

KRZYSZTOF R. KUPIŃSKI

DOI: 10.56898/ST.15323

ENCYKLIKA PIUSA XII „HUMANI GENERIS” JAKO OBRONA TRADYCJI I OKREŚLENIE RAM ODPOWIEDZI MAGISTERIUM KOŚCIOŁA NA WYZWANIA NAUKI

Streszczenie

Encyklika *Humani generis*, ogłoszona przez Piusa XII w 1950 roku, jest kluczowym dokumentem Kościoła XX wieku. Jest świadectwem wyzwań i napięć i między tradycyjną doktryną a naukami przyrodniczymi i filozofią współczesną. Broniąc ortodoksji, krytykowała relatywizm dogmatyczny, promowała filozofię tomistyczną i odrzucała poligenizm, dopuszczając jednak hipotezę ewolucji ciała ludzkiego. Powstała w kontekście ruchów odnowy, jak *Nouvelle Théologie*, które ograniczała, ale długofalowo przyczyniła się do ich rehabilitacji i Soboru Watykańskiego II. Współcześnie jej refleksje o wierze i rozumie pozostają aktualne wobec biotechnologii i pytań o tożsamość człowieka, wskazując na potrzebę dialogu teologii z nauką.

Słowa kluczowe: *Encyklika Humani generis, Nouvelle Théologie, Tomizm, Ewolucja, Sobór Watykański II*

Wstęp

Encyklika *Humani generis*, ogłoszona przez papieża Piusa XII w 1950 roku, pozostaje jednym z kluczowych dokumentów XX-wiecznego Kościo-

ła katolickiego, który zmierzył się z napięciami między tradycyjną doktryną a dynamicznie rozwijającymi się naukami przyrodniczymi i filozoficznymi. W niniejszym artykule pragnę ukazać, jak wyzwania związane z pochodzeniem człowieka będące centralnym tematem encykliki, nie tylko odzwierciedlały historyczne spory teologiczne lat 30. i 40. XX wieku, ale także zachowują swoją aktualność w obliczu współczesnych debat naukowych i antropologicznych. Poprzez analizę kontekstu powstania dokumentu, jego głównych tez oraz długofalowych skutków, w tekście podkreślam, że pytania o relację między wiarą a rozumem, naturą a łaską oraz teologią a nauką pozostają żywe i wymagają nieustannego dialogu. Te napięcia, widoczne w sporach o ewolucję czy poligenizm w XX wieku, znajdują dziś odbicie w dyskusjach nad biotechnologią i tożsamością człowieka, co potwierdza ponadczasowy charakter refleksji zainicjowanej przez encyklikę. Moim zamiarem jest ukazanie, w jaki sposób *Humani generis* stała się pomostem między ortodoksją a otwartością, inspirując zarówno historyczne reformy, jak i dzisiejsze poszukiwania odpowiedzi na fundamentalne kwestie ludzkiej egzystencji.

1. Tło teologiczne i filozoficzne (lata 30-40. XX wieku)

Encykliki papieskie nie powstają w ideowej i historycznej próżni, ponieważ są odpowiedzią na wyzwania czasu, w którym są redagowane. Tak było również z encykliką *Humani generis*. Papież Pius XII zabrał w niej głos, aby przedstawić stanowisko Kościoła w sprawie różnorodnej i często wykluczającej się formy dyskursu teologicznego, który chciał dostosować się do teorii i tez nauk przyrodniczych z jednej strony, do nowych i modnych nurtów filozoficznych z drugiej. Dlatego ważny jest kontekst kościelny tej najlepszej formy papieskiej wypowiedzi.

1.1 Ruch liturgiczny

Początek ruchu liturgicznego sięga wieku XIX, kiedy został zainicjowany przez Prospera Guerangera, natomiast największy jego rozkwit nastąpił w okresie międzywojennym. Ruch był odpowiedzią na panujący w Kościele od 1587 r. zastój, tj. od powstania Kongregacji Rytów i Obrzędów¹. Szcze-

¹ S. Koperek, *Dom Lambert Beauduin. Prekursor współczesnej odnowy liturgicznej*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1973 nr 26(4), <https://doi.org/10.21906/rbl.3549> (odczytano: 09.02.2025), s. 209–210.

gólną rolę odegrały ośrodki w Maria-Lach (Niemcy) i działalność Odo-
na Casela wydającego *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Klosterneuburg
w Austrii, gdzie liderem był Pius Parsch, opactwo Finalpia we Włoszech,
które wydawało ukazujące się do dzisiaj czasopismo *Rivista Liturgica* oraz
w opactwie św. Jana (USA) wydawało w latach 1927–1951 czasopismo *Ora-
te Fratres*. Cele jakie przyświecały ruchowi to z jednej strony ścisłe prze-
strzeganie przepisów dotyczących wszelkich form celebracji, z drugiej włą-
czenie wiernych, aby nie byli tylko niemymi świadkami: msze miały być
śpiewane i dialogowane z udziałem wiernych. Dążono także do tego, aby
wierni przyjmowali Komunię świętą podczas każdej mszy świętej i to naj-
lepiej w postaci hostii konsekrowanych podczas sprawowania Mszy świętej².

Największy nacisk uczestnicy ruchu liturgicznego kładli na odejście od
wystawiania Najświętszego Sakramentu podczas Mszy św.³ oraz na ogra-
niczenie mszy wotywnych ku czci świętych w trakcie trwania Wielkiego
Postu. Związane to było z tym, że ruch liturgiczny w centrum swoich za-
biegów stawiał Wielki Tydzień i Triduum Paschalne. Nowością było wpro-
wadzanie tzw. homilii liturgicznych⁴, które służyły praktycznym wskazów-
kom, wynikającym z tekstów Pisma Świętego czytanego podczas Mszy św.
Powoli usuwano dawne praktyki i formy pobożności, które w istocie przy-
słaniały ofiarę Eucharystyczną, odradzano także odmawianie różańca i in-
nych modlitw podczas uczestniczenia w Eucharystii. Wskazywano także na
niestosowność odmawiania modlitw brewiarzowych w innych godzinach
niż kanoniczne: np. krytykowano odmawianie nieszpórów w godzinach
porannych. W tych wszystkich zabiegach w istocie chodziło o uwypukle-
nie i postawienie w centrum pobożności Ofiary Mszy świętej. Głębsze re-
formy były dyskutowane, ale czekały na przyzwolenie Stolicy Apostolskiej,
do której za pośrednictwem biskupów kierowco postulaty o odnowę kultu
Bożego⁵. Postulaty ruchu liturgicznego, choć z pozoru odległe od głównych
tematów encykliki *Humani generis*, takich jak relatywizm dogmatyczny czy
relacja teologii z naukami przyrodniczymi, miały istotny wpływ na szerszy
kontekst teologiczny, w którym dokument powstał. Dążenie do powro-
tu do źródeł liturgii i większego zaangażowania wiernych w życie Kościo-

² B. Neunheuser, *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej zapoczątkowanego przez o. Prospera Gu-
eranger. Przeszłość i perspektywy*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1976 nr 29, 174–176.

³ S. Koperek, art. cyt., 212.

⁴ W. Świerzawski, *Homilia liturgiczna*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1963 nr 16,
s. 205–207.

⁵ B. Neunheuser, art. cyt. 205–206.

ła odzwierciedlało potrzebę odnowy, która jednak wymagała jasnych ram doktrynalnych. Pius XII w *Humani generis* odpowiedział na te napięcia, podkreślając konieczność zachowania ortodoksji w obliczu eksperymentów teologicznych, które mogłyby rozmywać jedność wiary – problem, który dotyczył zarówno liturgii, jak i innych dziedzin kościelnego nauczania.

Ruch liturgiczny przenikał się z ruchem biblijnym: liturgia łączyła ceremoniał ze Słowem Bożym, które było podstawą wiary chrześcijańskiej. Papież Pius XII w encyklikach o Kościele *Mystici Corporis Christi* (1943) i o liturgii *Mediator Dei* (1947) dał wyraz zainteresowaniu tą sferą życia Kościoła, i wskazał właściwy kierunek rozwoju⁶. Warto zauważyć, że Pius XII w encyklice *Mediator Dei* (1947) odniósł się do postulatów ruchu liturgicznego, starając się wyważyć ich dążenia do odnowy z zachowaniem tradycyjnej dyscypliny kościelnej. Podkreślał konieczność aktywnego udziału wiernych w liturgii, ale jednocześnie ostrzegał przed nadużyciami, które mogłyby naruszyć świętość obrzędów. Z kolei encyklika *Divino Afflante Spiritu* (1943) dotyczyła ruchu biblijnego, zachęcając do stosowania nowoczesnych metod badania Pisma Świętego, w tym krytyki tekstu, pod warunkiem szacunku dla jego natchnionego charakteru⁷. Obie encykliki ukazują podejście Piusa XII, który dążył do harmonii między odnową a Tradycją, co stanowi istotne tło dla późniejszej *Humani generis*.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w dłuższej perspektywie doprowadziło to do konkluzji, które znalazły wyraz w wynikach Soboru Watykańskiego II. Ten duch odnowy, widoczny w ruchach liturgicznym i biblijnym, znalazł swoje intelektualne dopełnienie w *Nouvelle Théologie*, która również dążyła do przełamania skostniałych struktur poprzez powrót do źródeł wiary.

1.2 Nouvelle Théologie – główne postaci i idee

Rozwój nauk przyrodniczych w XVIII i XIX wieku zmusił wielu teologów do przemyślenia podstaw swojej dziedziny. Chcieli, aby teologia stała się bardziej zrozumiała i aktualna, zdolna stawić czoła wyzwaniom współczesnego świata. Scholastyka i neoscholastyka jawiły się jako skostniałe formy myślenia, oderwane od rzeczywistości. Prawda, którą proponowały, nie miała przełożenia na codzienne życie – wydawała się sucha, jałowa, wręcz zbędna.

⁶ S. Koperek, art. cyt., 212.

⁷ Pius XII, *Divino Afflante Spiritu*, Watykan 1943, nr 17.

Główne idee, jakie wyłaniały się z pism przedstawicieli tego nurtu, opierały się na kilku filarach. Po pierwsze, chodziło o powrót do korzeni – mocniejsze i głębsze zakotwiczenie teologii w Piśmie Świętym, Tradycji (zwłaszcza w pismach Ojców Kościoła) oraz w liturgii, rozumianej jako żywa przestrzeń działania Kościoła. Po drugie, stawiano na dialog z nowoczesnymi prądami filozoficznymi, takimi jak fenomenologia czy egzystencjalizm, aby pokazać, że chrześcijaństwo potrafi zmierzyć się z pytaniami, jakie stawia współczesna kultura i nauka. Po trzecie, dążono do zasypania przepaści między teologią a życiem – chodziło o to, aby stała się praktyczna, bliższa troskom zwykłych wiernych. Jean Daniélou wskazywał, co trzeba zrobić, aby to osiągnąć: przestać traktować Boga jak przedmiot badań, a zobaczyć w Nim podmiot; rozmawiać z filozofią swoich czasów; ostatecznie, budować teologię, która angażuje człowieka jako osobę – zarówno na poziomie rozumu, jak i ducha⁸.

Ten ruch odnowy zawdzięczamy wybitnym teologom XX wieku, którzy nadali mu kształt i rozmach. Szczególną rolę odegrali dominikanie ze Szkoły Teologii w Le Saulchoir, założonej w 1904 roku. Marie-Dominique Chenu (1895–1990) należał do pionierów – badał historyczny rozwój doktryny kościelnej, próbując jednocześnie dopasować ją do zmieniających się realiów kulturowych. Z kolei Yves Congar (1904–1995) skupił się na eklezjologii i fundamentach ekumenizmu; był jednym z kluczowych ekspertów Soboru Watykańskiego II. Równoległe działała grupa jezuitów z Lyon-Fourvière. Henri Bouillard (1908–1981) zgłębiał relacje między wiarą a rozumem, Jean Daniélou (1905–1974) podkreślał wagę powrotu do źródeł jako klucza do odnowy chrześcijaństwa, a Henri de Lubac (1896–1991) pochylał się nad Tradycją i związkiem natury z łaską. Ten ostatni zostawił ślad w dokumentach soborowych⁹.

Nie sposób pominąć świeckich myślicieli, którzy także wpłynęli na ruch. Johann Adam Möhler torował drogę ekumenizmowi, Maurice Blondel rozwijał filozofię działania, Joseph Maréchal tworzył tomizm transcendentálny, a Pierre Rousselot badał związki wiary i rozumienia. Ich idee dopełniały teologiczną mozaikę tamtych czasów.

Ruch nie zawsze spotykał się z akceptacją. Pius XII w 1950 roku ostro skrytykował niektóre jego elementy, co przyniosło twórcom krytykę i kłopoty. Sytuacja zmieniła się po śmierci papieża w 1958 roku. Prawdziwy

⁸ J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1956, s. 143–145.

⁹ D. Modro, *Geneza nurtu Nouvelle Théologie*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 2019 nr 18, s. 131, 138–142.

triumpf przyszedł jednak podczas Soboru Watykańskiego II – teologia, idąc śladem ruchu, podjęła wysiłek dialogu ze współczesnością, co odmieniło jej oblicze¹⁰.

Zarówno działania ruchu biblijnego i liturgicznego oraz ruchu nowej teologii stanowiły potrzebę i dążenie intelektualistów katolickich do przełamania stanu skostnienia Kościoła i jego działania bez dystansu do rzeczywistości XIX i XX wieku. Neoscholastyka, która była próbą odpowiedzi na rozwój nowych nurtów filozoficznych poprzez rewitalizację tomizmu uznawanego za rdzeń filozofii sankcjonowanej przez Urząd Nauczycielski Kościoła, była krytykowana za dogmatyczny charakter i sztywne stosowanie schematów scholastycznych. Krytycy zarzucali jej formalizm i racjonalizm, który ich zdaniem uniemożliwiał dialog ze współczesną filozofią. Chciano tę niemoc przełamać przez zastosowanie manewru powrotu do źródeł. Podjęto próbę nowego odczytania Tomasza z Akwinu, aby dać teologii nowe narzędzia badawcze, tj. połączenie nowoczesnych metod w połączeniu z tradycyjnym tomizmem. Chciano zachować ortodoksję z jednoczesnym uwspółcześnieniem teologii katolickiej jako nauki wyrażającej prawdy wiary.

W kontekście opisanych napięć i ruchów odnowy, papież Pius XII w encyklice *Humani generis* podjął próbę obrony tradycyjnej doktryny, jednocześnie wyznaczając ramy dla dialogu z nauką i filozofią współczesną. Kluczowe tezy dokumentu koncentrują się na krytyce relatywizmu dogmatycznego, obronie filozofii tomistycznej oraz określeniu stosunku teologii do nauk przyrodniczych.

2. Analiza głównych tez encykliki

2.1 Krytyka relatywizmu dogmatycznego

Papież Pius XII w encyklice *Humani generis* zmierzył się z problemami, które w latach poprzedzających jej powstanie najbardziej zagrażały spójności i powadze nauczania Kościoła. W centrum jego uwagi znalazło się to, że niektórzy teologowie godzili się na rozmywanie dogmatów, sięgając po słownictwo z nowych nurtów filozoficznych – immanentyzmu, który zamyka człowieka w granicach własnego „ja”, twierdząc, że świat zewnętrzny jest niepoznawalny; idealizmu, gdzie rzeczywistość to coś, co ogarniamy zmysłami i rozumem, a obok niej trwają wieczne, niematerialne byty; czy

¹⁰ Tamże, s. 131.

egzystencjalizmu, gdzie jednostka, ułomna i cierpiąca, kształtowana jest przez innych, a wiara ma koić ten trud¹¹. Dla papieża takie zapożyczenia były jak rozpruwanie dogmatów – ich sens, kiedyś klarowny w scholastyce i neoscholastyce, stawał się mętny i chwiejny.

Byli tacy, co radzili, aby dogmaty obedrzeć z głębi, wyrzucić z nich sformułowania, które Kościół pielęgnował od wieków, i pojęcia zakorzenione w katolickiej nauce. Pius XII odrzucił tezy teologów, którzy obstawali, aby szukać nowych słów, lepiej oddających prawdy wiary w danej epoce. Warto jednak zauważyć, że w encyklice *Sempiternus Rex Christus* (1951) Pius XII z uznaniem odniósł się do Soboru Chalcedońskiego, który udoskonalił orzeczenia Soboru Efeskiego poprzez zastosowanie bardziej precyzyjnego języka, nie zmieniając ich istoty¹². Sugeruje to, że papież dopuszczał rozwój terminologii dogmatycznej, o ile służył pogłębieniu prawdy, a nie jej relatywizacji, co nieco łagodzi rygoryzm wyrażony w *Humani generis*.

Twierdził, że takie lawirowanie pojęciami prowadzi do relatywizmu, który osłabia naukę Kościoła i odbiera jej moc. Przeciż wyznawcy Chrystusa mieli żyć w bojaźni Bożej, nie ugiąć się pod presją świata. Dogmaty nie są elastyczne, ponieważ one trwają niewzruszone. Teologowie, którzy chwyтали się modnych prądów filozoficznych, błędzili, a Kościół – zdaniem Piusa XII – nie może wiązać się z czymś tak nietrwałym, jak chwilowe systemy myślowe, ponieważ jest to prosta droga do zguby¹³.

Papież ostrzegał teologów, że pewne pojęcia, uświęcone przez sobory powszechne i wplecione w naukę Kościoła, najlepiej oddają istotę doktryny. Porzucanie ich na rzecz jakichś nowinek to igranie z ogniem. „Najwyższą lekko-myślnością” nazwał to lekceważenie czy odrzucanie terminów i definicji, które przez stulecia, pod czujnym okiem Urzędu Nauczycielskiego i z natchnieniem Ducha Świętego, wykuwali ludzie o nieprzeciętnym umyśle i świętości¹⁴. Tu nie ma miejsca na eksperymenty – te fundamenty są nietykalne.

Pius XII zwracał też uwagę na ulotność mód filozoficznych i ich słownictwa. Używanie ich do roztrząsania Objawienia to nadużycie – wrzucanie niesprawdzonych, hipotetycznych formuł podcina zdrową naukę Kościoła. W jego oczach, opartych na ciągłości doktryny, pojęcia scholastyczne, zwłaszcza te z nurtu tomistycznego, są nieodzowne w teologii i głoszeniu wiary we wszystkich jej przejawach. Odrzucanie ich to nie tylko brak

¹¹ Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950, nr 14.

¹² Pius XII, *Sempiternus Rex Christus*, Watykan 1951, nr 12.

¹³ Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950, nr 14–16.

¹⁴ Tamże, nr 17.

szacunku, ale i cios w autorytet Urzędu Nauczycielskiego, który przez wieki czuwał nad prawdą¹⁵.

Na koniec papież stawia sprawę jasno: nie ma zgody na przelewanie dogmatów w język współczesnych nurtów – immanentyzmu, idealizmu czy egzystencjalizmu. Tradycyjna terminologia scholastyczna, wypracowana przez stulecia pod bacznym okiem Kościoła, to jedyna rękojmia, że doktryna pozostanie niewzruszona i wierna Objawieniu. Każda inna ścieżka to błędzenie w ciemnościach.

2.2 Filozofia tomistyczna i jej rola

Pius XII, wypowiadając się o filozofii, zaznacza, że Kościół stawia rozum na piedestale – jako klucz do odkrywania rzeczywistości będącej dziełem Boga w Trójcy Jedynej. Twierdzi jednak, że to działa tylko wtedy, gdy ktoś sięgnie po „zdrową filozofię”, którą Kościół od wieków ma w zanadrzu. Jej ranga nie bierze się znikąd – to Boska pieczęć, nadana przez Urząd Nauczycielski Kościoła, działający w imieniu Stwórcy¹⁶. Dzięki niej Boskie Objawienie jawi się w pełnej krasie, a rozum ludzki nie traci nic ze swej godności w zgłębianiu Bożej rzeczywistości.

Ta filozofia, przyjęta i uświęcona przez Kościół, stoi na straży realnej wartości ludzkiego rozumu. Opiera się na niewzruszonych zasadach metafizyki – racji dostatecznej, przyczynowości, celowości – i otwiera drogę do pewnej, trwałej prawdy¹⁷. Chodzi o tomizm, który papież ma na myśli. Ten system nie tylko trzyma się Objawienia, ale i zostawia pole do badań w kwestiach od niego niezależnych. Encyklika podkreśla, że w tych obszarach badacze mają wolną rękę – mogą szlifować pojęcia, rozwijać myśl, byle nie zepchnąć tomizmu na boczny tor czy nie traktować go jak zakurzonego reliktu, który nic już nie wnosi do współczesnych wyzwania nauki Kościoła.

U podstaw tego podejścia leży przeświadczenie, że prawda i mądrość nie skaczą jak piłka – Objawienie to skała, nie piasek. Rozum, jeśli ma być sobą, nie może stawiać się przeciw tej prawdzie, którą Kościół natchniony Duchem Świętym wydobył i głosi. Filozofowie i teolodzy, działając w ramach Kościoła, nie powinni – jak chce papież – rzucać się na każdą nowinkę, zanim nie sprawdzą, czy jest spójne z tym, co Kościół już ustalił.

¹⁵ Tamże, nr 17.

¹⁶ Tamże, nr 29.

¹⁷ Tamże.

Prawda nie jest tu na sprzedaż, nie ma ceny względnej¹⁸. A dlaczego tak? Bo wieki doświadczeń pokazują, że: „metoda św. Tomasza z Akwinu najlepiej nadaje się czy to do nauczania szkolnego, czy to do zgłębiania prawd trudno poznawalnych, ponadto, że doktryna tomistyczna zgadza się harmonijnie z Boskim Objawieniem i jest jak najbardziej skuteczna dla trwałego zabezpieczenia podstaw wiary”¹⁹.

Encyklika krytykuje tych, co odrzucają metafizykę tomistyczną i twierdzą, że prawdy objawione da się ująć w słowa zapożyczone z obcych filozofii. Pius XII nie przyjmuje poglądu, że tomizm był dobry w średniowieczu, a dziś nie odpowiada dynamicznemu charakterowi współczesnej nauki i kultury, które postrzegają rzeczywistość jako proces ciągłych zmian. Nie wolno doklejać do katolickich dogmatów czegokolwiek jak np.: immanentyzm, idealizm, materializm historyczny czy dialektyczny albo ateistyczny egzystencjalizm²⁰.

Dla Piusa XII tomizm to jedyna słuszna ścieżka dla Kościoła – „zdrowa filozofia”, którą Urząd Nauczycielski namaścił jako klucz do prawd objawionych. Papież nie widzi miejsca na podmianę – tomizm to nie tylko strażnik niezmiennych zasad metafizycznych, ale i system, który w harmonii z Objawieniem trzyma wszystko w ryzach, a inne drogi, to ślepe uliczki. Krytyka relatywizmu dogmatycznego i obrona tomizmu w *Humani generis* miały nie tylko charakter teoretyczny, ale także praktyczny, zwłaszcza w kontekście nauk przyrodniczych. Pius XII dostrzegał, że teorie takie jak ewolucja, jeśli interpretowane bez solidnych ram filozoficznych, mogły prowadzić do relatywizowania objawionych prawd, takich jak stworzenie człowieka przez Boga czy jedność rodzaju ludzkiego. Promując tomizm jako „zdrową filozofię”, papież dostarczał teologom narzędzia do analizy hipotez naukowych w sposób spójny z doktryną, co stanowiło fundament dla dalszej refleksji nad relacją wiary i rozumu w obliczu dynamicznego rozwoju nauki.

2.3 Nauki przyrodnicze a teologia

Katolicycy teologowie od dawna borykają się z zagadnieniem pochodzenia człowieka, które od czasów Darwina wielu uznaje za rozstrzygnięte i postrzega jako bezpośrednie wyzwanie dla nauczania Kościoła opartego

¹⁸ Tamże, nr 30.

¹⁹ Tamże, nr 31.

²⁰ Tamże, nr 32–34

na Piśmie Świętym. Papież Pius XII w encyklice *Humani generis* zaznacza jednak, że hipoteza o powstaniu ludzkiego ciała z wcześniej istniejącej materii nie stoi w sprzeczności z doktryną katolicką, choć podkreśla, że nie jest to kwestia definitywnie zamknięta. Zaleca teologom rozwagę i powściągliwość w badaniach, aby ich wnioski nie naruszały spójności z magisterium Kościoła²¹. Zupełnie odrębnym problemem pozostaje poligenizm, czyli teoria sugerująca, że ludzkość wywodzi się nie od jednego przodka, lecz od wielu niezależnych protoplastów. Pius XII stanowczo odrzuca pogląd, jakoby po Adamie, o którym mówi Pismo Święte, mieli istnieć ludzie niebędący jego potomkami. Za błędne uznaje również interpretacje, według których „Adam” nie oznacza pojedynczej osoby, lecz zbiorowość wielu prarodzciców. Tego rodzaju tezy, jak argumentuje, podważają fundamenty doktryny o grzechu pierworodnym, który jest indywidualnym grzechem każdego człowieka, przekazywanym wyłącznie przez pochodzenie od Adama. Przyjęcie poligenizmu oznaczałoby utratę teologicznych podstaw zarówno tej nauki, jak i doktryny o Odkupieniu, co czyni odrzucenie tej hipotezy koniecznym dla zachowania integralności katolickiego rozumienia jedności rodzaju ludzkiego w Adamie²². Perspektywa Piusa XII zyskuje dodatkowe uzasadnienie w świetle metodologii nauk empirycznych. Jak zauważył Karl Popper, nauki przyrodnicze nie dowodzą ostatecznie hipotez, lecz poddają je falsyfikacji²³, co podkreśla tymczasowy charakter ich wniosków i wzmacnia stanowisko Piusa XII o prymacie Objawienia. W tym kontekście Kościół, opierając się na autorytecie Objawienia, zachowuje ostatnie słowo w kwestiach doktrynalnych, co Pius XII podkreślał, broniąc jedności teologii i nauki w ramach niepodważalnych prawd wiary. Odrzucenie poligenizmu przez Piusa XII miało jednak szersze implikacje, prowadząc do konieczności precyzyjnego określenia sposobu interpretacji biblijnych opisów stworzenia, zwłaszcza pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju.

Pierwsze jedenaście rozdziałów Księgi Rodzaju od wieków stanowi przedmiot wnikliwych analiz teologicznych i historycznych, będąc zarazem źródłem licznych kontrowersji we współczesnej egzegezie. Spory dotyczą zwłaszcza sposobu ich interpretacji w kontekście standardów nowoczesnej historiografii oraz ich roli w przekazywaniu prawd wiary. Niniejszy artykuł podejmuje próbę systematycznego omówienia kluczowych aspektów

²¹ Tamże, nr 36.

²² Tamże, nr 37.

²³ K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, s. 33.

związanych z hermeneutyką tych fragmentów Pisma Świętego, uwzględniając ich specyfikę literacką, znaczenie doktrynalne oraz konieczność odróżnienia od narracji mitologicznych.

Kościół katolicki wyraża poważne zaniepokojenie nadmiernie liberalnym podejściem do interpretacji ksiąg historycznych Starego Testamentu, w tym początkowych rozdziałów Księgi Rodzaju. Szczególną trudność stanowi niewłaściwe wykorzystywanie dokumentów kościelnych, takich jak list Papieskiej Komisji Biblijnej skierowany do Arcybiskupa Paryża w 1948 roku²⁴. Dokument ten, często przytaczany w polemikach, bywa interpretowany w sposób sprzeczny z jego oryginalnym zamysłem. W tym kontekście warto odnieść się do encykliki *Divino Afflante Spiritu*, w której Pius XII stwierdził, że wierni są zobowiązani przyjąć interpretację Pisma Świętego autorytatywnie orzeczoną przez Kościół lub potwierdzoną jednomyślnym konsensusem Ojców Kościoła, choć takie przypadki są rzadkie²⁵. Te wskazania rzucają światło na podejście Piusa XII do Księgi Rodzaju, gdzie kluczową prawdą jest stworzenie świata przez Boga, podczas gdy inne elementy mogą podlegać ostrożnej analizie²⁶.

Z perspektywy Kościoła, choć pierwsze jedenaście rozdziałów Księgi Rodzaju nie spełnia wymogów współczesnej metodologii historycznej, należy je klasyfikować jako przynależne do gatunku historycznego. Ich celem nie jest jednak dostarczenie drobiazgowego opisu faktów, lecz przekazanie fundamentalnych prawd teologicznych dotyczących genezy ludzkości i Bożego zamysłu zbawienia.

Charakterystyczną cechą tych rozdziałów jest ich prosty, obrazowy język, dostosowany do poziomu intelektualnego i kulturowego starożytnych odbiorców. Autorzy, czerpiąc z tradycji ustnych i ludowych, przedstawiali wydarzenia w sposób przystępny dla ludzi swojej epoki. Dzięki Boskiemu natchnieniu byli jednak chronieni przed błędami w przekazywaniu istotnych treści teologicznych. Teksty te zawierają podstawowe prawdy o stworzeniu świata, początkach rodzaju ludzkiego oraz relacji człowieka z Bogiem. Opisują także genezę narodu wybranego, podkreślając jego wyjątkową rolę w historii zbawienia. Pomimo swej literackiej prostoty, rozdziały te odznaczają się niezwykłą głębią teologiczną, stanowiąc podwaliny dla dalszej narracji biblijnej.

²⁴ E. Dąbrowski, *Komisja Biblijna*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 1, (red.) E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin 1963, s. 666.

²⁵ Pius XII, *Divino Afflante Spiritu*, Watykan 1943, nr 11.

²⁶ Tamże, nr 31.

Jednym z centralnych wyzwań hermeneutycznych pozostaje odróżnienie tekstów biblijnych od literatury mitologicznej. W przeciwieństwie do mitów, które często są wytworem fantazji i nieuporządkowanej wyobraźni, narracje biblijne wyróżnia dążenie do prawdy i zwięzłość wyrazu. Choć hagiografowie korzystali z motywów obecnych w tradycjach ludowych, ich dzieła przewyższają literaturę starożytną pod względem teologicznej precyzji i moralnej powagi. Dzięki Boskiemu natchnieniu unikali błędów doktrynalnych, ukazując rzeczywistość w świetle objawienia Bożego. Z tego względu sprowadzanie Księgi Rodzaju do poziomu zwykłych mitów czy legend jest nieuprawnione. Porównania z literaturą pogańską wymagają szczególnej ostrożności, aby nie zatracić wyjątkowego charakteru tych tekstów.

Pierwsze jedenaście rozdziałów Księgi Rodzaju stanowi unikalny przykład literatury biblijnej, łączącej elementy historyczne z głębokimi treściami teologicznymi. Ich forma i język, dostosowane do starożytnego kontekstu, niosą przesłanie o uniwersalnym i ponadczasowym znaczeniu. Wolne od błędów doktrynalnych dzięki Boskiemu natchnieniu, odgrywają kluczową rolę w objawieniu planu zbawienia. Współczesna interpretacja tych fragmentów wymaga wyważonego podejścia, które uwzględnia ich wartość historyczną, a zarazem docenia ich teologiczną doniosłość. Egzegeza powinna respektować ich specyfikę oraz znaczenie w ramach tradycji Kościoła²⁷.

Encyklika *Humani generis* prezentuje zrównoważone stanowisko wobec nowoczesnych nurtów myślowych, broniąc zasad katolickiej ortodoksji, przy jednoczesnym dopuszczeniu ograniczonego rozwoju interpretacji w granicach wyznaczonych przez doktrynę.

3. Bezpośrednia recepcja encykliki (1950-1955)

3.1 Reakcje ośrodków teologicznych

Tekst encykliki opublikowanej przez Piusa XII, wzbudził zróżnicowane reakcje teologów. We Francji, gdzie rozwijał się ruch *Nouvelle Théologie*, pojawiły się kontrowersje, których wyrazicielami byli jezuici i dominikanie. Henri de Lubac wprost zinterpretował encyklikę jako ograniczenie swobody akademickiej, czemu dawał wielokrotnie wyraz swoich później-

²⁷ Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950, nr 38–39.

szych publikacjach²⁸. Natomiast Jean Levie, w przedstawionej na łamach *Nouvelle Revue Théologique* analizie, wskazał na wyrażoną w *Humani generis* krytykę relatywizmu i egzystencjalizmu. Francuscy teologowie traktowali to jako pośrednie napiętnowanie ich dążeń do dialogu ze współczesną filozofią²⁹.

Uczeni niemieccy zareagowali powściągliwiej, choć Karl Rahner, niewymieniony wprost, rozumiał papieską wypowiedź jako potępienia poligenizmu i egzystencjalizmu. Spowodowało to, że w późniejszych publikacjach zachowywał większą ostrożność³⁰. Odmienne przyjęcie miało miejsce w środowisku włoskich teologów, które wyraziło aprobatę dla zawartych w encyklice zastrzeżeń i wskazań. Podkreślano, jak Réginald Garrigou-Lagrange (tomista), że dokument przywraca ortodoksję i zdrowe zasady scholastyki, co było wyrazem poglądów konserwatywnych kręgów watykańskich³¹. W latach 1950–1955 encyklika *Humani generis* doprowadziła do uwypuklenia polaryzacji między teologami progresywnymi a tradycjonalistami, jednakże polemika była prowadzona ostrożnie z obawy przed reperkusjami ze strony Stolicy Apostolskiej.

Teolodzy progresywni, związani z *Nouvelle Théologie*, dążyli do reinterpretacji dogmatów w świetle współczesnej filozofii i nauki, co spotykało się z oporem tradycjonalistów, broniących sztywnej ortodoksji scholastycznej. Encyklika, krytykując relatywizm i promując tomizm, zaostrzyła te napięcia, prowadząc do ostrzejszej polaryzacji w łonie Kościoła, widocznej w zróżnicowanych reakcjach ośrodków teologicznych.

3.1.1 Le Saulchoir w Belgii (dominikanie)

Był to jeden z głównych dominikańskich ośrodków *Nouvelle Théologie*, którego uczestnicy, krytykując skostniały ich zdaniem tomizm, dążyli do odnowienia teologii poprzez powrót do źródeł. *Humani generis* została tam odebrana jako bezpośrednie wyzwanie dla eksperymentalnych podejść teologicznych, zwłaszcza tych reprezentowanych przez Marie-Domi-

²⁸ H. de Lubac, *De ‘Humani generis’ (1950) au Concile*, w: *Henri de Lubac: Théologie et histoire*, t. 2, Paris 1996, s. 47.

²⁹ J. Levie, *L’Encyclique ‘Humani generis’*, w: „*Nouvelle Revue Théologique*” 1950 nr 72, s. 788.

³⁰ K.W. Kemp, *Humani generis & Evolution: A report from the archives*, w: „*Scientia et Fides*” 2023 nr 11(1), <https://doi.org/10.12775/SetF.2023.007> (odczytano: 09.02.2025), s. 150.

³¹ R. Garrigou-Lagrange, *Où en est le problème de l’évolution?* w: „*Angelicum*” 1951 nr 28, s. 198.

nique'a Chenu i Yves'a Congara. Chenu, w publikacji *Le Saulchoir: Une école de théologie*, akcentował konieczność otwarcia teologii na współczesne problemy egzystencjalne, co stało w opozycji do ostrożnego tonu encykliki³². Dokument potępił relatywizm dogmatyczny oraz nadmierne zbliżenie do filozofii egzystencjalnej, co w *Le Saulchoir* interpretowano jako krytykę ich metodologii badawczej. Congar, w dziele *Vraie et fausse réforme dans l'Église* z 1950 roku, opublikowanym tuż przed encykliką, bronił potrzeby reformy eklezjalnej, co spotkało się z dezaprobatą Rzymu i zaostriżyło napięcia³³. Recepcja w *Le Saulchoir* była zatem nacechowana rozczarowaniem i poczuciem marginalizacji, choć dominikanie kontynuowali swoje prace w ramach dopuszczalnych granic, unikając bezpośredniej konfrontacji³⁴.

3.1.2 Lyon-Fourvière (jezuici)

Jezuicki ośrodek Lyon-Fourvière we Francji, związany z takimi postaciami jak Henri de Lubac i Jean Daniélou, również znalazł się w centrum kontrowersji po publikacji *Humani generis*. Jezuici z tego ośrodka, podobnie jak dominikanie, byli liderami Nouvelle Théologie, kładąc nacisk na historyczny wymiar Objawienia i dialog z kulturą współczesną. Encyklika, potępiając m.in. poligenizm i reinterpretację dogmatów, uderzyła w kluczowe tezy de Lubaca, zwłaszcza jego badania nad relacją natury i łaski, które odbiegały od sztywnego neotomizmu³⁵. De Lubac przyjął postawę milczącej akceptacji, choć jego prace, takie jak *Surnaturel*, były implicite obiektem krytyki dokumentu³⁶. Daniélou z kolei, w późniejszych publikacjach, dostosowywał swoje podejście do patrystyki, aby uniknąć zarzutów o modernizm³⁷. Recepcja w Lyon-Fourvière miała charakter ambiwalentny: jezuici odczuwali presję ze strony Magisterium, jednocześnie poszukując możliwości reinterpretacji encykliki w sposób umożliwiający kontynuację ich badań.

3.1.3 Lorraine

³² M.-D. Chenu, *Le Saulchoir: Une école de théologie*, Casale Monferrato 1982, s. 25–27.

³³ Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950., s. 45.

³⁴ R. Szmydki, *Geneza szkoły Le Saulchoir*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1990 nr 37(2), s. 90–98.

³⁵ H. de Lubac, *Surnaturel: Études historiques*, Paris 1946, s. 183.

³⁶ R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai-Paris 1954, s. 62.

³⁷ J. Daniélou, dz.cyt. s. 14.

Region Lorraine, choć mniej zdefiniowany jako ośrodek teologiczny w porównaniu z Le Saulchoir czy Lyon-Fourvière, odegrał istotną rolę w recepcji *Humani generis* dzięki aktywności lokalnych teologów i duchownych związanych z ruchem odnowy. Region Lorraine wybrano jako przykład zróżnicowanej recepcji encykliki, ponieważ odzwierciedla on napięcia między konserwatyźmem a progresją w mniej scentralizowanych środowiskach teologicznych. W Lorraine reakcje na encyklikę były zróżnicowane. Konserwatywni teologowie, zwłaszcza z seminariów diecezjalnych, popierali ostrzeżenia Piusa XII przed modernizmem, postrzegając dokument jako potwierdzenie tradycyjnej ortodoksji³⁸. Z kolei progresywni duchowni i intelektualiści, inspirowani Nouvelle Théologie, odbierali encyklikę jako ograniczenie swobody teologicznej. Brak jednolitego centrum teologicznego w regionie utrudnia precyzyjną analizę, jednak literatura wskazuje na istnienie cichego oporu wobec rygoryzmu encykliki, szczególnie wśród młodszych teologów, którzy dostrzegali w niej przeszkodę dla dialogu z nauką i kulturą współczesną³⁹.

Recepcja *Humani generis* w latach 1950–1955 w Le Saulchoir, Lyon-Fourvière i Lorraine uwidoczniała zróżnicowane postawy wobec nauczania papieskiego. W Le Saulchoir dominikanie postrzegali encyklikę jako zagrożenie dla ich programu teologicznej odnowy, w Lyon-Fourvière jezuici dążyli do kompromisu między swoimi badaniami a wymogami Rzymu, natomiast w Lorraine reakcje oscylowały między akceptacją a oporem. Te napięcia antycypowały późniejsze debaty soborowe, które częściowo zrehabilitowały idee Nouvelle Théologie⁴⁰. Analiza literatury przedmiotu potwierdza, że encyklika nie tylko ujawniła podziały w teologii katolickiej, ale także stymulowała dalszą refleksję nad relacją między tradycją a współczesnością.

4. Konsekwencje instytucjonalne

Wdrożenie postanowień encykliki *Humani generis* Piusa XII, ogłoszonej 12 sierpnia 1950 roku, wywarło znaczący wpływ na instytucjonalne struktury Kościoła Katolickiego w latach 1950–1955. Dokument ten, skierowany przeciwko „pewnym fałszywym poglądom zagrażającym podstawom nauki

³⁸ R. Aubert, dz. cyt., s. 78.

³⁹ Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968, s. 102.

⁴⁰ G. Alberigo, *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, w: M.-D. Chenu, *Le Saulchoir: Une école de théologie*, s. IX–XXX, Casale Monferrato 1982, s. XV.

katolickiej⁴¹, był odpowiedzią na rosnące wpływy modernizmu, ewolucjonizmu i relatywizmu w teologii oraz filozofii katolickiej. Skutki encykliki odbiły się echem w trzech kluczowych obszarach: nauczaniu seminaryjnym, publikacjach teologicznych i reorganizacji studiów filozoficznych. Poniżej omówiono te kwestie, odwołując się do literatury przedmiotu, aby ukazać, jak papieskie wytyczne przełożyły się na praktykę i jakie niosły konsekwencje.

4.1 Reformy w nauczaniu seminaryjnym

Encyklika *Humani generis* zapoczątkowała istotne zmiany w programach nauczania w seminariach duchownych, kładąc nacisk na powrót do tradycyjnej teologii tomistycznej i ostrożność wobec nowych prądów myślowych. W 1952 roku Watykan nakazał seminariom przywrócenie podręczników opartych na myśli św. Tomasza z Akwinu, eliminując elementy związane z Nouvelle Théologie czy historycyzmem, co szczególnie dotknęło programy w Rzymie i Paryżu⁴². Jak zauważa McCool, encyklika stała się „punktem zwrotnym w edukacji seminaryjnej”, ograniczając eksperymenty z nowatorskimi metodami teologicznymi i filozoficznymi⁴³. W efekcie programy nauczania dostosowano tak, aby podkreślać centralną rolę św. Tomasza, co miało ujednoczyć formację przyszłych kapłanów i wyeliminować wpływy uznane za nieortodoksyjne. W Polsce, jak wskazuje Głowa, seminaria wprowadziły bardziej szczegółowe kursy z metafizyki tomistycznej w odpowiedzi na papieskie ostrzeżenia przed „nowinkami” teologicznymi⁴⁴. Te reformy miały zakorzenić duchownych w ortodoksji, choć kosztem otwartości na współczesne wyzwania intelektualne. Dyscyplina została dodatkowo wzmocniona sankcjami – Yves Congar w 1954 roku otrzymał zakaz nauczania, a Teilhard de Chardin zmuszony był milczeć w kwestii ewolucji⁴⁵. Te działania, choć skuteczne w zapewnieniu jedności doktrynalnej, zahamowały dialog teologii z nauką, co odczuwalne było aż do Soboru Watykańskiego II.

4.2 Wpływ na publikacje teologiczne

⁴¹ Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950, nr 1.

⁴² R. Knox, *The Encyclical 'Humani generis'*, w: „The Tablet” 1950 nr 196, <https://www.thetablet.co.uk/archive> (odczytano: 09.02.2025), s. 2.

⁴³ G.A. McCool, *Nineteenth-century scholasticism: The search for a unitary method*, New York 1989, s. 231.

⁴⁴ J. Głowa, *Teologia w Polsce po II wojnie światowej*, Kraków 2002, s. 145.

⁴⁵ K.W. Kemp, dz.cyt. s. 157.

Publikacje teologiczne w latach 1950–1955 znalazły się pod silnym wpływem *Humani generis*, co wywołało atmosferę ostrożności i zaostrożonej cenzury. Encyklika krytykowała nadmierne otwarcie na ewolucjonizm i egzystencjalizm, co przełożyło się na konkretne ograniczenia. Henri de Lubac w 1950 roku został zmuszony do zaprzestania nauczania, a jego dzieło *Surnaturel* wycofano z obiegu jako bezpośredni skutek papieskich wytycznych⁴⁶. W 1951 roku Kongregacja Seminariów i Uniwersytetów wprowadziła surowsze wymogi dotyczące imprimatur, co znacznie ograniczyło swobodę publikacji teologów, zwłaszcza we Francji i Niemczech⁴⁷. Dulles podkreśla, że wielu uczonych obawiało się publikować prace, które mogłyby zostać uznane za niezgodne z linią Stolicy Apostolskiej, co zahamowało rozwój nowych nurtów teologicznych⁴⁸. W Polsce, jak wskazuje Kłoczowski (1998), publikacje teologiczne koncentrowały się głównie na obronie tradycyjnych stanowisk, unikając kontrowersyjnych tematów, takich jak relacja między wiarą a nauką⁴⁹. Przykładem jest ograniczenie dyskusji o teorii ewolucji w kontekście teologicznym, co wynikało z papieskich ostrzeżeń przed „fałszywymi interpretacjami” Pisma Świętego⁵⁰. W efekcie publikacje stały się bardziej apologetyczne niż eksploracyjne, co odzwierciedlało klimat intelektualnej ostrożności narzucony przez encyklikę. Ta atmosfera represji paradoksalnie wzmogła jednak pragnienie reform wśród teologów, co znalazło ujście w późniejszych przygotowaniach do Soboru Watykańskiego II.

4.3 Reorganizacja studiów filozoficznych

Encyklika wpłynęła także na organizację studiów filozoficznych w instytucjach katolickich, wzmacniając pozycję neotomizmu jako dominującego nurtu. Pius XII w *Humani generis* zalecał, aby filozofia była nauczana zgodnie z zasadami św. Tomasza⁵¹, co wywołało zmiany w strukturze programów akademickich. Copleston wskazuje, że w latach 1950–1955 wiele uniwersytetów katolickich, w tym Katolicki Uniwersytet Lubelski, zreorganizowało swoje wydziały filozoficzne, zwiększając liczbę godzin poświęco-

⁴⁶ H. de Lubac, dz.cyt., s. 50.

⁴⁷ K.W. Kemp, dz.cyt. s. 155.

⁴⁸ A. Dulles, *The craft of theology: From symbol to system*, New York 2007, s. 89.

⁴⁹ J. Kłoczowski, *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 1998, s. 312.

⁵⁰ Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950, nr 36.

⁵¹ Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950, nr 31.

nych metafizyce i logice tomistycznej⁵². W Polsce, jak zauważa Świeżyński, reorganizacja ta była szczególnie widoczna w eliminacji wpływów fenomenologii i egzystencjalizmu z programów nauczania, co miało dostosować je do papieskich wytycznych⁵³. Te zmiany miały długofalowe skutki, utrwalając neotomizm jako podstawę filozofii katolickiej aż do Soboru Watykańskiego II. Reforma studiów filozoficznych, choć skuteczna w umocnieniu ortodoksji, ograniczyła przestrzeń dla dialogu z nowoczesnymi prądami myślowymi, co z perspektywy czasu budziło kontrowersje.

Bezpośrednia recepcja *Humani generis* w latach 1950–1955 przyniosła Kościołowi Katolickiemu istotne konsekwencje instytucjonalne. Zmiany w nauczaniu seminaryjnym, ograniczenie swobody publikacji teologicznych oraz reorganizacja studiów filozoficznych były wyrazem dążenia do zachowania ortodoksji w obliczu nowych wyzwań intelektualnych. Literatura przedmiotu potwierdza, że encyklika odegrała kluczową rolę w kształtowaniu katolickiej myśli w tym okresie, choć jednocześnie wywołała debatę o równowadze między tradycją a postępem, która nabrała pełnego wyrazu w późniejszych latach. Te napięcia, widoczne w sankcjach wobec teologów i cenzurze publikacji, ukazują złożoność tamtego czasu – epoki, w której Kościół zmagał się z koniecznością obrony doktryny i jednoczesnego otwarcia na świat.

5. Długofalowe skutki (1955-1962)

5.1 Rozwój badań biblijnych

Encyklika *Humani generis* wywarła istotny wpływ na teologię katolicką, w tym na badania biblijne i egzegezę, zwłaszcza w okresie od lat 50. do wczesnych lat 60. XX wieku. Choć jej głównym zamiarem była obrona tradycyjnej doktryny przed zagrożeniami modernizmu, w dłuższej perspektywie dokument ten zapoczątkował proces, który przyczynił się do ewolucji podejścia do interpretacji Pisma Świętego. Zmiany te znalazły wyraz w późniejszych dokumentach kościelnych, takich jak instrukcja Papieskiej Komisji Biblijnej *Sancta Mater Ecclesia* z 1964 roku. Niniejsza analiza bada te konsekwencje, aby wskazać kluczowe przesunięcia w metodologii egzegetycznej w kontekście historycznym.

⁵² F. Copleston, *A history of philosophy: Volume IX*, New York 1994, s. 421.

⁵³ A. Świeżyński, *Filozofia w Kościele. Od neotomizmu do współczesności*, Warszawa 2010, s. 178.

Humani generis nie skupiała się wprost na badaniach biblijnych, lecz na ochronie doktryny przed relatywizmem i ewolucjonizmem. Pius XII wyraził w niej niepokój wobec nadużywania współczesnych pojęć filozoficznych, które jego zdaniem mogą zniekształcać Prawdę Objawioną przez właściwy współczesnym pojęciem relatywizm⁵⁴. *Humani generis* nie odnosi się wprost do metody historyczno-krytycznej, jak czyni to *Divino Afflante Spiritu*. Punkty 15–16 encykliki koncentrują się głównie na krytyce relatywizmu filozoficznego i niewłaściwego stosowania współczesnych nurtów myślowych w teologii⁵⁵. Niemniej, ostrożność Piusa XII wobec nadużyć w interpretacji Pisma, wyrażona w *Humani generis*, może być postrzegana jako kontynuacja jego wcześniejszego wezwania do stosowania nowoczesnych metod egzegetycznych w sposób zdyscyplinowany, co znalazło wyraz w *Divino Afflante Spiritu*⁵⁶.

Co ciekawe, encyklika, mimo swej ostrożności, zainicjowała proces, który w latach 1955–1962 przygotował grunt pod bardziej naukowe podejście do Biblii, ostatecznie zaakceptowane na Soborze Watykańskim II.

W tym okresie wpływ encykliki przejawiał się na dwa sposoby. Po pierwsze, dokument podkreślał potrzebę harmonii między wiarą a rozumem, co skłoniło teologów do poszukiwania metod egzegetycznych zgodnych z doktryną. Brown zauważa, że katolicy bibliści zaczęli wtedy ostrożnie stosować metody historyczno-krytyczne, choć pod ścisłym nadzorem Magisterium⁵⁷. Po drugie, encyklika przygotowała grunt pod soborową konstytucję *Dei Verbum* (1965), która formalnie uznała te metody, z poszanowaniem natchnienia Pisma⁵⁸. W polskim kontekście Szymik wskazuje, że *Humani generis* pobudziła refleksję nad relacją nauki i wiary, co z czasem wpłynęło na rozwój rodzimej biblistyki⁵⁹.

Literatura przedmiotu podkreśla, że encyklika nie zahamowała badań biblijnych, lecz nadała im bardziej uporządkowany kierunek. Harrington wskazuje, że zmusiła ona uczonych do wyraźnego rozgraniczenia analizy naukowej od interpretacji teologicznej, co z czasem wzbogaciło egzegezę⁶⁰. W Polsce Chrostowski dostrzega, że lata 1955–1962 były czasem stopnio-

⁵⁴ Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950, nr 15–16.

⁵⁵ Pius XII, *Divino Afflante Spiritu*, Watykan 1943, nr 15–16.

⁵⁶ Tamże, nr 23.

⁵⁷ R.E. Brown, *The critical meaning of the Bible*, Mahwah 1990, s. 23.

⁵⁸ J.A. Fitzmyer, *The interpretation of Scripture: In defense of the historical-critical method*, Mahwah 2008, s. 45.

⁵⁹ J. Szymik, *Teologia w dialogu: Wiara i rozum w epoce posoborowej*, Lublin 2005, s. 112.

⁶⁰ D.J. Harrington, *Interpreting the New Testament: A practical guide*, Collegeville 1980, s. 67.

wego otwierania się biblistów na metody zachodnie, choć w granicach kościelnej kontroli⁶¹. Okres ten stał się więc pomostem, w którym katolicycy badacze zaczęli eksperymentować z nowymi narzędziami, torując drogę przyszłym reformom.

5.2 Ewolucja podejścia do egzegezy

Długofalowym efektem *Humani generis* było ukształtowanie nowego spojrzenia na egzegezę, które łączyłoby wiarę w natchnienie Pisma z metodami historyczno-krytycznymi. Choć encyklika krytykowała te metody, nie zakazała ich całkowicie, co umożliwiło ich stopniowe wdrażanie. W latach 50. i wczesnych 60. bibliści, tacy jak Raymond E. Brown czy Joseph A. Fitzmyer, zaczęli stosować analizę literacką i historyczną, nie tracąc z oczu teologicznego sensu tekstów⁶². W Polsce Łach również akcentował wagę kontekstu historycznego w interpretacji Biblii, co współgrało z duchem zmian zapoczątkowanych przez encyklikę⁶³.

To podejście różniło się od wcześniejszej, bardziej dosłownej lektury Pisma, charakterystycznej dla czasów przedsoborowych. Fitzmyer podkreśla, że *Humani generis* otworzyła dialog między nauką a wiarą, umożliwiając badanie historyczno-kulturowego tła Biblii bez podważania jej nadprzyrodzonego charakteru⁶⁴. Szymik dodaje, że w Polsce proces ten nabrał znaczenia w kontekście odbudowy teologii po stalinizmie, gdy bibliści zaczęli intensywniej dialogować z Zachodem⁶⁵. W efekcie w latach 1955–1962 rozwinęła się wielowymiarowa interpretacja tekstu biblijnego od sensu literalnego po duchowy, co było zapowiedzią późniejszych wytycznych soborowych.

5.2.1 Instrukcja Sancta Mater Ecclesia (1964)

Instrukcja *Sancta Mater Ecclesia*, wydana 21 kwietnia 1964 roku przez Papieską Komisję Biblijną, stanowiła bezpośrednią konsekwencję przemian zainicjowanych przez *Humani generis*. Dokument ten, skoncentrowany na historyczności Ewangelii, określił zasady nowoczesnej egzegezy katolickiej, dopuszczając metody historyczno-krytyczne przy zachowaniu

⁶¹ W. Chrostowski, *Biblia w Kościele: Zarys biblistyki katolickiej*, Pelplin 2010, s. 89.

⁶² R.E. Brown, dz. cyt. s. 34–35.

⁶³ S. Łach, *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1970, s. 45.

⁶⁴ J.A. Fitzmyer, dz. cyt., s. 52.

⁶⁵ J. Szymik, dz. cyt., s. 115.

wiary w natchnienie Pisma⁶⁶.

W literaturze przedmiotu tę instrukcję uznaje się za przełomową. Harrington twierdzi, że instrukcja rozładowała napięcia wywołane przez *Humani generis*, oferując konkretne wskazówki, jak pogodzić naukę z ortodoksją teologiczną⁶⁷. W polskim kontekście Chrostowski podkreśla jej znaczenie dla biblistów, którzy w latach 60. aktywniej włączyli się w międzynarodowe badania⁶⁸. Dokument zalecał analizę Ewangelii z uwzględnieniem redakcji i tradycji ustnej, co było krokiem naprzód w porównaniu z ostrożnym stanowiskiem Piusa XII⁶⁹.

Instrukcja przygotowała grunt pod *Dei Verbum* (1965), która ostatecznie zatwierdziła nowe podejście do egzegezy. Fitzmyer opisuje *Sancta Mater Ecclesia* jako łącznik między *Humani generis* a Soborem Watykańskim II, umożliwiając biblistom pełne wykorzystanie narzędzi naukowych w służbie wiary⁷⁰. W Polsce Łach zauważa, że dokument pozwolił teologom świadomie stosować metody historyczno-krytyczne, co przyczyniło się do rozkwitu rodzimej biblistyki⁷¹.

Długofalowe skutki *Humani generis* w latach 1955–1962 oraz jej wpływ na egzegezę były doniosłe. Początkowo sceptyczna wobec modernizmu, encyklika paradoksalnie otworzyła Kościół na nowe metody interpretacji Pisma. Okres ten przygotował grunt pod instrukcję *Sancta Mater Ecclesia* z 1964 roku, która usystematyzowała te zmiany. Oba dokumenty, wsparte późniejszymi reformami soborowymi, ukształtowały współczesną biblistykę katolicką, łącząc naukową precyzję z teologiczną głębią. Proces ten odcisnął piętno zarówno na literaturze międzynarodowej, jak i polskiej, wskazując na trwałe znaczenie tych przemian.

5.2.2 Ewolucja stanowisk teologicznych

Encyklika *Humani generis* przyniosła zaostrzenie kontroli nad teologami: Henri de Lubaca czy Yves Congar, którzy zmierzili się z zakazami publikacji i nauczania⁷². Jest paradoksem, że z upływem czasu, a złasz-

⁶⁶ Papieska Komisja Biblijna, *Sancta Mater Ecclesia*, Watykan 1964, nr 9–10.

⁶⁷ D.J. Harrington, dz. cyt., s. 89.

⁶⁸ W. Chrostowski, dz. cyt., s. 95.

⁶⁹ R.E. Brown, dz.cyt., s. 47.

⁷⁰ J.A. Fitzmyer, dz.cyt., s. 60.

⁷¹ S. Łach, dz. cyt., s. 50.

⁷² J. O'Malley, *Co zdarzyło się podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, (tłum.) A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 45.

cza po śmierci Piusa XII, skutki encykliki doprowadziły do pozytywnych rezultatów.

Rozpoczęty w 1958 roku pontyfikat Jana XXIII stał się punktem zwrotnym w podejściu Kościoła do relacji ze światem i nauką. Paradoksem jest fakt, że encyklika *Humani generis*, która początkowo miała ograniczyć wpływ nowinek na gruncie nauk teologicznych, w istocie przyczyniła się do rozwoju teologii historycznej i ekumenizmu, które legły u podstaw soborowych zmian⁷³. Na gruncie polskim ze względu na polityczne uwarunkowania i ograniczony zasięg kontaktów z myślą zachodnią, dominował tomizm. Dopiero w początkach lat 60. Pojawiły się pierwsze komentarze i opracowania nawiązujące do *nouvelle théologie*⁷⁴. Encyklika nie tyle zakazała badań, co nadała im nowy impuls i ramy, aby te były prowadzone w ramach nakreślonych przez Magisterium Kościoła.

5.2.3 Rehabilitacja teologów *nouvelle théologie*

Encyklika przyczyniła się do zwiększenia nadzoru Stolicy Apostolskiej nad nauczaniem w imieniu Kościoła. Reperkusje dotknęły wielu teologów, a niektórzy otrzymali zakaz nauczania z jednoczesnym wprowadzeniem ich opracowań do Indeksu Ksiąg Zakazanych⁷⁵. W drugiej połowie lat 50. obostrzenia zostały złagodzone, a wybór Jana XXIII na papieża (1958) i odnowy (*aggiornamento*) Kościoła umożliwiło wielu teologom powrót do aktywności naukowej. Na uwagę zasługuje przywrócenie do nauczania w imieniu Kościoła Henri de Lubaca, który w 1960 roku został konsultorem biorącym udział w przygotowaniu Soboru Watykańskiego II⁷⁶. Natomiast Yves Congar znacząco przyczynił się do redakcji wielu dokumentów soborowych, w tym *Lumen gentium*⁷⁷. Jak zauważył Chappel rehabilitacja teologów była ich osobistym sukcesem, ale także znakiem, że głoszone przez nich idee przysłużyły się odnowie Kościoła⁷⁸. Rehabilitacja teologów

⁷³ M. Białkowski, *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i szkice*, Toruń 2016, s. 78.

⁷⁴ K. Kosiński, *Próba synkretyzmu katolicko-socjalistycznego*, w: „Polska 1945/45–1989” 2010 nr 5, s. 45.

⁷⁵ G.R. Horn, *Western European liberation theology 1924–1959: The first wave*, New York 2008, s. 132.

⁷⁶ J. O'Malley, art. cyt., s. 47.

⁷⁷ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, (tłum.) s. Orzechowski, Ząbki 2012, s. 145.

⁷⁸ J. Chappel, *Catholic modern: The challenge of totalitarianism and the remaking of the Church*, Cambridge 2018, s. 210.

Nouvelle Théologie objęła się m.in. w ich powołaniu na konsultorów Soboru Watykańskiego II, gdzie ich idee znalazły odzwierciedlenie w dokumentach soborowych, takich jak *Lumen Gentium*. Na przykład Henri de Lubac i Yves Congar, wcześniej poddani sankcjom, zostali ponownie włączeni do życia akademickiego Kościoła, co symbolizowało zmianę podejścia Stolicy Apostolskiej.

5.2.4 Przygotowania do Soboru Watykańskiego II

Choć w pierwotnym odbiorze *Humani generis* odbierana była jako hamulec zmian w teologii, to w istocie odegrała znaczącą, choć pośrednią rolę w przygotowaniach do Soboru Watykańskiego II. Krytyka *Nouvelle Théologie* wywołała debatę, która toczona w latach 1955–1962 doprowadziła do wyłonienia się Kościele ruchu reformatorskiego⁷⁹. Jan XXIII, ogłaszając sobór w 1959 roku, zmienił defensywny paradygmat nauczania właściwy Piusowi XII, postawił na otwartość i dialog⁸⁰. Te działania sprawiły, że dociekania i nauczanie piętnowanych teologów stały się zaczynem zmian na nowo określających doktrynę w kontekście współczesności.

W Polsce, mimo trudności politycznych, biskupi tacy jak Stefan Wyszyński i Karol Wojtyła dostrzegli potrzebę odnowy inspirowanej dorobkiem *nouvelle théologie*⁸¹. Encyklika, choć początkowo ograniczała eksperymenty teologiczne, w dłuższej perspektywie stworzyła warunki dla soborowej odnowy⁸². Jej wpływ, choć niejednoznaczny, okazał się kluczowy dla otwarcia Kościoła na współczesny świat.

Okres 1955–1962 ukazuje ambiwalentne skutki encykliki *Humani generis*. Z jednej strony dokument ten ograniczał rozwój nowych nurtów teologicznych, z drugiej – poprzez wywołaną reakcję – przyczynił się do rehabilitacji teologów *nouvelle théologie* i przygotowań do Soboru Watykańskiego II. Literatura przedmiotu, zarówno polska, jak i międzynarodowa, wskazuje, że był to czas ewolucji teologicznej, w którym Kościół stopniowo otwierał się na dialog z nowoczesnością, co znalazło zwieńczenie w reformach soborowych. Proces ten, choć nierówny i miejscami oporny, dowodzi dynamicznej roli encykliki w historii Kościoła XX wieku.

⁷⁹ J. O'Malley, dz. cyt., s. 52.

⁸⁰ R. de Mattei, dz. cyt., s. 120.

⁸¹ M. Białkowski, dz. cyt., s. 102.

⁸² P.H. Kosicki, *Catholics on the barricades: Poland, France and "Revolution" 1891–1956*, New Haven 2018, s. 156.

Zakończenie

Encyklika *Humani generis* pozostaje świadectwem zmagania Kościoła Katolickiego z wyzwaniem XX wieku, zwłaszcza w kwestii pochodzenia człowieka, która była i jest punktem stycznym wiary i nauki. Zgodnie z zamierzeniami autora, tekst ukazał aktualność tych problemów, wskazując, że spory o relację między teologią a naukami przyrodniczymi, zapoczątkowane w latach 30. i 40., nie straciły na znaczeniu. Historyczny dokument ten odegrał kluczową rolę, definiując granice ortodoksji w obliczu modernizmu i przygotowując grunt pod refleksję, która znalazła ujście podczas Soboru Watykańskiego II. Krytyka relatywizmu i obrona tomizmu, choć początkowo ograniczały swobodę teologiczną, paradoksalnie przyczyniły się do ewolucji myśli kościelnej, otwierając drogę do dialogu z nowoczesnością.

Wpływ *Humani generis* na Sobór Watykański II był niezaprzeczalny – rehabilitacja teologów *nouvelle théologie* i dopuszczenie metod historyczno-krytycznych w egzegezie świadczą o tym, że encyklika, mimo swej ostrożności, zainicjowała proces odnowy. Encyklika, w powiązaniu z *Mediator Dei*, *Divino Afflante Spiritu* i *Sempiternus Rex Christus*, ukazuje Piusa XII jako papieża szukającego równowagi między Tradycją a nowoczesnością. Jego podejście do nauk przyrodniczych, wsparte metodologiczną ostrożnością wobec ich tymczasowych wniosków, podkreśla rolę Kościoła jako strażnika prawdy objawionej. Współcześnie jej znaczenie manifestuje się w nieustającej potrzebie równowagi między zachowaniem doktryny a otwarciem na nowe odkrycia naukowe. W dobie biotechnologii, edycji genów i sztucznej inteligencji, encyklika *Humani generis* przypomina o konieczności zachowania integralności doktryny w dialogu z nauką. Na przykład debaty nad technologią CRISPR czy statusem AI wymagają refleksji nad granicami ludzkiej ingerencji w naturę, co jest kontynuacją pytań o ewolucję i poligenizm poruszonych przez Piusa XII. Rozwój antropologii teologicznej, czerpiący z soborowych inspiracji, pozwala dziś na głębsze zrozumienie człowieka jako istoty stworzonej i odkupionej, uwzględniając zarówno dane biblijne, jak i ewolucyjne hipotezy. Nowe podejście do nauk przyrodniczych, widoczne w postawie Kościoła po Soborze, pokazuje, że kwestie poruszone w *Humani generis* – od poligenizmu po interpretację Księgi Rodzaju – nadal prowokują do refleksji. Przykładem tej ciągłości są współczesne debaty nad biotechnologią i sztuczną inteligencją. Edycja genów, taka jak technologia CRISPR, rodzi pytania o granice ludzkiej inge-

rencji w naturę stworzoną przez Boga, podobnie jak niegdyś ewolucja kwestionowała biblijny opis stworzenia. Z kolei rozwój sztucznej inteligencji stawia problem tożsamości człowieka – czy maszyna może osiągnąć status osoby, co wymaga ponownego zdefiniowania relacji między naturą a łaską, tematu centralnego dla *Humani generis*. Encyklika, wskazując na konieczność harmonii między wiarą a rozumem, oferuje ramy dla tych dyskusji, podkreślając, że teologia musi pozostać w dialogu z nauką, by zachować integralność doktryny w zmieniającym się świecie. W dobie biotechnologii, genetyki i pytań o tożsamość ludzką, encyklika przypomina o konieczności harmonii między wiarą a rozumem, wskazując, że teologia i nauka mogą współistnieć, wzajemnie się ubogacając w poszukiwaniu prawdy o człowieku. Współczesne wyzwania naukowe, takie jak manipulacje genetyczne czy sztuczna inteligencja, stanowią naturalną kontynuację debat o ewolucji i poligenizmie, które encyklika poruszała w swoim czasie.

ENCYCLICAL OF PIUS XII "HUMANI GENERIS" AS A DEFENSE OF TRADITION AND DEFINING THE FRAMEWORK FOR RESPONDING TO THE CHALLENGES OF SCIENCE

Summary

The encyclical *Humani generis*, promulgated by Pius XII in 1950, is a pivotal document of the 20th-century Church. It reflects the challenges and tensions between traditional doctrine and contemporary natural sciences and philosophy. Defending orthodoxy, it criticized dogmatic relativism, promoted Thomistic philosophy, and rejected polygenism while allowing the hypothesis of human bodily evolution. Emerging amid renewal movements like *Nouvelle Théologie*, which it initially curtailed, it contributed to their rehabilitation and the Second Vatican Council. Today, its reflections on faith and reason remain relevant amid biotechnology and questions of human identity, highlighting the need for dialogue between theology and science.

Keywords: *Encyclical Humani generis, Nouvelle Théologie, Thomism, Evolution, Second Vatican Council*

Bibliografia

Alberigo G., *Cristianesimo come storia e teologia confessante*, w: M.-D. Chenu, *Le Saulchoir: Une école de théologie*, s. IX–XXX, Casale Monferrato 1982.

Aubert R., *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai-Paris 1954.

Białkowski M., *Wokół Soboru Watykańskiego II. Studia i Szkice*, Toruń 2016.

Brown R. E., *The critical meaning of the Bible*, Mahwah 1990.

Chappel J., *Catholic modern: The challenge of totalitarianism and the re-making of the Church*, Cambridge 2018.

Chenu M.-D., *Le Saulchoir: Une école de théologie*, Casale Monferrato 1982.

Chrostowski W., *Biblia w Kościele: Zarys biblistyki katolickiej*, Pelplin 2010.

Cichy S., *Ruch liturgiczny jako „przejście Ducha Świętego w Kościele”*, w: „Seminare” 2005 nr 21, s. 173–188.

Congar Y., *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950.

Congar Y., *Chrystus i zbawienie świata*, Kraków 1968.

Copleston F., *A history of philosophy: Volume IX*, New York 1994.

Daniélou J., *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1956.

Dąbrowski E., *Komisja Biblijna*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, t. 1, (red.) E. Dąbrowski, Poznań – Warszawa – Lublin 1963.

Dulles A., *The craft of theology: From symbol to system*, New York 2007.

Fitzmyer J.A., *The interpretation of Scripture: In defense of the historical-critical method*, Mahwah 2008.

Garrigou-Lagrange R., *Où en est le problème de l'évolution?* w: „Angelicum” 1951 nr 28, s. 193–205.

Głowa J., *Teologia w Polsce po II wojnie światowej*, Kraków 2002.

Harrington D.J., *Interpreting the New Testament: A practical guide*, Collegeville 1980.

Horn G.R., *Western European liberation theology 1924–1959: The first wave*, New York 2008.

Kemp K.W., *Humani generis & Evolution: A report from the archives*, w: „Scientia et Fides” 2023 nr 11(1), s. 139–162, <https://doi.org/10.12775/SetF.2023.007> (odczytano: 09.02.2025).

Kłoczowski J., *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*, Warszawa 1998.

Knox R., *The Encyclical 'Humani generis'*, w: „The Tablet” 1950 nr 196, <https://www.thetablet.co.uk/archive> (odczytano: 09.02.2025).

Koperek S., *Dom Lambert Beauduin. Prekursor współczesnej odnowy*

liturgicznej, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1973 nr 26(4), s. 209–217, <https://doi.org/10.21906/rbl.3549> (odczytano: 09.02.2025).

Kosiński K., *Próba synkretyzmu katolicko-socjalistycznego*, w: „Polska 1945/45–1989” 2010 nr 5, s. 34–56.

Kosicki P.H., *Catholics on the barricades: Poland, France and “Revolution” 1891–1956*, New Haven 2018.

Levie J., *L’Encyclique ‘Humani generis’*, w: „Nouvelle Revue Théologique” 1950 nr 72, s. 785–793.

Lubac H. de, *Surnaturel: Études historiques*, Paris 1946.

Lubac H. de, *De ‘Humani generis’ (1950) au Concile*, w: *Henri de Lubac: Théologie et histoire*, t. 2, s. 45–60, Paris 1996.

Łach S., *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1970.

Mattei R. de, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, (tłum.) s. Orzechowski, Ząbki 2012.

McCool G.A., *Nineteenth-century scholasticism: The search for a unitary method*, New York 1989.

Modro D., *Geneza nurtu Nouvelle Théologie*, w: „Kieleckie Studia Teologiczne” 2019 nr 18, s. 129–146.

Neunheuser B., *Sto lat ruchu odnowy liturgicznej zapoczątkowanego przez o. Prospera Gueranger. Przeszłość i perspektywy*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1976 nr 29, s. 195–207.

O’Malley J., *Co zdarzyło się podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, (tłum.) A. Wojtasik, Kraków 2011.

Papieska Komisja Biblijna, *Sancta Mater Ecclesia*, Watykan 1964.

Pius XII, *Divino Afflante Spiritu*, Watykan 1943.

Pius XII, *Humani generis*, Watykan 1950.

Pius XII, *Sempiternus Rex Christus*, Watykan 1951.

Popper K., *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959.

Szmydki R., *Geneza szkoły Le Saulchoir*, w: „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1990 nr 37(2), s. 85–100.

Szymik J., *Teologia w dialogu: Wiara i rozum w epoce posoborowej*, Lublin 2005.

Świerżawski W., *Homilia liturgiczna*, w: „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1963 nr 16, s. 201–211.

Świeżyński A., *Filozofia w Kościele. Od neotomizmu do współczesności*, Warszawa 2010.

Krzysztof R. Kupiński - dr n. społ., mgr filozofii, wykładowca w Wyższej Szkole Kadr Menedżerskich w Koninie.