Kościół po katolicyzmie dziedziczonym: od masowości do wspólnoty wyboru w świetle The Choice

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje kryzys masowego katolicyzmu w Polsce, postulując przejście od zarządzania statystykami do dbałości o jakość wiary. Autor argumentuje, że Kościół musi porzucić triumfalizm i „kult epoki" na rzecz dziedzictwa Karola Wojtyły jako myśliciela osoby i teorii uczestnictwa. W obliczu zaniku katolickiego kodu kulturowego niezbędna jest zmiana języka ewangelizacji oraz przejście od autorytetu urzędu do wiarygodnego świadectwa osobistego. Zamiast dążyć do przywrócenia dawnych wskaźników frekwencji, Kościół powinien skupić się na formacji uczniów i relacyjnym zarządzaniu, akceptując wolność człowieka, który może odrzucić wiarę. To proces przechodzenia od masowości do współodpowiedzialności, gdzie sukcesem nie jest liczba wiernych, lecz wierność Ewangelii.

The article analyzes the crisis of mass Catholicism in Poland, advocating for a transition from managing statistics to caring for the quality of faith. The author argues that the Church must abandon triumphalism and the 'cult of the era' in favor of Karol Wojtyła's legacy as a thinker of the person and the theory of participation. In the face of the disappearance of the Catholic cultural code, a change in the language of evangelization is essential, as is a transition from the authority of office to credible personal witness. Instead of striving to restore former attendance rates, the Church should focus on disciple formation and relational management, accepting the freedom of the human being who may reject faith. This is a process of moving from mass participation to co-responsibility, where success is not the number of believers, but fidelity to the Gospel.

Artykuł stawia tezę, że polski Kościół znajduje się w krytycznym momencie przejścia od modelu katolicyzmu kulturowego i dziedziczonego do modelu wspólnoty wyboru. Autor argumentuje, że w obliczu zaniku społecznej oczywistości wiary, sukces duszpasterski nie może być już mierzony statystykami czy masowością, lecz jakością formacji uczniów oraz podmiotowością świeckich. Tekst postuluje odejście od instytucjonalnego triumfalizmu i zarządzania wskaźnikami na rzecz relacyjnej wierności Ewangelii, gdzie pasterz przestaje być administratorem struktur, a staje się wiarygodnym świadkiem prawdy. Kluczowym elementem tej transformacji jest reinterpretacja dziedzictwa Jana Pawła II – przejście od kultu epoki do personalistycznego rozumienia osoby i uczestnictwa. W świecie pluralizmu Kościół musi nauczyć się asymetrycznego dialogu z innymi religiami oraz budować tożsamość nie na izolacji czy lęku przed różnicą, lecz na głębokim zakorzenieniu w Chrystusie, które pozwala znosić pytania i krytykę bez utraty misyjnej pewności. Ostatecznie tekst wskazuje, że jedyną drogą przetrwania jest zamiana logiki posiadania wiernych na logikę służby ludziom wolnym.

SŁOWA KLUCZOWE

katolicyzm dziedziczony | wspólnota wyboru | The Choice | eklezjologia uczestnictwa | katolicyzm ludowy | podmiotowość osoby | logika katechumenalna | relacyjne zarządzanie | dialog międzyreligijny | świadectwo prawdy | pluralizm religijny | formacja uczniów | współodpowiedzialność świeckich | triumfalizm religijny | teoria uczestnictwa Wojtyły

Od zarządzania wskaźnikami do wiarygodnego świadectwa

Czy zgodzimy się, że sukces może oznaczać coś innego? Być może największym wyzwaniem polskiego duchowieństwa w nadchodzących dekadach nie będzie „utrzymanie liczb", lecz nauka prowadzenia Kościoła, który przestał być społecznie oczywisty. Nie chodzi o walkę o każdy wskaźnik, jakby był on dowodem prawdziwości Ewangelii, lecz o troskę o jakość wiary tych, którzy zostają i tych, którzy przychodzą. Odchodzących nie należy traktować jak zdrajców, lecz próbować zrozumieć ich pytania. Zamiast zamykać się w kręgu najbardziej lojalnych, trzeba pozostać zdolnym

do rozmowy z człowiekiem, który nie zna już katolickiego kodu kulturowego. Wymaga to nowego języka.

Człowiek wychowany poza praktyką religijną może nie rozumieć pojęć oczywistych dla starszego pokolenia: grzechu, łaski, powołania, zbawienia, ofiary czy posłuszeństwa. Nie oznacza to jednak konieczności ich porzucenia, lecz potrzebę ponownego ukazania doświadczenia, do którego się odnoszą. Jezus nie rozpoczynał rozmów od jednego, abstrakcyjnego słownika. Z Nikodemem mówił inaczej niż z Samarytanką, z uczonym w Prawie inaczej niż z niewidomym, a uczniom stopniowo odsłaniał sens własnej drogi. Parafrazując Pawłową zasadę stawania się bliskim dla różnych ludzi, można powiedzieć: wierność treści nie wymaga nieruchomości języka. Kościół, który myli historyczny sposób mówienia z samą Ewangelią, ryzykuje obronę słów, których odbiorca nie potrafi już odnieść do własnego życia. Ewangelizacja wymaga zatem nie obniżenia poprzeczki, lecz głębszego rozumienia zarówno treści wiary, jak i samego człowieka. W tym procesie sprzymierzeńcem może być Karol Wojtyła – o ile zostanie odzyskany jako myśliciel osoby, a nie jedynie patron minionej epoki polskiego katolicyzmu.

Jego teoria uczestnictwa, analizowana dziś także przez socjologię, koncentruje się na podmiotowości osoby, wspólnocie i dobru wspólnym. Przeciwstawia autentyczne uczestnictwo zarówno indywidualizmowi, jak i formom kolektywizmu redukującym jednostkę do funkcji całości. To język wyjątkowo aktualny dla Kościoła, który musi przechodzić od masowości do współodpowiedzialności. Właśnie tutaj ujawnia się różnica między dziedzictwem Wojtyły a kultem epoki Wojtyły.

Kult epoki pyta, jak odzyskać pełne place; dziedzictwo pyta, jak pomóc człowiekowi stać się osobą zdolną do prawdy i daru z siebie. Kult epoki dąży do odzyskania społecznego prestiżu Kościoła; dziedzictwo pyta, czy człowiek jest rzeczywiście drogą Kościoła. Kult epoki chce przywrócić warunki, w których katolicyzm był oczywisty; dziedzictwo Wojtyły każe ponownie ewangelizować wolnego człowieka, który może powiedzieć „nie”. To „nie” bywa bolesne, lecz jest częścią przestrzeni, w której możliwe jest prawdziwe „tak”. Dla duchowieństwa oznacza to głęboką przemianę. W systemie katolicyzmu kulturowego pasterz w znacznym stopniu zarządza wspólnotą odziedziczoną. W systemie katolicyzmu wyboru musi coraz częściej budować relację z człowiekiem, który nie uznaje autorytetu wynikającego z samego tytułu urzędu. Nie wystarczy więc głosić prawdy; trzeba stać się jej wiarygodnym świadkiem. Nie wystarczy posiadać władzy sakramentalnej; trzeba pokazać, że nie służy ona ego. Nie wystarczy administrować dobrami Kościoła; trzeba przekonać ludzi, że rzeczywiście służą one dobru. Najnowsze dane o społecznej ocenie Kościoła pokazują przy tym, że nie istnieje nieuchronny, prostoliniowy marsz od katolicyzmu do całkowitej irreligijności.

Odejście od statystyk ku wierności Ewangelii

Oceny instytucji mogą się wahać, a praktyki po pandemicznym tąpnięciu stabilizować lub utrzymywać na różnych poziomach w zależności od regionu. Właśnie dlatego potrzebna jest analiza, nie panika. Panika rodzi pokusy; analiza pozwala rozeznawać. Największym błędem byłoby potraktowanie obecnego momentu jako bitwy o ocalenie dotychczasowej skali. Materiał źródłowy wielokrotnie przestrzega przed utożsamianiem sukcesu z liczbą ludzi, budynków czy pieniędzy, proponując w zamian przejście ku wierności, relacyjnemu zarządzaniu, jakościowej formacji uczniów i powiernictwu zasobów. W kontekście Polski teza ta nabiera szczególnej ostrości. Jeśli historyczne warunki masowego katolicyzmu zanikają, próba przywrócenia wszystkich dawnych wskaźników może sama stać się Powszechną Ścieżką. Parafrazując słowa Jezusa skierowane do Piotra po nieudanych łowach, można zapytać polski Kościół: czy jesteś gotów zarzucić sieci jeszcze raz, ale niekoniecznie w tym samym miejscu, w ten sam sposób i przy tym samym wyobrażeniu o własnym sukcesie?

Puste sieci nie muszą oznaczać, że ryby zniknęły z morza. Mogą sugerować, że metoda połowu, miejsce i pora wymagają ponownego rozeznania. Głębiej zaś należy wrócić do Janowego obrazu obumierającego ziarna. Nie wolno jednak używać go do prostej sakralizacji społecznego spadku; Jezus nie naucza, że każda instytucjonalna przegrana jest automatycznie płodna. Obraz ziarna mówi jednak, że życie chrześcijańskie posiada wpisaną zdolność rezygnacji z formy, której kurczowe zatrzymanie uniemożliwiłoby owoc. Ziarno, które chce na zawsze pozostać ziarnem, nie staje się drzewem. Możliwe więc, że największą próbą polskiej hierarchii nie jest utrata katolicyzmu ludowego, lecz sposób, w jaki na tę utratę odpowie. Czy będzie próbowała zakonserwować jego socjologiczne ciało, czy zachować to, co było w nim ewangelicznym życiem? Czy potraktuje młodych przede wszystkim jako brakujące liczby, czy jako ludzi z własnymi doświadczeniami i pytaniami? Czy świeccy zostaną uruchomieni jako awaryjni zastępcy księży, czy rozpoznani jako podmioty misji z racji chrztu?

Czy pamięć Jana Pawła II stanie się argumentem kończącym debatę, czy źródłem głębszej refleksji o osobie, wolności, odpowiedzialności i wspólnocie? Hierarcho, Kapłanie – spójrzcie na odchodzące pokolenie bez pogardy i bez nostalgicznego samozakłamania. To pokolenie niosło ogromny skarb: wiarę domu, znak krzyża przed podróżą, pielgrzymkę, majowe przy kapliczce, różaniec, pamięć świętych, niedzielny rytm, język ofiary i zakorzenienie człowieka w czymś większym niż jego jednostkowa biografia. Nie wszystko z tego było głęboką wiarą, lecz nie wszystko było pustym rytuałem. Tej spuścizny nie należy wyśmiewać, tak jak nie wolno udawać, że można ją przekazać następnym pokoleniom w niezmienionej formie. Parafrazując Pawłowe wezwanie do badania wszystkiego i zachowywania tego, co dobre, trzeba dokonać aktu rozeznania międzypokoleniowego:

ocalić pamięć bez kultu przeszłości, formę bez formalizmu, naród bez nacjonalizacji Ewangelii, autorytet bez autorytaryzmu, tradycję bez nieruchomości, Wojtyłę bez pomnika zasłaniającego Wojtyłę. Wtedy śmierć pewnego modelu nie będzie śmiercią pamięci, lecz stanie się pytaniem o dziedziczenie.

Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba nie jest bowiem Bogiem jednej generacji. Biblijna wiara trwa nie dlatego, że jedno pokolenie potrafi zatrzymać czas, lecz ponieważ każde z nich musi na nowo opowiedzieć następnym, kim jest Bóg, co uczynił i dlaczego Jego obietnica dotyczy również ludzi żyjących w świecie innym niż świat ich ojców. Psalmista nakazuje przekazywać dzieła Boga dzieciom właśnie po to, aby kolejne pokolenie nie żyło wyłącznie wspomnieniem wiary przodków, lecz samo pokładało nadzieję. To jest prawdziwy dramat polskiego katolicyzmu po epoce Wojtyły: nie pytanie o to, czy młodzi będą pamiętali papieża Polaka, ale czy potrafią rozpoznać Tego, którego Wojtyła próbował im wskazywać. W tym miejscu statystyki ustępują wierności. Można stracić epokę i zachować Ewangelię. Można też przez lata bronić epoki, a po drodze zasłonić Ewangelię. Wybór między tymi drogami jest dzisiejszą polską postacią The Choice.

Od terytorialnej obsługi do wspólnoty formacji

Kościół po katolicyzmie dziedziczonym: wspólnota wyboru, odpowiedzialność świeckich i granice dialogu religijnego

Fundacja Dobre Państwo opisywała wymieranie pokolenia będącego społecznym nośnikiem polskiego katolicyzmu ludowego. Obecne pytanie nie powinno zatem dotyczyć tego, jak zatrzymać proces historyczny, lecz jaką formę Kościoła budować po utracie środowiska, które przez dziesięciolecia przejmowało znaczną część pracy nad religijną socjalizacją. Rodzina, szkoła, lokalny obyczaj, rytm świąt, społeczny autorytet duchownego i pamięć narodowa tworzyły niegdyś gęsty ekosystem, w którym człowiek mógł pozostawać katolikiem w dużej mierze dzięki sile otoczenia.

W świecie wyboru nie wystarczy już odziedziczyć miejsca w strukturze. Trzeba rozpoznać sens przynależności, nauczyć się języka wiary, znaleźć wspólnotę zdolną podtrzymywać praktykę oraz odpowiedzieć własną wolnością na wezwanie, którego kultura przestała automatycznie potwierdzać. Taka zmiana wymaga przejścia od parafii rozumianej głównie jako terytorialny system obsługi religijnej ku parafii pojmowanej jako środowisko formacji.

W dawnym modelu człowiek pojawiał się w kancelarii, przy chrzcie, pierwszej Komunii, bierzmowaniu, ślubie, pogrzebie i niedzielnej liturgii; wiele brakujących ogniw dopowiadała kultura. Gdy kultura przestaje to robić, instytucja sakramentalna pozbawiona wspólnoty może

coraz częściej przypominać archipelag rytuałów, pomiędzy którymi człowiek żyje w zupełnie innym świecie znaczeń. Nie oznacza to, że sakrament należy zastąpić działalnością wspólnotową; oznacza raczej konieczność ponownego zbudowania środowiska, w którym znak sakramentalny jest rozumiany i interpretowany przez życie. Parafrazując przypowieść o domu budowanym na skale: nie wystarczy postawić dach sakramentalnych obrzędów nad człowiekiem, któremu nikt nie pomógł budować fundamentu rozumienia i praktyki. Dom może przez pewien czas wyglądać kompletnie, gdyż społeczny zwyczaj podtrzymuje jego kształt, lecz pierwsza poważniejsza burza biograficzna — kryzys małżeństwa, śmierć bliskiego, spór moralny, kontakt z innym światopoglądem czy doświadczenie niesprawiedliwości w Kościele — ujawnia, czy wiara stała się osobistą strukturą sensu, czy pozostała odziedziczonym dekorum.

Kościół po katolicyzmie ludowym potrzebuje zatem elementów logiki katechumenalnej, nawet wobec osób formalnie ochrzczonych. Nie chodzi o tworzenie sztucznej kategorii „gorszych katolików", lecz o uznanie faktycznego pluralizmu dróg. Człowiek może bowiem posiadać metrykę chrztu, nie znając Ewangelii; może przyjmować sakramenty, nie posiadając języka, który pozwoliłby mu połączyć wiarę z pracą, seksualnością, cierpieniem, pieniędzmi, technologią, polityką czy relacjami; może czuć kulturową więź z chrześcijaństwem i jednocześnie nie wiedzieć, dlaczego miałby uznać Chrystusa za centrum własnego życia.

Od masowej obsługi do podmiotowego uczestnictwa

W takich warunkach duszpasterstwo musi częściej rozpoczynać od pytań elementarnych, nie traktując ich jako oznaki złej woli. Wzorcem jest tutaj pedagogika Jezusa. Chrystus nie przedstawiał każdemu rozmówcy tej samej sekwencji twierdzeń: Samarytankę prowadził od pragnienia ku pytaniu o wodę żywą, Nikodema od kompetencji religijnej ku konieczności narodzenia się na nowo, a uczniów od fascynacji Nauczycielem ku pytaniu o to, za kogo Go naprawdę uważają. Parafrazując ten sposób nauczania: nie zaczynaj od odpowiedzi, dopóki nie rozpoznasz pytania, które człowiek naprawdę w sobie nosi. Kościół traci kontakt z kulturą nie tylko wtedy, gdy przestaje głosić prawdę, ale również wtedy, gdy odpowiada prawdziwie na pytania, których odbiorca już nie zadaje, nie potrafiąc dotrzeć do tych, które rzeczywiście go niepokoją.

Taki zwrot z masowości ku formacji pozostaje spójny z logiką materiału źródłowego. Rekonstrukcja inspirowana The Choice przeciwstawia liczenie deklaracji jakościowemu formowaniu uczniów, a zarządzanie oparte na produkcji – relacjom, w których człowiek nie jest paliwem dla sukcesu organizacji. W warunkach polskich oznacza to konieczność porzucenia części pytań typowych dla społeczeństwa masowo katolickiego. Zamiast pytać jedynie: ilu przyszło? Ilu zapisano? Ilu

bierzmowano?, należy pytać również: ilu potrafi uzasadnić swoją nadzieję? Ilu posiada wspólnotę? Ilu podejmuje odpowiedzialność? Ilu potrafi połączyć Eucharystię ze sposobem traktowania pracownika, małżonka, przeciwnika politycznego czy człowieka ubogiego?

Właśnie dlatego katolicyzm wyboru nie może być katolicyzmem widowni. W sytuacji kurczącej się liczby księży i jednoczesnego wygasania zjawiska, jakim był kulturowy automat religijności, model, w którym duchowny produkuje niemal całe życie wspólnoty, staje się jednocześnie teologicznie niewystarczający i organizacyjnie niemożliwy. Źródłowa koncepcja włodarstwa mówi o uruchamianiu darów innych ludzi i traktowaniu wspólnoty jako przestrzeni otrzymanych charyzmatów, a nie rezerwuaru zasobów potrzebnych liderowi. W perspektywie eklezjologicznej trzeba pójść jeszcze dalej: świecki nie jest „wolontariuszem księdza", lecz ochrzczonym podmiotem misji Kościoła.

To rozróżnienie ma praktyczne konsekwencje. Jeśli świeckiego uruchamia się dopiero wtedy, gdy brakuje księdza, jego podmiotowość zostaje uzasadniona kryzysem kadrowym – staje się on jedynie zastępstwem. Jeżeli natomiast jego odpowiedzialność wynika z chrztu, kompetencji, charyzmatu i uczestnictwa w jednym Ludzie Bożym, wówczas nawet społeczeństwo z nadmiarem powołań kapłańskich powinno tworzyć przestrzeń dla jego współodpowiedzialności. Brak duchownych może ujawnić problem, lecz nie jest teologicznym źródłem roli świeckich. Parafrazując Pawłowy obraz ciała: ręka nie otrzymuje prawa do istnienia dlatego, że oko jest zmęczone; należy do ciała od początku. Podobnie świecki nie staje się podmiotem Kościoła z powodu malejącej liczby prezbiterów, lecz dlatego, że został włączony w Chrystusa.

Różnica posług pozostaje realna, ale nie może być przełożona na dychotomię między „Kościołem działającym" a „Kościołem odbierającym usługę". Taki model wymaga jednak zmiany także po stronie świeckich. Współodpowiedzialność to nie tylko prawo do krytykowania duchowieństwa, lecz przyjęcie ciężaru misji. Człowiek, który chce mieć głos, musi być gotów przyjąć zadanie: odpowiedzialność za decyzję, konsekwencje własnego stanowiska i obowiązek formacji. Parafrazując przypowieść o talentach: dar, do którego używania domagamy się prawa, staje się jednocześnie dobrem, z którego trzeba będzie zdać sprawę.

Eklezjologia uczestnictwa nie jest demokratycznym prawem do ekspresji bez zobowiązań; jest strukturą współodpowiedzialnego powołania. Pozwala to odzyskać głębszy sens Wojtyłowskiej kategorii uczestnictwa. Karol Wojtyła przeciwstawiał autentyczne uczestnictwo zarówno indywidualizmowi, w którym jednostka absolutyzuje siebie, jak i kolektywizmowi, w którym wspólnota pochłania osobę. W zastosowaniu do Kościoła oznacza to model, w którym osoba nie jest ani samotnym konsumentem religijnych ofert, ani biernym elementem instytucjonalnej całości.

Wspólnota istnieje jako dobro wspólne właśnie dlatego, że osoby uczestniczą w niej podmiotowo, oddając swoje dary bez utraty godności i wolności.

Od konsumpcji wydarzeń do komunii i dialogu

Po katolicyzmie ludowym nie wystarczy zaoferować ludziom większej liczby wydarzeń. Na spadek uczestnictwa można odpowiedzieć intensywniejszą produkcją rekolekcji, koncertów, festiwali czy kampanii medialnych. Choć wiele z nich może być niezwykle wartościowych, sama intensyfikacja oferty nie rozwiązuje problemu zakorzenienia. Człowiek może konsumować coraz więcej religijnych treści, pozostając jednocześnie bez wspólnoty, odpowiedzialności i trwałej praktyki. Parafrazując Jezusowy obraz ziarna: nie wystarczy zwiększać liczby rozsiewanych nasion, jeśli nie troszczymy się o ziemię, w której mają zapuścić korzeń. Wspólnota wymaga czasu, pamięci, wzajemnej znajomości oraz zdolności przechodzenia przez konflikt bez natychmiastowego rozpadu. Tego nie da się wyprodukować jednorazowym wydarzeniem, tak jak rodziny nie tworzy jedna uroczysta kolacja.

Kościół po erze masowości będzie prawdopodobnie bardziej sieciowy i zróżnicowany. Parafia terytorialna może pozostać podstawową strukturą, lecz wokół niej będą funkcjonować wspólnoty formacyjne, środowiska zawodowe, ruchy, inicjatywy charytatywne, grupy intelektualne czy wspólnoty cyfrowe oraz relacje przekraczające granice jednej parafii. Wyzwaniem dla hierarchii nie powinno być całkowite podporządkowanie tej różnorodności jednolitej formie, lecz rozeznawanie jej zgodności z wiarą, budowanie komunii i tworzenie takich ram, w których charyzmat nie staje się prywatnym imperium, a urząd nie zabija charyzmatu przez nadmierną kontrolę. Nawiązując do Pawła, który rozpoznaje różne dary, lecz jednego Ducha: jedność nie wymaga, aby wszystkie instrumenty grały tę samą partię, ale wymaga wspólnego odniesienia, dzięki któremu wielogłos nie zmienia się w przypadkowy hałas. To różnica między jednolitością a komunią. Pierwsza upraszcza zarządzanie; druga wymaga dojrzalszego przywództwa.

Właśnie w takim Kościele wzrośnie znaczenie ekumenizmu, choć termin ten wymaga precyzji. W sensie katolickim ruch ekumeniczny dotyczy odbudowy jedności pomiędzy chrześcijanami – tymi, którzy wyznają Chrystusa i są związani chrztem, mimo braku pełnej komunii kościelnej. Unitatis redintegratio definiuje ekumenizm właśnie jako dążenie do jedności chrześcijan, osadzając go w modlitwie Jezusa o to, aby Jego uczniowie stanowili jedno. Dlatego określenie „ekumenizm religii monoteistycznych” jest językowo atrakcyjne, lecz teologicznie nieprecyzyjne. Między katolikami, prawosławnymi i protestantami istnieje ekumenizm; między chrześcijaństwem a judaizmem czy islamem – dialog międzyreligijny.

Rozróżnienie to nie jest semantyczną pedanterią, lecz określeniem różnego stopnia wspólnoty teologicznej. Chrześcijanin innego wyznania nie jest dla katolika po prostu przedstawicielem „innej religii": wyznaje Chrystusa i uczestniczy przez chrzest w realnej, choć niedoskonałej komunii z Kościołem katolickim, dzieląc część wspólnego dziedzictwa doktrynalnego, biblijnego i sakramentalnego. Ekumenizm ma więc cel szczególny – pełniejszą jedność uczniów Chrystusa – którego nie można przenieść na relacje między różnymi religiami. Sobór przestrzega przy tym przed fałszywym irenizmem: dialog nie może polegać na zaciemnianiu różnic doktrynalnych, lecz na ich uczciwym przedstawianiu w prawdzie, miłości i pokorze. W warunkach polskich ekumenizm może stać się szczególnie istotny, gdy katolicyzm przestaje być kulturowym monopolistą.

Spotkanie z prawosławiem, luteranizmem, chrześcijaństwem reformowanym czy wspólnotami ewangelikalnymi może wymusić głębsze określenie własnej tożsamości. Dialog przestaje być wtedy dyplomacją między instytucjami, a staje się ćwiczeniem rozróżniania tego, co należy do istoty wiary, od tego, co wynika z historii, kultury czy przyzwyczajenia. Paradoksalnie rozmowa z innym chrześcijaninem może pogłębić katolicką samoświadomość bardziej niż środowisko, w którym podstawowe założenia pozostają niezadane. Parafrazując modlitwę Chrystusa o jedność uczniów: podział chrześcijan jest problemem nie tylko dlatego, że osłabia instytucje, lecz dlatego, że utrudnia światu rozpoznanie wiarygodności świadectwa o pojednaniu. Kościół, który głosi jedność ludzkości w Chrystusie, a równocześnie przyzwyczaja się do wielowiekowego podziału chrześcijan, potrzebuje stale poddawać własną sytuację rachunkowi sumienia.

Model asymetrycznego dialogu jako alternatywa dla synkretyzmu i wykluczenia

Inny charakter ma relacja z judaizmem. Nie jest to relacja ekumeniczna, gdyż judaizm nie stanowi odłączonego wyznania chrześcijańskiego, lecz jest dla chrześcijaństwa religią o unikalnym znaczeniu genealogicznym i teologicznym. Soborowa Nostra aetate mówi o duchowej więzi Ludu Nowego Przymierza z potomstwem Abrahama i przypomina, że Kościół otrzymał Pisma Starego Testamentu przez lud, z którym Bóg zawarł dawne Przymierze. Jan Paweł II rozwijał tę myśl, nazywając Żydów „starszymi braćmi" i wskazując na nich jako pierwszych adresatów refleksji nad dialogiem międzyreligijnym.

Dla polskiego Kościoła relacja ta posiada dodatkowy ciężar historyczny. Polska nie może traktować dialogu chrześcijańsko-żydowskiego jako egzotycznego zagadnienia teologicznego. Judaizm przez stulecia współtworzył cywilizacyjny krajobraz ziem polskich, a Zagłada uczyniła pamięć żydowską elementem polskiej odpowiedzialności historycznej, moralnej i edukacyjnej. Dialog z judaizmem

jest zatem równocześnie dialogiem biblijnym, historycznym i pamięciowym. Pozwala chrześcijaninowi na nowo dostrzec hebrajskie korzenie własnego Pisma: znaczenie Przymierza, proroków, psalmów, szabatu i całej symboliki, bez której Nowy Testament staje się tekstem pozbawionym własnej genealogii. Można zatem uzasadnić szczególne pierwszeństwo dialogu z judaizmem, choć nie oznacza ono prostego utworzenia zamkniętego sojuszu „religii biblijnych" przeciw pozostałym. Taki gest szybko przekształciłby dialog w instrument budowania nowej granicy tożsamościowej.

Chrześcijanin nie powinien uczyć się bliskości z jednym człowiekiem po to, aby skuteczniej uzasadnić dystans wobec innego.

W tym kontekście pojawia się postulat wyłączenia islamu z dialogu religii monoteistycznych. Materiał źródłowy inspirowany The Choice nie podejmuje tej kwestii; poniższa analiza jest więc rozszerzeniem opartym na katolickim Magisterium. Motywację modelu selektywnego można rozumieć jako propozycję strategiczną: chrześcijaństwo i judaizm łączy wyjątkowa genealogia Objawienia, podczas gdy islam powstaje w innym kontekście historycznym i odrzuca kluczowe prawdy o Trójcy oraz Boskim synostwie Chrystusa. Dialog nie może udawać, że różnice te są drugorzędne. Można ponadto stawiać konkretne pytania o wolność religijną, prawo do konwersji, sytuację chrześcijan w państwach o większości muzułmańskiej, relację religii do prawa państwowego, przemoc motywowaną religijnie czy zasadę wzajemności.

Są to poważne problemy i dialog, który je omija, staje się dyplomacją pozoru. Nie wynika z tego jednak katolickie uzasadnienie kategorycznego wykluczenia muzułmanów z rozmowy. Nostra aetate stanowi wprost, że Kościół odnosi się z szacunkiem do muzułmanów; wymienia ich wiarę w jednego Boga, odwołanie do Abrahama, cześć dla Jezusa jako proroka, szacunek wobec Maryi, modlitwę, jałmużnę i post. Wzywa chrześcijan i muzułmanów do przezwyciężania historycznej wrogości, wzajemnego zrozumienia oraz współpracy dla sprawiedliwości społecznej, pokoju i wolności. Katolicka doktryna może różnicować głębokość i przedmiot dialogu, ale nie ustanawia islamu jako religii, z którą rozmowa z zasady ma zostać zerwana. Co więcej, taka zasada byłaby trudna do pogodzenia z dziedzictwem Karola Wojtyły.

W audiencji z 5 maja 1999 roku Jan Paweł II poświęcił całe nauczanie dialogowi z muzułmanami, odwołując się do soborowej nauki i wspólnego odniesienia do jednego Boga oraz Abrahama. Tydzień wcześniej mówił o szczególnej relacji z judaizmem. Ta kolejność jest pouczająca: Wojtyła potrafił jednocześnie uznawać wyjątkowość więzi chrześcijańsko-żydowskiej i prowadzić dialog z islamem, nie udając, że obydwie relacje są teologicznie identyczne. To właśnie model asymetrycznego dialogu wydaje się bardziej precyzyjny niż synkretyczne zrównanie religii czy całkowite wykluczenie jednej z nich. Dialog z prawosławnym ma inny cel niż dialog z rabinem;

rozmowa z rabinem inny charakter niż spotkanie z imamem; współpraca przy obronie wolności religijnej różni się zaś od dialogu dogmatycznego.

Dialog bez synkretyzmu i izolacjonizmu

Uznanie różnicy poziomów nie jest dyskryminacją, lecz metodologiczną uczciwością. Dokument Dialogue and Proclamation podkreśla właśnie tę podwójną zasadę: Kościół pozostaje zobowiązany do głoszenia Chrystusa jako drogi, prawdy i życia, a jednocześnie uznaje dialog międzyreligijny za integralny wymiar swojej misji. Dialog nie oznacza więc rezygnacji z prawdy misyjnej; nie jest umową, w której strony zobowiązałyby się uznać wszystkie przekonania za równoważne. Chrześcijanin może powiedzieć muzułmaninowi, że uważa jego rozumienie Jezusa za niewystarczające, a muzułmanin może z kolei jasno przedstawić własne przekonanie o Jezusie i Koranie. Warunkiem dialogu nie jest brak różnic, lecz zdolność do tego, by nie zamieniać ich w odmowę uznania godności rozmówcy. Parafrazując Pawłową rozmowę na Areopagu: apostoł potrafi znaleźć punkt styczny z religijnym światem słuchaczy, nie rezygnując przy tym z głoszenia tego, co ich przekonania przekracza i koryguje.

Paweł rozpoczyna od tego, co rozpoznaje jako religijne poszukiwanie, by następnie prowadzić do prawdy o Bogu i zmartwychwstaniu. Nie ma w tym ani pogardy dla rozmówcy, ani teologicznego rozmycia. Dlatego również w dialogu z islamem można wyznaczać twarde granice. Kościół nie musi nazywać wspólnym tego, co wspólne nie jest. Chrześcijańska doktryna Boga Trójjedynego, Wcielenia, krzyża, zmartwychwstania i synostwa Chrystusa nie może zostać zredukowana do ogólnego monoteizmu tylko po to, by spotkanie stało się łatwiejsze. Samo pojęcie „religii abrahamowych” bywa użyteczne historycznie i dialogicznie, lecz staje się zbyt szerokie, gdy sugeruje, że Abraham pełni identyczną funkcję teologiczną w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Uczciwość wymaga zatem podwójnego ruchu: niefałszowania różnicy i nieabsolutyzowania różnicy. Pierwszy błąd prowadzi do synkretyzmu, drugi zaś do izolacjonizmu. Ścieżka Królestwa, którą rozwijaliśmy w całym artykule, okazuje się tutaj szczególnie użyteczna.

Człowiek wolny od obsesji rezultatu nie musi produkować sztucznej zgody ani ogłaszać sukcesu dialogu w sytuacji, gdy różnica pozostaje. Z drugiej strony, człowiek wolny od pychy nie definiuje własnej wierności poprzez odmowę rozmowy z osobą innej wiary. Można zatem prowadzić dialog wymagający. Można pytać przedstawiciela islamu o wolność odejścia od religii, status kobiety czy stosunek do przemocy, pluralizmu i świeckiego państwa; równie uczciwie trzeba być jednak gotowym na to, by rozmówca pytał Kościół o nadużycia władzy, relację do polityki, przemoc w historii chrześcijaństwa lub wiarygodność jego własnych instytucji.

Tożsamość budowana przez dialog, a nie izolację

Dialog, w którym tylko jedna strona podlega pytaniu, nie jest dialogiem, lecz przesłuchaniem. Z kolei rozmowa, w której żadna ze stron nie zadaje trudnych pytań, staje się jedynie kurtuazją. Widać tu bezpośredni związek z omawianą wcześniej etyką urzędu: Kościół, który uczy się słuchać krytycznego głosu we własnych szeregach, jest lepiej przygotowany do dialogu na zewnątrz. Instytucja niezdolna znieść różnicy zdań we własnej wspólnocie będzie zwykle traktowała relacje międzyreligijne albo jako zagrożenie, albo jako spektakl dyplomatyczny. Prawdziwe spotkanie wymaga bowiem stabilnej tożsamości.

Człowiek niepewny własnej wiary może obawiać się każdego zetknięcia z inną religią; ten zakorzeniony potrafi słuchać bez lęku, że samo wysłuchanie odbiera mu prawdę. Przywołując spotkanie Jezusa z Samarytanką, należy zauważyć, że Chrystus nie uznaje różnic religijnych między Żydami a Samarytanami za nieistniejące. Mówi o nich otwarcie, a jednocześnie przekracza społeczną granicę, która miała uniemożliwić rozmowę. Prawda nie wymaga unikania studni, przy której siedzi człowiek z innej wspólnoty – to właśnie tam może rozpocząć się rozmowa o tym, czego obie strony naprawdę szukają. Nie oznacza to jednak obowiązku prowadzenia każdej formy dialogu z każdym partnerem. Dialog jest relacją, a ta wymaga minimalnej wzajemności. Jeśli konkretny partner legitymizuje przemoc, odmawia drugiej stronie prawa do istnienia lub wykorzystuje spotkanie wyłącznie propagandowo, można zawiesić określoną formę współpracy. Taka decyzja dotyczy jednak konkretnego zachowania, instytucji lub warunków dialogu, a nie ontologicznego wykluczenia wszystkich ludzi należących do danej religii. To rozróżnienie jest zasadnicze.

Z punktu widzenia polityki kościelnej oznacza ono przejście od ogólnego pytania: „czy rozmawiać z islamem?”, ku pytaniom bardziej dojrzałym: z kim, o czym, na jakich warunkach, przy jakim stopniu wzajemności i w jakim celu prowadzić dialog? Inna będzie rozmowa teologiczna, inna współpraca na rzecz pokoju i ochrony życia, inna dyskusja o migracji, a jeszcze inna reakcja na fundamentalizm. Ogólna odmowa dialogu zaciera te rozróżnienia tak samo, jak bezkrytyczne hasło braterstwa. Kościół po erze katolicyzmu ludowego będzie potrzebował tej umiejętności, gdyż Polska staje się społeczeństwem bardziej pluralistycznym. Tożsamości katolickiej nie będzie można budować wyłącznie przez środowiskową oczywistość. Im większa różnorodność otoczenia, tym ważniejsza staje się zdolność odróżniania tożsamości od izolacji. Tożsamość odpowiada na pytanie: kim jestem? Izolacja potrzebuje dodatkowo odpowiedzi na pytanie: z kim nie wolno mi rozmawiać, abym nadal wiedział, kim jestem. Chrześcijaństwo nie powinno potrzebować tak kruchej tożsamości. Parafrazując Pierwszy List Piotra, chrześcijanin ma być gotowy uzasadnić nadzieję wobec każdego, kto pyta, czyniąc to z łagodnością i szacunkiem. Samo to wezwanie zakłada spotkanie z człowiekiem niepodzielającym przekonań wspólnoty. Nadzieja, którą można bronić

jedynie w kręgu ludzi już przekonanych, nie została jeszcze poddana próbie świadectwa. Kościół mniejszy liczebnie może zatem stanąć przed paradoksalną szansą.

Kiedy przestaje posiadać społeczną większość gwarantowaną przez kulturę, musi nauczyć się argumentować zamiast zakładać zgodę, świadczyć zamiast odwoływać się do oczywistości i współpracować zamiast oczekiwać uprzywilejowanej pozycji. Może wtedy na nowo odkryć apostolski charakter chrześcijaństwa: wspólnoty, która nie posiadała początkowo większości, lecz miała przekonanie, że otrzymała coś, czym powinna się dzielić. Nie wolno jednak romantyzować mniejszości.

Wspólnota tracąca dominującą pozycję może bowiem przejść w tryb oblężonej twierdzy. Wówczas każda zewnętrzna różnica zostaje zinterpretowana jako zagrożenie, dialog jako zdrada, a krytyka jako wrogość. Tutaj powraca pokusa kontroli analizowana od początku artykułu. Instytucja przestraszona pluralizmem może próbować chronić tożsamość poprzez uszczelnianie granic, zamiast pogłębiać jej treść. Z perspektywy Wojtyłowskiego personalizmu byłby to ruch szczególnie problematyczny.

Świadectwo prawdy zamiast religijnego triumfalizmu

Człowieka nie można sprowadzić do kategorii „muzułmanin", „Żyd", „protestant", „niewierzący" czy „katolik". Choć każde z tych określeń mówi coś realnego o jego przynależności, żadne nie wyczerpuje osoby. Jeśli człowiek jest drogą Kościoła, to droga ta nie kończy się tam, gdzie zaczyna się odmienna etykieta religijna. W spotkaniu z konkretną osobą abstrakcyjny „islam", „judaizm" czy „sekularyzm" przestają być jedynie kategoriami debaty; nabierają twarzy człowieka ponoszącego moralną odpowiedzialność za własne przekonania i czyny. Dlatego model przyszłości powinien łączyć trzy porządki, nie dopuszczając do ich pomieszania: ekumenizm chrześcijański, szczególny dialog chrześcijańsko-żydowski oraz krytyczny dialog z islamem i innymi religiami. Pierwszy zmierza ku większej jedności uczniów Chrystusa. Drugi opiera się na wyjątkowej więzi biblijnej i historycznej. Trzeci nie zakłada wspólnej podstawy chrystologicznej, lecz może służyć prawdzie, pokojowi, wolności religijnej i dobru wspólnemu. Magisterium Soboru i Jana Pawła II nie pozwala sprowadzić tych relacji do jednego poziomu, ale również nie dopuszcza uczynienia z wykluczenia muzułmanów zasady katolickiej polityki religijnej.

Taka hierarchia dialogu może być intelektualnie bardziej wymagająca niż proste hasła. Każe bowiem jednocześnie zachować własną doktrynę, przyznać szczególną rangę judaizmowi, dążyć do jedności chrześcijan i rozmawiać z muzułmanami bez udawania wspólnoty teologicznej, której nie

ma – a wszystko to współpracując w konkretnych dziedzinach, lecz bez budowania synkretycznej "religii wszystkich religii".

Jest to model oparty na rozróżnieniu, a nie rozmyciu. Kościół po erze katolicyzmu ludowego nie powinien wybierać między mocną tożsamością a dialogiem. Potrzebuje tożsamości zdolnej do dialogu właśnie dlatego, że nie musi ona chronić się przed każdym pytaniem. Źródłowa Ścieżka Królestwa pozostaje tutaj zaskakująco aktualna: człowiek wolny od przymusu kontrolowania wyników może wejść w rozmowę, której rezultat nie jest z góry zaprogramowany; człowiek wolny od bałwochwalstwa politycznego wpływu nie potrzebuje wykorzystać religijnego partnera do budowy bloku władzy; człowiek wolny od pychy potrafi uznać prawdę wypowiedzianą przez rozmówcę, nie tracąc własnego przekonania o prawdzie Chrystusa. Tak właśnie wygląda przeciwieństwo religijnego triumfalizmu. Nie jest nim relatywizm, lecz świadectwo. Świadek mówi: „to otrzymałem i temu ufam". Nie musi dodawać: „dlatego nie muszę cię słuchać". Może za to powiedzieć: „nie zgadzam się z tobą w sprawie Boga, Chrystusa i Objawienia, ale chcę zrozumieć, co naprawdę twierdzisz, zamiast walczyć z własnym wyobrażeniem twojej wiary". Dopiero wtedy spór staje się intelektualnie uczciwy.

Kościół po katolicyzmie dziedziczonym będzie potrzebował właśnie takich świadków. Nie ludzi posiadających jedynie silne symbole przynależności przy słabym aparacie rozumienia; nie obrońców tożsamości karmiących się wrogiem; nie konsumentów religijnych usług, lecz osoby zdolne modlić się, uzasadnić własną wiarę, przyjąć odpowiedzialność, współpracować, znosić różnice i rozpoznać granicę kompromisu. Parafrazując Pawłowe wezwanie, by nie dopasowywać się bezrefleksyjnie do sposobu myślenia epoki, lecz odnawiać umysł zdolny rozeznawać dobro, można rzec, że przyszłość Kościoła zależy nie tyle od odzyskania społecznej oczywistości, co od zdolności formowania ludzi wierzących bez społecznego przymusu i pozostających wiernymi bez potrzeby tworzenia świata pozbawionego różnicy. Taki katolicyzm będzie prawdopodobnie liczebnie mniejszy niż ten z pokolenia Wojtyły.

Może być jednak bardziej świadomie podmiotowy, o ile nie pomyli utraty masowości z utratą misji. Będzie musiał mocniej angażować świeckich, gdyż dawny model kadrowy jest już nie do utrzymania. Będzie potrzebował mniejszych wspólnot formacyjnych, ponieważ kultura nie wykona już za parafię całej pracy inicjacji. Będzie wreszcie zmuszony rozmawiać z niewierzącym, protestantem, prawosławnym, Żydem i muzułmaninem, gdyż pluralizm przestanie być zewnętrznym problemem, a stanie się zwykłym środowiskiem życia.

Świadectwo i służba jako jedyna droga w społeczeństwie wyboru

Wtedy szczególnego znaczenia nabierze pytanie o jakość świadectwa. Jeśli młody człowiek zobaczy Kościół, który broni prawdy, a jednocześnie boi się pytań, nauczy się, że prawda jest krucha. Jeśli dostrzeże urząd mówiący o pokorze, lecz niepozwalający na korektę, zacznie podejrzewać język pokory. Jeśli zobaczy wspólnotę głoszącą miłość, która definiuje swoją tożsamość głównie przez wskazywanie ludzi, z którymi nie chce rozmawiać, może uznać, że miłość posiada granice wyznaczone przez użyteczność plemienną. Chrystus stawia trudniejsze wymaganie.

Parafrazując przypowieść o dobrym Samarytaninie: pytanie nie brzmi najpierw „czy ten człowiek należy do właściwej wspólnoty religijnej?", lecz „czy rozpoznajesz w nim bliźniego wtedy, gdy różnica przestaje być teorią, a człowiek leży przy twojej drodze?". Nie znosi to prawdy o różnicach religijnych. Ustanawia jednak granicę, której spór teologiczny nie może przekroczyć: odmienna wiara nie odbiera człowiekowi godności osoby, za którą również ponosimy moralną odpowiedzialność. Można zatem zdecydowanie odrzucać błędną doktrynę, krytykować polityczny islamizm, domagać się wzajemności w ochronie wolności religijnej i bronić chrześcijan prześladowanych w krajach muzułmańskich, a równocześnie prowadzić rozmowę z muzułmaninem. Te działania nie wykluczają się; ich rozdzielenie jest właśnie znakiem intelektualnej dojrzałości.

Człowiek nie odpowiada zbiorowo za wszystkie czyny popełnione w imieniu religii, do której należy, podobnie jak chrześcijanin nie chciałby być rozliczany z każdego czynu dokonanego w historii pod sztandarem chrześcijaństwa. Hierarcho, jeśli więc chcesz budować Kościół po epoce katolicyzmu ludowego, nie pytaj jedynie, jak odzyskać utraconych. Zapytaj, jak formować tych, którzy zostają i przychodzą, aby ich wiara nie potrzebowała ani dominacji kulturowej, ani politycznego protektora, ani religijnego przeciwnika do podtrzymywania własnej tożsamości. Nie ucz ich katolicyzmu, który wie, kim jest przede wszystkim dlatego, że wie, przeciw komu stoi. Ucz ich takiej więzi z Chrystusem, która pozwala człowiekowi stanąć wobec różnicy bez paniki. Bo wiara zakorzeniona nie boi się dialogu. Może powiedzieć „nie" bez nienawiści i „tak" bez relatywizmu. Potrafi odróżnić brata chrześcijanina, żydowskiego partnera szczególnego dialogu, muzułmańskiego rozmówcę i człowieka niewierzącego, nie przestając w żadnym z nich widzieć osoby.

Kościół może przetrwać odejście świata, który Karol Wojtyła znał z młodości, nie zdradzając tego, co w jego wizji było najgłębsze: człowiek nie jest środkiem służącym instytucji. Człowiek pozostaje drogą, na której Kościół ma spotkać Chrystusa i dawać o Nim świadectwo. Nie chodzi więc o zachowanie katolicyzmu ludowego w formalinie historii. Chodzi o przeprowadzenie jego

najcenniejszych intuicji – modlitwy, pamięci, wspólnotowości, zakorzenienia, moralnej powagi życia – przez próg społeczeństwa wyboru. Nie chodzi o porzucenie Wojtyły, lecz o odejście od potrzeby ciągłego odtwarzania epoki Wojtyły. Nie chodzi o likwidację granic doktrynalnych, ale o naukę tego, że granica może wyznaczać różnicę bez zamieniania drugiego człowieka w wroga. Dopiero w takim świecie ujawnia się prawdziwa jakość włodarstwa. Nie zarządzamy bowiem już wspólnotą zagwarantowaną nam przez historię. Otrzymujemy ludzi wolnych, którzy mogą przyjść albo odejść, zaufać albo odrzucić, odpowiedzieć albo milczeć. Nie możemy ich posiadać; możemy im jedynie służyć. A to znaczy, że po śmierci katolicyzmu dziedziczonego najważniejszą kategorią nie będzie utrzymanie, lecz świadectwo.

> Czy potrafimy pożegnać świat, w którym wiara była oczywistym dziedzictwem, by odnaleźć Boga w świecie, gdzie staje się ona ryzykownym wyborem? Prawdziwa próba dla polskiego Kościoła nie polega na walce o utracone wpływy, lecz na odwadze bycia mniejszym, ale bardziej świadomym. W końcu to nie dominacja kulturowa, lecz jakość świadectwa decyduje o tym, czy w pustych sieciach masowości uda się ocalić żywe ziarno Ewangelii.

Inspiracje

[1] **"The Choice The Christ Centered Pursuit of Kingdom Outcomes"** Gary G Hoag (1)

Gary G. Hoag jest amerykańskim badaczem Nowego Testamentu, autorem i konsultantem, specjalizującym się w chrześcijańskim zarządzaniu, biblijnym zarządzaniu finansami oraz zarządzaniu organizacjami non-profit. Znany powszechnie jako „Mnich Hojności", Hoag uzyskał doktorat z Nowego Testamentu na Trinity College w Bristolu. Jest prezesem i dyrektorem generalnym Global Trust Partners (GTP), międzynarodowej organizacji powołanej w celu promowania biblijnej odpowiedzialności i lokalnej hojności na całym świecie. Wcześniej Hoag pełnił funkcję kierownika ds. rozwoju instytucjonalnego w Denver Seminary i Colorado Christian University oraz wykładał w różnych seminariach na całym świecie. Jego prace naukowe zgłębiają wczesnochrześcijańskie postawy wobec bogactwa i grecko-rzymskie konteksty społeczne, zwłaszcza w Listach Pasterskich, a także praktyczne ramy chrześcijańskiego pozyskiwania funduszy, zarządzania i zarządzania radą nadzorczą.

Gary G. Hoag is an American New Testament scholar, author, and consultant specializing in Christian stewardship, biblical financial management, and nonprofit governance. Widely known as the "Generosity Monk," Hoag earned his Ph.D. in New Testament from Trinity College, Bristol. He serves as the President and Chief Executive Officer of Global Trust Partners (GTP), an international organization launched to promote biblical accountability and local generosity worldwide. Hoag previously served in institutional advancement leadership at Denver Seminary and Colorado Christian University and has taught at various seminaries globally. His academic scholarship explores early Christian attitudes toward wealth and Greco-Roman social contexts, notably in the Pastoral Epistles, alongside practical frameworks for Christian fundraising, stewardship, and board governance.

Global Trust Partners

Literatura uzupełniająca

Książki

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[1] **"Gospel of John"**

Jan Ewangelista

[2] **"epistles to the Corinthians"**

Paweł Z Tarsu

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"The Person: Subject and Community"**

Karol Wojtyła

1979 | The review of metaphysics

Google Scholar

[2] **"Intersubjectivity by Participation"**

Karol Wojtyła

1979 | The Acting Person | DOI: 10.1007/978-94-009-9418-8_8

Google Scholar

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: d2d1e7e4-90fc-4b86-acd2-94840a8bc522