TOŻSAMOŚĆ · #POLITYKA NARODOWA

KU KATOLICKIEJ TEOLOGII NARODOWOŚCI

Wojciech Niedzielko · 6 grudnia 2025

Na czym polega rola narodów w Bożej ekonomii zbawienia, stara odpowiedzieć się teologia narodu.

Główny nurt polskiego ruchu narodowego zrósł się z katolicyzmem niespełna sto lat temu i aż po dziś dzień odwołuje się do koncepcji nacjonalizmu chrześcijańskiego. Wynika to m.in. z faktu, że religia katolicka – zarówno w pierwszych dziesięcioleciach XX w., jak i w czasach współczesnych – na ogół pozytywnie odnosi się do faktu istnienia narodów. Na pytanie, na czym polega rola narodów w Bożej ekonomii zbawienia, stara odpowiedzieć się teologia narodu.

Nauczanie Kościoła katolickiego przez bardzo długi czas milczało na temat zjawiska narodu jako takiego. W Sumie św. Tomasza z Akwinu, która stanowiła podstawowy wyznacznik katolickiej teologii aż do połowy ubiegłego wieku, termin *natio* odnajdujemy zaledwie 61 razy. W większości przypadków pada ono w kontekście omawiania cytatów ze Starego Testamentu, który w dużej mierze opisuje przecież dzieje *narodu* wybranego. *Natio* jest zamiennikiem słowa *populi* (lud), zaś uwaga Akwinaty koncentruje się bardziej na władzy politycznej oraz państwie.

Nie może to być ani zaskoczenie, ani tym bardziej jakiś zarzut kierowany w stronę nauczania Kościoła. Dopiero nowoczesność wytworzyła naród rozumiany w dzisiejszym jego słowa znaczeniu oraz nauki zajmujące się jego badaniem. Niemniej jednak zagadnienie narodowości i jej znaczenia w dziele zbawienia pozostaje na marginesie współczesnych dociekań teologicznych, co pokazuje bardzo skromna literatura przedmiotu na ten temat.

Bynajmniej nie oznacza to, że pomiędzy chrześcijaństwem a narodami jako bytami społecznymi i politycznymi, nie zachodziła interakcja. Prof. Benedykt Zientara w „Świcie narodów europejskich" przypisuje religii Chrystusowej silny czynnik narodowotwórczy: w średniowieczu protonarody powstawały także w oparciu o religijną symbolikę i mity. Dość wspomnieć o znaczeniu kanonizacji biskupa Wojciecha i mianowaniu go patronem Polski na zjeździe gnieźnieńskim w 1000 r.

Z drugiej strony, w czasach walki narodów europejskich o samostanowienie, papiestwo alergicznie reagowało na wszelkie próby podważenia legitymizacji wielonarodowych monarchii. Tzw. pierwsza fala nacjonalizmu miała charakter demokratyczny i antyklerykalny, co naturalnie nie mogło podobać się Kościołowi instytucjonalnemu. Podczas drugiej fali w latach 30. XX w., papieże w encyklikach często krytykowali laicki nacjonalizm, ale nie negowali już zasadności istnienia państw narodowych. W 1927 r. Maurice Vaussard przeprowadził ankietę dotyczącą stosunku katolicyzmu do nacjonalizmu, w której udział wzięli katoliccy intelektualiści z większości krajów europejskich (Polskę reprezentowali o. Jacek Woroniecki,

prof. Adam Żółtowski, prof. Oskar Halecki i prof. Marian Zdziechowski). W odpowiedziach akceptowano międzynarodowy porządek polityczny oparty o zasadę samostanowienia, jednak różne oceny dotyczyły nacjonalizmu jako takiego (od przeciwstawiania mu patriotyzmu do apologii jego chrześcijańskiej wersji). Istotny jest fakt, że Kościół zaakceptował naród jako naturalny (a zatem stworzony przez Boga) byt społeczny – ta konstatacja stanowi punkt wyjścia dla konstruowania teologii narodu.

Czym nie jest teologia narodu

Chociaż zagadnienie narodu w teologii nie jest dziedziną ścisłą, to można wyróżnić pewne nurty w teologii oraz zjawiska społeczno-polityczne, które nie są teologią narodu, a które mogą być z nią mylone. Rozpatrując tę kwestię z punktu widzenia tradycji nacjonalizmu chrześcijańskiego, teologia narodu może być błędnie utożsamiania z pewnymi gałęziami **teologii moralnej**. Chodzi tutaj oczywiście o wkład intelektualny o. Jacka Woronieckiego OP, który w swoim obfitym dorobku naukowym nieco miejsca poświęcił zagadnieniu narodu. Myśl dominikanina koncentruje się przede wszystkim wokół wychowania moralnego jednostki w cnotach katolickich, które prowadzą człowieka do zbawienia. Woroniecki bardzo dużą rolę w tym wychowaniu przypisuje naturalnej wspólnocie, która poprzez przekazywanie obyczaju wpływa na stanowione prawo i indywidualne zachowania człowieka. Wykładowca Collegium Angelicum wyraźnie rozróżniał także moralne prawa wspólnoty od praw jednostki, jednak opierał je na zasadach jednolitej etyki i krytycznie oceniał dualizm etyczny (etyka ideału i etyka idei zbiorowej), będący cechą charakterystyczną klasycznego nacjonalizmu. W praktyce oznaczało to pogodzenie dążeń uniwersalistycznych (katolicyzm) i partykularnych (naród), co stanowi fundament nacjonalizmu chrześcijańskiego.

> Teologia narodu nie jest także mesjanizmem, którego istotą jest wiara w zbawienie na ziemi i kluczowy w nim udział danego narodu. Funkcja soteriologiczna w katolicyzmie przypisana jest tylko Chrystusowi i Kościołowi, który strzeże depozytu Objawienia. Żaden naród nie jest ani ontologicznie bardziej uprawniony do otrzymania łaski, ani też nie posiada sam z siebie specjalnych cech, które umożliwiają jego członkom łatwiejsze dostąpienie zbawienia bądź niesienie tego zbawienia innym narodom.

Podobnym zjawiskiem do mesjanizmu i często z nim mylonym jest **misjonizm**. Oznacza on realizację przez dany naród lub etnię jakiegoś wyższego i bliżej nieokreślonego celu, który jednak nie ma charakteru transcendentnego. W historii narodów cywilizacji zachodniej, misjonizm bardzo często występował razem z wątkami religijnymi. Było to zjawisko na tyle powszechne, że nie jest przesadą twierdzenie o jego uniwersalizmie: francuska dynastia Kapetyngów uznawała się za prawowiernych obrońców papieży i filar rodzącego się zachodniego chrześcijaństwa; zatrudniony na dworze Henryka VIII angielski dramatopisarz John Bale promował legendę o św. Józefie z Arymatei jako pierwszym ewangelizatorze Wysp Brytyjskich (pierwotne chrześcijaństwo angielskie zostało później zniszczone przez papieskich Normanów); Afrykanerzy przed bitwą z Zulusami nad Blood River w 1838 r. zawierzyli swój los Bogu, co miało dać im zwycięstwo i w konsekwencji utwierdziło ich w przekonaniu o posłannictwie (ucieczka w głąb afrykańskiego interioru przed brytyjskimi ciemiężcami ma jasne konotacje); francuscy katolicy uciekający

z kraju macierzystego do Kanady, mieli tam zbudować katolickie centrum Nowego Świata, wolne od liberalnego i ateistycznego zepsucia panującego na kontynencie europejskim.

Teologii narodu nie należy mylić z **teologią narodową**, którą można rozumieć na trzy sposoby: jako teologię nacjonalistyczną (w jej znaczeniu naród jest formą absolutu), teologię wielkiego Kościoła chrześcijańskiego (będącą wynikiem zakorzenienia Kościoła powszechnego w danym narodzie; można tutaj zatem mówić o Kościele polskim, francuskim, niemieckim itd.) oraz teologię o wyraźnej refleksji narodu nad samym sobą, która uwzględnia dzieje i problemy danego narodu w świetle religii chrześcijańskiej[1]. Wspólnym mianownikiem teologii narodowej jest przedmiot jej zainteresowania, czyli konkretny naród, a nie naród jako taki.

Gaudium et spes

Głębsza refleksja teologiczna nad narodem jako bytem społecznym, nastąpiła w drugiej połowie XX w. i była wynikiem rozwoju katolickiej nauki społecznej. Przełomowym dokumentem była konstytucja Soboru watykańskiego II „Gaudium et spes" (Radość i Nadzieja), która do dnia dzisiejszego stanowi punkt wyjścia dla teologicznych rozważań o relacjach zachodzących między religią katolicką a człowiekiem współczesnym. W kontekście omawianego tematu najistotniejsze są wnioski konstytucji dotyczące kultury jako takiej i procesu inkulturacji, czyli nadawania pewnym właściwościom danej kultury cech chrześcijańskich.

W „Gaudium et spes" czytamy, iż „pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania"[2]. Bóg przemawiając bowiem do swojego ludu na przestrzeni wieków, zawsze czynił to wykorzystując kontekst kulturowy danych czasów. Podobnie i Kościół katolicki głosił dobrą nowinę oraz ugruntował swoje nauczanie w antycznym porządku kulturowo-filozoficznym. Konstytucja odnosi się także do nauczania Soboru watykańskiego I o dwoistym porządku poznania, opierającym się na wierze i rozumie. Z tego porządku Kościół wywodzi „prawowitą autonomię kultury ludzkiej", gdyż „uprawianie ludzkich umiejętności i nauk" wymaga stosowania właściwych dla nich samych zasad i metod. Autonomia kultury nie ma jednak charakteru bezwzględnego, lecz musi być podporządkowana prawu moralnemu. Innymi słowy, rodzaj ludzki jest powołany do poszukiwania prawdy i jej rozpowszechniania, uprzednio „zachowawszy porządek moralny i wzgląd na powszechny użytek".

Z autonomii kultury nie wypływa zatem jej równorzędność względem Objawienia: „dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech". Autorzy konstytucji odnoszą się tutaj do maksymy św. Tomasza z Akwinu, że **łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala** (*gratia non tollit naturam sed perficit*). Z drugiej strony Kościół także ubogaca się przez różnorodność kultur i potrafi „nawiązać łączność z różnymi formami kultury", jednakże z żadną z nich „nie wiąże się w sposób wyłączny i nierozdzielny". Jest to czytelna **pochwała partykularyzmu kulturowego** – wcześniej w „Gaudium et spes" jednym z wymienionych zadań współczesnego świata jest takie pogodzenie „wymiany kulturalnej" i „prawdziwego i owocnego dialogu", które nie prowadzi do podważenia mądrości przodków i „swoistych właściwości narodowych".

Choć w konstytucji „Gaudium et spes" nie poświęcono więcej miejsca pojęciu narodu, to jej duch i kierunek otworzył bramę dla teologicznych badań nad tym bytem społecznym. Co prawda autorzy do-

kumentu, zgodnie z tradycją katolickiej nauki społecznej, uznali naród za naturalną wspólnotę, której istnienie jest na tyle oczywiste, że nie należy go szczególnie rozważać. Można przypuszczać, że za naród uznano po prostu każdą, dojrzałą i uformowaną wspólnotę polityczną. Tymczasem druga połowa minionego stulecia obfitowała w liczne opracowania naukowe dotyczące narodu, tożsamości narodowej i nacjonalizmu. Uwzględnienie wyników tych dociekań jest wręcz konieczne przy próbie postawienia teologicznego werdyktu – fenomenu narodowości i etniczności nie można bowiem redukować do kultury. Kluczowe znaczenie „Gaudium et spes"polega jednak na docenieniu dobrze rozumianego partykularyzmu oraz naturalnej różnorodności kulturowej, która nie jest dziełem ślepego przypadku rozwoju społecznego, lecz istnieje zgodnie z zamysłem Bożym i ma znamienny udział w planie zbawienia.

(Polska) teologia narodu

Istotny wkład w treść „Gaudium et spes" wniósł kard. Karol Wojtyła. Później, już jako papież Jan Paweł II, rozszerzał te wątki w swoich licznych encyklikach społecznych, pisanych w charakterystycznym poetyckim stylu[3]. Liczne odniesienia dotyczyły także narodu. W „Redemptor hominis"(1979) papież-Polak wzywał do poszanowania praw narodu i szerzenia „autentycznej miłości ojczyzny" oraz kreślił nierozerwalny związek między jednostką, rodziną i narodem. „Laborem exercens" z 1981 r. Wojtyła pisał o wielkim społeczeństwie „do którego człowiek przynależy na podstawie szczególnych więzi kultury i historii" i przypisywał jemu wielką wartość wychowawczą, „**chociażby nie osiągnęło jeszcze dojrzałej formy narodu**". W „Slavorum apostoli" (1986), adresowanej do społeczeństw Europy Środkowo-Wschodniej, Jan Paweł II porównywał dziedzictwo pokoleń do mozaiki *Pantokratora*, „który pojawi się w pełnym blasku w czasie powtórnego Przyjścia". „Konkretny wymiar katolickości" wypływa bowiem spontanicznie z „poszanowania każdego człowieka i **każdego narodu**, wielkiego czy małego", a „każdy człowiek, **każdy naród**, każda kultura i cywilizacja **mają swoją rolę do wypełnienia i swoje miejsce w tajemniczym planie Boga i w powszechnej historii zbawienia**".

Nauczanie św. Jana Pawła II otworzyło nowy rozdział w rozwoju teologii. Na polskim gruncie próby usystematyzowania teologii narodu dokonał ks. prof. Czesław Bartnik. W 1986 r. nakładem Towarzystwa Naukowego KUL ukazała się pionierska praca pod jego redakcją, zadedykowana „Janowi Pawłowi II – papieżowi z rodu Polaków". „Polska teologia narodu" zawiera dziewięć artykułów poświęconych problematyce narodu w ujęciu nauczania Kościoła katolickiego.

> W wąskim ujęciu teologia narodu oznacza „dział teologii chrześcijańskiej traktujący o narodzie, jego istocie, genezie, życiu, historii, posłannictwie i sensie – w sposób systematyczny i naukowo zorganizowany wykorzystujący naturalne i nadprzyrodzone źródła poznawcze"[4].

To właśnie metoda badawcza i źródła poznania różnią teologię narodu od filozofii narodu. Teologia na pierwszym miejscu stawia źródła nadprzyrodzone: Pismo święte (w szczególności Stary Testament), chrześcijańską historię danego narodu pojmowaną jako religijne samopoznanie oraz sam fakt chrześcijaństwa, które „rzuca swoje światło także na tę społeczność ludzką, jaką jest naród i na wszystkie jego sprawy"[5]. Teologia narodu posiłkuje się także źródłami naturalnymi, do których należy zaliczyć „konkretną i pełną egzystencję danego narodu", jego historię (realizację i samorealizację w czasie i przestrze-

ni) oraz nauki społeczne, przede wszystkim antropologię, socjologię i historię.

Ważnym elementem teologii narodu ks. prof. Bartnika jest **definicja narodu**, którą syntetycznie ujmuje jako „naturalną, trwałą, i psychicznie zespoloną społeczność ludzi, zwłaszcza rodzin, na bazie wspólnoty pochodzenia i ojczyzn w punkcie wyjścia, związaną ściśle we wspólnotę czasoprzestrzeni i w żywy organizm biologiczno-społeczny, szczególnie dzięki tej samej tradycji, historii, kultury, podstawowej aksjologii, także i religii, samorealizującą się w postaci pewnej specyficznej podmiotowości o charakterze osobowości kolektywnej"[6]. Wyznacznik przynależności do danego narodu ma charakter podmiotowy – Polakiem może być ten, kto się z polskością duchowo utożsamia i jest z nią zrośnięty. Komponent przedmiotowy (wspólnota pochodzenia, tradycji, historii, terytorialna) jest istotny, ale nie decydujący.

Cechą charakterystyczną polskiej teologii narodu jest **prymat czynnika personalnego**. W skrócie ks. prof. Bartnik definiuje naród jako „naturalny, organiczny i podmiotowy **związek międzyosobowy**", będący częścią porządku stworzenia. Bartnik pisze o „narodzie osób", gdyż to osoba ludzka w porządku teologicznym jest czymś pierwotniejszym od narodu, jest jego substrukturą i jednocześnie suprastrukturą. „Naród osób" bierze swoją nadprzyrodzoną godność z nadprzyrodzonej godności osoby ludzkiej. Jest to logiczna konsekwencja posoborowego nauczania Kościoła, które za zasadę, podmiot i cel „wszystkich urządzeń społecznych" uznaje „osobę ludzką". **Naród może być najwyższą wartością doczesną, o ile jest „narodem osób"**. Nie jest to jednak jakaś wersja chrześcijańskiego liberalizmu – za J. Maritainem i E. Mounierem należy rozróżnić „osobę" i jednostkę. „Osoba" ze swojej natury jest bytem relacyjnym i można ją tylko przedstawiać w odniesieniu do innych „osób". Innymi słowy, w przeciwieństwie do jednostki, „osoby" nie można rozpatrywać jako abstrakcyjnej samowystarczalnej jedności, która jest początkiem i ostatecznym celem samym w sobie. Konkretna jednostka w rozumieniu socjologicznym powinna być poddana narodowi i służyć jego wspólnemu dobru.

Tak rozumiany naród ma swoje szczególne miejsce w Boskiej ekonomii zbawienia. Każdy naród, tak jak każde stworzenie, w tajemniczy sposób współpracuje z Bożą Opatrznością i tworzy własną „opatrzność narodową": swoją dziejową misję, unikalną kulturę i wkład do cywilizacyjnego dorobku ludzkości. Chociaż zbawienie będzie dotyczyło konkretnych osób, to proces zbawienia odbywa się na arenie dziejów, na której głównymi aktorami są narody. Bartnik pisze także o sakramentach, które poszczególne narody przyjmują. Wszak Chrystus wezwał swoich uczniów do nauczania „wszystkich narodów" (Mt 28,19), a dzieje ludzkości mają zakończyć się „sądem nad narodami" (Mt 25, 32 nn.; Ap 21, 26). I tak można mówić o narodach, które przyjęły chrzest i stały się narodami chrześcijańskimi; o narodach bierzmowanych, które osiągnęły dojrzałość chrześcijańską; o istnieniu „jakiejś Eucharystii narodu", wyrażającej się w „szczególnym związku z Chrystusem eucharystycznym"; o narodzie kapłańskim (*gens sancta)*, wykonującym „swoje kapłańskie pośrednictwo ku wewnątrz i ku zewnątrz"; o zaślubinach danego narodu z Chrystusem, co wyraża się w jego przywiązaniu do Kościoła oraz relacji „pełnej wzajemnej służby i troski", a w końcu o społecznej pokucie i ostatnim namaszczeniu, które następuje w momentach granicznych. Ks. Bartnik zaznacza, że sakramentów nie należy traktować czysto poetycko czy metaforycznie, jednak są one „raczej skutkami sakramentów udzielanych członkom danego narodu".

Polska teologia narodu charakteryzuje ponadto mocno krytycznym stosunkiem wobec klasycznego, laickiego nacjonalizmu. Liczne przestrogi przed tego typu idolatrią możemy znaleźć zwłaszcza w nauczaniu Jana Pawła II, wskutek czego zostały one także zaadaptowane przez ks. prof. Bartnika i jego uczniów. W pracach dotyczących teologii narodu nie znajdziemy wzmianki o koncepcji nacjonalizmu chrześcijańskie-

go, co może być zadziwiające zważywszy na dużą popularność tego nurtu w dwudziestoleciu międzywojennym. Bartnik rysuje dychotomię między uniwersalizmem a partykularyzmem, przypisując temu drugiemu tendencje bałwochwalcze i w konsekwencji odejście od Boskiego prawa miłości. Trudno jest stwierdzić, czy nacjonalizm chrześcijański – oparty o porządek miłości oraz skorygowany przez etykę katolicką – jest tutaj po prostu włączany w obręb patriotyzmu. Niemniej jednak nie ulega wątpliwości, że takie postawienie sprawy mocno przyczyniło się do utrwalenia pejoratywnego znaczenia słowa „nacjonalizm" wśród katolickiej inteligencji w Polsce.

Ku katolickiej teologii narodowości

Praca ks. prof. Czesława Bartnika przetarła teologiczny szlak, jednak wśród teologów zza granicy pozostała w zasadzie niezauważona. Naturalną przeszkodą była bariera językowa, lecz nie tylko: po upadku żelaznej kurtyny teologii narodowości mniej uwagi poświęcał Jan Paweł II. Zainteresowanie tą tematyką jednak nie umarło zupełnie, czego dowodem jest praca walijskiego jezuity, ks. Doriana Llywelyna, przetłumaczona na język polski i wydana przez wydawnictwo WAM. Jej polski tytuł brzmi „Katolicka teologia narodowości", co nie do końca wiernie oddaje intencje autora. W oryginale zatytułowano ją bowiem „*Toward a Catholic Theology of Nationality*", co w wolnym tłumaczeniu oznacza „Ku katolickiej teologii narodowości". Llywelyn już we wstępie zaznacza, że porusza się po „dziewiczym jak dotąd dla teologii terytorium"[7], lecz zaznacza, że dyskusja o znaczeniu narodu w dziele zbawienia Chrystusowego powinna toczyć się już od dawna.

Między przemyśleniami Bartnika i LLywelyna istnieje kilka punktów wspólnych (o których mowa będzie poniżej), jednak to praca walijskiego duchownego bardziej wyczerpuje temat. Przede wszystkim jezuita swoją analizę rozpoczął od szczegółowego omówienia różnych teorii narodu, które, jak wiemy od ks. Bartnika, stanowią naturalne źródło poznawcze. Teologia narodu w „polskim" wydaniu charakteryzuje się pojmowaniem narodu w zbyt uproszczony sposób, co może być wynikiem rodzimej percepcji społecznej rzeczywistości. Mówiąc konkretniej, w naszym postrzeganiu wspólnoty istnienie narodu jako faktu naturalnego, niejako „odwiecznego", jest głęboko zakorzenione i stanowi podstawowy budulec tożsamości społecznej. Nie istniało u nas nigdy silne poczucie klasowej odrębności, zaś po drugiej wojnie światowej polski naród stał się faktycznie etnicznie jednolity, z dominującym wzorcem Polaka-katolika. Taki stan musiał w jakimś stopniu oddziaływać na dociekania polskich „teologów społecznych", w tym Karola Wojtyłę i Czesława Bartnika.

LLywelyn prezentuje natomiast znacznie szerszy punkt widzenia i tym samym można tutaj mówić o powszechnej teologii narodu, obejmującej zagadnienie w sposób holistyczny. Innymi słowy, jego teoria daje lepszą odpowiedź na pytanie, jaki udział w Bożej ekonomii zbawienia ma każdy naród pod słońcem, a nie wybrany naród chrześcijański. W formułowaniu teorii narodu punkt wyjścia jest zasadniczo ten sam – naród nie jest bytem wtórnym i wykoncypowanym na pewnym etapie historii, jak uważają moderniści, lecz stanowi naturalną wspólnotę, która choć podlega przemianom historycznym, to w gruncie rzeczy jest pierwotna i niezbędna dla funkcjonowania człowieka. Jest to **etnosymboliczna koncepcja narodu**, będąca naukowym kompromisem między romantycznym esencjonalizmem (prymordializmem i perenializmem) a konstruktywizmem (modernizmem). Odwoływanie się do osiągnięć nauk jest istotne, ponieważ koresponduje z podstawową zasadą dociekań teologicznych, wspomnianą już wyżej: *gratia praesupponit naturam et perficit eam* – łaska zakłada naturę i ją doskonali. W przeciwieństwie do ks. Bartnika,

LLywelyn twierdzi, że wyniki nauk świeckich są fundamentem, na którym „można wznosić konstrukcje teologiczne dotyczące badania natury, wartości i antywartości”[8].

I tak istnieją trzy zasadnicze wnioski płynące z etnosymbolicznej teorii narodu. Po pierwsze, różnice między występujące między narodami są czymś naturalnym i jako takie są dobre z natury. Innymi słowy, partykularyzmu wpisanego w narodowość nie należy przezwyciężać, ale go pielęgnować. Po drugie, nawet jeśli narodowość zawiera silny pierwiastek symboliczny, wyobrażeniowy, związany przede wszystkim z mitem wspólnego pochodzenia, to narody nie są czymś jedynie wyobrażonym i do pewnego stopnia funkcjonują w obiektywnej rzeczywistości. Po trzecie, doświadczenie narodowości jest „potężną rzeczywistością symboliczną”, której nie można do końca wyrazić w sposób racjonalny. To z kolei jest asumptem do badania quasi-religijnych form, które często narodowość przyjmuje.

Naród w Piśmie Świętym

To nie oznacza, że w teologii narodu Doriana LLywelyna nadprzyrodzone źródła poznawcze schodzą na drugi plan. Teoria narodu, tak jak wspominaliśmy, jest punktem wyjścia do dalszych analiz teologicznych. Najbardziej oczywistym nadprzyrodzonym źródłem poznawczym jest Biblia. Odczytując ją literalnie, zwłaszcza jej starotestamentalną część, można dojść do wniosku, że narody pełnią istotną rolę w Bożej ekonomii zbawienia, ponieważ zostały przez Boga stworzone. Taka interpretacja może jednak prowadzić na manowce i w konsekwencji przyjmować formy niezdrowego misjonizmu, którego istotą jest traktowanie własnego narodu jako nowego narodu wybranego. Misjonizm ów najbardziej cechował narody protestanckie, które „specjalizowały” się w literalnej interpretacji Biblii hebrajskiej. Ponadto przyjęcie, że Bóg stworzył narody tak samo, jak stworzył Adama i Ewę (czyli istniejących rzeczywiście dwóch pierwszych przedstawicieli gatunku ludzkiego) nie oznacza od razu, że naród jako taki odznacza się świętością. Nie można traktować synonimicznie takich wyrażeń, jak „święty”, „stworzony”, „kanoniczny” czy „Boży”.

Niemniej jednak nie można stwierdzić, że starotestamentalna narracja o narodzie wybranym nie wnosi nic do teologii narodu. Izrael jako naród był bowiem faktyczną stroną przymierza zawartego między Bogiem a ludzkością. Celem przymierza było niesienie „błogosławieństwa wszystkim ludom” (Rdz 28,14), zaś „praktycznym” rezultatem nadanie Izraelowi historycznych ziem, których szybka utrata była przedmiotem prorockich obietnic dotyczących odkupionej przyszłości. Stąd narodowość Izraela pełni rolę prawdy teologicznej, a także jest wyrazem nieustannego napięcia między partykularyzmem a uniwersalizmem.

Wydawać by się mogło, że owe napięcie zniknęło wraz z orędziem Nowego Testamentu, zgodnie z którym nie ma przecież „Greka ani Żyda”, lecz „we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3, 10). Takie stwierdzenie również jest na wyrost – w Nowym Testamencie następuje przesunięcie akcentu z partykularyzm na uniwersalizm, lecz nie oznacza to anulowania znaczenia narodowości. Sam nakaz misyjny Chrystusa dotyczy przecież „wszystkich narodów” (Mt 28, 19-20), zaś św. Pawła w tradycji katolickiej zwykło nazywać się apostołem narodów.

Ów uniwersalizm, w którym „naród i realne Królestwo Boże to nierozerwalna diada”, został zauważony także przez ks. prof. Bartnika[9]. Najbardziej dobitnie orędzie to zostało przedstawione w Ewangelii wg św. Mateusza, przez co niekiedy jest ona uznawana za najbardziej antyjudaistyczny tekst Nowego Te-

stamentu. Apostoł naucza bowiem, że lud Izraela odrzucając Chrystusa, zakończył swoją misję i przestał być osią dziejów Zbawienia. Miejsce narodu wybranego od tamtej pory zajmuje powszechna rodzina narodów, *panta ta ethne*, wśród której żaden naród nie zajmuje specjalnego miejsca. Miarą wartości każdego narodu jest jego wiara i każdy naród jest powołany do Chrystusa. Wezwanie misyjne Jezusa „idźcie i nauczajcie wszystkie narody" nie uszło uwadze Ojców Kościoła epoki patrystycznej: w piśmie *De vocatione omnium gentium,* autorstwa prawdopodobnie św. Prospera z Akwitanii, historia zbawienia zbudowana jest wokół życia narodów, zaś Chrystus jest „ostatecznym typem i zarazem spełnieniem bytu, życia, historii, liczby i sensu wszystkich narodów"[10].

Wcielenie a wartość tożsamości narodowej

Rozpatrywanie narodowości tylko w kontekście stworzenia nie jest poprawne, jeśli teologiczne ramy wyznacza katolicyzm. Centralnym punktem chrześcijaństwa jest bowiem Wcielenie Drugiej Osoby Trójcy i w konsekwencji zbawienie całej ludzkości. W nauczaniu Kościoła katolickiego przyjście Chrystusa na świat oznacza wkroczenie rzeczywistości duchowej w rzeczywistość materialną, przy czym dwie natury Jezusa – boska i ludzka – nie tworzą jakiejś trzeciej, bosko-ludzkiej natury, lecz funkcjonują odrębnie. Sobory w pierwszych wiekach istnienia Kościoła potwierdziły, że Chrystus stał się człowiekiem i podzielił właściwości natury rodzaju ludzkiego z wyjątkiem grzechu. Ojcowie soboru chalcedońskiego w 451 r. uroczyście ogłosili, że Jezus Chrystus jest „doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie" oraz jest „współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, we wszystkim nam podobny prócz grzechu"[11]. Wyznaczona w ten sposób unia hipostatyczna niesie istotne konsekwencje co do oceny i analizy ludzkiej rzeczywistości, w tym rzeczywistości społecznej. Jeżeli bowiem uznajemy, że tożsamość etniczna (narodowa) jest konstytutywnym składnikiem ludzkiej tożsamości, wówczas także i ona zostaje uświęcona poprzez włączenie jej do unii hipostatycznej. W katolickiej teologii wyraża się to w maksymie *quod assumptum ergo salvatum:* wszystko, cokolwiek jest w Chrystusie, staje się częścią porządku zbawienia.

Kwestią nie bez znaczenia dla określenia teologicznej wartości narodowości, jest pytanie o przyczynę Wcielenia. W głównym nurcie teologii katolickiej przyjęto rozumowanie św. Anzelma z Canterbury, zgodnie z którym Chrystus przyszedł na świat jako zadośćuczynienie za grzech, który uczynił nas dłużnikami Boga. Katechizm Kościoła katolickiego za św. Grzegorzem z Nyssy głosi, że „opłakany i nieszczęśliwy stan ludzkości" spowodował „wzruszenie Boga", który „zniżył się aż do poziomu naszej ludzkiej natury i nawiedził ją" (KKK 457). LLywelyn zauważa, że taka koncepcja teologiczna deprecjonuje Wcielenie do roli „planu B" zrealizowanego przez Boga po upadku człowieka. Ludzka natura i wszystkie jej składowe (a zatem także narodowość) są po wyjściu z raju skażone i przez to wymagają odpokutowania. Rysem tej teologii jest antropologiczny pesymizm i wyraźna dychotomia, jaka zachodzi między Bożą łaską a ludzkim grzechem. Innymi słowy, narodowość jest tutaj częścią szerszej, zepsutej rzeczywistości i jako taka by nie istniała, gdyby nie przewinienie pierwszych rodziców.

Inna, acz mniejszościowa tradycja teologiczna uznaje, iż „stworzenie było chciane przez Boga z zamysłem Wcielenia"[12]. Jej głównym reprezentantem jest bł. Jan Duns Szkot, znany przede wszystkim z obrony Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Jego zdaniem błąd św. Anzelma polega na założeniu, że do najbardziej intensywnego uczestnictwa Boga w stworzeniu potrzebny był grzech. Szkot odwołuje się natomiast do metafizycznej zasady wyartykułowanej przez św. Augustyna, że w dobrze upo-

rządkowanym działaniu najpierw pragnie się celu, a potem środków. Zgodnie ze swoim ontologicznym porządkiem Bóg przewidział upadek człowieka i uprzednim zrządzeniem wprowadził lekarstwo na grzech, jakim była męka jego Syna. Skracając, Bóg-człowiek został przeznaczony do łaski i chwały, zanim przewidział swą mękę jako lekarstwo na upadek. Wcielenie jest centrum ludzkiej rzeczywistości i kulminacją Bożego planu – jest najpotężniejszą manifestacją przywiązania Stwórcy do stworzenia i uświęceniem natury człowieka. Jak twierdzi LLywelyn, takie chrystocentryczne ujęcie Kosmosu ma o wiele więcej do zaoferowania teologii narodowości, gdyż pierwszeństwo w porządku stworzenia ma ludzka natura Jezusa. To na niej wzorowane jest człowieczeństwo wszystkich ludzi, a co za tym idzie – także tożsamość etniczna i narodowa ma coś w sobie z Boskiego aktu stwórczego.

Oprócz zasady przyczynowości Duns Szkot akcentuje równie podział Boskiej stwórczości na aktywność *de potentia absoluta* i *de potentia ordinata*. Pierwsza dotyczy wszechmocy Boga, która jest jednocześnie nieograniczona i racjonalna, druga natomiast mówi o tym, co Bóg postanowił zrobić i zrobił. Obie zaś aktywności nie mogą być ze sobą sprzeczne. Rozróżnienie to dotyka problemu stworzenia świata materialnego oraz kwestii aktywnego ingerowania w ten świat przez Boga. Mówiąc nieco inaczej, z jednej strony Bóg stworzył świat według ustalonego porządku, którego zasady respektuje, a z drugiej jest On „aktywną przyczyną kontynuowanego istnienia wszystkiego, co zawiera się w dziele stworzenia”[13]. W Bożym porządku ludzka wolność oraz aktywność cechuje się pewną autonomią, której wynikiem jest m.in. istnienie różnych narodów i grup etnicznych na przestrzeni tysięcy lat. Ich istnienie jest podtrzymywane przez Boga, lecz dzieje się to jakby z pewnego dystansu. Twierdzenie to pozwala na uniknięcie pułapek teologicznego misjonizmu, wedle którego Bóg powołuje każdy naród tak samo, jak powołał kiedyś naród Izraela. Zarazem „aktywne podtrzymywanie” świata stworzonego, ów nieustanny akt stwórczy oparty o ciągłość relacji przyczynowo-skutkowych (zasadniczym celem każdego istnienia jest Bóg), odgradza teologię narodu od problemów deizmu. Stwórca w jakiś sposób jest zaangażowany w sprawę każdego narodu.

Skandal partykularności

Spojrzenie na teologię narodowości przez pryzmat Wcielenia prowadzi do wniosków, które z początku mogą wydawać się paradoksalne. Otóż powiedzieliśmy sobie, że orędzie Nowego Testamentu ma charakter uniwersalny i niweluje partykularyzm narodu wybranego. Jednak chrystocentryzm teologii szkotyckiej, jak i katolicyzmu w ogóle, kluczowe znaczenie przypisuje Wcieleniu Drugiej Osoby Trójcy. Innymi słowy, dzieje zbawienia należy rozpatrywać nie chronologicznie – nie od stworzenia do Wcielenia, lecz od Wcielenia do stworzenia. W tym kontekście rozpoczynanie analizy teologicznego znaczenia narodowości od historii ludu Izraela może być mylące.

Unia hipostatyczna powstała w wyniku Wcielenia skutkowała tym, że Jezus Chrystus objawił się światu jako człowiek z naturą jednostkową: był On mężczyzną pochodzącym z Galilei o konkretnym rodowodzie, mocno zakorzenionym w ówczesnej żydowskiej kulturze i religii oraz żyjącym w danej epoce historycznej. Widzimy, że Bóg-człowiek charakteryzuje się pewnymi partykularyzmami. Te **konkretne partykularyzmy** mogą być uświęcone na zasadzie skojarzenia z nimi boskości Jezusa. Czytelnym przykładem jest Ziemia Święta, czyli określony region geograficzny, po którym stąpał Chrystus. Gorzej sprawa prezentuje się z Jego żydowskością lub męskością (w tym znaczeniu, że przez fakt Wcielenia w mężczyznę o żydowskiej tożsamości etnicznej nie twierdzimy, że żydowskość i męskość są jakoś bardziej święte od pol-

skości i kobiecości). Jednak istotna jest wartość **partykularyzmu jako takiego**, czyli partykularyzmów właściwych dla natury ludzkiej. I tak możemy wymienić tożsamość płciową, rodzinną, kulturową, religijną i w końcu narodowościową Jezusa.

Dobrym zobrazowaniem istoty rzeczy jest fakt, że Bóg wcielił się w człowieka o płci męskiej. Czasami można usłyszeć głosy usilnie akcentujące uniwersalizm chrześcijaństwa (w kontrze do nacjonalizmu), którego wyrazicielem jest apostoł Paweł. Ten sam święty pisał także, że w Chrystusie „nie ma mężczyzny ani kobiety" (Ga 3, 27). Czy to oznacza, że tożsamość płciowa wraz z przyjściem Boga na świat zeszła na drugi plan, zaś ideałem, do którego powinien dążyć każdy chrześcijanin, jest jakiś człowiek bez brzemienia płciowego partykularyzmu? Oczywiście, że tak nie jest i analogiczne spojrzenie należy przyjąć na kwestię tożsamości narodowej. Natomiast nieustannie będzie powracać pytanie, jakie role odgrywają poszczególne tożsamości w ludzkiej naturze.

Haecceitas – „bycie tym oto"

Sama wartość partykularności jako takiej w myśli katolickiej, również była silnie wyartykułowana w filozofii Dunsa Szkota za sprawą metafizycznej koncepcji *haecceitas* – „bycie tym oto" rzeczy (sam termin jest nieprzetłumaczalny). Franciszkanin twierdzi, że każdy byt poza wspólną naturą, poznawalną zmysłowo na drodze abstrahowania, ma także swoje niepowtarzalne *haecceitas.* Można to streścić równaniem: wspólnta natura + *haecceitas* = jednostka. „Bycie tym oto" sprawia, że dany byt jest *tym właśnie*, a nie *tamtym. Haecceitas* można sobie wyobrazić jako „najgłębszy, najbardziej realny i najbardziej radykalny element w tożsamości bytu jednostkowego", lecz nie jest to jakaś cecha zewnętrzna, tylko coś, co „przemieszcza wspólną naturę z gatunku do jej formy finalnej: jednostki"[14].

Llywelyn zaadaptował koncepcję Szkota na potrzeby konstruowania teologii narodu, gdyż *haecceitas* dotyczy także bytów materialnych, stworzenia. Ukonkretniając, każdy naród posiada wspólną naturę narodu jako takiego (gatunku) oraz swoją niepowtarzalną *haecceitas.* Ma to duże znaczenie dla dowartościowana partykularności, gdyż nie oznacza ona tylko odróżniania się na zasadzie dychotomii ja-nie ja (my-oni, swój-obcy itd.). Tożsamość narodowa nie polega zatem tylko na definiowaniu własnej wspólnoty poprzez odróżnienie się od innej wspólnoty, lecz odnosi się do własnego, jedynego i niepowtarzalnego *haec* (z łac. „to"). Przy czym należy wyraźnie zaznaczyć, że *haecceitas* nie oznacza cech akcydentalnych, poznawalnych rozumowo (w przypadku narodu może to być język, religia czy zajmowane terytorium), ale jest czymś całkowicie niepowtarzalnym, niewyrażalnym i jednocześnie realnym oraz niezmiennym. Przez owe cechy możemy jedynie intuicyjnie wyczuć istnienie *haecceitas*, natomiast w pełni jest ono znane tylko Bogu. Przekładając to na terminy socjologiczne można powiedzieć, że naród składa się z sumy jednostek istniejących w którymkolwiek momencie jego historii, ale dzięki *haecceitas* wykracza poza aktualny czas i miejsce jego istnienia.

Duns Szkot naucza także, że jednostkowe urzeczywistnienie stanowi najwyższą formę bytu. Każda jednostka zawiera bowiem w sobie całą naturę wspólną swojego gatunku, niezależnie od jej cech akcydentalnych: każdy człowiek z osobna posiada w sobie całą naturę człowieczeństwa, która nie jest definiowana poprzez cechy zewnętrzne jednostki. To samo jest z narodami. Rezultatem takiego myślenia jest stwierdzenie, że każdy naród posiada taką samą wartość i realność ontologiczną. Koresponduje to wyraźnie z powyższymi stwierdzeniami ks. prof. Bartnika o nadprzyrodzonej godności „narodu osób". *Haecceitas* „ugruntowuje wrodzoną dobroć każdej rzeczy w stworzeniu, podkreślając godność każdego

stworzenia”[15].

Przez Maryję do Wcielenia

Dowartościowanie człowieczeństwa w teologii Dunsa Szkota oznaczało podkreślenie podwójnego synostwa Chrystusa, a co za tym idzie przyznanie specjalnego miejsca Bożej rodzicielki wśród odkupionej ludzkości. Maryja poprzez swoje macierzyństwo zaświadczyła o rzeczywistym człowieczeństwie Jezusa ze wszystkimi jego skutkami. Pobożność maryjna, zgodnie z sentencją *lex orandi, lex credendi* (norma modlitwy, normą wiary), wyraża doniosłość faktu Wcielenia. Sam kult maryjny kwitnie często w ramach danej kultury narodowej, stając się istotnym składnikiem katolicyzmu w różnych krajach (oczywistymi przykładami są Polska i Meksyk). Objawienia maryjne dzieją się w konkretnym miejscu i czasie, wykorzystując lokalny kontekst. Można z tego wysnuć wniosek, że Bóg głosi orędzie do narodów wykorzystując kulturowe partykularyzmy, co pośrednio skutkuje ich wzmocnieniem.

Znamienne, że Czesław Bartnik w swojej pracy o teologii narodu także wskazał na Maryję jako „Matkę narodu” i nie chodziło mu tylko o naród polski. Słowo Boże zostało posłane do narodów, zaś Maryja jakby „wradzając” w nie Boga-Człowieka, stała się Matką rodziny narodów. Macierzyństwo Maryi ma potrójny wymiar: ontyczny (przyczynia się do komunii z Jezusem przez swój byt), „idealny” (jako wzorzec postępowania duchowego i moralnego) oraz aktywny (Maryja wspomaga swoje dzieci i pobudza ich działanie tak, aby każde ich działanie było zgodne z Bożym zamysłem)[16].

Teologia narodu a patriotyzm i nacjonalizm

Teologia narodu jest dziedziną stosunkowo nową, słabo rozwiniętą i raczej nie cieszy się jakimś wielkim zainteresowaniem wśród katolickich myślicieli. W Polsce była ona głównie recepcją nauczania Jana Pawła II i wraz z upadkiem bloku wschodniego straciła na znaczeniu. Można zaryzykować tezę, że polska teologia narodu miała w istocie „polską” specyfikę i została wpisana, choć nie wprost, w historyczny kontekst wyzwolenia narodu spod komunistycznego reżimu. Niemniej jednak można zaryzykować tezę, że prace ks. prof. Czesława Bartnika i jego uczniów wywarły istotny wpływ na postrzeganie patriotyzmu i nacjonalizmu przez znaczną część polskiego duchowieństwa oraz inteligencji katolickiej. Chociaż postać Bartnika jest kojarzona z tzw. Kościołem „zamkniętym”, środowiskiem Radia Maryja oraz silnym sceptycyzmem wobec liberalizmu, to w jego publikacjach bardzo często podkreślana jest różnica między patriotyzmem a nacjonalizmem, który utożsamiany jest z kolejną formą idolatrii. Można się spierać, czy jest to tylko kwestia semantyczna, lecz na pewno w jakimś stopniu przyczyniła się do wręcz alergicznej reakcji na samo słowo „nacjonalizm” wśród polskich katolików. O ile duch nauczania Jana Pawła II był daleki od jakiejkolwiek formy nacjonalizmu, w tym także chrześcijańskiego, o tyle tego samego nie można powiedzieć o dziedzictwie Prymasa Tysiąclecia. Inną sprawą jest, czy można w ogóle mówić o jakiejś konkretnej ideologii nacjonalizmu chrześcijańskiego w drugiej połowie XX wieku, która byłaby porównywalna do tego, co głosiły polskie ugrupowania nacjonalistyczne przed wojną i stanowiłaby punkt odniesienia do postawienia oceny.

Rozróżnienie między „szlachetnym patriotyzmem” a „bezbożnym nacjonalizmem” zostało w ostatnich latach mocno uwypuklone przez hierarchów polskiego Kościoła; najpierw w dokumencie KEP „Chrześcijański kształt patriotyzmu” opublikowanym w 2017 r., następnie w wydanym w 2019 r. kilkusetstronicowym kompendium pt. „Naród. Ojczyzna. Patriotyzm”, zawierającym najważniejsze wypowiedzi Ma-

gisterium Kościoła i polskiego Episkopatu na ten temat. W komentarzu do kompendium zaznaczono, że chociaż polski ruch narodowy w latach 20. ubiegłego wieku uległ katolicyzacji, to jednocześnie jego ideologia dążyła do podporządkowania Kościoła celom politycznym[17]. Nie jest to temat niniejszego artykułu, lecz takie tendencje mogą wskazywać na potrzebę dokonania ponownej, rzetelnej oceny relacji między polskim ruchem narodowym a Kościołem katolickim jako instytucją.

Obydwa dokumenty były reakcją na widoczny zwrot polskiego społeczeństwa ku „gorącemu" patriotyzmowi, jaki w ostatnich latach dokonał się przynajmniej w sferze symboliczno-emocjonalnej i który według hierarchów polskiego Kościoła zasługiwał na odpowiedź o takiej randze. To tylko potwierdza miałkość intelektualną polskiej umysłowości katolickiej, która pewne fenomeny potrafi dostrzec, kiedy te stwarzają realne bądź wyimaginowane problemy. Nacjonalizm i tożsamość narodowa jest tutaj postrzegana w kontekście historii Polski, krwawo doświadczonej przez ościenne szowinizmy i totalitaryzmy. Tak jak „polska" była teologia ks. prof. Bartnika, tak „polska" jest ocena fenomenu narodowości przez polski Episkopat.

Tej wady pozbawiona jest często wyżej wspominana praca walijskiego jezuity, ks. Doriana LLywelyna. Choć trudno podejrzewać go nawet o cień nacjonalizmu (z racji przeszkód językowych nazywanego przezeń „etnocentryzmem"), to jego przemyślenia są o wiele oryginalniejsze i wskazują na obeznanie z literaturą naukową dotyczącą zjawiska narodu. Sam jest jednak świadom potrzeby dalszego rozwijania tematu pisząc, że teologiczny namysł nad narodowością „jest nie tylko możliwy, ale staje się w istocie rzeczy imperatywem etycznym"[18]. W podsumowaniu swojej książki wskazał również, że „podtrzymywanie partykularności narodowych w sposób, który nie odbiera godności innym narodom, to obowiązek całej ludzkiej wspólnoty". Zagrożenia dla partykularności narodowych płyną nie tylko ze strony „totalitarnych ideologii lewicy i prawicy", ale także różnych form uniwersalizmu „tworzonego przez globalizację i możliwości techniki". Trafnie ocenia, że „beztroski uniwersalizm" jest w istocie subtelnym imperializmem, który wyraża się w aprobacie „kultury jednego świata" i w praktyce kończy się narzucaniem własnych norm i wartości przez silniejszego[19].

> W tym miejscu można postawić szereg pytań: czy ochrona partykularnych cech narodowych, takich jak pewna obyczajowość, moralność, przywiązanie do tej, a nie innej religii przed zakusami globalnego liberalizmu i jego własnej „religii" praw człowieka nie jest w pewnym sensie nacjonalizmem i w myśl powyższych konstatacji, czymś pozytywnym? Co jest większym zagrożeniem dla polskości: uniwersalistyczna, hiperemancypacyjna logika, dla której narodowa tożsamość to jeden z korzeni zła, czy chochoł faszyzmu i ksenofobii? Skąd wypływa źródło popkultury, która już w sposób zupełnie żenujący atakuje religijność, fałszuje historię i promuje agendę ideologii LGBT?

Taki duch teologii narodu – duch dobrze rozumianego partykularyzmu – ma wiele do powiedzenia nie tylko polskiemu Episkopatowi, ale także polskiemu nacjonalizmowi, jeżeli ten chce utrzymać swoją chrześcijańską tożsamość i jednocześnie odpowiedzieć na wyzwania oraz zagrożenia współczesności. Sama teologia narodu ma wymiar ściśle teoretyczny i nie może być czymś w rodzaju zbioru wskazówek do manifestu metapolitycznego. Jest ona raczej potwierdzeniem i rozwinięciem słusznych, ogólnych intuicji, że

narody są istotnym elementem Bożej ekonomii zbawienia. Polski ruch narodowy powinien być wyrazicielem tych intuicji w praktyce politycznej, niekoniecznie wprost odwołując się do konkretnych myślicieli czy Magisterium Kościoła, lecz formułując konkretne, odważne, ale i rzeczowe postulaty wizji Polski i porządku światowego.

---

[1] C. S. Bartnik, *Teologia narodu,* Częstochowa 1999, s. 63.

[2] Wszelkie cytaty pochodzą ze strony internetowej: http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html (dostęp: 05.01.2021).

[3] Cytaty z wymienionych encyklik Jana Pawła II pochodzą ze strony internetowej https://opoka.org.pl/ (dostęp: 05.01.2021).

[4] C. S. Bartnik (red.), *Polska teologia narodu,* Lublin 1986, s. 20.

[5] Tamże, s. 13.

[6] C. S. Bartnik, *Teologia...,* s. 66.

[7] D. Llywelyn SJ, *Katolicka teologia narodowości*, Kraków 2014, s. 27.

[8] Tamże, s. 76.

[9] C. S. Bartnik, *Teologia...*, s. 145.

[10] Tamże, s. 151

[11] D. Llywelyn, *Katolicka...*, s. 227.

[12] Tamże, s. 233. Należy zaznaczyć, że nie jest to koncepcja oficjalnie zaaprobowana przez Kościół, ale również nie została odrzucona.

[13] Tamże, s. 236.

[14] Tamże, s. 248.

[15] Tamże, s. 253.

[16] C. S. Bartnik, *Teologia...*, s. 176.

[17] M. Przeciszewski, *Kościół wobec patriotyzmu i nacjonalizmu*, https://ekai.pl/kosciol-wobec-patriotyzmu-i-nacjonalizmu/ (dostęp: 05.11.2020).

[18] D. Llywelyn, *Katolicka...*, s. 324.

[19] Tamże, s. 350-351.

Nagranie: https://www.youtube.com/watch?v=-v2QxgViVEE

Oryginał: https://nlad-kopia1113.instawp.site/ku-katolickiej-teologii-narodowosci/

DOBRA ANALIZA WYMAGA CZASU

Rzetelny tekst to dni pracy: źródła, dane, redakcja. Każda wpłata pozwala nam przygotować kolejny. Nawet niewielka kwota ma znaczenie.

WSPIERAM ANALIZY

wspieram.nlad.pl



Zeskanuj, aby wesprzeć