publikacji tej dobrze został opisany problem nadmiernej koncentracji na przygotowaniach do millenarystycznie rozumianej wizji powrotu Chrystusa: T. Westover, *Uwolniona. Jak wykształcenie odmieniło moje życie*, Warszawa 2019.

7 Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007, nr 2–9.

8 D. Gardocki, *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu*, Kraków 2019, s. 63.

9 Por. tamże, s. 77–78.

Jest to teologia, w której „uczestnictwo człowieka w wyzwolicielskim działaniu Boga, które jest rozumiane jako proces eschatologiczny i historyczny, jest (...) tym, co przynależy do istoty życia chrześcijańskiego i określa także misję Kościoła”¹⁰. Sam biskup Rzymu, odnosząc się już konkretnie do teologii, stwierdza, że to poszukiwanie przemieniającej mocy łaski nie może być zredukowane do tego, aby stare treści dostosowywać do nowych okoliczności: „otwartość musi skłaniać teologię do przemyślenia na nowo swojej epistemologii i metodologii”¹¹.

Zanim zostaną omówione szczegółowe zalecenia papieża Franciszka dotyczące służby teologów w Kościele, warto podkreślić fundamentalną orientację, jaką otrzymuje teologia dzięki osadzeniu jej na cnocie nadziei. Można bowiem to podkreślanie roli pojęcia nadziei odczytać także jako głos w metodologicznej dyskusji nie tylko o zasadzie rozwoju teologii, ale także Kościoła jako całości¹². Nadzieja więc jest cnotą chrześcijańską, która bardzo dobrze opisuje orientację w biegu dziejów. Oznacza ona kluczowe dla chrześcijańskiej duchowości zwrócenie ku przyszłości, ku powracającemu Chrystusowi. To jest podstawowa siła i najważniejsza motywacja w pracy teologa: służebność dla przygotowania Kościoła i świata do paruzji.

Nadzieja pozwala także na nadanie teologii słusznego dynamizmu, to znaczy właściwego rozłożenia sił pomiędzy spekulatywnym budowaniem systemu wiedzy a praktycznym zaangażowaniem. Teolog wybierając przedmiot swojej pracy, powinien zawsze przystąpić do niej z pytaniem nie tylko o to, komu i czemu służy, ale także o wieczne owoce tej pracy. Należy to rozważyć, jednak nie w kluczu osobistych zasług i drogi do zbawienia, ale jako zagadnienie pomocniczości teologii wobec drogi całego ludu Bożego do urzeczywistnienia w pełni jego tożsamości i misji. Teolog żyjący cnotą nadziei będzie więc dbał o to, aby jego praca naukowa służyła Kościołowi w tym, aby stawał się on coraz bardziej tym, kim ma być: Oblubienicą Chrystusa, która właśnie na końcu czasów ma się objawić, jako niemająca skazy i zmarszczki (por. Ef 5,27).

¹⁰ Tamże, s. 63.

¹¹ ATP, nr 3; Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, wstęp, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [dostęp: 16.12.2024].

¹² Syntetyczne omówienie roli teologii nadziei we współczesnej teologii, w tym także w Magisterium Kościoła można znaleźć w: A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 109–122.

2. Eklezjalność powołania teologa

W omawianym dokumencie papież w zasadzie nie zajmuje się spekulacjami na temat naukowości teologii; kwestie organizacji pracy teologicznej są zawarte we wspomnianym dokumencie o charakterze wykonawczym. Metodyka, struktura tej dyscypliny podlegają wewnętrznej logice i określonym wymaganiom. Jednocześnie dla Franciszka oczywista jest niewystarczalność ściśle scjentystycznego podejścia do pracy teologa. Oprócz teologicznej metody naukowej kluczowa jest także jego żywa wiara. Już w swojej pierwszej encyklice *Lumen fidei* biskup Rzymu napisał: „Z uwagi na to, że wiara jest światłem, wzywa nas, by się w nią zagłębiać, badać coraz bardziej rozjaśniany przez nią horyzont, aby lepiej poznać to, co kochamy”¹³. Konsekwencją tego jest przypomnienie, że „w teologii nie podejmuje się tylko wysiłku rozumu”¹⁴, ale poznaje się Boga w osobowej relacji. Można więc powiedzieć, jak pisze dalej papież Bergoglio, że „teologia jako nauka o wierze jest udziałem w poznawaniu Boga, tak jak On zna siebie”¹⁵.

Jeśli w przywołanej encyklice papież więcej miejsca poświęca osobistej wierze teologa, to w *Ad theologiam promovendam* odnosi się przede wszystkim do kościelności tego charyzmatu. Zajmuje się więc głównie opisaniem konstytutywnej relacji teologa do wspólnoty Kościoła. Mniej miejsca poświęca jego osobistej pobożności, czy innym przymiotom koniecznym do podjęcia tego charyzmatu, jakby uznając za oczywistość obecne w długiej tradycji przekonanie, że teologia i świętość tworzą ze sobą nierozzerwalny dwumian. Ta niezbędna eklezjalność powołania teologa będzie dotyczyła zarówno relacji teologa do Kościoła, jak i pastoralnej praktyczności jego pracy naukowej. Zanim więc będzie możliwe sformułowanie postulatów dotyczących praktycznego zaangażowania teologa, konieczne jest przypomnienie o tym, że przede wszystkim powinien być on człowiekiem zakorzenionym w Kościele i oddanym temu Kościołowi.

Warto odnotować, że posługując się pojęciem „Kościół” papież nie ma na myśli jego zawężającego rozumienia, odnoszącego się wyłącznie do hierarchii. Takie użycie tego terminu mogłoby sugerować, że teologowi w realizacji jego charyzmatu wystarczy bycie wiernym Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Mogłoby to także być rozumiane jako ograniczenia uprawnień do zajmowania się teologią jako formalnego powierzenia misji kanonicznej, a więc także swoistej redukcji

13 Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei” o wierze*, Kraków 2013, nr 36.

14 Tamże.

15 Tamże.

powołania teologa do wspierania pracy Urzędu Nauczycielskiego Kościoła¹⁶. Chociaż więc „Magisterium zapewnia kontakt z pierwotnym źródłem, daje więc pewność, że czerpie ze Słowa Chrystusa w jego pełni”, to więc teologa z Kościołem należy rozumieć znacznie szerzej¹⁷. Jednym z najistotniejszych wymiarów tej więzi jest także oddanie się teologa do dyspozycji Kościołowi, czyli służebność wobec całego ludu Bożego. Jak pisze papież: „teolog nie może nie żyć braterstwem i komunią, w służbie ewangelizacji, ożywiony pragnieniem dotarcia do serca każdego człowieka”¹⁸. Wykształcenie teologiczne jest darem, który nie wszyscy mogą otrzymać; tym bardziej więc teolog świadom swojego obdarowania powinien dzielić się tym darem z innymi.

Teolog wierny Kościołowi jest nie tylko „legalnie” pełniącym swoje zadanie dyscyplinarnie na mocy odebranego wykształcenia i powierzonej mu misji kanonicznej. Powinien być tym, który przede wszystkim traktuje priorytetowo doświadczenie i potrzeby całego ludu Bożego. Ponadto w jego misji konieczne jest traktowanie Kościoła jako całości i wierność temu, jak ten Kościół sam siebie rozumie. Oznacza to więc, jak pisze papież, że „synodalnemu, misyjnemu i wychodzącemu Kościołowi może odpowiadać jedynie wychodząca teologia”¹⁹. Z wymienionej tu misyjności Kościoła wynika także, że teologia powinna cechować się nie tylko służebnością wobec widzialnego Kościoła, ale także wobec całego świata, powołanego do jedności ludu Bożego²⁰. Kiedy więc stawia się w danym czasie pytanie o to, jaka teologia powinna być uprawiana współcześnie, trzeba najpierw zastanowić się nad samorozumieniem Kościoła. Aby opisać, jakiej teologii potrzebuje w danym czasie Kościół, należy w pierwszej kolejności odnieść się do tego, jak ten Kościół definiuje siebie, w swojej historycznej aktualności.

3. Zorientowanie na lud Boży jako wyraz praktyczności teologii

W dokumencie *Ad theologiam promovendam* papież Franciszek umieszcza przywołany już opis teologii, który wydaje się dość dobrze podsumowywać jego rozważania: „teologia powinna być teologią ludową: miłosiernie odnoszącą się do otwartych ran ludzkości i stworzenia oraz uprawianą wewnątrz ludzkiej historii, głoszącą

16 Wydobycie właśnie takiej roli teologa można znaleźć w: Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Tarnów 1995, s. 353–369.

17 Franciszek, *Lumen fidei*, nr 36.

18 ATP, nr 6.

19 ATP, nr 3.

20 ATP, nr 1.

nadzieję na jej ostateczne spełnienie”²¹. Warto skomentować tę definicję w kontekście już wielokrotnie przywoływanego pojęcia ludu Bożego, jak i jego skojarzenia z teologiami wyzwolenia²². Po pierwsze więc teologia ludowa to teologia w służbie ludowi Bożemu, który jest rzeczywistością historyczną cechującą się zarówno kontynuacją, jak i zmiennością w wpływających dziejach zbawienia.

Historyczność oznacza także podejmowanie aktualnych wyzwań, gotowość do ciągłego wyruszania w drogę i poszukiwania nowych odpowiedzi, które mają być adekwatne do konkretnej sytuacji. Jak podkreśla papież: zmysł wiary ludu Bożego musi być uznany za prawdziwe miejsce teologiczne²³.

Pojęcie ludu Bożego z jego historycznością oznacza więc realizm, konieczność pewnego uziemienia teologii, a więc znajomość kontekstu i problemów, jakie dotyczą ludu Bożego. Jak pisze papież:

chodzi przede wszystkim o to, by teologia stała się teologią fundamentalnie kontekstualną, zdolną do odczytywania i interpretowania Ewangelii w warunkach, w których mężczyźni i kobiety żyją na co dzień, w różnych środowiskach geograficznych, społecznych i kulturowych, i jednocześnie teologią mającą jako swój podstawowy punkt odniesienia Wcielenie odwiecznego Logosu, jego wejście w kulturę, w sposoby rozumienia świata i w tradycje religijne ludu²⁴.

Służebność wobec tej rzeczywistości oznacza, że teologia musi być kontekstualna, to znaczy, jak pisze papież w innym miejscu: nie może być teologią „uprawianą przy stole”²⁵. Teologowie zaś, podobnie jak duszpasterze, powinni być tymi, którzy znają zapach owiec, a „swoją refleksją wylewają oliwę i wino na rany ludzi”²⁶. Temu opisowi można przeciwstawić inny, nieco uproszczony i przejawiony obraz, w którym ideałem byłby teolog-naukowiec doskonale niezależny i zdystansowany, w zaciszu swojego gabinetu tworzący teologię opartą na spekulatywnym wysiłku swojego rozumu, pomijając źródłowość doświadczenia ludu Bożego dla swojej teologii.

Wydaje się także, że ten mocny akcent na pastoralną kontekstualność teologii jest sprzeciwem wobec próby przeciwstawienia sobie teorii i praktyki, a wraz z nią „wysokiej” teologii i „prostej” wiary ludu Bożego. Nie chodzi bowiem o to,

21 ATP, nr 7.

22 O wpływie teologii wyzwolenia na teologiczny paradygmat papieża Franciszka syntetycznie: T. Rowland, *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, Kraków 2023, s. 299–305.

23 ATP, nr 8.

24 ATP, nr 4.

25 Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Poznań 2023, nr 133.

26 ATP, nr 3.

aby teologię zredukować do tego, co jakoś odpowiada aktualnym zainteresowaniom ludu Bożego. Ważne jest raczej podkreślenie, że w chrześcijaństwie nie ma rozdziwku pomiędzy teorią i praktyką, nie można ich więc sobie przeciwstawiać. Raczej należy dostrzegać obowiązek teologa, jakim jest wydobywanie z bogatego skarbca doktryny takich treści, które będą służyły odpowiedziom na aktualne wyzwania jego czasów, a także umiejętność wskazywania na praktyczne zastosowanie normatywnego nauczania Kościoła²⁷.

Ten prymat, czy lepiej byłoby powiedzieć wymóg, praktyczności jest także czymś, co jest charakterystyczne dla teologii wyzwolenia, w której naukowa teologia jest możliwa jedynie jako karmiąca się życiem wierzących. Chrześcijańskie „doświadczenie Boga, które wydarza się w kontemplacji i solidarności z ubogimi”²⁸ jest zawsze pierwsze wobec teologii, która je opisuje. Nie oznacza to jednak redukcji wiary, czy prawdy do doświadczenia, rodzaju zatrzymania się na socjologicznej diagnozie czy fenomenologicznym opisie. Teologia bowiem swoją moc weryfikacji bierze z przekonania o istnieniu prawdy i ostatecznym zakorzenieniu całej rzeczywistości w miłości Boga. Jedynie to ostateczne ufundowanie jest w stanie ochronić teologię przed jej redukcją do ideologicznej walki o wyzwolenie ubogich oraz właściwie ukorzeni moralność, tak osobistą, jak i społeczną w rzeczywistości Królestwa Bożego²⁹.

4. Teologia w dialogu

Aby możliwe było nadanie teologii kontekstu ludu Bożego, konieczne jest wejście przez teologię na drogę dialogu. Rolą teologii, jak widzi to papież Franciszek, jest podtrzymywanie i rozwijanie kultury spotkania pomiędzy poszczególnymi ludźmi oraz całymi narodami i kulturami, tak aby mogła rozwijać się wpisana w tajemnicę pochodzenia od Boga dialogiczność stworzenia³⁰. Teologia kontekstualna, relacyjna jest paradygmatem, który odpowiada trynitarnemu podobieństwu stworzenia do Boga.

Zdaniem Franciszka, ta dialogiczność w teologii oznacza nie tylko postulat współpracy i międzyludzkiego odniesienia, ale ma także charakter metodologiczny. Jak podkreśla biskup Rzymu: teologia nie powinna zamykać się autoreferencyjności, która doprowadziłaby ją do izolacji i nieistotności. Relacyjny wymiar

27 O niezbywalnym związku teologii z życiem: R.J. Woźniak, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Kraków 2022, s. 171–172.

28 D. Gardocki, *Teologia wyzwolenia...*, s. 65.

29 Por. tamże, s. 64–71.

30 ATP, nr 4.

teologii oznacza także jej niezbywalne powiązanie z innymi rodzajami wiedzy. Papież podkreśla nawet, że lepiej byłoby mówić o „transdyscyplinarności” niż o „interdyscyplinarności” teologii³¹.

Franciszek zauważa, że to drugie pojęcie oznacza raczej słabe powiązanie między dyscyplinami, a jego główną zaletą jest po prostu wieloaspektowe spojrzenie na jedną rzeczywistość. Natomiast pożądana przez papieża „transdyscyplinarność” to niełatwa zdolność odniesienia całej wiedzy do jednej Prawdy. Jest to zadanie wymagające właściwego krytycznego spojrzenia oraz wpisania różnych wymiarów wiedzy w kontekst całości Objawienia Bożego. Jak podkreśla papież, jest to bardziej wymagające „zadanie dla teologii, aby potrafiła odnieść się do nowych kategorii wypracowanych przez inne nauki, oraz wykorzystać je do zgłębiania i komunikowania prawd wiary, do przekazywania nauczania Jezusa w dzisiejszych językach”³².

Dialogiczna kontekstualność będzie także wymagała od samej teologii, aby ta nie ustawała w interpretowaniu Bożego objawienia i nieustannie rozwijała jego rozumienie. Upraszczając można przypomnieć, że teolog nie powinien przyjmować roli papugi, która ma jedynie powtarzać utarte formuły³³. Teologia powinna nieustannie, z właściwą sobie wolnością prowadzić badania nad tą rzeczywistością, której poznanie jest niewyczerpane. Celem zaś tych badań jest nie tylko coraz głębsze poznanie samego Objawienia, ale także coraz lepsze jego opisywanie na podstawie różnorodnych paradygmatów teologicznych, filozoficznych i duszpasterskich. Wbrew pragnieniom niektórych, jak pisze papież, celem teologii nie jest bronienie „monolitycznej doktryny”. Powinna ona raczej wspierać właściwie rozumianą różnorodność, „która pomaga w ukazywaniu i lepszym pogłębianiu różnych aspektów niewyczerpanego bogactwa Ewangelii”³⁴.

Dla papieża jest to nie tyle postulat zacierania metodologicznych granic pomiędzy dyscyplinami, co raczej troska, aby jedna prawda mogła być w różny sposób wyrażana i komunikowana. Nie tylko w teologii, ale w nauce w ogóle chodzi przecież o to, aby wyniki jej badań były użyteczne, a to wymaga troski o język, w jakim przekazuje się opracowaną wiedzę. Jak w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*

31 ATP, nr 5.

32 ATP, nr 5.

33 Na to, że rolą teologii, a przede wszystkim Urzędu Nauczycielskiego Kościoła jest nie tylko przekazywanie, ale także interpretowanie Objawienia, zwraca uwagę np.: Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, nr 12–15.

34 Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 40.

zwraca uwagę papież: „starać się wyrażać niezmiennie prawdy w języku pozwalającym dostrzec ich stałą nowość”³⁵. Franciszek zwraca także uwagę na to, że łatwo jest ulec pokusie zatrzymania się na ortodoksji języka, nie dostrzegając jednocześnie, „że to, co otrzymują wierni z racji języka, jakim się posługują i jaki rozumieją, jest czymś, co nie odpowiada prawdziwej Ewangelii Jezusa Chrystusa”³⁶. W ten sposób „pozostajemy wierni jakiemuś sformułowaniu, ale nie przekazujemy istoty rzeczy”³⁷.

Jak zwraca uwagę papież, przede wszystkim w kontekście języka kaznodziejów, ale dotyczy to także *per analogiam* języka teologów: „największym ryzykiem dla kaznodziei jest przyzwyczaić się do swojego języka i uważać, że wszyscy inni się nim posługują i rozumieją go spontanicznie. Jeśli chcemy dostosować się do języka innych, by móc dotrzeć do nich ze Słowem, trzeba wiele słuchać, trzeba dzielić życie z ludźmi i zwracać chętnie na nie uwagę”³⁸. Aby było to możliwe konieczne jest aby teologia wchodziła w dialog nie tylko z innymi naukami i paradygmatami myślenia, ale także z różnymi osobami i instytucjami. Teologia powinna być uprawiana we wspólnocie, ale winna także cechować się zdolnością do współtworzenia prawdziwych wspólnot. Tylko powstanie sieci prawdziwych relacji sprawia, że teologia jest „w stanie dotrzeć z oryginalnością i duchem wyobraźni tam, gdzie toczy się życie: do miejsc rozwoju wiedzy, zawodów, do wspólnot chrześcijańskich”³⁹.

Zakończenie

Podsumowując rozważania, można powiedzieć, że główną tezę papieża Franciszka jest prośba o to, aby w uprawianiu teologii uwzględniać jej wymiar kontekstualny, to znaczy jej szerokie odniesienie do doświadczenia ludu Bożego. Teolog, zakorzeniony w Kościele poprzez swoją wiarę i pobożność, ale także przez wierność Magisterium, winien mieć w sobie także konstytutywną otwartość na doświadczenie ludu Bożego. Nigdy nie powinien tracić z oczu praktycznego, pastoralnego horyzontu uprawiania swojej dyscypliny, co będzie oznaczało zarówno troskę o wyrażenie teologicznych treści w języku zrozumiałym poza wąskim kontekstem, ale także będzie zobowiązaniem do wskazania w Objawieniu prawd, które konkretnie zmieniają życie wierzących. Nie byłoby to możliwe, gdyby w pracy teologa nie inspirowała go

35 Tamże, nr 41.

36 Tamże.

37 Tamże.

38 Tamże, nr 158.

39 ATP, nr 9.

cnota nadziei, która sprawia, że życie Kościoła nie ogranicza się do spojrzenia w przeszłość albo biernego wypatrywania przyszłości. Nadzieja przywraca teologowi wiarę w to, że duchowość oczekiwania na powtórne przyjście Chrystusa jest w swej istocie najwyższą motywacją do tego, aby nie ustawać w niesieniu światu łaski zbawienia już dzisiaj.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*, Wydawnictwo M, Kraków 2007.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” o głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*, Pallottinum, Poznań 2023.
- Franciszek, *Bulla „Spes non confundit” ogłaszająca jubileusz zwyczajny roku 2025*, Wydawnictwo TUM, Wrocław 2024.
- Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei” o wierze*, Wydawnictwo M, Kraków 2013.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papafrancesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [dostęp: 16.12.2024].
- Franciszek, *List apostolski w formie motu proprio „Ad theologiam promovendam”*, https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html [dostęp: 16.12.2024]; przekład polski: <https://wiesz.pl/2024/05/11/franciszek-potrzebujemy-teologii-fundamentalnie-kontekstualnej/> [dostęp: 16.12.2024].
- Gardocki D., *Teologia wyzwolenia jako odpowiedź na epokowe wyzwania czasu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele „Donum veritatis”, w: W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1995, s. 353–369.
- Napiórkowski A., *Teologie XX i XXI wieku*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.
- Rowland T., *Nurty współczesnej teologii. Anatomia sporu*, Bratni zew, Kraków 2023.
- Sobór Watykański I, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej „Dei Filius”, w: Dokumenty Soborów Powszechnych, t. IV, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras*, Kraków 2005, s. 888–911.
- Woźniak R.J., *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.

SŁUŻEBNICA NADZIEI. WIZJA TEOLOGII W NAUCZANIU PAPIEŻA FRANCISZKA

Streszczenie

W artykule zanalizowano nauczanie papieża Franciszka dotyczące teologii, zawarte przede wszystkim w liście apostolskim w formie *motu proprio Ad theologiam promovendam*, wpisując ten dokument w szerszy kontekst papieskiego nauczania. W nauczaniu biskupa Rzymu można dostrzec dwa istotnie powiązane ze sobą konteksty, z którymi koresponduje jego refleksja dotycząca teologii. Pierwszym z nich są rozważania o pojęciu nadziei, towarzyszące szczególnie jubileuszowi 2025 roku. Drugim zaś szeroki nurt aktualnej teologii wyzwolenia, bliskiej papieżowi m.in. ze względu na kontekst jego pochodzenia i osobistego doświadczenia. Franciszek zwraca więc uwagę na służebność teologii nie tylko wobec Urzędu Nauczycielskiego, ale także wobec całego ludu Bożego, w tym także wobec tych, którzy są do niego powołani, a więc wobec całego świata. Służebność ta domaga się od teologa praktyczności, zorientowania na doświadczenie ludu Bożego, a także dialogicznej „transdyscyplinarności”. Dobra teologia, zdaniem biskupa Rzymu, to taka, która rodzi się z wiary ludu Bożego, ale jednocześnie tej wierzy służy poprzez jej porządkowanie i pogłębianie. Jest to teologia, która charakteryzuje się właściwym sobie dynamizmem i otwartością niepozwalającą ograniczyć się do zajmowania się jedynie ustaloną już doktryną. Teolog zaś, tylko wtedy, gdy nie traci z oczu chrześcijańskiego pojęcia nadziei, jest w stanie odnaleźć właściwe proporcje pomiędzy odwołaniem do przeszłości, zakorzenieniem w teraźniejszości i oczekiwaniem na ostateczne spełnienie świata w przyszłości.

Słowa kluczowe: teologia, papież Franciszek, nadzieja, *Ad theologiam promovendam*

Nota autorska

Aneta Krupka – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej, magister socjologii, adiunktka w Katedrze Teologii Praktycznej Instytutu Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, członkini Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Adres: ul. Pawła VI 2, 71-459 Szczecin; e-mail: aneta.krupka@usz.edu.pl.

Cytowanie

Krupka A., *Służebnica nadziei. Wizja teologii w nauczaniu papieża Franciszka*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 27–38. DOI: 10.18276/cto.2025.41-02.



ANDRZEJ DRAGUŁA

Uniwersytet Szczeciński, Polska | Instytut Nauk Teologicznych

ORCID: 0000-0002-3287-3119

(Nowa) duchowość jako wyzwanie duszpasterskie

(NEW) SPIRITUALITY AS A PASTORAL CHALLENGE

Summary

Many scholars point to a significant shift in the contemporary religious and spiritual landscape. In addition to religious forms of spirituality—including Christian (and specifically Catholic) spirituality—new forms are increasingly emerging that no longer refer to religion, such as atheistic spirituality. Contemporary spirituality is not always genetically linked to religiosity. On the contrary, the English acronym SBNR (*Spiritual But Not Religious*) explicitly denotes the non-religious nature of such spirituality. The starting point for exploring a pastoral response of the Church to this phenomenon is, first, to situate spirituality within the framework of the act of faith (*fides qua* and *fides quae*), and subsequently to determine the relationship of spirituality to both religious and non-religious (secular) attitudes. Taking these two perspectives into account provides the foundation for developing guidelines for a pastoral strategy towards those who identify as spiritual but non-religious and unaffiliated.

Keywords: spirituality, *fides qua*, *fides quae*, SBNR, Tomáš Halík, Chantal Delsol, Amanda Montell

Wstęp

Podczas wystąpienia wygłoszonego 6 lutego 2023 roku w Pradze, w trakcie europejskiego zgromadzenia synodalnego, ks. Tomáš Halík apelował: „Prawda, która nie jest żywa i nie jest drogą, byłaby ideologią, zwykłą teorią. Ortodoksja musi być połączona z ortopraksją – właściwym działaniem. Ale nie wolno nam zapominać o trzecim, głębszym wymiarze życia w prawdzie. Wymiarem tym jest «ortopatia»,

właściwa pasja, pragnienie, wewnętrzne doświadczenie – czyli duchowość”¹. Czeski teolog nazwał duchowość „układem krążenia” Kościoła², co świadczy o przekonaniu, że stanowi ona element niezbędny dla jego żywotności. Istotne pozostaje pytanie, czy duchowość, o której mówi Halík, przynależy wyłącznie do chrześcijaństwa, do domeny religii jako takiej czy też może istnieje duchowość poza-, przed- albo ponadreligijna. Jaki jest związek duchowości z religią, a w szczególności z religią chrześcijańską? I jak na to zjawisko winno zareagować duszpasterstwo?

Z punktu widzenia socjologii religii „przez duchowość rozumie się formę wyrazu uczuć i przekonań religijnych”, jeśli zaś chodzi o jej relację do religijności, to „duchowość jest specyficzną, pogłębianą formą religijności”. Obok tego – klasycznego – ujęcia w literaturze socjologicznej pojawia się termin „nowa duchowość” obejmująca „wierzenia i praktyki, które nie są związane z tradycyjnymi instytucjami religijnymi, ale są zorientowane na jakieś pozaludzkie moce”. Jak zauważa autor hasła „duchowość” w „Leksykonie socjologii religii”, „tak określona nowa duchowość czasem zastępuje tradycyjną religijność, częściej jednak istnieje obok niej”³. Aby jednak właściwie odpowiedzieć na współczesne wyzwania dotyczące pogranicza między duchowością chrześcijańską a nową duchowością, tak zarysowana perspektywa socjologiczna domaga się najpierw krytyki teologicznej. Jaka jest relacja między duchowością a wiarą? Czy duchowość jest możliwa poza wiarą rozumianą w sensie biblijnym jako relacja osobowa z Bogiem?

1. Duchowość w perspektywie *fides qua* i *fides quae*

W książce *Popołudnie chrześcijaństwa* Halík proponuje bardzo szerokie rozumienie duchowości i definiuje ją jako „styl życia wiary”, który „wypełnia właściwie całą przestrzeń *fides qua*”⁴. Przypomnijmy, że według czeskiego teologa – który idzie tutaj za rozumieniem utrwalonym w teologii – *fides qua creditur* (ang. *faith*) dotyczy bardziej formalnego niż materialnego aspektu wiary, odnosi się do jej strony egzystencjalnej, a więc tego, jak wierzymy, a nie tego, w co wierzymy.

1 T. Halík, *Reforma Kościoła nie uda się bez ożywienia duchowości*, „Więź” 2023, 1 (691), s. 118.

2 Tamże, s. 123.

3 W. Pawluczuk, *Duchowość*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa 2004, s. 90–91.

4 T. Halík, *Odwaga do zmiany*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków 2022, s. 29. Duchowość „to esencja drzewa wiary, która karmi i ożywa oba jej wymiary: życie duchowe, wewnętrzne religijne doświadczenie, sposób przeżywania wiary i rozmyślania o niej, jak też zewnętrzną praktykę wiary przejawiającą się w postępowaniu wierzących w społeczeństwie, wspólnym świętowaniu, wcieleniu wiary w tkankę kultury”.

Jak precyzuje Janusz Bujak, „wiera w Boga – *fides qua* – przekłada się [...] na zachowania egzystencjalne, osobiste i wspólnotowe wobec Boga, takie jak akt akceptacji, decyzji, zaufania, zawierzenia, nadziei i posłuszeństwa”⁵. Halík idzie jednak dalej, a właściwie szerzej. Nawiązując do koncepcji Martina Bubera, czeski teolog definiuje *fides qua* jako „ontologiczne prezaufanie”⁶, które jest wcześniejsze od przedmiotowego aktu wiary.

Tak rozumiana wiara domaga się oczywiście drugiego aspektu, czyli *fides quae creditur*, rozumianej jako jej przedmiot bądź adresat: „Akt wiary to zwykle nawiązanie relacji z określonym przeciwieństwem; człowiek wierzy w coś, wierzy komuś albo czemuś – i właśnie to jest *fides quae*” – twierdzi Halík⁷. Te dwa aspekty wiary są ze sobą ściśle powiązane: „*fides qua* i *fides quae*, akt wiary i treść wiary, należą do siebie”⁸. Czy jednak aktu wiary nie można by ograniczyć do jednej z tych dwóch płaszczyzn? Według Halíka nie jest to prosta relacja zwrotna. Owszem, „«przedmiot wiary» może być skrycie obecny w akcie wiary jako ontologiczne prezaufanie”, ale „w przeciwną stronę to nie działa”, ponieważ „zwykłych przekonań religijnych, bez wiary rozumianej jako orientacja egzystencjalna, postawa życiowa, nie można uważać za wiarę w biblijnym i chrześcijańskim rozumieniu tego słowa”⁹.

W tym kontekście istotne pozostaje pytanie, czy także duchowość rozumiana jako realizacja *fides qua* domaga się określonego wypełnienia, przedmiotowego ukierunkowania, czy też może zostać zanurzona w bezprzedmiotową pustkę. Przypomnijmy, że – jak pisze Bujak – „*fides quae creditur* dotyczy tego, w co wierzę, doktryn, które zostały przekazane w Objawieniu lub za pośrednictwem których staram się zrozumieć, wyjaśnić moją egzystencjalną więź z Bogiem”¹⁰. W sensie ścisłym „pierwszorzędnym przedmiotem wiary chrześcijańskiej jest Osoba Jezusa Chrystusa, wcielnego Syna Bożego”¹¹. Czy może istnieć *fides qua*, która nie odnosiłaby się jednak do określonego przedmiotu (adresata) rozumianego teistycznie?

5 J. Bujak, *Fides quae creditur, czyli relacja wiary i rozumu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2014), s. 8.

6 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 18; zob. M. Buber, *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zycho-wicz, Kraków 1995, s. 94n.

7 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 27.

8 Tamże, s. 25.

9 Tamże.

10 J. Bujak, *Fides quae creditur...*, s. 8.

11 J. Mastej, *Wiara*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1326.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba wziąć pod uwagę jeszcze jedno zastrzeżenie sformułowane przez czeskiego teologa. „*Fides quae*, «przeświadczenie», podsuwa wierze jako *fides qua* słowa umożliwiające werbalne i intelektualne wyrażenie siebie i komunikację z innymi”¹². Czym byłaby więc *fides qua* bez przedmiotu, na który winna być zorientowana? Klasyczna odpowiedź teologii brzmiałaby następująco: „*fides qua* nigdy nie może istnieć bez treści wiary – *fides quae* – lub być od niej odseparowana. W przeciwnym razie akt wiary byłby pusty i oznaczałby czysty wytwór ludzki. Treść wiary jest określona przez Tego, do którego wiara się kieruje” – przypomina Bujak¹³. Halík wykracza poza tę tradycyjną perspektywę teologiczną. Według niego, owszem, „*fides qua* (*faith*) bez *fides quae* (*belief*) jest ich [słów] pozbawiona, jest «niema», ale ta «niezdolność mówienia» nie musi być brakiem treści; mistycy zawsze wiedzieli, że czysta pustka jest tylko inną postacią pełni, może nawet jej postacią najprawdziwszą”¹⁴, tak więc – według Halíka – apofatycznie sprofilowana „wiara niema” nie musi być jednocześnie i koniecznie „wiarą bezprzedmiotową”.

Wydaje się jednak, że sam Halík dość ostrożnie przyjmuje możliwość duchowości rozumianej jako wiara absolutnie bezprzedmiotowa. Oba bowiem aspekty wiary wydają się konieczne, przy czym istotna pozostaje ich kolejność i wzajemna relacja. „Oczywiście – uważa Halík – nie byłoby właściwe niedoceniać zawartości wiary (*fides quae*) i odrywanie jej od aktu wiary. A jednak egzystencjalny element wiary, akt wiary wcielony w praktykę życia, ma w kilku aspektach pierwszeństwo przed jej stroną «treściową», kognitywną. [...] Takie rozumienie wiary umożliwia również mówienie o «wierze niewierzących» (tych, którzy twierdzą, że nie wierzą) i o «niewierze wierzących» (tych, którzy twierdzą, że wierzą)”¹⁵. Wszystko zależy od tego, na który aspekt wiary położony zostanie mocniejszy akcent: na jej stronę egzystencjalną czy przedmiotową. W konsekwencji – jak się wydaje – można by także mówić o bezprzedmiotowej duchowości niewierzących, a więc duchowości, która nie byłaby teistycznie zorientowana, ograniczając się wyłącznie do egzystencjalnego aktu prezaufania.

12 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 28.

13 J. Bujak, *Fides quae creditur...*, s. 8.

14 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 26.

15 Tamże, s. 18–19.

2. Duchowość a postawa religijna

Konsekwencją takiego rozumienia przez Halíka *fides qua* i *fides quae* oraz ich wzajemnych uwarunkowań jest pogląd, że:

wiary i niewiary nie da się [...] jednoznacznie oddzielić i rozróżnić; wielu ludzi je ze sobą łączy. [...] Kategorie: wiara i niewiara, wierzący i niewierzący, tak jak rozumiały je poprzednie pokolenia, już nie są zdolne objąć i scharakteryzować całej barwności i dynamiki życia duchowego naszych czasów; nieprzekraczalne mury między wierzącymi i niewierzącymi, wiarą i sceptycyzmem już padły [...]¹⁶.

Według niego „dawno okazało się, że nie tylko pojęcia religijny i świecki, lecz także kategorie wierzący i niewierzący zawodzą, gdy przyjdzie opisać sferę duchową w dzisiejszych czasach”¹⁷. Właśnie w tę „szczelinę” między wiarą a niewiarą, postawą religijną i postawą sekularną wkracza rzeczywistość duchowości, która – jak się okaże – niekoniecznie musi być poprzedzana epitetem „nowa”.

Jak pisze Roberto Calasso, „powiedzieć [...], że jest się »ateistą«, ma w sobie coś drastycznego i ostatecznego; podczas gdy »agnostyk« pozostaje nieuchronnie pozbawiony wyrazu i ogólnikowy”¹⁸. Potrzebne jest więc określenie wyrastające poza dychotomię religijny – niereligijny, wierzący – niewierzący, jak choćby popularny w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej akronim *Spiritual But Not religious* (SBNR), czyli „uduchowiony, lecz nie religijny”¹⁹. Według Calasso, SBNR to „najwyraźniej ci sekularyści, którzy nie odnajdywali się w żadnej z dostępnych kategorii. Nietolerujący żadnej religii do tego stopnia, że zanegowali w swoim akronimie religijność [...] – SBNR skłonni są rozwodnić jakąś

16 Tamże, s. 23.

17 Tamże, s. 232. Brytyjska socjolożka religii Grace Davie idzie krok dalej, odrzucając – jako nieoperatywne – jednoznaczne i ostro zdefiniowane kategorie wiary i niewiary na rzecz bardziej płynnego i nieostrego spektrum, które pozwala opisać zjawiska religijne jako kontinuum, a nie jako oddzielne i opozycyjne wobec siebie stany. Według niej „osoby niemieszczące się w tradycyjnym rozumieniu religijności tworzą zróżnicowane spektrum, a nie spójną kategorię”. Podobnie jest według niej w odniesieniu do tradycyjnie definiowanych postaw religijnych: „pojęcie spektrum jest praktyczne, bo pozwala dostrzec więcej niuansów pomiędzy postawami krańcowymi – wiarą i niewiarą, religijnością i niereligijnością”. G. Davie, [rozmowa] *W spektrum wiary i niewiary*, „Więź” 2 (2024), 696, s. 125–126. Podobnego zdania jest amerykański filozof Ronald Dworkin, który swoją tezę formułuje z perspektywy człowieka niewierzącego: „Typowy ostry podział na ludzi religii i ludzi bez religii jest zbyt gruby. Wiele milionów osób uważających się za ateistów ma przekonania i doświadczenia podobne i równie głębokie jak te, które wierzący uważają za religijne. Ci ateści mówią, że choć nie wierzą w »osobowego« boga, to wierzą w »siłę« we wszechświecie »większą od nas«”. R. Dworkin, *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 14.

18 R. Calasso, *Nienazwana terazniejszość*, tłum. J. Ugniewska, Gdańsk 2019, s. 61.

19 Tamże.

część «religijnej» substancji w innej kategorii, której granice są nieokreślone: w «duchowości»²⁰.

Zjawisko określone zbiorczym mianem SBNR pojawiło się latach 60. XX wieku, gdy wielu mieszkańców Ameryki zaczęło przechodzić od postawy „religijnie zadowolonych” (*religious dwelling*) do „duchowych poszukiwaczy” (*spiritual seeking*)²¹. Efekty tego procesu zostały szeroko opisane w książce *Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America* autorstwa pastora luterńskiego Svena Erlandsona²². Według Alana L. Hayesa z Toronto School of Theology, identyfikacja jako SBNR oznacza, że ktoś ma lub chce mieć wewnętrzne poczucie wyższych rzeczywistości, być może poczucie związku ze świętością, ale nie chce wspólnotowego lub instytucjonalnego zaangażowania oczekiwanego wobec niego od „zorganizowanej religii”. Synonimem wyrażenia „duchowy, ale niereligijny” jest zwrot „duchowy, ale niestowarzyszony” (*spiritual but not affiliated*)²³.

Tak zdefiniowana nowa tożsamość zbudowana jest na wzajemnie wykluczającej się i rozłącznej opozycji między duchowością a religijnością, chodzi bowiem wprost o duchowość niereligijną, która staje się substytutem religijności. Czy jednak ta nowa duchowość rzeczywiście zastępuje bądź wypiera wiarę i religijność? Halík przywołuje koncepcję izraelskiego badacza Boaza Husa, według którego duchowość jest zjawiskiem osobnym i nie należy ani do sfery religijnej, ani do sfery świeckiej, choć z tą pierwszą bywa utożsamiana. Znamienny jest tytuł wykładu Husa wygłoszonego 17 listopada 2018 roku na Uniwersytecie Europejskim w Sankt Petersburgu: *Spiritual but not Religious, but not Secular*, tzn. „Uduchowiony, ale niereligijny, nieświecki”²⁴. W tej perspektywie duchowość staje się trzecim

²⁰ Tamże, s. 62.

²¹ Rozróżnienie na *dwelling* i *seeking* zaproponował R. Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley 1998. Zadowoleni akcentują stabilność, jedność wspólnoty, spójność zasad, wyraźne granice. Poszukiwacze cenią doświadczenie i emocje, możliwość eksploracji nieznanego, swobodę poszukiwań. Wiara zadowolonych koncentruje się wokół stabilnej świątyni, wiara poszukiwaczy jest wiarą pielgrzyma. Zadowoleni prowadzą życie bardziej osiadłe, chcą żyć w świecie znanym, bezpiecznym, sprawdzonym. Poszukiwacze wciąż tęsknią za czymś więcej (nawet niekoniecznie czymś nowym). Z. Nosowski, *Pójdźmy gdzie indziej*, „Więź” 2 (2017), s. 97.

²² S. Erlandson, *Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America*, Bloomington 2000.

²³ A.L. Hayes, *Spiritual but Not Religious*, Toronto School of Theology, 6.03.2018 r., <https://web.archive.org/web/20180405215032/https://www.tst.edu/about/spiritual-not-religious> [dostęp: 30.10.2024].

²⁴ T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 231–232; B. Huss, *Spiritual, but not Religious, but not Secular: Spirituality and its New Cultural Formations* (Lecture draft); https://www.academia.edu/37804743/Spiritual_but_not_Religious_but_not_Secular_Spirituality_and_its_New_Cultural_Formations_Lecture_draft_ [dostęp: 13.08.2024]; zob. tenże, *Spirituality: The Emergence of*

wierzchołkiem trójkąta: religijność (wiara) – niereligijność (świeckość, niewiara) – duchowość. Według Boaza Husa „to, co religijne, i to, co świeckie (a także oczywiście duchowość) nie są uniwersalnymi, ponadhistorycznymi zjawiskami, które istnieją we wszystkich ludzkich kulturach. [...] są to warunkowe, historycznie zależne koncepcje, które zostały ukształtowane w europejskiej kulturze chrześcijańskiej w epoce nowożytnej”²⁵. Pod koniec XX wieku to binarne rozróżnienie osłabło i z czasem stawało się coraz mniej operatywne. „Rosnąca liczba ludzi – twierdzi Huss – odmawia zdefiniowania swojej tożsamości jako religijną lub świecką, preferując zamiast tego termin «duchowy»”²⁶. Według niego duchowość jest nową kategorią kulturową, „która kształtuje nowe style życia, praktyki społeczne i artefakty kulturowe, które zacierają i podważają nowożytne rozróżnienie między tym co religijne, a tym, co świeckie”²⁷.

Mówiąc inaczej, według Husa duchowość nie musi być budowana ani w opozycji wobec tego, co religijne, ani poprzez afirmację tego, co sekularne. Duchowość w takim rozumieniu stanowi *tertium quid* zarówno wobec tego, co religijne, jak i tego, co świeckie. Huss zatem twierdzi, że gdzieś między wiarą a niewiarą istnieje przestrzeń dla duchowości, która – jak widać – niekoniecznie musi być przymiotnikowa: religijna albo ateistyczna (świecka, sekularna), taka albo taka. Nie trzeba być człowiekiem wierzącym (religijnym), aby być człowiekiem duchowym. Co nie znaczy też, że człowiek duchowy musi być koniecznie „wyznawcą” świata sekularnego. Jeśli więc duchowość nowego typu nie ma ani religijnego, ani sekularnego odniesienia, to pozostaje pytanie o przedmiot, wobec którego jest kształtowana. Jeśli bowiem sytuować ją w obszarze szeroko rozumianej *fides qua*, czyli owego egzystencjalnego prezaufania, to powstaje pytanie, do czego się ono odnosi?

3. Duchowość i duch (Duch)

Jak słusznie zauważa Calasso, „żeby jednak być «uduchowionym», trzeba znaleźć oparcie w jakimś duchu”²⁸. Przypomnijmy, że w sensie pierwotnym, w teologii katolickiej terminem ‘duchowość’ określa się rzeczywistość i aktywność, które nie pochodzą z natury, lecz z łaski od Ducha Świętego działającego w człowieku²⁹.

a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular, „Journal of Contemporary Religion” 29/1 (2014), s. 47–60; DOI: 10. 1080/13537903. 2014. 864803 [dostęp: 13.08.2024].

²⁵ B. Huss, *Spiritual, but not Religious...*, s. 2.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 11.

²⁸ R. Calasso, *Nienazwana teraźniejszość...*, s. 62.

²⁹ Zob. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 226.

Tam, gdzie św. Paweł pragnie krótko określić istotę chrześcijańskiej egzystencji i odciąć ją od innych typów egzystencji, używa greckiego wyrażenia πνευματικός (*pneumatikós*), «duchowy», «być w duchu» (np. 1 Kor 2, 15). Aby w sposób adekwatny oddać to rdzenne pojęcie, chrześcijański świat łaciński stworzył około roku 200 n.e. specjalne w tym celu słowo *spiritualis*, które z biegiem lat weszło do powszechnego użytku³⁰.

Tak rozumiana duchowość ma więc jednoznacznie religijną proveniencję³¹.

Na marginesie warto wskazać na aspekty natury lingwistycznej. Jak podkreśla Owen C. Thomas, znaczenie rzeczownika *spirit* w języku angielskim jest węższe niż w innych językach, gdzie się odnosi do wszystkich funkcji i zdolności ludzkich. W związku z powyższym przyczyn popularności tej postawy w kulturze anglojęzycznej można upatrywać także w języku³². Warto też zauważyć, że średniowieczna łacina знаła dwa pokrewne przymiotniki: *spiritalis* i *spiritualis*, które odnosiły się jednak do dwóch osobnych pól semantycznych. Przymiotnik *spiritualis* wskazywał na związek z Duchem Świętym, a przymiotnik *spiritalis* (bez u) odnosił się do ducha jako takiego³³.

Na pytanie, czy istnieje jakiś „duch pozareligijny”, Calasso odpowiada negatywnie. Owszem – mówi ten włoski intelektualista – duch jest obecny we wszystkich trzech wielkich religiach. Dla chrześcijan Duch jest osobą Trójcy Świętej, dla żydów już pierwszego dnia stworzenia „Duch Boży unosił się nad wodami”, a dla muzułmanów wszystko wywodzi się z wersetu Koranu, w którym prorok oświadcza: „Duch pochodzi od rozkazu mojego Pana”³⁴. To oczywiste, że próżno byłoby szukać analogii między koncepcją ducha/Ducha w tych trzech religiach monoteistycznych a duchowością niereligijną. Calasso podejrzewa, że w przypadku SBNR mamy do czynienia z duchowością *de facto* kryptoreligijną: „Trzeba będzie odjąć jakąś część ducha – nie do końca określoną – «religijnemu», tej ostatniej literze akronimu [SBNR], którą tak uparcie zamierzano trzymać na dystans. Mamy do czynienia z chemiczną dysocjacją, która w dużym stopniu pozostaje niejasna”³⁵.

30 Ch. Benke, *Historia duchowości chrześcijańskiej w zarysie*, Kielce 2009, s. 7.

31 Warto zauważyć, że w teologii rozróżnia się specyficzną duchowość chrześcijańską od duchowości religijnej. Zob. M. Daniluk, *Duchowość chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 318–330; S. Witek, *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 330–334.

32 O.C. Thomas, *Spiritual but Not Religious: The Influence of the Current Romantic Movement*, „Anglican Theological Review” 88 (2006), s. 397–415.

33 <https://thepocketscroll.wordpress.com/2024/06/08/spiritual-in-2-senses-spiritualis-spiritalis/> [dostęp: 26.10.2024].

34 Zob. R. Calasso, *Nienazwana teraźniejszość...*, s. 62.

35 Tamże.

Trzeba mieć oczywiście świadomość, że Calasso pisze o duchowości niereligijnej z perspektywy jej krytyka, dla którego punktem wyjścia jest – jak się okazuje – założenie, że duchowość w sposób konieczny genetycznie osadzona jest w religijności i poza nią *de facto* nie istnieje. Czy w tej sytuacji nie należałoby jednak mówić nie tyle o duchowości jako takiej, ale wprost o duchowości religijnej, która jest „formą duchowego życia opartego na akceptacji *sacrum* jako wartości nadrzędnej”³⁶? Zupełnie inaczej o duchowości bezreligijnej będzie mówił ktoś, kto jest jej „wyznawcą” i pisze o niej z wnętrza tego (sekularnego – ten nawias jest konieczny, jeśli rację ma Huss) doświadczenia. André Comte-Sponville w „Duchowości ateistycznej” odrzuca powiązanie duchowości z zewnętrznym wobec człowieka bytem absolutnym, jakim jest Bóg. „To, że ktoś jest ateistą, nie oznacza, że zaprzecza istnieniu tego, co absolutne. Oznacza natomiast, że zaprzecza transcendencji absolutu, jego duchowości, jego osobowości, zaprzecza, że absolut jest Bogiem”³⁷. Źródłem duchowości wcale nie musi być zatem pisany wielką literą boski Duch, który żyje w człowieku, ale jego własny duch, duch ludzki. Francuski filozof precyzuje rozumienie duchowości bezreligijnej (ateistycznej) następująco:

Jeśli wszystko jest immanentne, duch również jest immanentny. Jeśli wszystko jest naturalne, duchowość również jest naturalna. Takie podejście nie odbiera nam życia duchowego, tylko je umożliwia. Żyjemy w świecie i pochodzimy ze świata: duch stanowi część natury. [...] Duchowość w tym ujęciu jest naszym stosunkiem nie tyle do absolutu, nieskończoności lub wieczności, ile do człowieczeństwa, skończoności i czasu³⁸.

Można zaryzykować stwierdzenie, że tak rozumiana duchowość byłaby wyższym stanem życia psychicznego, w którym podmiot świadomie reflektuje fakt swojego istnienia. Jak zauważa Robert T. Ptaszek:

Warunkiem pozwalającym na tak kategoryczne rozdzielenie religii i nowej duchowości było ograniczenie tej ostatniej wyłącznie do sfery ludzkiej psychiki i uznanie, że głównym celem jej praktykowania ma być osiąganie przez ludzi przyjemnych i inspirujących doznań psychicznych. A doznań tego typu rzeczywiście dostarczać może nie tylko religia, ale także, na przykład, obcowanie ze sztuką czy też kontemplacja piękna przyrody³⁹.

36 S. Witek, *Duchowość religijna...*, kol. 330.

37 A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011, s. 144–145. Zob. omówienie koncepcji Comte-Sponville’a: T. Halik, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 252–271; F. Lenoir, *Sacrum. Historia ludzkiej duchowości*, tłum. E. Kasprzak-Kozikowska, Kraków 2025, s. 426–432.

38 A. Comte-Sponville, *Duchowość ateistyczna...*, s. 148–149.

39 R.T. Ptaszek, *Odejdźcie od transcendencji. Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38 (2025), s. 182–183; DOI 10.12887/38-2025-1-149-12.

4. Duchowość a strategia duszpasterska

Żyjemy w epoce, w której obserwujemy – jak mówi Halík – „przejście od religii do duchowości”, twierdzi on, że „podczas gdy tradycyjne instytucjonalne postacie religii czasem przypominają wysychające koryta rzeki, zainteresowanie wszelkiego rodzaju duchowością niespodziewanie rośnie, jest jak prąd podmywający stare brzegi i wytyczający bieg rzeki na nowo”⁴⁰. Francuska filozofka Chantal Delsol idzie dalej, pisząc w tonie przestrogi:

Chrześcijanie długi czas wierzyli, i wielu spośród nich wierzy nadal, że zastąpić może ich jedynie ateizm, nihilizm albo obydwie razem, czyli – to, co negatywne, niosące jedynie zamęt. W ten sposób można myśleć o sobie, że jest się nie do zastąpienia. [...] Wierzyć lub chcieć wierzyć, że jeśli upadnie cywilizacja chrześcijańska i wraz z nią zawali się wszystko, to ignorancja. Niektóre nurty radykalnego katolicyzmu korzystają z tego typu argumentu, który jedynie je osłabia. Przestańmy wierzyć, że wyłącznie my jesteśmy w stanie nadać światu sens. Panowanie chrześcijaństwa już teraz jest zastępowane – nie przez nicosć czy zamęt, ale formy dobrze znane z historii, pierwotniejsze i bardziej rustykalne. Po upadku chrześcijaństwa nie widzimy panowania zbrodni, nihilizmu, skrajnego materializmu, ale raczej moralność stoicką, pogaństwo, duchowość typu azjatyckiego⁴¹.

Z kontekstu wypowiedzi autorki wynika, że to nieprecyzyjne określenie, jakim jest „duchowość typu azjatyckiego”, odnosi się do różnorodnych form duchowości „odkrytych po odrzuceniu transcendencji”⁴².

Wydaje się, że w Polsce nie mamy jeszcze jakiejś zmasowanej inwazji tego, co Delsol określa zbiorczo mianem „duchowości azjatyckiej”. Wypada się jednak zgodzić z nią w tym, że choć z teologicznego punktu widzenia przekonanie o niezastępowalności i konieczności chrześcijaństwa i Kościoła jest uzasadnione, to z punktu widzenia wolnego rynku idei przestaliśmy być monopolistami i, chcąc nie chcąc, zostaliśmy wrzuceni w sytuację konkurencyjności, gdy można wybierać między religiami i duchowościami⁴³. Oprócz tradycyjnych religii i Kościołów na tym rynku idei jest jeszcze duchowość „niezrzeszona”, czyli niepowiązana z żadną tradycją czy instytucją, która też wcale niekoniecznie utożsamia się z duchowością ateistyczną⁴⁴.

40 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 229.

41 Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023, s. 115–116.

42 Tamże, s. 59.

43 Zob. A. Draguła, *Kościół na rynku. Eseje pastoralne*, Warszawa 2020.

44 Przykładem popularności nowych, alterreligijnych form duchowości jest status Olgi Tokarczuk i jej pisarstwa, które można zdefiniować jako nową gnozę. Zob. T. Plata, *Czułość nas rozszarpie*. Olga Tokarczuk i współczesne przygody nierozumu, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2024.

Jak zauważa amerykańska badaczka języka Amanda Montell, „to prawda, że w dawnych czasach, jeśli ludzie potrzebowali wspólnoty i odpowiedzi, intuicyjnie zwracali się do religii. Ale coraz częściej tak się już nie dzieje. Każdego dnia coraz więcej Amerykanów rezygnuje z przynależności do Kościołów głównych nurtów i rozprasza się”. Jak przyznaje, „etykietkę «duchowy, ale nie religijny» przykleja sobie” większość jej dwudziestokilkuletnich przyjaciół. Dane zebrane przez Pew Research z 2019 roku wykazały, że czterech na dziesięciu milenialsów nie identyfikuje się z żadną religią. Był to wzrost o prawie 20 punktów procentowych w porównaniu z badaniem przeprowadzonym osiem lat wcześniej⁴⁵. W roku 2012 aż 37% Amerykanów określało się jako SBNR⁴⁶.

Jakie są przyczyny rosnącej popularności duchowości niereligijnej, zwłaszcza wśród ludzi młodych? Amanda Montell przywołuje badania przeprowadzone przez Harvard Divinity School z 2015 roku, które pokazały, że „młodzi ludzie wciąż szukają «zarówno głębokiego doświadczenia duchowego, jak i doświadczenia wspólnotowego», aby nadać swojemu życiu sens – ale mniej niż kiedykolwiek zaspokaja te pragnienia konwencjonalna wiara”⁴⁷. W Polsce – oprócz procesów globalnych dotyczących religii – dodatkowym czynnikiem jej porzucania jest kryzys instytucji Kościoła i spadek zaufania do Kościoła, co objawia się głównie wśród ludzi młodych. Coraz bardziej dystansująca się od Kościoła, wypisująca się z religii i przestająca przystępować do sakramentów młodzież nie popada koniecznie w ateizm i nihilizm, jak słusznie zauważyła Delsol. Bardzo często zostaje natychmiast zagospodarowana przez uproszczone propozycje duchowe czy alterreligijne będące ersatzem postawy religijnej (wiary). Dlaczego tak się dzieje? Montell powołuje się na funkcjonalne rozumienie religii, które akcentuje nie tyle, czym są religie, ale co one robią: „a mianowicie, że mają zapewnić następujące cztery idee: doniosłe znaczenie, dążenie do celu, poczucie wspólnoty i piękny rytuał. Coraz rzadziej poszukujący znajdują to wszystko w Kościele”⁴⁸ i kierują się tam, gdzie znajdują przynajmniej namiastki tych religijnych funkcjonalności. Co więcej, nowa duchowość – jako nieograniczona instytucjonalnymi regułami, doktryną czy skodyfikowaną etyką – jest o wiele bardziej dostępna niż klasycznie rozumiana religia. Nowe formy duchowości „odnoszą się zwykle do jego [człowieka] subiektywnych, psychicznych odczuć. I chyba właśnie stąd wynika ich popularność – wszak sferę psychiki,

45 A. Montell, *Idź za mną. Język sekciarskiego fanatyzmu*, tłum. A. Pluszka, Wołowiec 2024, s. 28–29.

46 C. Funk, G. Smith, „Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation, „The Pew Forum on Religion and Public Life”; <http://www.pewforum.org/files/2012/10/None-sOnTheRise-full.pdf> [dostęp: 24.10.2024].

47 A. Montell, *Idź za mną...*, s. 28–29.

48 Tamże, s. 29.

pozwalającą na doznawanie wrażeń, odczuwanie emocji i myślenie, posiada każdy człowiek”⁴⁹. Mówiąc jeszcze inaczej, duchowość pozareligijna jest i łatwiejsza, i bardziej dostępna.

Podczas wspomnianego już wystąpienia na otwarciu europejskiego zgromadzenia synodalnego Halík wezwał, aby Kościół był bardziej otwarty na „duchowych poszukiwaczy”⁵⁰. Jeśli prawdą jest to, co piszą Halík, Delsol czy Montell (a także wielu polskich filozofów socjologów religii⁵¹), strategicznym celem Kościołów musi być uwzględnienie oczekiwań (młodych) ludzi, którzy przede wszystkim poszukują w Kościele przestrzeni duchowej. Ta przestrzeń jest jednak specyficznie rozumiana. Znamienne jest to, co pisze Hayes o młodych ludziach zapisujących się w Ameryce na kursy teologii:

Szkoły teologiczne mogą służyć tej grupie w sposób, do którego nie są przystosowane ani wydziały nauk religijnych, ani Kościoły. Ich pytania i perspektywy mogą ożywić dyskusje w klasie. I mogą wzmocnić liczebnie nasze wspólnoty, gdy frekwencja w kościele spada. Z drugiej strony, rozmawiam z niektórymi nauczycielami, którzy mają trudności z nauczaniem SBNR-ów razem z uczniami zakorzenionymi w tradycji kościelnej. Studenci SBNR chcą odkrywać osobiste prawdy i dlatego mogą być zniecierpliwieni studiowaniem określonej tradycji. Brakuje im podstawowej wiedzy na temat Pisma Świętego, liturgii i doktryn, którą posiada wielu innych uczniów⁵².

Można oczywiście zakwestionować zasadność cytowania opinii anglikanina z Toronto i jej adekwatność wobec polskiej sytuacji religijnej. Deklarowany dystans wielu młodych ludzi (piszę o tym także z doświadczenia akademickiego) do religii katolickiej oraz instytucji Kościoła katolickiego w Polsce bardzo często idzie w parze z zainteresowaniami i wyrażanymi wprost oczekiwaniami duchowymi. Są one treściowo niesprecyzowane, skoncentrowane na osobistym doświadczeniu. Odwołując się do koncepcji Halíka, trzeba by je sytuować w obszarze szeroko rozumianej *fides qua*, w sferze owego egzystencjalnego prezaufania, które nie ma ukonkretnionego adresata.

Jak w tej sytuacji winno zareagować duszpasterstwo? Wydaje się, że możliwe są dwa podejścia. Pierwsze to wstępna akceptacja duchowości potencjalnego odbiorcy Ewangelii, a w konsekwencji budowanie na jego płynnej, heterodoksyjnej,

49 R.T. Ptaszek, *Odejście od transcendencji...*, s. 183.

50 Zob. T. Halík, *Reforma Kościoła...*, s. 116.

51 Zob. R.T. Ptaszek, *Odejście od transcendencji...*, s. 172–187; R. Tyrała, *Pozareligijna duchowość (polskich) niewierzących*, „Studia Humanistyczne AGH” 12/3 (2013), s. 67–79; H. Mielicka-Pawłowska, *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków 2017.

52 A.L. Hayes, *Spiritual but Not Religious...*

niezorientowanej transcendentnie *fides qua*, a następnie głoszenie Chrystusa, które winno doprowadzić do ukierunkowania owego uprzedniego prezaufania w stronę Boga osobowego. To podejście proponuje ewolucyjne przejście od duchowości nieokreślonej do duchowości teistycznej o jasnym komponencie *fides quae*. Taka metoda ewangelizacji znana jest z historii misji, także wczesnośredniowiecznych misji europejskich. Zarzuca się jej jednak często, że prowadzić może do asymilacji różnych duchowości, pomieszania porządków: nieistotycznego i istotycznego. Drugie podejście będzie akcentowało konieczność porzucenia dotychczasowego doświadczenia duchowego. Taka ewangelizacja „na surowym korzeniu” za punkt wyjścia bierze *fides quae* – przedmiot wiary, a dopiero potem skupia się na budowaniu relacji do owego przedmiotu wiary, czyli na płaszczyźnie *fides qua*.

Bez względu na to, jaką przyjmie się strategię duszpasterską wobec przejawów nowej duchowości, trzeba pamiętać, że istnieje fundamentalne rozróżnienie między religią rozumianą jako zbawcze odniesienie człowieka do Boga a systemami alterreligijnymi, parareligijnymi, czyli takimi, które wypełniają różne funkcje religijne, nie oferując jednak drogi zbawienia przez Boga⁵³. Tutaj sytuują się różne przejawy współczesnej duchowości. Istotą religii jest *ordo hominis ad Deum*, a w tym *ordo*, czyli porządku, zarówno *fides qua*, jak i *fides quae* ostatecznie muszą być ukierunkowane na osobowego Boga.

Podsumowanie

Jak zauważa Mariański, „w religijnym wymiarze duchowość jest odnoszona do duchowych doświadczeń człowieka wierzącego oraz sposobu jego przeżywania wiary w Boga”⁵⁴, natomiast w duchowości, która często definiowana jest przez przymiotnik „nowa”, „nie mamy do czynienia z podporządkowaniem się Bogu, lecz z procesem indywidualizacji, w centrum którego stoi poszukująca swego «ja» jednostka i jej rozwój”⁵⁵. Ewentualne działania duszpasterskie podejmowane w takiej sytuacji wymagają dużej roztropności, która uwzględni zindywidualizowaną perspektywę duchowego poszukiwacza. Jak zauważa Halík, „duchowe towarzyszenie poszukującym jest prawdopodobnie tą formą służby, którą Kościół może teraz zaproponować nie tylko wierzącym z własnych kręgów, lecz także rosnącej populacji *nones*”⁵⁶.

53 Zob. K. Kałuża, *Ku teologicznemu rozumieniu religii*, „Analecta Cracoviensia” 49 (2017), s. 41–65.

54 J. Mariański, *Nowa duchowość...*, s. 24.

55 Tamże, s. 51.

56 T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa...*, s. 239. W literaturze anglosaskiej jako określenie grupy osób, które nie angażują się w tradycyjną religię, a jednocześnie wykazują duchowe zainteresowania, spotka się takie pojęcia jak *nones* (noni) czy *remixed* (zremiksowani). „Określenie «zremiksowani» opisuje skłonność współczesnych poszukujących do mieszania

Z perspektywy duszpasterskiej punktem odniesienia dla tego duchowego towarzyszenia winna być *fides quae* rozumiana tak, jak ją pojmuje wiara biblijna, gdzie ostatecznym jej przedmiotem jest osoba Jezusa Chrystusa. Już na wstępie trzeba się będzie jednak zgodzić na proces powolny, ze strony duchowego poszukiwacza nacechowany dużym krytycyzmem wobec instytucji Kościoła i mocno zindywidualizowany.

Bibliografia

- Benke Ch., *Historia duchowości chrześcijańskiej w zarysie*, Kielce 2009.
- Buber M., *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995.
- Bujak J., *Fides quae creditur, czyli relacja wiary i rozumu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2014), s. 7–22.
- Burton T.I., *Strange Rites: New Religions for a Godless World*, New York 2000.
- Calasso R., *Nienazwana teraźniejszość*, tłum. J. Ugniewska, Gdańsk 2019.
- Chmielewski M., *Duchowość*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 226–232.
- Comte-Sponville A., *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Warszawa 2011.
- Daniluk M., *Duchowość chrześcijańska*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 318–330.
- Davie G., [rozmowa] *W spektrum wiary i niewiary*, „Więź” 2 (2024), 696, s. 124–133.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2023.
- Draguła A., *Kościół na rynku. Eseje pastoralne*, Warszawa 2020.
- Duchow(n)y*, <https://slowniketymologiczny.uw.edu.pl/entry/36>.
- Dworkin R., *Religia bez Boga*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014.
- Erlandson S., *Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America*, Bloomington 2000.
- Funk C., Smith G., „Nones” on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation, „The Pew Forum on Religion and Public Life”, <http://www.pewforum.org/files/2012/10/NonesOnTheRise-full.pdf>.

i dopasowywania wierzeń i rytuałów z różnych kręgów (religijnych i świeckich), aby wymyślić własny duchowy układ”. A. Montell, *Idź za mną...*, s. 29. Autorką terminu *remixed* jest teolożka Tara Isabella Burton. T.I. Burton, *Strange Rites: New Religions for a Godless World*, New York 2000.

- Halik T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tłum. T. Maćkowiak, Kraków 2022.
- Halik T., *Reforma Kościoła nie uda się bez ożywienia duchowości*, „Więź” 1 (2023), 691, s. 115–123.
- Hayes A.L., *Spiritual but Not Religious*, Toronto School of Theology, 6.03.2018 r.; <https://web.archive.org/web/20180405215032/https://www.tst.edu/about/spiritual-not-religious>.
- <https://thepocketscroll.wordpress.com/2024/06/08/spiritual-in-2-senses-spiritualis-spiritalis>.
- Huss B., *Spiritual, but not Religious, but not Secular: Spirituality and its New Cultural Formations* (Lecture draft); https://www.academia.edu/37804743/Spiritual_but_not_Religious_but_not_Secular_Spirituality_and_its_New_Cultural_Formations_Lecture_draft_.
- Huss B., *Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular*, „Journal of Contemporary Religion” 1 (2014), 29, s. 47–60. DOI: 10.1080/13537903.2014.864803.
- Kałuża K., *Ku teologicznemu rozumieniu religii*, „Analecta Cracoviensia” 49 (2017), s. 41–65. DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/acr.2405>.
- Lenoir F., *Sacrum. Historia ludzkiej duchowości*, tłum. E. Kasprzak-Kozikowska, Kraków 2025.
- Mariański J., *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 4 (2011), s. 15–55.
- Mariański J., *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*, Warszawa 2019.
- Mastej J., *Wiara*, w: M. Rusecki (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1323–1328.
- Mielicka-Pawłowska H., *Duchowość ponowoczesna. Studium z zakresu socjologii jakościowej*, Kraków 2017.
- Montell A., *Idź za mną. Język sekciarskiego fanatyzmu*, tłum. A. Pluszka, Wołowiec 2024.
- Nosowski Z., *Pójdźmy gdzie indziej*, „Więź” 2 (2017), s. 95–100.
- Pawluczuk W., *Duchowość*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa 2004, s. 90–92.
- Ptaszek R.T., *Odejsie od transcendencji. Współczesna młodzież polska wobec religii i duchowości*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38 (2025), s. 182–197. DOI: 10.12887/38-2025-1-149-12.
- Salai S., Crowley P., *How the Spiritual Exercises can help non-Catholic*, „America” 09.10.2016 r., <https://www.americamagazine.org/faith/2016/11/09/how-spiritual-exercises-can-help-non-catholics>.
- Plata T., *Czułość nas rozszarpie. Olga Tokarczuk i współczesne przygody nierozumu*, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2024.

Thomas O.C., *Spiritual but Not Religious: The Influence of the Current Romantic Movement*, „Anglican Theological Review” 88 (2006), s. 397–415.

Tyrała R., *Pozareligijna duchowość (polskich) niewierzących*, „Studia Humanistyczne AGH” 12/3 (2013), s. 67–79.

Witek S., *Duchowość religijna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, Lublin 1995, kol. 330–334.

Wuthnow R., *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley 1998.

(NOWA) DUCHOWOŚĆ JAKO WYZWANIE DUSZPASTERSKIE

Streszczenie

Wielu badaczy wskazuje na istotne przesunięcie w pejzażu religijno-duchowym, z którymi mamy współcześnie do czynienia. Oprócz duchowości religijnej, w tym chrześcijańskiej (katolickiej), pojawiają się coraz częściej nowe formy duchowości, które nie odwołują się już do religii, jak na przykład duchowość ateistyczna. Współczesna duchowość nie zawsze jest genetycznie powiązana z religijnością. Przeciwnie, angielski akronim SBNR – *Spiritual But Not Religious* – wprost wskazuje na pozareligijny charakter takiej duchowości. Punktem wyjścia do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o duszpasterską reakcję Kościoła na to zjawisko jest najpierw usytuowanie duchowości w przestrzeni aktu wiary (*fides qua* i *fides quae*), a następnie określenie relacji duchowości wobec postawy religijnej i niereligijnej (sekularnej). Uwzględnienie tych dwóch perspektyw pozwoli na wypracowanie wskazówek dla strategii duszpasterskiej wobec osób deklarujących się jako duchowe, ale niereligijne i niezrzeszone.

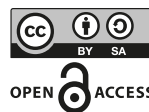
Słowa kluczowe: duchowość, *fides qua*, *fides quae*, SBNR, Tomáš Halík, Chantal Delsol, Amanda Montell

Nota autorska

Andrzej Draguła – duchowny katolicki, kapłan diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, doktor habilitowany teologii, profesor Uniwersytetu Szczecińskiego, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, autor wielu książek, m.in. *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia*, *Kościół, który wyznaję. Między zgorszeniem a nadzieją*, *Kościół na wolnym rynku. Eseje pastoralne*. Mieszka w Zielonej Górze. E-mail: andrzej.dragula@usz.edu.pl.

Cytowanie

Draguła A., *(Nowa) duchowość jako wyzwanie duszpasterskie*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 39–54. DOI: 10.18276/cto.2025.41-03.



WALDEMAR SZCZEPANKIEWICZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska | Wydział Teologiczny

ORCID: 0009-0006-1495-3218

Religia i moralność jako źródła stabilności w czasach kryzysów. Studium na podstawie życia i działalności świętego Jana Bosko

RELIGION AND MORALITY AS A SOURCE OF STABILITY IN TIMES OF CRISIS:
A STUDY BASED ON THE LIFE AND WORK OF SAINT JOHN BOSCO

Summary

The article addresses the topic of religion and related morality in the process of shaping the attitudes of young people gathered around Saint John Bosco, the founder of the Salesian Order. The author analyzes the socio-economic and political context of the 19th century, noting that the transformations occurring on the international stage at that time also directly affected the environment in which priest from Castelnovo lived and carried out his pastoral mission. Beginning his priesthood in Turin, John Bosco encountered the plight of young people who left their rural hometowns in search of a better life in the city. However, the rapid industrialization and replacement of human labor with machines quickly dashed their dreams of a brighter future. Many young people found themselves unemployed and homeless. This dire situation triggered a profound inner crisis, stripping them of hope and leading them to reject the values and norms they had learned in their family homes. The lack of moral principles frequently brought them into conflict with the law, ultimately resulting in the loss of their freedom.

It was in such circumstances that Don Bosco encountered these young people, dedicating his entire life to serve abandoned boys, he created a home for them, where he lovingly guided them as a father. He demonstrated the value of a life grounded in trust in God. Over time, this model of life became increasingly embraced by the boys, who eventually fully identified with Saint John Bosco's vision of life.

Keywords: devotion, morality, concern, fear, alteration

Wstęp

Człowiek z natury jest istotą społeczną. Wchodzi w relacje, tworzy trwałe więzi, próbuje realizować siebie z poszanowaniem praw innych. Nie zawsze jest to proste, gdyż jako ludzie różnimy się światopoglądowo, wyznajemy odmienne wartości życiowe, mamy różne fundamenty, na których budujemy nasze zachowania i postępowanie. Takie różnice da się zauważyć w społecznościach wszystkich epok i narodów.

W niniejszym artykule przedstawiono, jak ważne są fundamenty, którym człowiek stara się być wierny, szczególnie w chwilach trudności i kryzysów. Do takich fundamentów zaliczyć można religię i moralność, które towarzysząc człowiekowi od wieków, realnie wpływają na podejmowane przez niego decyzje, a czasami stanowią jedyną pociechę i umocnienie w chwilach zagrożenia i niepewności, gdy pozbawiony jest ludzkich zabezpieczeń, wśród których się poruszał. Życie i działalność świętego Jana Bosko – Ojca i Nauczyciela młodzieży ukazuje doskonale, jak trwałe wartości i odniesienie do Boga dają poczucie stabilizacji i pokoju wewnętrznego.

1. Sytuacja gospodarczo-polityczna czasów księdza Bosko

Wiek XIX w całej Europie znany jest z licznych przemian. „Oprócz modyfikacji w sferze polityki nastąpiły zmiany w dziedzinie ekonomii i gospodarki”¹. To także czas walki o dominację na arenie międzynarodowej, w której prym wiodły: Anglia, Francja, a także Rosja i państwo pruskie². Coraz częściej do głosu dochodziły interesy przedsiębiorców, którzy zwiększając tempo rozwoju gospodarczego, pomijali wolność i prawa osoby ludzkiej, motywowani zwiększaniem majątków i wpływów³. Lud robotniczy, który musiał niemal niewolniczo podporządkowywać się swoim pracodawcom, walczył o swoje prawa wywołując powstania, które były krwawo tłumione. Wychodzącym na ulice protestującym towarzyszyły lęk i niepewność. Podobnie było w życiu księdza Jana Bosko – włoskiego kapłana, założyciela zgromadzenia Salezjanów.

Święty przyszedł na świat w 1815 roku w Castelnovo na północy Włoch, zmarł w roku 1888. Za jego życia, pod wpływem ruchów wolnościowych na terenie Europy, naród włoski podjął walkę: „Idee wolnościowe rodzące się pod wpływem Rewolucji Francuskiej i spotęgowane w epoce napoleońskiej dały początek

1 M. Żejmo, *Istota przemian industrialnych w XIX wieku*, „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość” 12 (2015), s. 170.

2 Zob. J. Kaliński, *Historia gospodarcza XIX i XX wieku*, Warszawa 2008, s. 9.

3 Zob. W. Majkowski, *Dziewiętnastowieczny kapitalizm w przededniu encykliki Rerum novarum*, „Symposium” 3 (1999) 2, s. 28.

okresowi walk narodu włoskiego o wyzwolenie narodowe i zjednoczenie państwa, który określany jest jako Risorgimento – odrodzenie⁴. W poszczególnych państwach włoskich widziano potrzebę osiągnięcia jedności – nie tylko społecznej, ale przede wszystkim ekonomicznej, gospodarczej i handlowej, aby przezwyciężyć dotychczasowe różnice, utrudniające wzajemne relacje i współpracę⁵. Nie był to proces łatwy. Można wspomnieć o stłumionych powstaniach na terenie Bolonii, Modeny i Parmy w 1831 roku, a także o bolesnej porażce powstania, które wybuchło w 1832 roku w Państwie Kościelnym. „Zawiodły również próby działalności spiskowej podejmowane na początku lat 40. XIX w.”⁶. Wokół ówczesnego papieża Piusa IX skupiały się nadzieje ludu, który widząc jego liczne reformy gospodarcze i polityczne, liczył także na pełne zaangażowanie w sprawę zjednoczenia.

Natomiast w zasadniczej kwestii walki o wyzwolenie i zjednoczenie Italii Pius IX zachował *de facto* neutralność, czując się przede wszystkim duszpasterzem powołanym w jednakowym stopniu dla wszystkich narodów, przez co utracił gwałtownie swoją popularność i został okrzyknięty wrogiem ojczyzny. Sytuację skomplikowało również to, że liberalna polityka papieża na początku pontyfikatu bardzo szybko wciągnęła go w konflikt z katolicką Austrią⁷.

W klasie robotniczej zaczęto uważać, że Państwo Kościelne realnie stoi na przeszkodzie do zjednoczenia. Lud poczuł się oszukany i opuszczony przez papieża, co skutkowało nie tylko koniecznością potajemnej ucieczki głowy Kościoła z Rzymu, ale przyczyniło się do późniejszego, instytucjonalnego zwalczania Kościoła⁸.

Działania ze strony władz były bardzo zdecydowane i miały określony cel – wypchnąć duchownych na margines społeczeństwa i odebrać im wszelkie wpływy.

Antyklerykalne nastawienie rządzących doprowadziło w 1855 roku w Królestwie Sardynii do zamykania klasztorów i kasaty poszczególnych zakonów. Zlikwidowano w sumie 34 zakony z 334 domami i 4500 zakonnikami, przeważnie te, które nie zajmowały się kaznodziejstwem, nauczaniem i wychowaniem oraz opieką nad chorymi. Wkrótce za tym przykładem poszły inne państewka włoskie⁹.

4 A. Gaca, *Powstania zbrojne oraz konflikty militarne we Włoszech pod hasłami wyzwolenia i zjednoczenia Italii od początku lat dwudziestych do lat sześćdziesiątych XIX wieku*, s. 73, <http://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/97397/> [dostęp: 18.11.2024].

5 Por. Tamże, s. 74.

6 Tamże, s. 75.

7 Tamże, s. 76–77.

8 Zob. A. Kantecki, *Pius IX. Jego żywot, cierpienia i czyny, na uczczenie jubileuszu 50letniego jego biskupstwa*, Poznań 1877, s. 87–92.

9 J. Piskurewicz, *Kształtowanie się systemu przewencyjnego w okresie działalności Jana Bosko – kontekst społeczny i polityczny*, „Forum Pedagogiczne” 2 (2015), s. 178.

Ogromny niepokój panował nie tylko wśród polityków, ale także w życiu zwykłych ludzi, którzy z nadzieją lepszego jutra migrowali ze wsi pogrążonej klęskami głodu i biedy do dużych miast, szukając pracy i zarobku. W tych niespokojnych czasach przyszło dorastać młodemu Janowi Bosko, który jako reprezentant ludu chłopskiego doskonale rozumiał spiekotę dnia codziennego i ogromny trud, który trzeba było ponosić, by zaspokoić podstawowe potrzeby życiowe. Ciężko pracował, swoje liczne obowiązki musiał pogodzić z edukacją, którą podejmował mimo sprzeciwu brata. Był świadkiem wygłaszania rewolucyjnych poglądów, wpisujących się w klimat epoki oraz widział, jak wielu jego bliskich i znajomych opuszcza swoje rodzinne wiejskie tereny, podążając w stronę Turynu, licząc na zmianę dotychczasowego, nędznego życia¹⁰.

Krótką analizą wydarzeń pozwala nam zarysować klimat czasów księdza Bosko: niepewność losów ojczyzny, zależność od państw ościennych, bieda i narastająca frustracja społeczna oraz podział wśród samej ludności, związany z przynależnością do konkretnej klasy społecznej. Opracowanie poświęcone jest Turynowi, gdzie Jan jako młody kapłan rozpoczął swoją działalność duszpasterską. To właśnie Piemont najbardziej narażony był na ruchy rewolucyjne, wskutek wypowiedzianej Austrii wojnie¹¹. W opracowaniu podjęto próbę odpowiedzi na pytanie: czy istniały w tym czasie wartości, które mimo tak wielkiego niepokoju i płynności, były w stanie zjednoczyć ludzi, szczególnie młodych¹².

2. Towarzystwo młodym jako odpowiedź na ich niepokoje i lęki

Ksiądz Jan Bosko był światłym człowiekiem. Świadczy o tym skierowanie go po święceniach do konwiktury turyńskiego, aby mógł rozwijać się intelektualnie. W kontekście hierarchii i kariery kościelnej wielu wiązało z nim poważniejsze nadzieje. Był jednak zawsze bliski prostemu człowiekowi. Dlatego mimo propozycji, dających stabilizację finansową oraz silną pozycję wśród duchowieństwa diecezjalnego, ksiądz Bosko udał się na peryferie miasta, gdzie zauważył biedę i nędzę ludzką, które od tej pory stały się w centrum jego misji duszpasterskiej.

Wielu młodych uciekało ze swoich miejscowości rodzinnych do miast. Gwałtownie rozwijający się przemysł dawał nadzieję na zatrudnienie i godziwą zapłatę. Postępująca industrializacja oraz rozwój nauki i techniki sprawiły jednak, że praca ludzka

10 Zob. M. T. Chmielewski, *Wychowanie w rodzinie a system prewencyjny ks. Bosko. Próba wskazania korelacji*, „Seminare” 16 (2000), s. 219–221.

11 Por. J. Niewęglowski, *Ksiądz Jan Bosko wobec wykluczenia społecznego młodzieży włoskiej w XIX wieku*, „Seminare” 30 (2011), s. 197.

12 Zob. J. Piskurewicz, *Kształtowanie się systemu prewencyjnego...*, s. 174.

zaczęła być zastępowana pracą maszyn. Masowo napływająca ludność zaczęła mieć kłopoty ze znalezieniem zajęcia, a pracodawcy bezdusznie to wykorzystywali:

Wielu ludzi utraciło pracę, a ci, którzy pozostali, byli bardzo nisko opłacani. W szczególnie trudnej sytuacji znaleźli się wówczas ludzie młodzi, którzy opuścili swoje domy rodzinne i samotnie przybyli do Turynu w celu znalezienia pracy. Właściciele fabryk, w celu obniżenia kosztów produkcji, zmuszali ich do 15–16-godzinnej pracy w dusznych halach produkcyjnych, co powodowało ich ośpienie, zmęczenie i wielkie rozgoryczenie. W efekcie takich działań właściciele wielu młodych ludzi zapadało na zdrowiu, traciło poczucie sensu życia, zaczęło żebrać, a niekiedy nawet wchodzili w konflikt z prawem¹³.

Można sobie tylko wyobrazić, w jakiej kondycji psychicznej i fizycznej znajdowali się młodzi. Brak środków materialnych, stabilizacji politycznej oraz ciągła niepewność sprawiły, że ludzie zaczęli kierować się instynktem, walczyli o przeżycie. Słabi chorowali, często umierali z wycieńczenia, a wygrywali najsilniejsi, choć jednak i oni, często łamiąc prawo, kończyli w więzieniach.

Przejmujące są słowa księdza Bosko, który zaczyna pełnić wśród skazanych posługę duszpasterską. Od początku zwraca uwagę na rzeszę młodych ludzi:

Szybko się przekonałem, jak wielkie są ludzkie zło i nędza. Napawał mnie przerażeniem widok niezliczonych chłopców w wieku od dwunastu do osiemnastu lat – zdrowych, silnych, o bystrych umysłach, a jednocześnie beczynnych, pogryzionych przez insekty, cierpiących na brak chleba duchowego i materialnego. Ich sytuacja przynosiła hańbę ojczyźnie, wstyd rodzinom i poniżała ich samych. Ze zdumieniem i zaskoczeniem zauważyłem, że wielu z nich wychodziło na wolność z mocnym postanowieniem poprawy życia, a potem ponownie przyprowadzano ich do więzienia, z którego wyszli kilka dni wcześniej¹⁴.

Ksiądz Bosko przyszedł do opuszczonej młodzieży – ich duszpasterstwem nie zajmował się Kościół, choć całe Włochy mogły cieszyć się liczbą 60 tysięcy kapłanów¹⁵. Sieroty na ulicach, młodzi przestępcy w więzieniach, zbuntowani na obecny system polityczny dojrzewający chłopcy – nawet władze państwowe nie miały pomysłu, jak skutecznie zaradzić temu problemowi. Kapłan z Castelnovo całkowicie poświęcił się właśnie im: „Trzeba coś zrobić natychmiast, gdyż biedna młodzież nie może sobie pozwolić na luksus wyczekiwania na reformy,

13 L. Heinz, *Wartość systemu prewencyjnego ks. Jana Bosko dziś*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 20 (2013), s. 50.

14 J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium*, Warszawa 2015, s. 135.

15 Zob. J. Piskurewicz, *Kształtowanie się systemu prewencyjnego...*, s. 174.

na plany organiczne, na rewolucję systemu”¹⁶. Jak trudne to zadanie, przekonał się ksiądz Bosko bardzo szybko: brak finansów oraz miejsca, w którym mógłby zgromadzić zagrożoną młodzież; nieufność ze strony rządzących, a także samego środowiska kościelnego; bunt na wszelkie wartości i ideały ze strony tych, którym chciał przyjść z pomocą – to tylko kilka przeszkód, które stały na drodze kapłana. Nie poddał się jednak zwątpieniu. Prowadził katechazę dla tych, którzy opuszczali więzienie¹⁷. Konsekwentnie docierał do serc młodych ludzi, kierując się przy tym ojcowskim podejściem. To właśnie te działania stanęły u podstaw systemu prewencyjnego, który stworzył w prowadzonym przez siebie oratorium. Zdał sobie sprawę, że istnieje wyłącznie jedna droga do serc młodych:

To wówczas przekonałem się na własnej skórze, że jeśli młodzieńcom wychodzącym z miejsca kary poda się życzliwie rękę, zatroszczy się o nich, zajmie się nimi w dni świąteczne, postara się znaleźć im pracę u jakiegoś uczciwego rzemieślnika i w tygodniu odwiedza się ich w miejscu ich zamieszkania, to owi chłopcy zaczną prowadzić uczciwe życie, zapomną o przeszłości, staną się dobrymi chrześcijanami i uczciwymi obywatelami¹⁸.

Ksiądz Bosko chciał być blisko chłopców opuszczających zakłady karne. Odrzucił represyjny system wychowania oparty na kontroli i ocenianiu. Zaprzagnął stać się ich ojcem, który towarzyszy i wspiera w różnych momentach i wydarzeniach życia¹⁹. Wiedział, że pośród niepewności i lęku, młody człowiek potrzebował kogoś, komu mógł zaufać, powierzyć swoje losy. Należy nadmienić, że powszechna niechęć względem duchowieństwa oraz niestabilność polityczna nie sprzyjały jego działaniom, jednak nie zatrzymało to jego gorliwości apostołskiej. „Ksiądz Bosko, stojąc wobec ludzkich rzeczywistości, umiał odczytywać znaki czasu i odpowiadać na potrzeby współczesnego społeczeństwa przez propozycję wskazań wychowawczych, w danym kontekście, odpowiadających potrzebom młodych ludzi”²⁰. Ta propozycja odwoływała się do czegoś głębszego – w czasie kwestionowania wszystkiego, trzeba było oprzeć się na tym, co niezaprzeczalne i wspólne wszystkim. Tymi wartościami dla księdza Bosko były religia i moralność.

16 T. Bosco, *Spełniony sen*, Warszawa 2003, s. 156.

17 Zob. H. Markiewicz, K. Misiaszek, *Salezjańskie wychowanie oratoryjne na warszawskiej Pradze*, Warszawa 2021, s. 24.

18 J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium...*, s. 135.

19 Por. S. Chrobak, *Wychowanie odpowiedzialnego obywatela w perspektywie systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, „Forum Pedagogiczne UKSW” 1 (2011), s. 90.

20 S. Chrobak, *Mysł pedagogiczna Antonia Rosminiego i Jana Bosko – wzajemne inspiracje*, „Seminare” 40 (2019), s. 80.

3. Moralność płynąca z wiary podstawą funkcjonowania oratorium

Ksiądz Bosko rozpoczął misję gromadzenia zagrożonych społecznie chłopców. Towarzyszyły temu trudności związane z ich sytuacją materialną, duchową i moralną. Dlatego na początku swojego działania kapłan jasno zdefiniował cel posługi: „Uważał, że działalność wychowawcza winna zmierzać do formowania osobowości ludzkich, wychowania dobrych chrześcijan i obywateli, mających poczucie wspólnoty, solidarności i obowiązków społecznych”²¹. Wzniosłe założenia musiały być jednak dostosowane do poziomu i sytuacji ich odbiorców – chłopcy pojawiający się w oratorium, w opinii mieszkańców Turynu, swoje życie powinni spędzać w więziennych celach, a nie wśród zwykłych, przestrzegających prawa obywateli. Dlatego ksiądz Bosko od samego początku robił wszystko, aby zakończyć ich dotychczasową, kryminalną historię i ukazywał szansę nowego, szlachetnego życia. Wiedział dobrze, że sam nie będzie w stanie tego dokonać, dlatego w oratorium pojawiali się także ci, którzy mieli wspierać jego działania wychowawcze.

Choć moim celem było zebranie jedynie chłopców najbardziej zagrożonych, a przede wszystkim wychodzących z więzienia, to jednak, aby mieć jakieś podstawy, na których by oprzeć dyscyplinę i moralność, zaprosiłem też kilku innych, zachowujących się dobrze i uczących się. Pomagali mi oni w utrzymaniu porządku, a także w czytaniu i śpiewie pieśni²².

Codziennosc wychowanków oratorium była bardzo prosta. „Ksiądz Bosko organizował dla swoich wychowanków gry i zabawy, urządzał wycieczki i wyprawy, spowiadał, odprawiał msze św., uczył katechizmu”²³. Starał się, aby każdy potrafił pisać i czytać oraz rozwijał się naukowo. Troszczył się o sprawiedliwe zatrudnienie chłopców, poprzez uczciwy kontrakt z pracodawcą i zapewnienie godziwych warunków pracy. Szukał sponsorów, zebrał, nie wstydził się wystawiać na pośmiewisko tylko po to, aby jego chłopcy mieli co jeść i gdzie mieszkać. Był ze swoimi wychowankami wszędzie, po ojcowsku towarzysząc, ale także stawiając konkretne wymagania²⁴.

21 A. Puszka, *Wpływ systemu wychowawczego św. Jana Bosko na działalność opiekuńczo-wychowawczą zgromadzeń zakonnych w Polsce*, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 35 (2016), s. 13.

22 J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium...*, s. 138.

23 H. Markiewicz, K. Misiaszek, *Salezjańskie wychowanie...*, s. 26.

24 Por. M.T. Chmielewski, *Pobożność Maryjna w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko*, „Seminare” 24 (2007), s. 405.

Działalność księdza Jana skutecznie przyczyniała się do zmniejszania przestępczości wśród młodych. Przez wielu był doceniany i wspierany finansowo, jednak byli również tacy, którzy zarzucali mu organizowanie grupy, która szykuje się do wzniecenia buntu i zamieszek w mieście²⁵. Odnosząc się do tych zarzutów, ksiądz Bosko podkreślał, że dla niego liczyło się dobro chłopców i daleki był od wszelkiego zaangażowania politycznego. „Stałem zawsze poza wszelką polityką; nie wtrącałem się ani za, ani przeciw prądom współczesnym”²⁶. Jego polityką była wyłącznie polityka Jezusa Chrystusa, jak zwykł mawiać.

W tym miejscu należy przejść do kwestii najbardziej istotnej: na czym polegał fenomen działań księdza Bosko? W jaki sposób prosty kapłan – który z racji przynależności do stanu duchownego nie wzbudzał w tamtym czasie zaufania wśród prostego ludu – zyskał sympatię setek zagubionych, młodych serc? Otóż dawał chłopcom to, czego najbardziej potrzebowali – poczucie bezpieczeństwa i stabilizacji²⁷.

To poczucie bezpieczeństwa rodziło się z przekonania, że kapłan był w oratorium dla wszystkich i każdy mógł odczuwać jego ojcowską troskę. Pośród tłumu ksiądz Bosko widział każdego z osobna, chciał mieć realny wpływ na życie i postępowanie jednostek:

Ja wykorzystywałem wolny czas, by choć trochę porozmawiać z każdym chłopcem. Jednemu polecałem na ucho, by był bardziej posłuszny, innemu, by bardziej przykładał się do katechizmu, innemu, by przyszedł się wyspowiadać, jeszcze innemu poddawałem jakąś myśl do refleksji. Mogę powiedzieć, że godziny rekreacji służyły mi do porozmawiania ze sporą ilością chłopców, którzy w następną sobotę wieczorem lub w niedzielę rano przychodzili do mnie z chęcią wyspowiadać się²⁸.

Miłość ojcowska i próba zmiany życia swoich wychowanków stała w opozycji do obojętności, jaką przejawiali mieszkańcy Turynu. Jeden z wychowanków oratorium tak opisywał tę miłość: „Ksiądz Bosko kochał nas w sposób autentyczny i wyłączny: miał w sobie jakąś niespotykaną zdolność oczarowywania; czułem się jakoś owładnięty jego uczuciem w zakresie myśli, słów i czynów; doświadczyłem, że jestem kochany jak nigdy dotąd”²⁹.

25 Zob. J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium...*, s. 156–159.

26 J. Bonetti, *Początki dzieła ks. Bosko, czyli 25-lecie oratorium*, Ramsey 1921, s. 464.

27 Por. F. Desramaut, *Ksiądz Bosko i życie duchowe*, Warszawa 1990, s. 48.

28 J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium...*, s. 153.

29 Zob. J. Niewęgłowski, *Wychowawczo-społeczna działalność salezjanów w Polsce w latach 1898–1989*, Warszawa 2011, s. 87.

To budowanie relacji było niezwykle ważne w kwestii przywracania kręgosłupa moralnego młodzieży. Przeniknięci klimatem przestępczości chłopcy, rozpoczynając życie poza murami więzienia, potrzebowali jasnych zasad postępowania, których z pewnością nie proponowała im zdegenerowana ulica. Oratorium dawało nowe szanse i budziło nadzieję na godne życie. Wielu chłopców było rozczarowanych tym, co proponował im nowoczesny świat, wrogi Kościołowi, nastawiony na samorealizację i sukces oraz odrzucający tradycyjne wartości. Okazał się bowiem machiną, która człowieka traktowała jako środek do celu, a szczęśliwi byli w nim tylko ci, którzy mieli pieniądze i władzę³⁰. Zaczęli więc szukać tego, co mogło zmienić ich sytuację i przywrócić prawdziwą godność człowieka. Środowisko, które stworzył ksiądz Bosko, wymagało w tym celu porzucenia tego, co prowadziło do upadku, a opowiedzenia się za wartościami, które od wieków budowały społeczeństwa i właściwe relacje międzyludzkie.

Nieoceniony w tym względzie okazał się system prewencyjny księdza Bosko, prowadzący do integralnego rozwoju wychowanka, na przestrzeni duchowej, moralnej i społecznej³¹. Święty tworzył regulaminy, które miały wprowadzać porządek oraz zobowiązywał wszystkich do przestrzegania norm w nim ujętych. Nie był wychowawcą tamtych czasów – odszedł od rygoryzmu wychowania i stosowania kar, stając się troskliwym opiekunem, który z delikatnością i łagodnością starał się wpłynąć na sumienia chłopców³². Wymagał wiele, będąc także świadomym, że młodość rządzi się swoimi prawami i zakłada możliwość popełniania błędów – stąd cierpliwie i z ogromną miłością zalecał wszystkim poprawę i nikogo nie przekreślał³³. Był przy tym realistą – wiedział, że nie wszystkim będzie w stanie pomóc oraz że w oratorium są także chłopcy, którzy nie wykazują chęci poprawy. Był zmuszony im dziękować, gdyż dalsza ich obecność mogłaby przynieść zepsucie i zgorszenie. Zasady moralne i wartości – to były środki do tego, aby zagubione, młode serca odnalazły drogę do realizacji swojego powołania życiowego³⁴. Ksiądz Bosko pragnął, aby chłopcy stosowali się do zasad nie tylko w oratorium, ale i w miejscach pracy, zachęcał do dawania dobrego przykładu podczas spacerów, rekreacji, czy wspólnych zajęć. Nie tolerował bluźnierstw, przekleństw, kradzieży czy bijatyk.

30 Por. S. Chrobak, *Wychowanie odpowiedzialnego obywatela...*, s. 90–91.

31 Por. K. Misiaszek, *Główne idee systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, „Seminare” 9 (1987/1988), s. 37.

32 Por. Tamże, s. 47–48.

33 Por. S. Chrobak, *Wychowanie odpowiedzialnego obywatela...*, s. 87.

34 Zob. J. Kutarna, *Aktualizacja systemu prewencyjnego księdza Bosko – czy jest ona potrzebna?*, „Forum Pedagogiczne” 2 (2015), s. 183–184.

Nade wszystko cenił cnotę czystości, którą uważał za królową wszelkich cnót³⁵. Uczył młodych szacunku wobec siebie nawzajem, a także wobec wszystkich życzliwych im ludzi. Podkreślał niestrudzenie wartość pracy i zaangażowania we własne obowiązki.

Wiedział, że czas wolny, który pozostawał do dyspozycji chłopców, mógł negatywnie wpływać na ich kondycję moralną. Dlatego organizował dzień w taki sposób, aby dawać jak najmniej sposobności do bycia samemu. Zapraszał na boisko, gdzie z radością można było rywalizować. Celowo organizował wieczorowe szkoły, aby chłopcy zajmowali się w tym czasie nauką, a nie tym, co proponowało miasto – rozwiązłością, pijaństwem i kradzieżami. Będąc doskonałym obserwatorem rzeczywistości, potrafił w czas przyjąć z ojcowskim upomnieniem, którego dokonywał na osobności i z wielką delikatnością, wyraźnie domagając się zmiany postępowania³⁶. Czynił to wszystko zdając sobie sprawę, że jedynie radykalna odnowa moralna i powrót do norm będą w stanie przywrócić normalność i poczucie bezpieczeństwa. Szczytem tej moralności miała być miłość, okazywana wszystkim, którzy tworzyli oratorium: „Ksiądz Bosko, jako doświadczony wychowawca dobrze wiedział, że najlepszą bronią dla wychowanków przed zasadzkami wieku i środowiska może być tylko miłość. Zawsze szukał okazji, aby ich do niej skłaniać”³⁷.

4. Religia jako fundament życia ludzkiego

Podejmowane przez księdza Bosko działania, patrząc z perspektywy mieszkańca Turynu, można było zakwalifikować do szeroko rozumianej działalności społecznej. Nie można odmówić mu sukcesów na tym polu – młodzi rzeczywiście podejmowali trud przemiany swojego postępowania, co dostrzegane było nawet przez organizacje państwowe³⁸. Myślenie księdza Bosko miało jednak głębsze fundamenty. Tym różnił się od instytucji tamtych czasów, że u podstaw wszelkich działań stawiał Boga i to Jemu zawierzył całe swoje dzieło. „Według sposobu myślenia księdza Bosko, człowiek potrzebuje Boga. Bóg, życie Boże, gwarantują nie tylko ściśle religijny wymiar ludzkiej egzystencji, ale jako wartości najwyższej wagi stanowią również niepowtarzalny fundament dla samorealizacji człowieka, a także dla jego ziemskiego i historycznego rozwoju”³⁹. Warto przyjrzeć się, jak w praktyce wyglądało to zawierzenie się Stwórcy.

35 Por. J. Bosko, *Wskazania duchowe. Antologia*, Warszawa 2019, s. 171–173.

36 Por. R. Pomianowski, *Podstawowe założenia systemu prewencyjnego świętego Jana Bosko*, „Roczniki Nauk Społecznych” 24 (1996), s. 65–66.

37 L. Heinz, *Wartość systemu prewencyjnego...*, s. 56.

38 Zob. J. Piskurewicz, *Kształtowanie się systemu prewencyjnego...*, s. 174.

39 J. Schapens, *Natura ludzka w wychowawczej koncepcji św. Jana Bosko*, „Zeszyty Duchowości Salezjańskiej” 2 (2017), s. 49.

Już u początków swojej działalności ksiądz Bosko opracował zasady, których mieli przestrzegać wszyscy gromadzący się wokół kapłana.

W Regulaminie podkreślano, że Oratorium to instytucja o charakterze religijnym, w której chce się wychować dobrych chrześcijan i uczciwych obywateli, dlatego surowo zabraniano przeklinania i mówienia rzeczy przeciwnych świętej wierze katolickiej. Ci, którzy dopuściliby się tego rodzaju wykroczeń, mieli otrzymać za pierwszym razem ojcowskie upomnienie, a gdyby nie okazali poprawy, groziło im wykluczenie z Oratorium⁴⁰.

Jedzenie, praca, zdobywanie wykształcenia, czy dzielenie życia z innymi – to wszystko miało stanowić dar, jaki młodzi otrzymują z ręki miłującego ich Ojca Niebieskiego⁴¹. Przejawem wdzięczności Bogu oraz wyrazem zawierzenia miały być praktyki religijne: „Zdaniem turyńskiego wychowawcy częsta spowiedź, częsta Komunia święta, codzienna Msza święta – oto filary, na których musi się wspierać gmach wychowania, jeśli od niego chce się z dala trzymać groźbę i różgę”⁴².

Ksiądz Bosko walczył o czystość sumienia swoich chłopców. Spowiadał ich w każdej wolnej chwili, miał dar czytania w sercach ludzkich i nie ustawał w tym, aby nawet najbardziej zatwardziali grzesznicy przystępowali do tego sakramentu, ukazując jego wielowymiarowe aspekty:

Pierwszy związany był z wymiarem religijnym. W tym przypadku spowiedź jest środkiem pojednania z Bogiem, a tym samym prowadzi do zbawienia. Drugi dotyczył egzystencjalnej sytuacji człowieka, gdzie spowiedź jest źródłem radości i spokoju, a człowiek ze złego staje się dobrym. Natomiast trzeci wymiar rozpatrywał w aspekcie społecznym. Postęp poszczególnych ludzi w cnotach przyczynia się do wzrostu życia społecznego⁴³.

Troska miała jeszcze jeden cel – chłopcy mieli zrozumieć, kim tak naprawdę jest Bóg. Oratorium było miejscem, gdzie powoli uczyli się rezygnować z myślenia o Stwórcy w sposób jurydyczny – dla wielu był On bezlitosnym sędzią, dalekim od życia człowieka. Ksiądz Bosko „ukazał młodym ludziom Boga pełnego miłości, cierpliwości i życzliwości. Wskazał, że On jest Ojcem, Bratem i Przyjacielem, czyli tym, który wchodzi w osobowe relacje z nimi, zaspakaja ich najgłębsze pragnienia”⁴⁴. To właśnie w ojcowskiej miłości swojego kapłana chłopcy zaczęli dostrzegać miłującego ich Ojca Niebieskiego. Ku zdziwieniu wielu osób, ci wcześniej zniewoleni

40 J. Piskurewicz, *Kształtowanie się systemu przewencyjnego...*, s. 176.

41 Por. J. Bosko, *Wskazania duchowe...*, s. 23–25.

42 J. Piskurewicz, *Kształtowanie się systemu przewencyjnego...*, s. 179.

43 J. Hańderek, *Rola sakramentu pokuty i Eucharystii w świetle nauczania i praktyki wychowawczej św. Jana Bosko*, „Seminare” 35 (2014), s. 46.

44 Tamże, s. 47.

grzechem i oddający się różnym przestępczym działalnościami młodzieńcy, zaczęli uczestniczyć w rekolekcjach, pielgrzymkach. Maszerowali ulicami miasta z pieśniami religijnymi na ustach, modlili się oraz wzajemnie mobilizowali do osiągnięcia świętości, czego przykładem może być zakładanie pobożnych towarzystw, które w ramach oratorium miały prowadzić do rozwoju cnót⁴⁵.

Ksiądz Bosko widział, że jego podopieczni znajdują się na różnych poziomach wiedzy i praktyk religijnych. Był człowiekiem racjonalnym, dlatego nie wymagał od chłopców mistyki chrześcijańskiej. Dawał im czas i nie pozwalał, by poddawali się zniechęceniu.

Nigdy nie zmuszano młodych do przystępowania do sakramentów, jedynie zachęcano i dawano dogodną sposobność do korzystania z nich. Taka metoda pracy pedagogicznej miała prowadzić do świętości osobistej zarówno wychowanków, jak i wychowawców; oddanie się dobru podopiecznych, uczestniczenie w ich życiu z pozycji ojca, brata, przyjaciela oraz traktowanie ich ze szczerą życzliwością stwarzało klimat zaufania w procesie wychowawczym⁴⁶.

Turyński wychowawca był przekonany, „że pozbawiony elementów religii klimat wychowawczy nie może sprzyjać ogólnemu rozwojowi młodzieży”⁴⁷. Celem całego procesu wychowania religijnego w oratorium było osiągnięcie dojrzałości i podjęcie odpowiedzialności za życie wiarą w przyszłości. „Dobry chrześcijanin to człowiek tradycyjnie wierzący, wierny Chrystusowi, Ewangelii, Kościołowi, świadomy swego powołania, praktykujący, wychowujący po katolicku dzieci (...). Taki obywatel i taki chrześcijanin dziś są szczęśliwi na ziemi – podkreślał ks. Bosko – a jutro będą się cieszyć nagrodą nieba”⁴⁸.

Życie sakramentalne, pielgrzymki, wspólna modlitwa, rekolekcje, śpiewy, słówka wieczorne, które kierował do chłopców ksiądz Bosko na zakończenie dnia, aby zwrócić ich uwagę na jakiś aspekt życia – to tylko nieliczne z wielu przejawów życia religijnego, którego doświadczała wspólnota na Valdocco. Kilkunastoletni chłopcy, rozczarowani światem i sobą, oszukani przez zwodniczy system, który uczynił z nich tryby w wielkiej maszynie i żądał wydajności ponad miarę, niezatrzymujący się przed niczym, aby znaleźć pożywienie, pieniądze, dach nad głową; oburzeni na polityków, Kościół i duchowieństwo, często także i na siebie samych – na czym polegała ich stabilność? Nie mieli żadnego punktu odniesienia, nic nie dawało im poczucia bezpieczeństwa. I nagle pojawił się ktoś, kto zaproponował im zmianę życia,

45 Zob. J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium...*, s. 180–182.

46 A. Puszkas, *Wpływ systemu wychowawczego...*, s. 15.

47 S. Chrobak, *Wychowanie odpowiedzialnego obywatela...*, s. 91.

48 M.T. Chmielewski, *Pobożność Maryjna...*, s. 406.

wymagając przy tym odwołania do wartości, które były w ich sercach i walki ze słabościami. Wiara była im znana, została tylko stłumiona przez nowe trendy i hasła, którym bezwiednie się poddawali.

Najlepszym dowodem na to, że religia przynosiła chłopcom poczucie bezpieczeństwa oraz stanowiła punkt odniesienia w podejmowanych decyzjach są sytuacje, w których dokonywała się weryfikacja ich wartości. Pierwszą z nich była ciężka choroba księdza Bosko, który był bliski śmierci. Chłopcy nie poddali się panice, nie usiłowali walczyć o autorytet między sobą i nie ustanowili nowych praw, które od tej pory miałyby obowiązywać. Oparli się na tym, czego uczył ich ksiądz Bosko, prosząc o zdrowie dla niego. To był pierwszy odruch serca tych, którzy jeszcze niedawno wrogo odnosili się do kapłanów:

Wielu ślubowało odmawiać cały różaniec przez miesiąc, inni przez rok, jeszcze inni przez całe życie. Nie zabrakło i takich, którzy obiecali pościć o chlebie i wodzie przez kilka miesięcy, a nawet przez całe życie. Okazało się, że wielu pomocników murarskich całymi tygodniami pościło o chlebie i wodzie, nie zwalniając przy tym od rana do wieczora tempa swojej ciężkiej pracy. Więcej, kiedy mieli jakąś wolną chwilę, biegli spędzić ją przed Najświętszym Sakramentem⁴⁹.

Podobnie było w czasie, gdy w lipcu 1854 roku Turyn zaatakowała epidemia cholery. Każdego dnia na chorobę zapadały setki osób, medycyna nie знаła lekarstwa, a ludzie umierali w samotności i ogromnym bólu. Nikt nie przychodził chorym z pomocą, w obawie przed zakażeniem. Była to doskonała okazja dla młodocianych przestępców – miasto ogarnięte chorobą łatwo okraść, a nikt w tak trudnych warunkach nie będzie szukał sprawiedliwości. Jednak i tutaj możemy dostrzec przedziwną postawę księdza Bosko i jego wychowanków. Obiecuje on chłopcom, że jeżeli tylko będą w stanie łaski uświęcającej oraz będą mieli przy sobie medalik Maryi, to z pewnością nie zachorują. Z narażeniem własnego życia nieśli pomoc potrzebującym ufając, że Bóg będzie z nimi i nie pozwoli, aby stało się im coś złego⁵⁰. Obietnica złożona młodemu została zrealizowana, a wielu obserwatorów już wtedy zaczęło mówić, że ksiądz Bosko był święty.

Największą próbą dla chłopców mogła okazać się sytuacja, gdy rebelianci przemierzali okoliczne miejscowości i dopuszczali się brutalnych napadów, szczególnie wobec osób duchownych, zgrabiając mienie i fizycznie prześladowując kapłanów. Taki los spotkał między innymi Konwikt turyński, w którym sam ksiądz Bosko wcześniej pobierał nauki. Reprezentanci ludu pracującego dotarli również na Valdocco,

49 J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium...*, s. 176.

50 Por. A. Paszek, *Źródła ducha rodzinnego w systemie wychowawczym św. Jana Bosko*, „Seminare” 20 (2004), s. 396.

postanawiając brutalnie rozprawić się z duchowym ojcem chłopców. On sam wyszedł im naprzeciw, a wszyscy wychowankowie spotkali się przed Najświętszym Sakramentem, aby prosić Pana o pokojowe rozwiązanie sytuacji. Dziesiątki młodych, którzy już niejednokrotnie w życiu musieli siłą wydzierać sobie to, co do nich należało, teraz pokojowo modlili się za swojego duchowego opiekuna, wiedząc, że za chwilę mogli być pozbawieni wszystkiego. To doskonale pokazuje ich przemianę oraz nowe fundamenty, na jakie postavili⁵¹. Nie idą za starym instynktem pięści i walki, ale wybierają modlitwę. Takie podejście ostatecznie przynosi sukces, gdyż sami protestujący w księdzu Bosko rozpoznali przyjaciela i obrońcę prostego ludu. Największym jednak zwycięstwem mogli poszczycić się sami chłopcy, gdyż to, czego uczyli się u boku księdza Bosko, teraz przyniosło owoce.

Zakończenie

Czasy Księdza Bosko cechowały się ogromną płynnością i niepewnością. Historia życiowa każdego chłopca, który przekraczał progi Oratorium ukazywała, jak wielki chaos i lęk gościły w sercach młodych. Nędza i upadek młodych wynikały z braku stałych wartości oraz ludzi, którzy poprowadziliby we właściwym kierunku. Bóg jednak dał im kapłana, który poświęcił im całe życie. Nie szukał nadzwyczajnych środków, nie kierował się nieznanymi dotąd formami i metodami, działał sercem. „Najważniejszym elementem tego oddziaływania miała być miłość wychowawcza, praktykowana w oratorium przez samego księdza Bosko”⁵². Podkreślał, że tak bardzo upragnioną przez wszystkich stabilizację można osiągnąć przez powrót do tego, co od wieków przynosiło dobro wszystkim ludziom – do religii i moralności. Stopniowa przemiana, jaką przechodzili wychowankowie jest doskonałym dowodem na to, jak trafnie Ksiądz Bosko zdiagnozował rzeczywistość, z którą przyszło mu się mierzyć.

Podobną sytuację można zauważyć współcześnie. Mnóstwo ideologii, prądów myślowych, wartości niezgodnych z ludzkim sumieniem i moralnością – to wszystko powoduje, że młody człowiek ma ogromną trudność w odnalezieniu swojego miejsca na ziemi, w którym będzie czuł się bezpiecznie. Nie pomaga w tym niepewność polityczna na świecie czy izolacja społeczna, która jest następstwem niedawno przeżywanej pandemii. Jednak również dziś propozycja księdza Bosko pozostaje niezmienna. Wielu młodych ludzi nadal szuka tego, co pewne w oratoriach. Tutaj odnajdują wartości, które pozwalają budować właściwe relacje i podejście do rzeczywistości, a przede wszystkim spotykają się z żywym i kochającym Bogiem,

51 Por. S. Chrobak, *Wychowanie odpowiedzialnego obywatela...*, s. 94.

52 J. Piskurewicz, *Kształtowanie się systemu prewencyjnego...*, s. 179.

który w każdej sytuacji jest przy nich. W ten sposób marzenie księdza Bosko spełnia się, gdyż „oratorium, dzięki Pańskiemu błogosławieństwu rozrosło się tak, jak bym się tego nigdy nie spodziewał”⁵³ i nadal oferuje pewne drogi do tego, aby być uczciwymi obywatelami i dobrymi chrześcijanami.

Dokonana w artykule analiza życia i działalności księdza Bosko pozwala stwierdzić, że religia i moralność miały ogromny wpływ na ukształtowanie wielu młodych serc, szczególnie w chwilach kryzysów i niepokoju. Warto podkreślić, że badając funkcjonowanie oratoriów dziś można dostrzec, że wartości, które święty wychowawca postawił u fundamentów swojej działalności wychowawczej i opiekuńczej, sprawdzają się nieustannie. W przyszłości warto zbadać, jak we współczesnym świecie działalność salezjańska wśród młodzieży, oparta na religii i moralności, realnie wpływa na przeżywanie kryzysów i trudności, na różnych płaszczyznach życia młodego człowieka, który po latach formacji w oratorium podejmuje pełną odpowiedzialność za swoje życie.

Bibliografia

- Bonetti J., *Początki dzieła ks. Bosko, czyli 25-lecie oratorium*, Ramsey 1921.
- Bosco T., *Spełniony sen*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2003.
- Bosko J., *Wskazania duchowe. Antologia*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2019.
- Bosko J., *Wspomnienia Oratorium*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2015.
- Chmielewski M.T., *Pobożność Maryjna w systemie prewencyjnym św. Jana Bosko*, „Seminare” 24 (2007), s. 401–417.
- Chmielewski M.T., *Wychowanie w rodzinie a system prewencyjny ks. Bosko. Próba wskazania korelacji*, „Seminare” 16 (2000), s. 215–237.
- Chrobak S., *Myśl pedagogiczna Antonia Rosminiego i Jana Bosko – wzajemne inspiracje*, „Seminare” 40 (2019), s. 73–85.
- Chrobak S., *Wychowanie odpowiedzialnego obywatela w perspektywie systemu prewencyjnego św. Jana Bosko*, „Forum Pedagogiczne UKSW” 1 (2011), s. 81–97.
- Desramaut F., *Ksiądz Bosko i życie duchowe*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1990.
- Gaca A., *Powstania zbrojne oraz konflikty militarne we Włoszech pod hasłami wyzwolenia i zjednoczenia Italii od początku lat dwudziestych do lat sześćdziesiątych XIX wieku*, <http://repozytorium.uni.wroc.pl/Content/97397/> [dostęp: 18.11.2024].
- Hańderek J., *Rola sakramentu pokuty i Eucharystii w świetle nauczania i praktyki wychowawczej św. Jana Bosko*, „Seminare” 35 (2014), s. 45–57.

⁵³ J. Bosko, *Wspomnienia Oratorium...*, s. 135.

- Heinz L., *Wartość systemu przewencyjnego ks. Jana Bosko dziś*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 20 (2013), s. 49–58.
- Kaliński J., *Historia gospodarcza XIX i XX wieku*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 2008.
- Kantecki A., *Pius IX. Jego żywot, cierpienia i czyny, na uczczenie jubileuszu 50letniego jego biskupstwa*, Wydawnictwo księdza Franciszka Bażyńskiego, Poznań 1877.
- Kutarna J., *Aktualizacja systemu przewencyjnego księdza Bosko – czy jest ona potrzebna?*, „Forum Pedagogiczne” 2 (2015), s. 181–186.
- Majkowski W., *Dziewiętnastowieczny kapitalizm w przededniu encykliki Rerum novarum*, „Symposium” 3 (1999) 2, s. 25–42.
- Markiewicz H., Misiaszek K., *Salezjańskie wychowanie oratoryjne na warszawskiej Pradze*, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Warszawa 2021.
- Misiaszek K., *Główne idee systemu przewencyjnego św. Jana Bosko*, „Seminare” 9 (1987/1988), s. 37–65.
- Niewęglowski J., *Ksiądz Jan Bosko wobec wykluczenia społecznego młodzieży włoskiej w XIX wieku*, „Seminare” 30 (2011), s. 195–207.
- Niewęglowski J., *Wychowawczo-społeczna działalność salezjanów w Polsce w latach 1898–1989*, Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego, Warszawa 2011.
- Paszek A., *Źródła ducha rodzinnego w systemie wychowawczym św. Jana Bosko*, „Seminare” 20 (2004), s. 387–397.
- Piskurewicz J., *Kształtowanie się systemu przewencyjnego w okresie działalności Jana Bosko – kontekst społeczny i polityczny*, „Forum Pedagogiczne” 2 (2015), s. 171–180.
- Pomianowski R., *Podstawowe założenia systemu przewencyjnego świętego Jana Bosko*, „Roczniki Nauk Społecznych” 24 (1996), s. 53–68.
- Puszk A., *Wpływ systemu wychowawczego św. Jana Bosko na działalność opiekuńczo-wychowawczą zgromadzeń zakonnych w Polsce*, „Lubelski Rocznik Pedagogiczny” 35 (2016), s. 11–29.
- Schapens J., *Natura ludzka w wychowawczej koncepcji św. Jana Bosko*, „Zeszyty Duchowości Salezjańskiej” 2 (2017), s. 19–51.
- Żejmo M., *Istota przemian industrialnych w XIX wieku*, „Studia Gdańskie. Wizje i rzeczywistość” 12 (2015), s. 169–178.

RELIGIA I MORALNOŚĆ JAKO ŹRÓDŁA STABILNOŚCI W CZASACH KRYZYSÓW. STUDIUM NA PODSTAWIE ŻYCIA I DZIAŁALNOŚCI ŚWIĘTEGO JANA BOSKO

Streszczenie

W artykule podjęty został temat znaczenia religii i powiązanej z nią moralności w procesie kształtowania postaw młodzieży skupionej wokół świętego Jana Bosko – założyciela zakonu salezjanów. Autor dokonuje analizy sytuacji gospodarczo-politycznej XIX wieku i zauważa, że występujące w tym czasie przemiany na arenie międzynarodowej dotyczyły także bezpośredniego środowiska, w którym przyszło żyć i pełnić posługę duszpasterską kapłanowi z Castelnuovo, który swoje pierwsze kroki w kapłaństwie stawiał w Turynie. Tam zetknął się z dramatem ludzi młodych, którzy porzucając swoje rodzinne miejscowości, udawali się do miasta, z nadzieją na zmianę dotychczasowego, nędznego życia. Postępująca industrializacja i zastępowanie pracy ludzkiej maszynami szybko rozwiąły marzenia o lepszej przyszłości. Wielu młodych pozostawało bez pracy i dachu nad głową. To właśnie wtedy dokonuje się w nich największy kryzys wewnętrzny, który nie tylko odziera ich z wszelkiej nadziei, ale prowadzi także do odrzucenia wartości i norm, które poznawali w swoich domach rodzinnych. Ten brak zasad moralnych wielu doprowadza do konfliktów z prawem, a w konsekwencji do utraty wolności. Właśnie w takiej sytuacji odnajduje młodych ludzi kapłan Jan Bosko, który całe swoje życie poświęca służbie opuszczonym chłopcom i tworzy dla nich dom, w którym z miłością prowadzi ich jako ojciec. Pokazuje im wartość życia opartego na zaufaniu Bogu. Ten model życia staje się coraz bardziej doceniany przez chłopców, którzy z czasem utożsamiają się w pełni z wizją życia świętego.

Słowa kluczowe: religijność, moralność, niepokój, lęk, przemiana

Nota autorska

Waldemar Szczepankiewicz – salezjanin, kleryk Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, absolwent Wydziału Teologicznego UAM (magisterium w 2017), aktualnie student licencjatu kanonicznego z teologii praktycznej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Pasjonuje się liturgią, w swoich zainteresowaniach badawczych zgłębia nauczanie Ojców Kościoła. E-mail: waldekszcz@poczta.onet.pl

Cytowanie

Szczepankiewicz W., *Religia i moralność jako źródła stabilności w czasach kryzysów. Studium na podstawie życia i działalności świętego Jana Bosko*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 55–71. DOI: 10.18276/cto.2025.41-04.



JAKUB TRENDOWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska | Wydział Teologiczny

ORCID: 0009-0008-9842-0017

Liturgia jako ostoja wiary wobec zmienności świata. Refleksja w perspektywie listu apostołskiego o formacji liturgicznej *Desiderio desideravi*

THE LITURGY AS A BASTION OF FAITH AMID THE FLUX OF THE WORLD:
A THEOLOGICAL REFLECTION IN THE LIGHT OF THE APOSTOLIC LETTER
DESIDERIO DESIDERAVI ON LITURGICAL FORMATION

Summary

The liturgy, which is the public worship of the Church, is a space characterized by objectivity and harmony. It is not focused solely on individual attitudes but assumes a process of unification as a community which, based on specific rites, participates in continuous celebration (anamnesis). The divine nature of liturgical rites also emphasizes the aspect of “encounter.” The liturgy, which can be vividly described as a “feast,” provides a space for encounter and the realization of the act of faith.

Despite its focus on active, conscious, and fruitful participation in worship, for example through the introduction of national languages, liturgical action still very often remains incomprehensible to individual believers. In this context, Pope Francis, in his apostolic letter *Desiderio desideravi*, appealed for a renewed reflection on the liturgical formation provided by the Church.

Based on Pope Francis’ document, the article aims to show the importance of preserving liturgical forms of prayer in opposition to widespread socio-cultural trends that have a degrading effect on the understanding of classical cult spirituality. This will highlight the important role of liturgy as a space that not only points to pedagogical elements, but also to the perspective of holistic spiritual growth of the human person. In view of this, the constitutive role of liturgical formation will be shown, which, as a process of education for conscious participation in worship, did not stop with the Second Vatican Council, but continues in the 21st century.

Keywords: liturgy, pope Francis, formation, modern world, secularism

Wstęp

Ogłoszenie przez ojców Soboru Watykańskiego II Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* stanowi wyraźny zwrot w refleksji nad życiem liturgicznym, które według nakazu Jezusa Chrystusa jest konstytutywne dla całej wspólnoty Kościoła już u jej początków – „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24–26). Realizowanie tego nakazu spełniane jest zgodnie z przekazem ewangelicznym Jezusa Chrystusa i całością zbawczego dzieła, którego dokonał. Owe praktykowanie życia kultycznego określa się pojęciem „anamnezy”, które ukierunkowuje na wspominanie oraz uobecnianie danych wydarzeń¹. Owocność liturgicznych działań zależy jednak od prowadzonej formacji w tym zakresie, ponieważ liturgia wymaga szczególnego zaangażowania ciała oraz duszy².

Pomimo ukierunkowania na aktywne i owocne uczestnictwo w kulcie, poprzez wprowadzenie na przykład języków narodowych, działanie liturgiczne nadal bardzo często pozostaje niezrozumiałe dla poszczególnych wiernych³. W tym kluczu Papież Franciszek w liście apostolskim *Desiderio desideravi* wystosował apel w kwestii konieczności odświeżonego namysłu nad prowadzoną przez Kościół formacją liturgiczną⁴. Zasadność tego działania podkreśla istnienie rozwijających się we współczesnym kontekście społeczno-historycznym różnorodnych form sekularyzmu⁵.

- 1 Zob. D. Brzeziński, *Human dimension of the Christian liturgy*, „Teologia i Człowiek” 48 (2019) 4, s. 71–89.
- 2 Zob. P. Goliszek, *Liturgia żywą katechezą*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 1 (2009), s. 117–131.
- 3 Por. J. Miazek, *Posoborowa odnowa liturgii w Polsce*, „Studia Theologica Varsaviensia” 25 (1987) 2, s. 238–252; por. P. Beyga, *Problem obecności i teologii języka łacińskiego w liturgii rzymskiej pięćdziesiąt lat po II Soborze Watykańskim*, „Teologia w Polsce” 11 (2017) 2, s. 153–166; por. D. Makowski, *Ordo Missae z 1965 roku jako wyraz odnowy liturgicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 32 (2024), 2, s. 286–288; por. B. Warwarko, *Język liturgiczny jako narzędzie transcendentnego wymiaru człowieka*, „Język. Religia. Tożsamość” 26 (2022) 2, s. 37–53.
- 4 Por. D. Kwiatkowski, *Liturgical pedagogy of faith in the apostolic leaf of Pope Francis Desiderio Desideravi*, „Pedagogika Katolicka” 33a (2023) 3, s. 22–32; por. K.M. Kaproń, *Magisterium Papieża Franciszka dotyczące liturgii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32 (2023) 4, s. 13–27; por. M. Mojeż, *Lettera „Desiderio desideravi” del Papa Francesco come una nuova sfida per la formazione liturgica*, „Polonia Sacra” 27 (2023) 3, s. 137–150; por. P. Nowakowski, *Wymiar kulturowy formacji liturgicznej*, „Polonia Sacra” 27 (2023) 3, s. 37–50; por. P. Korsan, *Narzędzia anametycznej obecności Chrystusa w liturgii Kościoła. Refleksja na temat roku liturgicznego i teorii znaku-symbolu liturgicznego w świetle adhortacji apostolskiej Desiderio desideravi papieża Franciszka*, „Liturgia Sacra” 30 (2024) 2, s. 115–134; por. B. Migut, *The Liturgy from the Perspective of Pope Francis’s Apostolic Letter Desiderio Desideravi*, „Collectanea Theologica” 95 (2025) 2, s. 341–357.
- 5 Por. A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 11–36.

Celem autora artykułu jest ukazanie, na podstawie dokumentu papieża Franciszka, jak ważne jest zachowywanie liturgicznych form modlitwy w opozycji do upowszechniających się tendencji społeczno-kulturowych, które wpływają degradująco na rozumienie klasycznej duchowości kultycznej. Pozwoli to na podkreślenie roli liturgii jako przestrzeni, która nie tylko wskazuje na elementy pedagogiczne, ale także na perspektywę holistycznego duchowego wzrostu człowieka. Wobec tego ukazana zostanie konstytutywna rola formacji liturgicznej, która jako proces wychowywania do świadomego uczestnictwa w kulcie nie zatrzymała się wraz z wydarzeniem Soboru Watykańskiego II, ale trwa również w XXI wieku.

1. Działanie liturgiczne jako powinność a nie obowiązek – udział całego Kościoła w kulcie

Akt zaangażowania się w Bosko-ludzki dialog – akt wiary – zakłada współzależność danej przez Boga łaski uprzedzającej oraz wolnej decyzji konkretnego człowieka⁶. Możliwość uczestnictwa w tym, co transcendentne, a więc przekraczające rzeczywistość empiryczną, ukierunkowuje człowieka wierzącego nie tylko na nową perspektywę godności – bycia dzieckiem samego Boga, ale ogniskuje również na wiele nowych obowiązków. Nie są to jednak obowiązki natury jedynie jurydycznej, które nawiązywałyby do nakazów lub zakazów ustalonego prawa. Zadania związane z rzeczywistością wiary są naturalnym następstwem przyjęcia orędzia, jakie daje Jezus Chrystus⁷. Przeżywana w akcie modlitewnym wiara nie należy do kwestii wyłącznie prywatnych (Por. 2 P 1, 20–21)⁸. Indywidualność na płaszczyźnie religijnej powinna konsolidować w obrębie dobra wspólnoty, która jako jeden organizm (Por. 1 Kol 1, 18nn) skupia swoje działanie wokół analogicznie praktykowanych wartości i norm⁹.

W rzeczywistości kultycznej Kościoła dostrzec można jeszcze bardziej podniosły charakter danych czynności, ponieważ jest to przestrzeń niezwyklej wymiany, jaka zachodzi pomiędzy światem Boskim a ludzkim¹⁰. Akcję liturgiczną inicjuje

6 Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, 1742, 1814–1816.

7 Zob. S. Jeziorski, *Eucharystia krok po kroku*, Na Jej Głowie, Tyczyn 2021, s. 5–8, 105–106.

8 Por. R. Guardini, *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Kraków 1996, s. 53–54, 71–79; por. D. Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, tłum. M. Grabowska, Kraków 2014, s. 47–57.

9 Por. R. Guardini, *O duchu...*, s. 55, 73.

10 W „Modlitwie nad darami” we Mszy w nocy na uroczystość Narodzenia Pańskiego czytamy o tajemniczej wymianie. Warto jednak zwrócić uwagę, że w edycji typicznej *Mszалу rzymskiego* czytamy o świętej wymianie. Sam termin „commercium” używany jest w terminologii handlowej i zawierania umowy. Zob. *Missale Romanum*, Editio reimpressio emendata, Roma 2008, s. 155.

realnie obecny Jezus Chrystus¹¹. On – jako Głowa – swoją Boską mocą przynagla do czynnego działania Jego Mistyczne Ciało, czyli całą wspólnotę Kościoła¹². W tym kontekście szczególnie ważne jest, że dotyczy to każdego wymiaru wspólnoty wierzących, ponieważ w kult obrzędowy zaangażowany jest Kościół wszystkich czasów.

Działalność kultyczna wszystkich wiernych ukonkretnia się w tym, że do celebrujących nie zaliczamy wyłącznie fizycznie obecnych w danym miejscu odbywającej się akcji liturgicznej, ale należą do nich również: święci, błogosławieni, aniołowie oraz ci, którzy oczekują na zbawienie w czyśćcu¹³. Na tej płaszczyźnie zauważyć można uniwersalność kultu liturgicznego, który nie jest subiektywną ekspozycją jednostki czy zamkniętej społeczności, ale jest katolicki, czyli powszechny, zapraszający do włączenia się w hymn uwielbienia wszystkich wiernych¹⁴.

Celem zgromadzenia jest zatem kult sam w sobie¹⁵. Eklezjalny charakter kultu podkreśla fakt, że zwołanie zakłada zinterioryzowanie indywidualnych postaw, aby nadać temu zjawisku nową godność, w której każdy może wypełniać osobiste powołanie (Por. 1 Kor 12, 4–11)¹⁶. Przypominają o tym także ojcowie soborowi w Konstytucji o liturgii świętej, podkreślając, że w liturgii każdy ma do wykonania tylko te funkcje, które naturalnie do niego przynależą (na przykład na mocy święceń albo czynnego uczestnictwa jako wierny świecki) lub podlegają ścisłym przepisom liturgicznym¹⁷.

Stwierdzenie na temat „wypełniania wyłącznie określonego zadania” w działaniu liturgicznym jest kluczowe dla wspólnotowego charakteru akcji celebracyjnej. Porządkuje to wyraźnie zarysowaną hierarchię liturgiczną. Naturalne jest to, że nie każdy jest przewodniczącym liturgii, nie każdy potrafi bardzo dobrze śpiewać, nie każdy chce zmierzyć się z tym, co dla niego krępujące (w tym kontekście np. występowanie przed znacznym gronem osób)¹⁸. Nie warunkuje to jednak odłączenia się od wspólnotowego charakteru spełnianych czynności kultycznych,

11 Zob. Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (dalej: SC), 7; por. T. Grabowski, *Przedmowa*, w: D. Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, tłum. M. Grabowska, Kraków 2014, s. 11.

12 Zob. SC, 7; por. T. Grabowski, *Przedmowa...*, s. 11.

13 Zob. T. Grabowski, *Przedmowa...*, s. 11–12; por. R. Guardini, *O duchu...*, s. 71.

14 Zob. SC, 5; por. T. Grabowski, *Przedmowa...*, s. 12; por. D. Hildebrand, *Liturgia...*, s. 25–31; por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Kraków, 2019, s. 46.

15 Zob. J. Ratzinger, *Duch...*, s. 60.

16 Zob. J. Ratzinger, *Duch...*, s. 60; por. SC, 26–27.

17 Zob. SC, 28.

18 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej*, Warszawa 2008, 8–9.

tłumacząc to na przykład brakiem określonych talentów¹⁹. Każdy z uczestniczących w akcji kultycznej powinien zacząć od podstawowej kwestii, czyli otwartego uczestnictwa sercem i duszą, aby w następstwie postępującej formacji angażować się także w inne formy spełniania czynności celebracyjnych²⁰.

2. Pragnienie spotkania

Rzeczywistość liturgiczna początek swojego oddziaływania znajduje w osobie Jezusa Chrystusa, który swoją Osobą, a także własnymi czynami i słowami położył nacisk na nową specyfikę spełniania kultu²¹. W tej sferze nie ma miejsca na wykluczenie lub definitywne zamknięcie się na nowe osoby, które pragną odkrywać w swoim życiu działanie Boże²². W tej perspektywie papież Franciszek w liście apostolskim *Desiderio desideravi* już w pierwszych słowach przywołuje istotną innowacyjność obrzędu, który swój inicjatorski punkt znajduje w wydarzeniu Ostatniej Wieczerzy²³.

Ojciec święty zaznacza, że słowa „gorąco pragnąłem”, zaczerpnięte z Ewangelii według św. Łukasza, wyznaczają perspektywę głębi miłości Trójcy Świętej, którą Bóg chce przekazać swoim umiłowanym dzieciom²⁴. Franciszek podkreśla uniwersalny charakter Ostatniej Wieczerzy, która stała się pewnego rodzaju „typem” rzeczywistości liturgicznej, w jaką będzie włączał się Kościół wszystkich czasów²⁵. Papież przypomina, że liturgiczna rzeczywistość jest szczególną przestrzenią w życiu każdego człowieka, ponieważ „nikt nie zasłużył na miejsce na tej Wieczerzy, wszyscy zostali zaproszeni, a raczej przyciągnięci gorącym pragnieniem Jezusa, by spożywać z nimi tę Paschę”²⁶. W tym ujęciu dostrzec można konstytutywny charakter liturgii – dążenie do komunii, zjednoczenia się wszystkich ludzi przy Jednym Bogu²⁷.

¹⁹ Zob. SC, 28.

²⁰ Por. R. Guardini, *Akt liturgiczny i obecne zadania formacji liturgicznej*, w: tegoż, *Liturgia i formacja liturgiczna*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2022, s. 21–29.

²¹ Por. J. Nowak, *Liturgia genetycznie wpisana w Kościół*, „Liturgia Sacra” 24 (2018) 1, s. 5–16.

²² Zob. J. Ratzinger, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, wyd. Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2018, s. 144.

²³ Por. SC, 7.

²⁴ Zob. Franciszek, *List apostolski „Desiderio desideravi”* (dalej: DD), 2, https://opoka.org.pl/files/24_bkt/08/11/19/396103_Mi4C_List_desideriodesideravi.pdf [dostęp: 10.08.2025].

²⁵ Zob. DD, 3–4; Por. B. Nadolski, *Msza święta*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 16; por. Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”* (dalej: ASC), 14–15, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html [dostęp: 10.08.2025].

²⁶ DD, 4.

²⁷ Zob. DD, 4.

Ostatnia Wieczerza, mimo swojej epizodyczności, jest wydarzeniem, które dzięki Osobie Jezusa Chrystusa rozciąga swoje skutki aż do powtórnego przyjścia Zbawiciela ludzkości na końcu czasów²⁸. W ramach tej kategorii papież Franciszek podkreśla aktualne wezwanie Chrystusa, który nieustannie pragnie budować jedność z wszystkimi ludźmi²⁹. Dzięki Ostatniej Wieczerzy człowiek wierzący jest w stanie zinterioryzować w osobistym akcie wiary treść zbawczej męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ponieważ była ona antycypacją tego, co miało miejsce od pojmania Jezusa w ogrodzie oliwnym³⁰.

Franciszek odwołuje się w tym kontekście również do ufnej świadomości Kościoła w realność wydarzeń Ostatniej Wieczerzy. Podkreśla, nawiązując do słów Leona Wielkiego, że dzięki oświeceniu Ducha Świętego wspólnota Kościoła zawsze miała na uwadze, że celebrowanie wydarzeń zbawczych nie należy do form „inscenizacji”, ale na sposób sakramentalny uobecnia raz dokonane dzieło³¹.

Boski charakter obrzędowości liturgicznej uwyrażnia także aspekt „spotkania”³². Liturgia, którą obrazowo można ująć jako rzeczywistość „uczty”, daje przestrzeń do spotkania i realizacji aktu wiary³³. W tej perspektywie podobnie wypowiedział się także Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*, podkreślając, że „spotkanie się” dokonuje się już u samego początku wyboru chrześcijańskiej drogi: „u początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”³⁴.

Sakrament chrztu świętego otwiera przed człowiekiem wierzącym możliwość uczestniczenia w kulcie i przyjmowania zbawczego charakteru, jaki współwystępuje z sakramentalnością kultu³⁵. Ułomności ludzkiej natury, które swoje źródło mają w grzechu Adama i Ewy (pierwszych ludzi), uniemożliwiają jednak spełnianie

28 Zob. DD, 4–5.

29 Zob. DD, 6; por. R. Guardini, *O duchu...*, s. 53–54, 71–73.

30 Zob. DD, 7.

31 Zob. DD, 8–9; por. R. Guardini, *O misterium liturgicznym*, w: tegoż, *Liturgia i formacja liturgiczna...*, s. 125–169.

32 Por. D. Hildebrand, *Liturgia a osobowość...*, s. 49.

33 Zob. DD, 4, 6, 10–11; por. R. Guardini, *Modlitwa Pańska*, tłum. M. Labiś, Kraków 2003, s. 30.

34 Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, 1, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html [dostęp: 10.08.2025].

35 Zob. DD, 12–13.

„doskonałego kultu”³⁶. Franciszek zwraca uwagę na to, że najdoskonalszy akt kultu, który rzeczywiście podoba się Bogu, należy tylko do dobrowolnego oddania życia przez Jezusa Chrystusa³⁷. Franciszek konstatuje, że „jedyne sposoby udziału w Jego ofierze polega na staniu się synami w Synu (...). Podmiotem działającym w liturgii jest zawsze i tylko Chrystus-Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa”³⁸.

Dla człowieka wierzącego fundamentalne jest zaangażowanie się we wszystko, co liturgia poprzez swoją treść objawia. Każda jej sfera centralizuje się na zbawczym dziele Jezusa Chrystusa. Sakramentalność nie zakrywa treści nadprzyrodzonej, ale uzdalnia do interioryzacji danych prawd, ponieważ ukonkretnia się w tym, co widzialne i niewidzialne – obejmuje transcendencję i immanencję (zewnętrzne obrzędy komunikują swoją treścią to, co nadprzyrodzone)³⁹.

3. Współczesne zagrożenia dla życia liturgicznego według papieża Franciszka

Mimo tego, że obrzędy liturgiczne charakteryzują się przede wszystkim uniwersalnością i wszechstronnością, to narażone są na pewnego rodzaju degradujące tendencje, występujące w ramach określonych uwarunkowań społecznych, historycznych i religijnych. Kasper M. Kaproń zauważa, komentując wykładnię Franciszka, że aspekt „pragnienia spotkania” koresponduje współcześnie z „niepożądanym spotkaniem”⁴⁰. Stwierdza dobitnie, że uczestnictwo w Eucharystii osób współczesnych „przynajmniej w Europie, jest na najniższym poziomie w całej dotychczasowej historii”⁴¹. W tej perspektywie dostrzec można wyraźny rozdźwięk pomiędzy sferą kultu a społecznym wymiarem ludzkiej egzystencji. Przemysław Nowakowski podkreśla, że kryzys związku liturgii i kultury będącej przestrzenią, w której człowiek się wyraża, wpływa na istotną formację wiernych⁴².

Dysonans pomiędzy „pragnieniem” a „uczestniczeniem zaangażowanym”, do którego prowadzi formacja liturgiczna, wynika również z duchowych perspektyw (zjawisk), które charakteryzują podejście wiernych do zgłębiania istoty kultu. Papież Franciszek w liście o formacji liturgicznej odwołuje się do dwóch

36 Zob. DD, 14–15.

37 Zob. DD, 15.

38 DD, 15.

39 Por. R. Guardini, *O duchu...*, s. 95; por. R. Guardini, *Akt liturgiczny...*, s. 25.

40 Zob. K.M. Kaproń, *Magisterium Papieża Franciszka...*, s. 23.

41 Zob. tamże.

42 Zob. P. Nowakowski, *Wymiar kulturowy...*, s. 44.

szczególnie niebezpiecznych zjawisk, które opisywał już w swojej programowej adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. Wskazuje w niej, że dla życia Kościoła istotnie niebezpieczne są:

- a) gnostycyzm – prowadzi do subiektywizacji wiary chrześcijańskiej, uwydatniając znaczenie osobistego odczuwania⁴³;
- b) neopelagianizm – prowadzi do negacji szczególnej roli łaski w życiu każdego człowieka, podkreślając konieczność zwrócenia uwagi na własne możliwości⁴⁴.

W odniesieniu do tych zjawisk papież Franciszek w *Desiderio desideravi* akcentuje konstytutywną rolę liturgii, nazywając ją „antidotum” na powyższe „trucizny”⁴⁵. Kładzie nacisk na to, że liturgia w swoim działaniu uwalnia człowieka od subiektywizmu, pomagając zarazem każdemu wiernemu w odkrywaniu nadprzyrodzonych treści widzialnych obrzędów⁴⁶. Franciszek eksponuje również eklezjalność, odwołując się do wspólnotowego charakteru działania liturgicznego, które nie jest ukierunkowane na subiektywne „ja”, ale na powszechne „my”⁴⁷. Jakikolwiek próby zdegradowania czynnika zgromadzenia w publicznym kulcie Kościoła nazywa „demonicznymi”⁴⁸.

Nawiązując natomiast do aspektu „łaski”, który w nurcie neopelagiańskim eksponuje zasadność wyłącznie ludzkich dążeń, papież zaznacza, że naturalne dla celebracji liturgicznej jest podkreślenie „darmowości daru zbawienia”⁴⁹. Wskazuje na akt spowiedzi powszechnej, obecny w każdej celebracji Mszy świętej, którego treść podkreśla konieczność pokornego włączenia się w kult⁵⁰. Przyznanie się do własnej grzeszności nie odwołuje do efektywnych osiągnięć własnych dążeń, na których opiera się nurt neopelagiański⁵¹. Ojciec święty nawiązuje w tym kontekście do początku listu i komunikatu Jezusa Chrystusa, który sam zaprasza wierzących na ucztę⁵². Konstatuje, że „udział w Ofierze eucharystycznej nie jest naszym osiągnięciem, jak gdyby można było się nim chwalić przed Bogiem i braćmi”⁵³.

43 Zob. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, 94.

44 Zob. tamże.

45 Zob. DD, 18.

46 Zob. DD, 19; por. R. Guardini, *O duchu...*, s. 55–56.

47 Zob. DD, 19. Jest to elementarne nawiązanie do wykładni R. Guardiniego. Por. R. Guardini, *O duchu...*, s. 53.

48 Zob. DD, 19.

49 Zob. DD, 20.

50 Zob. DD, 20.

51 Zob. DD, 20.

52 Zob. DD, 20.

53 DD, 20.

Wobec tego Kasper M. Kaproń komentuje, że „odkrycie pragnienia Boga jako fundamentu liturgii to droga mogąca na nowo zbliżyć nas do sakramentów”⁵⁴.

Papież Franciszek dostrzega jednak konieczność ciągłego odkrywania piękna, jakie jest charakterystyczne dla celebracji liturgicznej⁵⁵. W tej perspektywie wyjaśnia, że „estetyka obrzędowa” nie precyzuje tego, czym w istocie jest piękno liturgii⁵⁶. Podkreśla jednak, że druga skrajność – nadmierny funkcjonalizm⁵⁷ – jest także niebezpieczny, ponieważ troska o liturgiczne piękno zakłada pieczołowitą dbałość o to, co zawiera się w liturgicznym działaniu – czas, gesty, słowa, przedmioty, szaty, śpiew, muzyka, wierne wypełnianie rubryk, przestrzeń jako miejsce⁵⁸.

Ojciec święty wyraźnie wskazuje, że pełne uczestnictwo zależne jest od tego, w jakim stopniu człowiek wierzący będzie w stanie „zachwycić się” nad tym, co liturgia w swojej treści mu objawia⁵⁹. W tym kontekście dostrzega zasadność dbałości o piękno celebracyjne, ponieważ zachwyt nie ma prowadzić do zdeзорientowania, ale do zgłębiania tajemnicy zbawczej⁶⁰. Wykorzystując tę problematykę, odwołuje się do transcendentnej roli symbolu, który wypełnia całość liturgicznego działania⁶¹. Zaznacza, że człowiek współczesny stracił kompetencje do interioryzacji treści symbolicznych, co wpływa degradująco na pełne zaangażowanie w działanie liturgiczne⁶².

Papież Franciszek stwierdza, że ponowoczesność, jako epoka subiektywizmu, indywidualizmu oraz abstrakcyjnego spirytualizmu, negatywnie oddziałuje na człowieka⁶³. Mimo tych zagrożeń, które zaburzają harmonijność osoby ludzkiej jako bytu społecznego i obiektywną aksjologię⁶⁴, papież uwydatnia jednak ciągłą potrzebę wychowywania do pełnego zaangażowania w życie liturgiczne, mówiąc,

54 K.M. Kaproń, *Magisterium Papieża Franciszka...*, s. 24.

55 Zob. DD, 21; por. R. Guardini, *O duchu...*, s. 113–126.

56 Zob. DD, 22.

57 Por. M. Dobrzyński, P. Radzyński, *Sacrum profokowane – mystērion vs. happening. Koegzystencja religii i kultury masowej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2012), s. 189–206.

58 Zob. DD, 23.

59 Zob. DD, 24; por. R. Guardini, *Formacja liturgiczna*, w: R. Guardini, *Liturgia i formacja liturgiczna*, tłum. P. Napiwodzki, Kraków 2022, s. 106–107.

60 Zob. DD, 24–25; por. T.P. O’Malley, *Liturgia i nowa ewangelizacja. Praktykowanie sztuki ofiarnej miłości*, tłum. L. Bigaj, Kraków 2021, s. 203–211; por. ASC, 40.

61 Zob. DD, 26.

62 Zob. DD, 27.

63 Zob. DD, 28.

64 Zob. DD, 28.

że „potrzebujemy poważnej i żywotnej formacji liturgicznej”⁶⁵. Proces wychowawczy do owocnego, świadomego i czynnego uczestnictwa w liturgii⁶⁶ jest istotnym czynnikiem prowadzącym do tego, aby liturgia rzeczywiście była postrzegana jako przestrzeń, w której człowiek rozeznający swoją religijność znajdzie ostoję i źródło do dalszego wzrostu⁶⁷.

4. Formacja „do liturgii” i „przez liturgię”

Wobec współczesnych zagrożeń, które prowadzą do osłabienia znaczenia liturgicznego życia wspólnoty Kościoła, papież Franciszek wskazuje na konstytutywność dwojakości formacji. Akcentuje obligatoryjność „formacji do liturgii” oraz „formacji przez liturgię”⁶⁸. W tej perspektywie wyróżnia pewne aspekty, które wymagają koniecznej reformy, aby proces formacji liturgicznej przebiegał sprawniej i był bardziej efektywny w skutkach. Podkreśla, że formacja liturgiczna nie ma swojego kresu, ponieważ rzeczywistość liturgicznych obrzędów swoją transcendentną treścią przekracza zdolności poznawcze człowieka⁶⁹.

W ramach pierwszego ujęcia Franciszek zwraca uwagę przede wszystkim na to, aby wiedza na temat teologii liturgii była dostępna dla szerszego grona, a nie była wyłączną własnością środowisk akademickich⁷⁰. Szczególnie ważne jest to, aby wyświęceni szafarze byli biegli w liturgicznej teorii, ale także w wymiarze praktycznym uczestniczyli w sposób pewny, razem z powierzonymi wspólnotami, w kulcie jako Kościół, czyli Mistyczne Ciało Chrystusa⁷¹. Papież podkreśla również zasadność dostarczenia seminarzystom przestrzeni do mistycznego zagłębienia się w rzeczywistość liturgiczną, aby potrafili powierzonym im wiernym towarzyszyć w drodze poznawania *mysterium* miłości Boga⁷².

Formacja przez liturgię natomiast w centrum zainteresowań powinna stawiać konieczność dbałości o egzystencjalne zjednoczenie danego wiernego z osobą Jezusa Chrystusa⁷³. Franciszek podkreśla, że w liturgii nie ma chodzić głównie o sens

⁶⁵ DD, 31.

⁶⁶ Zob. SC, 11.

⁶⁷ Zob. SC, 10.

⁶⁸ Zob. DD, 34.

⁶⁹ Zob. DD, 38.

⁷⁰ Zob. DD, 35–37.

⁷¹ Zob. DD, 36–37, 56; por. R. Guardini, *Słowo w kwestii liturgicznej*, w: tegoż, *Liturgia i formacja liturgiczna...*, s. 201–202; por. T.P. O'Malley, *Liturgia i nowa ewangelizacja...*, s. 193, 200.

⁷² Zob. DD, 39.

⁷³ Zob. DD, 41.

pedagogiczny, dostarczający odpowiedniej wiedzy, ale w działaniu liturgicznym ma chodzić przede wszystkim o wymiar uwielbienia oraz dziękczynienia⁷⁴. W tym kontekście akcentuje, że „pełnią naszej formacji jest upodobnienie się do Chrystusa”⁷⁵. Bogusław Migut, komentując wskazany fragment, pisze o procesie „chrystoformacji”, czyli swoistym przemienianiu się człowieka w Chrystusa, wskazując, że liturgiczna celebracja jest istotnym „locus” dla tego procesu⁷⁶. Przyjmowanie tego, co liturgia w swojej treści „oferuje” przyczynia się zatem do wzrostu osobistej wiary w realne uświęcanie się poprzez kult⁷⁷.

Na tej płaszczyźnie papież Franciszek odwołuje się do Romana Guardiniego, który za podstawowe zadanie formacji liturgicznej uważał ponowne odkrycie przez człowieka zdolności do interioryzacji treści symbolicznych⁷⁸. Mimo zagrożeń materializmu i spirytualizmu – pisze Franciszek – człowiek zawsze jest w stanie powrócić do tego, co dla niego naturalne, czyli do odkrywania wymiaru symbolicznego, a więc duchowego⁷⁹. Konieczne jednak w tym procesie jest ponowne zaufanie temu, co stworzone; jest to swego rodzaju wyjście naprzeciw materializmowi i otwarcie perspektywy na nowe, pełne wdzięczności przyjęcie form materialnych, przez które symbol komunikuje treści nadprzyrodzone⁸⁰.

Papież zauważa konstytutywną rolę wychowania, jaką mogą przekazać rodzice, dziadkowie czy też proboszczowie i katecheci – ich systematyczne działanie doskonale wpisuje się w charakter formacji do rozumienia symboliki gestów liturgicznych⁸¹. W kontekście troski o prawidłowe rozumienie symboliki Franciszek wskazuje także na konieczność pielęgnowania sztuki celebracji – *ars celebrandi*, która dotyczy zachowywania ciszy, dbałości o warstwę słowną, jak i zadbanego wyrażania określonych gestów czy też przyjmowania stosownych postaw⁸². Zasadnicze jest to, że wzorzec celebracyjny dotyczy wszystkich – szafarzy sakramentów oraz wiernych, którzy uczestniczą w danych obrzędach, ponieważ indywidualność w tej materii może prowadzić do zubożenia jedności zgromadzenia⁸³.

⁷⁴ Zob. DD, 41; por. H. Sławiński, „Homilie to często klęska”. *Konieczność poprawy jakości homilii*, „Polonia Sacra” 27 (2023) 3, s. 79–104.

⁷⁵ Zob. DD, 41.

⁷⁶ Zob. B. Migut, *The Liturgy from the Perspective...*, s. 348, 355.

⁷⁷ Zob. SC, 7.

⁷⁸ Zob. DD, 43–44; por. R. Guardini, *Formacja...*, s. 48.

⁷⁹ Zob. DD, 44.

⁸⁰ Zob. DD, 45–46.

⁸¹ Zob. DD, 47.

⁸² Zob. DD, 48–54.

⁸³ Zob. DD, 54.

Liturgia to dzieło Boga i zebranej wspólnoty; indywidualne postawy jednoczą się w kulcie publicznym, aby w jedności wyznawanych norm móc celebrować to, co wyraża naturę Boskiego działania. Podczas liturgicznego spotkania każdy jest wezwany do wypełniania tego, co stanowi rzeczywiste odzwierciedlenie jego możliwości. Każdy powinien spełniać tylko to, co do niego należy, ponieważ tylko w ten sposób *ars celebrandi* jest w istocie odzwierciedleniem Boskiego piękna.

W zakończeniu omawianego listu papież Franciszek konstatuje jednak, że potrzebnych sił do prowadzenia owocnej formacji człowiek wierzący jest zobowiązany szukać w roku liturgicznym, a szczególnie w każdej niedzielnej celebracji liturgicznej⁸⁴. Podkreśla, że „niedzielną celebracją daje wspólnocie chrześcijańskiej możliwość formacji przez Eucharystię”⁸⁵. W tej perspektywie dostrzec można swoisty wyznacznik formacji, która interioryzuje dbałość o *ars celebrandi* oraz wymiar duchowy kultu. Franciszek skupia się w ten sposób na holistycznym wymiarze dbałości o rolę liturgii w codziennym życiu Kościoła, aby ta w istocie mogła pozostać „ostoją” wobec zmienności świata. Bogusław Migut konstatuje myśl Franciszka w następujący sposób: „Francis focuses on authentic participation in the liturgy, corresponding to its importance for Christian life, and on liturgical formation, an important part of which is the art of celebrating the liturgy itself (*ars celebrandi*)”⁸⁶.

Zakończenie

Liturgia swoją unikalnością obejmuje całość stworzenia⁸⁷. Wynika to z uniwersalnego charakteru zbawczego dzieła Chrystusa, który zaprosił wszystkich na *agapę*; Jego zaproszenie nie jest skierowane wyłącznie do grona wybranych⁸⁸. Ponadto liturgiczna rzeczywistość, która symbolicznie komunikuje treści nadprzyrodzone, uzdalnia do odkrywania Bożej tajemnicy nie w pojedynkę, ale jako wspólnota⁸⁹.

Liturgia jest także przestrzenią, która charakteryzuje się obiektywnością oraz harmonijnością. Nie jest ukierunkowana na wyłącznie indywidualne postawy, ale zakłada proces jednoczenia się wspólnoty, która z wykorzystaniem danych

84 Zob. DD, 64–65.

85 DD, 65.

86 B. Migut, *The Liturgy from the Perspective...*, s. 355.

87 Por. J. Ratzinger, *Duch...*, s. 24–33; por. DD, 19.

88 Por. DD, 4–5.

89 Por. DD, 19; por. R. Guardini, *O duchu...*, s. 71.

obzędów włącza się w ciągłą celebrację (anamneza). Stałość prowadzonego przez Kościół kultu jest swego rodzaju „tarczą” w stosunku do współczesnych zagrożeń, o których pisał papież Franciszek.

W związku z uniwersalnością kultu liturgicznego oraz wspólnotowym charakterem spełnianych czynności kultycznych można podsumować, że każdy wierny jest zobowiązany do wypełniania kultu, ponieważ w sakramencie chrztu świętego otrzymuje on szczególne zadanie: pielęgnowanie daru wiary. Obowiązek ten jednak nie jest ściśle prawny, ale raczej stanowi o naturalnym następstwie życia zgodnego z Ewangelią. Wkroczenie na drogę wiary zakłada wystąpienie z tego, co daje poczucie bezpieczeństwa – ku ostatecznemu celowi, jakim jest osoba Boga-Stwórcy. Owo pielęgnowanie daru wiary możliwe jest dzięki liturgicznej sferze życia Kościoła, którą ustanowił Jezus Chrystus, będąc w niej nieustannie obecnym i działającym najwyższym kapłanem. Obiektywność kultu liturgicznego wprost stanowi o istotnej odrębności od rzeczywistości, którą człowiek formuje według własnych uwarunkowań.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html [dostęp: 10.08.2025].
- Benedykt XVI, *Posynodalna adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html [dostęp: 10.08.2025].
- Beyga P., *Problem obecności i teologii języka łacińskiego w liturgii rzymskiej pięćdziesiąt lat po II Soborze Watykańskim*, „Teologia w Polsce” 11 (2017) 2, s. 153–166.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum, Poznań 2024.
- Brzeziński D., *Human dimension of the Christian liturgy*, „Teologia i Człowiek” 48 (2019) 4, s. 71–89.
- Dobrzyniak M., Radzyński P., *Sacrum profokowane – mystērion vs. happening. Koegzystencja religii i kultury masowej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2012), s. 189–206.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [dostęp: 10.08.2025].
- Franciszek, *List apostolski „Desiderio desideravi”*, https://opoka.org.pl/files/24.bkt/08/11/19/396103_Mi4C_List_desideriodesideravi.pdf [dostęp: 10.08.2025].
- Goliszek P., *Liturgia żywą katechezą*, „Roczniki Liturgiczno-Homiletyczne” 1 (2009), s. 117–131.

- Grabowski T., *Przedmowa*, w: D. Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, tłum. M. Grabowska, Wydawnictwo M, Kraków 2014, s. 9–16.
- Guardini R., *Akt liturgiczny i obecne zadania formacji liturgicznej*, w: R. Guardini, *Liturgia i formacja liturgiczna*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, s. 21–29.
- Guardini R., *Formacja liturgiczna*, w: R. Guardini, *Liturgia i formacja liturgiczna*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, s. 31–123.
- Guardini R., *Modlitwa Pańska*, tłum. M. Labiś, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2003.
- Guardini R., *O duchu liturgii*, tłum. M. Wolicki, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1996.
- Guardini R., *O misterium liturgicznym*, w: R. Guardini, *Liturgia i formacja liturgiczna*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, s. 125–169.
- Guardini R., *Słowo w kwestii liturgicznej*, w: R. Guardini, *Liturgia i formacja liturgiczna*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, s. 185–203.
- Hildebrand D., *Liturgia a osobowość*, tłum. M. Grabowska, Wydawnictwo M, Kraków 2014.
- Jezierski S., *Eucharystia krok po kroku*, Na Jej Głowie, Tyczyn 2021.
- Kaproń K.M., *Magisterium Papieża Franciszka dotyczące liturgii*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 32 (2023) 4, s. 13–27.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa służby liturgicznej*, Wydawnictwo Światło-Życie, Warszawa 2008.
- Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, Rzym 1963.
- Korsan P., *Narzędzia anamnetycznej obecności Chrystusa w liturgii Kościoła. Refleksja na temat roku liturgicznego i teorii znaku-symbolu liturgicznego w świetle adhortacji apostolskiej Desiderio desideravi papieża Franciszka*, „Liturgia Sacra” 30 (2024) 2, s. 115–134.
- Kwiatkowski D., *Liturgical pedagogy of faith in the apostolic leaf of Pope Francis Desiderio Desideravi*, „Pedagogika Katolicka” 33a (2023) 3, s. 22–32.
- Makowski D., *Ordo Missae z 1965 roku jako wyraz odnowy liturgicznej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 32 (2024) 2, s. 269–290.
- Miażek J., *Posoborowa odnowa liturgii w Polsce*, „Studia Theologica Varsaviensia” 25 (1987) 2, s. 238–252.
- Migut B., *The Liturgy from the Perspective of Pope Francis’s Apostolic Letter Desiderio Desideravi*, „Collectanea Theologica” 95 (2025) 2, s. 341–357.
- Missale Romanum. Editio reimpressio emendata*, Roma 2008.
- Mojzeš M., *Lettera „Desiderio desideravi” del Papa Francesco come una nuova sfida per la formazione liturgica*, „Polonia Sacra” 27 (2023) 3, s. 137–150.

- Nadolski B., *Msza święta*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Napiórkowski A., *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 9 (2014), s. 11–36.
- Nowak J., *Liturgia genetycznie wpisana w Kościół*, „Liturgia Sacra” 24 (2018) 1, s. 5–16.
- Nowakowski P., Wymiar kulturowy formacji liturgicznej, „Polonia Sacra” 27 (2023) 3, s. 37–50.
- O'Malley T.P., *Liturgia i nowa ewangelizacja. Praktykowanie sztuki ofiarnej miłości*, tłum. L. Bigaj, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021.
- Ratzinger J., *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej*, w: *Sakrament i misterium. Teologia liturgii*, tłum. A. Głos, Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2018, s. 135–153.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, tłum. E. Pieciul, Wydawnictwo AA, Kraków, 2019.
- Sławiński H., „Homilie to często klęska”. Konieczność poprawy jakości homilii, „Polonia Sacra” 27 (2023) 3, s. 79–104.
- Warwarko B., *Język liturgiczny jako narzędzie transcendentnego wymiaru człowieka*, „Język. Religia. Tożsamość” 26 (2022) 2, s. 37–53.

LITURGIA JAKO OSTOJA WIARY WOBEC ZMIENNOŚCI ŚWIATA.
REFLEKSJA W PERSPEKTYWIE LISTU APOSTOLSKIEGO
O FORMACJI LITURGICZNEJ *DESIDERIO DESIDERAVI*

Streszczenie

Liturgia, będąca publicznym kultem Kościoła, jest przestrzenią, która charakteryzuje się obiektywnością oraz harmonijnością. Nie jest skupiona na wyłącznie indywidualnych postawach, ale zakłada proces jednoczenia się wspólnoty, która z wykorzystaniem danych obrzędów włącza się w ciągłą celebrację (anamneza). Boski charakter obrzędowości liturgicznej uwyrażnia także aspekt „spotkania”. Liturgia, którą obrazowo można ująć jako rzeczywistość „uczty”, daje przestrzeń do spotkania i realizacji aktu wiary.

Pomimo ukierunkowania na aktywne, czynne, świadome i owocne uczestnictwo w kulcie, poprzez wprowadzenie na przykład języków narodowych, działanie liturgiczne nadal bardzo często pozostaje niezrozumiałe dla poszczególnych wiernych. W tym kluczu Papież Franciszek w liście apostolskim *Desiderio desideravi* wystosował apel w kwestii konieczności odświeżonego namysłu nad prowadzoną przez Kościół formacją liturgiczną.

Autor artykułu ukazuje, na podstawie dokumentu papieża Franciszka, jak ważne jest zachowywanie liturgicznych form modlitwy w opozycji do upowszechniających się tendencji społeczno-kulturowych, które wpływają degradująco na rozumienie klasycznej duchowości kultycznej. Pozwoli to na podkreślenie istotnej roli liturgii jako przestrzeni, która nie tylko

wskazuje na elementy pedagogiczne, ale także na perspektywę holistycznego duchowego wzrostu człowieka. Wobec tego ukazana została konstytutywna rola formacji liturgicznej, która jako proces wychowywania do świadomego uczestnictwa w kulcie nie zatrzymała się wraz z wydarzeniem Soboru Watykańskiego II, ale trwa również w XXI wieku.

Słowa kluczowe: liturgia, papież Franciszek, formacja, świat współczesny, sekularyzm

Nota autorska

Jakub Trendowicz – absolwent studiów teologicznych na Wydziale Teologicznym UMK; od października 2025 doktorant nauk teologicznych w Szkole Doktorskiej Nauk Humanistycznych, Teologicznych i Artystycznych *Academia Artium Humaniorum* UMK. Zainteresowany szczególnie teologią liturgiczną, dogmatyczną, apologetyką oraz teologicznym i praktycznym wymiarem posługi diakona stałego. Czynny ministrant (od 2009), a także ceremoniarz (od 2019) we wspólnocie Służby Liturgicznej. Koordynator ds. służby liturgicznej ośrodka liturgicznego „Mysterium fidei” działającego przy Fundacji Pro Futuro Theologiae. Ceremoniarz parafialny oraz formator służby liturgicznej w parafii pw. św. Andrzeja Apostoła w Toruniu. E-mail: trendowiczjakub@gmail.com.

Cytowanie

Trendowicz J., *Liturgia jako ostoja wiary wobec zmienności świata. Refleksja w perspektywie listu apostoelskiego o formacji liturgicznej* Desiderio desideravi, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 73–88. DOI: 10.18276/cto.2025.41-05.



MARIUS MENKE

University of Münster, Germany | Faculty of Catholic Theology

ORCID: 0009-0006-1253-5477

Revitalizing Liberal Democracy Within the Framework of Augustinian Liberalism

ODNOWA DEMOKRACJI LIBERALNEJ W RAMACH AUGUSTIAŃSKIEGO LIBERALIZMU

Streszczenie

W artykule dokonano analizy koncepcji liberalizmu Augustyńskiego oraz jego funkcji jako teologicznego i etycznego wkładu w odnowę demokracji liberalnej. Wychodząc od pasterskiego charakteru myśli etycznej św. Augustyna, autor wskazuje, że nie proponuje ona sztywnego systemu normatywnego, lecz dostarcza wskazań dla ludzkiego dążenia do dobra poprzez właściwie uporządkowaną miłość (*caritas*). W opozycji do niektórych nurtów współczesnego liberalizmu, które kładą nacisk na proceduralną neutralność i powściągliwość moralną, teologia Augustyńska eksponuje relacyjny i społeczny wymiar ludzkiego istnienia. *Caritas* jawi się nie tylko jako prywatna cnota, lecz jako centralna orientacja egzystencjalna, oferująca normatywne impulsy wykraczające poza sferę moralności indywidualnej i obejmujące życie społeczne oraz polityczne.

Liberalizm Augustyński podejmuje krytyczny, lecz konstruktywny dialog z tendencjami obecnymi we współczesnych demokracjach liberalnych, które skłonne są ujmować wartości takie jak godność, wolność, równość czy sprawiedliwość głównie w kategoriach formalnych norm prawnych lub abstrakcyjnych zasad, nierzadko pozbawionych głębszej wizji ludzkiego spełnienia. Liberalizm Augustyński proponuje perspektywę komplementarną, reinterpretując fundamentalne wartości liberalne w świetle *caritas* – miłości, która porządkuje relacje międzyludzkie ku dobru.

Z tej perspektywy wolność i równość jawią się nie tylko jako indywidualne prawa, lecz również jako wyraz wzajemnej odpowiedzialności oraz wspólnego powołania do budowania sprawiedliwego i pokojowego ładu społecznego. Ujęcie to stanowi konstruktywną alternatywę wobec zarówno postliberalnych, jak i antyliberalnych krytyk, które postulują porzucenie projektu demokracji liberalnej. W przeciwieństwie do ich negacji, liberalizm Augustyński

opowiada się za jej wewnętrzną odnową, postulując włączenie personalistycznych i wspólnotowych aspektów, rozwijanych w ramach chrześcijańskiej etyki społecznej, do pluralistycznego i partycypacyjnego porządku politycznego. W ten sposób odświeża on etyczny fundament demokracji liberalnej i usiłuje ocalić jej obietnicę w obliczu współczesnych wyzwań politycznych i kulturowych.

Słowa kluczowe: liberalizm Augustyński, teologia miłości, partycypacyjna etyka polityczna, liberalna demokracja

Introduction

This article explores the concept of Augustinian liberalism as a theological and ethical framework for revitalizing liberal democracy. In contrast to certain strands of contemporary liberalism, which tend to emphasize procedural neutrality and moral restraint, Augustine's theology and derived from that Augustinian liberalism also highlights the relational and social dimensions of human existence. It is argued that Augustine should be interpreted not solely as the *doctor gratiae*, but also—and potentially more significantly—as the *doctor caritatis*. In his work, love functions not merely as a spiritual or pastoral category, but as a hermeneutical key to central concepts of theological anthropology, such as freedom, equality, and justice. It can be argued that these concepts are not only fundamental to theological discourse but also possess a high degree of applicability to the domain of normative political ethics in pluralistic societies. This contribution thus seeks to provide a theological rereading of Augustine's conception of *caritas* as the basis for a subsequent examination of its political implications for political action in liberal democracies.

Here, an interdisciplinary approach is adopted, integrating historical-contextual, systematic-theological, and political-ethical perspectives. The initial section provides a concise overview of Augustine's intellectual and socio-political milieu, a factor that proved instrumental in the evolution of his concept of love. In the second part, a reconstruction of the understanding of love is provided, exploring its conceptualisation as a pastoral and ethical-political concept. Finally, from a normative perspective, the question is raised as to whether and how Augustine's notion of love can contribute to the revitalisation of political action in liberal democracies in times of social polarization, populism, and ecclesial transformation. The argument is guided by three central theses:

- In essence, Augustine's ethical approach is best understood as pastoral in nature rather than being regarded as dogmatic.

- The theological concept of *caritas* is of pivotal significance in Augustine's theology, superseding the concepts of sin and grace.
- Augustine's concept of love retains the potential to serve as a normative principle for political action in the present day.

1. Reading Augustine beyond dogmatic narrowings

A proper understanding of Augustine's conception of love requires a nuanced examination of his intellectual and cultural milieu. Augustine was initially a philosopher who was profoundly influenced by the *artes liberales*, the "liberal arts" of antiquity. These arts did not refer to individual liberty in the modern sense, but rather to the virtue of *liberalitas*: a disposition of generosity and social responsibility characteristic of an educated free citizen who places his learning in the service of the *res publica*.¹ The classical education of young men was designed to equip them with the capacity to participate meaningfully in public life through virtue, rhetorical aptitude, philosophical contemplation, and social dedication. However, Roman society was structured upon a hierarchical social order, in which *liberalitas* also implied patronage, intended social dependency, and the pursuit of honour and prestige within a tightly woven network of mutual obligations.²

At this point, Christianity—and Augustine as one of its early great thinkers—introduces a profound paradigm shift, whereby the criterion of action evolved from social prestige predicated on inequality to the love of neighbour, particularly towards the vulnerable. Instead of societal dominance, the new guiding virtues include humility, mercy, recognition, and care. The heightened tension between Christian and Roman communities, especially after 410, is a key factor in understanding Augustine's education and socialisation. His conversion therefore marks not merely a personal religious transformation but, for his theological reflection, an anthropological turning point: love becomes the central measure of human existence.³

Despite this fundamental reorientation, Augustine was received throughout the centuries of Western theology primarily as a dogmatic thinker: as the *doctor gratiae*, the "Doctor of Grace", the "Church Father of original sin", and a polemical opponent of Pelagianism, Donatism, and Manichaeism. His theological works

¹ Cf. Cicero, *De officiis* I, 14–15.

² Cf. P. Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton University Press: Princeton, NJ/Oxford 2012, pp. 127–130.

³ Cf. R.W. Dyson, *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, Continuum: London/New York 2005, pp. 8–88.

were canonized, systematized, and placed at the core of theological discourse.⁴ Conversely, his other writings, by contrast, underwent a process of selective “dogmatization”. Medieval monks who copied his manuscripts frequently preserved only those passages that carried clear dogmatic significance. For instance, consider the Epiphany sermon *Sermo 374 auct.*, which for centuries was known only in a two-verse abridgment.⁵ It was not until its rediscovery by François Dolbeau in 1996 that the sermon’s full scope of 23 verses became known.⁶

This selective reception resulted in a restricted approach with extensive ramifications for the history of theology. For instance, during the Reformation and in the controversies over grace in the early modern period, Augustine was invoked primarily as an unassailable dogmatic authority on grace, and appropriated by various theological schools.⁷ His role as a theologian whose anthropology and ethics were grounded in the concept of love was largely neglected. The result was a “hyper-Augustinianism”⁸ that shaped Western theology well into the twentieth century.

Yet it is precisely Augustine’s pastoral impetus that opens the depth of his theological thought in its existential reality.⁹ Following his episcopal consecration in 395, Augustine served as bishop of Hippo Regius, a prominent coastal city within the Roman province of Numidia. As bishop in a pluralistic community facing military threats, socio-political tensions, and religious conflicts, Augustine understood his theological task primarily as a response to the concrete challenges of ecclesial and social life. This practical orientation remained present even in his more speculative and philosophical works.¹⁰ His theology of grace, for instance,

⁴ Cf. E.L. Saak, *Augustinian Theology in the Later Middle Ages. Vol. 1: Concepts, Perspectives, and the Emergence of Augustinian Identity*, Brill: Leiden 2022; E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, Burns & Oates: London 1970, p. 19.

⁵ Cf. H. Müller, *Textkritische Bemerkungen zu den Sermones Dolbeau*, “Wiener Studien” 112 (1999), pp. 143–152, p. 151.

⁶ Cf. Augustine, *sermo Dolbeau 23*, 1–23; Cf. F. Dolbeau, *Die in Mainz wiederentdeckten Predigten Augustins*, in: G. May/G. Hönscheid (eds.), *Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrtausendfund*, von Zabern: Mainz 2003, pp. 1–19.

⁷ Cf. J. Rohls, *Geschichte der Ethik*, 2nd ed., Mohr Siebeck: Tübingen 1999, pp. 152–165; V.H. Drecoll, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Mohr Siebeck: Tübingen 1999, p. 94; J. Couenhoven, *Stricken by Sin, Cured by Christ: Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*, Oxford University Press: Oxford/New York 2013, pp. 1–16.

⁸ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press: Cambridge, MA/London 2007, pp. 105, 227–231, 319.

⁹ Cf. R. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press: Cambridge/New York 1970, pp. 1–132.

¹⁰ Cf. M. Hollingworth, *Saint Augustine of Hippo. An Intellectual Biography*, Oxford University Press: Oxford/New York 2013, pp. 1–37, 85–104, 142–170.

can only be appropriately interpreted in the context of the lived realities of his era and not without the hermeneutical key of love as a theological guiding principle. Within this pastoral framework, his sermons, letters, and catechetical writings were composed: texts intended not as speculative systems but as instruments for the spiritual formation and encouragement of people in his diocese and beyond.

This perspective underwent a reaccentuation in the twentieth century with the advent of the *Nouvelle Théologie*. Theologians such as Henri de Lubac, Jean Daniélou, and Yves Congar, in addition to philosophers such as Étienne Gilson and the church historian Henri-Irénée Marrou, initiated the practice of reading Augustine within the totality of his work and in the context of his time.¹¹ This involved considering him as the author of spiritual and pastoral writings, as a bishop, and ultimately as a mystagogue of love.¹² In Germany, theologians such as Joseph Ratzinger and Hans Urs von Balthasar, inspired by the Ressourcement movement, contributed to a renewed understanding of Augustinian theology.¹³

These sources reveal compelling arguments with regard to his pastoral and catechetical orientation, yielding a portrait of Augustine that supplements – and in some respects corrects – the image of the dogmatic teacher with that of the pastor whose practice was centred on a particular understanding of love.

2. Augustine's concept of love

The following argument posits that the conceptualisation of love as *appetitus* and *caritas/cupiditas*, in conjunction with the notion of *ordo amoris*, is not a static system or purely speculative doctrinal construct. Instead, it is a dynamic order that must be continually realised anew in the concrete life of Christians. This process is sustained by grace, guided by reason, and realised in the active will of the human person.¹⁴

¹¹ Cf. e.g. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard: Paris 1938.

¹² Cf. B. Daley, *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*, "International Journal of Systematic Theology" 7, 4 (2005), pp. 362–382; G. Flynn, *The Twentieth-Century Renaissance in Catholic Theology*, in: G. Flynn/P. D. Murray (eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford University Press: Oxford, New York 2011, pp. 2–19.

¹³ Cf. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), in: J. Ratzinger: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (= Gesammelte Schriften 1), Herder: Freiburg i. Br. 2011, pp. 43–550; H.U. v. Balthasar, *Patristik, Scholastik und wir*, "Theologie der Zeit" 3 (1939), pp. 65–104.

¹⁴ Cf. D. Didberg, *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Beauchesne: Paris 1975; D. Didberg, *Caritas*, in: Cornelius Mayer/Robert Dodaro (eds.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe: Basel 1994–2024, Vol. 1, pp. 730–743; G. Outka, *Agape. An Ethical Analysis*, New Haven, CT/London: 1972.

Appetitus

In order to gain a more profound understanding of the nuances and implications of this concept, it is imperative to delve into the intricacies of Augustine's conception of love.¹⁵ A paradigmatic approach is provided by a passage from the *Confessiones*, which, through dense imagery, aims to illustrate the quality of the love of God:

But what am I loving when I love you? Not beauty of body nor transient grace, not this fair light which is now so friendly to my eyes, not melodious song in all its lovely harmonies, not the sweet fragrance of flowers or ointments or spices, not manna or honey, not limbs that draw me to carnal embrace: none of these do I love when I love my God. And yet I do love a kind of light, a kind of voice, a certain fragrance, a food and an embrace, when I love my God: a light, voice, fragrance, food and embrace for my inmost self, where something limited to no place shines into my mind, where something not snatched away by passing time sings for me, where something no breath blows away yields to me its scent, where there is savor undiminished by famished eating, and where I am clasped in a union from which no satiety can tear me away. This is what I love, when I love my God.¹⁶

To comprehend the theological subtleties of this passage, it is necessary to make a conceptual differentiation. Three central terms structure Augustine's conception of love: *appetitus*; *caritas/cupiditas*; and *ordo amoris*.¹⁷ It is important to note at the outset that Augustine employs a wide range of expressions (in addition to those already mentioned, such as *amor*, *desiderium*, and *dilectio*) to denote what is often rendered rather undifferentiated as "love" in modern languages. This semantic diversity poses a challenge and calls for systematic clarification.¹⁸

The starting point is the term *appetitus*. In the initial stages of his discourse, Augustine defines love in a formal sense, eschewing any material value, as the desire or striving intrinsic to every human being. This desire, in itself, is morally neutral. In his early work *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, he states: "For love is indeed a certain kind of desire; and we see that desire also exists in the other parts of the soul, which, if it agrees with the mind and reason, will be free in such peace and tranquility for the mind to contemplate that which is eternal."¹⁹

15 Cf. P. Bright, *Book Ten: The Self Seeking the God Who Creates and Heals*, in: K. Paffenroth/R. P. Kennedy (eds.), *A Reader's Companion to Augustine's Confessions*, Westminster John Knox Press: Louisville, KY/London 2003, pp. 155–166.

16 Augustine, *Confessiones* 10,8, CCL 27, 159/7–19.

17 Cf. in general R. Williams, *On Augustine*, Bloomsbury: London et al. 2016, pp. 191–206.

18 Cf. for the following remarks M. Menke, *Die Zwei Welten des Augustinian liberalism. Der augustinische Liebesbegriff als Prinzip des politischen Handelns im liberal-demokratischen Rechtsstaat*, EOS: Sankt Ottilien 2023, pp. 45–152.

19 Augustine, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 35,2, CCL 44A, 52/51–60. (Translation M.M.)

In this passage, Augustine builds upon the philosophical insights of Cicero, which posit that human endeavours are fundamentally oriented towards achieving happiness. This notion is further elaborated in *De beata vita*: “Beatos nos esse volumus, inquam.”²⁰ Yet, on the basis of both his biographical experience and his theological reflection, Augustine concludes that such happiness—if it is to be truly lasting and untroubled by any future threat—cannot be found in the transient things of this world. Since all created things are subject to change, true happiness can only be found in that which is eternal: the unchanging vision of God.²¹ The human being thus strives at first out of this world, toward that which does not pass away.²² But how does he reach it?

Caritas/cupiditas

Augustine distinguishes, in a second step, the direction of human desire both formally and materially through an ethical lens, thereby identifying two opposing orientations. On the one hand, there is *caritas*, defined as a form of love in which all actions are directed towards God as the highest good (*summum bonum*).²³ Conversely, *cupiditas* represents a distorted, self-centred form of love that is characterised by an insatiable pursuit of satisfaction, manifesting in an unrelenting desire for possession and domination.²⁴ For this latter form, Augustine frequently employs the phrase *libido dominandi et possidendi*, the lust for domination and possession.²⁵ The consequences of this distinction are articulated by Augustine with incomparable density in his work *De civitate Dei*:

Two loves therefore have given origin to these two cities, self-love in contempt of God unto the earthly, love of God in contempt of one’s self to the heavenly. The first seeks the glory of men, and the latter desires God only as the testimony of the conscience, the greatest glory.

20 Augustine, *De beata vita* 1,10, CCL 29, 70/85. Cf. further Augustine, *De trinitate* 13,8, CCL 50A, 393/1; *Sermones* 306,3, PL 38, 1401/22–25; Cicero, *Tusculanae disputationes* 5,10,28.

21 Cf. Augustine, *Confessiones* 10,29, CCL 27, 170/1–4; *Confessiones* 10,32, CCL 27, 172/4–5.

22 Cf. Augustine, *Confessiones* 1,1, CCL 27, 1/6–7: „Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.” (Emphasis M.M.)

23 Cf. Augustine, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 35,2, CCL 44A, 52/61f.; *De trinitate* 8,14, CCL 50, 290/1–291/6). Cf. A. Dihle, *Ethik*, “RAC” 6 (1966), pp. 646–796, 790–791.

24 Cf. Augustine, *De libero arbitrio* 1,10,31, CSEL 74, 11/12–14; *In Iohannis evangelium tractatus* 112,2, CCL 36, 634/1–19); *De civitate dei* 5,14, CCL 47, 147/1–10. On the distinction between *caritas* and *cupiditas*, cf. *De trinitate* 9,13, CCL 50, 304/1–11.

25 Cf. Augustine, *De civitate dei* 14,7, CCL 48, 422/39–40); *Epistulae*, 199, 22, CSEL 57, 263; *In Iohannis evangelium tractatus* 123,5, CCL 36, 678; *Sermones* 330,3, PL 38, 1457); *Sermo Lambot* 9, PLS 2, 791.

That glories in itself, and this in God. [...] That boasts of the ambitious conquerors led by the lust of sovereignty: in this all serve each other in charity, both the rulers in counselling and the subjects in obeying.²⁶

The distinction between *caritas* and *cupiditas* is of fundamental importance for Augustine, as it is the basis of the moral rightness of action, which is dependent on both the internal form and its material orientation. What matters, therefore, is not merely *that* one loves (the formal *appetitus*), but *how* one loves (whether in a caritative or cupiditive form) and towards *what* one loves (whether a caritative or a cupiditive object).²⁷ The quality of love is thus determined by two factors: firstly, the manner in which desire is exercised is intrinsic to the quality of love; secondly, the object towards which this desire is directed is also integral to the quality of love. It is only in the unity of both dimensions—the form of loving and the aim of love—that *caritas* comes into full realization.²⁸

For Augustine, the ethical problem does not lie in *appetitus* as such—that is, not in striving or desiring as an anthropological constant. Conversely, this dynamic force is precisely what is required for human beings, in their distance from God, to long for the highest good. *Appetitus* becomes problematic only when it is directed exclusively towards finite things, that is, objects which do not in themselves represent the highest good and thus distract from the goal of the love of God. In this perspective, *cupiditas* emerges as a distorted form of love that does not lead the human being beyond themselves, but rather turns them back upon themselves. *Cupiditas* is defined as self-curvature (*inclinatio ad se ipsum*),²⁹ and for Augustine, it signifies an existential isolation that simultaneously brings about alienation from God, from fellow human beings, and from creation.³⁰

From this perspective, the world is no longer perceived as a place of divine knowledge, but rather as a “desert”, where sustainable interpersonal relationships are impeded or rendered unfeasible.³¹ According to Augustine, this existentially experienced reality requires healing and meaningful transcendence through

26 Augustine, *De civitate dei* 14,28, CCL 48, 451/1–3.

27 Cf. E. Gregory, *Politics and the Order of Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*, Chicago University Press: Chicago, IL 2008, pp. 30–74.

28 Cf. Augustine, *De doctrina christiana* 1,22–1,23, CCL 32, ed. Simonetti M., 42/1–44/27; 1,25–1,27, ed. Simonetti M., 46/17–50/19. For further reference see R. Canning, *The Distinction between Love for God and Love for Neighbour in St. Augustine*, “Augustiniana” 32 (1982), pp. 5–41.

29 Cf. Augustine, *De civitate dei* 14,13, CCL 48, 434/27.

30 Cf. M.M. Keys, *Pride, Politics, and Humility in Augustine’s City of God*, Cambridge 2022, pp. 152–158.

31 Cf. Augustine, *Sermones* 88,13, RB 94 (1984), 87–330–346.

a turning towards *caritas*. The communication of divine love (*communicatio dilectionis*) is said to take place pneumatologically through the Holy Spirit, who, according to the Gospel of John, is promised and given to the disciples as the Paraclete (παράκλητος).³² In this context, the Trinitarian relational structure of divine love, as revealed in the Logos, is not merely a one-time historical phenomenon in the Incarnation of Christ; it is a perpetually operative force in the world through the agency of the Spirit.³³ *Caritas* is therefore not merely an abstract concept or an ethical ideal, but a concrete reality, inscribed into the very structure of the world, creatively present in the Spirit, and experienced in loving relationships with God and with one's fellow human beings.³⁴

Accordingly, in his preaching Augustine exhorts the faithful in his sermons to adopt this spiritual disposition. This dynamic relationship with the divine is characterised by the act of turning towards one another in a spirit of active, selfless love. According to Augustine, this transformation manifests through a dual speech act, embodying the quintessence of love: The expression of affection "I love you" can be interpreted as implying the desire for the other person to exist, to be recognised and affirmed. Conversely, it signifies "I will that you be good"—that is, that one's true vocation is to find fulfilment in the love of God.³⁵ In this disposition, the ideal of *caritas* is concretely realized, constituting the pilgrim city of God (*civitas dei peregrina*).³⁶ For Augustine, then, love is not merely an inner emotional state or a moral-philosophical principle, but a structuring foundational force of human existence. But how does it develop from the transcendent experience of the inner self into the immanent world and influence the way we relate to each other? At this juncture, the concept of the *ordo amoris* must be considered in a third step.

Ordo amoris

Augustine expands the distinction between *caritas* and *cupiditas*, which had previously been understood primarily in individual-ethical terms, by adding a social-ethical dimension. This dimension is developed within the framework of his concept of the *ordo amoris*. The community of Christian believers (*ecclesia*)

32 Cf. Augustine, *De trinitate* 9,13, CCL 50, 304/1–11.

33 Cf. Augustine, *In Iohannis evangelium tractatus* 32,8, CCL 36, 304/1–4.

34 Cf. Augustine, *De natura boni* 1, CSEL 25,2, 855/3–26.

35 Cf. Augustine, *Sermo Lambot* 27, 3, PLS 2, 833/7–27); *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus*, 8,10, PL 35, 2041/50–2042/50).

36 Cf. Augustine, *De civitate dei* 1,35, CCL 47, 33/1–12); *Sermo Dolbeau* 22,19, (Dolbeau, Vingt-six, 571/456–460); *In epistulam Iohannis ad Parthos tractatus* 8,10, PL 35, 2042/7); *Sermones* 336,2, PL 38,1472/27–44.

constitutes the basis for a society characterised by *caritas*.³⁷ It transcends the private and familial domains, necessitating its embodiment in the public sphere to actualise a comprehensive manifestation of love. Christians manifest themselves as a community that exists and acts in the mode of love.³⁸ It is on the basis of the *communicatio dilectionis* that they shape their mutual relations. These relations are not only defined within the community of believers, but must also extend to their relationships with all members of the public.³⁹

The objective of the *ordo amoris* is to establish a moral order characterised by the well-lived relationship between God, humanity, and creation.⁴⁰ As such, it cannot be realised in purely inward piety or in mere ethics of disposition (*vita contemplativa*), but must be demonstrated concretely through active engagement with one's neighbour. This love, typified by its capacity for freedom (*vita activa*), manifests in a situational context. Consequently, it necessitates a recurrent examination and realignment of one's own willing and acting towards its ultimate objective in each distinct circumstance of life.⁴¹ The moral quality of an action, therefore, is measured by the following factors: the outward deed itself, the intention and motivation behind it, as well as the specific circumstances of the situation in question. In the context of Augustine's thought, these phenomena are rendered possible by the grace of God, ultimately finding their fulfilment in the act of turning towards God through an act of selfless love.⁴²

For there is not one love by which we love our neighbor and another by which we love God. It is therefore not a different love. With the very same love with which we love our neighbor, we also love God. But because God is one thing and the neighbor another, they are loved with one and the same love, yet those who are loved are not one and the same: therefore, the love of God, being the greater, must be commended first, and the love of the neighbor second; yet it begins with the second, so that one may arrive at the first. 'For if you do not love your brother whom you see, how will you be able to love God whom you do not see' (1 Io 4,20)?⁴³

37 Cf. Augustine, *De spiritu et littera* 29, CSEL 60, 183/2–3.

38 Cf. O. O'Donovan, *Common Objects of Love. Moral Reflection and the Shaping of Community*, William B. Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI/Cambridge 2002, pp. 1–24.

39 Cf. M. Lamb, *A Commonwealth of Hope. Augustine's Political Thought*, Princeton University Press: Princeton, NJ/Oxford 2022, pp. 1–18, 32–46.

40 Cf. Augustine, *De civitate dei*, 15,22, CCL 48, 488/33–34.

41 Cf. Augustine, *Enarrationes in Psalmos* 144,13, CCL 40, 2098/39–44.

42 Cf. Augustine, *De ordine* 1,27, CSEL 63, 139/4–31.

43 Augustine, *Sermones* 265,9, PL 38, 1223/22–31. (Translation M.M.)

The responsibility for a specific action rests solely with the individual person. Responsibility for a deliberate action cannot be delegated or transferred institutionally; rather, it is the expression of a participatory, personal ethics of responsibility, in which the individual human being acts autonomously in relation to God and to fellow human beings. To a certain extent, the normativity of the biblical double commandment of love (*dilectio dei et proximi*) contains a foundation for the autonomy of human action. Although Augustine's theistic concept of autonomy differs from the modern, especially Kantian, understanding of the term, human rational capacity is the precondition and instrument for recognising the moral good, shaping the will accordingly, and acting in conformity with it.⁴⁴ It is, then, only through the ordered love of one's neighbour (*dilectio proximi*) that one can properly love God (*dilectio dei*).

However, Augustine's perspective differs from the notion of perceiving this capacity as a purely natural or self-sufficient power. Instead, it persists as an enduring element within his cognitive processes, facilitated and sustained by divine grace. The concept of divine grace is said to align with the human will, corresponding to the endeavour to liberate oneself from the entrapment of *cupiditas* and to attain the correct orientation in *caritas*. Reason, in turn, serves to recognise what is morally required in each situation, with its capacity for judgment.⁴⁵

In the philosophical framework of Augustine, this ethical responsibility encompasses not only the immediate neighbour within the social proximity of family or Christian community, but also extends to the global community. Despite the evident imperfections of the world, stemming from moral deficiencies, it is not forsaken by God. Instead, it always remains the good creation of God.⁴⁶ This perspective entails humanity's mandate to refrain from destroying creation, which is deemed incomplete and vulnerable to human action. Instead, the mandate is to preserve and cultivate creation.⁴⁷ This mandate is applicable in two distinct areas: firstly, within the communal life of the *civitas Dei*, and secondly, within the political and societal spheres of the *saeculum*. In these domains, Christians, both, as faithful members of the church and as citizens and members of the public, assume a responsibility to promote the common good in concert with other political actors.

⁴⁴ Cf. Augustine, *Confessiones* 7,11, CCL 27, 100/17–35). Cf. S.C. Byers, *Love, Will, and the Intellectual Ascents*, in: T. Toom (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*, Cambridge University Press: Cambridge et al. 2020, pp. 154–174.

⁴⁵ Cf. Augustine, *De vera religione* 39,72, CCL 32, 234/12–14.

⁴⁶ Cf. Augustine, *De natura boni*,= 1, CSEL 25, 2, 855/3–26.

⁴⁷ Cf. Augustine, *De spiritu et littera* 29, CSEL 60, 182/14–183/7.

3. Augustine's concept of *caritas* as a principle for political action in relation to freedom, equality, and justice

For Augustine, *caritas* is both a normative criterion and an existential driving force behind every successful human relationship. This constitutes the benchmark against which personal conduct, as well as communal and social action, is to be evaluated. The question that arises from this is that of the relevance of *caritas* as a normative principle for political action.

Political Action

This question is further explored in the ensuing discussion, which examines the idea that politics, in its fundamental nature, is a relational practice characterised by intersubjectivity.⁴⁸ This dynamic interaction is not merely the exercise of power or the administration of resources, but rather a multifaceted process involving persons and communities. The objective of political action is the collective establishment and continuous organisation of a just and peaceful society. This objective is predicated on a specific conception of politics, one that is founded on normative ethical principles that have developed in Europe over time from Christian theology and liberal philosophy.⁴⁹ In essence, this concept of political action is predicated on the premise that every human being is created in the image of God, endowed with inherent dignity and inalienable rights.

These normative preconditions form the anthropological foundation of Western democracies. The provision of a shared ethical framework is of paramount importance in the establishment, maintenance, and continual reform of political systems.⁵⁰ From this standpoint, politics is not considered to be an autonomous sphere detached from moral considerations; rather, it is a domain of human responsibility that must be shaped in accordance with the dignity of the person and the demands of justice and peace.

In this way, Augustine's concept of *caritas* finds a contemporary resonance: the order of social and political life is not an end in itself, but is directed toward the flourishing of human beings in community, toward a common life marked by mutual recognition, solidarity, and peace. Consequently, the structures of the political

⁴⁸ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press: Chicago, IL/London 1958, pp. 181–188.

⁴⁹ Cf. in general L. Siedentop, *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Harvard University Press: Cambridge, MA 2014; E. Nelson, *The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God*, Harvard University Press: Cambridge, MA/London 2019, pp. 1–72.

⁵⁰ Cf. J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton University Press: Princeton, NJ 2004, pp. 225–245.

order must be evaluated not solely in terms of their efficiency or stability, but also in relation to their ability to promote human dignity and safeguard the most vulnerable members of society.

Augustinian Liberalism

Concurrently, Augustine's approach to both political and ecclesiastical institutions is characterised by profound scepticism, particularly in instances where these institutions assert the capacity to establish perfect justice on earth through the implementation of a theocratic order or secular authority.⁵¹ In opposition to such conceptions of immanence as utopias, he proposes an eschatological reservation: all earthly orders are considered provisional and must be critically accompanied by autonomous reason, understood in secular terms, and by *caritas*, understood theologically.⁵² In that regard, Augustinian liberalism "is anti-utopianism: it is principled opposition to utopian politics. All illiberal movements are utopian because of the boundless faith they invest in some leader or group of leaders."⁵³

From a theological perspective, a more profound comprehension of the concept of political community is evident, one that is aligned with the fundamental principles of liberalism.⁵⁴ In this regard, Augustine's concept of *caritas* offers a pivotal complement. The central argument of this paper is that Augustine's theology of *caritas* does not constitute an inherent opposition to the liberal ideals of freedom, equality, and justice. Instead, it can offer a necessary deepening and renewal of these principles, helping to guard them against both internal erosion and current ideological challenges.⁵⁵

51 Cf. Augustine, *In Iohannis evangelium tractatus* 124, 5 CCL 36, 685/82–102.

52 Cf. Augustine, *De perfectione iustitiae hominis* 8, CSEL 42, 8/2–5; *De natura et gratia*, 84, CSEL 60, 298/21–26).

53 P.D. Miller, *Just War and Ordered Liberty*, Cambridge University Press: Cambridge, UK 2021, p. 161. Miller employs his approach to Augustinian liberalism to address the question of just war. However, in that specific regard, his understanding of Augustinian liberalism remains limited, drawing exclusively on Herbert Deane's and Reinhold Niebuhr's respective versions of political Augustinianism as "Augustinian realism". This approach has undoubtedly exerted a significant influence on contemporary notions of Augustinian liberalism, yet it has also undergone further development in recent years as will be demonstrated here. Cf. additionally J.B. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, Notre Dame University Press: Notre Dame, IL 1995, pp. 89–112.

54 Cf. M. Menke, *Die zwei Welten des Augustinian liberalism*, EOS: Sankt Ottilien 2023, pp. 355–456.

55 For an epistemological approach to the relationship between Augustinian ethics and liberal politics, see B.J. Wood, *The Augustinian Alternative. Religious Skepticism and the Search for a Liberal Politics*, Fortress Press: Minneapolis, MN 2024, pp. 55–92.

Liberalism, in its optimal manifestation, is predicated on the conviction of freedom and the equal dignity of every human being, principles that necessitate the mutual recognition and tolerance of diverse conceptions of the good life within a shared private and public sphere. These core values reflect a profound anthropological thought, one that Christian theology likewise affirms: every person is created in the image of God and therefore possesses an inalienable worth that transcends all social, political, or cultural differences.⁵⁶ Nevertheless, liberalism is frequently susceptible to the reduction of these convictions to merely formal or procedural principles, divorced from a substantive understanding of the good life and the relational nature of human existence.

Liberalism has achieved great moral and political gains, even in terms of its focus on the impartiality of procedural rules. By simply abandoning love as part of its political psychology, however, liberalism provides little by way of vocabulary or conceptuality that might organize the disordered loves it rightly fears and that are perpetually expressed in political societies.⁵⁷

This tendency is rooted in its basic approach to politics: liberalism seeks to establish a neutral framework within which individuals can pursue their own ends without the political system endorsing any particular vision of the good. However, this aspiration to neutrality is confronted with practical limitations. It is evident that, especially in a liberal democracy, political decisions are made by individuals who, while operating collectively, are nonetheless influenced by normative commitments and ethical convictions.

This phenomenon becomes particularly evident in politically sensitive moral questions. To illustrate this point, consider the decision-making process of a representative tasked with deliberating on contentious issues such as bioethics or questions of war and peace. Despite any claims of neutrality on the part of the state, it is apparent that individual decision-makers are compelled to draw on underlying values—encompassing life, human dignity, and personal responsibility—that inform and guide their judgment. This prompts a fundamental question: how can the liberal ideal of a value-neutral state be reconciled with the inescapable moral commitments of individuals operating within its political structures?

Rather than denying or suppressing these convictions, Augustinian liberalism would suggest rendering them transparent and subject to public reasoning.⁵⁸

⁵⁶ Cf. P.J. Weithman, *Toward an Augustinian Liberalism*, in: G. Matthews (ed.), *The Augustinian Tradition*, University of California Press: Berkeley, CA/Los Angeles, CA/London 1999, pp. 304–322.

⁵⁷ E. Gregory, *Politics and the Order of Love*, University of Chicago Press: Chicago, IL 2008, p. 158.

⁵⁸ Cf. R.W. Dyson, *St. Augustine of Hippo*, Continuum: London/New York 2005, pp. 142–179.

The objective is not to abolish the plurality of ethical foundations from political discourse nor to dictate religious norms to the whole of society. Rather, it is to cultivate a shared civic space in which different value commitments—grounded in *caritas*, human dignity, or secular approaches to autonomy and subjectivity—can and must encounter one another in respectful deliberation. Consequently, the liberal paradigm is not abandoned, but furthered: transcending its mere procedural character, it strives to become a living community shaped by freedom, equality, and justice aimed at the pursuit of the common good.

Freedom

Within the conceptual framework of Augustinian liberalism, the notion of freedom is not confined to the absence of external constraints—what Isaiah Berlin termed “negative freedom”.⁵⁹ While such freedom from coercion and oppression remains essential, it is merely the precondition, not the fulfilment, of human freedom. Freedom, therefore, is relational and purposive; it is not merely the state of absence of constraints, but rather a state in which individuals are enabled to pursue their full potential. That is to say, it is the freedom to find meaning in life. This corresponds to what Berlin termed “positive freedom”, understood not in a collectivist or paternalistic sense, but as the empowerment of the individual.

From a Christian theological perspective, this understanding of positive freedom ultimately points toward union with God, the fullness of human flourishing in eternal communion. However, it is important to note that this eschatological fulfilment is not disconnected from temporal realities. In contemporary society, the concept of freedom is realised through the capacity to establish meaningful relationships, contribute to the betterment of society, and nurture virtue in both personal and communal life. Catholic social teaching, therefore, speaks of “integral human development”, which includes not only material well-being but also moral, cultural, and spiritual growth.

Accordingly, the notion of freedom in the context of Augustinian liberalism does not entail a permissive stance towards egocentric individualism, nor does it inherently align with the collective.⁶⁰ From a political standpoint, this necessitates the establishment of a liberal order that remains committed to its ethical foundations. This approach is crucial in ensuring that the order does not devolve into a mere

⁵⁹ Cf. I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press: Oxford 1958.

⁶⁰ Cf. E. Gregory, *Augustinians and the New Liberalism*, “Augustinian Studies” 41 (2010), pp. 315–332; C.T. Mathewes, *A Theology of Public Life*, Cambridge University Press: Cambridge 2007, pp. 10–23; C.T. Mathewes, *Augustinian Christian Republican Citizenship*, in: M.J. Kessler (ed.), *Political Theology for a Plural Age*, Oxford University Press: Oxford 2013, pp. 218–249.

procedural neutrality or the imposition of a singular conception of the good life. Instead, it engenders the conditions for people to seek truth freely, to build just relationships, and to contribute to a common good that transcends individual interests.

In summary, the approach of Augustinian liberalism integrates negative and positive freedom within a broader ethical and theological framework. It is important to note that freedom is not considered an end in itself; rather, it is understood as the condition for actions grounded in *caritas*, which manifests itself socially and politically as justice and the protection of human dignity.

Equality

In the theological framework of Augustinian liberalism, equality is conceptualised as a fundamental moral principle, rooted in the shared createdness of all human beings as *imago Dei*. This moral equality is predicated on the premise that every individual possesses intrinsic dignity, irrespective of their social role, economic status, or personal achievements. This affirmation of worth is regarded as being of universal significance. It is not earned or granted by society, but rather bestowed by God's love.⁶¹

Beyond this foundational moral equality, Augustinian liberalism recognises the necessity of social and political equality. The concept of social equality refers to the structures that ensure fair access to essential goods and opportunities, including education, healthcare, decent work, and social participation. The concept of political equality signifies the principle of all citizens being equal before the law and their collective responsibility in contributing to the common good through democratic participation. These forms of equality are not merely abstract or procedural; rather, they are to be realised concretely in just social and economic conditions, guided by solidarity and the universal destination of goods.⁶²

Accordingly, the concept of equality as outlined in this particular vision does not entail the eradication of differences or the imposition of uniformity. The objective is to ensure that diversity—of talents, responsibilities, and social roles—does not result in domination, marginalisation, or exclusion. It is imperative that all differences are viewed within the framework of mutual responsibility and shared humanity. In contrast to libertarian models, which reduce equality to formal legal status, and to egalitarian models, which risk suppressing legitimate diversity, Augustinian liberalism proposes a relational view: equality as the shared responsibility for one another's flourishing.

61 Cf. R. Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press: Cambridge 2004, pp. 27–71.

62 Cf. M. Menke, *Die zwei Welten des Augustinian liberalism*, pp. 55–59.

Justice

This perspective on freedom and equality carries direct implications for social and political structures. In the context of Augustinian liberalism, justice is not merely the balancing of competing interests or the procedural fairness of neutral rules.⁶³ Instead, justice can be defined as the social expression of *caritas* made effective in public life. It is imperative that societies not only ensure the protection of negative liberties through the rule of law, but also facilitate the realisation of positive freedoms through the creation of conducive social, economic, and cultural conditions.⁶⁴

In this sense, justice is characterised by both relational and distributive dimensions.⁶⁵ It is vital to ensure not only the protection of individual rights but also the active shaping of the social and political order, thereby facilitating access to the goods necessary for a dignified life for all people, particularly those marginalised. These include the provision of fair wages and working conditions, social security, access to education, and environmental stewardship. The conceptualisation of justice within Augustinian liberalism is one that resists the liberal tendency to reduce justice to negative liberties and formal equality, as well as collectivist ideologies that sacrifice the individual for the collective.⁶⁶

An Augustinian liberalism, therefore, seeks to integrate the personalist foundation of Catholic social teaching into the structures of a free and pluralistic society. In the context of Augustinian liberalism, it can be argued that justice is not in opposition to love, but rather its social and institutional manifestation. Whereas love orders human relations on a personal level, justice orders them on a social and political level. The concept of justice is pivotal in ensuring the establishment of an environment conducive to the responsible exercise of both freedom and equality, grounded in the principles of individual respect and collective solidarity within the community.⁶⁷ It ensures that the relational character of human beings—created for communion—is reflected in the political, social, and economic structures of society.

63 Cf. T.P. Jackson, *Political Agape. Christian Love and Liberal Democracy*, Grand Rapids, MI 2015, pp. 59–151.

64 Cf. in general for this passage N. Wolterstorff, *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton University Press: Princeton, NJ 2008, pp. 135–148; N. Wolterstorff, *Justice in Love*, William B. Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI/Cambridge, U.K. 2015, pp. 21–49, 75–84, 142–157.

65 Cf. J. Stout, *Democracy and Tradition*, pp. 270–286.

66 Cf. N. Wolterstorff, *Justice*, pp. 180–207.

67 Cf. N. Wolterstorff, *Justice*, pp. 342–361.

Conclusion

This article aimed to develop the concept of Augustinian liberalism as a theological and ethical revitalization of liberal democracy. It argues that Augustine's ethical thought is fundamentally pastoral, oriented toward guiding human beings in their striving for the good, as opposed to the prescription of rigid moral laws. Central to Augustine's theology is the concept of love consisting of the threefold aspects *appetitus*, *caritas* and *ordo amoris*, culminating in the greater scheme of *caritas* which surpasses sin as the decisive state of human life. This love is not merely a private virtue but carries normative significance for political life today.

Against the backdrop of contemporary liberalism's tendency toward procedural formalism and ethical neutrality, Augustinian liberalism proposes a renewed anthropological foundation for politics. Human dignity, freedom, equality, and justice—core liberal values—are not abandoned but reinterpreted through the relational and social character of *caritas*. Love becomes the guiding principle that orders political action towards the common good, sustaining a pluralistic, yet ethically grounded society.

In this manner, Augustinian liberalism offers an inner renewal of liberal democracy. It responds both to internal crises of liberalism—such as ethical emptiness, egocentric individualism, or moral relativism—and to external challenges from post-liberal or illiberal movements that seek to dismantle liberal principles altogether. Rather than replacing liberal democracy, Augustinian liberalism integrates the personalist and relational ethics of Christian thought.

References

- Augustine, *Confessiones libri tredecim*, ed. Verheijen L., CCL 27 (1981) 1–273.
- *De beata vita*, ed. Green W.M., CCL 29 (1970), pp. 65–85.
- *De civitate Dei libri viginti duo*, ed. Dombart B./Kalb A., 2 Bde., CCL 47–48 (1955). Translation by John Healey (= Everyman's Library 983, Vol. 2 J.M. Dent: London 1947).
- *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, ed. Mutzenbacher A., CCL 44A (1975), pp. 11–249.
- *De doctrina christiana libri quattuor*, ed. Simonetti M., (1994), pp. 6–362.
- *De libero arbitrio libri tres*, ed. Green W.M., CSEL 74 (1956), pp. 3–154.
- *De natura boni liber unus*, ed. Zycha I., CSEL 25/2 (1892), pp. 855–889.
- *De natura et gratia liber unus*, ed. Urba C.F./Zycha I., CSEL 60 (1913), pp. 233–299.
- *De ordine libri duo*, ed. Knöll P., CSEL 63 (1922), pp. 121–185.
- *De perfectione iustitiae hominis liber unus*, ed. Urba C.F./Zycha I., CSEL 42 (1902), pp. 3–48.

- *De spiritu et littera ad Marcellinum liber unus*, ed. Urba C.F./Zycha I., CSEL 60 (1913), pp. 155–229.
- *De trinitate libri quindecim*, ed. Mountain W.J., CCL 50–50A (1968).
- *De vera religione*, ed. Daur K.-D., CCL 32 (1962), pp. 187–260.
- *Enarrationes in Psalmos*, ed. Dekkers E./Fraipont I., CCL 38–40, pp. (1954–1956).
- *Epistulae*, ed. Goldbacher A., CSEL 34/1 (1895); 34/2 (1898); 44 (1904); 57 (1911).
- *In epistolam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, PL 35, 1977–2062.
- *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. Willems R., CCL 36 (1954), pp. 1–688.
- *Sermo Dolbeau 23*, (= s. *Mogunt.* 59), DOLBEAU, Vingt-six 593–615 (= VL.AGLB 24/2 (1993) 537–559) (= s. 374 auct.).
- *Sermo Dolbeau 22*, (= s. *Mogunt.* 55), DOLBEAU, Vingt-six 553–578 (= REAug 40 (1994) 171–196 (= s. 341 auct.) (cf. s. 341; s. frg. Verbr. 2–3).
- *Sermo Lambot 27*, PLS 2, 832–834 (= s. 335I).
- *Sermo Lambot 9*, PLS 2, 788–792 (= s. 299F).
- *Sermo 265*, PL 38, 1223.
- *Sermo 306*, PL 38, 1400–1405.
- *Sermo 330*, PL 38, 1456–1459.
- *Sermo 336*, PL 38, 1471–1475.
- Arendt H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press: Chicago, IL/London 1958.
- Balthasar H.U. von, *Patristik, Scholastik und wir*, “Theologie der Zeit” 3 (1939), pp. 65–104.
- Berlin I., *Two Concepts of Liberty*, Oxford University Press: Oxford 1958.
- Bright P., *Book Ten: The Self Seeking the God Who Creates and Heals*, in: K. Paffenroth/R.P. Kennedy (eds.), *A Reader’s Companion to Augustine’s Confessions*, Westminster John Knox Press: Louisville, KY/London 2003, pp. 155–166.
- Brown P., *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton University Press: Princeton, NJ/Oxford 2012.
- Byers S.C., *Love, Will, and the Intellectual Ascents*, in: T. Toom (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine’s Confessions*, Cambridge University Press: Cambridge et al. 2020, pp. 154–174.
- Canning R., *The Distinction between Love for God and Love for Neighbour in St. Augustine*, “Augustiniana” 32 (1982), pp. 5–41.
- Cicero, *De officiis*, M.T. Griffin/E.M. Atkins (eds.), Cambridge University Press: Cambridge/New York 1991.
- Cicero, *Tusculanae disputationes*, J. Henderson (ed.), Harvard University Press: Cambridge, MA/London 1945.

- Couenhoven J., *Stricken by Sin, Cured by Christ: Agency, Necessity, and Culpability in Augustinian Theology*, Oxford University Press: Oxford/New York 2013.
- Daley B., *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*, "International Journal of Systematic Theology" 7/4 (2005), pp. 362–382.
- Didberg D., *Caritas*, in: C. Mayer/R. Dodaro (eds.), *Augustinus-Lexikon*, Schwabe: Basel 1994–2024, Vol. 1, pp. 730–743.
- Didberg D., *Saint Augustin et la première épître de saint Jean. Une théologie de l'agapè*, Beauchesne: Paris 1975.
- Dihle A., *Ethik*, "RAC" 6 (1966), pp. 646–796.
- Dodaro R., *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge University Press: Cambridge 2004, pp. 27–71.
- Dolbeau F., *Die in Mainz wiederentdeckten Predigten Augustins*, in: G. May/G. Hönscheid (eds.), *Die Mainzer Augustinus-Predigten. Studien zu einem Jahrtausendfund*, von Zabern: Mainz 2003.
- Drecolt V.H., *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Mohr Siebeck: Tübingen 1999.
- Dyson R.W., *St. Augustine of Hippo. The Christian Transformation of Political Philosophy*, Continuum: London/New York 2005.
- Elshtain J.B., *Augustine and the Limits of Politics*, Notre Dame University Press: Notre Dame, IL 1995.
- Flynn G., *The Twentieth-Century Renaissance in Catholic Theology*, in: G. Flynn/P.D. Murray (eds.), *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford University Press: Oxford/New York 2011.
- Gregory E., *Augustinians and the New Liberalism*, "Augustinian Studies" 41 (2010), pp. 315–332.
- Gregory E., *Politics and the Order of Love. An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*, Chicago University Press: Chicago, IL 2008.
- Marrou H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard: Paris 1938.
- Hollingworth M., *Saint Augustine of Hippo. An Intellectual Biography*, Oxford University Press: Oxford/New York 2013, pp. 1–37, 85–104, 142–170.
- Jackson T.P., *Political Agape. Christian Love and Liberal Democracy*, Grand Rapids, MI 2015.
- Lamb M., *A Commonwealth of Hope. Augustine's Political Thought*, Princeton University Press: Princeton, NJ/Oxford 2022.
- Markus R., *Saeculum. History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press: Cambridge/New York 1970.
- Mathewes C.T., *A Theology of Public Life*, Cambridge University Press: Cambridge 2007.

- Mathewes C.T., *Augustinian Christian Republican Citizenship*, in: M.J. Kessler (ed.), *Political Theology for a Plural Age*, Oxford University Press: Oxford 2013, pp. 218–249.
- Menke M., *Die Zwei Welten des Augustinian liberalism. Der augustininische Liebesbegriff als Prinzip des politischen Handelns im liberal-demokratischen Rechtsstaat*, EOS: Sankt Ottilien 2023.
- Miller P.D., *Just War and Ordered Liberty*, Cambridge University Press: Cambridge, UK 2021, p. 161.
- Müller H., *Textkritische Bemerkungen zu den Sermones Dolbeau*, „Wiener Studien“ 112 (1999), pp. 143–152.
- Nelson E., *The Theology of Liberalism. Political Philosophy and the Justice of God*, Harvard University Press: Cambridge, MA/London 2019.
- O'Donovan O., *Common Objects of Love. Moral Reflection and the Shaping of Community*, William B. Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI/Cambridge 2002.
- Outka G., *Agape. An Ethical Analysis*, Yale University Press: New Haven, CT/London: 1972.
- Ratzinger J., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954), in: J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (= *Gesammelte Schriften* 1), Herder: Freiburg i. Br. 2011.
- Rohls J., *Geschichte der Ethik*, Mohr Siebeck: Tübingen 1999².
- Saak E.L., *Augustinian Theology in the Later Middle Ages. Vol. 1: Concepts, Perspectives, and the Emergence of Augustinian Identity*, Brill: Leiden 2022.
- Siedentop L., *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, Harvard University Press: Cambridge, MA 2014.
- Stout J., *Democracy and Tradition*, Princeton University Press: Princeton, NJ 2004.
- Taylor C., *A Secular Age*, Harvard University Press: Cambridge, MA/London 2007.
- TeSelle E., *Augustine the Theologian*, Burns & Oates: London 1970.
- Weithman P.J., *Toward an Augustinian Liberalism*, in: G. Matthews (ed.), *The Augustinian Tradition*, University of California Press: Berkeley, CA/Los Angeles, CA/London 1999, pp. 304–322.
- Williams R., *On Augustine*, Bloomsbury: London et al. 2016.
- Wolterstorff N., *Justice in Love*, William B. Eerdmans Publishing: Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2015.
- Wolterstorff N., *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton University Press: Princeton, NJ 2008.
- Wood B.J., *The Augustinian Alternative. Religious Skepticism and the Search for a Liberal Politics*, Fortress Press: Minneapolis, MN 2024.

REVITALIZING LIBERAL DEMOCRACY WITHIN THE FRAMEWORK OF AUGUSTINIAN LIBERALISM

Summary

This article explores the concept of Augustinian liberalism, and its function as a theological and ethical contribution to the revitalisation of liberal democracy. Building on the pastoral character of Augustine's ethical thought, it suggests that Augustine does not offer a rigid moral system but provides guidance for human beings in their pursuit of the good through rightly ordered love (*caritas*). In contrast to certain strands of contemporary liberalism, which tend to emphasize procedural neutrality and moral restraint, Augustine's theology highlights the relational and social dimensions of human existence. *Caritas* emerges not simply as a private virtue but as a central orientation for human life, offering normative insights that extend beyond personal morality into social and political life. Augustinian liberalism engages critically but constructively with tendencies in contemporary liberal democracies to frame values such as dignity, freedom, equality, and justice primarily as formal legal norms or abstract principles, sometimes lacking a more profound account of human flourishing. Augustinian liberalism offers a complementary perspective by reinterpreting these core liberal values in the light of *caritas*, the love that orders human relationships toward the good. From this standpoint, human beings are called to freedom and equality not only as individual rights but also as expressions of their mutual responsibility and their shared task to build a just and peaceful common life. This perspective offers a constructive alternative to both post-liberal and illiberal critiques, which seek to abandon liberal democracy altogether. In contrast to the repudiation of liberalism, Augustinian liberalism advocates a reinvigoration from within, incorporating the personalist and communal dimensions conceptualised in Christian social ethics into a pluralistic and participatory political order. In doing so, it revitalizes the ethical substance of liberal democracy and seeks to sustain its promise in the face of contemporary political and cultural challenges.

Keywords: Augustinian liberalism, theology of love, participatory political ethics, liberal democracy

Author's note

Marius Menke – Doctor of Theology, postdoctoral researcher at the Faculty of Catholic Theology at the University of Münster. E-mail: marius.menke@uni-muenster.de.

Citation

Menke M., *Revitalizing Liberal Democracy Within the Framework of Augustinian Liberalism*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 89–110. DOI: 10.18276/cto.2025.41-06.



MAXIMILIAN WELTICKE

Pontifical University of St. Thomas Aquinas, Rome | Faculty of Theology

ORCID: 0009-0006-6510-6684

Secularity from Above: On the Theological Roots of Western Political Thought

ŚWIECKOŚĆ DANA Z GÓRY: O TEOLOGICZNYCH ŹRÓDŁACH
ZACHODNIEJ MYŚLI POLITYCZNEJ

Streszczenie

W artykule podjęto analizę teologicznych fundamentów zachodniej myśli politycznej, dowodząc, że koncepcja Josefa Piepera dotycząca „świeckości zakorzenionej w teologii chrześcijańskiej” stanowi trwałą zasadę strukturalną zachodniego sposobu myślenia. Wywodząc jej źródła z Augustyńskiej doktryny dwóch miast oraz jej implikacji antropologicznych, autor ukazuje, w jaki sposób teologia chrześcijańska ukształtowała kluczowe zasady zachodniego porządku politycznego: pojmowanie człowieka zarówno jako jednostki, jak i osoby, polityczną centralność ludzkiej godności oraz obiektywność sprawiedliwości i prawa. Ponadto artykuł formułuje wizję polityki ukierunkowanej na kontemplację prawdy. Na tle nowożytnego pozytywizmu prawniczego autor przywołuje tradycję, w której prawo nie jest jedynie ustanawiane, lecz odkrywane za pomocą rozumu w zgodzie z naturą ludzką i prawdą. Ostatecznie teologia daje Zachodowi więcej niż jedynie historyczne tło: stanowi punkt odniesienia, który określa fundament, cel, granice oraz moralną treść życia politycznego. Polityka w swojej najlepszej postaci jawi się tu jako służba całemu człowiekowi – zakorzeniona w rozumie, skierowana ku dobru i otwarta na transcendencję.

Słowa kluczowe: religia, polityka, teologia polityczna, prawda, prawo naturalne, godność człowieka

Introduction

“No, I think a city might rather be formed without the ground it stands on than a government, once you remove all religion from under it, get itself established or once established survive.”¹ Thus stated Plutarch (45–125), saying nothing other than that the state cannot function without some form of religion. More precisely: politics requires some form of theology in order to ensure its survival—a thesis that seems strange to today’s thinking. Making it more understandable to 21st-century readers is not made any easier by the fact that this thesis requires nothing less than political theology. After all, the conflict between politics and theology is often avoided because any mention of the term ‘political theology’ inevitably falls under the long shadow cast by Carl Schmitt (1888–1985).² Undeterred, it must be noted that the thesis that theology is the foundation of politics was by no means invented out of thin air by Schmitt, but has a long tradition of various precursors. Schmitt himself took it from his reception of the Spanish political philosopher Juan Donoso Cortés (1809–1853), who gave the first chapter of his important *Essay on Catholicism, Liberalism and Socialism* the title: “How every great political question always involves a great theological question.”³ Building on this principle, Donoso Cortés argued that a theological view of the world is a prerequisite for all political theory; conversely, he identified the decline of religion as the main cause of the crises facing the European states of his time. However, Donoso Cortés did not originate this statement either, but borrowed it from the early French socialist and anarchist Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865),⁴ who viewed Christianity and its institutions as little more than an obstacle to be overcome for the socialist revolution. The intuitive connection between theology and politics can therefore be found among thinkers

- 1 Plutarch, *Προς Κωλωτην γπερ των άλλων φιλοσοφων / Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers*, trans. by B. Einarson and P.H. De Lacy, in: *Moralia*, Vol. 14. *That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is “Live Unknown” a Wise Precept? On Music* (Loeb Classical Library 428), Cambridge 1967, pp. 190–315, at no. 1125e: “ἀλλὰ πόλις ἂν μοι δοκεῖ μᾶλλον ἐδάφους χωρίς; ἢ πολιτεία τῆς περὶ θεῶν δόξης ὑφαιρεθείσης παντάπασι σύστασιν λαβεῖν ἢ λαβοῦσα τηρεῖσθαι.”
- 2 See: C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1996; C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1996.
- 3 J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, ed. by J. Vila Selma (Biblioteca de la literatura y el pensamiento Hispánicos), Madrid 1978, p. 87: “De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica” Own translation.
- 4 Cf. P.-J. Proudhon, *Les confessions d’un révolutionnaire pour servir à l’histoire de la révolution de février*, Paris 1851, p. 199: “[...] il est surprenant qu’au fond de notre politique, nous trouvions toujours la théologie.”

from a wide variety of camps—for this reason alone, it is impossible to equate the concept of political theology with the “authoritarian thinking of the German Carl Schmitt,” the “conservative-monarchist thinking of the Spanish Juan Donoso Cortés,” or the “anarchist-socialist thinking of the Frenchman Pierre-Joseph Proudhon”. In short, the idea of theology as the foundation of politics can be found among thinkers of all stripes and nations. This raises the question of the essence, nature, and manifestations of this idea. In what ways is Western political thought rooted in Christian theology?

Admittedly, an answer can only be approximated by considering a few brief but programmatic aspects, which by no means claim to be an exhaustive investigation. The first step is to ask what is actually meant when we talk about “Western” political thought. Once this distinctive feature of the West has been identified, the second step is to examine its traces in the political sphere. Thirdly, since every political community is a community of humans, its traces in the anthropological sphere must be discussed. Fourthly, the results of the third step will be clarified by examining human dignity. Fifthly, the implications of the thesis for law and the nature of laws must be discussed.

1. What is the West?

Since the term “political West” is being used, it is first necessary to answer the preliminary question of what the term “West” means. What characterizes the entity we call the “Christian West”? And from which East can it be distinguished? For the Latin cultural sphere of antiquity, the East was Greece, to which we owe our philosophy and democracy; for Greece, in turn, the East was the Middle East and ultimately Judaism, without whose monotheistic heritage the West cannot be conceived either. These two facts alone make a geographical distinction in terms of overall history impossible.⁵ Today’s Europe, the cradle of “Western” culture, “is not a geographically identifiable continent, but a cultural and historical concept.”⁶ An attempt must therefore be made to find a distinguishing feature that characterizes the unique nature of Western thought.

⁵ Cf. J. Pieper, *Was heißt „Christliches Abendland“?* (1957), in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 8.2. *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie*. CD-ROM zum Gesamtwerk, Hamburg 2008, pp. 444–451, at p. 445.

⁶ J. Ratzinger, *Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen*, in: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft* (Gesammelte Schriften 3.2), Freiburg i. Br. 2020, pp. 727–746, at p. 727. Own translation.

Josef Pieper (1904–1997) answered this question by saying, “that this is the quintessence and distinguishing feature of the Western spirit: secularity grounded on Christian theology.”⁷ How can this apparent contradiction be understood? “It means [...] an affirmative openness toward the world.”⁸ Natural reality, and above all human beings and their natural reason, are regarded as a dimension that is not excluded from the religious dimension, but rather permeated and illuminated by it. The scholastic axiom “omne ens est bonum” is based on the belief that everything that exists, insofar as it is created, has a creator who loves it; as St. Thomas Aquinas (1224/25–1274) writes: “But the love of God infuses and creates the goodness in things.”⁹ And love here is to be understood in accordance with the definition attributed to St. Augustine (354–430) of “volo ut sis” — “I want you to be.”¹⁰ The European concept of God manifested this transcendent “I”; that is why the influence of Christianity is so profound that Pieper considers Western philosophical thought impossible without some kind of reference to Christianity:

No, in the West, in our Western world, in Western Europe, there is no non-Christian philosophy—[...] if by philosophy we mean what the great pioneers and fathers of Western philosophy, Pythagoras, Plato, and Aristotle, understood it to be.¹¹

He justifies this by arguing that the meaning of the pre-Christian myths that inspired Pythagoras, Plato, and Aristotle has been absorbed into Christian tradition—European thought knows no myths other than the doctrine of Christianity.¹²

7 J. Pieper, *Was heißt „Christliches Abendland“?* (1957), p. 446. Own translation.

8 Ibidem, p. 447. Own translation.

9 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia, q. 20, a. 2, c. a.: “Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.” Own translation. Consulted edition: Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. by Aquinas Institute, trans. by L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas 13–20), Green Bay 2018. Cf. further J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 2. Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik, Hamburg 2001, pp. 1–57, at p. 9.

10 On the problem of the origin of this sentence, see C. Mayer, *Augustinus: „Ich will, dass du bist“ (?)*. Zum Problem der angeblich augustinischen Herkunft dieser Sentenz, “Augustiniana” 62 (2012), pp. 251–264. An illuminating entry in Joseph Pieper’s notebook, dated 1942, provides further insight. See J. Pieper, *Notizen* (1927–1953), in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 8.2. *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie*. CD-ROM zum Gesamtwerk, Hamburg 2008, pp. 621–642, at p. 626: “To love means to affirm. It is now important to see that affirmation and realization are in a certain sense the same thing. Affirmation means: wanting something to be (what already is); realization means: wanting something to be (what is not yet), actively, ‘effectively’ wanting something to be.” Own translation.

11 J. Pieper, *Gibt es eine nicht-christliche Philosophie?* (1952), in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 8.1. *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie*, Hamburg 2005, pp. 109–114, at p. 109. Own translation.

12 Cf. ibidem, p. 113.

And it does not matter whether one shares this tradition as the basis for Western values or whether one merely accepts and advocates the values themselves—which are nevertheless nothing more than a cultural consequence of tradition: “The great minds of European culture have all acknowledged its Christian roots. However, many have interpreted these roots through a philosophy of immanence. They have not accepted the transcendent basis of these values; they have demythologized their transcendent and metaphysical origins, but they have nevertheless professed their commitment to these values. This is, of course, part of European culture.”¹³

In other words, secular reality requires a meaningful theological ideality for its interpretation, which must be shared explicitly or implicitly in order to be capable of interpreting reality at all. The necessary connection between reality and ideality, between politics and theology, gives rise to the analogous connection between the “West” and Christianity—where this connection is absent, talk of Europe and the West becomes meaningless: “Only when the concept of ‘Europe’ represents a synthesis of political reality and moral ideality can it become a formative force for the future.”¹⁴

Furthermore, this theologically grounded secularity, the mutual opening of the secular and spiritual spheres to one another, proves to be a distinctive feature of the West in contrast to other worldviews. While the Christian Middle Ages showed great openness to the non-Christian thinking known to it, especially Aristotle (384–322), which it received and interpreted in the light of Christian revelation, Islam, for example, showed a much more reserved attitude toward all non-Islamic thinking. The faith of Islam “is not defined in national terms, but in a legal system that fixes it ethnically and culturally and at the same time sets limits on rationality where the Christian synthesis sees room for reason.”¹⁵ With this fixation, the realm of secular thought is effectively displaced by Islamic theological

¹³ R. Buttiglione, *Europa – ein neuer Anfang. Identität, Kultur, Dialog* (Geist und Gegenwart. Philosophische Reflexionen), Heiligenkreuz 2023, p. 46. Own translation. Cf. similar to this D. von Hildebrand, *Falsche Fronten*, in: E. Wenisch (ed.), *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 43), Mainz 1994, pp. 328–332, at p. 329: “The current spiritual crisis in Europe is dividing people into two camps: those who are enemies of Western Christian culture on the one hand, and those who, albeit to very different degrees, still somehow cling to the foundations of this Western Christian culture. The latter may also include those who cannot be described as Christians in religious terms.” Own translation.

¹⁴ J. Ratzinger, *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft* (Gesammelte Schriften 3.2), Freiburg i. Br. 2020, pp. 701–716, at p. 702. Own translation.

¹⁵ Ibidem, p. 703. Own translation.

thought—secularity is absorbed by theology. A countervailing tendency can be seen, for example, in Marxism: Although it shares the religious dynamic of hope found in Judeo-Christian thought, it does not see salvation, toward which this dynamic is directed, in a transcendent God, but rather in an immanent utopia.¹⁶ The Marxist view of humanity sees its fulfillment—the ultimate purpose of its existence—not in heaven, but in a classless society. In other words, theology is absorbed by secularism.

Opposing these two tendencies is the central message of Christianity: God became man. This also means that in Jesus Christ, the center of history, in which divinity and humanity meet. By his Word becoming flesh, God says yes to the world; by accepting Christ, man says yes to God. Worldliness and theology are not absorbed by one another in either direction but coexist and are interrelated. This is the basic hermeneutics of Jewish-Christian, indeed Western, thought.¹⁷ How this principle is expressed in Western political thought will be shown in the following sections.

2. Temporal and Spiritual Realm

It has been claimed that a distinctive feature of Western thought is an understanding of secularity grounded in theology. In order to clarify the consequences of this intertwining of the spiritual and secular spheres, the following section will explore what this relationship consists of in the political domain. The classical Catholic doctrine on the relationship between Church and State is that of the two powers, which found its shortest possible expression in the encyclical *Immortale Dei* by Leo XIII (1810–1903):

That is why God has divided the care of the human race between two powers, namely the ecclesiastical and the civil, one being set over divine things, the other over human things.¹⁸

¹⁶ Cf. *ibidem*, p. 707.

¹⁷ This is, of course, only one of several possible interpretations. Dietrich von Hildebrand identified four cornerstones of Western culture: reverence for truth, objectivity of law, primacy of the spirit, and human dignity—and he is no less correct in doing so. However, all these aspects will be discussed below as a consequence and reflection of the interdependence of theology and secularity, which is why it is taken as a starting point. Cf. D. von Hildebrand, *Falsche Fronten*.

¹⁸ Leo XIII, *Immortale Dei* (DH 3168): “Itaque Deus humani generis procuracionem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam.” Own translation. Consulted edition: Leo XIII., *Enzyklika “Immortale Dei”*, 1. Nov. 1885, in: P. Hünermann (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum*

The beginning of systematic reflection on the separation, intertwining, and mutual influence of the spiritual and secular spheres can be traced back to St. Augustine's work *De Civitate Dei*. In the pre-Augustinian era, the idea that religion was a separate entity detached from the state seemed utterly inconceivable: "The idea that religion might be a special separate sphere to the life of the city (or indeed the tribe or kingdom) was unthinkable to the peoples of the ancient world."¹⁹ However, the conquest of Rome, where political and religious authority still went hand in hand, by Alaric I and the Visigoths in 410 marked a departure from this thinking: when Rome, undefeated for 800 years,²⁰ fell—just 30 years after Christianity was elevated to the status of state religion—the "imperium sine fine"²¹ came to an end: "The promise of his [Constantine's] vision that the Triumphant Cross would be the guarantee of endless victory had been cast into the ashes of the Capitol."²²

With *De Civitate Dei*, St. Augustine presented his contemporaries with a different interpretation of history: The aim of history and God's plan was not the eternal preservation of the temporal Roman Empire, but that of another empire that is not of this world.²³ This heavenly *civitas Dei* and the temporal *civitas terrena* were torn apart at the beginning of history—a separation manifested in Cain's murder of Abel (Genesis 4:1–16), after which two civilizations came into being in the world: that of the descendants of Abel, who strive for eternal goods, and that of the descendants of Cain, who strive for temporal goods:²⁴ "Of the two parents of the human race, Cain was born first, belonging to the human civilization, followed by Abel, who belonged to the civilization of God."²⁵

de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. ⁴⁵2017, pp. 794–798.

- 19 A. Fimister, *The City of God Against the Pagans*, in: E. Waldstein (ed.), *Integralism and the Common Good. Selected Essays from The Josias*, Vol. 2. *The Two Powers*, Brooklyn 2022, pp. 109–125, at p. 112.
- 20 If one were to consider the conquest by Brennus and the Celtic Senones in 390 BC to be incomplete, it would have been 1,163 years. Cf. *ibidem*, p. 110–111.
- 21 Virgil, *The Aeneid*, trans. by H. Rudhton Fairclough, in: *Eclogues. Georgics. Aeneid: Books 1–6* (Loeb Classical Library 63), Cambridge–New York 1916, pp. 240–293, at lib. I, v. 279.
- 22 A. Fimister, *The City of God Against the Pagans*, p. 117.
- 23 Cf. *ibidem*, p. 118.
- 24 Cf. P. Schallenberg, *Kain oder Abel. Studien zur politischen Ethik im Christentum* (Christliche Sozialethik im Diskurs 12), Paderborn 2023, p. 2. Cf. further A. Fimister, *The City of God Against the Pagans*, p. 120.
- 25 Augustine, *De Civitate Dei*, lib. XV, cap. 1 (PL 41, 437): "Natus est igitur prior Cain ex illis duobus generis humani parentibus, pertinens ad hominum civitatem; posterior Abel, ad civitatem Dei." Own translation. Consulted edition: Augustine, *De Civitate Dei Libri XXII*, in: J.-P. Migne (ed.),

St. Augustine understands the Roman founding myth of Romulus and Remus²⁶ as an echo of the story of Cain and Abel:²⁷ Rome, founded by the murderous Romulus, is identified with the temporal empire; the eternal kingdom of God, founded by the unjustly murdered Christ, exists independently of it—the Church. Or, to put it another way and on an anthropological level: Every human being lives in two worlds, is a citizen of two civilizations—driven by *cupiditas*, the love of temporal goods, and by *caritas*, the love of eternal goods. He has an inner and an outer world, living simultaneously in nature and in grace. In short: Beyond the simple existence as a citizen of a political state, human beings possess an inner, *sacred* reality. “Sacred means: inherently worthy of protection, without further conditions and without democratic vote. It refers to that which is unavailable and unusable, that which cannot be used for specific purposes, in the words of Augustine: that which does not belong to the realm of *uti*, of use, of the earthly state of this world.”²⁸ This is the basis for the Western understanding of human dignity and thus the primacy of the human person over all political institutions. Because human beings cannot be reduced to their political role as citizens, because they possess a sacred, inner, and inalienable reality that is referred to as personality, they stand between two poles and are citizens of two states. This coexistence and this reciprocal relationship between politics and religion establish their mutual responsibility: “A constitutional democracy must be aware of this responsibility towards the just welfare of every person if it does not want to secretly and insidiously mutate into a well-organized band of robbers. At least, that is what the twin concepts of Athens and Jerusalem mean, that is what the typical Western synthesis of philosophy and Christianity means: Secular state and theocentric religion guarantee the personality of the human being in different yet interrelated ways [...].”²⁹ In order to grasp the deeper meaning of this insight, attention must now be turned to the anthropological foundations of the doctrine of the two kingdoms, since every political community is a community of human beings.

Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia, Vol. 7 (Patrologia Latina 41), Paris 1864, pp. 13–805. Cf. further A. Fimister, *The City of God Against the Pagans*, p. 109.

26 Fratricide is a universal topos in ancient literature: Seth and Osiris in Egyptian mythology, Cain and Abel in Jewish mythology, Eteocles and Polynices in Greek mythology, Romulus and Remus in Roman mythology. Further examples could be given.

27 Cf. A. Fimister, *The City of God Against the Pagans*, p. 121.

28 Schallenberg, *Kain oder Abel*, p. 54. Own translation.

29 Ibidem, p. 70. Own translation.

3. Individuality and Personality

The postulated characteristic of the West, theologically grounded secularity, is reflected in the political sphere in the doctrine of the two kingdoms, but in the theological-anthropological sphere in the distinction between individuality and personality, which finds a brief but precise definition in Jacques Maritain (1882–1973):

What do these contradictions mean? They mean that the human being is caught between two poles; a material pole, which, in reality, does not concern the true person but rather the shadow of personality or what, in the strict sense, is called *individuality*, and a spiritual pole, which does concern true *personality*.³⁰

Based on this preliminary distinction, we must firstly clarify what is meant when we speak of humans as individuals; secondly, what is meant when we speak of humans as persons. The worldliness of human beings, their *material* existence in space and time, makes them individuals; whereby matter here should not be understood as a physical entity, but rather as a philosophical one: Being material in space and time unites human beings with the rest of creation; however, insofar as concrete human beings receive their *forma* through a specific, immaterial soul, they are individual substances and distinguishable.³¹ The concept of the individual means nothing less than this: distinguishable from the other parts of a group, yet categorically equal to them. He is part of creation and part of a species—part of a family and part of a state.

In each of these roles, the individual strives for goods, that is, for the perfection of his nature in a certain respect. The teleologically oriented theology of scholasticism understood this connection as follows: Human desire is naturally directed toward certain ends³² that correspond to what it means to be human. Yet these goals can be divided into different categories: If something is desired for its own sake, it is referred to as a pleasurable good (*bonum delectabile*); if, on the other hand, something is desired because it is useful for the realization of another good, it is referred to as a useful good (*bonum utile*); finally, if something is desired because it is the end of the whole human existence, it is referred to

³⁰ J. Maritain, *The Person and the Common Good*, trans. by J.J. Fitzgerald, New York ¹1947, p. 23.

³¹ Cf. J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, trans. by M.J. Adler, London ¹1940, p. 60.

³² Cf. E. Waldstein, *Freedom as Choosing the Good, Against the Nihilists*, in: E. Waldstein, P.A. Kwasniewski (eds.), *Integralism and the Common Good. Selected Essays from The Josias*, Vol. 1. *Family, City, and State*, Brooklyn 2021, pp. 66–71, at p. 66.

as an honorable good (*bonum honestum*).³³ This distinction is important because only honorable goods play a role in political life.³⁴ St. Augustine's interpretation of Cain and Abel as two types of love, namely for temporal and spiritual goods, as outlined in the last section, is echoed here: The true and uncorrupted love of human beings is directed primarily toward honorable goods, precisely because they are deeply *humane* goods.

What constitutes the good of the human being as an individual? In other words, what is his good as part of a community—his good as a citizen? The answer to this question can be summed up in one word: the common good. Such a *bonum commune* is more than just the end of a community: it is something that is good for all members of the community at the same time, in such a way that all members participate in it simultaneously and fully, without it diminishing.³⁵ Or, in Maritain's words:

It [the common good] is the good *human* life of the multitude, of a multitude of persons; it is their communion in the good living. It is therefore common to both *the whole and the parts* into which it flows back and which, in turn, must benefit from it.³⁶

Modern liberals today tend to be generally wary of the scholastic concept of the common good: the common good is misunderstood as collectivist, as the good of a state apparatus, as opposed to the free individual.³⁷ But in fact, the logic of classical social welfare theory is exactly the opposite: the *bonum commune* is not to

³³ Cf. E. Waldstein, *The Good, the Highest Good, and the Common Good*, in: E. Waldstein, P.A. Kwasniewski (eds.), *Integralism and the Common Good. Selected Essays from The Josias*, Vol. 1. *Family, City, and State*, Brooklyn 2021, pp. 7–30, at p. 12.

³⁴ Cf. J. Pieper, *Philosophie und Gemeinwohl* (1952), in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 8.2. *Miszellen. Register und Gesamtbibliographie*. CD-ROM zum Gesamtwerk, Hamburg 2008, pp. 420–428, at p. 422: “On the other hand, when the ancients called philosophy necessary (‘necessary for the perfection of human society’), this was only possible because they understood the concept of ‘common good’ to include ‘common utility’ but also to transcend it—just as the whole contains and transcends the part.” Own translation.

³⁵ Cf. J. Maritain, *Scholasticism and Politics*, p. 69; or in more detail E. Hadas, *Counsels of Imperfection. Thinking Through Catholic Social Teaching*, Washington D.C. 2021, p. 12. A well-structured list of criteria for the common good can be found in T. Crean, A. Fimister, *Integralism. A Manual of Political Philosophy*, Neunkirchen-Seelscheid 2020, p. 39.

³⁶ J. Maritain, *The Person and the Common Good*, p. 41.

³⁷ Cf. A. Vermeule, *Common Good Constitutionalism. Recovering the Classical Legal Tradition*, Cambridge–Medford 2022, p. 14. In this regard, it is important to note Josef Pieper's accurate observation that totalitarianism consists precisely in the abuse and imposition of a supposed common good: “It is, in fact, an essential characteristic of every totalitarian regime that those who wield political power claim the right to determine the concrete content of the *bonum commune* exhaustively and definitively.” Cited from J. Pieper, *Philosophie und Gemeinwohl* (1952), p. 421. Own translation.

be measured by how useful it is to society, but rather society is to be measured by how well it realizes the *bonum commune*.³⁸ If man is a ζῷον πολιτικόν,³⁹ a being oriented toward community, then his private goods cannot lie outside the goods of the community.⁴⁰ Moreover, insofar as human beings *qua* human beings have a purpose that orients them toward life in the state, a state as a group of individuals who have something in common is oriented toward a common purpose; the state as such only comes into being through its self-realization, namely through right action, the pursuit of the common good—without this authority of the common good, against which right action is measured, the state would not be a state.⁴¹

Behind the worldliness of the individual and the state, however, there is a second, theological dimension: personality. Human beings differ from the rest of creation in that God is not only their highest good, but also their absolute good.⁴² Only humans are created in the image of God; only humans have a soul that is not simply thrown into a Platonic realm of ideas and given a fixed place, but is directly and immediately bestowed by God. This special position in creation makes humans themselves a good that, in a certain sense, transcends all worldly goods, including the common good.

A human life is less precious than the moral good and the duty of assuring the salvation of the community, is less precious than the human and moral patrimony of which the community is the repository, and is less precious also than the human and moral work which the community carries on from one century to the next. It is, nonetheless, as the life of a person, superior to every value of mere social utility. For it is the life of a substance endowed with a spiritual soul and possessing a right to its own existence.⁴³

38 Cf. A. Vermeule, *Common Good Constitutionalism*, p. 48.

39 Cf. Aristotle, *Politics*, 1.1253a: „ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἥτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.” / “From these things therefore it is clear that the city-state is a natural growth, and that man is by nature a political animal, and a man that is by nature and not merely by fortune citiless is either low in the scale of humanity or above it [...]” Consulted edition: Aristotle, *Politics*, trans. by H. Rackham (Loeb Classical Library 264), London–Cambridge 1959.

40 Cf. Leo XIII., *Immortale Dei* (DH 3165): “Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat: is enim necessarium vitae cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem, quae suppeditare vitae sufficientiam perfectam sola potest.”

41 Cf. J. Pieper, *Philosophie und Gemeinwohl* (1952), p. 421: “‘Common good’, *bonum commune*: this is the ‘good’ that is truly for the benefit of the human community and for the sake of which it exists; it is the epitome of the values that a community, above all the state community, must realize if it is to be said to have realized the possibilities inherent in it.” Own translation.

42 Cf. J. Maritain, *The Person and the Common Good*, p. 5.

43 Ibidem, p. 57.

Insofar as humans are individuals of a state, they are oriented toward the common good of the state, because this includes their private goods (in the sense of a *bonum honestum*).⁴⁴ However, insofar as human beings are persons, that is, insofar as their souls have a supernatural destiny that transcends all worldliness, the entire state, indeed the entire creation, exists in the service of each person.⁴⁵ In Maritain's words:

The human person is ordained directly to God as to its absolute ultimate end. Its direct ordination to God transcends every created common good—both the common good of the political society and the intrinsic common good of the universe.⁴⁶

Natural things are ordered toward the perfection of their nature.⁴⁷ For humans, this means that as individuals and citizens of a state, they are oriented toward the common good, but as persons, they are oriented directly toward God. The latter orientation is the reason for the primacy of humans in creation and the source of their special dignity. The substance of this dignity and its special protection by law will be the subject of the next stage of our investigation.

4. Human dignity and human rights

The fact that the Western understanding of secularity is grounded on theological foundations can also be seen in the central concepts of our political values. Most prominently, this is reflected in the inviolability of human dignity. Although the concept of dignity is not a genuine invention of Christianity but rather stems from the philosophical tradition of Greece and Rome,⁴⁸ Christianity does not claim to have invented dignity, but rather presents it as something that is factually given. St. Thomas Aquinas summarized the essence of dignity through a comparison: "Dignity signifies the goodness of a thing for its own sake, utility [signifies a thing's goodness] for the sake of another."⁴⁹ It is no coincidence that *dignity* and *utility* are

⁴⁴ Cf. *ibidem*, p. 42.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 51.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 5.

⁴⁷ Cf. E. Waldstein, *The Good, the Highest Good, and the Common Good*, p. 15.

⁴⁸ Cf. P. Schallenberg, *Unbegrenzte Menschenwürde in unverlierbarer Personalität. Ein vaticanisches Lehrstück zum Thema personaler Würde*, "Zeitschrift für Lebensrecht" 33 (2024), pp. 271–278, at p. 271.

⁴⁹ Thomas Aquinas, *Scriptum Super Sententiis III*, d. 35, q. 1, a. 4, sol. 1: "Quia dignitas significat bonitatem alicujus propter seipsum, utilitas vero propter aliud." Own translation. Consulted edition: Thomas Aquinas, *Scriptum Super Sententiis III*, in: P. Mandonnet (ed.), *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Paris 1929.

contrasted as two mutually exclusive concepts, for this is an analogy of the distinction previously made between *bonum utile* and *bonum honestum*—the useful and the honorable good—and the Augustinian *uti* and *frui*—using and enjoying for the sake of goodness. Human dignity means that humans are good in themselves, without being useful for any purpose other than themselves. This dictum of St. Thomas Aquinas finds its modern expression in Immanuel Kant's (1724–1804) famous formula of the end in itself: "Act in such a way that you treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, always as an end, never merely as a means."⁵⁰ This means that viewing a human being as a *bonum utile* is ruled out: Human beings are inherently *bona honesta* and therefore ends in themselves. Their dignity refers to their inalienable intrinsic value, which transcends all utility and achievement. The fact that this understanding is not self-evident becomes clear when contrasted with the opposite definition given by Thomas Hobbes (1588–1679): "The public worth of a man, which is the value set on him by the commonwealth, is called *dignity*."⁵¹ Instead, the value of the Christian concept of dignity lies precisely in the fact that it is a categorical attribution that defies any dependence on social utility. In a positive sense, human beings are "useless"—and yet, in their sublimity, perfectly good beyond any doubt. This refers to human beings as God created them, since—to return to the idea of St. Thomas Aquinas—"the love of God infuses and creates the goodness in things."⁵² After the Fall and expulsion from Paradise,⁵³ Christianity no longer speaks of the "perfect" goodness of humankind. This does not mean that there is a flaw in God's creation, but rather that it takes into account the fact that humans are free to act in accordance with his dignity or to fall short of it. Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) expressed this poetically in his speech,

50 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (ed.), *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Vol. 4. *Kritik der reinen Vernunft* (1. Aufl. 1781). *Prolegomena. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften*, Berlin–Boston 2021, pp. 385–463, at AA IV, p. 429. Own translation.

51 T. Hobbes, *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Vol. 4. *Leviathan*, ed. by N. Malcom, Oxford 2012, p. 136. Cf. illuminating J.L. Hill, *After the Natural Law. How the Classical Worldview Supports our Modern Moral and Political Values*, San Francisco 2016, pp. 263–264.

52 See footnote no. 9.

53 For the purpose of this article, it is irrelevant whether the first humans in the biblical story and their fall into sin are historical entities or not. Cf. revealingly K. Rahner, *Die Sünde Adams*, in: *Schriften zu Theologie*, Vol. 9, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, pp. 259–275, at p. 264.

which was posthumously named *De hominis dignitate*—"On the Dignity of Man," by putting the words to Adam in God's mouth:

We have made you neither of heaven nor of earth, neither mortal nor immortal, so that you may, as the free and extraordinary shaper of yourself, fashion yourself in whatever form you prefer. It will be in your power to degenerate into the lower forms of life, which are brutish. Alternatively, you shall have the power, in accordance with the judgment of your soul, to be reborn into the higher orders, those that are divine.⁵⁴

This does not mean that human beings can lose their dignity, but rather that they can behave in a manner that is consistent with or contrary to their dignity. Human beings can never be "undignified" in the ontological sense, as they can always be sure of God's love, but they can find themselves in circumstances that are unworthy of their dignity and thus of themselves. This expresses the core of what Christianity calls sin: The biblical concept of sin, ἀμαρτία, literally means "undershooting"; when humans sin, they undershoot their true goal and fail to live up to their purpose. In other words, they fail to live up to the ideal image for which they were originally created. The counterpart to this is virtue:

Virtue then is, quite generally, the elevation of the human person in terms of being; virtue is, as Thomas says, the *ultimum potentiae*; it is the utmost of what a human being can be; it is the fulfillment of human ability to be—in the natural and supernatural realm.⁵⁵

Pieper, in the tradition of St. Thomas Aquinas, thus expresses the same thing as Pico della Mirandola before him: that humankind has a vocation to a higher existence than is found on earth. And: that there is the possibility of not living up to this existence. Human dignity is inalienable in the sense that it cannot be lost—but it is not inalienable in the sense that it cannot be violated. This is a postulate, since human dignity cannot be determined on the basis of external characteristics; but it is a central and necessary postulate, based on the existential realization that humans are not absorbed in the flux of secularity, but are created for something

⁵⁴ G. Pico della Mirandola, *Oration on the Dignity of Man. A New Translation and Commentary*, ed. by F. Borghesi, M. Papio and M. Riva, New York 2012, vv. 22–23: "Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut, tui ipsius quasi arbitrar- ius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferi- ora, quae sunt bruta, degenerare; poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari."

⁵⁵ J. Pieper, *Über das christliche Menschenbild* (1936), in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 7. *Religionsphilosophische Schriften*, Hamburg 2000, pp. 94–114, at p. 98. Own translation.

higher—for a kingdom not of this world.⁵⁶ “In sum, human dignity is not another right. It is the source and the foundation of all other rights.”⁵⁷ This point is to be clarified in the next step by focusing on the nature of law.

5. Truth and natural law

It has already been established that political life is ordered toward the common good, in which all citizens of the political community participate fully. However, it has not yet been considered what the effects of this constitutive common good are within a state. The answer that St. Thomas Aquinas gives in a subordinate clause in his *Commentary on Nicomachean Ethics* may come as a surprise:

It is the speculative happiness towards which all political life seems to be ordered, which is established and preserved during peacetime by the order of political life, and which gives people the ability to contemplate the truth.⁵⁸

Now this sentence is astonishing. It is true that one of the foundations of Thomasian anthropology is that humankind strives for truth,⁵⁹ and Augustine also asked earlier: “What does the soul desire more than truth?”⁶⁰—but the fact that the ability

⁵⁶ Significantly, this postulate is also made by secular states, even though they do not, or not fully, profess the necessary prerequisite, namely the Christian view of humanity. Cf. D. von Hildebrand, *Falsche Fronten*, p. 331: “Since the Renaissance, various liberal theories have stripped man of his likeness to God and thus of his true nobility. Man was first denied his immortality, then his freedom of will, then his ability to make meaningful intentional statements; he was turned first into a bundle of senseless feelings, then into a more highly developed animal. But no practical consequences were ever drawn from this discrediting. A certain reverence for the dignity of man, for his inalienable rights, for his freedom of thought, which in truth logically presuppose the Christian image of man, was maintained.” Own translation.

⁵⁷ J.L. Hill, *After the Natural Law*, p. 266.

⁵⁸ Thomas Aquinas, *Sententia Libri Ethicorum*, lib. 10, lec. 11, no. 4: “haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplandi veritatem.” Own translation. Consulted edition: Thomas Aquinas, *Sententia Libri Ethicorum*, in: R. Busa (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Vol. 4. *Commentaria In Aristotelem Et Alios*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, pp. 143–234. Cf. further J. Pieper, *Philosophie und Gemeinwohl* (1952), p. 428.

⁵⁹ Cf. Thomas Aquinas, *De Malo*, q. 9, a. 1, c. a.: “est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur eius intellectus [...]” Consulted edition: Thomas Aquinas, *Quaestio Disputata De Malo*, in: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Vol. 3. *Quaestiones Disputatae. Quaestiones Quodlibetales. Opuscula*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, pp. 269–352. Cf. further Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 94, a. 2, c. a.: “Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.”

⁶⁰ Augustine, *In Joannem*, tract. 26, cap. 5 (PL 35, 1609): “Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?” Own translation. Consulted edition: Augustine, *In Joannis Evangelium Tractatus*

to contemplate the truth is mediated by the common good is a novelty. So, what is meant by this *contemplatio veritatis*? Josef Pieper answers:

Cicero and Seneca used *contemplatio* to translate the Greek θεωρία into Latin. And *theoria* is indeed the core of philosophy.—But what is *theoria*? The ancients answered: *Theoria* is an approach to the world that aims at truth and nothing else, an attitude of silent listening, distinguished above all from the attitude of the active realization of purposes. Theoretical virtually means: non-practical.⁶¹

Firstly, this reaffirms the thesis of “theologically grounded secularity”—the “affirmative openness toward the world”—already considered at the beginning; secondly, the concept of *contemplatio veritatis* is given a substantive definition: Truth is to be contemplated in a non-practical, non-benefit-oriented way.⁶² This means nothing other than that truth must always be received as *bonum honestum* and must never be used as *bonum utile*! The political community must understand truth as something transcendent, as something outside itself and untouchable by it. Where politics understands the concept of truth as something immanent and thus shifts it under its own control, politics itself moves towards totalitarianism. In 1933, for example, Hans Schemm, as Bavarian Minister of Culture, instructed university professors to no longer check whether something was true or not, but whether it corresponded to the ideology of the National Socialists or not.⁶³ This shift from truth to ideology is a precise description of what Hannah Arendt (1906–1975) identified as a characteristic of totalitarianism:

The ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (*i.e.*, the reality of experience) and the distinction between true and false (*i.e.*, the standards of thought) no longer exist.⁶⁴

In short, the state is bound to the truth more than anything else in the administration of justice. “Aristotle already addresses the problem of a democracy in which not the law but the crowd is the supreme authority. For him, such a misguided form

CXXIV, in: J.-P. Migne (ed.), *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia*, Vol. 3.2 (Patrologia Latina 35), Paris 1902, pp. 1379–1976. Cf. further D. von Hildebrand, *The Dethronement of Truth*, Steubenville 2021, p. 58.

⁶¹ J. Pieper, *Philosophie und Gemeinwohl* (1952), p. 423. Own translation.

⁶² Cf. D. von Hildebrand, *Falsche Fronten*, p. 329: “A deep reverence for the truth, the clear awareness that the question of truth is at the beginning of all decisions and that the question of truth must not be subordinated to any practical conditions, is an essential part of Christian Western culture.” Own translation.

⁶³ Cf. *ibidem*; as well as D. von Hildebrand, *The Dethronement of Truth*, p. 5.

⁶⁴ H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland–New York 1962, p. 474.

of democracy is a democratic version of tyranny, which should not be regarded as a state constitution in the true sense of the word. The law, which is supposed to rule over everything and everyone, clearly has a transcendental character in relation to the political community.”⁶⁵ This means nothing other than that even in democracy, transcendent truth stands above the immanent will of the majority—an assertion that requires a consideration of the classical scholastic understanding of law in order to explain it.

At the end of the first *Quaestio* of the *Treatise on the Law*, St. Thomas Aquinas defines the law as “nothing other than the ordering of reason towards the common good, promulgated by the one who has the care of the community.”⁶⁶ To understand the full meaning of this definition, five aspects must be considered.⁶⁷ Firstly, a law is an ordering of reason—because reason is the quality by which the human being grasps the connection between its decisions, its actions, and its goods and ends.⁶⁸ Secondly, ordering here means the establishment of a structure of order—the persons under the law are placed into an order toward their ends; through their reason they recognize the rules and regularities between their actions and ends.⁶⁹ Thirdly, the end and the pinnacle of the established structure of order is the *bonum commune*,⁷⁰ the good of the community, toward which the human being as an individual is oriented, precisely because he has a natural inclination

65 W. Palaver, *Die ethischen Grenzen des Mehrheitsprinzips. Zur politischen Theologie der Demokratie*, in: A. Autiero (ed.), *Ethik und Demokratie. 28. Fachkongress für Moralthologie und Sozialethik (Sept. 1997/Münster)* (Studien der Moralthologie), Münster 1998, pp. 85–111, at p. 91. Own translation.

66 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, a. 4, c. a: “Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.” Own translation. Cf. illuminating W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Philosophische Reihe 2), Mainz 1964, p. 232. Cf. further J. L. Hill, *After the Natural Law*, p. 68.

67 Cf. in detail J. de Finance, *An Ethical Inquiry*, trans. by M. O’Brien, Rome 1991, pp. 298–300.

68 Cf. *ibidem*, p. 289.

69 Cf. *ibidem*, p. 299.

70 Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, a. 3, c. a.: “lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune.”; as well as W. Kluxen’s commentary in *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, p. 231: “Here the idea is introduced that the individual human being is always a member of a community—a ‘communitas perfecta’—that as a part he is ordered towards the whole, as a part of the community towards the latter, just as the imperfect is ordered towards the perfect. If this ever-present relationship is taken into consideration, it necessarily follows that the main task of the law is to be placed on the side of the more decisive perfect, the whole; it consists in the order towards ‘common happiness.’” Own translation.

to live in community.⁷¹ Fourthly, the order of the citizens of a community towards the common good is ensured by an authority.⁷² Fifthly, the order structure must be proclaimed by this authority so that it is known to the citizens.⁷³

Now that this definition of the concept of law has laid the foundation for the “nature of law”, it is necessary to clarify what “natural law” consists of. St. Thomas distinguishes between levels of laws, which are hierarchically ordered and share in one another. The highest and most encompassing level is the eternal law (*lex aeterna*).⁷⁴ It encompasses all laws and the order of the entire universe, which is governed by God’s providence, which in this respect has the character of law.⁷⁵ Within this all-encompassing “eternal law” there are various sets of laws that differ formally in terms of whether and how they can be recognized.⁷⁶ To simplify, one could also speak of different perspectives through which one can recognize different parts of the same, eternal law. On the one hand, there is the divine law (*lex divina*), which is made recognizable by means of divine revelation. On the other hand, there is natural law (*lex naturalis*), which humans recognize through natural reason. There are, of course, overlaps between these two areas of law: For example, the fact that the killing of an innocent human being is a moral evil is revealed by Scripture and is equally recognizable to natural reason. This fact shows that natural law is simply a certain portion of the eternal law—namely that which can be recognized by reason: “It is evident that natural law is nothing other than the participation of the rational creature in the eternal law.”⁷⁷ Since, according to the definition given,

71 For an illustrative overview, see S. Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, trans. by M.T. Noble, Edinburgh 2001, p. 407. Cf. further S. Pinckaers, *Morality. The Catholic View*, South Bend 2003, pp. 97–99.

72 Cf. J. de Finance, *An Ethical Inquiry*, p. 300. Cf. further Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, a. 3, c. a.: “Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis.”

73 Cf. J. de Finance, *An Ethical Inquiry*, p. 300.

74 Cf. on the qualitative gradation of being in Thomas Aquinas J.L. Hill, *After the Natural Law*, p. 59.

75 Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 91, a. 1, c. a.: “Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.”; as well as J. de Finance, *An Ethical Inquiry*, 303.

76 Cf. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, p. 234: “In this sense, everything that exists participates in the eternal law, since it receives from it an inclination towards appropriate action, each according to the way that agrees with its essence, its ‘nature’, founded by the same God from whom it has its origin.” Own translation.

77 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 91, a. 2, c. a.: “Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.” Own translation. Cf. further W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, p. 234: “The special

promulgation is part of a law and natural law is recognized by reason, reason itself takes on the role of promulgator.⁷⁸

So far, the term “law” has been used in a way that differs from our usual definition; when we think of a law, we think of a clearly formulated rule in legislation that is valid in a certain state and is enforced by a certain state authority. However, such a statute does not necessarily have a share in the eternal law, as can be seen from the numerous tyrannical laws of past and present dictatorships. St. Thomas therefore introduces the concept of human law: *lex humana*.⁷⁹ Human laws are also an orientation of citizens towards the common good, but they formulate the more general principles of natural law specifically for a particular state.⁸⁰ Since a human law is defined by the fact that it is the specific application of natural law, it is only binding to the extent that it is derived from natural law—if it has no part in natural law, it is not a human law either: It is then not a law at all.⁸¹ So when St. Thomas describes the law as a “rule and measure”,⁸² this applies in two ways: Natural law is also the rule and measure for all laws in a community, insofar as they are only laws as derivatives of natural law.

In this day and age, postulating that there is an unchanging and universally valid morality is fraught with manifold difficulties.⁸³ It is therefore not surprising that the application of natural law theories in a political context has become exotic

way in which the rational creature participates in the eternal law is called ‘natural law’.” Own translation.

78 Cf. J. de Finance, *An Ethical Inquiry*, p. 304: “By the very fact that we are capable of moral judgments, this law is promulgated to us.”

79 Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 91, a. 3.

80 Cf. T. Crean, A. Fimister, *Integralism*, p. 128: “In the temporal order human law, that is, laws actually formulated and promulgated by men, performs two functions: it communicates the natural law in propositional form and it determines indifferent questions necessary for human communal life, the determination of which the natural law requires without specifying the nature of that determination – such as which side of the road to drive on or how many pennies there should be in the pound.”

81 Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 95, a. 2, c. a.: “Unde omnis lex humanitas posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio.”; as well as J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Clarendon Law Series), Oxford–New York 2011, p. 285.

82 Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 90, a. 1, c. a.: “lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio [...]”; and further J. de Finance, *An Ethical Inquiry*, p. 298. Cf. also the commentary in C. Kossel, *Natural Law and Human Law (Ia IIae, qq. 90–97)*, in: S. J. Pope (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington D.C. 2002, pp. 169–193, at p. 170.

83 Cf. J. de Finance, *An Ethical Inquiry*, p. 310.

today. But the idea is less absurd than it seems: Who would deny that the most fundamental moral principle (“good is to be done and evil is to be avoided”) is shared by all individuals in all cultures? This is nothing other than an immutable and universal principle that is recognized by reason.⁸⁴

In this respect, St. Thomas Aquinas’ classical conception of law is diametrically opposed to certain modern theories. According to Thomas Hobbes, “auctoritas, not veritas facit legem”—“authority, not truth, makes the law.”⁸⁵ Without a doubt, this could also be read as the principle of modern legal positivism. The leviathan has the power to produce laws without being bound to a transcendent authority. Although Hobbes is right that authority is also part of the law, authority alone is not capable of creating justice on its own. Just think of how many of the defendants at the Nuremberg Trials claimed to have acted in accordance with the law that applied to them.⁸⁶ The decisive factor is not that the Nazi regime was democratically elected and implemented its laws in a formally valid fashion, but that these laws were murderous.

The right of the people to govern themselves proceeds from Natural Law; consequently, the very exercise of their right is submitted to Natural Law. [...] A law is not made just by the sole fact that it expresses the will of the people. An unjust law, even if it expresses the will of the people, is not law.⁸⁷

The achievement of natural law in contrast to legal positivist views therefore sometimes consists in the fact that it gives the state itself a measure for regulation that the state cannot give itself. “Legitimacy of a government must be determined by a rule or law that is the measure of that government, and cannot be determined

⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 315, or more succinctly on 329: “Nevertheless, we can say that the basic principles of the natural law are so closely connected with the fundamental requirements of human nature, that they cannot, in general, be unknown by human beings who have the use of their reason.”

⁸⁵ See T. Hobbes, *Leviathan*, p. 431.

⁸⁶ It is significant that D. von Hildebrand rejects the positivist denial of an objective natural law as a characteristic of National Socialist ideology in *Falsche Fronten*, p. 330: “The often repeated declaration of National Socialist leaders that there is no objective law, that ‘law is what benefits the German people’—breaks in principle with this foundation of public life in the Christian West. This National Socialist doctrine may have been prepared philosophically in theory by the various forms of relativism and positivism, but it was not until National Socialism that the principal consequence was drawn on practical ground, the conscious programmatic turning away from this foundation, which is expressed in the words ‘iustitia fundamentum regnorum’.” Own translation.

⁸⁷ J. Maritain, *The Concept of Sovereignty*, “The American Political Science Review” 44 (1950), pp. 343–357, at p. 354.

by something which is measured or ruled by the government.”⁸⁸ The conviction that political society is not simply a necessary evil to limit violence, but a natural society that does not give the measure of its actions to itself, but rather receives it, deals the death blow to the myth of the Leviathan.⁸⁹ However, for this to happen, a specific relationship to truth is required: namely one that does not subject truth to the utility-oriented thinking of the world, but rather “contemplates” it in the literal sense—which means that a state can only do justice to truth (and do justice at all) if it understands it as something inviolable and received. It is no coincidence that there is an etymological connection between contemplation and the Latin *templum*: To contemplate a thing means to regard it as a temple—which literally means: as a demarcated and protected realm. Accepting truth in its immutability and understanding it as the “theological” foundation of secularity is the habitus that must drive the legislation of the state. “It is not the state that originally has a right, but every person has inalienable fundamental rights, and the state has rights (including the monopoly on the use of force) only to the extent that it has to protect the threatened rights of persons.”⁹⁰ In other words, the legitimacy and the power of the secular state are limited by its foundation on a theological, non-empirical quantity—the truth of human dignity.⁹¹

Conclusion

Finally, the results of the individual steps of the investigation need to be summarized. In the first section, it was discussed that the distinguishing feature of the Western mind consists in a secularity grounded in Christian theology. This refers to an affirmative attitude towards the world: A theological ideality that cannot be justified is assumed to be the foundation and interpretative horizon of reality; ideality and reality are understood as relating to each other in perfect openness

88 D. Lendman, *A Note on the Legitimacy of Governments*, in: E. Waldstein, P.A. Kwasniewski (eds.), *Integralism and the Common Good. Selected Essays from The Josias*, Vol. 1. *Family, City, and State*, Brooklyn 2021, pp. 213–216, at pp. 213–214.

89 Cf. T. Crean, A. Fimister, *Integralism*, p. 141.

90 Cf. P. Schallenberg, *Kain oder Abel*, p. 69.

91 Cf. illuminating J. Ratzinger, *Was ist Wahrheit? Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft*, in: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft* (Gesammelte Schriften 3.2), Freiburg i. Br. 2020, pp. 843–860, at p. 857: “The end of the state, however, cannot lie in mere freedom without content; in order to establish a meaningful and livable order of coexistence, it needs a minimum of truth, of knowledge of the good that cannot be manipulated. Otherwise, as Augustine says, it will sink to the level of a well-functioning band of robbers because, like them, it would only be determined by the functional and not by justice, which is good for all.” Own translation.

to one another. In the second section, the relationship between religion and politics was explained on the basis of St. Augustine's doctrine of the two kingdoms: The salvation history of Christianity is made fruitful as a horizon of interpretation for political life in the coexistence of heaven and earth. The inadequate earthly politics, characterized by turbulence and violence, is based on the ideality of a heavenly kingdom. What is more, every human being is granted the right to be a citizen of two worlds and also to have a share in the heavenly state—made possible by the act of *caritas*, a love without utility-oriented thinking and utilization, which accepts things as good for what they are. In the third section, the anthropological dimension of theologically grounded secularity was considered through the distinction between individuality and personality. In secular terms, the human being is an individual—a part of a political community, ordered toward the common good, which the individual shares in full with the whole community. In spiritual terms, the human being is a person—it is itself an unconditional good that cannot be reduced to membership of a political community, but transcends any worldly community. In the fourth section, the aspect of personality is made concrete by considering human dignity. The fact that human beings have dignity means that they are an inalienable good that may under no circumstances be used as a means to an end. By accepting the theological ideality of the human being's infinite dignity as the basis for its rights, it precedes the reality of the state order. In the fifth section, the aspect of the individuality of the human being in the political community has been concretized and developed by filling the concept of the common good with content: The common good of the state itself as well as of all citizens in the state consists in the "contemplation of truth"—thus stating that political life is not simply set, but is confronted with a pre-existing reality against which it has to be measured. In the political sphere, this reality has been described as natural law: The measure of political action consists in a natural order of things, the correspondence of which alone may lend legitimacy and binding force to the actions of the legislator. This theological foundation of political secularity ensures the protection of the individual, who as a person possesses an inalienable dignity, from all state objectifications. This theological foundation requires a certain relationship to truth, namely one that does not utilize it, but accepts it as good and unquestionable. So, what does the political thinking of the West owe to Christian theology? It owes it a counterpart that provides the *foundation*, the *purpose*, the *limits*, and the *content* of politics.

The *counterpart* of political and Western thinking in general is a supra-worldly, theological reality: Reality is understood as something that is not simply created but is instead encountered with a qualitative promise. The world is willed by God—and therefore it is unquestionably to be assumed of everything that its existence

in the world is one thing above all: good. Reality can be met with openness and benevolence because an ideality is assumed behind it, from which an orientation towards the good is derived.

Theology also forms the *foundation* of Western political thought: The painful experience of the inadequacy of political reality does not have to lead to despair, because a supra-political ideality is planted in reality, in which there is no lack to be found. The human being may find itself under the yoke of despotic rule, it may find itself fleeing from war and violence, it may find itself persecuted by unjust oppressors—but it can be certain that it comes from heaven. The human being is a citizen of two states and has the opportunity to rise above mere survival marked by utilitarian thinking and to share in the truly good life—a life of non-purposive love characterized by the Augustinian *frui*, the enjoyment of the good.

Furthermore, theology presents Western thinking with the *purpose* of politics: the human being. And that means the whole human being in a secular and spiritual sense, because in a secular sense the human being as an individual may be oriented towards the common good of the state, but in a spiritual sense as a person they transcend every state community and every worldliness. In their personality, they are an end in themselves—they do not exist for the state, but the state exists for the human person.

Theology also sets limits to the possibilities of the state: The reality of state power is preceded by an ideality, namely the ideal of the inviolability of the dignity of every human being. By establishing the inalienable and immutable value of each individual human being, theology withdraws people from the power of the state. And even more: by assigning humankind an ideal, it simultaneously points out to humankind the possibility of fulfilling this ideal or failing to do so. Humankind is confronted with the possibility of failing to achieve the purpose of its life, but also with the opportunity to bring it to fulfillment. Not to make this fulfillment impossible, but to promote it—and thus to promote the human being—precisely delineates the limits of what is politically required and forbidden.

Finally, theology points to the content of political life. The truly good life, which is the end of the state, consists in the contemplation of truth—so it has been said following St. Thomas Aquinas. And this relationship to the truth precisely describes the inner search and acceptance of that which corresponds to the human being. This ultimately expresses the core of the previous investigations: The actual center of political life does not lie in external secularity, but in the inner being of the human being—its inalienable and inviolable dignity, which expresses itself not through social expediency, but through unconditional goodness and unconditional love for the good. This is the source of all human rights, which lose

nothing of their unchangeable truth even when state powers declare them to be changeable in order to subject them to political benefit. Finally, reference should be made here to the exhortation of St. Augustine: “Do not go outside, return to yourself; the truth dwells in the inner man; and if you find your nature changeable, go beyond yourself.”⁹²

References

- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland–New York ⁷1962.
- Aristotle, *Politics*, trans. by H. Rackham (Loeb Classical Library 264), London–Cambridge ⁴1959.
- Augustine, *De Civitate Dei Libri XXII*, in: J.-P. Migne (ed.), *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia*, Vol. 7 (Patrologia Latina 41), Paris 1864, pp. 13–805.
- Augustine, *De Vera Religione Liber Unus*, in: J.-P. Migne (ed.), *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia*, Vol. 3.1 (Patrologia Latina 34), Paris 1865, pp. 121–172.
- Augustine, *In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV*, in: J.-P. Migne (ed.), *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia*, Vol. 3.2 (Patrologia Latina 35), Paris 1902, pp. 1379–1976.
- Buttiglione R., *Europa – ein neuer Anfang. Identität, Kultur, Dialog* (Geist und Gegenwart. Philosophische Reflexionen), Heiligenkreuz 2023.
- Crean T., Fimister A., *Integralism. A Manual of Political Philosophy*, Neunkirchen–Seelscheid 2020.
- Donoso Cortés J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, ed. by J. Vila Selma (Biblioteca de la literatura y el pensamiento Hispánicos), Madrid 1978.
- Fimister A., *The City of God Against the Pagans*, in: E. Waldstein (ed.), *Integralism and the Common Good. Selected Essays from The Josias*, Vol. 2: *The Two Powers*, Brooklyn 2022, pp. 109–125.
- Finance J. de, *An Ethical Inquiry*, trans. by M. O’Brien, Rome 1991.
- Finnis J., *Natural Law and Natural Rights* (Clarendon Law Series), Oxford–New York ²2011.

⁹² Augustine, *De Vera Religione*, cap. 39, no. 72 (PL 34, 154): “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum.” Own translation. Consulted edition: Augustine, *De Vera Religione Liber Unus*, in: J.-P. Migne (ed.), *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia*, Vol. 3.1 (Patrologia Latina 34), Paris 1865, pp. 121–172. Cf. further K. Flasch, *Wert der Innerlichkeit*, in: H. Joas, K. Wiegandt (eds.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. ²2005, pp. 219–236, at p. 219.

- Flasch K., *Wert der Innerlichkeit*, in: H. Joas, K. Wiegandt (eds.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. ²2005, pp. 219–236.
- Hadas E., *Counsels of Imperfection. Thinking Through Catholic Social Teaching*, Washington D.C. 2021.
- Hildebrand D. von, *Falsche Fronten*, in: E. Wenisch (ed.), *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933–1938* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen 43), Mainz 1994, pp. 328–332.
- Hildebrand D. von, *The Dethronement of Truth*, Steubenville 2021.
- Hill J.L., *After the Natural Law. How the Classical Worldview Supports our Modern Moral and Political Values*, San Francisco 2016.
- Hobbes T., *The Clarendon Edition of the Works of Thomas Hobbes*, Vol. 4, *Leviathan*, ed. by N. Malcom, Oxford 2012.
- Kant I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (ed.), *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Vol. 4, Berlin–Boston 2021, pp. 385–463.
- Kluxen W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Philosophische Reihe 2), Mainz 1964.
- Kossel C., *Natural Law and Human Law (Ia IIae, qq. 90–97)*, in: S.J. Pope (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington D.C. 2002, pp. 169–193.
- Lendman D., *A Note on the Legitimacy of Governments*, in: E. Waldstein, P.A. Kwasniewski (eds.), *Integralism and the Common Good. Selected Essays from The Josias*, Vol. 1, Brooklyn 2021, pp. 213–216.
- Leo XIII., *Enzyklika "Immortale Dei"*, 1. Nov. 1885, in: P. Hünermann (ed.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Freiburg i. Br. ⁴⁵2017, pp. 794–798.
- Maritain J., *Scholasticism and Politics*, trans. by M.J. Adler, London ¹1940.
- Maritain J., *The Concept of Sovereignty*, "The American Political Science Review" 44 (1950), pp. 343–357.
- Maritain J., *The Person and the Common Good*, trans. by J.J. Fitzgerald, New York ¹1947.
- Mayer C., *Augustinus: „Ich will, dass du bist“ (?)*. Zum Problem der angeblich augustininischen Herkunft dieser Sentenz, "Augustiniana" 62 (2012), pp. 251–264.
- Palaver W., *Die ethischen Grenzen des Mehrheitsprinzips. Zur politischen Theologie der Demokratie*, in: A. Autiero (ed.), *Ethik und Demokratie*, Münster 1998, pp. 85–111.
- Pico della Mirandola G., *Oration on the Dignity of Man. A New Translation and Commentary*, ed. by F. Borghesi, M. Papio and M. Riva, New York 2012.
- Pieper J., *Gibt es eine nicht-christliche Philosophie? (1952)*, in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 8.1, Hamburg 2005, pp. 109–114.

- Pieper J., *Notizen (1927–1953)*, in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 8.2. Miszellen. Register und Gesamtbibliographie. CD-ROM zum Gesamtwerk, Hamburg 2008, pp. 621–642.
- Pieper J., *Philosophie und Gemeinwohl (1952)*, in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 8.2. Miszellen. Register und Gesamtbibliographie. CD-ROM zum Gesamtwerk, Hamburg 2008, pp. 420–428.
- Pieper J., *Über das christliche Menschenbild (1936)*, in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 7, Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 2000, pp. 94–114.
- Pieper J., *Über das Gute und das Böse*, in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 2, Darstellungen und Interpretationen: Thomas von Aquin und die Scholastik, Hamburg 2001, pp. 1–57.
- Pieper J., *Was heißt „Christliches Abendland“? (1957)*, in: B. Wald (ed.), *Werke in acht Bänden*, Vol. 8.2. Miszellen. Register und Gesamtbibliographie. CD-ROM zum Gesamtwerk, Hamburg 2008, pp. 444–451.
- Pinckaers S., *Morality. The Catholic View*, South Bend 2003.
- Pinckaers S., *The Sources of Christian Ethics*, trans. by M.T. Noble, Edinburgh 2001.
- Plutarch, *Προς Κωλωτην γπερ των αλλων φιλοσοφων / Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers*, trans. by B. Einarson and P. H. De Lacy, in: *Moralia*, Vol. 14. That Epicurus Actually Makes a Pleasant Life Impossible. Reply to Colotes in Defence of the Other Philosophers. Is “Live Unknown” a Wise Precept? On Music (Loeb Classical Library 428), Cambridge 1967, pp. 190–315.
- Proudhon P.-J., *Les confessions d’un révolutionnaire pour servir à l’histoire de la révolution de février*, Paris 1851.
- Rahner K., *Die Sünde Adams*, in: *Schriften zu Theologie*, Vol. 9, Einsiedeln–Zürich–Köln 1970, pp. 259–275.
- Ratzinger J., *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen*, in: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft* (Gesammelte Schriften 3.2), Freiburg i. Br. 2020, pp. 701–716.
- Ratzinger J., *Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen*, in: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft* (Gesammelte Schriften 3.2), Freiburg i. Br. 2020, pp. 727–746.
- Ratzinger J., *Was ist Wahrheit? Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft*, in: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Philosophische Vernunft – Kultur – Europa – Gesellschaft* (Gesammelte Schriften 3.2), Freiburg i. Br. 2020, pp. 843–860.
- Schallenberg P., *Kain oder Abel. Studien zur politischen Ethik im Christentum* (Christliche Sozialethik im Diskurs 12), Paderborn 2023.

- Schallenberg P., *Unbegrenzte Menschenwürde in unverlierbarer Personalität. Ein vatikanisches Lehrstück zum Thema personaler Würde*, "Zeitschrift für Lebensrecht" 33 (2024), pp. 271–278.
- Schmitt C., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin ⁴1996.
- Schmitt C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin ⁷1996.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. by Aquinas Institute, trans. by L. Shapcote (Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas Vols. 13–20), Green Bay 2018.
- Thomas Aquinas, *Quaestio Disputata De Malo*, in: *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Vol. 3, *Quaestiones Disputatae. Quaestiones Quodlibetales. Opuscula*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, pp. 269–352.
- Thomas Aquinas, *Scriptum Super Sententiis III*, in: P. Mandonnet (ed.), *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Paris 1929.
- Thomas Aquinas, *Sententia Libri Ethicorum*, in: R. Busa (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Vol. 4, *Commentaria In Aristotelem Et Alios*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, pp. 143–234.
- Vermeule A., *Common Good Constitutionalism. Recovering the Classical Legal Tradition*, Cambridge–Medford 2022.
- Virgil, *The Aeneid*, trans. by H. Rudhton Fairclough, in: *Eclogues. Georgics. Aeneid: Books 1–6* (Loeb Classical Library 63), Cambridge–New York 1916, pp. 240–293.
- Waldstein E., *Freedom as Choosing the Good, Against the Nihilists*, in: E. Waldstein, P.A. Kwasniewski (eds.), *Integralism and the Common Good. Selected Essays from The Josias*, Vol. 1, Family, City, and State, Brooklyn 2021, pp. 66–71.
- Waldstein E., *The Good, the Highest Good, and the Common Good*, in: E. Waldstein, P.A. Kwasniewski (eds.), *Integralism and the Common Good. Selected Essays from The Josias*, Vol. 1, Family, City, and State, Brooklyn 2021, pp. 7–30.

SECULARITY FROM ABOVE: ON THE THEOLOGICAL ROOTS OF WESTERN POLITICAL THOUGHT

Summary

This article examines the theological foundations of Western political thought, arguing that Josef Pieper's notion of a "secularity grounded in Christian theology" is an enduring structural principle of the Western mind. Tracing its roots to St. Augustine's doctrine of the two cities and its anthropological implications, the article demonstrates how Christian theology has shaped central principles of Western political order: the conception of the human being as both individual

and person, the political centrality of human dignity, and the objectivity of justice and law. Furthermore, the article articulates a vision of politics as ordered toward the contemplation of truth. Against the backdrop of modern legal positivism, the article reaffirms a tradition in which law is not simply posited but discovered through reason in accordance with human nature and truth. Ultimately, theology provides the West with more than a historical backdrop: it offers a counterpoint that defines the foundation, goal, limits, and moral substance of political life. Politics, at its best, is shown to serve the whole human being—rooted in reason, directed toward the good, and open to transcendence.

Keywords: religion and politics; political theology; truth; natural law; human dignity.

Author's note

Maximilian Welticke – Mag. theol., Licentiate student in the field of Moral Theology at the Pontifical University of St. Thomas Aquinas (Angelicum) in Rome, studied Theology and Philosophy in Paderborn and Oxford. Research focuses on theological ethics, political philosophy, and the theology of St. Thomas Aquinas. E-mail: m.welticke@pust.it.

Citation

Welticke M., *Secularity from Above: On the Theological Roots of Western Political Thought*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 111–138. DOI: 10.18276/cto.2025.41-07.



PETER SCHALLENBERG

Faculty of Theology in Paderborn, Germany | Department of Moral Theology

ORCID: 0000-0003-2399-1065

Arendt and Augustine: On the Relation of Natality and Freedom, Commemorating the 50th Year After Hannah Arendt's Death

ARENDT I AUGUSTYN: O RELACJI NATALNOŚCI I WOLNOŚCI –
W PIĘCDZIESIĄTĄ ROCZNICĘ ŚMIERCI HANNY ARENDT

Streszczenie

Autor artykułu analizuje filozoficzne i teologiczne relacje zachodzące między pojęciem natalności u Hannah Arendt a koncepcją wolności i początku człowieka u św. Augustyna. Punktem wyjścia jest Augustyńska refleksja nad naturą ludzkich narodzin, w której ujawnia się egzystencjalny wymiar bycia „wrzuconym” w istnienie bez własnej zgody. Autor podejmuje interpretację klasycznych chrześcijańskich metafor rozbitku i żeglugi – w szczególności w ujęciu Blaise’a Pascala oraz Hugo Rahnera. Ważnym elementem jest sposób, w jaki Arendt odczytuje teologię Augustyna, zwłaszcza jego intuicję, że ludzkość została stworzona jako początek. To właśnie stanowi zasadnicze ogniwo łączące myślicieli. Arendt odczytuje tę intuicję w kategoriach natalności, czyli ludzkiej zdolności do inicjowania, rozpoczynania na nowo i tym samym do wolnego działania. Podkreśla się, że Arendt, idąc za Augustynem, pojmuje wolność nie jako autonomię, lecz jako coś zakorzenionego w boskim akcie stwórczym. Autor artykułu postuluje, że zarówno dla Augustyna, jak i dla Arendt, życie ludzkie nie jest definiowane przez sukces czy długowieczność, lecz przez wolną odpowiedź na istnienie jako dar. Kluczową metaforą staje się krzyż – chrześcijański symbol pozornej klęski przemienionej w zbawienie. W ten sposób w pracy proponuje się spójną wizję ludzkiej godności, zakorzenionej w natalności, działaniu i perspektywie eschatologicznej.

Słowa kluczowe: św. Augustyn, Hannah Arendt, natalność, rozbiitek

Introduction

The following article examines the inspiration behind Hannah Arendt's reflections on the beginning and freedom in St. Augustine's thinking. In her doctoral thesis in Marburg under Martin Heidegger on St. Augustine's notion of love, Hannah Arendt had already dealt with the Augustinian idea that human beings as individual beings are created directly by God, or more precisely, that their immortal souls are created directly by God in order to unfold God's love in the world anew in each individual biography through the power of their freedom. This is precisely where the specificity of every human being's likeness to God lies: to be the image of God and thus the image of divine love in a temporal and perishable world. Or, in other words, to reflect God's eternal love in time. For Hannah Arendt, this Augustinian idea, which focuses sharply on the unique individual, was an inspiration for her entire thinking, which can be understood in significant parts as a development of Augustinian thought. This is encapsulated in her understanding of human beings as creatures endowed by God with freedom, who, however, understand their freedom not as negative freedom and thus unbound, but as positive freedom for good and thus bound to God and the immortal soul He has given them. Without St. Augustine, Hannah Arendt's philosophical work and her anthropological thinking cannot be understood. The research question is therefore: Does the reception of the Augustinian idea of an individual beginning set by God in the works of Hannah Arendt and her idea of individual freedom of action adequately correspond to the initial intention of St. Augustine? Hence, the main thesis is that Hannah Arendt proposes through her reception of the Augustinian axiom of *initium*, a successful and enriching continuation and extension of an individualised theology of creation, especially in view of philosophical ethics. In order to approach an answer to the question at hand, four steps are necessary. Firstly, some preliminary thoughts on the beginning of human life have to be explained in order to illuminate the question's context. Secondly, the contextual distinction from the first step has to be strengthened by looking into the respective epistemological challenge: whether the human being is in fact capable of knowing what his good life consists of. Thirdly, the despair of the possibility of being incapable of knowing the meaning of one's own life is to be countered by a theological claim: the belief in God as a means of becoming incapable of seeing life as meaningless. Finally, it has to be shown how out of belief in a meaningful beginning, the freedom to choose the good life becomes not only possible, but also apparent. And this final step is precisely where Hannah Arendt seems to be closest to the thought of St. Augustine.

1. Being thrown into existence

Before investigating the continuation of St. Augustine's concepts in Hannah Arendt, some preliminary thoughts have to be rendered on the beginning of human life and its consequences for the successful leading thereof. At the beginning of his book *De Beata Vita*, St. Augustine asks: 'Did God or nature throw us into this world as if into a stormy sea?' And he continues: If that were the case, "how few would be able to recognise what they should adhere to and which path they must take to return, and would a storm not eventually strike—seemingly a misfortune to the foolish—sweeping the ignorant wanderers against their will and resistance to the land they so longed for?"¹ Every human being finds himself thrown into existence through conception and birth without his own volition; no one was asked for his consent to conception and the beginning of life. And so, one must first make peace with this and be reconciled to it, in short: understand one's life at least as happiness against one's will. And further: Each of us was given a beginning without our own involvement or consent, but that is by no means the end or even its completion. Biologically, of course, the case is clear for both humans and animals: We are born, and we will die. But in between, and this is both a burden and a blessing for humans, there is plenty of time to reflect and think ahead: Why was I thrown into life? And connected to this: After its biological end, will my life have more meaning and significance than simply having been there? In other words: Is there more than biological survival, which is the result of the biological coincidence of one's own conception? Could it be that human beings are the only living beings capable of recognising meaning and deeper significance within the context of pure survival²—what Platonic philosophy referred to as *bios* as opposed to *zoé*, the good life within survival? Could it be that one understands too little of the human being, if one were to see him merely as a natural creature, thrown into the world and into life by nature as if into a stormy sea? Here, it becomes apparent that the human being—especially in the distinction of *bios* and *zoé*—is confronted with the decision for an 'active life' instead of mere biological survival.

2. A stormy realisation

Hitherto, it has been between mere survival and an actual idea of a good life. Out of this recognition, the question arises: Is the human being in fact capable and fully equipped to make this decision? The view has to be shifted towards

¹ Augustine, *De Beata Vita*, I, 1.

² Cf. M. Schwartz, *Der philosophische bios bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben*, Freiburg i. Br. 2013.

the preconditions of understanding what this good life consists of. Augustine develops this idea further: Is man actually capable of recognising happiness and a joyful meaning in his life, which began biologically without his consent and is equally unasked for heading towards death? Is not the sea of life always stormy and always leading to some kind of shipwreck, which only appears to be misfortune to the foolish, but appears to those who believe in divine providence as a difficulty that leads to a goal? Is failure perhaps dependent on the perspective of an observer who knows about the happy outcome of the voyage of life because he holds on to the idea of a person's successful life? Do we as humans simply know where we are headed, or do we believe in another perspective, a point of view of God, who knows that every storm of life and every failure is part of the journey of this life and that it is precisely through this that we reach the shore and a long-awaited land that would never have come into view without storms and apparent failures? Another way of looking at it: Could the hypothesis of God also exist in a secular world, understood as an ideal that has already been achieved and that would not be shattered by the trials and tribulations of reality? God, so to speak, as the unshakeable idea of a successful human life?

What is meant is that there is more than just the shipwreck and failure that we have experienced. It could be that there is a shipwreck with a spectator, namely God the Creator, who is not an uninvolved fence-sitter, but rather a shareholder in the ship that appears to be about to sink, but which, precisely because of this apparent sinking and with only a few planks left, reaches a shore that the watching shareholder had in mind all along—quite the opposite, perhaps, of the helmsman desperately fighting for the ship's welfare, who sees the most beautiful hopes of a peaceful voyage through life desperately shattered in the storm. May this shipwreck even be a necessity? "In this conceptual field, shipwreck is something like the legitimate consequence of seafaring; the happily reached harbour or the serene calm of the sea is only the deceptive aspect of such profound uncertainty."³ This is linked to a decidedly teleological way of thinking in the Platonic tradition: only those who rule out the achievement of a goal from the outset and see the actual goal of life in leisurely rocking on the lake of the longest and most sustained survival possible will consider calm winds and calm seas to be the happiness of life. All others, by contrast, will be troubled and preoccupied throughout their lives by the question of which

3 H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M. 1997, p. 13, own translation; originally: „Der Schiffbruch ist in diesem Vorstellungsfeld so etwas wie die legitime Konsequenz der Seefahrt; der glücklich erreichte Hafen oder die heitere Meeresstille nur der trügerische Aspekt einer so tiefen Fragwürdigkeit.“

shores they will reach, balancing precariously on a remaining plank, the existence of which they had no inkling of when the ship of life was launched. Or, to put it another way: what would one have missed if, as St. Augustine writes, there were no storms of life to wash the essentially ignorant wanderer on the sea of life onto the longed-for shore, whose existence one only knows about once the shipwreck has already happened? Medieval theology called this human desire for more than just a long, uneventful life “*desiderium naturale*”⁴—natural longing.

With Blaise Pascal—“vous êtes embarqué”, you have embarked, against your will or at least without your consent and without being asked, as he puts it in his famous wager—Hans Blumenberg asserts that “life means already being on the high seas, where there are no solutions, no withholding, except salvation or destruction. Pascal, whom Nietzsche considered the only logical Christian, ruled out the idea of mere self-preservation that does not seek absolute enhancement or infinite gain.”⁵ Human beings can never be satisfied with mere survival; doing so would mean falling short of their full potential; they would miss out on something crucial; they would later regret it, even if they had reached the safe shores of a comfortable end to their lives unscathed—what would they have gained if they had lost themselves and their true goal, their true essence? Even human birth can be seen as a shipwreck, as expressed by the Roman poet Lucretius, but as a necessary shipwreck that forces the awakening human spirit to think and spurs it on to think and see beyond the mere satisfaction of its needs. Hans Blumenberg therefore succinctly emphasises: “What drives people to the high seas is also the transgression of the limits of their natural needs,”⁶ and, following Voltaire’s learned friend, the Marquise du Châtelet, formulates: “The harbour is not an alternative to shipwreck; it is the place of missed happiness in life.”⁷ In other words, those who want to protect their lives from storms and constant shipwrecks, even from outward failure, will lose them. Behind this lies the conviction that every human life demands free devotion,

4 Cf. A.S. Rosenthal, *The problem of the desiderium naturale in the thomistic tradition*, in: “*Verbum*” 6:2 (2004), pp. 335–344.

5 H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M. 1997, p. 23, own translation; originally: „Leben bedeute, schon auf dem hohen Meere zu sein, wo es außer Heil oder Untergang keine Lösungen, keine Vorenthaltung gebe. Pascal, darin für Nietzsche der einzige logische Christ, hat den Gedanken der bloßen Selbsterhaltung, die nicht die absolute Steigerung, den unendlichen Gewinn will, ausgeschlossen.“

6 Ibid., p. 33, own translation; originally: „Was den Menschen auf die hohe See treibt, ist zugleich die Überschreitung der Grenze seiner natürlichen Bedürfnisse.“

7 Ibid., p. 39, own translation; originally: „Der Hafen ist keine Alternative zum Schiffbruch, er ist der Ort des versäumten Lebensglücks.“

since it is a free gift. Biblically speaking, life was given to us freely, and we should give it freely in return.⁸ However, the failure of a human life or destiny cannot be measured by external standards.

Greek philosophy, especially the Homeric myth of Odysseus' shipwrecked journey home after the Battle of Troy, caught between Scylla and Charybdis, is full of references to the voyage of life and the stormy sea of fate and its adversities. Hugo Rahner showed how the early Church Fathers took up these images and reinterpreted them: "The Christian who sails home on the ship of the Church, surrounded by the dangers of the sirens that threaten his salvation, that is, unbelief and sensual pleasure, must do as the wise Odysseus did and tie himself with the strongest bonds to his mast, the cross: thus he will escape any danger of shipwreck and reach his home."⁹ And that means first and foremost: "On their journey to the harbour of eternity, Christians are faced with the glorious but perilous choice between faith and unbelief. However, this decision is made in the ship of the Church—bound to the mast of this church ship: to the cross."¹⁰ It is not those who fail to meet the external criteria of a long life who have truly failed. It is those who consider these criteria so decisive that, out of the fear of failure, they do not dare to live life and make decisions. Those who believe in God's love for their own, as yet untried life, believe that God takes pleasure in the effort of sailing. Referring back to this section's initial question about the precondition of understanding the qualitative content of the good life, it has been shown: there are in fact two different perspectives. On the one hand, the human being, in the storms of his life, may be unaware of the light behind the storm—that is, the actual end his life is striving towards; on the other hand, there is the question of the perspective of a possible spectator—one who knows every human life since its beginning, because he is the one who gave beginning and completion to it.

⁸ Cf. Matthew 10,8.

⁹ H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, p. 261, own translation; originally: „Der Christ, der auf dem Schiff der Kirche zur Heimat segelt, der umgeben ist von den heilsbedrohenden Gefahren der Sirenen, das heißt des Unglaubens und der Sinnenlust, muß es dem weisen Odysseus gleichtun und sich mit stärksten Fesseln an seinen Mastbaum, das Kreuz anbinden: so wird er jeglicher Gefahr des Schiffbruchs entgehen und zur Heimat gelangen.“

¹⁰ Ibid., p. 258, own translation; originally: „Der Christ ist auf seiner Fahrt zum Hafen der Ewigkeit vor die herrlich freie, aber todesgefährliche Entscheidung gestellt zwischen Glauben und Unglauben. Im Schiff der Kirche aber vollzieht sich diese Entscheidung – im Festgebundensein an den Mastbaum dieses Kirchenschiffs: ans Kreuz.“

3. The real shipwreck and the solution for it

The philosophical despair about the seemingly meaningless beginning of human existence is countered by the theological hope in a meaningful understanding of it. Or, to put it differently: The belief in God as Creator of the individual illuminates the shipwreck as a necessary process of individualising and completing human life. Despair may seem to be the source of every other sin. This would probably be the real “sin against the Holy Spirit”: not being able to believe that God considers my life infinitely precious and, in His view, successful. The consequence of such unbelief is confusion and entanglement in seeking compensation in temporal goods: money, power, prestige. Thus, the early Church Fathers can indeed say that sin is a shipwreck of the soul, happening at first in Paradise—saved by God’s Ark of Noah—, happening secondly in the Cross of Jesus and saved by God’s ship of the Church. The mere nature of man, without the spirit that rises to faith in a loving God, is doomed to failure, for death is always the shipwreck of the enterprise of self-preservation, and failure due to the futility of the longing to be irreplaceable. Only faith in something more than nature, which is coming to an end, made possible by God, enables us to see the world of God beyond death. Hugo Rahner notes: “In the first shipwreck of nature, God, as helmsman of the ark, saved souls on the ‘little piece of wood’. Before the second and final shipwreck, the wood of the cross and the ship of the church built from it save us; but time and again, it is a source of great wonder that such salvation of the cosmos should happen on a little piece of wood.”¹¹ Through his death on the cross and his resurrection, Jesus restores what was broken by the Fall in Paradise: the domain of God’s unbreakable love, which makes love among human beings possible and exposes all external pursuit of gain as dispensable. It is inner shipwreck on the rocks of lovelessness that is to be feared, not outer shipwreck on the rocks of failure. Thought and language, of course, reach a final limit here, which allows us only to sense a reality of God beyond success and failure. The idea is that of a kind of “baptised Ulysses” who takes the place of the tragic Sisyphus; hence, “the transformation of the world from the cross is a borderline idea. It is realised on the cross of Christ and is hoped for eschatologically. In the life of the Christian, it is the guiding perspective for the «work on the ship».

¹¹ Ibid., p. 342, own translation; originally: „Im ersten Schiffbruch der Natur hat Gott als Steuermann der Arche die Seelen auf dem ‚kleinen Holz‘ gerettet. Vor dem zweiten und endgültigen Schiffbruch rettet uns das Kreuzesholz und das daraus gezimmerte Kirchenschiff; aber immer wieder ist es dabei das große Staunen, daß solche Rettung des Kosmos geschieht auf kleinem Holz.“

Even martyrdom can only asymptotically approach the cross of Christ.”¹² The cross stands for the revaluation of values; it stands for the value of seemingly unsuccessful love and seemingly fruitless forgiveness; it stands for the futility of trying to secure one’s own future during one’s lifetime. Last but not least, the cross stands for a decisive commitment to the poor and oppressed, to the least among us, who cannot promise any quick returns on their own heroic deeds. The cross reminds us to accept suffering and failure as part of our reality here on earth. The cross shows God’s image of human beings, whom He sees and foresees as reflections of himself: seemingly worn out, but in reality having grown beyond the limits of their own possibilities in their tireless attempt to overcome evil with good. In this context, one could think of the notion of *compassion* in Johann Baptist Metz.¹³ The cross in human life is always to be seen as God’s invitation to complement Christ’s suffering (*passio*) through one’s own co-suffering (*compassio*)—compassion is the paramount task of Christianity, not despair over failing.¹⁴

4. Freedom and will

Hannah Arendt understands the beginning of each individual human life, following St. Augustine, as an expression of the divine will: “*volo ut sis*,” is the reason for human existence (*Dasein*) and, as expression of divine love, the possibility of the respective qualitative content brought to life by the human being (*Sosein*). Human freedom and human will to live begin with the necessity that, each one in his concrete human life (*Sosein*) is confronted with the obligation to form an active relation to the fact of his existence (*Dasein*). Time can only be filled and at the same time transcended if a beginning has been made, namely man, and if this beginning at least gives us a glimpse of the fact that completion awaits, namely God, and if, in addition, we sense that our own powers will suffice to bear the burden of time. That is why, in Christian parlance, time is called creation: created as the home of man. Hannah Arendt,

12 Ch. Wirz, *Der gekreuzigte Odysseus*, Regensburg 2005, p. 200, own translation; originally: „die Verwandlung der Lebenswelt vom Kreuz her [ist] eine Grenzidee. Sie ist verwirklicht am Kreuz Christi und wird eschatologisch erhofft. Im Leben des Christen ist sie Leitperspektive für die ‚Arbeit am Schiff‘. Selbst das Martyrium kann sich dem Kreuz Christi nur asymptotisch annähern.“

13 Cf. J. Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2006.

14 Cf. J. Sautermeister, *Scheitern hat nicht das letzte Wort. Radikale Bruch Erfahrungen als theologisch-ethische Herausforderung*, in: Katharina Karl (ed.), *Scheitern und Glauben als Herausforderung* (Spirituelle Theologie 4), Würzburg 2013, pp. 33–50.

who since her dissertation on St. Augustine's concept of love¹⁵ had been in constant dialogue with Martin Heidegger,¹⁶ drew attention to Augustine's sentence: "Initium ergo ut esset, creatus est homo ante quem nemo fuit"¹⁷—"In order that there might be a beginning, man was created, before whom there was no one." This statement is both vehemently promising and isolating.¹⁸ "Man is the only being who begins and therefore can begin. To create a human being means to create a world in which one can begin again and again," and she continues: "But also a world in which one must begin again and again, without the confidence that someone else has already lived my life and survived. That is the ultimate limit of one's own existence, and one must know exactly when to endure this limit and when it may be possible to transcend it."¹⁹ And in the second part, "Willing," of her great, unfinished late work, "The Life of the Mind,"²⁰ in which she seeks to outline the inner human being as the origin of external action. She draws attention to Augustine's rejection of the pagan cyclical worldview and the accompanying emphasis on the uniqueness of each human being in their freedom to do good, which was established by God as the beginning. Here she articulates a "pivotal point of her thinking about the conditions of political freedom, oriented towards Kant's concept of freedom and spontaneity."²¹ In the last passage, shortly before her fatal heart attack

15 H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hildesheim 2006.

16 Cf. J. Vecchiarelli Scott, *Hannah Arendt's Secular Augustinism*, in: "Augustinian Studies" 30:2 (1999), pp. 293–310.

17 Augustine, *De Civitate Dei*, XII, 20, and XII, 14: "Deus hominem temporalem ante quem nemo numquam hominum fuit [...], in tempore condidit, et genus humanum ex uno multiplicavit."

18 Cf. Anne Eusterschulte, *Nachwort zu H. Arendt, The Life of the Mind*, in: Kritische Gesamtausgabe, Vol. 14.2, Göttingen 2024, p. 1438: „Anstreichungen in den Augustinus-Ausgaben aus Arendts Privatbibliothek zeigen, dass es sich hier nicht im strengen Sinne um ein Zitat handelt, sondern um eine Formel, die Arendt konstituiert.“

19 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, p. 166, own translation; originally: „Der Mensch ist das einzige Wesen, das anfängt und deshalb anfangen kann. Einen Menschen zu schaffen, heißt, eine Welt zu schaffen, in der immer wieder angefangen werden kann.“; „Aber auch eine Welt, in der immer wieder angefangen werden muß, ohne die Zuversicht zu haben, daß schon einmal jemand mein Leben gelebt hat und bestehen konnte. Das ist die letzte Grenze der eigenen Existenz, und man muß genau wissen, wann diese Grenze zu ertragen und wann sie womöglich zu überschreiten ist.“

20 According to a letter from Arendt to Mary McCarthy (9.2.1968), this is „a kind of second volume of *The Human Condition*“; cited from Wout Cornelissen, *Nachwort zu H. Arendt, The Life of the Mind: Genese eines neuen Buchprojekts*, in: Kritische Gesamtausgabe, Vol. 14.2, Göttingen 2024, p. 1394.

21 A. Eusterschulte, *Nachwort zu H. Arendt, The Life of the Mind*, in: Kritische Gesamtausgabe, Vol. 14.2, Göttingen 2024, p. 1438, own translation; originally: „Angelpunkt ihres

in December 1975, she emphasises: “the very capacity for beginning is rooted in natality, and by no means in creativity.”²² Every activity is preceded by the existence that we find and that was created by God; every external action is preceded by the inner person’s reflection on the miracle of his own existence and his desire for a good life. The individual is aware of his birth and death, yet at the same time these are beyond his control; he must respond to this and find himself challenged to decide whether his own life has been good or wasted. “Natality” is the peculiar and original condition of human existence, and it is from this that the freedom to act arises: “Labor and Work, as well as action, are also rooted in natality [...] However, of these three, action has the closest connection with the human condition of natality; the new beginning inherent in birth can make itself felt in the world only because the newcomer possesses the capacity of beginning something anew, that is, of acting. Moreover, since action is the political activity par excellence—here as well one is reminded of the concept of a ‘mystic of open eyes’, and the corresponding political theology in Johann Baptist Metz²³—natality, and not mortality, may be the central category of political, as distinguished from metaphysical, thought.”²⁴ And with explicit reference to God as the creator of human freedom, she notes: “God created man in order to introduce into the world the faculty of beginning: freedom.”²⁵ However, this Augustinian-inspired decision is only possible if death is not simply the end, but rather the birth of completion, namely as human freedom to act: “And because of his birth, because he himself appears as a new beginning in the world, he was given the gift of action; for all action, all activity in the original sense of setting something in motion, presupposes the idea, indeed the existence, of beginners.”²⁶ And from this arises an understanding of human beings and their political actions as a profoundly adventitious existence in unshakeable hope for

an Kants Freiheits- und Spontanitätsbegriff orientierten Nachdenkens über die Bedingungen politischer Freiheit“

22 H. Arendt, *Willing*, in: *The Life of the Mind. Texts*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Vol. 14.1, Göttingen 2024, p. 386.

23 Cf. J.B. Metz, *Mystik der offenen Augen (Gesammelte Schriften 7)*, Freiburg i. Br. 2017.

24 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, p. 9.

25 H. Arendt, *What is Freedom?*, in: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York 1961, 143–171, p. 167.

26 H. Arendt, *Über die Revolution* (1965), München 1994, p. 276, own translation; originally: „Und um seiner Gebürtlichkeit willen, weil er selbst als ein Neuanfang in der Welt erscheint, ward ihm die Gabe des Handelns zuteil; denn alles Handeln, alles Agieren in dem ursprünglichen Sinn von etwas in Bewegung setzen, setzt die Vorstellung, ja die Existenz von Anfängern voraus.“

the completion of a life that is only seemingly shipwrecked on the other shore of the one who once, with his yes to being—“*volo ut sis*”²⁷—and as letting-be out of love,²⁸ set the beginning of freedom.²⁹

Conclusion

In summary, it has been shown in the first step that the human being finds himself thrown into existence, by which he is challenged to not only live in a quantitative *bios*, but in a qualitative *zoé*. A second step has strengthened this Platonic distinction by facing its epistemological challenge: whether the human being is actually capable of knowing in what his good life and the meaning thereof exist. Thirdly, the notion of despair—understood as the state of being incapable of understanding the qualitative content of the good life—has been set in contradiction to the notion of a theological claim: belief in God renders the possibility of not seeing meaning in life impossible. Finally, the last step has shown that the “active life” (*vita activa*, in the words of Hannah Arendt) is only possible through prevenient action of God (*actus divinus*), beginning with our individual life and giving us the possibility to act according to goodness in the public and political sphere.

Unlike St. Augustine, and going beyond him, Hannah Arendt constantly considers the human being as an explicitly political being and his freedom as politically engaged. The specific feature of Hannah Arendt’s reception of St. Augustine lies in this clearly political aspect: the human being understands himself as a being of politically active freedom for the good, and thus changes his world for the better. Without considering herself a Christian, Hannah Arendt nevertheless understands the political relevance of St. Augustine’s anthropological theology: evil—born out of despair—is reduced, or at least made manageable through the political engagement of every human being who understands himself as a being of freedom for the good.

27 Cf. C. Mayer, *Augustinus: „Ich will, daß du bist“ (?)*. Zum Problem der angeblich augustinischen Herkunft dieser Sentenz, in: „*Augustiniana*“ 62:3/4 (2012), pp. 251–264.

28 Cf. M. Heidegger, L. von Ficker, *Briefwechsel 1952–1967*, Stuttgart 2004, p. 136: „Liebe ist das Sein-Lassen in einem tieferen Sinn.“

29 Cf. D. Billings, *Nativity or Advent: Hannah Arendt and Jürgen Moltmann on Hope and Politics*, in: M. Wolf, W. Katerberg (eds.), *The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity*, Grand Rapids, MI 2004, pp. 125–145.

References

- Arendt H., *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Hildesheim 2006.
- Arendt H., *The Human Condition*, Chicago 1958.
- Arendt H., *Über die Revolution* (1965), München 1994.
- Arendt H., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981.
- Arendt H., *What is Freedom?*, in: H. Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, New York 1961, 143–171.
- Arendt H., *Willing*, in: W. Cornelissen, T. Bartscherer, A. Eusterschulte (eds.), *Kritische Gesamtausgabe*, Vol. 14.1, Göttingen 2024.
- Augustine, *De Beata Vita*.
- Augustine, *De Civitate Dei*.
- Billings D., *Nativity or Advent: Hannah Arendt and Jürgen Moltmann on Hope and Politics*, in: M. Wolf, W. Katerberg (eds.), *The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity*, Grand Rapids, MI 2004, pp. 125–145.
- Blumenberg H., *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M. 1997.
- Cornelissen W., *Nachwort zu H. Arendt, The Life of the Mind: Genese eines neuen Buchprojekts*, in: W. Cornelissen, T. Bartscherer, A. Eusterschulte (eds.), *Kritische Gesamtausgabe*, Vol. 14.2, Göttingen 2024.
- Eusterschulte A., *Nachwort zu H. Arendt, The Life of the Mind*, in: W. Cornelissen, T. Bartscherer, A. Eusterschulte (eds.), *Kritische Gesamtausgabe*, Vol. 14.2, Göttingen 2024.
- Heidegger M., Ficker L. von, *Briefwechsel 1952–1967*, Stuttgart 2004.
- Mayer C., *Augustinus: „Ich will, daß du bist“ (?)*. Zum Problem der angeblich augustinischen Herkunft dieser Sentenz, „Augustiniana“ 62:3/4 (2012), pp. 251–264.
- Metz J.B., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluraler Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2006.
- Metz J.B., *Mystik der offenen Augen* (Gesammelte Schriften 7), Freiburg i. Br. 2017.
- Rahner H., *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964.
- Rosenthal A.S., *The problem of the desiderium naturale in the thomistic tradition*, „Verbum“ 6:2 (2004), pp. 335–344.
- Sautermeister J., *Scheitern hat nicht das letzte Wort. Radikale Bruch Erfahrungen als theologisch-ethische Herausforderung*, in: K. Karl (ed.), *Scheitern und Glauben als Herausforderung* (Spirituelle Theologie 4), Würzburg 2013, pp. 33–50.

Schwartz M., *Der philosophische bios bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben*, Freiburg i. Br. 2013.

Vecchiarelli Scott J., *Hannah Arendt's Secular Augustinism*, "Augustinian Studies" 30:2 (1999), pp. 293–310.

Wirz C., *Der gekreuzigte Odysseus*, Regensburg 2005.

ARENDT AND AUGUSTINE: ON THE RELATION OF NATALITY AND FREEDOM, COMMEMORATING THE 50TH YEAR AFTER HANNAH ARENDT'S DEATH

Summary

This article investigates the philosophical and theological connections between Hannah Arendt's notion of natality and St. Augustine's notion of freedom and human origin. Starting with St. Augustine's meditation on the nature of human birth, the article reflects on the existential condition of being "thrown" into existence without consent. Classical Christian metaphors of shipwreck and seafaring – particularly as developed by Blaise Pascal and Hugo Rahner—are investigated. Furthermore, Arendt's reading of Augustine's theology, especially his insight that humanity was created as a beginning – draws an essential connection between the two thinkers. Arendt reinterprets St. Augustine's notion as natality: the human capacity to initiate, to begin anew, and thus to act freely. It will be highlighted how Arendt, through St. Augustine, conceives freedom not as autonomy but as rooted in a divine creative act. It will be argued that for both St. Augustine and Arendt, human life is not defined by success or longevity but by the free response to existence as a gift. The cross, as a Christian symbol of apparent failure turned into salvation, is the key metaphor for this. Thus, the article offers a compelling vision of human dignity grounded in natality, action, and eschatology.

Keywords: St. Augustine, Hannah Arendt, natality, shipwreck

Author's note

Peter Schallenberg – Catholic priest, monsignore, Dr. theol. habil., Professor of Moral Theology at the Faculty of Theology in Paderborn. E-mail: p.schallenberg@thf-paderborn.de.

Citation

Schallenberg P., *Arendt and Augustine: On the Relation of Natality and Freedom, Commemorating the 50th Year After Hannah Arendt's Death*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 139–151. DOI: 10.18276/cto.2025.41-08.



RAFFAELLA LOSURDO

University of Bari Aldo Moro, Italy | Department of Law

ORCID: 0000-0002-3714-082X

Environmental Protection: Between Religion and Law

OCHRONA ŚRODOWISKA: MIĘDZY RELIGIĄ A PRAWEM

Streszczenie

W artykule podjęto problematykę ochrony środowiska oraz ujęto ją w zintegrowanej perspektywie prawa i teologii, ze szczególnym odniesieniem do kontekstu włoskiego. Analiza wychodzi od niedawnej nowelizacji artykułów 9 i 41 Konstytucji, które uznają ochronę środowiska, bioróżnorodności i ekosystemów za podstawowe wartości konstytucyjne, również z myślą o przyszłych pokoleniach. Te zmiany konstytucyjne oznaczają ewolucję włoskiego prawa publicznego w kierunku większej wrażliwości na zrównoważony rozwój środowiskowy jako wartość założycielską i istotne ograniczenie wolności gospodarczej.

Wychodząc z tego kontekstu prawnego, autor artykułu analizuje relację między wymiarem normatywnym a etyczno-duchowym horyzontem proponowanym przez religie, zwłaszcza chrześcijaństwo, które poprzez encyklikę *Laudato Si* proponuje wizję „ekologii integralnej” opartej na trosce o stworzenie. Dokument ten stanowi jeden z najważniejszych współczesnych punktów odniesienia w refleksji teologicznej nad środowiskiem, oferując ujęcie, w którym wymiary środowiskowy, społeczny, ekonomiczny i duchowy są ze sobą nierozzerwalnie powiązane.

Taka perspektywa znajduje również rezonans w innych tradycjach religijnych (judaizm, islam, religie wschodnie), które dostrzegają w naturze rzeczywistość świętą – stworzoną lub będącą manifestacją boskości – z którą należy obchodzić się z szacunkiem i umiarem. Zestawienie prawa konstytucyjnego z teologią ukazuje istotne zbieżności: obie dziedziny wiedzy uznają środowisko za dobro wspólne i podkreślają odpowiedzialność wobec przyszłych pokoleń, sprawiedliwość społeczną oraz konieczność nowego paradygmatu rozwoju. W tym ujęciu ujawnia się możliwa synergia między językiem prawnym a językiem teologicznym – oba są ukierunkowane na promowanie etyki troski, umiarkowania i solidarności. W tym kontekście prawo nie ogranicza się jedynie do regulacji, lecz staje się również wyrazem wspólnego etosu, zakorzenionego w duchowej wizji istnienia.

Słowa kluczowe: ochrona środowiska, społeczna doktryna Kościoła, encykliki, konstytucja, reforma konstytucyjna

Introduction

The growing awareness of the problems that may arise from the environmental crisis requires reflection on the role of civil and religious institutions in protecting our planet. The comparison between the doctrine of the Catholic Church and the Italian Constitution represents fertile ground for questioning how ethical, spiritual, and legal values can collaborate in promoting real environmental protection.

A first question concerns the position of Italian constitutional law. With the 2022 reform, Article 9 of the Constitution was amended to explicitly include the protection of the environment, biodiversity, and ecosystems. This change marks an important step towards recognizing the environment as a primary legal asset, but it leads to a logical reflection: what will be the concrete effectiveness of this rule, if it is not supported by coherent policies and widespread cultural change?

The thought of the Catholic Church fits well into this context, particularly as expressed by the encyclical *Laudato Si* by Pope Francis. In it, the Church becomes the spokesperson for an integral ecological vision, which sees the environment not only as a set of resources to be protected, but as a dimension of creation with which human beings are called to live in harmony. This document presents itself as a significant doctrinal innovation, which sets aside the traditional idea of man's dominion over nature and instead affirms a relationship of custody, care, and respect.

The connection between the theological and juridical visions is based on ethical principles such as solidarity, justice, and the common good, which can constitute a shared foundation also in political and legislative debate, provided they are translated into universal terms and are respectful of cultural pluralism.

A further question that finds space in this area is the classification of environmental protection as a right or a duty. It is probably both, since it is a right because every person has the right to live in a healthy environment, but also a duty because everyone is called to adopt responsible behavior, both as a citizen and as a believer. Therefore, environmental education becomes important and involves the union between civic sense and spiritual ethics, capable of generating a necessary cultural change.

The dialogue between the Italian Constitution, with its recent openings, and the doctrine of the Catholic Church, with its profound ecological renewal, demonstrates that it is possible to build an alliance between religion and law to address the environmental challenge and thus to protect the environment. These two visions, although starting from distinct areas, invite the adaptation of a responsible

and supportive gaze. In this way, environmental protection takes on the characteristics of a shared mission for the future of humanity rather than merely a legal obligation.

In order to elaborate the above concepts and draw the relevant conclusions, an interdisciplinary and comparative analysis was conducted, aimed at relating the legal principles of the Italian Constitution to the ethical and theological perspectives offered by the social doctrine of the Catholic Church.

Specifically, the encyclicals concerning environmental protection were examined, with particular attention to *Laudato Si* and *Laudate Deum*, as well as some documents of the papal *Magisterium*, as to reconstruct the vision of the Catholic Church on the relationship between human beings and the environment, mentioning the ethical-theological foundations of integral ecology. The normative and jurisprudential sources identified were then also taken into consideration, namely the Italian Constitution and the main rulings of the Constitutional Court and the Strasbourg Court, with the aim of identifying the evolution of the principle of environmental protection in Italian law, without neglecting the European and international references.

Through the comparison between the constitutional principles and the values of the social doctrine of the Church, an attempt was made to identify a possible convergence between the two areas, despite the difference in languages and purposes, in order to understand if and how the Christian vision can contribute to the public debate in a secular and pluralist State, enriching it on an ethical level.

1. Catholic Church and environmental protection

All religions are concerned with environmental protection, and proof of this statement is that Buddhism, Judaism, and Islam, always attentive to the conservation of Creation, are evolving today to the point of recommending the use of solar panels or the renunciation of plastic bottles during pilgrimages.¹

Remaining within the Catholic Church and the doctrine it has developed, with the invitation to listen to the cry of the earth, Pope Francis renews a “dialogue” with every person who inhabits this planet regarding the suffering that afflicts the poor and the devastation of the environment. The planet continues to become warmer, partly due to human activity; 2024 was the hottest year on record, the first calendar year in which the global average temperature exceeded the pre-industrial level by 1.5 °C and this causes droughts, floods, fires, and increasingly severe

¹ A. Cozzolino, I. Muggianu Scanu, *The Dalai Lama: «Religion and science should work together to respect the Planet and Man»* “Pianeta 2000” 5 April 2020.

extreme weather events. Climate change also contributes to the heartbreaking crisis of forced migration. «The world's poor, who are least responsible for climate change, are the most vulnerable and are already suffering its effects».²

The central question around which the most recent Church document on the environment revolves, namely the encyclical letter *Laudato Si'*, is the following: “what kind of world do we want to leave to those who come after us, to children who are growing up?”. Will every person have access to the goods indispensable for survival? Such a world must be built and requires good management. Human beings can no longer rely on nature and its resources as available and inexhaustible for man; instead, they assume a moral responsibility towards the environment and consider the existence of possible «phenomena of exhaustion and pollution of the elements».³

This question, «not only concerns the environment in isolation; the issue cannot be approached piecemeal» (160, LS). If, on the one hand, in fact, “everything is connected” (and therefore problems cannot be addressed in merely environmental terms), on the other hand, the meaning of our very existence on Earth is at stake here. The “ecological conversion” to which we are called involves a real and deep change, which does not only concern the mechanisms that each one of us puts into action, but also the meaning underlying them. The change strongly desired by the Pope does not involve the abolition of economic rules and principles, but rather their innovation; it represents the engine of the new humanism, which allows the development of a humanity capable of taking care of the common home, in which it is possible to operate according to the rules of a new economy, a new politics, new relationships, and a «new ecclesial style of communion».⁴ The economy, “the great sick”, must be healed and not eliminated, since economic knowledge is essential for integral ecology and for the care of the common home.⁵ It is therefore necessary to redefine progress, and for this purpose it is necessary to change the global development model; this involves a responsible reflection “on the meaning of the economy and its purposes, to correct its dysfunctions and distortions” (194, LS).

2 Message of Pope Francis for the celebration of the World Day of Prayer for the Care of Creation, 1 September 2016.

3 B. Bignami, *The quality of development: The ecological ethics of Carlo Maria Martini*, “Aggiornamenti sociali” February 2020, p. 152.

4 G. Dammacco, C. Ventrella, *Food and environment: Manipulations and protections in canon law*, Cacucci, Bari, 2015, p. 106.

5 Cf. P. Foglizzo, *An economy for the common home*, “Aggiornamenti sociali”, August–September 2016, p. 600.

The right to a healthy natural environment, first deducible from the internal and European jurisprudential elaboration carried out, respectively, by the Constitutional Court⁶ and the Court of Strasbourg,⁷ and then sanctioned by Article 37 of the Charter of Fundamental Rights of the European Union, constitutes an essential element for the enjoyment of other fundamental human rights and for the concrete achievement of the common good, an objective for the achievement of which mutual collaboration between the State and the Church must be evident, as provided for by Article 1 of the Villa Madama Agreement (1984). Environmental issues, therefore, would also be among the issues for which mutual collaboration between the State and the Church would be desirable, given the similar views and the common commitment in this area.

In Italy, the Constitution distinguishes between the orders of the State and the Churches and establishes the principle of bilateralism as a necessary element for the regulation of mutual relations and for the peaceful resolution of any conflicts; both precepts constitute the main foundation of the more general rule of the common duty of correctness and contractual loyalty, together with mutual collaboration.⁸ Therefore, all the initiatives implemented by the Church to protect the environment are both permitted by the legal system and constitute the expression of the commitment to mutual collaboration with the State to achieve the common good, provided for by Article 1 of the New Agreement.⁹

6 The jurisprudence of the Constitutional Court has attributed its own dignity to the environmental asset, the object of autonomous subjective legal positions, recognizing it as a public interest of constitutional, primary, and absolute value, in rulings no. 151 and 210 of 1986. The environment as an intangible, unitary, and composite legal asset, to the point that each of its components can constitute the object of a distinct protection, without this excluding unitary protection as a whole. From this arises a precise duty of individuals, the community, and institutions to safeguard and protect it, since “the obligation to conserve the environment is essential to every type of right”. The constitutional position of the protection of the environmental asset, its numerous characteristics, such as unitarity, transversality, autonomy and essentiality of protection have recently been reaffirmed by the Consulta in ruling no. 7/2019. For further information on the issue, cf. C. Gambelunghe, *Environmental protection between law and economics*, <http://www.salvisjuribus.it/la-tutela-dellambiente-tra-diritto-ed-economia/> [accessed: 03.09.2024].

7 For an analysis of European case law on the matter, cf. F. Vollero, *The right to a healthy environment in the development of Strasbourg case law*, <https://www.diritto.it/diritto-ad-un-ambiente-salubre-nellelaborazione-della-giurisprudenza-strasburgo/> [accessed: 25.04.2024].

8 Cf. G. Casuscelli, *The economic crisis and the mutual collaboration between the Churches and the State for the “good of the country”*, “Stato, Chiesa e pluralismo confessionale” October 2011, p. 13.

9 Cf. F. Balsamo, *Religious institutions and environmental protection*, “Stato, Chiesa e pluralismo confessionale” March 2015, p. 11.

In this regard, the position taken by the encyclical letter *Laudato si'* is relevant, as it was welcomed as a contribution of the Holy See to the general commitment to reach a global agreement for the international negotiations on climate, since it was published a few months before the COP (Conference of the Parties) 21, which was held in France in December 2015.¹⁰

The defence of creation, the relationship between man and the environment, and the balanced use of natural resources, in order to protect them, have always been issues on which the Catholic Church has focused. The Catholic Church, in fact, partly anticipated the explosion of public debate on environmental protection since this issue immediately emerged in its social doctrine. Already in the encyclical *Rerum novarum* by Leone XIII (1891) we can find some of the characteristic elements of Catholic ecology, which, taken up and developed by subsequent pontiffs, constitute the doctrinal horizon on which the reflection on the relationship between man and nature is grafted. In particular, the social teaching of the Church has always distinguished itself by an ecological vision that emphasizes human responsibility towards creation and that qualifies anti-ecological conduct as sinful.¹¹

Paying attention to more recent times, John Paul II, in the encyclical letter *Sollicitudo rei socialis* (December 1987) addressed the ecological question and its biblical reasons, highlighting how the limitation that was imposed in the beginning by the Creator, symbolically represented by the prohibition to eat “the fruit of the tree”, «shows with sufficient clarity that, towards visible nature,» we have a responsibility not only of a biological nature, but also of a moral nature, whose laws we absolutely cannot transgress. In 1990, with the Message for the XXIII World Day of Peace, the Pope of that period, dwelt on the theme of peace with God the Creator; in it, he talked about global warming and the effects of climate change even before the terms entered common usage. A real «right to a safe environment, as a right that must be included in an updated charter of human rights», was affirmed, but above

¹⁰ It can be seen as a new beginning, considering the failure to achieve the objectives set in the previous phase. The Agreement entered into force on 4 November 2016. Although it is binding, not all requirements are obligations in the strict sense and some of them leave room for broad discretion. Moreover, even for not respected obligations, it does not provide for real sanctions and there are no effective tools to ensure compliance. It also provides for forms of flexibility for developing countries. The Paris Agreement presents an important long-term goal: to keep the increase in average global temperatures below 2 C° compared to pre-industrial levels, aiming however to go below 1.5 C°. For an in-depth analysis of the Agreement, see L. Aristei, *The Paris Agreement: objectives and discipline*, “Quarterly Journal of Environmental Law” 3 (2017), pp. 73–96.

¹¹ See. A. Andreotti, *Environmental protection in the social doctrine of the Church*, “Stato, Chiesa e pluralismo confessionale” 9 (2023), pp. 1–2.

all he underlined the urgent «moral necessity for a new solidarity, especially in relations between developing countries and highly industrialized countries».

In the encyclical letter *Centesimus Annus* (May 1991), John Paul II introduces the term “human ecology” and a first reference to its meaning, extending the ecological paradigm beyond the environmental question to focus attention on the respect, typical of man as a being “given to himself by God”, for his own “natural and moral structure, with which he has been endowed”. He also expresses the hope for a corresponding “social ecology” within the many human activities.¹²

His successor Benedict XVI also dealt with the environment and ecology, first in the Message for the XL World Day of Peace (1 January 2007), in which he took up and consolidated the inseparable triad between “ecology of nature”, “human ecology” and “social ecology”, and then in the Message for the XLIII World Day of Peace (1 January 2010), in which he invited people not to remain indifferent to climatic phenomena, desertification, degradation and loss of productivity of vast geographical areas, and pollution and dwelt on the phenomenon of the so-called environmental refugees.¹³ We cannot forget the relevance of the encyclical letter

¹² In general, John Paul II set the parameters for the Church’s reflection on this worrying, then relatively new challenge. Destroying environmental harmony is a sin, because it alienates human beings from themselves and from the earth. Central to this is the “relationship” between humanity and the rest of creation, which must be nurtured with love and wisdom. The environmental crisis is not only scientific and technological: it is fundamentally moral. Since the *MessagePeace with God the Creator. Peace with All Creation* of 1990 and the Rio Summit of 1992, the discussion has been ongoing for 25 years. Of course, the issues at stake are complex: first at the scientific level, then at the political level, and finally at the economic and commercial level. See “La Civiltà Cattolica”, quad. 3960, vol. II, 2015, p. 537.

¹³ In *Laudato si’*, Pope Francis touched on an emerging problem, that of “environmental migrants.” Few relevant people had done so in the past, despite the fact that the problem is important and – with its risks, its dramas, its tragedies, but also with its opportunities – one of the greatest that humanity will face at least until the end of the century. The definition of environmental migrant is rather fragmented, in the sense that experts are divided on both the name and the adjective. So much so that it is possible to list a series of more or less analogous alternative pairs: “environmental refugees,” “climate refugees,” “climate migrants”. The official definition of the International Organization for Migration is: “Environmental migrants are people or groups of people who, due to pressing causes of sudden or progressive changes in the environment that adversely affect their life and living conditions, are forced to leave their habitual residence or who, in any case, choose to do so, temporarily or permanently, moving elsewhere, whether within their country or elsewhere.” Therefore, “environmental migrants” are all those who leave their home due to environmental or climatic causes (such as energy production through the use of fossil fuels as the primary energy resource and source of pollution, deforestation, agriculture and intensive livestock farming) and generally due to the negative consequences that natural disasters have brought to the places in question, such as desertification, major droughts, floods and the like. Cf. F. Moretti, *Environmental refugees*, “Altalex”, 6 February 2021, <https://www.altalex.com/documents/news/2021/02/06/profughi-ambientali> [accessed 3.03.2024].

Caritas in Veritate, in the clear representation of the “green thought” of Pope Ratzinger,¹⁴ in which he brought together the ecological, the juridical, the economic, the political, and the cultural, because he considered nature closely linked to social and cultural dynamics.¹⁵

In the 20th anniversary of the Rio Conference on Environment and Development, celebrated in 2012, Benedict XVI also addressed the ecological theme and invited the international community to recover a new “integral ecology”. In fact, as is known, it was in Rio de Janeiro, in 1992, that the Earth Summit opened, the second Conference on the environment organized by the UN, thanks to which the key concept of the most modern environmental policies, called sustainable development, found space in the world vocabulary for the first time.¹⁶ It was precisely at the Rio de Janeiro Summit, in which the Catholic Church also participated, that the ecclesiastical institutions expressly recalled the duty of ethics over selfishness, reiterating the need for a more equitable distribution of the wealth available on Earth.

During the work of the 1992 United Nations Conference, the participants, including the Holy See, addressed the issue of the common attempt to reconcile the duty to safeguard the environment with the right to development, which is

14 Benedict XVI has been called the “Green Pope,” because he often talked about environmental and ecological issues, cf. “National Geographic” 28 February 2013.

15 In the general audience of 26 August 2009, Pope Ratzinger, inspired by the Encyclical under examination, recalls “the urgent moral need for a renewed solidarity” (no. 49) not only in relations between countries, but also between individuals, since the natural environment is given by God for all, and its use entails our personal responsibility towards all humanity, in particular towards the poor and future generations (CV 48). Aware of the common responsibility for creation (CV 51), the Church is not only committed to promoting the defense of the earth, water, and air, given by the Creator to all, but above all she works to protect human beings against self-destruction. In fact, “when ‘human ecology’ is respected within society, environmental ecology also benefits”. Is it not true that the inconsiderate use of creation begins where God is marginalized or even His existence is denied? If the relationship of the human creature with the Creator is lost, matter is reduced to selfish possession, human beings become its “last place” and the aim of existence is reduced to a frantic race to possess as much as possible. Creation, intelligently structured by God, is therefore entrusted to the responsibility of human beings, who are able to interpret it and actively reshape it, without considering themselves its absolute owners. Human beings are called instead to exercise responsible governance to protect it, make use of it, and cultivate it, finding the resources necessary for a dignified existence for all”. Cf. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090826.html [accessed 03.03.2024].

16 The concept of sustainable development had already been introduced by the Brundtland Report of 1987. This report is also known as “Our Common Future” and is a document released in 1987 by the World Commission on Environment and Development (WCED) in which, for the first time, the concept of sustainable development was introduced.

fundamental and relevant for all people. In this perspective, the civil commitment of the universal Church was realized on a global level in order to reach a renewed conception of development, understood as an opportunity to remove, while also respecting Christian values, every inequality between peoples and generations.

This is the reason why the Catholic Church, since then, has believed that all environmental programs should move in the direction of, or rather, around the concept of human dignity and the freedom of each individual. The Holy See therefore believed it necessary to emphasize the anthropocentric dimension of the notion of environment, which is closely linked to everything that surrounds the human person, establishing the human person, his dignity and his integral development as the origin and goal of environmental policies.¹⁷

2. The evolution of the environment in papal letters

The last decade has been the scene of radical changes at all levels: economic, digital, and bioethical revolutions, accompanied by new forms of poverty and complex environmental situations such as climate change, deforestation, and loss of biodiversity. Today we can speak of “ecological spirituality,”¹⁸ namely the spirituality that Pope Francis talks about, which goes beyond the arrogant anthropocentric relationship with nature and invites us to recognize with humility that we must be minor and subject to all, including creation (*subditi omnibus*, says St. Francis). There can be no ecology without an adequate anthropology. This new relationship of respect, wonder, amazement, and gratitude should be the foundation of this new relationship, but it becomes necessary that spirituality be translated into action. There is a call to an “ecological conversion” of the heart that implies gratitude and generosity, sobriety and moderation, and the ability to be happy with little. This new lifestyle has a good ally in the concept of minority, that invites human beings to renew their *modus vivendi*, to be a little less consumptive, in order not to be a predator of the environment.¹⁹

¹⁷ Cf L. Colella, *Environment, religion and law in the “Time of Creation”: First comparative notes between the ecological foundations of the Catholic Church and Indian Sikhism*, “Rivista legale Ambiente Diritto” 4 (2019), pp. 1–31.

¹⁸ For an interesting analysis of the topic, cf. P. Malavasi, C. Calabria, *Ecological Education and Spirituality. An Interpretation of the Sixth Chapter of the Encyclical Letter Laudato Si*, “Human Development and the Environment: The Search for a Shared Ethics after the Encyclical Laudato Si” “Piccola Casa Editrice”, 2019, pp. 108–122.

¹⁹ Ordine dei Frati minori, *The cry of the earth and the cry of the poor. A handbook of the order for the care of creation*, Rome, 2016, pp. 8–9.

As can be seen from *Laudato Si*, paragraph 25, climate change is a global problem that brings with it serious environmental, social, economic, distributive, and political implications and represents a major and current challenge for humanity. Many poor people live in areas particularly affected by phenomena related to warming and, what is worse, their means of livelihood are heavily connected to natural resources and to what are defined as ecosystem services: agriculture, fishing, and forestry resources. Furthermore, they have no other type of economic availability or other resources with which to survive by adapting to climate impacts and also have little access to social and protective services. The same paragraph of the Encyclical denounces the indifference and lack of reaction of all, in the face of these tragedies, which is a clear sign of the loss of the traditional sense of responsibility that characterizes every civil society. Worrying is the tragic increase in migrants fleeing poverty aggravated by environmental degradation and who, as already highlighted, are not recognized as refugees in international conventions and consequently are “abandoned” and not legally protected subjects.

The *Laudato Si* is certainly a text that invites reflection on environmental problems, with particular relevance from an ethical point of view, but not only, given that the text allows interesting considerations on the consequences for human beings of environmental degradation, also looking at those who are led to migrate by environmental degradation and climate change and who, unfortunately, are neither legally recognized nor socially welcomed and hosted.

If, as explained in the encyclical letter, the earth is one and was given by God to humanity, the right of exclusive dominion does not exist, and rights and duties extend to all human beings not because they belong to a specific territory, but because they are part of humanity. Therefore, environmental refugees who are outside of any legal recognition and protection are also holders of rights and duties.²⁰

The papal document emphasizes that «there are not two separate crises, one environmental and the other social, but a single and complex socio-environmental crisis» (13 LS). The concept of “integral ecology”²¹ is crucial in this sense: building good vital relationships between all living beings in the context of nature and history, without excluding future generations, is a single operation,

²⁰ See C. Venturi, R.M. Micallef, *Environmental displaced people in the light of Laudato si'*, in: H.M. Yanez (ed.), *Laudato si. Interdisciplinary reading lines for the care of the common home*, Gregorian&Biblical Press, Rome 2017, p. 220.

²¹ The concept of integral ecology constitutes the leitmotif of the entire encyclical. It moves within the relational conception of the relationship between man and the environment, of which it constitutes an evolution. In this sense, cf. A. Andreotti, *Environmental protection in the social doctrine of the Church*, “Stato, Chiesa e pluralismo confessionale” 9 (2023), pp. 18–19.

even if it shows many different aspects. It is a question of building on a moral foundation, on an «objective truth», on «universally valid principles» (123 LS), which alone can establish a change. Integral ecology arises from the affirmation that “everything is connected”: the mutual implication between human beings and nature means that it is essential to avoid partial solutions to problems that require systemic solutions.²²

We are therefore talking about «agreed paths» and agreements between countries with «global regulatory frameworks» (173 LS): the model is that of agreements in which no community, no people, or country (not even the largest) can delude itself into thinking that it can do it alone, and therefore the essential logic is totally contrary to that of sovereignty, but rather to that of cooperation and laborious mediation between plural interests. On the other hand, «the care of the world must be flexible and dynamic»: there are no single centralized solutions, but respect is needed for the enormous variety of reality (144 LS). In this sense, the need for positive interrelations expressed above is completely different from the indistinct uniformity of a “globalism” that develops a single dominant culture, a “single thought” or a single model replicated everywhere. Common patterns of cooperation and attention to the pluralism of the world are two sides of the same coin: they must go together and grow hand in hand. One of the merits of the papal text is to show, as already said, that everything is connected, that is, climate change, poverty, migration, and wars are the manifestations of a single crisis that, before being ecological, is ethical, cultural, and spiritual. The *Laudato si* does not want to turn back the hands of time and bring us to pre-industrial forms of life, but rather identifies “the processes of self-destruction triggered by the pursuit of immediate profit.”²³ Therefore, it is necessary to review the paths of an ecological ethic, so that they are useful for growing in solidarity, responsibility, and care based on compassion, founded on the “ability to go out of oneself towards the other” (208 LS).

Since its publication, the relevance of the encyclical under examination was understood and was clear that it was destined to leave its mark not only on the social doctrine of the Church, but also on the political, economic, and of course, ecological processes of our globalized societies.

22 Cf. O. Zanato Orlandini, *Creation as a common home: Care, responsibility, sharing in the encyclical Laudato Si of Pope Francis*, “Studium Educationis” XVI, 3 (October 2015), p. 55.

23 A. Tornielli, *Laudato Si, an encyclical to look to the future after the pandemic*, <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2020-05/laudato-si-encyclical-pope-francis-tornielli-coronavirus-future.html> [accessed 07.06.2024].

Today we have proof, even after having lived through the dramatic pandemic experience, of the “prophetic” intuitions of the text and its strength, a dynamism that is expressed mainly in the ability of the document to connect aspects that were previously treated in isolation.

To clarify the content of the encyclical, it is necessary to specify that it is not a green encyclical but a social encyclical, underlining the importance of the development of an integral ecology as a priority at international, national, and individual levels, and expressing the hope for greater sensitivity to ecological issues with the adoption, by many nations, of the sustainable development goals agreed upon with the United Nations.

The particular attention of the Pope towards the environmental issue is demonstrated by a second encyclical on this topic, issued in October 2023, in which new elements were taken into account, such as the further increase in temperatures, extreme weather events, the COVID-19 pandemic, and the war in Ukraine. Divided into 6 chapters and 73 paragraphs,²⁴ *Laudate Deum* delves into what was already stated in the previous text on integral ecology, as well as issuing an alarm and a call for co-responsibility in the face of the climate change emergency, before it becomes too late.

Pope Francis invites everyone to evaluate with concern the season in which we are living. The economic and health crises of COVID-19 have not been sufficiently understood, neglecting the call to convert to more sober and fraternal lifestyles. Superficiality and delays in acting have dramatic consequences and create great suffering, especially for the poorest populations. We need to resort to a sort of “ethical sting” that shows the dignity of man: «In conscience [...] the question of meaning is asked: what is the meaning of my life, what is the meaning of my time on this earth, what is the ultimate meaning of all my work and effort?» (33 LD).

The encyclical clearly highlights that the environment is not a value in itself but is directly and inextricably linked to the other fundamental values of our society, such as freedom, equality, social justice, and the right to life.²⁵ It therefore seems interesting to verify whether and how the principles deriving from the encyclicals have been received in Italian law.

²⁴ Cf. Pope Francis, Apostolic Exhortation “*Laudate Deum*”, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html, [accessed 08.06.2024].

²⁵ Cf. G. Amendola, *Ethics and law: The value of the environment in the encyclical letter *Laudato si'* and in Italian Law*, “*Questione e giustizia*” June 2019.

The exhortation is addressed “to all people of good will”, not including any religious or confessional characterization of the recipients, so as to constitute a sort of “global magisterium” that has as its object the relationship between the Church and the world and the role of the Holy See in ecumenical and interreligious dialogue. In the apostolic exhortation, the Pope addresses the climate crisis with an urgent appeal, highlighting new challenges and revealing the profound connection between ecology, human dignity, and social justice. The incipit of the document reiterates and insists on the tone of concern and solicitude already expressed in *Laudato si*, underlining how the world is continuing to deteriorate and is dangerously approaching a breaking point. Pope Francis emphasizes that the impact of climate change is increasingly damaging the lives of millions of people around the world, manifesting itself in multiple fields, such as health, work, access to resources, housing, and forced migration. In *Laudate Deum* it is highlighted that climate change is not simply an ecological issue, but a question of social justice; the recognition of the connection between environmental protection and human dignity is crucial to understanding the extent of the problem.

Man’s responsibility in causing climate change can no longer be questioned, warns the Pope, and the speed with which the phenomena are manifesting themselves depends on «the enormous novelties that have to do with unchecked human intervention in nature in the past two centuries» (LD 14). Some elements that characterize this climate crisis, such as the increase in global ocean temperatures, acidification, and the reduction of oxygen, the reduction of sea ice, are irreversible for hundreds of years.

Nevertheless, we must not adopt a surrendering attitude and give in to catastrophic diagnoses, but rather acquire a broad and rational vision that allows us to marvel at the wonders of progress and «also to pay attention to other effects that probably could not even be imagined a century ago» (LD 18).

As much as «all attempts to deny, conceal, gloss over or relativize the issue, the signs of climate change are increasingly evident» (LD 5) and a significant and common commitment is needed to slow down the process of deterioration that we are witnessing.

The Pope emphasizes that climate change is a consequence of global inequalities and unsustainable development models, and this requires profound transformations in the structures of society. He calls for an ecological conversion, which includes modifications in consumer habits, in the economic system, and in politics, as well as highlighting the urgency of acting to avoid the irreversibility of the situation.

The strength of the Exhortation lies, above all, in the criticism of the weakness of international politics, too often the expression of elite powers unconnected to a collective ethic. To achieve solid and lasting progress, we need to resort to common action: «preference should be given to multilateral agreements between States» (LD 34), but not only that. Bergoglio insists on the need to recognize the contribution of aggregations and organizations of civil society capable of «compensating for the shortcomings of the international community, its lack of coordination in complex situations, and its lack of attention to fundamental human rights» (LD 37). The bottom-up multilateralism promoted in the Exhortation is a declination of that principle of subsidiarity central to the social doctrine of the Church. This presupposes the use of new decision-making procedures, the use of «spaces for conversation, consultation, arbitration, conflict resolution and supervision, and, in the end, a sort of increased “democratization” in the global context, so that the various situations can be expressed and included» (LD 43). Institutions must not lean towards the strongest, but be capable of preserving the rights of all. Multilateralism, reviewed in this way, leads to the involvement of the responsibility of subjects at various levels.²⁶

The heartfelt invitation is to a global ecological conversion and a structural change in societies, becoming aware of being a universal family, a sublime communion of all creatures, founded on human dignity and divine filiation. It is an urgent call to address the climate crisis and protect our common planet.

3. Environmental protection in the Italian Constitution

On 8 February 2022, amendments to Articles 9 and 41 of the Constitution were approved,²⁷ introducing the protection of the environment, biodiversity, and animals among the fundamental principles of the Constitutional Charter.

This operation appeared to be remarkably important, given that for the first time since 1948 an amendment has been made to an article of the Constitution, containing the so-called “Fundamental Principles” of the constitutional system (Articles 1-12).

²⁶ Cf. C.M. Pettinato, *Comment to “Laudate Deum”*, “Diritto e Religioni” 8 October 2023.

²⁷ Article 9 of the Constitution: “The Republic promotes the development of culture and scientific and technical research. It protects the landscape and the historical and artistic heritage of the Nation. It protects the environment, biodiversity and ecosystems, also in the interest of future generations. State law regulates the ways and forms of animal protection”.
Article 41 of the Constitution: “Private economic initiative is free. It cannot be carried out in conflict with social utility or in a way that causes harm to health, the environment, safety, freedom, human dignity. The law determines the appropriate programs and controls so that public and private economic activity can be directed and coordinated for social and environmental purposes”.

With the amendment of Article 9, the constitutional law introduces the protection of the environment, biodiversity, and ecosystems among the fundamental principles, also in the interest of future generations, and establishes that the law of the State regulates the ways and forms of animal protection.²⁸

The second paragraph of Article 41 has also been reformed. The new wording states that private economic activity is free and cannot be carried out in conflict with social utility or “in such a way as to cause damage to health, the environment, safety, freedom, or human dignity”; furthermore, it is established that the law determines the “appropriate programs and controls so that public and private economic activity can be directed and coordinated for social and environmental purposes”. Thus, the current Article 9 of the Constitution no longer protects only the landscape, but also the environment, biodiversity, and ecosystems and, thanks to the provisions of Article 41, private economic initiative cannot be carried out in conflict with health and the environment. This means, for example, that in the construction of new works, the decision to undertake new construction must no longer exclusively consider the protection of the landscape, but also other assets such as the environment, biodiversity, and the ecosystem, determining a serious balancing of interests to be carried out at an administrative level.

The purpose pursued by the legislator, based on what emerged during the parliamentary work, appears to be, first of all, that of giving articulation to the principle of environmental protection, with greater impetus than that mentioned in Article 117, paragraph 2, of the Italian Constitution regarding the “protection of the environment, the ecosystem and cultural heritage”. Together with the protection of the environment, there is the additional task of the Republic to protect biodiversity and ecosystems and, moreover, the legislator introduces a particular reference “to the interest of future generations”, unprecedented in the entire constitutional text.

²⁸ The protection of animals in the constitutional amendment meets, on the one hand, a widespread request from “within”, that is, from Italian society, to take into consideration the welfare and protection of animals, also at a regulatory level; on the other hand, it listens to the needs for coherence coming from “outside,” with reference to the Community source (Article 13 of the Treaty on the Functioning of the European Union – TFEU) and to the European and non-European constitutions that have taken into consideration the protection of animal welfare for some years. For a careful analysis of the issue, see D. Cerini, E. Lamarque, *The protection of animals in the new Art. 9 of Italian Constitution*, “Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico, Italiano ed Europeo” 24 (2003), pp. 31–65, https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=49421&content=La+tutela+degli+animali+nel+nuovo+articolo+9+della+Costituzione&content_author=%3Cb%3EDiana+Cerini+e+Elisabetta+Lamarque%3C/b%3E, [accessed 09.07.2024].

The legislator wanted to conceive the protection of the environment, the ecosystem, and biodiversity in the broadest and most systemic sense, in continuation with the interpretative evolution of those principles affirmed by the Constitutional Court over the years, according to the constitutional provisions in force.

Therefore, the environment is considered not only an asset, but a real primary and systemic value, where the care of the landscape extends to the entire territory, even when degraded or apparently devoid of value.²⁹

Consequently, the protection of the landscape referred to in Article 9 of the Constitution is interpreted by constitutional jurisprudence as landscape-environmental protection,³⁰ with an expansive reading, from landscape to environmental protection: this interpretative evolution was also influenced by the reform of Article 117, paragraph 2, of the Constitution, which introduced the protection of the environment and the ecosystem as a matter of exclusive legislative power of the State, leaving, instead, the enhancement of environmental assets to the concurrent power of the Regions, so that they cannot prejudice environmental balances.

The definition of the environment is quite simple if considered in general terms, but presents some difficulties if applied in a legal context, since there is no definition that is unanimously recognized, which is why both legal doctrine and jurisprudence have attempted to formulate one.³¹ Having clarified this, it seems useful to underline how the legislator, in the constitutional revision, has not foreseen the “incorporation/absorption” of the landscape into the concept of environment, as had happened previously. These two terms take on a different meaning, since the landscape is identified with the morphology of the territory and the environment in its visual aspect. Article 9 of the Constitution, therefore, establishes the fundamental principle of landscape protection without any other specification; the real novelty of a terminological nature can be found in paragraph 3 of Article 9 of the Constitution, in which the Republic protects - in addition to the environment and ecosystems already present in Article 117, paragraph 2, letter s) of the Constitution, biodiversity.

The same constitutional revision also intervenes in Article 41 of the Constitution, regarding the exercise of economic initiative. In particular, paragraph 2 is modified, establishing that economic initiative “cannot be carried out in conflict

29 Cf. G. Trenta, *Reflections on the recent amendment of Articles 9 and 41 of the Constitution and the valorization of the environment*, “Rivista legale Ambiente Diritto” XXII, 4 (2022), p. 14.

30 See Constitutional Court, ruling no. 179, 23 May 2019.

31 Cf. P. Colasante, *The search for a legal notion of environment and the complex identification of the competent legislator*, “Federalismi.it. Journal of Italian, comparative and European public law” 24 June 2020, pp. 122–141, <https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?artid=43693> [accessed 9.07.2024].

with social utility or in a way that causes harm to health, the environment, safety, freedom, or human dignity” and, thus, to the previous constraints of safety, freedom, and human dignity are added those of health and the environment, «with the aim of giving substance to the new Article 9, elevating to constitutional rank principles already provided for by ordinary rules»³². Furthermore, the third paragraph of Article 41 is modified, with the addition of the direction and coordination of public and private economic activity also for environmental purposes, in addition to the social ones already provided for in the previous constitutional provision.

In this sense, the jurisprudence had already been oriented in more than one ruling, by carrying out a “balancing” between various constitutionally protected principles, with regard to the right to work, the right to health, and environmental protection.

In the aforementioned decisions, reference is made to the balancing between the various constitutionally protected principles, involving simultaneously the right to work, the right to health, and environmental protection.³³ Therefore, the point of balance must be determined, first by the legislator and then by the judge of the laws, only through criteria of proportionality and reasonableness.³⁴

In essence, with the amendment of Article 41 of the Constitution, limits are introduced to the free exercise of private economic initiative, which, if exceeded, could cause damage to health, the environment, safety, freedom, and human dignity. These limits must be assessed, from time to time, both by the legislature and by the judge, with explicit references aimed at balancing all the fundamental values and principles involved, balancing the needs of the person with social duties, according to the new needs that arise.

All this highlights the legal principle of solidarity on which the relationship between law, economy, and religion is based, the result of a long journey that started from a purely religious value and extended to a legal and then also economic value.

32 G. Trenta, *Reflections on the Recent Amendment of Articles 9 and 41 of the Constitution and the Enhancement of the Environment*, p. 19.

33 See Constitutional Court, rulings no. 85 (2013) and no. 58/2018, from which the judges’ will emerges to establish that all the fundamental rights protected by the Constitutional Charter are placed in a “relationship of mutual integration”, so that none of them can prevail in an absolute manner over the others, otherwise it would cause the unlimited expansion of one of them, that would become a “tyrant” towards the other legal situations protected and recognized by the Constitution.

34 Cf. V.I. Gigante, *The “constitutionally” protected principles and their opposition. Note from ruling no. 85/2013 Constitutional Court to ruling no. 58/2018*, “Rivista legale Ambiente Diritto” 4 (2019), pp. 1–17, https://www.ambientediritto.it/dottrina/i-principi-costituzionalmente-tutelati-e-la-loro-contrapposizione/#google_vignette, [accessed 10.07.2024].

The principle of dignity becomes a prerequisite for every human activity, in which the market cannot exclusively follow economic dynamics.

The environmental issue must be understood as the intrinsic limit and parameter of legitimacy that shapes economic activity and be considered on a par with dignity, freedom, and security. Only in this way can it become a legally relevant and indispensable element for sustainable development, capable of not neglecting even the “needs of tomorrow” or those of future generations. This last reference gives the action of public authorities in protecting the environment an intergenerational depth, in the image of other European constitutions and, even before, of the principle of sustainable development, recognized at all levels. In compliance with that principle, it is in fact necessary to pursue a development that ensures the satisfaction of the needs of the present generation without neglecting the ability of future generations to realize their own (World Commission on Environment and Development, 1987).³⁵

The duty to protect the environment concerns all subjects, both private and public, without distinction, and in the path towards sustainable development, it is appropriate to coherently combine both economic development and the principle of solidarity.

In conclusion, the constitutional amendment briefly illustrated has certainly carried out an important and useful operation, but has also given rise to numerous reflections in doctrine that have seen two different schools of thought in opposition. If, on the one hand, the constitutional innovations are considered an important change, even just for their intrinsic value,³⁶ on the other hand, it is believed that this action, rather than innovating, has consolidated the already existing interpretations of constitutional justice, thus carrying out an unnecessary and partly inappropriate intervention.³⁷ The decidedly irrefutable innovations brought about by the revision are undoubtedly the provision on the protection of animals and the inclusion of the interests of future generations.

³⁵ M. Allena, *What changes with the environment protected by the Constitution*, 5 May 2022, <https://lavoce.info/archives/94827/cosa-cambia-con-lambiente-tutelato-dalla-costituzione> [accessed 12.07.2024].

³⁶ «But as Plato stated, a good Constitution makes good citizens. The new constitutional proposal takes on a promotional and highly pedagogical meaning that serves to solicit a shared commitment to safeguarding the environment, the only lifeline for tomorrow». Cf. I.A. Nicotra, *The entry of the environment into the Constitution, an important signal after Covid*, “Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo” June 2021, pp. 1–5, <https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=45614>, [accessed 12.07.2024].

³⁷ R. Montaldo, *The constitutional protection of the environment in the modification of Articles 9 and 41 of the Constitution: An appropriate and necessary reform?*, “Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo” 4 May 2022, pp. 187–212, https://www.federalismi.it/nv14/articolo-documento.cfm?Artid=47139&content=&content_author=, [accessed 12.07.2024].

Conclusions

From all of the above, it is clear that it is possible to relate and highlight the connection between the new Article 9 of the Constitution and the encyclical letter *Laudato si*. These are two texts that, although containing clear formal differences, show significant conceptual elements that unite them, among which emerges the common attention towards the value of intergenerational equity, strengthened mainly through the promotion of the principle of sustainability, starting from the environmental one. The latter, which has now become a constitutional norm in the Italian legal system, appears connected with what is written in the encyclical, for example where it is argued that the «urgent challenge to protect our common home includes a concern to bring the whole human family together to seek a sustainable and integral development» (13 LS), because things can certainly change, just as young people ask.

Again, the Pope's letter focuses on the acceleration that characterizes the changes of humanity and the planet, noting that even if «change is part of the working of complex systems, the speed with which human activity has developed contrasts with the naturally slow pace of biological evolution» (18, LS). Pope Francis is concerned about the rubble and deserts that we could leave to future generations and recalls that the attenuation of current imbalances depends on everything we do today, especially if we think of those who will have to bear the worst consequences.

The attenuation of the effects of the current imbalance depends on how we act today, especially if we think of the responsibilities that the future victims of our actions will attribute to us.

The inability to think of tomorrow's generations is based on the inability to broaden the horizons on the issue and the concerns that derive from it. Therefore, in addition to intergenerational loyalty, it is important to consider the urgent moral need for a renewed intergenerational solidarity.³⁸

The Author argues that, in light of the analysis carried out on the amendments made to Articles 9 and 41 of the Constitution, as well as the evolution of jurisprudence and doctrine relating to environmental protection as a constitutional value, it is possible to affirm that such constitutional revision was not only necessary, but also it carried out in an inappropriate and inattentive manner, in particular when compared to the current state of interpretation. The constitutional reform has not in fact introduced significant innovations with respect to what has already been clearly stated by doctrine and constitutional jurisprudence.

³⁸ Cf. F. Clementi, *The reform of the Art. 9 of the Constitution and the Encyclical Laudato Si: Three common perspectives*, "Jus" 2 (2022), pp. 331–348.

The substantial connections that emerge from the comparison between what is extrapolated from *Laudato Si* and the new constitutional text, the first preceding the second by seven years, make it difficult to believe that the encyclical was not among the sources consulted by the authors of the reform.

Therefore, the two documents, although very distinct in nature and function, are not conceptually distant. The constitutional reform, in addressing the issue of the needs of the future, for the legislator of today and tomorrow, extends over a broad and interdisciplinary conceptual panorama, so as to consider the recognition of the right to a healthy environment in a broader perspective than the usual legal sphere. Within this global vision of rules and perspectives, the dialogue with the encyclical letter is also identified, which becomes a conceptual reference point that deserves to be taken into consideration.

References

- Amendola G., *Ethics and Law: The Value of the Environment in the Encyclical letter Laudato si' and in Italian Law*, "Questione e giustizia" June 2019.
- Andreotti A., *Environmental protection in the social doctrine of the Church*, "Stato, Chiesa e pluralismo confessionale" 9 (2023), pp. 1–23.
- Aristei L., *The Paris Agreement: Objectives and discipline*, "Quarterly Journal of Environmental Law" 3 (2017), pp. 73–96.
- Balsamo F., *Religious institutions and environmental protection*, "Stato, Chiesa e pluralismo confessionale" (2015), pp. 1–26.
- Bignami B., *The quality of development: The ecological ethics of Carlo Maria Martini*, "Aggiornamenti sociali" (2020), pp. 146–155.
- Casuscelli G., *The economic crisis and the mutual collaboration between the Churches and the State for the "Good of the Country"*, "Stato, Chiesa e pluralismo confessionale" (2011), pp. 1–34.
- Cerini D., Lamarque E., *The protection of animals in the new Art. 9 of Italian Constitution*, "Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo" 24 (2003), pp. 31–65.
- Clementi F., *The reform of the art. 9 of the Constitution and the Encyclical Laudato Si: Three common perspectives*, "Jus" 2 (2022), pp. 331–348.
- Colasante P., *The search for a legal notion of environment and the complex identification of the competent legislator*, "Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo" (2020), pp. 122–141.
- Colella L., *Environment, religion and law in the "Time of Creation": First comparative notes between the ecological foundations of the Catholic Church and Indian Sikhism*, "Rivista legale Ambiente Diritto" 4 (2019), pp. 1–31.

- Dammacco G., Ventrella C., *Food and environment: Manipulations and protections in canon law*, Cacucci, Bari 2015.
- Foglizzo P., *An economy for the common home*, “Aggiornamenti sociali” (2016), pp. 596–603.
- Gigante V.I., *The “constitutionally” protected principles and their opposition. Note from ruling No. 85/2013 Constitutional Court to ruling No. 58/2018*, “Rivista legale Ambiente Diritto” 4 (2019), pp. 1–17.
- Malavasi P., Calabria C., *Ecological Education and Spirituality. An Interpretation of the Sixth Chapter of the Encyclical Letter Laudato Si*, in: *Human Development and the Environment: The Search for a Shared Ethics after the Encyclical Laudato Si*, Piccola Casa Editrice, 2019, pp. 108–122.
- Montaldo R., *The constitutional protection of the environment in the modification of Articles 9 and 41 of the Constitution: An appropriate and necessary reform?*, “Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo” (2022), pp. 187–212.
- Nicotra I.A., *The entry of the environment into the Constitution: An important signal after Covid*, “Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo” (2021), pp. 1–5.
- Pettinato C.M., *Comment to “Laudate Deum”*, “Diritto e Religioni” (2023).
- Trenta G., *Reflections on the recent amendment of Articles 9 and 41 of the Constitution and the valorization of the environment*, “Rivista legale Ambiente Diritto” 4 (2022), pp. 1–26.
- Venturi C., Micallef R.M., *Environmental displaced people in the light of Laudato si*, in: H.M. Yanez (ed.), *Laudato si. Interdisciplinary reading lines for the care of the common home*, Gregorian&Biblical Press, Rome 2017, p. 220.
- Zanato Orlandini O., *Creation as a common home: Care, responsibility, sharing in the encyclical Laudato Si of Pope Francis*, “Studium Educationis” XVI, 3 (2015), pp. 49–60.

ENVIRONMENTAL PROTECTION: BETWEEN RELIGION AND LAW

Summary

This article addresses the issue of environmental protection by placing it in an integrated perspective between law and theology, with particular reference to the Italian context. The analysis starts from the recent modification of Articles 9 and 41 of the Constitution, which recognize the protection of the environment, biodiversity, and ecosystems as fundamental constitutional values, also in the interest of future generations. These constitutional innovations mark an evolution of Italian public law towards greater attention to environmental sustainability as a founding value and a substantial limit to economic freedom. Starting from this legal framework, the contribution examines the relationship between the normative dimension and the ethical-spiritual horizon offered by religions, in particular by Christianity, which, through the encyclical *Laudato Si*, proposes a vision of integral ecology based on the care of creation.

This document represents one of the highest points of current theological reflection on the environment, offering a vision of “integral ecology” in which the environmental, social, economic, and spiritual dimensions are inseparable. This perspective also finds consonances in other religious traditions (Judaism, Islam, Eastern religions), which recognize in nature a sacred reality, either created by or as a manifestation of the divine, to be lived with respect and moderation.

The comparison between constitutional law and theology shows significant convergences: both fields of knowledge recognize the environment as a common good and emphasize responsibility towards future generations, social justice, and the urgency of a new development paradigm. A possible synergy emerges between legal language and theological language, both oriented towards promoting an ethic of care, sobriety, and solidarity. In this framework, the law is not limited to regulating, but also becomes the expression of a shared ethos, rooted in a spiritual vision of existence.

Keywords: Environmental protection; Social doctrine of the Church; Encyclicals; Italian Constitution.

Author's note

Raffaella Losurdo – Researcher of Ecclesiastical and Canon Law at the University of Bari Aldo Moro, Department of Law. Author of several articles in peer-reviewed journals and collected works, and member of ADEC (University professors association of the legal discipline of the religious phenomenon). E-mail: raffaella.losurdo@uniba.it

Citation

Losurdo R., *Environmental Protection: Between Religion and Law*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 153–174. DOI: 10.18276/cto.2025.41-09.

ZACHARIAS KOTZÉ

University of South Africa, RSA | Department of Biblical and Ancient Studies

ORCID: 0000-0002-7740-7701

The Destructive Gaze: ‘Setting the Face Against’ as Evil Eye Metaphor in Prophetic Literature

NISZCZYCIELSKIE SPOJRZENIE: „KIEROWANIE TWARZY PRZECIWKO” JAKO METAFORA ZŁEGO OKA W LITERATURZE PROROCKIEJ

Streszczenie

W niniejszym artykule zbadano hebrajski idiom *šim pānīm/‘ēnayim neged/‘al*, poświadczony u Ezechiela 4,3; 6,2; 15,7; 20,46-47; 29,2, Jeremiasza 21,10; 44,11 oraz Amosa 9,4, tradycyjnie interpretowany przez badaczy jako retoryczne wyrażenie boskiej determinacji lub sprzeciwu wobec Izraela i innych narodów. Autor dowodzi, że idiom ten stanowi metaforę złego oka, odzwierciedlającą niszczycielskie spojrzenie charakterystyczne dla wierzeń starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie wzrok bóstwa, taki jak Enlil w tradycji mezopotamskiej czy Okeanos w Egipcie, uznawano za siłę sprawczą zniszczenia. Zastosowana analiza przeprowadzona według zasad językoznawstwa kognitywnego wyróżnia trzy klastry tematyczne – klątwy rytualne (Ez 4,3; 6,2-4; 29,2), w których spojrzenie JHWH sprowadza oblężenie, zniszczenie kultu lub wysuszenie; obrazy ognia (Ez 15,7; 20,46-47), gdzie ognisty wzrok powoduje spalanie; oraz sądy wygnania (Jer 21,10; 44,11, Am 9,4), w których spojrzenie oznacza śmierć i kosmiczne wstrząsy. Klastry te ukazują rolę idiomu jako mechanizmu klątwy prorockiej. Czerpiąc z paralel mezopotamskich, egipskich i ugaryckich, autor analizy ujawnia strukturę konceptualną idiomu: nośnik (*šim pānīm/‘ēnayim neged/‘al*), obraz (niszczycielskie spojrzenie, np. ogniste lub petryfikujące), fokus (szkoda, np. ogień, śmierć) i koncept (spojrzenie powoduje szkodę). Ta reinterpretacja kwestionuje tradycyjną egzegezę, która pomija kulturowe tło idiomów, podkreślając wpływ wierzeń w złe oko na retorykę prorocką. Badanie wnosi nowe spojrzenie na wzrok JHWH jako kanału boskiego sądu w tekstach biblijnych, otwierając drogę do dalszych badań nad metaforami wizji w innych gatunkach biblijnych, takich jak Psalmi.

Słowa kluczowe: idiom hebrajski, złe oko, literatura prorocka, językoznawstwo kognitywne, niszczycielskie spojrzenie

Introduction

The Hebrew idiom *šîm pānîm/‘ênayim neged/‘al*, translated as “to set the face/eye against,” appears across prophetic literature in Ezekiel 4:3, 6:2, 15:7, 20:46–47,¹ 29:2, Jeremiah 21:10, 44:11, and Amos 9:4, often in contexts of divine judgment.² Numerous scholars have interpreted this expression as a rhetorical device signifying YHWH’s resolve or opposition to Israel and other nations, typically devoid of cultural underpinnings. Block, for instance, views Ezekiel 6:2 as an expression of divine hostility toward Israel’s idolatry, emphasising YHWH’s unyielding judgment.³ Holladay, focusing on Jeremiah 21:10, sees the idiom as a metaphor for divine wrath, prioritising theological implications over cultural dimensions.⁴ Similarly, he interprets Jeremiah 44:11 as a marker of retribution, while Allen reduces Ezekiel 15:7 to a figure for divine opposition, neglecting potential connections to ancient beliefs about vision.⁵ Lundbom and others further reinforce this trend, framing the idiom as a straightforward declaration of YHWH’s intent, dismissing the possibility of a deeper conceptual framework.⁶ Such interpretations, while theologically grounded, have fostered the notion that *šîm pānîm/‘ênayim neged/‘al* lacks ties to broader cultural motifs, particularly ancient beliefs about the harmful potential of a deity’s gaze.⁷

This article contends that the idiom embodies an evil eye metaphor, reflecting a destructive gaze prevalent in ancient Near Eastern traditions. The evil eye belief posits that a malevolent stare can effect tangible harm.⁸ In Mesopotamian traditions, deities like Enlil wield a ruinous gaze, often associated with curses or cosmic upheaval, as seen in incantations where Enlil’s stare brings desolation.⁹

1 MT numbering; some LXX editions may align Ezekiel 20:46–47 to Ezekiel 20:45–46; See D.I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24*, Grand Rapids 1997, p. 659.

2 L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2001, pp. 1350–1352.

3 D.I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24*, Grand Rapids 1997, pp. 225–226.

4 W.L. Holladay, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25*, Philadelphia 1986, p. 583.

5 W.L. Holladay, *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26–52*, Minneapolis 1989, p. 308; L.C. Allen, *Ezekiel 1–19*, Dallas 1994, p. 45.

6 See J.R. Lundbom, *Jeremiah 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1999, p. 150.

7 Cf. P.M. Joyce, *Ezekiel: A Commentary*, London 2007, pp. 60–62.

8 A. Dundes, *Wet and Dry, the Evil Eye*, in: A. Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, New York 1981, pp. 257–312.

9 M.J. Geller, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations, Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki 2007, pp. 30–32.

Egyptian texts similarly describe the Eye of Ra as a fiery, destructive force, incinerating enemies through its baleful stare.¹⁰ These cultural parallels suggest that the Hebrew idiom may draw on a shared conceptual framework, where vision is an active force of destruction, rather than a passive act of observation.¹¹ The ancient Israelites, situated within this cultural milieu, likely understood YHWH's gaze as a conduit for divine wrath, a notion that challenges the reductionist readings of traditional scholarship.

Employing a cognitive linguistic analysis, this study aims to demonstrate that *šim pānîm/ʿênayim neged/ʿal* ascribes ruinous power to YHWH's gaze, reflecting an underlying belief in the malevolent eye.¹² Cognitive linguistics, which examines how language reflects conceptual structures, reveals the idiom's metaphorical components: the vehicle (literal wording), image (mental picture), focus (emphasised aspect), and concept (underlying idea), here identified as GLARING CAUSES HARM – presented in small capital letters according to cognitive linguistic convention.¹³ The analysis will explore three thematic clusters – ritual curses (e.g., Ezekiel 4:3, 29:2), fire imagery (e.g., Ezekiel 15:7), and exilic judgments (e.g., Amos 9:4) – to illustrate how the idiom operates as a prophetic curse mechanism across Ezekiel, Jeremiah, and Amos.¹⁴ By situating the idiom within its cultural and conceptual context, this study challenges conventional exegesis, offering a fresh perspective on YHWH's destructive gaze and its ties to ancient Near Eastern beliefs.¹⁵

1. Cognitive Linguistic Approach

Cognitive linguistics offers a robust framework for analysing the Hebrew idiom *šim pānîm/ʿênayim neged/ʿal*, frequently translated as “to set the face/eye against,” appearing in Ezekiel 4:3, 6:2, 15:7, 20:46–47, 29:2, Jeremiah 21:10, 44:11, and Amos 9:4. This approach, which examines how language reflects conceptual structures, is particularly suited to uncovering the metaphorical underpinnings of biblical expressions.¹⁶ Traditional interpretations often reduce the idiom to a rhetorical

10 G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994, p. 45.

11 Z. Kotzé, *The Evil Eye of Sumerian Deities*, “African and Asian Studies” 26 (2017), pp. 103–116.

12 G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, pp. 3–6.

13 I. Ibarretxe-Antuñano, *Metaphor in Cognitive Linguistics*, in: R.W. Gibbs Jr. (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge 2008, pp. 97–112.

14 Cf. M.S. Odell, *Ezekiel*, Macon 2005, p. 80.

15 See Z. Kotzé, *The Evil Eye Of Sumerian Deities*, “African and Asian Studies” 26 (2017), pp. 103–116.

16 G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, pp. 3–6.

device for divine resolve or opposition, overlooking its cultural and conceptual dimensions.¹⁷ By contrast, cognitive linguistics posits that language is grounded in embodied human experience, where metaphors map abstract concepts onto concrete domains.¹⁸ This study employs cognitive linguistics to argue that *śîm pānîm/‘ênayim neged/‘al* functions as an evil eye metaphor, reflecting a destructive gaze prevalent in ancient Near Eastern traditions.

The cognitive linguistic framework identifies four key components in metaphor analysis: the vehicle, image, focus, and concept.¹⁹ The vehicle is the literal wording of the metaphor, here *śîm pānîm/‘ênayim neged/‘al*, meaning “to set the face/eye against.” This phrase, derived from the verb *śîm* (“to set”) and nouns *pānîm* (“face”) or *‘ênayim* (“eyes”), with prepositions *neged* (“toward”) or *‘al* (“against”), denotes a physical act of directing one’s gaze.²⁰ The image is the mental picture evoked by the vehicle – in this case, a fixed, intense stare, often associated with hostility or judgment in biblical contexts.²¹ The focus is the specific aspect emphasised by the metaphor, which varies by context but consistently centres on harm or destruction, such as siege (Ezekiel 4:3), fire (Ezekiel 15:7), or death (Amos 9:4). The concept is the underlying metaphorical idea, here identified as GLARING CAUSES HARM, where the act of glaring is conceptualised as a mechanism for effecting tangible damage.²²

Applying this framework to *śîm pānîm/‘ênayim neged/‘al*, the study identifies three thematic clusters in prophetic literature: ritual curses, fire imagery, and exilic judgments. The following interpretation will explore these thematic clusters in detail, demonstrating how the evil eye metaphor underpins the idiom’s usage across Ezekiel, Jeremiah, and Amos. By analysing the idiom’s conceptual structure, the study reveals its roots in ancient beliefs about vision’s harmful potential, offering a fresh perspective on YHWH’s destructive gaze in the Hebrew Bible.

17 See D.I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24*, Grand Rapids 1997, pp. 175–711.

18 Z. Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*, New York 2010, pp. 4–10.

19 Z. Kotzé, *A Cognitive Linguistic Methodology for the Study of Metaphor in the Hebrew Bible*, “Journal of Northwest Semitic Languages” 31/1 (2005), pp. 107–117.

20 L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 2001, pp. 1350–1352.

21 Cf. F. Brown, S.R. Driver, C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906, pp. 815–816.

22 See G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, pp. 10–13.

2. "Setting the Face Against" as metaphor for the evil eye in prophetic literature

Ritual Curses: Ezekiel 4:3, 6:2–4, and 29:2 as Symbolic Acts

In Ezekiel, the idiom *šim pānîm neged* is frequently interpreted as a performative gesture underscoring YHWH's opposition. For Ezekiel 4:3 («Turn your face toward it so that it is under siege»), Greenberg views *šim pānîm neged* as a theatrical 'ôt ("sign"), where Ezekiel's gaze toward an iron pan dramatizes Jerusalem's siege.²³ The emphasis on psychological impact aligns with Block's reading of a prophetic mime communicating divine intent, where the act symbolises YHWH's unyielding resolve against Israel's rebellion.²⁴ Taylor similarly frames the gesture as a demonstration of divine authority, devoid of cultural underpinnings.²⁵ However, a cognitive linguistic analysis reveals a deeper significance. The linguistic vehicle, *šim pānîm neged* ("set the face toward"), evokes the image of a fixed, intense stare directed at the pan, representing Jerusalem. The focus is on the siege itself, as the stare initiates a symbolic assault, and the underlying concept is GLARING CAUSES HARM, where the gaze becomes an agent of destruction. Ezekiel's symbolic act of setting his face against the iron pan mirrors ritual curses designed to invoke divine harm, a practice well-documented in the ancient Near East. For example, Thompson cites a Sumerian curse where Enlil's gaze is invoked to «strike the house of the enemy with blight».²⁶ This ritualistic framing suggests that the idiom is not merely a rhetorical device for divine opposition, as Block and Taylor assert, but a culturally embedded metaphor for a destructive gaze, channelling YHWH's power to curse.

Ezekiel 6:2–4 extends this ritualistic curse, targeting Israel's idolatrous practices. In 6:2 («Son of man, set your face toward the mountains of Israel»), Greenberg interprets *šim pānîm neged* as a directional gesture signalling judgment against Israel's high places, focusing on the theological intent rather than visibility.²⁷ The outcome in 6:4 («Your altars will be demolished, and your incense altars will be broken») is seen by Block as a symbolic rejection of Israel's cultic rebellion.²⁸ A cognitive linguistic perspective, however, links the idiom in 6:2 to the curse's manifestation in 6:4. The vehicle, *šim pānîm neged*, evokes the image of a condemning stare directed at the mountains, symbolic centres of idolatry. The focus is

23 M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, Garden City 1983, pp. 104–106.

24 D.I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24*, Grand Rapids 1997, pp. 175–711.

25 See J.B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, Leicester 1969, pp. 80–85.

26 R.C. Thompson, *Semitic Magic: Its Origins and Development*, London 1908, pp. 25–26.

27 M. Greenberg, *Ezekiel 1–20*, Garden City 1983, pp. 107–110.

28 D.I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24*, Grand Rapids 1997, pp. 180–182.

on cultic destruction – altars demolished, idols broken – and the concept remains GLARING CAUSES HARM, where YHWH's gaze enacts a curse against false worship. This aligns with Mesopotamian rituals where divine gazes destroy cultic sites, as in the Utukkū Lemnūtu series, where «the eye of Enlil flashes like lightning, breaking the sanctuaries of the rebellious».²⁹ The demolition of altars in 6:4 mirrors the ritual curse initiated in 6:2, reinforcing the idiom's role as a visual mechanism of divine rejection.

Ezekiel 29:2 further exemplifies the idiom's role in ritual curses, targeting Egypt with a symbolic prophetic act. In 29:2 («Son of man, set your face against Pharaoh king of Egypt, and prophesy against him and against all Egypt»), Block interprets šim pānīm 'al as a symbolic gesture of YHWH's opposition to Egypt's pride, focusing on divine sovereignty.³⁰ Greenberg views it as a rhetorical prelude to judgment, emphasising the oracle's inevitability.³¹ However, the phrase wəhinnābē' 'ālāyw ("prophesy against him"), can be understood as "and curse him," given the curse-like utterances that follow. In Ezekiel 29:3-5, YHWH imagines Pharaoh as a tannīn (water monster) dragged onto dry land: «I will... haul you up... and cast you into the wilderness... you shall fall on the open field». The vehicle, šim pānīm 'al ("set your face against"), evokes the image of a desiccating stare, with the focus on dehydration and death, as the tannīn is left to dry out. The concept is GLARING CAUSES HARM, where the gaze effects destruction through desiccation, a hallmark of the evil eye. Dundes notes that the evil eye's desiccating effect – drying up vital bodily fluids – is a near-universal quality, often symbolised by removing water-dependent entities from their element.³² This imagery aligns with Egyptian curse motifs, where the Eye of Ra «devastates the land of the rebellious» by scorching it.³³ The Sumerian incantation from Thompson, where Enlil's gaze «strikes the house of the enemy with blight, withering its foundations», further parallels Ezekiel 29:2's desiccating curse.³⁴ Unlike Block's and Greenberg's theological readings, this interpretation highlights the idiom's visual potency as a ritual curse, channelling YHWH's harmful gaze to dry out and destroy, reflecting the evil eye's cultural framework.

29 M.J. Geller, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations, Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki 2007, p. 47.

30 D.I. Block, *The Book of Ezekiel, Chapters 25–48*, Grand Rapids 1998, pp. 130–132.

31 M. Greenberg, *Ezekiel 21–37*, Garden City 1997, pp. 600–602.

32 A. Dundes, *Wet and Dry, the Evil Eye*, in: A. Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, New York 1981, pp. 257–312.

33 G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994, pp. 52–53.

34 R.C. Thompson, *Semitic Magic: Its Origins and Development*, London 1908, pp. 25–26.

Fire Imagery: Ezekiel 15:7 and 20:46-47

The idiom's association with fire imagery in Ezekiel 15:7 and 20:46-47 further underscores its evil eye metaphor. Traditional exegesis often reduces these passages to expressions of divine hostility. In Ezekiel 15:7 («I will set my face against them... and a fire will consume them»), the linguistic vehicle is *wənātattî pānay bāhem* (lit. "I will give my face against them"), conveying the same image of a destructive glare as *šîm pānîm*. Allen interprets the idiom as a figure for YHWH's punitive wrath, focusing on the theological outcome rather than the visual motif.³⁵ Taylor echoes this, framing the idiom as a marker of divine sovereignty.³⁶ In contrast, a cognitive linguistic analysis reveals the idiom's destructive visuality. The vehicle, *wənātattî pānay bāhem*, conjures the image of a fiery glare, as seen in Ezekiel 20:46-47, where YHWH's judgment ignites a forest fire: «I will kindle a fire in you... all flesh shall see that I, YHWH, have kindled it».³⁷ The focus is on fiery devastation, and the concept is GLARING CAUSES HARM, where the gaze projects heat and destruction. This imagery aligns with Egyptian traditions of the Eye of Ra, whose fiery gaze incinerates enemies, as in spells where «the fire will go up... as the eye of Ra».³⁸ Mesopotamian parallels, such as Enlil's gaze in the *Utukkū Lemnūtu* series, further support this interpretation, where the god's stare is likened to a «blazing storm that consumes the land».³⁹ The Sumerian incantation cited by Thompson also describes Enlil's gaze that «burns like the sun, scorching the land of the transgressor».⁴⁰ These cultural parallels support the interpretation of the idiom as a metaphor for the evil eye of YHWH, which effects tangible harm through fiery destruction.

Exilic Judgments: Jeremiah 21:10, 44:11, and Amos 9:4

The idiom's role in exilic judgments in Jeremiah 21:10, 44:11, and Amos 9:4 further illustrates its evil eye metaphor, contrasting with traditional readings that emphasise divine retribution. In Jeremiah 21:10 («I set my face against this city for evil... he that stays in the city will die by the sword, hunger, and pestilence»), Holladay interprets *šîm pānîm* 'al as a rhetorical device for YHWH's judgment,

35 L.C. Allen, *Ezekiel 1-19*, Dallas 1994, p. 45.

36 J.B. Taylor, *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, London 1969, pp. 82-84.

37 Cf. W. Zimmerli, *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*, Philadelphia 1979, pp. 350-352.

38 G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994, pp. 50-52.

39 M.J. Geller, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations, Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki 2007, p. 47.

40 R.C. Thompson, *Semitic Magic: Its Origins and Development*, London 1908, p. 25.

focusing on the inevitability of punishment.⁴¹ Lundbom similarly views it as a theological statement of divine wrath, overlooking visual elements.⁴² A cognitive linguistic approach, however, reveals the idiom's destructive potency. The vehicle, *šim pānīm 'al* ("set my face against"), evokes the image of a menacing stare targeting the city, with the focus on the triad of sword (*ḥereb*), hunger (*ra'ab*), and pestilence (*deber*), personified agents of destruction.⁴³ The concept is GLARING CAUSES HARM, where YHWH's gaze unleashes these forces. Jeremiah 44:11 mirrors this: «I set my face against you for evil... they will be consumed by the sword and by hunger».⁴⁴ Here, the idiom aligns with Sumerian curse motifs, as Thompson notes in the incantation where Enlil's gaze summons «the storm of famine» to devastate.⁴⁵

Amos 9:4 provides a culminating example, where the idiom's theophanic imagery enhances its evil eye interpretation. Traditional exegesis, such as Dines, views the idiom as a reference to YHWH's inescapable judgment, emphasising inevitability over visibility.⁴⁶ Complementing traditional exegesis, an analysis based on cognitive linguistics sheds light on additional dimensions of meaning. The vehicle, *wəšamti ʾenī 'ālêhem lərā'ah* ("and I will set my eye on them for evil"), conjures the image of a petrifying stare, with the focus on catastrophic outcomes: «I will send Sword and he will kill them... Adonai YHWH of hosts touches the earth and it melts».⁴⁷ The concept is GLARING CAUSES HARM, where the gaze triggers destruction through the personified Sword (*ḥereb*) and cosmic upheaval (*mûg*, "melts"). The melting earth evokes volcanic imagery, aligning with Psalm 104:32 («He looks at the earth and it trembles»), a theophanic motif Jeremias identifies as praising YHWH's petrifying power.⁴⁸ This resonates with Ugaritic texts, where Baal's wrath manifests as

41 W.L. Holladay, *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25*, Philadelphia 1986, pp. 120–122.

42 J.R. Lundbom, *Jeremiah 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1999, p. 150.

43 N.J. Tromp, *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Rome 1969, p. 163.

44 Cf. J.R. Lundbom, *Jeremiah 37–52: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 2004, pp. 155–157.

45 R.C. Thompson, *Semitic Magic: Its Origins and Development*, London 1908, p. 26.

46 J.M. Dines, Amos, in: J. Barton, J. Muddiman (eds.) *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, 2001, 587–588.

47 Cf. J. Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen-Vluyn 1965, pp. 21–23.

48 J. Jeremias, *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen-Vluyn 1965, p. 123.

storms that «melt the mountains», and Babylonian traditions in the *Enuma Elish*, where Marduk's gaze «shatters the earth».⁴⁹ Enlil's gaze in the *Utukkū Lemnūtu* series similarly causes cosmic disruption, as in Tablet 5, where «his eyes melt the foundations of the wicked».⁵⁰ These parallels highlight the idiom's visual destructiveness, challenging Dines focus on judgment alone.

Conclusion

This study has established that the Hebrew idiom *šim pānīm/ʿênayim neged/ʿal*, attested in Ezekiel 4:3, 6:2, 15:7, 20:46–47, 29:2, Jeremiah 21:10, 44:11, and Amos 9:4, operates as an evil eye metaphor, embodying a destructive gaze deeply rooted in ancient Near Eastern traditions.⁵¹ Through a cognitive linguistic approach, the analysis delineated the idiom's metaphorical structure: the vehicle (*šim pānīm/ʿênayim*, “set the face/eyes”), the image (fixed stare, condemning stare, desiccating stare, fiery glare, petrifying gaze), the focus (siege, cultic destruction, desiccation, fire, death, cosmic upheaval), and the concept (GLARING CAUSES HARM), mapping vision to destruction.⁵² This framework utilised three thematic clusters – ritual curses, fire imagery, and exilic judgments – that underscore the idiom's role as a prophetic curse mechanism across Ezekiel, Jeremiah, and Amos.

In the ritual curses cluster, Ezekiel 4:3, 6:2–4, and 29:2 demonstrate the idiom's alignment with symbolic acts of divine harm. Ezekiel 4:3's fixed stare at an iron pan mirrors Mesopotamian curse rituals, where Enlil's gaze “flashes like lightning, breaking the sanctuaries of the rebellious.”⁵³ Ezekiel 6:2–4's focus on cultic destruction and Ezekiel 29:2's desiccating curse against Pharaoh as a *tannîn* further reflect the evil eye's drying effect, a hallmark of ancient beliefs.⁵⁴ The fire imagery cluster, encompassing Ezekiel 15:7 and 20:46–47, highlights the idiom's fiery glare, resonating with the Eye of Ra's incinerating stare, where “the fire will go up...

49 M.S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle: Volume I, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2*, Leiden 1994, pp. 120–125; B.R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 2005, pp. 438–439.

50 M.J. Geller, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations, Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki 2007, p. 47.

51 A. Dundes, *Wet and Dry, the Evil Eye*, in: A. Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, New York 1981, pp. 257–312.

52 G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, pp. 10–13.

53 M.J. Geller, *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations, Neo-Assyrian Text Corpus Project*, Helsinki 2007, p. 47.

54 G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994, pp. 52–53.

as the eye of Ra.”⁵⁵ The exilic judgments cluster, including Jeremiah 21:10, 44:11, and Amos 9:4, illustrates the idiom’s association with death and cosmic upheaval, with Amos 9:4’s theophanic imagery paralleling Ugaritic and Babylonian traditions, where Baal’s storms “melt the mountains” and Marduk’s gaze “shatters the earth”.⁵⁶

Traditional interpretations, focusing on divine determinism or opposition, rarely take into account the cultural conditions of the idiom, which leads to it being treated primarily as a rhetorical device. However, an approach based on cognitive linguistics offers an alternative reading, situating the idiom within the ancient Near Eastern context and highlighting its possible connections to the evil eye belief.⁵⁷ The findings highlight the pervasive influence of the malevolent eye on prophetic rhetoric, offering a fresh perspective on YHWH’s destructive gaze in the Hebrew Bible. Future research could extend this analysis to other biblical genres, such as Psalms, where theophanic imagery might further illuminate the idiom’s conceptual underpinnings, deepening our understanding of vision’s harmful potential in ancient Israelite thought.

References

- Allen L.C., *Ezekiel 1–19*, Word Books, Dallas 1994.
- Block D.I., *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24*, Eerdmans, Grand Rapids 1997.
- Block D.I., *The Book of Ezekiel, Chapters 25–48*, Eerdmans, Grand Rapids 1998.
- Brown F., Driver S.R., Briggs C.A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1906.
- Dines J.M., Amos, in: J. Barton, J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 587–588.
- Dundes A., *Wet and Dry, the Evil Eye*, in: A. Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, Garland Publishing, New York 1981, pp. 257–312.
- Foster B.R., *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, CDL Press, Bethesda 2005.
- Geller M.J., *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations*, Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 2007.
- Greenberg M., *Ezekiel 1–20*, Doubleday, Garden City 1983.

⁵⁵ G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, London 1994, pp. 50–52.

⁵⁶ M.S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle: Volume I, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2*, Leiden 1994, pp. 120–125; B.R. Foster, *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 2005, pp. 438–439.

⁵⁷ Z. Kotzé, *The Evil Eye of Sumerian Deities*, “African and Asian Studies” 26 (2017), pp. 103–116.

- Greenberg M., *Ezekiel 21–37*, Doubleday, Garden City 1997.
- Holladay W.L., *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 1–25*, Fortress Press, Philadelphia 1986.
- Holladay W.L., *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26–52*, Fortress Press, Minneapolis 1989.
- Ibarretxe-Antuñano I., *Metaphor in Cognitive Linguistics*, in: Raymond W. Gibbs Jr. (ed.), *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 97–112.
- Jeremias J., *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965.
- Joyce P.M., *Ezekiel: A Commentary*, T&T Clark, London 2007.
- Koehler L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden 2001.
- Kotzé Z., *A Cognitive Linguistic Methodology for the Study of Metaphor in the Hebrew Bible*, "Journal of Northwest Semitic Languages" 31/1 (2005), pp. 107–117.
- Kotzé Z., *The Evil Eye of Sumerian Deities*, "African and Asian Studies" 26 (2017), pp. 103–116.
- Kövecses Z., *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford University Press, New York 2010.
- Lakoff G., Johnson, M., *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980.
- Lundbom J.R., *Jeremiah 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 1999.
- Lundbom J.R., *Jeremiah 37–52: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 2004.
- Odell M.S., *Ezekiel*, Smyth & Helwys, Macon 2005.
- Pinch G., *Magic in Ancient Egypt*, British Museum Press, London 1994.
- Smith M.S., *The Ugaritic Baal Cycle: Volume I, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2*, Brill, Leiden 1994.
- Taylor J.B., *Ezekiel: An Introduction and Commentary*, Inter-Varsity Press, Leicester 1969.
- Thompson, R.C., *Semitic Magic: Its Origins and Development*, Luzac & Co., London 1908.
- Tromp N.J., *Primitive conceptions of death and the nether world in the Old Testament*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1969.
- Zimmerli W., *Ezekiel 1: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1–24*, Fortress Press, Philadelphia 1979.

THE DESTRUCTIVE GAZE: ‘SETTING THE FACE AGAINST’ AS EVIL EYE METAPHOR IN PROPHETIC LITERATURE

Summary

This article investigates the Hebrew idiom *śim pānîm/‘ênayim neged/‘al*, attested in Ezekiel 4:3, 6:2, 15:7, 20:46–47, 29:2, Jeremiah 21:10, 44:11, and Amos 9:4, traditionally interpreted by scholars as a rhetorical expression of divine resolve or opposition toward Israel and other nations. It argues that the idiom embodies an evil eye metaphor, reflecting a destructive gaze prevalent in ancient Near Eastern traditions, where a deity’s gaze, such as Enlil’s in Mesopotamian lore or the Eye of Ra in Egypt, was considered a force of destruction. Employing a cognitive linguistic approach, the analysis identifies three thematic clusters – ritual curses (Ezekiel 4:3, 6:2–4, 29:2), where YHWH’s gaze brings siege, cultic destruction, or desiccation; fire imagery (Ezekiel 15:7, 20:46–47), where a fiery stare leads to incineration; and exilic judgments (Jeremiah 21:10, 44:11, Amos 9:4), where the gaze signifies death and cosmic upheaval – illustrating the idiom’s role as a prophetic curse mechanism. Drawing on Mesopotamian, Egyptian, and Ugaritic parallels, the study reveals the idiom’s conceptual structure: the vehicle (*śim pānîm/‘ênayim neged/‘al*), image (destructive stare, e.g., fiery or petrifying), focus (harm, e.g., fire, death), and concept (GLARING CAUSES HARM). This reinterpretation challenges conventional exegesis, which overlooks the idiom’s cultural backdrop, emphasising the evil eye’s influence on prophetic rhetoric. The study offers a fresh perspective on YHWH’s gaze as a conduit for divine judgment in biblical texts, paving the way for further research on vision metaphors in other biblical genres, such as Psalms.

Keywords: Hebrew idiom, evil eye, prophetic literature, cognitive linguistics, destructive gaze

Author’s note

Zacharias Kotzé – PhD in Ancient Studies, Research Associate at the University of South Africa, Department of Biblical and Ancient Studies. Additionally, Online Lecturer of Biblical Hebrew and Aramaic at the Israel Institute of Biblical Studies, Ramat-Gan, Israel (2022–present), and Professor of Hebrew Language and Literature at Missional University, School of Theological Studies, Department of Biblical Studies, North Augusta, United States (2021–present). Postal Address: Ingram Mansions 28, 5 Mayville Terrace, Amanzimtoti, 4126, South Africa. E-mail: zkotzech@yahoo.com.

Citation

Kotzé Z., *The Destructive Gaze: ‘Setting the Face Against’ as Evil Eye Metaphor in Prophetic Literature*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 175–186. DOI: 10.18276/cto.2025.41-10.

NAUKI HUMANISTYCZNE I SPOŁECZNE



ADAM RASZEWSKI

Akademia Nauk Stosowanych im. ks. Jerzego Popiełuszki w Grudziądzu, Polska | Wydział Humanistyczny i Nauk Społecznych

ORCID: 0009-0006-5886-7178

Krytyka V Republiki i wizja nowej Francji w ideach politycznych Sojuszu Królewskiego

CRITICISM OF THE FIFTH REPUBLIC AND THE VISION OF A NEW FRANCE
IN THE POLITICAL IDEAS OF THE ROYAL ALLIANCE

Summary

The article is devoted to the political ideas of the Royal Alliance, a French monarchist party. The study has a two-part structure. The author presents the party's critical view of contemporary France. He also presents the party's positive programme – its vision of a new state. The text outlines history, electoral activity and general principles of the party. It includes the Alliance Royale's position on key issues of social and political life: political system, form of government and model of community. The author pointed out the party's attitude towards a democratic process, emphasising that it is an opportunity for royalists, who have been marginalised in the Fifth Republic. Author outlined the distinction between acceptable democracy (as a series of political mechanisms) and democratism, which is rejected by the party (as an ideology of universal will and popular sovereignty). A significant part of the text was devoted to the monarchy. Its character was detailed – sovereign, constitutional, oriented towards serving the French nation and historically immersed in its history. Reflections were made on the path to the potential restoration of monarchical autocracy. Author focused on the axiology accompanying the party's programme theses, emphasising the importance of Christian ethics and aversion to globalism. The vision of a new economic life, based on freedom of economic activity, respect for the monetary sovereignty of the French state and protection of the local market, was discussed. The party's programme assumptions regarding decentralisation and ecology were analysed. Indirectly, a model project for the future citizen was also outlined – a patriot, a conscious citizen, a consumer who understands the challenges of global transactions. Author discussed the Royal Alliance's view on international issues. He also undertook a critical presentation of selected manifestations of the party's activities and doctrine.

Keywords: France, monarchy, political party, Royal Alliance, Fifth Republic

Wprowadzenie

Zmiana ustrojowa jest jednym z najistotniejszych zjawisk w naukach politycznych. Bardzo często procesowi temu towarzyszą akty prawne o kluczowym znaczeniu, a także spory światopoglądowe i intencje uporządkowania na nowo życia zbiorowego. Gdy dotychczasowa państwowość jest silnie zrośnięta z historią społeczności oraz jej symboliką, spodziewana transformacja przybierać może gwałtowną i radykalną postać. Przypadek współczesnej Republiki Francuskiej jest reprezentatywny dla powyższej zasady. Korzenie tamtejszej wspólnoty – polityczne i społeczne, kolektywne oraz indywidualne – tkwią w sposób mniej lub bardziej bezpośredni w dorobku 1789 roku. Jedną z wizji alternatywnych jest formuła nowej Francji autorstwa Sojuszu Królewskiego.

W niniejszym artykule wniknę w ideowe założenia stronnictwa. Zrelacjonuję krytykę środowiska odnośnie do V Republiki. Przedstawię pomysł formacji na przebudowę państwa francuskiego. Skupię się na fundamentalnych aspektach ustrojowych, społecznych, aksjologicznych i gospodarczych. Podejmę także inne wątki istotne dla współczesnej polityczności – zagadnienia ekologiczne, refleksję na tematy międzynarodowe. Przede wszystkim poruszać się będę w obrębie założeń doktrynalnych ugrupowania, publikowanych na oficjalnej witrynie partii i w materiałach sygnowanych jej nazwą. Celem opracowania jest przybliżenie narracji krytycznej względem podstaw obecnego państwa francuskiego i odnalezienie w warstwie ideowej partii rozwiązań modyfikujących *status quo*. Nowa Francja – tytułowy termin tejże analizy – nie pojawia się w dokumentach Sojuszu jako nazwa własna przyszłej państwowości. Używam jej jedynie w ujęciu polemicznym, dla zobrazowania wydatnego kontrastu między obecnym a postulowanym porządkiem we Francji.

Referując wspomnianą tematykę, poszukuję odpowiedzi na następujące pytania badawcze:

- 1) Jakie rozwiązania polityczne V Republiki stanowią w największym stopniu przedmiot krytyki Sojuszu Królewskiego?
- 2) Jak kondycję obecnego społeczeństwa francuskiego postrzegają członkowie ugrupowania?
- 3) Jakie pierwiastki aksjologiczne odnajdziemy w programie formacji?
- 4) Co na niwie bieżących uregulowań gospodarczych państwa francuskiego zajmuje uwagę partii?
- 5) Które wątki z obszaru polityki międzynarodowej i ekologii obecne są w warstwie doktrynalnej stronnictwa?
- 6) Jak powyższe segmenty życia publicznego chcieliby przebudować członkowie Sojuszu Królewskiego?

Badając myśl polityczną środowiska rojalistów, korzystam z metody analizy treści, która sprzyja porządkowaniu komunikatów i interpretacji źródeł oraz pozwala na hierarchizację, a także organizację przekazów¹.

Na kartach artykułu skupiam się głównie na myśli politycznej Sojuszu Królewskiego. Pragmatyka działalności ugrupowania zajmuje pozycję jedynie uzupełniającą. Podobnie rzecz ma się w przypadku poglądów, które sformułował Yves-Marie Adeline – twórca stronnictwa. Jakkolwiek intelektualny dorobek ojca założyciela formacji stanowi istotną wartość, to jednak nie musi być tożsamy z poglądami środowiska. Dla opracowania konstytutywne są oficjalne idee i postulaty obozu rojalistycznego.

Dalsze studia nad dorobkiem ugrupowania zawarte w kolejnych opracowaniach mogłyby dotyczyć myśli politycznej Adeline'a i formacyjno-wyborczej aktywności partii.

Literatura przedmiotu jest skromna i skupia się przede wszystkim na źródłach internetowych oraz komentarzach prasowych. Dominują opracowania francuskojęzyczne. Wśród polskich opracowań wyróżnia się tekst *Rojaliści francuscy – powrót do polityki*, umieszczony na legitymistycznym portalu Organizacji Monarchistów Polskich². Pewna intensyfikacja medialnej obecności Sojuszu Królewskiego następuje przy okazji kolejnych wyborów do organów władzy publicznej³.

1. Sojusz Królewski – podstawowe informacje

Sojusz Królewski został powołany do życia 25 stycznia 2001 roku, lecz jak wynika z informacji na stronie internetowej formacji, dopiero od 2003 roku funkcjonuje jako partia polityczna⁴. Stanowi ugrupowanie monarchistyczne, realnie zaangażowane w bieżącą walkę wyborczą. Twórcą Sojuszu jest Yves-Marie Adeline Soret de Boisbrunet, pisarz, publicysta, filozof, doktor wiedzy o sztuce (rozprawa *Muzyka i świat*, stopień uzyskany na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne). Od 1986 do 1989 roku wykładał na Uniwersytecie w Poitiers. Po przypadającej

1 K. Szczepaniak, *Zastosowanie analizy treści w badaniach artykułów prasowych – refleksje metodologiczne*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica” 42 (2012), 42, s. 83–84.

2 J. Bartyzel, *Rojaliści francuscy – powrót do polityki*, <http://www.legitymizm.org/rojalisci-francuscy> [dostęp: 2.06.2025].

3 Zob. V. Lazard, *Un royaliste à l'assaut du Champ-de-Mars*, „Le Parisien”, <https://www.leparisien.fr/paris-75/un-royaliste-a-l-assaut-du-champ-de-mars-06-02-2008-3296034265.php> [dostęp: 2.06.2025].

4 Alliance Royale, *Qui sommes nous?*, <https://allianceroyale.fr/sommes/> [dostęp: 2.06.2025].

na lata 90. pracy redakcyjnej, w 2003 roku twórca formacji wrócił do pracy naukowej, prowadząc zajęcia z zakresu filozofii i nauk politycznych na École Supérieure de Management en Alternance de Marne-la-Vallée. Yves-Marie Adeline należał do gremium redakcyjnego tygodnika Daniela Hamiche'a „Legitymista” („Le Légitimiste”), założonego w 1984 roku jako oficjalne medium księcia Alfonsa Burbona. W marcu 2008 roku bez powodzenia kandydował na burmistrza 7. dzielnicy Paryża. W 2008 roku został zastąpiony na urzędzie prezydenta Sojuszu Królewskiego przez Pierre'a Bernarda, byłego członka francuskiego parlamentu, przez pewien czas burmistrza Montfermeil. Wówczas Adeline postanowił w całości poświęcić się pracy metapolitycznej. Interesuje się muzykologią, pisze poezję. Jest autorem takich prac, jak *Histoire mondiale des idées politiques* (Powszechna historia idei politycznych, 2007), 1914: *Une tragédie européenne* (1914: Tragedia europejska, 2011), *Philosophie de la royauté* (Filozofia królestwa, 2015).

4 stycznia 2010 roku powstały młodzieżowe struktury Sojuszu Królewskiego. Początkowo funkcjonowały one pod nazwą Młodzi Rojaliści, z czasem przekształciły się w Młody Sojusz Królewski (lub Sojusz Królewski Młodych). Wspólnota ta organizowała przez pewien czas obozy integracyjno-formacyjne (np. spotkanie na zamku w Loches w 2015 roku).

Sojusz Królewski krzewi swe idee także za pomocą własnego periodyku. „Oficjalny Biuletyn Okresowy” jest medium informacyjno-opiniotwórczym opracowywanym sześć razy w roku i dystrybuowanym elektronicznie, objętym opłatą abonamentową.

Ugrupowanie od lat bierze udział w życiu wyborczym Republiki Francuskiej. W 2012 roku kandydatem partii w wyborach prezydenckich miał być Patrick Cosseron de Villenoisy, rzecznik formacji. Nie uzyskał on jednak poparcia 500 osób publicznych (tzw. *parrainages*), niezbędnych do zarejestrowania pretendenta. Podobna sytuacja wystąpiła w 2017 roku, gdy o urząd głowy państwa ubiegał się Robert de Prévoisin. Stronnictwo ubiegało się także o poparcie wyborców podczas elekcji parlamentarnych w 2012 i 2017 roku, notując skromne rezultaty, a od 2004 roku brało udział w wyborach do Parlamentu Europejskiego, uzyskując wówczas 0,03% głosów. W 2019 roku ugrupowanie zgromadziło 0,01% głosów. Sojusz Królewski odniósł natomiast sukcesy w wyborach samorządowych. Funkcje publiczne pełnili: Thibaut Brière Saunier (radny miejski i gminny, Chartres), Jérôme Szczepanski (były lider młodzieżówki partii; radny miejski, Mouriez), Robert de Prévoisin (radny miejski, Cussay), Olivier Leconte (radny miejski, Belvédère) i Sébastien Averlant (radny miejski, Saint-Dier-d'Auvergne)⁵.

5 *Alliance Royale*, [https://www.france-politique.fr/wiki/Alliance_Royale_\(AR\)](https://www.france-politique.fr/wiki/Alliance_Royale_(AR)) [dostęp: 2.06.2025].

Stronnictwo prowadzi stronę internetową <https://allianceroyale.fr/>, a na niej między innymi sklepik oferujący publikacje filozoficzno-polityczne i historyczne, ma także profile w serwisach Facebook oraz X (Twitter). Oficjalny adres kontaktowy to 104 rue de la Clémenterie, 78630 Orgeval.

2. Ogólny rys ideowy ugrupowania

Sojusz Królewski tworzy dziś środowisko osób zaangażowanych patriotycznie i propaństwowo. Ich motywacją jest potrzeba reakcji na kryzys instytucjonalny, polityczny, społeczny i moralny, dotyczący tak efektywności życia publicznego, jak i kondycji człowieka. Działacze ugrupowania stoją na stanowisku, iż reformy w ramach obecnego państwa francuskiego są odpowiedzią jedynie na bieżące problemy polityczne, lecz nie sięgają podstaw systemowych Republiki. Cele stojące przed ugrupowaniem mają charakter reformatorski i formacyjny. Te pierwsze skupiają się na przedstawianiu – przede wszystkim w drodze debaty publicznej i konfrontacji wyborczej – projektów sanacji życia publicznego: praw, organów władzy, dyskursu elit. Owa aktywność melioracyjna przebiegać ma w cieniu dziedzictwa monarchicznego Francji – jako skarbcza mądrości i rodzimej tradycji, utrwalonej historycznie. Aspekt formacyjny realizowany jest z kolei na płaszczyźnie metapolitycznej jako wyraz odpowiedzialnego zaangażowania i roztropności. Ugrupowanie snuje refleksję polityczną, spełnia funkcję komentatorską, usiłuje kształtować krajobraz polityczny państwa. Wyróżnikiem formacji jest aktywizm, strukturą – sieć lokalnych i regionalnych oddziałów partii. Struktury terenowe regularnie organizują spotkania rekrutacyjne dla nowych członków⁶. Oddziały partii poszukują jedności w dążeniu do zamierzenia głównego: jakościowego przeobrażenia Francji i odrodzenia jej dawnej, monarchicznej tożsamości. Wiodąca idea stronnictwa wyraża się w nowoczesnym rojalizmie – zbudowanym na fundamencie królewskich dziejów kraju, lecz adaptującym współczesne dążenia modernizacyjne. Wspólnota postrzega siebie, w opozycji względem głównego nurtu, jako oazę swobody myśli, wolności słowa, autonomii poznawczej⁷. Pragnie zwalczać partokrację jako zjawisko trwoniące siły i zasoby państwa, czynić politykę bardziej reprezentatywną dla klasy średniej oraz tradycyjnie zorientowanych wyborców.

Sztandarowym pojęciem ideowym Sojuszu Królewskiego jest suwerenność. Partia monarchistyczna utożsamia ów termin z nieodzownością hierarchicznego modelu społecznego, w którym doświadczenie i mądrość niezbędne dla

6 Alliance Royale, *Café politique à Versailles le jeudi 2 mai*, <https://allianceroyale.fr/cafe-politique-a-versailles-le-jeudi-2-mai/> [dostęp: 2.06.2025].

7 Alliance Royale, *Qui sommes...*

efektywnego życia społecznego nie rozkładają się egalitarnie. Nie ma suwerenności bez suwerena – głosi oficjalny tekst programowy *Nos positions officielles*⁸. Suwerenny w nowej Francji winien być król – głowa państwa. Osoba zwierzchnika wyraża potrzebę skutecznego zawiadywania sprawami publicznymi wspólnoty, lecz jest również wyrazem jej wolności, przewyciężeniem immanentyzmu strukturalnych walk partyjnych. Francja potrzebuje dziś redefinicji swych potrzeb, a teź nie są zdolni dokonać politycy hołdujący zmiennym nastrojom wyborców. Suwerenność w ujęciu rojalistów z Sojuszu to z jednej strony nowa jakość państwa – ograniczonego społecznie, lecz efektywnego w sferze politycznej, potrafiącego zabezpieczać wspólnotę przed następstwami tendencji ponadnarodowych, a z drugiej – przywrócenie godności osobie ludzkiej. Powołaniem suwerena jest przewyciężać doczesne podziały socjopolityczne, wyznaczać kierunki rozwoju narodowych interesów Francji, zabezpieczać rodzinno-zrzeszeniowe formy życia obywateli. Nie chodzi o monarchię jako abstrakcyjną figurę filozofii politycznej, lecz o konkretną normę bieżącej polityki, umożliwiającą restytucję cywilizacyjnej chwały Francji w wymiarze duchowym i politycznym.

Wśród innych imponderabiliów formacja wymienia dobro wspólne, poszanowanie praw rodziny, autonomię osoby ludzkiej oraz wspólnotowość Francuzów⁹. Ugrupowanie reprezentuje podejście modernizacyjne i odcina się od rewolucyjnego dziedzictwa V Republiki, na niwie ponadnarodowej pragnie nawrotu do idei Europy ojczyzn i konsultacyjnego charakteru integracji.

3. Akceptacja demokracji

Monarchiści spod znaku Sojuszu Królewskiego przyjmują postawę akceptacji kontraktualizmu i parlamentaryzmu, godzą się z funkcjonowaniem demokracji, rozumianej przez nich jako zarządzanie życiem publicznym przez obywateli¹⁰. Podejście stronnictwa do partycypacji wyborczej ma charakter pragmatyczny, obliczone jest na multiplikację znaczenia formacji i jej rozpoznawalności¹¹. Rojalizm stanowi dziś ideę zmarginalizowaną, obecną na obrzeżach debaty publicznej, dlatego

8 Alliance Royale, *Souverainisme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 2.06.2025].

9 Alliance Royale, *Plate-forme politique*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 2.06.2025].

10 Alliance Royale, *En république, le pouvoir appartient au peuple*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 2.06.2025].

11 Alliance Royale, *Participation aux élections*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 2.06.2025].

należy maksymalizować szanse na formacyjne oddziaływanie ugrupowania¹². Monarchiści twierdzą, że myśl królewska niemal nie istnieje w mediach, toteż jedyną formą aktywności politycznej Sojuszu pozostają cykliczne wybory. Oprócz pragnienia przełamania alienacji od życia politycznego establishmentu, ugrupowanie przyjmuje motywację weryfikacyjną i adaptacyjną. Uczestnictwo w procedurach demokratycznych oznacza możliwość selekcji kadr oraz falsyfikacji metod działania, stanowi szkołę uczenia się polityczności. W toku asymilacji do mechanizmów ludowładczych Republiki dokonać się ma optymalizacja agitacyjna i organizacyjna. Cykliczna obecność w życiu parlamentarnym państwa jest drogą do wyłonienia własnych elit, poznania oczekiwań elektoratu, konfrontacji ze stylem wyborczej walki konkurencji, a ostatecznie także do przejęcia władzy w państwie¹³.

Uczestnictwo demokratyczne stanowi jednakże jedynie środek do radykalnego przeobrażenia V Republiki. Takowy zamysł dostrzegamy w jednym z punktów programowych Sojuszu Królewskiego. Otóż autorzy programu partii wskazują na konieczność wykroczenia poza dychotomiczny model lewicy i prawicy. Czyni on bowiem naród francuski podzielonym na pół, rozdartym między przeciwstawne doktryny i obozy. Mimo formalnego występowania idei tradycyjnych i postępowych, pozycję dominującą zajmuje świat polityki wyrosły z Rewolucji. To on prowadzi Francję „w kierunku socjalistycznego i materialistycznego totalitaryzmu”¹⁴.

12 Na przykład według sondażu z 2016 r. 17% Francuzów opowiadało się za zamianą prezydenta na monarchę w roli głowy państwa. Były to dane porównywalne z 2007 r. Najwyższe poparcie dla postulatu notowali zwolennicy ówczesnego Frontu Narodowego (37%). Jak wskazuje badanie z 2016 r., tylko 5% respondentów byłoby na pewno gotowych zagłosować na kandydata rojalistycznego w I turze wyborów prezydenckich. Odsetek ten nie zmienił się w porównaniu z 2007 r. Zob. Groupe BVA, *Les Français et la monarchie*, <https://www.bva-xshift.com/sondages/les-francais-et-la-monarchie/> [dostęp: 9.06.2025].

13 W wyborach parlamentarnych w 2017 r. startował François Fautrad – nauczyciel literatury klasycznej i pasjonat historii. W 10. okręgu wyborczym reprezentował Sojusz Królewski. Był w tej jednostce wyborczej jedynym kandydatem monarchistycznym. Do stronnictwa dołączył w 2012 r. Swą decyzję o rywalizacji wyborczej motywował dezaprobatą względem republiki i brakiem reprezentacji politycznej. W jego opinii, elekcyjność głowy państwa oznacza, że po każdych wyborach społeczeństwo dzieli się na zwycięzców i przegranych. Ów dualistyczny model utrwała antagonizmy, intensyfikuje konflikt w państwie. Dla Fautrada, Sojusz Królewski to raczej ruch obywateli pragnących bardziej koncyliacyjnej polityki niż typowa partia zorientowana na zdobycie władzy. W środowisku rojalistów widzi on nadzieję na odwrócenie tendencji uzależniania jednostki od państwa i nadaktywności instytucji. Postrzega formację jako grupę inicjatywną mającą odebrać część kompetencji urzędnikom i wzmocnić decyzyjność obywateli, wspierać tradycyjną rodzinę, wolność gospodarczą, odrębność samorządów. Zob. R. Jourdon, *Législatives. Alliance royale présente François Fautrad*, Ouest France, <https://www.ouest-france.fr/pays-de-la-loire/loire-atlantique/alliance-royale-presente-francois-fautrad-5019577> [dostęp: 9.06.2025].

14 Alliance Royale, *Gauche-droite*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 9.06.2025].

Jest on antytezą wolnościowej wizji człowieka oraz solidarystycznej koncepcji społeczeństwa. Dualistyczna formuła lewica–prawica z natury swej oparta jest na frakcyjności, podziałach, antagonistycznej naturze debaty. Republika – lewicowa, socjalna, obojętna na transcendencję – nie umożliwia formowania odmiennego ładu ideowego, przeto niezbędne jest przewycięzenie dychotomii lewica–prawica i konstruowanie nowych propozycji jednoczących aspiracje Francuzów. Funkcjonując na podstawie dualnego modelu polityczności, siły tradycji samoistnie skazują się na klęskę instytucjonalną, organizacyjną, perswazyjną. Przyjmują obcą im narrację materialistyczno-laicką, tracąc krok po kroku wyrazistość ideową i nieprzystawalność do wartości republikańskich. Obecność w systemie władzy rodzi lojalność względem niego.

I choć nominalnie obie wizje świata koegzystują na równych prawach, realnie legitymację do rządzenia dzierży progresywizm. Mamy więc na francuskiej scenie politycznej jednocześnie do czynienia z dwoma, wydawałoby się przeciwstawnymi i wykluczającymi się, zjawiskami. Z jednej strony polaryzacja na skali lewica–prawica prowadzi do fragmentaryzacji społeczeństwa i intensyfikowania bipolarnej polityczności, z drugiej – w owym hermetycznym układzie hegemoniczną postać przyjmują idee etatystyczne, kolektywistyczne i centralistyczne. Z jednej strony odbywają się rywalizacyjne wybory, z drugiej – społeczny mandat dzierży lewica – elita zintegrowana normatywnie¹⁵.

Można by przypuszczać, że Sojusz Królewski stanie jednoznacznie po stronie konserwatywnej i prawicowej. Jednak, jak dowiadujemy się z programu partii, nie identyfikuje się ona z żadnym konkretnym systemem światopoglądowym¹⁶. Dystansuje się od materialistyczno-interwencyonistycznych dążeń socjalizmu i komunizmu, liberalnego indywidualizmu, nacjonalistycznego radykalizmu. Alternatywa prawica–lewica ma swoje korzenie w 1789 roku i dla ugrupowania monarchistów wciąż zachowuje swą konfrontacyjną postać. Ukształtowanie się obu stanowisk ideowych zrodziło się z ducha historycznego zerwania, do dziś kształtując polityczną percepcję nad Sekwaną. Tymczasem Sojusz Królewski pragnie być partią narodu francuskiego, porozumieniem elit z obywatelami, platformą scalającą

15 W literaturze przedmiotu ten rodzaj elit opisuje się jako społeczność skonsolidowaną światopoglądowo i spójną strukturalnie. Panuje pluralizm frakcyjny, a jednocześnie stronnictwa traktują współpracę jako *optimum* zapewniające im hegemoniczną pozycję na scenie wyborczej. Konsensualne nastawienie i akceptacja doktrynalnego *status quo* stabilizuje pozycję środowiska i odzwierciedla preferencje wszystkich podmiotów. Zob. M. Burton, R. Gunther, J. Higley, *Elity a rozwój demokracji*, w: J. Szczupaczyński (red.), *Władza i społeczeństwo: antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, Warszawa 1995, s. 19.

16 Alliance Royale, *Gauche-droite*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 9.06.2025].

wspólnotę pod hasłami francuskości, patriotyzmu, suwerenności¹⁷. W tym celu niezbędna jest delegitymizacja systemu jako wyrosłego z fałszywych fundamentów socjologicznych i antropologicznych.

W publikowanym na witrynie internetowej dokumencie *Nos positions officielles* odnajdujemy przekonanie, iż akcja polityczna może przynieść wymierne następstwa w odległej perspektywie czasowej. W dokumencie zwraca się uwagę na znaczenie jedności Francuzów oraz sprawiedliwej polityki jako gwarancji pokojowych stosunków społecznych. Metapolityczna narracja i aktywność polityków Sojuszu odzwierciedla także bliskie tej formacji przekonanie o tym, że aktualny reżim nad Sekwaną wymaga stanowczych przeobrażeń. Dziś niebezpiecznie dryfuje w kierunku uniformizacji intelektualnej, cenzury, administracyjnego wykluczenia tradycyjnych przekonań. Neguje klasyczną wizję jednostki jako syntezy pierwiastków materialno-duchowych. Niezbędny jest duch nowych instytucji, instrumentarium pojęć podkreślających znaczenie odpowiedzialności, obowiązku, deregulacji. Bez nowego etosu służby publicznej ojczyzna Racine'a zmierzać będzie ku Heldowskiej demokracji kosmopolitycznej, wyrażającej ducha ponadnarodowych zrzeszeń i oderwanych od etniczności projektów kulturowych. Zaniechanie akcji politycznej doprowadzi do stłumienia autonomii jednostki, dekompozycji świadomości narodowej, rozmycia pojęć normatywnych¹⁸.

Aprobata ugrupowania dla mechanizmów demokratycznych stanowi dla rojaliistów odbicie uwarunkowań współczesnych – zakorzenienia praktyk ludowładczych w życiu publicznym Zachodu. Postrzegają oni demokrację jako wyraz wpływu obywateli na procesy decyzyjne. Co ciekawe, wyprowadzają demokrację nie z rewolucyjnej wizji upodmiotowionego obywatela, lecz z lokalnej partycypacji politycznej doby Starego Porządku. To monarcha nadawał miejscowościom, gminom i prowincjom wolność, uczył je samorządności. Mobilizacja poddanych zwrócona była ku urzeczywistnianiu ideałów „wolnych miast”¹⁹. Rojaliści czynią jednak wyraźne

17 Miłość do ojczyzny i francuskość współtworzyły fundament myślenia Adeline'a już dekadę przed powstaniem Sojuszu Królewskiego. Dał temu wyraz w pracy *Le roi et le monde moderne*, opublikowanej w 1991 r. („Kochać Francję, kochać ją po prostu, to znaczy zachwycać się jej niezwykłą historią. Czyż nie jest to już zaproszenie do wierzenia w nią? Który inny naród był sceną tak niesamowitej epopei jak ta świętej Joanny d'Arc? Która inna korona została w takim stopniu wyznaczona przez Niebo?”). Y.-M. Adeline, *Le roi et le monde moderne*, Paris 1991, s. 16.

18 D. Held, *Cosmopolitan Democracy and the Global Order: a New Agenda*, w: J. Bochman, M. Lutz-Bachmann (red.), *Perpetual peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge-London 1997, s. 249.

19 W oryginale pojawia się sformułowanie *villes franches* – wolne miasta. Jest to nawiązanie do średniowiecznego typu miejscowości, lokowanych w Europie od XI do XIV wieku. Ich społeczności zwolnione były z powinności feudalnych lub dzierżyły przywileje podatkowe. Odpłatę za ów szczególny status stanowił obowiązek służby wojskowej mieszkańców. Zob. Alliance

zastrzeżenia dopełniające obraz pożądanego przez siebie ustroju. Demokracja nowej Francji winna sprzyjać idei reprezentacji politycznej (pluralizmu przedstawicielskiego), decentralizacji i społecznej inicjatywie. Wyobrażenie ugrupowania stanowi przełamanie dotychczasowego porozumienia elit republikańskich i podjęcie akcji na rzecz szerszego zakresu konsultacji społecznych. Jednocześnie niezbędna jest zwierzchnia władza, której obecność i sprawczość pozwalają realizować ideał suwerennego państwa.

A więc o ile monarchiści spod znaku Alliance Royale akceptują proceduralne oblicze ustroju ludowładczego, o tyle stanowczo kontestują fenomen demokratyzmu. Demokracja ma dla nich charakter uzasadnionego mechanizmu kreacji władz, natomiast demokratyzm nabiera wydźwięku ideologicznego – działa na niekorzyść obywateli, gdyż atomizuje wspólnotę, psuje obyczaje publiczne, wzmacnia pozycję partii gotowych poszerzać zakres prerogatyw państwa w imię dobrostanu rządzących. To praprzyczyna populizmu i błąd filozoficzny²⁰. Współcześni obywatele nie są wspólnotą osób wykwalifikowanych w rzemiośle publicznym. To raczej społeczność zdepersonalizowanych i anonimowych wyborców, wśród których próżno poszukiwać koherentnej wizji państwa. Zarzutem Sojuszu względem republikańskiej demokracji jest skrajny indywidualizm osoby ludzkiej, dysfunkcyjność niekooperatywnych grup społecznych, egoizm elit.

Treść demokratyzmu wypełnia przeświadczenie o istnieniu woli powszechnej oraz przywiązanie do suwerenności ludu. Tymczasem oba te zjawiska postrzegane są przez rojalistów jako fantomy, wytwory mitu, choć użyteczne dla republikańskich elit. Członkowie ugrupowania wskazują wprost przedstawicieli owego elitarnego segmentu społeczeństwa – są to reżyserzy życia politycznego, technokraci, finansiersi. To oni dzierżą atrybut suwerenności, gdyż nadają kierunek rozwojowi wspólnot oraz jej transformacjom. Lud jedynie współtworzy oficjalne elity. Wpływy grup nacisku wykraczają *de facto* poza ramy władzy – stają się przywództwem. Zgodnie z wykładnią tego zjawiska autorstwa Jamesa MacGregora Burnsa²¹ nieformalni liderzy życia społeczno-politycznego są w stanie do własnych celów mobilizować zasoby publiczne i legitymizować podejmowane działania interesem wspólnoty. Francuscy monarchiści idą o krok dalej i w afirmacji ludu widzą zagrożenie demagogią oraz populizmem. To nie tylko oligarchizacja życia publicznego,

Royale, *En république, le pouvoir appartient au peuple*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 9.06.2025].

²⁰ Tamże.

²¹ J. MacGregor Burns, *Władza przywódcza*, w: J. Szczupaczyński, *Władza i społeczeństwo...*, s. 265.

lecz również niebezpieczeństwo totalizacji władzy pod sztandarem zbiorowych korzyści. Internalizacja przez masy dążeń wąskiej grupy decydentów skutkować będzie jednym z ekstremów: wszechobecną kontrolą i regresem wolności lub anarchią i trwałą anomią.

Formacja polityczna domaga się zatem implementacji demokracji prawdziwej – przedstawicielskiej, pluralistycznej, zastępującej porozumienie elit *consensum* narodu i suwerena. Członkowie parlamentu mieliby być wybierani przez kolegia społeczno-zawodowe, zdolne do artykulacji rzeczywistych, dobrze znanych problemów społecznych. Senatorzy pochodziliby z wyborów bezpośrednich i proporcjonalnych. Zmodyfikowana demokracja wypełniać ma funkcję naprawczą względem funkcjonowania państwa. Z kolei demokratyzm to ułuda suwerenności ludu oraz miraż interesu publicznego. Lud nie jest zdolny zdiagnozować racji stanu, pozostaje chwiejny w ocenach i niesamodzielny w wyborach.

4. Monarchia

Postulowany przez formację model królewskości warto widzieć w szerszym kontekście. Kreślą go zresztą sami członkowie partii. Wskazują oni, że w państwach Europy jedynowładcze formy rządu wcale nie przyjmują postaci jedynie reprezentacyjnej, dekoracyjnej. Usiłują podtrzymywać etos państwowy, zapewniać ciągłość tradycji, wyznaczać standard obyczaju politycznego. A więc urzeczywistniają służebny wkład w budowanie ustroju ukształtowanego roztropnie i dojrzałe. Wykazują aktywizm, próbują wykorzystywać dostępne im środki formalnoprawne. Niska skuteczność tych działań wynika z odmiennych czynników – kryzysu moralnego, demokratyzmu i ducha republikańskiego. Relatywizm, deifikacja osoby ludzkiej, alienacja monarchizmu – wszystko to sprawia, że władcy ograniczani są w swym sprawstwie politycznym²². Wyobcowani od mainstreamowego decydowania ufają w znaczenie władzy kulturowej, przygotowując grunt pod spodziewaną transformację polityki i mentalności poddanych. Ich perspektywą jest przyszłość, argumentem – zachowanie jedności i świadomości kolejnych pokoleń. Monarchiści dostrzegają potencjał ruchów monarchistycznych, skromny, lecz autentyczny. Pragną być gotowi na zmierzch republiki, na koniec bezkrólewia.

Postulat Sojuszu Królewskiego stanowi zastąpienie prezydenta przez osobę władcy, powrót do tradycyjnej we Francji formy rządów. Jednak droga do politycznej zmiany nie jest w programie stronnictwa klarowna. To raczej wynik długofalowych przeobrażeń o charakterze systemowym niż rezultat doraźnej reformy politycznej.

22 Alliance Royale, *Monarchies européennes*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 14.06.2025].

W oficjalnych deklaracjach partii królewskiej wskazano, że intronizacja panującego dokonać się może na kilka sposobów. Sympatycy Sojuszu biorą pod uwagę wewnętrzny kryzys w państwie francuskim i załamanie się instytucji republikańskich. Wówczas restauracja zrealizowałaby się przy wydatnym udziale społeczeństwa jako *spiritus movens* owej zmiany. Alternatywny scenariusz stanowi transformacja pod przywództwem politycznych aktorów – głowy państwa urzeczywistniającej plebiscytną drogę do powrotu króla lub parlamentu wieszczącego akt koronacji pod presją opinii publicznej. Rojaliści wyobrażają sobie jedynowładczy ustrój także jako następstwo wakatu władzy publicznej i instauracji urzędu panującego²³. Być może nawet mechanizm nawrotu Francji do królewskości zostanie naznaczony sankcją wtórną względem duchowej treści owej zmiany. „Pewne jest to, że ustanowienie monarchii będzie wiązało się z koniecznością spotkania księcia ze swoim ludem” – czytamy w założeniach doktrynalnych partii²⁴. A więc polityczna inicjatywność przyszłego suwerena musi zaistnieć symultanicznie z gotowością społeczeństwa, jego pragnieniem i potrzebą koronacji.

Przejsie od republikańskiej do monarchicznej formy rządów miałoby być uzasadnione silniejszą więzią między przywódcą a rządzonymi, poszukiwaniem jednności i zgody wokół osoby panującego. Monarcha to figura polityczna uosabiająca ciągłość i stabilność władzy, dystans względem partokracji i doraźnego układu sił na politycznej scenie. Nowa Francja miałaby zamienić frakcyjność prezydentury na ogólnonarodową legitymizację króla. Urząd prezydenta postrzegany jest jako odzwierciedlenie interesów zwycięskiego elektoratu, podczas gdy monarcha miałby symbolizować więź z każdym obywatelem jako częścią narodu historycznego. Rojaliści widzą w królu podmiot zdolny wykraczać poza doraźne konflikty polityczne, pełnić rolę arbitra i zwierzchnika interesu publicznego. Teoretycznie dzieje się tak również dziś – „prezydent V Republiki ma odgrywać tę rolę, ale garnitur jest dla niego za duży” – twierdzą rojaliści²⁵. Polityczny horyzont republikańskiej głowy państwa nie sięga poza datę kolejnych wyborów, liczony jest w kadencjach, a mierzony zakresem poparcia w sondażach. Tymczasem Francja potrzebuje szefa państwa, samodzielnego autorytetu, gdyż „została zbudowana przez królów”, choć obecnie jej gmach wznoszony jest bez nich²⁶.

23 Alliance Royale, *Transition vers la royauté*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 14.06.2025].

24 Tamże.

25 Alliance Royale, *Pourquoi un roi?*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].

26 Tamże.

Afirmacja urzędu królewskiego jest w przypadku Sojuszu również funkcjonalistyczna. Legitymizację godności królewskiej wyraża jej ciągłość i nieusuwalność z historycznej spuścizny Francji, niejako samoistne potwierdzanie nieodłączności polityki nad Sekwaną od modelu jedynowładczego. Mechanizm ów potraktować można jako paralelę wobec zaproponowanego przez Tadeusza Biernata modelu legitymizacji „ustabilizowanych obiektów”. Ważną rolę w tej koncepcji odgrywają względnie utrwalone elity polityczne, stabilne cechy władzy, która, poprzez zakorzenienie w sferze praktyki państwowej, z czasem nabiera cech prawowitości²⁷. Ten model uzasadnienia władzy panującego propagują zwolennicy Sojuszu Królewskiego. Został on ukazany w pryncypiach ideowych poprzez zestawienie monarchii i republiki. Rządy obieralnych elit to słabość funkcjonalna, atrofia decyzyjności. Bardzo często imposybilizm zderza się z uzależnieniem od nieformalnych uczestników życia politycznego – lobbystów. Są oni opisywani jako protektorzy i patroni dygnitarzy nominalnie sprawujących władztwo w państwie. Zakulisowi aktorzy wywierają wpływ na dynamikę aktywności politycznej, promując lub hamując wybrane zmiany w kraju. Ale ich implementacja nie jest funkcją obiektywnego interesu wspólnoty – lecz stanowi wypadkową popularności w sondażach, następstwo społecznych emocji. Politycy Sojuszu Królewskiego zwracają uwagę na immanentną praktykę wśród stronnictw. W momencie, gdy w debacie publicznej pojawia się newralgiczny wątek, republikańscy politycy stają wobec dwóch możliwości: porzucenia dyskusji o nim lub wsłuchania się w nastroje wyborców. Są pasywni i niesamodzielnymi. Mimo hermetyczności elit państwa francuskiego nad Sekwaną ujawnia się deficyt zdolności wizjonerskich, dalekosiężnych talentów mężów stanu. Brak prawowitości ustabilizowanych obiektów, gdyż władza nie jest ani suwerenna, autonomiczna względem partykularnych dążeń grup nacisku, ani świadoma celów odległych czasowo.

Na przeciwnym biegunie sytuuje się monarchia odrzucająca ludową genezę władzy, ów – jak zaznaczają monarchiści – „rewolucyjny mit”²⁸. Król nie wywodzi swych uprawnień z chwiejnej woli poddanych, odrzuca również bonapartystowskie zasługi własne, nie jest wreszcie deifikowany politycznie. Legitymację bierze za sprawą włączenia w wielowiekową ciągłość instytucji królewskiej we Francji. To tradycja, zakorzenienie w obyczajowości, spójność z preferencjami wspólnoty uzasadniają prawo do panowania. Tadeusz Biernat podkreślał funkcjonalną doniosłość polityków wygaszających konflikty i utrwalających uniwersalny porządek.

27 T. Biernat, *Legitymizacja władzy politycznej. Elementy teorii*, Toruń 2000, s. 89.

28 Alliance Royale, *Quelle est la légitimité du roi?*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].

Owa teleologiczna wykładnia pojawia się także w programie rojalistycznego ugrupowania, gdyż „tylko instytucja królewska może zapewnić naszemu krajowi ciągłość polityczną, której potrzebuje, aby stawić czoła wielkim wyzwaniom tego stulecia”²⁹. Prawomocny jest ten, kto potrafi wznieść się ponad doraźne namiętności, neutralizować wstrząsy, a w chwili kryzysu przeciwdziałać atrofii ładu i wartości. Z czasem ów katechon staje się prawowitym dziedzicem zaszczytów i kontynuatorem symboliki królestwa³⁰. Uświęca go czas, zasługi w służbie zbiorowości, sprawowana godność – zawsze wyższa niż personalne aspiracje pretendenta. Suwerenny król to nie jednostka legalizująca swą charyzmatyczną postać, lecz odwieczny urząd wcielony w kolejnego władcę³¹.

Aksjologiczny fundament postulowanej monarchii został wyłożony przez rojalistów z nawiązaniem do ukoronowanej przeszłości Francji. Zyskała ona w programie partii miano „ducha Kapetyngów”. Sojusz Królewski pragnie stać się renowatorem tej tradycji. Nowa Francja powinna wrócić do tego, co przez wieki konstytuowało jej polityczne dziedzictwo – ducha realizmu i antyideologicznego nastawienia. Tradycyjne jest to, co wynika z naturalnego rozwoju społeczeństwa i osadzenia pierwiastków politycznych w świadomym dojrzewaniu wspólnoty. Na antypodach klasycznej polityki znajduje się, wyrosła z rewolucji francuskiej, skłonność do konstruowania rzeczywistości zbiorowej, projekcji woli elit i subiektywnego reżyserowania procesów społecznych. Przyszła monarchia ma natomiast zbliżać się do pragmatycznego decydowania w sprawach państwowych, respektować dobro ogólne. To wizja osadzona w ewolucyjnej ciągłości, świadoma przeszłości, choć intencjonalnie zwrócona w przód, syntetyzująca założycielską aktywność przodków z respektowaniem dobrostanu przyszłych pokoleń, odwołująca się

29 Tamże.

30 Rojaliści z partii królewskiej dają wyraz swemu realistycznemu i empirycznemu podejściu do polityczności. Argumentując na rzecz dziedziczności korony, odwołują się do utrwalonej w społeczeństwie zasady przenoszenia specjalizacji – poprzez przekazywanie kolejnym pokoleniom talentów i profesji. Zdolności rodziców nierzadko przejmowane są przez młode pokolenie, a rozwijanie owych kompetencji dokonuje się w sposób naturalny i płynny. Nie budzi to kontrowersji, lecz zrozumienie w społeczeństwie. Zob. Alliance Royale, *L'hérédité n'a plus sa place dans notre société*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 20.06.2025].

31 Dziedziczność ukazana jest w dokumentach programowych formacji jako czynnik realnie oddziałujący na dynamikę zmian w państwie. Naturalna sukcesja sprzyja ewolucji w ciągłości – zmianom celowym i przewidywalnym. Autonomia władzy królewskiej sprawia, że zmonopolizowaniu ulega centralny ośrodek decyzyjny, a uprawnienia panującego nie wymagają permanentnej legitymizacji. Rola monarchy-arbitra to pokój w królestwie i neutralizowanie konfliktów na ich wczesnym etapie. Prerogatywy przekazane zostały władcy wczoraj, lecz urzeczywistniane są dziś, a ich przeznaczeniem jest perspektywa jutra – mocarstwowość państwa. Tamże.

do fundamentalnych zasad etosu państwowego: sprawiedliwości, pokoju³², mądrości politycznej. Zdolna, na wzór dojrzałego człowieka, osadzać własne zamierzenia w kontekście, uwzględniać horyzont czasowy podjętych misji, wykazywać się cierpliwością i determinacją³³.

Monarchia postulowana przez stronnictwo miała by rozróżniać władzę świecką i duchowną, pozostawiając ich władztwu stosowne obszary ludzkiego życia. Przeznaczeniem kościołów jest przybliżanie człowieka do zbawienia, aparatu państwowego – troska o pomyślność poddanych i rozwój celowy wspólnoty. Rojaliści wskazują, że nie należy budować nowego ustroju ani w formie teokracji, ani zgodnie z moralnym indyferentyzmem. Władza polityczna i duchowna winny ze sobą współpracować, dbając o pokój w królestwie i moralną sankcję życia publicznego³⁴. Kościół dysponuje racją moralną, której społeczność potrzebuje aby harmonijnie wzrastać. Przewidziana jest koronacja przyszłego panującego w duchu katolickim, a jednocześnie wolność religijna poddanych. Sojusz odrzuca ideę religii państwowej, pragnąc przyznać obywatelom pełną swobodę wyboru własnej aksjologii³⁵.

Mimo apologii monarchicznej przeszłości kraju sympatycy Sojuszu Królewskiego nie identyfikują się z restauracją integralną, wiernym odwzorowywaniem dawnych rozwiązań³⁶. Koncepcja ukoronowania gmachu Francji nie jest mechanicystyczna i uniwersalistyczna, lecz zwraca uwagę na potrzebę wdrożenia tych pierwiastków ładu, które oparły się presji czasu, sprawdziły na przestrzeni wieków. Nowe oblicze ojczyzny to nie sentymentalne odtworzenie *status quo ante*, lecz racjonalna falsyfikacja instytucji i pierwiastków politycznych w poszukiwaniu najcenniejszych

32 Pokojowe stosunki wewnątrz państwa francuskiego i na arenie międzynarodowej identyfikowane są przez rojalistów nad Sekwaną jako cecha tradycyjnej monarchii. Korona prowadziła wojny ograniczone, podczas gdy republika sięgnęła po oręż spod znaku wojny nowoczesnej, totalnej, dokonując ludobójstwa rodaków (Wandejczyków). Zob. Alliance Royale, *La République, c'est la paix, le progrès social, la liberté, l'égalité, la fraternité*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 20.06.2025].

33 Alliance Royale, *Héritage capétien*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].

34 Sojusz Królewski podkreśla, że samowystarczalność etyczna państwa, bez współudziału duchowieństwa jest pułapką, gdyż sprowadza aparat urzędniczy do roli sędziego we własnej sprawie. Alliance Royale, *Laïcité...*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].

35 Alliance Royale, *Catholicité i Religion d'Etat*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].

36 Choć *ancien régime* postrzegany jest przez ugrupowanie jako bogaty w starodawne wolności, jednocześnie jawi się jako absolutny i ograniczony prawami zwyczajowymi. Zob. Alliance Royale, *Le roi est un incapable et un tyran en puissance*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 20.06.2025].

pryncypiów. Ideolodzy Sojuszu Królewskiego zdecydowanie odrzucają zarzut, że nadzieje na uzdrowienie państwa w duchu tradycji reprezentują myślenie utopijne. Rojaliści odnajdują kontrargumenty na podstawie badania empirycznego: wszak skoro tron Burbonów zaistniał na kartach dziejów, to znaczy, że duch autorytetu i godności jest możliwy. Francuzi – synowie opiekuńczego królestwa³⁷ – nie utracili niczego ze swych fundamentalnych pragnień. Zwracają swe polityczne preferencje ku renowacji ładu, splendorowi głowy państwa, odrodzeniu narodowemu. Dzisiejsze państwo zdominowane jest przez elity polityczno-medialne oraz polityków z rezerwą traktujących wybitnych współpracowników³⁸. Tylko ustrój z centralną pozycją władcy chętnie przysposabia utalentowanych doradców i mężów stanu, pozostając obojętny na ich ambicje polityczne.

Nakreślić należy także zakres prerogatyw, które Sojusz Królewski chciałby przyznać władcy. Król wpisuje się w porządek konstytucyjny Francji. W tym miejscu warto uściślić rozumienie monarchii konstytucyjnej. Owo pojęcie zostało w założeniach programowych partii przedstawione wprost jako istotne zastrzeżenie. Zgodnie z partyjną wykładnią, postulowany ustrój królewski stać się ma monarchią konstytucyjną, gdyż w państwie funkcjonować będzie pisana ustawa zasadnicza. Spełni ona zadania regulacyjne, określając relacje i zależności najważniejszych instytucji życia publicznego – tronu, parlamentu, rady ministrów, samorządów. Nie należy jednakże utożsamiać monarchii konstytucyjnej z pierwotną rangą owego aktu prawnego, jego uprzednością względem kompetencji króla. To monarcha jest suwerenny i jego historyczno-funkcjonalna sankcja poprzedza każdy akt prawa pozytywnego. Autorytet monarchy pod względem chronologii i godności sytuuje się u zarania nowego ładu. W przeciwnym razie władca byłby tylko pierwszym urzędnikiem państwa, tymczasem jest figurą suwerenną, jak piszą monarchiści, niezależnie od konstytucji³⁹. Rojaliści z partii królewskiej nie są przywiązani

37 Analogia królestwa i rodziny została wyrażona przez rojalistów wprost. Opowiadają się oni za sukcesją w linii męskiej, lecz przy wyraźnej aprecjacji pozycji kobiety. Mężczyzna reprezentuje cnoty króla – decyzyjność, władczość, autorytet. Królowa – niczym matka – łagodzi patriarchalną surowość. Troszczy się i dba o poddanych. O ile domenę panującego stanowi sfera polityczna, o tyle królowa jest aktywna na niwie społecznej.

38 Rojaliści postrzegają Republikę jako ustrój kakokratyczny, zamknięty na cyrkulację elit, niezdolny do uwolnienia jednostkowych talentów. Zwracają także uwagę, że to nie monarchia, lecz demokracja wyłania tyranów. Mogą oni objawiać się w historii jako kreowani przez lud dyktatorzy (jak Hitler czy Robespierre) lub anonimowe siły regulujące swobody jednostki. W tym przypadku monarchiści wskazują na oddziaływanie biurokracji, politycznej poprawności oraz finansowych grup nacisku. Zob. Alliance Royale, *Le roi est un incapable et un tyran en puissance*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 20.06.2025].

39 Alliance Royale, *Monarchie constitutionnelle*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 21.06.2025].

do wiecznej, niezmiennej konstytucji (o której de Maistre pisał, że „jest sposobem istnienia politycznego, przepisany każdemu narodowi przez wyższą od niego potęgę”⁴⁰), lecz do jej bieżącej aktualizacji, najchętniej inspirowanej rozwiązaniami ustrojowymi ustawy zasadniczej z 1958 roku.

Zgodnie z programem ugrupowania monarcha pełni funkcję głowy państwa. Realizuje zadania o charakterze kreacyjnym, desygnując premiera. Wypełnia aktywności promulgacyjne, tworząc i ogłaszając prawa obowiązujące w królestwie. Monarcha jest aktywny także na niwie polityki zagranicznej – poprzez podpisywanie traktatów, ma pozycję autonomiczną i nadrzędną względem wszystkich innych organów władzy państwowej. W stosunku do nich przyjmuje pozycję arbitra. Jest realnym aktorem procesów politycznych, kreatorem przeobrażeń życia zbiorowego, podmiotem wytyczającym kierunki polityczne. Zadania administracyjne pozostawione są rządowi. Symbolizują one codzienną pragmatykę rządzenia, przygotowywanie aktów wykonawczych i szczegółowych. Monarcha sprawuje zwierzchnictwo nad siłami zbrojnymi. Posiada organ doradczy – Wysoką Radę, która spełniając funkcję kancelarii królewskiej, ma koncepcyjnie i technicznie przygotowywać akty prawne monarchy. Wspomniana instytucja miałaby jednocześnie pełnić rolę Sądu Najwyższego. Zgodnie z założeniami ugrupowania panujący współpracowałby z parlamentem – organem reprezentacji narodu⁴¹. Izbę przedstawicielską wyłaniano by w wyborach proporcjonalnych i powszechnych, przy współudziale zorganizowanych wspólnot obywateli – tzw. ciał społecznych⁴². Królowi podporządkowani byłiby ministrowie pracujący w strukturach możliwie ograniczonego liczebnie rządu. Kluczowe prerogatywy przewidziane zostały dla Ministerstwa Stanu, resortu odpowiedzialnego za strategiczne zagadnienia państwa, dyplomację, zawodową armię i bezpieczeństwo kraju.

Następca tronu winien spełniać swe powołanie także poprzez obronę słabych członków wspólnoty, wierność własnemu słowu, wyrzeczenie się grzechów głównych i praktykowanie cnoty. Realizuje w ten sposób parenetyczny wzorzec swego urzędu. Jako centralna postać życia publicznego skupia w sobie niejako pożądany etos służby publicznej. Wyznacza kierunek rozwoju moralnego królestwa. Monarcha przed przedstawicielami wielkiej politycznej rodziny odpowiedzialny jest w dwójnasób: w kontekście roztropnych, stabilnych rządów, ale i zdając świadectwo z własnego życia.

40 J. Trybusiewicz, *De Maistre*, Warszawa 1968, s. 75.

41 Alliance Royale, *Prérogatives royales*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 23.06.2025].

42 Alliance Royale, *La réforme des institutions*, <https://allianceroyale.fr/platforme-politique/> [dostęp: 23.06.2025].

Wielką wartością monarchii, w przekonaniu Adeline'a, jest jej naturalna reprezentatywność. Obejmuje ona rozmaite formy – od prawowitej monarchii dziedzicznej aż do czysto symbolicznej pozycji władcy. W różnorodny sposób zatem możliwe staje się urzeczywistnianie racji stanu, poczynwszy od państw o szerokich uprawnieniach koronowanej głowy poprzez monarchie arystokratyczne do jedynie czysto reprezentacyjnych. Ów pluralizm pozwala adaptować optymalną postać królestwa do kondycji społeczeństwa i krajowych tradycji – a więc w zgodzie ze spuścizną wieków. Sprawne państwo zdolne jest do zdefiniowania i utrzymania tego, co Barry Hindess określa mianem „politycznej konstytucji społeczeństwa”⁴³. W ustroju królewskim wola i dzieło polityczne ulegają silnej personalizacji w osobie panującego – gdyż, jak pisze Adeline, „dopóki istnieje król, trwa nadzieja”⁴⁴. To on jest zwornikiem niepodległości, samodzielności myślenia, aspiracji ku mocarstwowości wspólnoty. Monarchia zachowuje swą żywotność, gdy trwa w sercach poddanych i funkcjonuje na mocy zdrowych instytucji, zdolnych powściągać centralistyczne aspiracje biurokracji.

Demokratyzm i europeizm sprawiają, że coraz mniejszą przestrzeń intelektualną zajmuje myśl zachowawcza. Pogląd ten Adeline rozwija w swej pracy *Niemożliwa prawica* (*La Droite impossible*, 2012). Naczelną tezę opracowania stanowi przesłanie o całkowitej rozbieżności idei konserwatywnych względem liberalno-relatywistycznego establishmentu. Siły porządku stały się outsiderami życia politycznego⁴⁵. Po tej stronie sceny politycznej mamy do czynienia z tak zwaną *droite piégée* – uwięzioną prawicą, prawicą w pułapce⁴⁶. Nie jest ona zdolna przekroczyć pewnego progu poparcia, uzyskać realnego wpływu na rządy, gdyż ma przeciwko sobie klasę polityczną, odmienną aksjologię, mentalność dużej części wyborców. Staje do rywalizacji o rząd dusz, mając ograniczone zasoby, konfrontując się z instytucjami i ideami politycznymi o jednoznacznie postępowym zabarwieniu.

Ponadto *mainstream* szermuje względem obozu zachowawczego pojęciem „skrajnej prawicy”. Dla rojalistów jest to pojęcie nieostre, niejednoznaczne, gdyż (wobec złożoności prawicowości⁴⁷) brak jednoznacznego przekonania, czy radykalna

43 B. Hindess, *Filozofie władzy od Hobbesa do Foucaulta*, Warszawa–Wrocław 1999, s. 73.

44 Alliance Royale, *Entretien avec Yves-Marie Adeline*, <https://allianceroyale.fr/yves-marie-adeline-entretien-nef/> [dostęp: 23.06.2025].

45 Y.-M. Adeline, *La droite impossible*, Paris 2012.

46 Alliance Royale, *Droite piégée*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025]. *Droite piégée* to także tytuł książki Adeline'a, napisanej w 1996 r.

47 J.-Ch. Petitfils, *La droite en France de 1789 à nos jours*, Paris 1973, s. 5.

prawica to ultraliberalizm, czy konserwatyzm radykalny⁴⁸. Niemniej ów termin jest nośny medialnie i może stanowić skuteczny oręż w stygmatyzacji doktrynalnych przeciwników. W takich okolicznościach eklektyk Adeline głosi potrzebę syntezy rojalistycznej zwierzchności w osobie paternalistycznego władcy i podmiotowości demosu. Jego stanowisko uznać można za owoc realistycznego podejścia. Skoro elity i większa część społeczeństwa zajmują dziś stanowiska opozycyjne względem monarchizmu *Dei gratia*, należy zmodyfikować metodę pracy u podstaw. Upodmiotowić lud, utylitarnie traktować zasoby republikańskiego państwa, agregować popularność demokratyczną drogą.

Formacja docenia wkład Charlesa Maurrasa w krzewienie idei królewskich, lecz nie czuje się uczniem żadnego filozofa politycznego. Również sama nie stanowi szkoły myślenia o polityce, snującej usystematyzowaną refleksję nad pojęciami i teoriami z zakresu nauk społecznych. Sojusz – zresztą jak sama nazwa wskazuje – to raczej platforma skupiająca osoby pragnące popularyzować wiedzę o monarchii, jej dziejach, znaczeniu dla francuskiej ojczyzny. Jednocześnie za w pełni uprawnione uznaje się łączenie myśli monarchistycznej z innymi koncepcjami społeczno-politycznymi. Ugrupowanie pragnie inicjować debatę nad możliwymi reformami państwa, wzbudzać klimat dogodny dla uskuteczniania dobra powszechnego. Chce być przymierzem na rzecz troski o państwo, przygotowywania powrotu króla.

5. Sfera aksjologiczna

Na niwie aksjologicznej ugrupowanie jest zwolennikiem mocarstwowości Francji, podmiotowości osoby ludzkiej, harmonizacji praw i wolności obywatela. Dążenia do wielkości nowego państwa znajdują swój wyraz nawet w propozycji zmiany święta narodowego. Zamiast smutnego i antagonizującego rodaków 14 lipca, partia proponuje 27 lipca (nawiązanie do zwycięskiej bitwy pod Bouvines 27 lipca 1214 roku)⁴⁹. Byłoby to wyrazem nadziei na odbudowę politycznych ambicji państwa, stworzeniem jego ofensywnego mitu założycielskiego. Dopiero adaptacja kulturowych determinantów dnia dzisiejszego⁵⁰ sprawia, że instytucja królewskiego jedynowładztwa odbiega od chrześcijańskiego ideału. Jednakże dzieje się tak nie wskutek

48 Alliance Royale, *Extrême droite*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].

49 W starciu tym król Francji Filip August pokonał wojska monarchy angielskiego Jana bez Ziemi.

50 Zaliczyć do nich możemy: zachwianie równowagi praw i obowiązków jednostki, sprzeniewierzenie się przez Europejczyków odwiecznemu porządkowi naturalnemu, eksplozję roszczeńowości i subiektywizm aksjologiczny.

delegitymizacji samego ładu monarchicznego czy zmierzchu jej potencjału kulturowego, lecz w następstwie etycznej dekadencji Europejczyków, którzy utracili wiarę, wątpiąc w parenetyczny model porządku politycznego. Postawy książąt są dziś zwierciadłem epoki, następstwem rozpadu wyobrażeń o powinnościach jednostki względem samej siebie i oddziaływaniu jej na zbiorowość. W trudnych czasach współczesnych obowiązkiem rojalisty (zdaniem monarchistów) jest wierzyć i trwać przy ponadczasowej rzeczywistości, dziś ograniczonej do klubów dyskusyjnych i instytucjonalnej aktywności nielicznych zwolenników. Ustrój królewski bowiem, jako forma wyizolowana od konkretnych partykularyzmów narodowych, zawiera w sobie decydującą przewagę względem porządku republikańskiego: możliwość oddzielenia instytucji szefa państwa od bieżących sporów parlamentarnych, gwarancję autonomii wymiaru sprawiedliwości oraz fakt, iż w systemie zwieńczonym urzędem królewskim funkcja premiera wyraża jedynie tymczasową kompetencję, przydaną liderowi największej frakcji, bez ryzyka infiltracji życia społecznego przez interesy partyjne⁵¹.

Partia uważa świeckość i laicyzm za wartości przeciwstawne. Ta pierwsza kategoria odnosi się do rozgraniczenia sfery doczesnej i wiecznej, druga radykalnie podkreśla przeciwieństwa między nimi. Jest konfrontacyjna, ukierunkowana na konflikt, relacje kryzysowe. Ze świeckości rodzi się harmonia dualnej natury człowieka, z laicyzmu – ubóstwienie osoby ludzkiej. Gdy postawa laicka pocznie ujawniać wrogość względem religii, rezultatem nie będzie sekularyzacja, lecz deifikacja człowieka. On sam stanie się sędzią dobra i zła, odrzucającym autorytety i święte księgi. Rozwiązaniem winna być monarchia, gdyż ona, kierując się etyką katolicką, respektować będzie tolerancję religijną⁵².

Etyczny zmierzch francuskiego społeczeństwa oceniany jest przez rojalistów bardzo krytycznie. Dezawuuują oni wartość liberalizmu moralnego, widzą w nim dwoistą treść. Dla lewicy jest to synonim delegitymizacji autorytetów oraz permissywnizmu, dla neoliberalnej prawicy – zamienne określenie relatywizmu. Odpowiedzią Sojuszu jest obiektywistyczna etyka i podmiotowa formuła człowieka. Dlatego należy chronić decyzyjność osoby ludzkiej w zakresie przysługujących jej praw, odrzucić utylitaryzm. Sojusz jest zwolennikiem zakazu inżynierii eugenicznej, eksperymentów na embrionach, manipulacji genetycznych⁵³.

51 Alliance Royale, *Pourquoi un roi?*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].

52 Alliance Royale, *Laïcisme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].

53 Alliance Royale, *Ethique i Libéralisme moral*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].

6. Decentralizacja

Stronnictwo domaga się przeobrażeń w sferze samorządu lokalnego. Aksjologicznie miałyby on zmierzać w kierunku wypracowania osobistej odpowiedzialności oraz przedstawicielstwa wyłanianych elit. Partia opowiada się za likwidacją departamentów jako jednostek podziału administracyjnego. Gminy i regiony miałyby uzyskać szerszą autonomię, urzeczywistniając przeniesienie do struktur terytorialnych większego zakresu odpowiedzialności za los społeczności lokalnych. Sojusz Królewski optuje za pluralizmem administracyjnym i poszanowaniem integralności „małych ojczyzn”⁵⁴. Formacja postuluje wzmocnienie pozycji i autonomii gmin. Ich samorządność miałyby być gwarantowana królewskim aktem prawnym. Utworzone byłyby rady dzielnic współuczestniczące w pracach rad miast. Formacja pragnie implementować autentyczną demokrację, dlatego jej postulatem jest poszerzenie znaczenia inicjatyw i referendum ludowych. Postanowienia wypracowane w ramach demokracji bezpośredniej byłyby dla organów władzy wiążące, bez możliwości zablokowania ich przez instytucje publiczne⁵⁵. Wzmocnieniu wolności publicznych miałyby służyć reforma sądownictwa, obliczona na ugruntowanie niezależności wymiaru sprawiedliwości. Doszłoby do powołania rady sądownictwa pod przewodnictwem ministra sprawiedliwości, którego wyboru, zamiast premiera, dokonywałby król.

7. Wizja społeczeństwa

Sojusz wspiera budowę nowego systemu społecznego. Pragnie jednak zmieniać instytucje, nie naturę ludzką⁵⁶. To ostatnie dążenie byłoby formą inżynierii społecznej, radykalnej i szeroko zakrojonej transformacji. Ponadto, ideolodzy ugrupowania wskazują, że postępowaniem elit rządzi przywiązanie do *status quo*. Pragmatyzm zatem będzie nakazywał funkcjonariuszom aparatu władzy podtrzymywanie instytucji w ich obecnym kształcie. Skuteczny mechanizm zmiany może zaistnieć poprzez transformację administracyjno-organizacyjną, nie antropologiczną. Jeśli dokona się reorganizacja systemowa, dzisiejsi republikanie jutro będą wiernymi stronnikami monarchii.

54 Alliance Royale, *Clovis pose ainsi le premier principe qui peut garantir une unité nationale: la foi*, „Bulletin Périodique Officiel” juillet/août 100 (2017), s. 3, <https://www.allianceroyale.fr/wp-content/uploads/2017/08/BPO-100-V1.pdf> [dostęp: 26.06.2025].

55 Alliance Royale, *La réforme des institutions*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 26.06.2025].

56 Alliance Royale, *Changer les hommes?*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].

Ugrupowanie odrzuca nacjonalizm jako cząstkę spuścizny rewolucyjnej. Formacja dostrzega wartość wspólną rojalistów i narodowców – miłość do ojczyzny. Jednocześnie przyjmuje polemiczny stosunek do absolutyzowania biologizmu narodu. Doktryna nacjonalistyczna postrzega wspólnotę jako początek i kres polityki. Interes społeczności staje się zasadą, swego rodzaju kryterium słuszności inicjatyw politycznych. Wspomniany koncept ideowy pociąga za sobą także, jak twierdzą monarchiści, pochwałę etatyzmu, dogmatycznego racjonalizmu oraz niechęć do obcych. Nacjonalizm jest kolektywistyczny, podczas gdy rojalizm Sojuszu – personalistyczny. Ani naród, ani państwo nie stanowią celu jego zabiegów politycznych. To osoba ludzka znajduje się w centrum ideałów życia zbiorowego. *Ideario* formacji odzwierciedla poszanowanie godności osobowej jednostki, jej odmienności w obrębie struktury społecznej, wkładu do zbiorowości, doświadczeń kulturowych. Władza nie jest tożsama z siłą, lecz stanowi relację psychiczną, wypływając z obustronnego poczucia obowiązku⁵⁷. Podobnie politykę widzą francuscy monarchiści. Utożsamiają ją ze służbą elit na rzecz wspólnoty oraz obowiązkami jednostki względem państwa. Nacjonalizm tymczasem poświęca mentalną wyjątkowość osoby ludzkiej, standaryzuje obyczajowość, przesadnie ufa biurokracji⁵⁸. Uznając nadrzędność interesów państwa nad indywiduum, rości sobie prawo do kształtowania określonego typu człowieka, widząc go wyłącznie w relacji i poprzez przydatność dla kolektywu. Zwieńczeniem tej wizji stać się może wymóg heroizacji życia, stawiany współczesnemu człowiekowi i zupełnie przezeń niezrozumiały.

Ugrupowanie wyraża uznanie dla wkładu wniesionego w dzieje Francji przez szlachtę Starego Porządku. Z drugiej strony ma świadomość, że pozycja warstwy herbowej wyrosła z feudalizmu – systemu społeczno-politycznego, którego istnienie ma charakter historyczny. Dziś nie sposób już czerpać partykularnych korzyści z zaprzeczonych uregulowań publicznych. Zmienił się kontekst, świadomość innych grup społecznych, ich aspiracje. Po 1789 roku, jak twierdzą członkowie ugrupowania, na arenie dziejów pojawiły się postaci pozbawione wysokiego urodzenia, lecz obdarzone tym samym etosem służby wspólnocie, co stan szlachecki. Argumentacja Sojuszu jest więc merytokratyczna. O pozycji w stratyfikacji społecznej rozstrzygać winny zasługi i oddanie narodowi. Należy stwarzać możliwości awansu osób utalentowanych, a wobec „starożytnych” rodów piełęgnować politykę wdzięczności i pamięci⁵⁹.

57 W. Makowski, *Nauka o państwie. Część pierwsza. Teoria państwa*, Warszawa 2014, s. 158–159.

58 Alliance Royale, *Nationalisme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

59 Alliance Royale, *Noblesse*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

W ideach społecznych partii rodzina odgrywa szczególną rolę. Stanowi fundament społeczeństwa, a jednocześnie środowisko obrazujące odmienności między kobietą a mężczyzną. Formacja pragnie chronić naturalną wartość rodziny jako miejsca socjalizacji i rozwoju poznawczego, korzystnego dla społeczności. Obrona rodziny jest więc realizacją idei dobra ogólnego, celem dalekosiężnym i użytecznym. Sojusz Królewski pragnie uczynić małżeństwo podstawą organizacji życia rodziny⁶⁰, a tej ostatniej przysporzyć praw (majątkowych, wychowawczych) i okazji do harmonijnego wzrostu. Należy odejść od – dominującego aktualnie – modelu rodziny jako zrzeszenia kilkorga osób, powiązać je realną nicią ról i obowiązków. Trzeba, piszą rojaliści, sprawić, by polityka społeczna (czyli rodząca postawy typowe dla państwa dobrobytu) została zastąpiona przez politykę rodzinną – usytuowania podstawowej komórki wspólnoty w pozycji autonomicznej i samodzielnej względem ingerencji urzędniczej. Modelem pożądanym jest rodzina wielodzietna, afirmująca rodzicielstwo. W kwestii roli kobiety ugrupowanie nie wspiera skrajności; ani patriarchalnej, ani emancypacyjnej. Stoi na stanowisku przywrócenia godności wychowawczej, formowania przez matki umysłów i charakterów młodych ludzi, przyszłych obywateli. Partia postuluje aprecjację domowej aktywności kobiet, opowiadając się za zasiłkami i emeryturami dla gospodyń domowych⁶¹. Z drugiej strony w doktrynalnych założeniach stronnictwa widnieje postulat przywrócenia rangi ojcostwa. Formacja wyprowadza pozycję obu płci z ich naturalnych uwarunkowań i tradycji, krytycznie odnosi się do tzw. *dyskryminacji pozytywnej*⁶². Stoi na stanowisku, że treści rodzinne powinny trafić do szkół, stać się podstawą edukacji w duchu wolności i tradycji⁶³.

Odnosnie do systemu oświaty członkowie stronnictwa proponują model sprawiedliwy (gdyż oparty na współistnieniu prywatnych i publicznych placówek, które funkcjonowałyby na równych zasadach), oferujący możliwość kształcenia całemu społeczeństwu. A zatem wzorzec stanowi edukacja powszechna, realizująca zadania formacyjne za sprawą podmiotów prywatnych lub publicznych

60 Ugrupowanie definiuje małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny. W 2013 r. sprzeciwiało się wprowadzeniu związków homoseksualnych o randze małżeństwa, organizując antyrządowe demonstracje. Propozycje legislacyjne wnosila wówczas ustawa znana jako *Le mariage pour tous* (*Małżeństwo dla wszystkich*).

61 Alliance Royale, *Mères au foyer*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

62 Monarchiści podkreślają, iż „pozytywna dyskryminacja” może u jej beneficjentów wzbudzać przekonanie o deficycie kompetencji, potrzebie sztucznego wsparcia. Wypełnia ponadto znamiona niesprawiedliwego prawa. Droga do awansów i zaszczytów winna być praca i zasługi własne jednostki. Zob. Alliance Royale, *Parité homme-femme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

63 Alliance Royale, *Famille*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

(centralnych bądź samorządowych). Winna ona być także inkluzywna i uwzględniająca potrzeby edukacyjne dzieci niepełnosprawnych⁶⁴.

Nowa Francja winna skupiać się na obronie życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Sojusz Królewski w postawie *pro life* dostrzega zamysł szerszy niż tylko protekcja istnienia jednostki. Odczytuje ją jako warunek niezbędny wielkości narodu. Społeczność, aspirując do mocarstwowości, winna być – w imię personalizmu i solidaryzmu – skoncentrowana także na nienaruszalnych uprawnieniach jednostki. Te znajdują swój wyraz w podmiotowym traktowaniu dzieci nienarodzonych oraz osób starszych. Koncentrują się na proceduralnych ułatwieniach adopcji, rozwijaniu badań genetycznych, dofinansowywaniu opieki paliatywnej⁶⁵.

Sojusz Królewski domaga się redefinicji polityki migracyjnej. W opinii przedstawicieli ugrupowania problem napływu przybyszów jednocześnie przybiera dwa konteksty. Z jednej strony zagadnienie osobowej godności człowieka, z drugiej – bezpieczeństwo narodu francuskiego. Oba aspekty odznaczają się doniosłością i nie powinny podlegać instrumentalizacji ze względu na doraźne korzyści polityczne. Imigracja – piszą rojaliści – to dziś komponent interesu narodowego. Dlatego należy nim roztropnie zarządzać, unikając ekstremów – neoliberalnej akceptacji dla imigracji jako taniej siły roboczej lub tolerancjonizmu w imię politycznej poprawności. Ta pierwsza rodzi ekonomizm myślenia o zagadnieniu humanistycznym, druga generuje słabość władzy przepojonej strachem przed odpowiedzialnością za stanowcze reakcje⁶⁶. Zdaniem członków Sojuszu winny zostać wprowadzone wyłącznie tymczasowe zezwolenia na pobyt cudzoziemców. Koniecznością jest także uwzględnianie statusu ekonomicznego rodzimych pracowników, którzy budują swój dobrobyt bez wsparcia, na jakie liczyć mogą imigranci. Koherentna polityka winna zatem liczyć się z podmiotowością jednostki, interesem ekonomicznym rodzimej siły roboczej oraz zdolnością asymilacji przybyszów. Konieczne jest wskazanie zasady narodowości jako jednego z kryteriów imigracji. Roztropne i efektywne rozwiązania, harmonizujące przeciwstawne interesy, jest w stanie ustanowić suwerenna władza. Ale i ona nie wystarczy do zrationalizowania działań w tym zakresie. Potrzebuje współpracy międzynarodowej – w obszarze przepływu informacji o migrantach, bezpieczeństwa granic, polityki azylowej⁶⁷.

64 Alliance Royale, *Ecole privée et école publique*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

65 Alliance Royale, *Vie*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

66 P. Lassalle, *Entre le marteau et l'enclume*, <https://allianceroyale.fr/entre-le-marteau-et-lenclume/> [dostęp: 27.06.2025].

67 Alliance Royale, *Immigration*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Przyszła Francja ma być państwem respektującym wolność prasy. Jej ograniczenia mogą być związane jedynie z kluczowymi segmentami życia zbiorowego. W założeniach teoretycznych stronnictwa owe wyjątki zostały wyszczególnione. Należy do nich interes narodowy, ochrona prywatności, kwestie światopoglądowe. Nowa wspólnota pragnie widzieć w królu opokę i ostoję swobody działania mediów. Monarcha figuruje w punktach programowych jako podmiot niezależny od partii politycznych i ideologii. To arbiter w sporach życia publicznego, a zarazem najwyższy sąd apelacyjny. Dziś prezydent, wprzęgnięty w korelacje systemowe, nie spełnia się w roli rozjemcy. Niezbędne jest powierzenie samodzielności decyzyjnej przyszłemu monarsze⁶⁸.

8. Poglądy gospodarcze

Sojusz Królewski stoi na gruncie kapitalizmu, który stworzył podstawy rozwoju gospodarczego i dzisiejszego dobrobytu. Jednakże formacja definiuje obecny ustrój gospodarczy jako liberalizm państwowy (lub socjalliberalizm, liberalny socjalizm). Ekonomika nosi znamiona etatyzmu, interwencjonizmu i oligarchii. Państwo nie jest jedynie regulatorem procesów produkcji i wymiany, świadczenia usług, zajmuje bowiem centralne miejsce w gospodarce – jako prawodawca, właściciel firm, zarządca zasobów. O pozycji wśród przedsiębiorstw decydują koneksje na linii elity politycznej i biznesowej. Ów ekskluzywny model kreuje wysokie bariery dostępu do rynku, przez co wyklucza z udziału w nim wielu przedsiębiorców. Życie gospodarcze cechuje się biurokratyzacją i nadmiernym fiskalizmem. Jądro owych mechanizmów tworzy aparat urzędniczy oraz międzynarodowe korporacje. Władza polityczna, choć aktywna w zarządzaniu procesami wymiany, pozostaje obojętna na idee globalistyczne. Nierówna konkurencja ze strony rozwijających się gospodarek współczesnego świata oraz kryzys małych i średnich przedsiębiorstw – procesy te nie spotykają się jednak, ku dezaprobatie Sojuszu, z reakcją elit rządzących. Dlatego Sojusz Królewski chciałby zwrócić się ku liberalizmowi ekonomicznemu, który, jak wydatnie podkreśla, oznacza dlań wycofanie państwa z wielu sektorów i branż, bez aprobaty ugrupowania dla liberalizmu aksjologicznego. Przyszła Francja winna symultanicznie walczyć z rozwiązaniami *welfare state* (wysokie opodatkowanie, szeroko zakrojone osłony socjalne), jak i neoliberalizmu (suwerenność ponadnarodowych przedsiębiorstw, sojusz elit finansowych i politycznych). Należy wzmacniać elastyczność rynku pracy

68 Alliance Royal, *Liberté de la presse*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

(redukując przywileje pracownicze i wpływ administracji), krzewić wolnorynkową świadomość⁶⁹.

Sojusz Królewski pragnie powrócić do pierwotnej postaci kapitalizmu zwanego patrymonialnym, przez który przedstawiciele partii rozumieją stan rzeczy, w którym akcjonariusz pełni rolę właściciela przedsiębiorstwa. Dzisiejszy ustroj gospodarczy oparty na kapitale zмага się z dwiema odmiennymi tendencjami. Pierwszym fenomenem jest spekulacja giełdowa (gdy akcjonariusze niebędący właścicielami organizacji koncentrują swą aktywność na krótkoterminowych zyskach). Drugie zjawisko to wywłaszczenie pracownika z wpływów na formułę firmy, identyfikacji z marką, jej celami. Pracobiorca został sprowadzony do rangi zasobu ludzkiego. Sojusz Królewski postuluje zwrot ku akcjonariatowi pracowniczemu i idei spółdzielni gospodarczych oraz większej reprezentacji kadr w zarządzaniu koncernami. Należy także ograniczyć wszechwładzę związków zawodowych, które podtrzymują istniejącą rzeczywistość. Wyrażają one ducha permanentnej kontestacji swobody działalności gospodarczej, a na inicjatywy uwalniające przedsiębiorczość reagują w duchu socjalnym. Optymalne rozwiązanie stanowi wykształcenie przekonania o jedności celów pracodawców i pracowników, tworzenie związków branżowych⁷⁰.

Stronnictwo reprezentuje podejście protekcyjnistyczne względem rodzimego rolnictwa, widząc w tej branży nie tylko źródło bezpieczeństwa żywnościowego kraju, lecz również oazę tradycyjnych wartości: rodziny wielopokoleniowej, szacunku do ziemi, pokory względem praw natury⁷¹. Partia nie deklaruje się jednoznacznie w dziedzinie energetycznej. Uważa, że ów sektor gospodarki należy do obszaru rozstrzygnięć technicznych, a nie światopoglądowych. Zasadność stosowania energii jądrowej określi zapotrzebowanie państwa. Jednoznacznie formacja dystansuje się od ekologizmu (odnawialnych źródeł energii, biopaliw) jako wyrazu nadrzędności ideologii nad rachunkiem ekonomicznym, rezultatu aktywności lobbingowej. Wyraża również sceptycyzm względem partii ekologicznych, instrumentalnie podejmujących wątki środowiskowe dla celów rewolucyjnych. Partia królewska widzi w przyrodzie dobro wspólne, które powinno być poddane długofalowemu, roztropnemu zarządzaniu, nie będąc dłużej kartą przetargową w zmaganiach frakcji politycznych. Jednocześnie z założeń programowych partii przebiega konwencja antropocentryczna. Stwórca postawił człowieka w centrum świata naturalnego,

69 Alliance Royale, *Libre entreprise*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

70 Alliance Royale, *Capitalisme i Syndycalisme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

71 Alliance Royale, *La France ressuscitée*, na: <https://allianceroyale.fr/la-france-ressuscitee/> [dostęp: 27.06.2025].

którego zasoby oddał mu do dyspozycji. Istota ludzka powinna przy tym tak gospodarować otrzymanymi dobrami, by móc przekazać walory środowiska kolejnym generacjom.

Monarchiści aprobują ideę zrównoważonego rozwoju (harmonii postępu i protekcji natury), jak również umiędzynarodowienie polityki ekologicznej. Ten sektor życia publicznego to jedna z niewielu kwestii, które dla stronnictwa mogłyby być rozstrzygane we współpracy z innymi państwami⁷².

9. Kwestie zagraniczne

Suwerenność wewnętrzna Francji przeniesiona jest również na grunt międzynarodowy. Tak jak król jest suwerenny wewnątrz, tak Paryż powinien pozostać niezawisły w kwestiach europeistycznych. Suwerenność to wartość niepodzielna i winna pozostać przy Francji. Jej interes sprowadza do realizacji tylko tych postanowień, do wdrożenia których dobrowolnie się zobowiązała. Formacja odrzuca federalistyczny model Unii Europejskiej, koncepcję dalszej integracji wspólnoty w stronę jednego organizmu państwowego. Europejczycy nie są jednym narodem, lecz konglomeratem społeczności o odmiennych tradycjach kulturowych i dążeniach politycznych. Państwa członkowskie, twierdzą działacze Sojuszu, poddawane są oddziaływaniu technokratów i reżyserów przekazu, kreujących przekonanie o bezalternatywności dalszej integracji. Tymczasem Francja to nie tylko pierwiastek europejski, lecz również zasługujące na pielęgnowanie tradycje zamorskie. Dlatego partia pragnie chronić i pielęgnować dziedzictwo chrześcijańskie na Starym Kontynencie⁷³. W celu restauracji francuskiej suwerenności należy opuścić Unię Europejską, a następnie prowadzić samodzielną politykę celną i kulturalną. Ugrupowanie kwestionuje uniformizację Starego Kontynentu na niwie polityki monetarnej, wojskowej, społecznej. Celem Paryża powinna być swobodna współpraca z innymi stolicami (pod szyldem nowej formuły prawnej – Wspólnoty Państw Europejskich), samodzielność w kreowaniu prawa, asertywność w realizacji sztandarowych aspiracji⁷⁴. Należy przenieść na grunt narodowy uprawnienia w zakresie ochrony środowiska i bezpieczeństwa⁷⁵.

⁷² Alliance Royale, *Energie, Environnement i Mouvements écologiques*, na: <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

⁷³ Alliance Royale, *La France dans le monde*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 27.06.2025].

⁷⁴ Alliance Royale, *Le programme de l'Alliance royale pour les élections européennes*, <https://allianceroyale.fr/le-programme-de-lalliance-royale-pour-les-elections-europeennes/> [dostęp: 27.06.2025].

⁷⁵ Alliance Royale, *Arrêtez donc d'emmerder les Français!*, https://www.indre-et-loire.gouv.fr/content/download/23833/159576/file/02_alliance%20royale%20circ.pdf [dostęp: 27.06.2025].

Przedstawiciele Stronnictwa widzą w globalizacji złożony fenomen oferujący korzyści (rozwój technologiczny) i zagrożenia (przenoszenie działalności gospodarczej za granicę, niższą konkurencyjność francuskich firm). Partia postuluje rozwiązania protekcyjnistyczne, ochronne względem rynku wewnętrznego, pragnie restaurować bariery celne, co może być krokiem ku suwerenności gospodarczej Francji. Należy uelastyczyć inwestycje w kapitał ludzki, dokonać prywatyzacji sektora *know-how* tak, aby rodzimi pracownicy zdolni byli konkurować z personelem z innych krajów. Sojusz Królewski wyraża krytyczne stanowisko względem globalizmu. O ile globalizacja to sieć procesów możliwych do oceny merytorycznej, o tyle globalizm ideologizuje współpracę międzynarodową⁷⁶. Stanowi propozycję stworzenia rządu światowego, niwelowania granic i różnorodności narodowych. Ugrupowanie nie wyklucza opuszczenia przez Francję Światowej Organizacji Handlu, jeśli organizacja nie porzuci idei nowego, ponadnarodowego porządku⁷⁷.

10. Krytyka Sojuszu Królewskiego

Propozycje polityczno-społeczne poddać można krytyce z punktu widzenia legitymistycznego. Ideolodzy partii nie wskazują osoby przyszłego króla. Swą postawę argumentują nieprzewidywalnością zjawisk życia zbiorowego i pewną samoistością przyszłych dziejów wspólnoty. A zatem dopuszczają intronizację bez konieczności spełnienia przez pretendenta ortodoksyjnych wymogów prawowitości⁷⁸. Przebija w tej wizji indyferencja personalna i mglistość proceduralna, sprawiająca, że restauracja mogłaby dokonać się pod dowolnym sztandarem. Takowy brak osadzenia w prawach dynastycznych rodziłby wątpliwości co do uznania nowej władzy, jej poparcia i społecznego prestiżu. Należałoby się także liczyć z dezaprobatą legitymistów i środowiska orleańskiego. Sojusz Królewski podkreśla wprawdzie, że jego dążeniem jest praca formacyjno-opiniotwórcza. W pewnym momencie – jeśli historia potoczy się w sprzyjający sposób – zaistnieje jednak pytanie o osobę księcia. Wówczas wskazane dylematy nabiorą realnego znaczenia. Przedstawiciele ugrupowania twierdzą również, że pozostawiają innym podmiotom prawo wspierania własnych kandydatów do tronu. Nie sposób natomiast założyć jednoznacznie, że partia królewska poprze pretendenta reprezentującego światopogląd odmienny od Sojuszu.

⁷⁶ G. Privat, *Les positions officielles de l'Alliance royale*, „Bulletin Périodique Officiel” 99 (2017), s. 6, <https://www.allianceroyale.fr/wp-content/uploads/2017/06/BPO-099.pdf> [dostęp: 27.06.2025].

⁷⁷ Alliance Royale, *Mondialisme i Mondialisation*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

⁷⁸ A więc pozostawiania męskiemu, najstarszemu, zrodzonym z legalnego łoża, katolickim kontynuatorem głównej linii Burbonów.

Za krok kontrowersyjny z punktu widzenia francuskiej idei monarszej uznać należy także afirmację trójkolorowej flagi Francji. W punktach programowych partii możemy przeczytać, że biały sztandar z kwiatami lilii jest flagą królewską *in abstracto*, ale rojaliści zamierzają maszerować ku nowej Francji z *tricolore* w dłoni. Stanowi ona dla nich symbol dziejów państwa, za który wielu rodaków złożyło ofiarę krwi. Co więcej, „trójkolorowa flaga wykroczyła poza swój rewolucyjny kontekst i była symbolem jedności Francji podczas najpoważniejszych kryzysów”. I dalej czytamy: „aby zaznaczyć przyjęcie tej flagi przez rodzinę królewską, na jej środku zostanie umieszczony herb Francji”⁷⁹. Wielokrotnie w założeniach doktrynalnych ugrupowanie krytycznie odnosiło się do ducha i rozstrzygnięć prawno-instytucjonalnych rewolucji francuskiej. Tymczasem na płaszczyźnie symbolicznej, w sferze polityki pamięci i aksjologii, sztandar trójkolorowy stanowi doniosłą część rewolucyjnego dziedzictwa. Niejednoznaczność symboliczna, brak spersonalizowanej wizji monarchizmu i rozległy synkretyzm frontu królewskiego – te słabości stronnictwa mogły zmniejszać nadzieje na odrodzenie Francji pod znakiem korony.

Wnioski

Sojusz Królewski krytycznie odnosi się do rewolucyjnego dziedzictwa Francji oraz dorobku V Republiki. Mając za podstawę realizm, pragnie być partią dalekosiężnej zmiany, tak na płaszczyźnie krajowej, jak i zagranicznej. Wykorzystując mechanizmy i środki systemowe, formułuje doktrynalną kontrpropozycję, program uszczegółowiony i zwrócony w przyszłość. Pod względem inspiracji światopoglądowych jest eklektyczny, co do wzorca transformacji – reformistyczny.

Partia monarchistów odrzuca dalsze istnienie niesuwerennego państwa francuskiego. Partyjna krytyka utożsamia taki stan rzeczy z brakiem silnej władzy zwierzchniej. Przeciwstawia sobie dwie formy rządu: republikańską i monarchiczną. Tę pierwszą ujmuje jako zanurzoną w kontraktualizmie, rozgrywkach grup nacisku, niesamodzielną na płaszczyźnie wewnętrznej i międzynarodowej. Prezydent reprezentuje własny elektorat, nie jest zdolny do emancypacji od wpływów doradców oraz podmiotów finansujących kampanię wyborczą. Monarchia z kolei nie tylko silnie koreluje z francuską tradycją historyczną, ale również ma znaczenie funkcjonalne. Niweluje podziały socjopolityczne, jednoczy zwaśnionych obywateli. Stabilizuje aktywność polityczną, pozwala planować ją długofalowo. Ugrupowanie rojalistów akceptuje demokrację, lecz z pozycji konserwatywnych krytykuje demokratyzm – ułudę suwerenności ludu i powszechnej świadomości wyborczej. Negatywnie odnosi się do centralizacji państwa,

⁷⁹ Alliance Royale, *Drapeau*, <http://www.allianceroyale.fr/positions-officielles/> [dostęp: 12.07.2025].

rewolucyjnego dziedzictwa, wszechwładzy biurokracji. Propaguje legalizm, jednocześnie krytycznie odnosząc się do istniejących praw i wnosząc o nowy fundament jurydyczny państwa.

Obóz rojalistów stroni od nacjonalistycznej interpretacji dziejów i procesów politycznych. Dostrzega znaczenie narodu historycznego. Formułuje pejoratywną opinię na temat kondycji współczesnego społeczeństwa francuskiego. Dostrzega w nim tendencje nihilistyczne i dekadentkie. Sojusz Królewski z dezaprobatą odnosi się do frakcyjności w obrębie elit politycznych. Krytykuje manipulacyjne oddziaływanie wirtuozów marketingu politycznego i architektów medialnej kreacji, a także zauważa destruktywny wpływ liberalizmu aksjologicznego. Partia z rezerwą odnosi się do niekontrolowanej imigracji i poczucia niesprawiedliwości w traktowaniu imigrantów oraz rodzimych pracowników.

Formacja sięga po indywidualizm w percepcji osoby ludzkiej. Pragnie zabezpieczać osobową wolność, a jednocześnie egzekwować obowiązki i stosować efektywną formę władzy. Krytykuje subiektywizm i relatywizm moralny, odrzuca kolektywizm, ale i wizję społeczeństwa jako sumy jednostek. Środowisko monarchistyczne skłania się ku solidaryzmowi – pragnie implementować wolność współistniejącą z odpowiedzialnością jednostki za siebie i dobro powszechne. Partia postrzega religię jako fundamentalne źródło wartości etycznych, na których zbudowano Francję, wartości klasycznych i uniwersalnych jednocześnie. Odrzuca teokrację, propaguje swobodę praktyk wyznaniowych.

Gospodarczo Sojusz Królewski identyfikuje się z kapitalizmem i liberalizmem. Jest wolnorynkowy, niechętny szeroko zakrojonej obecności państwa na rynku i nadmiernemu fiskalizmowi. Głosi apologię suwerenności ekonomicznej i dystans wobec radykalnych koncepcji globalistycznych.

W obszarze polityki międzynarodowej partia delegitymizuje Unię Europejską, wspiera dobrowolność integracji oraz ideę samostanowienia państw narodowych. Sprzeciwia się oddziaływaniu wielkich korporacji, odrzuca scentralizowany proces decyzyjny Unii Europejskiej. Stronnictwo deklaruje przywiązanie do konserwatywnej percepcji natury i pragnienie jej protekcji na rzecz kolejnych pokoleń. Rozróżnia techniczno-merytoryczną ekologię od ideologicznego ekologizmu. Aprobuję kooperację państw na rzecz ochrony środowiska.

Sojusz Królewski opowiada się za Francją królewską, monarchią konstytucyjną i suwerenną. Głosi konieczność demokratycznej walki o przychylność wyborców i wspólnych starań na rzecz przyszłej intronizacji monarchy. Oddziałuje formacyjnie, organizacyjnie, światopoglądowo. Chce nowego państwa – opartego na silnej władzy zwierzchniej, wolnościach obywatelskich, tradycyjnej aksjologii. Postrzega Francuzów jako gospodarzy we własnym domu, najlepiej znających własną wspólnotę

i najpełniej predestynowanych do odpowiedzialności za nią. Partia pragnie pozyskać dla rojalistycznej sprawy zaufanie i skojarzenia – zasoby tak istotne w aktywności współczesnych partii politycznych⁸⁰. Dąży do zasypywania rewolucyjnych podziałów i integrowania wszystkich, którzy czują się patriotami oraz państwowcami. Pracę na rzecz przyszłego dzieła restauracji podejmuje już dziś.

Owocem programu politycznego Sojuszu Królewskiego miałyby być pojednana, „zjednoczona i suwerenna Francja, zakorzeniona we własnej historii i patrząca w przyszłość, zgromadzona wokół swojego króla”⁸¹.

Bibliografia

Adeline Y.-M., *La droite impossible*, DPF Chire, Paris 2012.

Adeline Y.-M., *Le roi et le monde moderne*, Communication&Tradition, Paris 1991.

Alliance Royale, *Arrêtez donc d'emmerder les Français!*, https://www.indre-et-loire.gouv.fr/content/download/23833/159576/file/02_alliance%20royale%20circ.pdf [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Café politique à Versailles le jeudi 2 mai*, <https://allianceroyale.fr/cafe-politique-a-versailles-le-jeudi-2-mai/> [dostęp: 2.06.2025].

Alliance Royale, *Capitalisme i Syndycalisme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Changer les hommes?*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].

Alliance Royale, *Clovis pose ainsi le premier principe qui peut garantir une unité nationale : la foi*, „Bulletin Périodique Officiel” juillet/août 100 (2017), s. 3, <https://www.alliance-royale.fr/wp-content/uploads/2017/08/BPO-100-V1.pdf> [dostęp: 26.06.2025].

Alliance Royale, *Conclusion : trois thèmes clés*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 19.07.2025].

Alliance Royale, *Drapeau*, <http://www.allianceroyale.fr/positions-officielles/> [dostęp: 12.07.2025].

Alliance Royale, *Droite piégée*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].

Alliance Royale, *Ecole privée et école publique*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

⁸⁰ E. Kancik, *Budowanie wizerunku – strony internetowe polskich partii politycznych*, w: M. Winclawska (red.), *Partie polityczne w początkach XXI wieku. Problemy rozwoju, organizacji i funkcjonowania*, Toruń 2013, s. 207–208.

⁸¹ Alliance Royale, *Conclusion : trois thèmes clés*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 19.07.2025].

- Alliance Royale, *En république, le pouvoir appartient au peuple*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 2.06.2025].
- Alliance Royale, *Energie, Environnement i Mouvements écologiques*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].
- Alliance Royale, *Entretien avec Yves-Marie Adeline*, <https://allianceroyale.fr/yves-marie-adeline-entretien-nef/> [dostęp: 23.06.2025].
- Alliance Royale, *Ethique i Libéralisme moral*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].
- Alliance Royale, *Extrême droite*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].
- Alliance Royale, *Famille*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].
- Alliance Royale, *Gauche-droite*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 9.06.2025].
- Alliance Royale, *Héritage capétien*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].
- Alliance Royale, *Immigration*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].
- Alliance Royale, *La France dans le monde*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 27.06.2025].
- Alliance Royale, *La France ressuscitée*, <https://allianceroyale.fr/la-france-ressuscitee/> [dostęp: 27.06.2025].
- Alliance Royale, *La réforme des institutions*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 23.06.2025].
- Alliance Royale, *La réforme des institutions*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 26.06.2025].
- Alliance Royale, *La République, c'est la paix, le progrès social, la liberté, l'égalité, la fraternité*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 20.06.2025].
- Alliance Royale, *Laïcisme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].
- Alliance Royale, *Laïcité*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].
- Alliance Royale, *Le programme de l'Alliance royale pour les élections européennes*, <https://allianceroyale.fr/le-programme-de-lalliance-royale-pour-les-elections-europeennes/> [dostęp: 27.06.2025].
- Alliance Royale, *Le roi est un incapable et un tyran en puissance*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 20.06.2025].

Alliance Royale, *L'hérédité n'a plus sa place dans notre société*, <https://allianceroyale.fr/idees-recues/> [dostęp: 20.06.2025].

Alliance Royale, *Liberté de la presse*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Libre entreprise*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Mères au foyer*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Monarchie constitutionnelle*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 21.06.2025].

Alliance Royale, *Monarchies européennes*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 14.06.2025].

Alliance Royale, *Mondialisme i Mondialisation*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Nationalisme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Noblesse*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Parité homme-femme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].

Alliance Royale, *Participation aux élections*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 2.06.2025].

Alliance Royale, *Plate-forme politique*, <https://allianceroyale.fr/plateforme-politique/> [dostęp: 2.06.2025].

Alliance Royale, *Pourquoi un roi?*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 26.06.2025].

Alliance Royale, *Pourquoi un roi?*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].

Alliance Royale, *Prérogatives royales*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 23.06.2025].

Alliance Royale, *Quelle est la légitimité du roi?*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 20.06.2025].

Alliance Royale, *Qui sommes nous?*, <https://allianceroyale.fr/sommes/> [dostęp: 2.06.2025].

Alliance Royale, *Souverainisme*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 2.06.2025].

Alliance Royale, *Transition vers la royauté*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 14.06.2025].

- Alliance Royale, *Vie*, <https://allianceroyale.fr/nos-positions-officielles/> [dostęp: 27.06.2025].
- Bartyzel J., *Rojaliści francuscy – powrót do polityki*, <http://www.legitymizm.org/rojalisci-francuscy> [dostęp: 2.06.2025].
- Biernat T., *Legitymizacja władzy politycznej. Elementy teorii*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2000.
- Burton M., Gunther R., Higley J., *Elity a rozwój demokracji*, w: J. Szczupaczyński (red.), *Władza i społeczeństwo: antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1995, s. 15–27.
- Groupe BVA, *Les Français et la monarchie*, <https://www.bva-xsight.com/sondages/les-francais-et-la-monarchie/> [dostęp: 9.06.2025].
- Held D., *Cosmopolitan Democracy and the Global Order: a New Agenda*, w: J. Bochman, M. Lutz-Bachmann (red.), *Perpetual peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge–London 1997, s. 235–252.
- Hindess B., *Filozofie władzy od Hobbesa do Foucaulta*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Wrocław 1999.
- Jourdon R., *Législatives. Alliance royale présente François Fautrad*, Ouest France, <https://www.ouest-france.fr/pays-de-la-loire/loire-atlantique/alliance-royale-presente-francois-fautrad-5019577> [dostęp: 9.06.2025].
- Kancik E., *Budowanie wizerunku – strony internetowe polskich partii politycznych*, w: M. Winclawska (red.), *Partie polityczne w początkach XXI wieku. Problemy rozwoju, organizacji i funkcjonowania*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 207–227.
- Lazard V., *Un royaliste à l'assaut du Champ-de-Mars*, „Le Parisien”, <https://www.leparisien.fr/paris-75/un-royaliste-a-l-assaut-du-champ-de-mars-06-02-2008-3296034265.php> [dostęp: 2.06.2025].
- MacGregor Burns J., *Władza przywódcza*, w: J. Szczupaczyński (red.), *Władza i społeczeństwo: antologia tekstów z zakresu socjologii polityki*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 1995, s. 261–273.
- Makowski W., *Nauka o państwie. Część pierwsza. Teoria państwa*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2014.
- Petitfils J.-Ch., *La droite en France de 1789 à nos jours*, Presses Universitaires de France, Paris 1973.
- Privat G., *Les positions officielles de l'Alliance royale*, „Bulletin Périodique Officiel” mai/juin 99 (2017) , s. 6, <https://www.allianceroyale.fr/wp-content/uploads/2017/06/BPO-099.pdf> [dostęp: 27.06.2025].
- Szczepaniak K., *Zastosowanie analizy treści w badaniach artykułów prasowych – refleksje metodologiczne*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Sociologica” 42 (2012), s. 83–112.

KRYTYKA V REPUBLIKI I WIZJA NOWEJ FRANCJI W IDEACH POLITYCZNYCH SOJUSZU KRÓLEWSKIEGO

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest myśli politycznej Sojuszu Królewskiego – francuskiej partii monarchistycznej. Opracowanie ma dwuczęściową konstrukcję. Zreferowano krytyczne spojrzenie formacji na współczesną Francję, przedstawiono program pozytywny ugrupowania – wizję nowego państwa, a także przybliżono historię, aktywność wyborczą i ogólne założenia stronnictwa. Zawarto stanowisko Sojuszu Królewskiego w kluczowych kwestiach życia społeczno-politycznego: ustroju, formy rządu, modelu wspólnoty. Wskazano stosunek formacji do procesu demokratycznego, podkreślając, że jest to szansa dla środowiska rojalistów, zepchniętego na margines życia V Republiki. Nakreślono rozróżnienie między akceptowalną demokracją (jako szeregiem mechanizmów ustrojowych) a odrzucanym przez formację demokratyzmem (ideologią woli powszechnej i suwerenności ludu). Znaczną część tekstu poświęcono monarchii. Dokonano uszczegółowienia jej charakteru – suwerennej, konstytucyjnej, zorientowanej na służbę narodowi francuskiemu i historycznie zanurzonej w jego dziejach. Podjęto refleksję nad drogą do potencjalnego przywrócenia monarszego jedynowładztwa. Skupiono się na aksjologii towarzyszącej tezom programowym partii, podkreślając doniosłość etyki chrześcijańskiej i niechęć do globalizmu. Omówiono wizję nowego życia gospodarczego, ufundowanego na swobodzie działalności gospodarczej, poszanowaniu suwerenności monetarnej państwa francuskiego, ochronie tamtejszego rynku. Przeanalizowano programowe założenia partii wobec decentralizacji i ekologii. Pośrednio nakreślono również wzorcowy projekt przyszłego obywatela – patrioty, świadomego obywatela, konsumenta rozumiejącego wyzwania globalnych transakcji. W artykule omówiono również spojrzenie Sojuszu Królewskiego na zagadnienia międzynarodowe i podjęto się krytycznego przedstawienia wybranych przejawów działalności i doktryny partii.

Słowa kluczowe: Francja, monarchia, partia polityczna, Sojusz Królewski, Piąta Republika

Nota autorska

Adam Raszewski – doktor nauk społecznych w dyscyplinie nauki o polityce i administracji, adiunkt w Akademii Nauk Stosowanych im. ks. Jerzego Popiełuszki w Grudziądzu. Adres: Legionów 57a, 86-300 Grudziądz. E-mail: adamraszewski@onet.eu.

Cytowanie

Raszewski A., *Krytyka V Republiki i wizja nowej Francji w ideach politycznych Sojuszu Królewskiego*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 189–223. DOI: 10.18276/cto.2025.41-11.



KATARZYNA ZAGÓRSKA

Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland | Institute of Polish Philology

ORCID: 0000-0002-2015-8046

Social and Educational Activities in the Family of the Servant of God Jadwiga Zamoyska

DZIAŁALNOŚĆ SPOŁECZNA I EDUKACYJNA W RODZINIE SŁUGI BOŻEJ JADWIGI ZAMOYSKIEJ

Streszczenie

Artykuł stanowi interdyscyplinarną refleksję nad materialną i niematerialną spuścizną rodziny Służebnicy Bożej Jadwigi Zamoyskiej i jej syna Władysława, ustanowionych przez Sejm i Senat RP patronami roku 2023 i 2024. Dzięki metodzie opisowej, na podstawie opracowań i materiałów źródłowych, dokonano oglądu nowatorskiej aktywności społecznej. Pokoleniowe zaangażowanie patriotyczne, wynikające z wiary i wartości chrześcijańskich, kształtowało nie tylko dzieła niepodległościowe, ale także charytatywne, edukacyjne, kulturalne czy naukowe. Prezentacji służy trójdzielna kompozycja tekstu. Choć wyodrębnione, to jednak przenikające się tematy historyczno-społeczne, pedagogiczne i patriotyczne stanowią ilustrację zewnętrznych inicjatyw, podejmowanych z pobudek wewnętrznych, duchowych. W części I, *Verba docent, exempla trahunt*, dzięki wybranym przykładom przedstawiono kontekst historyczny oraz tradycje patriotyczne rodzin Działyńskich i Zamoyskich. Istotne są takie konsekwencje udziału krewnych Jadwigi w powstaniach niepodległościowych, jak utrata majątku, konieczność emigracji, a z drugiej strony podejmowane przez nich liczne inicjatywy pomocowe (edukacyjne, charytatywne, gospodarcze). W części II, *Non scholae, sed vitae discimus*, zaprezentowano edukację Jadwigi, stworzony przez nią nowatorski model kształcenia realizowany w Zakładzie, w tym w Szkole Domowej Pracy Kobiet, zasadę trójpłacy (fizycznej, umysłowej i duchowej), a także przykłady jej autorskich opracowań (np. „O wychowaniu”). Część III, *Pro publico bono*, odpowiada idei przyświecającej rodzinie Zamoyskich: *Służyć Bogu, służyć ojczyźnie, służyć ojczyźnie, służyć Bogu*. Wszystkie podejmowane działania czy inicjatywy (rozwój Zakopanego, proces o Morskie Oko, remont zamku, powiększenie zbiorów Biblioteki Kórnickiej) służyć miały wolnej Polsce. Podsumowaniem pokoleniowej pracy patriotycznej była rodzinna decyzja o przekazaniu narodowi polskiemu wszystkich dóbr (zakopiańskich i kórnickich) oraz powołaniu Fundacji Zakłady Kórnickie.

Słowa kluczowe: Jadwiga Zamoyska, Władysław Zamoyski, Fundacja Zakłady Kórnickie, model wychowania, system pedagogiczny, Szkoła Domowej Pracy Kobiet

Introduction

In times of all-encompassing liquidity¹ and of definitional, moral, and religious vagueness, one can either multiply uncertainties or search for a quasi-antidote. Examples of certain concepts, models of activities, but also specific people pursuing them, defying the problems of their times rather than remaining at the stage of theoretical considerations, should prove to be supportive in this regard. However, it is difficult to propose them to a “liquid society”, one that prefers individualism over community, struggles with globalisation and consumerism, lacks a clearly defined identity, and explores different dimensions of freedom. The resolution of the Sejm of the Republic of Poland of 22 July 2022 declaring 2023 the Year of Jadwiga Zamoyska née Działyńska (1831–1923)² and the resolution of the Senate of the Republic of Poland declaring 2024 the Year of Władysław Zamoyski (1853–1924),³ i.e. her son, confirm that these are indeed patrons whose lives constitute timeless examples. Their activity, which is a continuation of family patriotic and social traditions, providing examples of tangible and intangible heritage, may in the 21st century constitute a real source of inspiration in areas such as culture, education, nature, economy and religion. If it were not for the activities of the Servant of God Jadwiga Zamoyska and Władysław, we would not have the rich collections of the Kórnik Library and the arboretum, the Morskie Oko lake within the Polish borders, the afforestation of the Tatra Mountains, Bank Ziemski, and many other social initiatives, as well as family memories or publications.

On the basis of studies and source materials, we will use the descriptive method to present the forms of social activity pursued by the family at the turn of the 19th and 20th centuries, which were ahead of their time. As original as their initiators, they thematically combine ecology with culture, museology with ethnography, education with spirituality, and in the context of this analysis, Zygmunt Bauman with Pope Francis.⁴

1 Cf. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006; Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Kraków 2011; Z. Bauman, Th. Leoncini, *Płynne pokolenie*, Warszawa 2018.

2 Uchwała Sejmu RP z 22 lipca 2022 r. w sprawie ustanowienia roku 2023 Rokiem Jadwigi Zamoyskiej, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20220000737/O/M20220737.pdf>; Monitor Polski, Warszawa, 2 August 2022, item 737.

3 Uchwała Senatu RP z dnia 7 września 2023 r. o ustanowieniu roku 2024 Rokiem Władysława Zamoyskiego, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20230001007/O/M2023-1007.pdf>; Monitor Polski, Warszawa, 13 September 2023, item 1007.

4 Z. Bauman, *Retropia. Jak rządzi nami przeszłość?*, Warszawa 2018, p. 276. Zygmunt Bauman quotes Pope Francis, emphasising the importance of a culture of dialogue and its value as a form of encounter with the other: “If there is one word that we should never tire of repeating,

The article consists of three parts. The first part presents the historical contexts, taking into account the life uncertainties of the Działyński and Zamoyski families, resulting from the political situation, as well as their ways of counteracting repressions by the partitioning powers. The second part is an overview of the pursued methods of education, from homeschooling to the establishment of a school by Jadwiga. The innovative model of education created by Zamoyska has been characterised, taking into account selected recommendations. The last, third part describes Zamoyska's patriotic activity, service to God and the Homeland, which was to regain its freedom in the future, focusing on the establishment of the Foundation aimed at transferring the family property to the Polish nation.

1. *Verba docent, exempla trahunt*

Political, social and moral instability is present in every era. Two centuries ago the key issue for Polish society was the issue of statehood and the effort to regain independence, and one hundred years ago – the creation of a free Poland. These issues were obviously of interest to Jadwiga's ancestors, but they saw them more broadly, also in relation to the areas of the economy, science, education, the natural environment and charity. The Działyński and Zamoyski families were characterised by involvement in patriotic, philanthropic and cultural activities. Their representatives took care of both the immediate assistance, as well as more future-oriented assistance, sometimes taking innovative, less obvious forms. An exemplary combination of such activities is found in the life of the Servant of God Jadwiga Zamoyska, née Działyńska, whose influence was not limited to the circle of her closest relatives. Involved in the diplomatic activities of her husband, General Władysław Zamoyski, she participated in key events, travelling around Europe, and was his secretary, translator, and later also the editor of his memoirs and writings. According to Katarzyna Czachowska, the author of the biography of Jadwiga, the daughter of Celestyna Gryzelda, née Zamoyski, and Tytus Działyński,

the life of Jadwiga Zamoyska is one of the most interesting examples of activity of a Polish aristocrat of the second half of the 19th century, who treated her noble origins as a certain kind of commitment to the homeland, and attempted to meet the demands of her position, determined by the ancestral traditions and the example of the patriotic activity of her predecessors.⁵

it is this: dialogue. (...) The culture of dialogue entails a true apprenticeship and a discipline that enables us to view others as valid dialogue partners”.

5 K. Czachowska, *Generałowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923). Życie i dzieło*, Poznań 2023, p. 375.

This is confirmed by the opinion of the editors of her memoirs, Edyta Bątkiewicz and Magdalena Biniaś-Szkopek, who consider Jadwiga Zamoyska to be one of the most interesting figures of the turn of the 19th and 20th centuries.⁶

It is worth placing Jadwiga Zamoyska in the realities of the era and against the backdrop of her family, and thus recalling the biographical contexts, including the figures of Tytus Działyński, who created the Kórnik Library, his son – and Jadwiga's brother – Jan, who developed the collections, as well as her pious mother Celestyna, the niece of Prince Adam Czartoryski (who lived in Paris and headed the conservative camp known as Hôtel Lambert, with which Jadwiga's husband was associated). Individual biographies can only symbolically validate the general statement on the patriotic involvement of Jadwiga's family. Her relatives took part in the subsequent uprisings, i.e. the November Uprising, the Spring of Nations and the January Uprising, often losing their right to family property. Like many families at that time, they were forced to stay at the homes of their relatives, wandering between the Prussian, Austrian and Russian partitions, or emigrating, most often to France. This was the reality that Jadwiga experienced, because the consequences of patriotic decisions were also borne by the family of Tytus:

Jadwiga's childhood coincided with the years of her parents' exile following the uprisings. For his participation in the November Uprising, Tytus was sentenced to civil death and confiscation of property in the Congress Kingdom of Poland. As a result, the family had to emigrate.⁷

Political repressions soon translated into financial hardship, which affected their residences and the way in which they lived. The Działyński family resided in Żurawica, Wysock, Zarzycze,⁸ and, starting from 1837, in Oleszyce near Jarosław,⁹ living quite modestly: "Oleszyce rescued the existence of the family (apart from the parents, there were also five children living with them in exile)."¹⁰ In her memoirs Jadwiga wrote that they were forced to save on basic necessities, such as food and clothing:

In Jarosław, some materials were bought for dresses, identical for my sister and me. Someone advised us to choose checkered materials, because they are easier to patch,

6 Jadwiga Zamoyska w domu rodzinnym i na emigracji. *Wspomnień część I*, eds. E. Bątkiewicz, M. Biniaś-Szkopek, Poznań 2013, reprint 2021, p. 5.

7 K. Czachowska, *Generałowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923). Życie i dzieło*, op. cit., p. 53.

8 E. Bątkiewicz, M. Biniaś-Szkopek, *Wstęp*, in: *Jadwiga Zamoyska w domu rodzinnym i na emigracji. Wspomnień część I*, op. cit., p. 6.

9 *Jadwiga Zamoyska w domu rodzinnym i na emigracji. Wspomnień część I*, pp. 58–63; M. Kosman, *Opowieści kórnickie*, Poznań 1983, p. 229.

10 M. Kosman, *Opowieści kórnickie*, p. 229.

so they bought some flannels, in black and navy blue or black and red check patterns. When we outgrew them, they made one out of two for my sister (Elżbieta – K.Z.), and when she outgrew it again, they repurposed it for me.¹¹

Działyński's daughters had a modest appearance, which will be important in Jadwiga's later life. Later on, when she was already General Zamoyski's wife, she would always choose practical outfits, although it was her son, Władysław, who would prove to be a true master of Franciscan austerity, also manifested in clothing. Katarzyna Czachowska explains the issue of clothing with the religious severity of Celestyna, Jadwiga's mother, who "hated the idea of fashion, considering it a weakness of character".¹²

The financial situation of the family did not change dramatically when, thanks to a successful court trial, the sequestration order was lifted from the Kórnik estate. However, at least the period of the family's exile came to an end.¹³ In November 1838, Jadwiga's father was able to return to the castle, which unfortunately required renovation works. On the other hand, Celestyna remained with the children in Oleszyce, where she "was a patron of educational works, set up schools in villages, and organised care for children."¹⁴ She was similarly engaged after returning to the Wielkopolska region. Marcei Kosman describes her as a philanthropist, warmly remembered by the poor residents of Poznań:

She personally provided aid to the sick, she organised the Society of Charity (Towarzystwo Dobroczynności) in Poznań, transformed in 1852 into the Association of Ladies of Charity of St. Vincent de Paul (Towarzystwo Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paolo) – its goal was to create orphanages. In Kórnik, she founded the House of the Daughters of Charity (Dom Sióstr Miłosierdzia) which served as an orphanage, a hospital and a workshop, in which girls learned various skills and professions), and in several places she founded institutions operated by nuns.¹⁵

Inspired by her attitude, her daughter Jadwiga and granddaughter Maria would undertake similar initiatives in the future. The latter, "the last of the Zamoyski family, (...) lived to the year 1937, sharing her time between Kórnik and Paris. (...) until 1926, she ran a wicker workshop for boys, then a rug-making school for girls (until 1930)."¹⁶

11 *Jadwiga Zamoyska w domu rodzinnym i na emigracji. Wspomnień część I*, p. 65.

12 K. Czachowska, *Generałowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923). Życie i dzieło*, p. 57.

13 *Ibid.*, p. 58.

14 *Ibid.*

15 M. Kosman, *Opowieści kórnickie*, p. 229.

16 *Ibid.*, 235.

Charitable activities were also pursued by Jadwiga's son.

Already in his youth, he became associated with the charity Instytucja Czci i Chleba (Institution of Bread and Reverence) through his father. He served as its president from 1907 until his death, and his deputy was Władysław Mickiewicz (1838–1926), the son of the Polish national poet. The organisation carried out charitable activities, collecting donations for pensions and allowances for veterans of the national insurrections and for scholarships for Polish emigrants.¹⁷

Meanwhile, during the First World War, together with his sister Maria, he organised the charity "Opieka Polska" ("Polish Aid"), bringing help to compatriots staying in France.¹⁸ He supported deteriorating Polish land estates and agricultural farms, introduced innovative solutions thanks to his diligence and creativity, financed indebted land holdings in the Wielkopolska region to retain their Polish ownership. He helped landowners, and peasants, and as the owner of Zakopane, he also supported the local highlanders.

The Kórnik Library was the work of Jan Działyński, Jadwiga's brother, inherited from their father. Together with the publishing houses, in the years 1869–1880 it consumed "almost all of the income," as the owner, a genuine enthusiast, purchased valuable old prints and manuscripts.¹⁹ Additional costs were generated by the condition of the castle. At the same time, "like Tytus, and before that Ksawery, Jan Działyński placed emphasis on elevating the economic condition of the countryside and educating its inhabitants; he cared about rural education."²⁰ Jan bequeathed the castle together with the Kórnik Library to his nephew Władysław Zamoyski, who further expanded it, among others, with collections brought from an expedition to Australia. Adding to the economic theme, it is necessary to emphasise one important feature, namely the thriftiness of Jadwiga's son, who always cared about the possibility of financing non-income-generating projects. His activity is illustrated by the resolution of the Senate of the Republic of Poland:

In accordance with the ideas of organic work, Władysław Zamoyski invested in the development of industry, ensuring that Polish employees and contractors benefited from it. He was, among others, a co-founder of Bank Ziemski (the Land Bank) in Poznań,

¹⁷ *W tym szaleństwie jest metoda. Niezwykłe dzieło Władysława Zamoyskiego*. Collective Volume, kórnik 2024, p. 130.

¹⁸ M. Kosman, *Opowieści kórnickie*, p. 221.

¹⁹ *Ibid.*, p. 153.

²⁰ *Ibid.*, pp. 152–153.

he financed the activities of the Kórnik Library, and he supported his mother – Jadwiga Zamoyska – in the development of her life’s greatest work, that is the Szkoła Domowej Pracy Kobiet (Women’s Household Work School).²¹

2. *Non scholae sed vitae discimus*

Social engagement could serve as a way of counteracting the difficult political and economic circumstances prevailing in each of the partitions. This was supported by appropriate education, sometimes quite original, especially in the case of girls. Although Zamoyska received what should be considered a good education, it is also worth mentioning her dreams, which would become reality after half a century, that is, of creating a school she herself would like to attend.

How many times every day did I recall telling my Mother at the age of fourteen and fifteen that I would like to be sent to school. And when my Mother asked me what school and what education I meant, I replied that I wanted to attend a school of life, where I could learn all that was necessary to live.²²

Jadwiga studied literature, geography, Polish history, drawing, playing the harpsichord, as well as foreign languages.²³ A friend of her father, the Orientalist Wojciech Feliks Biberstein-Kazimirski, a translator at the Ministry of Foreign Affairs and author of dictionaries, became her Persian teacher.²⁴ As the author proudly recalls, “thanks to my noble and learned friend, I became a member of the Société Asiatique, where I was received very kindly as the first woman there”.²⁵

Her extensive education, enabling her to freely communicate in several languages, proved useful to Jadwiga in her life with her diplomat husband, the closest associate of Prince Adam Czartoryski. She accompanied her husband “in Turkey and Romania during wartime expeditions, and in England she held visits with members of the aristocracy.” She was also responsible for her husband’s correspondence²⁶.

21 Uchwała Senatu RP z dnia 7 września 2023 r. o ustanowieniu roku 2024 Rokiem Władysława Zamoyskiego. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20230001007/O/M20231007.pdf>; Monitor Polski, Warszawa, 13 September 2023, item 1007.

22 *Jadwiga Zamoyska w domu rodzinnym i na emigracji. Wspomnień część I*, p. 186.

23 *Ibid.*, p. 66; E. Bątkiewicz, M. Biniaś-Szkopek, Wstęp, in: *Jadwiga Zamoyska w domu rodzinnym i na emigracji. Wspomnień część I*, p. 6.

24 K. Czachowska, *Generalowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923). Życie i dzieło*, pp. 65–66.

25 *Moje nauki perskie*, <http://www.archiwumkobiet.pl/publikacja/moje-nauki-perskie-i-tureckie> [accessed: 10.10.2024].

26 M. Kosman, *Opowieści kórnickie*, pp. 233–234.

Jadwiga's children, Władysław, Witold (1855–1874) and Maria, were educated at home, and the sons also at the Lycée Impérial Charlemagne in Paris. "From 1863 to graduation in 1873, Władysław Zamoyski attended the Lycée Charlemagne in Paris, an exclusive institution and one of the best secondary schools in France at the time."²⁷ He made several attempts to enrol in the École Polytechnique, but to no avail.²⁸ He then joined the French army, but his school of life was a trip to Australia (1879–1881) for the Australian International Exhibition, which was presented in Sydney and Melbourne.

Jadwiga was an effective woman.²⁹ The bold decision, made at the age of 50, to fulfil her childhood dream, was not an infantile fantasy. Instead, it was a choice of the next type of activity after a time of diplomatic engagement and the subsequent period of mourning (following the deaths of her daughter, husband and son). Maria Gondek recalls that "after difficult family experiences, during a period of illness, hardship and loneliness, she found a source of support and spiritual assistance in the Resurrectionist priests and the French Oratorian priests."³⁰ Especially the latter became particularly engaged in the development of the school. For her son Władysław, Franciscan communities (e.g. Capuchins) and Albertines were important.³¹

In the 19th century there was a trend in Europe for establishing schools³², which would later result in further initiatives. Jadwiga's idea was groundbreaking: "The Women's Household Work School was the first institution of its kind in Poland."³³ Jadwiga's siblings or friends also engaged in social activity, which was characteristic of the landed gentry of that time. Similar schools were created, among others, by Anna Czartoryska, who also involved her daughter Izabela and cousin Marcelina Czartoryska;³⁴ however, it was the institution established by Jadwiga Zamoyska that survived the longest.

27 W. Molik, *O potrzebie naukowej biografii Władysława Zamoyskiego (1853–1924)*, "Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej" 2023, vol. 40, p. 16.

28 M. Łuczak, *Władysław hr. Zamoyski (1853–1924)*, in: *Władysław Zamoyski 1853–1924*, ed. S. Sierpowski, Kórnik – Zakopane 2003, pp. 348–349.

29 M. Biniś-Szkopek, *Portret kobiety skutecznej. Opowieść o Jadwidze Zamoyskiej*, Poznań 2023.

30 M.J. Gondek, *Jadwiga Zamoyska i jej program pracy społecznej*, "Człowiek w Kulturze" 17 (2005), pp. 241–255.

31 W. Ratajczak, *Św. Franciszek, św. Albert i Władysław Zamoyski. Wyimek z duchowej historii Zakopanego*, 'Biblioteka Kórnicka' 35 (2018), pp. 57–70.

32 K. Czachowska, *Generalowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923). Życie i dzieło*, p. 248.

33 Ibid., p. 290, 295.

34 Ibid., pp. 379–381.

Zamoyska implemented her concept of work through the everyday life of her family,³⁵ and ultimately also in the educational establishment she created, by educating girls of different social states for an independent Poland. When raising her children, she paid attention not only to their learning of the Polish language, Polish history and geography, and, interestingly, to physical education, but also to spiritual formation, which was pursued, for example, through listening to fragments of the Holy Scripture. "Jadwiga constantly tried to notice the flaws and weaknesses of her children's character and to eliminate them through conversations and instructions. She continually instilled in them respect for people with different views and religious beliefs."³⁶ Jadwiga took the responsibilities of her social state very seriously: "According to her, tireless work and diligent exercise of the responsibilities of one's social state through personal sanctification were supposed to be a form of penance for the sins that caused the collapse of the Polish state."³⁷ In light of the responsibilities of the noble state and the vocation of her daughter Maria, and after talks with the Oratorians, "Jadwiga increasingly embraced the idea that both of them should devote themselves to the education of women in an organised and thoughtful way."³⁸

Zamoyska diligently prepared for the establishment of the school, inspired by Scandinavian pedagogical recommendations and models.³⁹ She became personally acquainted with the activities of French, Danish and Dutch schools (e.g. dairy farming schools, agronomic schools), and she visited the School of Women's Skills in Berlin.⁴⁰ She educated the teaching personnel, including her daughter, Maria, in France. As a result of Jadwiga Zamoyska's foresight and resourcefulness, her school was established as a comprehensive institution, consisting of the Household Work School, a dormitory, and the Association of Our Lady of Good Counsel (Stowarzyszenie Matki Boskiej Dobrej Rady).⁴¹ The coherent educational system

35 Ibid., p. 250.

36 K. Rataj, *Mąż o niezachwianej woli. Władysław Zamoyski 1853-1924* (cz. I), <https://histmag.org/Maz-o-niezachwianej-woli.-Wladyslaw-Zamoyski-1853-1924-cz.-1-8723of%20rataj> [accessed 10.10.2024].

37 C. Kustra, *Kobieta i praca w koncepcji wychowawczej Jadwigi z Działyńskich Zamoyskiej (1831-1923)*, p. 65.

38 M. Biniaś-Szkopek, *Portret kobiety skutecznej*, Kórnik 2023, p. 65.

39 K. Czachowska, *Generalowa Jadwiga Zamoyska (1831-1923). Życie i dzieło*, p. 249.

40 Ibid., pp. 256-257.

41 C. Kustra, *Kobieta i praca w koncepcji wychowawczej Jadwigi z Działyńskich Zamoyskiej (1831-1923)*, Toruń 2012, p. 69.

was based on Christian values and the tripartite vision of work. The concept combined physical work with intellectual and spiritual work. According to Zamoyska, spiritual life is shaped by “prayer, the sacraments, the Word of God – these are the means.”⁴² Although Zamoyska appreciated the importance of religious orders, the idea underpinning her school was that of a secular formation, preparing students for future work for an independent Polish state.

Czachowska sees the faith of Jadwiga Zamoyska as reasonable, devoid of emotion.⁴³ Meanwhile, the purpose of her mortification was to seek improvement through prayer and work in order to better serve God and the homeland.”⁴⁴ This was reflected in the school’s motto, contained in its anthem: “To serve God, by serving the homeland, to serve the homeland, by serving God.” The contemporary way of thinking about education in the 21st century is moving away from this patriotic model, which could still be inspiring for teachers and students in many aspects.

The institution became well-known; it was visited by guests from abroad, including from America and Japan. It was widely described by the press at the time, which led to interest on the part of the Prussian police.⁴⁵ The school had to be moved from the Prussian to the Austrian partition, to Kuźnice in the region of Galicia. One positive outcome of this initially difficult situation turned out to be Władysław’s involvement in the development of Zakopane.

Zamoyska can be considered the author of a groundbreaking, coherent pedagogical system. As Anna Solak emphasises, she is “the founder of the first household economics school in Poland and a pioneer of thinking about education in terms of project management.”⁴⁶ In addition, she was also the author of numerous publications, which were published not only in Polish territories, such as „O pracy” (“On Work”), „O miłości Ojczyzny” (“On the Love of the Homeland”), „Zapiski z rekolekcji” (“Notes on Retreats”). In a booklet published for the first time in 1902 under the noteworthy title „O wychowaniu” (“On Education”), she included the essence of her thoughts in this regard.

42 Jadwiga Zamoyska między Londynem a Stambułem. *Wspomnień część II*, op. cit., p. 145; M. Sztaba, *Posłowie*, in: *O miłości Ojczyzny*, Lublin 2021, p. 77.

43 K. Czachowska, *Generałowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923). Życie i dzieło*, pp. 371–372, 381.

44 Ibid., p. 250.

45 Ibid., p. 264.

46 A. Solak, *Zamoyska 2023*, <https://kultura.poznan.pl/mim/kultura/news/varia,c,6/zamoyska-2023,200819.html> [accessed 10.10.2024].

She related to children with great confidence, placing clear demands on them, e.g. “as far as the spirit of faith and moral concepts are concerned, it is never too early to inculcate them.”⁴⁷ She also directed her concerns to parents and educators, for example, on the formation of willpower, which children do not possess and which must be developed “through skilful, clear, persistent parental requirements.”⁴⁸ One other statement seems fitting as contemporary advice for educators: “The condition for the good use of free will is reason, but until the child’s reason develops properly, it is the responsibility of parents to use reason to guide the child’s will.”⁴⁹

Zamoyska also refers to the methods of teaching religion, precisely determining the order of the content covered, from the Old to the New Testament. She combines education and faith with the most important task of earthly life: “Children learn to think for themselves, to remember what is their responsibility, to maintain order, to develop prudence, courage and autonomy,”⁵⁰ all this in order to facilitate “their future management of their own family, their own affairs and the most important and most precious matter for each person: service to God and to their Homeland.”⁵¹ She emphasises the importance of the catechism, which teaches,

that God created us to know Him, to love Him and to faithfully serve Him, and thus to get to heaven. The ultimate goal of man is to get to heaven, and the condition is the following: To know God, to love Him and to serve Him faithfully.⁵²

The prospect of attaining eternity is the goal of her educational method.

The importance of the school and the activities of its founder are confirmed by audiences with two popes, Leo XIII and Pius X, and then by the obtained blessings. Jadwiga Zamoyska received a Decree of Praise, known as a *breve*, dated 26 January 1886, from the Holy Father Leo XIII: “She provides a great and extremely important service to society and the family by bringing women up in a God-fearing manner.”⁵³ Twenty years later, in 1906, Maria Zamoyska and her companions were received at an audience in Rome by the Holy Father Pius X, who also, like Leo XIII,

47 J. Zamoyska, *O wychowaniu*, Lublin 2019, pp. 12–13.

48 J. Zamoyska, *O wychowaniu*, op. cit., p. 17.

49 Ibid., p. 17.

50 Ibid., p. 18.

51 Ibid., pp. 18–19.

52 Ibid., p. 25.

53 C. Kustra, *Kobieta i praca w koncepcji wychowawczej Jadwigi z Działyńskich Zamoyskiej (1831–1923)*, op. cit., p. 76, quoted after: *Breve papieskie udzielone Zakładowi Kórnickiemu przez Ojca św. Leona XIII (Papal breve granted to the Kórnik Institution by the Holy Father Leo XIII)*, Poznań, no publication date provided.

gave a special blessing to the institution: “We appreciate the fact that you aim to complement the upbringing of girls (...), that you educate them in piety and science and teach them to put their hands to household work. It follows that your institution is both a practical school of Christian life and a school of good household skills.”⁵⁴

3. Pro publico bono

The long stay of the Zamoyski family in Zakopane was the result of the Prussian expulsions of Poles. Although Władysław was the owner of the Kórnik estate, inherited from Jan, his mother’s brother, as a French citizen he was forbidden to stay in the territory of the Wielkopolska region. The forced stay of Jadwiga, Maria and Władysław at the foothills of the Tatra Mountains influenced the fate of one of the most beautiful regions of present-day Poland. In the justification of the Senate of the Republic of Poland for naming Władysław Zamoyski as the patron of the year 2024; we read:

In 1889, in order to protect the natural environment of the Tatra region from predatory forestry activities, he purchased the Zakopane land estates. After that, he introduced decisive measures to protect the natural heritage of the area. He understood the importance of maintaining balance in the natural environment for shaping the patriotic sensitivity of future generations. His support was crucial for the efforts to establish a national park in the Tatra Mountains – also on his own land holdings. The land that belonged to him at that time now accounts for 30% of the area of the Tatra National Park.⁵⁵

Zamoyski’s investments were of crucial importance for the development of the resort, the cultural capital of the Tatra Mountains, which was widely visited by the landed gentry and members of the intelligentsia, as well as for the local inhabitants. He was instrumental in the construction of the power plant, the water supply system, the school, the hospital, the post office and a new building of the Tatra Museum, as well as the Polish Bazaar (Bazar Polski) on Krupówki (today’s Municipal Art Gallery). One of his most important investments, whose implementation involved significant complications, was the railway line from Chabówka to Zakopane.

⁵⁴ C. Kustra, *Kobieta i praca w koncepcji wychowawczej Jadwigi z Działyńskich Zamoyskiej (1831–1923)*, p. 83; quoted after: *List Ojca św. Piusa X do Jadwigi Zamoyskiej (Letter of the Holy Father Pius X to Jadwiga Zamoyska)*, Poznań 1906; B. Tobolski, *Zapomniana Służebnica Boża*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2006/Przewodnik-Katolicki-32-2006/Wiara-i-Kosciol/Zapomniana-Sluzebnica-Boza> [accessed: 10.10.2024].

⁵⁵ Uchwała Senatu RP z dnia 7 września 2023 r. o ustanowieniu roku 2024 Rokiem Władysława Zamoyskiego. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20230001007/O/M20231007.pdf>; Monitor Polski, Warszawa, 13 September 2023, item 1007.

Meanwhile, an example of spectacular success is the winning bid in the auction – decided by a single cent – for the Zakopane land estates, covering a part of today's national park.

Zamoyski is best remembered for his many years of involvement in the struggle and court trial for the Morskie Oko lake and the Rybi Potok Valley. Thanks to his efforts, the long court battle ended in 1902 before the arbitration tribunal in Graz, which awarded the largest of the Tatra lakes to the Polish side. The course of the border established at that time has not changed to this day.⁵⁶

Zamoyski's involvement in the efforts to save the "Republic of Zakopane" required legal and financial means, and sometimes also ingenuity and a sense of humour, which is confirmed by numerous anecdotes, e.g. regarding his thriftiness. His circle of friends included financiers, landowners, highlanders, artists such as Stanisław Ignacy Witkiewicz, and monks such as Brother Albert Chmielowski. In the autobiography of the saint, Natalia Budzyńska states the following: "They immediately became friends with Zamoyski. The count was a great patriot and social activist, an extremely humble and modest man. The activities and ideas of Brother Albert must have impressed him."⁵⁷ Wiesław Ratajczak analyses their spiritual closeness, inspired by Franciscan spirituality and the life of St. Francis.⁵⁸ He also recalls Zamoyski's role in the creation of St. Albert's Hermitage in Kalatówki.⁵⁹ This is also confirmed by Witold Molik:

He supported the Women's Household Work School run by his mother in Kuźnice. He gave a fairly large plot of land in the area of Kuźnice in Zakopane to the Albertine Order. In 1885, brother Albert Chmielowski and his confreres built a monastery there.⁶⁰

The modestly dressed count, known for his original behaviour, guided by Christian values, followed one principle in conducting his family's complicated financial matters: to collect everything for the benefit of an independent Polish state. Hence the lack of understanding for his "thriftiness" in small matters and his, paradoxically, enormous expenses in other cases, such as during the auction of the Zakopane estate, where the goal was to preserve every last bit of the homeland.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ N. Budzyńska, *Brat Albert*, Kraków 2017, p. 327.

⁵⁸ W. Ratajczak, *Św. Franciszek, św. Albert i Władysław Zamoyski. Wyimek z duchowej historii Zakopanego*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 35 (2018), pp. 57–70.

⁵⁹ W. Ratajczak, *Św. Franciszek św. Albert i Władysław Zamoyski. Wyimek z duchowej historii Zakopanego*, op. cit., p. 62.

⁶⁰ W. Molik, *O potrzebie naukowej biografii Władysława Zamoyskiego (1853–1924)*, p. 22.

The establishment of the Zakłady Kórnickie Foundation complements the patriotic and spiritual commitment of Jadwiga Zamoyska and her children: “Already in 1912, Władysław, together with his sister Maria and mother Jadwiga, signed a document expressing their intention to transfer all of their property to a national foundation to be established in the future.”⁶¹ The next stage of formalities was completed after 12 years:

In 1924, after the death of their mother, Zamoyski and his sister renounced their possessions and submitted a draft law on the establishment of the Zakłady Kórnickie Foundation, whose task was, among others, to support the Kórnik Library and the Women’s Household Work School.⁶²

The donation to the Polish nation of both Zakopane and Kórnik, the latter a “treasure trove” of national memorabilia, with a huge library and an invaluable collection of trees,⁶³ constitutes an indivisible national gift.⁶⁴ Witold Molik considers the creation of the Zakłady Kórnickie Foundation in 1924 to be the greatest achievement of Zamoyski’s life.⁶⁵ Stefan Żeromski, the Polish writer, suggested that “the Donation Act establishing the Zakłady Kórnickie Foundation (...) should be read in schools alongside the masterpieces of the great national poets”⁶⁶.

Zamoyski devoted his ascetic life entirely to the service of the Homeland and the Nation. This life of service was crowned with the transfer of his entire property along with the Kórnik Library to the Polish Nation – an act proving that the country’s affairs were of utmost importance to him.⁶⁷

Władysław, who personified the attitude of modern patriotism, died on 3 October 1924, less than a year after his mother (who died on 4 November 1923). In her case, measures were quickly taken to recognise the sanctity of her life, which is confirmed by the Pastoral Letter of the Polish Bishops’ Conference on the 100th anniversary

61 Uchwała Senatu RP z dnia 7 września 2023 r. o ustanowieniu roku 2024 Rokiem Władysława Zamoyskiego. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20230001007/O/M20231007.pdf>; Monitor Polski, Warszawa, 13 September 2023, item 1007.

62 Ibid.

63 M. Kosman, *Opowieści kórnickie*, p. 222.

64 W. Molik, *O potrzebie naukowej biografii Władysława Zamoyskiego (1853–1924)*, p. 9.

65 Ibid., p. 32.

66 Uchwała Senatu RP z dnia 7 września 2023 r. o ustanowieniu roku 2024 Rokiem Władysława Zamoyskiego. <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20230001007/O/M20231007.pdf>; Monitor Polski, Warszawa, 13 September 2023, item 1007.

67 Ibid.

of the death of the Servant of God Jadwiga Zamoyska: "At the beginning of the 1930s, efforts were made to initiate the beatification of Jadwiga Zamoyska. The Kórnik Library holds notes on the efforts of the Association of Our Lady of Good Counsel to launch this process."⁶⁸

After the death of her mother and brother, Maria continued to live in a separate part of the Kórnik castle, but she was no longer its owner. She died on 23 February 1937 in Zakopane; as in the case of her mother and brother, the funeral ceremonies took place at the Kórnik collegiate church. All three are buried under the chapel of the Heart of Jesus, in a crypt constituting the necropolis of the last owners.⁶⁹

The fate of the family estate and the ideas associated with it became part of the Polish history of the 20th century. Jadwiga Zamoyska's school institution was closed down after World War II. However, "until 1950, when it was dissolved by a decision of the communist authorities, (...) it had educated over four thousand Polish girls in the spirit of the educational principles that she developed."⁷⁰ The Zakłady Kórnickie Foundation operated with varying levels of success in the years 1925–1953, and it was only re-established in 2001.⁷¹ The Foundation is still developing, undertaking new cultural and scientific initiatives.⁷² Furthermore, the Institute of Dendrology of the Polish Academy of Sciences also survives to the present day,⁷³ preserving the memory of Władysław Zamoyski, as well as his love of forests⁷⁴ and nature.

Conclusion

The Działyński and Zamoyski families, and especially Jadwiga, Władysław and Maria, managed to pass through the eye of the needle. This was due to their thinking, which focused not so much on getting rich, but on sharing, although not necessarily their property understood as financial means. Sometimes the shared

68 'Świętość jest prosta'. List Pastorski Konferencji Episkopatu Polski w 100. rocznicę śmierci Służebnicy Bożej Jadwigi Zamoyskiej, <https://archwwa.pl/aktualnosci/list-pasterski-kep-w-100-rocznice-smierci-sluzebnicy-bozej-jadwigi-zamoyskiej/> [accessed: 10.10.2024].

69 *Kolegiata kórnicka* (The Kórnik collegiate church), <http://cudaregionu.fundacja-hereditas.pl/2021/12/13/kolegiata-kornicka/> [accessed: 10.10.2024].

70 K. Czachowska, *Generałowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923). Życie i dzieło*, p. 13.

71 <https://fzk.pl/historia/> [accessed: 10.10.2024].

72 <https://fzk.pl/fundacja/> [accessed: 13.11.2024].

73 <https://www.idpan.poznan.pl/pl/> [accessed: 10.10.2024].

74 <https://www.idpan.poznan.pl/pl/o-nas/historia> [accessed: 10.10.2024].

resources included their ideas, experience, shared work, the natural environment of the Tatra region, the arboretum, or the collection of the Kórnik Library with its treasured manuscripts. The advantage of seemingly archaic characters, who were original for their contemporaries, but conservative for readers in the 21st century, may be found in the diversity of their activities. This enables their popularisation, which is confirmed by the rich calendars of 2023 and 2024, devoted to the promotion of their patrons. The figures of Jadwiga and Władysław, along with their family, may be of direct interest to children, youth, as well as their parents and seniors. However, in light of ongoing discourse, there are doubts as to whether the presented examples are still understandable for the postmodern society or whether they are needed at all. To what extent do they fit into the context of postmodern spirituality, or Catholic spirituality in the context of postmodernity, in which modern patriotism or ecology replacing religion may constitute a problem? Can they help people living in the postmodern world, can they support their spiritual explorations, and encourage them to discover the theology of everyday life?⁷⁵

Although social processes, much like their perception, undergo various modifications, the question of the human condition in liquid modernity, liquid postmodernity, or any other new era, similarly or differently named, remains unchanged. Pope Francis responds to these challenges, warning in his last encyclical on human and divine love against the temptation to become “insatiable consumers and slaves to the mechanisms of a market unconcerned about the deeper meaning of our lives.” He further encourages us to “rediscover the importance of the heart” (*Dilexit nos*,⁷⁶ I, 2). It seems that Jadwiga, Maria and Władysław Zamoyski understood the meaning of the heart that is still being sought today.

Translated by Marcin Witkowski

⁷⁵ J. Nowicka, *Teologia codzienności Karla Rahnera jako odpowiedź na duchowe potrzeby człowieka w postmodernistycznym świecie*, in: “Teologia i Moralność” 1(21) (2017) 12, pp. 151–166.

⁷⁶ *Dilexit Nos – Encyclical Letter of Pope Francis ‘on the human and divine love of the Heart of Jesus Christ’* <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>; I, 2.

References

- Bauman Z., *Retropia. Jak rządzi nami przeszłość?*, Warszawa 2018.
- Biniaś-Szkopek M., *Portret kobiety skutecznej*, Kórnik 2023.
- Budzyńska N., *Brat Albert*, Kraków 2017.
- Czachowska K., *Generałowa Jadwiga Zamoyska (1831–1923). Życie i dzieło*, Poznań 2023.
- Gondek M.J., *Jadwiga Zamoyska i jej program pracy społecznej*, in: J. Zamoyska, *O pracy*, Lublin 2001.
- Bątkiewicz, E., Biniaś-Szkopek, M. (eds.), *Jadwiga Zamoyska między Londynem a Stambułem*, *Wspomnień część II*, Kórnik 2014.
- Bątkiewicz, E., Biniaś-Szkopek, M. (eds.), *Jadwiga Zamoyska w domu rodzinnym i na emigracji. Wspomnień część I*, Kórnik 2013, dodruk 2021.
- Kosman M., *Opowieści kórnickie*, Poznań 1983.
- Kustra C., *Kobieta i praca w koncepcji wychowawczej Jadwigi z Działyńskich Zamoyskiej (1831–1923)*, Toruń 2012.
- Łuczak M., *Władysław hr. Zamoyski (1853–1924)*, in: *Władysław Zamoyski 1853–1924*, S. Sierpowski (ed.), Kórnik – Zakopane 2003, pp. 348–349.
- Molik W., *O potrzebie naukowej biografii Władysława Zamoyskiego (1853–1924)*, „Pamiętnik Biblioteki Kórnickiej” 40 (2023), pp. 9–34.
- Nowicka J., *Teologia codzienności Karla Rahnera jako odpowiedź na duchowe potrzeby człowieka w postmodernistycznym świecie*, „Teologia i Moralność” 2017, vol. 12, 1(21) (2017), pp. 151–166.
- Rataj K., *Mąż o niezachwianej woli. Władysław Zamoyski 1853–1924 (cz. I)*, <https://histmag.org/Maz-o-niezachwianej-woli.-Wladyslaw-Zamoyski-1853-1924-cz.-1-8723of%20rataj> [accessed: 10.10.2024].
- Ratajczak W., *Św. Franciszek, św. Albert i Władysław Zamoyski. Wyimek z duchowej historii Zakopanego*, „Biblioteka Kórnicka” 35 (2018), pp. 57–70.
- W tym szaleństwie jest metoda. Niezwykłe dzieło Władysława Zamoyskiego*. Collective Volume, Kórnik 2024.
- Solak A., *Zamoyska 2023*, <https://kultura.poznan.pl/mim/kultura/news/varia,c,6/zamoyska-2023,200819.html> [accessed: 10.10.2024].
- Kolegiata kórnicka*, <http://cudaregionu.fundacja-hereditas.pl/2021/12/13/kolegiata-kornicka/> [accessed: 10.10.2024].
- Moje nauki perskie*, <http://www.archiwumkobiet.pl/publikacja/moje-nauki-perskie-i-tureckie>. [accessed: 10.10.2024].

‘Świętość jest prosta’. List Pasterski Konferencji Episkopatu Polski w 100. rocznicę śmierci Służebnicy Bożej Jadwigi Zamoyskiej, <https://archwwa.pl/aktualnosci/list-pasterski-kep-w-100-rocznice-smierci-sluzebnicy-bozej-jadwigi-zamoyskiej/> [accessed: 10.10.2024].

Tobolski B., *Zapomniana Służebnica Boża*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2006/Przewodnik-Katolicki-32-2006/Wiara-i-Kosciol/Zapomniana-Sluzebnica-Boza> [accessed: 10.10.2024].

Uchwała Sejmu RP z 22 lipca 2022 r. w sprawie ustanowienia roku 2023 Rokiem Jadwigi Zamoyskiej, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20220000737/O/M20220737.pdf>; Monitor Polski, Warszawa, 2 sierpnia 2022 r., poz. 737.

Uchwała Senatu RP z dnia 7 września 2023 r. o ustanowieniu roku 2024 Rokiem Władysława Zamoyskiego, <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/download.xsp/WMP20230001007/O/M20231007.pdf>; Monitor Polski, Warszawa, 13 września 2023, poz. 1007.

Zamoyska J., *O wychowaniu*, Lublin 2019.

Zamoyska J., *O miłości Ojczyzny*, Lublin 2021.

Zamoyska J., *O pracy*, Lublin 2001.

SOCIAL AND EDUCATIONAL ACTIVITIES IN THE FAMILY OF THE SERVANT OF GOD JADWIGA ZAMOYSKA

Summary

The article constitutes an interdisciplinary reflection on the material and non-material heritage of the family of the Servant of God Jadwiga Zamoyska and her son Władysław, chosen by the Sejm (the lower house of the Polish Parliament) and Senate of the Republic of Poland as the patrons of the years 2023 and 2024. Thanks to the descriptive method, on the basis of studies and source materials, the author presents an overview of the family's groundbreaking social activity. Multi-generational patriotic engagement, resulting from Christian faith and values, shaped not only their freedom-fighting activities, but also charitable, educational, cultural and scientific works. This presentation utilises a tripartite composition of the text. The isolated, but intersecting historical-social, pedagogical and patriotic themes illustrate external initiatives undertaken for internal, spiritual reasons. In Part I, *Verba docent, exempla trahunt*, thanks to selected examples, the historical context and patriotic traditions of the Działyński and Zamoyski families are presented. The significant consequences of Jadwiga's relatives' participation in the independence uprisings are presented, i.e. the loss of property, the necessity to emigrate, and, on the other hand, the numerous undertaken aid initiatives (educational, charitable, economic). In Part II, *Non scholae sed vitae discimus*, the author presents Jadwiga's education, her proprietary innovative model of education implemented in her institution, including the Women's Household Work School, the principle of tripartite work (physical, mental and spiritual), as well as examples of her own publications (e.g. "O wychowaniu").

Part III, *Pro publico bono*, corresponds to the idea followed by the Zamoyski family: "To serve God, by serving the homeland, to serve the homeland, by serving God." All actions or initiatives undertaken by the family (the development of Zakopane, the court dispute over the Morskie Oko lake region, the renovation of the castle and expansion of the Kórnik Library collections) were aimed at serving Poland's independence. The family's decision to transfer all of its goods (Zakopane and Kórnik) to the Polish nation and to establish the Zakłady Kórnickie Foundation was a crowning achievement in their multi-generational patriotic work.

Keywords: Jadwiga Zamoyska, Władysław Zamoyski, the Zakłady Kórnickie Foundation, model of education, pedagogical system, Women's Household Work School

Author's note

Katarzyna Zagórska – PhD, Professor at Adam Mickiewicz University in Poznań, member of the Religious Language Group of the Council for the Polish Language and the Commission of the Religious Language of the International Committee of Slavists; address: Institute of Polish Philology, ul. Fredry 10, 61-701 Poznań. E-mail: katarzyna.zagorska@amu.edu.pl.

Citation

Zagórska K., *Social and Educational Activities in the Family of the Servant of God Jadwiga Zamoyska*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 41 (2025), s. 225–243. DOI: 10.18276/cto.2025.41-12.

