



e-ISSN 2956-3666  
ISSN 0239-801X  
DOI: 10.56898

Spis 41 Roczników „Studiów Teologicznych” dostępny pod adresami:  
1) [www.studia-teologiczne.pl](http://www.studia-teologiczne.pl); 2) [www.czasopisma.uksw.edu.pl](http://www.czasopisma.uksw.edu.pl); 3) [www.archibial.pl](http://www.archibial.pl)

**Wydawca:**

**radio**  
**NADZIEJA**

ul. Sadowa 3, 18-400 Łomża  
tel.: +48 86 215 14 10, fax: +48 86 215 14 13  
[www.radionadzieja.pl](http://www.radionadzieja.pl)

**Adres redakcji:**

Ks. W. Turowski: Pl. Papieża Jana Pawła II 1, 18-400 Łomża,  
tel. 86 216 54 91, [studiateologiczne@onet.eu](mailto:studiateologiczne@onet.eu)

**Zespół redakcyjny:**

Ks. dr Wojciech Turowski – redaktor naczelny  
Ks. dr hab. Stanisław Biały – zastępca redaktora naczelnego  
Ks. dr Łukasz Borowski – sekretarz  
Ks. dr Marian Strankowski AWSD Białystok, Ks. dr hab. Tadeusz Syczewski WSD  
Drohiczyn, Ks. dr Robert Bączek WSD Łomża

**Rada naukowa:**

Ks. dr hab. Przemysław Artemiuk (UKSW Warszawa)  
Ks. prof. dr hab. Detlev Domeyer (Dortmund, Niemcy),  
Prof. dr hab. Boguslavas Gruževskis (UW Wilno, Litwa),  
Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski (UKSW Warszawa),  
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski (UwB Białystok),  
Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL Lublin),  
Ks. prof. dr hab. Kazimierz Rynkiewicz (LMU Monachium, Niemcy),  
Ks. prof. dr hab. Marcin Składanowski (KUL Lublin),  
Ks. dr Charles Vianney Tanke, (UCAC w Yaounde, Kamerun),  
Ks. dr Paweł Tarasiewicz (Adler-AquinasInstitute, Mani-tou Springs, CO, USA).

Łomża 2023

STUDIA  
TEOLOGICZNE

---

Białystok - Drohiczyn - Łomża

**41**  

---

**2023**

**Redaktorzy językowi:**

język angielski – Joanna Kossewska  
język włoski – Oria Ferraguti  
język rosyjski/białoruski – dr Юрий Побайба  
język niemiecki – dr Kathrin Maier

**Redaktorzy tematyczni:**

Filozofia – Ks. dr hab. Piotr Mrzygłód (prof. PWT Wrocław)  
Humanistyka – Ks. dr hab. Stefan Radziszewski (WSH Radom)  
Nauki Społeczne – Ks. dr Dariusz Tułowiecki (WSnR UKSW)  
Prawo Kanoniczne – Ks. dr Marcin Wasielewski (WSD Łomża)  
Teologia – Ks. dr Wojciech Turowski (WSD Łomża)

**Artykuły w ST 41/2022 recenzowali:**

Ks. dr hab. Przemysław Artemiuk – prof. UKSW Warszawa  
Ks. Rober Bączek – UKSW/WSD Łomża  
Ks. dr hab. Mirosław Brzeziński – prof. KUL Lublin  
Ks. dr Mariusz Chrostowski – KU Eichstätt-Ingolstadt, Niemcy  
Bp dr hab. Henryk Ciereszko UKSW/AWSD Białystok  
Dr hab. Adam Drozdek – prof. DU Pittsburgh, USA  
Ks. dr hab. Jacek Froniewski – PWT Wrocław  
Ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz – UWM Olsztyn  
Ks. dr hab. Adam Kalbarczyk – prof. UAM Poznań  
Ks. dr hab. Krystian Kałuża – prof. UO Opole  
Dr hab. Elżbieta Kotkowska – prof. UAM Poznań  
Ks. dr Arkadiusz Kruk – PWT Wrocław  
Ks. dr hab. Dominik Kubicki – UAM Poznań  
Ks. dr Wojciech Kućko – UKSW Warszawa  
Prof. dr hab. Jarosław Ławski – UwB Białystok  
Ks. dr hab. Józef Łupiński – prof. UKSW Warszawa  
Ks. prof. dr hab. Andrzej Najda – UKSW Warszawa  
Ks. prof. dr hab. Mieczysław Ozorowski – UKSW Warszawa  
Ks. dr hab. Andrzej Proniewski – prof. UwB Białystok  
Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda – KUL Lublin  
Ks. dr hab. Stefan Radziszewski – WSH Radom  
Ks. dr hab. Piotr Rossa – UAM Poznań  
Ks. dr hab. Jerzy Sikora – prof. UKSW Warszawa  
Ks. dr hab. Roman Słupek – prof. PWT Wrocław  
Ks. dr Paweł Tarasiewicz – AAI Mani-tou Springs USA  
Ks. dr Grzegorz Wąchol – UPJPII Kraków

*Redakcja dziękuje Recenzentom za podjętą pracę dla dobra nauki.*

# Artykuły



KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

DOI: 10.56898/st.13169

## JEZUS JAKO ZELOTA WEDŁUG REZY ASLANA. PREZENTACJA I KRYTYKA

**Treść:** Wstęp; Założenia metodologiczne muzułmańskiego badacza; Kim był Jezus?; Krytyka; Zakończenie – wnioski.

### Wstęp

R. Aslan (ur. 1972)<sup>1</sup> – to muzułmański historyk religii, publicysta, telewizyjny komentator i prezenter. Wychował się w rodzinie po części ateistycznej, ale w młodości jako nastolatek nawrócił się na chrześcijaństwo. Jednak nowa wiara nie zakorzeniła się w nim. W czasie studiów na jezuickiej uczelni uznał, że chrześcijaństwo jest zbyt zawile i niejednoznaczne, pełne sprzeczności. W efekcie tego odkrycia doszedł do wniosku, że dogmatyczny Chrystus pozostaje tworem Kościoła, a Jego boskość jest po prostu fałszem<sup>2</sup>. Po zanegowaniu nowej wiary, Aslan, na nowo zaczął odkrywać islam i ostatecznie wrócił do niego, czego świadectwem pozostaje książka „Nie ma Boga prócz Allaha. Powstanie, ewolucja i przyszłość islamu”, wydana w roku 2005. Nie zrezygnował jednak z zainteresowania chrześcijaństwem i pismami Nowego Testamentu. Przyjął jednak zdecydowanie inną perspektywę. Z wyznawcy Chrystusa, przemienił się w kry-

---

**Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk** – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022) oraz pracę *Wiara na peryferiach. Eseje o Kościele* (Kraków 2023), a także zredagował tomy studiów *Hermeneutyka i apologia*. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka (Płock 2022) i *Wokół pytań o początki chrystologii* (Kraków 2023; wraz ze s. Zatwardnickim). ORCID: 0000-0001-5337-0329

<sup>1</sup> Zob. <https://przekroj.pl/kultura/zmierzch-bogow-paulina-wilk>; dostęp 1.09.2023.

<sup>2</sup> R. Aslan, *Zelota. Życie i czasy Jezusa z Nazaretu*, przekład P. Gołębiowski, Warszawa 2014.

tyka chrześcijaństwa. Wizerunek Jezusa, jaki prezentuje muźulmański badacz w pracy: „Zelota. Życie i czasy Jezusa z Nazaretu”, wpisuje się w *trzecią fazę* poszukiwania Jezusa historycznego, która zrodziła się pod koniec XX wieku<sup>3</sup>. Przypomnijmy: „twórcy (i pierwsi zwolennicy) *Third Quest* próbowali odkryć historię i tożsamość Jezusa, wychodząc od niezwykle precyzyjnie opisanego kontekstu żydowskiego Jego życia”<sup>4</sup>. Ich zdaniem kluczowa okazuje się historia Palestyny, bowiem daje ona dostęp do historycznego Jezusa<sup>5</sup>. „Wszystko, co poszerza naszą wiedzę o środowisku Jezusa (palestyńskim judaizmie), pośrednio powiększa naszą wiedzę o samym Jezusie historycznym”<sup>6</sup>. M. Skierkowski, charakteryzując *Third Quest*, stwierdza: „Twórcy *trzeciego poszukiwania* starali się zrekonstruować Jezusa historycznego niezależnie od tego, czy Jego obraz będzie koherentny z teologicznym wizerunkiem Syna Bożego i Zbawcy tradycji Kościoła, czy też ten obraz będzie odmienny lub nawet sprzeczny. W tym sensie, można mówić o «neo-liberalnym», czyli «wolnym» od wpływów wiary chrześcijańskiej, poszukiwaniu Jezusa historycznego; jednocześnie to «neo-liberalne» poszukiwanie liczy się niezwykle mocno z żydowskością Jezusa i Jego relacją do judaizmu”<sup>7</sup>.

*Trzecie poszukiwanie* rozpoczęła praca B. Meyera (zm. 1995), uczonego z McMaster University w Hamilton (Ontario), „The Aims of Jesus” (1979), nosząca tytuł wyraźnie nawiązujący do dzieła H.S. Reimarus. Jednak dynamiczny rozwój *Third Quest* przypada na koniec XX i początki obecnego stulecia. Od roku 1979 „napisano i opublikowano mnóstwo książek o Jezusie, w których żydowski kontekst «decydował» o historii i tożsamości Jezusa”<sup>8</sup>. Sama zaś procedura badawcza, jak zauważa M. Skierkowski, „przybierała w nich formę triady: opisać żydowski kontekst życia Jezusa; na ba-

<sup>3</sup> „O ile w *pierwszym* poszukiwaniu odrzucano materiał teologiczny znaleziony w źródłach o Jezusie, aby odsłonić historię tej postaci akceptowalną dla ducha oświecenia, a w *drugim* szperano jeszcze w tym materiale, aby odzyskać jakieś pospiesznie może odrzucone elementy historyczno-chrystologiczne, o tyle teraz oczekuje się, że zaprezentowany drobiazgowo kontekst żydowski zrodzi intuicyjnie hipotezę o Jezusie, która w końcu zostanie zweryfikowana na mocy dostępnych źródeł”; M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013, s. 195.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Por. C. Burchard, *Jesus von Nazareth*, w: *Die Anfänge des Christentums*, red. J. Becker i inni, Stuttgart 1987, s. 12-13.

<sup>6</sup> Por. N. A. Dahl, *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, Minneapolis 1991, s. 96.

<sup>7</sup> M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg*, s. 195-196.

<sup>8</sup> Tamże, s. 196.



zie tego właśnie kontekstu postawić hipotezę w odniesieniu do tożsamości i misji Jezusa (**hipoteza ta winna dotyczyć zasadniczo relacji Jezusa do judaizmu**); dokonać weryfikacji zgłoszonej hipotezy w dostępnych źródłach o Jezusie<sup>9</sup>.

Spoglądając na całość badań prowadzonych w ramach *trzeciego poszukiwania*, należy podkreślić, co czyni M. Skierkowski, że są obecne w nim dwa wyraźne podokresy: pierwszy, w którym „wizerunki Jezusa mają raczej charakter aspektowy (stąd zasadniczo jednostronny, redukcyjny) i drugi bardziej syntetyczny (stąd są one bliższe i prawdzie historycznej, i prawdzie teologicznej)”<sup>10</sup>. Ujęcia aspektowe ukazują Jezusa jako maga, filozofa-cynika, charyzmatyka, mistyka, proroka (eschatologicznego), apokaliptyka, mędrca/Mądrość, reformatora społeczno-religijnego i rabbiego. „Wszyscy badacze z tego kręgu na ogół akcentują oryginalność postaci Jezusa, czasami wskazują także na Jego wyjątkowość/unikalność, a niektórzy nawet dostrzegają w Nim wyraźnie rysy transcendentne”<sup>11</sup>.

R. Aslan, ukazując Jezusa jako gorliwego Żyda – zelotę i rewolucjonistę, sytuuje się w **kręgu trzeciego poszukiwania, ukazując historię Nazarejczyka** aspektowo. Podejmując analizę pracy mużulmanina, zwrócę uwagę na założenia metodologiczne oraz ukazę główne wątki życia Jezusa w świetle jego badań. W ostatniej części artykułu dokonam oceny proponowanego wizerunku. Określając *status questionis*, należy zwrócić uwagę na dosyć obszerny fragment pracy P. Lisickiego poświęcony R. Aslanowi<sup>12</sup> oraz esej R. Barrona dotyczący książki mużulmańskiego badacza<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Tamże; „Dopiero w ostatnich latach, zauważył łomżyński profesor, doszło w ramach *Third Quest* do bardziej zrównoważonego potraktowania «źródeł o żydowskim kontekście życia Jezusa» i «chrześcijańskich źródeł o samym Jezusie» (będących owocem Jego oddziaływania na ten kontekst bądź reakcji ludzi na Jego działalność). Tym razem procedura badawcza *Third Quest* sprowadza się do tezy: im lepiej wykaże się zarówno osadzenie Jezusa w judaizmie, jak i Jego oddziaływanie na pierwotne chrześcijaństwo, tym bardziej wiarygodnie odtworzy się wizerunek Założyciela tej religii”; tamże, s. 196-197.

<sup>10</sup> Tamże, s. 197.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Zob. P. Lisicki, *Czy Jezus jest Bogiem? Od judaizmu do chrześcijaństwa*, Warszawa 2014 (2022<sup>2</sup>), s. 191-214.

<sup>13</sup> Zob. R. Barron, *Rozprawienie się z demaskatorem*, w: tenże, *Ziarna Słowa. Odnajdywania Boga w kulturze*, przekład E. Kopacz, Poznań 2019, s. 175-179.

## Założenia metodologiczne muzułmańskiego badacza

Wpływają one poniekąd z historii życia R. Aslana. Stwierdza on: „Kiedy byłem dzieckiem, wydawało mi się, że Bóg jest wielkim, potężnym starcem mieszkającym w niebie. Przypominał mi On większą i silniejszą wersję mojego ojca, z tą różnicą, że dysponował mocami magicznymi. Wyobrażałem Go sobie jako przystojnego, szpakowatego mężczyznę, na którego szerokie barki opadały długie, siwe włosy. Zasiadał na tronie spowitym chmurami, a gdy przemawiał, Jego głos huczał w niebiosach, zwłaszcza, gdy się gniewał. A gniewał się często. Był też przy tym ciepły i kochający, litościwy i dobroduszny. Śmiał się, gdy był szczęśliwy, i płakał, gdy było Mu smutno”<sup>14</sup>. Taki obraz Boga towarzyszył w młodości amerykańskiemu pisarzowi. Gdzie wizja ta miała swoje źródło? Na to pytanie R. Aslan odpowiedzieć nie umie. Przypuszcza, że mogła zadomowić się w głowie dziecko pod wpływem obrazów oglądanych w książkach lub na kościelnych witrażach. „W miarę dojrzewania, stwierdza Amerykanin, porzuciłem większość swoich dziecięcych zapatrywań”<sup>15</sup>. Obrazu Boga nie dało się jednak usunąć. Na trwałe zapisał się w wyobraźni dziecka. R. Aslan przyznaje, że wprawdzie nie był wychowany w domu religijnym, to duchowość zawsze go pociągała. Wyznaje: „sama wiedza o Bogu mi nie wystarczała, chciałem Go doświadczyć, poczuć Jego obecność w moim życiu”<sup>16</sup>. Nie było to jednak takie proste. „Usiłując to osiągnąć, nie mogłem pozbyć się wrażenia, że pomiędzy nami rozpościera się ogromna przepaść. On był na jednym jej krańcu, ja na drugim, i żaden z nas nie mógł przeprawić się na kraniec drugiego”<sup>17</sup>.

Jako nastolatek R. Aslan porzuca wiarę ojców, czyli islam, określaną przez niego jako letni i wybiera chrześcijaństwo. Wtedy „dziecinna potrzeba myślenia o Bogu jako potężnym człowieku skryształizowała się w kulcie Jezusa Chrystusa, który dosłownie był Bogiem wcielonym”<sup>18</sup>. Amerykanin wyznaje: „kiedy miałem piętnaście lat, odnalazłem Jezusa”<sup>19</sup>. Stało się to na obozie ewangelizacyjnym w północnej Kalifornii. „Dla dziecka wychowanego w mieszanej rodzinie umiarkowanych muzułmanów i zdeklaro-

---

<sup>14</sup> R. Aslan, *Bóg. Ludzka historia religii*, przekład T. Sikora, Kraków 2021, s. 9.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 10.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tenże, *Zelota. Życie i czasy Jezusa z Nazaretu*, s. 15,

wanych ateistów to było najwspanialsza opowieść pod słońcem”<sup>20</sup>. Dlatego R. Aslan przyjął ją, rozpoznając Jezusa jako osobistego Pana, a **równocześnie** centralną postać narodowej epepei Ameryki. „Przyjąć go do swego serca było dla mnie jedynym sposobem, żeby poczuć się Amerykaninem. Nie znaczy to, że za moim nawróceniem stał oportunizm. Przeciwnie, zapłonąłem całkowitym oddaniem dla nowo odkrytej wiary. Przedstawiono mi Jezusa, który był nie tylko «Panem i Zbawicielem», **ale najlepszym przyjacielem**, kogoś, z kim mogłem wejść w głęboki i osobisty związek. Jako nastolatek usiłujący zrozumieć chaotyczny świat, którego dopiero zaczynałem być świadomy, nie mogłem nie przyjąć takiego zaproszenia”<sup>21</sup>. Po tym wakacyjnym doświadczeniu R. Aslan staje się gorliwym ewangelizatorem, który chce rodzinie i znajomym zanieść Dobra Nowinę. Krucjata jednak się załamuje, ponieważ odkrywa rozdzźwięk „między Jezusem z Ewangelii a Jezusem historycznym – między Jezusem Chrystusem a **Jezusem z Nazaretu**”<sup>22</sup>. Studia nad historią religii w college’u zasiewają w nim niepokój. Wątpliwości są coraz silniejsze. Czas studiów przynosi ostatecznie weryfikację młodzieńczych fascynacji. R. Aslan przyznaje: „dwie dekady wnikliwych badań naukowych na temat źródeł chrześcijaństwa uczyniły ze mnie znacznie bardziej zagorzałego zwolennika Jezusa z Nazaretu niż Jezusa Chrystusa”<sup>23</sup>.

Książka dedykowana Nazarejczykowi chce być, zdaniem muzułmańskiego badacza, opowieścią o Jezusie historycznym, a nie kolejną pracą o kerygmatycznym Chrystusie. Jaką zatem perspektywę przyjmuje R. Aslan? Przyznaje, że nie chce obciążać czytelników wiekowymi sporami dotyczącymi życia i **misji Jezusa z Nazaretu**. **Dlatego proponuje narrację trafną i racjonalną**, czerpiącą z prac dotyczących Nowego Testamentu oraz z historii wczesnego chrześcijaństwa, które powstały na przestrzeni ostatnich dwóch dekad. Ukazując dzieje Jezusa, muzułmanin opiera się przede wszystkim na Ewangelii według św. Marka i źródle Q, tekstach najwcześniejszych i najbardziej wiarygodnych, podawanych zawsze we własnych tłumaczeniach. Pomija z kolei ewangelie gnostyckie, ponieważ – jego zdaniem – niewiele wnoszą do badań nad Jezusem historycznym.

Zdaniem R. Aslana, posiadanie jakichkolwiek informacji na temat Jezusa, zakrawa na cud. „Widok wykrzykującego opowieści o **końcu świata**

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 16.

<sup>21</sup> Tamże, s. 16-17.

<sup>22</sup> Tamże, s. 17.

<sup>23</sup> Tamże, s. 18.

ta, wędrującego od wsi do wsi kaznodziei, za którym podążała zgraja w łachmanach, nie był w czasach Jezusa rzadkością – przeciwnie, był tak powszechny, że budził śmiech rzymskiej elity<sup>24</sup>. Według muzułmanina wprawdzie „panorama Palestyny pierwszego wieku skrzy się od mesjańskiej energii”<sup>25</sup>, to jednak „niełatwo jednoznacznie połączyć Jezusa z Nazaretu z którymś z dominujących w tym czasie ruchów religijno-politycznych”<sup>26</sup>. Był on bowiem pełen sprzeczności, a w jego wypowiedziach pełno jest nieścisłości. Jeśli chodzi o **historyczność postaci, to poza Nowym Testamentem, prawie nie posiadamy źródeł. Kluczowe okazują się tutaj fragmenty z Józefa Flawiusza. Czym w takim razie są Ewangelie i jaką odrywają rolę?** Aslan uważa, że chociaż pozostają głównym źródłem, jeśli chodzi o historię Nazarejczyka, to stwarzają poważne problemy. Jakie? Przede wszystkim nie zostały napisane, poza Ewangelią według św. Łukasza, przez osoby wymienione w **ich nazwie. Przy ich tworzeniu korzystano z zasady pseudoepigrafii** (w takim przypadku autorstwo jest przypisywane innej osobie). Po drugie, „Ewangelie nie są ani nie miały być historycznym zapisem życia Jezusa”<sup>27</sup>. Zdaniem R. Aslana „nie są to relacje naocznych świadków opisujących słowa i czyny Jezusa z perspektywy ludzi, którzy go znali. To świadectwa wiary spisane przez społeczność wiernych wiele lat po wydarzeniach, których dotyczą. Krótko mówiąc, Ewangelie opisują Jezusa Chrystusa, nie Jezusa człowieka”<sup>28</sup>. Muzułmański badacz uważa, że równorzędnymi źródłami poznania Nazarejczyka są teksty apokryficzne, szczególnie ewangelie. Chociaż nie należą do kanonu, to są ważne, ponieważ „pokazują zdecydowanie różne opinie na temat tożsamości i **roli Jezusa** nawet wśród tych, którzy podawali się za jego towarzyszy, dzielili z nim strawę, słuchali jego mów i się z i nim modlili”<sup>29</sup>.

### Kim był Jezus?

Jeśli chodzi o życie Mistrza z Nazaretu, to **dwie kwestie historyczne** – zdaniem R. Aslana – są pewne: to, że Jezus był Żydem, „który stał na czele popularnego żydowskiego ruchu w Palestynie na początku pierwszego wieku

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 21.

<sup>25</sup> Tamże, s. 22.

<sup>26</sup> Tamże, s. 23.

<sup>27</sup> Tamże, s. 25.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 27.

naszej ery<sup>30</sup> oraz że Rzymianie właśnie za to go ukrzyżowali. Należy jednak zauważyć, podkreśla amerykański badacz, że „same w sobie fakty te nie składają się na dokładny portret życia człowieka sprzed dwóch tysięcy lat. Ale jeżeli połączymy je z tym, co wiemy na temat burzliwej epoki, w której żył Jezus – a dzięki Rzymowi wiemy bardzo dużo – te dwa fakty pozwalają nam nakreślić obraz Jezusa z Nazaretu, który będzie się odznaczał większą precyzją, niż gdybyśmy opierali się wyłącznie na Ewangeliach. Rzeczywiście Jezus, który wyłania się z tego ćwiczenia historycznego – gorliwy rewolucjonista porwany, jak wszyscy Żydzi tej epoki, przez religijne i polityczne zamieszki w Palestynie pierwszego wieku – nie przywodzi na myśl wizji łagodnego pasterza, którą krzewili pierwsi chrześcijanie<sup>31</sup>. Co pozwala R. Aslanowi tak definiować Jezusa? Na czym opiera swoją argumentację? Główną racją, jego zdaniem, pozostaje sposób śmierci Jezusa. Ukrzyżowanie wskazuje na to, kim był i co robił rzeczywiście Jezus. Ten rodzaj śmierci był wymierzany „wyłącznie za wichrzycielstwo<sup>32</sup>. Muzułmanin rozumuje w następujący sposób: „Przestępstwem, które popełnił Jezus, zdaniem Rzymu, był zamiar objęcia tronu królestwa (czyli zdrada), ta sama zbrodnia, za którą skazano na śmierć właściwie wszystkich ówczesnych piewców mesjanizmu. Jezus nie umarł zresztą sam; po obu jego stronach wisieli mężczyźni, których po grecku nazywa się *lestai*, co często tłumaczy się jako złodziei, ale w rzeczywistości oznacza rozbójników; Rzymianie tak określali powstańców i wywrotowców<sup>33</sup>. Według R. Aslana ten obraz jest tak mocny i wyraźny, że nie powinien budzić żadnych wątpliwości. Dlatego portret Jezusa jako człowieka pokojowego, dalekiego od przemocy i politycznych zawirowań swojej epoki, należy w tym kontekście zanegować. „Twierdzenie, jakoby przywódca popularnego ruchu mesjańskiego domagającego się zaprowadzenia «królestwa Bożego» – zwrot ten zarówno przez Żydów, jak i przez pogan odczytany by został, jako zapowiedź buntu przeciwko władzy Rzymu – mógł stać na uboczu rewolucyjnego ferworu, który ogarnął właściwie wszystkich Żydów w Judei, jest po prostu absurdalne<sup>34</sup>. R. Aslan uważa, że autorzy czterech Ewangelii doprowadzili do osłabienia „wywrotowego charakteru Dobrej Nowiny i ruchu Jezusa<sup>35</sup>. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że mieli w pamięci żydow-

---

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 27-28.

<sup>33</sup> Tamże, s. 28.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.

skie powstanie przeciwko Rzymowi z roku 66 i zniszczenie Jerozolimy wraz z Świątynią w roku 70. Po drugie, chrześcijanie „odczuwali potrzebę zdystansowania się od rewolucyjnego zapału, który doprowadził do splądrowania Jerozolimy, nie tylko dlatego, że w ten sposób ówczesny Kościół mógł zażegnać gniew mściwego Rzymu, ale również dlatego, że judaizm znalazł się na cenzurowanym, a Rzymianie stali się głównym celem działalności ewangelicznej Kościoła. Tak wyglądał początek długiego procesu mającego na celu zmienić Jezusa – żydowskiego rewolucjonistę i nacjonalistę – w pokojowego przywódcę odrzucającego wszelkie ziemskie problemy”<sup>36</sup>. Muzułmański badacz uważa, że taki wizerunek Nazarejczyka mógł zostać zaakceptowany przez Rzymian. Świadczy o tym akt, który dokonał się trzysta lat później. Cesarz rzymski Flawiusz Teodozjusz „uczynił z ruchu wędrownego żydowskiego kaznodziei państwową religię, co stanowiło moment narodzin tego, co dziś nazwalibyśmy ortodoksyjnym chrześcijaństwem”<sup>37</sup>.

Według R. Aslana Jezus jest postacią historyczną, którą pragnie ukazać w swojej pracy. Chce dotrzeć do jego wizerunku jeszcze przedchrześcijańskiego. Zdaniem muzulmanina wystarczy poddać tezy Ewangelii ścisłym rygorom analizy historycznej, by odzyskać prawdziwy wizerunek: „świadomego politycznie żydowskiego rewolucjonisty, który dwa tysiące lat temu przemierzał ziemie Galilei, przygarniając uczniów do swojego mesjaniistycznego ruchu. Chciał ustanowić królestwo Boże, ale misja się nie powiodła, kiedy po butnym wkroczeniu do Jerozolimy i zuchwałym ataku na świątynię został pojmany i stracony przez Rzymian za wichrzycielstwo. [...] po porażce planu Jezusa, jego uczniowie nie tylko zaczęli inaczej pojmować charakter jego misji i tożsamość, ale postrzegali też w inny sposób istotę i koncepcję żydowskiego Mesjasza”<sup>38</sup>.

Jak tego dokonuje amerykański badacz? Przede wszystkim historię Jezusa podporządkowuje idei gorliwości. Ma ona kluczowe znaczenie w spojrzeniu muzulmanina. Jest on przekonany, że Nazarejczyk nie był nikim innym niż gorliwym wyznawcą judaizmu, czyli zelotą. Przedstawia jego dzieje na tle ówczesnego judaizmu, skrzętnie odnotowując wszelkie rewolty i bunty w obronie prawa. Zdaniem R. Aslana historia Izraela czasów przełomu er, to nic innego, jak walka w obronie prawa Boga. Czym była jego zdaniem gorliwość? Fundacyjną ideą dla Żydów. „Zakładała ściśle przestrzeganie Tory i Prawa, odnowę posłuszeństwa obcym panom

---

<sup>36</sup> Tamże, s. 29-30.

<sup>37</sup> Tamże, s. 30.

<sup>38</sup> Tamże.

– a w istocie jakimkolwiek człowiekowi – i bezwarunkowe poświęcenie się woli Bożej. Gorliwość wobec Pana oznaczała podążanie śladami proroków i świętych starców, mężczyzn i kobiet, którzy nie mieli żadnego pana oprócz Boga, nie kłaniali się żadnemu królowi, oprócz Króla Świata i bezlitośnie rozprawiali się z **bałwochwalstwem i tymi, którzy łamali boskie prawa**<sup>39</sup>. Amerykański badacz, ukazując palestyński świat I wieku, przekonuje, że liczni Żydzi pragnęli prowadzić taki właśnie życie, pełne gorliwości i wierności. Do tego stopnie, że „aby nie sprzeniewierzyć się tym ideałom, byli skłonni dopuścić się w razie konieczności brutalnych czynów, nie tylko na Rzymianach i nieobrzezanych masach, ale również na innych Żydach, tych, którzy ośmielili się podporządkować Rzymowi”<sup>40</sup>. Gorliwych ponad miarę wyznawców judaizmu, którzy dopuszczali możliwość stosowania przemocy, nazywano zelotami. R. Aslan zastrzega jednak, że „tych zelotów nie należy mylić z **politycznym ugrupowaniem zelotów, które powstało sześćdziesiąt lat później, po powstaniu żydowskim w 66 roku**”<sup>41</sup>. Dodaje również: „za czasów Jezusa gorliwość nie była jednoznacznie kojarzona z przynależnością do sekty bądź ugrupowania politycznego. Była to idea, wizja pobożności nierozzerwalnie powiązana z **nastrojami apokaliptycznymi, które ogarnęły Żydów po rzymskiej okupacji**”<sup>42</sup>.

W jakim sensie zatem Jezus mógł być zelotą? Nie należał przecież do ich stronnictwa, powstało ono bowiem trzydzieści lat po Jego śmierci, nie był również rewolucjonistą, dążącym do wywołania zbrojnego powstania, „choć jego poglądy na przemoc były dużo bardziej złożone, niż się często uważa”<sup>43</sup>. R. Aslan podaje następujące uzasadnienie: „jeżeli przyjrzeć się uważnie słowom i czynom Jezusa w Świątyni Jerozolimskiej – wydarzeniom, które doprowadziły do jego aresztowania i egzekucji – trudno zaprzeczyć jednemu: Jezusa ukrzyżowali Rzymianie, bo jego me-sjańskie dążenia zagrażały interesom Rzymu okupującego Palestynę, a jego gorliwość była niebezpieczna dla władz świątyni. Ten fakt powinien rzucić światło na wszystko, co czytamy w Ewangeliach o Mesjaszu znanym jako Jezus z Nazaretu – **od rozpoczęcia publicznej działalności na brzegach Jordanu do szczegółów jego śmierci na krzyżu na Golgocie**”<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Tamże, s. 84.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 84-85.

<sup>43</sup> Tamże, s. 130.

<sup>44</sup> Tamże.

Według R. Aslana nie tylko śmierć Jezusa świadczy o Jego zelotyzmie, ale także idea królestwa, gorliwie głoszona przez Niego. Obietnica nadejścia nowej rzeczywistości – to główny motyw misji Mistrza z Nazaretu. Królestwo nie ma jednak wymiary kosmicznego, czy tylko eschatologicznego. Ma powstać tutaj, na ziemi, a **zatem dotyczy najpierw tej rzeczywistości**. Muzułmanin zauważa, że „Jezusowa wizja nadrzędnej władzy Boga nie różniła się znacząco do wizji proroków, bandytów, zelotów i mesjaszów, którzy przybyli przed nim i **po nim, czego dowodem jest odpowiedź Jezusa o trybut dla cesarza. W istocie jego wizja panowania Bożego nie różniła się od wizji jego mistrza, Jana Chrzciciela, od którego prawdopodobnie zapożyczył określenie «królestwo Boże»**. Jezusowa interpretacja królestwa Bożego różniła się jednak tym, że Jezus zgadzał się z zelotami: panowanie Boga wymagało nie tylko wewnętrznej przemiany człowieka, która miała go powieść ku sprawiedliwości i praworządności, ale też obalenia obecnego systemu politycznego, religijnego i ekonomicznego”<sup>45</sup>. R. Aslan uważa, że idea królestwa Bożego w swojej najgłębszej warstwie stanowi wezwanie do rewolucji, która nie może obyć się bez walki i rozlewu krwi. Bo jak ustawić królestwo na terenie okupowanym, jeśli nie przy użyciu siły? **W przeciwnym razie idea ta, to tylko ulotna fantazja**. Według amerykańskiego badacza „obraz Jezusa jako zdeklarowanego pacyfisty, który kochał swoich wrogów i nadstawiał drugi policzek, powstał na podstawie wizerunku apolitycznego kaznodziei niezainteresowanego burzliwą polityką świata, w którym żył, i nieposiadającego na jej temat wiedzy”<sup>46</sup>. ten wizerunek, jak podkreśla R. Aslan, jest fałszywy. „Podejście Jezusa historycznego do przemocy jest dużo bardziej złożone. Nie ma dowodów, że Jezus popierał brutalne czyny. Ale z pewnością nie był pacyfistą”<sup>47</sup>. Ponadto, Jezus ukrywał ostateczną prawdę o **królestwie, ponieważ „rozumiał, że nowy porządek świata, który przepowiadał, jest tak radykalny, tak niebezpieczny, tak rewolucyjny, że jedyną reakcją Rzymu może być tylko aresztowanie i stracenie wszystkich za wichrzycielstwo”**<sup>48</sup>. A On chciał ocalić swoich uczniów, dlatego systematycznie ich ostrzegał.

Śmierć Jezusa, co wyraźnie podkreśla R. Aslan, nie ma wymiaru odkupieńczego. „Jego przestępstwo, z punkty widzenia Rzymu, było oczywiste. Było wyryte na tabliczce i **umieszczone nad jego głową na widoku wszyst-**

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 176-177.

<sup>46</sup> Tamże, s. 178.

<sup>47</sup> Tamże, s. 179.

<sup>48</sup> Tamże, s. 183.



kich: Jezus z Nazaretu, król żydowski. Został skazany za ambicje polityczne. Ewangelie zaświadcniają że Jezusa ukrzyżowano obok innych *lestai* lub bandytów: rewolucjonistów takich jak on<sup>49</sup>. Co działo się potem, trudno powiedzieć. Historyk bowiem nie ma do tego dostępu. Zmartwychwstanie wykracza poza badania historyczne. „Oczywiście pomysł, że człowiek skończył straszliwą śmiercią, a trzy dni później ożył, zaprzecza logice, rozsądkowi i racjonalnemu myśleniu<sup>50</sup>. Zmartwychwstanie można potraktować jako „wytwór omamionego umysłu<sup>51</sup> lub stwierdzić, że nie jest wydarzeniem historycznym, ale może mieć historyczne następstwa. Samo w sobie zaś „nie jest dziedziną historii, tylko wiary<sup>52</sup>.”

To, co dzieje się dalej, czyli narodziny chrześcijaństwa, świadczy o porzuceniu idei historycznego Jezusa. Paweł koncentruje się na chrystologii wbrew historii. Jego wizerunek Jezusa staje się zarówno bliski wyznawcom Nazarejczyka, jak i fundamentalny dla kształtowania się doktryny kościelnej. Jednak dla żydowskich zwolenników Jezusa jest co najmniej dziwny<sup>53</sup>. Własną opowieść o Jezusie R. Aslan zamyka następującym stwierdzeniem: „Po zniszczeniu Jerozolimy, związek między rozrzuconymi po diasporze wspólnotami a tkwiącym korzeniami w mieście Boga Kościołem-matką uległ trwałemu rozerwaniu, a z nim zniknęło ostatecznie namacalne ogniwo łączące chrześcijańską społeczność z Jezusem Żydem. Jezusem zelotą. Jezusem z Nazaretu<sup>54</sup>.”

Judaizm Drugiej Świątyni był zatem, zdaniem amerykańskiego badacza, niejako gwarantem historii Jezusa – zeloty. Wraz z jej upadkiem, skończył się nie tylko ten rodzaj judaizmu, ale także zamknęła się historia gorliwego Nazarejczyka, który pragnął odnowić w sposób rewolucyjny wiarę Izraela. Dalsze dzieje chrześcijaństwa, a także jego pism, to nie historia, ale wiara w Chrystusa Zbawiciela i Mesjasza, która nie ma nic wspólnego z przedchrześcijańską historią Mistrza z Nazaretu. „Jezus historyczny został całkowicie podporządkowany Chrystusowi z wizji Pawła. Pamięć o zelocie i rewolucjonście, który chodził po Galilei w otoczeniu uczniów i chciał zaprowadzić na ziemi królestwo Boże, o charyzmatycznym kaznodziei, który rzucił wyzwanie władzom świątyni w Jerozolimie, o radykalnym żydow-

---

<sup>49</sup> Tamże, s. 219-220.

<sup>50</sup> Tamże, s. 240-241.

<sup>51</sup> Tamże, s. 241.

<sup>52</sup> Tamże, s. 242.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 259.

<sup>54</sup> Tamże, s. 287.

skim nacjonalistcie, który stawiał opór okupacji rzymskiej i **przegrał, zupełnie zaginęła w mrokach historii**<sup>55</sup>.

## Krytyka

Wizja Jezusa zaproponowana przez amerykańskiego badacza spotkała się z **krytyką. Dał jej wyraz w swojej pracy P. Lisicki oraz w jednym z tekstów** bp R. Barron. W tej części artykułu przedstawiam ich analizę.

Postać R. Aslana P. Lisicki (ur. 1966), publicysta i **autor szeregu prac poświęconych Nazarejczykowi, sytuuje w gronie krytyków boskości Jezusa**<sup>56</sup>. Według polskiego apologety, amerykański badacz na osobę Chrystusa patrzy oczami muzułmanina i chociaż odwołuje się do wielu współczesnych badaczy, to wydaje się, że ta perspektywa przeważa. Zatem poszukiwania R. Aslana odbywają się w cieniu Koranu. Należy jednak dodać, podkreśla P. Lisicki, że ogromny wpływ mają również liberalni teologowie. „Niebagatelną rolę w jego rozważaniach o znaczeniu Jezusa odegrał choćby – o czym sam Aslan wspomina – John P. Meier. Aslan uważa siebie za ucznia Meiera, a **swoją książkę za realizację marzenia amerykańskiego księdza o wspólnych badaniach Jezusa przez chrześcijan, Żydów i agnostyków. Do tej grupy dołączył muzułmanin**<sup>57</sup>. Nauki jezuita wywołały wątpliwości, R. Aslan mówi bowiem o sprzecznościach, na jakie trafił czytając Nowy Testament, w efekcie czego pierwotna fascynacja chrześcijaństwem przekształciła się w sceptycyzm. Muzułmański badacz dał temu wyraz w analizie osoby Jezusa.

„Pisząc książkę o Jezusie, stwierdza P. Lisicki, Aslan wykorzystał prace wielu liberalnych krytyków chrześcijaństwa. Jego główna teza to jedynie powtórzenie twierdzeń, które największą furorę zrobiły w **latach sześćdziesiątych XX wieku**. To, że Jezus inaczej, niż powszechnie się uważa, nie był przeciwnikiem przemocy, ale jej zwolennikiem, że dążył do obalenia siłą władzy Rzymu, że był nieudanym rewolucjonistą, jednym słowem – zelo-tą, było przesłaniem głośnej w **swoim czasie książki S.G.F. Brandona „Jesus and the Zealots”**. Brandon nawiązywał zresztą do pism twórcy krytycznych badań nad Ewangelią, do osiemnastowiecznego autora Reimarus-a<sup>58</sup>. Jednak publikacja Brandona nie wzbudziła zainteresowania. Krytycy

---

<sup>55</sup> Tamże, s. 291.

<sup>56</sup> Zob. P. Lisicki, *Czy Jezus jest Bogiem?*, s. 193.

<sup>57</sup> Tamże, s. 194.

<sup>58</sup> Tamże, s. 194-195.

stwierdzili nawet, że przypisywanie Jezusowi zelotyzmu to martwa teza. Skąd więc taki renesans tej idei w przypadku R. Aslana? „Trzeba pamiętać, zaznacza polski publicysta, że popularność różnych opinii nie zależy od ich wartości, od zawartej w niej prawdy, ale, niestety, od emocji i oczekiwań odbiorców. Im bardziej zdechrystianizowany staje się świat, im większą niechęć budzi w nim religia, tym łatwiej przyjmują się teorie oparte na podejrzeniu. Starożytne teksty, coraz częściej interpretuje się nie na podstawie tego, co zawierają, ale odwołując się do tego, czego w nich nie ma. To, czego nie ma – wezwania do walki z Rzymianami, nauki o jednym Bogu, który nie zniesie obok siebie cesarza, nawoływanie do powstania – okazuje się celowym przemilczeniem, zasłoną i ukrytym sensem. Skoro Jezus nie mógł być Bogiem, a pisma chrześcijańskie właśnie tego nauczają, ze swej natury muszą być one skażone. Muszą ukrywać jakąś inną, straszną prawdę”<sup>59</sup>.

Jaka zatem jest prawda o Jezusie według R. Aslana? Muzułmański badacz uważa, że był On jednym z zelotów, czyli przegranych przywódców antyrzymskiego powstania. I chociaż teksty Ewangelii na ten temat milczą, to zgodnie z wcześniejszym założeniem nie jest to problem nie do rozwiązania. Najpierw należy bowiem uzasadnić, że ewangelisci nie zajmowali się historią, lecz głosili prawdy religijne. Następnie zaś należy odczytać przekazy ewangeliczne, całkowicie pomijając ich treść i intencje autora, i umieścić je w odpowiednim kontekście. „Efekt, zauważa P. Lisicki, jest łatwy do przewidzenia. Każdy egzegeta otrzymuje dokładnie taki obraz Jezusa, jakiego potrzebuje, wiedza o ówczesnej Palestynie jest bowiem na tyle niepełna i fragmentaryczna, że można tworzyć tyle wizerunków, ile dusza zapagnie”<sup>60</sup>. A zatem kontekst, dodaje dziennikarz, „ustanawia sens. Kontekst jednak wybierają komentatorzy. I w zależności od niego, formułują postacie Jezusów na swoją modłę. Tak powstają Jego różne oblicza: wędrownego chasyda, apokaliptycznego proroka, filozofa ze szkoły cyników, faryzeusza ze szkoły Hillela, wreszcie bojownika antyrzymskiego”<sup>61</sup>.

Uzasadniając swoją tezę, R. Aslan najpierw wskazuje na społeczne pochodzenia Jezusa, które w jego rozumieniu generowało postawę rewolucyjną, ale to mogłoby wydawać się zbyt mało przekonujące, dlatego amerykański muzułmanin dodaje jeszcze analizę sytuacji Izraela pod rzymską okupacją. „Tylko w ten sposób, podkreśla P. Lisicki, może dojść do wyznaczonego celu – mianowicie do konkluzji, że w takim kontekście historycz-

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 195.

<sup>60</sup> Tamże, s. 200.

<sup>61</sup> Tamże.

nym Jezus musiał być zwolennikiem zelotyzmu<sup>62</sup>. Czy jednak to się udaje? Zdecydowanie nie. Z prostego powodu. Oto o wiele większy opór budził Herod ze swoją bezwzględną polityką fiskalną, chciał bowiem za wszelką cenę stawiać monumentalne budowle, aniżeli Rzymianie, na których momentami patrzono z tęsknotą. Trudno zatem zgodzić się z obrazem Izraela czasów Jezusa, zaproponowanym przez R. Aslana. Nie był to z pewnością czas przesładowań i ucisku.

Mysząc o **narodzinach chrześcijaństwa, muzułmański badacz wskazuje na działanie zhellenizowanych Żydów. To oni dokonali zdrady historycznego Jezusa z Nazaretu, który był gorliwym wieśniakiem galilejskim i żydowskim nacjonalistą. Było to dzieło Szczepana i innych, którzy nie znali już Jezusa. „To oni, a nie niewykształceni, nieumiejący pisać i czytać wieśniacy z Galilei, zdefiniowali na nowo posłanie Nazarejczyka. Dlaczego? Uderzyła ich niezwykła treść posłania powtarzanego z uporem przez Piotra, że żydowski Mesjasz, Ten, na którego czekano, zginął na krzyżu i zmartwychwstał. Szczepan uwierzył, bo słuchając Piotra, uznał, że faktycznie takiego Mesjasza przepowiadało Pismo, a ściślej: sam król Dawid. Gdyby Szczepan był uczonym w Piśmie lub chociaż gdyby mieszkał w Jeruzolimie, nigdy by nowej wiary nie przyjął. Jednak ignorancja, brak doświadczenia, nastrój oczekiwania sprawiły, że stał się idealnym wyznawcą tego nowego, oryginalnego i całkiem nieortodoksyjnego Mesjasza, którego głosiła grupa niewykształconych ekstazyków. To oni zmienili żydowskiego rewolucjonistę i zelotę w «zromanizowanego półboga», w byt niebiański<sup>63</sup>. Słowa przesłuchiwanego Szczepana przed Sanhedrynem w interpretacji R. Aslana uchodzą za moment kulminacyjny formowania się nowej religii, zrywającej zdecydowanie z judaizmem. Nową tożsamość zaś nadał Jezusowi Paweł, który uczynił z Niego boskiego, preegzystującego, naturalnego Syna Boga.**

Jaki zatem ostatecznie obraz Jezusa zostawia nam R. Aslan? Dziwaczny, jak podsumowuje P. Lisicki. „Stworzył obraz Galilejczyka, który odpowiada współczesnym bohaterom Islamu, męczennikom walczącym ze złem płynącym z liberalnego świata Zachodu. Wartość tej książki nie polega jednak na głębi interpretacji czy nadzwyczajnej wiedzy autora. Aslanowi udało się co innego. Kolejny raz pokazał, że hasło Jezus Żyd palestyński jest sztucznym, ideologicznym konstruktem. Jaką treścią się je wypeł-

---

<sup>62</sup> Tamże, s. 202.

<sup>63</sup> Tamże, s. 212.

ni, zależy od finezji, pomysłowości i umiejętności komentatora. Ważne, że w końcu wiadomo, co nie może się w nim zawierać. Jezus Żyd ma być zaprzeczeniem Jezusa założyciela chrześcijaństwa. Nie sposób pozbyć się myśli, że to poszukiwanie jest tylko pozornie przedsięwzięciem historycznym. Że tylko pozornie chodzi tu o **dotarcie do prawdziwych słów i czynów Galilejczyka**<sup>64</sup>.

Amerykański hierarcha, bp Robert Barron (ur. 1959), na popularność książki mużulmańskiego badacza zareagował rozczarowaniem i zdziwieniem. Dlaczego? „Redukcjonistycznego i **odbrązawiającego podejścia** zastosowanego przez Aslana próbowało już dziesiątki komentatorów przez co najmniej trzysta lat, a **samych demaskatorów nieustannie demaskowali** poważni badacze historycznego Jezusa”<sup>65</sup>. Metoda redukjonistyczna za każdym razem wygląda tak samo: „badacz skupia się na jednym aspekcie życia Jezusa, znajduje wszystkie fragmenty Ewangelii akcentujące dany aspekt i **uznaje je za historycznie wiarygodne, a następnie pobieżnie opisuje** pozostałe części Ewangelii, traktując je jako niehistoryczne rozmyślania ewangelistów oraz ich wspólnot”<sup>66</sup>. Co otrzymujemy w efekcie? Całą gamę wizerunków Jezusa. Jest on przedstawiany jako eschatologiczny prorok, wędrowny kaznodzieja, cudotwórca, mag, rewolucjonista, etyk i cynik-filozof. „Wprawdzie dowody na każdą z **tych tożsamości można znaleźć** w Ewangelii, ale problem polega na tym, że żaden z tych portretów nie przedstawia «Jezusa w pełni», **niezwykłej, urzekającej, trudnej do zdefiniowania i niezwykle złożonej postaci**, która wyłania się z dogłębnej lektury Nowego Testamentu”<sup>67</sup>.

Niestety, taką redukjonistyczną procedurę w badaniu życia Jezusa, przyjmuje R. Aslana. Według mużulmanina, Nazarejczyk jest zelotą, „to znaczy żydowskim powstańcem zdecydowanym na to, aby rzucić wyzwanie władzom świątyni w **Jerozolimie, a przede wszystkim rzymskiej władzy** wojskowej panującej nad Izraelem”<sup>68</sup>. Stawianą tezę R. Aslan uzasadnia w następujący sposób: po pierwsze, „na ziemiach Palestyny w **czasach Jezusa** mnóstwo było motywowanych religijnie rewolucjonistów”<sup>69</sup>, po drugie,

---

<sup>64</sup> Tamże, s. 213.

<sup>65</sup> R. Barron, *Rozprawienie się z demaskatorem*, s. 175.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże, s. 176.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże.

„Jezus twierdził, iż daje początek nowemu królestwu Boga”<sup>70</sup>, po trzecie, „zakończył swoje życie śmiercią zwykle wymierzaną podżegaczom stanowiącym zagrożenie dla władzy rzymskiej”<sup>71</sup>. Zdaniem R. Aslana, Jezus jest dziedzicem heroicznych obrońców żydowskich i idealnie pasuje do historii Izraela. Przed nimi pojawia się cały szereg powstańców i rewolucjonistów od Menahema po Szymona bar Kochbę. Wszyscy oni twierdzili, że realizują mesjańską misję i ginęli z rąk Rzymian. „Zgodnie z tą interpretacją, Jezus umarł na rzymskim krzyżu, ale nie powstał z martwych; natomiast Jego ciało prawdopodobnie zostało pozostawione na krzyżu na pożarcie przez psy bądź ptaki powietrzne”<sup>72</sup>.

Taka wizja życia Jezusa, co zauważa R. Barron, całkowicie kłóci się z tekstami Ewangelii. Jest zbudowana na wybranych fragmentach i nie bierze pod uwagę całości. Całkowicie pomija wszystkie akcenty dotyczące nie stosowania przemocy, które pojawiają się w **ustach Jezusa**. **Nie bierze pod uwagę fragmentów w których Mistrz z Nazaretu uczy modlitwy, zaprasza do przebaczenia, kładzie akcent na życie duchowe człowieka, a nie nawołuje do walki z Rzymem. Nawet przy najszczerzych chęciach trudno w tekstach Nowego Testamentu odnaleźć takiego Jezusa, jakiego prezentuje R. Aslan. Według R. Barrona największa trudność z wizją muzułmanina polega na tym, że „daleka jest od możliwości wyjaśnienia czegokolwiek z tego prostego powodu, że nikt poza wyspecjalizowanymi historykami nie pamięta Judasza Galilejczyka, Menahema czy Szymona bar Kochby – natomiast wszyscy pamiętają Jezusa z Nazaretu. Najwyraźniejszą możliwą oznaką tego, że ktoś nie był Mesjaszem Izraela, byłaby jego śmierć z rąk wrogów Izraela, ponieważ Mesjasz miał być oswobodzicielem i zdobywcą. I to jest właśnie powód, dla którego ci rewolucjoniści, którzy ponieśli porażkę, tak szybko zostali zapomniani. Jednakże chrześcijaństwo wyłoniło się jako nic innego jak tylko ruch mesjański. Paweł nieustannie powtarzał *Iesous Christos*, co było po prostu greckim tłumaczeniem *Ieshouah Maschiach* (Jezus Mesjasz). Jak oni i inni wcześni ewangelisci mogli głosić mesjańską tożsamość ukrzyżowanego przestępcy, jeśli nie wiedzieliby, że pomimo swojej haniebnej śmierci rzeczywiście pokonał wrogów Izraela? I jak mogliby dojść do takiego wniosku, gdyby ten ukrzyżowany kryminalista nie powstał z martwych?”<sup>73</sup>. Dlatego ame-**

---

<sup>70</sup> Tamże.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Tamże, s. 177.

rykański hierarcha, puentując, stwierdza: „wszystko wskazuje na to, że z punktu widzenia historycznego najbardziej wyjaśnienie dotyczące powstania i trwania ruchu chrześcijańskiego jest dokładnie tym, co Aslan i jemu podobni interpretatorzy przedstawiają jako późniejszy wymysł wspólnoty”<sup>74</sup>.

### Zakończenie – wnioski

R. Aslan w swojej pracy ukazał Jezusa jako gorliwego Żyda – zelotę i rewolucjonistę. Muzułmańskiego badacza możemy zaliczyć do nurtu *trzeciego poszukiwania* Jezusa historycznego. Ukazuje historię Nazarejczyka wybiórczo i aspektowo, upraszczając jego historię. Podejmując analizę pracy R. Aslana, zwróciłem uwagę na założenia metodologiczne oraz ukazałem główne wątki życia Jezusa w świetle jego badań. **W ostatniej części artykułu, przywołując pracę P. Lisickiego oraz esej R. Barrona dotyczący książki muzulmańskiego badacza, przywołałem oceny proponowanego wizerunku, Zamykając analizy, pragnę sformułować następujące wnioski:**

Po pierwsze, wizerunek Jezusa prezentowany przez R. Aslana jest skonstruowany pod **z góry postawioną tezę. Muzułmański badacz wpisuje Nazarejczyka we własną wizję, którą wcześniej tworzy, odwołując się do kontekstu historycznego. Jego spojrzenie na Palestynę I wieku, w której przyszło żyć Jezusowi, jest uproszczone i tendencyjne. Muzułmański badacz dokonuje apoteozy wszelkiej maści buntowników, całkowicie pomijając specyfikę judaizmu Drugiej Świątyni. Czytelnik jego pracy może odnieść wrażenie, że historia Jezusa i szerzej Palestyny, to dzieje pisane przez rewolucjonistów. To, co w historii Izraela było epizodem, na przykład mało znaczące bunty, których nikt poza badaczami nie pamięta, staje się dla R. Aslana motywem przewodnim, dominującym, który kształtował życie wszystkich Żydów, również Jezusa.**

Po drugie, R. Aslan posługuje się fałszywą hermeneutyką. Muzułmański badacz wybiórczo traktuje teksty Ewangelii. **Z całości pism nowotestamentowych wybiera te, które potwierdzą Jego tezę. Brak jest w jego analizach naukowego obiektywizmu. Wybrane fragmenty wrywa z ich kontekstu, dopasowuje do własnej wizji i traktuje w sposób uproszczony. Czytelnik nie otrzymuje całościowej, bogatej i wieloaspektowej historii Jezusa, ale obraz zbudowany z nielicznych fragmentów, które niejako na siłę są dopa-**

---

<sup>74</sup> Tamże, s. 177-178.

sowywane do z góry zaplanowanego przedsięwzięcia.

Po trzecie, wizja muzułmańskiego badacza zdradza swoistą naiwność i **brak naukowości**. Wprawdzie R. Aslan przywołuje rozmaite biblijne autorytety, ale równocześnie zachowuje się tak, jakby całkowicie pomijał wyniki badań specjalistów. Przekonuje, że odkrywa Jezusa historycznego, przedchrześcijańskiego, który został całkowicie zafalszowany przez wyznawców Chrystusa. Deklaruje zaufanie do historii i **nową próbę** odczytanie Ewangelii, tymczasem postępuje całkowicie inaczej. Jego projekt w gruncie rzeczy nie jest nowy. Przed laty S.G.F. Brandon w pracy „Jesus and the Zealots” głosił już takie tezy, które przeszły bez echa. Naukowcy nie potraktowali ich poważnie. Dzisiaj ze względu na kontekst i **emocje społeczne** powracają, wzbudzając zainteresowanie. Ukazują bowiem nie to, co jest w Ewangeliach, ale to, czego w nich nie ma. Nie zajmują się w gruncie rzeczy realną historią, ale tworzą obraz alternatywny.

### Streszczenie

W artykule autor ukazuje wizję Jezusa, jaką prezentuje R. Aslan. Ten muzułmański historyk religii, publicysta, telewizyjny komentator i **prezenter** Jezusa traktuje jako gorliwego Żyda – zelotę i rewolucjonistę. W ten sposób wpisuje się w nurt trzeciego poszukiwania Jezusa historycznego. Ukazuje jednak historię Nazarejczyka aspektowo. Podejmując analizę pracy muzułmanina, autor artykułu zwraca uwagę na założenia metodologiczne oraz ukazuje **główne wątki życia Jezusa w świetle jego badań**. W ostatniej części artykułu dokonuje oceny proponowanego wizerunku, odwołując się do fragmentów **pracy P. Lisickiego oraz eseju R. Barrona** dotyczącego książki muzułmańskiego badacza.

Wizerunek Jezusa prezentowany przez R. Aslana jest skonstruowany pod z góry postawioną tezę. Muzułmański badacz wpisuje Nazarejczyka we własną wizję, którą wcześniej tworzy, odwołując się do kontekstu historycznego. R. Aslan posługuje się fałszywą hermeneutyką. Muzułmański badacz wybiórczo traktuje teksty Ewangelii. **Z całości pism nowotestamentowych** wybiera te, które potwierdzą Jego tezę. Wizja amerykańskiego badacza zdradza swoistą naiwność i brak naukowości. Wprawdzie R. Aslan przywołuje rozmaite biblijne autorytety, ale równocześnie zachowuje się tak, jakby całkowicie pomijał wyniki badań specjalistów. Przekonuje, że odkrywa Jezusa historycznego, przedchrześcijańskiego, który został całkowicie zafalszowany przez wyznawców Chrystusa. Deklaruje zaufanie do



historii i nową próbę odczytanie Ewangelii, tymczasem postępuje całkowicie inaczej.

**Słowa kluczowe:** *Reza Aslan, Jezus historyczny, Chrystus, zelota, Paweł Lisicki, Robert Barron*

## **Jesus as a zealot according to Reza Aslan. Presentation and criticism**

### **Summary**

In the article, the author shows the vision of Jesus presented by R. Aslan. This Muslim historian of religion, publicist, television commentator and presenter treats Jesus as a zealous Jew – a zealot and a revolutionary. In this way, it fits into the trend of the third search for the historical Jesus. However, it shows the story of the Nazarene in aspects. Undertaking the analysis of the work of a Muslim, the author of the article draws attention to the methodological assumptions and shows the main threads of Jesus' life in the light of his research. In the last part of the article, he assesses the proposed image, referring to fragments of P. Lisicki's work and R. Barron's essay on the book of the Muslim researcher.

The image of Jesus presented by R. Aslan is constructed under a **pre-**terminated thesis. The Muslim researcher includes the Nazarene in his own vision, which he creates earlier, referring to the historical context. R. Aslan uses false hermeneutics. The Muslim researcher selectively treats the texts of the Gospels. From all the New Testament writings, he chooses those that will confirm his thesis. The vision of the American researcher reveals a certain naivety and lack of science. Although R. Aslan invokes various biblical authorities, at the same time he behaves as if he completely disregards the results of specialists' research. He argues that he discovers a historical, pre-Christian Jesus who was completely falsified by the followers of Christ. He declares trust in history and a new attempt to read the Gospel, while he acts completely differently.

**Keywords:** *Reza Aslan, historical Jesus, Christ, the Zealot, Paweł Lisicki, Robert Barron*

## Bibliografia

Aslan R., *Nie ma Boga prócz Allaha. Powstanie, ewolucja i przyszłość islamu*, przekład P. Gołębiowski, Warszawa 2011.

Aslan R., *Zelota. Życie i czasy Jezusa z Nazaretu*, przekład P. Gołębiowski, Warszawa 2014.

Aslan R., *Bóg. Ludzka historia religii*, przekład T. Sikora, Kraków 2021.

Barron R., *Rozprawienie się z demaskatorem*, w: tenże, *Ziarna Słowa. Odnajdywania Boga w kulturze*, przekład E. Kopacz, Poznań 2019, s. 175-179.

Burchard C., *Jesus von Nazareth*, w: *Die Anfänge des Christentums*, red. J. Becker i inni, Stuttgart 1987, s. 12-58.

Dahl N.A., *Jesus the Christ. The Historical Origins of Christological Doctrine*, Minneapolis 1991.

<https://przekroj.pl/kultura/zmierzch-bogow-paulina-wilk>; dostęp 1.09.2023.

Lisicki P., *Czy Jezus jest Bogiem? Od judaizmu do chrześcijaństwa*, Warszawa 2014 (2022<sup>2</sup>).

Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.

ANDRZEJ BIELAT OP

DOI: 10.56898/st.13359

## APOLOGIA MIŁOŚCI W QUO VADIS HENRYKA SIENKIEWICZA

**Treść:** 1. Dominikańscy tropiciele miejsc teologicznych; 2. Literat myśli Biblią; 3. Wstępne prowokacje Seneki i Sienkiewicza; 4. Zmysłowość poganina drogą do barbarzyństwa; 5. Święte dziewice też się nawracają

Po sukcesie *Trylogii* pisanej „dla pokrzepienia serc” w latach 1884–88 Sienkiewicz stał się niekwestionowanym autorytetem dla rodaków pod zaborem i na emigracji. Kilkanaście następnych miesięcy, przed rozpoczęciem kolejnego cyklu<sup>1</sup>, autor określił mianem „rozgardiaszu”<sup>2</sup>, bo przecież „po *Trylogii* nie wolno mu było wydać powieści tylko dobrej czy nawet bardzo dobrej”<sup>3</sup> – musiało być arcydzieło!

Sukces trzech powieści o Rzeczypospolitej w XVII wieku Sienkiewicz stre-

---

**Dr Andrzej Bielat** – dominikanin, obecnie w klasztorze w Borku Starym k. Rzeszowa, stale współpracuje miesięcznikiem formacyjnym „Różaniec”. W latach 1992 – 2009 pełnił funkcję duszpasterza i wykładowcy w Rosji i na Ukrainie (Moskwa, Jałta, Odessa, Petersburg, Kijów) i publikował w tamtejszych wydawnictwach. W 2011 roku obronił pracę doktorską napisaną pod kierunkiem ks. prof. Łukasza Kamykowskiego: *Ocalić Europę. Henryk Sienkiewicz – apologeta chrześcijaństwa i obrońca cywilizacji łacińskiej*, (Sandomierz 2012) i od tej pory bada i popularyzuje teologiczne aspekty twórczości noblisty np.: *Sienkiewicz i jego rady dla rodaków* (Sandomierz 2016).

---

<sup>1</sup> Anonimowy krytyk rosyjski w 1897 roku zauważył, że powieści: *Bez dogmatu*, *Rodzina Połanieckich* i *Quo vadis* też są trylogią. W każdej z nich śledzimy duchowe perypetie kolejnego młodego, bogatego i przystojnego mężczyzny, który po zakochaniu się doświadcza potrzeby odkrycia sensu życia, czyli tytułowego „dogmatu”. Bohaterowie kolejnych powieści szukają go w filozofii, etyce i religii. *Quo vadis* jest więc książką znacznie bardziej współczesną niż inne powieści historyczne Sienkiewicza. Zob. A. Mazur, *Rodzina Połanieckich – powieść rozwojowa*, w: *Henryk Sienkiewicz, twórca i obywatel*, red. W. Hendzel i Z. Piasecki, Opole 2002, s. 275.

<sup>2</sup> Zob. J. Szczublewski, *Sienkiewicz. Żywy pisarz*, Warszawa 2006, s.189.

<sup>3</sup> Tamże, s. 191.

ścił słowami Petroniusza – bohatera ostatniej z kolejnego cyklu : „Wojna i miłość są dwiema jedynymi rzeczami, dla których się rodzić i żyć warto” (QV I,XV/15, s. 177)<sup>4</sup>. W ciągu pięciu lat o wojnie napisał wszystko, co miał do powiedzenia i okazało się to ważne dla rodaków tak ze względu na konieczność zrekapitulowania traumatycznych doświadczeń powstania styczniowego, jak i dlatego, iż najlepsza część narodu znów marzyła o kolejnych wojnach i do nich się przygotowywała<sup>5</sup>. Niedoszły powstaniec Henryk<sup>6</sup> ze wszech miar chciał uchronić polską młodzież przed zabójczą naiwnością a przyszłych przywódców przed lekkomyślnym szafowaniem cudzą krwią. Jednak z patriotycznego punktu widzenia sprawą nie mniej ważną niż gotowość do walki zbrojnej były wierne małżeństwa i dobre rodziny, które dadzą Ojczyźnie kolejne pokolenie ofiarnych obrońców. Ukształtowany przez wielkich romantyków Sienkiewicz widział jednak istotę i głębię problemu: prawdziwi polscy rycerze zrodzą się tylko z miłości rodziców i dziadków. Zaś w ostatnim ćwierćwieczu XIX wieku z rodzinną miłością w społeczeństwach europejskich było bardzo źle, co nie tylko wynikało z ludzkiej słabości i skłonności do grzechu, lecz także z modnych teorii filozoficznych, które rozkrzewiała literatura i muzyka<sup>7</sup>.

Mottem trzech kolejnych powieści Sienkiewicza (*Bez Dogmatu*, 1889-90; *Rodzina Połanieckich*, 1893-94 i *Quo vadis*, 1895-96) – również można uczynić słowa Petroniusza: „Kochać jest nie dość, trzeba umieć kochać i trzeba umieć nauczyć miłości” (QV I,XV/15, s. 177), gdyż kanwą każdej z nich jest miłość mężczyzny (człowieka sukcesu) do kobiety i przemiany światopoglądowe, jakie miłość wywołuje w bohaterach, głównie męskich. Ciekawe, że *Arbiter elegantiarum* o potrzebie uczenia się *ars amandi* wypo-

<sup>4</sup> Cytaty z powieści Sienkiewicza oznaczam skrótem tytułu, łacińskimi numerami tomu i rozdziału wg numeracji pierwodruku książkowego, numerem arabskim wg wydania jednotomowego i numerem strony wg wydania BN: *Quo vadis. Powieść z czasów Nerona*, oprac. T. Żabski, Wrocław 2002.

<sup>5</sup> Polaka – namiętnego wojaka Sienkiewicz pokazał w *Latarniku* z 1880 roku, gdzie Skawiński legitymuje się: „Ten krzyż dostałem w roku trzydziestym. Ten drugi jest hiszpański z wojny karlistowskiej; trzeci to legia francuska; czwarty otrzymałem na Węgrzech. Potem biłem się w Stanach przeciw południowcom, ale tam nie dają krzyżów - więc oto papier. [...] Dwie chorągwie zdobyte własnoręcznie w ataku na bagnety... Byliście walecznym żołnierzem!”

<sup>6</sup> Rodzinna legenda Sienkiewiczów mówi, iż Henryk do powstania się zgłosił lecz został odrzucony ze względu na młodzieńczy wygląd i mały wzrost, co zrekompensował sobie w postaci Michała Wołodyjowskiego.

<sup>7</sup> Bezpośredni kontekst ówczesnego rozumienia miłości dogłębnie analizuje Denis de Rougemont w książce *Miłość a świat kultury zachodniej*. Szczególnie ważna jest *Księga IV*, a w niej rozdziały opisujące koncepcje miłości i namiętności od markiza de Sade poprzez Rousseau, romantyków niemieckich i francuskich, Stendhala, aż do Wagnera z jego *Tristanem i Izoldą* z 1859 roku (zob. s. 162-178).

wiedział się jeszcze przed osobistym odkryciem wielkiej miłości, czyli na progu objawienia się prawdziwego uczucia w osobie Eunice.

Użycie słowa „apologia” w tytule niniejszego artykułu uzasadnia fakt, iż od 1802 roku, kiedy to François-René de Chateaubriand wydał *Geniusz chrześcijaństwa*<sup>8</sup>, przez następne kilkadziesiąt lat najefektywniejszymi obrońcami nauki Chrystusowej byli właśnie literaci<sup>9</sup>. Apologie te dotyczyły nie tylko racjonalności i wartości religii chrześcijańskiej, ale także biblijnej antropologii ze szczególnym uwzględnieniem sensu ludzkiej miłości i płciowości. Nie chodziło tylko o polemikę z socjalistami czy marksistami, którzy propagowali otwarcie antychrześcijańską wizję człowieka i miłości. Bardziej groźne było zjawisko zewnętrznego przywiązania ziemiaństwa i inteligencji do kościelnych form religijności przy jednoczesnym odrzuceniu chrześcijańskiej moralności małżeńskiej. Ten drugi aspekt jest we współczesnych powieściach<sup>10</sup> Sienkiewicza zasadniczy.

W niniejszym artykule dwa rozdziały będą szerokim wstępem do zagadnienia. W pierwszym – *pro domo sua* – przypomnę dwóch polskich dominikanów, których dorobek na niwie teologii literatury został zapomniany. W drugim zwrócę uwagę na teologiczne i antropologiczne aspekty pracy najwybitniejszego współczesnego sienkiewiczologa. W trzech ostatnich rozdziałach będą analizował tekst powieści *Quo vadis* próbując pokazać efektywność polemiki Sienkiewicza ze współczesnymi prądami filozoficznymi.

## 1. Dominikańscy tropiciele miejsc teologicznych

Dla mnie, jako studenta filozofii, intelektualnym objawieniem prawdy o miłości było spotkanie z leciwym współbratem o. Innocentym M. Józefem Bocheńskim OP, który w 1987 roku – pierwszy raz po wojnie – przybył do krakowskiego konwentu. W czasie spotkania z młodzieżą zakonną, wśród logicznych, politycznych i teologicznych błyskotliwości, jakimi

---

<sup>8</sup> O znaczeniu dzieła dla twórczości Sienkiewicza pisałem w: A. Bielat OP, *Ocalić Europę. Henryk Sienkiewicz – apologeta chrześcijaństwa i obrońca cywilizacji łacińskiej*, Sandomierz 2012, s.71-74. 352 – 355.

<sup>9</sup> Najwybitniejszymi literatami – apologetami w XIX wieku byli kardynałowie Nicholas Wiseman i John Henry Newman, a także powieściopisarze: Józef Ignacy Kraszewski i Lew (Lewis) Wallace, którego *Ben Hur* był bezpośrednim natchnieniem Sienkiewicza do napisania *Quo vadis*. Zob.: A. Bielat OP, *Ocalić Europę...*, dz. cyt., s. 363 – 372.

<sup>10</sup> Krytyka burżuazyjnej moralności rodzinnej jeszcze mocniej wybrzmiała w powieści *Wiry* z 1909 roku. Ta wybitnie apologetyczna powieść jest praktycznie nieznaną i nieobecna w polskim literaturoznawstwie, gdyż objęta była zapisem cenzury PRL.

nas olśniewał, była też złośliwa uwaga dotycząca filozofii nowożytnej, która według Mistra całkowicie zaniedbała zagadnienie miłości, oddając je poetom i innym artystom rozprawiającym o miłości pięknie, lecz niekoniecznie logicznie. Wtedy zacząłem pojmować, że naukowe filozofowanie, będąc rozumowym, wcale nie musi znajdować się na antypodach uczuć i miłości. Kiedy po wyjeździe Wielkiego Logika z Fryburga przeglądałem nasz biblioteczny katalog doznałem kolejnego objawienia: Bocheński, jako zakonny młodzieniec, w 1930 roku opracował zagadnienie wiary i miłości do Boga w... *Trylogii* Sienkiewicza!

Szedł on tam śladami swego mistrza o. Jacka Woronieckiego OP, który kochał literaturę i obficie korzystał z niej w wykładach etyki. Brat Innocenty, z właściwą sobie oryginalnością i pracowitością, przeanalizował trzy powieści, czego owocem była wydana w 1930 roku broszura *Religia w „Trylogii”*<sup>11</sup>. Nie straciło na aktualności uzasadnienie podjętej pracy:

Chodziło o zrozumienie współczesnej religijności polskiej. Należę mianowicie do tych bodaj niewielu, którzy nie są skłonni uważać pobożności naszego ludu za zbiór paru tabu i zabobonów, jak się wyraził pewien pisarz, niech Pan Bóg mu daruje, bo nie wiedział, co pisał. Myślę przeciwnie, że ta pobożność jest autentyczną, nieraz głęboką religią, pewnym oryginalnym odcieniem chrześcijaństwa, i że odrzucanie jej jako zabobonu tylko dlatego, że nie jest identyczna z religijnością Francuzów, jest niedopuszczalnym zubożaniem nie tylko naszej własnej kultury, lecz i chrześcijaństwa jako całości. [...] W piśmiennictwie katolickim panują zapatrzone w zachód klerki, które dla polskiej religii żywią nieraz pogardę, a w najlepszym razie nie interesują się nią<sup>12</sup>.

Przełożeni postanowili wydać drukiem wypracowanie Bocheńskiego, widząc trzy przyczyny, dla których temat jest przedstawienia. Po pierwsze *Trylogia* daje nam możliwość bliższego poznania wiary samego Sienkiewicza jako przedstawiciela wierzących inteligentów tamtych czasów. Po drugie, jako dzieło solidnie oparte na źródłach, umożliwia pozna-

<sup>11</sup> Dziełko szczegółowo omówiłem w: A. Bielat OP, *Ocalić Europę...*, dz. cyt., s. 258-270. Dostępne dziś wydania bazują na wydaniu krakowskim z 1993 roku, którego tekst był przejrzany i poprawiony przez autora. Niedbałość powojennego wydawcy spowodowała, że wielu literaturoznawców do dziś myli autora z Jackiem Bocheńskim, autorem *Boskiego Juliusza*. Rodzonym bratem ojca Innocentego (imię zakonne) był natomiast autor *Dziejów głupoty w Polsce* (1947) Aleksander. Dominikanin stał się bohaterem opowiadania *Ojciec Izidor* opisującego jego dylematy w trakcie procesu nad murzyńskimi działaczami komunistycznymi w RPA, w którym brał udział jako ekspert – sowietolog (zob. W. Albiński, *Lidia z Kamerunu*, Warszawa 2007).

<sup>12</sup> J.M. Bocheński, *Religia w „Trylogii”*, Kraków 1993, s.7.

nie religijności Polaków w XVII wieku. Lecz najważniejszy dla dominikanów był powód teologiczno-duszpasterski: „Sienkiewicz jest geniuszem, który wywarł ogromny wpływ na Polaków, [...] na całość polskiej kultury i między innymi, na polską religijność”<sup>13</sup>.

Jacek Woroniecki OP (1878-1949), którego rodzina była w dużej zażyłości z Sienkiewiczem, zajmował się wówczas tematyką religijności Polaków, a szczególnie inteligencji<sup>14</sup>. Niejednokrotnie powoływał się przy tym na spostrzeżenia zawarte w jego powieściach. W *Katolickiej etyce wychowawczej*<sup>15</sup> (1925-48) wielokrotnie cytował Litwosa. Pisząc tam o woli człowieka, przytacza słowa Płozowskiego z *Bez dogmatu*: „Inna rzecz jest pożądać, a inna kochać” i „Odzielić pożądanie od kochania jest takim samym niepodobieństwem, jak odzielić myślenie od bytu (9 sierpnia)”<sup>16</sup>. Jego słowami omawia sangwiniczny temperament Polaków: „Nie znam zakątka ziemi, w którym by tyłu marnowało świetne zdolności – w którym by ci nawet, którzy coś dają, dawali tak mało – tak niesłuchanie mało, w stosunku do tego, co im Bóg dał (13 stycznia)”. Bohater *Bez dogmatu* rozumie autonomiczny charakter etyki chrześcijańskiej:

Wszystko mi to jedno, czy to jest u niej [ukochanej Anieli] świadome, czy instynktowne, wyrozumowane własnym umysłem, czy nabyte – dość, że to już dziś weszło w jej naturę. [...] W Anielce nie ma żadnych wahań się, żadnych zwątpień. Dusza jej odwiewa plewę od ziarna z taką dokładnością, że o zamieszaniu, mowy być nie może. Ona nie sili się na wyszukiwanie własnych norm, bierze je gotowe z religii i ogólnych moralnych pojęć, ale przejmuje się nimi tak silnie, że stają się one jej własnymi, bo wchodzi jej w krew (8 czerwca).

Ojciec Jacek podziela pogląd pisarza na wychowanie cnoty czystości: „Doskonale scharakteryzował Sienkiewicz w *Bez dogmatu* to panowanie nad budzącym się życiem płciowym u dziewcząt wychowanych w atmosferze czystości”<sup>17</sup>.

Kolejne trzy cytaty z Sienkiewicza w *Katolickiej etyce* pochodzą z *Rodziny Połanieckich*. Sceptyk Bukacki ma iście tomistyczne wyczucie bytu: „Życie może być złe, bo je człowiek może sobie głupio urządzić, ale istnieje-

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 6.

<sup>14</sup> Zob. *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, w: J. Woroniecki OP, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 23-54.

<sup>15</sup> Zob.: *Indeks osobowy* w: J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka wychowawcza*. t. II/2, Lublin 1995, s. 433. Znajdujemy tam trzynaście cytowań dzieł Sienkiewicza

<sup>16</sup> Powieść ma formę pamiętnika i cytaty najłatwiej identyfikować wg dat.

<sup>17</sup> J. Woroniecki OP, *Katolicka etyka...*, dz. cyt., t. II/1, s. 370.

je, to rzecz dobra”. Z kolei zagadnienie sprawności nabytych i możliwej ich utraty Woroniecki ilustruje przykładem głównego bohatera: „Połaniecki zapomniał o konieczności ciągłego wysiłku, on zaprzestał poruszać rękoma na głębinie i wnet własny ciężar pociągnął go na dno”. Natomiast ojciec Maryni, Pan Pławicki, jest autorem błyskotliwej definicji zawiści: „że też zawsze komuś, kiedyś, coś, a mnie nigdy, nigdzie, nic”<sup>18</sup>.

Ostatni z sienkiewiczowskich przykładów ojca Jacka nigdy nie straci aktualności: „dostrzegł to Sienkiewicz, mówiąc, że tacy nie służą Bogu, a raczej posługują się nim”<sup>19</sup>.

Najszczególniejszą pochwałę dzieła noblisty Woroniecki zawarł w przemówieniu *Pośmiertna misja Henryka Sienkiewicza*<sup>20</sup> w dniu poświęcenia nowej auli Uniwersytetu Lubelskiego (22 VI 1923), której nadano imię pisarza. Na początku rektor (w latach 1922-24) pokazał, że Litwos jest mistrzem języka i nauczycielem racjonalnego myślenia:

Mowa polska pod jego piórem nabrała [...] zdolności oddawania najrozleglejszej skali myśli, jaką żaden inny pisarz polski poszczycić się nie może. Jędrna i strojna jego proza stała się [...] szkołą dla umysłu; kto go czytał [...], uczył się mowy polskiej, wchłaniał w siebie całe bogactwo naszego języka, całą tę gamę jego form, którą nasz wielki pisarz rozlał po swych dziełach. [...] Kto wczyta się w Sienkiewicza [...], nauczy się myśleć jasno i poprawnie [...], aby jasno i poprawnie myśleć, trzeba jasno i poprawnie mówić.

Dominikańscy uczniowie ojca Jacka jako klerycy dostawali na wakacje obowiązkową lekturę najlepszych polskich powieści. Woronieckiemu chodziło o doskonalenie i czystość ich mowy ojczystej, z którą w porozbiorowej Polsce wielu miało poważne problemy:

On, który dzięki prostocie i jasności, a zarazem strojności swej mowy, uczy cały naród myśleć poprawnie po polsku, on winien tym bardziej w środowiskach uniwersyteckich przodować kultowi języka polskiego. Nie można osiągnąć umysłów inaczej jak przez język, i aby ryc poprawnie w młodych umysłach, aby kierować ich rozwojem duchowym, trzeba cał-

<sup>18</sup> Ojciec Jacek przypomina, że sam Sienkiewicz doświadczał dużo zawiści i zauważa wysoki poziom „zawiści w pismach Żeromskiego, którego bohaterowie często są wrogo nastrojeni względem wszystkich należących [...] do wyższych warstw społecznych” (zob. *Katolicka etyka*, dz. cyt., t. II/2, s. 50). Dodaje, że choć autor *Ludzi bezdomnych* raczej zazdrosny wobec innych pisarzy nie był i „do Sienkiewicza odnosił się z wielką czcią – ale tej cichej zawiści do klas posiadających i lepiej uposażonych nie brakowało w jego duszy” (tamże).

<sup>19</sup> *Katolicka etyka...*, dz. cyt., t. I, s. 88.

<sup>20</sup> J. Woroniecki OP, *Okolo kultu mowy ojczystej*, Komorów 2010, s. 107-112. Pisownię nieznacznie uwspółcześniłem.



kowicie opanować ten instrument myśli, jakim jest język, trzeba nim władać w zupełności, z precyzją i nawet artyzmem.

Mówca przypomniał akademicką edukację Sienkiewicza w warszawskiej Szkole Głównej, która stała się matką nowoczesnych polskich uczelni:

Jego przyrodzone zdolności nie były przyniosły takiego plonu, gdyby nie były przeorane raz po raz systematyczną pracą nad poznaniem tajników mowy ojczystej w Szkole Głównej, tej uczelni, w której nie wiadomo, co bardziej uderza, czy jej tragiczny los, czy też ten liczny zastęp mężów o głębokiej kulturze ducha, których nam wydała w ciągu tak krótkiego swego istnienia. [...] Przypomina nam, co może w krótkim czasie takie środowisko dać swemu społeczeństwu, gdy należycie postawi to, co jest jedną z podstaw życia umysłowego, kult języka i przezeń kult myśli.

Rektor powstającego z trudem Uniwersytetu Lubelskiego nawiązał tu do znaczenia uczelni wyższych w odradzającej się Ojczyźnie. Następnie przeszedł do filozofii, pokazując Sienkiewicza jako realistę przeciwstawiającego się subiektywizmowi:

On gotował się nadawać [...] kierunek myśli tych wszystkich, którzy go będą czytać. Zamierzeniem jego było zwrócić ich myśli do otaczającej nas rzeczywistości i w tej skomplikowanej grze czynników, które się na nią składają, uczyć odszukiwać te tak trudno dające się tam dojrzeć podstawowe prawa i zjawiska życia ludzkiego na tle wszechświata. [...] Z punktu widzenia filozoficznego, najwybitniejszą cechą jego twórczości, jest ten realistyczny obiektywizm, który sprawia, że pisarz wychodzi z siebie i tworzy dzieła, w których subiektywne jego przeżycia odgrywają bardzo małą rolę. [...] W twórczości literackiej warunkiem trwałego zainteresowania jest wyjście z siebie i zwracanie myśli do tego, co jest niewyczerpalne, do tej rzeczywistości, która nas otacza, a która zawsze ta sama, zawsze może być nową i interesującą, gdy genialny umysł oświecili ją swą indywidualną myślą. Sienkiewicz [...] zawsze stara się, aby obraz tego świata, który ogląda oczami wyobraźni, był jak najrealniejszy, najbardziej odpowiadający rzeczywistości, jak najmniej zabarwiony subiektywnymi nastrojami autora.

Jednak realizm wcale nie oznacza materializmu i negacji czynnika duchowego. Woroniecki chwali katolickiego pisarza za umiejętność godzenia nurtu realnego z idealnym i za unikanie doktrynerstwa:

Przeciwstawiał się temu prądowi realistycznemu, który nie chciał widzieć w świecie nic innego, jak ślepa grę sił materialnych, nie kierowaną żadnym pierwiastkiem duchowym. Głęboko przekonany o wyższości du-

cha nad materią, łączył on swój realizm z głębokim idealizmem, w niczym niezamąconym przekonaniu, że światem rządzi Myśl. [...] Tendencje realistyczna i idealistyczna w twórczości Sienkiewicza wyływały się z jednego źródła i identyfikowały się z sobą. On nie narzucał światu, który opisywał, swych przekonań idealistycznych, nie wtyłaczał swej twórczości w sztuczne ramki jakichś ideałów, [...] widział grę czynników idealnych; ona niemniej realna była przed jego oczami, jak działalność ślepych sił materialnych, a o ile bardziej złożona, doniosła i ciekawa.

Następnie rektor zwrócił uwagę na „wąską drogę”, po której iść musiał Sienkiewicz wierny swoim przekonaniom religijnym. Z jednej strony miał fideizm wielkich romantyków, a z drugiej agnostycyzm większości współczesnych – pozytywistów i modernistów:

Umiał Sienkiewicz z wielkim artyzmem, ale i z nie mniejszym realizmem przed naszymi oczami rozwinąć rolę czynnika narodowego i religijnego. [...] Dał on myśli polskiej tak potężne impulsy, że do dziś dnia nie potrafiliśmy jeszcze docenić całej ich doniosłości.

Woroniecki podziwiał Sienkiewicza umiającego spojrzeć na naród i religię inaczej niż poprzednicy:

Przenikliwy jego umysł odgadł, że minęła już doba narzekań i lamentów, i że zbliża się chwila, kiedy wyzwolenie przyjść musi, bo naród jest zdrów i silny, i ma wiarę w siebie. [...] Wysnuł wskazania na przyszłość, wskazania pełne otuchy i światła. Dane mu było widzieć z dala powstające zorze tej wolności, do której nikt z współczesnych nam w tym stopniu co on się nie przyczynił. Również i w życiu religijnym umiał on uchronić się zarówno od sentymentalnego fideizmu naszych romantyków, jak i od negacji pozytywizmu. Sposób, w jaki ujmuje on podstawowe zagadnienia życia moralnego i religijnego, świadczy o tak głębokim przejęciu się nauką chrześcijańską, jakiego nie znaleźlibyśmy u żadnego innego z naszych pisarzy z ostatniego wieku.

## 2. Literat myśli Biblią<sup>21</sup>

Przenikliwie myślącym literatem jest też prof. Ryszard Koziółek, który od blisko ćwierćwiecza wytycza nowe drogi badań nad literaturą XIX wieku ze szczególnym uwzględnieniem sienkiewiczologii. Pochodzący ze

---

<sup>21</sup> Tytuł jest aluzją do jednej z książek profesora: R. Koziółek, *Dobrze się myśli literaturą*, Wołowiec 2016, s. 288.

Śląska Cieszyńskiego protestant w odróżnieniu od większości postkatolickich literaturoznawców nie tylko dobrze zna Biblię, lecz jako chrześcijanin traktuje ją jak Księgę umożliwiającą myślenie dobre i prawdziwe. Podobny stosunek ma też do polskiej klasyki, czego świadectwem jest książka *Ciała Sienkiewicza*<sup>22</sup>. Chociaż autorowi politycznie bliżej jest do lewicy, nie przeszkadza mu to bronić konserwatywno-liberalnego noblisty i popularyzować czytanie go z aktualnym zrozumieniem. Na potrzeby analizy zagadnienia miłości w *Quo vadis* chcę zaprezentować kilka najtrafniejszych spostrzeżeń rektora Uniwersytetu Śląskiego z eseju zatytułowanego *Płeć idei*<sup>23</sup>. Już na początku profesor polemizuje z bezkrytycznie powielaną do dziś opinią o słabości Sienkiewicza w kreacji postaci żeńskich:

Kobiecość w twórczości Sienkiewicza stanowi rozległą i złożoną sferę symbolizacji, która we wstępnej uproszczonej lekturze znaczy: „Otrzymałście dar, utraciliście go lub pozwoliliście sobie odebrać, więc teraz musicie go odzyskać, udowadniając równocześnie, że zasługujecie na niego”. Ten ostatni warunek jest niezbędny do zrozumienia historiozoficznej fantazji wpisanej w fabułę romansów *Trylogii*. Istotą walk opisanych w cyklu historycznym nie jest bowiem zwycięstwo, ale ofiara – odpowiednio – indywidualna i zbiorowa<sup>24</sup>.

Dla wielu licealistek znużonych lekturą *Potopu* czy *Quo vadis*, gdzie brakuje im atrakcyjnego feminizmu, pocieszająca może być perspektywa zauważona przez śląskiego badacza:

Kobiecość jako zespół stereotypów erotycznych i społecznych organizuje świat tych utworów w równym stopniu, co polityka i wojna. [...] Celem życia męskich bohaterów Sienkiewicza jest ukochana kobieta – „Największa nagroda pracy i mozołów” [mówi bohater pierwszej jego powieści *Na marne*]. Temu przekonaniu autor pozostanie wierny do ostatnich swoich utworów. [...] W szczęśliwym związku mężczyzny i kobiety upatrywał jakiejś obietnicy egzystencjalnej pełni. [...] W tej apologii małżeństwa idzie Sienkiewicz pod prąd bliskiej mu tradycji romantycznej<sup>25</sup> zwłaszcza jej an-

---

<sup>22</sup> R. Koziołek, *Ciała Sienkiewicza. Studia o płci i przemocy*, Katowice 2009, s. 424.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 109-167.

<sup>24</sup> Tamże, s. 109.

<sup>25</sup> Wspomina o tym J. Woroniecki OP w *Katolickiej etyce wychowawczej*. Cytuje tam słowa Zygmunta Krasińskiego o różnicy między żoną a kochanką zapisane w liście do Henryka Revve: „Kochałem ją, – pisze o Henryecie Willan – jak nikt nigdy kochać jej nie będzie. Mógłbym dla niej zginąć, dla niej poświęcić zawód, przyszłość, majątek, ale prosić o rękę, zamieniać moje marzenia na ciężką rzeczywistość? Ja pragnąłem tylko jej serca, a zawsze jej ręka stawała pomiędzy jej sercem a mną. Henryetta nie miała nigdy być dla mnie małżonką,

tymatrymonialnego nurtu<sup>26</sup>.

Co więcej, stosunek do kobiety nie jest według profesora wyłącznie kwestią moralną i osobistą mężczyzny, lecz testem jego poglądów politycznych mających konsekwencje etyczne nie tylko w życiu oblubienicy, ale i całego narodu politycznego, którego ona jest matką i wychowawczynią:

Ten, kto proponuje zniewolenie kobiety, reprezentuje w powieści zło ludzkie i historyczne. [...] Stosunek do kobiety jest alegorią despotyzmu. Tekst mocno dowartościowuje cnotę powściągnięcia siły. [...] Na gest wyrzeczenia się przemocy musi przyjść odpowiedź, jaką stanowią gesty kobiece: wierności i poświęcenia; zwłaszcza cnota wierności narzeczonemu i mężowi [...] powinna być wzorem cnoty obywatelskiej – wierności królowi i Rzeczypospolitej<sup>27</sup>.

Dodajmy, że zniewolenia kobiety w powieściach Sienkiewicza dokonują: mużulmanin Azja, kalwińscy Radziwiłowie, poganie Winicjusz i Neron lub zdegenerowany szlachcic Pągowski w *Na polu chwały*, gdyż w myśleniu katolickim i staropolskim nie ma miejsca ani perspektyw dla *raptus puellae*. Ponadto perypetie związane z ocaleniem niewiasty nie tylko przełamują egotyzm silnych mężczyzn, lecz budują więź między nimi, gdyż „żaden z głównych bohaterów nie ratuje ukochanej kobiety sam. Robią to za niego przyjaciele”<sup>28</sup> – tak jak Ursus w *Quo vadis*. Profesor wytropił także Sienkiewiczowską tezę o niemożności (pogańskiego i barbarzyńskiego) posiadania pożądanej osoby:

Im bardziej Winicjusz zbliża się do Ligii, tym mniej realną mu się wydaje [...] Odbierając swoim bohaterom zmysłową konkretność [...] potęguje energię pragnienia, którego obiektem nie jest już tylko nietrwałe ciało. Nie, nie jest też dusza<sup>29</sup>.

To właśnie dlatego w katolickiej sakramentologii celem pragnienia zrealizowanego w zawarciu małżeństwa jest zjednoczenie i wspólnota osób

---

ale była poetycznym wstępem do całego mojego życia. Dziś jest ona moją przeszłością bajeczną [...]. Ale kiedy ty z tym projektem małżeństwa wywołujesz mi obrazy kontraktu notariusza, [...] układów, urzędzeń i cały ciężar tego chomąta, które człowiek wkłada sobie na kark przy ożenku – wierz mi, ty profanujesz moją miłość, a moje dawne sny zasypujesz piaskiem i błotem... Moja ukochana i moja żona nie mogą być jedną i tą samą. Jedna to anioł, coś nieskończenie wyższego od kobiety, a druga nie będzie nigdy, ale jeśli będzie, to będzie zwykłą śmiertelnicą, w sam raz do cerowania moich pończoch i do gotowania ziółek, kiedym chory” (t. II/2, s. 203n.).

<sup>26</sup> *Ciała Sienkiewicza*, dz. cyt., s.113.

<sup>27</sup> Tamże, s. 115.

<sup>28</sup> Tamże, s. 110.

<sup>29</sup> Tamże, s. 162.

określana po łacinie słowami: *consortio*, *connubium*, *convivere*. To właśnie małżeństwo – niemodny wtedy temat podejmowany przez Sienkiewicza – było celem jego walki społecznej i misji cywilizacyjnej:

W powieściach współczesnych małżeństwo to niemal centralny problem autora i cel jego bohaterów. Atakowany przez modernistów za podobnie mierne, mieszczańskie tęsknoty, Sienkiewicz nie odpowiadał, ale jego książki dowodzą, że problem uważał za istotny i wcale nie taki banalny. Paradoksalnie najobszerniejszą refleksję nad metafizyką małżeństwa stanowi powieść najbardziej krytykowana i lekceważona *Rodzina Połanieckich*<sup>30</sup>.

Oczywiście uwagę tę odnoszę również i do *Quo vadis*, które rozpatrywać trzeba jako kontynuację *Bez dogmatu* i *Rodziny Połanieckich*. Jednak już w *Pójdźmy za Nim!*, które powstało między tymi dwoma powieściami (w 1892 roku), a będącym próbą generalną przed *Powieścią z czasów Nerona*, apologetyczna narracja ukazuje według profesora, że:

Chrześcijaństwo staje się atrakcyjne dzięki erosowi. We wszystkich ujęciach tego tematu u Sienkiewicza jest to stały składnik. Idea jest u niego najpierw kobietą. Sienkiewicz adaptuje przekonanie św. Pawła „jeśli jest ciało cielesne, jest i duchowe. [...] Lecz nie pierwiej to, co duchowe jest, ale to co cielesne, a potem to, co duchowe” [1 Kor 16,44-46, tłum. J. Wujka]<sup>31</sup>.

Profesor zauważa coś jeszcze bardziej znaczącego dla powieściowych oblubieńców:

Kontakt z ukochaną kobietą jest skuteczną terapią regresywną, pozwala na chwilę wrócić do stanu umysłu sprzed upadku w wiedzę, historię, naturę. Anielka, Marynia, Ligia<sup>32</sup> to dla męskich bohaterów krainy obce, cudownie egzotyczne, do których podróżuje się, jak do plemion nieskażonych cywilizacją [...]. Nie chodzi więc o kobietę, ale o to, co dzieje się dzięki niej z mężczyzną. Oto pozytywna ewangelia, wedle której kobiecość jest siłą sprawczą w historii, jeśli wywołuje miłość. Dzięki kobiecie męski bohater dowiaduje się, kim jest, zarówno jako siedlisko popędów, jak i szlachetnych porywów. [...] Kobiecość jest siłą przeciwdziałającą zbydlęceniu męczyzny, nawet wtedy, jeśli sama kobieta nie zasługuje na szacunek<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 113.

<sup>31</sup> Tamże, s. 163.

<sup>32</sup> To bohaterki *Bez dogmaty*, *Rodziny Połanieckich*, *Quo vadis*, czyli drugiej trylogii z lat 1889-1896.

<sup>33</sup> Tamże, s. 165.

### 3. Wstępne prowokacje Seneki i Sienkiewicza

„Czy kobieta ma duszę?” - taką kwestię Petroniusz rozważał z Neronem i kolegami (QV I,I/1, s. 5). Już na samym początku powieści autor stawia temat na poziomie najistotniejszym, choć na końcu rozdziału ustami tegoż bohatera prowokacyjnie przytoczy opinię Seneki o kobiecie: „Animal impudens... etc...”<sup>34</sup> (QV I,I/1, s. 25).

Zanim przystąpię do analizy głównego tematu *Quo vadis*: „Co dzieje się z Winicjuszem dzięki Ligii”, chcę poczynić dwie uwagi dotyczące opracowania tematu przez Sienkiewicza. Pisząc swe powieści, miał on pewność, iż absolutna większość czytelników nowej powieści niedawno czytała poprzednią. W ciągu sześciu z górą lat<sup>35</sup> czytelnicy otrzymali ogromny przegląd zakochanych, kochających, zdradzających itd. Już w *Bez dogmatu* kanwą powieści Sienkiewicz uczynił trzy warianty miłości erotycznej, gdyż Leon postawiony jest tam wewnątrz zabójczego, uczuciowego trójkąta: Aniela, Laura i Klara. Ich postacie są mistrzowskimi obrazami trzech absolutnie różnych kobiet. Każda z nich, kochając Płoszowskiego, wywołuje w nim inne myśli i uczucia. Był to niewątpliwie rewanż Sienkiewicza wobec krytyków dokuczających mu, iż kobiety w *Trylogii* są nijakie i jednakowe<sup>36</sup>.

Sukces *Bez dogmatu* i uznanie krytyki co do psychologicznej wiarygodności postaci ośmieliły go do stworzenia w *Rodzinie Połanieckich* bogatej symfonii miłości i erotyki, uczuć i cnoty, upadków i powstań bohaterów obojga płci. Niesprawiedliwie i tendencyjnie krytykowana powieść zawiera wybitne analizy myśli i postaw bohaterów uwikłanych w miłość. Chociaż w *Quo vadis* znajdziemy również głęboką psychologię, to jednak w powieści o Stachu i Maryni różnorodność poruszonych zagadnień i głębia ujęcia są znacznie większe. W rzymskiej powieści autor główny wysiłek włożył w dokładny i wiarygodny opis religijnego nawrócenia Winicjusza, które

<sup>34</sup> „Jest bezwstydnym zwierzęciem i jeśli nie osiągnie swoich pragnień, to staje się wtedy nieokielznanym kotem, nieokielznanym zwierzęciem”. Autor natychmiast dystansuje się od poglądów Seneki, przedstawiając piękną Eunice, która nie przyłączyła się do niewolniczo – zwierzęcej „swawoli i rozpusty”, lecz adorowała posąg swego ukochanego.

<sup>35</sup> Pierwszy odcinek *Bez dogmatu* ukazał się 2 grudnia 1889 roku, ostatni zaś fragment *Quo vadis* 29 lutego 1896 roku. Dla porównania *Trylogia* była drukowana równo 5 lat: od 2 maja 1883 roku do 11 maja 1888 roku. Możemy wyobrazić sobie jak bardzo czytelnicy kolejnych powieści w odcinkach byli nasyceni ich treścią, do której w większości powracali zaraz po wydaniu książkowym.

<sup>36</sup> Z bezmyślnie powtarzaniem zarzutem ostatecznie rozprawił się R. Koziółek w eseju *Czy Sarmatki mają ciała?*, w: *Ciała Sienkiewicza*, dz. cyt., s. 122-129.

wprost wynikało z jego miłości do Ligii. Także i w *Rodzinie Połanieckich* mamy świetne apologie chrześcijaństwa i wiary ewangelicznej, jednak nie są one tak organicznie i harmonijnie połączone z wątkiem erotycznym jak w opowieści o Marku i Ligii.

Tak jak zewnętrznym tłem *Quo vadis* są dwie poprzednie powieści, tak wewnątrz niej tłem miłosnych przygód tych dwojga są postacie innych kochanków i oblubienic: małżonków Aulusów, Akte, Eunice, Chryzostemis, Popei, kochającego Petroniusza czy zakochanego Nazariusza, syna Miriam. Każda z tych postaci wnosi ciekawe rysy do obrazu miłości i namiętności w pogańskim i chrześcijańskim Rzymie.

Poniższą analizę narzeczeńskiego nawracania się na miłość Ligii i Winicjusza prześledzimy w dwóch aspektach. Pierwszy, bardziej „negatywny”, w którym przeanalizujemy diagnozę zmysłowej namiętności kochanka i stopniowe wychodzenie z tej niewoli. Proces „pozytywnego” uczenia się przez niego cnoty miłości chcę opracować w oddzielnym artykule, gdyż nierozłącznie związany jest on z apologią racjonalności nawrócenia, jaką Sienkiewicz pokazuje na przykładzie przemiany Rzymianina. Tutaj pokażę chrześcijańską afirmację ludzkiej miłości na przykładzie przemian (nawróceń), jakie dokonywały się w Ligii.

#### 4. Zmysłowość poganina drogą do barbarzyństwa

Pierwsze 11 rozdziałów powieści, czyli 1/5 całego tekstu, to opis namiętności, jakie obudziły się w Winicjuszu w czasie pobytu u Aulusów. Już na początku na widok figurki opętanego pożądaniem fauna napastującego nimfę młody pułkownik powiada: „Oto co jest w życiu najlepsze!” (QV I,I/1, s.14). Chwilę później zwierza się wujowi z zakochania „bez pamięci”, z żądz i z wieszczego snu, który „zapowiedział, że w życiu moim nastąpi wielka przemiana przez miłość”. Odpowiedź Petroniusza mogłaby być mottem powieści: „Naprawdę jest tylko jedno bóstwo, odwieczne, wszechwładne, twórcze – Venus Genitrix. Ona skupia dusze, skupia ciała i rzeczy. Eros wywołał świat z chaosu [...] musimy uznać jego potęgę” (QV I,I/1, s. 21). Jednak kilka godzin później, gdy obaj wracają z wizyty u Aulusów, zmysłowy chaos Marka jest jeszcze większy:

Teraz pragnę [jej] jeszcze więcej. [...] Chciałbym całować jej usta aż do bólu! [...] Chciałbym zabić Aulę i Pomponię, a ją porwać. [...] Nie będę dziś spał. Rozkażę ćwiczyć którego z niewolników i będę słuchał jego jęków.” (QV I,III/3, s. 53).

Zdegustowany wuj bezskutecznie uspokaja go obraźliwym porównaniem: „Masz zachcianki cieśli z Subury”! Apogeum pierwszej części<sup>37</sup> *Quo vadis* jest scena ucztu u Nerona, którą Winicjusz zakończył pod stołem, gdyż „żądza, zdumienie, wściekłość i wino podcięły mu nogi” (QV I,VII/7, s. 106). W tej scenerii autor konfrontuje nas również z dramatycznym łękiem Ligii przed budzącą się w niej namiętnością:

Pokusa widzenia Winicjusza i rozmowy z nim zgłuszyła inne głosy. [...] Poczowała nagle, że na tej uczcie nie tylko być musi, ale chce: na myśl, że za chwilę usłyszysz ten miły i upodobany głos, który jej mówił o miłości [...] chwyciła ją wprost radość. Lecz nagle złąka się tej radości. Wydało jej się, że w tej chwili zdradza tę czystą naukę, w jakiej ją wychowano, [...] Uczuła się winną, niegodną i zgubioną. Porwała ją rozpacz i chciało jej się płakać.” (QV I,VII/7, s. 86).

Właśnie w momencie konfliktu między normami religijnymi a uczuciami autor wprowadza postać Akte<sup>38</sup> – pięknej, „cichej i pokornej” (QV I,VII/7, s. 75). Wnosi ona oryginalne myśli o wierności odrzuconej oblubienicy<sup>39</sup>. Chwilę później Akte boleśnie skonfrontuje namiętność Winicjusza z prawdą o miłości Ligii i uświadomi mu religijny wymiar ich wspólnego dramatu: „Skądże [wiesz], jakich ona bogów wyznaje i czy nie czystszych, nie lepszych niż nierządna Wenus lub niż Izys, którą czczą rozpustne Rzymianki?” (QV I,XI/11, s. 137). Jednak zanim w poszukiwaniu śladów

<sup>37</sup> Gazetowy pierwodruk powieści był podzielony na 12 części, które zawierały łącznie 203 odcinki. W każdej z części mieściło się od 2 do 10 rozdziałów. Między częściami zdarzały się przerwy w druku od 1 do 22 dni. Podział pierwodruku książkowego na 3 tomy był związany z ograniczeniami introligatorskimi. Znając kształt poszczególnych części, możemy docenić kunszt narracyjny Sienkiewicza, który w każdej części autonomicznie kreował intrygę i perypetie. Zagadnienie to wspaniale opracowała Adrianna Adamek-Świechowska w: *Quo vadis Henryka Sienkiewicza. Od intencji do tekstu*, Kraków 2018.

<sup>38</sup> Postać Akte w *Quo vadis* niewątpliwie jest hołdem Sienkiewicza dla Aleksandra Dumasa (ojca), który w 1839 roku wydał książkę o miłości Akte i Nerona. Finałem powieści jest nawrócenie dziewczyny na chrześcijaństwo.

<sup>39</sup> Sienkiewicz tak pisze o Akte: „Czytuje chciwie listy Pawła z Tarsu; żyje w ciągłym smutku, jest istotą odmienną od wszystkich domowniczek Nerona. Jest dobrym duchem pałacu. Używała swego wpływu na młodego władcę dla wyproszenia dla kogoś litości. Cicha i pokorna, kocha zawsze Nerona miłością smutną i zboląłą, która żyje już nie nadzieją, ale tylko wspomnieniami chwil, w których ów Nero był nie tylko młodszym i kochającym, ale lepszym” (QV I,IV/4, s. 62). Akte zwierza się Ligii: „I on [Neron] nie był zły. On sam myślał wówczas, że jest dobry, i chciał być dobrym. [...] To wszystko przyszło później... gdy przestał kochać... To inni uczynili go takim” (QV I,VII/7, s. 79). Mamy tu ironiczną aluzję do Ewangelii wg Mateusza (19,12) o eunuchach niezdolnych do małżeństwa i miłości: „żezańcy, którzy od ludzi są uczynieni” (tłum. ks. J. Wujka).



Ligii Winicjusz trafił do prawdomównej Akte, wychowywać siostrzeńca próbował Petroniusz: „Nie bądź zbyt natarczywy i pamiętaj, że dobre wino należy pić powoli. Wiedz także, że słodko jest pożądać, lecz jeszcze słodziej być pożądanym” (QV I,X/10, s. 123). Nic nie pomogła roztropna rada doświadczonego kochanka, bo młodzieniec, „podniecając się coraz bardziej, tracił wszelką miarę”:

Porywał go na nią gniew bliski obłądu. Chciałby ją mieć po to, by ją bić, włożyć za włosy do cubiculów i pastwić się nad nią, to znów porywała go straszna tęsknota za jej głosem, postacią, oczyma, i czuł, że gotów by był leżeć u jej nóg. [...] Wynajdzie ją choćby pod ziemią i uczyni z niej wszystko, co mu się podoba. Tak jest! Będzie jego nałożnicą. Każe ją chłostać, ilekroć mu się podoba. [...] Zapowiadał więcej, niż byłby zdolny dotrzymać, [bo mówił] przez niego gniew i męka (QV I,XI/11, s. 129.135).

Wątek sadystycznej przemocy<sup>40</sup> wobec kobiety, który tak radykalnie wykorzystał tu autor, przypominał czytelnikom Azję Tuhajbejowicza, który sześć lat wcześniej skutecznie, bo aż do jej wewnętrznego zniewolenia, znęcał się nad Zosią Boską (zob.: *Pan Wołodyjowski*, XLVI).

Po reprimendzie, jaką Winicjusz otrzymał od Akte, jego namiętności wyciszają się i walka o miłość będzie miała już charakter wewnętrzny i duchowy. Lecz dobre kilka miesięcy później narrator zaskoczył czytelników zmysłową recydywą Winicjusza i to w kontekście jego gorliwych poszukiwań religijnych. Gdy nadeszła wiosna<sup>41</sup>,

W sercu poczęła mu wzbierać nuda i zniecierpliwienie. [...] Dawna natura odezwała się w nim raz jeszcze [...]. Wydało mu się, że był głupcem, [...] że powinien brać z życia, co się da. Postanowił [...] szukać rozkoszy i użycia poza [Ligią]. Czuł jednak, że to jest ostatnia próba, rzucił się więc w wir życia z całą ślepą, właściwą mu energią i zapalczywością. [...] Przez

---

<sup>40</sup> Jeden z kluczowych esejów prof. R. Koziółka to *Popisy przemocy*. Zob.: *Ciała Sienkiewicza*, dz. cyt. s. 258-339.

<sup>41</sup> *Quo vadis* jest powieścią bardzo zmysłową i ogromną rolę grają w niej pory roku. Akcja rozpoczyna się późną jesienią, gdy zbiera się owoce i czyni nowe zasiewy. Kryzys w relacjach kochanków, unieruchomienie Winicjusza i jego duchowe zmagania, to zima. Na przednówku mamy kryzys, czyli wspomnianą recydywę pogańskiej rozpusty, lecz już wiosną nasi bohaterowie staną się narzeczonymi. W środku lata, w lipcu – pożar Rzymu, a w sierpniu – żniwa i chrześcijanie idą na areny Rzymu. Na początku września miłosny cykl się dopełni i oblubieńca wraz z ukochaną znów znajdziemy razem w ogrodzie (QV III,XXV/68, s. 654). To, co dzieje się później, czyli męczeństwo Apostołów, ostatnia uczta Petroniusza i Eunice, i śmierć Nerona, wykracza poza opowieść i kochankach. Są to wydarzenia czysto historyczne, które mają swoje konkretne daty.

tydzień ukazywali się [z Chryzostemis<sup>42</sup>] razem (QV II,VII/29, s. 316).

Jednak namiętności okazały się słabsze niż uczucie i wiara, które w czasie samotnej zimy wykielkowały w jego sercu i umyśle:

Miał ciągle uczucie, że oczy [Ligii] patrzą na niego, i uczucie to przejmowało go jakby obawą. Zżymał się sam na siebie, nie mogąc wszelako pozbyć się ani myśli, że Ligię zasmuca. [...] Nie przestał wprawdzie od razu nurzać się w rozkoszy i rozpuście [...] ale w końcu spostrzegł, [...] że naprawdę nic go w świecie nie obchodzi poza nią. Wówczas [...] rozkosz mu zbrzydła i zostawiła tylko wyrzuty [...], że jest nędznikiem, i to ostatnie uczucie napełniło go niezmiernym zdumieniem, dawniej bowiem uznawał za dobre wszystko, co mu dogadzało (QV II,VII/29, s. 318).

Ta przemiana znajduje się równo w połowie powieści! Od tego momentu namiętności miłości zmysłowej będą dotyczyły innych postaci<sup>43</sup>. Sytuację Rzymu i Rzymian podsumował Petroniusz:

Wóz, na którym w postaci tryumfatora stoi Rzym [...], idzie do przepaści. Życie światowładnego grodu wydało mu się [...] jakąś orgią, która jednak musi się skończyć. [...] Będzie nowa orgia, a w dodatku coraz pluwawsza i szpetniejsza. Orgia zaś nie może trwać wiecznie i trzeba po niej pójść spać. (QV III,VIII/51, s. 510-511).

Jednak chociaż nie zobaczymy już w powieści kolejnego moralnego upadku młodego wodza, to trzy rozdziały później autor nie oszczędzi nam uczestnictwa w jego zmaganiach z pokusą. Po uświadomieniu sobie „jakimi podłymi jesteśmy niewolnikami” (QV II,X/32, s. 344) spotyka Chilona, który proponuje *raptus puellae*, czyli drogę na skróty:

Pokusa raz jeszcze wstrząsnęła całym jego jestestwem. [...] Gdy raz uczyni Ligię swoją kochanką, cóż jej pozostanie innego, jak zostać nią na zawsze? I niech zginą wszelkie nauki! [...] Zali nie czas rozpocząć żyć, jak wszyscy żyją? [...] Co następnie uczyni Ligia [...], czy się w jej duszy ostoi owa nauka wobec tego nowego dla niej świata, wobec rozkoszy i uniesień, którym musi się poddać? (QV II,X/32, s. 349).

Cielesna pokusa nie tylko podważa jego dotychczasowe odkrycia prawdy Chrystusowej, lecz sprowadza ukochaną do poziomu własnej egoistycz-

<sup>42</sup> W pierwszym tomie to Chryzostemis jest obrazem kobiecym namiętności zmysłowych (zob. QV I,II/10 s. 45-46; I,III/3, s. 53; I,X/10, s.123). W następnych tę rolę przejmują Popea, której namiętności będą dotyczyły nie tylko zmysłów cielesnych ale także władzy i zemsty.

<sup>43</sup> Popea (QV II,IX/36, s. 340.346; II,XV/37, s. 389; III,VII/50, s. 498), Neron (QV II,IX/31, s. 337), Eunice i Petroniusz (QV II,VII/29, s. 321.326; III,VIII/51, s. 502.505; III,XXXI/74, s. 688).

nej zmysłowości, a siebie do pogardzanego, wiarołomnego Chilona:

Wydać o zmroku rozkazy. I potem radość bez końca! „Czym było moje życie? Cierpieniem, niezaspokojoną żądzą i zadawaniem sobie ciągłych pytań bez odpowiedzi”. [...] Przypomniawszy sobie wprawdzie, że przyrzekł jej, iż nie wzniesie na nią ręki. Ale na cóż przysięgał? Nie na bogów, bo w nich już nie wierzył, nie na Chrystusa, bo w Niego jeszcze nie wierzył (QV II,X/32, s. 349).

Z pokusy wybawia go „krzyżyk który zostawiła mu odchodząc”. Spojrzenie na znak<sup>44</sup>, Chrystusowej ofiary ma moc egzorcyzmu:

Nagle uczuł, że nie dość mu ją mieć w domu [...], że jego miłość chce już czegoś więcej [...] jej kochania i jej duszy. [...] Porwać ją przemocą byłoby to zabić na wieki takie szczęście, a zarazem zniszczyć, splugawić i zo-hydzić to, co jest najdroższe [...]. Zgroza przejęła go teraz na samą myśl o tym (QV II,X/32, s. 350).

## 5. Święte dziewice też się nawracają

Przez pierwsze dwa tygodnie druku *Quo vadis* czytelnicy wyobrażali sobie Ligię, opierając się na wrażeniach i słowach Winicjusza. Dopiero gdy wraz z wujem złożyli Aulusom wizytę, patrzymy na nią oczyma Petroniusza, który zobaczył ją bawiącą się piłką z przyrodnim braciszkiem. Kilka chwil później „Winicjusz zrzucił tożę i w tunice tylko podbijał w górę piłkę, którą stojąca naprzeciw z wzniesionymi ramionami Ligia usiłowała schwytać” (QV I,II/ 2, s. 45). Pamiętając, że powieść powstała już w okresie Młodej Polski i modernizmu, warto przytoczyć słowa prof. Ryszarda Koziółka:

W dyskursie miłosnym szczególnie rolę odgrywają elipsa, alegoria i metonimia. Ta ostatnia jest figurą przeniesienia, z czego Sienkiewicz chętnie korzysta [...]. Powściągnany dyskurs powieści znakomicie operuje poetyką erotyzmu kneblowanego, która musi szukać ujścia w figurach pośrednich – dowcipie, aluzji, peryfrazie, metonimii. [...] Zręcznie omija pułapkę modernizmu, który eksponując biologiczność miłości, zatracił [...] konkret-

---

<sup>44</sup> Winicjusz z pewnością wiedział, że Cycero jednoznacznie negował jakikolwiek sens krzyża dla Rzymianina. W *Pro Rabirio perduellionis reo* pisze „Sama nazwa krzyża daleka niech będzie nie tylko od ciała obywatela rzymskiego, lecz także od jego myśli, oczu i uszu. Z tych wszystkich bowiem rzeczy nie tylko taki kres życia i męka, ale też taki rodzaj śmierci, oczekiwanie na nią, a wreszcie sama myśl o niej niegodna jest obywatela rzymskiego i człowieka wolnego”. Cyt za: D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 13.

ność miłosnego związku. W efekcie literaturę Młodej Polski przepełniają demony płci, a nie realne kobiety<sup>45</sup>.

Gdy chłopiec zostawił ich samych, Winicjusz zaczął podbijać (uczucio-  
wą) piłkę wyżej, bo aż do poziomu bogów:

Który bóg nawet może doznawać większej rozkoszy lub być szczęśliwszym niż prosty śmiertelnik, w chwili gdy mu przy piersi dyszy pierś droga lub gdy całuje usta kochane... Więc miłość z bogami nas równa – o Ligio! (QV I,II/2, s. 48)

W niej słowa te obudziły niepokój i zdziwienie, choć jednocześnie brzmiały jak muzyka, jak „pieśń dziwna, która porusza w niej krew, przejmując serce omdleniem, strachem i jakąś niepojętą radością...”. Od tego momentu czysta i niewinna Ligia będzie się zmagala ze swą miłością, uczuciami, cielesnością i ukochanym nie mniej niż on sam ze swą grzesznością i zmysłowością. Omówiliśmy już lęk, jaki przeżyła wobec budzącej się namiętności, jak też świadectwo czystości jej miłości, które Winicjuszowi złożyła znawczyni tematu Akte (zob. QV I,VII/7, s. 86; I,XI/11, s. 137). Zrozumiał to i on sam, gdy podpatrywał ją na cmentarnym nabożeństwie: „ujrzał jasno [...], że jeśli Ligia [...] wyznaje tę naukę, słucha i czuje, to przenigdy nie zostanie jego kochanką”. (QV I,XX/20, s. 228). Kiedy chwilę później wydarzenia przyspieszyły, to już jako rekonwalescent poczuł, że rozmawia z nim „umiłowana kobieta i że w odpowiedzi jej jest jakaś osobista tkliwość i wprost nadludzka dobroć” (QV II,I/24, s. 257). Jego reakcja była dość schematyczna: „stoi nade mną bóstwo!”. Jednak pogańskie skojarzenie Marka wcale nie było takie głupie, bo chwilę wcześniej autor pokazał nam ewangeliczne źródło jej tkliwości i dobroci: po porzuceniu domu, ojca i matki Ligia zamieszkała przecież we wspólnocie ubogich chrześcijan, w klimacie ofiary, poświęcenia i miłosierdzia bez granic. Właśnie to „nowe tchnienie” Kościoła:

Uczyniło z niej jedną z takich dziewczyc chrześcijanek, które zmieniły później starą duszę świata. Winicjusz zbyt zaważył w jej losach i zbyt się jej narzucił, by mogła o nim zapomnieć. Myślała o nim po całych dniach i nieraz prosiła Boga o taką chwilę, w której, idąc za tchnieniem nauki, mogłaby mu wypłacić się dobrem za złe, miłosierdziem za prześladowanie, złamać go, zdobyć dla Chrystusa i zbawić (QV II,I/24, s. 261).

Przez chwilę w domku Miriam<sup>46</sup> trwała sielanka, gdy Ligia - siostra mi-

<sup>45</sup> *Ciała Sienkiewicza*, dz. cyt., s. 128n.

<sup>46</sup> Być może jest to aluzja mariologiczna? Wdowa Miriam – Maryja, której syn to Nazariusz (Nazarejczyk), a jej domek (Kościół) jest przytułkiem dla poturbowanego grzesznika,

łosierdzia karmiła bezsilnego Winicjusza, a on „czuł się zarazem upokorzony i szczęśliwy, [i] poczęło mu chodzić o nią” (QV II,IV/26, s. 288). Wydawać by się mogło, że już staje się on przynajmniej prekatechumenem, lecz gorące, pogańskie wyznanie „Dla mnie tyś jedna bóstwem [...]. Chciałbym modlić się do ciebie, tobie składać cześć, tobie ofiary, tobie pokłony – ty trzykroć boska” (QV II,IV/26, s. 292) zburzyło idyllę i zasiało pełen sprzeczności niepokój:

Ligii słowa jego wydały się bluźniercze, a jednak serce jej poczęło bić, jakby chciało rozerwać krępującą piersi tunikę. [...] Wzruszyła ją cześć, z jaką do niej mówił. Czuła się kochaną i ubóstwianą bez granic, czuła, że ten nieugięty i niebezpieczny człowiek należy teraz do niej [...] jak niewolnik, i to poczucie [...], własnej potęgi napełniło ją szczęściem. (QV II,IV/26, s. 292).

Pokusa wzajemnego ubóstwienia kochanków postawiła Ligię „nad brzegiem przepaści”. Straciła wtedy złudzenia, gdyż zrozumiała, że:

Zmienił się tylko dla niej, lecz poza tym jednym uczuciem pozostało mu w piersi dawne surowe i samolubne, prawdziwie rzymskie i zarazem wilcze serce, niezdolne nie tylko do uczucia słodkiej nauki chrześcijańskiej, ale nawet i wdzięczności” (QV II,IV/26, 293n.).

Religijnym i moralnym rozterkom Ligii, a także w pełni obudzonej kobiecości, autor poświęca cały rozdział<sup>47</sup> powieści (zob.: QV II,V/27, s.295-304) zakończony pogrążeniem jej przez starego, surowego proboszcza Kryspusa, który „starł ją w proch; ukazał jej całą lichotę i nikczemność jej duszy, o jaką nie podejrzewała się dotąd” (s. 301). Litość, pociecha, otucha

---

gdzie budzi się w nim czysta miłość. „Uzdrowienie chorych”, „Ucieczka grzeszników” i „Pocieszycielka strapionych”, to stosowne do tej sceny tytuły maryjne. (Zob. II,II/24, 268; II,V/27, 296; II,XI/33, 354). Do tego dochodzi jeszcze zazdrość Winicjusza o chłopięce (czyste) uczucie Nazariusza, w kontekście którego jest on zazdrosny także o Chrystusa.

<sup>47</sup> To jeden z najpiękniejszych opisów panińskiej miłości: „Widziała, że Winicjusz wodzi za nią błagalnym wzrokiem. [...] Spostrzegła, że im bardziej stara się go unikać, [...] tym tkliwsze rodzą się w niej dla niego uczucia. [...] Sumienie mówiło jej, że oszukuje sama siebie i że ciągnie ją ku niemu nie co innego, tylko jego miłość i jego urok. [...] Pewnego dnia dostrzegła ślady łez na jego rzęsach i po raz pierwszy w życiu przyszła jej myśl, że mogłaby je osuszyć pocałunkami. Przestraszona tą myślą i pełna pogardy dla siebie, przepłakała noc następną. [...] Nigdy nie miała poczucia, że jest tak bardzo kochana, i gdy myślała o tym, czuła się zarazem winną i szczęśliwą. [...] Winicjusz – chrześcijaninem! Te dwa pojęcia nawet w jej niedoświadczonej głowie nie mogły się obok siebie pomieścić. [...] Nie masz dla niego ni nadziei, ni ratunku. Lecz Ligia spostrzegła z przestachem, że ten wyrok zatraty, który nad nim wisi, zamiast ją zrażać do niego, przez samo politowanie czyni go jej jeszcze droższym” (QV II,V/27, s. 295-296. 299).

i umocnienie, jakich nie doczekała się od prezbitera, przyszły wraz z Apostołami, gdy Piotr *ex cathedra* ogłosił: „nie masz winy w miłości twojej!” (s.303) i zapewnił, że skoro „chcesz się chronić pokusy, przeto ta zasługa policzona ci będzie”. Uroczyście obiecał też: „łaska Zbawiciela nie opuściła cię i modlitwy twoje zostaną wysłuchane, po smutkach zaś poczną się dni wesela”. Tak wybiezrmowana przez Biskupa Rzymu Ligia znika z kart powieści na kilka miesięcy (druku powieści), aby pojawić się już w więzieniu, w oczekiwaniu na śmierć. W liście pisanym w celi wyraża tęsknotę za areną męczeństwa, gdyż „chciała jeszcze raz zobaczyć go [Winicjusza] za życia”. Jej śmierć jest odkupiona, gdyż ukochany już został chrześcijaninem i należą do siebie w Chrystusie, bez względu na jakiegokolwiek ziemskie niedole:

Śmierć nie była dla niej rozerwaniem ślubów [...] Myślała, że może Chrystus pozwoli wrócić na chwilę jej duszy do [Winicjusza], aby mu powiedzieć, że żyje, że męki nie pamięta i że jest szczęśliwa. Cały jej list tchnął szczęściem i ogromną nadzieją. Była w nim tylko jedna prośba [...], aby Winicjusz zabrał ze spoliarium jej ciało i pochował ją jako swoją żonę w grobowcu, w którym sam niegdyś miał spocząć (QV III,XII/55, s. 539).

Już w czasie trwania igrzysk, po drugim z widowisk narzeczeni spotykają się w więziennej celi dokąd „wkradały się promienie księżycy<sup>48</sup> i oświeciły podziemia lepiej od jedyne go kaganka”. Ich ewangeliczne dialogi i wspólne rozmyślanie o spotkaniu z Chrystusem niespodziewanie stało się liturgią ich małżeńskich zaślubin:

A ty Go będziesz miłował i zniesiesz cierpliwie śmierć moją?... Bo wówczas On nas połączy, a ja cię kocham i chcę być z tobą [...]. – Na twoją świętą głowę – przyrzekam!... Wówczas w smutnym świetle księżycy rozjaśniła się jej twarz. [...] Podniosła do ust jego rękę i szepnęła: – Jam żona twoja! [...]. Przez [...] trzy noce nic nie mąciło im spokoju [...] i rozmawiali cichymi głosami o miłości i o śmierci. [...] Oddalali się coraz bardziej od życia i tracili jego poczucie. [...] Zmieniali się stopniowo w duchy smutne, rozmiłowane w sobie i w Chrystusie i gotowe odlecieć (QV III,XVII/60, 606n.).

Pojednanie miłości, życia i śmierci, jakie nastąpiło w sercach oraz umysłach Ligii i Winicjusza uczyniło ją gotową na męczeństwo, które mistycznie przeżywała jako zaślubiny:

<sup>48</sup> Czytelnicy znów powrócili do *Pana Wołodyjowskiego*, gdzie w rozdziale LIV autor opisał przedśmiertną noc zakochanych Michała i Baški, która w polskiej tradycji pamiętana jest jako: „Baška: nic to!”. Biblijny, eucharystyczny i eschatologiczny sens tej sceny omówiłem w: A. Bielat OP, *Ocalić Europę*, dz. cyt., s. 338-343.

W Ligii nie było także żadnych pragnień ni żadnej nadziei prócz nadziei pozagrobowego życia. Śmierć przedstawiała się jej nie tylko jak wyzwolenie [...], ale jako czas ślubu z Winicjuszem. [...] Po śmierci zaczynało się dla niej szczęście [...] więc czekała jej jeszcze i tak, jak narzeczona czeka chwili weselnej (QV III,XXI/64, s. 629).

Szczęśliwe zakończenie historii Ligii i Winicjusza nie wniesie już nic nowego do psychologicznych, moralnych i mistycznych portretów tych dwojga kochanków. Dlatego kończąc prezentację apologii chrześcijańskiej miłości oblubieńczej, oddajmy raz jeszcze głos prof. Ryszardowi Koziółkowi<sup>49</sup>, który śmierci bohaterów Sienkiewicza poświęcił oddzielny esej:

Powtarzalność motywu śmierci [bohaterki] u Sienkiewicza wskazuje na obecną w jego twórczości inspirację romantyzmem, który wskazywał na sąsiedztwo rozkoszy i śmierci. [...] Sienkiewicz pokazuje, że nauka o nieśmiertelności wcale nie uśmierca Erosa, ale przeciwnie, ożywia go. [...] Fabuła erotyczna *Quo vadis* odzwierciedla narodziny nowego dyskursu miłosnego w kulturze śródziemnomorskiej. Chrześcijaństwo walczące z pogańską rozwiązłością paradoksalnie przychodzi z pomocą podmiotowi znuzonemu wolnością erotyczną, choć początkowo bohater nie wie, co począć z tym doświadczeniem. [...] W powieści o początkach chrześcijaństwa Sienkiewicz ostro konfrontuje religijną doktrynę z realnością ziemskich pragnień, które zostały – jego zdaniem – uznane i wchłonięte przez chrześcijaństwo. [...] Miłość jest zakładniczką śmierci; rodzi się i trwa napędzana lękiem przed swoim kresem, który także kusi groźnym dla życia pragnieniem, aby to śmierć, (a nie np. potomstwo) uchroniła miłość przed krótkością, chaotycznością i zmiennością życia. Taka wizja miłości [...] okazuje się ponad religijną. Winicjusz i Ligia zapatrzeni w obietnicę wieczności [...] przypominają już za życia elizejskie cienie<sup>50</sup>.

W *Quo vadis* trudno jednak mówić o *happy end*, skoro druga para kochanków, czyli Petroniusz i Eunice, kończy swą miłość pięknie, lecz tragicznie:

Przewrotny Sienkiewicz, relacjonując śmierć Petroniusza i Eunice, sięga po identyczne niemal formuły [jak w przypadku Ligii i Winicjusza]. Niepokojąco wspólna okazuje się dla obu par fantazja o śmierci, która chroni przed szaleństwem świata, [...] przed zwykłym biegiem rzeczy: narodzinami i zatrącią wszystkiego<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> R. Koziółek, *Eros w żałobie*, w: *Ciała Sienkiewicza*, dz. cyt., s. 168-205. O *Quo vadis*: s.184-189.

<sup>50</sup> Tamże, s. 168. 186n.

<sup>51</sup> Tamże, s. 188.

Profesor zauważa, że interpretacyjną odpowiedź tego finału powieści Sienkiewicz dał czytelnikom 4 lata później w opowiadaniu *Na Olimpie*. W czasie sądu ostatecznego Piotr i Paweł oszczędzają tam jedynie dwoje z dawnych bogów: Apollina i Afrodytę, a więc sztukę i miłość. Petroniusz i Eunice właśnie tym bóstwom uczciwie, całym swym życiem służyli. Ciekawe, że Afrodytę ocalił Paweł, który „pochylił się ku kępie polnych lilij, uszczknął jeden kwiat i, dotknąwszy jej nim, rzekł: – Bądź odtąd jako i ten kwiat – ale żyj, Szczęście ludzkie!”

Dotknięcie lilią, symbolicznym kwiatem czystości, stygmatyzuje miłość erotyczną i skazuje ją na nieskończone sublimacje, na żywot banity ukrywającego się w przebraniu *agape i caritas*. Ten porządek symbolicznej transformacji rządzi fabułą miłosną w *Quo vadis*, zapowiadając, że celem tej miłości jest śmierć<sup>52</sup>.

Jednak słuchacze i uczniowie św. Pawła dobrze znają mistykę umierania prowadzącego ku życiu. Zjednoczenie ze śmiercią Chrystusa jest istotą tak chrztu, jak i sakramentalnych zaślubin małżeńskich. Rzymscy chrześcijanie, a wśród nich Winicjusz i Ligia z mistycznym i realistycznym rozumieniem czytawali list, jaki skierował do nich Paweł - Apostoł Narodów, czyli sienkiewiczowski wskrzesiciel Afrodyty:

Jesteśmy z nim pospołu pogrzebani w śmierć przez chrzest, aby jako Chrystus wstał z martwych przez chwałę Ojcowską, tak i my żebyśmy w nowości żywota chodzili. [...] Także i wy rozumiejcie, iżecie są umarłymi grzechowi, a żywymi Bogu w Chrystusie Jezusie, Panu naszym. Niechże tedy nie króluje grzech w waszym śmiertelnym ciele, żebyście posłuszni mieli być pożądliwościom jego, [...] ale wydawajcie się Bogu jako z martwych żywemi, a członki wasze zbroją sprawiedliwości Bogu. [...] A chwała Bogu, żeście byli niewolnikami grzechu, aleście posłuszni byli z serca tego sposobu nauki, do którego poddani jesteście. A będąc wyzwoleni z grzechu, niewolnikami zostaliście się sprawiedliwości. [...] Abowiem gdyśmy byli w ciele, namiętności grzechów, które przez Zakon były, płużyły w członkach naszych, aby owoc przynosiły śmierci. Lecz teraz jesteśmy rozwiązani od Zakonu śmierci, w którymśmy byli zatrzymani, tak abyśmy służyli w nowości Ducha, a nie w starości litery (*List do Rzymian*, 6,4. 11-13. 17n; 7,5n, tłum. ks. J. Wujka).

Widzimy więc, że opisane przez Henryka Sienkiewicza miłosne perypetie wierzącej dziewczycy i szukającego do niej drogi kochającego młodzieńca

<sup>52</sup> Tamże.



są ilustracją i streszczeniem apostołskiego nauczania o łasce Jezusa Chrystusa. Autor powieści głosi przekonanie, iż powrót do ewangelicznych źródeł miłości i katolickiego pojęcia małżeństwa jest w stanie zatrzymać degradację współczesnych społeczeństw post chrześcijańskich. Nie jest więc przesadą nazywanie go obrońcą ludzkiej miłości i apologetą łaski Bożej, która tę miłość leczy i wywyższa.

### Streszczenie

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej pokazuję dwóch dominikańskich teologów z 1. poł. XX wieku: Józefa M. Bocheńskiego OP i Jacka Woronieckiego OP, którzy w powieściach Henryka Sienkiewicza znajdowali wartościowe *loci theologici*. W drugiej części prezentuję pracę współczesnego badacza twórczości Sienkiewicza prof. Ryszarda Koziółka, w której potwierdza biblijną antropologię powieści *Quo vadis*. W trzeciej części analizuję tekst powieści i pokazuję nawrócenie głównych bohaterów w ich rozumieniu miłości: Winicjusz przechodzi od pogańskiego pojęcia posiadania ukochanej do cnoty chrześcijańskiej; Ligia nawraca się z lęku przed cielesnością i spirytualizmu do pełni miłości wyrażonej w tajemnicy Wcielenia.

**Słowa kluczowe:** Józef M. Bocheński OP, Jacek Woroniecki OP, Henryk Sienkiewicz, *Quo vadis*, miłość, namiętność.

## Apology of love in *Quo Vadis* by Henryk Sienkiewicz

### Summary

The article “Apology for love in *Quo Vadis* by Henryk Sienkiewicz” consists of three parts. In the first one, I show two Dominican theologians from first half of 20<sup>th</sup> century: Józef M. Bocheński OP and Jacek Woroniecki OP who in the novels by Henry Sienkiewicz found valuable *loci theologici*. In the second part, I present a literary work by a contemporary researcher of Sienkiewicz’s creativity prof. Ryszard Koziółek, in which, he confirms the biblical anthropology of the novel *Quo Vadis*. In the third part, I analyze the text of the novel and show the repentance of the main characters in their comprehension of love: Winicjusz moves on from pagan concept of possessing the beloved to Christian virtue; Ligia repents from the

fear of carnality and spiritualism to the fullness of love expressed in the mystery of Incarnation.

**Keywords:** Józef M. Bocheński OP, Jacek Woroniecki OP, Henryk Sienkiewicz, *Quo vadis*, love, passion

### Bibliografia

*Biblia w przekładzie ks. Jakuba Wujka*, opr. ks. J. Frankowski, Warszawa 1998.

Adamek-Świechowska A., *Quo vadis Henryka Sienkiewicza. Od intencji do tekstu*, Kraków 2018.

Albiński W., *Lidia z Kamerunu*, Warszawa 2007.

Bielat A., *Ocalić Europę. Henryk Sienkiewicz – apologeta chrześcijaństwa i obrońca cywilizacji łacińskiej*, Sandomierz 2012.

Bielat A., *Sienkiewicz i jego rady dla rodaków*, Sandomierz 2016.

Bocheński J.M., *Religia w „Trylogii”*, Kraków 1993.

Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, Warszawa 1999.

Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.

Koziółek R., *Ciała Sienkiewicza. Studia o płci i przemocy*, Katowice 2009.

Koziółek R., *Dobrze się myśli literaturą*, Wołowiec 2016.

Mazur A., *Rodzina Połanieckich – powieść rozwojowa*, w: *Henryk Sienkiewicz, twórca i obywatel*, red. W. Hendzel i Z. Piasecki, Opole 2002.

Sienkiewicz H., *Quo vadis. Powieść z czasów Nerona*, oprac. T. Żabski, Wrocław 2002.

Szczublewski J., *Sienkiewicz. Żywot pisarza*, Warszawa 2006.

Woroniecki J., *Życie religijne współczesnej inteligencji polskiej*, w: tegoż, *U podstaw kultury katolickiej*, Lublin 2002, s. 23-54.

Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1995.

Woroniecki J., *Okolo kultu mowy ojczystej*, Komorów 2010.

ZBIGNIEW KRAJEWSKI

DOI: 10.56898/st.11657

## GRECKIE DRZWI KOŚCIOŁA

**Treść:** Wstęp; 1. Dwa filary chrześcijaństwa; 2. Św. Paweł – w służbie Słowu; Zakończenie.

### Wstęp

Temat relacji wczesnej myśli chrześcijańskiej do kultury greckiej, a w szczególności do jej filozoficznego elementu jest nie tylko interesującym zagadnieniem badawczym, o czym świadczy dość bogata literatura przedmiotu, ale nade wszystko kwestią o istotnym znaczeniu dla samoidentyfikacji współczesnych konfesji wyznawców Chrystusa. Do samych początków nauczania ewangelicznego i kształtujących się podówczas zrębów Tradycji nawiązują dziś badacze z kręgów protestanckich, katolickich i prawosławnych. W badaniach tych prawda zmagą się z wiernością własnej ortodoksji. Piszącemu poniższe świadomość tego napięcia towarzyszy do ostatnich zdań zaprezentowanej tu analizy porównawczej. Piłatowe pytanie: czymże jest prawda(?) ukazuje w zaprezentowanych analizach z całą mocą swe dramatyczne oblicze. Z jednej strony mamy zbiór „faktów” historycznych coraz lepiej poznanych i poznawanych, a z drugiej, ich rozparcelowaną między różne nauki interpretację, z teologiczną na czele. Tomistyczny wymóg zgodności prawdy faktów z prawdą objawioną stanowi tu nie lada wyzwanie, bowiem współczesny świat nauki bardziej hołduje perspektywie Galileusza: „Intencją Ducha Świętego jest nauczać ludzi, jak się idzie do nieba, a nie jak porusza się niebo”, co w języku metodologicznych badań oznacza, że wiara i wiedza mają posiadać różny przedmiot, odmienny profil refleksji i różny cel. Artykuł stawia sobie za zadanie, przy pełnej akceptacji tomistycznego

---

**Krajewski Zbigniew** (ur. 1963 r.) – absolwent ATK w Warszawie. Magister historii filozofii. Pracę dyplomową pt. „O jedności intelektu wg. św. Tomasza z Akwinu” przygotował w ATK pod kierunkiem prof. M. Gogacza. Publikował w Ateneum Kapłańskim, Głosie Katolickim, Idziemy, Forum Akademickim, Wychowawcy.

realizmu, i wynikającej stąd reguły, iż rzeczy stworzone i objawienie to dwie drogi do tej samej prawdy – Prawdy Pierwszej, rozpatrzenie wpływów filozofii greckiej na stanowisko doktrynalne św. Pawła z Tarsu, w perspektywie jego posługi ewangelicznej i apostołskiej.

## 1. Dwa filary chrześcijaństwa

Dzieje Kościoła, zwłaszcza na jego początkowym etapie, mogą się wydawać wypadkową wydarzeń politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych ówczesnego świata. I niewątpliwie wszystkie one miały miejsce, jednakże nie jako gra ślepych sił przyrody, choćby miały za sobą ukierunkowującą dyspozycję Heraklitejskiego *Logosu*, ani jako wpływ nieodwołalnych decyzji ówczesnych hegemonów powołujących się na autorytet boskiej władzy i manifestację sił swoich armii, jako tej pierwszej uprawomocnienie, ale jako arena dziejów (historii) zbawienia, które choć początkowo niedostrzegalne zmieniło świat. Wielkie osobowości Kościoła choć przeorują jego historię, nie są ewenementem, ale egzemplifikacją mnogich Bożych zastępów siewców Słowa, którym zdarzyło się, dla szczęśliwie zachowanych źródeł i podań, pisać dla współczesnych jej (historii Kościoła) karty. Brak tych tytanów świętości stawiałby Kościół w zupełnie innej rzeczywistości, ale zarazem ich obecność inna, niż chce tego Duch Święty, wynosiłaby je poza wspólnotę wierzących, jeśli tychże „ucho serca” pozostawałoby głuche na głos Kościoła ewangelizującego. Św. Paweł w sprawie Ewangelii powiedział nadzwyczaj wiele, choć inaczej niż uczynili to św. Piotr i Apostołowie, ale jego nauczanie okazało się być w zgodzie z Duchem Świętym i głosem Kościoła apostołskiego. Szczególnie istotne jest Pawłowe posługiwanie wśród pogan, gdzie kultura grecka postawiła nauczanie ewangeliczne w nowej i niebywale wymagającej sytuacji. Rozwijająca się kultura chrześcijańska i wszechobecna kultura grecka mogły razem zdobywać świat dla Chrystusa, a mogły również, każda dla siebie, żądać pełnej wyłączności. Obie ewentualności zapisane są w historii Kościoła, ale szczęśliwie, tylko pierwsza opcja przetrwała, choć nie jest to opinia jedyna.

### 1.1. Kościół jerozolimski - iudaizantes

Chrześcijaństwo na wstępnym etapie - Kościół jerozolimski - było mocno zjudaizowane, i takim by pewnie pozostało, gdyby nie Sobór Jerozolimski. *Lecz niektórzy nawróceni ze stronnictwa faryzeuszów oświadczyli:*

«Trzeba ich obrzezać i zobowiązać do przestrzegania Prawa Mojżeszowego». Zebrali się więc Apostołowie i starsi, aby rozpatrzyć tę sprawę (Dz 15, 5-6). To zjudaizowane nie tyle miało miejsce na płaszczyźnie doktrynalnej, co bardziej rytualnej i obyczajowej. Tzw. iudaizantes, czyli chrześcijanie wywodzący się z religii żydowskiej uważali, z mocnym przekonaniem, że poganie przyjmujący chrześcijaństwo powinni zostać obrzezani i zobligowani do zachowywania przepisów Prawa Mojżeszowego. O ile w Kościele jerozolimskim takie żądanie wydawało się czymś naturalnym, to już młody Kościół antiocheński miałby z jego spełnieniem poważny problem, gdyż tamtejsi wierni byli przeważnie pochodzenia pogańskiego, dla których Prawo wydawało się być zbyt wymagające, a w różnych aspektach nie do pojęcia. Rozstrzygnięcia Soboru Jerozolimskiego, ze św. Piotrem na czele, okazały się być po myśli Pawła i Barnaby, wysłanników wspólnoty antiocheńskiego Kościoła. Nie żądano więc, by przyjęcie do wspólnoty Kościoła wiązało się z obrzezaniem, chociaż dla większej zgody pomiędzy bratnimi Kościołami przyjęto cztery klauzule Jakubowe: *Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu* (Dz 15, 29), co bynajmniej nie stanowiło wprowadzenia tylnymi drzwiami Prawa Mojżeszowego w życie siostrzanych Kościołów. Zachodnia tradycja tekstualna pomija zakaz spożywania tego, co uduszone, dodaje zaś na końcu tzw. złotą regułę (Mt 7, 12)<sup>1</sup>, zawężając tym samym liczbę klauzul do trzech. Zakazy obejmują więc: bałwochwalstwo, nierząd i krew (czyli zabójstwo), które stanowiły wg. Kościoła pierwotną listę grzechów głównych. Zwycięstwo św. Pawła i Barnaby nie było ostateczne, co wyraźnie pokazują późniejsze wydarzenia, związane z obecnością św. Piotra w Kościele antiocheńskim. Kiedy bowiem w tym samym czasie przybyli do tamtejszej wspólnoty judeochrześcijanie z Jerozolimy, św. Piotr zmienia swoje dotychczasowe postępowanie, co do spożywania posiłków z chrześcijanami pochodzenia pogańskiego, bądź z pogan otwartych na słowo Pana tak, by tym od Jakuba, hebraistom, się nie narazić. Nawet Barnaba uczestniczył w tej dwuznaczności, chociaż gwałtowna krytyka takiego postępowania wobec św. Piotra, dokonana przez św. Pawła, oszczędzi mu zarzutów, zapewne przez uległość postępowania Barnaby wobec autorytetu pierwszego z Dwunastu. Apostoł Narodów wspomina o konfrontacji ze św. Piotrem w liście do Galatów: *otwarcie mu się sprzeciwiłem, bo na to zasłużył* (Ga 2, 11).

<sup>1</sup> Por. E. Dąbrowski, *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Pismo Święte Nowego Testamentu V*, Poznań 1961, s. 356-357.

## 1.2. Chrześcijaństwo hellenistyczne

Wdawałoby się, że tak sprofilowane środowisko, jakim było środowisko Żydów palestyńskich czasów Chrystusowych, było też hermetyczne względem wpływów kulturowych ówczesnych hegemonów cywilizacyjnych. To przypuszczenie nie jest bynajmniej prawdą ani w stosunku do Izraela, ani tym bardziej w odniesieniu do pierwszych chrześcijan palestyńskich. W zaprezentowanej przez Cullmanna teologii historii, autor przedstawia zagadnienie wpływu hellenizmu na chrześcijaństwo. Punktem wyjścia rozważań protestanckiego egzegety jest nie tyle spotkanie doktryny chrześcijańskiej z filozofią grecką, ale życie pierwszych chrześcijan w środowisku od dawna spenetrowanym przez różnorakie (kulturowe, gospodarcze, polityczne) oddziaływania hellenizmu. Cullmann wysunął tezę, że Kościół stykał się z kulturą hellenistyczną od samego początku już na terenie Palestyny<sup>2</sup>. Pytanie nie mniej istotne: jak miały się owe oddziaływania w/na środowisko Kościoła jerozolimskiego i tych Kościołów, które narodziły się z początków jego działalności misyjnej, zwłaszcza św. Pawła, patrząc w perspektywie drugiej połowy I w. i pierwszej połowy II w. po Chrystusie. Oczywiście owe oddziaływania były różnorakie m.in. ze względu na percepcję danego środowiska w kulturze religijnej własnego narodu i jego (środowiska) przekroju społecznego. Ideowo nośny będzie zwłaszcza ten drugi element kształtowania otwartości narodu izraelskiego na wpływy hellenistyczne. Źródłami pozwalającymi zarysować przekrój środowiskowy Kościoła jerozolimskiego są: dzieła kanoniczne, szczególnie Listy, a zwłaszcza Dzieje Apostolskie. Oprócz tego dostępne są teksty z literatury liturgicznej, polemicznej i apokryficznej pochodzenia judeochrześcijańskiego (Didache, List Barnaby, Pasterz Hermasa, a także liczne apokryfy NT i inne pisma).

Prześladowania młodego Kościoła jerozolimskiego, rozpoczęte niemal natychmiast po fenomenie Pięćdziesiątnicy, choć były zjawiskiem cyklicznym, ze względu na poziom nasilenia, to z uwagi na stałe napięcie Kościoła z saduceuszami i Świątynią, a potem również i z faryzeuszami, stanowiły zjawisko permanentne. Szczyty prześladowań z pierwszego ich okresu tj. początku lat 30-tych do wojny żydowskiej w roku 66/67 naznaczone są ofiarą z życia prymarnych postaci Kościoła jerozolimskiego, z których pierwszą był św. Szczepan (36/37 r.), potem byli: Jakub Zebedeusz (43/44 r.), Jakub, brat Pański (62 r.). Wzrastające prześladowanie zmusi-

<sup>2</sup> P. Liszka, *Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, Vol 70, nr 1, 2017, s. 14.

ło frakcję hellenistów do opuszczenia metropolii jerozolimskiej, miasta macierzystego Kościoła, już w jego początkach. Dlaczego jednak przede wszystkim to helleniści, a nie i hebraiści opuścili wspólnotę w Jerozolimie? Zasadniczym składnikiem różnicy w postawie pogładowej między hellenistami a hebraistami pierwotnego Kościoła było stanowisko wyznaniowe wobec Świątyni, podmiotu misji ewangelicznej obu grup składowych Kościoła jerozolimskiego. Ingredientami „świątyni” były: Pismo, Prawo, tradycja (obyczaje). O ile obie nacje zasadniczo dzieliły pogląd na zbiór ksiąg tworzących Biblię hebrajską, uznawaną przez judaizm świątynny, choć już z wyraźną różnicą przez judaizm rabiniczny, bo tu również, co do kanonu, nie było zgody, aż do czasów synodu w Jamni (90/95 po Chr.), to już znaczne rozbieżności dzieliły hellenistów i hebraistów, co do rozumienia Prawa i w związku z tym obowiązku posłuszeństwa mu. Judeochrześcijanie widzieli Prawo, a zwłaszcza obrzezanie, wręcz jako fundament przynależności eklezjalnej, zaś helleniści ten element przepisów Tory postrzegali, jako niekonieczny, a nawet uzurpatorski. Będąc niemal w otwartej niezgodzie z braćmi hebraistami, a tym bardziej ze Świątynią, helleniści musieli opuścić Jerozolimę. Jednakże praktyka obrzezania, w samym łonie judaizmu nie była tak restrykcyjnie przestrzegana, by stanowić o tożsamości (przynależności) religijnej wyznawców Jahwe. Dlatego sugeruje się, że przyczyną prześladowań, i w konsekwencji opuszczenia Jerozolimy przez hellenistów, było kryterium językowe. Jednakże to kryterium jest jeszcze dużo mniej wiążące, niż stanowisko wobec obrzezania, gdyż w czasach Jezusowych, aż ok. 30 procent mieszkańców Jerozolimy stanowili Żydzi pochodzący z diaspory, z których przeważająca większość znała tylko język grecki. Najpełniej powód opuszczenia Jerozolimy przez hellenistów, zaraz w początkach Kościoła, charakteryzuje sprawa św. Szczepana. Diakona oskarżono o bluźnierstwa przeciwko Mojżeszowi i Bogu oraz bluźnierstwa przeciwko Świątyni i Torze. Oskarżenie św. Szczepana jest wynikiem jego mowy obronnej, idącej zasadniczo po śladach Mistrza z Nazaretu. W relacji do przepisów Tory postawę Jezusa cechuje interioryzacja przeciwna formalizmowi, spirytualizacja przeciwna rytualizmowi oraz odwoływanie się do pierwotnej woli Boga przeciwne skostniałej tradycji<sup>3</sup>. Szczepan niedwuznacznie ukazał dzieje Izraela z perspektywy chrześcijańskiej, konkludując, że naród wybrany stale lekceważył wolę Boga (Dz 6, 8 – 7, 53), a dodatkowo wyznając

---

<sup>3</sup> M. Rosik, „Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)”, *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych*, red K. Pilarczyk, A. Mrozek, Estetyka i Krytyka 27, Kraków 2012, s. 80.

publicznie Chrystusa, ze świadectwem uszczęśliwiającej Jego wizji, został skazany na śmierć, którą poniósł przez ukamienowanie (Dz 7, 54-60).

Męczeńska śmierć diakona Szczepana i opuszczenie środowiska Kościoła jerozolimskiego przez hellenistów nie doprowadziła do upadku wspólnoty tych ostatnich, ale była nową i opatrnościową formą egzystencji Kościoła w jego uniwersalistycznych implikacjach. Paradoksem może się wydawać, że Kościół apostołski rozwija się intensywnie pośród ludu izraelskiego, a jeszcze bardziej pośród pogan, gdzie dla tych pierwszych jest, w znaku krzyża, zgorszeniem, a dla drugich – głupstwem. Czy może być coś bardziej bluźnierczego dla pobożnego Żyda, że jakiś człowiek nazywa (czyni) siebie synem Bożym, który z powodów eskapicznych poniósł dla/za każdego człowieka śmierć krzyżową. Czyż nie jest dla (oświeconego) Greka rozdmuchaną do niebotycznych rozmiarów nowinką, *euangelion* o zmartwychwstaniu i wiecznym trwaniu ciała w nowym bycie osobowym? Problem pobożnego Żyda może być rozwiązany przez podkreślenie, że we własnym nauczaniu Mistrz rzadko *expressis verbis* używa tytułu Syn Boży, a jeśli to czyni, to wypowiada się interpretująco w kontekście Starego Testamentu. Tytuł „Syn Boży” pojawia się na Jego ustach w niektórych miejscach Ewangelii u św. Jana. Gdy Jezus spotykał się z mesjańską tytułaturą albo wypowiedziami pokrewnymi - jak w przypadku demonów, albo w wyznaniu Piotra - nakazywał milczenie. Podobnie jest po pytaniu Sanhedrynu: „Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam!”. Enigmatyczna odpowiedź Jezusa nie satysfakcjonuje pytających, dlatego dla zbudowania podstaw do sformułowania planowanego oskarżenia, po słowach Jezusa - *Lecz odtąd Syn Człowieczy siedzieć będzie po prawej stronie Wszechmocy Bożej* - sugerują Mu: „Więc ty jesteś Synem Bożym?”. W odpowiedzi słyszą, zgodnie z prawdą, „Wy mówicie. Ja Nim jestem”. „Jego stwierdzenie, że zasiądzie «po prawicy mocy» wydaje się wywodzić z połączenia Ps 110,1 i Dn 7, co implikuje, iż utożsamia się nie tylko z Synem Człowieczym z Dn 7, ale także z Κύριος z Ps 110”<sup>4</sup>. Po drugie, to, co przyciągało rzesze do Nauczyciela było nową nauką z mocą. Była to nauka nowa nie w sensie nowinkarstwa, czy nawet wiedzy Agory, ale spełniającej się zapowiedzi czasów mesjańskich. Tytułu „Mesjasz” sam Jezus do siebie nie odnosił. *Jezus przyjął z tradycji niejednoznaczny tytuł Mesjasza, równocześnie jednak uściślił go w taki sposób, że sprowokował wyrok skazujący, którego mógł uniknąć przez*

<sup>4</sup> M. Mikołajczak, *Królewskie wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem* (Łk 22,66-71), *Collectanea Theologica* 70/3, 2000, s. 29.



zaprzeczenie swej mesjańskości lub przez jej splotone ujęcie. Nie pozostawia żadnego miejsca dla idei, które by mogły służyć za podstawę politycznego albo powstańczego rozumienia mesjanizmu<sup>5</sup>. Sprawa Jezusa wyeksponowana przed Sanhedrynem w rzekomo uzurpatorskich tytułach *Mesjasza i Syna Bożego* nie niesie w świadomości przeciętnego członka izraelskiej społeczności takiego teologicznego radykalizmu. Na Jezusowe pytanie: «Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?» (Mt 16, 13), uczniowie, niejako w imieniu rzesz idących za Nauczycielem z Nazaretu, odpowiadają: «Jedni za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza albo za jednego z proroków» (Mt 16, 14). Liczebny wzrost Kościoła o wyznawców pochodzących z domu Izraela, bynajmniej nie był pochodną oczekiwań eskapistycznych, ani tym bardziej nadziei politycznych związanych z osobą Jezusa, bowiem Jego krzyżowa śmierć wszystkie one pogrzebała, a w pozostawionym nauczaniu, jak wspomniano, nie było do tego podstaw.

Problem (wykształconego) Greka: *zmartwychwstanie ciała*, jest oczywiście wtórny, w porządku historycznym, wobec spotkania Ewangelii ze światem pogan (Greków). Po pierwsze, kerygmat był głoszony najpierw Żydom, co można zobaczyć, śledząc rozwój pierwotnego Kościoła, który przebiega po linii rozłożenia synagog w diasporze. Tak przynajmniej wygląda to niemal do końca I wieku po Chr. Oczywiście Synagoga na ów czas, to nie jedyne źródło zasilające personalnie Kościół apostołski, jakby bowiem w innym przypadku miał powstać ów zatarg św. Pawła z Kościołem jerozolimskim?! Po drugie, wejście kogokolwiek do Kościoła odbywało się nie w dialogu filozoficznym, chociaż i on, jako narzędzie ewangelizacyjne, będzie z czasem spełniał nie poślednią rolę w przymnażaniu wyznawców Chrystusowi, ale w przepowiadaniu kerygmatycznym, które oznacza proklamację zbawienia w Jezusie Chrystusie tym, którzy Go nie znają<sup>6</sup>. Zresztą dialog filozoficzny, to domena elity intelektualnej, do której zapewne Apostołowie nie należeli, a zasilający szeregi Kościoła uczeni w Piśmie i faryzeusze, nie tyle nie byli z nim nieobeznani, co mało zainteresowani. Uściślając, mówi się tu o „dialogu filozoficznym” w jego szerokim znaczeniu tj. dyskusji zakładającej wspólną podstawę w diskutowanych zagadnieniach. Jaką typologię miała owa podstawa przyjęta formułą wiary głoszonej i wyznawanej przez św. Pawła, to on sam protreptycznie, choć z nikłym rezultatem, wyartykułował w sławnej mowie na Areopagu. Chodzi tu bowiem wyłącznie o grec-

<sup>5</sup> Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, część II, wyd. Jedność, Kielce 2011, s. 195.

<sup>6</sup> W. Przychyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 26.

ką tradycję filozoficzną<sup>7</sup>. Ona właśnie, w następnych wiekach, jako *paideia* wystąpi w roli *utilitas* dla chrześcijaństwa, stanowiąc jego kanał komunikacyjny ze światem pogańskim, który przez nią (*paideia*) w istotnej części był ukształtowany. Natomiast nie mówi się tu bynajmniej o „dialogu filozoficznym”, jako sporze racjonalnym opartym na podzieleniu pewnego zbioru kategorii interpretacyjnych, reguł postępowania dowodowego, tudzież hermetycznych wymagań językowych, a tym mniej o dialogu, jako typie utworu literackiego czy też jako nazwie gatunku literackiego, która oznacza „rzeczywistą lub fikcyjną dysputę na temat filozoficzny, literacki itd. spisana w formie rozmowy”<sup>8</sup>. Czy to, co się wydarzyło w życiu i nauczaniu św. Pawła można nazwać *sensu stricte* pierwszym spotkaniem chrześcijaństwa z filozofią grecką? Chrześcijaństwa (!), a więc czego w sensie doktrynalnym? Jeśli bowiem mówi się tu o spotkaniu dwu spekulatywnych systemów myśli, to z uwagi na to iż, chrześcijaństwo będąc zaledwie w powijakach, właściwszym byłoby nazwanie tej sytuacji „zgłoszeniem petycji” niż „przyjęciem na audiencji” na dworze filozofii, mimo że, ta ostatnia w onych czasach była już tylko refleksem dawnej swej świetności. Nawet później, kiedy chrześcijańskie nauczanie doktrynalnie okrzepnie, będzie bardziej religią niż filozofią. E. Gilson zauważa: „Wcielenie i śmierć Chrystusa na krzyżu znalazły się w samym centrum dziejów świata, dzięki temu też chrześcijaństwo, ześrodkowane na żywej osobie Chrystusa, w mniejszym stopniu jest spekulatywnym poglądem na rzeczywistość, aniżeli drogą życia. Nie filozofią, lecz religią”<sup>9</sup>.

## 2. Św. Paweł – w służbie Słowu

Wczesne (Pawłowe) chrześcijaństwo, ani to „petycyjne”, ani „audiencyjne” nie było bynajmniej ubogą i daleką krewną „monarszej” filozofii greckiej z jej okresu klasycznego. Ubóstwo słownictwa, warsztatu pojęciowego, reprezentacji instytucjonalnej nie odbierały głoszonemu przez chrześcijan orędziu wagi i znaczenia, co właśnie sugeruje spojrzenie na chrześcijaństwo w perspektywie historycznej. Właściwą dla rozwoju nauczania ewangelicznego była (i jest) jego własna perspektywa teologiczna (i filozoficzna). Że nie pierwszoplanowe znaczenie dla chrześcijaństwa

<sup>7</sup> W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, Bydgoszcz 2002, s. 32.

<sup>8</sup> Z. Piszczek (red.) (1990), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa, s. 188.

<sup>9</sup> E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. s. Zalewski, Warszawa 1987, s. 8.

posiadała „narzędziownia” filozoficzna Greków, widać ze spostrzeżenia, iż w następnych wiekach postępy myśli greckiej zbladły wobec glorii nauczania eklezjalnego. Filozofia, z którą się spotyka wczesne chrześcijaństwo, to nie ta nauczana w sposób jakoś zinstytucjonalizowany, ale owa w obiegu kulturowym określonej społeczności. Jako taka funkcjonuje bardziej w roli nauczycielki życia, niż konceptu teoretycznego. *W I i II wieku chrześcijanie spotykali się z filozofią, która stanowiła połączenie stoicyzmu i platonizmu i jako taka była uznawana przez przeciętnie wykształconą społeczność za drogę mającą dać szczęście i pomoc w upodobnieniu się do Boga*<sup>10</sup>. Dlatego, nieco wbrew Gilsonowi, chrześcijaństwo było, na ówczesnym etapie, postrzegane przez wielu obeznanych z filozofią, w tym także polemistów ze światem chrześcijańskim, jako rodzaj filozofii, drogi życia? Uściślając nazywanie chrześcijaństwa „filozofią”, trzeba wskazać na podobieństwa zainteresowań, celów i technik życia duchowego i roli, jaką odgrywał w nim autorytet mistrza duchowego, ale również na inny sposób traktowania kluczowej z naszej perspektywy relacji między rozumem a wiarą<sup>11</sup>, z ówczesną filozofią grecką.

Jeśli za przedstawiciela nurtu przychylnego filozofii uznać Justyna, pierwszego filozofa chrześcijańskiego, który sądził, że Słowo Boże (tożsame z greckim Logosem) rozsiane jest po świecie, a jego elementy obecne są również w greckiej filozofii, zaś Ewangelia, jak dalej twierdził ów filozof, okazuje się być najlepszą filozofią, punktem dojścia poszukiwań Greków, podczas gdy Tacjan, zdecydowanie kwestionuje tu wszelką wartość filozofii, to po której stronie można by usytuować św. Pawła w jego relacji do filozoficznej oferty Greków? Jest to o tyle ważny problem, że stanowisko Pawłowe winno stanowić głos rozstrzygający w nieuchronnym spotkaniu nauczania ewangelicznego ze światem kultury greckiej. Zagadnienie oczywiście nie jest nowe, ale też nie ma jednoznacznego rozstrzygnięcia, jak inwariantne są (dane) wyjściowe w jego dyskusji. *Nic więc dziwnego, że właśnie w udokumentowanym w *Dziejach* (17, 16 33) epizodzie ateńskim, który miał miejsce na jesieni 50 roku podczas tzw. drugiej podróży apostołskiej, uczeni spodziewają się znaleźć zasadnicze dyrektywy dotyczące oceny celowości i modelu mediacji oraz istoty ortodoksyjnej relacji między Jerozolimą a Atenami. Niestety jednak, ten, jak nazywa go Harnack, „najpiękniejszy fragment *Dziejów Apostolskich* przynosi nieoczekiwany zawód wszyst-*

<sup>10</sup> H. Chadwick, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. A. Wypustek, Poznań 2000, s. 13.

<sup>11</sup> D. Karłowicz, *Sokrates i inni święci*, Warszawa 2005, s. 32.

*kim tym, którzy oczekują jasnej wykładni dokonanej w imieniu apostołskiego magisterium*<sup>12</sup>.

Kwestia tajemnicy wiary, która rysuje się nad omawianym problemem, dla ludzkiego rozumu zawsze pozostaje swego rodzaju paradoksem. Ów paradoks nie jest jednak sprzeczny z prawami rozumu, a tylko niemożliwy do zrozumienia w wyniku ograniczoności człowieka<sup>13</sup>. Komplementarność poznania naturalnego i Objawienia – zauważa Karłowicz – dowodzi, że jeśli Objawienie jest głępszym dla filozofii, to tylko dla złej filozofii, odrzuconej przez św. Pawła<sup>14</sup>.

## 2.1. Greckie dziedzictwo filozofii w Listach św. Pawła

Spojrzenie na odniesienie się św. Pawła do nowych idei, a zwłaszcza do filozoficznej myśli greckiej, jako na akceptujące, jest jedną z możliwych opcji, dlatego wskazanie na Apostoła Narodów, jako na prekursora chrześcijańskiej drogi po świecie filozofii (greckiej), jest, jak wspomniano, dyskusyjne, i wymaga istotnego dopowiedzenia, by nie pozostało tezę z nieprawdziwą apriropriacją o trudnym do utrzymania przekonaniu, że u św. Pawła jednoznacznie dominuje zapatrywanie o aksjologicznej przewadze jego nauczania nad filozoficzną ofertą Hellenów, patrząc z pozycji dorobku obu kultur. Wartość filozofii, jako widziana w perspektywie mowy św. Pawła na Areopagu, o tyle zachowuje swe akceptujące znaczenie, o ile jej elementy pozostają w zgodzie z całą Prawdą (objawioną) głoszoną przez wyznawców Chrystusa. Chciałoby się powiedzieć: filozofia w optyce mowy na Areopagu, ma względną wartość funkcjonalną jako użyteczne i skuteczne narzędzie przekazu Dobrej Nowiny. Jednakże dobre życzenia nie zastąpią faktów, a te mienią się paletą tez heurystycznych badających i oceniających tę kwestię. Odmienność pojawiających się tu rozwiązań pochodzi z tego, że w *tradycji badań nad Corpus Paulinum* były okresy, kiedy widziano w św. Pawle współtwórcę gnozy albo znowu inicjatora hellenizacji chrześcijaństwa. *Uwypuklano hellenizm Apostoła, to znowu jego judaizm*<sup>15</sup>. O ile historyczna wartość ateńskiej mowy Apostoła została zweryfikowana

---

<sup>12</sup> D. Karłowicz, *Detronizacja filozofii, Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria* 1997. r. VI. NR 3 (23), s.117-118.

<sup>13</sup> Tamże, s. 40

<sup>14</sup> D. Karłowicz, *Arcyparadoks śmierci*, Warszawa 2007, s. 46

<sup>15</sup> R. Popowski, *Etyka sokratyczna a etyka Pawła z Tarsu : (różnice i podobieństwa) Seminare. Poszukiwania naukowe* 3, 1978, s. 217-231.

negatywnie, gdyż św. Łukasz ani nie był jej bezpośrednim słuchaczem, ani nie dysponował teŝ oryginalnym zapisem, o tyle jej autentycznoŝć literacka w Łukaszowym zapisie jest doŝ powszechnie akceptowana. A poniewaŝ autentycznoŝć literacka mowy na Areopagu zasada się na jakichŝ materiałach wcześniejszych, zgodnych z duchem Ewangelii, a będących z duŝym prawdopodobieństwem wyrazem stanowiska w kwestii filozofii, prezentowanego w praktyce ewangelizacyjnej młodego Kościoła, to wiązanie ateńskiej wypowiedzi św. Pawła w tej kwestii z konceptualizacją modelu stosunku Kościoła do filozofii w ogóle, jest więcej niŝ naduŝyciem. «*Mężowie ateńscy - przemówił Paweł stanąwszy w srodku Areopagu widzę, ŝe jesteŝcie pod kaŝdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątoŝci jedną po drugiej, znalazłem teŝ ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”. Ja wam głoŝę to, co czcicie, nie znając (...) On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właŝciwie czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistoŝci jest On niedaleko od kaŝdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteŝmy, jak teŝ powiedzieli niektórzy z waszych poetów: „Jesteŝmy bowiem z Jego rodu”.* (Dz 17, 22-23, 26-28). Na tym etapie rozwoju nauczania Kościoła punkty zborne z myślą grecką stanowiły pomost między nimi, nie zaś konstytutywne elementy tego pierwszego, a nawet później, kiedy eklezjalne nauczanie wykrystalizuje się, element filozoficzny, choć znajdzie się w centrum doktrynalnego nauczania Kościoła, będzie w nim funkcjonował w formie, który myŝ średniowieczna okreŝli jako *ancilla theologiae*. Ta Łukaszowo-Pawłowa limitacja prerogatyw filozofii w jej pomocniczej (m.in. instrumentalnej) roli znajduje pełniejsze wyjaŝnienie, z doprecyzowaniem zakresu owej funkcjonalnej uŝytecznoŝci, w *Listach Pawłowych*.

## 2.2 Św. Paweł nauczyciel i/czy retor

Na sam przód pewna trudnoŝć. W Liŝcie pierwszym do Koryntian czytamy: „mowa moja i moje głoŝenie nauki nie miały nic z uwodzających przekonywaniem słów mądroŝci, lecz były ukazywaniem ducha i mocy” (1 +Kor 2,4). Dosłowne potraktowanie powyŝszej wypowiedzi nakazywałoby zaprzestania kwerendy w całej spuŝciznie epistolarnej św. Pawła, jako bezprzedmiotowe, wobec zniesienia pytania o pomocniczoŝć filozofii w jego dziele ewangelizacyjnym, bowiem filozofia w *Listach Pawłowych* ma szatę retoryki. Taka perspektywa nie jest ani zachęcająca, ani tym bar-

dziej zgodna z prawdą. Uwodzące przekonywaniem słowa mądrości nie koniecznie muszą oznaczać fałsz czy podstęp, albo jedno i drugie. Tu akurat wskazują na pewien stan niespójności duchowej wyznawcy Chrystusowego. Do Apostoła dotarły wieści o sporach w założonej przez niego korynckiej wspólnotce. *Myszę o tym, co każdy z was mówi: «Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa». Czyż Chrystus jest podzielony? Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? Czyż w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?* Wspomniany tu Apollos był znakomitą mową, retorem z Aleksandrii, który z dużym powodzeniem trafił z przekazem o Jezusie do korynckich elit, które ze względu na swoje wyróżnienie już i tak pozostawały w pewnym oddzieleniu od reszty społeczeństwa, także jego chrześcijańskiej części, to posiadana ogłada szczególnie kierowała ich w stronę mądrości słowa, prezentowaną przez wspomnianego Apollosa, co pogłębiało jeszcze bardziej istniejące podziały, grożąc nawet rozłamem. Paweł nie mówi, że nauczanie Apollosa jest fałszywe, czy zgoła złe, czemu daje wyraz we wspomnianym liście: *Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost* (1 Kor 3, 6). Przyjęcie Ewangelii nie może opierać się na przemożnym uroku słów, który w wielu przypadkach ma dobroczynne oddziaływanie, jak to było w przypadku zhellenizowanych Żydów, ale na mocy Bożej, bez której ani wyrobiony retorycznie chrześcijanin, ani poddany niewolniczej służbie nieuczony wyznawca Nazarejczyka nie powie w chwili próby: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). I właśnie ze względu na to, by użyć porównania ze świata kultury agrarnej, że nie każdy gatunek roślin można w ten sam sposób zasilać, a nawet wody jedne potrzebują więcej, a inne mniej, Paweł we wspomnianym fragmencie *Pierwszego Listu do Koryntian* stosuje umiejętnie rzemiosło retoryczne używając ironii. Po słowach: *Tak też i ja przyszedłszy do was, bracia, nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże* (1 Kor 2, 1), stwierdza nad wyraz skromnie: *Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego* (1 Kor 2, 2). Jakże to mało, chociażby w obliczy greckich teogonii! Mało, ale dla kogo? Paweł wyjaśnia to w końcowych wersach 2 rozdziału rozpatrywanego Listu: *Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych. A głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, przedkładając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha. Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko duchem można to rozsądzić.*

Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony (11-15). A jeżeli na dodatek, jak mówi (samodeprecjacja, jako środek ironii) o sobie Apostoł: *I stanąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem* (1 Kor 2, 3), to okaże się, że zwalczając retorykę używa sprawnie dobrej retoryki, aby wytrąciwszy oręż przeciwnikom negującym Pawłowo nauczanie, z racji tegoż niedoskonałości krasomówczych, zapobiec popadnięciu w grzech pychy (intelektualnej) będącej w konsekwencji źródłem podziału na silniejszych, bo rzekomo lepiej rozumiejących, i słabszych, bo takiego rozumienia nie posiadających.

### 2.2.1. Wymagająca retoryka

Nie przesądzając o tym, czy stosowany przez św. Pawła warsztat retoryczny jest jego ukłonem w stronę greckiej racjonalności, czy też wymogiem chwili, choć jedno nie wyklucza drugiego, warto wskazać na kolejne dwa elementy jego oratorskiego arendarza w funkcji probatio: *logos i ethos*. Są to tzw. dowody ze sztuki retorycznej - *probationes artificiales*. Przykładem dowodu w kategorii *logos*, a więc odwołania się w uzasadnieniu do racjonalnego rozumowania, za Magdaleną Tkacz, jest następujący wywód (sylogizm): *Wszyscy wierni wierzą w powtórne przyjście Chrystusa. Wierni, którzy umarli, odzyskają życie wraz z jego przyjściem. Zatem wierni, którzy umarli, przyjdą wraz z Chrystusem, a my, żywi, pozostawieni na przyjście Pana, nie wyprzedzimy tych, którzy pomarli* (rekonstrukcja dowodu w oparciu o rozdz. 4 Pierwszego Listu do Tesaloniczan). W 1 Tes 1,2-10 np., Paweł opowiada o tym, że został wybrany (przez skromność mówi o sobie w liczbie mnogiej „my” - *pluralis modestiae*), że Tesaloniczanie stali się naśladowcami jego i Pana, przypomina, jak stał się dla nich wzorem i jak wszędzie stał się sławny<sup>16</sup>. Powyższe stanowi *exemplum* dowodu z kategorii *ethos*. W innym miejscu (Dz 26), w mowie przed królem Agryppą II Paweł odwołuje się głównie to *etosu i logosu*. *Najpierw, korzystając z etosu, mówi o „walorach” Agryppy, o swoim pochodzeniu i wychowaniu, które spowodowały, że żył „według zasad najsurowszego stronnictwa [...] jako faryzeusz” (w. 5). Z etosu korzysta również, opisując siebie jako prześladowcę chrześcijan (w. 10–11) (...) Ukazanie zmartwychwstania Jezusa jako wypełnienia obietnicy danej ojcom jest przykładem argumentacji rozumowej (logos)*<sup>17</sup>. Trzeba tu jeszcze raz przypomnieć o kwestionowanej

<sup>16</sup> M. Tkacz, *Z badań nad retoryką w Listach św. Pawła*, Collectanea Theologica 71/1, 2001, s. 109-110

<sup>17</sup> K. Żółtaszek, *Krytyka retoryczna mowy świętego Pawła przed królem Agryppą II (Dz 26)*, w:

wartości historycznej mowy Apostoła, ale z uwzględnieniem zamiaru literackiego św. Łukasza, który układa ateńską mowę św. Pawła z uwzględnieniem całości swego dzieła i jego celu, a tym jest przedstawienie rozwoju chrześcijaństwa, ale też oporu, z jakim się ono spotyka<sup>18</sup>.

Oczywiście, posługiwanie się przez Apostoła dowodem retorycznym nie uzasadnia przypuszczenia, że znał logikę, a tym bardziej, że afirmował określone tezy filozoficzne greckiej myśli, jak również nie przesądza o czymś przeciwnym tj., że nie był zapoznany z logiką i tezami dominujących podówczas kierunków filozoficznych. Argumenty w retoryce rozwijają się zazwyczaj w rozbudowanych konstrukcjach zdaniowych i myślowych, zaś logika dążąc do naukowego uproszczenia przedmiotu, stara się ograniczać swoją wypowiedź do jednego lub kilku zdań, to ze względu na charakter pism Pawłowych trudno się w nich spodziewać argumentowania *sensu stricte* właściwego retoryce, a tym bardziej logice. Nie mniej jednak dowodzenie retoryczne, jakie można odszukać w jego epistolarnych wypowiedziach, naturalną kolejną rzeczą zdaje się zakładać znajomość reguł i narzędzi dialektyki (logiki), bo chociaż intuicyjne wyczucie zasad logiki jest dostępne każdemu, nawet niewykształconemu człowiekowi, to jednak nie w takim zakresie i nie z taką dyspozycją, jakie odnotowuje się w *Listach*. Bynajmniej nie stawia się tu św. Pawła w roli, którą można by określić jako *figura transit in veritatem*, ze względu na postać literacką niewolnika, który w zamyśle Platona, odpowiadając prawidłowo na pytania właściwe matematyce, której nigdy się ów nie uczył, służył egzemplifikacji Platońskiej tezy, że człowiek posiada idee wrodzone. Nie sugeruje się więc, że Apostoł swoją erudycję retoryczną zbudował na natywizmie i swoich nieprzeciętnych zdolnościach intelektualnych, chociaż wybitne osobowości na poszczególnych polach wiedzy ludzkiej, w takiej roli i postawie dość często funkcjonują. Zakładając nawet, iż Paweł, jako człowiek nieprzeciętnie uzdolniony, sam był doszedł do wartościowych twierdzeń z dialektyki i/czy filozofii, zbyt fantastycznym byłoby przypuszczenie, że z własnego domysłu stosował entymemat czy epichejremat, choć żadne to *curiosum*, że tak może się zdarzyć, i zdarza, iż ktoś bez jakiegokolwiek przygotowania szkolnego, w zakresie logiki, sprawnie posługuje się entymematem, i to nawet bez samowiedzy o tym, ale jest to zazwyczaj pochodną kwerendy po tekstach literackich, niż własny namysł nad czymś, co skąd inąd logika czy dialektyka mogłaby nazwać swoim prawem czy regułą.

---

Wokół oddziaływania tekstu biblijnego, *Hermeneutica et Judaica* 8, s.126; (odsłona na dz. 24.01.2023) [http://bc.upjp2.edu.pl/Content/3807/zoltaszek\\_krytyka\\_retoryczna\\_info.pdf](http://bc.upjp2.edu.pl/Content/3807/zoltaszek_krytyka_retoryczna_info.pdf)

<sup>18</sup> Tamże, s. 136.



Czy aby nie jest to teza nazbyt... bezkrytyczna, by była prawdziwa? Bynajmniej, gdyż posługiwanie się logiką – używamy jej na co dzień – nazywa się zdrowym rozsądkiem, a nie logiką formalną<sup>19</sup>. Co więcej, abstrahowanie to czynność spontaniczna, niezależna od poziomu wykształcenia, zainteresowań<sup>20</sup>. Teoretycznym uzasadnieniem powyższej możliwości tj., że Apostoł mógł wiele osiągnąć w logice, nie koniecznie zasiadając w ławach szkół retorycznych jest... lingwistyka Chomsky'ego. Przyjmując, za tym ostatnim, istnienie struktur głębokich w syntaktycznym komponencie języka, wolno uznać zasady logiki, jako funkcjonalne wobec struktur syntaktycznych, które są aprioryczne wobec treści spostrzeżeniowych, że one również w tym sensie są aprioryczne. Nie jest to aprioryzm w sensie kantowskim, który z doświadczenia wyjmuje tyle, ile weń włożył, ale w sensie natywistycznym (Chomsky'ego), że docierające do poznającego podmiotu treści spostrzeżeniowe są już, na etapie habitualnym (możliwościowym), interpretowane przez głębokie struktury syntaktyczne, jako możliwe do istnienia w rzeczywistości bądź nie, co zachodzi w semantycznym komponencie języka za sprawą uruchomienia subkomponentu syntaktycznego w jego operacjach zwanych „transformacjami gramatycznymi”<sup>21</sup>. Można by powyższy wywód podsumować następująco: „konieczność logiki (...) wynika z natury języka (...)”<sup>22</sup>, dlatego św. Paweł, tak jak każdy myślący człowiek, był w posiadaniu warunku koniecznego znajomości dialektyki, ale nie jej warunku wystarczającego, jeśli nawet nie otrzymał wykształcenia formalnego w tym względzie.

### 2.3. Etyka św. Pawła

Dla powyższych uwag można by uznać, że element grecki wręcz stygmatyzuje życie i dzieło Pawła z Tarsu, że jest w nim więcej Greka, jak w tych, do których został posłany. W sukurs tej, wydawało by się, nieco ironicznej sugestii przychodzi sam Apostoł pisząc: *Dla Żydów stałem się jak Żyd, aby pozyskać Żydów. Dla tych, co są pod Prawem, byłem jak ten, który jest pod Prawem - choć w rzeczywistości nie byłem pod Prawem - by*

<sup>19</sup> Sztuka retoryczna w listach św. Pawła z Tarsu. Wykład wygłoszony podczas Akademickiego Tygodnia Kultury Słowa we Wrocławiu, 15 kwietnia 2002; <https://apologetyka.katolik.pl/sztuka-retoryczna-w-listach-sw-pawla-z-tarsu/> (odsłona na: 19.01.2023).

<sup>20</sup> M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień*, Poznań 1966, s. 78.

<sup>21</sup> B. Stanosz (oprac.). *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*. Warszawa 1997 s. 202-203.

<sup>22</sup> S. Wszolek, *Neopozytywistyczna koncepcja wiedzy a priori*. w: „Zagadnienia filozoficzne w nauce” nr. 19, 1996, s. 6.

pozyskać tych, co pozostawali pod Prawem. Dla nie podlegających Prawu byłem jak nie podlegający Prawu - nie będąc zresztą wolnym od prawa Bożego, lecz podlegając prawu Chrystusowemu - by pozyskać tych, którzy nie są pod Prawem. Dla słabych stałem się jak słaby, by pozyskać słabych. Stałem się wszystkim dla wszystkich, żeby w ogóle ocalić przynajmniej niektórych (1 Kor 9, 20-22). Ekstrapolacja hellenńskiej charakterystyki na osobę św. Pawła stała się nawet, z końcem drugiej dekady XX w., poglądem obowiązującym w niemieckich kołach naukowych. Ich pogląd czynił z Pawła „hellenistę“ w pełnym znaczeniu tego słowa i zarówno jego mowę, jak jego myśli w najszerszym zakresie sprowadzał do wpływów greckich, o czym zaświadczał w jednej ze swych publikacji historyk niemiecki, Edward Meyer. Cóż to jednak znaczy, że dla Żydów Apostoł był Żydem, a dla Greków Grekiem? Paweł działa i pisze w specyficznym napięciu, jak bowiem zarazem można być Grekiem i Żydem? Okazuje się, że dla Pawła nie jest to niemożliwe. Postępując krok dalej, można by nawet zasugerować jeszcze większą sprzeczność w działaniu i myśleniu św. Pawła, a która stanowi... filar jego apostołskiej misji. Uczy bowiem Greka, Żyda, i każdą inną nację, jak być bardziej sobą, a to za sprawą... zaprzeczenia sobie: *Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie* (Ga 3, 28).

Czy Grek staje się bardziej sobą, przestając być Grekiem? Bynajmniej, Apostoł nie żąda porzucenia własnego języka, kultury czy ojczyzny. Wymaga jednak zmiany dawnej mentalności, zwłaszcza religijnej, zerwania z pewną obyczajowością, rytuałem, ichniejszą tradycją. Grecką religijność formatuje jej synkretyzm. Sam Aleksander Macedoński jest tego dobrym przykładem, gdyż z jednej strony złożył ofiarę Apisowi w Memfis, a z drugiej wybudował świątynię Izydzie w Aleksandrii, i na dodatek oddawał cześć Baalowi babilońskiemu. Czy Pawłowe wymagania wobec pogan chcących przyjąć Dobrą Nowinę, nie stoją w opozycji do wskaźnika definicyjnego tego co „greckie”? Oczywiście, ów wskaźnik sporo ewaluował od czasów Aleksandra i jego następców, Seleucydów i Ptolemeusza, kiedy Grekiem czyniło, jak pisze o hellenizmie Festugiere, nie tyle urodzenie, ile raczej pewien sposób wychowania, *paideia*. Ktokolwiek je otrzymał, każdy tak wychowany i wykształcony, *pepaideumenos*, był Hellenem. Jako nieco trywialne *exemplum* dla sformułowanej powyżej opozycji Pawłowych wymagań niech posłuży takie oto porównanie: Polak, który wyjechałszy za granicę kradnie, pije, dokonuje rozbojów i ma wiele innych win na sumieniu, co czyni ze szlachetnym imieniem Polaka?! Jednakże, pracu-

jąc uczciwie, płacąc podatki, żyjąc prawie, stając w obronie pokrzywdzonych, pozwala nadszarpniętemu imieniu Polaka na nowo, choćby w części, odzyskać blask. Ta *quasi* dialektyczna opozycja między tożsamością i jej zaprzeczeniem, otwarta przed słuchaczami św. Pawła, znajduje syntezę w tegoż idei nowego stworzenia. Formatem archetypicznym dla wskazanej wyżej opozycji jest nocna rozmowa Nikodema z Mistrzem z Nazaretu. Dlatego św. Paweł przychodzi do narodów ze szczególną propozycją religijno-moralną, lecz nie jako nauczyciel, ale świadek. Tu pojawia się kwestia: na ile, jeśli w ogóle, etyka św. Pawła była może nie tyle zależna, co wiązała w swoim przekazie elementy myśli greckiej, bo że przejawia wpływy judaistyczne (rabinackie), to pozostaje poza wszelką dyskusją? Stąd, co do tej ostatniej kwestii, ks. Stępień pisze: *Współczesna Pawłowi rzeczywistość polityczna narodu była po prostu tragiczna. Jedyną ludzką pocięchą była wtedy ucieczka w przyszłość i to w przyszłość ostateczną. Ten klimat eschatologiczny i apokaliptyczny, znamionujący współczesny Apostołów i judaizm zarówno ortodoksyjny jak i sekciarski, nie mógł nie wywrzeć w pływu na formację psychiczną św. Pawła jak i pozostałych pisarzy Nowego Testamentu. On też w dużej mierze tłumaczy to eschatologiczne piętno teologii Apostoła Narodów, jak również i pierwotnej katechezy chrześcijańskiej*<sup>23</sup>.

Mówiąc o etyce św. Pawła trzeba pamiętać o podstawowej kwestii, a mianowicie, że nie jest ona różna, a nawet inna, w tym sensie, że zawiera elementy zasadniczo niezborne, od chrześcijaństwa. Ale znów nie jest z nim tożsama, bo i ono samo tj. chrześcijaństwo, nie jest tożsame ze sobą, chociażby ze względu na istniejące w nim konfesje. Problem tożsamości etyki chrześcijańskiej ma za sobą długą historię, bo w sensie doktrynalnym rozpoczyna się już w II w. po Chr. Po jednej stronie tego sporu stanął św. Ireneusz i Terytulian, negując potrzebę pierwiastka filozoficznego w wypowiedzi ewangelizacyjnej, zaś po drugiej stronie zajęli stanowisko wspomniani już św. Justyn i św. Klemens Aleksandryjski, opowiadający się za własnym systemem filozofii chrześcijańskiej. To oczywiście przekłada się na etykę, która jest częścią filozofii, a przynajmniej zabiega o to, by nią być, jak również na te jej przypadki, kiedy odmawia się jej charakteru filozoficznego. *Myśliciele chrześcijańscy, sympatyzujący z obozem św. Ireneusza i Tertuliana, opowiadali się za etyką czysto biblijną i religijną, która opiera się jedynie na fundamencie Objawienia i dystansuje się od jakiegokolwiek argumentacji o charakterze filozoficznym. W konsekwencji jedynym kryte-*

<sup>23</sup> J. Stępień, *Eschatologia św. Pawła*, Studia Theologica Varsaviensia 1/1, 1963, s. 41-42.

*rium dobra i zła moralnego powinny być przykazania Boże (...) Natomiast autorzy chrześcijańscy, prezentujący stanowisko św. Justyna i św. Klemensa Aleksandryjskiego, dążyli do wypracowania takiej koncepcji etycznej, która łączyłaby w sobie elementy religijne z pozytywnymi treściami dziedzictwa różnych systemów filozoficznych<sup>24</sup>.*

### 2.3.1. Wyznaczniki antropologiczne etyki Pawłowej

Mówiąc o etyce św. Pawła, trzeba mieć na uwadze, iż nie chodzi tu bynajmniej o jej pojęcie rodzajowe, które się znajduje przykładowo u Arystotelesa, a już na pewno nie to jej pojęcie, które jest stosowane w tejże systematycznym wykładzie na katedrach uniwersyteckich. Tyle jednak, ile znajduje się w Pawłowych pismach, pozwala na temat życia religijno-moralnego i społecznego zarysować dość jasny, choć wieloraki, obraz stanowiska etycznego Pawła z Tarsu. Ramy tego obrazu stanowią słowa z Listu do Koryntian: *Jeśliście więc razem z Chrystusem powstałi z martwych, szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus zasiadając po prawicy Boga. Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi. Umarliście bowiem i wasze życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukażecie się w chwale. Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości, bo ona jest bałwochwalstwem. Z powodu nich nadchodzi gniew Boży na synów buntu. I wy niegdyś tak postępowaliście, kiedyście w tym żyli. A teraz i wy odrzucicie to wszystko: gniew, zapalczywość, złość, znieważanie, haniebną mowę od ust waszych! Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył (3, 1-10).* Dla powyższego, można by Pawłową etykę hasłowo nazwać „etyką miłości”. Co stanowi podstawę tejże etyki, a więc na jakiej bazie antropologicznej jest ona ufundowana, w obrębie której Apostoł buduje uzasadnienie swoich założeń, nakazów i reguł, to jest zagadnienie, co do możliwych rozwiązań, tyleż wymagające, co zobowiązujące. Także i tu ustalenia antropologiczne będą się różniły, co do linii metodologicznej, chociaż nie co do natury ustalonych faktów, przynajmniej, gdy chodzi o analizy chrześcijańskich autorów. Stałą perspektywę antropologicznej jest umieszczenie Pawłowych analiz natury, statusu czy celu życia człowieka w polu chrystologii i soteriologii. Jedną

<sup>24</sup> P. Duchliński, Andrzej Kobyliński, Ryszard Moń, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, wyd. WAM, Kraków 2016, s. 14.

z bardziej wyczerpujących wizji człowieka w *Listach* dał w ujęciu systematycznym ks. J. Stępień w pracy *Teologia św. Pawła*. Człowiek, jakim znajduje go u św. Pawła ks. Stępień, posiada wielką godność, jest bowiem stworzeniem Bożym, ale tym, co go odróżnia od pozostałych dzieł Boga, jest posiadana przezeń zdolność szukania Boga i poznawania Go. Jednak tym, co zasadniczo, a wręcz absolutnie zmienia sytuację ludzką jest jego odkupienie i zbawienie przez Chrystusa, przez które stał się nowym stworzeniem. Ów dar nowego stworzenia pozwala człowiekowi optymistycznie patrzeć w przyszłość i żyć nadzieją nie tylko radosnej paruzji, ale także świadomością *pełni życia z Bogiem*<sup>25</sup>. Krótka charakterystyka człowieka, wg. św. Pawła, odnowionego w Chrystusie przedstawia się następująco: odkupiony, usprawiedliwiony, wolny, zbawiony, święty. Wyjaśnienie pojęcia „odkupiony” wiąże się semantycznie z pojęciem „wykupiony”, gdzie ten ostatni stawał się wolny, jak w przypadku niewolnika, za określoną sumę wykupu. Jeśli więc tę sumę uiszczono za człowieka (grzesznego), ale bez podania komu ją wręczono, albo, kto się jej domagał, następuje wtedy przesunięcie akcentu z „wolności” na nabywanie czegoś (kogoś) w celu posiadania na własność. Dlatego w Liście do Efezjan (1, 14) Paweł mówi, iż dzięki ofierze Chrystusa odkupieni stali się wyłączną własnością Boga. Odkupienie, tj. przelanie Krwi Chrystusowej, oznacza więc, po pierwsze, złamanie bariery dzielącej człowieka od Boga, a po drugie, ich wzajemną więź.

Następne pojęcie z wyżej przyjętej charakterystyki, to „usprawiedliwiony”. Termin ten był dobrze znany ze Starego Testamentu i oznaczał wyrok sądowy, co do zgodności, bądź nie, postępowania osoby oskarżonej z prawem. Człowiek z winą grzechu zostaje przez zasługę Krwi Chrystusowej uznany za wolnego od przewiny grzechu, tak że, od tego „momentu” jego życie jest zgodne z wymogiem Bożej świętości.

Kolejny termin opisujący nowego człowieka to wyrażenie „wolny”. Dziś słowo „wolność” brzmi wręcz mityczne, ale też nierzadko dźwięczy złowieszczo, gdy się interpretuje je kategoriami indywidualizmu i relatywizmu (samowola), natomiast u świętego Pawła jest ono antytezą, a raczej zupełnym zaprzeczeniem samowoli. Na marginesie, jeśli samowola jest przeciwieństwem wolności, a dodatkowo jest czymś kategorycznie złym, to wolność zawiera w sobie jakąś pozytywną wartość kategoryczną. Według Apostoła do istoty wolności nie należy posiadanie wielu możliwych opcji wy-

<sup>25</sup> J. Stępień, *Teologia Świętego Pawła, człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, wyd. ATK, Warszawa 1979, s. 237.

boru, chociaż ich nie wyklucza, ale zdolność do wybierania w życiu dobra. Człowiek odkupiony i usprawiedliwiony otrzymuje w wierze, przez łaskę, nową tożsamość w Chrystusie, która przejawia się w miłowaniu i postępowaniu na sposób Boży, czyli przez całkowite oddanie się w „niewolę” Bożej sprawiedliwości (Rz 6,17–18.20) i na służbę braciom (1 Kor 9,19; Ga 5,1.13). Stąd jedynym ogranicznikiem Chrystusowego wyznawcy jest wzgląd na braci (nie tylko tych w wierze) i ich dobro. (1 Kor 10,29).

Przedostatnim terminem charakteryzującym nowego człowieka w nauczaniu Pawłowym jest „zbawiony”. W konotacji tego określenia znajduje się pragnienie bycia w posiadaniu prawdy i dobra w całościowym przekroju ludzkiej egzystencji, co realizuje się w wolnej i miłującej relacji do Boga, który w całej historii zbawienia, jak i każdym indywidualnym przypadku, ratuje, uwalnia, wybawia. Inaczej mówiąc, zbawienie jest obecnością Boga w życiu ludzkim, przez co realizuje najgłębszą jego potrzebę: transcendentnej, która przekonująco dowodzi skierowania człowieka do jego Stwórcy.

Określenie „święty”, to ostatni z terminów identyfikacji człowieka, jako nowego stworzenia, w odniesieniu do niego samego (człowieka) jest wyrażeniem jakby na wyrost, gdyż jego ściśle użycie w sensie teologicznym zamyka je do samego Boga, co wyklucza inne użycia. „Święty, Święty, Święty” – słyszy Izajasz w widzeniu, jakie jest opisane w szóstym rozdziale jego księgi. „Bo Ty sam jesteś Święty” – czytamy w Apokalipsie (15, 4). Z drugiej strony posłużenie się tym słowem w sensie analogicznym zubaża jego znaczenie w odniesieniu do osoby ludzkiej, nie mniej jednak „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty” wymagająco nawołuje apostoł Piotr (1 P 1, 16) za Księgą Kapłańską (11, 44–45). Jest to zarazem dobre (właściwe) wyrażenie na całą charakterystykę człowieka, jako nowego stworzenia. W pierwszej kolejności zostaje on ukształtowany na nowo w Bożej sprawiedliwości, mimo że ze swojej strony nie ma do niej żadnych praw. Zasługując na wydanie go na pastwę zgotowanego sobie losu, został człowiek wykupiony Krwią Zbawiciela. Jako wolny, człowiek już teraz korzysta z daru zbawienia. *Nowotestamentowe pojmowanie terminu „świętość” bazuje zatem na wezwaniu wiernych do „nowego życia”, które stało się możliwe dzięki przyścisłciu na świat Jezusa Chrystusa. Podczas gdy „stara” (Ef 4,22) natura człowieka jest dziedziczona przez potomków Adama w porządku naturalnym, to zrodzenie z „Nowego Adama” (1 Kor 15,45.47; por. Ef 4,24) oraz wspólnota z Duchem Świętym dokonuje się w procesie osobistej aktywności człowieka<sup>26</sup>.*

<sup>26</sup> A. Osipow, *Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy, Teologia zasadnicza*, tłum.

### 2.3.2 Wskazania etyczne Pawłowego nauczania

Jako odkupiony chrześcijanin nie staje się zupełnie wolny od tego, co może go oddzielać od Boga, ale zarazem wie, iż wszystko może w Tym, który go umacnia. Dlatego Apostoł zwraca się do wyznawców Chrystusa: *Zadajcie więc śmierć temu, co jest przyziemne w członkach: rozpuście, nieczystości, lubieżności, złej żądzy i chciwości, bo ona jest bałwochwalcstwem* (Kol 3, 5). Zadać „śmierć temu co przyziemne” oznacza dla św. Pawła postawę radykalizmu moralnego, przez odrzucenie zła mocą Ducha Świętego i własnych decyzji. Pójście za Jezusem wymaga bowiem od wyznawcy całkowitego wyrzeczenia się samego siebie, a także przyjęcia prawdy o ludzkiej słabości i ograniczoności. Człowiek nie potrafi o własnych siłach pójść za Jezusem, „staje się zdolny do takiej miłości jedynie mocą udzielonego mu daru<sup>27</sup>. Odkupił nas bowiem: „dał nam moc, byśmy stali się synami Bożymi” (Jan Paweł II). Wierzący powinni więc postępować z godnością synów Bożych. I to jest pierwsze ze wskazań pawłowych.

Chrześcijanin zawiera absolutnie swemu Zbawcy. Bóg jest wierny danej obietnicy, i nic, co przyobiegał, nie może się nie spełnić, a więc tym bardziej spełni się wobec każdego ucznia Chrystusowego, gdyż On wybrał go i powołał, mimo całej tegoż słabości i grzeszności. On, chrześcijanin z usprawiedliwionego ma, na zasadzie otrzymanego daru usprawiedliwienia, sam stać się darem miłym Bogu – przez jedność z Chrystusem - ma stać się sprawiedliwy, a także przez swe postępowanie sprawiedliwe ma dążyć do jedności z Bogiem. I to jest drugie ze wskazań Apostoła. Jego podstawą jest fakt, iż Chrystus umarł za człowieka, aby stać się jego mądrością, uświęceniem i odkupieniem. Usprawiedliwieni przez wiarę chrześcijanie stali się w Nim prawdziwymi sprawiedliwymi Boga. Gdy człowiek wstępuje na „drogę wiary”, sprawiedliwość nie oznacza już dla niego kary Bożej za popełnione grzechy, lecz jest objawieniem łaski i miłosierdzia Bożego<sup>28</sup>. Krzyż jest dla chrześcijanina królewską drogą mądrości i traktem wiodącym do świętości. To ostatnie zdanie jest dopełnieniem drugiego ze wskazań św. Pawła.

Naczelną zasadą postępowania człowieka wolnego, tak jak widzi go Apostoł, jest przykazanie miłości, niebywale trafnie zestawione z wolno-

ks. H. Paprocki, Białystok 2011, s. 104.

<sup>27</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Poznań 1993, nr 22.

<sup>28</sup> K. Romaniuk, *List do Rzymian, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978, s. 117.

ścią, jak wyeksponowano to trzy wieki później w Augustyńskiej formule: kochaj i czyn, co chcesz. Regułę tę można odnaleźć w każdej wypowiedzi św. Pawła podejmującej temat życia w Chrystusie. Apostoł mówi np.: *Kiedy bowiem byliście niewolnikami grzechu, byliście wolni od służby sprawiedliwości. Jakież jednak pożytek mieliście wówczas z tych czynów, których się teraz wstydzicie? Przecież końcem ich śmierć. Teraz zaś, po wyzwoleniu z grzechu i oddaniu się na służbę Bogu, jako owoc zbieracie uświęcenie. A końcem tego życie wieczne. Albowiem zapłatą za grzech jest śmierć, a łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym* (Rz 6, 20-23). Poprzestając na samym następniku onej Augustyńskiej reguły „czyn, co chcesz” tworzy się w powyższym sformułowaniu św. Pawła przestrzeń wolności od sprawiedliwości, która to otwiera swoje podwoje w spełnianiu ludzkich pragnień i zachcianek wiodących do grzechu. Wyznaczenie granicy wszystkiemu, co wiedzie do grzechu, przez pójście na służbę Bożej sprawiedliwości jest odpowiedzią niedawnego grzesznika na uprzedzającą Bożą miłość. Prawdziwie wolnym jest ten tylko, kto mogąc czynić co mu się chce, czyni jednak to tylko co powinien. I nie żaden to, jakby się komu zdawać mogło, paradoks<sup>29</sup>. To byłoby trzecim ze wskazań Pawłowych.

Jako zbawiony, chrześcijanin trwa w Prawdzie, przez co ma udział, na miarę posiadanych darów, w każdym dobrym dziele, gdyż jego życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu. Gdy się ukaże Chrystus, życie chrześcijanina, wtedy i on razem z Nim ukaże się w chwale. Wyznawca Chrystusa dąży do osiągnięcia stanu synostwa Bożego, a przez nie - godności dziedzica Boga (Rz 8,16). Dlatego u Świętego Pawła jest takie głośne nawoływanie do tego, by „działać” według Ducha i „być” osobą według Ducha, aby najwyższą wartością i sposobem postępowania wyznawcy stała się *agápe*. To kolejne ze wskazań listy Pawłowych pouczeń moralnych.

W życiu wyznawcy Chrystusa dominuje z mocą światła przewodniego to przekonanie, iż: „A mój sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Hbr 10, 38). Tak w przybliżeniu formułuje św. Paweł następne ze wskazań. Cokolwiek bowiem, czy to do wierzenia sercem, czy do pełnienia uczynkiem, podaje Ewangelia czy/i magisterium Kościoła, on (chrześcijanin) traktuje to, jako w pierwszej kolejności skierowane do siebie, do własnego wnętrza i z radością, ochotnym sercem stara się wykonać. Dlatego chrześcijanin od począt-

<sup>29</sup> F. Buchwald, O wolności sumienia, za: [https://www.ultramontes.pl/o\\_wolnosci\\_sumienia.htm](https://www.ultramontes.pl/o_wolnosci_sumienia.htm) (odslona na 01.02.2023)



ku swojej drogi wyznawcy stara się poskromić i do porządku doprowadzić te ze swoich skłonności, które po tragicznym upadku pierwszego Adama zwykły burzyć porządek ludzkiej natury i do złego ją kierować. Apostoł Paweł pisze, iż Bóg przed założeniem świata pobłogosławił nas i wybrał w Chrystusie, „abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 3-4). Świętość, która w ostatecznym rozrachunku polega na tym, by żyć jak dzieci Boże, w owym „upodobnieniu się” do Niego, by zadość uczynić planom, wedle których zostaliśmy stworzeni. Wszystkie istoty ludzkie są dziećmi Bożymi i wszystkie muszą stać się tym, czym być powinny na wymagającej drodze wolności. *Istotnie świętość wymaga, by człowiek, z jednej strony żył, zgodnie ze swym powołaniem, pełnił chrześcijańskiego życia moralnego w konkretnych warunkach swego bytowania na ziemi, z drugiej, by pobudką do tego życia była w nim miłość Boga nadnaturalna z uwagi na to, że Bóg umiłował człowieka nie tylko jak twórca miłuje swe dzieło, lecz ponad to jak bezinteresowny dobroczyńca miłuje swego przyjaciela i dziecko*<sup>30</sup>. Kwintesencją chrześcijańskiej postawy (świętości) jest Jezusowe wezwanie: *Weźcie moje jarzmo na siebie i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych* (Mt 11, 29).

### 2.3.3. Paralele sapiencjalne wskazań Pawłowych i greckiej philosophia

Etyczne wskazanie św. Pawła, by wyznawca Chrystusa postępował, jak syn Boży, z myślą grecką nie tyle nie ma nic wspólnego, ale jest wręcz kontrowersyjne wobec powszechnego przekonania Greków o znikomym znaczeniu ciała i jego penalizującej roli w eschatologizujących nadziejach człowieka. Owszem człowiek może naśladować nieśmiertelne dzieła herosów, jak np. odwagę Heraklesa, czy wielkoduszność Syzyfa, ale gdyby nawet cnotą przodował pośród podobnych sobie, to i tak pokrewieństwa z żadnym z bóstw nie dostąpi, chociaż na Polach Elizejskich, w pewnym stopniu z porównywalną im szczęśliwością, będzie mógł się cieszyć, z wyjątkiem buntowników wobec porządku boskiego. *Grupa boskich buntowników, skazanych na niekończące się trudy z powodu niesubordynacji względem boskiego porządku. Należeli do nich: Orion, nieustannie zaganiający zwierzyne; Tityos, któremu sępy za znieważenie Leto nieustannie wyrywały wątrobę –*

---

<sup>30</sup> W. Urmanowicz, *Istota świętości chrześcijańskiej*, Studia Theologica Varsaviensia 7/2, 1969, s. 149

siedlisko jego żądz; Tantal, umieszczony między wodą a owocami, po które – mimo wielkiego głodu i pragnienia – żadną miarą nie mógł sięgnąć; Syzyf, bez ustanku wtaczający olbrzymi kamień na górę, u której szczytu za każdym razem ów głaz staczał się na dół. Poza tymi wyjątkami wszystkie dusze zmarłych po śmierci były zasadniczo równe, ledwie świadome i nie otrzymywały ani nagrody, ani kary za ziemskie życie. Śmierć w przypadku wszystkich zwyczajnych ludzi, w świetle przekazów Homera, była moralnie neutralna<sup>31</sup>.

Ile jest tego, co helleńskie w onym Pawłowym nauczaniu o „królewskiej drodze mądrości krzyża”? Rzecz nie w tym, że z perspektywy mądrości Bożej Apostoł „zbanował” grecką *sofia*, ale że w świetle jej własnych założeń wykazał tejże niezbornosć z najgłębszymi pragnieniami człowieka a ponadto, że ze względu na jego nową sytuację – wcielenie i odkupienie – dotychczasowa rola mądrości świata (przewodnictwo życiu) w najlepszym razie została zawieszona, choć praktycznie nadal funkcjonuje jako źródło oportunistów i buntu. Epikurejskie uznanie przyjemności z zaprzeczeniem ich znaczenia u stoików, tudzież kontrolą duszy rozumnej nad ich degenerującym wpływem u Platona, mają u św. Pawła dyspozycję łaski, by asceza była rzeczywistością żyjących radami ewangelicznymi, a przed grzechem byli zabezpieczeni nawet ci, którzy na drodze wiary jeszcze nie wyszli z niemowlęctwa. *Umiem cierpieć biedę, umiem i obfitować. Do wszystkich w ogóle warunków jestem zaprawiony: i być sytym, i głód cierpieć, obfitować i doznawać niedostatku* (Flp 4, 12). Teologia krzyża płynąca z nauk przedłożonych Listami Apostoła jest dość prosta, ale tylko dla tych, którzy uwierzyli Chrystusowi. Z jednej strony krzyż Zbawiciela wprowadza wierzącego w doświadczenie własnej słabości i ułomności, a z drugiej stawia go w postawie bojaźni Bożej przed Tym, który istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi (Flp 2, 6-7). W czym jest tu ta mądrość wyznawcy Chrystusa, jeżeli krzyż, według mądrości ziemskiej, wydaje się być definitywnym końcem wszystkiego, i to w tak podły sposób, że nawet dla przestępcy (rzymskiego) krzyż był zaoszczędzony. Jeszcze bardziej wydarzenie krzyża wydaje się absurdalne, że to na krzyżu umiera Pan życia i śmierci. Grek nie musiał z uzasadnieniem wiedzieć, że atrybutem bytu doskonałego jest niezniszczalność, ale jako człowiek religijny wiedział, że jeśli ktoś jest bogiem, to jest nieśmiertelny. Że jednak Bogu spodobało się zbawić człowieka, nie w mądrości świata

<sup>31</sup> G. M. Baran, *W Hadesie Homera i Hezjoda*, Roczniki Kulturoznawcze, Tom I – 2010, s. 199.

i przez nią, to jest istotnym elementem Jego zbawczego planu. Krzyż jest mocą, w której dokonuje się zbawienie. Źródłem tej mocy jest MIŁOŚĆ, sam Bóg, który przez ofiarę Krzyża ustanawia nową rzeczywistość, tę która się uosabia również przez miłość. Wszystko, a zwłaszcza życie ludzkie nabiera sensu przez odnalezienie i przemienienie w obliczu sensu ostatecznego – życia wiecznego w Bogu. W osobie Zmartwychwstałego wierzący mają „dowód”, że głupstwo krzyża stało się jedyną i prawdziwą mądrością, dla tych, którzy dostępują zbawienia. Jednakże trzeba zauważyć, iż kiedy św. Paweł zajmuje negatywne stanowisko wobec ludzkiej mądrości, to bynajmniej nie sugeruje, że Bóg obdarzając człowieka rozumem, zarazem nie dopuszcza by z niego korzystał. Paweł mówi tu raczej o tym, iż „korzystanie z niego w zarozumiały, manipulacyjny i egoistyczny sposób sprzeciwia się zamiarom Bożym”<sup>32</sup>.

Apostoł pisze do Galatów tymi słowami: *Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału* (Ga 5, 13), zaś w Liście do Koryntian powiedziano: *Wszystko mi wolno, ale ja niczemu nie poddam się w niewolę (...) ciało nie jest dla rozpuszty, lecz dla Pana, a Pan dla ciała* (Kor 6, 12-13). Dla tych dwóch cytacji jasnym staje się, iż dla Apostoła powołanie do wolności, to zerwanie z prawem grzechu, które (zerwanie) nie jest ani łatwe, ani bez Bożej interwencji możliwe. Skoro jednak się pojawią już pierwociny Chrystusowej wolności, to Paweł, a w jego przykładzie każdy chrześcijanin, staje się „wyzwoleńcem Pana”, który dla pozyskania pełni wolności chce, świadomie i w zgodzie ze swą rozumną naturą wzbogaconą łaską nadal pozostać „niewolnikiem Chrystusa”, by własne decyzje, wybory i działania opierać na doskonałym Rozumie Boskim (por. Kor 7, 22). Jakaż w tym zgoda z racjonalnością, że człowiek odda swoją wolność na służbę miłości, jeśli zapłatą za jej wzorcą postać – miłość uosobioną w dziele zbawczym Chrystusa – jest szyderstwo, bluźnierstwo, cierpienie i... śmierć? Podstawą tak zapytującej racjonalności nie jest prawda objawiona, iż człowiek jest *imago Dei*, ale autorytatywne przekonanie o absolutnej suwerenności działającego podmiotu, zobrazowane biblijną historią nieposłuszeństwa pierwszych ludzi. Jeśli w wolności przez wiarę człowiek uzna, że jest Jego umiłowanym stworzeniem, to ta sama wolność (na poziomie warunku koniecznego), która wielu, dla wydarzeń egzystencjalnych z ich życia, skłoniła, aby się opowiedzieć przeciw

<sup>32</sup> J. Załęski, *Głupstwo krzyża jako wyraz mądrości Bożej a mądrość świata w 1 Kor 1 18–25*, „Słowo Krzyża” 2 (2008), s. 102–103.

Bogu, staje się podstawą wyzwalającej ich miłości. Ani wolności, ani miłości nie można odłączyć od prawdy o człowieku stworzonym na obraz Boży, co pełną formułę znajduje w Chrystusowym świadectwie o Bogu, jako źródle wolności, prawdy i miłości: *Ja jestem drogą i prawdą, i życiem* (J 14, 6). A ponieważ świętość to miłość wyniesiona na szczyty doskonałości, wobec tego, prawdziwie wolni są, w pierwszej kolejności, święci Pańscy: św. Paweł oddający głowę pod miecz za Ewangelię, Matka Teresa przywracająca ludzką godność umierającym na ulicach Kalkuty, ojciec Maria Kolbe oddający życie w bunkrze głodowym za współwięźnia. Są oni egzemplifikacją człowieka najpełniej wolnego (w Chrystusie). Krzyż będący dla pogan narzędziem ostatecznego zniewolenia, okazuje się w zbawczej logice miłości nie tylko znakiem pełnej wolności, ale znakiem zwycięstwa życia nad śmiercią, prawdy nad kłamstwem, łaski nad grzechem. *Prawdziwa wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność [...] buduje nasze człowieczeństwo*<sup>33</sup>. O ile roztropność, umiarkowanie, męstwo i sprawiedliwość znajdują w każdej szkole antycznej zwolenników i obrońców, choć z różnym rozłożeniem akcentów, co do ich wagi i znaczenia w życiu osobistym, jak również społecznym Greków, przy czym *w filozofii klasycznej, gdy dominowała etyka eudajmonistyczna, a przedstawiony schemat etyki cnót był realizowany niemal wzorcowo, wiązane z pojęciem cnoty sensory znacznie się różniły w poszczególnych szkołach filozoficznych*<sup>34</sup>, to miłość nie dość na tym, że nie funkcjonuje, jako cnota etyczna, to jeszcze jej działanie, jako zasady stosunków społecznych, jest zdumiewająco, na ów czas, mało znacząca. Ponadto, zasada miłości, jako fundamentalnego regulatora życia społecznego, nie znajduje uzasadnienia teoretycznego, chociażby w obszarze życia rodzinnego, gdzie sprawiedliwość nie czyni równymi wobec prawa nawet poszczególnych członków rodziny.

Oczywiście, miłość nie mogła funkcjonować na poziomie cnót naczelnych, bo z definicji była w słowniku antycznych Hellenów poza zakresem konotacji pojęcia cnoty, a po drugie, jako cnota teologalna ma nie filozoficzny, ale biblijny rodowód. Ofiarowany Grekom przez Homera wzór człowieka wolnego i rycerskiego ugruntowany jest na współdzieleniu (ontologicznym) pierwiastka boskiego z mieszkańcami Olimpu, mimo iż niekiedy

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej. Homilia podczas „Statio Orbis” na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, Wrocław, 1.06.1997, ORpł 1997(18) nr 7, s. 15.

<sup>34</sup> J. Jaśtał, *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnót*, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 7-8.

postępki tych ostatnich przyprawiają o rumieniec wstydu ich ziemskich wielbicieli. W świecie, gdzie ambrozja nie stanowi szczególnego przedmiotu pożądania, muszą się liczyć (bogowie) z godnością wolnego Greka, którą heroicznym czynem wykuwa Herakles, a rozumem dowodzi przebiegły Odys. Zamach na tę wspólnotę pierwiastka boskiego, domaga się w warunkach doczesności zadośćuczynienia niekiedy przewyższającego dostępne środki obwinionego, a nawet jego samego (własne życie). Z drugiej strony naruszenie tak mężnie wykutej godności, daje pokrzywdzonemu możliwość okazania szlachetności duszy przez przyjęcie gestu wielce kosztownego zadośćuczynienia. Zarówno gest przebaczenia, jak i zadośćuczynienia tworzą przestrzeń miłosierdzia, która wnosi zupełnie nową jakość, co do godności wolnego człowieka: przechodzi on od odbierania bałwochwalczej czci i szacunku do wspólnotowego, celebrującego współkonstituowania jej (godności) nie tyle przez teźże odnowę, ale przez uznanie pełni należnych jej praw i w sposób godny szlachetnego człowieka – praw, których w niebiosach i na ziemskim padole strzegą, w porządku greckim, nieubłagane Mojry, zaś w porządku chrześcijańskim strzeże ich Krew Nowego Przymierza.

## Zakończenie

Bogactwo teologiczne, filozoficzne, humanistyczne nauczania św. Pawła zaskakuje rozmiarem i głębią, ale jest tylko kroplą w morzu Bożej Mądrości, która zostaje udzielona tym, dla których krzyż objawia «moc Bożą» (por. 1 Kor 1, 24). Współczesny Kościół, ja również świat chrześcijański, jeśli chce nadal zachować swą kulturową integralność, musi dosłyszeć głos prawdy, która ma źródło w Bogu objawiającym się Jego ludowi w Słowie Bożym, a niewierzącym w dziele stworzenia - porządkiem praw i logiką zdarzeń. Mieć erudycję Apostoła Narodów i jego odwagę wiary i wręcz niewyczerpane pokłady miłości, to nie model sprawności funkcjonalnej (apostolskiej), zanalizowanej i udokumentowanej socjologicznie, tak prestiżowo uosobiony w postaci Pawła z Tarsu, ale zobowiązujące wyzwanie wobec uchrystianizowanej odpowiedzi na Hamletowskie *to be or not to be*. Przeprowadzone wyżej analiza kamparystyczna pozwala, pod pewnymi warunkami, stwierdzić, że św. Paweł, przynajmniej w późniejszym swym stanowisku, werbalizował pozytywnie obecność elementu greckiego w nauczaniu ewangelicznym. Czy jednak grecką *doksa* (stgr. δόξα) widział, choć wiele wskazuje, że TAK, jako użyteczne w tym narzędzie, zarówno co do kwestii

teologicznych, jak i jurydycznych, to pytanie nadal otwarte. W sumie powyższe zagadnienie jest nie tyle nierozwiązywalne, co mocno kontrowersyjne. Opowiedzenie się za jego rozwiązaniem po stronie Justyna czy Tertuliana, bądź za trzecią drogą Karłowicza niesie pewne ryzyko budowania uzasadnienia pod z góry założoną tezę, chociaż szczęśliwie dla czytelnika nie ma ono (ryzyko) podstaw w ich niekoniecznie akademickiej potrzebie uzupełnienia wątpliwości rozstrzygającą wiedzą historyczną, chociaż dla niektórych z nich definitywne rozstrzygnięcie poruszanej tu kwestii może być, w pewnych okolicznościach, warunkiem *sine quo non* ich ortodoksji. Czy czytelnik, po lekturze niniejszego tekstu, znajdzie się w lokum epistemologicznym bardziej korzystnym dla siebie, niż przed nią, to zależy od jego dalszej kwerendy po literaturze zagadnienia, a szczególnie po Listach Pawłowych.

### Streszczenie

Apostoł Paweł nie prowadzi krytycznego dialogu ze stanowiskiem doktrynalnym poszczególnych szkół filozofii greckiej, ale z tych ostatnich wersją, spreparowaną na potrzeby życia (społecznego, moralnego, duchowego). Siłą rzeczy niekiedy musi dotknąć zagadnień bardziej teoretycznych, jeśli chce do swojej (sic. Bożej) sprawy przekonać greckich słuchaczy. Stara się więc mówić ich językiem, co nie znaczy, że wszystko, co w nim dotychczas zostało wypowiedziane, zwłaszcza w kwestii wiary i moralności, jest przez niego akceptowane. Kluczem do określenia zakresu Pawłowej zgody na grecką wypowiedź filozoficzną może być m.in. słowo „głupstwo”. Z jednej strony (greckiej) głupstwem jest krzyż, a z drugiej (Pawłowej) głupstwem jest filozofia. „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (Kol 2, 8). Centralne dla chrześcijaństwa zagadnienie – ukrzyżowanie Boga-Człowieka - jest w optyce greckiej sprzeczne z racjonalnym porządkiem rzeczy, a więc czymś nie mogącym mieć znaczenia praktycznego, a tym mniej teoretycznego, choć oczywistym jest, że ludzie tak dziś, jak i dawniej w postępowaniu kierowali się poglądami dalekimi od racjonalności (zwłaszcza filozoficznej). Reakcja ateńskich słuchaczy na słowa św. Pawła o zmartwychwstaniu była naturalna i oczywista; nie mogli inaczej zareagować, jako że nie mieściło się ono w ich racjonalności, gdyż było to dla niej swego rodzaju sprzecznością. M.in. do takich ludzi Apostoł chciał trafić z Dobrą Nowiną. Mógł to zrobić

na sposób grecki, do czego oczywiście nie miał wypracowanych narzędzi, na co zresztą nie było czasu, ale mógł również działać na sposób apostołski: zasiać tę prawdę słuchaczom i czekać na Boży wzrost. Pierwej jednak trzeba było usunąć z drogi przeszkody, które wprost Ewangelii przeczyły, dlatego Apostoł mówi o więcej niż głupstwie filozofii, bo nazywa ją czczym oszustwem. Głupstwem nie ma sensu się zajmować, ale z wielkim oszustwem trzeba się liczyć i je zwalczać. Nie jest więc głupstwem (oszustwem) cała filozofia (grecka), ale ta jej część, której nie stać na przekroczenie dotychczasowej racjonalności, która owszem przyjmie ułudę, ale oślepia ją blask prawdy. Często, a może za często człowiek przypomina orła udającego kurę. Ta sama racjonalność w późniejszych wiekach, a zwłaszcza w nowożytności przyjmie różne oblicza, choć zazwyczaj będzie to oblicze surowe (dziś ironiczne) wobec oblicza wiary.

**Słowa kluczowe:** *helleniści, judeochrześcijanie, filozofia grecka, wiara.*

## **Greek Church Door**

### **Summary**

The Apostle Paul does not engage in a critical dialogue with the doctrinal position of the particular schools of Greek philosophy, but with their version crafted for the needs of life (social, moral, spiritual). By necessity, he must sometimes touch upon more theoretical questions if he wants to convince the Greek listeners to his (sic. God's) cause. So he tries to speak their language, which does not mean that everything that was said so far is accepted by him. The key to understanding the scope of Paul's agreement with Greek philosophical expression may be, among others, the word "foolishness". On the one hand (Greek) foolishness is the cross, and on the other hand (Paul's) foolishness is philosophy. "Beware lest any man spoil you through philosophy and vain deceit, after the tradition of men, after the rudiments of the world, and not after Christ" (Col 2:8). The central issue for Christianity – the crucifixion of God-Man – is, in the Greek viewpoint, contrary to the rational order of things, i.e. something that cannot be of practical, let alone theoretical significance, although it is obvious that people today, as in the past, were guided by views far from rationality (especially philosophical). The reaction of the Athenian listeners to the words

of St. Paul's statement about the resurrection was natural and self-evident; they could not otherwise respond, as it was beyond their rationality and it was a kind of contradiction. Among others, the Apostle wanted to reach such people with the Good News. He could do it in the Greek way, for which of course he had no tools, and there was no time for that, but he could also act in an apostolic way: to sow this truth to the hearers and to wait for God's growth. But first it was necessary to remove from the way the obstacles which directly contradicted the Gospel, and therefore he speaks of more than the foolishness of philosophy, as he calls it vile deception. There is no point in dealing with foolishness, but great fraud must be reckoned with and combated. So it is not the whole (Greek) philosophy that is foolish, but that part of it which cannot exceed the present rationality, which accepts delusion, but is blinded by the radiance of truth. Often, perhaps too often, a man resembles an eagle pretending to be a hen. The same rationality in later centuries, and especially in modern times, will take on different faces, although it will usually be a severe face to the face of faith.

**Keywords:** *Hellenists, Judeo-Christians, Greek philosophy, faith.*

### Bibliografia

Baran G. M., *W Hadesie Homera i Hezjoda*, Roczniki Kulturoznawcze, Tom I – 2010.

Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu, część II*, wyd. Jedność, Kielce 2011.

Chadwick H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tłum. A. Wypustek, Poznań 2000.

Dąbrowski E., *Dzieje Apostolskie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu V, Poznań 1961.

Duchliński P., Kobyliński A., Moń R., *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, wyd. WAM, Kraków 2016.

Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. s. Zalewski, Warszawa 1987.

Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, Bydgoszcz 2002.

Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej*. Homilia podczas „Statio Orbis” na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1.06.1997, ORpl 1997(18) nr 7.

Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Poznań 1993.

Jaśtał J., *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej*



etyce cnót, wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

Karłowicz D., Sokrates i inni święci, Warszawa 2005.

Krąpiec M. A., Metafizyka. Zarys podstawowych zagadnień, Poznań 1966.

Liszka P., Dzieje oddziaływania hellenizmu na chrześcijaństwo, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Vol 70, nr 1, 2017.

Mikołajczak M., Królewskie wyznanie Jezusa przed Sanhedrynem (Łk 22,66-71), *Collectanea Theologica* 70/3, 2000.

Osipow A., Droga rozumu w poszukiwaniu prawdy, *Teologia zasadnicza*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok 2011.

Piszczek Z. (red.), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Warszawa 1990.

Przyczyna W., *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992.

Romaniuk K., *List do Rzymian, wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1978.

Rosik M., „Zarzewie konfliktu między Kościołem a Synagogą (do 135 roku)”, *Jezus i chrześcijanie w źródłach rabinicznych*, red. K. Pilarczyk, A. Mrozek, *Estetyka i Krytyka* 27, Kraków 2012.

Stanosz B. (oprac.), *Lingwistyka a filozofia. Współczesny spór o filozoficzne założenia teorii języka*, Warszawa 1997.

Stępień J., *Eschatologia św. Pawła*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1/1, 1963.

Stępień J., *Teologia Świętego Pawła, człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, wyd. ATK, Warszawa 1979.

Tkacz M., *Z badań nad retoryką w Listach św. Pawła*, *Collectanea Theologica* 71/1, 2001.

Urmanowicz W., *Istota świętości chrześcijańskiej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 7/2, 1969.

Wszolek S., *Neopozytywistyczna koncepcja wiedzy a priori*. w: „Zagadnienia filozoficzne w nauce” nr. 19, 1996.

Żółtaszek K., *Krytyka retoryczna mowy świętego Pawła przed królem Agryppą II (Dz 26)*, w: *Wokół oddziaływania tekstu biblijnego*, *Hermeneutica et Judaica* 8.



O. ŁUKASZ PINIO ISCH

DOI: 10.56898/st.13187

## KOŁAKOWSKIEGO ROZUMIENIE AKWINATY

**Treść:** Wprowadzenie; Stalinowskie spojrzenie na Akwinatę. Powód zainteresowania Tomaszem; Filozoficzny kontekst rozumienia religii; Partyjne rozumienie Tomasza; Neutralne spojrzenie historyka idei na Tomasza; Rewizjonistyczne nawrócenie Kołakowskiego; (Odpolityczniona) releksja Tomasza; Podsumowanie.

### Wprowadzenie

Jacek Hołówka opisując rozwój poglądów Leszka Kołakowskiego, zauważa, że zaczyna on z poziomu radykalnego marksisty, który „w chwilach nieuwagi [stawał się] bezceremonialnym stalinistą”<sup>1</sup>. Wtedy właśnie atakował chrześcijańskich intelektualistów, często nie zwracając uwagi na rzeczową poprawność własnej krytyki<sup>2</sup>. Takie jest też jego pierwsze patrzenie na Tomasza z Akwinu, który staje się dla niego synonimem starego świata – klasowego wyzysku feudalnego – nieprzerwanie propagowanego przez instytucję Kościoła<sup>3</sup>. Subtelny intelektualizm radomskiego filozofa, przyzwyczajony do rzetelnej pracy historycznej, prowadzi go ostatecznie przez pozycje rewizjonizmu ku innemu spojrzeniu na fenomen mitu i religii<sup>4</sup>. Późne patrzenie na średniowiecznego teologa musiało w konsekwencji ulec doprecyzowaniu. Ostatecznie jednak nigdy nie zaczął uważać, „że można [...] z niego czerpać inspirację”<sup>5</sup>. W dalszym przebiegu artykułu przeanalizowane zostaną poszczególne etapy postrzegania Tomasza z Akwinu

---

**o. Łukasz Pinio ISCH** – ur. 13.05.1988 r. w Gdańsku, studia magisterskie z teologii katolickiej odbył na LMU w Monachium, specjalistyczne studia teologiczne (licencjat kanoniczny) w dziedzinie teologii fundamentalnej na UKSW w Warszawie, aktualnie pracuje nad doktoratem.

<sup>1</sup> J. Hołówka, *Leszek Kołakowski: Buntownik, Prometejczyk, Transcendentalista*, w: *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, s. 416.

<sup>2</sup> Zob. tamże, s. 415.

<sup>3</sup> Zob. L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1953, s. 8.

<sup>4</sup> Zob. J. Hołówka, *Leszek Kołakowski...*, s. 417.

<sup>5</sup> L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy czas niespokojny*, t. I, s. 136.

przez Leszka Kołakowskiego: zaczynając od *bezceremonialnej* krytyki (*Szkice o filozofii katolickiej, Wykłady o filozofii średniowiecznej*) a kończąc na neutralnym spojrzeniu historyka idei (*O co nas pytają wielcy filozofowie*). Porównane zostaną szczególnie wypowiedzi dotyczące metafizyki przyczyn drugich oraz relacja wiary i rozumu.

## **Stalinowskie spojrzenie na Akwinatę Powód zainteresowania Tomaszem**

Kołakowskiego zainteresowanie Tomaszem z Akwinu początkowo związane jest z krytyką filozoficzno-teologicznych podstaw Kościoła katolickiego<sup>6</sup>. Odrodzenie neoscholastyczne, rozpoczęte encykliką Leona XIII *Aeterni Patris* (1879), związane jest ze zdecydowanym powrotem do filozofii Akwinaty, która – jak zauważył Kołakowski – „najbardziej pasuj[e] do wiary katolickiej. [...] [C]ały kościół zaprzęgnięto do propagowania tej średniowiecznej filozofii i cała niemal myśl katolicka stanęła na jej gruncie”<sup>7</sup>. Tomizm, w marksistowskim rozumieniu, stał się więc szybko synonimem oficjalnego nauczania Kościoła. Filozof marksistowski, którego zadaniem jest intelektualny rozrachunek z przedrewolucyjnymi ideami, powinien zatem „uczyć się tomistycznej doktryny, omawiać ją, studiować i atakować. Naszym hasłem powinno się stać – z powrotem do Świętego Tomasa”<sup>8</sup>. Adam Olczyk sugeruje nawet, że – w tzw. okresie dogmatycznym – najczęstszą lekturę Kołakowskiego stanowili właśnie tomiści<sup>9</sup>. Zrozumienie doktryny Kościoła stanowiło mianowicie punkt wyjścia jej skutecznej krytyki. Filozofowi radomskiemu – już na początku kariery w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych – powierzone zostało zadanie intelektualnego rozrachunku z katolicką myślą. Polemiczne artykuły, napisane w celu wypełnienia powierzonego mu zadania, publikowane były głównie w latach 1950–1954; rok później wydane zostały w pierwszej książce Kołakow-

---

<sup>6</sup> Zob. L. Kołakowski, *Śmierć Bogów*, w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Londyn 2002, s. 162: „Komuniści są w stanie wojny permanentnej ze starym światem, bronią twierdzy, na którą nacierają bez przerwy wszystkie siły dawnego porządku. W oblężonej twierdzy nie ma innego zadania, jak to jedno: nie dać się zdobyć; wszystko jest dobre, co służy temu zadaniu”.

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955, s. 7.

<sup>8</sup> W. Choduba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2015, s. 88.

<sup>9</sup> Zob. A. Olczyk, *Filozofia Leszka Kołakowskiego. Marksizm, chrześcijaństwo i prawa człowieka*, Kraków 2022, s. 107.

skiego: *Szkice o filozofii katolickiej*<sup>10</sup>. Krytyczny ton wyraźnie widoczny jest również w *Wykładach o filozofii średniowiecznej*, opublikowanych w 1956. Radomskiemu myślicielowi, dzięki możliwości sprowadzania aktualnej literatury przedmiotu (szczególnie w języku francuskim i niemieckim), udało się zdobyć obszerną wiedzę dotyczącą katolickiej filozofii – zwłaszcza przez analizę tekstów źródłowych<sup>11</sup>. „Pamiętam” – wspomina później Leszek Kołakowski w rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem – „jak przeszedłem słowo po słowie, z wielką uwagą, całą *Summa contra gentiles* świętego Tomasza”<sup>12</sup>. Rozumienie Akwinaty uzupełniał nie tylko pomocniczą lekturą polskich tomistów – Krąpca, Swieżawskiego czy Kłósaka, ale również francuskich filozofów Maritain i Gilsona<sup>13</sup> czy niemieckiego tomisty Gallusa. M. Mansera<sup>14</sup>. Ten ostatni stanowił często powracający punkt odniesienia przy opisywaniu filozofii tomistycznej; możliwe, że właśnie dlatego można dostrzec jej konserwatywne rozumienie u Kołakowskiego.

## Filozoficzny kontekst rozumienia religii

Leszka Kołakowskiego krytyka religii – jak zauważył Mateusz Pencuła – nie może być traktowana jako jednoznacznie marksistowska; znajdują się w niej wyraźne inspiracje krytycznej myśli oświecenia<sup>15</sup>. Zgodnie z ideami oświeceniowymi postrzega religię jako rodzaj błędu intelektualnego, który multiplikuje napotkaną rzeczywistość fizykalną w niematerialnej transcendencji. Pod wpływem filozofii lewicy heglowskiej<sup>16</sup>, ale szczególnie lektury *Manifestu komunistycznego* Marksa i Engelsa, zaczyna patrzeć

---

<sup>10</sup> Zob. L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1955.

<sup>11</sup> Zob. Z. Mentzel, *Kołakowski. Czytanie świata. Biografia*, Kraków 2020, s. 121.

<sup>12</sup> L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, t. I, s. 136.

<sup>13</sup> Zob. Z. Mentzel, *Kołakowski...*, s. 121n; L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, t. I, s. 136.

<sup>14</sup> Jan Andrzej Kłoczowski określa Gallusa M. Mansera ulubionym tomistom Kołakowskiego. W późniejszych pracach to właśnie do jego książki *Das Wesen des Thomismus* często nawiązuje. Warto podkreślić, że Manser uchodzi za przedstawiciela konserwatywnego tomizmu, który prowadził otwarty spór z myślicielami modernistycznymi. Zob. J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 233.

<sup>15</sup> Zob. M. Pencuła, *Leszek Kołakowski o religii*, w: „Edukacja filozoficzna” 61(2016), s. 77-105.

<sup>16</sup> Lewicę heglowską trafnie przedstawia Janusz Dobiszewski jako grupę myślicieli, „którzy postawili sobie za zadanie wydobyć filozofię Hegla z konserwatywnych pozostałości teologiczno-religijnych i propaństwowych oraz z idealistycznej i <twardej> systemowości na rzecz pełnej samoświadomości i emancypacji człowieka”: J. Dobiszewski, *Filozofia religii. Wykład*, Warszawa 2022, s. 59.

na chrześcijaństwo w perspektywie kategorii moralnych (redukcja wiary do moralności widoczna jest już u Immanuela Kanta<sup>17</sup>). Chrześcijaństwo rozumiane jest jako zasadnicza przeszkoda w realizacji prawdziwych humanistycznych wartości, dlatego że – jak zasugerował Ludwik Feuerbach – ideał prawdziwego humanizmu został teologicznie przetransponowany w obraz Boga, stając się dla człowieka nieosiągalnym<sup>18</sup>. Teologia przeszkadza więc w uświadomieniu sobie prawdziwego znaczenia człowieczeństwa. Karol Marks – analizując religię bardziej w perspektywie jej ekonomicznego znaczenia – podkreślał, że instytucje religijne – które wytwarzają się na podbudowie ekonomicznej bazy bytowej – służą, chociaż nie intencjonalnie, jako jej ideologiczne zabezpieczenie, uniemożliwiając człowiekowi moralną przemianę otaczającego go świata<sup>19</sup>. Komunistyczna interpretacja marksistowskiej filozofii religii szybko nabrała charakteru aktywizującego, wskazując, że walka z religią jest niezbędnym krokiem w procesie komunistycznej przemiany społeczeństwa<sup>20</sup>. Radomski filozof, będąc posłuszny ateistycznej ideologii partyjnej<sup>21</sup>, był przekonany, że w powojennej rzeczywistości „wszyscy ludzie dobrej woli chcą wyrwać się z siermiężnej i pa-

---

<sup>17</sup> Zob. J. Dobiszewski, *Filozofia religii...*, s. 68-79.

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 49: „Potrzeba realizowana przez religię [...] [musi] jednak zostać przeorientowana, musi znaleźć dojrzałe ujęcie w religii, która nie jest już religią Boga, ale ludzkości, człowieczeństwa, powszechnego braterstwa, w której to człowiek jest człowiekowi bogiem [...]. W takiej adekwatnej do swej natury, a więc bratersko-ludzkiej postaci religia będzie bezpośrednio wzmacniała moralność i postęp ludzkości”.

<sup>19</sup> Zob. J. Dobiszewski, *Karola Marksa kilka uwag o religii*, w: *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2017, s. 331-335; S. Mandes, *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*, Warszawa 2016, s. 26; J. Dobiszewski, *Filozofia religii...*, s. 63: „Religia powstaje i kształtuje się – by tak rzec – naturalnie, spontanicznie i żywiołowo w określonych uwarunkowaniach społecznych, a w epoce nowożytnej – w warunkach alienacji ekonomicznej. Religia jest więc nie <opium dla ludu> – jak próbują przekonywać publicyści, choć niekiedy i poważni badacze – ale właśnie <opium ludu>”.

<sup>20</sup> Warto podkreślić, że Karol Marks nie uzasadniał bezpośredniej walki z religią (planowej ateizacji społeczeństwa), ale wskazywał na istotowe znaczenie rewolucji relacji społeczno-ekonomicznych (kapitalistycznych), które umożliwiają wytworzenie się religii. W rezultacie skutecznej rewolucji komunistycznej religia po prostu samoistnie zaniknie. Faktycznie istniejący komunizm, starając się wymusić rewolucję społeczną, zaczął od intensywnej ateizacji społeczeństwa, zakładając – że przemiana bazy społeczno-ekonomicznej w społeczeństwie ateistycznym będzie łatwiejsza do wykonania. Por. J. Dobieszewski, *Karola Marksa...*, s. 335.

<sup>21</sup> Prof. Jacek Hołówka określa Kołakowskiego – w latach przed rewizjonistycznych – jako „zaczadzonego stalinizmem”. Zob. J. Hołówka, *Leszek Kołakowski...*, s. 423: „Do czasu usunięcia z partii aktywizm polityczny był dla Kołakowskiego nadrzędnym imperatywem osobistym”.

rafiańskiej mentalności, że pragną z komunistami budować nowoczesny kraj”<sup>22</sup>. Krytyka filozofii chrześcijańskiej stała się więc obywatelskim obowiązkiem każdego komunistycznego intelektualisty a przez to zasadniczym pryzmatem rozumienia Tomasza z Akwinu.

### **Partyjne rozumienie Tomasza**

We wspomnianych wyżej tekstach Kołakowskiego – *Szkice o filozofii katolickiej* oraz *Wykłady o filozofii średniowiecznej* – Tomasz z Akwinu identyfikowany jest z neotomizmem, który – jak zostało już pokazane – powszechnie utożsamiany był z katolicyzmem. Tomistyczna filozofia obecna była nie tylko na chrześcijańskich uniwersytetach, gdzie spełniała apologetyczne funkcje doktryny wiary, ale w uproszczonej formie stanowiła fundament homiletycznej argumentacji, którą można było usłyszeć w większości polskich parafii<sup>23</sup>. Komunistyczny jeszcze wtedy filozof radomski uzasadniał, że zasadniczym powodem tomistycznego zwrotu Kościoła była reakcja na filozofię marksistowską, która skutecznie pokazywała człowiekowi drogę ku prawdziwej wolności. Kościół obawiając się, że utraci swoją społeczną pozycję, sięga do tomistycznych kategorii, które w analogicznej sytuacji XIII w., gdy odrodzenie arystotelesowskiego materializmu groziło rozkładem tradycyjnego porządku społecznego, pozwoliły skutecznie przeciwdziałać tym emancypacyjnym tendencjom intelektualnym<sup>24</sup>. Akwinata był przecież „twórc[ą] systemu będącego obroną wyzysku feudalnego i władzy papieża”<sup>25</sup>. Można więc jego filozofię i teologię – jak argumentuje Kołakowski – bez większego problemu „przystosować do warunków imperializmu”<sup>26</sup> i dzięki temu religijnie zabezpieczyć kapitalistyczną strukturę społeczną. Podstawowym zadaniem tak rozumianego tomizmu zdaje się być przeformułowanie burżuazyjnych wartości w postać sakralną, która

---

<sup>22</sup> J. Hołówka, *Leszek Kołakowski...*, s. 420.

<sup>23</sup> Zob. L. Kołakowski, *Szkice...*, s. 7-8: „[C]ały kościół zaprzęgnięto do propagowania tej średniowiecznej filozofii i cała niemal myśl katolicka stanęła na jej gruncie. Doktrynę tomistyczną propaguje kościół wśród szerokich mas wierzących; głosi ją dziś w prymitywnej, rzecz jasna, <dostępnej> formie niemal każdy pleban”.

<sup>24</sup> Kołakowskiego analiza relacji Kościoła i trzynastowiecznej nauki (szczególnie powrotu arystotelizmu), która spowodowała konieczność – jak ocenia to radomski filozof – unieszkodliwienia Arystotelesa „przez kanonizację” w postaci teologii Tomasza z Akwinu, zob. L. Kołakowski, *Wykłady...*, s. 80-82.

<sup>25</sup> L. Kołakowski, *Szkice...*, s. 8.

<sup>26</sup> Tamże.

nie podlega już zwyczajnej ludzkiej krytyce, dlatego że przeniesiona została w nienaruszalną sferę boskości<sup>27</sup>. Konsekwencją jest zamazanie granicy pomiędzy *sacrum* a *profanum*, a to co *kościelne* staje się równoważne z tym co *boskie*. Tomizm zredukowany jest więc jedynie do pewnego rodzaju politycznej teologii, która ma za zadanie uzasadnić polityczne zaangażowanie Kościoła – uniemożliwiając zarazem jego faktyczne krytykowanie. Radomski filozof reasumuje więc, że właśnie dlatego filozofia tomistyczna – szczególnie jej metafizyka

„dowodzi, że człowiek jako stwór boski wszystko zawdzięcza swemu stwórcy i że dlatego wszystko, co czyni, musi być podporządkowane potrzebie spłacenia owego długu względem boga. Ponieważ zaś bóg ma na ziemi swoją legalną reprezentację w postaci kościoła, zadaniem człowieka jest nie tylko bezwzględne posłuszeństwo kościołowi, ale i podporządkowanie całego postępowania celom kościelnym. Tomizm usiłuje dowieść słabość i bezsilność ludzkiego rozumu, by wyprowadzić stąd, że objawienie jest konieczne dla poznania”<sup>28</sup>.

Filozofia tomistyczna prezentowana jest więc jako forma doktryny politycznej, której jednym z ważniejszych celów jest zwalczanie postępowych tendencji marksizmu i podporządkowywanie wszystkich aktywności człowieka instytucji Kościoła. Religijna dogmatyka jest więc jedynie sakralizacją politycznych aspiracji klasy rządzącej i nie posiada swojego desygnatu w świecie nadnaturalnym<sup>29</sup>.

Metafizyka przyczyn drugich, która może być pozytywnie rozumiana jako próba wyrażenia autonomiczności procesów zachodzących w świecie stworzonym (ontycznie zależnych od pierwszej przyczyny), staje się filozoficzną podstawą „rozwiązania kwestii stosunku między państwem i kościołem”<sup>30</sup>; zarazem – w partyjnej interpretacji – uzasadnia ona ostateczną zależność rzeczywistości od Boga/Kościoła. Człowiek więc powinien całkowicie podporządkować się kościelnej doktrynie. Filozoficzna próba wykazania względnej autonomii świata – a co za tym idzie wolności działania człowieka – odczytana została w polityczny sposób jako doktryna gwarantująca ziemskie wpływy Kościoła oraz ontologicznie deprecjonująca rzeczywistość materialną. Komunistycznemu filozofowi przeszkadzało zapewne, że proces przemian historycznych – który uwidacznia się świecie

---

<sup>27</sup> Zob. Z. Mentzel, *Kołąkowski...*, s. 121.

<sup>28</sup> L. Kołąkowski, *Szkice...*, s. 12.

<sup>29</sup> Zob. M. Pencuła, *Leszek Kołąkowski...*, s. 78.

<sup>30</sup> L. Kołąkowski, *Wykłady...*, s. 87.



– posiada swoją ostateczną rację bytu w twórczej mocy Boga<sup>31</sup>, a przecież historia rządzi się swoim własnym dialektycznym prawem. Filozof radomski dostrzega jednak słusznie, że Akwinata – w metafizyce przyczyn drugich – wskazuje na obowiązek zaangażowania człowieka w życie doczesne. Chrześcijanin tomistyczny, żeby w pełni realizować swoje obowiązki względem Boga – który jest pierwszą przyczyną sprawczą i ostateczną przyczyną celową wszelkiego istnienia ludzkiego – nie może jedynie poświęcać się kontemplacji, ale musi zaangażować się w praktykę życia codziennego. Jednak jego praktyczne zaangażowanie powinno być ukierunkowane na jego osobiste zbawienie; świat więc jest jedynie podporządkowanym narzędziem do osiągnięcia tego właśnie celu<sup>32</sup>. „Tomizm” – podsumowuje Kołakowski – „jest dla kościoła nie tylko filozofią zaświatów, ale także filozofią mobilizacji politycznej kościelnych szeregów w walce z wrogiem”<sup>33</sup>. A tym wrogiem miał być oczywiście postępowy komunizm.

Podporządkowywanie doczesności istocie najwyższej, czy jak widzi to radomski intelektualista: instytucji kościelnej, osiąga swój filozoficzny szczyt w tomistycznym opracowaniu relacji wiedzy i wiary<sup>34</sup>. Wraz z pojawieniem się całej filozofii Arystotelesa, która początkowo interpretowana była w duchu filozofii muzułmańskiej, zauważono, że zawiera ona pewne twierdzenia, które zdają się być prawdziwe a zarazem znajdują się w opozycji do przyjmowanych treści dogmatycznej natury<sup>35</sup>. Przyznając obopólną prawdziwość sprzecznych treści, uznawano by konsekwentnie, że prawdy wiary nie odnoszą się do świata poznawalnego zmysłami, który może być opisywany jedynie przez hipotezy naukowe. Nauka stałaby się w konsekwencji całkowicie autonomiczna. Filozofia Tomasza miała więc wykazać, że wiara i rozum nie są skrajnymi przeciwieństwami<sup>36</sup>. W *Wykładach* treści Kołakowski doktrynę Akwinaty w następujących punktach – nieustan-

---

<sup>31</sup> Zob. tamże.

<sup>32</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wykłady...*, s. 87: „Duch tomizmu jest inny: przy takim samym uznaniu bezsilności człowieka i takim samym hasle uznania zbawienia i wiedzy o bogu za cel najwyższy człowieka, żąda on zarazem, by cele te realizować przez życie ziemskie, przez czynne, a nie tylko kontemplacyjne uczestnictwo w zadaniach kościoła”.

<sup>33</sup> Tamże, s. 87.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 83-86.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 81-82: „Arystoteles stał się źródłem i natchnieniem teorii jaskrawo sprzecznych z doktryną kościoła. Z dzieł jego odczytywano przede wszystkim naukę o odwieczności materii, negację nieśmiertelności jednostkowej duszy, negację opatrności boskiej w stosunku do świata ziemskiego; w wersji aleksandrynistycznej arystotelizm okazał się w ogóle negacją stwórcy transcendentnego, utożsamiając boga ze światem cielesnym”.

<sup>36</sup> Zob. J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2016, s. 58.

nie pokazując ich polityczne konsekwencje:

„*Wiara i nauka różniąc się całkowicie pod względem sposobu dochodzenia do prawd (prawdy wiary czerpie się z objawienia, prawdy nauki – z doświadczenia i rozumowania), różnią się częściowo pod względem zakresu (wbrew zasadzie rozdziału). Istnieje zakres wspólny tych dziedzin, tj. niektóre prawdy objawione mogą być niezależnie od wiary dowiedzione rozumowo [...]. Prawdy objawienia i prawdy rozumowe nie mogą być sprzeczne [...] w wypadku konfliktu decyduje objawienie.* Jeśli myślenie racjonalne doprowadzi do wniosków sprzecznych z objawieniem, objawienie rozstrzyga nieodwołalnie, że wobec tego rozumowano fałszywie”<sup>37</sup>.

Filozof radomski wskazuje również, że tomizm nie zatrzymuje się na ustanowieniu przedstawionej wyżej *zasady normy negatywnej* (w przypadku sprzeczności twierdzeń naukowych a zdań dogmatycznych – pierwszeństwo posiada doktrynalne nauczanie Kościoła), ale również dąży do podporządkowania wszelkiej działalności naukowej celom wyznaczanym przez instytucje kościelne. Teologia tomistyczna pełnić miała więc funkcję inkwizycyjną wobec wszelkiej działalności naukowej<sup>38</sup>. Kolejnym zadaniem tomizmu miało więc być „takie ograniczenie kompetencji poznawczych nauki, aby nie tylko nie mogła ona podważyć religijnych wierzeń, ale by została wykorzystana do ich utrwalenia”<sup>39</sup>.

## Neutralne spojrzenie historyka idei na Tomasza Rewizjonistyczne nawrócenie Kołakowskiego

Leszek Kołakowski niedługo po publikacji *Szkiców i Wykładów* zaczyna wykształcać swój indywidualny sposób filozoficznego myślenia, który – chociaż wciąż krytycznie ustosunkowany wobec społecznej funkcji Kościoła – staje się wyraźnie zdystansowany do obowiązującej partyjnej propagandy intelektualnej<sup>40</sup>. Niespełna pięć lat po *Wykładach* można zauważyć wyraźną zmianę w sposobie formułowania krytyki Kościoła – pozabawiona jest ona ideologicznego zabarwienia i zdaje się być otwarta na dialogiczne zrozumienie strony przeciwnej<sup>41</sup>. Przełomowym wydarzeniem,

---

<sup>37</sup> L. Kołakowski, *Wykłady...*, s. 84-85.

<sup>38</sup> Zob. tamże, s. 85.

<sup>39</sup> Tamże, s. 99.

<sup>40</sup> Zob. P. Artemiuk, *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Poznań 2019, s. 17.

<sup>41</sup> Zob. Z. Mentzel, *Kołakowski...*, s. 123.

jak zauważa Tadeusz Dzidek, jest jednak publikacja eseju *Jezus Chrystus – prorok i reformator* (1965 r.)<sup>42</sup>, w którym radomski filozof podkreślił, że „wszelka próba <unieważnienia Jezusa>, usunięcia go z naszej kultury pod takim oto pretekstem lub na takiej oto zasadzie, iż nie wierzymy w Boga, w którego on wierzył – wszelka taka próba jest śmieszna i jałowa. Próba taka jest tylko dziełem ludzi ciemnych”<sup>43</sup>.

Jezus Chrystus, a wraz z nim Chrześcijaństwo i jego filozoficzne interpretacje, należy zaliczyć w szereg egzystencjalnych mitów, które – będąc obecne w kulturze intelektualnej – pozwalają człowiekowi odnaleźć sens własnego życia<sup>44</sup>. Rok później radomski filozof zostaje ostatecznie wykluczony z komunistycznej partii<sup>45</sup>. Zaczyna się okres nieupolitycznionego myślenia.

### (Odpolityczniona) releksja Tomasza

W czasie *stalinowskiego zaczerpnięcia* Kołakowski widzi w Tomaszu jedynie przedstawiciela politycznej instytucji Kościoła, która pragnie podporządkować sobie całą rzeczywistość. Tomaszowa metafizyka służyć miała jedynie usankcjonowaniu absolutnej zwierzchności Kościoła: politycznej oraz intelektualnej. Radomski filozof – gdy uwalnia się z gorsetu partyjnej myśli – zaczyna postrzegać myśl Akwinaty wyłącznie w kategoriach filozoficzno-teologicznych. Chrześcijaństwo przestało być dla niego wrogiem humanistycznych wartości. Można wręcz odnieść wrażenie, że religijne mity są koniecznym warunkiem ich kulturowej realizacji.

Najważniejsze motywy filozoficzne, dostrzegane przez Leszka Kołakowskiego u dominikańskiego scholastyka, nieprzerwanie pozostają te same: relacja wiary i rozumu oraz analogiczna relacja państwa i Kościoła, ideowo oparta na przedstawionej wcześniej metafizyce przyczyn drugich<sup>46</sup>. Radomski intelektualista podkreślił – już bez partyjnego sarkazmu – że cała myśl Tomasza z Akwinu jest chrześcijańską próbą pozytywnego dowarto-

---

<sup>42</sup> Zob. T. Dzidek, *Wielkie apologie chrześcijaństwa*, Kraków 2021, s.198.

<sup>43</sup> L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tenże, *Chrześcijaństwo*, Kraków 2022, s. 736.

<sup>44</sup> Zob. P. Artemiuk, *W obronie...*, s. 24: „Filozofię mitu Kołakowski wpisuje w szerszą refleksję nad kulturą [...]. Do tego mitycznego świata należy także osoba Jezusa z Nazaretu”.

<sup>45</sup> Zob. T. Dzidek, *Wielkie apologie...*, s. 199.

<sup>46</sup> Zob. L. Kołakowski, *Święty Tomasz z Akwinu*, w: tenże, *Chrześcijaństwo*, s. 50-56.

ściowania rzeczywistości materialnej<sup>47</sup>; teza, która w *Wykładach* interpretowana była jako polityczna próba podporządkowania całej rzeczywistości wpływowi Kościoła<sup>48</sup>, przedstawiana jest tutaj bez politycznych implikacji. Metafizyka przyczyn drugich, odczytana bez marksistowskiego lęku przed religią, okazuje się mówić coś politycznie odmiennego niż wczesny Kołakowski dostrzegał. Kościół nie stara się podporządkować sobie rzeczywistości państwowej, ale podkreśla jej względną autonomię:

„Kościół nie ma jej zastępować, nie domaga się zatem teokracji, ale ma sprawować zwierzchnictwo nad jej poczynaniami w tych wszystkich sprawach, które mają związek z moralnością, z kultem religijnym, ze sprawą zbawienia. Tomizm nie wzywa więc do niszczenia lub potępienia życia świeckiego, chce tylko, by chrześcijaństwo je zasymilowało, uznało za dobre, uświęciło, dostrzegło w nim plan Boży, wielką część, względnie autonomiczną, przez Boga ustanowionego ładu”<sup>49</sup>.

Wcześniejsze polityczne implikacje zostają całkowicie usunięte z Kołakowskiej interpretacji Tomasza; tam, gdzie wcześniej była polityczna dominacja Kościoła, dostrzega podkreślanie autonomii świata stworzonego.

Kołakowski w *O co nas pytają wielcy filozofowie* – w kwestii relacji wiary i rozumu – również wskazuje, że

„[w]iedza naturalna jest godna uprawiania i pochwały, ale podporządkowana jest objawionej w dwojakim sensie. Nie są one – wiara i rozum – oddzielone całkiem co do przedmiotu swojego, ale mają pewien zakres wspólny; innymi słowy, pewne prawdy, które znamy z wiary, mogą być także uzasadnione niezależnie od wiary narzędziami naturalnego rozumu”<sup>50</sup>.

Wiedza naturalna posiada więc swoją autonomiczną wartość. We wcześniejszym już dziele *Świadomość religijna i więź kościelna* radomski filozof dostrzega, że poznanie naukowe „uzupełnia [...] wiedzę [...] prawdami, co do których [wiara] w ogóle wypowiadać się nie potrafi”<sup>51</sup>. Hipotezy nauk szczegółowych, chociaż nie popadają w sprzeczność z prawdami wiary, nie dadzą się z nich bezpośrednio wydedukować. Na-

---

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 51: „Całe dzieło Tomasza jest rehabilitacją porządku naturalnego, doczesnego, chociaż zawsze jest on podporządkowany wiecznemu, celom boskim”.

<sup>48</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wykłady...*, s. 87.

<sup>49</sup> L. Kołakowski, *Święty Tomasz...*, s. 53.

<sup>50</sup> L. Kołakowski, *Święty Tomasz...*, s. 52.

<sup>51</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa <sup>2</sup>2020, s. 264-265.

uka posiada własną metodologię poznawczą, która skierowana jest na poznanie konkretnego fragmentu rzeczywistości naturalnej. Podporządkowanie nauki wierze (kontrola negatywna), która przez wczesnego Kołakowskiego krytykowana była jako absolutystyczne uzurpacje katolicyzmu czy wręcz zapędy inkwizycyjne<sup>52</sup>, zaczyna być postrzegana bez partyjnej złośliwości: jako względnie konieczny imperatyw metodologiczny. Jeżeli nauka wypowiada się o przedmiocie wiary, przekracza po prostu własne kompetencje poznawcze – musi więc zostać „skorygowana” na właściwy sobie tor poznawczy. Tomasz – jak słusznie wskazuje radomski myśliciel – powiedział jedynie, że

„gdy rozum, wedle własnych reguł pracujący, dochodzi do wniosków, które objawieniu się sprzeciwiają, to świadczy o tym, że nastąpiła omyłka, że rozum swoich reguł nie trzymał się jak należy”<sup>53</sup>.

Zdaje się jednak, że Akwinata nie dostrzegł wystarczająco precyzyjnie, że analogiczna kontrola negatywna powinna dotyczyć również nauk teologicznych – a momenty sporu nie powinny być z góry rozstrzygane na korzyść teologicznych hipotez.

## Podsumowanie

Leszek Kołakowski początkowo dostrzegał w myśleniu Tomasza z Akwinu pewien rodzaj filozofii politycznej, która sakralizowała kościelne struktury władzy. Metafizyka przyczyn drugich miała filozoficznie uzasadniać, że rzeczywistość jest całkowicie podporządkowana Bogu, którego jedynym reprezentantem w doczesności jest instytucja Kościoła<sup>54</sup>. Podobnie epistemologiczne postulaty tomizmu, opisujące relację wiary i wiedzy, miały za zadanie podkreślać nadrzędność twierdzeń wynikających z Objawienia – przy zachowaniu nieznaczącej autonomii nauk szczegółowych. W późniejszych latach radomski filozof potrafił spojrzeć na Tomasza w sposób bardziej obiektywny, odcinając się od wcześniejszej ideologicznej oceny. Metafizyka przyczyn drugich, już niepolitycznie interpretowana, pozwala

---

<sup>52</sup> Zob. L. Kołakowski, *Wykłady...*, s. 83-86.

<sup>53</sup> L. Kołakowski, *Święty Tomasz...*, s. 53.

<sup>54</sup> Zob. A. Turoń-Kowalska, *Historia pewnego złudzenia. „Heglowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego*, Toruń 2018, s. 195: „Należy zwrócić uwagę na równoznaczność Boga z Kościołem”.

uzasadnić względną autonomię rzeczywistości stworzonej. Również relacja wiedzy i wiary opiera się na metodologicznej niezależności a napięcia pojawiają się tam, gdzie przekroczone zostaną kompetencje poznawcze. Podsumowując należy jednak powiedzieć, że Leszek Kołakowski nie przykładał w swojej filozoficznej twórczości wielkiej wagi do myśli Tomasza z Akwinu<sup>55</sup>. Jest ona – w ocenie Radomiaka – zbyt racjonalistyczna i dlatego właśnie nieodpowiednia do analizowania fenomenu religii, który w swej istocie posiada strukturę symboliczną<sup>56</sup>. Przez co nie daje się zredukować do racjonalistycznych konstrukcji. Tomasz – jak można by powiedzieć za Kołakowskim – nie nadaje się więc do filozoficznej analizy rzeczywistości wiary.

### Streszczenie

Leszek Kołakowski, początkowo radykalny marksista, zainteresował się twórczością św. Tomasza z Akwinu ze względu na przydzielony mu w IKKN obowiązek krytyki chrześcijańskiej doktryny. Radomski filozof uznał, że rozumienie doktryny Tomasza jest zasadnicze dla skutecznej krytyki Kościoła. Początkowo dostrzegał w Akwinacie obrońcę starego, przedrewolucyjnego porządku społecznego. Jego teologia, w interpretacji Kołakowskiego, była jedynie zakamuflowaną filozofią polityczną, która sakralizowała kościelne struktury władzy. Metafizyka przyczyn drugich miałyby więc uzasadniać, że rzeczywistość jest całkowicie podporządkowana Bogu, którego jedynym reprezentantem jest instytucja Kościoła. Podobnie teorio-poznawcze postulaty tomizmu, opisujące relację wiary i wiedzy, miały za zadanie podkreślać nadrzędność twierdzeń wynikających z Objawienia – podporządkowując teologii wszystkie nauki szczegółowe. W późniejszym okresie swojej twórczości, po publikacji eseju „Jezus Chrystus – prorok i reformator” (1965) Leszek Kołakowski zaczął podkreślać pozytywne znaczenie chrześcijaństwa dla kultury europejskiej. Zmieniło się więc częściowo jego postrzeganie tomizmu. Odchodząc od postulatów partyjnej propagandy przeformułowuje swoją krytykę poglądów św. Tomasza z Akwinu – nigdy jednak teologicznie nie stanął po jego stronie. Metafizyka przyczyn drugich, już niepolitycznie odczytywana, pozwala uzasadnić względną autonomię rzeczywistości stworzonej. Również Tomaszowy opis relacji wiedzy i wiary, poza politycznym dogmatyzmem partyjnym, wskazuje na ich

---

<sup>55</sup> Zob. L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy...*, t. I, s. 136.

<sup>56</sup> Zob. J. Hołówka, *Leszek Kołakowski...*, s. 446-447.

metodologiczną niezależności. Napięcia – jeżeli się pojawiają – to jedynie dlatego, że nauka przekroczyła swoje kompetencje poznawcze.

**Słowa kluczowe:** *Leszek Kołakowski, Tomasz z Akwinu, metafizyka przyczyn drugich, relacja wiary i rozumu.*

## **Kolakowski's understanding of Thomas Aquinas**

### **Summary**

Leszek Kołakowski, initially a radical Marxist, became interested in the work of St Thomas Aquinas because of the duty assigned to him in the IKKN to criticise Christian doctrine. The Radom philosopher thought that an understanding of Thomas's doctrine was essential for an effective critique of the Church. At first he saw Aquinas as a defender of the old, pre-revolutionary social order. His theology, in Kolakowski's interpretation, was merely a camouflaged political philosophy that sacralised ecclesiastical power structures. The metaphysics of second causes aimed to justify that reality is entirely subordinate to God, whose only representative is the institution of the Church. Similarly, the epistemological postulates of Thomism, describing the relationship between faith and knowledge, were intended to emphasise the supremacy of claims derived from Revelation - subordinating all particular sciences to theology. Later in his career, after the publication of the essay 'Jesus Christ - Prophet and Reformer' (1965), Leszek Kołakowski began to emphasise the positive significance of Christianity for European culture. His perception of Thomism therefore changed in a certain way. Departing from the demands of party propaganda, he reformulated his criticism of the views of St Thomas Aquinas - but never theologically took his side. The metaphysics of second causes, already non-politically interpreted, makes it possible to justify the relative autonomy of created reality. Also Thomas's description of the relationship between knowledge and faith, apart from political communist dogmatism, points to their methodological independence. Tensions - if they arise - are only because science has overstepped its methodological limits.

**Key words:** *Leszek Kołakowski, Thomas Aquinas, the metaphysics of second causes, the faith-reason relationship.*

## Bibliografia

- P. Artemiuk, *W obronie spraw najważniejszych. Szkice o apologii*, Poznań 2019.
- W. Choduba, *Leszek Kołakowski. Kronika życia i dzieła*, Warszawa 2015.
- J. Dobiszewski, *Filozofia religii. Wykład*, Warszawa 2022.
- , *Karola Marksa kilka uwag o religii*, w: *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski, Warszawa 2017, s. 331-340.
- J. Hołówka, *Leszek Kołakowski: Buntownik, Prometejczyk, Transcendentalista*, w: *Marksizm. Nadzieje i rozczarowania*, red. J. Hołówka, B. Dziobkowski.
- J.A. Kłoczkowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994.
- L. Kołakowski, *Szkice o filozofii katolickiej*, Warszawa 1953.
- , *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956.
- , *Śmierć Bogów, w: Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. II, Londyn 2002.
- , *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2020.
- , *Święty Tomasz z Akwinu*, w: *Chrześcijaństwo*, Kraków 2022, s. 50-56.
- , *Jezus Chrystus – Prorok i Reformator*, w: *Chrześcijaństwo*, Kraków 2022, s.747-763.
- L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy czas niespokojny*, t. I, Kraków 2007.
- S. Mandes, *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*, Warszawa 2016.
- Z. Mentzel, *Kołakowski. Czytanie świata. Biografia*, Kraków 2020.
- M. Pencuła, *Leszek Kołakowski o religii*, w: „Edukacja filozoficzna” 61(2016), s. 77-105.
- J. Tokarski, *Obecność zła. O filozofii Leszka Kołakowskiego*, Kraków 2016.
- A. Turoń-Kowalska, *Historia pewnego złudzenia. „Heglowskie ukąszenie” Leszka Kołakowskiego*, Toruń 2018.



KRZYSZTOF POLAK

DOI: 10.56898/st.13204

## DOJRZEWANIE WIARY. ZARYS ROZWOJU ŚWIADOMOŚCI KOŚCIOŁA W ZAKRESIE PRAWD WIARY, W ŚWIETLE PROROCTWA EWANGELII

**Treść:** Wstęp; 1. Definiowanie prawd wiary; 2. Ewolucja samoświadomości Kościoła; 3. Odnowiony obraz Kościoła; Zakończenie – wnioski.

### Wstęp

W dniu Pięćdziesiątnicy zstąpił Duch Święty, zrodził się Kościół i wypełniła się zapowiedź Jezusa, że Jego uczniowie nie zostaną sierotami (J 14,18). Przyjście Ducha Świętego, Jego pomoc i dary – charyzmaty okazały się dla Apostołów i uczniów Jezusa decydującym impulsem do podjęcia realizacji misję danej im przez Chrystusa. „Istnieje głęboka i nierozzerwalna więź między Duchem Świętym a Kościołem. Tak mówi o tym św. Ireneusz: *«Tam, gdzie jest Kościół, jest również Duch Boży; a gdzie jest Duch Pański, tam jest Kościół i wszelka łaska»*” – uczył Jan Paweł II.<sup>1</sup>

Podobnie jak z Kościołem jest też z chrześcijaninem – spowodowane przez Ducha Świętego poznanie prawdy o Jezusie, Panu i Zbawicielu rodzi w nim wiarę i budzi chęć dołączenia do społeczności wierzących. Publiczne wyznanie wiary prowadzi do chrztu, a łaska tego sakramentu włącza

---

**Krzysztof Polak** (ur. 1965) - magister teologii, pracę dyplomową z apologetyki pt. „Dziedzictwo łacińskich Ojców Kościoła w konstytucji dogmatycznej «Lumen gentium» Soboru Watykańskiego II” przygotował w Akademii Teologii Katolickiej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Tadeusza Gogolewskiego (1921-2003). Od 1998 r. dziennikarz i redaktor m.in. w Niedzieli, Przeglądzie Katolickim, Dzienniku Gazecie Prawnej i Pulsie Biznesu. Doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Katecheza podczas audiencji generalnej z 17.06.1998*; [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_17061998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_17061998.html), dostęp: 10.09.2023.

ochrzczonego do Kościoła, czyni współodpowiedzialnym za misję daną Kościołowi przez Chrystusa i otwiera przed nim perspektywę dalszego wzrastania w wierze. „Nie przestajemy się za was modlić i prosić [Boga], abyście doszli do pełnego poznania Jego woli, w całej mądrości i duchowym zrozumieniu.” (Kol 1,9-10) Apostoł Paweł zapewniał pierwszych chrześcijan w Kolosach, że łaska wiary chrześcijańskiej i chrzest są jak urodziny do nowego życia, które dalej ma się rozwijać m.in. wraz z głębszym poznawaniem prawd wiary. Czy podobny proces pogłębiania świadomości prawd wiary dotyczy też Kościoła? Na ile w ciągu wieków zmienia się samoświadomość wiary Kościoła dotycząca jego natury i misji? Na podstawie Pisma św., a zwłaszcza jednego z prorocत्व Ewangelii o misji Ducha Prawdy, nauczania Magisterium Kościoła, a także refleksji teologów i historyków poddam analizie proces zmian rozumienia wiary w Kościele.

## 1. Definiowanie prawd wiary

Wiara człowieka, ale też społeczności Kościoła jest rzeczywistością dynamiczną – rozwija się i dojrzewa, gdy jest przekazywana,<sup>2</sup> ale też słabnie i zanika, gdy jest zaniedbywana i zaczyna się kierować nie ku Bogu lecz ku idolom.<sup>3</sup> Za dni swojego ziemskiego życia Jezus z Nazaretu zapowiedział swoim uczniom, że po Jego odejściu z tego świata w dalszym ciągu będą uczeni, by ich wiara nie ustała lecz była pogłębiana. „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz jeszcze znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy.” (J 16, 12-13a)

Apostoł Jan w swojej Ewangelii, napisanej jako ostatnia z ewangelii kanonicznych, zawarł nie tylko relację z działalności publicznej Jezusa, ale też teologiczną refleksję nad nią. Przytoczone słowa Jezusa odzwierciedlają też ogromną zmianę, jaka zaszła w umysłach, sercach i życiowej postawie Apostołów w dobie męki, śmierci i zmartwychwstania ich Mistrza. Ci, choć towarzyszyli Jezusowi, gdy był wędrownym nauczycielem, słuchali Go i oglądali Jego czyny to pozostawali ludźmi targanymi wątpliwościami, z wybujałymi ambicjami, pielęgnującymi własne idee i z ograniczonymi zdolnościami pojmowania tego, czego byli naocznymi świadkami. Dopie-

---

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, encyklika z 7.12.1990, nr 2, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_missio\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_missio_1.html), dostęp 28.10.2023.

<sup>3</sup> Lekceważenie łaski wiary jest „grzechem przeciw cnocie religijności.” Zob. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 142 nn; por. Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994, nr 2125.

ro po dokonaniu się misterium paschalnego Chrystusa i przyjściu Ducha Świętego zaszła w nich całkowita zmiana – wątpliwości ustąpiły, a w ich miejsce pojawiła się silna wiara, odwaga. Przestali być zagubieni, niepewni. Naraz dobrze już wiedzieli co mają myśleć i co robić. Choć w odpowiedzi na dawane przez nich świadectwo o Panu Jezusie zaczęli doświadczać przesładowań i poniewierki to chlubili się tymi przeciwnościami, bo spadały one na nich nie – jak dotąd – z powodu własnych słabości, lecz z powodu świadectwa dawanego Ewangelii.<sup>4</sup>

Apostołowie cierpieli dla imienia Jezusa i radowali się tym. Również inni pierwsi wyznawcy Jezusa - Mesjasza nie zaprzestawali świadczyć o Nim, mimo doświadczenia ucisku.<sup>5</sup> Właśnie taka niezłomna postawa pierwszych chrześcijan powodowała, że rosła liczba tych, którzy przyjmowali ich świadectwo i uczyli się żyć w wierze. Opowieści o Jezusie nie były wyrazem jedynie czysto ludzkiej pamięci o nadzwyczajnej postaci, ale przesłaniem poruszającym serca i pociągającym na drogę nawrócenia.<sup>6</sup> Apostołowie przypieczętowali swoją wiarę męczeństwem, czym potwierdzili swoją wierność Chrystusowi – Piotr, Andrzej, Jakub Młodszy, Filip i prawdopodobnie Szymon umarli na krzyżach, podobnie jak ich Mistrz. Mateusz i Jakub Większy, Apostoł Narodów ponieśli śmierć ścięci mieczem. Juda Tadeusz został kijami zatłuczony na śmierć. Bartłomieja obdarto ze skóry, a Tomasz został przebity włócznią. Jedynie Jan, jako jedyny z Apostołów, zmarł śmiercią naturalną.

Oddanie się Chrystusowi i upodobnianie się do Niego, także na drodze krzyża, było czymś najważniejszym w życiu Apostołów i pierwszych chrześcijan. Męczennicy nie przelewali swojej krwi na próżno, lecz była ona posiewem nowych chrześcijan (*semen est sanguis christianorum*) – tłu-

---

<sup>4</sup> „Już od pierwszej chwili wierzący w Jezusa Chrystusa czuli się zobowiązani do przekazywania swej wiary wszystkim ludziom. [...] Punktem wyjścia chrześcijańskiego uniwersalizmu nie było pragnienie władzy, lecz pewność, że przyjęło się zbawcze poznanie i zbawczą miłość, do której mają prawo wszyscy ludzie i na którą w głębi serca czekają.” J. Ratzinger, *Wiara - prawda - tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 46.

<sup>5</sup> „Mimo braku odpowiednich słów, pojęć, terminów, wiara wyznawana życiem [przez pierwszych chrześcijan] była ich siłą w trudach życia i wśród przesładowań.” E. Kotkowska, *Ścieżki przekazu wiary w bóstwo Chrystusa w przedrefleksyjnej i doświadczeniowej chrystologii II wieku*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, (pr. zbior. pod red. P. Artemiuka i S. Zatwardnickiego), Scriptum, Kraków 2023, s. 237.

<sup>6</sup> „Chodzi bowiem o dotarcie do prawdziwego Oblicza Chrystusa, a nie tylko do różnych reakcji na tę historyczną postać.” P. Artemiuk, *Wstęp*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, dz. cyt., s. 7-8.

maczył Tertulian.<sup>7</sup> W pierwszych wiekach wiara była połączona z gotowością do męczeństwa. Takie jej wyznawanie miało dużą moc przekonywania, co powodowało, że społeczność wyznająca wiarę stale się poszerzała, mimo opresji i krwawych prześladowań.

Apostoł Jan przytaczając słowa Jezusa o Duchu przychodzącym w Jego zastępstwie i prowadzącym Jego uczniów do całej prawdy (J 16,13a) wyraził też proroczą zapowiedź, że w przyszłości wiara będzie nie tylko trwać, ale i będzie się pogłębiało jej zrozumienie. Wprawdzie wiara chrześcijańska została dana Apostołom, a Objawienie dobiegło końca wraz ze śmiercią ostatniego z nich, ale jej objaśnianie i zgłębianie Objawienia trwają dalej. Ta sama wiara, ten sam chrzest w każdym czasie i w każdym miejscu, ale jednocześnie potrzebne jest nowe ich objaśnienie i głębsze zrozumienie w poszczególnych epokach, miejscach i kulturach.<sup>8</sup>

Wiara Apostołów i pierwszych chrześcijan wyrosła w środowisku judaizmu palestyńskiego, ale w trakcie rozszerzania się jej zasięgu zaistniała na obszarach kultury hellenistycznej. Otoczenie kulturowe obce mentalności biblijnej wywołało z jednej strony kryzys wiary i doprowadziło do pojawienia się wielu prądów ideowych, które ją fałszowały<sup>9</sup>, ale z drugiej przyczyniło się do podjęcia prób wyrażenia wiary Apostołów w terminologii greckiej filozofii.<sup>10</sup> Wiara w Symbolu Apostolskim została sformułowana na początku językiem świadków, którymi w większości byli prości ludzie – rybacy, rolnicy, rzemieślnicy, itd. Jednak wyznająca ją społeczność już w czasach Apostołów przekroczyła granice Palestyny i rozprzestrzeniła się w świecie kultury hellenistycznej. W naturalny sposób pojawiła się więc potrzeba jej wyrażenia językiem odpowiednim do mentalności narodów

<sup>7</sup> Tertulian wyraził przekonanie, że męczeństwo jest dla Kościoła życiodajne. Porównał świadectwo krwi męczenników do nasienia, które - niczym zarodek życia - pada na glebę świata i wyrastają z niego nowi chrześcijanie. Zob. Tertulian, *Apologetyk*, w: J. Sajdak (red.), *Pisma Ojców Kościoła*, t. 20, Poznań 1947, s. 202.

<sup>8</sup> F. Bécheau, *Historia soborów*, Wydawnictwo M, Kraków, 1998, s. 10-11.

<sup>9</sup> „Należy pamiętać, że pierwszą herezją w Kościele wcale nie była negacja bóstwa Chrystusa, ale doketyzm, czyli negacja Jego realnego człowieczeństwa i uznanie go tylko za pozorne.” L. Misiarczyk, *Obrona boskości Jezusa w pismach chrześcijańskich apologetów greckich II wieku*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, dz. cyt., s. 54.

<sup>10</sup> „Spotkanie myśli biblijnej z filozofią grecką, które dokonało się jeszcze przed Chrystusem, w ramach judaizmu hellenistycznego, zaowocowało może niezupełnie nową, ale z pewnością oczyszczoną z antropomorfizmów, wizją Boga radykalnie transcendentnego.” D. Mrugański, *Spotkanie filozofii greckiej i myśli w judaizmie hellenistycznym i narodziny chrystologii*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, dz. cyt., s. 43.

żyjących w basenie Morza Śródziemnego.<sup>11</sup> Kluczową rolę w stawieniu czoła temu wyzwaniu odegrały synody i sobory Kościoła.

Dla rozstrzygnięcia sporów o rozumienie wiary i stawienia czoła wyzwaniom rzucanym nie tylko przez herezje, ale też świat starożytnych kultur i filozofii Ojcowie soborowi pokornie odwoływali się do Biblii, do przyjętych Symbolów wiary uroczyste wyznawanych podczas zgromadzeń liturgicznych, do tradycji poszczególnych Kościołów i autorytetu świętych duszpasterzy, teologów, a także ascetów i mnichów. Kolejne sobory pierwszego tysiąclecia orzekały, że to nie ludzki rozum i filozofia, ale wiara rozpoznawana we wspólnocie i potwierdzana przez patriarchów oraz biskupa Rzymu ma decydujące i ostateczne znaczenie dla Kościoła.<sup>12</sup> W pierwszym tysiącleciu pierwotna wiara Apostołów w Boga – Ojca, który w pełni objawił samego siebie w Jezusie Chrystusie i zesłał Pocieszyciela, który prowadzi społeczność chrześcijan do pełnej prawdy została wyrażona w nowy, pogłębiony sposób. Dokonano tego przy użyciu języka starożytnych filozofów, co było istotnym etapem procesu inkulturacji wiary w świecie hellenistycznym.<sup>13</sup> W pierwszym tysiącleciu toczył się spór przede wszystkim o kształt głównych tajemnic wiary, który za sprawą nauki kolejnych soborów został rozstrzygnięty, co znalazło wyraz w symbolu *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego. Począwszy od wczesnego średniowiecza uwaga teologów stopniowo zaczęła być przenoszona na Kościół.

„Początkowo (II-VIII w.) Kościół wymieniany jest w [Symbolach wiary] na równi z innymi tajemnicami wiary przy użyciu formuły „wierzę w” (gr. *pisteo eis*; łac. *credo in*). Formuła ta, nieznaną przedtem w języku greckim, została wprowadzona w Nowym Testamencie celem wyrażenia specyficznie chrześcijańskiej wiary, różnej od wiary czysto naturalnej. W IV w. po-

---

<sup>11</sup> „Przekaz i interpretacja wiary w czasach poapostolskich są odgraniczone wyraźną cesurą od czasów Jezusa z Nazaretu i czasów apostoelskich. Czasy dialogu z kulturą hellenistyczną rozpoczynają okres objawiania wyjaśniającego, jest to czas działania Ducha Świętego ukazującego prawdę, czas przekazu i interpretacji objawiania.” E. Kotkowska, *Nicejskie ομοούσιος w procesie inkulturacji wiary w bóstwo Syna*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2015, s. 43.

<sup>12</sup> Tamże, s. 239.

<sup>13</sup> Inkulturacja polega na takim zaistnieniu chrześcijańskiej wiary na konkretnym obszarze kulturowym, że dochodzi do jej wyrażenia za pomocą języka i filozofii właściwych dla danej kultury, a sama wiara staje się impulsem do zapoczątkowania procesu uwznioślających przemian tej kultury towarzyszących przechodzeniu od pogaństwa do chrześcijaństwa. Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja*, Rzym 1988; [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fede-inculturazione\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_pl.html); dostęp 9.11.2023.

jawia się forma „wierzę w Ducha Świętego (...) w świętym Kościele”, odróżniająca wiarę w Ducha Świętego od uznania Jego dzieł, do których należą także Kościoł. W V–VI w. nowa formuła „przez święty Kościół” podkreśla pośredniczącą funkcję Kościoła w ekonomii zbawienia. Pod koniec VII w. wyznanie wiary zacieśnia się do faktu, że „Kościół katolicki jest święty”. Od VIII w. wierze w Boga przeciwstawiana jest naturalna „wiara” w fakt Kościoła (*credo sanctam ecclesiam catholicam* bezpośrednio po *credo in Spiritum Sanctum*), co zostało usankcjonowane na Soborze Trydenckim (Katechizm rzymski 1564)” – tak T. Gogolewski opisywał ewolucję zachodzącą w wyznawaniu prawdy wiary o Kościele.<sup>14</sup>

Deklarowana w *Credo* wiara w Kościół jest tzw. pochodną prawdą wiary w stosunku do dogmatycznych prawd opisujących Boga Starego i Nowego Testamentu, które Kościół ustalił w pierwszym tysiącleciu. W tym sensie jest ona wtórna, że nie odnosi się do Kościoła w aspekcie socjologicznym, ale dotyczy obecności i działania Boga w społeczności Jego wyznawców.<sup>15</sup> O ile w pierwszym milenium chrześcijaństwo reflektowało przede wszystkim nad prawdami wiary w Boga, zawarło je w *Credo* i poddawało je refleksji to prawda o Kościele stała się przedmiotem ożywionych debat dopiero w dalszej kolejności, np. nadanie Kościołowi znamienia „apostolskości” pojawiło się w wyznaniu wiary (*Credo*) dopiero w IV w., a o roli i znaczeniu tej cechy zaczęto szerzej dyskutować dopiero w okresie średniowiecznych polemik dotyczących tożsamości Kościoła Chrystusowego.<sup>16</sup>

## 2. Ewolucja samoświadomości Kościoła

Analizując rozwój samoświadomości Kościoła na Zachodzie dotyczącej jego natury i misji nie sposób przecenić wpływu, jaki prawo rzymskie wywarło na myśl w tym zakresie.<sup>17</sup> Począwszy od wczesnego średniowiecza

<sup>14</sup> T. Gogolewski, *Kościół. Aspekt apologetyczny*, w: *Katolicyzm A - Z* (red. Z. Pawlak), Wyd. I, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1982, s. 213–214.

<sup>15</sup> Tomasz z Akwinu wskazuje, że należy rozróżniać wiarę w Boga (*credere in Deo*) od wiary w Kościół (*credere ecclesiam*). Trzeba też pamiętać - uczy Akwinata - o tym, że gdy mówimy „wierzę w Kościół” to wyznajemy obecność Ducha Świętego, który prowadzi, ożywia i uświęca Kościół. Zob. Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologicae*, Alba-Roma 1962, II, q. I, a. 9, ad. 5.

<sup>16</sup> A. Napiórkowski, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, w: *Kościół Chrystusowy*, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), Kraków 2019, s. 59-71.

<sup>17</sup> „Prawo rzymskie uczy myśleć, rozumować racjonalnie, rozwiązywać problemy. To terminologia, metody dowodzenia i instytucje. Prawnicze terminy łacińskie mają

i formowania się pierwszych społeczeństw Europy na gruzach Imperium Romanum prawo rzymskie traktowano jako istotne źródło inspiracji, także w próbach określenia roli i znaczenia Kościoła.<sup>18</sup> Skutek był taki, że refleksja dotycząca Kościoła szybko skoncentrowała się – i to niemal bez reszty – na jego aspektach ludzkich, przede wszystkim na władzy biskupa Rzymu, pojmowanego jako najwyższy – z woli Chrystusa – władca i prawodawca.<sup>19</sup> Odnosiła się zasadniczo do duchowieństwa, co z czasem doprowadziło do utożsamiania Kościoła z hierarchią.

Od wczesnego średniowiecza dochodziło do konfrontacji – i to na wielu polach – między władzą świecką a hierarchią Kościoła. Niekończące się potyczki i niemal konkurencja między tymi stronami dodatkowo wzmocniły tendencję do formułowania prawdy o Kościele językiem prawa.<sup>20</sup> Brak opracowania wszechstronnego traktatu o Kościele w pierwszych trzynastu wiekach sprzyjał zawężaniu pojmowania go do aspektów instytucjonalnych.<sup>21</sup> Wywoływało to opór przeciw Kościołowi postrzeganemu niemal wyłącznie jako system podporządkowany absolutyzmowi papieskiemu.<sup>22</sup> Nauka o Kościele podkreślała jego widzialność, zorganizowaną instytu-

---

zastosowanie międzynarodowe.” J. Zabłocki, *Prawo się zmienia, zasady zostają*, <https://uksw.edu.pl/prawo-sie-zmienia-zasady-zostaja>; dostęp, 9.11.2023.

<sup>18</sup> „Europa chętnie przejmowała unormowania, jakie wypracowano w historii Rzymu od jego powstania po kres imperium na Zachodzie, a potem na Wschodzie. W uniwersytetach od zawsze studiowano prawo rzymskie, co formowało umysły pokoleń prawników i silnie odciśnięło się na prawodawstwie. Jednak nie tylko recepcja prawa rzymskiego ani to, że pozostaje ono wiecznie żywym źródłem inspiracji sprawiają, iż warto do niego sięgać jako skarbnicy mądrości. Wbrew mglistym snom o rozwoju czy postępie, człowiek tak bardzo się nie zmienia. Zatem każdy i w każdym czasie – już to jako indywidualność, już to jako pokolenie czy grupa – musi wybierać swój kształt. Prawo służy organizowaniu rzeczywistości społecznej, a w praktyce się okazuje, że dana sytuacja dopuszcza niewiele społecznie akceptowalnych rozwiązań. Na większość z nich wpadli już Rzymianie. Ujawnili stałe antropologiczne, lapidarnie ujmowane w łacińskie paremie. Poza wszystkim zaś, prawo rzymskie to barwna i fascynująca przypowieść o dniu dzisiejszym.” F. Longchamps de Bérier, *Powtórka z Rzymu*, <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/ks-prof-franciszek-longchamps-de-berier-powtorka-z-rzymu>; dostęp, 9.11.2023

<sup>19</sup> „W świadomości wiernych wczesnego średniowiecza na pierwszy plan zaczął wybijać się aspekt Kościoła zewnętrznego, instytucjonalnego i prawnego. Eklezjologią zajmowali się przede wszystkim kanoniści. Stąd na Zachodzie dominowało myślenie o Kościele w kategoriach jurydycznych, a na Wschodzie w kategoriach mistycznych.” A. Napiórkowski, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, dz. cyt., s. 60.

<sup>20</sup> S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 22 (1975) 2, s. 40.

<sup>21</sup> A. Napiórkowski, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, dz. cyt., s. 61

<sup>22</sup> „Imperializm Kościoła wyrażał się we władzy papieża również nad wyznawcami innych religii, poganami oraz niewierzącymi.” Tamże, s. 62.

cyjność i strukturę hierarchiczną. „Kościół pojmowano jako królestwo z najwyższą władzą papieża.”<sup>23</sup>

Już w wiekach poprzedzających Reformację wybuchały protesty ze strony różnych grup kontestatorów, np. humilatów, bogomiłków, katarów, waldensów, albigensów, husytów itd., którzy sprzeciwiali się m.in. ideowym uzasadnieniom leżącym u podstaw utożsamiania Kościoła z klerykalnym systemem władzy. Protestowano przeciw rzekomemu odmawianiu „chrześcijanom bezpośredniego dostępu do zbawienia”.<sup>24</sup> W XVI w. tendencja instytucjonalno – jurydyczna rozumienia Kościoła doprowadziła do tragedii, czyli do jego podziału. Wybuch Reformacji łączył się z radykalnym zakwestionowaniem organizacyjno – hierarchicznej strony Kościoła, stanowczym odrzuceniem boskiego pochodzenia jego widzialnych instytucji, a także jego roli pośrednika, koniecznego do osiągnięcia zbawienia. Odpowiadając na zarzuty protestantów Sobór Trydencki (1545-1563) nie wypowiedział się wprost o naturze i misji Kościoła, ale wypracował wiele znaczących postanowień, które uregulowały życie kościelne, doktrynę i moralność oraz przyczyniły się do jego odnowy. Niestety po zakończeniu soboru głównym zadaniem eklezjologii katolickiej znów stało się apologetyczne udowadnianie boskiego pochodzenia monarchiczno – hierarchicznych struktur Kościoła, negowanych przez Reformację, czemu towarzyszyło spychanie na dalszy plan aspektu duchowego, nadprzyrodzonego.

Wewnątrzkościelne napięcia w okresie potrydenckim stały się dodatkowym czynnikiem wzmocnienia centralizmu papieskiego i utrwalenia wizji Kościoła jako hierarchicznej piramidy podporządkowanej centralnej władzy papieża. Pojawiały się one między episkopatami w poszczególnych krajach, a papieżem (gallikanizm, febronianizm, starokatolicyzm). Presję na pojmowanie Kościoła wywierała też nieustająca rywalizacja Kościoła i państw, które czerpiąc z idei oświeceniowych coraz chętniej przypisywały sobie uprawnienia jedynych, prawdziwych społeczności, a jednocześnie zaczęły odmawiać tych prerogatyw Kościołowi (józefinizm). Przyjmując takie rozumienie organizmu państwowego wyciągano stąd konsekwencje wobec Kościoła – usiłowano podporządkować go władzy świeckiej, co dodatkowo wzmocniało obronne i polemiczne nastawienie Kościoła. W myśli o Kościele zaczęto zdecydowanie akcentować, że jest on odrębną od państwa, ale prawdziwą społecznością i to doskonale zorganizowaną przez pra-

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże, s. 63.



wo (*societas iuridici perfecta*).<sup>25</sup>

W potrydenckiej nauce o Kościele dominującą tendencją była apolo-  
gia i polemika nacechowana skłonnością do potępiania inaczej myślących,  
skierowana najpierw do protestantów, a później także do racjonalistów  
oświeceniowych. „Najpełniejszym jej wyrazem stała się klasyczna po dziś  
dzień – pisał w 1966 r. T. Gogolewski – a wywodząca się od kard. R. Bel-  
larmina, definicja Kościoła jako widzialnego społeczeństwa nadprzyrodzo-  
nego, opartego na trzech elementach: wierze, sakramentach i władzy. Ta  
właśnie jednostronna koncepcja Kościoła utrzymała się, jak widzieliśmy,  
zarówno na Soborze Watykańskim I jak i w encyklice Piusa XII [*Mystici  
Corporis Christi* z 1943 r.], a nawet w późniejszych enuncjacjach Kościo-  
ła.”<sup>26</sup> Podkreślanie, że Kościół to ogół wiernych, zjednoczonych w wyzna-  
naniu wiary i przyjmowaniu sakramentów, prowadzonych przez uprawnio-  
nych pasterzy, podległych władzy papieża było ujęciem zbyt jednostron-  
nym. Również niewzruszony upór w powtarzaniu, że jest to fenomenem  
społeczny, nie mniej empiryczny niż państwo odzierało Kościół z wymiaru  
mysteryjno – wydarzeniowego.<sup>27</sup>

Zadaniem zwołanego w 1869 r. przez Piusa IX Soboru Watykańskiego  
I było sformułowanie oficjalnej, potwierdzonej autorytetem soboru i pa-  
pieża, nauki o Kościele. Zaproszenia na ten sobór wystosowano również do  
Kościołów wschodnich i do ewangelików, ale nie zostały przyjęte. Choć pa-  
nowała wśród chrześcijan jedność wiary w Boga, dogmatycznie zdefinio-

---

<sup>25</sup> Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, art. cyt., s. 42.

<sup>26</sup> T. Gogolewski, *Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji  
dogmatycznej o Kościele*, *Collectanea Theologica* 36 (1966), nr 1-4, s. 99; „Bellarminowska  
definicja ujmowała Kościół jako widzialne społeczeństwo, jak np. zgromadzenie ludu  
rzymskiego, królestwo Francji czy Republika Wenecka. Teologowie rzymscy chcieli  
ujmować Kościół jako doskonałą społeczność (*societas perfecta*), która wymaga nawrócenia  
człowieka, ale nie zmian instytucjonalnych [...] To instytucjonalne ujęcie, jakie osłabiało  
rozumienie misterium Kościoła, dodatkowo wzmagaly prądy oświeceniowe. Rozwijający się  
deizm, negowanie religii, ograniczanie Kościoła do funkcji wychowawczej (*corpus morale*)  
i użytecznej dla społeczeństwa (*caritas*), liberalne tezy teologii protestanckiej, kasaty  
zakonów kontemplacyjnych prowadziły do zawężonego przekonania, iż Kościół to kler.” A.  
Napiórkowski, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, dz. cyt. s. 64.

<sup>27</sup> W kolejnych wiekach drugiego tysiąclecia aspekty instytucjonalne Kościoła na tyle  
zdominowały myślenie o nim, że nawet po ogłoszeniu przełomowego pod tym względem  
nauczania o Kościele przez Sobór Watykański II (1962-1965) posoborowi papieże wciąż  
przypominają, że są one jedynym w z wymiarów Kościoła, np. Benedykt XVI: „Kościół nie  
jest korporacją ani państwem, ani jakąkolwiek organizacją, ale organizmem (ciałem, według  
Listów świętego Pawła), którego prąd życia bierze się z adoracji.” J. Szymik, *Theologia  
benedicta*, t. 2, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2012. s. 235.

wana w *Credo* to w zakresie pojmowania Kościoła różnice były zbyt duże. Chrześcijanie innych wyznań obawiali się, że sobór nie da im możliwości swobodnego przedstawienia swoich racji i zabraknie otwartości na uzgodnienie takiego rozumienia Kościoła, które byłoby do przyjęcia dla wszystkich. Dominowało wśród nich przekonanie, że obecność na soborze stanie się powodem do upominania ich, by wrócili na łono Kościoła katolickiego. Tok soborowych prac wskazuje, że te przypuszczenia nie były pozbawione podstaw. Sobór Watykański I szybko i zgodnie ukoronował wielowiekową, zachodnią tradycję pojmowania roli biskupa Rzymu – 18 lipca 1870 r. uchwalił konstytucję *Pastor aeternus*, zawierającą dogmat o prymacie, czyli o najwyższej władzy papieża w Kościele i o nieomylności jego uroczystego (*ex cathedra*) nauczania o sprawach wiary i moralności. Przygotowano też schemat konstytucji zawierający szerszą naukę o Kościele, ale z powodu wybuchu wojny francusko – pruskiej, która przetaczała się m.in. przez ziemie Italii, nie został on poddany refleksji biskupów, zmuszonych nagle do opuszczenia Rzymu. Sobór przerwano, a oficjalne nauczanie w dalszym ciągu skupiało się na podkreślaniu boskiego pochodzenia hierarchiczno – monanarchicznego ustroju Kościoła. Ze względu na przybierającą na sile krytykę ze strony racjonalistów i empirystów w wykładzie tej prawdy wiary zaczęto apologetycznie preferować metodę filozoficzno-historyczną.<sup>28</sup> „Po zdefiniowaniu dogmatu o papieskim prymacie i nieomylności na Soborze Watykańskim I niektórzy teolodzy przewidywali, że nie będzie już potrzeby zwoływania soborów, bowiem, jak sądzili, papież może odtąd sam rozwiązywać wszelkie problemy.”<sup>29</sup>

Wiek XX przyniósł rozwój badań biblijnych i historycznych nad starożytnością chrześcijańską. Odkrywano na nowo myśl patrystyczną. Zaczęły dawać o sobie znać nurty odnowy liturgicznej i charyzmatycznej oraz ekuumenizm. Czynniki te wносиły ożywcze inspiracje do pojmowania Kościoła i spowodowały, że powróciły postulaty odnowienia traktatu o Kościele i ponownego zwołania soboru.<sup>30</sup> Odpowiadając na nie, w 1943 r. Pius XII ogłosił encyklikę *Mystici Corporis Christi*, w której utożsamił Kościół

<sup>28</sup> A. Napiórkowski, *Rozwój eklezjologii katolickiej*, dz. cyt. s. 65-66. Zob.

<sup>29</sup> J. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011 s. 23.

<sup>30</sup> „W XX w. dwaj papieże, Pius XI na początku lat dwudziestych i Pius XII na początku lat pięćdziesiątych, poważnie rozważali decyzję o zwołaniu soboru, który w ich pojęciu miał stanowić wznowienie i dopełnienie *Vaticanum I*, przerwane z powodu zajęcia Rzymu przez wojska włoskie w 1870 roku i nigdy oficjalnie nie zakończonego.” Tamże.

Chrystusa z Kościołem rzymsko-katolickim. „Aby zdefiniować i zobrazować ten prawdziwy Kościół Chrystusowy, którym jest Święty, Powszechny, Apostolski i Rzymski Kościół, nie można znaleźć określenia bardziej szlachetnego, bardziej dostojnego, bardziej wreszcie boskiego, nad to które nazywa go: «Mistycznym Ciałem Jezusa Chrystusa», a zdanie to wypływa i wyłania się jak kwiat z licznych wypowiedzi Pisma Świętego i z pism świętych Ojców Kościoła.”<sup>31</sup> Pozbawiając Kościoła znamiona „jedności”, wyznawanego w symbolach wiary i zastępując go cechą „rzymskości” Pius XII przypięczętował potrydencką wizji walczącego Kościoła kontrreformacji, co doprowadziło do nasilenie krytyki.<sup>32</sup> „Jurydyzm, dominacja pierwiastka widzialnego i stworzonego, klerykalizm i triumfalizm, statyczność, brak perspektywy biblijnej i eschatologicznej, a nade wszystko pominięcie tak doniosłych wymiarów, jak wymiar misteryjny, pneumatologiczny i sakramentalny Kościoła — oto najgłówniejsze obiekty jakie krytycy wysuwali.”<sup>33</sup>

### 3. Odnowiony obraz Kościoła

W II połowie XX w. niedostatki w nauczaniu o naturze i misji Kościoła były już tak wyraźne, że wywoływały protesty nawet wśród teologów katolickich. Jan XXIII (pontyfikat 1958-1963) uznał, że depozyt wiary potrzebuje w tym zakresie odnowienia. Ów papież, choć był traktowany jako „przejściowy” i „poprzednik następnego, większego papieża”<sup>34</sup>, dostrzegł pilną potrzebę zmiany w myśleniu o Kościele i odejścia od dominującego pojmowania go jako obłożonej twierdzy, której strażnicy na każdym kroku odpierają ataki, tropią błędy i piętnują je grożąc nieprawomyślnym wiecznym potępieniem. Zwołując Sobór Watykański II wyraził pragnienie, by tradycyjna wiara zajaśniała współczesnym z nową mocą. „Konieczne jest, aby ta niezawodna i niezmienna nauka wiary, którą należy wiernie zachowywać, była pogłębiana i przedstawiana w sposób odpowiadający potrzebom naszych czasów. Czym innym bowiem jest depozyt wiary, to znaczy

---

<sup>31</sup> Pius XII, encyklika *Mystici Corporis Christi*, nr 13, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/mystici\\_corporis\\_29061943](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943); dostęp 10.09.2023.

<sup>32</sup> „Doktryna utożsamiająca mistyczne Ciało Chrystusa z Kościołem rzymsko-katolickim nie przestała nadal budzić sprzeciwu ze strony różnych teologów. Ubolewali oni zwłaszcza nad tym, że nie uwzględnia ona należycie osiągnięć współczesnej teologii biblijnej”. T. Gogolewski, *Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa*, art. cyt., s. 100.

<sup>33</sup> S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, art. cyt., s. 43.

<sup>34</sup> P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021, s. 355.

prawdy zawarte w naszej czcigodnej doktrynie, a czym innym sposób ich przekazywania, przy zachowaniu wszakże ich nie zmienionego znaczenia i doniosłości” – mówił Jan XXIII.<sup>35</sup> Zwołany przez niego sobór nie miał dokonać zmian w dotychczasowej nauce o Kościele, ale ją odnowić (*aggiornamento*) – głównie przez staranniejsze odniesienie do źródeł (*ressourcement*), pogłębienie (*approfondimento*) i rozwój (*progressio*), a także oczyszczenie z wielowiekowych naleciałości, które utrudniały współczesnym poznanie, zrozumienie i przyjęcie wiary oraz odnalezienie swojego miejsca w Kościele.<sup>36</sup>

Sobór Watykański II obradował w czterech sesjach od 11 października 1962 r. do 8 grudnia 1965 r. Był największym zgromadzeniem światowego episkopatu w dotychczasowej historii Kościoła, a przyglądali się mu i przysłuchiwali chrześcijańscy obserwatorzy delegowani przez 28 wspólnot niekatolickich.<sup>37</sup> Wypełnił wolę Jana XXIII, by odnowić prawdę o Kościele. Jednak „podejmując próbę nakreślenia soborowego obrazu Kościoła, trzeba z całym naciskiem stwierdzić, że nie jest to obraz całkowicie nowy”<sup>38</sup> – nie zawiera nowych treści, które nie mieściłyby się w Piśmie św. i w wielowiekowym depozycie wiary Kościoła. Natomiast nauczanie *Vaticanum II* odesłało do lamusa dotychczas obowiązujące pojęcie Kościoła jako świętej twierdzy chroniącej wyznawców prawdziwej wiary przed tymi, którzy odrzucili Boga lub wyznawali wiarę inaczej niż Kościół rzymski i dlatego zasługiwali na potępienie. Zmiana w nauczaniu o Kościele była wynikiem przewagi, jaką jej zwolennicy zdobyli wśród Ojców Soboru nad obrońcami dotychczasowych ujęć.

Na wstępie głównego dokumentu soboru, tj. konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* mowa jest o zamiarze zbawienia rodzaju ludz-

<sup>35</sup> Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II z 11 października 1962 r.*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/przemowienia/vatii\\_otw\\_11101962](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962); dostęp: 10.09.2023.

<sup>36</sup> M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962-1965*, Gaudium 2019, s. 46-48.

<sup>37</sup> P. Pierrard, *Historia Kościoła katolickiego*, PAX, Warszawa 1984, s. 323.

<sup>38</sup> S. Nagy, *Elementy nowej wizji Kościoła*, art. cyt., s. 44; „Nauczanie soboru o Kościele nic właściwie nie zmienia w dotychczasowym wykładzie. To, czego pragnie Chrystus, tego i my pragniemy. To, co było, pozostaje. To, czego Kościół nauczał przez całe wieki, to i my również nauczamy. Tyle tylko, że to, co dotąd było jedynie praktycznie przeżywane, obecnie zostało jasno wyrażone; to, co było niepewne, stało się jasne; to, nad czym przemyślano, co było dyskutowane i po części kontrowersyjne, otrzymało dzisiaj zadowalające sformułowanie.” Paweł VI, *Przemówienie z 21 listopada 1964 r. na zakończenie 3. sesji Vaticanum II*, AAS 56 (1964) 1009-1010.

kiego (*mysterium*) podjętym przez Trójjedynego Boga i stopniowym realizowaniu go w dziejach. W tym kontekście Kościół opisany jest jako sakrament, czyli znak owego zamiaru przywrócenia ludzi do jedności z Bogiem i odnowienia jedności między samymi ludźmi oraz narzędzie realizacji tego planu. Jedność jest – zgodnie z wolą Jana XXIII – ideą przewodnią w nauczaniu konstytucji i całego soboru. Najpierw oddaje istotę objawiającego się Boga w Trójcy Świętej, a następnie jest ideą przewodnią Ewangelii Chrystusa, który ofiarował się nie tylko „za naród, ale także, by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11,52) oraz kluczową cechą Kościoła i zarazem warunkiem od którego zależy wypełnianie jego misji. Kościół ma być „w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego.”<sup>39</sup>

Już rozdział pierwszy *Lumen gentium* koryguje logikę przedsoborowej eklezjologii – odchodzi od kurczowego trzymania się struktur kościelnych, a wskazuje na zamysł Boga, któremu mają one służyć. Kościół Chrystusa trwa (*subsistit*) w Kościele katolickim, ale się do niego nie ogranicza, bo i „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy”.<sup>40</sup> W drugim rozdziale konstytucji sobór porzucił rygorystyczną tezę, jakoby nie było zbawienia poza widzialną społecznością Kościoła (*extra Ecclesiam nulla salus*). Nie przekreślił jej, ale wskazał przede wszystkim, że to poza Chrystusem nie ma zbawienia, a On nie ogranicza swojego działania wyłącznie do struktur Kościoła. Kościół pozostaje więc konieczny do zbawienia, ale dla tych, którzy już do niego należą przez wyznanie wiary w Chrystusa i przyjęcie chrztu.<sup>41</sup>

Kościół jako mesjański lud Boży realizuje w świecie misję niesienia Ewangelii, co jest jego pierwszym prawem i obowiązkiem. Głównym warunkiem jej wypełnienia jest wewnętrzna jedność ludu Bożego i jego komunია z Chrystusem. Oznacza to, że nie ma już społeczności nierównych (*inaequalis societas*) w której aktywni duchowni stoją wyżej a podporządkowany im bierny ogół wiernych niżej, lecz jest wspólnota chrześcijan mających przez chrzest ten sam udział w kapłaństwie Chrystusa (*sacerdotes commune*), zorganizowana na zasadzie zróżnicowania posług, w której biskupi, prezbiterzy i diakoni pełnią kapłaństwo służebne (*sacerdotes ministeriale*), ustanowione w celu służenia sprawie urzeczywistniania kapłaństwa

---

<sup>39</sup> KK I, nr 1.

<sup>40</sup> KK I, nr 8.

<sup>41</sup> KK II, nr 14.

Chrystusowego przez cały lud Boży.<sup>42</sup>

W trzecim, najobszerniejszym rozdziale *Lumen gentium*, który stanowi trzecią część całego dokumentu, sobór położył kres tradycji kościelnej, zgodnie z którą święcenia udzielają biskupowi inwestytury, czyli świętej władzy, ustawiającej go na wyższym poziomie hierarchicznej piramidy, ponad innymi uczestnikami kapłaństwa. Przez ponad sześć wieków przyjmowano, że na święcenia składa się siedem stopni – cztery niższe (ostiat, lektorat, egzorcystat i akolitat) i trzy wyższe (subdiakoniat, diakonat i prezbiterat). Biskup różnił się od prezbitera i diakona jedynie szerszym zakresem władzy jurysdykcyjnej. Sobór skorygował takie rozumienie święceń wskazując na trójstopniowy udział w kapłaństwie – episkopat, prezbiterat, diakonat. Z sukcesji apostołowskiej wynika ciągłość między apostołem a episkopatem, do którego należy pełnia kapłaństwa. Urząd biskupi pochodzi z ustanowienia Bożego, a nie z decyzji administracyjnej papieża. Do kolegium biskupów, które kontynuuje kolegium apostołskie, należy najwyższa i pełna władza nad Kościołem. Dlatego kolegium biskupów to podmiot najwyższej i pełnej władzy nad Kościołem, ale w łączności z papieżem i bez naruszania jego uprawnień prymacjalnych (*cum Petro et sub Petro*).<sup>43</sup>

Po uporządkowaniu rozumienia sakramentu kapłaństwa sobór wraca w czwartym rozdziale *Lumen gentium* do nauczania o ludzie Bożym. Wskazuje, że składa się on przede wszystkim ze świeckich chrześcijan (laików), których zadaniem jest „szukanie królestwa Bożego przez zajmowanie się sprawami świeckimi i kierowanie nimi po myśli Bożej.”<sup>44</sup> Znowu zostaje powtórzone, że misja Chrystusa jest powierzona całemu ludowi Bożemu, zarówno kapłanom jak i świeckim. Bez współdziałania ze świeckimi apostołstwo hierarchii nie może być skuteczne.<sup>45</sup> W piątym rozdziale *Lumen gentium* sobór podkreśla, że wszyscy ochrzczeni są powołani do świętości, a nie – jak utrzymywano przed długie stulecia – jedynie zakonnicy, zakonnice i księża. Świeccy mają więc nie tyle troszczyć się o zbawienie

<sup>42</sup> KK II, nr 10; „Radujemy się niezmiernie z powodu czci, jaką ta Konstytucja oddaje Ludowi Bożemu. Nic nie może nas bardziej ucieszyć, jak orzeczenie godności wszystkich naszych braci i siostr, którzy tworzą święty Lud Boży, do którego powołania, uświęcenia, prowadzenia i zbawienia – jako do swego celu – zwraca się nasza hierarchiczna posługa” – Paweł VI, *Przemówienie na zakończenie III sesji Vaticanum II*, 21 listopada 1964 r.; zob. [opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/przemowienia/maryja\\_matka\\_21111964](http://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/przemowienia/maryja_matka_21111964); dostęp: 10.09.2023.

<sup>43</sup> KK III, nr 18, 24.

<sup>44</sup> KK IV, nr 31.

<sup>45</sup> KK IV, nr 33.

swoich dusz i unikać grzechów śmiertelnych, co mają powołanie „do pełni życia chrześcijańskiego oraz doskonałej miłości”, niezależnie od tego, jakiego są stanu i zawodu.”<sup>46</sup> W szóstym rozdziale sobór przyznaje, że świętość – zaoferowana przez Boga człowiekowi we chrzcie – w szczególności sposób kwitnie w życiu osób praktykujących rady ewangeliczne. Już w tym przemijającym świecie zakonnicy składają świadectwo o nadrzędnej wartości Boga, a czynią to przez naśladowanie tej formy życia, jaką obrał sobie Syn Boży i jaką zaleca swoim uczniom.<sup>47</sup> W rozdziale siódmym *Lumen gentium* sobór przełamuje jednostronność dotychczasowych traktatów o Kościele, które koncentrowały się na jego wymiarze doczesnym. Tymczasem racją istnienia Kościoła jest życie wieczne, jakie Bóg daje ochrzczonym i o osiągnięcie którego ubiegają się oni w trakcie doczesnej pielgrzymki. „Odnowienie, którego oczekujemy, już się rozpoczęło w Chrystusie, postępuje dalej w posłaniu Ducha Świętego i za Jego sprawą trwa w Kościele.”<sup>48</sup>

Podczas soboru wiele uwagi skupiano na Matce Bożej i niewiele brakowało do ogłoszenia osobnego dokumentu jej poświęconego. Ostatecznie nauczanie o Maryi Pannie dołączono do konstytucji o Kościele w ostatnim, ósmym rozdziale, który teologowie szybko uznali za ważny krok w stronę pojednania chrześcijan. „Wszystkie różnice doktrynalne, jakie dzielią Kościół rzymsko-katolicki od pozostałych wyznań chrześcijańskich, sprowadzić można w zasadzie do dwu punktów spornych: prymatu i mariologii. Tu ogniskują się wszystkie problemy międzywyznaniowego dialogu [...] Świadomie biblijny sposób traktowania kwestii mariologicznej przez Sobór Watykański II w konstytucji o Kościele stanowi – stwierdził w 1967 r. A. Skowronek, wybitny ekumenista katolicki – poważny wkład w ekumenię.”<sup>49</sup> Przed soborem katolicka nauka o Matce Bożej przesycona była – niezrozumiałym i przesadnym dla chrześcijan innych wyznań – entuzjazmem, wyrażała się w żarliwej pobożności, żywiołowej czci oddawanej Maryi Dziewicy w licznych sanktuariach i chęci nadawania jej wciąż nowych, kolejnych tytułów, co zmuszało Magisterium Kościoła do czujności, by nie dochodziło do przekroczenia granic zdrowej doktryny. Sobór odstąpił od silnej tendencji do dogmatyzowania dalszych prawd maryjnych. Z umiarem i rozsądkiem przedstawił tradycyjną naukę, ściśle zbieżną z danymi

---

<sup>46</sup> KK V, nr 40.

<sup>47</sup> KK VI, nr 43.

<sup>48</sup> KK VII, nr 48.

<sup>49</sup> A. Skowronek, *Ekumeniczny profil rozdziału VIII Konstytucji Lumen gentium*, *Collectanea Theologica* 37 (1967) 2, s. 17-18.

Pisma św. i nauczaniem patrystycznym. Swoje nauczanie o Matce Bożej nie tylko scalił z prawdą o Chrystusie i Kościele, ale i w tym kontekście ją umieścił wskazując, że – ze względu na swoją wiarę i posłuszeństwo – Maryja Dziewica jest wzorem Kościoła.<sup>50</sup>

Analiza soborowego wykładu o Kościele dowodzi, że czerpie ono przede wszystkim ze źródeł biblijnych i patrystycznych. Główny dokument *Vaticanum II*, konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* aż 366 przywołuje teksty Pisma Świętego, cytując poszczególne zdania czy posługując się parafrazami biblijnego tekstu. W okresie potrydenckim nauczanie patrystyczne traktowano jako nie dość dojrzałe, uznając je za dzieciństwo teologii, która dopiero w scholastyce osiągnęła dojrzałość. Sobór dokonał przewrotu w tym zakresie – by odczytać zamysł Boga wobec Kościoła częściej odwołuje się do Biblii i nauczania Ojców Kościoła, niż do scholastyki. Opisał prawdę o Kościele w stylu duszpasterskim, podobnym do starożytnych autorów, których język uznał za bardziej odpowiedni niż spekulatywne definicje. Narracja, typowa dla Biblii i Ojców Kościoła, jest dla soboru lepszą metodą oddania bogatej rzeczywistości Kościoła, niż ścisłe formuły teologiczne.

W porównaniu do przedsoborowych traktatów o Kościele nauczanie *Lumen gentium* jest zaskakująco obfite – stanowi całość, która czerpiąc ze źródeł biblijnych i patrystycznych, a także z dorobku tradycji Kościoła, rozwija zawarte tam przekazy, by zaprezentować bogatą syntezę o wartości dogmatu. „Powszechny Sobór Watykański II był darem Ducha Świętego dla Kościoła. Dlatego właśnie pozostaje wydarzeniem o fundamentalnym znaczeniu [...] Dzięki zgromadzeniu soborowemu, na które przybyli do Stolicy Piotrowej biskupi z wszystkich części świata, można było się przekonać, w jak wielkiej mierze dziedzictwo dwóch tysięcy lat wiary zostało zachowane w swoim pierwotnym, autentycznym kształcie.”<sup>51</sup>

„Kościół, jako ludzka instytucja potrzebuje wciąż oczyszczenia i odnowy. Przyznał to z pełną odwagi szczerością II Sobór Watykański (por. *Lumen gentium* 8, *Gaudium et spes* 43, *Unitatis reintegratio* 6) – konkludował

<sup>50</sup> „Wybitnie ekumenicznym charakterem tchnie całość rozdziału VIII. Wśród pozytywnych pod tym względem elementów wymienić należy: powrót do źródeł Biblii i Ojców, perspektywę eklezjologiczną historii odkupienia, rolę liturgii, jasne wyeksponowanie tekstów Ewangelii mało dotąd przez mariologię wyzyskiwanych, wyraźne uwypuklenie roli Jedyne Pośrednika w dziele odkupienia oraz wiary Maryi.” Tamże.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania Powszechnego Soboru Watykańskiego II, 27 lutego 2000, zob. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/vat2\\_35\\_2702000.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/vat2_35_2702000.html); dostęp: 10.09.2023.



swoje rozważania nad losami wiary chrześcijańskiej w Europie Jan Paweł II, ale podkreślił, że Kościół – mimo swoich ludzkich ułomności – jest „warunkiem obecności i działania” Chrystusa w świecie.<sup>52</sup>

## Zakończenie – wnioski

„Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz jeszcze znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy.” (J 16, 12-13a) Ze względu na ograniczone możliwości ludzkiego umysłu Jezus przekazał pełnię prawdy objawionej, ale w stanie załączkowym. Jednocześnie zapowiedział, że dopiero w przyszłości zostanie ona – z pomocą Ducha Prawdy – odsłonięta i zgłębniona w całej pełni. Historia Kościoła, a zwłaszcza dzieje pogłębiania rozumienia wiary to proces, w którym realizuje się prorocstwo Ewangelii Jana. W kolejnych stuleciach pierwszego tysiąclecia sobory uroczyście zdefiniowały główne prawdy wiary chrześcijańskiej, które są wspólnie wyznawane przez wszystkich chrześcijan.

Przez długie stulecia wiara w Kościół, jako prawda pochodna, była opisywana ułomnie i dość jednostronnie, co budziło sprzeciwy. Zwłaszcza w wiekach nowożytnych, po Reformacji nasiliły się kontrowersje dotyczące rozumienia Kościoła. Dopiero w drugiej połowie XX w., podczas Soboru Watykańskiego II (1962-1965), doszło do sformułowania bogatego nauczania o Kościele, które przewyciężyło dotychczasowe defekty.

Nauczanie *Lumen gentium*, głównego dokumentu Vaticanum II, wol-

---

<sup>52</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005 r., s. 120-121. Por. „Kościół obejmuje w łonie swoim grzeszników, jest święty i zarazem ciągle potrzebuje oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje” - *Lumen gentium* 8; „Jakkolwiek Kościół mocą Ducha Świętego pozostał wierną Oblubienicą swego Pana i nigdy nie przestał być znakiem zbawienia w świecie, wie jednak dobrze, że pośród swoich członków, czy to duchownych, czy świeckich, na przestrzeni wielu stuleci nie zabrakło takich, którzy okazali się niewierni wobec Ducha Bożego. Także w naszej epoce nie uchodzi uwagi Kościoła, jak dalekie są od siebie głoszone przezeń orędzie i ludzka słabość tych, którym powierzana jest Ewangelia. Cokolwiek o tych błędach sądzi historia, powinniśmy być ich świadomi i gorliwie je piętnować, aby nie przyniosły szkody szerzeniu Ewangelii – *Gaudium et spes* 43; „Każda odnowa Kościoła z istoty swej polega na wzroście wierności jego powołaniu. Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół, rozpatrywany jako ziemską i ludzką instytucją, wciąż potrzebuje. Czyli że trzeba w porę odnowić w rzetelny i właściwy sposób to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i czasie było przestrzegane w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa, czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary” – *Unitatis reintegratio* 6.

ne jest od polemiki i potępień, nie zawiera śladów obawy przed licznymi zagrożeniami pochodzącymi ze strony świata drugiej połowy XX wieku – stulecia totalitaryzmów, wojen, rewolucji, które pochłonęły miliony ofiar. Wyraża spokojną pewność wiary, że wystarczy wiernie odczytać zamiary Boga wobec Kościoła i im się podporządkować, by został on rozświetlony na nowo zbawczym blaskiem Ewangelii. Z taką pewnością wiary Ojcowi Soboru nakreślili odnowiony i oczyszczony ze dotychczasowych skaz, ale przecież nieodbiegający od źródeł, obraz Kościoła.

### Streszczenie

Wprawdzie Jezus Chrystus przekazał swoim Apostołom pełnię prawdy objawionej, ale jednocześnie zapowiedział, że w przyszłości będzie ona – z pomocą Ducha Prawdy – dalej odkrywana i pogłębiana, aż do pełni. Powstaje więc pytanie: na ile historia Kościoła jest procesem pogłębiania rozumienia wiary apostoelskiej? Świadcami pełni nowotestamentalnego Objawienia byli prości ludzie – rybacy, rolnicy, rzemieślnicy, urzędnicy – pochodzący ze środowiska judaizmu palestyńskiego. Daną im wiarę chrześcijańską wyznawali mężnie i nie wahali się przypieczętować jej świadectwem męczeńskiej śmierci. Wiara Apostołów i męczenników miała dużą moc przekonywania, co powodowało, że społeczność wyznająca ją stale się poszerzała i zaistniała na obszarach kultury hellenistycznej i rzymskiej. W pierwszym punkcie analizuję zderzenie się Ewangelii, głoszonej pierwotnie językiem biblijnym, z kulturami hellenistyczną i rzymską, które doprowadziło do jej kryzysu. Został on przezwyciężony na soborach pierwszego tysiąclecia, na których biblijną wiarę w Boga wyrażono językiem starożytnej filozofii greckiej. Natomiast wiara w Kościół jest prawdą pochodną, której chrześcijanie nie traktowali z taką powagą, z jaką odnosili się do głównych artykułów wiary w Boga. W drugim punkcie wykazuję, że przez długie wieki w Kościele rzymsko-katolickim zredukowano rozumienie Kościoła, niemal bez reszty, do aspektów instytucjonalnych, co budziło sprzeciw. Zwłaszcza w wiekach nowożytnych, po Reformacji nasiliły się kontrowersje dotyczące rozumienia Kościoła. Dopiero w drugiej połowie XX w., podczas Soboru Watykańskiego II (1962-1965), doszło do sformułowania bogatego nauczania o Kościele, które przewyciężyło dotychczasowe defekty. W trzecim punkcie syntetycznie przedstawiam nauczanie *Lumen gentium*, głównego dokumentu *Vaticanum II*. Czerpie ono ze źródeł biblijnych i patrystycznych, a także z dorobku tradycji Kościoła,

rozwija zawarte tam przekazy i prezentuje bogatą syntezę o wartości dogmatu. Historia Kościoła pokazuje, że wiara Apostołów w Boga jest pogłębiana. Dokonuje się to m.in. przez wyrażanie jej językiem filozofii i kultur niebiblijnych. Natomiast wiara w Kościół była przez stulecia sprowadzana do aspektów instytucjonalnych, co powodowało spory i podziały wśród chrześcijan. Jednak i w tym zakresie doszło w końcu do przewyżnienia jednostronności i osiągnięto głębsze zrozumienia natury i misji Kościoła. Można w tych procesach historycznych dostrzegać realizację proroctwa Ewangelii św. Jana o Duchu Prawdy, którego Jezus posyła do swojego Kościoła, by pomógł mu odkryć pełną prawdę.

**Słowa kluczowe:** *sobór, Kościół, Duch, proroctwo, historia, prawda, wiara, dojrzewanie.*

## **The maturation of faith. An outline of the development Church's consciousness of faith's truths in the lens of Gospel prophecy**

### **Summary**

Although Jesus Christ conveyed the fullness of the revealed truth to his Apostles, he also predicted that in the future it would be discovered and deepened fully, with the help of the Spirit of Truth. This hence the question: to what extent is the history of the Church a process of deepening the understanding of the apostolic faith? The witnesses of the New Testament Revelation were simple people - fishermen, farmers, craftsmen, officials - originating from the environment of Palestinian Judaism. They bravely professed the Christian faith given to them and did not hesitate to seal their testimony with the martyr's death. The faith of the Apostles and martyrs had a great power of persuasion, which caused the community professing it constantly expanded and established itself in the areas of Hellenistic and Roman culture. In the first point, I analyze the collision of the Gospel, originally preached in the biblical language, with Hellenistic and Roman cultures, which led to its crisis. It was overcome at the councils of the first millennium, where the biblical faith in God was expressed in the language of ancient Greek philosophy. On the other hand, faith in the Church is a derivative truth, which Christians did not treat with such seriousness as they referred to the main articles of faith in God. In the second

point, I show that for many centuries in the Roman Catholic Church, the understanding, what the Church is, was reduced almost without exception, to institutional aspects, which aroused opposition. Especially in modern times, after the Reformation controversies about the understanding of the Church intensified. Only in the second half of the 20th century, during the Second Vatican Council (1962-1965), a rich teaching about the Church was formulated, which overcame the previous defects. In the third point, I synthetically present the teaching of *Lumen gentium*, the main document of Vatican II. It draws from biblical and patristic sources, as well as from the achievements of the Church's tradition, develops the messages contained therein and presents a rich synthesis of the value of dogma. The Apostles' faith in God is deepened – the history of the Church proves of that. This is done by expressing the faith in the language of non-biblical cultures and philosophy. On the other hand, for centuries faith in the Church was reduced to institutional aspects, which caused disputes and divisions among Christians. However, even in this area, an overcoming of one-sidedness and a deeper understanding of the nature and mission of the Church was achieved. In these historical processes, we can see the fulfillment of the prophecy of the Gospel of St. John about the Spirit of Truth, whom Jesus sends to his Church to help him discover the full truth.

**Keywords:** *council, church, Spirit, prophecy, history, truth, faith, maturation.*

## Bibliografia

Pius XII, *Mystici Corporis Christ* encyklika, nr 13, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/mystici\\_corporis\\_29061943](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943).

Jan XXIII, *Przemówienie na otwarcie Soboru Watykańskiego II z 11 października 1962 r.*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/przemowienia/vatii\\_otw\\_11101962](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/przemowienia/vatii_otw_11101962).

Paweł VI, *Przemówienie z 21 listopada 1964 r. na zakończenie 3. sesji Vaticanum II*, AAS 56 (1964) 1009-1010.

Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, encyklika z 7.12.1990, nr 2, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/r\\_missio\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/r_missio_1.html).

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 142 nn.

Jan Paweł II, *Katecheza podczas audiencji generalnej z 17.06.1998*; [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/audiencje/ag\\_17061998.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_17061998.html).

Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników konferencji na temat realizacji nauczania Powszechnego Soboru Watykańskiego II*, 27 lutego 2000, zob. [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/vat2\\_35\\_2702000.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/vat2_35_2702000.html).

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005 r., s. 120-121.

Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Tekst polsko-łaciński, Pallotinum, Poznań 1968.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wiara i inkulturacja*, Rzym 1988; [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fede-inculturazione\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_pl.html).

Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallotinum, Poznań 1994, nr 2125.

Artemiuk P., *Wstęp*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, (pr. zbior. pod red. P. Artemiuka i S. Zatwardnickiego), Scriptum, Kraków 2023, s. 7-8.

Bécheau F., *Historia soborów*, Wydawnictwo M, Kraków, 1998, s. 10-11.

Białkowski M., *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962-1965*, Gaudium 2019, s. 46-48.

Gogolewski T., *Nauka o Mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele*, Collectanea Theologica 36 (1966), nr 1-4, s. 99-100.

Gogolewski T., *Kościół. Aspekt apologetyczny*, w: *Katolicyzm A - Z* (red. Z. Pawlak), Wyd. I, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1982, s. 213-214.

Kotkowska E., *Nicejskie  $\mu\omicron\omicron\theta\sigma\iota\omicron\varsigma$  w procesie inkulturacji wiary w bóstwo Syna*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2015, s. 43.

Kotkowska E., *Ścieżki przekazu wiary w bóstwo Chrystusa w przedrefleksyjnej i doświadczeniowej chrystologii II wieku*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, dz. cyt., s. 237-239.

Longchamps de Bérier F., *Powtórka z Rzymu*, <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/ks-prof-franciszek-longchamps-de-berier-powtorka-z-rzymu>.

Misiarczyk L., *Obrona boskości Jezusa w pismach chrześcijańskich apologetów greckich II wieku*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, dz. cyt., s. 54.

Mrugalski D., *Spotkanie filozofii greckiej i myśli w judaizmie hellenistycznym i narodziny chrystologii*, w: *Wokół pytań o początki chrystologii*, dz. cyt., s. 43.

Nagy S., *Elementy nowej wizji Kościoła*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 22 (1975) 2, s. 40-44.

Napiórkowski A., *Rozwój eklezjologii katolickiej*, w: *Kościół Chrystusowy*, T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski (red.), Kraków 2019, s. 59-71.

O'Malley J., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 23.

Pierrard P., *Historia Kościoła katolickiego*, PAX, Warszawa 1984, s. 323.

Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 46.

Sancti Thomae de Aquino, *Summa theologiae*, Alba-Roma 1962.

Seewald P., *Benedykt XVI. Życie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021, s. 355.

Skowronek A., *Ekumeniczny profil rozdziału VIII Konstytucji Lumen gentium*, *Collectanea Theologica* 37 (1967) 2, s. 17-18.

Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 2, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2012, s. 235.

Tertulian, *Apologetyk*, w: J. Sajdak (red.), *Pisma Ojców Kościoła*, t. 20, Poznań 1947, s. 202.

Zabłocki J., *Prawo się zmienia, zasady zostają*, <https://uksw.edu.pl/prawo-sie-zmienia-zasady-zostaja>.

ANNA WRÓBLEWSKA

DOI: 10.56898/st.13382

**„NA OBRAZ I PODOBIENSTWO”  
– CHRZEŚCIJAŃSKA REINTERPRETACJA  
POJĘCIA OSOBY W PERSPEKTYWIE  
ODNIESIENIA BOGA I CZŁOWIEKA  
W TEOLOGII STAROŻYTNEJ  
I ŚREDNIOWIECZNEJ**

**Treść:** 1. Wstęp 2. Starożytna geneza – persona, prosopon i hipostasis; 3. Rodząca się teologia i spory dogmatyczne; 4. Wkład Augustyna – odkrycie relacji substancjalnej; 5. Klasyfikacje Boecjusza; 6. Precyzacja Tomasza z Akwinu; 7. Zakończenie

### **Wstęp**

W jednym ze swoich esejów Chantal Delsol pisze, że prastarym aksjomatem współczesnego społeczeństwa, który został zachowany mimo przemian ostatnich dekad, jakie dostrzec można na płaszczyźnie światopoglądowej, moralnej i obyczajowej, jest przekonanie o godności „pojedynczego ludzkiego jestestwa”<sup>1</sup>. Określa ją nawet jako kluczową wartość kultury europejskiej, której odkrywaniu nadaje uroczysty tytuł „epifanii”. Te słowa francuskiej filozof doskonale oddają semantyczny ciężar, jaki spoczywa na pojęciu „osoby” i wagę, jaką w związku z tym ma jego rozumienie i obecność w ogólnej świadomości. Celem niniejszego artykułu jest ukazać, jak

---

**Anna Wróblewska** – ur. w 1999 r. magister teologii, absolwentka wydziału teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2023 złożyła egzamin magisterski z wyróżnieniem na podstawie pracy pt. *Trójca Święta kluczem do rozumienia wiary chrześcijańskiej w teologii Gisberta Greshakego*, napisanej pod kierunkiem ks. dr hab. Przemysława Artemiuka, prof. UKSW.

<sup>1</sup> Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 12.

odbywała się ewolucja tego terminu na przestrzeni nieustannego odniesienia dokonującego się między Bogiem i człowiekiem. Określam to jako chrześcijańską reinterpretację pojęcia, ponieważ spoglądając na konkretne przykłady rozumienia i zastosowania dostrzec można odbywanie się swobodnego procesu releksji pojęć i zawartych w nich treści. Przez releksję rozumiem taki sposób odczytania danego tekstu, który nie poprzestając jedynie na przyswojeniu i powtórzeniu słów, stara się dotrzeć do najgłębszego sensu w nich zawartego i wydobyć go na powierzchnię. W tym celu zamierzam posłużyć się metodą analityczną, zagłębiając się w historyczny rozwój teologii i filozofii wybranych chrześcijańskich myślicieli starożytności i średniowiecza. Następnie postaram się także o syntezę wynikających stąd wniosków dotyczących rozwoju pojęcia „osoby” i zmian następujących w wyniku kolejnych releksji.

## 1. Starożytna geneza – *persona*, *prosopon* i *hipostasis*.

Geneza tego pojęcia to historia długa i pełna dygresji. W poszukiwaniu jej początków na Zachodzie docieramy do etruskiego kultu Persefony, gdzie obrzędowe maski nazwano od imienia bogini – *phersu*<sup>2</sup>. Przez te początki w świecie teatru tworzy się więc *persona* (jako forma przymiotnikowa), która przejęta przez Rzymian od ludu Etrurii, złączona została ze słowem *personus*, *personare* – oznaczającym „pobrzmiwanie” lub „mówienie przez coś”<sup>3</sup>. Maski spełniała dwie zasadnicze funkcje: akustyczną i charakteryzatorską. Z jednej strony pozwalała więc ona na lepszą słyszalność wypowiedzianych kwestii, z drugiej zaś miała przedstawiać odgrywaną rolę, najważniejsze cechy bohatera. Dlatego też szybko „*persona*” zaczęła desygnować całą postać. Filozofia stoicyzmu nazywa tak ona konkretnego człowieka, który obciążony jest odpowiedzialnością i obowiązkami (w przeciwieństwie do nieposiadających rozumu zwierząt)<sup>4</sup>. Powoli zarysowuje się też tutaj motyw różny od ogólnego pojęcia, jakim jest natura; osobą jest jednostka, poszczególny przypadek.

Kolejnym krokiem było zastosowanie tego słowa na oznaczenie podmiotu w gramatyce a potem w dziedzinie prawa. Ciceron chociażby wspomina, że urzędnicy występują *se genere personam civitatis*, czyli właśnie

<sup>2</sup> Por., J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*” <http://digital.fides.org.pl/Content/300/PDF/Grzybowski.pdf>, (odczytano: 31.10.2023), s. 202.

<sup>3</sup> Por. tamże.

<sup>4</sup> G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 73.



„odgrywają rolę” w życiu wspólnoty, uosabiając państwo<sup>5</sup>. Termin ten zakorzenił się w rzymskim prawodawstwie jako opozycyjny wobec terminu *res* (rzecz), będąc oznaczeniem godności podmiotu prawa – obywatela, jako członka społeczności. Szczegółowe rozstrzygnięcia o tym znajdują się np. w „Instytucjach” Gaiusa i Justyniana<sup>6</sup>. W kontekście nauk prawnych zaczyna się uwidaczniać relacyjna dynamika tego pojęcia, które obejmuje jednostkę, ale w odniesieniu do drugiego lub wielu.

W Grecji dominującym terminem było *prosopon*. G. Greshake, omawiając jego zakres znaczeniowy na wstępie podkreśla, że w tym wypadku pierwotnym znaczeniem słowa nie jest „maska”. Podstawową informacją zawartą w tym słowie jest „to, co rzuca się w oczy”, a dalej – oblicze człowieka<sup>7</sup>. Istotną treściowo jest wizualność podmiotu, który ukazuje się drugiemu. W świecie greckim widzenie oznacza wielką władzę określania, kojarzone jest z tym, co ludzkie lub wręcz boskie<sup>8</sup>. Zgodnie z filozofią platońską, jeżeli „jaskinia cieni” symbolizuje świat, to światło przyjmuje rolę podmiotu, komunikującego prawdę wydobytą „z ciemności kosmosu”<sup>9</sup>. Tak więc „*prosopon*” to ten, który posiada władzę określania i świadomości pomimo zawoalowania idei w świecie zmysłowym. Inaczej więc, niż w przypadku rzymskiej *persony*, zasadniczym kontekstem rozwoju nie jest świat danej wspólnoty, polis, ale cały kosmos, chociaż refleksja filozoficzna na ten temat miała także znaczący wpływ na postrzeganie państwa. Przykładem jest choćby platońska koncepcja człowieka bazująca na trójpodziale duszy (osoba wiązana była przede wszystkim z niematerialną częścią bytu). Odzwierciedlenie w skali makro znajduje ona w państwie, przyporządkowując każdej części duszy konkretną klasę społeczną wraz z przypisanymi jej obowiązkami, wyznaczanymi przez odpowiednią cnotę kardynalną (ze szczególnym uwzględnieniem sprawiedliwości)<sup>10</sup>. Natomiast zupełnie innym jest ujęcie Arystotelesa, którego hylemorficzna koncepcja traktuje człowieka jako jedność (dusza jako aktywna forma ciała) dążącą do dobra. Dlatego kluczową tu jest moralność podmiotu, która polega na kierowaniu

---

<sup>5</sup> Por. Tamże.

<sup>6</sup> Por. A. Szadok-Bratuń, *Filozoficznoprawne kształtowanie się pojęcia osoby*, <http://www.ifg.uni.wroc.pl/wp-content/uploads/PUBLIKACJE-IFG/OL/OL54.pdf#page=331>, (odczytano: 31.10.2023).

<sup>7</sup> G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 70.

<sup>8</sup> Por. T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 245.

<sup>9</sup> Por. Tamże.

<sup>10</sup> Por., A. Szadok-Bratuń, *Filozoficznoprawne kształtowanie się pojęcia osoby*, dz. cyt., s. 334.

się cnotami w dążeniu do szczęścia osobistego oraz w życiu społecznym, które jest dla niego właściwym (człowiek jako *zoon politikon*)<sup>11</sup>.

Arystotelesowi także przypisuje się treściowy rozwój kolejnego znaczącego słowa w tej tematyce, czyli *hypostasis*. U Stagiryty jest to przede wszystkim istniejący byt (istota), która konkretyzuje się w poszczególnych indywiduach<sup>12</sup>. Rozwój znaczeniowy tego słowa w dużej mierze wiąże się z filozofią platońską i neoplatońską oraz z rozwojem teologicznym, przede wszystkim nauki o Trójcy Świętej oraz chrystologii. Dominującym modelem była pierwotność jednego, od którego pochodziły kolejne emanacje (hipostazy), czyli w skrócie – drugorzędność tego, co wielokrotne i różnorodne. Nie pozostało to bez wpływu na starożytną teologię, będąc inspiracją określania Boga w sposób subordynacjonistyczny (stosując emanacyjnie rozumiane pojęcie hipostazy do opisu Boskich relacji). Zakończenie kontrowersji w tym zakresie przypisuje się przede wszystkim Ojcom Kapadockim. Grzegorz z Nazjanzu łączy pojęcia *prosopon* i *hipostasis*<sup>13</sup>, starając się uzgodnić ze sobą teologie wschodnią i zachodnią. Dużą rolę odegrały te semantyczne posunięcia w nauce o Trójcy Świętej. „Hipostaza” jako fachowy termin kształtuje się wraz z pojęciem „relacji”, opisując Boskie życie jako jedność hipostaz *in ordo relationis*<sup>14</sup>.

Warto zatrzymać się na konotacjach, jakie powyższe niesie dla terminu „osoba” – w niej zawiera się więc zarówno element głosu, mówienia, komunikowania prawd, a jednocześnie także widzenia, ujawniania, stawania naprzeciw drugiego. Jest ona trwałym istnieniem w kontrze do tego, co niszczy. *Prosopon* – jako to, co widziane, oblicze drugiego, stało się także przydatnym pojęciem dla tłumaczy Septuaginty, określając „oblicze”, a szczególnie „oblicze Boga” czy też „usta Pana”, jako objawiającego się człowiekowi i kierującego doń swoje słowo. Łaciniści translatorzy z kolei zastosowali *persona* w miejsce *prosopon*<sup>15</sup>. „Osoba” więc od początku kryształizuje się w rozgałęzionej konstelacji powiązań; jej podstawowymi władzami są te komunikacyjne (widzenie, mówienie), istnieje jako indywidualność jednocześnie w niezbywalnej relacji z drugim.

<sup>11</sup> Por. Tamże.

<sup>12</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 72

<sup>13</sup> Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 462.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 462.

<sup>15</sup> J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 204.

## 2. Rodząca się teologia i spory dogmatyczne

Nowy rozdział w historii omawianego pojęcia otwierają chrześcijańskie spory dogmatyczne. Wątek ten pojawił się już powyżej, ale domaga się głębszego omówienia ze względu na wagę dogmatycznego wkładu w to zagadnienie. Swoje (*nomen omen*) role odgrywają w nim wszystkie omówione już pojęcia. Początki kształtowania się chrześcijańskich dogmatów powiązane są mocno z konkretnymi uwarunkowaniami historycznymi i filozoficznymi. W trzecim wieku na Zachodzie popularnym nurtem był monarchianizm, jako konsekwencja koncentrowania się na jedności Boga (nierzadko sprowadzając w efekcie Syna do roli adoptowanego człowieka lub jedynie *modus* ukazywania się Boga). Pisarzem chrześcijańskim, którego nie sposób w tym temacie pominąć jest Tertulian. Punktem wyjścia u niego jest niepodzielna jedność Boga, który istnieje w samotności wraz z immanentnie do Niego przynależnym Rozumem/ Słowem. Tertulian, chcąc wyrazić Jego odmienność pisze, że podobnie u człowieka rozumność jest czymś przynależnym do jego istoty, a jednocześnie innym niż sam człowiek<sup>16</sup>. Troistość wewnętrzznego Bożego bytu objawia się w stworzeniu i odkupieniu – zrodzenie ujawnia się niejako w dziele kreacji. Dlatego Słowo jest „Osobą” (*persona*) a więc kimś drugim Ojca („secundum a Patre”)<sup>17</sup>. Osobą jest również u Tertuliana Duch, który „pochodzi od Ojca przez Syna”. Podobnie jak apologety, sprzeciwiał się twierdzeniu, jakoby to rozróżnienie wprowadzało w Bogu podział. Wprowadzenie terminu „osoba” do teologii odbyło się ściśle w powiązaniu z objawieniem i ekonomią; użycie go w kontekście nauki o immanencji nastąpiło dopiero później. Nauczając o Słowie, że posiada ono wspólną z Bogiem substancję, rozumie tutaj istotę, tożsamość bytu<sup>18</sup>. Użyty więc w tym kontekście termin *persona* ma zastosowanie rozróżniające – biorąc pod uwagę konotacje z twarzą, charakterystycznym przedstawieniem, wydaje się on bardzo stosownym określeniem dla rozróżnienia, jakie postrzegano (wówczas) w kontekście objawienia.

Na Wschodzie natomiast dominująca koncepcja była bardziej przychylna wobec istniejącej w Bogu wielości. Jednym z czołowych przedstawicieli pierwszych teologów był z pewnością Orygenes. W kontekście jego nauki warto wspomnieć o mocnym powiązaniu równolegle rozwijających

---

<sup>16</sup> J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 91.

<sup>17</sup> Tamże, s. 92.

<sup>18</sup> Tamże, s. 94.

się terminów – *hypostasis* (ὑποστάσις) i *ousia* (οὐσία). Już w punkcie wyjścia Orygenes skupiony jest na Boskim pluralizmie, pisząc o nim od razu w kontekście zrodzenia Chrystusa, zamiast stworzenia<sup>19</sup>. Aleksandryjski teolog nauczał, że Ojciec, Syn i Duch Święty odwiecznie są „trzema Osobami”, używając terminu hipostazy („τρεῖς ὑποστάσεις”). *Hypostasis* i *ousia* początkowo miały bardzo zbliżone znaczenie, wyrażając prawdziwe istnienie danego bytu. Pierwszy z terminów miał pochodzenie platońskie, natomiast drugi – stoickie i dużo częściej u Orygenesesa desygnuje osobne, indywidualne istnienie, byt<sup>20</sup>. Tym, co odróżnia hipostazy od siebie w nauce aleksandryjskiego pisarza jest pochodzenie Syna od Ojca (zaś Ducha przez Syna), jako podstawy bytowej. Będąc odwiecznie osobnymi, uczestniczą w jednym życiu. Koncepcja Orygenesesa opiera się na platońskich podstawach i odzwierciedlać ma łańcuch emanacji, dlatego w ostateczności jest ona nacechowana subordynacjonistycznie.

Nieprecyzyjność powyżej zaprezentowanej terminologii zaowocowała licznymi sporami i debatami metafizycznymi oraz dogmatycznymi, które wypełniają w rozwoju chrześcijańskiej doktryny zwłaszcza okres III i IV wieku. Kamieniem milowym w tym zakresie są dokonania Ojców Kapadockich – Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu. Ustalenie właściwego znaczenia powszechnie używanych terminów pozwoliło na ważny krok w stronę krystalizowania się doktryny Kościoła a także na drodze formowania się pojęcia „osoby”. Podstawową trudność stanowiło rozróżnienie między określeniem istoty a hipostazy. Flagowym dokonaniem Bazylego Wielkiego jest słynna formuła „μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις”, kapsułowo opisująca relację jedności i wielości istniejącą w Bogu. *Ousia* jest wyrażającym to, co wspólne, proste – jeden byt Trójcy; sama w sobie nie jest poznawalna. Synonimicznie i podobnie często występuje w użyciu u Bazylego pojęcie natury (gr. *physis*)<sup>21</sup>. Wobec tego hipostaza przyjmuje u niego znaczenie szczególnej egzystencji danego rodzaju; indywidualne istnienie niejako w kontraście do ogólności jego istoty<sup>22</sup>. Jak pisze Bazyl, „między istotą a hipostazą jest taka różnica, jak między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe, jak to na przykład zachodzi między ży-

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>20</sup> Tamże, s. 104.

<sup>21</sup> J. Kupryjaniuk, *Wpływ świętego Bazylego Wielkiego na trynitologię*, <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=595139> (odczytano: 31.10.2023).

<sup>22</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 76.

wym stworzeniem w ogóle a określonym człowiekiem”<sup>23</sup>. Ponieważ najpopularniejsze pojęcia – *ousia* i *hipostasis* – niosły ze sobą багаż przeszłych sporów i licznych konotacji (oraz synonimicznego pojmowania), w ich definiowaniu posługiwano się także terminami, nieobciążonymi w ten sposób, co do których znaczenia panowała zgodność. Szczególnie Grzegorz z Nazjanzu, mimo akceptacji i aprobaty dla zaproponowanej przez Bazylego formuły, posiłkuje się chętnie własną: „μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησι” (*mia fysis en trisin idiotesi*)<sup>24</sup>. Warto podkreślić znaczenie obecnych w obu formułach liczebników – *mia* odnosi się do Boskości, Boskiej wspólnotowości, (bywa przez Grzegorza wyrażana w słowach „μία Θεότης”)<sup>25</sup>, zaś *trisin* oddaje przede wszystkim odwieczne różnice niepodzielnego Bóstwa. Używane chętnie przez Grzegorza *idiotēs* oznaczają szczególne właściwości każdej Osoby. Jest to więc jedna Boskość istniejąca równocześnie w Trzech realnie różnych (*idiotēs*).

Objawienie troistości w Tym, który Jest, wydarza się za sprawą wcielenia Syna i posłania Ducha, a więc ma charakter przede wszystkim historyczno-zbawczy. Uczniom Jezusa stopniowo odsłaniana jest prawda o boskiej tożsamości Nauczyciela (o czym świadczy oddolna chrystologia prezentowana w Ewangeliach synoptycznych), ostrożnie również początkowo chrześcijanie odnoszą się do nazywania Bogiem trzeciej Osoby. Pierwszym doświadczeniem wiary jest więc zróżnicowanie Osób – na podstawie szczególnych *idiotēs* i ich działania. Następnym więc krokiem jest dopiero rozpoznanie ich jako jednego Boga, którego życie jest perychorezą Trzech<sup>26</sup>. Właśnie w tej kolejności upatrywać można teologicznej genezy cech, które ojcowie Kapadocy zaakcentowali, krystalizując pojęcie osoby: niezależności, wolności i „bycia-w-sobie”<sup>27</sup>.

Podsumowując powyższe, należy zauważyć, że ewolucja znaczeniowa omawianego terminu rozpoczyna drogę od zjawisk praktyki życiowej, takiej jak przedstawienia kultyczne oraz określanie prawne funkcjonowania wspólnoty. Pojawienie się go w gramatyce na oznaczenie dokonującego czynności podmiotu pokazuje stopniowe abstrahowanie się tego pojęcia.

---

<sup>23</sup> J. Kupryjaniuk, *Wpływ świętego Bazylego Wielkiego na trynitologię*, dz. cyt., s. 254

<sup>24</sup> N. Widok, *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarnej μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, <https://bibliotekanauki.pl/articles/2092555.pdf>, (odczytano: 31.10.2023).

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 76.

<sup>27</sup> Tamże.

Przejęcie przez chrześcijańską teologię zachowuje jego komunikacyjne powiązania z widzeniem drugiego i mówieniem („oblicze Pana”, „usta Pana”). Co ciekawe, odnaleźć można tutaj także grecką intuicję umiejscawiającą światło w roli podmiotu przekazującego prawdę wydobywaną z mroku. Świadczą o tym liczne nawiązania obecne w chrześcijańskich pismach, znajdujące się także bezpośrednio w kontekście teologicznego uzusu terminu „osoba”. Przykładem mogą być fragmenty mów Grzegorza z Nazjanzu: „A kiedy mówię o Bogu, powinniście ujrzeć się otoczeni światłością jedną a zarazem troistą: troistość bowiem oznacza trzy właściwości, czy też hipostazy, jeżeli ktoś woli tak to nazywać, czy też osoby”<sup>28</sup> lub „(...) największym z tych dóbr jest oświecenie doskonalsze i jaśniejsze, jakiego Ty udzielasz, by Ciebie poznać (...) jak Niezrodzony i Zrodzony i Pochodzący stworzycie jedną naturę i trzy Osoby”<sup>29</sup>. Podstawowe znaczenie więc, jako „drugiego”, który staje naprzeciwko mnie i komunikuje się ze mną, zostaje przeniesione do teologii, na najwyższy poziom bytowy, otrzymując postać uzgodnioną z byciem Trójcy. To, co szczególne, staje się absolutne.

### 3. Wkład Augustyna – odkrycie relacji substancjalnej

W historii omawianego pojęcia znaczący jest wkład Augustyna z Hippony, którego myśl rozwija jego zawartość na płaszczyźnie teologicznej i antropologicznej. Zasadniczym dokonaniem biskupa jest wyłożenie substancjalności relacji, czyli konstatacja, że może ona posiadać własny ontologiczny ciężar – sama bytować, nie jedynie jako przypadłość (wg kategorii arystotelesowskich). Pierwszą przestrzenią, na której wydarza się ta systematyzacja jest jego uporządkowana refleksja nad tajemnicą Trójcy Świętej. Stąd właśnie bierze się zamiennie układane pojęcie substancji relacyjnej/ relacji substancjalnej. Czytając „De Trinitate” spostrzega się, że biskup Hippony, wypowiadając się na temat różnic terminologicznych dzielących Wschód i Zachód decyduje się, aby zastosować łacińską „personę” w miejsce greckiej „hipostazy”, podając także jako możliwą translację „jedna istota, trzy substancje”, jednak z powodu bliskoznaczności tych terminów stosuje słowo „osoba”<sup>30</sup>. Występując jako tłumaczenie *hipostasis*, a więc tego, co szczególne, termin ten nabiera znaczenia „substancji relacyjnej”. Ozna-

<sup>28</sup> Cyt. za: N. Widok, *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarniej  $\mu\iota\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha - \tau\rho\epsilon\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, s. 717.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 714.

<sup>30</sup> Por. Augustyn, *De Trinitate*, VIII, 9- IX, 10, s. 206.

cza to istotowe bycie w korelacji<sup>31</sup>, czyli od samego początku rozumiane jako współ-bycie. Prezentuje następnie nowy typ orzekania (inny niż substancjalne czy przypadłościowe) i jest to typ relacyjny – poświęca uwagę Boskim własnościom, omawiając te przysługujące danym Osobom oraz te wspólne. Podobne orzekanie odnosi także do człowieka i jego wewnętrznych procesów poznawczych: „Więc chociaż dusza, która kocha i zna, jest substancją, choć miłość i poznanie są substancjami, jednak miłujący i miłość, poznający i jego wiedza, oznaczają stosunek podobnie jak przyjaciele”<sup>32</sup>. Idąc dalej tym tokiem rozumowania – tak zatem osoba – to, co szczególne (i, paradoksalnie w Bogu – absolutne) istnieje wyłącznie w korelacji z drugą osobą. Jest to jednym z głównych u Augustyna czynników ją charakteryzujących. Co za tym idzie, korzystając z terminologii stosowanej przez omówionych powyżej Ojców Kapadockich, personalne właściwości Trzech także znajdują się na poziomie absolutnym<sup>33</sup>. Drugim, także kluczowym jest jej indywidualność, która u biskupa Hippony bywa eksponowana bardzo wyraziście. Jest to widoczne zwłaszcza w kontekście rozważań nad *vestigiami* Trójcy obecnymi w świecie.

Augustyn stwierdza, że człowiek jest osobą dzięki rozumnej duszy, posiadającej intelekt i wolę. W niej właśnie Doktor Kościoła upatruje przede wszystkim trynitarnego odbicia Boga, wymieniając trzy aspekty jej życia: poznanie (intelektualne), miłość (wolitywną) oraz pamięć (świadomość). Ta współprzenikająca się triada zdaniem Augustyna sprawia, że człowiek również jest osobą, co ma umożliwić mu ostatecznie zjednoczenie z Bogiem. Charakterystyczne dla biskupa Hippony jest skupienie na wewnętrzności tego procesu a także, w dalszej perspektywie, na indywidualności osoby jako takiej. Ciekawą jest konstatacja G. Greshakego, który stwierdza, że wybór immanentnych procesów jednej duszy jako właściwej analogii spełniania się trynitarnego życia jest jednocześnie świadectwem augustyńskiego (właściwego też dla Zachodu) skoncentrowania na jedności. Doktor Łaski przedkładając rozróżnienie zawarte w pojedynczym „ja” nad obrazy rodziny czy też przyjaciół (które również uznaje za ślad Trójcy) staje się przy okazji tym, który odkrywa w filozofii samoświadomość.

---

<sup>31</sup> K. Gózdź, *Problem osoby społecznej*, [https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/8822/Gozdz\\_Problem\\_osoby.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/8822/Gozdz_Problem_osoby.pdf?sequence=1&isAllowed=y), (odczytano: 31.10.2023).

<sup>32</sup> Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, IX, 2 – IV, IX, 6, s. 280.

<sup>33</sup> Por. B. Sesboüe, J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 199, s. 274.

#### 4. Klasyfikacje Boecjusza

Epokowemu przejściu od starożytności do średniowiecza, budowaniu *christianitas* towarzyszy jednocześnie porządkowanie i krzepnięcie semantyczne terminów filozoficznych i teologicznych. Nie sposób pominąć przy tym dokonań biegłego w tych dziedzinach Boecjusza, rzymskiego polityka i tłumacza dzieł Arystotelesa. Kontekst wyjściowy stanowią dla niego dyskusje i polemiki chrystologiczne, wciąż jeszcze żywe po zdefiniowaniu dogmatu chalcedońskiego. Wraz z przeniesieniem dyskursywnego środka ciężkości na kwestie związane z bóstwem i człowieczeństwem Jezusa wzrasta wpływ teologicznych dociekań na antropologię. Dobrym tego przykładem są choćby poglądy Apolinarego z Laodycei, wokół których zogniskowały się w IV i V wieku liczne spory w tym właśnie zakresie. Pytania o status ludzkiej natury w Chrystusie sprowokowały m.in. dalsze uściślenia w ustalaniu metafizycznej terminologii. Taka też jest specyfika dokonań Boecjusza – jego ustalenia mają charakter nie tyle ontologiczny, ile logiczny<sup>34</sup> – skupia się on przede wszystkim na definiowaniu i porządkowaniu pojęć, określaniu wzajemnych między nimi relacji przy uwzględnieniu dogmatów i uzusu filozoficznego. Interesują go przede wszystkim *hipostasis*, *persona*, *substantia* – oznaczające osobę oraz *essentia* i *natura* – określające naturę.

Kluczowym dokonaniem rzymskiego filozofa jest lakoniczna i treściwa zarazem definicja pojęcia osoby: *persona est naturae rationalis individua substantia*. Warto dodać tutaj, że określenie to zostało sformułowane w nurcie arystotelesowskim, a więc oparte jest tylko na elementach istotowych<sup>35</sup>. Zastosowane więc zostały w niej dwa inne terminy, mające także istotne miejsce w teologii – natura i substancja. Określenie zaproponowane przez Boecjusza obejmuje zatem nie tylko osobę, ale także pozycjonuje pozostałe terminy względem siebie<sup>36</sup>. Filozof podaje trzy znaczenia słowa „natura”, do „osoby” dopasowuje drugie, które mówi, że natura jest „źródłem działania lub podłożem dokonywania się”<sup>37</sup>. Pojęcie to (natury) jednocześnie uwidacznia termin „substancja”, który tutaj występuje w ro-

<sup>34</sup> A. Siemianowski, *Wokół definicji osoby. Problemy z definicją Boecjusza*, <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=782414> (odczytano: 31.10.2023).

<sup>35</sup> T. Klimski, *Osoba i relacje*, [http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom\\_8/klimski\\_osoba\\_i\\_relacje.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/klimski_osoba_i_relacje.pdf), (odczytano: 31.10.2023).

<sup>36</sup> Por. J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 205.

<sup>37</sup> Por. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, IV, w: *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001, s. 68.



zumieniu arystotelesowskiej substancji pierwszej, czyli konkretnego indywiduum. W przeszłości stosowanie terminu „osoba” (*prosopon, hypostasis*) odbywało się zawsze w kontekście „substancji rozumnej”<sup>38</sup>, co w związku z tym stanowi dla Boecjusza jej zasadniczy wyróżnik jako bytu. Pierwszorzędne znaczenie ma więc zaklasyfikowanie „osoby” do kategorii substancji (pierwszych) – jest to przyznanie jej samodzielności i samoistności (w przeciwieństwie do przypadłości). Natura rozumna stanowi więc tutaj wspólny rodzaj, natomiast różnica zasadza się na gatunku: zindywidualizowanej substancji<sup>39</sup>. W niej zapodmiotowane są następnie przypadłości osoby, podobnie z resztą i sama natura, będąca podstawą działania właściwego dla osoby, a więc wykonywania aktów rozumnych<sup>40</sup>.

Przy uważniejszym spojrzeniu można też dostrzec w definicji tej spuściznę sporów chrystologicznych. Boecjusz spisał uzgodnienia dokonane między zastosowaną tutaj terminologią w wersji greckiej i łacińskiej. Wielokrotnie już wymienione pojęcie *substantia* przyporządkował do *hypostasis*, oznaczające byt, do którego przypadłości mogą należeć. Echo tych wydarzeń pobrzmiewa przede wszystkim w konstrukcji definicji – jest ona z gruntu teologiczna i ukierunkowana na wyrażanie tej rzeczywistości. Istotna jest w niej relacja terminów natury i substancji, której nie można ujmować dowolnie, przecież „nie każda natura jest osobą (wtedy w Chrystusie byłyby dwie osoby), lecz tylko taka natura rozumna, która jest indywidualną substancją”<sup>41</sup>.

„Jeśli bowiem Osoba Chrystusa nie jest pojedyncza i jest jasne, że są [w Nim] dwie natury, tzn. ludzka i boska (nikt nie będzie tak niemądry, by którąś z nich wykluczyć z rozważań) to z tego wynika, że zdają się być [w Nim] dwie osoby. Albowiem osoba jest, jak zostało powiedziane, niepodzielną substancją ludzkiej natury. Jaki przeto rodzaj zjednoczenia (*coniunctio*) dokonał się pomiędzy człowiekiem a Bogiem? Czyż jest tak jak wtedy, gdy dwa ciała są położone blisko siebie, że jedynie połączone są miejscem, a żadna jakość nie przechodzi z jednego do drugiego? (...) Jeżeli jednak dokonało się takie połączenie natur, jakie wyżej opisaliśmy, to – ponieważ zostały zachowane dwie osoby – nic nie mogło sprawić czegoś jednego z dwóch”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> A. Siemianowski, *Wokół definicji osoby. Problemy z definicją Boecjusza*, dz. cyt., s. 78.

<sup>39</sup> J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 205.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 206.

<sup>42</sup> Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, dz. cyt., s. 73.

Przytoczony powyżej fragment jest ilustracją dla zreferowanych przeze mnie motywacji dogmatycznych i logicznych implikacji, na których zasadza się boecjuszowska refleksja. Najmocniej zdaje się wybijać pojmowanie osoby jako zasady jedności bytowej, a zarazem jako tego, co w najwyższy sposób gwarantuje własną odrębność – „nic nie mogło sprawić czegoś jednego z dwóch”. Chrystologiczne podłoże tej refleksji, poświęconej relacji natur automatycznie ukierunkowuje ją w stronę uniwersalizacji, tworząc definicję odpowiednią dla opisu zarówno jednostki natury ludzkiej jak i Boskiej.

Mimo skoncentrowania na szczególności tego bytu, punktem wyjścia boecjańskiej definicji jest to, co ogólne, nie zaś dana jednostka. Dlatego także sam autor stawia pytanie o możliwość zastosowania pojęcia „osoby” do określania człowieka. Zastosowanie to ma uzasadnienie w charakterze relacji, jaka zawiązana jest przez sam fakt stworzenia między bytem ludzkim a Bogiem. Jako „dobro” partycypuje człowiek w najwyższym Dobru, a więc doskonałości Boga; oznacza to więc uczestnictwo także w Jego osobowości. Z kolei fakt udzielania innym bytom istnienia i podmiotowości uznaje Boecjusz także za podstawę adekwatności określania Go jako „substancja” (a więc byt, w którym zapodmiotowane są przypadłości); ponieważ jest On przyczyną każdej subsystemy.

Podsumowując pokrótce wkład rzymskiego myśliciela, należy powiedzieć, że jego uporządkowująca reлектura i wypływająca z niej myśl teologiczna, jako osadzona przede wszystkim na kontrowersjach chrystologicznych, tym mocniej przez to dotyczy odniesień do płaszczyzny Bosko-ludzkich. Pojęcie osoby pełni u niego niejako funkcję swoistej klamry, łączącej to, co ogólne (naturę rozumną) i to, co szczególne (indywidualną substancję); jednoczącej dwoistość natur Chrystusa oraz będącej gwarancją bytowej odrębności. Czytając „Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi” łatwo zauważyć, że Boecjusz niejednokrotnie punktem wyjścia dla swoich rozważań czyni ogół bytów stworzonych bądź tezy dotyczące wcielonego Jezusa; nie pomija jednak możliwości odwrócenia tej perspektywy i powrócenia myślą do Boga jako pierwszej przyczyny, posiadającego „osobowość” w stopniu nieskończenie przewyższającym inne byty. Występująca tutaj więc reлектura jest specyficznie obustronna.

## 5. Precyzacje Tomasza z Akwinu

Omówionej powyżej definicji poświęca wiele miejsca w XIII wieku Tomasz z Akwinu. Nie jest ona jedyną, której uwagę poświęca Doktor Kościoła, ale wybiera ją spośród innych funkcjonujących wówczas opracowań i wykorzystuje, jednocześnie włączając w swój system filozoficzny i teologiczny. Punktem wyjścia dla dominikanina jest jednostkowość oraz jedność omawianego bytu (rozważania tutaj już prowadzone są na płaszczyźnie metafizycznej), co jest właściwe dla przyjętej przezeń perspektywy arystotelesowskiej. Własności te mają kluczowe znaczenie dla zarówno dla rozumienia „osoby” jako takiej, a następnie jako danego człowieka. Co oznaczają one dla Tomasza? Jednostką nazywa on byt wyodrębniony od wszystkich innych, który w sobie jest niepodzielny – w przeciwieństwie np. do gatunku, który także będąc oddzielnym, zawierać jednak może w sobie jednostki<sup>43</sup>. Oznacza ona więc konkretną substancję; w przypadku człowieka jest to złożenie z materii i formy, duszy i ciała – mimo, że jest on złożeniem, istnieje w jedności aktu bytu, w którym oba te komponenty tworzą niepodzielną całość – co właśnie stanowi o jedności osoby ludzkiej. Właśnie najwyższą realizacją jednostki jest substancja, a konkretnie substancja pierwsza (hipostaza) i subsystemacja, przez którą Tomasz z Akwinu rozumie byt samoistny. Nawiązując do poprzednich części tego artykułu, należy dodać, że dominikanin nie odcina się od omówionej tutaj starożytnej terminologii. Dokonuje nawet ważnych rozróżnień i uporządkowań przy przekładzie ich na łacinę, co warto nadmienić. Substancję rozumianą jako podłoże przypadłości łączy z terminem „hipostaza”, a skoro osoba jest jednostką rozumnej natury, przynależą jej i „hipostaza” i „subsystemacja”. Bliskość „substancji” i „hipostazy” kryje się przede wszystkim w tym, że obydwa oznaczają „to, co jest pod”, natomiast nie mogą być one utożsamiane na gruncie teologii trynitarniej. Historia kontrowersji z IV wieku łączy z pierwszym terminem greckie „ousia”. Aby więc nie uznawać trzech substancji w Bogu, słowo „hipostaza” należy się tłumaczyć „subsystemacją”<sup>44</sup>.

Osoba więc, jako jednostka – wobec innych bytów, jest też zasadą jedności wobec siebie samej. Przysługuje jej subsystemacja, a więc samoistność, istniejąca istota, całość i odrębność, czyli prawdziwa indywidualność bytowa. Kluczowe jest dalej także Tomasz pojmowanie natury, czyli aspektu ogólności, od którego rozpoczyna się definicja Boecjusza. Doktor Kościo-

---

<sup>43</sup> Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 200.

<sup>44</sup> Por. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014, s. 185.

ła dodaje do niej uzupełnienie wynikające z jego założeń metafizycznych, czyli pierwszorzędną wskazania na akt istnienia<sup>45</sup>. Osoba nie jest czymś ogólnym, ani pojęciem, ale konkretem – jednostką. Natura określa więc w jej przypadku „istotę bytu osobowego w jej ogólnym aspekcie”<sup>46</sup>. Pełni zatem ona rolę formy, czyli gatunku, do którego przynależą jednostki. Do niej należy akt bytu, czyli istnienie; tym, co ją wyróżnia jest rozumność. Zapodmiotowuje ona osobę ludzką, będąc podstawą jej egzystencji, ponieważ jako źródło działania jest także odpowiedzialna za akty intelektualne i wolę<sup>47</sup>. Jako forma, określa ona ogólność gatunku, przez który rozumie się słowo „człowiek”; szczególność jego natomiast zasada się w przyjęciu materii, będącej „zasadą ujednostkowania”<sup>48</sup>. Ze względu na jej nieprzekazywalność mówi się także o niepowtarzalności osoby ludzkiej – materia konkretyzuje więc substancję, uczestnicząc w bytowym akcie formy. Jednostkowość przynależy więc całemu człowiekowi, mając swoją przyczynę w materii, natomiast pełną realizację indywidualności odnajduje się w formie, warunkującej istnienie.

Inne jeszcze spostrzeżenia odnośnie do bytu „osoby” znaleźć można u Tomasza z Akwinu, kiedy rozpoczyna on snuć refleksję *stricte* teologiczną, zastanawiając się nad pytaniem, czy tak zdefiniowane znajduje ono odniesienie do Boga. W ujęciu dominikanina do Niego należą wszystkie doskonałości. Jako, że bycie osobą jest zdecydowanie wyższym sposobem istnienia, również Bóg musi posiadać tę godność w stopniu najwyższym. T. Stępień zauważa, że doskonałość bytowa dla Doktora Anielskiego oznacza przede wszystkim aktualność – „im bardziej doskonały jest byt, tym bardziej jest w akcie”<sup>49</sup>. Doprecyzowując, wieczne istnienie musi być wyższe od tego, które ma swój początek i koniec. Pociąga to także za sobą proporcjonalnie nieskończenie wyższą realność, odrębność, jedność, prawdę, dobro *etc.* Ponieważ pierwszą „racją ontyczną osoby ludzkiej jest akt istnienia urealnijający ten zespół treściowy, w którym występuje forma rozumna”<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Por. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*, Warszawa 1987, [http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom\\_8/gogacz\\_osoba\\_jako\\_byt\\_jednostkowy.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/gogacz_osoba_jako_byt_jednostkowy.pdf), (odczytano: 31.10.2023).

<sup>46</sup> T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 64.

<sup>47</sup> Por. J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 205.

<sup>48</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 202.

<sup>49</sup> T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 65.

<sup>50</sup> M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 37.

uwidacznia to, że Tomasz łączy pojęcie osoby w większym stopniu z aktem, niż możliwością – przez podobieństwo do Boga, jako czystego aktu.

Należy teraz jeszcze odnieść się do rozumności i implikacji, jakie niesie ta własność ze sobą. Doktor anielski podkreśla, że nie powinno się jej ograniczać do możliwości wnioskowania, przysługującej ludziom, ponieważ w takim wypadku traci ona swoją adekwatność w opisie Boga, który nie przeprowadza poznania w ten sposób. Pierwszym znaczeniem rozumności jest każda natura intelektualna (tutaj już natura pojmowana jest nie tylko jako podłoże działania, ale w ogóle desygnuje właściwą istotę)<sup>51</sup> zdolna do życia duchowego. Jednostkowość i rozumność osób można też poznać analizując ich sposób działania. Zauważyć należy, że odzwierciedla on ich samoistność – podejmują one czynności same z siebie, co następnie oznacza: w sposób wolny. Jest to jedna z właściwości przysługujących bytom rozumnym. Kierowanie się wolą ku podjętemu celowi jest samoistnym działaniem wypływającym z intelektualnej natury i jest charakterystyczne jedynie dla osób. Oznacza to zarazem wspólnotę udziału intelektu, który rozpoznaje przedmiot i wolnej decyzji, ukierunkowującej działanie<sup>52</sup>.

Podsumowując to syntetyczne przedstawienie Tomaszowego ujęcia osoby, należy podkreślić głębię analiz i doprecyzowań metafizycznych, które otrzymała boecjańska definicja logiczna. Wychylając się w stronę sformułowań najogólniejszych, podać należy najmocniej rzucającą się w oczy zależność. Jest nią „uniwersalność” tego określenia, które w założeniu adekwatne ma być do Boga i do człowieka. Terminologia, która wyklarowała się przez wieki sporów dogmatycznych jest zarazem niejako nośnikiem tej historii, co nie zostaje przez Doktora Anielskiego pominięte. Teologiczna i teleologiczna definicja osoby zostaje przez Tomasza ukonkretniona poprzez analizę hylemorficznego złożenia, jakim jest człowiek, jednocześnie pozostając zgodną z ujęciem Boga jako Czystego Aktu. Proces relektury Boecjańskiej definicji dokonanej przez Doktora Anielskiego uzupełnia więc to ujęcie o aspekt istnienia, który stanowi o konkretności tego bytu. Bóg, istniejąc jako Akt, jest zarazem Osobą w stopniu najwyższym; człowiek, jako Jego obraz i podobieństwo realizuje w życiu własną samoistność.

---

<sup>51</sup> Por. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 172.

<sup>52</sup> Por. K. Wojtkiewicz, *Wolność jako kategoria osoby według świętego Tomasza z Akwinu*, [https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/581/Wojtkiewicz\\_Wolnosc\\_jako\\_kategoria.pdf?sequence=1](https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/581/Wojtkiewicz_Wolnosc_jako_kategoria.pdf?sequence=1), (odczytano: 31.10.2023).

## 6. Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było przedstawienie ewolucji pojęcia „osoby” jako chrześcijańskiej reinterpretacji filozoficznego pojęcia odbywającej się na przestrzeni wieków w licznych procesach ponawianych odczytań i doprecyzowań. Konkretnie ilustracje dla tych reлектur stanowiły dla mnie dokonania wybranych teologów starożytności i średniowiecza, których wkład powszechnie uznaje się w tej dziedzinie za przełomowy. Podsumowując powyższe, należy powiedzieć, że rozgrywająca się między antropologią a teologią ewolucja tego terminu na różne sposoby ukazuje tytułowy „obraz i podobieństwo” Boże przysługujące człowiekowi. Uwidacznia się on w obu kierunkach podejmowanej refleksji. Zarówno więc w tej „odgórnnej” czyli podejmowanej począwszy od Stwórcy, jak i w tej, która od bytu ludzkiego wychodząc stara się odpowiedzieć na pytanie o Boga. Pierwsze ustalenia rodzącej się teologii dogmatycznej, dokonywane w wyniku trynitarnych refleksji przechowują w sobie praznaczenie wyniesione z etruskich obrzędów kultycznych, czyli postać i jej cechy charakterystyczne. Uderzające jest także powiązanie tych teologicznych ujęć z greckim motywem światła, które jako komunikujące prawdę w świecie cieni, dostępowało statusu podmiotowego. Porządkowanie terminologii odbywało się ponadto nie tylko na płaszczyźnie wzajemnych odniesień słów greckich, ale także pomiędzy Wschodem i Zachodem, będąc ogromnej skali procesem translacji i interpretacji. Dokonania te stają się następnie podstawą dalszego rozwoju teologicznego. Na czym on polega, dobrze widać, gdy zauważy się, że późniejsi autorzy nie traktują zastanych definicji jako kostyczne i doskonałe formy, ale zachowując je, dokonują kolejnej reлектury, podczas której wyjaśniają i doprecyzowują ich treść. Tak czyni np. Augustyn, który bazując na wypracowanej wcześniej terminologii, rozwija refleksję personalistyczną w kierunku rozumienia jako relacji substancjalnej. Pogłębia on jednocześnie w sposób znaczący naukę o duszy ludzkiej i jej wewnętrznych procesach, co z kolei znajduje zastosowanie w teologii, rzucając światło na Osoby Boskie. Przełomowe są następnie dokonania Boecjusza, którego klasyfikacje porządkują starożytne pojęcia, nie pomijając między innymi ich kultyczno-teatralnych korzeni i zachowując zarazem, mimo nowej formy, chrystologiczne ukierunkowanie „osoby”. Reлектury jego wkładu następnie dokonuje Tomasz, bazując na definicji rzymskiego filozofa i dostrzegając następnie w niej potencjał do kolejnych wniosków, rzucających następnie światło na Boga, człowieka i ich wzajemne odniesienia, podobieństwa

i różnice. Analiza ta pokazuje, w jaki sposób formowała się treść jednego z fundamentalnych do dzisiaj pojęć kultury europejskiej. Wielowiekowy ten proces (z pewnością jeszcze niezakończony) jak widać na przykładzie wycinka jego historii stanowi jakby soczewkę, w której oglądać można współformowanie się dziedzin, które choć od siebie odrębne, pozostają w nierozzerwalnych relacjach, podobnie jak omawiane byty osobowe.

### Streszczenie

Artykuł omawia ewolucję pojęcia „osoby” jako proces następujących po sobie reinterpretacji. Kształtowanie się tego terminu w kulturze starożytnej i podczas sporów dogmatycznych ukazuje się jako specyficzne relektury uprzednich dokonań, wzbogacające zastaną naukę o nowe spostrzeżenia, bez utraty już treści. Ukazuje to dwukierunkowe oddziaływanie na siebie rozumienia Boga i człowieka. Dla zilustrowania tego autorka analizuje myśl wybranych, kluczowych dla starożytności i średniowiecza myślicieli.

**Słowa kluczowe:** *Osoba, natura, hipostaza, relektura*

### **„In the image and likeness” - Christian reinterpretation of the concept of a person in the perspective of the relation between God and a man in antique and medieval theology.**

#### Abstract

Article discusses the evolution of the term “person” as a process of consecutive reinterpretations. Forming of the understanding of this definition in ancient culture, and then during dogmatic disputes can be observed as the specific re-reading of predecessors’ achievements, which enriches the teaching with new perceptions, without losing prior content. The process exposes bidirectional influence of the way of understanding God and a human. To illustrate these changes, the author analyzes thoughts of a few selected, crucial for antiquity and middle ages thinkers.

**Key words:** *Person, nature, hypostasis, re-reading*

## Bibliografia

- Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, Poznań 1962.
- Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: „Traktaty teologiczne”, Kęty 2001.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.
- Emery G., *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009.
- Gogacz M., *Osoba jako byt jednostkowy*, w: „Opera Philosophorum Medii Aevii. Textus et Studia”, s. 197-211, [http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom\\_8/gogacz\\_osoba\\_jako\\_byt\\_jednostkowy.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/gogacz_osoba_jako_byt_jednostkowy.pdf), (odczytano: 31.10.2023).
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Gózdź K., *Problem osoby społecznej*, w: „Roczniki Teologiczne”, t. XLVII, 2-2000, [https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/8822/Gozdz\\_Problem\\_osoby.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/8822/Gozdz_Problem_osoby.pdf?sequence=1&isAllowed=y), (odczytano: 31.10.2023).
- Grzybowski J., *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne”, XVI/2003, s. 201-229, <http://digital.fides.org.pl/Content/300/PDF/Grzybowski.pdf> (odczytano: 31.10.2023).
- J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Kobierzycki T., *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001.
- Klimski T., *Osoba i relacje*, w: „Opera Philosophorum Medii Aevii. Textus et Studia”, s. 191-195., [http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom\\_8/klimski\\_osoba\\_i\\_relacje.pdf](http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/klimski_osoba_i_relacje.pdf), (odczytano: 31.10.2023).
- Kupryjaniuk J., *Wpływ świętego Bazylego Wielkiego na trynitologię*, w: „Rocznik Teologiczny”, LIX –z. 2/2017, s. 249-261, <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=595139>, (odczytano: 31.10.2023)
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Sesboüe B., Wolinski J., *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła I symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 1999.
- Siemianowski A., *Wokół definicji osoby. Problemy z definicją Boecjusza*, w: „Studia Teologii Dogmatycznej”, s. 68-84, <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=782414>, (odczytano: 31.10.2023).



Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.

Szadok-Bratuń A., *Filozoficznoprawne kształtowanie się pojęcia osoby*, w: „Orbis Linguarum”, 54./2020, <http://www.ifg.uni.wroc.pl/wp-content/uploads/PUBLIKACJE-IFG/OL/OL54.pdf#page=331>, (odczytano: 31.10.2023).

Widok N., *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarnej  $\mu\iota\alpha\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ -\ \tau\rho\epsilon\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, w: „Vox Patrum”, 26 (2006), <https://bibliotekanauki.pl/articles/2092555.pdf>, (odczytano: 31.10.2023).

Wojtkiewicz K., *Wolność jako kategoria osoby według świętego Tomasza z Akwinu*, w: „Szczecińskie Studia Kościelne”, 7 – 10, [https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/581/Wojtkiewicz\\_Wolnosc\\_jako\\_kategoria.pdf?sequence=1](https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/581/Wojtkiewicz_Wolnosc_jako_kategoria.pdf?sequence=1), (odczytano: 31.10.2023).



CZESŁAW BOCHEN

DOI: 10.56898/st.10904

## EWOLUCJA POGLĄDÓW NA KWESTIE CELÓW MAŁŻEŃSTWA I ICH ADAPTACJA W KOŚCIELE KATOLICKIM W ODNIESIENIU DO PRAW I OBOWIĄZKÓW MAŁŻEŃSKICH

**Treść:** Wstęp. 1. O celach małżeńskich w kontekście historycznym (wymiar filozoficzno-teologiczny); 2. Cele w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. i ich adaptacja do *Vaticanum II*; 3. Cele w wizji Soboru Watykańskiego II *Vaticanum II*; 4. Współczesne spojrzenie na cele w ujęciu KPK z 1983 r.; 5. Obowiązki a cele małżeńskie. – Zakończenie.

### Wstęp

Kwestia celów małżeńskich nie doczekała się, jak dotąd, w literaturze polskiej kompleksowego i **wnikliwego opracowania**. Problematyce poświęcono co najwyżej kilka publikacji ujętej w **szerokim kontekście tematycznym**. **Więcej uwagi skupiono na obowiązkach i prawach małżeńskich, które** wynikają z przymiotów, jakimi są jedność, nierozzerwalność. Zadaniem niniejszego artykułu jest spojrzenie, jak problem celów małżeńskich był rozumiany i wypracowany w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego, oraz jak kwestia celów małżeństwa rysowała się w relacji do obowiązków i praw małżeńskich. **W którym momencie zagadnienia krzyżowały się i jakie** wpływały wnioski. **Z tego też względu w pierwszej części uwaga skupia się** na celach, w drugiej na obowiązkach, przed jakimi stoją nupturienicy i realizują swoje cele w ramach powinności małżeńskich.

## 1. O celach małżeńskich w kontekście historycznym (wymiar filozoficzno-teologiczny)

W starożytności ukształtował się model rodziny patriarchalnej, który został przeniesiony w średniowiecze. Zarys takiej relacji opisał Plutarch i Arystoteles, w której kobieta była podległa mężczyźnie i winna mu posłuszeństwo, podczas gdy na nim spoczywał obowiązek opieki nad rodziną<sup>1</sup>. Owe obowiązki małżeńskie, jakie wpływały z kultury starożytnej, odzwierciedlające cele małżeńskie zostały w tradycji chrześcijańskiej przekute na miłość. Zresztą bardzo istotną dominantą w starożytności była płodność. Tylko zdolni do prokreacji czuli się uprzywilejowani, pozostali spychani byli na margines (dotyczyło tu ułomnych i obarczonych przypadłościami). Zresztą posiadanie potomstwa, choć było istotnym celem związku, nie wynikało z przymiotu prawa ile z natury, która narzucała tę normę<sup>2</sup>.

W judaizmie można dostrzec dwie równoległe tradycje dotyczące celów małżeństwa. Z jednej strony związek kobiety i mężczyzny był niczym „plaster na rany” w samotności mężczyzny (nurt jahwistyczny wypływający ze Starego Testamentu), którego założeniem była miłość. Druga tendencja – nurt kapłański wysuwał na plan pierwszy potomstwo jako cel związku dwojga. W ten sposób miłość małżeńska została przesłonięta prokreacją. W jakimś stopniu to pragnienie wynikało z potrzeby posiadania licznego potomstwa<sup>3</sup>. Tymczasem Nowy Testament wypracował obraz małżeństwa w wymiarze chrystologicznym, gdzie związek mężczyzny i kobiety miał być wyrazem miłości Chrystusa i Kościoła (1 Kor 11, 3-12). W porównaniu ze Starym Testamentem, w którym małżeństwo stanowiło dopełnienie przypisanej człowiekowi natury ludzkiej, w Nowym przybrał charakter powołania. Niewątpliwie jednym z celów małżeńskich o którym wspominał Święty Paweł było posiadanie potomstwa (1 Tm 2, 11-14), ale małżeństwo także stanowiło ochronę przed swobodą seksualną (1 Kor 7, 2). W żonie mężczyzna miał kierunkować swoje pragnienia i na niej skupić swoje zmysły. Miłość ta miała przybierać wymiar obopólny, choć Święty

<sup>1</sup> Por. M. Bogucka, *Gorsza płeć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2005, s. 30-31.

<sup>2</sup> Zob. R. Wierzchanowski, *Dobro potomstwa w kanonicznym prawie małżeńskim. Próba syntezy*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2016 nr 2 (35), s. 112; P. Niczyporuk, *Zawarcie małżeństwa „liberorum procreandorum causa” w prawie rzymskim*, „Zeszyty prawnicze” 2014 nr 3 (14), s. 195-196.

<sup>3</sup> Por. M. Delimata, *Małżeństwo oraz jego cele w opinii zachodnich Ojców Kościoła*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2008 t. 22, s. 104-105.

Paweł w pewnym stopniu czerpał z tradycji jahwistycznej, stawiając przed małżeństwem wyzwania. Mężczyźnie sugerował zahamowanie impulsów władczych wobec żony, żywienie poszanowania nawet w **sytuacji zmienności** nastrojów małżonków, zaś kobiecie nakazywał oddanie się w życiu rodzinnym poprzez wychowanie potomstwa i bycie oddaną małżonkowi (Ef 5, 22-25; Kol 3, 18-19; 1 P 3, 1-6; 1 Tm 2, 11). Święty Paweł dość jasno też podkreślał realizację celu małżeńskiego – jakim było wypełnianie powinności przypisanych mężowi i żonie (1 Kor 7, 3-4), zaś wstrzeźliwość dotyczyć miała pragnień oddawania się modlitwie, ale i w tym przypadku wymagana była obopólna zgoda (1 Kor 7,5). Nakaz podporządkowania się żonie mężowi, jaki wielokrotnie był powielany nie oznaczał bezwzględnego i niewolniczego **pozbawienia się podmiotowości**, jak widzieli to Arystoteles, Plutarch czy Seneka, ale miał on wymiar osobowościowy. W ten sposób miał się realizować aspekt celowości, jakim była okazywana miłość na gruncie społecznym i domowym<sup>4</sup>.

Poza miłością oblubieńczą i **prokreacją w wizji Nowego Testamentu** wpływały dwa dodatkowe cele, odnoszące się do obowiązków stron: mężczyźnie przypisana była troska o prawidłowy rozwój rodziny oraz ochrona dzieci (1 Tm 3, 4-5), zaś na małżonce spoczywała troska o męża i bycie mu oddaną, bynajmniej niepoddaną (1 Tm 5, 8). Ten podział ról względem małżonków oznaczał realizację celu podstawowego, jakim była realizacja dobra rodziny. W Nowym Testamencie pojawia się także kwestia **egalitaryzmu**, co również podważa wcześniej wyrażona i opacznie interpretowana myśl o podporządkowaniu się płci słabszej silniejszej – albowiem ciałem żony rozporządza mąż, zaś ciałem męża żona (1 Kor 7, 4), **pomimo, że** kobieta została stworzona z żebra Adama i w majestacie Boga oboje byli sobie równi (1 Kor 11, 8-12).

W myśli Ojców Kościoła można zaobserwować *sui generis* obojętny, czy nacechowany pewnym sceptycyzmem stosunek do instytucji małżeństwa. Nie można powiedzieć, że kwestionowali czy deprecjonowali wartość małżeństwa, gdyż byłoby to krzywdzące i nieprawdziwe, aczkolwiek wielu podnosiło wartość życia w **czystości i cnocie**. W **myśli wczesnochrześcijańskiej** pojawił się okres, kiedy górę wzięły wartości dziewictwa. Św. Metody z Olimpu nie deprecjonował małżeństwa, ale wskazywał na walor czystości życia w samotności<sup>5</sup>. Święty Ambroży z Mediolanu niesłusznie oskarżany

---

<sup>4</sup> Zob. J. Kudasiewicz, „Mężowie, miłujcie żony, jak Chrystus umiłował Kościół” (Ef. 5, 25-33), „Vox Patrum” 1985 nr 8-9, s. 86.

<sup>5</sup> Por. B. Częsz, *Małżeństwo i dziewictwo według św. Metodego z Olimpu*, „Vox Patrum” 1985

o krytykę instytucji małżeńskiej podkreślał rolę oddanych i kochających kobiet w **Starym Testamencie**, **znaczenie prokreacji, albowiem dzięki realizacji tego celu świat może się rozwijać**<sup>6</sup>. Jednak kobieta w jego oczach traciła wartość w **związku, zaś jej rola wydawał się być podobna do niewolnicy**. Widząc pasmo udręk i kłopotów w życiu małżeńsko-rodzinnym św. Ambroży przyznawał, że o wiele łatwiej mają osoby, które zdecydowały się na życie w samotności i w czystości<sup>7</sup>. Łatwiej, co nie znaczy, że taki model był przez niego forsowany, bo jednak małżeństwo w rozumieniu Świętego Ambrożego, ale również św. **Grzegorza z Nazjansu czy Klemensa Aleksandryjskiego** stanowiło lekarstwo na samotność.

Pogląd ten próbował studzić pod koniec IV wieku mnich Jowinian, uważając, że małżonkowie podobają się Bogu na równi z osobami żyjącymi w celibacie. Św. Hieronim w **poglądach na małżeństwo bliższy był koncepcji Ambrożego, piętnując stosunki cielesne**. Na temat małżeństwa **wypowiadali się Tertulian i św. Augustyn (IV/V w.)** optując za życiem w jednym związku i **nie wiązaniu się w okresie wdowieństwa z drugą osobą**. Tertulian odrzucił twierdzenie, że małżeństwo jest realizowane dla przedłużenia gatunku. Zdaniem jego mężczyźni i **kobiecie przyświecają dwa cele: pożądanie i pragnienie typowe dla młodego wieku w celu jego zaspakajania i słabość do prestiżu poprzez chęć powiększenia lub posiadania majątku, które ułatwić może małżeństwo**. Przebija tu aspekt zmysłowo-emocjonalny (płciowy) – pociąg fizyczny i materialny. Święty Augustyn z Hippony w dziele *De bono coniugali* wśród zasadniczych celów małżeństwa widział właśnie potomstwo, jako konsekwencje stosunków cielesnych, przy czym nie kwestionował wartości czystości życia w dziewictwie, albowiem żonaty mężczyzna troszcząc się o **sprawy materialne pragnie przypodobać się żonie**, zaś bezżenny troszcząc się o sprawy duchowe zabiega o względy Pana<sup>8</sup>.

Św. Augustyn wyodrębnił trzy istotne dobra małżeństwa: potomstwo (*proles*), wierność wzajemną (*fides*) oraz łaskę sakramentalną, czyli nierozwalność (*sacramentum*), z tego jak założył z prokreacji wynikają kolejne cele<sup>9</sup>. „Anachronizmem jest przypisywanie św. Augustowi dzieła ustalenia

nr 8-9, s. 127.

<sup>6</sup> Por. J. Naumowicz, *Stosunek św. Ambrożego do małżeństwa i życia rodzinnego*, „Vox Patrum” 1985 nr 8-9, s. 135-136.

<sup>7</sup> Zob. M. Delimata, *Małżeństwo...*, s. 108.

<sup>8</sup> Tamże, s. 114-115.

<sup>9</sup> S. Augustinus, *De bono coniugali*, w: *Patrologia Cursus Completus. Series Latina*, wyd. J. Migne, Parisii 1844-1855 t. 40, s. 375-376.

hierarchii trzech celów” – pisał Władysław Skrzydlewski – zaś wprowadzając schemat trzech dóbr „stał się prekursorem etyki wartości”, która potem znalazła swoje pełne rozwinięcie w fenomenologicznej filozofii Edmunda Husserla i antropologii filozoficznej Maxa Schelera<sup>10</sup>. Św. Augustyn stał się inspiracją dla kolejnych myślicieli i **teologów, którzy podejmowali ten wątek**, jak Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard (XII w.), oraz Piotr Abelard (XI/XII w.). Według nich nie tylko prokreacja była istotna, w **równym stopniu** stawiali oni na zaspokajanie pożądliwości w **atmosferze miłości i uporządkowania**. W konfrontacji z ich spojrzeniem stali Prévostin de Crémone i Anzelm z Laon, którzy wracali do źródła twierdząc, że nie pożądliwość ciała, ale potrzeba potomstwa narzucała normę. Izydor z Sewilli (VII w.) cele postawił w takiej kolejności: potomstwo cel podstawowy, a tuż za nim pomoc wzajemna i uśmierzenie pożądliwości<sup>11</sup>.

Największy udział w **procesie tworzenia przedkodeksowego kanonicznego prawa małżeńskiego** wniósł św. Tomasz z Akwinu, który wyznaczonym przez św. Augustyna celom nadał odpowiedni sens, przenosząc problematykę małżeńską z płaszczyzny dóbr na płaszczyznę celów. W *Supplementum do Sumy teologicznej* wydanym po jego śmierci w **oparciu o notatki świętego zredagowane przez jego kancelistę Reginalda z Piperno** wynika, że celem nadrzędnym w wizji małżeńskiej Akwinaty było zrodzenie potomstwa, zaś pozostałe czynniki dobra ogólnego, jak pomoc wzajemna małżonków i rodzinie czy też zaspokajanie potrzeb seksualnych *remedium concupiscentiae* postrzegał na drugim planie, przyporządkowane celowi pierwszemu<sup>12</sup>. Św. Tomasz z Akwinu **wyrażał także obawy by cel prokre-**

---

<sup>10</sup> Por. W. Skrzydlewski, *Problem celów małżeństwa*, „Analecta Cracoviensia” 1971 nr 3. s. 324; zob. P. Węclawik, *ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA MAXA SCHELERA: JEJ GENEZA, PRZEDMIOT I METODA*, „Folia Philosophica. Ethica – Aesthetica – Practica” 1998 nr 16, s. 103-113; D. Franck, *Dwa ciała. Wokół Fenomenologii Husserla*, (tłum. J. Migasiński, A. Dwulit), Warszawa 2017.

<sup>11</sup> Zob. R. Sztuchmiller, *Problematyka celów małżeństwa zgłoszonych na Sobór Watykański II*, „Studia Płockie” 1984 t. 12, s. 35; Cz. Murawski, *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich w 1945-1980. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Sandomierz 1988, s. 75; L. Świto, *Istota bonum prolis*, „Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawnohistoryczny” 2002 nr 3-4 (45), s. 54-57.

<sup>12</sup> Władysław Skrzydlewski analizując użytą terminologię zaznaczył, że „Św. Tomasz nigdy nie nazywał zadania urodzenia i wychowania potomstwa celem pierwszorzędnym «primarius», lecz zawsze głównym («principalis»); w konsekwencji nie wiemy, czy używany przez niego termin na oznaczenie pozostałych celów małżeństwa, «secundarius», nie należałoby raczej tłumaczyć przez «drugi» niż przez „drugorzędny”; zob. W. Skrzydlewski, *Problem celów...*, s. 330; M. Pogorzelska, *Cele małżeństwa w doktrynie i w prawie kanonicznym*, „Studia Teologiczne «Nawróćcie się i wiercie w Ewangelię»”, Białystok-Drohiczyń-Łomża 2014 nr 32,

acji, która uważał na płaszczyźnie prawa naturalnego wspólnego zarówno dla ludzi, jak i zwierząt, nie przerodził się w pożądliwość.

Idea wytyczona przez św. Tomasza z Akwinu, oparta na przemyśleniach ulegała naciskom. W XVII wieku pojawiły się teorie ogólne, w których nie klasyfikowano wartości wyższych i niższych, ważnych i mniej istotnych zlewając je w „jedno lustro”. Głoszono, że istotą małżeństwa jest sama ich społeczność uwarunkowana miłością (Tomasz Sanchez, Bazyli Ponce de Leon)<sup>13</sup>. W XVIII wieku św. Alfons Liguori także próbował zabrać głos, ale schemat na tyle zagmatwał, że nie był w **stanie się przyjąć**. Otóż ów założyciel redemptorystów rozróżniał dwa wewnętrzne cele przypadłościowe: prokreację i zaspakajanie pożądliwości i dwa zewnętrzne, wśród których wyliczał m.in. wprowadzenie pokoju czy skłonienie czyjejś życzliwości<sup>14</sup>.

W drugiej połowie XIX w. niemiecki moralista Ferdynand Probst postawił na wspólnotę małżeńską w **ważności celów aniżeli prokreację i wychowanie**. O duchowej wspólnotcie mówił też Franz Xaver Linsenmann. Na początku XX wieku kilku myślicieli akcentowało „owocność miłości” (m.in. Hermanm von Keyserling). Niemiecki filozof i teolog katolicki określany przez papieża Piusa XII „XX-wiecznym Doktorem Kościoła”, Dietrich von Hildebrand powtórzył pogląd F. Probsta zmieniając nieco nazewnictwo. Słowo „cel” jakim miała być dla małżonków wspólnota jedności zastąpił określeniem „sens”. **W ten sposób podjęto koncepcję miłości małżeńskiej**, która w zasadzie była pomijana. Koncepcję Hildebranda rozwinął Fidelis Schwendinger OFM, po czym nadał jej rozgłos Herbert Doms<sup>15</sup>.

## 2. Cele w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. i ich adaptacja do *Vaticanum II*

Myśl św. Tomasza z Akwinu stała się podstawą wypracowanej formuły w KPK z 1917 r. **W kan. 1013 § 1 za cel podstawowy i nadrzędny małżeństwa uznano zrodzenie i wychowanie potomstwa, jako wyraz dobra wyższego rzędu**, przy czym jak zauważa Tomasz Smoliński poprzez wychowa-

---

s. 427.

<sup>13</sup> Por. G. Caberletti, *Loggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio*, Brescia 1986, s. 57-82.

<sup>14</sup> Zob. W. Skrzydlewski, *Problem celów...*, s. 329.

<sup>15</sup> Tamże, s. 332; zob. J. Reiter, *Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816-1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik*, Düsseldorf 1978.



nie, które w celach pierwszorzędnych stoi na równi ze zrodzeniem potomstwa rozumie doprowadzenie potomstwa „do całkowitej samodzielności” i ten etap „nie sprowadza się – pisze autor – tylko i wyłącznie do pojedynczych aspektów życia, ale dotyczy wszystkich jego wymiarów i odnosi się do wychowania na różnych płaszczyznach” od wymiaru religijnego, poprzez moralny aż po fizyczny i obywatelski<sup>16</sup>. Pozostała jeszcze wzajemna pomoc, jako cel drugorzędny, która określona została bardzo szeroko a mianowicie „uwzględniała różnorakie potrzeby człowiek (psychiczne i fizyczne) w spełnieniu funkcji małżeńskich oraz w wypełnieniu obowiązków, jakie ciążyły na małżonkach. Wśród podstawowych dla rozwoju człowieka potrzeb należy wymienić materialne, intelektualne, kulturalne, religijne, potrzebę poczucia bezpieczeństwa, przynależności, miłości, szacunku i samourzeczywistnienia. Wszystkie one kierunkowały sposób życia społeczeństwa”<sup>17</sup>.

Promulgacja kodeksowa za pontyfikatu Benedykta XV nie zakończyła dywagacji na temat celów, praw i obowiązków małżonków zwłaszcza, kiedy zaczęły się przebijać pierwsze sygnały myśli personalistycznej i psychologii, próbując przywrócić wagę tym aspektom w życiu małżonków, które dotychczas były marginalizowane. Na pojawiające się głosy, odpowiedź dał Pius XI w encyklice *Casti connubii* wydanej w 1930 r. Powołując się na myśl św. Augustyna wśród celów podstawowych widział zrodzenie potomstwa, który to cel wypływa z samej woli Bożej<sup>18</sup>. Wśród drugorzędnych celów Pius XI wymieniał te, które znalazły się w schemacie, a mianowicie miłość małżonków w relacji wzajemnej i rodzinnej, choć zaznacza, że temu obowiązkowi należne jest „dostojeństwo” w chrześcijańskiej hierarchii celów małżeńskich. Prawa do pożądliwości nie kwestionował, ale widział w realizacji tego aktu cel drugorzędny. *Casti connubii*, jak pokazała praktyka to jedyny dokument, w której miłość została uznana za jeden z celów.

Do gradacji celów odniósł się w przemówieniu wygłoszonym 29 paź-

---

<sup>16</sup> Zob. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS 1917, Pars II [dalej cyt.: KPK/17], kan. 1013 § 1; T. Smoliński, *Istotne cele małżeństwa katolickiego*, „Ius Matrimoniale” 2019 nr 3 (30), s. 115-116.

<sup>17</sup> Por. A. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny Tysiąclecia (1957-1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002, s. 128.

<sup>18</sup> Zob. Pius XI, *Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim, Casti connubii*, 31.12.1930; T. Dekert, *Przygotowanie do małżeństwa według Casti connubii czyli o zapomnianej nauce*, [https://www.academia.edu/25686342/Przygotowanie\\_do\\_ma%C5%82%C5%BCe%C5%84stwa\\_wed%C5%82ug\\_Casti\\_Connubi\\_czyli\\_o\\_zapomnianej\\_nauce](https://www.academia.edu/25686342/Przygotowanie_do_ma%C5%82%C5%BCe%C5%84stwa_wed%C5%82ug_Casti_Connubi_czyli_o_zapomnianej_nauce), (odczytano: 09.05.2022).

dziennika 1951 r. Pius XII. Stwierdził, że jeśli chodzi o kolejność uznaje ten istotny i pierwszy, który określony jest przez samą naturę małżeństwa. Co do drugorzędnych celów, swoje stanowisko przedstawił w **przemówieniu** wygłoszonym 3 października 1944 r. przy czym dwuznacznie ocenił ich rangę, podkreślając że cele drugorzędne nie są mniej ważne od celu głównego, ale cel prokreacyjny nie może wyłączać pragnień intymności ciała, który przewiduje cel drugorzędny. Innymi słowy papież próbował znaleźć *aurea mediocritas*, co nie zapobiegło wyjaśnienia kwestii, w jakiej relacji cel drugorzędny stoi wobec celu pierwszorzędnego. Czy natura zaspakajania pożądlivosti i niesienia pomocy wzajemnej zdefiniowana, jako cel drugorzędny nie przesłoni, ani też nie będzie rzutować a **zostanie podporządkowana** prokreacji określonej przez naturę, jako dopełnienie celu pierwszorzędnego? Rota Rzymska wyjaśniała te relacje w 1944 r., w którym wskazywała, że nie sposób zrealizować celu podstawowego, jeśli wykluczy się wzajemną pomoc, która może być realizowana przez wspólne zamieszkanie, wspólnotę życia i realizację wspólnych potrzeb. W orzeczeniu Rota Rzymska nie odmawia prawa do aktów cielesnych i prawa do wzajemnej pomocy, ale nie ma tam miejsca o **fakcie posiadania dzieci, tak więc zawierający** związek małżeński mogą w **całości lub części z tego prawa nie korzystać**. Realizacja celów małżeńskich będzie dopełniona także, jeśli strony obopólnie z pewnych części celów wtórnych zrezygnują. Mogą, ale nie muszą<sup>19</sup>.

W Kościele w **czasach przedsoborowych, popularność** zyskiwał nurt akcentujący miłość i **pożycie, jako wartość ponad wymóg biologicznego przedłużania gatunku**. Prokreację uznał za cel „przypadłościowy małżeństwa” (H. Doms, B. Krempel, N. Rocholl, C. Schahl), idąc pod prąd tradycji i **nauczenia** zawartego w *Casti connubii*<sup>20</sup>. Poglądy ich były pokłosiem rozwoju współczesnej biologii i **psychologii**. **W intencji twórców tego myślenia, tradycja Kościoła źle postawiła akcent w relacji małżeńskiej**. **Bowiem w pragnieniu osobowościowym jest wzajemne dopełnienie małżonków**. Jednocześnie się w tym akcie skupiają się na sobie a nie na osobie trzeciej, jaką jest dziecko, które jest dopełnieniem dobra, ale to dobro wyrasta z pragnień pożądlivosti czy osobowej relacji. H. Doms wychodził z założenia, że św. Tomasz z Akwinu, którego doktryna pokutowała w myśleniu teologów w tej materii przez wieki nie rozumiał ani istoty miłości, ani nie dostrzegał

<sup>19</sup> Por. J. Sambor, *Spółeczny wymiar hierarchii celów małżeństwa w obradach i dokumentach Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 2004 t. 32, s. 165.

<sup>20</sup> Zob. M. Pogorzelska, *Cele małżeństwa...*, s. 428.

wartości duchowych we wspólnocie małżeńskiej<sup>21</sup>. Od tego rodzaju teorii odciął się Kościół katolicki, który w Dekrecie Kongregacji Nauki i Wia-ry o celach małżeństwa z 1 kwietnia 1944 r. potwierdził niewzruszoność celu pierwszorzędnego (prokreacji) w stosunku do pozostałych celów małżeństwa<sup>22</sup>. Naukę o hierarchii celów małżeńskich potwierdził raz jeszcze Pierwszy Synod Rzymski w 1960 r.<sup>23</sup>

### 3. Cele w wizji Soboru Watykańskiego II

Podczas prac przygotowawczych do Soboru Watykańskiego II problematyka celów małżeńskich była postrzegana na dwóch płaszczyznach. Jeden zespół pragnął, by cele małżeńskie odpowiadały Dekretowi Kongregacji Świętego Officium<sup>24</sup> z wypracowaniem znaczenia celu podstawowego w obliczu licznie eksponowanych celów drugorzędnych, a przy tym dążącego do odrzucenia lansowanego przez niektóre środowiska aspektu pożą- dliwości ciała próbującego narzucić go gremium, jako celu kardynalnego. Drugi zespół wychodził na przeciw oczekiwaniom starając się odpowiedzieć na pytania, czy cele małżeństwa są dostatecznie wyrażone językiem współczesnego świata, odpowiadają jego wymogom i są zrozumiałe przez chrześcijan i czy należy widzieć konieczność powiązania miłości z aktem prokreacyjnym<sup>25</sup>. Na instynkt seksualny starano się spojrzeć w kontekście biblijnym, widząc w tym pragnieniu konsekwencję grzechu pierworodnego, którego zaspokojenie przyrównywano werbalnie do zasklepienia rany. Tylko sakrament małżeństwa niósł w sobie tę łaskę leczącą to, co w popę- dzie seksualnym zostało zdeformowane w tym ciężącym na rodzaju ludz- kim grzechu. Powyższe uwagi były przedmiotem prac Przygotowawczej Komisji Teologicznej, która opracowała specjalny schemat o małżeńskich celach *De castitate virginitate matrimonio et familia*. W efekcie w 13 punk- cie tego schematu przedłożonego 7 maja 1962 r. Centralnej Komisji Przy- gotowawczej przedstawiono wpracowany projekt nauki o celach małżeń-

---

<sup>21</sup> Por. W. Skrzydlewski, *Problem celów...*, s. 335.

<sup>22</sup> W Dekrecie akcentowano, że zrodzenie i wychowanie nie jest celem podstawowym a cele drugorzędne nie są temu celowi podporządkowane; AAS 36 (1944), s. 103.

<sup>23</sup> Por. *Prima Romana Synodus A.D.MDCCCCLX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Rzym 1960, s. 191; W. Szafrński, *Synod Rzymski o sprawach małżeńskich*, „Prawo Kanoniczne” 1960 nr 1-2 (3), s. 412-414.

<sup>24</sup> Zob. J. Sambor, *Spółeczny wymiar...*, s. 163.

<sup>25</sup> Tamże, s. 161.

skich. Znalazło się tam sformułowanie, że istnieją cele obiektywne, określone przez Stwórcę, do których należy zrodzenie i **wychowanie potomstwa**, nawet w sytuacji, gdyby małżeństwo było pozbawione płodności. Wprawdzie zrodzenie nie jest przedmiotem, który wymaga zgody małżeńskiej, jednak akt ten wpisany jest w naturę małżeństwa. Cel prokreacyjny w ujęciu tego schematu jest jednak **celem pierwszorzędny, przeważającym**, niezależnym od innych wtórnych celów, także wskazanych przez naturę, i z tego względu **nie może być z nimi zrównany czy pomieszany**. Natomiast do celów drugorzędnych obiektywnych schemat widział obopólną pomoc i zaspokajanie pożądliwości, które z tego powodu nie powinny być pomniejszane. Założenia schematu dotyczące celów małżeństwa były wyrazem uwag i poglądów wyrażonych w nauczaniu papieży Piusa XI i XII.

Opinie na temat projektu schematu w ramach Centralnej Komisji Przygotowawczej Soboru były na tyle podzielone, że zaistniała konieczność nieco modyfikacji schematu konstytucji dogmatycznej opracowanej przez Roboczą Komisję Przygotowawczą o nazwie – *De castitate matrimonio familia virginitate*<sup>26</sup>. W ten sposób próbując dowartościować cel drugorzędny dotyczący miłości tekst o celach małżeńskich przybrał formułę koncyliacyjną: „Niechaj jednak pamiętają wierni, że wszystkie cele małżeństwa tak obiektywne jak i subiektywne, także ów pierwszy, w którym ludzie, jednocząc się z Bogiem w Jego dziele stwórczym, mogą być osiągnięte doskonale tylko wtedy, jeśli małżeństwo jest ukształtowane przez prawdziwą i prawowitą miłość małżeńską”<sup>27</sup>. Jednak i ten zapis okazał się mało przekonujący.

Dyskusja nad celami małżeństwa toczyła się w ramach dysputy dotyczącej schematu konstytucji pastoralnej o Kościele w świecie współczesnym, która ostatecznie przybrała nazwę konstytucji *Gaudium et spes*. Tekst odnoszący się do celów małżeńskich ujęto całościowo, jako wspólnotę życia i miłości następująco: „Sama zaś instytucja małżeństwa i miłość małżeńska posiadają szlachetną powinność zrodzenia i wychowania potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie”<sup>28</sup>. Sformułowanie więc zostało wyśrodkowane pomiędzy zwolennikami ujęcia kwestii prokreacji na pierwszym miejscu a przedstawicielami akcentującymi personalistyczną koncepcję miłości. Zwolennicy koncepcji prokreacyjnej widzieli małżeństwo w kategorii umowy, która upoważniała to aktu rodzenia, zaś miłość

<sup>26</sup> Rodził się spór co do kolejności celów, a szczególnie czy akt prokreacji jest istotniejszy od miłości małżonków; por. J. Sambor, *Społeczny wymiar...*, s. 167-171.

<sup>27</sup> Tamże, s. 171.

<sup>28</sup> Tamże, s. 178.

nie wchodziła tam w grę. Wychodzono z założenia, że mimo, że miłość jest aktem pożądanym, to jednak natura domaga się potomstwa. Zresztą R. Sztymmler nie podzielał opinii, by miłość w świetle numeru 50 *Gaudium et spes* można było uplasować w wykazie celów, widząc w tym raczej pomoc (środek) w ich realizacji<sup>29</sup>. To szukanie możliwych rozwiązań dało się także zauważyć przy definiowaniu roli potomstwa – „dzieci są prawdziwie najwspanialszym dobrem małżeństwa”. By nie popaść w pułapkę postrzegania dobra jako celu, zaś prokreacji jako najwspanialszego z dóbr, słowo *bonum* zastąpiono słowem *donum* co dało się ująć, że „dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzinom przynoszą najwięcej dobra”<sup>30</sup>. Drugie kontrowersyjne określenie o brzmieniu – „prawdziwe pielęgnowanie miłości małżeńskiej i pochodząca stąd struktura życia rodzinnego zmierzają również do powiększenia rodziny” budziło na tyle rozdzwięk (chodziło o użycie słowa „również”, które było właśnie wyrazem wielości celów), że Paweł VI zdecydował się na modyfikację sformułowania i tekst brzmiał następująco: „dlatego prawdziwy szacunek dla miłości małżeńskiej i cały sens życia rodzinnego zmierzają do tego, żeby małżonkowie nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mężnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca całą rodzinę”<sup>31</sup>. To ujęcie znalazło swoje odpowiednie odbicie w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, w której „małżonkowie chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa, przez który wyrażają tajemnicę jedności i płodnej miłości pomiędzy Chrystusem i Kościołem oraz w niej uczestniczą, wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowaniu potomstwa dla zdobycia świętości”<sup>32</sup>.

Reasumując wielomiesięczne dyskusje na temat celów małżeństwa, jakie przewinięły się w sali soborowej, a które znalazły swój wyraz w pełni w do-

---

<sup>29</sup> Por. R. Sztymmler, *Soborowa koncepcja celów małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 1996 nr 1, s. 50-51. To założenie było odbiciem przemówienia wygłoszonego 9 II 1976 r. przez Pawła VI do audytorów Roty Rzymskiej, którą autor przywoływał. Papież wyjaśnił wówczas, że miłość małżeńska posiada walor psychologiczny, a nie prawny. Nie jest też celem małżeństwa, lecz podłożem, na którym cele mogą być realizowane. Wynikałoby to z prostego założenia, że gdyby nadano miłości wymiar konstytutywny, to jej brak powodowałby nieważność małżeństwa; AAS 68 (1976), s. 204-208; zob. R. Sztymmler, *Cele małżeństwa według kodeksu Jana Pawła II*, „Studia Warmińskie” 1987 t. 24, s. 277.

<sup>30</sup> Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* [dalej: GS] (7.12.1965) 50; AAS 58 (1966), s. 1025-1120.

<sup>31</sup> Por. J. Sambor, *Społeczny wymiar...*, s. 180.

<sup>32</sup> Zob. Sobór Watykański II, *konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* [dalej: LG] (26.02.1964); AAS 57 (1965), s. 5-75.

kumentach, można mówić o wielu celach. W *Gaudium et spes* zrezygnowano z uhonorowania prokreacji, jako celu nadrzędnego, a jednie postawiono ją na równi z „miłością małżeńską”. Konstytucja nie czyni gradacji celów małżeństwa, ale wyjaśnia, że małżeństwo zostało wyposażone w różne cele i dobra, nie tylko zrodzenie i wychowanie potomstwa ale także instytucjonalne, których nie wolno spychać na margines, a które według ojców soborowych mają wielkie znaczenie (wzajemna pomoc małżonków, ich najściślejsza jedność przekładająca się na wspólnotę życia oraz uświęcenie)<sup>33</sup>. Rozwiązanie takie zrównania prokreacji i wychowania ale i podkreślenia pozostałych było wyrazem zwycięstwa koncepcji personalistycznej. Zresztą zdania była podzielone tak podczas Soboru, jak i po jego zakończeniu, kiedy wdrażano założenia *Vaticanum II*. Jedni uważali, że Ojcowie Soborowi akcentowali prokreację (M. Żurowski), drudzy wychodzili z założenia, że cele można zinterpretować dużo szerzej (W. Skrzydlewski)<sup>34</sup>. W końcu dostrzegano wielość celów, które wybrzmiały na Soborze (P. Delhaye, W. Góralski, G.F. Pala, T. Pawluk)<sup>35</sup>. Jak zauważa Marta Pogorzelska w dokumencie „zostało zastąpione pojmowanie miłości w sensie fizycznym na miłość w sensie całościowym, w której nie sfera biologiczna, ale integralna osoba jest zaangażowana w stworzenie relacji, która nabiera wręcz charakteru sakralnego, w małżeństwie zdefiniowanym, jako sakrament”<sup>36</sup>.

Przypomnijmy, że w pracach nad właściwą formułą ujęcia tego zagadnienia w okresie Soboru Watykańskiego według wyliczeń R. Szttychmiler'a wzięło udział 120 biskupów i prałatów, 5 przełożonych zakonnych, przy zaangażowaniu 2 kongregacji rzymskich i 4 katolickich uczelni<sup>37</sup>. Autor

<sup>33</sup> „Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. Wszystko to ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego”; GS 48.

<sup>34</sup> M. Żurowski optował za jednym celem – prokreację, ale widział w jego ramach wiele elementów spójnych, czyniąc z tego celu „jedność w wielości”, por. M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego. Stan prawny po promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościoła Łacińskiego w 1983 r.*, Katowice 1987; s. 44-45; W. Skrzydlewski twierdził, że wszystkie cele w pełni da się ująć zarówno na płaszczyźnie małżeńskiej jak i rodzinnej; por. W. Skrzydlewski, *Problem celów...*, s. 356.

<sup>35</sup> Zob. P. Delhaye, *Dignité du mariage et de la fam ille (2. partie, chapitre f)*, w: *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes”*, t. 2. Paris 1967, s. 434-438; G.F. Pala, *Valori e fini del matrimonio nel magistero degli ultimi cinquant'anni*, Cagliari 1973, s. 134; W. Góralski, *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987, s. 12; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II t. 3: Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984, s. 50-55.

<sup>36</sup> Por. M. Pogorzelska, *Cele małżeństwa...*, s. 428.

<sup>37</sup> Zob. R. Szttychmiler, *Problematyka celów...*, s. 37.

zwrócił też uwagę, iż Sobór, poruszając kwestię celów, starał się unikać żonglowania terminem *stricte* „cel małżeństwa”, w stosunku do prokreacji, wychowania oraz pomocy wzajemnej, by nie znaleźć się w **sytuacji bez wyjścia**, ale kontekst pozostawał jednoznaczny. Zresztą w **dokumentach końcowych** nie miano już obiekcji. W *Lumen gentium* przywołuje się cele podobne do tych podkreślonych w *Gaudium et spes*, a mianowicie: pożycie małżeńskie, wydawanie na świat potomstwa i proces wychowawczy, pomoc oraz wzajemne uświęcenie. Pomimo także, że w *Gaudium et spes* podkreślono wartość miłości małżeńskiej (49 i 50), która zdaniem niektórych (R. Sztuchmiller) nie może być utożsamiana z celami małżeństwa, to jednak bez niej nie była by możliwa realizacja celów.

Zanim promulgowano KPK w 1983 r. do małżeństwa i jego celów w okresie posoborowym nawiązano co najmniej w **dwóch istotnych dokumentach**: w encyklice *Humanae vitae* Pawła VI oraz w **adhortacji apostołskiej** *Familiaris consortio* Jana Pawła II<sup>38</sup>. W adhortacji Jan Paweł II nie powołuje się na cele małżeństwa. **W to miejsce posługuje się pojęciem „zadania małżeństwa”** wględnie „zadania rodziny”.

#### 4. Współczesne spojrzenie na cele w ujęciu KPK z 1983 r.

KPK nie posiada *stricte* kanonu mówiącego wprost o celach małżeńskich, co nie znaczy, że prawodawca tego aspektu nie uwzględnił, czy pominął. KPK zdefiniował małżeństwo, której nie dokonano w kodyfikacji z 1917 r., zaś cele zostały tak silnie zespolone z istotą małżeństwa, że w definicji musiały zostać wyartykułowane. Tak więc z definicji małżeństwa zapisanego w kan. 1055 § 1 KPK wynikają dwa zasadnicze cele małżeńskie: zrodzenie i **wychowanie potomstwa** oraz wzajemna pomoc małżonków przekładającej się na realizację tych dóbr<sup>39</sup>. Wynikają, ale nie zostały prawnie usankcjonowane, dlatego Jan

---

<sup>38</sup> Zob. AAS 60 (1968), s. 481-503; Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska papieża Jana Pawła II „Familiaris consortio”* [dalej: FC].

<sup>39</sup> Małżeństwo zostało zdefiniowane, jako przymierze „przez które mężczyzna i **kobieta tworzą** ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonej podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”; zob. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; przekład polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 [dalej: KPK/83]; H. Stawniak, *Uprawienie – obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 1989 nr 3-4 (32), s. 132.

Paweł II mówi o celach, do których małżeństwo zmierza. Niekiedy Kodeks posługuje się technicznym wyrażeniem „cel małżeństwa” (kan. 1125 n. 3), mówi o zadaniach małżonków (kan. 835) a najczęściej o prawach i obowiązkach (kan. 1063, 1095, 1134, 1136). Jak wyliczył R. Sztymmler w KPK znajdują się 42 kanony odnoszące się wprost do celów lub sposobu ich realizacji, zaś 17 pośrednio odnoszących się do realizacji<sup>40</sup>. Dobro małżonków i dzieci zostało zrównane i tym właśnie KPK z 1983 r. różni się od kodyfikacji z 1917 r., w którym zapisy ogniskowały się jedynie na wartości wypływających z potomstwa. Symptomatyczne, że dobro małżonków w KPK z 1983 r. nie precyzowało jego zakresu. Opierając się na opiniach kanonistów. Tomasz Smoliński mówi, że chodzi tu o „dojrzewanie małżonków”, która ma ich zaprowadzić do zbawienia, o „psychoseksualną integrację” a także o realizację pewnych praw i obowiązków, jak np. zabezpieczenie materialne rodziny wynikających z celu, jakim jest dobro małżonków. Opierając się na wyroku M.F. Pompedda z 14 lipca 1997 r., T. Smoliński wymienia takie składowe, jakimi są: „wzajemna pomoc, zaspokojenie pożądliwości, zdolność do relacji heteroseksualnych, wzajemna integracja psychoseksualna, wspólny proces dojrzewania do osiągnięcia wyższych wartości, całkowite oddanie się osoby jako uzupełnienie współpartnera, doskonałość duchowa poprzez integrację międzyosobową, jedność we wzajemnym losie, współuczestnictwo [...] w pomyślności jak i w przeciwnościach”. Jan Paweł II próbuje na różny sposób ten aspekt podnosić. M.in. w Liście do rodzin, odnosząc się do wzajemnego daru mężczyzny i kobiety, podkreśla, że pełnym urzeczywistnieniem małżonków jest „wzajemna kontynuacja miłości i życia”, która nie może wypływać z egoizmu jednej ze stron, albowiem „osoba nie może być nigdy środkiem do celu, środkiem «użycia» – musi być sama celem działań. Tylko wtedy działanie odpowiada jej prawdziwej godności”. Katalog, jak widać, jest szeroki i cały czas otwarty, ale na tym polega realizacja dobra małżonków. Także kwestia prokreacji, pomimo że została zrównana z realizacją dobra nie oznacza, że wyklucza się całkowicie akt seksualny. Bez aktu małżeńskiego nie ma prokreacji, ale sama prokreacja nie może być wynikiem bezmiłosnej jedności, co znaczy, że każdy akt małżeński ma charakter jednoczący i prokreacyjny. Dalszym etapem w realizacji celów jest aspekt wychowawczy jako skutek prokreacji<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> „Analiza norm nowego Kodeksu daje podstawę do stwierdzenia, że cele małżeństwa są traktowane obecnie mniej biologicznie (nie ma mowy już o uśmierzeniu pożądliwości) i mniej jurydycznie, a przedstawione są w świetle personalistycznej koncepcji człowieka”, także miłość nie ma znaczenia prawnego; por. R. Sztymmler, *Cele małżeństwa...*, s. 279.

<sup>41</sup> Zob. T. Smoliński, *Istotne cele...*, s. 120-121; także: J. Krajczyński, *Wychowanie dzieci i mło-*



## 5. Obowiązki a cele małżeńskie

Prześledziwszy ewolucję poglądową celów małżeństwa, spójrzmy, w jakiej relacji stają one do obowiązków małżeńskich i na ile cele małżeńskie są pochodną obowiązków, a na ile obowiązki wynikają z celów. Uchylenie się z zasady od wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskim klóci się z realizacją celów, a tym samym skutkuje niezdolnością danej osoby do zawarcia małżeństwa. Dotyczy to także takich sytuacji, gdy świadomie odmawia się realizacji celów, które są *conditio sine qua non* sakramentalnie zawartego małżeństwa.

W. Góralski podziela tezę audytorów rotalnych jak i R. Sztymilera, iż najważniejsze obowiązki małżeńskie wynikają z trzech zasadniczych dóbr małżeństwa: *bonum fidei* – jedność, *bonum sacramenti* – nierozzerwalność oraz *bonum prolis* – potomstwo jak również, jako czwarte dobro małżeńskie z definicji wynikające – *bonum coniugum*. To ostatnie zostało nakreślone przez Sobór Watykański II<sup>42</sup>. Praktyka pokazuje poważny problem z określeniem istotnych obowiązków małżeńskich, dlatego, że nie wypracowano wiążącego ich katalogu<sup>43</sup>. Było i jest to o tyle istotne, że trudno kanonistom wobec niedostatku takiego schematycznego opracowania udowodnić niezdolność wynikającą z kan. 1095 nr 2 i 3, jeśli nie wykaże się jaka anomalia był przedmiotem braku rozeznania lub niezdolności, która w efekcie może zaciążyć na ważności zgody małżeńskiej. Także Jan Paweł II pozostawił tę kwestię otwartą, licząc na kanonistów i jurysprudencję. O wykazie nie ma słowa w ogłoszonym w 1983 r. KPK, jak i w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r. (kan. 818 nr 2 i 3)<sup>44</sup>. Znaczący problem obowiązków małżeńskich wynikających z celów małżeńskich sprowa-

---

dzieży w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski, Płock 2002, s. 71-72; Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”* 12 (2.02.1994).

<sup>42</sup> Por. W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n.2 KPK)*, w: W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego, Kan. 1095, nn. 1-3 KPK*, Warszawa 2001, s. 165; J. Borucki, *Istotne obowiązki małżeńskie w świetle przepisów Prawa Kanonicznego i Polskiego*, „Studia Włocławskie” 2005 nr 8, s. 251.

<sup>43</sup> Jako przykład R. Sztymiler podaje sprawozdanie z działalności Roty Rzymskiej za rok 1991/1992, gdzie w **żadnym wyroku rotalnym nie podano pełnego katalogi praw i obowiązków małżeńskich** wynikających z zapisu kan. 1095 n. 2 i 3; *Attività del Tribunale Apostolico della Rota Romana. Anno giudiziario 1 Ottobre 1991 – 30 Settembre 1992. Relazione Annuale*, Città del Vaticano 1992, s. 21; cytata za: R. Sztymiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 2011 nr 1-2 (54), s. 366.

<sup>44</sup> Por. R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, s. 361, 365; J. Borucki, *Istotne...*, s. 250.

dzają do dwóch aspektów: jednoczącego (*bonum coniugum*) i prokreacyjnego (*bonum prolis*). Z tego też względu, pomimo braku takiego katalogu ujmującego schematycznie zakres praw i **obowiązków małżeńskich, ich zarys ogólnie jest ujęty w celach małżeństwa oraz jego przymiotach** (Kodeks, kan. 1055 i 1056), które należało interpretować samoczynnie, intuicyjnie wyciągając wnioski.

R. Sztymiler jak i W. Góralski uważają, iż zakres istotnych praw i obowiązków jest szerszy niż zakres elementów małżeństwa, gdyż elementy wynikają tylko z celów małżeństwa, zaś istotne prawa i obowiązki z celów oraz przymiotów małżeństwa<sup>45</sup>. Podejmując ten wątek W. Góralski za G. Dzierżonem i A. Stankiewiczem wymienia pięć obowiązków, które odpowiadać mogą czterem celom: „wierności, dwustronnej wyłączności i trwania w małżeństwie” w wymiarze wspólnoty życia (1); miłości małżeńskiej” czyli dobra małżonków (2); oraz „prokreacyjności” odnoszącej się do dwóch celów – zrodzenia (3) i wychowania potomstwa (4)<sup>46</sup>.

Z powyższego wynika, i na to składania się praktyka w orzecznictwie Roty Rzymskiej, że do obowiązków małżeńskich zalicza się wszystkie te, które warunkują realizację *bonum coniugum* i *bonum prolis*, które należy rozumieć dużo szerzej, a mianowicie *bonum coniugum* obejmować ma obowiązek jedności, wierności, dożgonności, pielęgnacji wspólnoty życia, czyli realizacja celu 1 i 2, zaś na *bonum prolis* składa się powinność intymnego obcowania otwartego na prokreację, przyjęcia nowego życia, a co za tym idzie wychowania dzieci, czyli wypełnienie celu 3 i 4.

Ryszard Sztymiler dla przejrzystości, jak się wyraził, ale także dla „zachowania ich powiązania ze źródłem”, poszegregował obowiązki według trzech grup. Służące realizacji dobra małżonków, odpowiadające wspólnotocie życia i **realizacji dobra (cel 1 i 2) oraz przekazywaniu życia (3) i wychowania potomstwa (4)**<sup>47</sup>. Spójrzmy jak autor dodatkowo sklasyfikował te trzy obowiązki realizujące cztery ścieżki celowości.

Wśród obowiązków służących realizacji dobra małżonków, R. Sztymiler widział obowiązek zachowania przymiotu wierności (wyłączności) małżeńskiej, który wynika z **kan. 1055 § 1 KPK, gdzie małżeństwo określono jako wspólnotę całego życia oraz z kan. 1056, w którym podkreślono znaczenie jedności**. Jak udowadnia autor, obowiązek ten respektują tak W. Góralski jak i P.J. Viladrich. Wyłączność oznacza w tym rozumieniu

<sup>45</sup> Zob. R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, s. 366.

<sup>46</sup> Por. W. Góralski, *Poważny brak...*, s. 166-168.

<sup>47</sup> Zob. R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, s. 368.

świadomość łączenia się osób we wspólnotę małżeńską, przez co zobowiązani są sobie dochować wierność w jedności, nie tylko duchowej ale i cielesnej i stale ją rozwijać i pogłębiać na różnym etapie, wzmacniając więzi, zaufanie, ofiarność, życzliwość<sup>48</sup>. Wspólnota jedności umożliwia rozwój osobowościowy małżonków i ich dzieci. Podkreślał to Pierwszy Synod Rzymski z 1960 r. w statucie 493 wymieniając ów rozwój wśród celów małżeńskich<sup>49</sup>

Jako drugi komponent, w ramach pogłębiania dobra małżonków, R. Sztymiler widział obowiązek ludzkiego pożycia seksualnego ze współmałżonkiem (*humano modo*), przy czym P.J. Viladrich obowiązek ten plasuje na pierwszym miejscu nazywając go „obowiązkiem aktów małżeńskich”, a który normuje zapis kan. 1055 §1 i kan. 1061 § 1. Relacja intymna musi być podejmowana dobrowolnie i świadomie z wykluczeniem wszelkiego przymusu i wpływu innych uwłaczających godności osobowej czynników dodatkowych (zamroczenia alkoholowego, odurzenia narkotycznego czy gwałtu), zważywszy że ma to być zjednoczenie duchowo cielesne. Jak istotny jest ten obowiązek świadczy kan. 1084 § 1, w którym prawodawca stwierdza, że niedopełnienie tego obowiązku kwalifikuje się do unieważnienia aktu sakramentalnego<sup>50</sup>.

Obowiązek nierozzerwalności czyli utrzymania dożgonnego charakteru małżeństwa oznacza w powinnościach przymiotowych, że strony związku, nie są w stanie przy dochowaniu dotychczasowych zobowiązań tego związku rozerwać. Obowiązek ten wyklucza także ewentualność zawierania związku z inną osobą przy zachowaniu ważności pierwszego.

R. Sztymiler zaznacza, że obowiązek ten respektuje W. Góralski, A. Stankiewicz, ale nie ujmuje go P.J. Viladrich. Obowiązek ten wynika z celów małżeństwa a nie jego przymiotów<sup>51</sup>.

Czwarty obowiązek w wykazie R. Sztymilera w ramach realizacji do-

---

<sup>48</sup> Bóg powołał małżeństwo jako wspólnotę „dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rodz. 2, 24). Sobór Watykański stanowił: „To głębokie zjednoczenie będące wzajemnym oddaniem się sobie dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymaga pełnej wierności małżonków i **prze ku nieprzerwanej jedności ich współżycia**”; GS 48; por. W. Góralski, *Dobro małżonków a istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 2010; R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, s. 368.

<sup>49</sup> Por. *Prima Romana...*

<sup>50</sup> Zob. J. Cymbała, *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia w wyrokach Roty Rzymskiej z lat 1983-1992 wydanych na podstawie kan. 1095 nr 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego, opublikowanych w „Decisiones”*, Olsztyn 2002, s. 43-44.

<sup>51</sup> Por. R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, s. 370.

bra małżonków autor widział w kierunku pielęgnowania wspólnoty małżeńskiej. Już Jan Paweł II w *Familiaris consortio* wskazywał na jakiej podstawie ma się kształtować **wspólnota osób: wzajemność i zaufanie** – to fundament sukcesu. Chodzi tu o podkreślenie szczególnej więzi na poziomie charakteru, ciała, duszy i umysłu. Ma tu zadziałać pewna intymność ciała i serca, uzupełnienia się w wymiarze duchowym i cielesnym. Z tego też względu wykluczeni są ci, którzy nie są w stanie zdobyć się na altruizm, który przekreśla szansę na wspólnotę życia<sup>52</sup>. P.J. Viladrich obowiązek relacji interpersonalnych nupturientów i małżonków określa powinnością ustanowienia i **zachowania intymnej wspólnoty małżeńskiej ukierunkowaną w stronę obiektywnych celów**<sup>53</sup>. Następnym w wykazie R. Sztymmlera obowiązkiem w **relacjach małżeńskich jest świadczenie współmałżonkowi pomocy**. Ma ona swoje zakotwiczenie w Biblii, albowiem Bóg stworzył niewiastę i mężczyznę, by wzajemnie się wspomagali<sup>54</sup>. Ta pomoc dotyczy wszystkich dziedzin życia, poczynając od spraw materialnych po kwestie duchowe, zawodowe i rodzinne. **Na ten temat wypowiedział się Sobór w dwóch dokumentach: *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, przy czym w *Lumen gentium* – słowo „pomagać” pojawia się raz w kontekście funkcji prokreacyjno-wychowawczej ale przecież pomoc wzajemna jest pojęciem szerszym i służy do realizacji innych wytyczonych celów**<sup>55</sup>. R. Sztymmler zwrócił uwagę, że KPK nie porusza *expressis verbis* zagadnień w **tej materii**, ale kanon 1135 może pozostawiać wyraźne w tym zakresie tropy, oraz to, że obowiązek ten ujmują W. Góralski i P.J. Viladrich<sup>56</sup>. Kolejny obowiązek zmierza w stronę pielęgnacji dobra współmałżonków, jako celu. W. Góralski jak i P.J. Viladrich nie wymieniają go, wychodząc z założenia, że przyczynianie się do dobra współmałżonka jest już ujęte w **obowiązku wzajemnej pomocy**, więc powielanie tego dodatkowego dobra niczego nowego

<sup>52</sup> Jan Paweł II, FC 17-21.

<sup>53</sup> Por. P. J., Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa (kanony 1095-1107 Kodeksu Prawa Kanonicznego)*, (tłum. s. Świaczny), Warszawa 2002, s. 312-317.

<sup>54</sup> „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam: uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc” (Rdz 2, 18).

<sup>55</sup> Małżonkowie „wspomagają się wzajemnie we współżyciu małżeńskim oraz rodzeniu i wychowaniu potomstwa”, LG 11; zob. także: R. Sztymmler, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 249-251.

<sup>56</sup> Por. R. Sztymmler, *Istotne obowiązki...*, s. 372; P. J., Viladrich, *Konsens małżeński...*, s. 317-320.

nie wnosi, choć ten ostatni akcentuje potrzebę dochowania troski<sup>57</sup>. Ostatnim w tym zakresie obowiązkiem w związku małżeńskim jest oscylowanie w kierunku świętości. Co do tego nie ma wątpliwości W. Góralski, jedynie P.J. Viladrich mówi o doskonaleniu osobowym<sup>58</sup>. O dążeniu do świętości małżonków pisał w *Familiaris consortio* Jan Paweł II<sup>59</sup>. Zresztą aspekt pielęgnowania świętości podnosili Ojcowie Soborowi, mówiąc o uświęceniu tak małżonków jak i rodziny<sup>60</sup>. Czy ten obowiązek w realizacji celów małżeństwa ma charakter moralny czy prawny może rozstrzygnąć Rota Rzymska<sup>61</sup>. W KPK z 1983 r. jest mowa, iż małżonkowie mają uświęcać się przez modlitwę, dzieła pokuty i miłosierdzia a szczególnie przez sakramenty<sup>62</sup>

Obowiązki wynikające z *bonum prolis* w realizacji tego celu małżeństwa sprowadzającego się do prokreacji, R. Sztymchmiller nakreślił w trzech kierunkach: pożycia intymnego, które nastawione jest na zrodzenie potomstwa, przyjęcia nowego życia oraz odpowiedzialności z tego faktu. Kanon 1055 § 1 i kan. 1061 § 1 KPK stanowią, że zrodzenie potomstwa jest naturalnym celem małżeństwa wynikającym z prawa Bożego<sup>63</sup>. Wszelka próba odstąpienia od tego obowiązku jest zaprzeczeniem istoty sakramentalności. Obowiązek ten w całej rozciągłości podnosi tak W. Góralski jak i P.J. Viladrich, przy czym ten ostatni odrzuca wszelkie próby sztucznej, pozaustrojowej, laboratoryjnej prokreacji, na temat czego wypowiedział się jasno Urząd Nauczycielski Kościoła<sup>64</sup>. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do wszelkich form antykoncepcji, jako sprzeczne z wolą Bożą<sup>65</sup>. Obowiązek przyjęcia potomstwa poczętego ze współmałżonkiem określane zostało w kan. 1055 § 1 i w kan. 1101 § 2 KPK, jak również w komentarzach

---

<sup>57</sup> Zob. P. J., Viladrich, *Konsens małżeński...*, s. 330-331.

<sup>58</sup> Tamże, s. 319.

<sup>59</sup> Jan Paweł II, FC 56.

<sup>60</sup> GS 52.

<sup>61</sup> Por. W. Góralski, *Istotne obowiązki...*, s. 224.

<sup>62</sup> Kan 839 § 1 oraz kan. 840 KPK z 1983.

<sup>63</sup> „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 1, 28).

<sup>64</sup> Por. P. J., Viladrich, *Konsens małżeński...*, s. 311-312; zob. Pius XII, *Przemówienie do uczestników IV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich (29 września 1949)*, AAS 41 (1949), s. 560; Pius XII, *Przemówienie do uczestników II Światowego Kongresu o płodności i bezpłodności ludzkiej w Neapolu (19 maja 1956)*, AAS 48 (1956), s. 471-474; Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Donum vitae” II*, 1, AAS 80 (1988) oraz Katechizm Kościoła Katolickiego [dalej: KKK], Poznań 1992, 2376.

<sup>65</sup> Por. Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego (25.07.1968)* [dalej: HV], AAS 60 (1968), s. 11, 14; Jan Paweł II, FC 30, 41; HV, s. 257-299.

kanonistów<sup>66</sup>. Odpowiedzialność za rodzinę wynika z zapisów kan. 1055, 1056, 1063, 1151 KPK. W sytuacji niemożności posiadania własnych dzieci Kościół proponuje adopcję małżonkom, w ten sposób także bezdzietni mogą w sposób zastępczy „przyczynić się do budowania Ludu Bożego” (226 § 1 KPK). Zachęca do tego Sobór jak i Jan Paweł II<sup>67</sup>. „O liczbie posiadania dzieci – pisze w adhortacji Jan Paweł II – decyzja należy do rodziców a nie władz publicznych. Kościół potępia, jako ciężką obrazę godności ludzkiej i **sprawiedliwości, wszystkie te poczynania rządów czy innych organów władzy, które zmierzają do ograniczania w jakikolwiek sposób wolności małżonków w podejmowaniu decyzji co do potomstwa**”<sup>68</sup>. Jan Paweł II darzył wyjątkową estymą rodziny wielodzietne, bo tylko w takiej dzieci są w **stanie nauczyć się psychiki – przypomina Wanda Półtawska. Jako biskup krakowski dawał temu przykład chrzcząc siódme dziecko w rodzinie, „żeby nabrało to rangi. Nie ma szans, nawet parka: chłopiec i dziewczynka nie mają szans się nauczyć psychiki męskości i psychiki kobiecości”**<sup>69</sup>.

Ostatnim pakietem obowiązków małżeńskich identyfikujących się z czwartym celem małżeństwa są powinności wynikające z wychowania dzieci. Powinność ta została podniesiona w deklaracji doborowej *Gravissimum educationis*, natomiast jeśli chodzi o KPK **obowiązki te zostały wyrażone w kan. 226 § 2, 1055 § 1 i 1136**<sup>70</sup>. Chodzi tu o wychowanie fizyczne, kulturalne, społeczne, które także wymiennie jest przez niektórych kanonistów<sup>71</sup>. Jednak najwięcej uwagi w **zakresie wychowawczym KPK poświęca naturze wychowania religijnego, które zostały ujęte aż w 19 kanonach**. W tym procesie uczestniczą nie tylko rodzice, ale wspomaga ich Kościół. Owo wychowanie ma być realizowane zgodnie z **nauką Magisterium, które swoje odzwierciedlenie ma w Dekrecie o Apostolstwie Świeckich „Apostolicam actuositatem”** (nr 11). O trosce, jaką Kościół nakłada na rodziców względem dzieci, mówią kanony 774 § 1, 779 i 793 § 1 KPK. Wprawdzie Kodeks przypomina rodzicom o trosce zdobywania przez nich formacji

<sup>66</sup> Por. P. J., Viladrich, *Konsens małżeński...*, s. 320-321.

<sup>67</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o apostolstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* 11; Jan Paweł II, FC 41.

<sup>68</sup> Jan Paweł II, FC 30.

<sup>69</sup> Por. K. Wiertelak, *Przyjaźń duchowa z księdzem Karolem Wojtyłą w świetle „Beskidzkich rekolekcji” Wandy Półtawskiej*, Poznań 2016, s. 145.

<sup>70</sup> Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* (28.10.1965); AAS 58 (1966), s. 471-505.

<sup>71</sup> Zob. P. J., Viladrich, *Konsens małżeński...*, s. 321-322; W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Wydawnictwo Prawnicze i Ekonomiczne „Lex”, Gdańsk 1991, s. 63.

katolickich i formowania postawy bez uznania tego celu za obowiązek nałożony na opiekunów, ale wśród kanonistów pojawiają się zapytania, czy nie należałoby także wychowanie katolickie wpisać w zakres istotnych obowiązków małżeńskich. Jak zauważa R. Sztymiler „jest to obowiązek – istotny – tylko małżonków katolickich” a nie kwestionuje go także W. Góralski<sup>72</sup>.

R. Sztymiler określił w sumie 13 ważnych obowiązków małżeńskich, które znalazły swoje odniesienie w ramach realizacji czterech celów małżeńskich. Co więcej, jak trafnie zauważa autor, niektóre obowiązki można potraktować bardziej szczegółowo, inne mają charakter ogólny, ale wszystkie mają swoją wagę gatunkową w konstytuowaniu małżeństwa i rodziny jako wzorowego modelu w drodze do zbawienia.

## Zakończenie

Zanim zdefiniowano zakres celów małżeństwa a co za tym idzie obowiązków i praw wynikających z sakramentu małżeństwa przez wieki toczyły się gorączkowe dyskusje dotycząc jego przymiotów. Szukano odniesień nie tylko w Starym i Nowym Testamencie, ale również zagłębiano się w poglądach filozofów, retorów, pisarzy, poetów starożytnych (Arystoteles, Seneka, Plutarch). Wątek małżeński, znaczenie czystości dziewiczej i praw małżeństwu przysługujących były przedmiotem dywagacji myślicieli wczesnochrześcijańskich m.in. św. Metodęgo z Olimpu, Świętego Ambrożeo z Mediolanu, św. Hieronima, Tertuliana, św. Augustyna z Hippony stając się w dalszej perspektywie punktem odniesienia do dalszych dyskusji (Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard, Piotr Abelard, Izydor z Sewilii) czy w końcu św. Tomasza z Akwinu. Koncepcja Akwinaty stała się podstawą zasady ujętej w KPK z 1917 r., gdzie w pierwszym rzędzie postawiono na zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tak widział to Pius XI, ale pogląd ten musiał być poddany rewizji w okresie tzw. *aggiornamento*, w efekcie czego Ojcowie Soborowi zrezygnowali z uprzywilejowania prokreacji, stawiając ją na równej płaszczyźnie z „miłością małżeńską” (*Gaudium et spes*). KPK z 1983 r. mówi o dwóch zasadniczych celach małżeńskich: zrodzenia i wychowania potomstwa oraz wzajemnej pomocy małżonków w realizacji wszelkiego dobra wynikającego z przymierza sakramentalnego. Jak poka-

---

<sup>72</sup> Por. R. Sztymiler, *Istotne obowiązki...*, s. 380; także: W. Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, s. 383-390; tegoż: W. Góralski, *Kanoniczna zgoda...*, s. 62.

zała praktyka, jeszcze trudniej było określić obowiązki małżeńskie. KPK nie sugerował ich zakresu, pozostawiając tę kwestię teoretykom prawa i jurysprudencji. Szukano tylko odniesień, opierając się na trzech zasadniczych i czwartego dodatkowego dóbr małżeńskich – jedności, nierozzerwalności, dobra potomstwa i samego małżeństwa. Nie ma obowiązków, które w zakresie dobra małżonków deprecjonują wartość dzieci, i dobra dzieci, których wartość wyklucza dobro rodziców. Jedno i drugie się nakładają w realizacji dobra ogólnego.

### Streszczenie

Problematyka małżeństwa w nauczaniu Kościoła ma swoją bogatą literaturę. W oparciu o nią i egzegezę Pisma Świętego próbowano zdefiniować cele małżeńskie, jak i prawa i obowiązki wynikające z tego sakramentu. Poprzedziły je dyskusje na temat przymiotów małżeńskich. W jakiejś mierze próbowano znaleźć odpowiedź nie tylko na kartach Biblii, ale także szukać odniesień u filozofów i mentorów zarówno w okresie antyku jak i średniowiecza. Szczególny wkład w wypracowaniu celów małżeństwa wniósł św. Tomasz z Akwinu. Jego koncepcja legła u podstaw Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1917 r. W zapisie tej kodyfikacji znalazły się dwa cele zasadnicze: zrodzenie i wychowanie potomstwa. Wypracowana formuła stała się podstawą dla zawieranych związków małżeńskich. Tymczasem pogląd ten postanowiono poddać dyskusji, w ramach debat w okresie Vaticanum II. Uczestnicy soboru optowali za zrównaniem prokreacji z „miłością małżeńską”, przy czym małżeństwo postrzegano jako wzajemne oddanie się sobie dwóch osób, a akt małżeński jako szlachetny i godny sposób wzajemnego obdarowywania. Wzywano więc do odpowiedzialnego poczynania dzieci, choć nie przedstawiono konkretnych rozwiązań w tej dziedzinie, pozostawiając ich wypracowanie komisji powołanej przez papieża. Z jej prac korzystał Paweł VI przy redakcji encykliki „Humanae Vita”, ogłoszonej w trzy lata po zakończeniu soboru. Ostatecznie KPK z 1982 r. położył nacisk na dwa główne cele w związku małżeńskim: zrodzenie i wychowanie potomstwa jak również okazywanie sobie wzajemnej pomocy w realizacji wszelkiego dobra wynikającego ze związku sakramentalnego, którego tradycja w formie religijnej w Kościele Zachodnim zaczęła obowiązywać dopiero od 1563 r. wraz z wejściem w życie dekretu Soboru Trydenckiego – Tametsi.

Nie inaczej Kościół musiał zmierzyć się z obowiązkami małżeńskimi. KPK nie podejmowało wysiłku ich konkretyzacji i gradacji pozostawiając



tę kwestię dyskusji w ręku jurysprudencji. W dociekaniach starano się jedynie uwzględnić, by nie wykluczać czterech dóbr małżeńskich, w których trzy były zasadnicze: jedność, nierozzerwalność, dobro potomstwa, które razem nakładają się na dobro ogólne małżonków. Praktyka pokazała, że cele małżeństwa otwierają furtkę przed obowiązkami, jakie spoczywają na małżonkach.

**Słowa kluczowe:** *cele małżonków, obowiązki i prawa małżonków, nierozzerwalność małżeńska, jedność, płodność, dobro małżonków*

## **Evolution of the views on the issues of the goals of marriage and their adaptation in the Catholic Church in relation to marriage rights and obligations.**

### **Summary**

Before the scope of the goals of marriage was defined, and hence the obligations and rights arising from the sacrament of marriage, for centuries there were feverish discussions concerning its properties. References were sought in not only the Old and New Testaments but also the views of Aristotle, Seneca and Plutarch were thoroughly explored. The theme of marriage, the meaning of virgin chastity and the rights attributed to marriage were discussed by early Christian thinkers, including Saint Methodius of Olympus, Saint Ambrose of Milan, Saint Jerome, Tertullian, Saint Augustine of Hippo, thus becoming a point of reference for further discussions (Hugh of Saint Victor, Peter Lombard, Peter Abelard, Stephen of Tournai, Isidore of Seville) or finally Saint Thomas Aquinas. The concept of Aquinas became the basis for the principle included in the 1917 edition of Canon Law Codex, where bearing and upbringing of offspring was set as priority. This is how Pius XI saw it (*Casti connubi*), but this point of view was subjected to revision during the period of so-called *aggiornamento*, as a result of which the Council Fathers abandoned the privilege of procreation, placing it on an equal level with „marital love” (*Gaudium et spes*). The 1982 edition of Canon Law Codex mentions two main marriage goals: giving birth to children and their education as well as mutual help of spouses in realization of all good resulting from sacramental covenant. As practice has shown, it was even more difficult to determine marriage obligations. Can-

on Law Codex did not define their scope, leaving this issue to legal theorists and jurisprudence. References were only sought based on three essential (and a fourth additional) matrimonial goods – unity, indissolubility, well-being of offspring and the marriage itself. There are no obligations that in the interests of the spouses' welfare diminish value of the children, and the welfare of the children that would exclude the welfare of the parents. Both overlap in the implementation of the general good.

**Keywords:** *goals of spouses, obligations and rights of spouses, marital indissolubility, unity, fertility, welfare spouses*

### Bibliografia

#### I. Nauczanie Kościoła

Augustinus S., *De bono coniugali*, w: *Patrologia Cursus Completus. Series Latina*, Parisiis 1844-1855, t. 40.

*Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II,

s. 1317; przekład polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

*Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS 1917, Pars II.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska papieża Jana Pawła II „Familiaris consortio”* (22.11.1981).

Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”* (2.02.1994).

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1992.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Donum vitae”* (22.02.1987).

Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae” o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego* (25.07.1968).

Pius XI, *Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim, Casti connubii*, (31.12.1930).

Pius XII, *Przemówienie do uczestników IV Międzynarodowego Kongresu Lekarzy Katolickich 29 września 1949*, AAS 1949, nr 41, s. 560.

Pius XII, *Przemówienie do uczestników II Światowego Kongresu o płodności i bezpłodności ludzkiej w Neapolu*

19 maja 1956, AAS 1956, nr 48, s. 471-474.

*Prima Romana Synodus A.D.MDCCCCLX*, Typis Polyglottis Vaticanis, Rzym 1960.

Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich „Apostolicam actuositatem”* (18.11.1965).

Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim „Gravissimum educationis”* (28 X 1965).

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965).

Sobór Watykański II, *konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (26.02.1964).

## II. Bibliografia podstawowa

Bogucka M., *Gorsza płeć. Kobieta w dziejach Europy od antyku po wiek XXI*, Warszawa 2005.

Borucki J., *Istotne obowiązki małżeńskie w świetle przepisów Prawa Kanonicznego i Polskiego*, „Studia

Włocławskie” 2005 nr 8, s. 250-266.

Caberletti G., *Loggetto essenziale del consenso coniugale nel matrimonio*, Brescia 1986.

Cymbała J., *Istotne obowiązki małżeńskie i przyczyny niezdolności do ich podjęcia w wyrokach Roty Rzymskiej z*

*lat 1983-1992 wydanych na podstawie kan. 1095 nr 3 Kodeksu Prawa Kanonicznego, opublikowanych*

*w „Decisiones”, Olsztyn 2002.*

Częsz B., *Małżeństwo i dziewictwo według św. Metodego z Olimpu*, „Vox Patrum” 1985 nr 8-9, s. 127-134.

Delhaye P., *Dignité du mariage et de la famille (2. partie, chapitre f)*, w: *L’Eglise dans le monde de ce temps.*

*Constitution pastorale „Gaudium et spes”, t. 2. Paris 1967.*

Delimata M., *Małżeństwo oraz jego cele w opinii zachodnich Ojców Kościoła*, „Poznańskie Studia

Teologiczne” 2008 t. 22, s. 103-115.

*Dobro małżonków a istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 2010.

Franck D., *Dwa ciała. Wokół Fenomenologii Husserla*, (tłum. J. Migasiński, A. Dwulit), Warszawa 2017.

Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991.

- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Płock 1987.
- Góralski W., *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n.2 KPK)*, w: W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, Kan. 1095, nn. 1-3 KPK, Warszawa 2001, s. 147-190.
- Góralski W., *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007.
- Krajczyński J., *Wychowanie dzieci i młodzieży w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski*, Płock 2002.
- Kudasiewicz J., „Mężowie, miłujcie żony, jak Chrystus umiłował Kościół” (Ef. 5, 25-33), „Vox Patrum” 1985 nr 8-9, s. 81-88.
- Murawski Cz., *Teologia małżeństwa i rodziny w nauczaniu biskupów polskich w 1945-1980. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Sandomierz 1988.
- Naumowicz J., *Stosunek św. Ambrożego do małżeństwa i życia rodzinnego*, „Vox Patrum” 1985 nr 8-9, s. 135-140.
- Niczyporuk P., *Zawarcie małżeństwa „liberorum procreandorum causa” w prawie rzymskim*, „Zeszyty prawnicze” 2014 nr 3 (14), 193-220.
- Pala G.F., *Valori e fini del matrimonio nel magistero degli ultimi cinquant’anni*, Cagliari 1973.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. III. *Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984.
- Pogorzelska M., *Cele małżeństwa w doktrynie i w prawie kanonicznym*, „Studia Teologiczne «Nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię»”, Białysto-Drohiczyn-Łomża 2014 nr 32, s. 427-432.
- Reiter J., *Der Moraltheologe Ferdinand Probst (1816-1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik*, Düsseldorf 1978.
- Sambor J., *Spółeczny wymiar hierarchii celów małżeństwa w obradach i dokumentach Soboru Watykańskiego II*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 2004 t. 32, s. 161-182.
- Skreczko A., *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny*

*Tysiąclecia (1957-1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002.  
Skrzydlewski W., *Problem celów małżeństwa*, „*Analecta Cracoviensia*”  
1971 nr 3.

Smoliński Tomasz, *Istotne cele małżeństwa katolickiego*, „*Ius Matrimoniale*” 2019 nr 3 (30), s. 111-124.

Stawniak H., *Uprawienie – obowiązek zrodzenia i wychowania potomstwa w świetle kanonicznego prawa małżeńskiego*, „*Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny*” 1989 nr 3-4 (32), s. 125-142.

Szafrąński W., *Synod Rzymski o sprawach małżeńskich*, „*Prawo Kanoniczne*” 1960 nr 1-2 (3), s. 413-418.

Sztychmiller R., *Cele małżeństwa według kodeksu Jana Pawła II*, „*Studia Warmińskie*” 1987 t. 24, s. 251-281.

Sztychmiller R., *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa*

*Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993, s. 98-100.

Sztychmiller R., *Istotne obowiązki małżeńskie*, „*Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny*” 2011 nr 1-2 (54), s. 357-381.

Sztychmiller R., *Problematyka celów małżeństwa zgłoszonych na Sobór Watykański II*, „*Studia Płockie*” 1984 t.

12, s. 35-85.

Sztychmiller R., *Soborowa koncepcja celów małżeństwa*, „*Ius Matrimoniale*” 1996 nr 1, s. 45-58.

Świto L., *Istota bonum proles*, „*Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny*” 2002 nr 3-4 (45), s. 53-105.

Viladrich P. J., *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o*

*stwierdzenie nieważności małżeństwa (kanony 1095-1107 Kodeksu Prawa Kanonicznego)*, (tłum. s.

Świaczny), Warszawa 2002.

Węclawik P., *ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA MAXA SCHELERA: JEJ GENEZA, PRZEDMIOT I METODA*, „*Folia Philosophica.*

*Ethica – Aesthetica – Practica*” 1998 nr 16, s. 103-113.

Wiertelak K., *Przyjaźń duchowa z księdzem Karolem Wojtyłą w świetle „Beskidzkich rekolekcji” Wandy Półtawskiej*, Poznań 2016.

Wierzchanowski R., *Dobro potomstwa w kanonicznym prawie małżeń-*

skim. *Próba syntezy*, „Tarnowskie Studia

Teologiczne” 2016 nr 2 (35), s. 51-72.

Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego. Stan prawny po promulgacji Kodeksu*

*Prawa Kanonicznego Kościoła Łacińskiego w 1983 r.*, Katowice 1987.

### III. Netografia

Dekert T., *Przygotowanie do małżeństwa według Casti connubii czyli o zapomnianej nauce*,

[https://www.academia.edu/25686342/Przygotowanie\\_do\\_ma-%C5%82%C5%BCe%C5%84stwa\\_wed%C5%82ug\)\\_Casti\\_Connubi\\_czyli\\_o\\_zapomnianej\\_nauce](https://www.academia.edu/25686342/Przygotowanie_do_ma%C5%82%C5%BCe%C5%84stwa_wed%C5%82ug)_Casti_Connubi_czyli_o_zapomnianej_nauce), (odczytano: 09.05.2022]).

BP ANDRZEJ F. DZIUBA

DOI: 10.56898/st.12301

## DYNAMIKA DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO

**Treść:** Wstęp; 1. Nadprzyrodzone dary Ducha; 2. Dar mądrości; 3. Dar rozumu; 4. Dar rady; 5. Dar męstwa; 6. Dar umiejętności; 7. Dar pobożności; 8. Dar bojaźni Bożej; Zakończenie.

### Wstęp

Chrześcijańskie życie moralne wyrasta z nadprzyrodzonego daru „nowego życia w Chrystusie”, którego sprawcą jest Duch Święty, jest zawsze odczytywany jako Duch Chrystusa, dopełniający Jego paschalne dzieło zbawienia i uświęcenia. Życie z Chrystusem i w Chrystusie jest także życiem w Duchu Świętym, a kto jest prawdziwie złączony z Chrystusem, wkracza również w sferę działania Ducha Świętego. Rys pneumatologiczny życia chrześcijańskiego jest szczególnie wyraźnie podkreślony w prawdzie darów Ducha Świętego, których tradycja wskazuje siedem. Warto nad nimi jeszcze raz się pochylić w refleksji teologicznej, w celu lepszego rozeznania tego wymiaru życia ochrzczonych w imię Trójcy Świętej<sup>1</sup>. To dotykanie niezwykłego znamienia Kościoła, pielgrzymującego Ludu Bożego Nowego Przymierza.

### 1. Nadprzyrodzone dary Ducha

Uroczystość Zesłania Ducha Świętego jest okazją, żeby pogłębić wiedzę na temat Jego darów (por. Dz 2, 1-13). W ten sposób Chrystus realizuje

---

**Bp Andrzej F. Dziuba** – prof. dr hab., biskup diecezjalny łowicki, profesor nauk teologicznych, kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Przewodniczący Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, członek Zespołu ds. Kontaktów z Konferencją Episkopatu Francji, członek Kościelnej Komisji Konkordatowej, przewodniczący Zespołu ds. Szkolnictwa Wyższego, przewodniczący Zespołu ds. Stypendiów Naukowych i Językowych, delegat Konferencji Episkopatu Polski na Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne. Naczelny kapelan Związku Polskich Kawalerów Maltańskich.

<sup>1</sup> Por. KKKK 1, 144.

obietnice dane apostołom (por. J 7, 38-39; 14, 15-17. 26; 15, 26-27)<sup>2</sup>. Ześlanie Ducha Świętego stanowi jakby zrodzenie i zarazem konsekrację Kościoła, otwierając drogę ewangelizacji (por. Dz 1, 8; 2, 32; 10, 42-44). W ten sposób dzieło zbawcze, które Chrystus przyszedł wypełnić, zostało dopełnione dzięki działaniu Ducha Świętego wylanego w dniu Pięćdziesiątnicy<sup>3</sup>.

Doświadczenie Pięćdziesiątnicy stanowi widzialny owoc Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa, gdyż gromadzi w jedno rozproszone dzieci Boże, a więc i za pogan (por. J 11, 52), a jednocześnie jest wzorem dla przyszłej misji Kościoła, który ma być otwarty na wszystkich ludzi, niezależnie od ich kulturowego pochodzenia (por. Mt 28, 16-20; Mk 16, 15-18). Tym, który realizuje i uwidacznia to powszechne oddziaływanie Ewangelii, jest Duch Święty. Od tego dnia Duch Święty w szczególny sposób działa w świecie i spełnia swą funkcję Uświęciciela. W dniu tym rozpoczął się kolejny etap realizacji Nowego Przymierza i kończy się Pascha<sup>4</sup>.

Mówi o nich Księga Izajasza: „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzenia. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11, 1-3)<sup>5</sup>. Czasy opisywane przez Izajasza rozpoczęły się wraz z narodzinami Jezusa Chrystusa. Duch Święty towarzyszy bowiem Jego narodzinom (por. Mt 1, 18-20) i całej działalności (por. Łk 3, 21-22; 23, 46), a po Jego odejściu został posłany Jego uczniom (por. J 16, 7-15), aby prowadzić ich do pełnego poznania Boga i rozkwitu w nich życia Bożego (por. J 20, 21; Ef 1, 17-18; 1 J 2, 27)<sup>6</sup>. Zatem mowa tu o duchowych darach przyszłego Me-

<sup>2</sup> Por. G. Segalla, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Brescia 1989, s. 46-67; G. Angelini, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Milano 1999, s. 494-511.

<sup>3</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Città del Vaticano 2005, nr 7, 19; KKKK 149; A. F. Dziuba, *El Espíritu Santo como don del Señor Glorificado*, w: *El Espíritu Santo y las Iglesias*. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad e Navarra (Pamplona, 22-24 de abril de 1998), ed. P. Rodríguez, R. Pellitero, J. L. Gutiérrez, J. Enériz, Pamplona 1999, s. 157-170.

<sup>4</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, Città del Vaticano 2013, nr 19, 113, 120; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, Città del Vaticano 2019, nr 125; P. Ricœur, *Una obediencia che ama*, w: A. LaCocque, P. Ricœur, *Come pensa la Bibbia*, Brescia 2002, s. 127-132.

<sup>5</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993, nr 108; J. Galot, *l'Esprit Saint, personne de communion*, Saint-Maure 1997 s. 82-85; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, Warszawa 1995, s. 162-167. Izajaszowy obraz to poetycki opis obfitości Bożych błogosławieństw dla króla mesjańskiego. Później obraz tych siedmiu darów zaczęto uważać za łaski dane chrześcijanom przez oddziaływanie Ducha Świętego.

<sup>6</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 25; Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Città del Vaticano 1995, nr 38; Franciszek, *Encyklika „Evangelii*



sjasza. To On właśnie, Jezus Chrystus, jako Bóg-Człowiek, posiada te dary w stopniu doskonałym.

Dary Ducha udzielane są nie tylko w sakramentach chrztu. Dzieckiem Bożym staje się chrześcijanin jako „zrodzony z Boga” (por. 1 J 3, 9; J 1, 13); mocą tego pochodzenia otrzymuje on dar „namaszczenia” Duchem (por. 1 J 3, 1)<sup>7</sup>. W darze chrztu w sposób doskonały, za sprawą Ducha Świętego przekształcającego wiernych od wewnątrz, zamieszkuje Bóg (por. Ef 2, 22). Piotr w swej katechezie mówi o darowaniu grzechów, a z drugiej strony o otrzymaniu darów Ducha Świętego, który zamieszkuje w duszy ochrzczonego i dokonuje uświęcenia. Dzięki temu ochrzczeni mogą wzrastać w wierze i odważnie ją wyznawać (por. Dz 2, 37-40)<sup>8</sup>. Wszystkie sakramenty są znakami wiary i miłości, a jednocześnie do tej wiary i miłości wzywają<sup>9</sup>.

Dary Ducha Świętego udzielane są w sakramencie bierzmowania, „specjalne wylanie Ducha Świętego, jak to, które zostało udzielone w dniu Pięćdziesiątnicy”<sup>10</sup>. Odwołując się do świadectwa Ducha Świętego, apostołowie od początku dają wyraz przekonaniu, że to właśnie On czyni ich świadectwo bardziej wiarygodnym niż dowody z Pisma. Specjalne dary Ducha Świętego utożsamiane są z samym Duchem Świętym (por. Dz 8, 15-17). Włożenie rąk po chrzcie, powodujące zstąpienie Ducha Świętego, który w Efezie objawia się darem języków i prorocstwa, było sakramentem bierzmowania (por. Dz 19, 5-6)<sup>11</sup>. Odczytywanie sakramentalnego posłannictwa Kościoła wymaga uznania, że to przede wszystkim Chrystus jest „Sakramentem Boga”, czyli znakiem zbawczym posłanym przez Ojca, który poznajemy dzięki działaniu Ducha Świętego<sup>12</sup>.

Dary Ducha Świętego zawsze towarzyszą Bożej łasce. Nie dodają czło-

---

*gaudium*”, nr 225.

<sup>7</sup> „Każdy ochrzczony staje się dzieckiem Boga Ojca, Jezus, Syn Boży, staje się jego bratem, a Duch Święty obdarza go swoją miłością” (Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem*”, Città del Vaticano 1986, nr 52); por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Città del Vaticano 2015, nr 100.

<sup>8</sup> Por. R. Tremblay, *La primauté immédiate de Jésus le Christ sur l'être de l'homme appelé e agir moralement dans le monde*, „*Studia moralia*” 22(1985), s. 214-216; E. Bosetti, *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „*Rivista di teologia morale*” 36(2004), s. 235-238; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 1984, s. 171-176.

<sup>9</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia*”, Città del Vaticano 2003, nr 9.

<sup>10</sup> KKKK 268.

<sup>11</sup> Por. Jan Paweł II, *Bierzmowanie w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, w: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II, *Kościół*, Kraków -Ząbki 1999, s. 100-104; B. Testa, *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2001, s. 163-166

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem*”, nr 63-64; KKKK 357.

wiekowi nowych zdolności. Dary te są zadaniami. Odpowiedzią człowieka jest otwartość serca na rozwijanie relacji z Bogiem i chęć doskonalenia się w cnotach. Rozwój cnót dokonuje się dzięki działaniu rozumu i wolnej woli, natomiast dar Ducha są nadprzyrodzone, czyli pozwalają wykroczyć poza to, co pod powiada rozum i do czego zdolna jest wola. „Dary Ducha Świętego są trwałymi dyspozycjami, które czynią człowieka uległym, by szedł za natchnieniem Bożym. Jest ich siedem: mądrość, rozum, rada, męstwo, umiejętność, pobożność i bojaźń Boża”<sup>13</sup>.

## 2. Dar mądrości

Dar mądrości łączy się w sposób szczególny cnotą miłości (por. 1 J 2, 7-11; 3, 11-18). Dzięki niemu człowiek jest zdolny uznać, że Bóg jest Miłością (por. 1 J 4, 8. 16)<sup>14</sup>. „Miłość jest główną energią i główną treścią zbawienia”<sup>15</sup>. Ta formuła stanowi niepojęte bogactwo wiedzy o Bogu. W tym stwierdzeniu mieści się wszystko co Bóg uczynił do tej pory i co nadal czyni. Każdy człowiek ma możliwość poznać Boga, ponieważ w każdym jest przynajmniej pragnienie miłości. Im bardziej człowiek pozwala, aby rozwijała się w nim miłość, tym więcej poznaje Boga i widzi ślady Jego działania w całym stworzeniu (por. Mdr 13, 1-9; Rz 1, 19-20; Dz 17, 24-29). Mędrzec to człowiek, który miłuje prawdę i szuka jej, jednocześnie zabiega o „pełne poznanie” woli Boga (por. Kol 1, 9-10)<sup>16</sup>. W wolności i radości przyjmuje posłuszeństwo Bożemu prawu (por. Ps 119)<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> KKKK 389.

<sup>14</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Città del Vaticano 2020, nr 61; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 187, 272; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 1, 12, 31; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Città del Vaticano 2016, nr 316; „Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Città del Vaticano 2009, nr 2, 6; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 733; R. Tremblay, *L'innalzamento del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 2001, s. 68-77; N. Ciola, *Cristologia e Trinità*, Roma 2002, s. 51-55, 97-103; R. Tremblay, *Radicali e fondati nel Figlio, Contributi per una mora le di tipo filiale*, Roma 1997, s. 135-138.

<sup>15</sup> K. Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, Poznań-Warszawa 1976, s. 49; por. KKK 1822.

<sup>16</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Città del Vaticano 1998, nr 16; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 48; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 12.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 52; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 96; P. Beauchamp, *All'inizio, Dio parla*, Roma 1992, s. 221-225; W. Grudem, *Etica biblica. Un'introduzione al pensiero morale cristiano*, Roma 2022, s. 78-79, 99-101, 115-116; P. Beauchamp, *L'uno e l'altro Testamento*, t. 1, Brescia 1985, s. 217-228.

Nie jest to definicja filozoficzna, lecz historiozbowca. Rozum ludzki nie jest w stanie dojść do tego stwierdzenia o własnych siłach, opierając się jedynie na swoim ograniczonym poznaniu rzeczywistości. Jest w stanie powiedzieć o Bogu, że jest Absolutem, Celem, Podstawą Rzeczywistości, Stwórcą, Najwyższą Myślą, ale Bóg jako Miłość jest sam w sobie Objawieniem (por. Mt 11, 17). Chodzi tutaj o istotę miłości, którą należy upatrywać w Bogu, najwyższym jej źródle. Zadaniem mądrości jest czynienie bardziej ludzkimi rzecz nowych, jakie człowiek odkrywa<sup>18</sup>.

Mądrość o Bogu oznacza praktyczne i pełne doznawanie Go; miłość spełnia rolę łącznika między człowiekiem a Bogiem i pozwala trwać człowiekowi w ustawicznym i pełnym zjednoczeniu z Nim. Bez miłości Boga nie może być mowy o autentycznej miłości bliźniego ani zachowywaniu przykazań (por. 1 J 2, 3-5)<sup>19</sup>. Zrodzony z Boga (por. 1 J 3,9) i uczestniczący w życiu Bożym chrześcijanin staje się zdolny do poznawania i miłowania na miarę Bożą. Takie poznanie zapewnia życie wieczne (por. J 17, 3; 20, 21; 1 J 5, 20).

Stwierdzenie, iż „Bóg jest miłością” (por. 1 J 4, 8. 16) chce wyrazić istotę Boga, a raczej jeden z jej zasadniczych aspektów (por. J 4, 24; 1 J 1, 5). Nie ma to być spekulatywne poznanie Boga, ale owoc kontemplacji działania Boga w historii, a zwłaszcza w osobie, nauczaniu i działaniu Chrystusa<sup>20</sup>. Miłość w swym szerokim spektrum, odniesiona do mądrości, oznacza: 1) miłość, którą jest Bóg i która objawia się w zbawczej śmierci Jego Syna; 2) miłość jako dar Ducha Świętego udzielony nam przez Boga; 3) miłość realizowaną przez nas wśród braci<sup>21</sup>.

Bóg sam pozwala się poznać jako Miłość w Jezusie Chrystusie, którego zapowiedź odnajdujemy w starotestamentalnym obrazie Mądrości. Dar Mądrości nie jest zatem żadnym rodzajem wlanej wiedzy, lecz duchowym

<sup>18</sup> Por. KDK 15.

<sup>19</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 6; S. Passeri, *Imitazione, sequela e vita in Cristo grazie allo Spirito. Tra morale e spiritualità*, w: *La vita nello Spirito*. Quaderni Teologici de Seminario di Brescia, Brescia 2012, s. 215-243.

<sup>20</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 5; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 290, 316; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Città del Vaticano 1979, nr 10; Jan Paweł II, *„Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 23; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 2; M. Chiodi, *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur*, Milano 2011, s. 79-119, 205-207.

<sup>21</sup> „Wszelkie zbawcze działanie Boga w świecie dokonuje się zawsze i wszędzie w Duchu Świętym. Jest On <<Bogiem ukrytym>> (por. Iz 45,15), który jako Miłość i Dar <<nappełnia okrag ziemi>> (por. Mdr 1,7)” (Jan Paweł II, *„Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 54).

przekonaniem o tym, że Bóg, który istnieje, jest Bogiem miłującym człowieka i pragnącym dla niego zbawienia. Chrześcijanin stara się pozyskać wszystkich ludzi dla Chrystusa i unika tego, co może ich zrazić do chrześcijaństwa (por. 1 Kor 10, 33). Zgodnie z wolą Bożą, mamy się troszczyć o zbawienie wszystkich ludzi (por. Mt 28, 16-20). Taka otwartość na bliźnich upodabnia nas do Jezusa Chrystusa (por. 1 Tm 2, 4). Zbawienie łączy się z poznaniem prawdy (por. 1 Tm 4, 3; 2 Tm 2, 25; Tt 1, 1); i jedno, i drugie przeznaczone jest dla wszystkich ludzi (por. 1 Tm 4, 10; Rz 9, 18. 21). To poznanie jednakże pociąga za sobą zaangażowanie całego życia (por. Oz 2, 22; J 8, 32; 2 Tes 2, 12)<sup>22</sup>.

### 3. Dar rozumu

Wiara nie jest zbiorem tajemniczych reguł, prawd i definicji zrozumiałych dla wąskiego grona osób. Tak pojmowana byłaby czymś pięknym i wzniosłym, ale nierealnym. Jest ona osobowym przyłgnięciem całego człowieka do Boga, który się mu objawia<sup>23</sup>; nadprzyrodzonym darem Bożym; aktem ludzkim, świadomym i dobrowolnym, który odpowiada godności osoby ludzkiej, dokonującym się z wewnętrzną pomocą Ducha Świętego<sup>24</sup>.

Wielu chrześcijan daje się też złapać w zasadzkę „tego-nie-da-zrozumieć-trzeba-uwierzyć”, jakby wiary nie można było pogodzić z rozumem. Jan Paweł II w encyklice „Fides et ratio” pisał, że wiara i rozum są dwoma skrzydłami pozwalającymi wnieść się ku prawdzie<sup>25</sup>. Wynikająca z Pisma świętego i Tradycji wiara ma być przyjęta nie tylko przez serce ufające w działanie Ducha w Kościele, lecz także przez intelekt. Dar od Ducha Świętego „działają zawsze, pośrednio lub bezpośrednio, dla dobra Kościoła, wnosząc – zgodnie ze swym przeznaczeniem – wkład w budowanie, w powiększanie ludzkiego dobra i w zaspokajanie potrzeb świata”<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 239; Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007, nr 28; H. U. von Balthasar, *Solo amore e credibile*, Roma 1982, s. 109-113; P. Adnès, *Sequela e imitazione di Cristo nella Scrittura e nella Tradizione*, Roma 1994, s. 101-122; ; W. Grudem, *Etica biblica. Un'introduzione al pensiero morale cristiano*, s. 27-30; B. D. de la Soujeole, *Il Sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*, Casale Monferrato 2000, s. 347-397.

<sup>23</sup> Por. KKK 176.

<sup>24</sup> Por. KKK 179-180; KKKK 25.

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Città del Vaticano 1998, nr 1

<sup>26</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Città del Vaticano 1998, nr 24.

Prawdy wiary są wyzwaniem dla rozumu. Zdają się stać w sprzeczności z prawami natury, dlatego wielu wątpi w nie i buntuje się przeciwko nim. Czy jednak jest możliwe, żeby prawdy objawione stały w sprzeczności z prawami natury, skoro wyszły z tego samego źródła, od Boga Stwórcy, który objawiał się człowiekowi? Stając w obliczu tego tylko pozornego konfliktu, możemy prosić Ducha o dar światła, by prawdy wiary przyjęte nie tylko sercem, lecz także intelektem. Duch Święty to „życiodajna zasada Kościoła”<sup>27</sup>. Dar rozumu to łaska pozwalająca kontemplować złożoność i piękno świata oraz odkrywać w nim działanie Boga (por. Ef 1, 19; Mdr 7, 26), który stwarza i podtrzymuje przy życiu (por. Ps 54, 3-8; 118, 7), ale także obdarza zbawieniem. Chodzi o podporządkowanie „posiadania, panowania i użycia podobieństwu człowieka do Boga oraz jego powołaniu do nieśmiertelności”<sup>28</sup>.

Dar rozumu pozwala budować i pogłębiać relację z Bogiem-Tajemnicą. Sam Bóg jest źródłem wielkiej mądrości (por. Syr 39, 7)<sup>29</sup>. Potrzebne jest ciągłe zabieganie o zgłębienie najważniejszej tajemnicy wiary, jaką jest Chrystus. Nie chodzi tu jednak o samo intelektualne zgłębianie tajemnicy, lecz zarazem o moc ducha i praktyczną umiejętność miłowania, bez których nie ma pełnego zaangażowania się w sprawę Chrystusa. W momencie Jego przyjścia na świat i dokonania zbawczego dzieła tajemnica ta została odsłonięta: jest nią ogrom miłowania, jakie Bóg okazał wszystkim ludziom, niezależnie od ich win (por. Kol 2, 2; 4, 3; Ef 3, 4)<sup>30</sup>.

#### 4. Dar rady

Podejmowanie decyzji wiąże się z podjęciem odpowiedzialności. Dziś często ludzie nie przywiązując wagi do swoich wyborów, myśląc, że zawsze można zmienić zdanie. Nie znoszą zobowiązań i uciekają od tego, co ostateczne<sup>31</sup>. Dlaczego? Brak współczesnemu człowiekowi zakorzenienia

---

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 2.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Città del Vaticano 1987, nr 29; Por. P. Beauchamp, *Luno w l'altro Testamento*, t. 1, s. 126-131.

<sup>29</sup> Por. G. Angelini, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, s. 335-388; P. Beauchamp, *All'inizio, Dio parla*, s. 204-208.

<sup>30</sup> Por. P. Beauchamp, *Luno e l'altro Testamento*, t. 1, s. 214-217.

<sup>31</sup> Por. A. Frossard, *Nie lekajcie się*. Rozmowy z Janem Pawłem II, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1982, s. 111-115; A. F. Dziuba, *La vocación cristiana se realiza en el acto moral de la persona*, w: *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología de la Unioversiad de Navarra (Pamplona, 17-19 de abril de 1996),

w Bogu, Przyczynie i Celu świata. Dlatego tak ważny wydaje się dar rady.

Lęk decyzyjny może zostać przezwyciężony dzięki modlitwie o dar rady i rozeznawaniu konkretnej sytuacji w świetle Bożego Słowa. Modlitwa ostatecznie jest przeciwieństwem „twórczością Ducha Świętego i twórczością ludzką”<sup>32</sup>. Dziś można dostrzec, że ludzkości towarzyszy „radość i nadzieja a zarazem smutek i trwoga ludzi współczesnych”<sup>33</sup>. Chodzi o to, by podejmowanie ważnych decyzji rozpoczynać zawsze od rozmowy z Przyjacielem, którego prosi się o radę i z którego mądrości chce się skorzystać. Apostołowie, w odpowiedzi na modlitwy i potrzebne rady, otrzymują kolejne dary Ducha Świętego, aby nadal z odwagą i męstwem głosili słowo Boże (por. Dz 4, 23-31). Modlitwa jest żywym i osobowym spotkaniem z Ojcem przez Jednorodzonego Syna pod działaniem Ducha Świętego; dialogiem włączonym w synowską rozmowę, jaką Jezus prowadzi z Ojcem<sup>34</sup>.

Także ustanowienie pierwszych diakonów jest decyzją wspólnej rady Kościoła, motywowaną dziełami chrześcijańskiej (por. Dz 6, 1-6)<sup>35</sup>. W wyborze Macieja to wszechwiedzący Bóg (por. Łk 16, 15; Rz 8, 27; 1 Tes 2, 4), wskazał go jako najbardziej godnego kandydata, który dołączył do grona Dwunastu (por. Dz 1, 15-26). Bóg, żeby natchnąć serce człowieka i je oświecić, może posłużyć się różnymi środkami. Mogą to być wskazówki i przykłady życia innych ludzi. Może być to również Pismo święte nauczanie Kościoła, zadanie spowiednika lub kierownika duchowego czy lektura duchowa. Tutaj może mieć miejsce stawianie pytań, szukanie natchnień, prośba o odwagę w decyzjach, prośba o pokonywanie trudności i przeszkód<sup>36</sup>. Żyjąc „w” świecie, ale nie będąc „ze” świata (por. J 17,15-16),

---

ed. A. Sarmiento, E. Molina, A. Quiros, J. Peñacoba, J. Enériz, Pamplona 1997, s. 167-176.

<sup>32</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne: „Trzeba olbrzymiej modlitwy”*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymka do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 832.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, 36.

<sup>34</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 36; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 289; Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 239; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 271; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Città del Vaticano 1992, nr 47.

<sup>35</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Città del Vaticano 2018, nr 93, 129, 133; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 149, 280; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 21.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Potrzeba świadectwa wierności Chrystusowej Ewangelii*, Homilia podczas Liturgii Słowa przed kościołem Pierwszych Męczenników Polskich, „L'Osservatore Romano” 18:1997, nr 7, s. 28; Jan Paweł II, Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, nr 47; ; W. Grudem, *Etica biblica. Un'introduzione al pensiero morale cristiano*, s. 168-170.

w obecnej sytuacji kulturowej i duchowej są oni wezwani, by być „znakiem sprzeciwu i nadziei dla społeczeństwa chorego na horyzontalizm i potrzebującego otwarcia na Transcendencję”<sup>37</sup>.

Otrzymując od Ducha dar rady, odczuwa się całkowitą pewność, co do działania, które należy podjąć. Znika lęk przed decyzją, a pojawia się odwaga, by stawić czoła wszystkiemu, co będzie jej konsekwencją. Dar rady to dar odwagi w podejmowaniu decyzji oraz dar światła, które pozwala prawidłowo rozeznaczyć życiową sytuację. Dar rady to Bóg, który mówi: „Nie bój się! Ja jestem z tobą, by cię wspomagać!” (por. Jr 15, 20). Trzeba pozwolić się prowadzić Bogu i zaufać Jego opatrności (por. Rdz 28, 15).

Bóg zachęca Jeremiasza do pokonania kryzysu i powrotu do działalności prorockiej, zapewniając o swoim wsparciu. Jeremiasz jest tutaj wzorem, jak nie ulegać presji większości i nie próbować przypodobać się ludziom, lecz zdecydowanie głosić Bożą prawdę słowem i życiem (por. Jr 15, 20). Także Niewiasta z Nazarety słyszy u progu swej misji zbawczej: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Pana” (Łk 1,30). Podobnie Józef usłyszy we śnie: „Nie bój się wziąć do siebie Maryi” (Mt 1, 20).

## 5. Dar męstwa

„Gdybyśmy byli ze świata, świat by was kochał jako swoją własność(...). Jeżeli Mnie prześladowali, to i was będą prześladować” (J 15, 19-20). Wzajemnej miłości uczniów Jezus przeciwstawia nienawiść, z jaką sprzysiężeń się przeciw nim świata, który oznacza siły wrogie Chrystusowi i Jego nauce. Ich los będzie taki sam jak ich Mistrza – w nich świat będzie prześladował samego Jezusa (por. J 15, 15-16, 4; Dz 9, 5; Kol 1, 24). Przypominał apostołom, że koleje ich życie będą podobne do tych, jakie Jemu przypadły w udziale (por. J 7, 7; 13, 16; Mt 10, 24)<sup>38</sup>.

Potrzeba męstwa, by bronić wyznawanych wartości. To jest zazwyczaj także znoszenie cierpień dla sprawy Jezusowej (por. Hbr 10, 33; 1 Tes 2, 14), stając się widowiskiem świata, aniołom i ludziom (pro. 1 Kor 4, 9). „Żadne rozdarcie nie powinno zagrażać harmonii między wiarą a życiem: jedność Kościoła zostaje naruszona nie tylko przez chrześcijan, którzy odrzucają lub zniekształcają prawdy wiary, ale i poprzez tych, którzy nie do-

---

<sup>37</sup> Jan Paweł II, „Encyklika „*Ecclesia de Eucharistia*”, nr 34.

<sup>38</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit*”, nr 153; P. Ricceur, *Amore e giustizia*, Brescia 2000, s. 1997-2003.

ceniają wagi powinności moralnych, jakie nakłada na nich Ewangelia (por. 1 Kor 5, 9-13)<sup>39</sup>.

Czasem są to bardzo bezwzględne represje (por. Dz 12, 4), jednak każde cierpienie wzbogaca trwałe dobro (por. Hbr 10, 34). Człowiek wierzący może pokonać wszelkie trudności prześladowania (por. Ef 3, 13) oraz dać duchowe korzyści innym (por. Ef 3, 1; 2 Tm 2, 10). Ostatecznie moc miłości Jezusa, jest w stanie przeprowadzić każdego człowieka przez wszystkie przeciwności, utrapienia i prześladowania ku wiecznemu wyzwoleniu (por. Rz 8, 35-39; 2 Kor 4, 8-10; 12, 10)<sup>40</sup>. Chrześcijanie wiedzą, że „przemoc i nienawiść to zasiew niebezpieczny, z którego może wyrosnąć tylko nowa przemoc i nienawiść”<sup>41</sup>.

Zniesławienie, wyśmiewanie, szydzenie, hejt – to nowe formy prześladowania za wiarę. Wielu podda się wątpliwościom lub, co gorsze, odpowie pięknym na nadobne. Cnota męstwa to wytrwałość w czasie próby. Obrona wyznawanej wiary nie ma być atakiem, lecz daniem świadectwa: „Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj!” (Rz 12, 21). Każde pokonanie siebie, przełamanie własnego egoizmu, odplacenie dobrem za niewdzięczność – to zdecydowane tryumfy dobra nad złem, to wyraźne umniejszenie się zła w świecie (por. Rz 12, 1-20). Tylko miłość niesie ze sobą życie. Zło zaś jest największym wrogiem życia<sup>42</sup>. Dobro moralne – będące głównym celem ludzkiego działania - może stać się przyczyną męczeństwa<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 26; Por. G. Segalla, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, s. 43-69; M. Konradt, *Neutestamentliche Wissenschaft und theologische Ethik*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 55(2011), s. 274-286; S. Zedda, *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, Brescia 1984, s. 90-105, 301-321.

<sup>40</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 129; Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Città del Vaticano 2013, nr 15; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 85; W. Grudem, *Teologia Sistemática. Introduzione alle principali dottrine della Bibbia*, s. 1550-1552.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Nadzieja i solidarność*. Przemówienie do rolników i górników, Oruro, „L'Osservatore Romano” 9:1988, nr 5, s. 25. Por. Jan Paweł II, *Bądźcie apostołami miłości*. Przemówienie do młodzieży, Nursja, w: Jan Paweł II, *Nauczanie pasterskie*, t. III, 1, 1980, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1985, s. 293-296..

<sup>42</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 84, 243, 264; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 104; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 220; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 101, 145, 271; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 113; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 9; Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, Città del Vaticano 1964, nr 59; B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici*, t. I, Roma 1980, s. 315-320.

<sup>43</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 102-103.



Zwycięzanie zła dobrem jest możliwe dzięki Duchowi przychodzącemu z darem męstwa. „Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość, której żaden z waszych prześladowców nie będzie się mógł oprzeć ani się sprzeciwić” (Łk 21, 15). Wymowa i mądrość to dary Ducha, które doskonalą cnotę męstwa. Męstwo jest potrzebne także w dialogu i argumentowaniu na rzecz swojej wiary. Pozwala wówczas krytycznie odnieść się do tego, w co wierzę, bo wiem, że nie zachwieje to moją wiarą zbudowaną na doświadczeniach spotkania z Bogiem. Dialog jest postrzegany jako dar, a postawy dialogiczne jak wymiar dialogu<sup>44</sup>. W ten sposób dialog „jest nowym imieniem miłości”<sup>45</sup>.

Sakramenty usuwają lęk spowodowany brakiem zaufania wobec Pana. Są zapewnieniem o Bożej obecności i trosce: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą” (Mt 10, 28). Śmierć nie jest najgroźniejsza, pociąga bowiem za sobą tylko szkodę doczesną. Groźniejsza jest utrata zbawienia. W ten sposób pragnie Jezus uwolnić apostołów od lęku naturalnego, od instynktownej samoobrony życia, lecz nie pozbawia ich religijnej bojaźni Boga. Bojaźń wobec Boga, od którego zależy wieczny los każdego człowieka, nie jest paraliżującym strachem, lecz pełnym szacunku i respektu zaufaniem. Człowiek obdarzony Bożym męstwem jest pewny swej relacji z Bogiem, dlatego jego świadectwo jest świadectwem miłości.

Prawdziwe męstwo w wierze polega na kochaniu nieprzyjaciół (por. Mt 5, 43-44; Łk 6, 35). Uczeń Jezusa musi liczyć się ze sprzeciwem (por. J 15, 20), ale i ich autorzy są bliźniami, którym jesteście dłużni miłości (por. Rz 13, 8). Wynika to z naśladowania Boga, którego miłość dotyczy wszystkich ludzi bez wyjątku (por. Kpł 19, 18). W miłości nie można godnością czy zasługami. Odpłacać dobrem za zło jest czymś godnym dzieci Ojca, który jest w niebie (por. Mt 6, 9; Łk 11, 2; J 14, 2). Miłość nieprzyjaciół jest trudna, ale możliwa, oznacza bowiem, chcieć dla niego dobra, rezygnując z pragnienia zemsty (por. Rz 12, 21; Jk 5, 4)<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Città del Vaticano 1995, nr 28; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 112; Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1983*, Città del Vaticano 1982, nr 12.

<sup>45</sup> Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, Città del Vaticano 1996, nr 74

<sup>46</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 104; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 1; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 161, 187; Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, nr 60, 140, 246; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 9; W. Grudem, *Etica biblica. Un'introduzione al pensiero morale cristiano*, s. 181-183; A. D. Naselli, J. D. Crowley, *What It Is. How to Train It, and Loving Those Who Differ*, Wheaton 2016, s. 55-83..

Prawdziwe męstwo w wierze polega także na głoszeniu Ewangelii, napominaniu, podawaniu solidnej nauki (por. 2 Tm 4, 2; 2, 14. 25), także tym, którzy wydają się być na nią całkowicie zamknięci (por. Dz 20, 21-22; Mk 2, 2). Konieczna jest tutaj cierpliwość. Dzięki kolejnym pokoleniom głosicieli, dobra nowina o życiu, Śmierci i Zmartwychwstaniu Chrystusa, ma rozbrzmiewać w świecie aż do końca czasów. Czynienie sobie uczniów (por. Mt 28, 19), dzięki obecności osobistej Chrystusa i asystencji Ducha Świętego, mimo największych przeszkód i trudności, prowadzić będzie Kościół dzieło zbawienia ludzkości szczęśliwie do końca (por. Mt 18, 8; 28, 20)<sup>47</sup>.

## 6. Dar umiejętności

Jesteśmy zakorzenieni w tym, co materialne, dlatego wciąż chcemy dowodów na to, że Bóg się nami interesuje. W ich odkrywaniu pomaga sam Duch Święty, napełniają nas darem umiejętności. Ochrzczony w tych mocach „swoje wywyższenie do godności dziecka Bożego, lepiej rozumie także własną godność ludzką”<sup>48</sup>. Chrześcijanina odczytuje te wszystkie „znaki czasu” w świetle wiary w Chrystusa i mocą Ducha Świętego. Wówczas „wyzwanie”, które niesie ze sobą konkretna sytuacja, jest odczytywane jasko osobowe „wezwanie”, płynące od Boga<sup>49</sup>.

Fragment z ewangelii Łukasza o cudownym połowie ryb dobrze ilustruje, czym jest ów dar. Jezus „zobaczył dwie łodzie stojące przy brzegu; rybacy zaś wyszli z nich i płukali sieci” (Łk 5, 2). Zakończyli swoją pracę, porządkują wszystko, żeby było gotowe na następny połów. Przecież istotnym wymiarem egzystencji człowieka jest praca i wszystko to, co się z nią wiąże<sup>50</sup>. Tego dnia niczego więcej się nie spodziewają. Wtedy właśnie padają słowa: „Wy płyn na głębię i zarzućcie sieci na połów!” (Łk 5, 4)<sup>51</sup>. Jezus wy-

---

<sup>47</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 125; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 19; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 78; M. Chiodi, *Perdono e ... donoi! Un sentiero oltre fraintendimenti e ambiguità*, w: 70 volte volte 7. *La luce del perdono. Dioecesi di Bergamo – Ufficio per l'apostolato biblico*, Bergamo 2012, s. 117-130; A. F. Dziuba, *El mensaje de la nueva evangelización*, w: *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclo evangelizadores. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona, 3-5 de mayo de 2000, ed. E. de la Lasma, M. Merino, M. Liuch-Baixaual, J. Enériz, Pamplona 2001, s. 373-385. .

<sup>48</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 59; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 12

<sup>49</sup> Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastorem dabo vobis”*, nr 10.

<sup>50</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Città del Vaticano 1981, nr 4.

<sup>51</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 130

stawia na próbę zawodowa doświadczenie Szymona. Rybak Szymon daje się namówić Cieśli z Nazaretu na jeszcze jedną próbę. I oto sieci się rwą, a łodzie prawie idą na dno od nadmiaru ryb! Szymon Piotr uczy nas otwartości na Boże natchnienia. Potrafił zaufać Jezusowi wbrew temu, co podpowiadało mu ludzkie doświadczenie (por. Łk 5, 4-11). Wybór zaufania Jezusowi jest podstawą do stania się apostołem. Piotr dał z siebie wszystko, nie tracąc jednak ani poczucia własnej niemocy, ani ufności we wszechmoc Boga. Słowa: „Nie lękaj się, odtąd ludzi łowić będziesz” (Łk 5, 10) winny współbrzmieć wraz z innymi: „Nikt nie może przyjść do mnie – zapewnia Chrystus – jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który jest posłał” (J 6, 44).

Nasze życie duchowe, jeśli nie ma być stagnacją, musi cechować się otwartością na Bożą wolę. Dar umiejętności to łaska przez którą Duch pomaga człowiekowi zdobyć się na akt zaufania wobec Boga. Skoro jestem wierzący, to powinienem pytać Boga o to co, kiedy i w jaki sposób mam czynić. Pan wie, kiedy jest najlepszy czas na połów. I wtedy obfitość Jego łaski przyprawi mnie o zdumienie. Otrzymanie łaski równa się z powołaniem do głoszenia<sup>52</sup>. Chodzi o to, aby wszystkie narody nie tylko zapragnęły jedności z Chrystusem poprzez sakrament chrztu św., (por. Rz 6, 4-5; Ef 2, 6) lecz by w nich żyła zawsze chęć słuchania Ewangelii (por. Mt 28, 19). W tym dziele powszechnego nawracania, tak długim i pracowitym, jak tylko ono może być, Zmartwychwstały będzie zawsze ze swoimi – żywy i działający (por. Mt 28, 20). Zawsze będzie chodzić o świadectwo o zmartwychwstaniu (por. Dz 2, 32. 40; 8, 25; 28, 23). Mogę nie czuć się godnym tego zadania. Ale muszę pamiętać, że świadczenie o działaniu Boga pozwala innym otworzyć serca i zaufać Opatrzności<sup>53</sup>. Chodzi o „głoszenie Ewangelii zawsze nowej i zawsze niosącej nowość”<sup>54</sup>.

Paweł nazywał siebie „poronionym płodem” (1 Kor 15, 8) i w ten sposób wyraża własną pokorę wobec Jezusa i tajemnic wiary, które otrzymał i które głosił. Z innej strony Paweł wyraża jednocześnie swoją niedojrza-

<sup>52</sup> „Nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest pierwszorzędnym i naturalnym posłannictwem Kościoła. (...) obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołaniu Kościoła, wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji, czyli po to, aby głosił i nauczał słowa Bożego” (Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Città del Vaticano 1975, nr 14).

<sup>53</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 19, 160, 267; ; W. Grudem, *Etica biblica. Un'introduzione al pensiero morale cristiano*, s.86-89; J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sui ministero*, Brescia 1986, s. 32-37; P. Beauchamp, *Luno e l'altro Testamento*, t. 1, s. 57-63; F. Garcia y Lopez, *Le décalogue*, Paris 1992, s. 7-11.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 106.

łość moralną w porównaniu z innymi apostołami (por. Rz 15, 1-11), choć zawsze pamięta o chrystofanii pod Damaszkiem, która zmieniła jego życie i poglądy (por. Dz 9, 1-9).

W obliczu trzykroć świętego Boga (por. Iz 6, 3) prorok Izajasz odczuł i dojrzał ogromną przepaść dzielącą go od Niego a zarazem od grzesznego narodu, otoczenia i środowiska, w którym żył. Stąd owo „Biada mi” (Iz 6, 5) i strach, bowiem człowiek oglądającym Boga powinien umrzeć (por. Rdz 32, 31; Wj 3, 6; Jr 30, 21), ile raczej tutaj na czoło wysuwa się tęsknota za oczyszczeniem i udziałem w „sprawiedliwości” Boga (por. Iz 1, 26; 5, 16) oraz Jego świętości (por. Pwt 5, 24; J 1, 18; 5, 37)<sup>55</sup>.

Już w Nowym Przymierzu Szymon Piotr prosił Jezusa, by odszedł (por. Łk 5, 8). Piotr rozumiał również, że znajdując się w obecności Jezusa, ma do czynienia z Istotą obdarzoną nadziemskimi siłami. Ta pokora spotyka się z uznaniem Jezusa. Dla nich i dla nas Chrystus ma tę samą odpowiedź: „Nie bój się! Głoś!” (por. Łk 5, 10)<sup>56</sup>. Ale, w nowym planie zbawczym, było najpierw: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Pana” (Łk 1,30). Oblubieńczy Józef usłyszy także słowa odwagi: „Nie bój się wziąć do siebie Maryi” (Mt 1, 20).

## 7. Dar pobożności

Dar pobożności to dar sprawiedliwości w stosunku do Boga. „Jednakże ta sprawiedliwość, która prawdziwie jest sprawiedliwością „na miarę” Boga, całkowicie rodzi się z miłości: z miłości Ojca i Syna, całkowicie owocuje w miłości”<sup>57</sup>. Oddaję Bogu to, co Mu się należy – cześć i uwielbienie, a więc to co boskie. Ważnym jest, aby uznawać władzę Boga nad wszystkim, co do Niego należy. Jego własnością jest świat, czas i człowiek (por. Mt 22, 21). Przy tej okazji Jezus wyjaśnia, że człowiek powinien przede wszystkim Bogu oddawać należną cześć, a to nie koliduje z podporządkowaniem się rozporządzeniom cesarza (por. Mk 12, 17). Robię to w całkowitej wolności. „Być wolnym, to móc i chcieć wybierać, to żyć zgodnie ze swym sumieniem”<sup>58</sup>. Nic na tym nie tracę, lecz wiele zyskuję. Dziś świat

---

<sup>55</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 117; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 267.

<sup>56</sup> Por. Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 130

<sup>57</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Città del Vaticano 1980, nr 7; por. Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 17-128; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 81.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*. Światowy Dzień Pokoju 1981,

traktuje wierzących w Boga niepoważnie, stawiając ich w jednym rzędzie z ludźmi przesądnymi czy wyznawcami spiskowej teorii.

Być chrześcijaninem nie oznacza wiary w magię, lecz w Kogoś, kto jest przyczyną i podstawą istnienia świata oraz celem, do którego ten świat zmierza. Chrześcijanin wierzy w obietnicę Stwórcy, że ten świat jest prologiem do czegoś wspanialszego. Wizja człowieka jako obrazu Bożego (por. Rdz 1, 27) zawiera w sobie „konkretne wskazania dotyczące jego istoty i wolności oraz nieśmiertelności jego ducha”<sup>59</sup>. Uzasadnieniem takiej wiary jest Jezus. Słowa, które wypowiedział i dzieła, których dokonał, są wezwaniem do zaufania Bogu (por. J 3, 2; 5, 36). Czyny Jezusa powinny prowadzić do uznania jedności Ojca z Jezusem, a co winno wzmacnia zaufanie „wysłańca Bożego” (por. Jr 1, 5; Syr 45, 4; 49, 7). Ukazują one relacje między Jezusem a Ojcem, polegająca na wzajemnym przebywaniu Ich w sobie (por. J 10, 37-38; 14, 11). Jednak Żydzi nie przyjmują tej prawdy i argumentacji, ponieważ nie posiadają daru wiary nadprzyrodzonej, bez której dostęp do Ojca i Syna jest niemożliwy (por. J 6, 44)<sup>60</sup>.

„Ci, co zaufali Panu, odzyskują siły, otrzymują skrzydła jak orły: biegną bez zmęczenia, bez znużenia idą” (Iz 40, 31). Prorok pragnie w narodzie wzbudzić nadzieję, że wszechmocny Bóg potrafi przywrócić mu utraconą wolność (por. Iz 40, 29-31). Winien jest jednak zaufanie Panu (por. Iz 40, 31). Człowiek, któremu ufam, to ten, do którego zwracam się o pomoc, w trudnych życiowych momentach. Bóg dostrzega cierpienia i nie jest na nie obojętny. Rozmowa z Przyjacielem dodaje sił i pomaga znaleźć światło nadziei. Prawdziwa pobożność polega na tym, by rozmawiając z Bogiem, uwierzyć, że dzięki Niemu można unieść się jak orzeł (por. Ps 103, 5) i spojrzeć na życie z innej perspektywy. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo sprowadzenia człowieka jedynie do wymiaru horyzontalnego<sup>61</sup>.

Podczas Eucharystii wypowiadamy słowa: „Panie (...) powiedz tylko Słowo, a będzie uzdrowiona dusza moja” (por. Mt 8, 8). To piękne wyznanie wiary i pokory wobec mocy Jezusa, przy jednoczesnej świadomości

---

Città del Vaticano 1980, nr 5.

<sup>59</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 65-67; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, nr 10, 63; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 81.

<sup>60</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 18; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 65; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 10.

<sup>61</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Città del Vaticano 190, nr 8; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 133; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 73; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 11; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 89; P. Beauchamp, *Luno e l'altro Testamento*, t. 1, s. 115-120.

własnej grzeszności. Modlimy się do Pana o znak, o uzdrowicielska moc Chrystusa. A kiedy pojawia się jedno tylko Słowo (por. J 1, 14), uznajemy Je za zbyt proste, zbyt oczywiste, żeby mogło pochodzić od Niego. Woleli byśmy, żeby Bóg wygłosił cały referat na temat naszej życiowej sytuacji. Jemu wystarczy jednak tylko jedno Słowo. Poprzez wskazanie na „ciało” (por. Rz 7, 5) jest podkreśleniem realizmu wejścia Syna w to, co ludzkie, a więc wcielenia (por. 2 J 7; Rz 1, 3; Kol 1, 19; Ga 4, 4)<sup>62</sup>. Bóg w swym Synu przełamał nieskończona przestrzeń między sobą a światem (por. 1 J 4, 2). Nie potrzebujemy niczego więcej, bo to Słowo jest samym Bogiem (por. J 1, 1-2). Słowo Boże i Mądrość istnieją przed początkiem świata w Bogu (por. Prz 8, 22; Mdr 7, 22). Relacja Słowo – Bóg jest ponadczasowa (por. J 1, 2), bardzo wewnętrzna, zażyła (por. J 1, 18), zakłada pełną równość (por. J 1, 1). Ta relacja ma charakter objawiająco-zbawczy, jest więc otwarta na świat i ludzi<sup>63</sup>. W tym kontekście należy ciągle pamiętać, że „Eucharystia jest misterium fidei, tajemnica, która przerasta nasze myśli i może być przyjęta tylko w wierze”<sup>64</sup> i pobożności.

## 8. Dar bojaźni Bożej

„Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10, 38; por. Iz 61, 1). „Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus jest ośrodkiem wszechświata i historii”<sup>65</sup>. Piotr akcentuje w działalności Jezusa bardziej czyni niż słowa. Cudotwórcza działalność Jezusa była ustawicznym wyzwaniem świata spod władztwa szatana. Dlatego zaraz na początku swej publicznej działalności przede wszystkim rozprawił się z czartem (por. Mt 4, 1-17).

---

<sup>62</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 229; Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 49; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, nr 135; G. Segalla, *Introduzione all’etica biblica del Nuovo Testamento*, s. 45-67; P. Ricceur, *Amore e giustizia*, s. 141-145; M. Epis, *La storia di Gesù e la rivelazione di Dio*, w: A. Bertuletti, L. Casati, M. Epis, M. Salvi, *La fede in discussione*, Bergamo 1998, s. 79-98.

<sup>63</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 233, 267; Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, nr 99; F.-X. Durrwell, *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003, s. 155-160; R. E. Brown, *Commento al vangelo spirituale*, Assisi 1999, s.5-12; P. Beauchamp, *L’uno e l’altro Testamento*, t. 1, s. 127-132; R. E. Murphy, *L’albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica*, Brescia 1993, s. 152-171; J. L. McKenzie, *Teologia dell’Antico Testamento*, Brescia 1993, s. 159-164.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, nr 15.

<sup>65</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 1.

Można widzieć w Chrystusie jedynie dobrego człowieka, który swoimi czynami zasłużył sobie na to, by o Nim pamiętano i on Nim mówiono. Piotr zrozumiał, że więc, że Bóg poleca mu udać się do pogan, by im także przekazać nowinę o Jezusie Chrystusie (por. Dz 10, 33). Jednakże byłyby to tylko wspomnienia rodzące w sercu pustkę tęsknoty: „Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia” (Dz 10, 40; por. 1 Kor 15, 4; Mt 16, 21) – dopiero w tych słowach wybrzmiewa, kim jest Jezus. Jest Zwycięzcą Śmierci. Zmartwychwstanie to czyn, który nie pozostawia po sobie pustki tęsknoty, lecz wlewa do serc nadzieję<sup>66</sup>. To dzięki Chrystusowi i jego dziełu, świat jest zbawiony. On jest jedynym Zbawicielem wszystkich ludzi, którzy w Niego uwierzą. Centralną zaś prawdą tej wiary jest fakt ukrzyżowania i Zmartwychwstania Jezusa<sup>67</sup>.

W świetle paschalnych wydarzeń można właściwie zrozumieć, czym jest dar bojaźni Bożej. Myli się go z lękiem przed Bogiem i przede wiecznym potępieniem. Człowiek nie powinien być przyczyną grzechów innych oraz zawsze i we wszelki możliwy sposób powinien unikać powodów do grzechu (por. Rz 12, 18). Uczeń Chrystusa powinien stronić od grzechu (por. Mk 9, 42-47). Dar bojaźni Bożej usuwa właśnie ten lęk, umacniając nadzieję na zbawienie, wlewając w serce pokój i uzdalniając je do zawierzenia życia Stwórcy<sup>68</sup>. Wtedy dopiero można budować z Bogiem relację opartą na miłości. Chrześcijanin obdarzony darem bojaźni Bożej jest świadomy swojej małości wobec Boskiego majestatu, ale to nie napawa go lękiem, lecz wzbudza wdzięczność za łaskę nazywania Boga Ojcem (por. Mt 6, 9; Łk 11, 2; Rz 8, 15)<sup>69</sup>. To ewangeliczna idea ojcostwa Boga, królestwa Bożego, sprawiedliwości Bożej, ufności w Bogu, miłości braterskiej, wiary w uwolnienie

---

<sup>66</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 97; KKK 1817, 1820; Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, nr 23; Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Città del Vaticano 1984, nr 15, 22.

<sup>67</sup> „Przez swoją śmierć Jezus rzucił światło na sens życia i śmierci każdej istoty ludzkiej. Przed śmiercią modli się do Ojca o przebaczenie dla swoich prześladowców (por. Łk 23,34), zaś łotrowi, który prosi Go, by pamiętał o nim w swoim królestwie, odpowiada: <<Zaprawdę, powiadam ci: Dziś ze Mną będziesz w raju>> (Łk 23, 43)” (Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 50.

<sup>68</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 9; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 271; Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 25, 30; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 1

<sup>69</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 19; R. Penna, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991, s. 652-654; B. Testa, *I sacramenti*, s. 174-177; ; W. Grudem, *Etica biblica. Un'introduzione al pensiero morale cristiano*, s. 182-183; A. Louf, *Sotto la guida dello Spirito*, Magnano 1990, s. 134-137.

przez Boga od wszelkiego zła (por. Mt 6, 9-13). Chrześcijanie z całą prostotą mogą się zbliżyć do Boga jak dzieci. Lecz ta synowska poufałość nie powinna przesłaniać chrześcijaninowi prawdy, że Bóg jest bytem nieskończonym i przewyższającym wszystkie stworzenia. Zatem w postawie człowieka nie może więc zabraknąć szacunku ani synowskiego posłuszeństwa<sup>70</sup>.

Dar bojaźni Bożej pozwala ukierunkować życie ku eschatologicznej przyszłości, objawiając prawdziwy tego sens oraz uniwersalizm zbawienia<sup>71</sup>. Taka postawa otwiera też serce na drugiego człowieka, który nie jest już zagrożeniem, lecz darem – równa m osobą, która pragnie miłości, miłosierdzia i akceptacji oraz mojego daru z samego siebie. Pusty grób jest zadaniem do wypełnienia, jest wyzwaniem nadziei (por. Mt 28, 1-8).

Pusty grób i anioł siedzący na grobowym kamieniu, są symbolem zwycięstwa Boga nad śmiercią. Świat jest grobem, z którego mamy powstać ku nowemu życiu. Zmartwychwstały nie jest kimś innym, tylko właśnie ukrzyżowanym Jezusem z Nazaretu. Jeśli Chrystus zmartwychwstał, to nie możemy bać się Boga, lecz z ufnością się do Niego uciekać (por. 1 Kor 15, 12-20). Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jest istotną prawdą wiary i podstawowym źródłem nadziei chrześcijan. To ono nadało sens krzyżowej ofierze Jezusa. W Zmartwychwstaniu ukazała się w całej pełni godność Jezusa jako Boga i Zbawiciela. Syn Boży przyszedł na świat, aby wybawić ludzkość od grzechu i śmierci wiecznej. Gdyby jednak nie zmartwychwstał, Jego misja skończyłaby się z chwilą Jego śmierci, a ludzie nadal pozostawaliby w grzechach, w sytuacji beznadziejnej (por. 1 Kor 15, 17). Podważanie prawdy o Zmartwychwstaniu oznaczałoby przekreślenie istoty chrześcijaństwa<sup>72</sup>.

## Zakończenie

Dary Ducha Świętego w szczególny sposób spoczęły na zrodzonej, w paschalnych owocach zbawczych, wspólnocie Kościoła, w dzień Pięć-

---

<sup>70</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, nr 79.

<sup>71</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 14; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, nr 23; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptoris donum”*, Città del Vaticano 1984, nr 14. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, nr 38.

<sup>72</sup> Por. Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, nr 17; Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, nr 275; Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, nr 18; Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, nr 124; A. F. Dziuba, *Szaleństwo chrześcijaństwa: teologia i świadectwo*, „Collectanea Theologica” 87:2007 nr 2, s. 115-126; W. Grudem, *Teologia Systematica, Introduzione alle principali dottrine della Bibbia*, Chieti 2014, s. 1549-1553.



dziesiątnicy, a darze Parakleta. To niepowtarzalne wydarzenie, które miało miejsce w Wieczerniku, napełniło wówczas Apostołów szczególną mocą, żeby odtąd potrafili, w mocach Ducha Świętego, świadczyć wobec innych o Bogu Miłości! Rzeczywistość tych darów jest nieustannie oraz żywo obecna i towarzyszy wspólnocie Ludu Bożego Nowego Przymierza. Przeprowadzone badania pokazały, iż biblijny obraz, niezwykle bogaty w swym przesłaniu teologicznym, jest ciągle dynamiczną rzeczywistością obecnego Ducha Świętego. Niestety, Kościół współczesny mało interesuje się teologicznym i eklezjologicznym wymiarem tego obdarowania. Zatem jest to bardzo aktualna i szeroka oferta badawcza dla bardziej szczegółowych analiz i studiów.

### **Streszczenie**

Teologia stara się uświadomić, że dary Ducha udzielane są nie tylko w sakramentach chrztu i bierzmowania, ale zawsze towarzyszą Bożej łasce. Działanie Parakleta zawsze wpisane jest w dzieje Kościoła i ludzi wiary. Trzeba jednak pamiętać, że to nie nowe zdolności, ale zadania. Odpowiedzią człowieka winna być otwartość serca na rozwijanie relacji z Bogiem i chęć doskonalenia się w cnotach. Rozwój cnót dokonuje się dzięki działaniu rozumu i wolnej woli, natomiast dary Ducha są nadprzyrodzone, czyli pozwalają wykroczyć poza podpowiedzi naturalnego rozumu i zdolności woli. Zgodnie z Izajaszowym przedstawiono kolejno dary mądrości, rozumu, rady, męstwa, umiejętności, pobożności i bojaźni Bożej. Jedynie pełniejsze biblijne rozeznanie pozwala na ich bardziej pogłębione zrozumienie. Idąc tym tokiem przeprowadzonych analiz ukazany obraz pozwala na nowo rozpoznać ciągłą aktualność daru Pięćdziesiątnicy, spełniającej się nieustannie w pielgrzymującym eschatologicznym Ludzie Bożym Nowego Przymierza.

**Słowa kluczowe:** *Dary Ducha Świętego, sakramenty, relacje, wiara, Kościół, zadania.*

## **Dynamics of the Gifts of the Holy Spirit**

### **Summary**

Theology underlines that the gifts of the Spirit are given not only in the sacraments of baptism and confirmation, but they always accompany God's grace. The working of the Paraclete is always inscribed in the history

of the Church and in the people of faith. However, it must be remembered that these are not new abilities, but tasks. The human response should be an openness of heart in order to develop a relationship with God and to improve one's virtues. The development of virtues takes place thanks to the operation of reason and free will, while the gifts of the Spirit are supernatural, *i.e.* they allow one to go beyond the promptings of natural reason and beyond the abilities of will. According to the prophet Isaiah, the gifts have the following order: wisdom, understanding, counsel, fortitude, knowledge, piety, and fear of God. Only a fuller biblical discernment allows a deeper understanding of them. Following this line of analyzes, the shown image allows us to recognize the continuous relevance of the gift of Pentecost, which is constantly being fulfilled in the pilgrim eschatological People of God of the New Covenant.

**Keywords:** *Gifts of the Holy Spirit, Sacraments, Relationship, Faith, Church, Tasks.*

## Bibliografia

Adnès P., *Sequela e imitazione di Cristo nella Scrittura e nella Tradizione*, Roma 1994.

Angelini G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teologia*, Milano 1999.

Balthasar H. U. von, *Solo l'amore e credibile*, Roma 1982.

Beauchamp P., *All'inizio, Dio parla*, Roma 1992.

Beauchamp P., *L'uno e l'altro Testamento*, t. 1, Brescia 1985,

Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Città del Vaticano 2009.

Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Città del Vaticano 2005.

Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Città del Vaticano 2007.

Bosetti E., *Il Figlio e i figli di Dio. Etica filiale del Nuovo Testamento*, „Rivista di teologia morale” 36(2004), s. 227-245.

Brown R. E., *Commento al vangelo spirituale*, Assisi 1999.

Chiodi M., *Amore, dono e giustizia. Teologia e filosofia sulla traccia del pensiero di P. Ricœur*, Milano 2011.

Chiodi M., *Perdono e donoi! Un sentiero oltre fraintendimenti e ambiguità*, w: 70 volte volte 7. *La luce del perdono. Dioecesi di Bergamo – Ufficio per l'apostolato biblico*, Bergamo 2012, s. 117-130.

Ciola N., *Cristologia e Trinità*, Roma 2002.

Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. II, Warszawa 1995.

Durrwell F.-X., *Cristo nostra Pasqua*, San Paolo 2003.

Dziuba A. F., *El Espíritu Santo como don del Señor Glorificado*, w: *El Espíritu Santo y las Iglesias*. XIX Simposio Internacional de Teología de la Universidad e Navarra (Pamplona, 22-24 de abril de 1998), ed. P. Rodríguez, R. Pellitero, J. L. Gutiérrez, J. Enériz, Pamplona 1999, s. 157-170.

Dziuba A. F., *El mensaje de la nueva evangelización*, w: *Dos mil años de evangelización. Los grandes ciclo evangelizadores*. XXI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 3-5 de mayo de 2000), ed. E. de la Lasma, M. Merino, M. Liuch-Baixaul, J. Enériz, Pamplona 2001, s. 373-385.

Dziuba A. F., *La vocación cristiana se realiza en el acto moral de la persona*, w: *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona, 17-19 de abril de 1996), ed. A. Sarmiento, E. Molina, A. Quiros, J. Peñacoba, J. Enériz, Pamplona 1997, s. 167-176.

Dziuba A. F., *Szaleństwo chrześcijaństwa: teologia i świadectwo*, „Collecanea Theologica” 87(2007) nr 2, s. 115-126.

Epis M., *La storia di Gesù e la rivelazione di Dio*, w: A. Bertuletti, L. Casati, M. Epis, M. Salvi, *La fede in discussione*, Bergamo 1998, s. 79-98.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Amoris laetitia”*, Città del Vaticano 2016.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Christus vivit”*, Città del Vaticano 2019.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Città del Vaticano 2018.

Franciszek, *Encyklika „Evangelii gaudium”*, Città del Vaticano 2013.

Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Città del Vaticano 2020.

Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Città del Vaticano 2015.

Franciszek, *Encyklika „Lumen fidei”*, Città del Vaticano 2013.

Frossard A., *Nie lekajcie się*. Rozmowy z Janem Pawłem II, red. S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy, Watykan 1982.

Galot J., *l'Esprit Saint, personne de communion*, Saint-Maure 1997.

García y Lopez G., *Le decalogue*, Parius 1992.

Grudem W., *Etica biblica. Un'introduzione al pensiero morale cristiano*, Roma 2022.

Grudem W., *Teologia Sistemática, Introduzione alle principali dottrine della Bibbia*, Chieti 2014.

Häring B., *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per laici*, t. I, Roma 1980.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Città del Vaticano 1998.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis”*, Città del Vaticano 1992.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Redemptoris donum”*, Città del Vaticano 1984.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Vita consecrata”*, Città del Vaticano 1996.

Jan Paweł II, *Bądźcie apostołami miłości*. Przemówienie do młodzieży, Nursja, w: Jan Paweł II, *Nauczanie pasterskie*, t. III, 1, 1980, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań 1985, s. 293-296.

Jan Paweł II, *Bierzmowanie w Kościele – wspólnocie kapłańskiej i sakramentalnej*, w: Katechezy Ojca Świętego Jana Pawła II, *Kościół*, Kraków - Ząbki 1999, s. 100-104.

Jan Paweł II, *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1981, Città del Vaticano 1980.

Jan Paweł II, *Dialog na rzecz pokoju – wyzwaniem dla naszych czasów*. Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1983, Città del Vaticano 1982.

Jan Paweł II, *Encyklika „Dives in misericordia”*, Città del Vaticano 1980.

Jan Paweł II, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, Città del Vaticano 1986.

Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Città del Vaticano 2003.

Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Città del Vaticano 1995.

Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Città del Vaticano 1998.

Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*, Città del Vaticano 1981.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Città del Vaticano 1979.

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, Città del Vaticano 190.

Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Città del Vaticano 1987.

Jan Paweł II, *Encyklika „Ut unum sint”*, Città del Vaticano 1995.

Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, Città del Vaticano 1993.

Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Città del Vaticano 1984.

Jan Paweł II, *Nadzieja i solidarność*. Przemówienie do rolników i górników, Oruro, „L'Osservatore Romano” 9:1988, nr 5, s. 24-25.

Jan Paweł II, *Potrzeba świadectwa wierności Chrystusowej Ewangelii*, Homilia podczas Liturgii Słowa przed kościołem Pierwszych Męczenników Polskich, „L'Osservatore Romano” 18:1997, nr 7, s. 23-25.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995.

Jan Paweł II, *Przemówienie pożegnalne: „Trzeba olbrzymiej modlitwy”*, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymka do Ojczyzny: 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, red. J. Poniewierski, Kraków 1997, s. 831-832.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

*Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005.

Konrad M., *Neutestamentliche Wissenschaft und theologische Ethik*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik” 55(2011), s. 274-286.

Louf A., *Sotto la guida dello Spirito*, Magnano 1990.

McKenzie J. L., *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993.

Murphy R. E., *L'albero della vita. Una esplorazione della letteratura sapienziale biblica*, Brescia 1993.

Naselli A. D. Crowley J. D., *What It Is. How to Train It, and Loving Those Who Differ*, Wheaton 2016.

Passeri S., *Imitazione, sequela e vita in Cristo grazie allo Spirito. Tra morale e spiritualità*, w: *La vita nello Spirito. Quaderni Teologici de Seminario di Brescia*, Brescia 2012, s. 215-243.

Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Città del Vaticano 1975.

Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”*, Città del Vaticano 1964.

Penna R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Cinisello Balsamo 1991.

Ratzinger J., *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sui ministeri*, Brescia 1986.

Ricœur P., *Amore e giustizia*, Brescia 2000.

Ricœur P., *Una obbedienza che ama*, w: A. LaCocque, P. Ricœur, *Come pensa la Bibbia*, Brescia 2002, s. 123-147.

Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 1984.

Segalla G., *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Brescia 1989.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.

Soujeole B. D. de la, *Il Sacramento della comunione. Ecclesiologia fondamentale*, Casale Monferrato 2000.

Testa B., *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2001.

Tremblay R., *La primauté immédiate de Jésus le Christ sur l'être de l'homme apelé e agir moralement dans le monde*, „Studia moralia” 22(1985), s. 211-232.

Tremblay R., *L'„innalzamento” del Figlio, fulcro della vita morale*, Roma 2001.

Tremblay R., *Radicati e fondati nel Figlio, Contributi per una mora le di tipo filiale*, Roma 1997.

Wojtyła K., *Znak, któremu sprzeciwić się będą*, Poznań-Warszawa 1976.

Zedda S., *Relativo e assoluto nella morale di san Paolo*, Brescia 1984.



KS. WALTER RACHWALIK

DOI: 10.56898/st.11042

## UKRZYŻOWANI Z UKRZYŻOWANYM – RZECZ O 108 BŁ. MĘCZENNİKACH POLSKICH

**Treść:** Wstęp. 1. Przykłady męczenników zabitych w niemieckich obozach śmierci; 2. Przykłady ofiar niemieckich gilotyn; 3. Przykład ofiar niemieckich szubienic; 4. Przykłady męczenników uduszonych przez niemieckich oprawców; 5. Przykłady ofiar niemieckich podtopień; 6. Przykłady męczenników zamordowanych przez Niemców podczas tortur; 7. Przykłady męczenników zabitych przez Niemców w obozowych komorach gazowych i spalinami aut; 8. Przykłady męczenników, którzy zginęli, spaleni przez Niemców; 9. Przykłady męczenników zastrzelonych przez Niemców; 10. Przykłady męczenników, którzy ponieśli śmierć, by uratować życie braci; Zakończenie.

### Wstęp

Mistrz z Nazaretu zapowiedział, że z powodu Jego imienia, Jego wyznawcy będą znienawidzeni i zabijani „u wszystkich narodów” (por. Mt 24, 9; Mk 13, 9-13; Łk 21, 12-19). Już ponad 2000-letnia historia Kościoła katolickiego stale potwierdza prawdziwość tego proroctwa.

Wartość chrześcijańskiego męczeństwa docenił Papież św. Jan Paweł II, który, zapowiadając obchody Jubileuszu 2000-lecia narodzin Jezusa Chrystusa przywołał ten temat w słowach: „W naszym stuleciu wrócili męczennicy. A są to często męczennicy nieznani, jak gdyby «nieznani żołnierze» wielkiej sprawy Bożej”<sup>1</sup>.

Jednocześnie Ojciec Święty wyznaczył Kościołowi obowiązek ocalenia przed „niepamięcią” tych, którzy dali swej religijnej wierze świadectwo przelanej krwi: „Jeśli to możliwe ich świadectwa nie powinny być zapo-

---

**Ks. Walter Rachwalik** – mgr-lic. Doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, ojciec duchowy polskiej mistyczki Alicji Lenczewskiej (1934-2012), ORCID 0000-0001-9213-0037, e-mail: ks.rachwalik.walter@wp.pl.

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *List apostolski Tertio Millennio Adveniente do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000*. Watykan 10.11.1994, nr 37.

mniane w Kościele. Zgodnie z sugestią Konsystorza trzeba, ażeby Kościoły lokalne, zbierając konieczną dokumentację, uczyniły wszystko dla zachowania pamięci tych, którzy ponieśli męczeństwo”<sup>2</sup>.

Pasterze Kościoła w Polsce, odpowiadając na papieski apel, polecieli przygotować wymaganą dokumentację o okolicznościach męczeństwa 108 wiernych, którzy ponieśli śmierć za wiarę, zamordowani z nienawiści do Boga przez niemieckich okupantów w latach 1939-1945. Ks. Kazimierz Kaczmarek, postulator generalny procesu beatyfikacyjnego tej grupy Sług Bożych, zauważa, że są oni wybranymi przedstawicielami wielkiej rzeszy chrześcijan, których liczba jest „niekiedy trudna do wskazania”, a którzy oddawali swoje życie za wiarę w czasie prześladowań ze strony totalitarnych systemów ateistycznych, a takim był faszyzm niemiecki<sup>3</sup>.

Dokumentacja zgromadzona przez liczne grono postulatorów diecezjalnych, jak i zakonnych, miała na celu wykazanie faktu świętości ich życia, którego apogeum osiągnęli w chwili śmierci. Jednocześnie, badający okoliczności ich zgonu, musieli zmierzyć się z faktem systemowego okrucieństwa niemieckich oprawców, którzy na klamrze pasa żołdeckiego munduru nosili bluźniercze hasło: „*Gott mit uns*”, [„bóg” z nami] a którzy, skazując swoje ofiary na śmierć, popełniali na nich zbrodnie, stosując wyrafinowane bestialskie metody mordowania ludzkich istnień.

W niniejszym artykule najpierw podjęta zostanie próba przedstawienia w zarysie dziejów życia polskich męczenników, wybranych jako przykłady spośród 108, ich religijności, dzięki której żyli godnie, służąc Bogu i bliźnim, przygotowując się tym do przyjęcia łaski męczeństwa za wiarę. W drugiej kolejności przywołane zostaną okoliczności ich męczeńskiej śmierci, które zostały udokumentowane wiarygodnymi relacjami nauczanych świadków. Nie można było również pominąć faktu okrucieństwa Niemców, okupantów, którzy stosowali wobec nich tortury, przeprowadzali egzekucje na gilotynach, na szubienicach, w lodowatej wodzie, zabijali w obozowych komorach gazowych i spaliniakach, mordowali głodem, niewolniczą pracą, wywołując epidemie, paląc żywcem w zamkniętych budynkach, rozrywając wybuchającymi granatami lub strzelając w głowę i plecy<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> K. Kaczmarek, *Wprowadzenie*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945, Praca Zbiorowa, Duchowni i świeccy z ziem polskich, którzy prześladowani przez nazizm hitlerowski dali Chrystusowi ofiarę życia świadectwo miłości*, Redakcja tytułu: ks. Walerian M. Moroz CSMA, Andrzej Datko; konsultacja: ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Henryk Kietliński SAC, ks. Ludwik Królik, [dalej: *Męczennicy za wiarę*], Wydawnictwo „Michalinum”, Warszawa-Marki 1996, s. 5-8.

<sup>4</sup> K. Suwiczak, *DLA ŻYCIA – naznaczeni Kalwarią*, maszynopis, Poznań-Częstochowa 2005.



## 1. Przykłady męczenników zabitych w niemieckich obozach śmierci

Niemieccy okupanci rękami niewolników zakładali swoje koncentracyjne obozy zagłady, za drutami których mordowali uwięzione ofiary. W obozach śmierci Niemcy zabili m.in. br. Piotra Żukowskiego, o. Jana Bajewskiego i bp Władysława Goralą.

Piotr Żukowski urodził się 13 stycznia 1913 roku w zaścianku Baran-Rapa na Wileńszczyźnie. 9 września 1930 roku wstąpił do zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych w Niepokalanowie, gdzie 14 października 1941 roku wraz z 6-cioma innymi braćmi został aresztowany przez gestapo i osadzony w niemieckim więzieniu na Pawiaku w Warszawie. 8 stycznia 1942 roku przetransportowano br. Piotra do niemieckiego obozu koncentracyjnego w Auschwitz, gdzie na przedramieniu wytatuowano mu nr 25447. Pracował przy zwożeniu żwiru, przy rozbiórce walących się budynków w mieście Oświęcimiu, naprawiał dachy, a na koniec przebierał brukiew. Br. Piotr Żukowski skonał z wycieńczenia 10 stycznia 1942 roku<sup>5</sup>.

Jan Bajewski urodził się 17 stycznia 1915 roku w Wilnie. 17 sierpnia 1934 roku wstąpił do zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, 1 maja 1939 roku przyjął święcenia kapłańskie, a od 2 lipca 1939 roku zamieszkał w klasztorze franciszkańskim w Niepokalanowie, gdzie św. o. Maksymilian Kolbe ustanowił go swoim drugim zastępcą. 17 lutego 1941 roku niemieccy gestapowcy wywieźli franciszkańskich zakonników na warszawski Pawiak.

O. Jan w więzieniu nie zdjął habitu, mimo iż wzmogło to prześladowanie niemieckich esesmanów. W nocy z 4 na 5 kwietnia 1941 roku został wywieziony transportem śmierci do niemieckiego obozu zagłady w Auschwitz, gdzie oznakowano go nr 12764. W dniu przybycia do obozu został okrutnie pobity przez esesmanów koronką (duży franciszkański różaniec), którą nosił u swego boku. O. Jan Bajewski zginął 8 maja 1941 roku wyczerpany pracą, głodem i zarażony tyfusem<sup>6</sup>.

Władysław Goral urodził się 1 maja 1898 roku w Stoczku, 18 grudnia 1920 roku przyjął święcenia kapłańskie, a 9 października 1938 roku został

---

<sup>5</sup> G. Bartosik, *Br. Piotr Bonifacy Żukowski (1913-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 324-325; W. Rachwalik, „*Cichy sługo Niepokalanej*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, [dalej: *Mistyka Męczenników Polskich*], s. 18-19.

<sup>6</sup> G. Bartosik, *O. Jan Antonin Bajewski (1915-1941)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 314-315; W. Rachwalik, „*Z Chrystusem przybity do krzyża*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 4.

biskupem pomocniczym diecezji lubelskiej. 17 listopada 1939 roku Niemcy wtargnęli do kurii i domu biskupiego, aresztując obu biskupów lubelskich i księży. Do 27 listopada byli więzieni na lubelskim Zamku, następnie 8 grudnia zostali przetransportowani do niemieckiego obozu śmierci w Sachsenhausen.

Tam bpa Władysława hitlerowcy osadzili w pojedynczej betonowej celi bunkra „Zellenbau”, stanowiącego w obrębie obozu sektor specjalny. Oznaczony nr 5605, a od 1943 roku – 13981, pozostał do końca, tj. do wiosny 1945 roku w celi 11, skazany na torturę zupełnej samotności, pozbawiony kontaktów z innymi więźniami, możliwości przyjmowania sakramentów czy korzystania z lektury innej, niż hitlerowskie gazety. Jedynym „urozmaiczeniem” w ciągu dnia był godzinny spacer na wąskiej przestrzeni wokół bunkra, pod okiem strażnika, pilnującego zakazu jakichkolwiek rozmów z kimkolwiek; poza tym biskup przebywał beczynn timer celi. Nie miał prawa korzystania z opieki medycznej świadczonej przez lekarzy-więźniów, podlegał „leczeniu” przez znanych z okrucieństwa „lekarzy”-esesmanów. Jedyną formą kontaktu z krajem i diecezją była korespondencja; więźniom pozwalano wysłać dwa listy w miesiącu i z tej możliwości bp Goral regularnie korzystał.

Kontakt listowy bpa Goral z bliskimi w kraju urwał się latem 1944 roku, kiedy przez Lubelszczyznę przetoczył się wojenny front, a ostatnie miesiące bpa Władysława upływały w jeszcze większym osamotnieniu. Cała dokumentacja obozu w Sachsenhausen, przed jego likwidacją, została przez Niemców zniszczona. Nie ma również świadków, którzy mogliby coś powiedzieć o czasie i okolicznościach, w jakich zginął biskup. Nie ulega natomiast wątpliwości, że śmierć nastąpiła wiosną 1945 roku, kiedy to w obliczu alianckiego natarcia na Berlin ewakuowano na północ, w kierunku portów bałtyckich, blisko 40 tys. zdolnych do marszu więźniów.

Zanim to jednak nastąpiło, przez szereg tygodni, poczynając od 2 lutego 1945 roku, przeprowadzano w obozie systematyczną akcję mordowania więźniów zbyt słabych, by pokonać pieszo odległość 300 km, oraz zbyt niebezpiecznych, w mniemaniu niemieckich katów, by ryzykować ich uwolnienie. Zginęło ich wówczas, rozstrzelanych i zagazowanych, ok. 4 tys.; bp Władysław Goral został zastrzelony przez Niemców prawdopodobnie w lutym 1945 roku<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> J. Maciąg, *Ks. bp. Władysław Goral (1898-1945)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 112-121; W. Rachwalik, *„W samotności dotknęłaś Wieczności”*, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 34-35; ofiarami niemieckich obozów zagłady byli również: W. Błądziński, J. Cebula, E. Detkens, S. Ducki, K. Faron, K. Gondek, M. Konopiński, A. Nowowiejski, M.

## 2. Przykłady ofiar niemieckich gilotyn

Tej bestialskiej niemieckiej torturze i okrutnej śmierci poddani zostali m.in. br. Bolesław Frąckowiak i młodzi chłopcy z Poznania Czesław Józwiak, Edward Kaźmierski, Franciszek Kęsy, Edward Klinik i Jarogniew Wojciechowski.

Bolesław Frąckowiak urodził się 18 lipca 1911 roku w Łowęcicach koło Jarocina, w 1929 roku wstąpił do zgromadzenia Misjonarzy Werbistów. 8 września 1938 roku, jako brat, złożył wieczne śluby zakonne i zamieszkał w klasztorze w Górnej Grupie pod Grudziądzem, gdzie pełnił obowiązki introligatora, furtiana i zakrystiana.

Gdy nastał czas II wojny światowej, br. Grzegorz był spokojny i skupiony więcej niż zwykle. W uroczystość Chrystusa Króla, gestapo utworzyło w klasztorze obóz zbiorczy dla okolicznego duchowieństwa i dla domowników. Zakonnikom pozwolono opuścić klasztor, lecz br. Grzegorz pozostał, aby pomagać internowanym księżom i ojcom.

W lutym, po wywiezieniu wszystkich księży, również br. Grzegorz musiał opuścić Górną Grupę, najpierw zamieszkał u swego brata w Poznaniu, a potem w Łowęcicach, w domu rodzinnym. Tam, w porozumieniu z o. Giczelem, werbistą, proboszczem w pobliskim Rusku, br. Grzegorz dwa razy w tygodniu uczył dzieci katechizmu, odwiedzał chorych i starców. 7 października 1941 roku gestapo uwięziło o. Giczela, a gdy hitlerowcy wysypali na stół z kielicha Konsekwrowane Komunikanty, wówczas br. Grzegorz pozbiierał Święte Hostie i z kilkoma osobami adorował Najświętszy Sakrament przez całą noc. Rankiem rozdał wiernym Komunię Świętą, a część zostawił i potem roznosił chorym w ich domach, ochrzcił też kilkoro dzieci.

W jakiś sposób dowiedziano się w Jarocinie, że br. Grzegorz jest introligatorem i natychmiast otrzymał nakaz pracy w drukarni. W tym czasie rozpoczęto kolportację tajnej gazetki „Dla Ciebie, Polsko”, a gdy gestapo natrafiło na ślad i zaczęły się aresztowania, br. Grzegorz zgłosił się sam. W więzieniu namawiał oskarżonych, by na niego składali swe winy. Z więzienia w Jarocinie został wywieziony do Poznania do Fortu VII, tam, bity w czasie przesłuchania, nikogo nie zdradził. Ostatnim etapem męczeńskiej

---

Oprządek, S. Trojanowski, N. Tułasiewicz, S. Starowiejski, H. Staszewska, L. Wetmański i B. Zembol, zob.: w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 131-132, 147-153, 153-158, 159-161, 169-173, 213-218, 286-291, 292-297, 309-313, 322-323, 329-331, 367-371, 378-382, 430-436, 443-451; W. Rachwalik, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 10, 12-14, 22-30, 33-34, 52-53, 81-83, 99-101, 109-112; 117-118.

drogi br. Grzegorza było więzienie w Dreźnie, gdzie codziennie przewodniczył w odmawianiu różańca i innych modlitw. Niemcy początkowo traktowali go jak pozostałych więźniów, kiedy jednak znaleźli duży medalik zaszyty w czapce i odkryli, że jest duchownym, dotkliwie znęcali się nad nim, na koniec został ścięty przez niemieckich oprawców 5 maja 1943 roku<sup>8</sup>.

Życie kolejnych ofiar niemieckiej gilotyny związane było z miastem Poznań, a znani są jako „Błogosławiona Poznańska Piątka”. Czesław Józwiak urodził się 7 września 1919 roku Łązynie k. Bydgoszczy, w roku 1930 roku zamieszkał w Poznaniu; Edward Kaźmierski urodził się 1 października 1919 roku w Poznaniu, Franciszek Kęsy urodził się 13 listopada 1920 roku w Berlinie, w następnym roku rodzice z dziećmi przybyli do Poznania, Edward Klinik urodził się 21 lipca 1919 roku w Poznaniu, Jarogniew Wojciechowski urodził się 5 listopada 1922 roku również w Poznaniu.

Po wybuchu II wojny światowej, jesienią 1939 roku chłopcy ci, wraz z rówieśnikami poznańskich gimnazjów, widząc zagrożoną przez wroga wiarę, zbezczeszczone przez hitlerowców katolickie świątynie (ich kościoły Niemcy zamienili w stajnię), włączyli się w działalność organizacji konspiracyjnych, zachowując pełną świadomość idących za tym zagrożeń.

Ich męczeńska droga krzyżowa rozpoczęła się rok później, gdy Niemcy aresztowali ich w rodzinnych domach w nocy z 21 na 22 września 1940 roku i przetransportowali do Fortu VII-ego w Poznaniu. Przed skierowaniem do celi chłopcom zabrano rzeczy osobiste, także różańce, lecz ci, wykorzystując nieuwagę gestapowca, wyjęli je z kosza i ukryli w kieszeniach. Cała „Piątka” znalazła się nagle wśród ludzi w różnym wieku, piętnastoletnich chłopców i siedemdziesięcioletnich starców. Byli tu lekarze, robotnicy, nauczyciele, jednakże przeważała młodzież. Oderwani od rodzin, rzućeni do lochów, Fort VII więźniowie nazywali piekłem.

W dniu 16 listopada 1940 roku wywieziono ich do więzienia we Wronkach, każdego z „Piątki” osadzono w osobnej celi, wpraw ich wykąpano pod natryskiem, zważono, ogolono i kazano założyć więzienne ubranie. I tak stali się prawdziwymi więźniami, z tą tylko różnicą, że nad nimi naczelną władzą nie było już gestapo, lecz sąd, a na futrynie drzwi wejściowych do cel zawisła tabliczka z określeniem przestępstwa: „zdrada stanu”. Strażnicy wykorzystywali każdą okazję, by obrzucić chłopców obelżywymi wyzwiskami, pobić pałką, kluczami lub pięścią; w celach na ogół było

---

<sup>8</sup> J. Arlik, *Br. Bolesław Frąckowiak (1911-1943)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 452-455; W. Rachwalik, „*Szczęśliwy szafarzu miłości*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 30-31.

zimno. Wszystkim dokuczał głód, na „śniadanie” otrzymywali 200 g chleba i czarną kawę, na „obiad” litr zupy z buraków, pęczaku czy innych kasz, a „kolacja” składała się z jednej trzeciej rannej porcji chleba i pół litra zupy. Z każdym dniem dodawano im pracy, pierwszy tydzień był bez normy, w drugim musieli wykonać dziesięć metrów sznurka dziennie z celofanu czy papieru, potem 25-50 i wreszcie 100 m dziennie, a kto normy nie wykonał, nie otrzymywał „obiadu”. W trzeciej dekadzie kwietnia 1941 roku sprowadzono ich na piętro, tam otrzymali swoje, cywilne ubrania, kazano im się przebrać i w księdze podpisać odbiór depozytu.

23 kwietnia 1941 roku o 8.30 młodzieńców przetransportowano do berlińskiego więzienia; zaopatrzeni byli w suchy prowiant: chleb z wątrobianą. Na peronie czekała na nich policja, Niemcy skuli ich ręce kajdanami i autami odwieźli do więzienia sądowego. W maju 1942 roku przetransportowano ich do ciężkiego więzienia w Zwikau, gdzie mieszkali w dużych celach po osiemdziesięciu ludzi i ciężko pracowali w mieście.

1 sierpnia 1942 roku usłyszeli wyrok: wszystkich skazano na śmierć, a ich życie dobiegło kresu w więzieniu w Dreźnie – 24 sierpnia 1942 roku – w salezjańskie święto Matki Bożej Wspomożycielki wiernych, o 20.40, zostali zgilotynowani. Przed śmiercią, przebywając w jednej celi, ze wzruszeniem odczytali listy otrzymane od rodzin, odprawili spowiedź św. i przyjęli Chrystusa w Komunii Świętej. W pożegnalnych listach napisali o Bogu, o tym, że z silną wiarą w sercu idą spokojnie do wieczności<sup>9</sup>.

### 3. Przykład ofiar niemieckich szubienic

Taką śmierć z rąk niemieckich oprawców poniósł m.in. ks. Józef Stanek, który urodził się 4 grudnia 1916 roku w Łapszach Niżnych na Spiszu. W 1935 roku wstąpił do nowicjatu księży pallotynów, a potem do seminarium duchownego w Ołtarzewie k. Warszawy. 7 września 1939 roku niemal wszyscy mieszkańcy: klerycy, bracia i księża pallotyńscy, wyruszyli na wschód, a celem miały być domy pallotyńskie znajdujące się w Nowosadach, w Berezie Kartuskiej i w Okopach Świętej Trójcy. W gronie tułaczy był także kl. Józef, jednakże zarówno on, jak i wielu innych przypadkowych

---

<sup>9</sup> H. Łuczak, „Poznańska Piątka”, Czesław Józwiak (1919-1942), Edward Kazimierski (1919-1942), Franciszek Kęsy (1920-1942), Edward Klinik (1919-1942), Jarogniew Wojciechowski (1922-1942); w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 416-427; W. Rachwałik, „Jedno serce. Jeden cel. Jedna droga. Bóg tak chciał. Amen”, *Błogosławiona Poznańska Piątka*, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 45-49.

uciekinierów, niespodziewanie dostała się do niewoli radzieckiej, której armia 17 września najechała na wschodnie rubieże Polski. Przez kilka dni przetrzymywano ich w szopie i w stajni, w oczekiwaniu na transport do obozu na wschód. Gdy grupa złożona z kilku żołnierzy, wykorzystując nieuwagę sowieckich posterunków, pod osłoną nocy, uciekła z obozu, dołączył do nich kl. Stanek. Ucieczka powiodła się, a po wielu dniach nocnego marszu dotarł do swej rodzinnej wioski. Wyczerpany fizycznie, wygłodniały, brudny i w zawszonych łachmanach, kilka tygodni przebywał w domu, później powrócił do Ołtarzewa.

7 kwietnia 1941 roku przyjął w Stolicy święcenia kapłańskie, a gdy 1 sierpnia 1944 roku wybuchło Powstanie Warszawskie, do połowy sierpnia, ukrywając się pod pseudonimem „Rudy”, był kapelanem powstańczym najpierw przy kaplicy sióstr Rodziny Marii przy ul. Hożej, a potem odesłano go nad Wisłę, na Przyczółek Czerniakowski. 23 września 1944 roku został schwytyany przez Niemców i powieszony na kapłańskiej stule, z bosymi nogami. Kilka dni wcześniej oddał swoje miejsce rannemu żołnierzowi w pontonie, którym przewożono powstańców na wschodni brzeg Wisły<sup>10</sup>.

#### **4. Przykłady męczenników uduszonych przez niemieckich oprawców**

Taką śmierć niemieccy zbrodniarze zadali m.in. ks. Ludwikowi Gietyngerowi i o. Stanisławowi Kubiście.

Ludwik Roch Gietynger urodził się 16 sierpnia 1904 roku w Żarkach, niedaleko Częstochowy. W 1922 roku wstąpił do seminarium duchownego w Kielcach, 25 czerwca 1927 roku przyjął na Jasnej Górze święcenia kapłańskie. W dniu wybuchu II wojny światowej przebywał w Wieluniu, gdzie miał rozpocząć pracę jako dyrektor Gimnazjum Biskupiego, natomiast w październiku 1939 roku został proboszczem w parafii Raczyn.

6 października 1941 roku, podobnie jak wszyscy pozostali księża katolicy z powiatu wieluńskiego, został aresztowany i po kilku godzinach przetrzymywania w Wieluniu, został wywieziony do obozu przejściowego

---

<sup>10</sup> H. Kietliński, *Ks. Józef Stanek (1916-1944)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 403-409; W. Rachwalik, *„Umilkła bolejąca Wisła”*, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 97-98; Niemcy zadali śmierć przez powieszenie również K. Grelewskiemu i J. Pawłowskiemu; zob.: w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 101-106, 174-177; W. Rachwalik, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 37-38, 85.

w Konstatynowie k. Łodzi. 3 tygodnie później Niemcy przetransportowali ks. Ludwika wraz z innymi księżmi z okolic Częstochowy do ich obozu koncentracyjnego w Dachau i tam osadzili jako więźnia nr 28288. 30 listopada 1941 roku stan zdrowia ks. Ludwika tak gwałtownie się pogorszył, że znalazł się na *rewirze* (tak nazywany obozowy „szpital”). Tam kapo powalił chorego więźnia na ziemię, butami deptał po brzuchu – aż do śmierci<sup>11</sup>.

Stanisław Kubista urodził się 27 września 1898 roku w Kostuchowie pod Mikołowem, na terenie obecnej diecezji katowickiej. W 1920 roku wstąpił do Zgromadzenia Księży Werbistów, 19 grudnia 1927 roku przyjął święcenia kapłańskie, a w 1928 roku o. Stanisław zamieszkał w ich klasztorze w Górnej Grupie.

Po wybuchu II wojny światowej, 27 października 1939 roku hitlerowcy aresztowali wszystkich ojców i braci w liczbie 64 i klasztor zamienili na obóz dla internowanych. W następnych dniach dowieziono 80 księży oraz kleryków diecezjalnych i zakonnych, a okupanci odebrali zakonnikom gospodarstwo i cały dobytek, pozostawiając bez środków do życia. 5 lutego 1940 roku wszystkich internowanych wywieziono, przy 28-stopniowym mrozie, do Nowego Portu, filii niemieckiego obozu koncentracyjnego w Stutthofie, gdzie panujące nieludzkie warunki sanitarne, chłód, głód, ciężka praca i bestialskie traktowanie wyniszczały najsilniejszych.

9 kwietnia 1940 roku, o. Stanisława wywieziono w bydłących wagonach do niemieckiego obozu śmierci w Sachsenhausen; wtedy też, podczas transportu przeziębził się i zachorował na zapalenie płuc. Okoliczności jego śmierci opisał naoczny świadek: „W dniu, gdy wróciliśmy z apelu do baraku, położyliśmy go na twardej podłodze z desek. Leżał na wznak pod ścianą, jak w trumnie, podczas gdy my stać musieliśmy na baczność... Wtem wchodzi do baraku blokowy [...] Powitał nas zwierzęcym wzrokiem. Potem z szatańską radością spoczęły jego oczy na o. Kubiście. Zbliżył się doń i rzekł: Już nie masz po co żyć! Z całą flegmą staje jedną nogą na pierśsiach, drugą na gardle i silnym naciskiem miażdży kości klatki piersiowej i gardła. Krótki charkot, drganie śmiertelne zamknęły żywot męczennika”. Tę zbrodnię Niemiec popełnił 26 kwietnia 1940 roku<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> J. Związek, *Ks. Ludwik Roch Gietynger (1904-1941)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 24-28; W. Rachwalik, „*Wdeptany w Wieczność*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>12</sup> J. Arlik, *O. Stanisław Kubista (1898-1950)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 356-460; W. Rachwalik, „*Ostatni oddech przeniósł cię w Wieczność*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 62-63; Niemcy zadali śmierć przez uduszenie także W. Laskowskiemu;

## 5. Przykłady ofiar niemieckich podtopień

Niemieccy kaci zabijali więźniów, oblewając ich lodowatą wodą lub topiąc w obozowych basenach. Ofiarami właśnie takich hitlerowskich egzekucji byli m.in. polscy męczennicy o. Józef Guz i ks. Emil Szramek.

Józef Guz urodził się 18 marca 1890 roku we Lwowie, 25 sierpnia 1908 roku wstąpił do zakonu franciszkańskiego, 2 czerwca 1914 roku przyjął święcenia kapłańskie, a w 1936 roku zamieszkał w klasztorze franciszkańskim w Grodnie. 21 marca 1940 roku został aresztowany przez władze sowieckie i osadzony w ich grodzieńskim więzieniu, skąd udało mu się zbiec. Podczas przekraczania granicy rosyjsko-niemieckiej o. Józef został ponownie aresztowany, tym razem przez Niemców, i uwięziony w Suwałkach, a potem 20 kwietnia 1940 roku w Działdowie.

8 maja 1940 roku został wywieziony transportem śmierci do niemieckiego obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen koło Oranienburga. Okoliczności jego męczeńskiej śmierci opisał współwięzień, ks. Borowczyk: „29 maja wszystkich księży i Żydów złączono razem i przez tydzień ćwiczono w nieludzki sposób. O. Józef cały czas był potłuczony, noga mu spuchła i kiedy blok nasz 6 czerwca 1940 roku wyruszył do pracy, nie mógł nadążyć za innymi, dlatego wyłączono go z szeregu i z ks. Czaczykiem z Warszawy, zbito, skopano i z placu do bloku pędzono w podskokach w kuczki. Tam izbowy (...) zabrał ich do umywalni i zalewał zimną wodą. W pewnym momencie zanurzył kapłana w wannie z wodą, włożył mu do ust gumowy wąż i w ten sposób zamęczył”. Tuż przed śmiercią, do przechodzącego obok przyjaciela o. Józef powiedział: „Ja już odchodzę do Niepokalanej, a ty zostań i rób swoje”<sup>13</sup>.

Emil Szramek urodził się 29 września 1887 roku w Tworkowie na Opolszczyźnie, 22 czerwca 1911 roku przyjął święcenia kapłańskie, w 1926 roku ks. Emil został proboszczem w kościele mariackim w Katowicach. W dniu 8 kwietnia 1940 roku na probostwo wtargnęli niemieccy gestapowcy, pojmali proboszcza, któremu pozwolili wstąpić pod eskortą do kościoła. W tym samym dniu, lub następnego, ks. Emil został wywieziony transportem śmierci do niemieckiego obozu zagłady w Dachau, potem do

---

zob.: w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 164-166; W. Rachwalik, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 67-68.

<sup>13</sup> G. Bartosik, *O. Józef Guz (1890-1940)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 318-319; W. Rachwalik, „*Niepokalanej wierny, na próg Królestwa zaniósłeś cierpiące serce*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 41-42.



niemieckich obozów zagłady w Gusen i Mauthausen i ponownie 8 grudnia 1940 roku do ich obozu koncentracyjnego w Dachau, gdzie wytatuowano mu obozowy nr 21987. Tam życie zakończył w wielkim cierpieniu: postawiono go pod kranem z zimną wodą. Niemcy w ten to okrutny sposób zabili polskiego kapłana 13 stycznia 1942 roku<sup>14</sup>.

## 6. Przykłady męczenników zamordowanych przez Niemców podczas tortur

Niemcy zbrodniarze torturami zabili m.in. ks. Józefa Jankowskiego i Franciszka Stryjasa.

Józef Jankowski urodził się 17 listopada 1910 roku w miejscowości Czyczkowy na Pomorzu, w parafii Brusy. W 1925 roku wstąpił do nowicjatu Księży Pallotynów, 2 sierpnia 1936 roku przyjął święcenia kapłańskie w Sucharach k. Nakła nad Notecią i zamieszkał w Ołtarzewie k. Warszawy, w seminarium pallotyńskim. Po wybuchu II wojny światowej, na własną prośbę pozostał z kilkoma współbraćmi, by nieść pomoc duszpasterską i charytatywną miejscowej ludności. 6 maja 1941 roku z Warszawy przybyło niemieckie gestapo i po wielogodzinnych przesłuchaniach aresztowano 9 pallotynów, wśród nich ks. Jankowskiego, który, gdy opuszczał dom powiedział bliżej stojącym: „Do widzenia w niebie”.

Został więźniem Pawiaka, gdzie przeżył szczególnie dotkliwe tortury, a katowany podczas przesłuchań zachowywał spokój i wszelkie zarzucone im „winy” brał na siebie. Z więzienia zakonnym współbraciom przesłał „gryps” ze słowami: „Jestem szczęśliwy”. 28 maja 1941 roku ks. Józef został wywieziony przez Niemców transportem śmierci do ich obozu koncentracyjnego w Auschwitz (w tym transporcie był również św. Maksymilian Kolbe), gdzie został zamieniony przez Niemców na „numer 16895”. Swoją drogę krzyżową ks. Józef zakończył 16 października 1941 roku, a dzień wcześniej został śmiertelnie skatowany przez niemieckiego kapo<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> J. Myszor, *Ks. Emil Szramek (1887-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 95-100; W. Rachwałik, „Do ostatniego tchu niezwyknięty synu śląskiej ziemi”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 107-108; podobną śmierć Niemcy zadali: J. Kowalskiemu, A. Ligudzie, W. Nierychlewskiemu i A. Rewerze; zob.: w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 201-207, 373-377, 410-415, 460-466; W. Rachwałik, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 58-59, 69-71, 77-78, 90-92.

<sup>15</sup> H. Kietliński, *Ks. Józef Jankowski (1910-1941)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 398-402; W. Rachwałik, 34. „Szczęśliwy w męce”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 43.

Franciszek Stryjas urodził się 26 stycznia 1882 roku w Popowie, w parafii Iwanowice, w diecezji kaliskiej. Franciszek poślubił Józefę Kobyłkę, z którą miał siedmioro dzieci, był bardzo szczęśliwy w tym małżeństwie. Po wczesnej śmierci żony, ożenił się z Józefą Leiman, z którą zamieszkał we wsi Takomyśle, w parafii Chełmce, w diecezji kaliskiej. Gdy w 1940 roku wywieziono księży do niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau, a kościoły w Godzieszach i Opatówku zamknięto, Franciszek rozpoczął konspiracyjne nauczanie dzieci przygotowujących się do I Komunii św. i z tej racji założył stałe punkty nauczania m.in. w wioskach Takomyśle i Chełmce.

20 lipca 1944 roku został wezwany na posterunek żandarmerii w Opatówku, gdzie, zadając mu tortury, Niemcy przesłuchiwali go przez dwie doby. Oskarżano go o tajne nauczanie dzieci, prowadzenie działalności politycznej oraz, że jest zakonspirowanym księdzem katolickim. Potem został wywieziony do ich więzienia w Kaliszu, gdzie był nadal przesłuchiwany i poddawany dalszym torturom. Na skutek licznych obrażeń, ogólnego wyniszczenia, po dziesięciu dniach pobytu w więzieniu, zginął 31 lipca 1944 roku, zamordowany przez niemieckie gestapo. Gdy zwłoki zmarłego rodzina przywiozła do domu, odkryto wówczas wyraźne ślady pobicia i tortur. Pogrzeb Franciszka Stryjasa odbył się 2 sierpnia 1944 roku z udziałem znacznej rzeszy wiernych<sup>16</sup>.

## 7. Przykłady męczenników zabitych przez Niemców w obozowych komorach gazowych i spalinami aut

Niemcy zbrodniarze śmiercionośnym gazem lub spalinami aut zamordowali m.in. polskich księży Henryka Kaczorowskiego i Franciszka Rozsłańca.

Henryk Kaczorowski urodził się 10 lipca 1888 roku w Bierzwiennej pow. Koło. 13 czerwca 1914 roku przyjął święcenia kapłańskie.

Po wybuchu II wojny światowej, mimo że wojska hitlerowskie zajęły Włocławek, ks. Kaczorowski pozostał wraz z innymi profesorami w seminarium. Tu został aresztowany przez gestapo 7 listopada 1939 roku i osadzony najpierw w ich miejskim więzieniu, potem w Łądzie, gdzie hitlerowcy utwo-

---

<sup>16</sup> B. Kawczyński, *Franciszek Stryjas (1882-1944)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 85-88; W. Rachwalik, „Najmniejszym oddałeś życie”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 104; od niemieckich tortur zginęli również: M. Binkiewicz, F. Dachtera, F. Ducki, M. Konopiński, M. Kratochwil, J. Mazurek, M. Oziębłowski, N. Putz; zob.: w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 19-23, 48-52, 159-161, 329-331, 292-297, 342-346, 437-445; W. Rachwalik, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 9-10, 18-19, 26-28, 52-53, 59-61, 72-73, 83-84.

rzyli przejściowy obóz, w którym przetrzymywali internowanych duchownych katolickich. 25 kwietnia 1941 roku został więźniem niemieckiego obozu koncentracyjnego w Dachau. 6 maja 1942 roku ks. Henryka wywieziono z bloku inwalidów w okolice Linzu (Austria) i otruto w komorze gazowej.

Raporty obozowe, których nie zdążono zniszczyć przed wejściem wojsk alianckich informowały, że „czas konania w komorze trwał ok. 6 min”<sup>17</sup>.

Franciszek Rosłaniec urodził się 19 grudnia 1889 r. w Wyśmierzycach, diecezja radomska. W 1911 roku wstąpił do seminarium duchownego w Sandomierzu, studiował biblistkę w Rzymie, tam też 6 czerwca 1914 roku przyjął święcenia kapłańskie. Od 1920 roku przebywał w Warszawie i jako biblista, prowadził zajęcia akademickie na uniwersytecie warszawskim.

4 października 1939 roku ks. Franciszek został aresztowany przez gestapo jako zakładnik i osadzony na warszawskim Pawiaku, skąd zwolniono go 13 dni później. Ponownie został aresztowany w zakrystii kościoła p.w. Zbawiciela w Warszawie w dniu 12 listopada 1939 roku. Był więziony na ul. Daniłowiczowskiej i od 16 kwietnia 1940 roku ponownie na Pawiaku. 2 maja 1940 roku został wywieziony transportem śmierci do niemieckiego obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen k. Berlina, a 14 grudnia 1940 roku hitlerowcy przewieźli go do ich obozu w Dachau i oznaczyli nr 22687.

W czerwcu 1942 roku ks. Franciszek zemdlął z wyczerpania na placu apelowym. Przeniesiono go do *rewiru*. Jedynym lekarstwem, które mogło uratować mu życie, był chleb. Współwięzień kl. Tadeusz Dulny, usiłował dokarmiać ks. Rosłańca odstępując mu własny i wyżebrany chleb. Kleryk skonał z głodu, a ks. Franciszka komisja zapisała na blok inwalidów. Śmiertelnie chory został wywieziony zamkniętym autem 14 października 1942 roku w kierunku Linzu – zginął zagazowany spalinami<sup>18</sup>.

## 8. Przykłady męczenników, którzy zginęli, spaleni przez Niemców

Niemieccy żołdacy w swoich zabójczych zapędach posuwali się do wyrefinowanego okrucieństwa, m.in., zamykając ofiary np. w budynkach go-

---

<sup>17</sup> T. Kaczmarek, *Ks. Henryk Kaczorowski (1888-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, dz. cyt., s. 251-255; W. Rachwalik, „*Kaznodzieje obozowy*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 51-52.

<sup>18</sup> S. Makarewicz, *Ks. Franciszek Rosłaniec (1889-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 183-189; W. Rachwalik, „*Cierpliwy w męce jak biblia*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 94.

spodarczych, które podpalali, zabijając ich w okrutnych cierpieniach: taką śmierć ponieśli m.in. ks. J. Kaszyra i ks. Antoni Leszczewicz.

Jerzy Kaszyra urodził się 4 kwietnia 1904 roku we wsi Aleksandrowo w rodzinie prawosławnej. Mając 18 lat przeszedł na katolicyzm, w 1925 roku wstąpił do zgromadzenia Księży Marianów, 20 czerwca 1935 roku przyjął święcenia kapłańskie, a we wrześniu 1938 roku objął obowiązki przełożonego klasztoru w Raśnie, leżącym 40 km na wschód od Siemiatycz.

Po wybuchu II wojny światowej, w krótkim czasie, fala uciekinierów dotarła do Raśny. Kiedy jednak 17 września 1939 roku wojska sowieckie przekroczyły granice Polski, uciekinierzy z Raśny skierowali się w popłochu ku północy lub z powrotem na zachód. Bolszewicy odebrali marianom duży majątek ziemski i przekształcili na kołchoz, a z klasztoru wypędzili zakonników – trzech księży i dwóch braci. Ks. Kaszyra opuścił Raśnę, 11 października 1939 roku przybył do klasztoru w Skórcach, a w 1940 roku dotarł do klasztoru w Mariampolu, następnie w Kalwarii Żmudzkiej.

W lipcu 1942 roku ks. Jerzy zatrzymał się w Drui, gdzie zastał ks. Antoniego Leszczewicza. Obaj księża znali język polski, białoruski i rosyjski, co pozwoliło im służyć miejscowej ludności duszpasterską pomocą. Na skutek wzmożonych działań radzieckiej partyzantki, 16 lutego 1943 roku wojska hitlerowskie rozpoczęły pacyfikację wsi. Gdy mieszkańców spędzono do kościoła, księża poszli z nimi dobrowolnie, spowiadali, udzielali Komunii Świętej, przygotowując na niechybną śmierć. 18 lutego 1943 roku ks. Kaszyra, razem z grupą około 30 osób, został przez Niemców spalony w drewnianym budynku gospodarczym<sup>19</sup>.

Antoni Leszczewicz urodził się 30 września 1890 roku w Abramowszczyźnie, na Wileńszczyźnie. W 1909 roku wstąpił do seminarium duchownego archidiecezji mohylewskiej w Petersburgu, 14 kwietnia 1914 roku przyjął święcenia kapłańskie. Ks. Leszczewicza skierowano na daleki Wschód, gdzie 25 lat sprawował obowiązki duszpasterskie, nie odwiedzając nigdy rodziny ani ojczystego kraju. 24 sierpnia 1939 roku ks. Leszczewicz, marianin, zamieszkał w Drui obejmując urząd ekonoma domu. W tydzień po przybyciu ks. Antoniego wybuchła II wojna światowa: od zachodu Niemcy napadli na Polskę 1 września 1939 roku, a od wschodu 17 września 1939 roku bolszewicka Rosja. Gdy 22 czerwca 1941 roku wybuchła wojna niemiecko-rosyjska, we wrześniu tegoż roku ks. Leszczewicz rozpoczął

---

<sup>19</sup> J. Bukowicz, *Ks. Jerzy Kaszyra (1904-1943)*, w: *Męczennicy za wiarę*, s. 355-360; W. Rachwałik, „*Ziemia przyjęła twoje spopielale życie*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, s. 50-51.

pracę duszpasterską w Rosicy, natomiast 22 lipca 1942 roku dołączył do niego ks. Jerzy Kaszyra.

Latem 1942 roku wzmożyły się antyniemieckie akcje partyzantów radzieckich nad Dźwiną, a przed Bożym Narodzeniem ks. Leszczewicz otrzymał ostrzeżenie o planowanych akcjach karnych przeciwko partyzantom i miejscowej ludności. We wtorek 16 lutego 1943 roku Niemcy przystąpili do wymordowania mieszkańców Rosicy; oprawcy spalili zabudowania, a mieszkańców zapędzili do kościoła, gdzie obaj kapłani – Leszczyna i Kaszyra – przygotowywali wiernych na śmierć. Osoby młode i silne wywożono do obozu pod Rygą, zaś dzieci, słabych i starych zamykano w drewnianych budynkach, tam byli rozstrzeliwani lub rozrywani granatami, niektórzy spłonęli żywcem.

17 lutego 1943 roku zabrano ks. Leszczewicza z innymi na sanie i powieziono na czele długiej karawany. Gdy dojechano na miejsce kaźni, hitlerowcy wepchnęli uwięzionych do drewnianej stajni, zabarykadowali wrota, oblali je benzyną, wrzucili do środka granaty i podpalili – taką śmiercią Niemcy zgładzili polskiego kapłana, ks. Antoniego<sup>20</sup>.

## 9. Przykłady męczenników zastrzelonych przez Niemców

Niemcy w swoich wojennych zapędach często sięgali po broń palną zabijając bezbronne ofiary. Taką śmiercią zginęły m.in. polskie siostry zakonne Jadwiga Kotowska, Bogumiła Noiszewska i Kazimiera Wołowska.

Jadwiga Kotowska urodziła się 20 listopada 1899 roku. Do zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstanek wstąpiła w 1922 roku, 22 lipca 1934 roku zamieszkała w Wejherowie na Pomorzu, gdzie była dyrektorką szkoły i przełożoną domu. Bolesnie przeżyła wkroczenie Niemców do Wejherowa i zajęcie części szkoły przez hitlerowskich żołdaków. Była opanowana i spokojna, zarządziła codzienną nocną adorację, by wyprosić miłosierdzie dla Ojczyzny; sama modliła się więcej niż zwykle, leżąc krzyżem. Chcąc zabezpieczyć paramenty liturgiczne przed znieważeniem lub grabieżą, siostry zapakowały je do skrzyni i w nocy wyniosły do ogrodu, gdzie woźny szkoły, Franciszek Pranga głęboko ją zakopał. Woźny okazał się szpiegiem – to on

---

<sup>20</sup> J. Bukowicz, *Ks. Antoni Leszczewicz (1890-1943)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 361-366; W. Rachwałik, „*Saniami dowiozłeś swoje życie w Wieczność*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 68-69; podobną śmierć Niemcy zadali J. Puchale i K. Stępniovi; zob.: w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 319-322; W. Rachwałik, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 88, 101-102.

sprowadził Niemców i w czasie rewizji wskazał miejsce zakopanej skrzyni, a rozwścieczeni gestapowcy zagrozili s. Alicji aresztowaniem.

24 października, w godzinach popołudniowych, przyszli dwaj niemieccy okupanci z nakazem aresztowania, a kiedy s. Jadwiga opuszczała klasztor, powiedziała: „Wszystko przebaczam Franciszkowi”. 11 listopada 1939 roku z więzienia wyprowadzono skazańców, których ustawiono w kolumnę, a na przedzie stała grupka przestraszonych dzieci żydowskich. Siostra Alicja, która jako ostatnia wyszła z budynku więziennego, gdy zobaczyła dzieci, szybko podbiegła do nich i wzięwszy najbliższe za ręce, weszła z nimi do jednej z niemieckich ciężarówek. Kolumna aut bezzwłocznie ruszyła krakowską szosą w kierunku Piaśnicy, gdzie w lesie Niemcy wszystkich zastrzelili – taką śmiercią zginęła s. Alicja<sup>21</sup>.

Bogumiła Noiszewska urodziła się 24 czerwca 1885 roku w Osaniszkach, w ówczesnej guberni wileńskiej. W 1919 roku wstąpiła do Zgromadzenia Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. W 1938 roku s. Ewa zamieszkała w Słonimiu i podjęła pracę nauczycielki w szkole średniej prowadzonej przez jej zgromadzenie. Po wybuchu II wojny światowej bolszewicy wypędzili siostry z ich klasztoru i zamienili na szpital. Siostra Ewa pełniła tam obowiązki lekarza, a mając dostęp do sal szpitalnych całą dobę, ułatwiała chorym korzystanie z posługi kapłańskiej. Mimo antyreligijnej i szpiegowskiej atmosfery, udało się jej ukryć w szpitalu uciekinierów ściganych przez okupantów, wśród nich byli też Żydzi. W kwietniu 1940 roku władze bolszewickie usunęły s. Ewę ze szpitala, a przełożona, s. Marta Wołowska, uznając ją za szczególnie narażoną na wywiezienie do Kazachstanu lub na Sybir, poleciła s. Ewie opuścić Słoniem. Gdy w 1941 roku miasto zajęli Niemcy, s. Ewa wróciła i natychmiast podjęła pracę w szpitalu i poliklinice.

Od 29 czerwca 1942 roku władze niemieckie rozkręciły maszynę wymierzoną w polską inteligencję i Żydów, a miasto wielokrotnie było świadkiem ulicznych egzekucji. W nocy z 18 na 19 grudnia 1942 roku s. Ewa została aresztowana, a o świcie wraz z innym więźniami (było ich około 600) wywieziono ją na Górę Pietralewicką. Na miejscu kaźni Niemcy zmusili ofiary do zdjęcia ubrań i stanąć nad wykopanym rowem, i zastrzelili – była wśród nich również s. Ewa<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> T. Florczak, *S. Maria Jadwiga Kotowska (1899-1939)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 472-478; W. Rachwalik, „Wzięłaś za ręce bezbronne dzieci, aby uciszyć ciemność”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 55-56.

<sup>22</sup> S. Janina Niepokalancka, *S. Bogumiła Noiszewska (1885-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę*,

Kazimiera Wołowska urodziła się 12 października 1879 roku w Lublinie. W 1919 roku siostry niepokalanki, Marta Wołowska i Wiesława Łączkowska, udały się na Wołyń, by na terenach zniszczonych wojenną zawieruchą rozpocząć pracę nad wychowaniem nowego pokolenia. Początkowo siostry zatrzymały się w Kowlu i objęły opiekę nad przytułkiem dla opuszczonych dzieci. W następnym roku przeniosły się do Maciejewa, gdzie stale przybywało dzieci polskich, ukraińskich i rosyjskich wyznania rzymsko-katolickiego, greckokatolickiego i prawosławnego. Wkrótce otwarto szkołę podstawową i seminarium nauczycielskie, a w sierpniu 1939 roku s. Wołowska została przełożoną w Słonimie.

Z chwilą wybuchu II wojny światowej szeroko otworzyła swój klasztorny dom uciekinierom, zorganizowała tajne nauczanie i stała pomoc głodującym, zwłaszcza rodzinom uwięzionych i pomordowanych, także ukrywającym się Żydom. Przez Słonim przetoczyły się dwie nawałnice: bolszewicka i hitlerowska. Gdy w 1942 roku niemiecki terror coraz bardziej się wzmacniał i mnożyły się aresztowania polskiej inteligencji, także Żydów, wtedy s. Marta niosła pomoc więźniom, a na strychu klasztornym, w oranżerii i w oborze ukrywała Żydom. 18 grudnia 1942 roku około godziny 23-ciej Niemcy aresztowali kapelana klasztoru, jezuitę, o. Adama Starkę, oraz siostry Martę i Ewę. Po krótkim przesłuchaniu, wszystkich uwięzionych spędzono na dziedziniec więzienny, tam o. Adam spowiadał współwięźniów, a siostry odmawiały głośno bolesną część różańca.

Gdy gestapowcy odbierali więźniom wszelkie kosztowności, s. Marta prosiła, by mogła zatrzymać zakonny krzyż, lecz żandarm wyrwał krzyż z jej ręki i rzucił na ziemię, a siostrę przewrócił i skopał. Siostra wstała, podniosła krzyż, mocno ucałowała i powiedział: „Jezu, to wszystko dla Ciebie i za Polskę”. Wczesnym rankiem, 19 grudnia 1942 roku, wśród krzyków i bicia kolbami, Niemcy załadowali skazańców na pakach samochodów i wywieźli na Górkę Pietralewicką. Więźniom kazano się rozebrać i wpędzono do uprzednio przygotowanego dołu, gdzie dosięgła ich salwa niemieckich karabinów. Siostra Ewa w chwili śmierci, jak zapewnili świadkowie zdarzenia, wysoko uniosła rękę, trzymając do ostatniej chwili życia swój zakonny krzyż<sup>23</sup>.

---

dz. cyt., s. 383-388; W. Rachwałik, „W zimowym świcie usłyszałaś odgłosy wieczności”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 78-79.

<sup>23</sup> S. Janina Niepokalanka, S. Kazimiera Wołowska (1879-1942 r.), w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 388-392; W. Rachwałik, „Miłująca porzuconego w błocie”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 112-114; od niemieckiej kuli śmierć męczeńską ponieśli

## 10. Przykłady męczenników, którzy ponieśli śmierć, by uratować życie braci

Świadkowie ówczesnych wydarzeń wskazują, że w gronie Polaków, którzy w czas niemieckiego wojennego terroru złożyli w ofierze swoje życie, aby ocalić życie bliźnim, byli m.in. M. Biernacka oraz br. J. Zapłata.

Marianna Biernacka, z domu Czokało, urodziła się w 1888 roku w Lipsku nad Biebrzą, niedaleko Augustowa, pochodziła prawdopodobnie z rodziny greko-katolickiej. Marianna wychowywała się w rodzinnym miasteczku, gdzie mając 20 lat wyszła za mąż za Ludwika Biernackiego. W małżeństwa zostało zrodzonych sześcioro dzieci, czworo zmarło tuż po porożu, pozostała córka Leokadia i syn Stanisław. Marianna i Ludwik Biernaccy utrzymywali rodzinę z pracy na 20-hektarowym gospodarstwie. Córka Leokadia, po wyjściu za mąż wyprowadziła się z rodzinnego domu. Gdy Marianna owdowiała, pozostał z nią syn Stanisław, który 11 lipca 1939 roku ożenił się z Anną Szymańczykówną. Marianna Biernacka swoją codzienność dzieliła z młodymi, wykazując postawę zatroskania, życzliwości matczynej wobec nich.

Na początku lipca 1943 roku miały miejsce masowe aresztowania mieszkańców Lipska i okolic, co miało być odwetem za zabicie przez partyzantów niemieckiego policjanta, a na liście skazanych na śmierć znaleźli się Stanisław Biernacki i jego brzemenna żona Anna. W lipcowy poranek 1943 roku uzbrojony niemiecki żołdak wtargnął do domu Biernackich, nakazując Annie i Stanisławowi opuścić mieszkanie. Mariana – teściowa, bezzwłocznie padła do jego nóg i błagała o zgodę pójścia na śmierć zamiast synowej, która za kilka tygodni spodziewała się rozwiązania – Niemiec przyjął zamianę. 13 lipca 1943 roku została zastrzelona przez Niemców razem z 49 mieszkańcami Lipska, na fortach, za wsią Naumowicze pod Grodnem<sup>24</sup>.

Józef Zapłata urodził się 5 marca 1904 roku w Jerce k. Kościana. W 1927 roku wstąpił do zgromadzenia Braci Najświętszego Serca Pana

---

również: A. Beszta-Borowski, M. Bohatkiewicz, J. Czartoryski, M. Górecki, H. Hlebowicz, B. Komorowski, J. Kurzawa, W. Maćkowiak, W. Matuszewski, L. Nowakowski, Z. Pisarski, S. Pyrtek, F. Rogaczewski, Z. Sajna, M. Skrzypczak, K. Sykuliszki; zob.: w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 9-18, 29-33, 34-43, 69-72, 127-130, 196-200, 241-238, 258-265, 275-280; W. Rachwalik, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 7, 11-12, 16-17, 36-37, 42-43, 51-52, 65-66, 71-72, 79-80, 90, 93, 105-107, 223-227.

<sup>24</sup> I. Borawski, *Marianna Biernacka, (1888-1943)*, w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 141-143; W. Rachwalik, „*Matko*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, s. 8.



Jezusa, a po złożeniu 10 marca 1938 roku ślubów wieczystych, rozpoczął służbę w kurii arcybiskupiej w Poznaniu. 3 października 1939 roku podczas rewizji Domu Arcybiskupa Poznańskiego, br. Zapłata został aresztowany przez Niemców i osadzony w Cytadeli w Poznaniu, potem w Kazimierzu Biskupim, w budynkach klasztornych zamienionych przez nich na więzienie. W sierpniu 1940 roku br. Zapłatę wywieziono transportem śmierci do niemieckiego obozu zagłady w Matchausen, a następnie do niemieckiego obozu koncentracyjnego w Gusen. Ostatecznym celem stał się niemiecki obóz śmierci w Dachau, gdzie przybył 8 grudnia 1940 roku jako „numer” 22099. Gdy kilka miesięcy przed wkroczeniem wojsk alianckich w obozie wybuchła epidemia tyfusu plamistego, br. Józef dobrowolnie zgłosił się do pielęgnacji chorych. Idąc na pewną śmierć, wyraził intencję: o powrót do Polski Kardynała Augusta Hlonda, Prymasa Polski – br. Józef zmarł 19 lutego 1945 roku<sup>25</sup>.

## Zakończenie

Z przeprowadzonych badań nad dziejami męczenników polskich z okresu II wojny światowej, wynika w sposób oczywisty, jak wielkim nie-szczęściem jest każda wojna.

Po pierwsze, przywołane przykłady niemieckich zbrodniarzy potwierdzają, że tych, którzy, odrzuciwszy Boga i Jego przykazania, wojnę wywołują, zamienia ona w bezduszne bestie, niszczące świat i zadające śmierć braciom, zaś udokumentowane fakty wyrafinowanego barbarzyństwa, jednoznacznie wskazują na ich degradację moralną.

Po drugie, na szczególną uwagę zasługują ofiary ich zbrodni, polscy męczennicy wyniesieni do chwały ołtarzy 12 czerwca 1999 roku przez św. Jana Pawła II. Z badań wynika, że w ich katolickim życiu pierwsze miejsce zajmował Bóg, a Jego przykazania miały zdecydowany wpływ na kształt ich życiowych postaw i pozwoliły im w chwili próby dochować wierności Stwórcy.

Analiza dziejów życia męczenników, w tym przypadku polskich, po-

---

<sup>25</sup> Br. J. Sz., *Br. Józef Zapłata (1904-1945)*, w: *Męczennicy za wiarę*, s. 428-429; W. Rachwałik, „*Podzieliłeś los konających z nieprzymuszonej miłości*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 115-116; życie swoje za innych również poświęcili: A. Bargielski, M. Kowalska, M. Kratochwil, J. Krzysztofik, S. Rodzińska, R. Sitko; zob.: w: *Męczennicy za wiarę*, dz. cyt., s. 139-141, 281-285, 336-338, 352-354, 437-444; W. Rachwałik, *Mistyka Męczenników Polskich*, dz. cyt., s. 5, 57, 59-62, 92-93, 95-96.

twierdza fakt powtarzających się, nieprzerwanie na przestrzeni wieków, zaciekłych ataków pogańskiego świata ciemności i śmierci na chrześcijańską cywilizację światła i życia.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają słowa św. Pawła, przywołane przez Katechizm Kościoła Katolickiego: „Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8, 28)<sup>26</sup>.

Geniusz odwiecznych zamysłów Boga, który objawia się światu w doświadczeniach m.in. polskich męczenników, dostrzegł również św. Jan Paweł II, wypowiadając podczas Mszy Świętej beatyfikacyjnej znamienne słowa: „Jeśli dzisiaj radujemy się z beatyfikacji stu ośmiu męczenników duchownych i świeckich, to przede wszystkim dlatego, że są oni świadectwem zwycięstwa Chrystusa – darem przywracającym nadzieję. Gdy bowiem dokonujemy tego uroczystego aktu, niejako odżywa w nas wiara, że bez względu na okoliczności, we wszystkim możemy odnieść pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował (por. Rz 8, 37). Błogosławieni męczennicy wołają do naszych serc: Uwierzcie, że Bóg jest miłością! Uwierzcie na dobre i na złe! Obudźcie w sobie nadzieję! Niech ta nadzieja wyda w was owoc wierności Bogu we wszelkiej próbie!”<sup>27</sup>

<sup>26</sup> „Świadectwo świętych nieustannie potwierdza tę prawdę: Święta Katarzyna ze Sieny mówi więc do «tych, którzy gorszą się i buntują przeciw temu, co im się zdarza». «Wszystko pochodzi z miłości, wszystko jest skierowane ku zbawieniu człowieka, Bóg czyni wszystko tylko w tym celu». Święty Tomasz More przed swoim męczeństwem pociesza córkę: «Nic nie może się zdarzyć, jeśli nie chciałby tego Bóg. A wszystko, czego On chce, chociaż mogłoby wydawać się nam najgorsze, jest dla nas najlepsze». Juliana z Norwich: «Poznaję przez łaskę Bożą, że powinnam mocno trzymać się wiary i z nie mniejszym przekonaniem wierzyć, że wszystko będzie dobrze... I zobaczysz, że wszystko będzie dobrze». Wierzmy, mocno, że Bóg jest władcą świata i historii. Drogi Jego opatrności są dla nas często nie znane. Dopiero u kresu, gdy skończy się nasze poznanie częściowe, gdy zobaczymy Boga «twarzą w twarz» (1 Kor 13, 12), w pełni poznamy drogi, którymi Bóg prowadził swoje stworzenie, nawet przez dramaty zła i grzechu, do odpoczynku ostatecznego Szabatu, ze względu na który stworzył niebo i ziemię”, w: *Katechizm Kościoła Katolickiego* 313-314.

<sup>27</sup> Zob. Homilia św. Jana Pawła II, w: *www „Bóg jest Miłością”, Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski (5-17 czerwca 1999)*: „Dziś właśnie świętujemy zwycięstwo tych, którzy w naszych czasach oddali życie dla Chrystusa, aby posiąść je na wieki w Jego chwale. Jest to zwycięstwo szczególne, bo dzielą je duchowni i świeccy, młodzi i starzy, ludzie różnego pochodzenia i stanu. Pośród nich jest arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski, pasterz diecezji płockiej, zamęczony w Działdowie; jest biskup Władysław Goral z Lublina torturowany ze szczególną nienawiścią tylko dlatego, że był biskupem katolickim. Są kapłani diecezjalni i zakonni, którzy ginęli, gdyż nie chcieli odstąpić od swojej posługi i ci, którzy umierali, posługując współwzięniom chorym na tyfus; są umęczeni za obronę Żydów. Są w gronie błogosławionych bracia i siostry zakonne, którzy wytrwali w posłudze miłości i w ofiarowaniu udręk za bliźnich. Są wśród tych błogosławionych męczenników również

## Streszczenie

Czas działań wojennych ujawnia zarówno okrucieństwo okupantów, uciekających się do wyrafinowanych tortur i gwałtów zadających ból i śmierć, jak i heroizm ofiar, które w obliczu spadających cierpień i perspektywy niechybnej utraty życia zachowują swoją ludzką godność. Z przeprowadzonych badań wynika, że powyższe, ogólnoludzkie doświadczenie, znalazło również odbicie w skrajnie przeciwnych postawach niemieckich zbrodniarzy oraz 108 błogosławionych męczenników polskich.

Ci pierwsi, odrzucając Boga, pograżyli się w otchłani zła i grzechu, a co za tym idzie, bez zahamowań zadawali cierpienie swoim ofiarom i wielu spośród nich przecięli nić życia. Drudzy zaś, czego potwierdzenie znajdujemy w wiarygodnych opisach świadków, zanim dostąpili łaski męczeńskiej śmierci za wiarę w Jezusa Chrystusa, byli z Nim zjednoczeni i świadomie dążyli do świętości zgodnie z nauką Kościoła. Byli oni ludźmi modlitwy, przystępowali do sakramentów, pogłębiali swoją więź z Matką Zbawiciela. Ponadto ich więź z Bogiem miała decydujący wpływ na kształt ich relacji z bliźnimi, wobec których kierowali się ewangeliczną miłosierną miłością, a u kresu swej ziemskiej drogi, niektórzy oddali za nich swoje życie. Ich przykład dodawał również odwagi i nadziei pozostałym przy życiu ofiarom niemieckich zbrodniarzy. Ich świetlane życie i męczeńska śmierć mogą się stać dla kolejnych pokoleń wyznawców Jezusa Chrystusa zachętą do wytrwania przy Bogu i dochowania wierności nakazom Ewangelii w każdej okoliczności życiowej.

**Słowa kluczowe:** *świadkowie wiary – ukrzyżowani z Chrystusem*

---

ludzie świeccy. Jest pięciu młodych mężczyzn ukształtowanych w salezjańskim oratorium; jest gorliwy działacz członek Akcji Katolickiej, jest świecki katecheta zamęczony za swą posługę i bohaterska kobieta, która dobrowolnie oddała życie w zamian za swą brzemienne synową. Ci błogosławieni męczennicy i męczennice wpisują się w dzieje świętości Ludu Bożego pielgrzymującego od ponad tysiąca lat po polskiej ziemi<sup>2</sup>.

## **Crucified with the Crucified - about 108 blessed Polish martyrs**

### **Summary**

The time of warfare reveals both the cruelty of the occupying forces, resorting to sophisticated torture and rape outrage inflicting pain and death, and the heroism of the victims, who, in the face of falling suffering and the prospect of inevitable loss of life, maintain their human dignity.

The above-mentioned, all-human experience was also reflected in the events of World War II (1939-1945), in the extreme opposing attitudes of the German criminals and the 108 blessed Polish martyrs.

**Keywords:** *witnesses of faith - crucified with Christ*

### **Bibliografia**

*Biblia Tysiąclecia*, Wydanie V, Pallottinum, Poznań 2014.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.

Jan Paweł II, *List apostolski Tertio Millennio Adveniente do biskupów, duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000*. Watykan 10.11.1994.

Jana Pawła II, *www. Bóg jest Miłością, Pielgrzymka Jana Pawła II do Polski (5-17 czerwca 1999)*; homilia wygłoszona w Warszawie 13 VI 1999 roku.

J. Arlik, *Br. Bolesław Frąckowiak (1911-1943)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 452-455.

J. Arlik, *O. Stanisław Kubista (1898-1950)*; w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 356-460.

G. Bartosik, *O. Jan Antonin Bajewski (1915-1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 314-315.

G. Bartosik, *O. Józef Guz (1890-1940)*; w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 318-319.

G. Bartosik, *Br. Piotr Bonifacy Żukowski (1913-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 324-325.

I. Borawski, *Marianna Biernacka, (1888-1943)*, w: *Męczennicy za wia-*

rę 1939-1945, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 141-143.

J. Bukowicz, Ks. *Jerzy Kaszyra (1904-1943)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 355-360.

J. Bukowicz, Ks. *Antoni Leszczewicz (1890-1943)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 361-366.

T. Florczak, S. *Maria Jadwiga Kotowska (1899-1939)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalinom, Warszawa-Marki 1996, s. 472-478.

T. Kaczmarek, Ks. *Henryk Kaczorowski (1888-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 251-255.

B. Kawczyński, *Franciszek Stryjas (1882-1944)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki s. 85-88.

H. Kietliński, Ks. *Józef Jankowski (1910-1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 398-402.

H. Kietliński, Ks. *Józef Stanek (1916-1944)*; w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 403-409.

H. Łuczak, „*Poznańska Piątka*”, *Czesław Józwiak (1919-1942)*, *Edward Kazimierski (1919-1842)*, *Franciszek Kęsy (1920-1942)*, *Edward Klinik (1919-1942)*, *Jarogniew Wojciechowski (1922-1942)*; w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 416-427.

J. Maciąg, Ks. *bp. Władysław Goral (1898-1945)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 112-121.

S. Makarewicz, Ks. *Franciszek Rosłaniec (1889-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 183-189.

*Męczennicy za wiarę 1939-1945, Duchowni i świeccy z ziem polskich, którzy prześladowani przez nazizm hitlerowski dali Chrystusowcowi ofiarę życia świadectwo miłości*, praca zbiorowa, Redakcja tytułu: ks. Walerian Moroz CSMA, Andrzej Datko; Konsultacja: ks. Tomasz Kaczmarek, ks. Henryk Kietliński SAC, ks. Ludwik Królik, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996.

J. Myszor, Ks. *Emil Szramek (1887-1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 95-100.

S. Janina Niepokalanka, S. *Kazimiera Wołowska (1879-1942 r.)*, w: *Męczennicy za Wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 388-392.

W. Rachwalik, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022.

W. Rachwalik, „*Cichy sługo Niepokalanej*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 18-19.

W. Rachwalik, „*Cierpliwy w męce jak biblia*”, w: tenże: *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 94.

W. Rachwalik, „*Do ostatniego tchu niezwyciężony synu śląskiej ziemi*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 107-108.

W. Rachwalik, „*Jedno serce. Jeden cel. Jedna droga. Bóg tak chciał. Amen*”, *Błogosławiona Poznańska Piątka*, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich* s. 45-49.

W. Rachwalik, „*Kaznodziejo obozowy*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 51-52.

W. Rachwalik, „*Miłująca porzuconego w błocie*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 112-114.

W. Rachwalik, „*Matko*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 8.

W. Rachwalik, „*Najmniejszym oddałeś życie*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 104.

W. Rachwalik, „*Niepokalanej wierny, na próg Królestwa zaniósłeś cierpiące serce*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 41-42.

W. Rachwalik, „*Ostatni oddech przeniósł cię w Wieczność*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 62-63.

W. Rachwalik, „*Podzieliłeś los konających z nieprzymuszonej miłości*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 115-116.

W. Rachwalik, „*Saniami dowiozłeś swoje życie w Wieczność*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 68-69.

W. Rachwalik, 34. „*Szczęśliwy w męce*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 43.

W. Rachwalik, „*Szczęśliwy szafarzu miłości*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 30-31.

W. Rachwalik, „*Umilkła bolejąca Wisła*”, w: tenże, *Mistyka Męczenników*

*Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 97-98.

W. Rachwalik, „Wdeptany w Wieczność”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 32-33.

W. Rachwalik, „Wzięłaś za rękę bezbronni dzieci, aby uciszyć ciemność”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 55-56.

W. Rachwalik, „Z Chrystusem przybity do krzyża”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 4.

W. Rachwalik, „W samotności dotknęłaś Wieczności”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 34-35.

W. Rachwalik, „Ziemia przyjęła twoje spopielale życie”, w: tenże, *Mistyka Męczenników Polskich (1939-1945)*, Gdańsk 2022, s. 50-51.

K. Suwiczak, *DLA ŻYCIA - naznaczeni Kalwarią*, maszynopis, Poznań-Częstochowa 2005.

Br. J. Sz., *Br. Józef Zapłata (1904-1945)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 428-429.

J. Zwiączek, Ks. *Ludwik Roch Gietynger (1904-1941)*; w: *Męczennicy za wiarę 1939-1945*, Wydawnictwo Michalineum, Warszawa-Marki 1996, s. 24-28.





MARIUSZ CHROSTOWSKI

JULIA MARIA SIEGERT

DOI: 10.56898/st.12576

## ZUR ROLLE DER MUSIK IN DER ERSTKOMMUNIONKATECHESE: RELEVANZ UND IMPLIKATIONEN FÜR DIE PRAXIS

**Inhalt:** Einführung; 1. Zur Affinität von Musik und christlichem Glauben; 2. Musik in der Erstkommunionkatechese: Bedeutung und Funktionen; 3. Exemplarische Implikationen für die katechetische Praxis; Zusammenfassung .

### Einführung

Musik<sup>1</sup> ist nicht nur „Abglanz der Schönheit Gottes“<sup>2</sup>, also etwas zu tiefst Transzendentes, eine Art „praeludium aeternitatis“, sondern auch

---

**Mariusz Chrostowski** - doktor nauk teologicznych w zakresie pedagogiki religii, doktor nauk filozoficznych w zakresie pedagogiki społecznej. Obecnie habilitant i adiunkt na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt (Katedra Pedagogiki Religii). ORCID: 0000-0002-5817-2687, e-mail: mariusz.chrostowski@ku.de

**Julia Maria Siegert** – magister teologii, doktorantka i pracownik naukowy na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt (Katedra Liturgiki). ORCID: 0009-0006-7158-114X, e-mail: julia.siegert@ku.de

<sup>1</sup> „Musik ist die produktive Gestaltung des Klingenden, das als Natur- und Emotionslaut die Welt und die Seele im Reich des Hörens in begriffsloser Konkretheit bedeutet, und das als Kunst in solchem Bedeuten vergeistigt zur Sprache gelangt kraft einer durch Wissenschaft (Theorie) reflektierten und geordneten und daher sinnvollen und sinnstiftenden Materialität“; C. Dahlhaus, H. H. Eggebrecht (Hrsg.), *Brockhaus Riemann Musiklexikon*, Bd. 3, Mainz 1995, 175.

<sup>2</sup> Benedikt XVI., „Sala degli Svizzeri“. *Worte zur Verleihung der Ehrenbürgerschaft von Casteldolfo*, 21. August 2008, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080821\\_cittadinanza-onoraria-georg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20080821_cittadinanza-onoraria-georg.html) (letzter Zugriff am 10.06.2023).

Quelle der inneren Freude, des Trostes, der Stärkung<sup>3</sup> und der Förderung einer autonomen Identitätsentwicklung (auch im religiösen Sinne<sup>4</sup>). Sie ist deshalb für das Christentum selbst von zentraler Bedeutung,<sup>5</sup> weil sie den Menschen zur inneren spirituellen Erneuerung (*recreatio*) und zur Kontemplation (*contemplatio*), also zu einer Haltung des Staunens über das Geheimnis Gottes, führt.<sup>6</sup> Auf besondere Weise kreiert sie auch einen Erfahrungsraum der ästhetischen Schönheit und der religiösen Gemeinschaft und erweitert so das subjektive Bekenntnis zum Glauben (*fides qua*), indem sie es nicht nur auf die Vernunft und den Willen, sondern auch auf die Sphäre des Akustischen, der körperlichen Gesten und Gefühle im individuellen und kollektiven Sinn ausdehnt.<sup>7</sup> Die Musik erfüllt somit eine wichtige soziale Funktion als Kommunikationsmittel zwischen den Menschen, d.h. sie wirkt der Isolation entgegen, integriert und regt zum Handeln an, insbesondere durch aktive Formen des Musizierens und Singens im Rahmen einer Liturgie. Sie ermöglicht auch die Teilnahme am religiösen und kulturellen Leben und die Bewahrung von Traditionen und Bräuchen in den einzelnen Familien und ganzen Gesellschaften.<sup>8</sup>

Vor dieser Hintergrundfolie muss die Musik in der Erstkommunionkatechese einen viel größeren Stellenwert einnehmen, um sie zu einer „via pulchritudinis“<sup>9</sup> zu transformieren, indem die Erfüllung der Grundaufgaben der Katechese durch einen kreativen und zeitgemäßen Einsatz der Musik angestrebt wird.<sup>10</sup> Dabei „können alle Ausdrucksformen wahrer Schön-

---

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> Vgl. F. Harz, Musik, *Kind und Glaube*, Stuttgart 1982.

<sup>5</sup> Vgl. u.a.: D. Höink, T. Bauer, C. Leonhard (Hrsg.), *Musik und Religion*, Baden-Baden 2019; J. Arnold, F. Fendler, V. Grüter, J. Kaiser (Hrsg.), *Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens*, Leipzig 2013; D. Bührig, *Musik und Glaube: Religiöse Botschaften von Romantik bis Rap*, Kissing 2006; H. Schroeter-Wittke, *Musik und Theologie*, in: „Praktische Theologie“ 2012 Nr. 3 (47), S. 187-193; P. Bubmann, *Musik – Religion – Kirche. Studien zur Musik aus theologischer Perspektive*, Leipzig 2009.

<sup>6</sup> Vgl. J. Bramorski, *Muzyka: od recreatio do contemplatio*, in: „Forum Teologiczne“ 2013 Nr. 14, S. 35.

<sup>7</sup> Vgl. A. Zellma, *Wartości edukacyjne muzyki w nauczaniu religii (przyczynek do dyskusji)*, in: „Studia Pastoralne“ 2016 Nr. 12, S. 111; R. Frattallone, *Muzyka i śpiew*, in: *Słownik katechetyczny*, (Hrsg.) J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, . 618.

<sup>8</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki w katechezie szkolnej*, in: „Wrocławski Przegląd Teologiczny“ 2020 Nr. 2 (20) 2020, S. 122.

<sup>9</sup> Vgl. Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Bonn 2013, Nr. 167.

<sup>10</sup> Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung, *Direktorium für die Katechese*, [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2020/2020-06-25\\_Di-](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-06-25_Di-)

heit als Weg anerkannt werden, der hilft, dem Herrn Jesus zu begegnen. Es geht nicht darum, einen ästhetischen Relativismus zu fördern, der das unlösbare Band verdunkeln könnte, das zwischen Wahrheit, Güte und Schönheit besteht, sondern darum, die Wertschätzung der Schönheit wiederzugewinnen, um das menschliche Herz zu erreichen und in ihm die Wahrheit und Güte des Auferstandenen erstrahlen zu lassen.”<sup>11</sup>

Der vorliegende Artikel verfolgt ein dreifaches Ziel. Zunächst wird der Frage nach der Affinität von Musik und christlichem Glauben nachgegangen, die den Ausgangspunkt für die Darstellung der Bedeutung und Funktionen von Musik in der Erstkommunionkatechese markiert. Im letzten Schritt werden beispielhafte Implikationen für die Praxis in Bezug auf den Einsatz von Musik in der Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrei vorgestellt.

## 1. Zur Affinität von Musik und christlichem Glauben

Dass die Begegnung mit Musik „tief bewegende Erfahrungen im Glauben vermitteln kann“<sup>12</sup>, ist keine neue Erkenntnis. Aus christlich-theologischer Perspektive wird Musik seit jeher vor allem als rhetorisches Medium der Kommunikation zwischen Mensch und Gott (auch in biblischen Texten, z.B. Ps 149, 1-5; Ps 147, 1; Ps 150, 1-6; Eph 5, 19-20; Kol 3, 16) gewürdigt, das sowohl Lob als auch Klage zum Ausdruck bringen kann.<sup>13</sup> Darüber hinaus hat die christliche Theologie aus der antiken Musiktheorie weitgehend das Konzept einer musikalischen Widerspiegelung kosmischer Schöpfungsgesetze übernommen. Interessant ist, dass in den beiden großen Konfessionen musiktheologische Schwerpunkte unterschiedlich gesetzt wurden. Katholische Positionen sprechen eher dogmatische, ontologische und transzendental-anthropologische Musikverständnisse an<sup>14</sup> während die evangelische Theologie erweitert

---

rektorium-fuer-die-Katechese\_Arbeitsuebersetzung.pdf (letzter Zugriff am 18.06.2023), Nr. 79-89.

<sup>11</sup> Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium*, Nr. 167.

<sup>12</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Katechese in veränderter Zeit*. Die deutschen Bischöfe 75, Bonn 2004, S. 35.

<sup>13</sup> Vgl. P. Bubmann, *Musik*, [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Musik\\_\\_2018-09-20\\_06\\_20.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Musik__2018-09-20_06_20.pdf) (letzter Zugriff am 08.06.2023), S. 7; vgl auch: S. Berg, *Spielwerk. Orientierungshermeneutische Studien zum Verhältnis von Musik und Religion*, Tübingen 2011.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., vgl. auch: P. Bubmann, *Papst Benedikt XVI. als Musiktheologe*, in: „Musik und

dieses Spektrum erweitert und auch auf die Geschichtlichkeit und die Freiheit der künstlerischen Gestaltung von Musik (auch in der Liturgie) verweist. Zudem argumentieren protestantische Theologinnen und Theologen eher phänomenologisch oder nutzen die trinitarische Strukturierung, um Musik u.a. als Medium der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Welt zu erschließen.<sup>15</sup>

In diesem Kontext ist darauf hinzuweisen, dass bereits Aristoteles – in Anlehnung an die Auffassungen früherer griechischer Philosophen, insbesondere Pythagoras und Platon – die Musik und die damit verbundene Musikerziehung nicht nur als unverzichtbaren Bestandteil des altgriechischen Bildungsideals (*paideia*), sondern auch als Ausgangspunkt für eine sinnvolle Freizeitgestaltung ansah. Aus diesem Grund beschränkte sich das „otium musicum“ nicht auf die Dimension der Freizeit, sondern verwies auf einen tieferen spirituellen Sinn.<sup>16</sup> Diese antike Vorstellung von Freizeit, Ruhe und Muße – die nicht nur zur „recreatio“, sondern auch zur „contemplatio“ führt – kam der christlichen Sichtweise dieses Phänomens sehr nahe. Vor allem Augustinus, der die biblische Tradition mit philosophischem Denken verband, betonte, dass Gott die Menschen einlädt, an seinem „otium“ teilzuhaben. Diese Muße, Ruhe und Freizeit sind nicht nur Seinsweisen Gottes, sondern auch die eschatologische Bestimmung des Menschen. Folglich ist die Musik nichts anderes als eine Vorwegnahme der eschatologischen „Ruhe“ in Gott und des „praeludium aeternitatis“, da die Erfahrung der Schönheit der Musik mit der Verwirklichung der ewigen Harmonie, die sie ausdrückt, verbunden ist. In diesem Sinne besteht die Hauptaufgabe von Musik darin, den Hörer geistig von den zeitlichen und sinnlichen Dingen in das Reich der ewigen Schönheit, d.h. in die Welt Gottes zu versetzen. Damit verbunden ist die reinigende Wirkung der Musik (*katharsis*), die den Menschen zum Streben nach innerer Harmonie und Schönheit anregt, deren Fülle nur durch die Erfahrung der Liebe Gottes erreicht werden kann.<sup>17</sup>

---

Kirche“ 2005 Nr. 4 (75), S. 292-293; W. Bönig, *Musik im Raum der Kirche. Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Stuttgart 2007.

<sup>15</sup> Vgl. P. Bubmann, *Musik*, S. 7; vgl. auch: J. Arnold, *Theologie des Gottesdienstes*, Hannover 2008; J. Arnold, F. Fendler, V. Grüter, J. Kaiser (Hrsg.), *Gottesklänge*; H. Schroeter-Wittke, *Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laintheologie in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig 2010.

<sup>16</sup> Vgl. J. Bramorski, *Muzyka*, 37; vgl. auch: ders., *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, Gdańsk 2012, S. 66-82.

<sup>17</sup> Vgl. J. Bramorski, *Muzyka*, S. 39-40.

Thomas von Aquin vertieft und entwickelt diesen Gedanken im vierten Gottesbeweis, der „via pulchritudinis“. Nach ihm ist das Wesen, das die kausale und zielgerichtete Ursache aller Schönheit darstellt, Gott, denn er ist der Schöpfer aller Geschöpfe, aller Vollkommenheit und das Maß der Harmonie. Vor allem die Erfahrung der Harmonie des Kosmos bringt seelischen Frieden und Ordnung in das Innere des Menschen. Somit kann die Vereinigung mit Gott als der höchsten Schönheit die Erkenntnis- und Willensinstanzen des Menschen harmonisieren, sodass er sich als Person in kontemplativer Haltung und schöpferischem Handeln verwirklicht.<sup>18</sup> In der Tradition des philosophischen und theologischen Schönheitsverständnisses im Kontext der in der Musik erfahrenen Kontemplation steht auch die Lehre von Benedikt XVI. Dieser hat in seinen Ansprachen betont, dass die künstlerische Suche im Bereich der Musik Teil der „via pulchritudinis“ ist und so den Menschen zu Gott führen und ihm helfen kann, ihm persönlich zu begegnen. In der Tat erfährt der Mensch beim Hören von Musik sowie beim Musizieren oder Singen viele tiefe Emotionen, die ihn verstehen lassen, dass ein Musikstück nicht nur eine Kombination von Tönen und Worten ist, sondern etwas viel Größeres vermitteln kann – etwas, das unser Herz zutiefst berührt und uns Hoffnung schenken kann.<sup>19</sup>

Darüber hinaus ist auch zu betonen, dass die Affinität von Musik und christlichem Glauben im praktischen Sinne durch eine breite Mehrdimensionalität gekennzeichnet ist, da Musik in allen Dimensionen kirchlichen Auftrags und Handelns ihren Einsatz findet: in der liturgischen Feier des Glaubens (*leiturgia*), im diakonischen Handeln zugunsten der Ausgegrenzten, Armen, Kranken und Benachteiligten (*diakonia*), in der Begegnung mit der Gemeinschaft der Glaubenden (*koinonia*), in der Weitergabe, im Zeugnis und Bekenntnis des Glaubens (*martyria*) sowie in der bereits erwähnten religiösen Bildung (*paideia*).<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. ebd., S. 41.

<sup>19</sup> Vgl. ebd.; vgl. auch: Benedykt XVI, *Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem*, in: „L'Osservatore Romano“ 2011 Nr. 10-11, S. 45-46.

<sup>20</sup> Vgl. P. Bubmann, *Musik*, S. 8; ders., „... weil sie die Seelen fröhlich macht“. *Musik und Spiritualität*, in: *Handbuch Evangelische Spiritualität*, (Hrsg.) P. Zimmerling (Hrsg.), Bd. 2, Göttingen 2017, S. 261.

## 2. Musik in der Erstkommunionkatechese: Bedeutung und Funktionen

In der Katechese und in religiösen Bildungsprozessen ist der Einfluss der Musik auf die Entwicklung des Menschen in allen Lebensphasen seit langem bekannt und wird rege genutzt,<sup>21</sup> da Musik u. a. die Entwicklung der Phantasie, der ästhetischen Urteilskraft, der Geselligkeit<sup>22</sup> sowie die innere Reinigung (*katharsis*) fördert und somit eine therapeutische Wirkung hat.<sup>23</sup> In diesem Sinne ist auch die katechetische Vorbereitung auf die Erstkommunion und deren liturgische Feier ohne Musik kaum denkbar. Dies zeigt sich nicht nur in den zahlreichen musikalischen Sequenzen, die in den verschiedenen Materialien zur Erstkommunionkatechese zu finden sind, sondern auch daran, dass Musik einen wichtigen Rahmen der Erstkommunionfeier darstellt.<sup>24</sup> Der Grund dafür ist, dass Kinder durch Musik ihre eigenen Erfahrungen und Gefühle in Bezug auf Gott und Glauben

---

<sup>21</sup> Vgl. u.a.: R. Schmitt, *Musik und Spiel in Religionsunterricht und Jugendarbeit. Praktische Anleitungen, Beispiele und Modelle*, Stuttgart 1983; K. König, *Religiöses Lernen durch Musik-hören: absolute Musik im Religionsunterricht*, in: „Katechetische Blätter“ 1996 Nr. 5 (121), S. 306-310; G. Fermor; H. Schroeter-Wittke (Hrsg.), *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Leipzig 2005; P. Bubmann, M. Landgraf (Hrsg.), *Musik in Schule und Gemeinde. Grundlagen – Methoden – Ideen. Ein Handbuch für die religionspädagogische Praxis*, Stuttgart 2006; A. Band, *Musik im Religionsunterricht – ein Überblick mit praktischem Beispiel*, München 2009; H. Lindner, *Musik für den Religionsunterricht. Praxis- und kompetenzorientierte Entfaltungen*, Göttingen 2014; K. Depta, *Rock- und Popmusik als Chance Impulse für die praktische Theologie*, Wiesbaden 2016; A. Lehner-Hartmann, M. Oebelsberger, *Musik- und Religionspädagogik im Dialog*, in: „Österreichisches Religionspädagogisches Forum“ 2021 Nr. 1 (29), S. 142-159.

<sup>22</sup> Vgl. W. Klafki, *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, Weinheim 1996, S. 33; P. Bubmann, *Musik*, S. 8-10.

<sup>23</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 121; vgl. auch: D. Oberegelsbacher, *Katharsis*, in: Wörterbuch der Psychotherapie, (Hrsg.) G. Stumm, A. Pritz, Wien 2000, S. 342-343; C. Rapp, *Katharsis*, in: Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, (Hrsg.) C. Rapp, K. Corcilus, Stuttgart 2021, S. 280-284; B. Laeng, L. Mette Eidet, U. Sulutvedt, J. Jaak Panksepp, *Music chills: The eye pupil as a mirror to music's soul*, in: „Consciousness and Cognition“ 2016 Nr. 44, S. 161-178.

<sup>24</sup> Vgl. u.a.: A. Biesinger, H. Bendel, D. Biesinger, B. Berger, J. Hauf, *Gott mit neuen Augen sehen. Wege zur Erstkommunion*, München 2004; M. Lautenbacher, *Erstkommunion miteinander vorbereiten: Gottesdienste und Gruppenstunden*, Regensburg 2007; N. Dudek, R. M. Müller, J. Müller, *Glauben feiern mit Symbolen: Gottesdienste, Gruppenstunden, Aktionen*, Freiburg 2010; M. Gerdes, *Unser Weg zur Erstkommunion: Für Katechetinnen & Katecheten: Gruppenstunden für die Vorbereitung. Handbuch*, München 2011.

ausdrücken können.<sup>25</sup> Darüber hinaus betont die Konzilskonstitution Sacrosanctum Concilium eindeutig, dass Musik ein integraler Bestandteil der Liturgie ist und diese wesentlich bereichert,<sup>26</sup> sodass auch die Erstkommunionkatechese, die auf die volle und aktive Teilnahme an der Liturgie (*participatio actuosa*) vorbereitet, als untrennbar mit der Musik verbunden verstanden werden muss.<sup>27</sup> Vor diesem Hintergrund zeigt sich die katechetische Bedeutung der Musik vor allem in folgenden Funktionen:

- *Mystagogische Funktion*: Musik – insbesondere die sakrale Musik – öffnet gleichsam die Tür zum Geheimnis Gottes, lässt uns in seine Tiefen eindringen und die Wahrheiten des Glaubens intensiver erfahren.<sup>28</sup> Sie ist „als Form der Prophetie und Offenbarung des Göttlichen – als Sprache des Herzens, die dortwypunktowanie anfängt, wo die Sprache des Wortes endet“, zu verstehen.<sup>29</sup> Aus diesem Grund kann Musik bei der Einführung der Erstkommunionkinder in die Geheimnisse des Glaubens eingesetzt werden. Die musikalische Gestaltung der Eucharistiefeyer, das außerliturgische Singen religiöser Stücke oder Lieder, das Spielen von Instrumentalmusik und die Schaffung einer geeigneten Atmosphäre für die persönliche religiöse Erfahrung können dabei eine wichtige Rolle spielen. Besondere Bedeutung kommt hierbei dem inneren Erleben und dem Ausdruck dieses Erlebens im gesungenen Wort zu. Dadurch werden nicht nur Hoffnung, Sehnsucht und Freude freigesetzt, sondern auch die Offenheit gegenüber Gott und den Mitmenschen gestärkt.<sup>30</sup>
- *Gemeinschaftsstiftende Funktion*: Da Musik eine zutiefst positive Erfahrung ist, fördert sie soziale Bindungen und entwickelt die Fähigkeit, in einer religiösen Gruppe zu interagieren.<sup>31</sup> Vor allem das gemeinsame

---

<sup>25</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 121.

<sup>26</sup> II. Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die Heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“*, in: „Acta Apostolicae Sedis“ 1964 Nr. 56, Nr. 112-113.

<sup>27</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 125.

<sup>28</sup> Vgl. R. Graber, *Musica sacra – musica profana*, Regensburg 1975, S. 10; C. Roeger, *Mystagogische Schulpastoral. Grundlagen und Realisierungsmöglichkeiten*, <https://core.ac.uk/download/pdf/11031018.pdf> (letzter Zugriff am 15.06.2023), S. 418.

<sup>29</sup> Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie*, Bonn 2005, S. 10.

<sup>30</sup> Vgl. P. Sawa, *Muzyka nowej ewangelizacji a doświadczenie duchowe: kontekst, rzeczywistość, wyzwania*, in: „Studia Pastoralne“ 2016 Nr. 12, S. 101.

<sup>31</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 123; S. Ropiak, *Muzyka*, in: *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*, (Hrsg.) C. Rogowski, Warszawa 2007, S. 424-425; A. Zellma, *Wartości edukacyjne muzyki*, S. 114; P. Bubmann, *Musik*, S. 11.

Singen, Hören oder Musizieren integriert die Menschen<sup>32</sup> und stärkt das Bewusstsein, gemeinsam in einer Kirche Gott anzubeten, unabhängig von Lebensstilen und persönlichen Erfahrungen.<sup>33</sup> In diesem Sinne kann Musik die Gemeinschaft unter den Kindern stärken, da durch ihren Einsatz die im Rahmen der Erstkommunionkatechese gebildeten Beziehungen gelebt werden und sich in eine wahre Erfahrung der Brüderlichkeit im Glauben transformieren können.<sup>34</sup>

- *Ästhetische Funktion*: Musik trägt nicht nur dazu bei, die Sensibilität der Erstkommunionkinder für das Schöne zu entwickeln, sondern auch künstlerische und Interessen zu entwickeln, die Phantasie zu entfalten, das Bedürfnis nach künstlerischem Ausdruck zu befriedigen und eine eigenständige ästhetische Wertschätzung der Musik und der sie umgebenden Welt zu lehren.<sup>35</sup> Darüber hinaus ist (sakrale) Musik als eine Art „Ästhetik des Glaubens“<sup>36</sup> zu verstehen, in der die Bewunderung des Schönen zu einer vertieften religiösen Erfahrung führen kann.<sup>37</sup>
- *Spirituelle Funktion*: Musik verschafft dem Menschen „recreatio“, also Ruhe und Erholung. Das lateinische Wort leitet sich vom Begriff „creatio“ (schaffen, machen) ab und weist darauf hin, dass Kinder durch Musik eine Art „spirituelle Wiedergeburt“, eine „Neuschöpfung“ erfahren können, die zur „contemplatio“ – der Haltung des Staunens über das Geheimnis des unendlichen Gottes – führt. In diesem Sinne wird die Musik zu einem Ausdrucksmittel der menschlichen Seele, die sich im kontemplativen Gebet manifestiert. Die spirituelle Funktion der Musik führt den Menschen in die Tiefe der Wirklichkeit, lässt ihn mit Gott in Kontakt treten und intuitiv die verborgene Ordnung des Universums erkennen.<sup>38</sup>
- *Präparative Funktion*: Musik markiert und prägt akustisch einen besonderen Moment der Begegnung mit Gott, indem sie gewissermaßen

---

<sup>32</sup> Vgl. B. Kamińska-Kłós, *Dydaktyczno-wychowawcza rola pieśni religijnej w szkole podstawowej na przedmiocie muzyka i religia (katecheza)*, in: „Muzyka. Historia. Teoria. Edukacja“ 2020 Nr. 10, S. 31; P. Bubmann, „... weil sie die Seelen fröhlich macht“, S. 263.

<sup>33</sup> Vgl. P. Sawa, *Muzyka nowej ewangelizacji*, S. 106.

<sup>34</sup> Vgl. Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung, *Direktorium*, Nr. 218.

<sup>35</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 122, 127; A. Zellma, *Wartości edukacyjne muzyki*, S. 114; P. Bubmann, *Musik*, S. 8.

<sup>36</sup> Vgl. J. Bramorski, *Pieśń*, S. 15.

<sup>37</sup> Vgl. K. Kiwała, *Muzyka i świętość. Rekonesans*, in: „Ethos“ 2014 Nr. 1 (105), S. 195; P. Bubmann, „... weil sie die Seelen fröhlich macht“, S. 251, 253.

<sup>38</sup> Vgl. J. Bramorski, *Muzyka*, S. 35, 40f, 44f.



als „Ouvertüre“ für die Erfahrung der Nähe Gottes in der Liturgie, in den Sakramenten und im Wort fungiert. In ähnlicher Weise können bestimmte Klänge, die von einer CD oder einem anderen (digitalen) Medium abgespielt werden, in der persönlichen Meditation oder Kontemplation dazu dienen, einen eigenen (zeitlichen) Raum für das Beten zu bezeichnen.<sup>39</sup>

- *Erzieherisch-educative Funktion*: Vor allem im Rahmen der religiösen Erziehung kann gezielt ausgewählte Musik nicht nur Botschaften vermitteln, sondern auch religiöse Überzeugungen beeinflussen und die christliche Einstellung zu sich selbst, zum Nächsten und zu Gott fördern. In diesem Sinne ist ein grundlegendes Kriterium für die Auswahl von Musik in der Erstkommunionkatechese die Gewährleistung des christlichen Gottes- und Menschenbildes. Musik ist auch für die Entwicklung der kognitiven Prozesse der Kinder von großer Bedeutung, da sie die Fähigkeit zur Analyse und Synthese, zum Vergleich, zur Entwicklung des Gedächtnisses und der Vorstellungskraft, zum Ziehen von Schlussfolgerungen usw. stimuliert. Darüber hinaus unterstützt sie die korrekte sprachliche Kommunikation und die Verwendung musikalischer Ausdrucksmittel im Zusammenhang mit Religion.<sup>40</sup>
- *Therapeutische Funktion*: Der Einsatz von Musik in der Erstkommunionkatechese wirkt sich positiv auf die psychophysische Verfassung der Kinder aus, d.h. die Musik hilft u.a. Schüchternheit, depressive Verstimmungen und Aggressionen abzubauen. Musik verbessert also Stimmung sowie Wohlbefinden und motiviert, an sich selbst und seiner Beziehung zu Gott und den Mitmenschen zu arbeiten.<sup>41</sup>

Im Lichte der obigen Analyse ist festzustellen, dass Musik vor allem als eine ethische und spirituell-religiöse Kraft zu verstehen ist, die den Menschen „von innen heraus“ harmonisiert, indem sie sein emotionales und

---

<sup>39</sup> Vgl. P. Bubmann, „... weil sie die Seelen fröhlich macht“, S. 263.

<sup>40</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 122f; A. Zellma, *Wartości edukacyjne muzyki*, S. 114.

<sup>41</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 123; A. Zellma, *Wartości edukacyjne muzyki*, S. 115; L. Kataryńczuk-Mania, *Muzyka w procesie wychowania*, in: *Czas na wychowanie. Główne konteksty i uwarunkowania*, (Hrsg.) B. Piątkowska, Wałbrzych 2009, S. 133; vgl. auch: J. B. Borowiak, *Terapeutyczne funkcje muzyki*, in: „Ateneum Kapłańskie” 2009 Nr. 1-2 (153[152]), S. 100-107; P. Tarliński, *Muzyka jako element aktywizacji w katechezie*, in: *Aktywizacja w katechezie*, (Hrsg.) R. Chałupniak, J. Kostorz, W. Spyra, Opole 2002, S. 194-196.

intellektuelles Leben vereint<sup>42</sup> und ihm ein besseres Verständnis der religiösen Inhalte, der Glaubenswahrheiten und -prinzipien ermöglicht. Hinzu kommt, dass Musik die Kinder darauf vorbereitet, den Reichtum der Symbole und Gesten der Liturgie und die verschiedenen Formen des persönlichen und gemeinschaftlichen Gebets zu verstehen und richtig zu deuten, und so ihr Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von Gläubigen stärkt.<sup>43</sup>

### **3. Exemplarische Implikationen für die katechetische Praxis**

Der Einsatz von Musik in der Erstkommunionkatechese erfordert von Katechetinnen und Katecheten Innovation und Kreativität bei der Gestaltung und Durchführung der Gruppentreffen,<sup>44</sup> damit die Erstkommunionvorbereitung in der Pfarrgemeinde zu einer „via pulchritudinis“ werden kann. Die Implementierung eines solchen Ansatzes ist eine komplexe und vielschichtige Aufgabe, die Vertrautheit mit der Zielgruppe sowie den Rahmenbedingungen vor Ort voraussetzt. In diesem Zusammenhang ist zu betonen, dass es den Autoren nicht darum geht, ein detailliertes Konzept für eine Erstkommunionkatechese mit einem innovativen und ganzheitlichen Einsatz von Musik zu entwickeln, da dies den Rahmen des Artikels bei Weitem sprengen würde. Vielmehr geht es darum, exemplarische Implikationen aufzuzeigen, die Impulse für die weitere konzeptionelle Arbeit geben und den Ideenreichtum der Katechetinnen und Katecheten in diesem Bereich inspirieren können.

Die folgenden zwei Thesen stellen in synthetischer Form die Implikationen dar, die sich aus der obigen Analyse für die katechetische Praxis ergeben:

- 1. Die Musik darf nicht zu einem bloßen Zusatz- oder Ablenkungselement der Erstkommunionkatechese werden, sondern soll diese weitgehend strukturieren und inhaltlich bestimmen.***

Im Mittelpunkt der Erstkommunionkatechese steht die Vorbereitung der Kinder auf die volle und aktive Teilnahme an der Eucharistiefeier,<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> Vgl. J. Bramorski, *Muzyka*, S.43

<sup>43</sup> Vgl. A. Zellma, *Wartości edukacyjne muzyki*, S.117.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Vgl. Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“ (Hrsg.), *Werte - Religion - Glaubens-*

und es ist die Musik, die dem Gottesdienst „Farbe, Tiefe und Weite“<sup>46</sup> verleiht. Sie spielt in ihrer ganzen Vielfalt (als Volkslied, als Instrumentalbegleitung, a cappella, im Solo oder mit Chor) im Ablauf der Heiligen Messe eine sehr bedeutsame Rolle,<sup>47</sup> da sie die Höhepunkte der liturgischen Feier markiert,<sup>48</sup> etwa den Einzug der liturgischen Diensträgerinnen und -träger, die Kyrie-Rufe, das Gloria, den Zwischengesang nach der Lesung, den Ruf vor dem Evangelium, den Fürbittruf, die Gabenbereitung, das Sanctus, das Agnus Dei, die Kommunion, den Dank und den Auszug.<sup>49</sup> Aus diesem Grund wäre es sinnvoll, wenn die Lieder, Musikstücke, Kompositionen usw., die für die einzelnen Teile der Heiligen Messe geeignet sind und die im Vorfeld gemeinsam mit den Kindern (mit Blick auf künftige Erstkommunionfeiern) ausgewählt werden, den Inhalt und die Struktur der Erstkommunionkatechese weitgehend bestimmen. Das heißt für jedes Musikstück, das inhaltlich mit einem bestimmten Teil der Messe verbunden ist, sollte eine Gruppenstunde vorbereitet werden, in der nicht nur der Inhalt und der Bezug zu diesem Liturgieteil erklärt wird, sondern z.B. auch das Hören, das gemeinsame Singen und Tanzen, die Meditation des Liedtextes oder auch nur ein teilweiser Einstieg in die Kontemplation ermöglicht wird. Dafür sprechen u.a. die vier folgenden Aspekte: Die geistliche Musik hat eine theologische Tiefe. Sie ist gewissermaßen als „Theologie in Noten“<sup>50</sup> zu verstehen und kann, wenn sie sorgfältig ausgewählt ist, gleichsam „erzählen“, was in der Messe geschieht. So beschreibt z.B. das Kinderlied zur Gabenbereitung „Wir bringen das Brot, wir bringen den Wein“ von Norbert M. Becker den Inhalt der Opferung.<sup>51</sup> In den Versen des Liedes wird besungen, wie Brot und Wein dargebracht werden, wie die Menschen Gott danken, dass er die Gaben segnet, und wie sie diese miteinander tei-

---

*kommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese*, Wiesbaden 2015, S. 18; Ch. Hennecke, *Einfach Erstkommunion feiern. Erstkommunionvorbereitung unter veränderten Voraussetzungen*, München 2010, S. 62-133.

<sup>46</sup> Vgl. M. Eham, *Vom Leben singen, den Glauben künden. Wie Gesang und Musik dem Gottesdienst Farbe, Tiefe und Weite geben*, in: „Kirchenmusik/Verband der Kirchenchöre Südtirols“ 2016 Nr. 113, S. 10-17.

<sup>47</sup> Vgl. N. Wolf, *Sprache und Ohr des Herzens. Über die Bedeutung der Musik in der Liturgie*, in: „Communicatio Socialis“ 2014 Nr. 3 (47), S. 353.

<sup>48</sup> Vgl. P. Bubmann, „... weil sie die Seelen fröhlich macht“, S. 262-264.

<sup>49</sup> Vgl. (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und Bischof von Bozen-Brixen (Hrsg.), *Gotteslob. Katholisches Gebt- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Eichstätt*, Stuttgart 2013.

<sup>50</sup> W. Müller (Hrsg.), *Theologie in Noten. Werkerschließungen und Reflexionen*, Ostfildern 2017.

<sup>51</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=8HXF0-CZwdU> (letzter Zugriff am 11.07.2023).

len.<sup>52</sup> Das genannte Beispiel zeigt, wie geistliche Musik in der Erstkommunionkatechese die doppelte katechetische Hermeneutik – „Mitteilung des Wortes“<sup>53</sup> und die „Vollziehung des Wortes“<sup>54</sup> – noch besser einbeziehen kann.<sup>55</sup> Besonders wertvoll ist auch, dass Musik hinsichtlich des zu vermittelnden Inhalts auf eine bestimmte Glaubenswahrheit in Bezug auf die Eucharistie hinweisen und das Leben und Wirken Jesu lebendig und dramaturgisch darstellen kann.<sup>56</sup>

a) Durch den verstärkten Einsatz von Musik in der Erstkommunionkatechese können sich die katechetischen Funktionen der Musik (mysagogische, gemeinschaftsstiftende, ästhetische, spirituelle, präparative, erzieherisch-edukative und therapeutische Funktion<sup>57</sup>) in vollem Umfang entfalten und so die persönliche und soziale Entwicklung der Kinder sowie ihre Religiosität<sup>58</sup> anregen und langfristig fördern.

b) Die Beteiligung der Kinder an der Auswahl der Musikstücke würde ihnen nicht nur ihre Rolle als Mitverantwortliche für den Ablauf der Erstkommunionkatechese (also als Subjekte der Pastoral<sup>59</sup>) deutlich machen, sondern ihnen auch ermöglichen, den musikalischen Rahmen der späteren feierlichen Liturgie der Erstkommunion mitzubestimmen. Außerdem würden die Kinder die Lieder, ihre Melodien, Texte und Inhalte kennen und verstehen, sodass sie während der Zeremonie aktiv – mit Herz, Mund, Kopf und Hand<sup>60</sup> – mitsingen könnten.

Hervorzuheben ist an dieser Stelle auch die Tatsache, dass der Einsatz

---

<sup>52</sup> Vgl. <http://die-liedertester.at/kids-wir-bringen-das-brot-wir-bringen-den-wein/#more-2013> (letzter Zugriff am 11.07.2023).

<sup>53</sup> A. Biesinger, Erstkommunion/Erstkommunionkatechese, [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Erstkommunion\\_Erstkommunionkatechese\\_\\_2018-09-20\\_06\\_20.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Erstkommunion_Erstkommunionkatechese__2018-09-20_06_20.pdf) (letzter Zugriff am 11.07.2023), S. 2

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Vgl. auch: A. Biesinger, K. Kießling, *Was gewinnen Kinder durch religiöse Erziehung?*, in: „Wege zum Menschen“ 2005 Nr. 3 (57), S. 222-228.

<sup>56</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 126.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 122-123.

<sup>58</sup> Weitere Informationen zur Bedeutung der Entwicklung und Förderung einer nachhaltigen Religiosität von Kindern im Rahmen der Erstkommunionkatechese bietet u.a. folgende Publikation: S. Altmeyer, D. Hermann, *Langzeiteffekte der Erstkommunionkatechese*, in: „Katechetische Blätter“ 2016 Nr. 4 (141), S. 292-298.

<sup>59</sup> Vgl. M. Chrostowski, *Schulpastoral für alle!: religionspädagogische und pastorale Impulse deutscher Schulpastoral für ein schulpastorales Modell in Polen (am Beispiel der Diözese Łomża)*, Berlin 2021, S. 168.

<sup>60</sup> Vgl. M. Hergt, *Herz und Mund und Kopf und Hand: singen mit Kindern in Gottesdienst und Kirchenjahr - ein Praxisblick*, in: „Musik & Kirche“ 2015 Nr. 4 (85), S. 310-321.

von Musik zu Beginn, während und am Ende der jeweiligen Gruppenstunde erfolgen kann. Zu Beginn könnte Musik dazu dienen, das Thema anzukündigen, eine bestimmte Atmosphäre zu schaffen und vor allem eine positive Motivation zu erzeugen, die das Erreichen der katechetischen Ziele erleichtert. Im Verlauf der Stunde könnte sie dann die Vermittlung der Inhalte unterstützen, kommentieren, erläutern oder vertiefen. Am Ende der Katechese könnte dasselbe Lied oder ein anderes Musikstück als Einladung zum Beten, Kontemplieren, Singen oder Tanzen verwendet werden. Es wäre hierbei jedoch darauf zu achten, dass die musikalische Gestaltung eine organische Einheit mit den inhaltlichen Aspekten der Katechese bildet.<sup>61</sup>

## **2. Damit die Erstkommunionkatechese zu einer „via pulchritudinis“ wird, muss die Kreativität der Kinder im schöpferischen Umgang mit Musik intensiv gefördert werden.**

Wie die empirische Studie der Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“ zur Erstkommunion belegt, empfinden es viele Kinder als uninteressant und langweilig, wenn sie sich nicht aktiv an der Erstkommunionkatechese und am kirchlichen Feiern (Andachten, Eucharistie etc.) beteiligen können.<sup>62</sup> Dabei ist jedoch zu bedenken, dass eine aktive Teilnahme im ausschließlich religiösen und glaubensbildenden Sinne nicht ausreicht, sondern den Kindern auch die Möglichkeit geboten werden muss, ihre persönliche Beziehung zu Gott und zum Nächsten zu stärken, was vor allem im schöpferischen Umgang mit Musik ermöglicht werden kann.<sup>63</sup>

Im praktischen Sinne kann dieser schöpferische und kreative Umgang mit Musik etwa eine einfache Visualisierung von Musikstücken und Liedern, z.B. in Form einer Grafik oder Zeichnung, aber auch in Form von Tanz, Gestik, Pantomime und Inszenierung umfassen. Auch kreative Schreib- und Kompositionsarbeiten (Erfinden von Liedtexten und Melodien zu einem bestimmten Thema), in denen ein bestimmtes Element der Liturgie verdeutlicht wird, wären hier denkbar. Diese Aktivitäten sollten sowohl als Einzel- als auch als Gruppenarbeit geplant werden, um die Beziehungen zwischen den Kindern zu stärken.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Vgl. P. Sroczyński, *Terapeutyczny wymiar muzyki*, S. 126-127.

<sup>62</sup> Vgl. Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“ (Hrsg.), *Werte - Religion*, S. 11, 266

<sup>63</sup> Vgl. G. W. Gries, H. Kapteina, *Zur Beziehung zwischen Spiritualität, Seelsorge und Musiktherapie*, in: „Musiktherapeutische Umschau“ 2007 Nr. 3 (28), S. 265; P. Bubmann, „... weil sie die Seelen fröhlich macht“, S. 258-259.

<sup>64</sup> Vgl. A. Zellma, *Wartości edukacyjne muzyki*, S. 116; P. Bubmann, *Musik*, S. 13.

Darüber hinaus ist die Ermöglichung von Handlungsfeldern grundsätzlich ein integraler Bestandteil der Unterstützung der Kinder in ihrer ganzheitlichen Entwicklung und der polysensorischen Förderung, kann bei entsprechender Einführung aber auch zu einem Ausgangspunkt für das Sammeln neuer spiritueller Erfahrungen werden.<sup>65</sup> „Musikalische Kreativität hat, so David Aldridge, „das Potential, aus dem Chaos heraus Formen zu schaffen“, und „in scheinbar hoffnungslosen Situationen Hoffnung“ zu bieten „und daher auch zur Transzendenz“ zu führen (...)“<sup>66</sup> Und weil sich in diesen schöpferischen Formen musikalischer Kreativität die Schönheit, Harmonie und Freiheitsmöglichkeiten des Reiches Gottes symbolisch und spielerisch abzeichnen, kann die Erstkommunionkatechese dadurch auch immer mehr zu einer „via pulchritudinis“ werden.<sup>67</sup>

### Zusammenfassung

Die obige Analyse erschöpft das Thema Musik im Kontext der Erstkommunionkatechese in keiner Weise und stellt daher nur einen Baustein für weitere Diskussionen und konzeptionelle Lösungen in diesem Bereich dar. Die aufgeworfenen Grundfragen nach dem katechetischen Wert der Musik in der Erstkommunionkatechese zeigen deutlich die vielfältigen Aspekte dieser Thematik. Die Relevanz des multidimensionalen Einsatzes von Musik in der Erstkommunionkatechese ergibt sich vor allem aber – nach Ansicht der Autoren – unmittelbar aus der Affinität von Musik und christlichem Glauben sowie der Kongruenz zwischen den wesentlichsten Funktionen der Musik und den Grundaufgaben der Katechese. In diesem Sinne kann Musik sowohl auf der Ebene der Vermittlung von konkretem Wissen über die Glaubenswahrheiten und die Liturgie als auch als mystagogisches, gemeinschaftsstiftendes, ästhetisches, spirituelles, präparatives, erzieherisch-edukatives und therapeutisches Element der Erstkommunionkatechese verstanden werden.

Die Anerkennung dieses enormen Potentials der Musik im religiös-spirituellen Sinne, aber auch im Hinblick auf das Leben des Einzelnen und der christlichen Gemeinschaft, kann nicht ohne Konsequenzen für die katechetische Praxis bleiben. Es ist daher notwendig, auch solche Konzepte der Erstkommunionkatechese zu entwickeln, deren Struktur und Inhalte

---

<sup>65</sup> Vgl. ebd.

<sup>66</sup> Vgl. G. W. Gries, H. Kapteina, *Zur Beziehung zwischen Spiritualität*, S. 259.

<sup>67</sup> Vgl. P. Bubmann, *Musik*, S. 7-8.

in hohem Maße von der Musik bestimmt werden und so vertiefte Möglichkeiten für den kreativen Umgang mit Musik schaffen, die Kreativität der Kinder fördern und die Erstkommunionkatechese zu einer erfahrbaren „via pulchritudinis“ werden lassen.

Eine solche Neugestaltung der Erstkommunionkatechese erfordert zwar großen Einsatz seitens der Katechetinnen und Katecheten sowie aktive Beteiligung der Kinder an Entscheidungsprozessen, erscheint aber nicht unmöglich, vor allem wenn man die (noch?) vorhandenen Ressourcen in den deutschen Pfarreien und Diözesen mit ihrem Fachpersonal berücksichtigt. Was heute in besonderer Weise Christinnen und Christen motivieren muss, gemeinsam und zugleich entschlossen in diesem Bereich zu arbeiten und nach neuen Wegen zu suchen, um die junge Generation mit der Frohen Botschaft zu erreichen, ist vor allem die Liebe Gottes zu den Menschen, die sich in der ganzen Schönheit und Harmonie seiner Schöpfung ausdrückt. Musik ist das ultimative Beispiel der göttlichen Schönheit und Harmonie und kann daher vor allem junge Herzen zu einer tiefen Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst inspirieren.

## **O roli muzyki w katechezie pierwszokomunijnej: znaczenie i praktyczne implikacje**

### **Streszczenie**

Problematyka niniejszego artykułu oscyluje wokół zagadnienia roli muzyki w katechezie pierwszokomunijnej. Analizę otwiera opis kwestii pokrewieństwa między muzyką a wiarą chrześcijańską, aby następnie przedstawić nie tylko jej znaczenie, lecz także wielorakie funkcje (tj. mistagogiczną, wspólnotową, estetyczną, duchową, przygotowawczą, edukacyjno-wychowawczą i terapeutyczną funkcję) w ramach katechezy pierwszokomunijnej. Całość rozważań wieńczy egemplaryczne implikacje, które ukazują praktyczne możliwości wykorzystania muzyki w przygotowaniu do Pierwszej Komunii Świętej w parafii.

**Słowa kluczowe:** *muzyka, katecheza pierwszokomunijna, parafia, chrześcijaństwo*

## On the Role of Music in First Communion Catechesis: Importance and Implications for Practice

### Abstract

The problem of this article focuses on the role of music in the catechesis of the First Communion. The analysis begins with the question of the affinity between music and the Christian faith, in order to then present the significance of music and its multiple functions (i.e. mystagogical, community-building, aesthetic, spiritual, preparatory, pedagogical and therapeutic functions) within First Communion catechesis. Finally, some practical implications for the use of music in First Communion catechesis in the parish are presented.

**Key words:** *music, first communion catechesis, parish, Christianity*

### Literatur

(Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und Bischof von Bozen-Brixen (Hrsg.), *Gotteslob. Katholisches Gebt- und Gesangbuch. Ausgabe für die Diözese Eichstätt*, Stuttgart 2013.

Altmeyer S., Hermann D., *Langzeiteffekte der Erstkommunionkatechese*, in: „Katechetische Blätter“ 2016 Nr. 4 (141), S. 292-298.

Arnold J. *Theologie des Gottesdienstes*, Hannover 2008.

Arnold J., Fendler F., Grüter V., Kaiser J. (Hrsg.), *Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens*, Leipzig 2013.

Band A., *Musik im Religionsunterricht – ein Überblick mit praktischem Beispiel*, München 2009.

Benedikt XVI., „Sala degli Svizzeri“. *Worte zur Verleihung der Ehrenbürgerschaft von Castelgandolfo*, 21. August 2008, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080821\\_cittadinanza-onoraria-georg.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20080821_cittadinanza-onoraria-georg.html) (letzter Zugriff am 10.06.2023).

Benedykt XVI, *Sztuka i kultura umacniają naszą więź z Panem*, in: „L'Osservatore Romano“ 2011 Nr. 10-11, S. 45-46.

Berg S., *Spielwerk. Orientierungshermeneutische Studien zum Verhältnis von Musik und Religion*, Tübingen 2011.

Biesinger A., Bendel H., Biesinger D., Berger B., Hauf J., *Gott mit neuen*



Augen sehen. Wege zur Erstkommunion, München 2004.

Biesinger A., Erstkommunion/Erstkommunionkatechese, [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Erstkommunion\\_Erstkommunionkatechese\\_\\_2018-09-20\\_06\\_20.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Erstkommunion_Erstkommunionkatechese__2018-09-20_06_20.pdf) (letzter Zugriff am 11.07.2023), S. 2

Biesinger A., Kießling K., *Was gewinnen Kinder durch religiöse Erziehung?*, in: „Wege zum Menschen“ 2005 Nr. 3 (57), S. 222-228.

Bönig W., *Musik im Raum der Kirche. Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Stuttgart 2007.

Borowiak J. B., *Terapeutyczne funkcje muzyki*, in: „Ateneum Kapłańskie” 2009 Nr. 1-2 (153[152]), S. 100-107.

Bramorski J., *Muzyka: od recreatio do contemplatio*, in: „Forum Teologiczne“ 2013 Nr. 14, S. 35-49.

Bramorski J., *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera - Benedykta XVI*, Gdańsk 2012.

Bubmann P., „... weil sie die Seelen fröhlich macht“. *Musik und Spiritualität*, in: *Handbuch Evangelische Spiritualität*, (Hrsg.) P. Zimmerling (Hrsg.), Bd. 2, Göttingen 2017, 249-290.

Bubmann P., Landgraf M. (Hrsg.), *Musik in Schule und Gemeinde. Grundlagen – Methoden – Ideen. Ein Handbuch für die religionspädagogische Praxis*, Stuttgart 2006.

Bubmann P., *Musik – Religion – Kirche. Studien zur Musik aus theologischer Perspektive*, Leipzig 2009.

Bubmann P., *Musik*, [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Musik\\_\\_2018-09-20\\_06\\_20.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Musik__2018-09-20_06_20.pdf) (letzter Zugriff am 08.06.2023).

Bubmann P., *Papst Benedikt XVI. als Musiktheologe*, in: „Musik und Kirche“ 2005 Nr. 4 (75), S. 292-293.

Bührig D., *Musik und Glaube: Religiöse Botschaften von Romantik bis Rap*, Kissing 2006.

Chrostowski M., *Schulpastoral für alle!: religionspädagogische und pastorale Impulse deutscher Schulpastoral für ein schulpastorales Modell in Polen (am Beispiel der Diözese Łomża)*, Berlin 2021, S. 168.

Dahlhaus C., Eggebrecht H. H. (Hrsg.), *Brockhaus Riemann Musiklexikon*, Bd. 3, Mainz 1995, 175.

Depta K., *Rock- und Popmusik als Chance Impulse für die praktische Theologie*, Wiesbaden 2016.

Dudek N., Müller R. M., Müller J., *Glauben feiern mit Symbolen: Gottes-*

*dienste, Gruppenstunden, Aktionen*, Freiburg 2010.

Eham M., *Vom Leben singen, den Glauben künden. Wie Gesang und Musik dem Gottesdienst Farbe, Tiefe und Weite geben*, in: „Kirchenmusik/Verband der Kirchenchöre Südtirols“ 2016 Nr. 113, S. 10-17.

Fermor G.; Schroeter-Wittke H. (Hrsg.), *Kirchenmusik als religiöse Praxis. Praktisch-theologisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Leipzig 2005.

Forschungsgruppe „Religion und Gesellschaft“ (Hrsg.), *Werte - Religion - Glaubenskommunikation. Eine Evaluationsstudie zur Erstkommunionkatechese*, Wiesbaden 2015.

Franziskus, *Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, Bonn 2013.

Frattallone R., *Muzyka i śpiew*, in: *Słownik katechetyczny*, (Hrsg.) J. Gevaert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, S. 617-620

Gerdes M., *Unser Weg zur Erstkommunion: Für Katechetinnen & Katecheten: Gruppenstunden für die Vorbereitung. Handbuch*, München 2011.

Graber R., *Musica sacra - musica profana*, Regensburg 1975, S. 10; C. Roeger, *Mystagogische Schulpastoral. Grundlagen und Realisierungsmöglichkeiten*, <https://core.ac.uk/download/pdf/11031018.pdf> (letzter Zugriff am 15.06.2023).

Gries G. W., Kapteina H., *Zur Beziehung zwischen Spiritualität, Seelsorge und Musiktherapie*, in: „Musiktherapeutische Umschau“ 2007 Nr. 3 (28), S. 259-272

Harz F., *Musik, Kind und Glaube*, Stuttgart 1982.

Hennecke Ch., *Einfach Erstkommunion feiern. Erstkommunionvorbereitung unter veränderten Voraussetzungen*, München 2010.

Hergt M., *Herz und Mund und Kopf und Hand: singen mit Kindern in Gottesdienst und Kirchenjahr - ein Praxisblick*, in: „Musik & Kirche“ 2015 Nr. 4 (85), S. 310-321.

Höink D., Bauer T., Leonhard C. (Hrsg.), *Musik und Religion*, Baden-Baden 2019.

II. Vatikanisches Konzil, *Konstitution über die Heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“*, in: „Acta Apostolicae Sedis“ 1964 Nr. 56, S. 97-138.

Kamińska-Kłós B., *Dydaktyczno-wychowawcza rola pieśni religijnej w szkole podstawowej na przedmiocie muzyka i religia (katecheza)*, in: „Muzyka. Historia. Teoria. Edukacja“ 2020 Nr. 10, S. 29-54.

Kataryńczuk-Mania L., *Muzyka w procesie wychowania*, in: *Czas na wychowanie. Główne konteksty i uwarunkowania*, (Hrsg.) B. Piątkowska, Wałbrzych 2009.

Kiwała K., *Muzyka i świętość. Rekonesans*, in: „Ethos“ 2014 Nr. 1 (105), S. 195-213.

Klafki W., *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik. Zeitgemäße Allgemeinbildung und kritisch-konstruktive Didaktik*, Weinheim 1996.

König K., *Religiöses Lernen durch Musikhören: absolute Musik im Religionsunterricht*, in: „Katechetische Blätter“ 1996 Nr. 5 (121), S. 306-310.

Laeng B., Mette Eidet L., Sulutvedt U., Jaak Panksepp J., *Music chills: The eye pupil as a mirror to music's soul*, in: „Consciousness and Cognition“ 2016 Nr. 44, S. 161-178.

Lautenbacher M., *Erstkommunion miteinander vorbereiten: Gottesdienste und Gruppenstunden*, Regensburg 2007.

Lehner-Hartmann A., Oebelsberger M., *Musik- und Religionspädagogik im Dialog*, in: „Österreichisches Religionspädagogisches Forum“ 2021 Nr. 1 (29), S. 142-159.

Lindner H., *Musik für den Religionsunterricht. Praxis- und kompetenzorientierte Entfaltungen*, Göttingen 2014.

Müller W. (Hrsg.), *Theologie in Noten. Werkerschließungen und Reflexionen*, Ostfildern 2017.

Oberegelsbacher D., *Katharsis*, in: Wörterbuch der Psychotherapie, (Hrsg.) G. Stumm, A. Pritz, Wien 2000, S. 342-343.

Päpstlicher Rat zur Förderung der Neuevangelisierung, *Direktorium für die Katechese*, [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/presse\\_2020/2020-06-25\\_Direktorium-fuer-die-Katechese\\_Arbeitsuebersetzung.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-06-25_Direktorium-fuer-die-Katechese_Arbeitsuebersetzung.pdf) (letzter Zugriff am 18.06.2023).

Rapp C., *Katharsis*, in: Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, (Hrsg.) C. Rapp, K. Corcilus, Stuttgart 2021, S. 280-284.

Ropiak S., *Muzyka*, in: Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy, (Hrsg.) C. Rogowski, Warszawa 2007, S. 424-425.

Sawa P., *Muzyka nowej ewangelizacji a doświadczenie duchowe: kontekst, rzeczywistość, wyzwania*, in: „Studia Pastoralne“ 2016 Nr. 12, 88-109.

Schmitt R., *Musik und Spiel in Religionsunterricht und Jugendarbeit. Praktische Anleitungen, Beispiele und Modelle*, Stuttgart 1983.

Schroeter-Wittke H., *Musik als Theologie. Studien zur musikalischen Laientheologie in Geschichte und Gegenwart*, Leipzig 2010.

Schroeter-Wittke H., *Musik und Theologie*, in: „Praktische Theologie“ 2012 Nr. 3 (47), S. 187-193.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Katechese in veränderter Zeit*. Die deutschen Bischöfe 75, Bonn 2004.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie*, Bonn 2005.

Sroczyński P., *Terapeutyczny wymiar muzyki w katechezie szkolnej*, in: „Wrocławski Przegląd Teologiczny“ 2020 Nr. 2 (20) 2020, S. 121-129.

Tarliński P., *Muzyka jako element aktywizacji w katechezie*, in: *Aktywizacja w katechezie*, (Hrsg.) R. Chałupniak, J. Kostorz, W. Spyra, Opole 2002.

Wolf N., *Sprache und Ohr des Herzens. Über die Bedeutung der Musik in der Liturgie*, in: „Communicatio Socialis“ 2014 Nr. 3 (47), 350-355.

Zellma A., *Wartości edukacyjne muzyki w nauczaniu religii ( przyczynek do dyskusji)*, in: „Studia Pastoralne“ 2016 Nr. 12, S. 110-120.

### Internetquellen

[www.die-liedertester.at/kids-wir-bringen-das-brot-wir-bringen-den-wein/#more-2013](http://www.die-liedertester.at/kids-wir-bringen-das-brot-wir-bringen-den-wein/#more-2013) (letzter Zugriff am 11.07.2023).

[www.youtube.com/watch?v=8HXF0-CZwdU](http://www.youtube.com/watch?v=8HXF0-CZwdU) (letzter Zugriff am 11.07.2023).

MAŁGORZATA PEROŃ

DOI: 10.56898/st.13205

„GDZIE DOCZESNOŚĆ  
PRZECINA SIĘ Z WIECZNOŚCIĄ”.  
SZTUKA WŁOSKA W TWÓRCZOŚCI  
JAROSŁAWA IWASZKIEWICZA

Jarosław Iwaszkiewicz był we Włoszech, jak sam przyznaje, trzydzieści kilka razy (PDW 9)<sup>1</sup>. Już ta liczba sprawia, że możemy uznać autora *Nowel włoskich* za znawcę Italii – jej topografii, pejzażu, zabytków i mieszkańców. Spojrzenie na Włochy i na ich sztukę nie jest jednak nigdy takie samo, zmienia się wraz z upływem czasu. Iwaszkiewicz po raz pierwszy spotyka się z Italią w 1924 roku, a ostanía wyprawa ma miejsce w 1977. Na przestrzeni ponad pół wieku Iwaszkiewicz kształtuje swoje poglądy estetyczne i filozoficzne, dojrzewa jako poeta i pisarz, staje wobec dramatycznych do-

---

**Małgorzata Peroń** – ukończyła filologię polską i historię sztuki, pracuje w Instytucie Literatury i Kultury Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Uzyskała tytuł doktora literatury na podstawie rozprawy *Plastyczna mapa świata. Poezja ks. Janusza Stanisława Pasierba wobec sztuki wizualnych*. Do głównych obszarów badawczych należą: twórczość Zbigniewa Herberta, Janusza s. Pasierba, literatura i krytyka polska po roku 1989, wizualność w kulturze, sztuka i literatura w Sieci.

<sup>1</sup> Do Włoch udawali się także Zbigniew Herbert, Czesław Miłosz, Tadeusz Różewicz. Miłosz, jak sam wspomina, pierwszą „swoją podróż kształceniową” do Włoch odbył wiosną 1937 roku (zob. C. Miłosz, *Abecadło*, Kraków 2001, s. 17). Zbigniew Herbert po raz pierwszy we Włoszech znajduje się w czerwcu i lipcu 1958 roku (zob. H. Citko, *Kalendarium życia Zbigniewa Herberta*, „Rzeczpospolita”, dodatek 26–27.07.2008, s. 3). Tadeusz Różewicz w kraju Remusa i Romulusa pojawia się w 1960 roku, wynikiem tej wyprawy jest przede wszystkim poemat *Et in Arcadia Ego* (zob. Z. Majchrowski, *Kalendarium życia i twórczości*, [w:] tegoż, *Różewicz*, Wrocław 2002, s. 257). Stosuję następujące skróty: OKTO – *Oktostychy*, Warszawa 1919, KDIKN – *Księga dnia i księga nocy*, Warszawa 1929, PDE – *Powrót do Europy*, Kraków 1931, INŻ – *Inne życie*, Warszawa 1938, KOS – *Książka o Sycylii*, Kraków 1956, CŚ – *Ciemne ścieżki*, Warszawa 1957, JŻ – *Jutro żniwa*, Warszawa 1963, PDW – *Podróże do Włoch*, Warszawa 1980.

świadczeń historii. Rodzi się w 1894 na Ukrainie, jest więc zakorzeniony w tradycjach XIX wieku, przez kolejne dziesięciolecia zdobywa sławę i powszechne uznanie. Za swoją działalność na polu pisarskim (zarówno poezja, proza, jak i dramat) zdobywa liczne nagrody i wyróżnienia państwowe oraz zagraniczne<sup>2</sup>.

Celem artykułu jest zaprezentowanie wybranych fragmentów twórczości (opowiadania, eseje podróżnicze) Jarosława Iwaszkiewicza, które odwołują się do sztuki włoskiej. W spuściźnie literackiej, diarystycznej i w opublikowanej korespondencji istnieje bardzo wiele odniesień do Italii i jej kulturowego dziedzictwa. Włochy były jednym z najczęściej i najchętniej odwiedzanych przez Iwaszkiewicza miejsc w Europie, a sztuka artystyczna tego kraju najwyżej przez niego ceniona. W niniejszym artykule kryterium doboru tekstów o sztuce stanowiła obecność komentarza ujawniającego interpretację dzieła w duchu przeżycia nie tylko estetycznego, ale przede wszystkim duchowego. Obiekty włoskie dawały bowiem pisarzowi okazję do odsłaniania rzeczywistości metafizycznej, przekraczającej znikomość doczesnego świata. Nie były to oczywiście teksty o charakterze religijnym, jednak znamienne jest, że wiele obiektów włoskich znajduje się przede wszystkim w przestrzeniach sakralnych – kościołach i kaplicach Rzymu, Sieny, Florencji, Arezzo, San Gimignano. Dla Iwaszkiewicza dzieło sztuki ma podwójny wymiar: jego forma, zdolność do narracji (zawsze jest to sztuka przedstawieniowa, najczęściej o tematyce religijnej ale ukazanej w formie sceny rodzajowej) ujawniają materialność i cielesność wymiaru ludzkiej egzystencji. Te zmysłowe doznania są jednak nie tylko źródłem estetycznego zachwyty, ale także podłożem do poszukiwań duchowych, rodzą w pisarzu przecucia istnienia sfery Boskiej, wiecznej.

Iwaszkiewicz pierwszy raz znalazł się w Italii w 1924 roku już jako człowiek dojrzały, ale za swą pierwszą podróż na Południe uznał, jak sam wspomina, podróż w wyobraźni, którą odbył wraz z Karolem Szymanowskim<sup>3</sup>. Podczas wspólnej wyprawy z Elizawetgradu do Kijowa w czerwcu 1918

<sup>2</sup> Wyczerpująco o biografii Iwaszkiewicza pisze Radosław Romaniuk, tenże, *Inne życie. Biografia Jarosława Iwaszkiewicza*, t. 1, Warszawa 2012; t. 2, Warszawa 2017.

<sup>3</sup> Początek przyjaźni Iwaszkiewicza z Karolem Szymanowskim przypada na rok 1909, kiedy to obaj spotykają się w Kijowie. Matka Iwaszkiewicza – Maria z domu Piątkowska (1854–1927) wychowana była przez babkę Karola Szymanowskiego, baronową Michalinę z Czekińskich Taubową. Iwaszkiewicza łączyło z nim dalekie pokrewieństwo, jako że matka Iwaszkiewicza i matka Szymanowskiego miały wspólnego dziadka – Jakuba Krzeczковского, zob. J. Iwaszkiewicz, *Spotkania z Szymanowskim*, Kraków 1976, s. 5.

roku<sup>4</sup>, Szymanowski opowiadał młodemu Iwaszkiewiczowi o swoich przeżyciach. Dziesięć lat starszy od Iwaszkiewicza Karol był dla swojego kuzyna nie tylko powiernikiem jego tajemnic, ale nauczycielem i przewodnikiem wprowadzającym go w tajemnice muzyki, sztuki i literatury. Stał się także ważną postacią dla kształtowania gustu estetycznego pisarza. Ukształtował w nim mit Sycylii jako krainy wyśnionej, zanurzonej nie tylko w sztukę, ale w zmysłowe piękno. Rozmowy prowadzone w Elizawetgradzie skutkowały także powstaniem stałego punktu odniesienia dla spotkań ze sztuką, była nim Ukraina – przestrzeń dzieciństwa i młodości. „To Szymanowski – stwierdza Aleksandra Giełdoń-Paszek – zaraził młodego Iwaszkiewicza tęsknotą za nieznaną Sycylią, w której pomimo upływu lat wciąż żywy był świat mitologicznych zdarzeń, który z czasem stał się obecny w poruszającym problem dionizyjskości i apollinijskości libretcie Iwaszkiewicza i Szymanowskiego do *Króla Rogera*”<sup>5</sup>.

Autor *Panien z Wilka* wspominał:

[...] utkwiał mi w pamięci i uderzył wyobraźnię obraz Sycylii, taki, jaki roztoczył przede mną Szymanowski i jaki później – wiele lat później – sprawdziłem naocznie. [...] zatrzymaliśmy się na temacie sycylijskim. Jadąc tak na stopniach wagonu, w zmierzchu letniej nocy, obmyślałem sprawy i działania bardzo odległe od bab z worami, zdemobilizowanych żołnierzy i szaro mundurowych ówczesnych „szkopów”, którzy napełniali pociąg<sup>6</sup>.

W *Książce o Sycylii* Iwaszkiewicz pisał:

Moje zetknięcie z Sycylią nastąpiło dzięki opowiadaniom Karola Szymanowskiego, który niegdyś, podczas pierwszej niemieckiej okupacji, również jak ja ratując się wspomnieniami od okrutnej rzeczywistości, począł opowiadać mi o swoim na tej wyspie pobycie i podrażnił moją ciekawość do tego stopnia, że powiedziałem sobie jak Joseph Conrad, pokazując palcem na mapie: „Tam muszę być” (KOS 8).

---

<sup>4</sup> Zob. tamże, s. 42.

<sup>5</sup> A. Giełdoń-Paszek, *Obywatel Parnasu. Sztuki piękne w życiu i twórczości Jarosława Iwaszkiewicza*, Katowice 2014, s. 281.

<sup>6</sup> J. Iwaszkiewicz, *Spotkania z Szymanowskim...*, s. 42.

Pisarz wyznawał:

Z wdzięcznością wspominam mojego przyjaciela, który w tych dawnych naszych rozmowach toczonych pod uciskiem wojny, w ciemne noce Elizawetgradu odkrywał mi odległe skarby wyspy i napełniał mnie chęcią odnalezienia w tej ziemi „drugiej ojczyzny” (KOS 8).

Iwaszkiewicz realizuje swoje marzenie dopiero w 1932 roku, wyspę króla Rogera widzi prawie ćwierć wieku później niż Szymanowski. Kompozytor był już wcześniej we Włoszech (po raz pierwszy w 1908 roku, następnie w 1911 i 1914 roku), w tym dwukrotnie na Sycylii, która stała się jego ulubioną krainą<sup>7</sup>. Odwiedził wówczas Neapol, Palermo, Taorminę, Syrakuzy, Agrigent i Selinunt. Muzycznymi refleksami wrażeń z tych podróży były utwory *Metopy* i *Maski*.

Równie istotnym przewodnikiem po sztuce włoskiej był dla Iwaszkiewicza Józef Rajnfeld (1908-1940) – artysta malarz, który wykształcił w pisarzu model odbioru dzieła sztuki poprzez emocje, wzruszenie, obserwację zmysłową a także poprzez postawę kontemplacji formy oglądanego obiektu. Szymanowski zrodził w Iwaszkiewiczu potrzebę podróży intelektualnych, wyrabiając w pisarzu konieczność bycia wykształconym, obytym odbiorcą dzieł malarskich, rzeźbiarskich, architektonicznych. Podsuwał mu lektury i własne relacje podróżnicze. Rajnfeld był towarzyszem włoskich peregrynacji autora Brzeziny. Iwaszkiewicz zawdzięcza mu spotkania z Jeńcami Michała Anioła, metopami z Selinuntu, wizyty w Akragas, Monreale, Florencji, Sienie i Arezzo<sup>8</sup>. Jest także tym, który zainicjował jego pierwszą podróż na Sycylię w 1932 roku. Pokazał mu także włoskie miasteczko San Giminiano, które stało się

<sup>7</sup> Pierwsza podróż Szymanowskiego do Włoch przypada na 1908 rok, druga przypada na 1911, podczas trzeciej, w 1914 zawędrował przez Włochy i Sycylię aż do Algieru, Tunisu i Biskry. Młody Szymanowski niezwykle wszechstronnie uzdolniony, próbujący swych sił w prozie i poezji (był autorem dwóch, niedokończonych powieści), obdarzony giętkim umysłem i bogatą wyobraźnią, z wybitnymi uzdolnieniami językowymi, miłośnik i znawca sztuki we wszelkich jej przejawach i epokach – od mitów greckich do *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego, przywoził z tych wypraw do rodzinnej Tymoszewki cały smak świata, nastroje, klimaty i obrazy, które formowały jego indywidualność artystyczną. Wrażenia z podróży odnowią się w muzyce kompozytora: w *Pieśniach miłosnych Hafiza*, *Maskach*, *Metopach*, *Mitach*, zob. s. Kisielewski, *Gwiazdozbiór muzyczny [w:] O Karolu Szymanowskim. Antologia*, oprac. Z. Sierpiński, Warszawa 1983, s. 11–12.

<sup>8</sup> Zob. A. Giędoń-Paszek, *Obywatel Parnasu...*, s. 289.



dla Iwaszkiewicza jednym z najbardziej ukochanych miejsc w Italii. Ślady tej niezwyklej i ze względu także na homoerotyczny charakter skomplikowanej znajomości, widoczne są nie tylko w opisach zawartych w *Podróżach do Włoch*, ale także w opowiadaniu *Anna Grazii* (malarz Rousseau, który pokazuje bohaterowi freski Benozzo Gozzoli to sam Rajnfeld – przewodnik Iwaszkiewicza)<sup>9</sup>. Dorota Kozicka o istotnym wpływie na sposób postrzegania sztuki włoskiej przez Iwaszkiewicza pisała następująco:

Niezatarte piętno na przedwojennych wrażeniach „włoskich” i na ich literackim odzwierciedleniu wywarły także uczucia skierowane do młodego malarza Józefa Rajnfelda, któremu Iwaszkiewicz zadeedykował *Książkę o Sycylii*. Nadały one artystycznym przeżyciom pisarza znamiona dramatycznego uniesienia, odmieniły dotychczasowy sposób poznawania Włoch, które sam autor nazwał banalnymi, oczywistymi i powierzchownymi. Świadectwem tych uniesień są opisy fresków w San Gimignano, wspólne oglądanie *Niewolników* Michała Anioła, a także tajemnicza noc w Agrigencie.

Dzięki tym uczuciowym podtekstom podróż nabiera wieloznaczności, nie jest to już tylko wyprawa edukacyjna i artystyczna, ale też miłosa wędrówka: przeżycia artystyczne mieszają się ze zmysłowymi opisami natury, niepozorne detale olbrzymieją w swoim pięknie. Opowieść jest pełna radości życia, witalności i młodości<sup>10</sup>.

W różnorodności problematyki podejmowanej przez Jarosława Iwaszkiewicza na przestrzeni ponad sześćdziesięcioletniej aktywności literackiej Włochy odgrywają znaczącą rolę. Są źródłem inspiracji poetyckiej, miejscem spotkania ze sztuką, literaturą, historią<sup>11</sup>. Żaden inny kraj wraz z jego kulturą, poza Polską, nie zostaje tak często przywołany w poezji Iwaszkiewicza jak Italia. Kraina Petrarcki pojawia się już od debiutanckiego tomu poety i obecna jest niemal we wszystkich zbiorach lirycznych. Przykładami są następujące wiersze: *Quattrocento* (OKTO), cykl *Biletów tramwajowych* (KDIKN), *Tęsknota do Italii* (PDE), *W Orvieto* i cykl *Sonetów sycylijskich*

---

<sup>9</sup> O relacji Iwaszkiewicza i Rajnfelda obszernie piszą w komentarzu do korespondencji pisarza i malarza Paweł Hertz i Marek Zagańczyk, zob. *Portret młodego artysty. Listy Józefa Rajnfelda do Jarosława Iwaszkiewicza, 1928-1938*, Warszawa 1997.

<sup>10</sup> D. Kozicka, *Dwa skrzydła rzeczywistości*, „Dekada Literacka” 2000, nr 6-8, s. 22.

<sup>11</sup> Zob. M. Lange-Henszke, *Język i kultura Włoch – między wyobrażeniem a rzeczywistością*, „Italica Wratislaviensia” 2011, nr 2, s. 123–136.

(INŻ), *Pożegnanie Sycylii (Elegie)*, wydane w tomie *Wiersze zebrane*, 1968), [*W tym mieście czarno-zielonkawym...*], [*Zmarzłych glicynij bżowe szarfy...*], [*Tu na malachit tych rozwalin...*], [*A dziś w zamartwych wód laguny...*] (CS), cykl *Z Florencji* (JŻ) oraz wiersze z tomu *Śpiewnik włoski*. Italia jako motyw literacki pojawia się także w esejach oraz opowiadaniach pisarza, na przykład *Koronkach weneckich* (I, II), *Annie Grazzi*. Najbardziej znanymi książkami Iwaszkiewicza, w których pojawiają się sztuka, kultura i krajobraz Italii, są *Nowele włoskie* (1947), *Śpiewnik włoski* (1974), *Podróże do Włoch* (1977) oraz poświęcona włoskiej wyspie *Książka o Sycylii* (1956)<sup>12</sup>.

O znaczeniu Italii pisze sam Iwaszkiewicz we *Wstępie do Podróży do Włoch*. Dla niego Włochy są centrum, w którym przenikają się kultury, a historia dawna łączy ze współczesną, „zabarwiona zmiennością naszych czasów i przemian” (PDW 17). Są kluczem do zrozumienia jego poglądów estetycznych. Iwaszkiewicz pisze:

Zarazem myślę, że mogą one być syntezą mojej twórczości. Syntezą wierszy i prozy, wspomnień z Ukrainy i Rosji, przyływów gniewu i rozczulenia, obrazów Danii i Francji, obrazów kochanego Stawiska, które rzeczywiście nazwą swą przypomina mi ukraińskie Stawiszczce i ów wiatrak murowany na wzgórzu, leitmotiv mojej twórczości (PDW 17).

Włochy były dla poety lustrem, w którym odbijała się jego „osobowość artystyczna” oraz jego indywidualność (PDW 7). Liczne podróże umożliwiły Iwaszkiewiczowi bezpośredni kontakt z zabytkami sztuki i architektury w tym kraju. Jak pisze Radosław Romaniuk, poeta opowiadał o spotkaniach z dziełami sztuki, jakby zdawał relację ze spotkań z przyjaciółmi<sup>13</sup>. Ślady tych niezwykłych więzi znalazły swoje odbicie w jego eseistyce i prozie. Iwaszkiewicz często podaje tytuły oglądanych dzieł oraz ich lokalizację. Topograficzne opisy włoskich miast, ujawniające się w języku konkre-

<sup>12</sup> Zob. E. Cichocka, *Sycylijskie peregrynacje i inspiracje polskich artystów od XVI do XXI wieku* [w:] *Bogactwo językowe i kulturowe Europy w oczach Polaków i cudzoziemców*, t. 2, red. M. Gazy, M. Kubacka, Łódź 2014, s. 191–197; T. Wilkoń, O „Sonetach sycylijskich” Jarosława Iwaszkiewicza [w:] *Przestrzenie kultury i literatury: księga jubileuszowa dedykowana Profesor Krystynie Heskiej-Kwaśniewicz na pięćdziesięciolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Gondek, I. Socha, B. Pytlos, Katowice 2012, s. 69–76.

<sup>13</sup> R. Romaniuk, *Inne życie. Biografia Jarosława Iwaszkiewicza*, t. 2, Warszawa 2017, s. 475–476.

tu, pozwalają zauważyć pewną prawidłowość<sup>14</sup>. U pisarza, którego krytyka zwłaszcza w latach osiemdziesiątych uznawała za poddanego socrealistycznej wykładni, przeważają odwołania do malarstwa o tematyce religijnej. Miejsca, które odwiedza we Włoszech, to przede wszystkim kościoły. Interesujące wydaje się zatem podjęcie próby określenia głównych wyznaczników poglądów estetycznych pisarza. Warto zwrócić przy tym uwagę na wpływ historii, ta bowiem, jak zauważa Tomasz Burek, zmieniała sposób patrzenia Iwaszkiewicza na dzieło sztuki<sup>15</sup>.

Badacze twórczości autora *Koronek weneckich* podkreślają, że obecny jest w niej podwójny i ujawniający się z różną mocą nurt apolliński oraz dionizyjski<sup>16</sup>. Nurt apolliński kieruje podróżnika w stronę doznań estetycznych, fundowanych na kontemplacyjnym odbiorze dzieła sztuki. Objawia się ono jako dzieło skończone, harmonijne, trwałe, mimo dotkniętego atrofii świata. Podróż pod znakiem Dionizosa uwikłana jest natomiast w zmysłowość, gwałtowność przeżyć wywołanych przez pracę zmysłów,

<sup>14</sup> Zob. A. Achtelik, *Reporterskie zmagania z obrazami pamięci: wokół „Podróży do Włoch” Jarosława Iwaszkiewicza* [w:] *Wokół reportażu podróżniczego*, t. 2, red. D. Rott, Katowice 2007, s. 133–145.

<sup>15</sup> Zob. T. Burek, *Co jest jeszcze do odkrycia w Iwaszkiewiczu?* [w:] *Miejsca Iwaszkiewicza – w setną rocznicę urodzin. Materiały z konferencji naukowej 20–22 lutego 1994 roku. Almanach Iwaszkiewiczowski*, t. I, red. M. Bojanowska, Z. Jarosiński, H. Podgórska, Podkowa Leśna 1994, s. 22. W badaniach nad twórczością Jarosława Iwaszkiewicza zaobserwować można dwa nurty. Pierwszy związany jest z oceną dorobku pisarza przez pryzmat jego biografii, zwłaszcza zaangażowania po stronie władzy PRL. Drugi nurt związany jest z ponownym odczytaniem znaczenia dorobku literackiego pisarza – silny nacisk kładzie się na usunięcie wszelkich naleciałości ideologiczno-politycznych, jakie towarzyszyły krytyce w latach osiemdziesiątych XX wieku. Wybrane prace o twórczości Iwaszkiewicza w kontekście związków ze sztuką: T. Burek, *Dzieło niczyje*, Kraków 2001; A. Gronczewski, *Jarosław Iwaszkiewicz*, Warszawa 1972; J. Kwiatkowski, *Poezja Jarosława Iwaszkiewicza na tle dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1975; Z. Mokranowska, *Młodość i starość. Studia o twórczości Jarosława Iwaszkiewicza*, Katowice 2009; R. Matuszewski, *Przyleciał anioł cały malinowy. Spotkania włoskie z Jarosławem Iwaszkiewiczem*, Warszawa 1995; G. Ritz, *Jarosław Iwaszkiewicz. Pogranicza nowoczesności*, tłum. A. Kopacki, Kraków 1999; T. Wójcik, *Pejzaż w poezji Jarosława Iwaszkiewicza. Paramonografia liryki poety*, Warszawa 1993; A. Zawada, *Iwaszkiewicz w polskim czyściu* [w:] *Miejsce Iwaszkiewicza...*, s. 7–18; A. Zawada, *Jarosław Iwaszkiewicz*, Warszawa 1994; H. Zaworska, *Sztuka podróży. Poetyckie mity podróży w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza, Juliana Przybosa i Tadeusza Różewicza*, Kraków 1980; H. Zaworska, „Opowiadania” Jarosława Iwaszkiewicza, Warszawa 1985.

<sup>16</sup> Zob. E. Boniecki, *W orszaku Dionizosa: mit dionizyjski Szymanowskiego i Iwaszkiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1989, nr 80/1, A. Giędoń-Paszek, *Klasycyzm rozszczepiona – między Apollem a Dionizosem* [w teście:] *Obywatel Parnasu...*, s. 35–43, J. Sobolewska, *Dionizos u Iwaszkiewicza „Konteksty”* 1995, nr 3–4.

nie tylko wzroku, ale także słuchu, smaku, zapachu. Patronuje mu Józef Rajnfeld, który był dla pisarza swoistym *cicerone* i odsłaniał przed nim emocjonalność spotkania ze sztuką (Iwaszkiewicz w *Podróżach włoskich* zanotował, że malarz płakał w obliczu rzeźb Michała Anioła). Dionizos uruchamia wrazeniowe spotkanie z dziełem wizualnym, ujawnia piękno sztuki, ale w jej cielesnej, dotykanej formie. Tak dzieje się podczas spotkań Iwaszkiewicza z malarstwem Caravaggia, w którym obrazy mistrza baroku brzmią, krzyczą, dźwięczą w pamięci i wyobraźni odbiorcy jeszcze długo po opuszczeniu miejsca ich prezentacji. Oglądając scenę *Każni św. Mateusza* w rzymskiej kaplicy Contarellich pisarz zwraca uwagę na fizjonomię sprawców śmierci Ewangelisty. W literackiej odsłonie ich ciała są pełne energii i niepohamowanej siły. Silnie oddziałują na Iwaszkiewicza także ostatnie dzieła Michała Anioła, w których zanurzone w kamieniu sylwetki próbują oswobodzić się z ciężkiej materii. Jest to zatem spotkanie, które obrazuje jednocześnie fascynację Iwaszkiewicza ciałem, jego pięknem, także w sensie erotycznym, jak również zmaganie się z jego ułomnościami i czasem, który coraz bardziej pozbawia je witalności i siły.

Włochy były drugą ojczyzną Iwaszkiewicza. Czuł się tam doskonale – odnajdywał w ziemi Michała Anioła dogodne warunki do pisania. Najbardziej znane opowiadanie – *Panny z Wilka* – Iwaszkiewicz opatruje podpisem wskazującym na miejsce i czas jego powstania – Syrakuzy, 1932 rok. Wiele opowiadań toczy się we włoskiej scenerii. Pejzaże krainy Południa znaleźć można przede wszystkim w takich opowiadaniach jak: *Anna Grazi*, *Hotel Minerwa*, *Koronki weneckie I*, *Koronki weneckie II*, *Kongres we Florencji*. Jako twórca głęboko zakorzeniony w kulturze zwracał swoje zainteresowania ku sztuce i historii Włoch. Napisał zarówno eseje, w których Italia i jej sztuka odgrywają główną rolę, jak i opowiadania, których akcja toczy się we włoskich miasteczkach i wioskach – kraina Petrarcki jest malowniczym tłem, na którym dopełniają się wątki i wydarzenia związane z losem bohaterów prozy Iwaszkiewicza. Italia jest dla Iwaszkiewicza także pierwszoplanową bohaterką, szczególnie w *Śpiewniku włoskim*, w którym poeta utrwalił jej urodę.

Przyglądając się sztuce włoskiej, którą Iwaszkiewicz opisuje w swoich esejach oraz prozie, należy stwierdzić, że najczęściej związana jest ona z tematyką religijną. Natomiast obrazy spoza tego kręgu albo pozornie do niego nienależące często (jak w przypadku obrazów twórców francuskich – Claude’a Moneta i Édouarda Maneta) otrzymują „duchowy rys” w literackich przetworzeniach poety. Pozostaje w tym względzie w nurcie kla-

sycznym poezji, którym jakości estetyczne dzieła dominują w tworzeniu literackiej interpretacji.

Opisy sztuki – malarstwa i rzeźby – nigdy u Iwaszkiewicza nie są czystą ekfrazą<sup>17</sup>. Pisarz nie zawsze wymienia twórcę i tytuł obrazu, możemy odnaleźć wiele fragmentów, w których pominięto lokalizację danego obiektu. Wyjątek stanowi niemal katalogowa relacja ze spotkania z malarstwem Caravaggia. Charakterystyczne jest również zredukowanie do minimum opisu kolorystyki obrazu, przez co scena ukazuje się w całej dynamice wydarzenia, wykraczając poza doświadczenie estetyczne. Niewątpliwie pisarz doбира obiekty według własnego, osobistego klucza, za którym kryje się zdolność dzieła do ukazania człowiekowi jego wymiaru duchowego i predestynacji do uczestnictwa w wieczności. Ten model oglądu dzieła jest oczywiście tylko jednym z dwóch ważnych sposobów przyglądania się sztuce przez Iwaszkiewicza. Równie istotnym jest zwrócenie uwagi na zmysłową formę sztuki, zdolność odkrywania w jej blasku swojej cielesności i zmysłowości. Jednocześnie jednak to dionizyjskie spojrzenie, wywołujące zachwyt, zanurzone w witalności, ma swoje drugie oblicze – wskazuje na śmiertelność człowieka, jego przemijanie. W obu koncepcjach odbioru sztuki ujawnia się jej moc do wzbudzania refleksji o charakterze egzystencjalnym, pierwszy nurt prowadzi do pytań o charakterze duchowym i wiecznym, drugi dopełnia je i zadaje pytania związane ze skończonością wszelkich form życia.

Iwaszkiewicz podczas swoich pobytów we Włoszech zwiedza przede wszystkim kościoły (między innymi w Rzymie – Santa Maria del Popolo, św. Augustyna, św. Sabiny, św. Praksedy, św. Katarzyny i wiele innych – w Wenecji, Arezzo, Sienie, Neapolu, Prato, Pistoii, Lukce, Pizie, Viareggio, Amalfi). Tam też ma możliwość spotkania się z najwybitniejszymi dziełami sztuki renesansu i baroku: malarstwem Caravaggia, freskami Piera della Francesca, Sodomy, Andrei Mantegni, Michała Anioła. Inne obrazy ogląda we włoskich muzeach. W żadnym miejscu natomiast nie przyznaje się do znajomości dzieła jedynie z reprodukcji, chociaż wiemy, że jego literackie przygotowanie było ogromne. Charakterystyczne jest to, że spojrzenie pisarza na dzieło sztuki ulega zmianie. W wielu miejscach Iwaszkiewicz wyznaje, że dany obraz czy rzeźba nie oddziałują na niego tak silnie, jak

---

<sup>17</sup> O tym, że w twórczości literackiej pisarzy XX wieku bardzo rzadko spotykamy klasyczną ekfrazę, częściej natomiast „utwory ekfrastyczne”, obszernie pisał między innymi Adam Dziadek, tenże, *Obrazy i wiersze. Z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej*, Katowice 2004.

podczas pierwszych podróży. Aleksandra Giełdoń-Paszek pisała, że Stary Iwaszkiewicz w swych estetycznych zachwytach bywał kapryśny i bardzo emocjonalny. Często, pod wpływem sytuacji, zmieniał gusta, zaprzeczał dotychczasowym poglądom, choć zawsze podkreślał swoje sympatie do sztuki włoskiej, czemu dał wyraz wielokrotnie na kartach *Dzienników*. Przeważnie właśnie do Italii jeździł w jesieni swojego życia. Odbiór sztuki zależał więc od humoru pisarza, atmosfery, sytuacji osobistej. Podziwiane niegdyś dzieło w odmiennych warunkach nie robiło już wielkiego wrażenia<sup>18</sup>.

Nieustannie w refleksji o sztuce, miastach i pejzażach Włoch pojawia się stwierdzenie, że „wszystko jest inne” niż podczas pierwszych podróży – świat ulega zmianie. Nie tylko chodzi tu o przemiany gospodarcze i rozwój cywilizacyjny, ale o kontekst dzieła i sposób myślenia, pisanie oraz zwiedzania, a także patrzenia na obiekt artystyczny. Jako przykład Iwaszkiewicz podaje sposób prezentacji fresku *Pochód śmierci* z klasztoru w Palermo. Wcześniej istniał on w swoim naturalnym, pierwotnym kontekście – na dziedzińcu klasztornym, teraz zaś prezentowany jest w muzeum miejskim, gdzie „oczyszczony i odosobniony, obliczony jest już tylko na bezpośrednie działanie malarskie” (PDW 20). W weneckiej Galleria dell’Accademia obok dzieła malarza Cimy da Conegliana Iwaszkiewicz ogląda słynną *Burzę* Giorgiona. „Niebywała *Tempesta*” – stwierdza poeta, i zaraz jednak obok zachwyty umieszcza wzmiankę związaną ze sposobem eksponowania dzieła – „jest tak powieszona na dodatek, że nic się nie spostrzega i nie można znaleźć takiego miejsca, skąd by nie błyszczała” (PDW 20). I nieco dalej tłumaczy się: „[...] a przecież dawniej dreszcz mnie przenikał na widok zakutego w stal rycerza i karmiącej dziecko półnagiej kobiety, pomiędzy którymi wykwitła cicho, bo daleko, w nieskończoności zamknięta błyskawica [...]” (PDW 28). Obraz był znany malarzowi z jego wcześniejszych podróży, we fragmencie dotyczącym planów pisarskich (powieść *Wenecja* – niezrealizowana) czytamy przecież o zachwycie nad „teatrem zieleni” Giorgiona.

Wprowadzając do narracji opis dzieła sztuki, pisarz często stosuje zabieg polegający na zaskoczeniu czytelnika. Nie uprzedza, które dzieło za chwilę spotkamy. W opisie *Assunty* Tycjana czytelnik śledzi najpierw wnę-

<sup>18</sup> A. Giełdoń-Paszek, *Dylematy estetyczne okresu późnego w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza w kontekście Mieczysława Tomaszewskiego inwariantnego modelu życia twórcy* [w:] *Styl późny w muzyce, literaturze i kulturze*, t. 3, red. E. Knapik, A. Woźniakowska, W. Stępień, J. Szurman, Katowice 2016, s. 52.

trze weneckiej bazyliki Santa Maria Gloriosa dei Frari – „olbrzymie, potężne, zakurzone i jak gdyby zapomniane przez księży” (PDW 26). Wszędzie stoją zaniedbane pomniki, niesprzątnięte drabiny, na podłodze leżą deski, kartki, papiery; z racji Wielkiego Tygodnia jest też niezbyt wyrafinowana i gustowna dekoracja ołtarzy. I nagle z tego chaosu wyłania się dzieło sztuki – olśniewające, pełne harmonii i piękna, którego pozbawione jest jego otoczenie. Wprowadzone przez spójnik „i” staje się niejako naturalnym elementem opisywanej rzeczywistości, której ostatecznie się wymyka. Iwaszkiewicz pisze:

I ta wspaniała, dojrzała niewiasta, która odpycha to wszystko i wznosi twarz ku innym, niebiańskim porządkom, robi wrażenie jakby odtrącała połamane deski i niedobudowane świątynie; ci apostołowie, którzy stoją w dole i widzą, jak unosi się wspaniała, purpurowa szata nic nie tracąc w niebiosach z swojego fioletowego cienia, też są trochę podobni do nieporządnie porzuconych na ziemi kielni, łopat, wapna, piasku i marmurowej zaprawy. To wszystko razem jest fenomenalne (PDW 26).

Autor *Koronek weneckich* nie podaje, o jakie dzieło chodzi i kto jest jego twórcą. Nie precyzuje również, czy chodzi o dzieło malarskie, czy o rzeźbę. Pisze o nim jak o scenie, która jest dla niego taką samą rzeczywistością – naoczną, jak elementy wnętrza bazyliki. Scena ożywa, ponieważ pisarz pozbawia ją określeń wskazujących na jej przedmiotowość. Nie konkretyzuje czasu powstania obiektu, dokładnego miejsca, w którym się znajduje, sposobu eksponowania, wymiarów. Dzięki temu dzieło sztuki zyskuje charakter uniwersalny i ponadczasowy, ma moc wchłonięcia patrzącego i przeniesienia do nadrealnej sfery. Ukazana scena – wniebowzięcie Maryi – przenosi patrzącego w inny, Boski wymiar. Iwaszkiewicz pisze:

[...] kiedy wychodzi się z kościoła znowu na ulewny deszcz, ma się uczucie, że wróciło się z innego świata i świata o wymiarach tak obcych naszemu, że na gwałt pragnie się jakiś najzwyklejszych rzeczy: baru z kawą, kota ze zmrużonymi oczami (a kotów złych i obrzydliwych widzi się w Wenecji masami) albo po prostu uśmiechniętej dziewczyny (PDW 26).

Wymiar ten przytłacza, poraża, przeżycie estetyczne jest na tyle silne, że kiedy kontakt z dziełem zostaje zakończony, wtedy odczuwa się ulgę, że „nie jest się zmuszonym do obcowania” (PDW 26) z nim – wyznaje pisarz-podróżnik. W zakończeniu szkicu o Wenecji Iwaszkiewicz jeszcze raz powraca do *Assunty*, gdyż „wspomnienie purpurowej *Assunty* wlecze się za mną stale” (PDW 42). Tym razem pisarz obleka ją w kontekst jej recepcji. Zauważa, że dzieło Tycjana wzruszało nie tylko jego, ale również Jana Matejkę, Stanisława Wyspiańskiego, Kazimierza Wykę i polskich romantyków – Cypriana Kamila Norwida i Juliusza Słowackiego. Do sposobu widzenia tego ostatniego porównuje swoje własne doznania – „na pół krwawe, a na pół błogosławione” (PDW 42).

Celowe wydaje się pominięcie przez pisarza autora i tytułu dzieła. Oczywiście jest, że Iwaszkiewicz zakłada pewien poziom wiedzy czytelnika, wydaje się jednak, że chodzi tu bardziej o to, że dzięki przemilczeniu *Assunta* Tycjana przekracza ramy czasu i konwencji artystycznej. Pisarz zdaje relację nie z wyglądu płótna, lecz z samego doświadczenia piękna.

W podobny sposób skonstruowany został opis spotkania z obrazem Marca Basaitiego *Martwy Chrystus z dwoma aniołami*. Iwaszkiewicz nie podaje autora ani tytułu dzieła. Pojawia się jednak więcej szczegółów niż przy opisie *Wniebowzięcia* Tycjana. Wiemy, że obraz jest mały, podłużny, przedstawia umarłego Chrystusa, przy którym siedzą dwa „różano-skrzydłe, zasmucone i ucieszone zarazem, zupełnie dziecinne aniołki” (PDW 28). Obraz znajduje się w Galleria dell'Accademia w Wenecji. Iwaszkiewicz pomija „rudzizny Belliniego” i *Burzę* Giorgiona, by zatrzymać się przy obrazie „niższego rangą” Basaitiego. Pisarz zadaje ważne dla jego poglądów estetycznych pytania: „Dlaczego zawsze wybieram ten obraz? Dlaczego ten obraz ukochał również Ernest Robert Curtius? Co oznacza ten obraz, mój smak, moje wzruszenie wobec tego płótna?” i dalej, niejako dziwiąc się samemu sobie:

Czyż więc obrazy, malarstwo, architektura – to tylko okruszyny odwiecznej, jedynej i trwałej piękności? Mój Boże, co powiedzą na to moi krytycy, którzy chcą we mnie widzieć „podświadomego” materialistę pierwszej wody. Zresztą ja sam mam się za „takowego”. Ale tylko, kiedy stoję wobec takich obrazów (*Hirondelles* Maneta, *Coquelicots* Moneta) – wiem, że one coś znaczą więcej niż kawałek płótna pociągnięty farbami. Ale, na miłość Boską, co? Czy nigdy się nie dowiem? (PDW 29).



Doświadczenie przestrzeni metafizycznej dzięki kontemplacji dzieła sztuki staje się udziałem bohaterów opowiadań Iwaszkiewicza. W *Annie Grazzi* ciekawa jest scena, w której jeden z bohaterów odwiedza w Sienie kaplicę św. Katarzyny Sieneńskiej:

Po lewej stronie ołtarza widnieje słynne „svenimento”. Święta zmęczona modłami osuwa się na ręce towarzyszek zakonnych, które ją podtrzymują, a górą unosi się mniejszy od naturalnej wielkości Chrystus, tak jak się ukazywał w wizjach świętej i tak jak z nią rozmawiał zdradzając jej tajemnice wieczności<sup>19</sup>.

Modlący się przed ołtarzem Edmund – bohater opowiadania – z ufnością wpatruje się w twarz świętej, szukając w niej ratunku dla umierającej żony – Anny Grazzi. Pisarz nie wprowadza imienia malarza, nie datuje fresków z kaplicy kościoła św. Dominika. Dzieło Sodomy jest przedmiotem kultu i daje widzowi możliwość wgłębienia się w tajemnicę bezpośredniego spotkania z Bogiem. Na twarzy św. Katarzyny modlący dostrzega „słodkie zachwycenie i jak gdyby nieziemską pieśczość, i owo znużenie wielkością duszy i wiecznością duszy, jakie tylko zapewne świętym jest dostępne”<sup>20</sup>. Mistyczne doznanie zobrazowane przez sieneńskiego mistrza oddziałuje nie tylko na sferę estetyczną widza, ale przede wszystkim na sferę duchową. To oddziaływanie jest tak silne, że bohater opowiadania nawiązuje wręcz osobisty kontakt z przedstawieniem świętej – jawi mu się ona jako żywa osoba, z którą prowadzi rozmowę i od której uzyskuje pocieszenie. Przeniesienia w sferę mistycyzmu dostępuje zatem także widz, dzieło sztuki pełni tutaj funkcję medium<sup>21</sup>. Bohater wyznaje:

W pewnej chwili uczułem nagle, jakby urwało się wszystko we mnie, niepokój i żal, i strach; napełniła mnie wielka pewność i cisza. Zdawało mi się, że za moim ramieniem pochyła się ku mnie postać wielkiej świętej i że mi szepnęła do ucha:

---

<sup>19</sup> J. Iwaszkiewicz, *Anna Grazzi* [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1979, s. 224.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Iwaszkiewicz o rzeźbach z kościoła św. Augustyna wypowiada się następująco: „Cały kościół jest pełen kaplic, takie mnóstwo jest tu dzieł sztuki, że trzeba się powoli oswajać, zaznajamiać z nimi, a potem powracać do nich i witać jak starych, dobrych znajomych” (PDW 93).

– Idź, prośba twoja jest wysłuchana<sup>22</sup>.

Dla modlącego się doznanie duchowe splata się z estetycznym. Na początku swojego pobytu we Włoszech (jeszcze przed poznaniem Anny Grazzi) Edmund zadaje swojemu przyjacielowi – Stanisławowi – pytanie: „jakie jest znaczenie piękna?” Na pytanie Edmunda Stanisław odpowiada pytaniem – „a jakież jest znaczenie cierpienia?”<sup>23</sup>. Obie kwestie pozostają bez odpowiedzi. Nie ulega jednak wątpliwości, że dla Iwaszkiewicza dzieło sztuki jest przejawem piękna, ale także potrafi wywołać u odbiorcy refleksję o charakterze etycznym.

Modląc się przed ołtarzem św. Katarzyny, bohater prosi o uzdrowienie żony, która uległa ciężkiemu wypadkowi. Po pocieszeniu, kiedy już ma pewność, że Anna wyzdrowieje, jedzie do niej do szpitala. Tam siostra zakonna – opiekunka chorej – informuje go, że Anna zmarła. Czy zatem doświadczenie religijne było tylko wytworem wyobraźni, złudzeniem? Iwaszkiewicz zdaje się takim rozwiązaniem sytuacji bohatera pokazywać, że sztuka może być pośrednikiem w kontakcie z Bogiem, ale nigdy Go nie zastąpi, nie wytłumaczy. Może pokazać pewne prawdy o Nim, ale nie wyjaśni Go całkowicie. Podobnie jest z cierpieniem człowieka. Bohater *Anny Grazzi* stwierdza: „Śmieszne jest szukać rozwiązania wszystkiego w sztuce, ale może jeszcze śmieszniej w cierpieniu!”<sup>24</sup>.

Tekst *Anny Grazzi* powstał w 1938 roku. Prawie czterdzieści lat później w *Podróżach do Włoch* (1977) pisarz przewartościowuje ocenę tego fresku. Spogląda na niego z perspektywy wyłącznie estetycznej, wymiar duchowy zostaje pominięty. Uwaga koncentruje się na sposobie ukazania bohaterów sceny: postać Chrystusa jest nieproporcjonalnie mała względem mistyczki. „Po prostu źle namalowane” (PDW 59) – stwierdza. Drugim powodem tak nieprzychylniej opinii było spotkanie z malarstwem artystów tworzących przed Sodomą, na tym tle *Svenimento* zbladło i straciło swą siłę estetycznego oddziaływania.

Ponadczasowy wymiar ma dla Iwaszkiewicza spotkanie z freskami Pierra della Francesca w Arezzo<sup>25</sup>. Pisarz wypowiada się o jego malarstwie wy-

<sup>22</sup> J. Iwaszkiewicz, *Anna Grazzi...*, s. 226.

<sup>23</sup> Tamże, 152.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Herbert o scenie ukazującej sen cesarza pisał w *Barbarzyńcy w ogrodzie* następująco: „Piero [...] maluje złotobrazowe wnętrza namiotu Konstantyna, jeden z pierwszych, świadomych światłocieniowych nokturnów w sztuce włoskiej. Blask pochodni modeluje łągodnie dwu

łącznie pozytywnie, freski włoskiego artysty „jako całość, jako wielkość, jednolitość, jako dojrzałość [...] nie mają sobie równych” (PDW 76). Twórczość malarska zostaje porównana do aktywności poety – della Francesca jest poetą, który powoli i ze spokojem opowiada średniowieczną historię Krzyża Świętego. Porównanie malarstwa do jednej z siostrzanych sztuk w komentarzu Iwaszkiewicza zostaje rozszerzone, pisarz dostrzega także analogię pomiędzy dziełem Piera a muzyką Jana Sebastiana Bacha i Georga Friedricha Händla. Zarówno muzyczne kompozycje, jak i freski z Arezzo są zachwycające. Nawet wielokrotny kontakt z nimi nie pozbawia ich siły oddziaływania. Za każdym razem przed odbiorcą otwiera się świat wyobraźni, który można przetwarzać na wiele sposobów.

Dla Iwaszkiewicza, podobnie jak dla Pawła Muratowa, ale i Zbigniewa Herberta, najbardziej wzruszający i piękny wydał się fresk ukazujący sen cesarza Konstantyna. Spotkanie z nim opisuje jako „jedno z najsilniejszych przeżyć florenckich” (PDW 77), mimo że malowidło pochodzi z Arezzo. Znamienne jest to, że za najcenniejszy obiekt artystyczny poeta uważa ten, który nie pochodzi z serca kultury i sztuki Włoch – Florencji czy Rzymu. Iwaszkiewicz tworzy zatem własny katalog sztuki, dzieła najczęściej dobiera na zasadzie osobistych upodobań, choć zdarza mu się dość często powtarzać opinie Muratowa, Berensona i innych historyków sztuki. To, co najbardziej przejmuje go w *Śnie Konstantyna*, to postać sługi siedzącego przy łożu swego władcy. I w tym wypadku pisarz dostrzega „rys przecucia metafizycznego” – giermek „w śnieżnej czapie i białym kontusiku [...] wzrok posłał ku głębi” (PDW 77). Iwaszkiewicz tworzy mapę jego myśli. Sługa rozmyśla o „rzeczach wielkich i ponadludzkich zdarzeniach”. Linie odsłoniętego namiotu, pozy dwóch żołnierzy, giermek wspierający głowę na dłoni, światło padające z góry, jakby od nadlatującego anioła, tworzą skondensowaną, „Boską całość” – podsumowuje podróżnik. Nie tylko zatem temat i płaszczyzna znaczeniowa oddają harmonię i jedność obrazu. Iwaszkiewicz zauważa idealne zamknięcie się linii, która przebiega „od hełmu prawego żołnierza przez kontur postaci cesarza, głowę chłopca, profil drugiego żołnierza”. Zbigniew Herbert odnajdywał w *Śnie Konstantyna* „*lucidus ordo*, wieczysty porządek światła i równowagi” (BO 169). Dla Iwaszkiewicza Horacjańska jasna konstrukcja jest metaforą przejrzystego układu świata. Ponadczasowość dzieł sztuki włoskiej upewnia Iwaszkie-

---

strażników, na pierwszym planie postać siedzącego dworzanina i uśpionego cesarza” (Z. Herbert, *Piero della Francesca*, [w tegoż:] *Barbarzyńca w ogrodzie*, Lublin 1991, s. 169).

wicza o trwaniu egzystencji ludzkiej także w innym, Boskim wymiarze. Dotknięcie tej sfery jest możliwe także na ziemi, ale tylko wtedy, gdy widz podda się kontemplacji piękna, dla niego wówczas „doczesność przetnie się z wiecznością” (PDW 82).

Katalog artystów włoskich, którym autor *Podróży do Włoch* poświęcił swoją uwagę jest imponujący, są to: Caravaggio, Michał Anioł, Tycjan, Tintoretto, Giorgione, Carpaccio, Conegliano, Domenico Ghirlandaio, Pinturicchio, Luka Signorelli, Sano di Pietro, Benozzo Gozzola, Ambrogio Lorenzetti, Simone Martini, Piero della Francesca, Matteo di Giovanni, Bartolo do Fredi, Sodoma, Barna da Siena, Melozzo da Forlì, Canova, Bernini. Są to przede wszystkim artyści włoskiego renesansu i przedstawiciele sztuki malarskiej, rzadziej epoki baroku i sztuki rzeźbiarskiej. Iwaszkiewicz wybiera bardzo często malarstwo freskowe, zachowane w swoim naturalnym otoczeniu – na ścianach kościołów włoskich i sycylijskich miast. Z opisu podróży wyłania się także jego zachwyt na sztuką mozaiki, przykładem jest opis kościoła św. Praksedy w Rzymie oraz znajdującej się w nim kaplicy św. Zenona. W relacjach z wypraw do Italii znajdują się także opisy rzeźby architektonicznej, np. metop z Selinuntu czy zbiory rzeźby z brązu, oglądane w Neapolu.

Odbiór sztuki włoskiej ugruntowały książki o dziejach i sztuce Włoch, przede wszystkim jednak opowieści Szymanowskiego oraz Rajnfelda. Istotne było konfrontowanie wyobrażenia ukształtowanego przez relację innych z własnym, bezpośrednim doświadczeniem sztuki. Ukształtowany przez muzyka i malarza mit Italii był nieustannie weryfikowany przez pisarza. Dla Iwaszkiewicza istotną płaszczyzną odniesienia podczas tej konfrontacji była zawsze Ukraina ze swoją bogatą wielokulturowością. Sztuka włoska skłaniała pisarza do poszukiwania odpowiedzi na pytania o rolę i sens sztuki, miejsce artysty w świecie, a także obecność duchowego, Boskiego wymiaru egzystencji. Piękno było nieustannie zderzane z realnością oka i emocji, wspólnota kulturowa z poczuciem wyobcowania i samotności, trwałość sztuki ze znikomością własnego ciała. Sensualizm i plastyczność opisów dzieł malarskich, rzeźbiarskich często przechodziła w refleksję o charakterze egzystencjalnym. Iwaszkiewicz potrzebował sztuki w swoim życiu nie tylko po to, by była ona źródłem zachwytów, zbiorem motywów literackich, dowodem jego obycia i uczestnictwa w świecie kultury. Potrzebował jej jako znaku istnienia innego, lepszego, Boskiego wymiaru, który przekraczał rozpaczliwą znikomość ludzkiego życia.

## Streszczenie

Sztuka włoska w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza jest źródłem motywów literackich. Twórca korzysta z bogatego dorobku artystycznego, czyniąc sztukę przedmiotem poetyckiego opisu, a także włącza ją w świat swoich dzieł prozatorskich. Namysł nad jej nieprzemijającym pięknem łączy się z jednej strony z poczuciem znikomości ludzkiego losu, z drugiej zaś pozwala zadawać pytania o to, co przekracza człowieka, co związane jest ze sferą duchową i sacrum. Co istotne, pisarz, który programowo odżegnywał się od tematyki typowo religijnej, wybiera za przedmiot swojej analizy i interpretacji dzieła o tematyce religijnej. Świadectwo fascynacji Italią zostało zapisane także w jego dziennikach i książkach eseistycznych. Podróże do Włoch ukształtowały zmysł estetyczny pisarza, który wskazywał na trwałość i wartość kultury śródziemnomorskiej. Szczególnie interesująca była dla niego sztuka renesansu i baroku, w których odkrywał uniwersalne i ponadczasowe tematy. Stanowiły one źródło jego inspiracji twórczej.

**Słowa kluczowe:** *Iwaszkiewicz, korespondencja sztuk, ekfrazja, Włochy.*

## "Where temporality intersects with eternity." "Italian art in the works of Jarosław Iwaszkiewicz"

### Summary

Italian art in Jarosław Iwaszkiewicz's work is a source of literary motifs. The creator draws on his rich artistic achievements, making art the subject of poetic description, and also includes it in the world of his prose works. Reflection on its everlasting beauty is, on the one hand, connected with the sense of the insignificance of human fate, and on the other hand, it allows us to ask questions about what transcends man, what is related to the spiritual sphere and the sacred. Importantly, the writer, who has systematically refrained from typically religious topics, chooses religious works as the subject of his analysis and interpretation. Evidence of his fascination with Italy was also recorded in his diaries and essay books. Travels to Italy shaped the writer's aesthetic sense, which pointed to the durability and value of Mediterranean culture. He was particularly interested in the art of the

Renaissance and Baroque, in which he discovered universal and timeless themes. They were the source of his creative inspiration.

**Key words:** *Iwaszkiewicz, correspondence of plays, ekphrasis, Italy.*

### Bibliografia:

- Iwaszkiewicz J., *Anna Grazzi* [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1979.
- Iwaszkiewicz J., *Spotkania z Szymanowskim*, Kraków 1976.
- Herbert Z., *Piero della Francesca*, [w tegoż:] *Barbarzyńca w ogrodzie*, Lublin 1991, s. 169).
- Miłosz C., *Abecadło*, Kraków 2001.
- Achtelik A., *Reporterskie zmagania z obrazami pamięci: wokół „Podróży do Włoch” Jarosława Iwaszkiewicza* [w:] *Wokół reportażu podróżniczego*, t. 2, red. D. Rott, Katowice 2007.
- Boniecki E., *W orszaku Dionizosa: mit dionizyjski Szymanowskiego i Iwaszkiewicza*, „Pamiętnik Literacki” 1989, nr 80/1.
- Burek T., *Co jest jeszcze do odkrycia w Iwaszkiewiczu?* [w:] *Miejsca Iwaszkiewicza – w setną rocznicę urodzin. Materiały z konferencji naukowej 20–22 lutego 1994 roku. Almanach Iwaszkiewiczowski*, t. I, red. M. Bojanowska, Z. Jarosiński, H. Podgórska, Podkowa Leśna 1994.
- Burek T., *Dzieło niczyje*, Kraków 2001.
- Cichocka E., *Sycylijskie peregrynacje i inspiracje polskich artystów od XVI do XXI wieku* [w:] *Bogactwo językowe i kulturowe Europy w oczach Polaków i cudzoziemców*, t. 2, red. M. Gazy, M. Kubacka, Łódź 2014.
- Citko H., *Kalendarium życia Zbigniewa Herberta*, „Rzeczpospolita”, datak 26–27.07.2008.
- Dziadek A., tenże, *Obrazy i wiersze. Z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej*, Katowice 2004.
- Giełdoń-Paszek A., *Dylematy estetyczne okresu późnego w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza w kontekście Mieczysława Tomaszewskiego inwariantnego modelu życia twórcy* [w:] *Styl późny w muzyce, literaturze i kulturze*, t. 3, red. E. Knapik, A. Woźniakowska, W. Stępień, J. Szurman, Katowice 2016.
- Giełdoń-Paszek A., *Obywatel Parnasu. Sztuki piękne w życiu i twórczości Jarosława Iwaszkiewicza*, Katowice 2014.
- Godlewska J., *O powinowactwach biografii z mitem w Dionizjach Jaro-*

ślawa Iwaszkiewicza, „Bibliotekarz Podlaski” 2019, nr 1.

Godlewska J., *Reminiscencje czarnomorskie we wczesnej poezji Jarosława Iwaszkiewicza* [w:] *Odessa, muzyka, literatura. Ukraińsko-polski transfer kulturowy. Studia*, red. N. Maliutina, W. Biegluk-Leś, Białystok-Odessa 2019.

Gronczewski A., *Jarosław Iwaszkiewicz*, Warszawa 1972.

*Jarosław Iwaszkiewicz i Ukraina*, red. R. Papiieski, Podkowa Leśna 2011.

Kisielewski S., *Gwiazdozbiór muzyczny* [w:] *O Karolu Szymanowskim. Antologia*, oprac. Z. Sierpiński, Warszawa 1983.

Kozicka D., *Dwa skrzydła rzeczywistości*, „Dekada Literacka” 2000, nr 6-8, s. 22.

Kwiatkowski J., *Poezja Jarosława Iwaszkiewicza na tle dwudziestolecia międzywojennego*, Warszawa 1975.

Majchrowski Z., *Kalendarium życia i twórczości*, [w:] tegoż, *Różewicz*, Wrocław 2002.

Matuszewski R., *Przyleciał anioł cały malinowy. Spotkania włoskie z Jarosławem Iwaszkiewiczem*, Warszawa 1995.

Matuszewski R., *Włoskie spotkania z Iwaszkiewiczem* [w:] *Miejsce Iwaszkiewicza. Materiały z konferencji naukowej 20—22 lutego 1994 roku*, Podkowa Leśna 1994.

Mokranowska Z., *Młodość i starość. Studia o twórczości Jarosława Iwaszkiewicza*, Katowice 2009.

Olszewska M.J., *Obraz Odessy w „Sławie i chwale” Jarosława Iwaszkiewicza* [w:] *Odessa w literaturach słowiańskich. Studia*, red. J. Ławski, N. Maliutina, Białystok - Odessa 2016.

Radziwon M., *Iwaszkiewicz. Pisarz po katastrofie*, Warszawa 2010.

Ritz G., *Jarosław Iwaszkiewicz. Pogranicza nowoczesności*, tłum. A. Kpacki, Kraków 1999.

Romaniuk R., *Inne życie. Biografia Jarosława Iwaszkiewicza*, t. 1, Warszawa 2012; t. 2, Warszawa 2017.

Sobol E., *Podróże Jarosława Iwaszkiewicza na Ukrainę* [w:] *Dziedzictwo Odyseusza. Podróż. Obcość i tożsamość. Identyfikacja. Przestrzeń*, red. M. Cieśla-Korytowska, O. Płaszczewska, Kraków 2007.

*Portret młodego artysty. Listy Józefa Rajnfelda do Jarosława Iwaszkiewicza, 1928-1938*, Warszawa 1997.

Sobolewska J., *Dionizos u Iwaszkiewicza „Konteksty”* 1995, nr 3—4.

Sucharski T., *Odessa w artystycznej wizji Jarosława Iwaszkiewicza* [w:] *Odessa w literaturach słowiańskich. Studia*, red. J. Ławski, N. Maliutina,

Białystok - Odessa 2016, s. 703-720.

Wilkoń T., O „Sonetach sycylijskich” Jarosława Iwaszkiewicza [w:] *Prze-strzenie kultury i literatury: księga jubileuszowa dedykowana Profesor Kry-stynie Heskiej-Kwaśniewicz na pięćdziesięciolecie pracy naukowej i dydak-tycznej*, red. E. Gondek, I. Socha, B. Pytlos, Katowice 2012.

Wójcik T., *Pejzaż w poezji Jarosława Iwaszkiewicza. Paramonografia li-ryki poety*, Warszawa 1993.

Zawada A., *Jarosław Iwaszkiewicz*, Warszawa 1994.

Zaworska H., „*Opowiadania*” Jarosława Iwaszkiewicza, Warszawa 1985.

Zaworska H., *Sztuka podróżowania. Poetyckie mity podróży w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza, Juliana Przybosia i Tadeusza Różewicza*, Kraków 1980.

Żółciński T.J., *Jarosława Iwaszkiewicza peregrynacje do Włoch*, „Argu-menty” 1977, nr 26.



HISTORIA KOŚCIOŁA

STUDIA TEOLOGICZNE  
41(2023)

KS. WOJCIECH GUZEWICZ

LESZEK MOSZCZYŃSKI

DOI: 10.56898/st.12137

**CZAS OD ZABORÓW DO NIEPODLEGŁOŚCI  
W BIOGRAFIACH SUWALSKICH KSIĘŻY  
WITOLDA BALUKIEWICZA (1891-1971)  
I JULIANA ŁOSIEWSKIEGO (1891-1961)  
– CZĘŚĆ 1**

**Treść:** Wstęp; Tło historyczne; Rodzinne miasto kapłanów – Olita w XIX wieku; W drodze do seminarium duchownego; W murach seminarium sejneńskiego; Zakończenie.

*Jeśli zapomnę o nich....*

(Adam Mickiewicz – „Dziady” Część III)

## **Wstęp**

*Już Polska wymazana jest z listy narodów* – dramatycznie pisał Tadeusz Czacki po roku 1795. Tymczasem narodu nie da się unicestwić, póki trwa jego język, kultura i wiara. Po powstaniach, dla administracji rosyjskiej stało się jasne, że pełna inkorporacja terytorium Rzeczypospolitej nie będzie możliwa przy zachowaniu silnego Kościoła katolickiego, kultury i języka. Dlatego za każdy przejaw manifestowania polskości groziło więzienie. Działalność Kościoła była ściśle inwigilowana. Nawet stawianie wyższych

---

**Ks. prof. dr hab. Wojciech Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie;  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: [wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl](mailto:wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl)

**Leszek Moszczyński** – emerytowany pracownik naukowy, pochodzi z Wileńszczyzny, mieszka w Warszawie.

krzyży na cmentarzach, w Guberni Suwalskiej podlegało ścisłej regulacji władz carskich<sup>1</sup>.

W tym tak trudnym okresie, w roku 1891, na świat przychodzą spokrewnieni ze sobą, Witold Balukiewicz i Julian Łosiewski. Ramy *chronologiczne artykułu* zamyka rok 1921, data zawarcia układu repatriacyjnego między Polską a Rosją Radziecką oraz czas powrotu Juliana Łosiewskiego z niewoli sowieckiej. To dokładnie trzydzieści lat w życiu kapłanów ziemi suwalskiej.

Nasza pamięć o tamtych czasach uległa erozji. Stała się historią odległą i odsuniętą w historiografii na plan dalszy. Odeszli jej uczestnicy i ostatni świadkowie, a najważniejsze źródła pisane z historii ziem północno-wschodnich dawnej Rzeczypospolitej, albo nie zachowały się, albo też pozostają za wschodnią granicą. Kwerendę archiwalną prowadzono w Archiwum Akt Nowych w zespołach Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Centralnego Komitetu Obywatelskiego w Piotrogradzie, w Archiwum Akt Dawnych, w Wojskowym Biurze Historycznym, w archiwach kościelnych: Archiwum Ordynariatu Polowego i Archiwum Diecezjalnym w Łomży, a także w Archiwach Państwowych w Białymstoku, Łomży i w Suwałkach. Wykorzystano źródła drukowane i publikacje polskie, rosyjskie i białoruskie i angielskie. Zebrany materiał archiwalny pozwolił pokazać jak kształtowała się formacja duchowa dwóch kapłanów, a później jak swą posługą duszpasterską ofiarnie służyli ludziom dzieląc ich cierpienia, trud i niebezpieczeństwa w tragicznych latach I wojny światowej. Przedstawione tu fakty dotyczące pracy kapłanów Suwalszczyzny na terenach Rosji nie są znane i otwierają przed historykami zupełnie nowy obszar badawczy.

### Tło historyczne

W celu pełniejszego przedstawienia opisywanych tu wydarzeń, konieczne jest cofnięcie się do czasów przedrozbiorowych. Suwalszczyzna to najdalej na północny-wschód wysunięty kraniec Polski. Umownie obejmuje ona tereny trzech powiatów – suwalskiego, sejneńskiego i augustowskiego. W XIX wieku, kiedy ta etnograficzna nazwa wchodziła w użycie, jej północną i wschodnią granicę wyznaczał środkowy bieg rzeki Niemen. Dziś obszar Suwalszczyzny po stronie polskiej ograniczają od północy i północnego wschodu rzeki Biebrza i Ełk, natomiast na Litwie od północy i wscho-

---

<sup>1</sup> G. Surdokaitė-Vitienė, *Krzyże w Guberni Suwalskiej w XIX wieku. Między tradycją a dyktatem władzy*, „Zarządzenie w kulturze” 2012, vol. 13, nr 3, s. 239-262.

du rzeka Niemen. Głównym miastem polskiej Suwalszczyzny są Suwałki, a litewskiej – Mariampol.

W czasach Rzeczypospolitej Obojga Narodów (łac. *Res Publica Utriusque Nationis*), ziemia suwalska należała do Wielkiego Księstwa Litewskiego, skrótowo nazywanego Litwą i była częścią powiatu grodzieńskiego w województwie trockim. Mieszkali tu Polacy, Litwini, Żydzi, Rosjanie i Niemcy. Spoiwem integrującym tak różne społeczności była właśnie Rzeczpospolita. To ona zapewniała bezpieczeństwo i opiekę swoim obywatelom oraz stabilizację polityczną i gospodarczą. W stanach zagrożenia obywatele, tak Polacy jak i Litwini, odwoływali się do *matki naszej Rzeczypospolitej* czy *Rzeczypospolitej Litewskiej*. Wówczas też dało się usłyszeć nutę fałszującą tę harmonię poprzez delikatne wzmianki o „rozmaitości narodów do jednej Rzeczypospolitej należących”<sup>2</sup>. Później wybrzmiały one głośnym wołaniem o niezależność.

Kraj, pomimo szybkiego dźwignania się z klęsk wojennych z końca XVII i początku XVIII wieku, trawiony anarchią i sporami wewnętrznymi, stał się łatwym łupem sąsiadujących mocarstw Prus, Rosji i Austrii. Upadek Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1794-1795 nie przyniósł otrzeźwienia dla rodziny szlacheckiej. Szlachta litewska straciła państwo-ojczyznę, ale zachowała majątki i przywileje. Pod groźbą bagnetów rosyjskich, na jakiś czas, ucichły swary i dysputy polityczne. Warunki życia chłopów litewskiego pogorszyły się. Liczba ludzi wolnych zmniejszyła się, bowiem wolny człowiek, po 10 latach zamieszkiwania na jednym miejscu, był uznawany za poddanego.

Nowy podział Suwalszczyzny nastąpił po zwycięskiej wojnie Napoleona z Rosją i Prusami (1806-1807). Część Suwalszczyzny weszła w skład Księstwa Warszawskiego, a jego konstytucja z 1807 r. głosiła „Znosi się niewolę. Wszyscy obywatele są równi przed obliczem prawa”. Społeczność litewska z nadzieją patrzyła na poczynania Napoleona. Szybko przyszło jednak rozczarowanie. Sroga zima złamała potęgę Wielkiej Armii, a w końcu grudnia 1812 r. jej niedobitki opuszczały Litwę. Wrócili Rosjanie, a 1815 r. na mocy postanowień kongresu wiedeńskiego utworzono Królestwo Polskie, w ramach którego departament łomżyński został przemianowany na województwo augustowskie z siedzibą w Suwałkach. W jego skład weszło 5 obwodów: łomżyński, augustowski, kalwaryjski, mariampolski i sejneński.

---

<sup>2</sup> A. Grzeškowiak-Krwawicz, *Rzeczpospolita – pojęcie i idea w dyskursie politycznym Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Rekonesans*, „Odrodzenie i reformacja w Polsce” 56(2012), s. 12.

Ziemie litewskie zagarnięte przez Rosję podlegały stopniowo rusyfikacji, nastąpiła likwidacja Kościoła unickiego i skończyły się pozory przestrzegania swobód obywatelskich.

W listopadzie 1830 r. wybuchło w Królestwie Polskim powstanie przeciwko Rosji. Na wieść o wybuchu powstania, rozpoczęła się organizacja powstania w poszczególnych powiatach Litwy. Działania powstańcze na Litwie wspomagali duchowni w parafiach i ze zgromadzeń zakonnych. W insurekcję, w służbę w wojsku i w oddziałach partyzanckich zaangażowało się co najmniej 350 księży, zakonników i kleryków zarówno w Królestwie Polskim, jak i na Litwie<sup>3</sup>. W kwietniu 1831 roku powstańcy kontrolowali już prawie cały obszar Litwy i tylko Wilno z Kownem pozostawały w rękach Rosjan. Wkraczające na Litwę korpusy regularnej armii polskiej, odnosiły początkowo sukcesy i dawały nadzieję na ponowne złączenie Litwy z Koroną. Na krótko. Powstanie zostało krwawo stłumione i carat wzmógł represje wobec Litwy.

Kolejną daninę krwi złożyli Polacy i Litwini w powstaniu 1863 roku. Carski generał-gubernator wileński M.N. Murawiew (zwany Wieszatelem) po klęsce powstania przystąpił do bezlitosnej rozprawy z buntownikami. Zaścianki i wsie wspomagające powstańców przejmowano na rzecz państwa, palono je i zorywano ziemię, a mieszkańców wysyłano na Sybir albo też wysiedlano w odległe miejsca. Po stłumieniu powstania styczniowego, rząd rosyjski dokonał w krótkim czasie niemal pełnej unifikacji ustroju administracyjnego Królestwa z Carstwem. Ustawą z dnia 31 grudnia 1866 r. Królestwo zostało podzielone na 10 guberni i 85 powiatów<sup>4</sup>. Gubernia suwalska składała się z siedmiu powiatów: Suwalskiego (15 gmin), Augustowskiego (12 gmin), Sejneńskiego (13 gmin), Kalwaryjskiego (15 gmin), Wyłkowyskiego (12 gmin), Władysławowskiego (11 gmin) i Mariampolskiego (12 gmin). Murawiew zamierzał całkowicie zrusyfikować Litwę, sprowadzając rosyjskich kolonizatorów w tym Żydów, wyróżniających się znajomością języka rosyjskiego. Prześladował Kościół katolicki, a umacniał prawosławie. Taka polityka caratu doprowadziła w konsekwencji do

---

<sup>3</sup> J. Feduszka, *Powstanie listopadowe na Litwie i Żmudzi*, „Teki Komisji Historycznej. 1733-5388” 2004, vol. 1 s. 136.

<sup>4</sup> *Ustawa o Zarządzie Gubernijalnym i Powiatowym w Guberniach Królestwa Polskiego z dn. 19(31) grudnia 1866*, „Dziennik Praw” 1866, s. 119-303; Mapa: Podziały administracyjne Królestwa Polskiego w roku 1867, mapa nr 6, patrz: W. Trzebiński, *Dokumentacja geograficzna*, Zeszyt nr 4a: *Podziały administracyjne Królestwa Polskiego w okresie 1815-1918*, Warszawa 1956.

głębokich podziałów kulturowych oraz do zintensyfikowania ruchów odrodzenia narodowego. Pojawiły się nielegalnie drukowane, książki, druki a później i czasopisma w języku litewskim.

To właśnie twórcy litewskiego miesięcznika „Aušra”, jako pierwsi, zadeklarowali odcięcie Litwy od kultury polskiej i tradycji unijnych. Postulowali odrębność celów politycznych i kulturowych Litwinów. Konfrontacja polsko-litewska ujawniła się szczególnie ostro na Suwalszczyźnie, gdzie dominowała ludność litewska. W pierwszej kolejności spór dotyczył używania języka polskiego lub litewskiego w nabożeństwach, kazaniach, pieśniach religijnych. Litwini w etnicznych parafiach litewskich dążyli do zastąpienia języka polskiego litewskim, a także do jego wprowadzenia w parafiach mieszanych.

Mnożyły się wzajemne oskarżenia wiernych o polonizację i lituanizację kościołów. Wobec radykalnych stanowisk obu stron, próby osiągnięcia kompromisu, były skazane na niepowodzenie. Wiosną 1909 r. odbył się zjazd duchowieństwa diecezji wileńskiej, mający na celu wypracowanie kompromisu w parafiach polsko-litewskich. Uregulowanie stosunków polecono bezpośrednio proboszczom parafii. Dla zaprowadzenia porządku ustanowiono komisję, złożoną z duchownych obu narodowości. Mimo podejmowania wielu prób, nie udało się osiągnąć trwałego porozumienia.

Wybuch pierwszej wojny światowej sprawił, że spór polsko-litewski na pewien czas został odsunięty na dalszy plan. Działania wojenne rozpoczęte w sierpniu 1914 roku nie dotknęły jeszcze Suwalszczyzny bezpośrednio, choć konflikt zbrojny zaczynał być już wyraźnie odczuwalny. W dniu 21 lipca / 5 sierpnia 1914 roku<sup>5</sup> car Mikołaj II wydał ukaz, w którym wprowadził stan wojenny na całym terytorium imperium. W prasie lokalnej nie podawano informacji, która strona wygrywa, a która przegrywa. Dopiero wielka ofensywa połączonych armii niemieckiej i austro-węgierskiej oraz przegrane bitwy pod Przasnyszem (trwające z przerwami od listopada 1914 do lipca 1915 r.) wyraźnie przechyliły szalę zwycięstwa na stronę wojsk centralnych. Front szybko przesunął się na wschód i wojska niemieckie zajmowały kolejne miasta: 3/16 sierpnia Ostrołękę, a w nocy z 10/23 na 11/24 sierpnia Łomżę. Wcześniej już w lipcu rozpoczęto pospieszne pakowanie i wywożenie w głąb Rosji urzędów administracji, instytucji i ban-

---

<sup>5</sup> W Przywiślańskim Kraju – w zaborze rosyjskim – w dokumentach urzędowych stosowano datowanie podwójne: juliańskie („starego porządku”) i gregoriańskie („nowego porządku”). Po upadku powstań listopadowego i styczniowego – stary styl stawał się stopniowo jedynym obowiązującym urzędowo sposobem datowania.

ków. Do opuszczania domostw i wyjazdów w głąb Rosji zachęcało duchowieństwo prawosławne. Działania te doprowadziły do wielkiego ruchu migracyjnego nazwanego także „bieżeństwem”.

Według danych Wszechrosyjskiego Związku Miast z czerwca 1916 roku, same tylko zachodnie gubernie opuściło w 1915 r. około 2 mln 750 tys. osób<sup>6</sup>. Razem z wypędzaną ludnością wyjeżdżali także z parafii księży katolicy. Ich losy na wygnaniu są bardzo mało znane<sup>7</sup>. Znacznie więcej wiemy o bieżeństwie ludności prawosławnej dzięki publikacjom Anety Prymak-Oniszk<sup>8</sup>.

Akcja pomocy ludności polskiej stała się celem działalności wielu instytucji, które powstały zaraz po rozpoczęciu wojny. Do najskuteczniejszych organizacji ratunkowych należało Polskie Towarzystwo Pomocy Ofiarom Wojny (PTPOW) i Centralny Komitet Obywatelski guberni Królestwa Polskiego (CKO). PTPOW było zdominowane przez lewicę, a CKO przez endecję. Między komitetami dochodziło do rywalizacji, a nawet otwartych konfliktów. Komitet CKO dbał także o potrzeby religijne wygnańców. Władze rosyjskie, powołały wprawdzie na wniosek administratora archidiecezji mohylewskiej biskupa Jana Cieplaka, księży-kapelanów dla wygnańców, ale zdarzały się przypadki odmowy zatwierdzenia kapłanów zgłaszanych przez Komitet. W akcję ratowniczą angażowali się także księża opuszczający z różnych powodów swoje parafie. Ogólna liczba księży-kapelanów spieszących z pomocą katolikom (głównie Polakom i Litwinom) nie jest znana<sup>9</sup>.

W formacjach polskich okresu I wojny światowej w Polskich Korpusach wojskowych w Rosji, w oddziałach syberyjskich, armii gen. Hallera i dy-

---

<sup>6</sup> Według <http://www.bialystok.ap.gov.pl/art,13,w-100-rocznice-ofensywy-niemieckiej-1915-r-i-biezenstwa> (dostęp: 20.02.2020).

<sup>7</sup> O ewakuacji ludności i księży katolickich z okolic Łomży napisał m.in. W. Jemielity, *Ewakuacja urzędów i ludności do Rosji (1914-1915)*, „Studia Podlaskie” 2009/2010, t. 18, s. 181-188. W zasobach Archiwum Diecezjalnego w Łomży brak jest obszerniejszych wspomnień duchownych z pobytu księży diecezji na wygnaniu w charakterze kapelanów uchodźców.

<sup>8</sup> Por. A. Prymaka-Oniszk, *Bieżeństwo 1915 Zapomniani uchodźcy*, Wydawnictwo Czarne 2016.

<sup>9</sup> M. Korzeniowski wskazuje różne szacunkowe liczby księży-kapelanów wysyłanych z ramienia CKO do pomocy wygnańcom (od 98 do 160 osób). Zapewne są to liczby zaniżone, bowiem nie wszyscy kapłani pomagający „bieżeńcom” byli rejestrowani przez organizacje pomocowe. Na zbiorczych listach np. nie ma nazwiska ks. W. Balukiewicza, choć jego służbę jako kapelana opisują różne inne dokumenty. M. Korzeniowski, *Na wygnańczym szlaku*, Lublin 2001, s. 285.

wizji gen. Żeligowskiego, służyło wielu księży kapelanów. Oprócz funkcji duszpasterskich, pełnili oni rolę wychowawców. W ten sposób podnosili poziom moralny wojska, podtrzymywali wśród żołnierzy wiarę w sens podjętej walki i nadzieję na powstanie nowej, wolnej Polski.

Bardzo zasłużonym kapelanem legionowym był ks. kpt. Franciszek Tyczkowski, młodszy kolega i przyjaciel księży Witolda Balukiewicza i Juliana Łosiewskiego z seminarium sejneńskiego<sup>10</sup>. Podczas walk wynosił on rannych z pola bitwy do doraźnych punktów opatrunkowych i prowadził dokładną ewidencję poległych i zmarłych w szpitalu. Pełen poświęcenia służył żołnierzom na polu bitwy, ale też pełniąc rolę wychowawcy i spowiednika.

Przebudzili się mało aktywni kapłani katolicy zamieszkujący Rosję i wespół z księżmi wygnańcami zakładali organizacje kulturalne i oświatowe, czyniąc swoje parafie ogniskami polskiego życia narodowego. Wypada jeszcze wspomnieć, że oprócz formacji polskich ogromna rzesza Polaków była powoływana do armii państw zaborczych. Na prośbę władz wojskowych do armii wysyłano kapłanów, którzy pełnili w różnych formacjach funkcje kapelanów. Później, ci sami kapłani w obozach koncentracyjnych niejednokrotnie jako jeńcy wojenni pomagali swoim współbraciom w przetrwaniu okropności obozów koncentracyjnych. Nie wszyscy doczekali wolności.

## Rodzinne miasto kapłanów – Olita w XIX wieku

Witold Balukiewicz i Julian Łosiewski urodzili się w Olicie<sup>11</sup> (dziś Alytus), w powiecie kalwaryjskim Guberni Suwalskiej. W Guberni Suwalskiej historycznie pierwszym ośrodkiem kultury chrześcijańskiej były zaniemańskie Troki (z klasztorem benedyktynów z 1405 roku). Parafię Olitską utworzono później w 1524 roku, zaś wzniesiony w 1529 roku drewniany kościół był drugim w kolejności zbudowanym w Guberni Suwalskiej (po

---

<sup>10</sup> Franciszek Tyczkowski (ur. 10.10.1891 w Meriden, zm. 25.01.1982 w Nowym Jorku), studiował w Seminarium Duchownym w Sejnach (1911-1915), święcenia kapłańskie przyjął w 1917 r., kapelan Wojska Polskiego, Polskich Sił Zbrojnych w ZSRR i Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie. F. Tyczkowski. *Wspomnienia z pierwszej i drugiej wojny światowej w Polsce*, New York 1974.

<sup>11</sup> Od 1581 roku Olita była miastem, a w czasach przedrozbiorowych ekonomią królewską. Zachował się szczegółowy opis zabudowań dworskich i spis mieszkańców miasta z 1786 r. Archiwum Akt Dawnych, Akta dotyczące się miasta Olita, vol. 1, 1/191/0/-/4964.

Balwierzyskach nad Niemnem datowanym na 1522 rok)<sup>12</sup>. Pełnił on początkowo funkcję kościoła parafialnego dla obu części miasta, Olita bowiem jest podzielona na dwie części przez rzekę Niemen<sup>13</sup>. Prawobrzeżna Olita (zwana Olitą I) po rozbiórce Polski w 1795 r została włączona do państwa rosyjskiego, a lewobrzeżna (Olita II) znalazła się w granicach pruskich. W 1815 r. Olitę II przyłączono do rosyjskiej guberni augustowskiej (od 1867 r. przemianowanej na suwalską), a Olita I znalazła się w granicach guberni wileńskiej. W ramach represji, ukazem z 1 czerwca 1869 r. miasto przemianowano na osadę wprowadzając administrowanie gminne<sup>14</sup>. W 1897 r. lewobrzeżną Olitę zamieszkiwało 2010 osób, z czego 753 Żydów. W prawobrzeżnej Olicie żyło mniej, bo tylko 1435 osób – w tym 481 Żydów. Na przełomie stulecia w Guberni Suwalskiej w powiecie kalwaryjskim, Litwinów było około 77%, w mariampolskim 79%, a sejneńskim około 60%<sup>15</sup>.

Podział miasta spowodował pierwsze konflikty w parafii. Mieszkańcy Olity II w styczniu 1873 roku wystąpili do biskupa sejneńskiego z prośbą o interwencję w sprawie opłat od ludności dla kapłana obsługującego część lewobrzeżną Olity. Wskazywali, że w przeszłości ich społeczność pokryła większość kosztów budowy małego kościoła [od autorów: chodzi o kościół św. Aniołów Stróżów zbudowany na miejscu dawnej kaplicy około 1830 r.]

---

<sup>12</sup> Następnie w Guberni Suwalskiej powstały kolejno kościoły w: Pożajściu (1550), Wierzbołowie (1554), Wisztynicu (1560), Wiesiejach (1562), Przerośli i Filipowie (1572), Augustowie (ok. 1561), Lipsku (1583). *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych ziem Słowiańskich z końca XIX wieku*, [http://www.mem.net.pl/stg/sownik\\_geograficzny.htm](http://www.mem.net.pl/stg/sownik_geograficzny.htm) (dostęp: 20.02.2020).

<sup>13</sup> Stan i wyposażenie kościoła z późniejszego okresu są dobrze znane. W 1820 roku dziekan ks. M. Świątkowski przeprowadził skrupulatną inwentaryzację kościoła i zabudowań przykościelnych, z której wynika, że był to wówczas funkcjonujący kościół z dwoma ołtarzami. z bardzo nadwątloną już konstrukcją. Następną inwentaryzację sporządził ks. dziekan K. Smoleński na przełomie 1868/69 roku. W opisie czytamy „Dorobiono w tym kościele za administracji śp. ks. Ciechanowicza (od autorów: po 1829 r.) jeszcze trzy ołtarze boczne, z których pierwszy od wejścia przez wielkie drzwi kościoła i po lewej stronie znajduje się”. W 1869 roku przeprowadzono porównanie stanu majątku kościelnego z obu inwentaryzacji, a wynik wskazuje, że kościół oprócz remontu wnętrza i dachu zachował fasadę z lat dwudziestych. Archiwum Diecezji Łomżyńskiej (dalej cyt. ADŁ), sygn. 345, k. 91.

<sup>14</sup> *Informacja Komitetu Urządzącego w Królestwie Polskiem*, „Kurier Warszawski”, nr 68, z dnia 17(29) marca 1870 r.

<sup>15</sup> E. Kaczyńska, *Gubernia Suwalska w świetle oficjalnych danych statystycznych w latach 1866-1914*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 259.



i utrzymywała kapłana. Z chwilą gdy administracja rządowa wyasygnowała pensję dla księdza (300 rubli rocznie) parafianie odmówili dalszego wspomagania księdza. Po stronie duchownego stanął miejscowy ks. dziekan kalwaryjski. Biskup sejneński polecił mu jednak by sprawę jeszcze raz dogłębnie zbadał i nadesłać propozycje rozwiązania konfliktu<sup>16</sup>.

Konflikt polsko-litewski na tle języka zaognił się w Olicie w 1898 roku. W maju grupa olitskich parafian wystosowała pismo do biskupa diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej w sprawie domniemanego zarządzenia biskupiego, o usunięciu języka polskiego ze śpiewów liturgicznych<sup>17</sup>. W myśl tego zarządzenia suplikacje<sup>18</sup> śpiewane miały być tylko w języku litewskim. Autorzy listu podejrzewali, jednak, że nie było to zarządzenie diecezjalne, a samowola proboszcza. List zbiegł się w czasie z akceptacją biskupa dla przetłumaczonego na język litewski hymnu „Święty Boże” śpiewanego m.in. w trakcie uroczystości pogrzebowych, mszy za dusze zmarłych, a także w intencji ochrony przed klęskami żywiołowymi. Niektórzy księża litewscy uznali, że wspomniana aprobata dla tekstu jest równoznaczna z nakazem śpiewania suplikacji po litewsku.

Podobne petycje napływały do kurii sejneńskiej także i z innych parafii. W celu wyjaśnienia sytuacji, biskup Antoni Baranowski (*lit.* Antanas Baranauskas) wysłał do wszystkich proboszczów szczegółową ankietę z pytaniami o język w liturgii w kościołach. W odpowiedzi proboszcz Olity ks. M. Migawski stwierdził, że większość parafii mówi po litewsku, w „śpiewach publicznych” używa się języka polskiego, w „modlitwach publicznych” języka litewskiego i polskiego, a nauki prowadzone są po litewsku i po polsku. Językiem liturgicznym była łacina. W punkcie szóstym ankiety wskazał: *Suplikacja śpiewa się zaraz po sumie przed wielkim ołtarzem w języku litewskim i polskim*<sup>19</sup>. Bp Baranowski, chociaż sam był Litwinem, zabiegał o pojednanie wiernych narodowości polskiej i litewskiej i polecił w sytuacjach konfliktowych, aby obie nacje miały wyznaczony czas na modły we własnym języku.

W lipcu 1900 roku Litwini z Olity wysyłają petycję do administratora

---

<sup>16</sup> ADŁ, sygn. 345, Pismo Do Jaśnie Wielmożnego Biskupa Dyecezyi Augustowskiej z 8 stycznia 1873 r z adnotacją biskupa Sejneńskiego z 6 marca 1873 r., k. 104.

<sup>17</sup> Tamże, Pismo Do Jaśnie Wielmożnego Biskupa Dyecezyi Augustowskiej mieszkańców parafii Olita Dekanatu Kalwaryjskiego z 1 maja 1898 r., k. 163.

<sup>18</sup> Suplikacje są to modlitwy – prośby błagalne i pokorne zanoszone wspólnotowo. Znaną suplikacją religijną jest dawna pieśń lamentacyjna: „Święty Boże, Święty Mocny”.

<sup>19</sup> Odpowiedź na ankietę: W parafii Olitskiej, ADŁ, z. II, sygn. 335, k. 9-16.

diecezji. *Litwini z parafii w Alitusie prosimy o możliwość śpiewania po litewsku w swoim kościele. Widzimy że w innych kościołach śpiewają, co nam bardzo się podoba. Dlatego my miejscy Litwini bardzo, bardzo prosimy Biskupa aby zmiłował się nad nami i [odmienił] nasz kościół tak jak kościół naszych sąsiadów / Slabada i Rumboni<sup>20</sup>. Wiemy że ten Najwyższy Ojciec może to zrobić i nie pogardzi nami biednymi. My zawsze prosiliśmy i będziemy prosić u Boga zdrowia dla Was Biskupie. Całujący wasze stopy my niegodni służący<sup>21</sup> [tłumaczenie z języka litewskiego – L.M i W.G.].* Eskalacja konfliktu polsko-litewskiego nastąpiła po śmierci biskupa Baranowskiego (1902), kiedy to przez kolejnych osiem lat stolica biskupia pozostawała nieobsadzona, a administratorem był ks. prał. Józef Antonowicz.

## W drodze do seminarium duchownego

Witold Balukiewicz urodził się 9 sierpnia 1891 r. w rodzinie Jana i Pelagii z domu Macewicz, a Julian Łosiewski 5 września tego roku z ojca Hieronima i Janiny z Żukowskich. Byli dalszymi krewnymi w linii bocznej. Brat ojca Juliana Łosiewskiego – Klemens był mężem Kamili z Macewiczów – rodzonej siostry Pelagii Balukiewicz. W rodzinach Balukiewiczów i Łosiewskich rolę mentora<sup>22</sup> pełnił ojciec Pelagii – Mamert Nikodem Klemens Macewicz. Z wykształcenia był farmaceutą (miał aptekę w Olicie), z zamiłowania sadownikiem, a z nadania szlachcicem<sup>23</sup>. Jako młodzieniec,

<sup>20</sup> Slaboda – prawdopodobnie chodzi o miasto Miroslav (blisko Olity). W źródłach historycznych Miroslav nazywa się dwoma imionami: Miroslav i Slabada. Nazwa miejscowości pochodzi od nazwisk właścicieli gmin i Slavos Miroslavsky. Przez długi czas miasto nosiło nazwę Slabada. Źródło: B. Kviklys, *Mūsų Lietuva: Krašto vietovių istoriniai, geografiniai, etnografiniai bruožai*, Vilnius 1991, t. 3, s. 563-566.

<sup>21</sup> Miasto Ruboni (blisko Olity) (lit. Rumbonių) znane z zabytkowego kościoła z roku 1795 r. Kościół o architekturze ludowej z elementami klasycyzmu, bez wieży, na planie prostokąta, z sześciokolumnowym portykiem. Kościół przypomina niedużą drewnianą kopię wileńskiej katedry. <https://www.alytusinfo.lt/en/sightseeing-places/st-trinity-s-church-in-rumbonys/> (dostęp: 21.02.2020).

<sup>22</sup> Petycja w języku litewskim z dn. 17.07.1900 r. Na marginesie adnotacja „zawezwano ks. Mígowskiego do Sejn”. ADŁ, z. II, sygn. 335, k. 142.

<sup>23</sup> Mianem mentora określa się osobę, która dzięki swoim kompetencjom i doświadczeniu jest wzorem do naśladowania. Mentorem jest też człowiek, który poprzez własną pracę i działanie pomaga innym wykorzystać ich własne możliwości.

<sup>23</sup> W rodzinie Macewiczów przechowywana jest kopia potwierdzenia szlachectwa tzw. „wywód” z 1865 roku. Na Litwie w okręgu lidzkim i wileńskim żyły przynajmniej trzy rody szlacheckie noszące nazwisko Macewicz. O „wywody” starali się zwłaszcza ci, którzy zabiegali o karierę w służbie państwowej, ale też i ci których dzieci wysyłane były do

przeżył czasy powstania, a później czasy porozbiorowe z szykanami zaborców w stosunku do szlachty, której zarzucano udział w zrywach wolnościowych. Opuścił swoje rodzinne strony, by osiąść na stałe w Olicie. W Olicie Macewicz był znaną i poważaną osobą, grywał na organach w kościele, zaś żona Gertruda z domu Kozłowska obdarzona pięknym głosem śpiewała w chórze<sup>24</sup>. To w jej rodzinie urodził się późniejszy rzymsko-katolicki biskup łucko-żytomierski, arcybiskup mohylewski Szymon Marcin Kozłowski<sup>25</sup>. Rodziny Balukiewiczów jak i Łosiewskich były katolickie, tym niemniej nie angażowały się w parafii po żadnej ze stron konfliktu polsko-litewskiego<sup>26</sup>. W domach mówiono wyłącznie po polsku. Panował kult Mickiewicza. Mamert Macewicz przepisywał dzieła Mickiewicza na mikroskopijnych karteluszkach pod szkłem powiększającym, które później przekazywano innym do czytania. Był to wówczas masowy ruch, z którego czerpano siłę duchową i inspiracje do codziennej manifestacji swojej polskości. Znamienne, że ks. Witold Balukiewicz później, będąc już proboszczem, miał w zwyczaju umieszczać w swoim gabinecie obraz Mickiewicza tuż pod krzyżem.

Rodzice przywiązywali dużą wagę do wykształcenia dzieci. Szkół na Litwie było mało. Według oficjalnych danych w roku szkolnym 1903/04 w powiecie kalwaryjskim było tylko 16 szkół na około 900 dzieci<sup>27</sup>. W car-

---

szkół rosyjskich. Administracja carska po powstaniu 1863 r. w ramach represji utrudniała weryfikację szlachectwa. Następowало stopniowe zaliczanie drobnej szlachty do tzw. „jednodorców” (szlachty bez uprawnień) i do chłopów. Spowodowało to, że znaczna część litewskiej szlachty musiała ponosić większe obciążenia fiskalne. Wywód przyznany ojcu umożliwił słowny Mamerta Macewicza – Bronisławowi, Józefowi podjęcie studiów farmacji w Charkowie, a córki nauczał w warunkach domowych. Na podstawie informacji i korespondencji z wnukiem – Klemensem Macewiczem z Opola.

<sup>24</sup> Z korespondencji z Klemensem Macewiczem.

<sup>25</sup> Urodził się 26 października /5 listopada 1818 r. w rodzinie szlacheckiej w Olicie w pow. trockim na Litwie (gub. wileńska; obecnie lit. Alytus). Był synem Jana i Magdaleny z Lenkiewiczów. Wstąpił do seminarium duchownego w Wilnie w 1839 r. Święcenia kapłańskie otrzymał 23 grudnia 1844 roku w Petersburgu z rąk bpa żmudzkiego Kazimierza Dmochowskiego. W listopadzie 1877 r. Kozłowski otrzymał nominację na rektora Akademii Duchownej w Petersburgu. Prekonizowany przez papieża Leona XIII 15 marca 1883 r. na biskupa diecezji łucko-żytomierskiej i administratora diecezji kamienieckiej. W 1891 roku biskup Kozłowski otrzymał nominację na pasterza największej metropolii na świecie – diecezji mohylewskiej. Zmarł 14/26 listopada 1899 r. <http://www.polskipetersburg.pl/hasla/kozlowski-szymon-marcin>, (dostęp: 20.02.2020).

<sup>26</sup> Pod petycjami parafian z Olity nie ma podpisów Macewiczów, Balukiewiczów, Łosiewskich i Kozłowskich.

<sup>27</sup> M. Dajnowicz, *Orientacje polityczne ludności polskiej północno-wschodniej części Królestwa Polskiego na przełomie XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Białostockiego,

skich szkołach ludowych na Litwie uczono po rosyjsku. Dążąc do osłabienia wpływów polskiej kultury, Rosja zaczęła w II połowie XIX w. wspierać narodowy ruch odrodzenia litewskiego. Do szkół ludowych w miejscowościach, w których mieszkała większość Litwinów, stopniowo wprowadzono naukę języka litewskiego. Miejscowa ludność polskojęzyczna, nie akceptując takiej szkoły, poszukiwała innych dróg edukacji dla swoich dzieci<sup>28</sup>. Bogatsi wysyłali dzieci na naukę do dużych miast lub organizowali naukę w domu. Witold Balukiewicz do lat 10-ciu pobierał naukę w domu rodzicielskim od studenta uniwersytetu o nazwisku Smid<sup>29</sup>. Nauczanie prywatne było formalnie zabronione. Władze carskie, powołując się na rozporządzenie z 1841 roku, wymierzały rodzicom kary za „tajne nauczanie”. Szczegółowe wytyczne w tej sprawie zawierało rozporządzenie z 2 kwietnia 1892 r., które obowiązywało aż do 1906 r.<sup>30</sup> W wieku lat 10 rodzice zapisali Witolda do dwuklasowej szkoły w Olicie, a później uzupełniał on wykształcenie w Wilnie.

Rodzina Łosiewskich nie miała takich możliwości finansowych i Julian najpierw chodził do czteroklasowej szkoły w Olicie, a później uczył się w Wilnie. W Wilnie obaj ukończyli czteroklasowe gimnazjum, a następnie już jako 16 letni chłopcy wyjechali do odległej o 1000 km Moskwy, by uczyć się aptekarskiego zawodu. Tam w aptece pracują i obywają kurs na ucznia aptekarskiego (ros. аптекарский ученик).

Praca w aptece dla uczniów aptekarskich i pomocników była bardzo wyczerpująca. Przed 1905 r. dzień pracy trwał najczęściej 15 godzin z półtoragodzinną przerwą obiadową. Wynagrodzenie zależało od umowy między właścicielem apteki a pracownikiem. Pomocnicy i uczniowie zarabiali nie więcej niż 30 rubli, a aptekarze powyżej 100 rubli rocznie.

W lutym 1905 r w Warszawie, Towarzystwo „Farmacja”, z powodów ekonomicznych, zorganizowało strajk w aptekach, który zakończył się sukcesem pracowników. Czas pracy uczniów wyznaczono od godziny 9.00 do godziny 19.00 z dwugodzinną przerwą na posiłek, a ponadto uczniowie i pomocnicy uzyskali w zależności od stażu prawo do dwutygodniowego

---

Białystok 2005, s. 124.

<sup>28</sup> O bojkocie szkół mieszanych polsko-litewskich zob. E. Kaczyńska, *Gubernia suwalska w świetle oficjalnych danych statystycznych w latach 1866-1914*, op. cit., s. 313.

<sup>29</sup> Z życiorysu W. Balukiewicza napisanego odręcznie w dniu 15 marca 1928 roku w Wiżajnach, ADŁ dokument w tezcze personalnej zarejestrowano pod numerem 1578.

<sup>30</sup> W. Jemielity, *Szkoły początkowe w powiecie łomżyńskim w latach 1864-1914*, „Studia Łomżyńskie” 1991, nr 3, s. 28.

płatnego urlopu<sup>31</sup>.

Kilka miesięcy później, uczestnicy zjazdu farmaceutów w Moskwie uchwalili, że oni też będą żądać podwyżki płac i wprowadzenia dwuzmianowej pracy. Żądania starano się wymusić strajkami. Władze carskie odpowiedziały rewizjami w przyaptecznych mieszkaniach pracowników. Rozpoczęły się śledztwa, aresztowania i represje.

W marcu 1908 r. W. Balukiewicz i J. Łosiewski złożyli przed komisją uniwersytecką w Moskwie egzaminy z algebry, historii ogólnej, języka francuskiego (J. Łosiewski), greki (W. Balukiewicz), łaciny i z przedmiotów zawodowych, uzyskując tytuł ucznia aptekarskiego<sup>32</sup>. Trud nauki opłacał się. Od 1874 r. w Rosji obowiązywało prawo powszechnej służby wojskowej, z której byli zwolnieni pomocnicy aptekarscy i uczniowie. Dyplom ucznia aptekarskiego upoważniał także do wstąpienia do seminarium duchownego bez matury z języka rosyjskiego. Matura, dla dzieci niezamożnych rodziców, była w owych czasach nieosiągalnym marzeniem. Zapewne dlatego W. Balukiewicz i J. Łosiewski wybrali najpierw edukację aptekarską, by później trafić do seminarium duchownego.

### **W murach seminarium sejneńskiego**

W dniu 4 lipca 1908 roku obaj kandydaci do stanu kapłańskiego przekroczyli mury seminarium, zgłaszając się z dokumentami do rektora zwanego regensem. Na pierwszy rok seminarium zgłosiło się 28 kandydatów<sup>33</sup>. Od kandydatów do seminarium wymagano: pozwolenia rodziców lub opiekunów z zobowiązaniem wnoszenia opłat za naukę, zaświadczenia od własnego proboszcza o postawie moralnej rodziców i kandydata, metryki urodzenia oraz świadectwa ukończenia szkół. Przed egzaminem ustnym pisano wypracowanie na temat wskazany przez regensa. Egzamin ustny zdawano z katechizmu, łaciny, języka polskiego, historii i geografii powszechnej. Gubernatorowi suwalskiemu przysługiwało prawo opiniowania kandydatów. Zdarzały się przypadki odmowy akceptacji zgłoszonej kandydatury semina-

---

<sup>31</sup> H. Kromczyńska, *Pomocniczy personel fachowy aptek na ziemiach polskich do 1989 r.*, Katedra i Zakład Historii Nauk Medycznych Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu, Poznań 2011, s. 52 [rozprawa doktorska].

<sup>32</sup> W. Balukiewicz uzyskał świadectwo ucznia 6 marca 1908, a J. Łosiewski 13 marca 1908 roku. ADŁ, z teczek personalnych kapłanów – życiorysy.

<sup>33</sup> Liczbę 28 kleryków podano na podstawie listy zapisanych na I rok. Niektóre nazwiska z list zostały jednak odrećcznie skreślone. ADŁ, Teczka 110, strona nienumerowana.

rzysty<sup>34</sup>. Zatwierdzenia kandydata do seminarium ze strony władz carskich (zgoda z ros. Департамента Духовных Дел Иностранных Исповеданий) przychodziły najczęściej po Bożym Narodzeniu, co oznaczało, że ci nie uzyskiwali akceptacji, tracili rok nauki. Tak było na przykład z kolegami kursowymi Stanisławem Szymunajtisem (Litwinem) i Antonim Wasilewskim (Polakiem). Gubernator Suwalski, pismem z 30 stycznia 1909 r., powołując się na uchybienia formalne odmówił przyjęcia obu kandydatów do seminarium. Zostali oni wykreśleni z listy seminarzystów. Alumni wnosili co pół roku opłaty za pobyt w seminarium w kwocie: 103 rubli na I roku, na drugim – 90 rubli, na III roku – 75 rubli, na IV roku – 65 rubli, a za V rok już tylko 55 rubli srebrem. Dla rodzin Balukiewiczów i Łosiewskich były to znaczne sumy, jako że ich rodzice byli rolnikami.

Balukiewicz i Łosiewski rozpoczęli zajęcia w seminarium w dniu 15 września 1908 roku.

Najpierw odbyły się jednodniowe rekolekcje, później był czas na załatwienie ostatnich niezbędnych zakupów i w dniu 18 września, po uroczystej mszy świętej odprawionej przez regensa, wszystkim alumnom został odczytany regulamin seminarium zapisany w broszurze „Reguła czyli zbiór przepisów w Sejneńskim Seminarjum Dyecezyalnym obowiązujących”<sup>35</sup>. Rytm dnia wyznaczała modlitwa i nauka. Obowiązywał niemal wojskowy rygor. Wyznaczony kleryk (zwany kampanatorem) dziewięciokrotnym uderzeniem w dzwonek oznajmiał czas pobudki i spoczynku. Na pacierze wieczorne i na lekcje dzwonił trzy razy, na Msze św. czytaną, na silentium, na spowiedź jednego kursu – jeden raz, na Mszę św. śpiewaną, na spowiedź ogólną – 2 razy, na obiad i kolację – 6 razy, a na spacer 5 razy.

Klerycy wstawali o godzinie 5<sup>00</sup> (w niedziele adwentowe o 4<sup>30</sup>), czas od 5<sup>30</sup> przeznaczony był na modlitwy poranne i rozmyślenia, o 6<sup>00</sup> rozpoczynała się Msza święta, a po niej do 7<sup>15</sup> jedzono śniadanie. Kwadrans przed godziną 8<sup>00</sup> seminarzyści udawali się na obowiązkowy spacer. Zajęcia przedpołudniowe trwały od 8<sup>00</sup> do 12. W południe po *Angelus Domini* od 12<sup>15</sup> do 13 jedzono *prandium*, czyli wczesny obiad, natomiast między godz. 18<sup>15</sup> – 19<sup>00</sup> kolację. Popołudniowe zajęcia trwały od 14<sup>30</sup> do 16<sup>30</sup>, a po krótkim spacerze czas do 18<sup>15</sup> przeznaczony był na naukę własną. Na rekreację i nawiedzenie kaplicy z Najświętszym Sakramentem wyznaczony był czas od 13<sup>00</sup> do

<sup>34</sup> Pismo Suwalskiego Gubernatora z 30 stycznia 1909 r, nr 1172, ADŁ, sygn. 110, s. 214.

<sup>35</sup> *Reguła czyli zbiór przepisów w Sejneńskim Seminarjum Dyecezyalnym obowiązujących*, Sejny 1908 [druk Łaukajtysa], w archiwum prywatnym ks. prof. W. Jemielitego (Łomża). Autorzy dziękują prof. W. Jemielitemu za wypożyczenie oryginału.

14<sup>00</sup> i po południu od 19<sup>00</sup> do 19<sup>30</sup>. O 21<sup>00</sup> klerycy udawali się na spoczynek. W niedzielę i święta nie było nauki, ale do obowiązków seminarzystów należało uczestnictwo w mszy świętej, nieszporach, godzinkach, modlitwach różańcowych. Na odpoczynek pozostawały niewiele czasu.

W seminarium obowiązywała klauzura. Dla obcych osób, nie wyłączając księży spoza gremium seminaryjnego, wstęp był zabroniony. Gości i interesantów wolno było alumnom przyjmować w pokoju, zwanym mównicą, i tylko za wiedzą władz. Wejścia do seminarium pilnował portier Litwin o nazwisku Miksas. Miał on swój udział w przemycaniu na teren seminarium nielegalnej narodowej prasy litewskiej.

W 1908 wicerektor ks. Romuald Jałbrzykowski przeprowadził gruntowny remont klasztoru poddominikańskiego, gdzie mieściło się seminarium duchowne, co bardzo poprawiło warunki bytowe alumnów. *Personel kuchenny, nazywany sztabem seminarium, był prawie w całości litewski. Z powodu bardzo słabego odżywiania rzadko kto stąd wychodził ze zdrowym żołądkiem*<sup>36</sup>.

Studia w seminarium sejneńskim trwały sześć lat i obejmowały dwa kursy przygotowawcze, jeden filozoficzny i trzy teologiczne. Pierwszy kurs przygotowawczy pozwalał uzupełnić luki wykształcenia ogólnego i przygotować do słuchania filozofii, a później teologii. Na kursach przygotowawczych wykładane były takie przedmioty jak: historia biblijna, wstęp szczegółowy do Pisma Świętego, nauki przyrodnicze, historia powszechna, geografia, logika, obrzędy, śpiewy kościelne, język polski i litewski, język rosyjski z literaturą i historia Rosji. Łącznie na pierwszym kursie było 28 godzin zajęć tygodniowo. Nie wszyscy klerycy byli w stanie sprostać wymogom dydaktycznym już na pierwszym kursie. Liczba seminarzystów w trakcie nauki zmniejszała się. Niektórzy rezygnowali sami z uwagi na choroby, trudności w nauce lub niechęć do podporządkowania się twardym regułom życia seminaryjnego.

Po roku nauki w seminarium w 1909 roku wykonano wspólne zdjęcie tzw. tableau wszystkich alumnów<sup>37</sup>. Porównując listę kandydatów do seminarium z nazwiskami zamieszczonymi na tableau, można ustalić, że spośród przyjętych kontynuowało naukę: 10 Polaków: Witold Balukiewicz, Piotr Brzoska, Stanisław Dąbrowski, Marian Jendruszak, Antoni Leśniewski, Stanisław

---

<sup>36</sup> Ze wspomnień Mykolosa Krupavičiusa, *Sejneńskie Seminarium. Seminarium Duchowne w Sejnach we wspomnieniach litewskich kleryków*, „Almanach Sejneński” 2012, t. 5, s. 72.

<sup>37</sup> K. Bagiński, *Tableau. Historia jednego zdjęcia – część IV*,

[http://www.knyszyn.pl/asp/de\\_start.asp?typ=13&sub=6&menu=75&dzialy=75&akcja=artykul&artykul=3207](http://www.knyszyn.pl/asp/de_start.asp?typ=13&sub=6&menu=75&dzialy=75&akcja=artykul&artykul=3207) (dostęp: 24.02.2020).

Łapiński, Julian Łosiewski, Aleksander Srzednicki, Władysław Szepietowski, Józef Roszkowski, 10 Litwinów o nazwiskach (J. Baltrusaitis, L. Žienius, J. Romanuskas, P. Garmus, B. Pelkertas, J. Smulktyš, J. Česaitis, P. Karalius, M. Krupavičius, J. Juraitis) i Białorusin – W. Nasuta<sup>38</sup>, łącznie 21 alumnów.

W sejneńskim seminarium duchownym do połowy XIX wieku przeważali liczebnie Polacy, a w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku Litwini. Liderzy ruchu litewskiego czując swą siłę, przynosili w mury uczelni hasła odrodzenia narodowego i potrzeby obrachunku z przeszłością. Seminarium staje się bastionem litewskości i „gniazdem intryg”. Nieznany autor artykułu z 1912 r o stosunkach polsko-litewskich, tak pisał o religijności ludu na Litwie: *Lud litewski od wieków jest bardzo pobożny, marzeniem każdej zamożniejszej rodziny włościańskiej jest posiadanie w łonie swoim księdza. Idzie więc młodzież włościańska do seminariów z powołaniem lub bez powołania i z tych ostatnich wytwarza się w ostatnich czasach ów zastęp księży szowinistów, zapamiętałych propagatorów litewskości w kościele z krzywdą dusz ludzkich i stosunków bratnich fanatyków*<sup>39</sup>.

Klerycy litewscy w sporze narodowościowym byli aktywniejsi i bardziej agresywni. Choć było to niedozwolone<sup>40</sup>, przemycali do seminarium czasopisma litewskie i wstępowali do tajnych organizacji narodo-

<sup>38</sup> Liczba przyjętych w 1908 r. alumnów do Seminarium Duchownego w Sejnach nie jest do końca znana. M. Krupavičius we wspomnieniach twierdzi, że w 1908 r przyjęto 24 kleryków. M. Krupavičiusa, *Sejneńskie Seminarium. Seminarium Duchowne w Sejnach we wspomnieniach litewskich kleryków*, op. cit., s. 65.

<sup>39</sup> Natomiast Schematyzm Diecezji Augustowsko Sejneńskiej (*Elenchus cleri saecularis ac regularis dioecesis seinensis seu augustoviensis pro anno domini 1909*) wskazuje, że na I kurs przyjęto 23 osoby. Na dostępnym egzemplarzu <https://dlibra.kul.pl/dlibra/publication/16002/edition/15316/content> (dostęp: 20.02.2020) skreślono odręcznie dwa nazwiska. Ustalenie narodowości alumnów także nie jest już łatwe, bowiem listy sporządzano cyrylicą, czasami z błędami wynikającymi z fonetycznego zapisu brzmienia nazwisk. Alumni zgłaszali swoją narodowość i jest to główna przesłanka do ustalenia liczby Polaków i Litwinów zapisanych na I rok studiów.

<sup>39</sup> *Sprawa odrodzenia narodowego Litwy w związku ze sprawą wyzwolenia narodowego Polski*, „Świat Słowiański” 7(1912), t. 1, nr 88, s. 289-293; zobacz też: *W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku*, wybór materiałów, t. III, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 180.

<sup>40</sup> W paragrafie 32 Regulaminu Seminarium Sejneńskiego zawarto ostrzeżenie: „Nie wolno alumnom bez wiedzy Władzy Seminaryjnej prenumerować i czytać żadnego czasopisma pod karą wydalenia z Seminarium (Enc. Pius X z 28 VII 1906 r.) Uwaga 1. Wszelkie książki, czasopisma, broszury, których treść zarażona jest trucizną bezbożności lub jadem nienawiści rasowej, narodowościowej oraz stanowej, pod żadnym warunkiem nie mogą być dopuszczone do Seminarium jako niezgodne z duchem Chrystusowym, Delikwenci będą wydalani z Seminarium” (oryginalna pisownia), patrz: *Reguła*.



ściowych. Bardziej zaciętrzewionych kler9ków wyrzucano z seminarium. W tych dramatycznych okolicznościach rektor zwykł zadawać retoryczne pytanie: *Co dla Pana jest ważniejsze Litwa czy Bóg?*

Prymusem wśród alumnów, którzy w 1908 roku wstąpili do seminarium, był Aleksander Srzednicki<sup>41</sup>. Na piątym kursie w roku szkolnym 1912/13, na liście ocen z wszystkich przedmiotów (24 oceny) miał on piątki z wyjątkiem dwóch ocen dostatecznych ze śpiewu.

Drugą lokatę zajmował Stanisław Dąbrowski, a trzecią Witold Balukiewicz (15 ocen bardzo dobrych, 8 dobrych i jedną ocenę dostateczną z historii). Julian Łosiewski także oceniany był dobrze (10 ocen bardzo dobrych, 10 dobrych i 4 dostateczne)<sup>42</sup>. W seminarium panowała rywalizacja w nauce między alumnami, ale też między Litwinami a Polakami. Najlepsi studenci byli zwalniani z opłat, a prymusi z egzaminów.

Prawo kanoniczne wymagało, aby alumn przed święceniami miał ukończone 23 lata. Stąd starszy wiekiem Aleksander Srzednicki został wyświęcony już w 1913 roku, zaś W. Balukiewicz i J. Łosiewski czekali na święcenia do 1914 roku. Diakon Witold Balukiewicz przyjął święcenia kapłańskie 10 maja 1914 r. zaś diakon Julian Łosiewski 14 czerwca 1914 roku, obaj prawdopodobnie z rąk biskupa Antoniego Karasia<sup>43</sup>.

## Zakończenie

Diecezja sejneńska czyli augustowska w 1914 roku liczyła około 690 tysięcy wiernych i obsługiwało ją 354 księży diecezjalnych. Wielu z nich było wychowankami seminarium diecezjalnego w Sejnach. Seminarium odegrało ważną rolę kształcąc przyszłą inteligencję polską i litewską. Ten aspekt mocno akcentują publikacje litewskie. Mniej mówi się o polskich kapłanach koń-

---

<sup>41</sup> Ks. Aleksander Srzednicki (ur. 1890 r., zm. 1982 r.) – bliski przyjaciel ks. Balukiewicza. W dokumentach spotyka się zapis fonetyczny Srednicki lub Średnicki. Uczył się w seminarium duchownym w Sejnach, w Akademii Duchownej w Petersburgu i w Uniwersytecie Warszawskim. Był kapelanem rez. 1.VI.1919, a w latach 1922-1939 kanclerzem kurii diecezjalnej w Łomży i profesorem w seminarium duchownym. Zmarł w Ostrowi Mazowieckiej.

<sup>42</sup> . ADŁ, sygn. 110, *Indicium de moribus ac progresu in studiis Alumnorum Seminarium Dioecesanum Seinensis I et II semestri anni scholaris 1912/1913* – załącznik nienumerowany.

<sup>43</sup> Antoni Karaś lit. Antanas Karosas (ur. 27.01.1856 w Oniszki, zm. 7.07.1947) – duchowny rzymskokatolicki, biskup pomocniczy łucki i zytomierski w latach 1907-1910, biskup diecezjalny sejneński w latach 1910-1925, biskup diecezjalny Wyłkowyszek w latach 1926-1947.

czących seminarium, a niektóre opinie o postawie władz seminarium i polskich kolegach z seminarium są wręcz krzywdzące. Artykuł stanowi przyczynek do zrozumienia trudnej historii Suwalszczyzny, zaś droga do kapłaństwa księży Balukiewicza i Łosiewskiego jest jej dobrą egzemplifikacją.

### Streszczenie

W pierwszej części artykułu, po krótkim wstępie przedstawiono w syntetycznym skrócie przebieg wydarzeń rozgrywających się na terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a później na terenie Guberni Suwalskiej w latach od 1874 do 1914 r. Zarysowano historię Olity (lit. Alytus) rodzinnego miasta Witolda Balukiewicza i Juliana Łosiewskiego, okres ich nauki w szkołach i późniejszej pracy w aptece w Moskwie. Tę część pracy kończy rozdział poświęcony nauce w seminarium sejneńskim zakończonej święceniami kapłańskimi. W tle pokazano rodzący się konflikt polsko-litewskie związany z używaniem języka ojczystego w kościele i w seminarium duchownym.

**Słowa kluczowe:** *Witold Balukiewicz, Julian Łosiewski*

## **Time from partitions to independence in the biographies of Suwałki priests Witold Balukiewicz (1891-1971) and Julian Łosiewski (1891-1961) – part 1**

### Summary

In the first part of the article, after a brief introduction the events taking place in the Polish-Lithuanian Commonwealth and later in the Suwałki Governorate from 1874 to 1915 are shown. The story of Olita (lit. Alytus), the hometown of Witold Balukiewicz and Julian Łosiewski, is outlined as well as their education in schools and later work in a pharmacy in Moscow. This part ends with a chapter devoted to their teaching at the Sejny Seminary, ending with the priestly ordination. In the background, the emerging Polish-Lithuanian conflict can be seen, related to the use of mother tongue in the church and the seminary.

**Key words:** *Witold Balukiewicz, Julian Łosiewski*

## Bibliografia

### Archiwa:

Archiwum Akt Dawnych, Akta dotyczące się miasta Olita, vol. 1, 1/191/0/-/4964.

Archiwum Diecezji Łomżyńskiej, Teczka 110.

Archiwum Diecezji Łomżyńskiej, Teczka 345.

Archiwum Diecezji Łomżyńskiej, Teczka personalna ks. Juliana Łosiewskiego.

Archiwum Diecezji Łomżyńskiej, Teczka personalna ks. Witolda Balukiewicza.

Archiwum Prywatne ks. Witolda Jemielitego w Łomży, *Reguła czyli zbiór przepisów w Sejneńskim Seminarjum Dyecezyalnym obowiązujących*, Sejny 1908 [druk Łaukajtysa].

### Źródła drukowane:

*Ustawa o Zarządzie Gubernijalnym i Powiatowym w Guberniach Królestwa Polskiego z dn. 19(31) grudnia 1866*, „Dziennik Praw” 1866, s. 119-303.

Trzebiński W., *Dokumentacja geograficzna*, Zeszyt nr 4a: *Podziały administracyjne Królestwa Polskiego w okresie 1815-1918*, Warszawa 1956.

*Informacja Komitetu Urządzającego w Królestwie Polskiem*, „Kurier Warszawski”, nr 68, z dnia 17(29) marca 1870 r.

*Elenchus cleri saecularis ac regularis dioecesis seinensis seu augustoviensis pro anno domini 1909*, Sejny 1909.

*W kręgu sporów polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku*, wybór materiałów, t. III, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

### Literatura:

Dajnowicz M., *Orientacje polityczne ludności polskiej północno-wschodniej części Królestwa Polskiego na przełomie XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Białostockiego, Białystok 2005.

Feduszka J., *Powstanie listopadowe na Litwie i Żmudzi*, „Teki Komisji Historycznej. 1733-5388” 2004, vol. 1 s. 110-160.

Grzeškowiak-Krwawicz A., *Rzeczpospolita – pojęcie i idea w dyskursie politycznym Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Rekonesans*, „Odrodzenie i reformacja w Polsce” 56(2012), s. 5-35.

Guzewicz W., *Duszpasterstwo wojskowe na terenie diecezji łomżyńskiej*

w latach 1918-1939, „Roczniki Teologiczne”, 48(2001), z. 4, s. 163-178.

Guzewicz W., *Stowarzyszenie Robotników Chrześcijańskich na terenach północno-wschodniej Polski*, „Studia Łęckie”, 8(2006), s. 113-122.

Guzewicz W., *Związek Katolicki w diecezji sejneńskiej czyli augustowskiej*, „Studia Łęckie”, 12(2010), s. 129-157.

Jemielity W., *Duchowieństwo katolickie w szkolnictwie elementarnym królestwa polskiego*, „Studia Podlaskie” 2001, t. 11, s. 51-72.

Jemielity W., *Evakuacja urzędów i ludności do Rosji (1914-1915)*, „Studia Podlaskie” 2009/2010, t. 18, s. 181-188.

Jemielity W., *Szkoły początkowe w powiecie łomżyńskim w latach 1864-1914*, „Studia Łomżyńskie” 1991, nr 3, s. 7-32.

Kaczyńska E., *Gubernia Suwalska w świetle oficjalnych danych statystycznych w latach 1866-1914*, w: *Studia i materiały do dziejów Suwalszczyzny*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1965, s. 283-318.

Korzeniowski M., *Na wygnanym szlaku*, Lublin 2001.

Kromczyńska H., *Pomocniczy personel fachowy aptek na ziemiach polskich do 1989 r.*, Poznań 2011 [praca doktorska].

Kviklys B., *Mūsų Lietuva: Krašto vietovių istoriniai, geografiniai, etnografiniai bruožai*, Vilnius 1991, t. 3, s. 563-566.

Prymaka-Oniszk A., *Bieżeństwo 1915 Zapomniani uchodźcy*, Wydawnictwo Czarne 2016.

*Sprawa odrodzenia narodowego Litwy w związku ze sprawą wyzwolenia narodowego Polski*, „Świat Słowiański” 7(1912), t. 1, nr 88, s. 289-293.

Surdokaitė-Vitienė G., *Krzyże w Guberni Suwalskiej w XIX wieku. Między tradycją a dyktatem władzy*, „Zarządzenie w kulturze” 2012, vol. 13, nr 3, s. 239-262.

Tyczkowski F., *Wspomnienia z pierwszej i drugiej wojny światowej w Polsce*, New York 1974.

Internet:

Bagiński K., *Tableau. Historia jednego zdjęcia – część IV*, [http://www.knyszyn.pl/asp/de\\_start.asp?typ=13&sub=6&menu=75&dzialy=75&akcja=artykul&artykul=3207](http://www.knyszyn.pl/asp/de_start.asp?typ=13&sub=6&menu=75&dzialy=75&akcja=artykul&artykul=3207) (dostęp: 24.02.2020).

*Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych ziem Słowiańskich z końca XIX wieku*, [http://www.mem.net.pl/stg/slownik\\_geograficzny.htm](http://www.mem.net.pl/stg/slownik_geograficzny.htm) (dostęp: 20.02.2020).

ADAM DROZDEK  
DOI: 10.56898/st.12205

## ANTHROPO-THEOLOGY OF JOHANN HEINRICH SCHÜTTE

**Content:** Medicine; Spirituality of diseases; Anthro-po-theology.

Johann Heinrich Schütte (1694-1774) was a medical doctor educated in the University of Jena who received in 1720 the doctor degree in the University of Utrecht.<sup>1</sup> In 1720-1722, he was a city physician in Vianen near Utrecht. Afterwards, he lived in his hometown of Soest and in 1725, he moved to Kleve in Westphalia. In 1731, he was appointed a medical overseer of mineral springs in Schwelm which he investigated,<sup>2</sup> which led to the revival of the health resort in this city. In 1732, he became an army physician in Hamm and then moved back to Kleve. In 1741, he discovered mineral sources in Kleve and in 1742, a health resort was opened in Kleve. Justifiably proud of his discovery and, effectively, of the contribution to the economy of the city, he published several studies on

---

**Adam Drozdek** – jest profesorem nadzwyczajnym na Uniwersytecie Duquesne w Pittsburghu, USA; jest autorem kilku książek i kilkudziesięciu artykułów z zakresu historii filozofii i teologii.

<sup>1</sup> Friedrich Börner, *Nachrichten von den vornehmsten Lebensumständen und Schriften jeztlebender berühmter Aerzte und Naturforscher in und um Deutschland*, Wolfenbüttel: Johann Christoph Meißner 1749, vol. 1, pp. 672-703, 1755, vol. 3, p. 781; reprinted with few additions in: Johan Heinrich Martin Ernesti, *Friedrich Carl Gottlob Hirsching's Historisch-literarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, welche in dem achtzehnten Jahrhunderte gestorben sind*, Leipzig: Schwickert 1808, vol. 11, pt. 2, pp. 263-277; Franz Josef Schmidt, Vorbemerkung, in: Johann Heinrich Schütte, *Verordnung über das Gesundheitswesen der Stadt Vianen* [1723], Hamm 1976.

<sup>2</sup> Johann Heinrich Schütte, *Neue Beschreibung des Schwelmer Gesund-Brunnens, Worinnen Desselben eigentliche Historie, eine Natur-gemässe Untersuchung des wahren Mineralischen Gehalts, die Würckung mit besonderen Curen, nebst Anweisung zum nützlichen Gebrauch im Trincken und Baden, und Warnung für dessen schädlichen Mißbrauch enthalten ist*, Soest: Joseph Wolschendorff, Iserlohn: Joh[ann] Thomas Wolschendorff 1733.

the topic.<sup>3</sup> This discovery required some knowledge of mineralogy and, in fact, Schütte had already exhibited his proficiency in this area in his university years.<sup>4</sup>

## Medicine

A practicing and competent physician, Schütte wrote works that popularized medicine based on the results of science of his times. He presented a classification of illnesses (M 13)<sup>5</sup> and listed 26 causes of illnesses, which included: the disposition of humans, bad air (15), bad diet (17) including bad drinks (19), lack of motion or work, lack of rest (20), lack of sleep, problem with waking up (21), anger (22), fear (23), sadness, excessive joy

<sup>3</sup> Joh[ann] Heinrich Schütte, *Beschreibung des Clevischen Gesund-Brun[n]ens: Worinnen von der sehr angenehmen Gegend um diesen Brunnen, vom Ursprung und Erfindung des Gesund-Brunnens, von dessen mineralischen Gehalt, Kraft und Wirkung, wie auch von desselben Gebrauch im Trincken und Baden gehandelt is*, Cleve: Löhner; Dortmund: Gedruckt mit Bädekerischen Schriften 1742; *Der rechte Gebrauch und die kräftige Wirkung des Clevischen Gesund-Brunnens; das ist: Nützliche Anweisung, wie dieses Mineralwasser im Trinken und Baden Curmässig zu gebrauchen; Nebst Erzählung einiger besonderer Curen, welche unter Gottes Segen, durch Wirkung dieses Wassers geschehen sind*, [Cleve]: Clevischer Gesundbrunnen 1751; see also several of his articles in *Wochentliche Duisburgische Adresse- und Intelligenz-Zettel* 1741, nos. 41-49; 1742, nos. 20, 29, 45; 1743, nos. 20-23; 1744, no. 20.

<sup>4</sup> As testified by his book, Jo[hannes] Henr[ichus] Schütteus, *Ἐρυκτογραφία Jenensis, sive fossilium et mineralium in agro Jenensi brevissima descriptio*, Lipsiae et Susati: Sumptibus Josephi Wolschendorffii, Typis Hermannianis 1720, reissued: Io[hannes] Henric[hus] Schütteus, *Oryctographia Ienensis, sive fossilium et mineralium in agro Ienensi brevissima descriptio*, Ienae: Sum[p]tib[us] Theod[ori] Wilh[elmi] Ernest[i] Güthii 1761; the book was praised in *Journal für die Liebhaber des Steinreichs und der Konchyliologie* 2 (1775), pp. 504-505, 3 (1776), pp. 126-132.

<sup>5</sup> References are used to the following publications of Schütte:

<sup>A</sup> – *Anthropotheologia das ist Anweisung wie man aus der Betrachtung des Menschen nemlich seines Leibes, dessen Glieder und deren Verrichtungen der Seele und ihren Kräften Vermehrung und Unterhaltung des menschlichen Geschlechtes, des Lebens, der Geburt, des Alters, Lebensziels, Krankheiten, Todes, und Auferstehung von den Toden die Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit, Güte und Vorsorge Gottes erkennen könne zur Verherrlichung des grossen Gottes und Erbauung des Nechsten*, Halle: Johann Justinus Gebauer 1769.

<sup>M</sup> – *Medicinisher Unterricht von den Ursachen derer Kranckheiten und des Todes. Von den glücklichen und unglücklichen Curen. Von der Artzney-Kunst. Von den Christilichen wahren Aertzten, und von den Schein-Aertzten und Medicinischen Mietlingen*, Soest: Joh[ann] Georg Hermann 1732.

<sup>V</sup> – Von demjenigen, was in der menschen Kranckheiten und Tode Göttlich ist, *Wochentliche Duisburgische Adresse- und Intelligenz-Zettel* 1740, nos. 9-11, 15-17; there is no pagination.

(24), passionate love (25), envy, imagination (26), constipation (28), problems with sweating, with passing urine (29), excessive flow in hemorrhoidal vein, problems with falling asleep (30), the environment (31), sudden change of lifestyle, untimely change of clothing and bedding (32), and a particular profession (33). He discussed at length good and bad cures (33), and presented the details of the medical art (78).

In his monograph on the mineral waters in Schwelm, he provided the results of chemical analysis of waters and discussed its efficacy in 43 kinds of health problems, which included lost appetite (125),<sup>6</sup> stomach problems, thick blood (128), epilepsy (131), jaundice (132), scurvy (133), melancholy (137), arthritis (139), difficulty with impregnation (142), problems with urination, kidney stones (144), paralysis (145), swollen feet (149), French illness [syphilis] (150), blindness (160), and problems with hearing (163). He was fully aware of the fact that no mineral water can cure all problems (168) and also discussed the misuse and abuse of such waters (166).<sup>7</sup>

The bar set by Schütte for people willing to enter the medical profession was fairly demanding and fitting for medicine that he considered to be the most noble, the hardest, and the most important art. The prospective physician should have knowledge in 12 fields: 1. physics or natural science; 2. anatomy (no. 22, [2])<sup>8</sup>; 3. physiology; 4. pathology; 5. semiotic, the knowledge of the signs/symptoms of illnesses ([3]); 6. therapeutics, the art of healing illnesses (no. 23, [1]); 7. dietetics; 8. botany; 9. pharmacy ([2]); 10. surgery; 11. obstetrics; and 12. forensic medicine. Moreover, a candidate for a physician must know Greek and Latin, study for several years in a university, and fear God ([3]).

## Spirituality of diseases

Schütte was a competent scientist, but he was also a Christian with deep convictions and he never separated his scholarly pursuits from the spiritual

---

<sup>6</sup> Schütte, *Neue Beschreibung*.

<sup>7</sup> The book about the water from Cleve, Schütte, *Beschreibung des Clevischen Gesund-Brun[n]ens*, covers similar ground that includes the chemistry of the water (p. 42), and its efficacy (p. 65) for an internal (p. 86) and external use (p. 110). See also his *Der rechte Gebrauch*, which describes 34 cases of the beneficial application of the Cleve water.

<sup>8</sup> Jo[hann] He[i]nr[ich] Schütte, *Von der Wichtigkeit der Artzneykunst*, *Wochentliche Duisburgische Adresse- und Intelligenz-Zettel* 1741, nos. 22-23; cf. Schütte, *Verordnung*, pp. 9-10.

aspects of natural phenomena. As to medicine, he was convinced that there is in each illness what he called a divine aspect (etwas Göttliches) and he regretted the fact that, in his days, this aspect was usually neglected by physicians and patients (M 9). And thus, except for natural causes, there are also causes due to God's designs. People bring upon themselves illnesses through their sins (127) so that illnesses become educational punishments to show people that they are mortal and their illnesses are a call to repentance (128); they are sent to lead people to the correction of their lives and to conversion (6, A 285), but also, through illnesses, the sick can be an example of patience, hope, and self-possession (A 306). In the Old Testament, God wanted to show through illness that He is the only true God of Israel. In the New Testament, God wanted to advance through illnesses His glory and to show that Christ is the true Messiah; also, Christ wanted to strengthen His teachings through healing and by resurrecting people, to convert people and to allow the church to grow (V 11.[4]; M 8). However, who knows the designs of God to say why one person was afflicted by an illness and another was not (V 11.[5])?

Death is a punishment for sins but also a sign of grace since long or eternal living in this body which becomes weaker with age would be unbearable (A 300). If the pious die early, it is to avoid danger, need, and anxiety before God strikes the land (M 9, A 297). For them, death is "the door to heaven," and for sinners, it is "the entry to eternal damnation" (M 9, A 313). God allows that they die in their innocence; and thus, they will not become sinners. Also, lucky are such children since so much suffering is spared to them (A 250).

There are two causes of illnesses: divine and natural, so, there are two ways of healing: penance and prayer on the one hand, and proper medical treatment on the other (V 15.[3]); however, relying only on natural means is not sufficient (V 17.[3]). Therefore, a detailed protocol a Christian patient should follow is a mixture of spiritual and naturalistic aspects. Illnesses should be patiently endured and patients should pray (M 129). Schütte outlined a sequence of duties for Christian patients. The 1<sup>st</sup> duty is that patients should thank God for all gifts received so far including their health (130); the 2<sup>nd</sup> duty: they should ask God for forgiveness of sinful uses of their bodies and 3<sup>rd</sup>: thank for the illness (131); 4<sup>th</sup>: patients should treat their illness very seriously and prepare themselves for death (133); 5<sup>th</sup>: before a person sends for a doctor, the person should do penance and be reconciled with God (141); 6<sup>th</sup>: a person should call for a physician who



is a Christian (152): 7<sup>th</sup>: before asking for a physician, a patient should ask God to bless the treatment (160); 8<sup>th</sup>: the patient should tell the doctor all circumstances of falling ill (161); 9<sup>th</sup>: the patient should follow the doctor's treatment (169) and 10<sup>th</sup>: be patient during this treatment (195); 11<sup>th</sup>: the treatment should be continued as long as the physician determines it (198); 12<sup>th</sup>: the patient should not be impatient toward attendants (200); 13<sup>th</sup>: when a treatment does not work, the patient should be prepared to die (202); 14<sup>th</sup>: every cured patient should thank God and live a godly life (234); 15<sup>th</sup>: the cured patient should express the gratitude to the physician (236). Interestingly, God may go directly against the natural means applied by the physician; and thus, drugs do not help when God removes their healing power, so the patient is not healed (V 16.[2]; A 309) and a physician should not be blamed for the death of a patient whereby divine providence would be denied in respect to the human life (V 17.[3]). The last statement could be construed as a universal defense against medical malpractice... Maybe a touch of such a sentiment can be detected in Schütte's requirements for a good Christian physician (M 86), who should be honest, exercise his profession with great zeal, always study (88), be in good terms with other physicians and consult with them, should treat every patient the same way (90), consider himself to be a tool of God's providence, and should not give patients false hopes (92). In any event, the spiritual aspect of medicine is so important for Schütte, that he even included in his book seven hymns to be sung by Christian visitors of the health resort: a hymn for the blessing of treatment, a morning hymn, a hymn that is a spiritual reflection of the treatment, a hymn for a walk, a consolation hymn when the treatment appears to have no effect, an evening hymn, and a gratitude hymn.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Schütte, *Neue Beschreibung*, pp. [221-232]. Five of these hymns are also included in Mitglied der Brunnen-Gesellschaft, *Amusemens des eaux de Cleve, oder Vergnügungen und Ergötlichkeiten bey denen Wassern zu Cleve. Zum Nutzen derjenigen, welche die angenehme Gegenden und Merkwürdigkeiten besehen, oder diese Mineral-Wasser gebrauchen wollen*, Lemgo: Johann Heinrich Meyer 1748, pp. 299-304. The book describes a trip from Amsterdam to Kleve. It is authored by a member of some Brunnen-Gesellschaft and it mentions Schütte in the Vorrede as the main source of information about Kleve (p. [4]) and depicts Schütte as a participant of many conversations. This and his authorship of hymns in the appendix seems to indicate that Schütte himself penned the book.

## Anthropo-theology

As mentioned, Schütte, a practicing scientist, listed anatomy as an indispensable part of medical education since anatomy is the foundation of medicine.<sup>10</sup> A physician should have a good knowledge of anatomy down to the smallest detail to be able to determine the causes of illnesses. Schütte praised the 1725 Medicinal-Edict issued by Friedrich Wilhelm III, the king of Prussia, requiring that all physicians should demonstrate their mastery of anatomy (N 17). “There is nothing more unsuitable and more dangerous than a surgeon/physician unfamiliar with anatomy.”<sup>11</sup> However, he saw anatomy as useful for other areas of intellectual endeavor. Anatomy is useful for self-knowledge (39), to know one’s limitations and to think about one’s mortality (40), but, in particular, it is useful for theology. Preachers should know anatomy to properly understand Biblical passages that speak about body parts and they should admire the omnipotence and wisdom of God from the makeup of the human body (32). They could use this knowledge in trying to convince atheists and the godless about the existence of God (33). The smallest creatures speak about the omnipotent Creator. Man is the most important creation, a microcosm, a masterpiece of the great Master, and thus, man is “the most important page in the book of nature” to convince anyone about the existence of God (36). For this reason, at the age of 74, Schütte penned a book to be a part of physico-theology. He followed in the footsteps of Derham, Ahlwardt, Lesser, and Schirach, whose names he mentioned (A Vorbericht [3]), and many other physico-theologians. As a practitioner of science and an ardent Christian believer he wanted to contribute to this field by addressing his book not only to the learned, but also to the unlearned ([5]), and to present it, like Galen, to God instead of a hymn of praise so that others could also recognize the work of God ([6]) since no knowledge is more important than the knowledge of God and moral self-knowledge ([4]).

Physico-theologians used various domains of natural science as the source leading to the recognition of the work of God, from very broad: the entire cosmos, the earth as a whole, to fairly specific knowledge: birds, plants, flowers, to very specific: the heart, the eye, etc. Schütte saw the hu-

<sup>10</sup> Schütte, *Von der Wichtigkeit der Artzneykunst*, no. 22, p. [3].

<sup>11</sup> Io[hannes] Henricus Schütteus, *Dissertatio chirurgica de superfluis et noxiis quibusdam in chirurgia*, Altorfii: Litteris Iod[oci] Guil[ielmi] Kohlesii Acad[emici] Typogr[aphi] 1719, p. 16.

man being as the most perfect creation and as the best proof of the existence of God. He wrote about various aspects of humanness, but over a half of his *Anthropotheologia* is devoted to the anatomy of the human body. To a large extent, this part of the book reads like a popular science, an exposition of anatomy for everyone. Here is an example of his description of the anatomy of feet: “The feet are equipped with a large number of small bones, very neatly and firmly connected with one another, fitted together with muscles and veins, which serve to keep the body upright in all movements of the hips and feet, and to prevent it from falling in such a way that they are ready, with the slightest swaying of the body, to maintain it in the right posture through their quick and easy movement, the common connection of the parts, and the *centrum gravitatis*, or the center of gravity” (A 24). To this we can add a description of nails, which make stronger the tips of fingers and toes: “The nails are white, hard, and flexible parts that come close to the cartilage; they are transparent, horn-like, small, semicircular sheets: they consist of many small tubes, which lie densely on top of each other like layers, *lamellae*. At the point where they begin, there are small sinewy threads, in the form of little moles. If the nails are pulled away by force, then various small holes remain, where the horn-like substance of the nails has the shape of a net” (213). Schütte went quite systematically through the entire body, from head to toe, inside and outside, providing fairly detailed description of anatomy and physiology: the head and brain (36), the face, an adornment of the human being, a mirror of the human soul (44), including the eyes (45), to show that no one can invent anything so artful as the human eye, the work of God (57), ears (59), the nose (73), and the mouth (77); afterwards: the throat, stomach, digestion (91), pancreas, gall, *chyle* (98), intestines (105), the heart and the blood circulation (113), sweating (128), lungs (132), speech (139), excretion (146), liver and gall (148), spleen (151), kidneys (153), the bladder (155), procreation and feeding the foetus (159); incidentally, not to offend the faint-hearted (*schwache Gemüther*) (160), the description of genitals is skipped and only the uterus is described (161) along with the development of the foetus (169); this includes a long discussion of what are “the tiny animals” in sperm (184). Then there are nerves (191), muscles (199), bones (206), 260 of them (208), cartilage (211), ligaments (212), tendons (213), and, finally, hair (214).<sup>12</sup> This detailed account of anatomy and physiology should show to the read-

---

<sup>12</sup> For a similar list, cf. *Amusemens*, p. 8.

er that the makeup of the human body is most perfect, more perfect than the body of any animal. In spite of certain commonalities, the human body is made better, it has more beautiful symmetry, agreement of parts, and proportion. Nothing is out of order, it lacks nothing and there is nothing redundant; everything is always working, everything is in a proper place and for a particular purpose (17). The form of the human body is the best possible for such a rational creature with the head and feet on the straight line, with the head on the top (20-21). In proportion to the body, the brain is the largest among animals, which would be difficult to carry in the head parallel to the body, as in animals (22). All aspects of the anatomy, every anatomical detail clearly points to the divine forethought in the design and the execution of the human body, the work that was made possible only through the divine agency – and hence, God exists.

In his attempt to be comprehensive in the area of anthro-po-theology, Schütte included also other aspects of human existence as proofs of the work of God and of His providential care. More important than the body is the soul, even though much less detail can be provided in respect to its nature and even though it is still a mystery how exactly the union of the body and soul is accomplished (A 8, 241). In Schütte's view, at the beginning, Eve got her soul from Adam's rib, but not by division, since the spirit is indivisible (11), and so God derives the souls of children from the souls of their parents, which indicates that the souls of all humans were present already in the first parents and were created in them (12).

The brain is the seat of the soul (A 43). It has representations, inclinations, desires. Animals have such a soul as well (217, 332). The human soul is rational, it can reason and can process sensory data by comparing them and assessing them; it possesses fundamental truths. The soul is a simple incorporeal substance that is immortal (218), self-aware, endowed with memory (219); it constantly thinks, in the waking state and in sleep. The essence of the rational soul is in the power of representation (*vorstellende Kraft*) which can generate clear, distinct, and general concepts. The animal soul knows no general truths, does not reason, understands no speech, and recognizes no virtue. The human soul is endowed with intelligence, the power of reflection and judgment, free will, memory, imagination, and conscience (220-221, 333). The soul concludes from the examination of all things that there is an eternal, self-existing, uncreated, omnipotent, wise, and good Being that created the world. In fact, in each soul there is a strong conviction of the existence of the most high Being, God, the cause of all goodness (222).

The soul is endowed with the power of making choices, the will. The will chooses evil when it is presented under the disguise of good which is an error stemming from sensory perception (A 224), from hasty reasoning or reasoning going beyond the limits of reason. The rules imprinted on the soul direct the will toward good and away from evil. The choices of the will are judged by conscience. The will rules over the intellect and the body. The intellect has by itself no freedom and it approves truths when moved so by the will (225). The intellect does not abandon errors when the will is evil (226). The conscience is an unbiased judge, the judge of a person's thoughts, words, and acts to see whether they agree with the will of God (227). The conscience is an accuser, witness, judge, and punisher (229). An active conscience is the throne of the divine presence in the soul and the fruit of conscience is the living judgment of God's justice planted in the soul. The conscience can be asleep as in Spinoza (230). The natural conscience tells people to love and honor God and not hurt anyone (230).

One aspect of the human life that Schütte investigated was the human demography. Using the data provided mainly by Süßmilch,<sup>13</sup> he observed that nearly the same number of boys and girls are born (250) with slightly more boys since more males die than females due to wars, and to hard and dangerous work; also, more boys than girls die within the first year (251); as a result, among 15- and 16-year olds, the number of boys is almost the same as the number of girls, but there are more widows than widowers who remarry more often (253). Moreover, the proportion of people of the same age who are dying does not change. All of it is providential (257) since the length of life for each person is determined by God (292); this is to coordinate the lengths of life of all people and thereby the rate of death; for this reason, most children die within the first year (249): 1/4<sup>th</sup> within the first year, 1/9<sup>th</sup> within the second year, 1/16<sup>th</sup> within the third year, etc. (250). And so, God determines the time of death, also, the kind of death, some suddenly, some after a protracted illness to lead to conversion (306). Human life is a play, the world is a playhouse, God is the director (276), and all people should play their assigned roles; in fact, the role itself is not important, but how it is played since this determines the person's eternal destiny (277).

All the aspects of the human life are for Schütte clear proofs not only of the existence of God, but also proofs of the divine providential care

---

<sup>13</sup> Johann Peter Süßmilch, *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, Tod, und Fortpflanzung desselben erwiesen*, Berlin: J.C. Spener 1741.

for His creation. Through physical self-knowledge people arrive at the knowledge of the omnipotent, omniscient, holy, good, praiseworthy Creator who not only created their body and endowed it with an immortal soul, but who also guides them, feeds them, warns about various dangers, and wants them to have an eternal life (A [5]). The wondrous makeup of the human body is a proof of the impossibility that any of the anatomical details could arise by itself from some random configuration of particles of matter. Particularly the brain, the place, where the body meets the soul, is a supreme showcase of the divine power and ingenuity, and thus, “the brain with all its small parts is so artfully made and put together that even an atheist can be convinced that God exists” (A 43). It is interesting that Schütte believed, at least early on, that no true atheists existed since the beginning of the world until his times, which is the result of their pride which motivates them to concoct arguments against the existence of God to show off their ingenuity and acumen – and such ones are worse than the devil since the devil at least believes that God exists and trembles.<sup>14</sup> Regardless, a detailed investigation of the human anatomy by a willing atheist with the theological assistance of Schütte opens a possibility of turning around the atheist’s antireligious convictions. The acquaintance with the physical makeup of humans is good for every soul since it can bring even a believer closer to God, to a better appreciation of His power and wisdom. This was a belief that led physico-theologians to their efforts to use the physical knowledge of the world and of any of its parts to lead unbelievers to faith and believers to the deepening of their faith. They would agree with Schütte’s principle: where the physicist/naturalist ends, there the physician and economist, but also the Christian and theologian begins.<sup>15</sup> The knowledge of the world is a springboard of religious convictions. The last book Schütte wrote is a testimony of his belief that this is the right position for a naturalist to take.

### Abstract

Johann Heinrich Schütte was an eighteenth-century physician who was keenly interested in theology and, in the spirit of the then reigning physico-theology, he was convinced his profession can contribute to theology; he authored a book on anthropo-theology in which he showed that all as-

---

<sup>14</sup> Schütteus, *Ὀρνκτογραφία Jenensis*, Praefatio, pp. [3-4].

<sup>15</sup> Schütteus, *Ὀρνκτογραφία Jenensis*, p. [1].

pects of the human life – physical, spiritual, and social – are a clear proof of the existence of God and of His providential care for His creation.

**Keywords:** *Johann Heinrich Schütte, medicine, anatomy, physico-theology, anthropo-theology*

## **Antropoteologia Johanna Heinricha Schütte**

### **Streszczenie**

Johann Heinrich Schütte był osiemnastowiecznym lekarzem żywo zainteresowanym teologią i w duchu panującej wówczas fizykoteologii był przekonany, że jego zawód może przyczynić się do rozwoju teologii. Schütte jest autorem książki o antropoteologii, w której pokazał, że wszystkie aspekty ludzkiego życia – fizyczne, duchowe i społeczne – są wyraźnym dowodem na istnienie Boga i Jego opatrnościowej troski o Jego stworzenie.

**Słowa kluczowe:** *Johann Heinrich Schütte, medycyna, anatomia, fizykoteologia, antropoteologia*

### **Bibliography**

Börner F., *Nachrichten von den vornehmsten Lebensumständen und Schriften jeztlebender berühmter Aerzte und Naturforscher in und um Deutschland*, Wolfenbüttel 1749, vol. 1.

Ernesti J.H.M., *Friedrich Carl Gottlob Hirsching's Historisch-litterarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, welche in dem achtzehnten Jahrhunderte gestorben sind*, Leipzig 1808, vol. 11.

Schmidt F.J., Vorbemerkung, in: Johann Heinrich Schütte, *Verordnung über das Gesundheitswesen der Stadt Vianen* [1723], Hamm 1976.

Mitglied der Brunnen-Gesellschaft, *Amusemens des eaux de Cleve*, Lemgo 1748.

Schütte J.H., *Anthropotheologia*, Halle 1769.

Schütte J.H., *Beschreibung des Clevischen Gesund-Brun[n]ens*, Cleve, Dortmund 1742;

Schütte J.H., *Dissertatio chirurgica de superfluis et noxiis quibusdam in chirurgia*, Altorfii 1719.

Schütte J.H., *Medicinisher Unterricht von den Ursachen derer Kranckheiten und des Todes*, Soest 1732.

Schütte J.H., *Neue Beschreibung des Schwelmer Gesund-Brunnens*, Soest,

Iserlohn 1733.

Schütte J.H., *Ὀρυκτογραφία Jenensis, sive fossilium et mineralium in agro Jenensi brevissima descriptio*, Lipsiae et Susati 1720.

Schütte J.H., *Der rechte Gebrauch und die kräftige Wirkung des Clevischen Gesund-Brunnens*, [Cleve] 1751.

Schütte J.H., Von demjenigen, was in der menschen Kranckheiten und Tode Göttlich ist, *Wochentliche Duisburgische Adresse- und Intelligentz-Zettel* 1740, nos. 9-11, 15-17.

Schütte J.H., Von der Wichtigkeit der Artzneykunst, *Wochentliche Duisburgische Adresse- und Intelligentz-Zettel* 1741, nos. 22-23.

Süßmilch J.P., *Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts, aus der Geburt, Tod, und Fortpflanzung desselben erwiesen*, Berlin 1741.



KS. KAZIMIERZ RYNKIEWICZ

DOI: 10.56898/st.13196

## ONTOLOGICAL AND SCIENTIFIC-THEORETICAL CHALLENGES OF CONTEMPORARY TECHNOLOGY. A CRITICAL PERSPECTIVE

**Contents:** Introduction; 1. The essence of technology from phenomenological point of view; 2. Being and artificial intelligence in technical mode; 3. The need for concepts, theories and science in technology; 4. Critical perspective in dealing with the technology; 5. Outlook.

### Introduction

If one wants to correctly understand the validity and functional affiliation of technology to the world of human beings today, one should keep in mind the starting point of Sartre's philosophy. It is a matter of mutual reference and the essential irreconcilability of an exercise of freedom and consciousness („*for-itself*“) set in pure ideality and the sluggish, dull, opaque simple existence of the material („*in-itself*“). The material („*in-itself*“) does not require consciousness („*for-itself*“), but vice versa. Thus, on the one hand, the atheistically influenced metaphysical orientation of Sartre's thinking becomes apparent: the contingent *in-itself* should be an absolute being, whereby being and freedom or consciousness coincide.<sup>1</sup> On the other hand, Sartre tries to establish an ontological solution in terms of scientific theory, which moves between two classical positions (i.e. realism and idealism) and wants to bring them together. This results in an alternative that is to be classified between Husserl and Heidegger. It is important to mediate Husserl's concept of consciousness with Heidegger's theory of existence.

---

**Ks. Kazimierz Rynkiewicz** – prof. dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Wykłada filozofię na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium.

<sup>1</sup> Cf. J.P. SARTRE, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1991, p. 1f; see too E. CORETH i.a., *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart-Berlin-Köln <sup>2</sup>1993, p. 51f.

In this essay, I want to show that this alternative constellation provides the necessary framework for building the foundations of current technology. This makes it clear that technology as such must be thought of with a view to consciousness and existence. This is what makes it possible to influence the lives of human subjects for a specific purpose. In the first step, I will pursue the question of the nature of technology by taking up a semantic and a phenomenological perspective. Then I will formulate an ontological approach, the goal of which is to achieve a viable balance between being and the artificial intelligence. The present analysis is then given a scientific-theoretical orientation in order to justify the necessity of terms and theories in technology. In the last step, a critical perspective in dealing with technology should be worked out, especially with a view to Edmund Husserl, Martin Heidegger and Roman Ingarden.

## **1. The essence of technology from a phenomenological point of view**

Needless to say, technology and the world are in a cooperative relationship of belonging. On the one hand, technology affects the world and shapes its structures in a goal-oriented manner. On the other hand, the world represents a basis on which technology is only possible. Both entities, i.e. the world and technology, benefit from each other factually and methodically. Technology exists in the world in a well thought-out manner, e.g. as manual technology or as machine technology. While the former has long been limited to the use of mere tools and work machines, the latter includes the use of machines capable of processing information and controlling manufacturing processes. In the cognitive science debate, the term „cybernetics“ is used to describe the specific control that occurs in technology (I will discuss this in more detail later). In other words: Technology is about the design of things that can be perceived by the senses in the service of a need or an idea, i.e. the ability to do something useful and beautiful. In contrast to art, which specifically turns to the beautiful in the form of works of art, technology, on the other hand, *wants to establish the useful anthropologically*.

The anthropological establishment of the useful opens up the space in which we can search for the essence of technology, starting from the concept of *nature*. So, we can also talk about the *philosophy of technology*. This philosophy not only wants to prove the origin and the conditions of tech-

nology in human nature and its needs, but also examine the diverse repercussions of technology on people and the concrete shaping of human life in the individual and in the community.<sup>2</sup> If you talk about *nature in a broader sense*, i.e. if you understand nature as the essence of every being as it comes from its origin, then every being has its nature, and therefore also technology that occurs in different forms. Nature is often not distinguished from essence. In the *narrower sense*, on the other hand, nature adds a dynamic element to the essence. This moment is named as the principle of the development of beings, as the inner reason of its working and suffering<sup>3</sup>. From a philosophical point of view, it is important to clarify the concept of „essence“ because it ontologically and semantically permeates technology and its domains. Essence as such (German: Sosein) forms the opposite pole to existence (German: Dasein) and is then called being (German: Wesenheit). While the existence answers the question „*Is there a being?*“, the essence gives the answer to the question „*What is a being?*“ The essence thus determines the what of a being, i.e. shows what a thing is. In other words, when we talk about essence, we basically want to infer the whatness of a thing. The same applies when we talk about the nature of technology, we want to open up the *whatness of technology*. From a phenomenological point of view, we can say: The what is always general and at the same time embodied in an individual, e.g. table is thing and tableness is essence. An individual object is not only an individual unique object in general, but as something so and so constituted in itself, it also has its own character, i.e. its inventory of essential predicables that must belong to it as a being, how it is in itself, so that it other secondary accidental determinations may accrue. However, not every determinateness is constitutive for a thing in the same sense. For example: An object can be a table if it is rectangular, round, elliptical, etc. In addition, this object can be a table if it is made of wood, stone, etc. From this follows the following: *That which constitutes the essence of a thing must prove to be identical in all changes of the thing in question.*<sup>4</sup>

If we now want to add an ontological perspective to our reflection on

---

<sup>2</sup> Cf. W. BRUGGER, „Article: Technik“, in: IDEM (ed.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 221996, p. 393f.

<sup>3</sup> Cf. J. LOTZ, „Article: Natur“, in: W. BRUGGER (ed.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 221996, p. 256.

<sup>4</sup> Cf. K. RYNKIEWICZ, *Zwischen Realismus und Idealismus. Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Frankfurt-Paris-Lancaster-New Brunswick 2008, p. 62f.

the problem of essence, we can make the following differentiation with a view to Ingarden: (1) There are *pure essences* to which, in principle, no realizations can correspond (e.g. geometric objects). These beings only exist insofar as they can be grasped in a unified sense of perception; (2) There are *essences in realization*, i.e. realization is conditioned by the essence of concrete being. These beings exist insofar as they fulfil the conditions prescribed by the nature of concrete being; and (3) Finally there are *relative essences* which must exist if other definite essences exist (e.g. the essence of the Son necessarily begins to exist with the moment of procreation by the Father, to which the essence of the Father belongs).<sup>5</sup>

Husserl's „eidetic phenomenology“, the methodical core of which is „eidetic reduction“, pleads for the essence to appear in a special act of consciousness, namely as „*the intuition of essences*“ (German: „Wesensschau“). In the perception of essence, the contingency and individuality of what is available to us in empirical experience, i.e. the *individuality* of the *contingent* empirical thing, is dispensed with. Because it is a part of the empirical individual thing that it could also be different, that it does not have to be like this, and that it could also be in a different space and in a different time than it actually is. In terms of the shaped by technology, it means: It doesn't have to be a world like the one we're currently living in, and there doesn't have to be a technology like the one that designs things that can be perceived by the senses in the service of a need or an idea.<sup>6</sup>

Now, we can try to determine the essence of technology on the worked out basis. So, what can we say about the nature of technology? First of all, the thesis has to be considered that technology can be assigned to the realm of beings in *two respects*. On the one hand, the technology can be understood as a kind of graphic result of manufacturing process geared towards utility. This would include various empirical technical items that aim to cover the realm of the useful. But here we could only grasp the *essence of a certain empirically existing object*, e.g., a table. On the other hand, technology – and this is crucial here – can be understood as *a specific process of consciousness based on intentionality*, which wants to open up and establish what is useful as such in the anthropological framework. In this case, one

---

<sup>5</sup> Cf. R. INGARDEN, *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, ed. by Włodzimierz Galewicz, in: IDEM, *Gesammelte Werke*, Vol. V, Tübingen 1998, p. 13f.

<sup>6</sup> Cf. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. by Karl Schumann, in: IDEM, *Husserliana: Gesammelte Werke*, Vol. III/1, Den Haag 1976, §3f.

could think of the nature of technology as intentionality in a complex process: designing technology, experiencing it, evaluating it, etc. It becomes clear that the intentionality in the field of technology is already evident in *the mode of imagination*. Because every intentional experience is constituted on the basis of an idea: So, if I wish to create something useful that should fulfil a need, then at the same time I have a somehow specific idea of this something, e.g., an idea of artificial intelligence. Every possible act and object, therefore, has an associated, positing and non-positing idea: the idea of the house corresponds to the house, the idea of the car to the car, etc.<sup>7</sup> In addition, one can add here: possible perception, retention, recollection, anticipation, signification, analogizing illustration are types of intentionality that belong to every possible object and process of technology. Also included is the synthetic connection of these types of intentionality.<sup>8</sup>

It should be noted that the achievement of intentionality not only requires being and everything that is, but also artificial intelligence.

## **2. Being and artificial intelligence in technical mode**

The phenomenological conception of the whatness of technology as intentionality now allows us to work out an ontological perspective in which technology can continue to be analyzed systematically. If we want to classify the current technology ontologically, we can claim that there is a fundamental balance between being or existence and artificial intelligence. This means that, on the one hand, all technology necessarily belongs to the realm of existence, on the other hand the special design of current technology is reflected in artificial intelligence. This concept will be taken up briefly here after we have carried out an introductory analysis of being with regard to Heidegger.

Heidegger pleads for the ontological priority of the question of being, the repetition of which is necessary. Being is always the being of a being (German: „das Sein eines Seinden“).<sup>9</sup> In this context, the following ontological approaches can be distinguished: First, Heidegger proceeds from the difference between being and beings (German: „dem Sein und dem

---

<sup>7</sup> Cf. E. HUSSERL, V. (*Fünfte*) *Logische Untersuchung*, Hamburg <sup>2</sup>1988, §39.

<sup>8</sup> Cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, ed. by Stephan Strasser, in: IDEM, *Husserliana: Gesammelte Werke*, Vol. I, Den Haag 1973, §21.

<sup>9</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>18</sup>2001, §3.

Seienden“), based on the foundation of Western metaphysics. Metaphysics presupposes this difference without, however, considering it. Secondly, Heidegger turns against Husserl's procedure of the *epoché* (German: „Epoché“; actually, Greek: “ἐποχή”) and thus against his absolute privileging of transcendental subjectivity. Being, therefore, means that dimension which encompasses both the entire sphere of constitutive subjectivity and the sphere of the constituted world. Thirdly, according to Heidegger, it is necessary to carry out a „turn“ (German: „Kehre“), i.e., being cannot be articulated in terms of existence, but conversely, existence can only be interpreted in terms of being. Fourth, Heidegger finally elucidates the result of this turning point as the „truth of being“ by interpreting „*being as event*“ (German: „Sein als Ereignis“) and „*being as happened*“ (German: „Seiendes als Ereignetes“).<sup>10</sup>

With Heidegger, then, we can certainly determine the ontological status of contemporary technology. It is about the *theoretical framework* „*event-happened*“ (German: „Ereignis-Ereignetes“). In this framework, technology gains its ontological justification through concepts and theories that show us what occurs in technology and what factors condition this constitutive process. A classic example could be the term „artificial intelligence“ whose epistemic-ontological claims are measured in the context of „artificial consciousness“. The question is to what extent technology as artificial intelligence can enter the ontological region of artificial consciousness. Let's now try to sketch a cognitive science boundary between these two entities, starting from the „*virtual world*“.

Due to the developments in the last decades, the border to the field of artificial consciousness has been crossed. This opened up access to a virtual world that differs fundamentally from the real world of physical objects. This difference is based, on the one hand, on the form of creation of the virtual world and its existence, on the other hand, on defining *the realm of possibility* in which the creativity of the human mind is realized. The virtual world referred to here is made possible by technology and is considered as an indirect product of the culture of the human spirit. This means that the virtual world is neither „given“ to the spirit by anyone (or passed on, such as the natural world) nor is it created directly by the spirit in the sense of an original intentionality, such as the world of its thoughts, i.e., the world of the mental. When creating the virtual world, certain technical

---

<sup>10</sup> Cf. L. Bruno PUNTEL, *Sein und Gott*, Tübingen 2010, p. 80f.

tools are used in a targeted manner, in particular various communication systems such as computers, the internet, television, radio, etc. The existence of the virtual world is, therefore, primarily linked to the *technically produced framework*: If there were no corresponding technology, there would also be no virtual simulated world. But if there is a virtual world, then, in principle, everything can be imagined and technically realized in it: We can encounter people flying on brooms, dinosaurs running, cats talking, etc. It is possible because the virtual world does not have to be fixed by the conventions of the real world, but is oriented towards the imaginative laws of the human mind. *And, actually, everything is imaginable!* In the case of the virtual world, then, the realm of the possible is defined as follows: „The possible has no limits“<sup>11</sup>. From a phenomenological point of view, we can also add that *the possible is essentially determined by the technical, or the essence of the virtual world by the essence of technology*.

The virtual world also represents an area where we can look for a technologically influenced interface between artificial intelligence and artificial consciousness. *Artificial intelligence* is – broadly speaking – the ability of machines to carry out functional (logical, mathematical, grammatical, translational, etc.) operations for which they are programmed. In this sense, the computer calculates just like the old calculating machine, only in far more complex manner. In doing so, we use a concept of intelligence, which, however, must be distinguished from philosophical concepts such as intellect, reason, and so on. If we now ask about the possibility of *artificial consciousness*, we want to know whether the complexity of machine-like artifacts can reach a level at which these artifacts develop *mental states (qualia)*. The answer to this question always depends on the consciousness-philosophical point of view: (1) If we tend towards naturalistic reductionism, we physically reduce the qualia to the material brain processes. As a result, we have no particular problem attributing consciousness and mind to highly complex artificial systematic networks, because both terms are so reduced that their intuitive content is eliminated; (2) If, on the other hand, we stick to the independent irreducible meaning of these terms, we will consider artificial consciousness to be impossible, because conscious-spiritual experience lies on a fundamentally different level than all mechanical processes, no matter how complex, feedback or networked they may be.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Cf. K. RYNKIEWICZ, *Zur Begründung der „Kultur des Geistes“*. Eine Analyse zur Ontologie des Bewusstseins, Kraków 2010, p. 291f.

<sup>12</sup> Cf. K. RYNKIEWICZ, *Zur Begründung der „Kultur des Geistes“*, p. 303. See too A. ANZENBA-

It should be obvious that being-intelligent does not automatically mean being-conscious. When an intelligent machine (e.g., computer) „thinks“ by running a program, it cannot know or feel anything like a human knows and feels anything. *In short, this machine lacks the qualia, and, therefore, the consciousness.* In other words: Since technical devices have no mental states, they only have artificial intelligence, not artificial consciousness. With John Searle we can distinguish between *weak* and *strong artificial intelligence*. While the former aims to explore the mind using computer simulations without attempting to create it, the latter claims that a properly programmed computer not only simulates the mind, but literally has it.<sup>13</sup> *This also raises the Kantian question as to whether artificial consciousness is absolutely possible on the basis of current technology.*

As is well known, Kant asked whether metaphysics as a science is possible. The metaphysics criticized by Kant is a system of a priori propositions about reality, i.e. a system of synthetic a priori statements. It deals with what lies beyond sensory experience, i.e. with the transcendent objects (i.e. the existence of God, the immortality of the soul, and human freedom). Then Kant asserts that metaphysics as a science is not possible in this form. *But it is possible as a transcendental philosophy, and, therefore, as a system of principles according to which our cognitive apparatus works.* What is meant are the principles of pure perception (space, time) and the principles of pure reason (categories). The task of metaphysics as transcendental philosophy is thus to turn to the knowing subject itself in order to examine the a priori structures that underlie knowing and are themselves not sensory.<sup>14</sup> If we now want to ask *whether artificial consciousness can pass the „Kantian test“*, *we unfortunately have to say no.* Since the artificial consciousness is not considered as a product of nature, but as that of technical culture, not all processes can be explained transcendently. Today, (still?) there is no artificial consciousness that would be absolutely capable of going beyond the technical framework that is determined by concrete processes in the process of adapting to existing conditions. In other words: Today we do not yet have an artificial consciousness that can qualitatively and unrestrictedly absorb new conceptual categories on its own. In this respect, we could only talk about „artificial consciousness in the broader sense“, which can at best be linked to cybernetic functions. This would obviously cover regulation,

---

CHER, *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien <sup>8</sup>2002, p. 159f.

<sup>13</sup> Cf. J. SEARLE, *Geist*, Frankfurt am Main 2006, pp. 75, 98f.

<sup>14</sup> Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga <sup>2</sup>1787, p. XVIIIff.



control, and message transmission not only conceptually and theoretically in living beings, but also in machines.<sup>15</sup>

### **3. The need for concepts, theories and science in technology**

Even if technology contributes significantly to the emergence of new ontological areas (e.g. the virtual world) through its intentionally conditioned achievements, it is not yet able to fulfil the fundamental phenomenological-transcendental expectations of human subjects with the available concepts and theories. While we do not know today what the future will bring us in this regard, *we must recognize the need for concepts, theories and science* in order for technology to be able to fulfil its claims of being useful. This means that an epistemological perspective of technology must also be taken into account.

The epistemic coexistence between theory and knowledge can be determined through the epistemological approach. This is important for any kind of technology. Because technology cannot ensure its performance in the “present-past-future” mode without concepts, theories, and knowledge. Knowledge based on technology must always be systematized with the help of conceptual theories. This happens methodically within the framework of science or the theory of science.

Aristotle begins his *Metaphysics* with the sentence: „All human beings naturally strive for knowledge“.<sup>16</sup> In the „*Posterior Analytics*“ he asserts that the object of knowledge must be objective.<sup>17</sup> However, objectivity of knowledge is essential for any human progress in technology. The technical knowledge must be scientifically processed and passed on with the help of terms and theories. That is why science must also be recognized. Fichte speaks here of the „science of knowledge“ (German: „Wissenschaftslehre“), which has to establish the principles of all sciences, including *technical sciences*. Moreover, this teaching has to establish itself from its first principle<sup>18</sup>. Fichte’s project continues to be discussed in the *philosophy of science* today. Today’s philosophy of science is not concerned with the content of sciences, *but with the problem of their systematization*. This also affects all technical sciences whose

---

<sup>15</sup> Cf. K. RYNKIEWICZ, *Zur Begründung der „Kultur des Geistes“*, pp. 302f, 319f.

<sup>16</sup> Cf. ARISTOTLE, *Metaphysics*, 980a21.

<sup>17</sup> Cf. ARISTOTLE, *Posterior Analytics*, book 1, chapter 2.

<sup>18</sup> Cf. J. G. FICHTE, *Werke 1791-1794*, in: IDEM, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Band I/1, ed. by Reinhard Lauth/Hans Jacob, Stuttgart 1964, p. 47f.

knowledge has to be systematized. Otherwise their practical realization is unthinkable. Then it must be emphasized that technology as such covers an area in which technical knowledge can be verified or falsified. A methodologically successful systematization can then eliminate scientific chaos. It also becomes clear that every technology needs a *theoretical framework* that has to be formed by conceptual theories, sciences and philosophy of science as fundamental entities. But how can this happen?

First, technology needs various well-founded theories for the development of technical systems. It is true that every theory is the form in which reflection can be organized when it is freed from the constraints of everyday practice in order to then acquire a professional and differentiated character. Theory therefore focuses on itself, develops its own structures and criteria and distances itself from everyday thinking, talking, and doing. A theory also requires clear concepts. That is why Heidegger talks about understanding and interpretation in his work *„Being and Time“*: All interpretation is the business of science, in which things of the world are conceptualized. Heidegger emphasizes the relevance of the concepts that arise when dealing with what is available in the world (table, door, car, etc.). The result of understanding is then characterized by *„disclosure“* (German: *„Er-schlossenheit“*) and *„accessibility“* (German: *„Zugänglichkeit“*)<sup>19</sup>. Finally, Heidegger asserts that science cannot think, but rather only makes thinking hermeneutically possible. If science as such considered itself, as is the case with epistemic subjects, then it would have to interrupt its research endeavors. But it is not allowed to do that.<sup>20</sup> Technology would also logically suffer from this, because it cannot exist without constant further research.

In doing so, we have further refined the theoretical framework for considering technology. The result is that technology cannot think, but is dependent on thinking. With Ludwig Wittgenstein we can say *that pure thinking shows itself in technology, based on science.*<sup>21</sup> It follows that technology absolutely needs good science in order to be able to substantiate complex fundamental theories efficiently. *But science is a systematically ordered structure of theories.* However, a theory enables us to formulate scientific connections by methodically bringing together different systems and structures that tech-

---

<sup>19</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§32, 149.

<sup>20</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?* Tübingen 1954, p. 4.

<sup>21</sup> Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: IDEM, *Werkausgabe in 8 Bänden*, Vol. 1, Frankfurt am Main 1984, 4.1212.

nology cannot do without. Donald Davidson, for example, claims that the task of a theory is to relate the known truth conditions of each sentence to the words in the sentence that also appear in other sentences and to which the same roles can be assigned in other sentences.<sup>22</sup> This is also reflected in all current technical processes: (1) data are processed; (2) hypotheses are formed; (3) approximation apparatus is used; and (4) justification is sought.<sup>23</sup> In this context, it would make sense to paradigmatically bring Husserl's thesis about „*phenomenology as a strict science*“ into play. According to Husserl, the safe course of science that Kant had considered necessary for philosophy, had not been achieved. That is why philosophy as transcendental world science must be taken in a completely different sense than profane sciences; it should not only justify their knowledge in a different and more profound way than can be done with the resources of sciences, but it also has to give itself a justification and to justify it critically as self-justification. Only in this way can philosophy be regarded as a guarantor for ultimate knowledge of absolute subjectivity, in which lies the source of all objectivity, i.e. both the source of objects of all kinds of experiences of consciousness and all knowledge related to these objects, hence the source of all sciences. For Husserl, science means above all a constant beginning at the origins of all philosophizing, i.e. a suspension of immediate intuition, which provides the ultimate meaning of all original concepts and all principles and thus creates the foundation for philosophical thinking in general. By introducing „philosophy as a strict science“, Husserl intends to establish a firm footing in philosophy. Formulated epistemologically, he is concerned with achieving a knowledge in philosophy that can in no way be doubted and is, therefore, „absolute“ in its validity and certainty.<sup>24</sup>

Husserl's ideal of „philosophy as a strict science“ also affects the formulation of epistemic claims of contemporary technology. It is about various *self-control processes* that represent the core of artificial intelligence and may also represent the core of artificial consciousness. But the nature of every intelligence and every consciousness includes the internal ability to automatically justify the pursued epistemic goals. This means that artificial intelligence and artificial consciousness – as two main pillars of current

---

<sup>22</sup> Cf. D. DAVIDSON, *Wahrheit und Bedeutung*, in: IDEM, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main 1986, p. 50f.

<sup>23</sup> Cf. K. RYNKIEWICZ, *Die epistemische Koexistenz von Wissen und Theorie. Zur Wissenschaftstheorie im Zeitalter postmoderner Erwartungen*, Hamburg 2016, p. 100f.

<sup>24</sup> Cf. K. RYNKIEWICZ, *Zwischen Realismus und Idealismus*, p. 47f.

and future technology – should cover the epistemic goals in such a way that the answer to the *why question* is always given. With regard to René Descartes, we can say here that clarity and distinctness are always to be seen as necessary criteria of knowledge<sup>25</sup>. In order to establish this constellation epistemically, today's technology requires systematized knowledge, which, however, can only be guaranteed by the theory of science. The philosophy of science deals with the problem of systematizing the knowledge that is gained theoretically by the sciences and practically implemented in technology. From this it follows that technology is dependent on epistemic cooperation with the theory of science. Since the philosophy of science is not concerned with the content of the sciences, but rather with the problem of their systematization, it asks about the how of knowledge and ultimately about the *how of technology*. Thus, there are two perspectives that are fundamental to technology, which we can explain somewhat with Immanuel Kant.

After Kant had determined in the first part of the „*Transcendental Deduction*“ the range of the indispensability of the pure intellectual concepts for all objective knowledge, he sets out the limit of their use in the second part. The limit reads: *There is no use of the categories beyond the objects of possible experience. Categories can only meaningfully be related to items of experience. Categories are completely empty regardless of experience.* According to Kant, objects of experience are given to us in empirical intuition. The cognition a priori of mathematics is – strictly speaking – no cognition, because in the pure intuition only the form of the objects is given, not their empirical, material content, i.e., not the sensations that an object triggers in the cognitive subject and through which it only becomes an object of experience. Real knowledge is empirical knowledge, i.e., knowledge that relates to empirical perception. Mathematics can, therefore, only be regarded as knowledge insofar as it is applied to the empirically given objects; taken by itself, however, it lacks the material of perception. The consequence of this is that mathematics is only knowledge of the form.<sup>26</sup> For Kant, there is a clear constellation: Only when concepts are related to experience does knowledge acquire objective reality. There is no epistemological use of the term independent of experience. Without experience no object would be given to us, and without understanding none could be

---

<sup>25</sup> Cf. R. DESCARTES, *Prinzipien der Philosophie. Bemerkungen über ein gewisses Programm*, trans. and ed. by Artur Buchenau, Hamburg 1965, p. 45.

<sup>26</sup> Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 147f.

thought. This is how Kant writes his famous sentence: „*Thoughts without content are empty, perceptions without concepts are blind*“.<sup>27</sup>

When Kant claims that all knowledge requires experience as well as pure intuition and a priori concepts of the understanding, he takes a middle position between rationalism and empiricism, or he „overcomes“ these two positions. Kant agrees with empiricism that human knowledge is radically dependent on experience in the sense that all knowledge necessarily begins with it. However, not all knowledge comes from experience. For there are, at the same time, a priori forms of understanding and of sensibility to which empirical intuitions are subjected. The scientific knowledge that is fundamental to technology is therefore only given if experience with necessary structures comes together before all experience. These two entities, in which both empirical and rationalistic content appear, contribute to the fact that not only the philosophy of science can pursue its task of systematization, but that technology can also come about in various forms. *There is no technology without scientific basis, and there is no modern science without technical claims.* And philosophy as a universal science can and must show today on the methodical-critical path how technical unity, efficient globalization, rational criticism and humane success are to be thought of together. The „network of paradigms“ model of philosophy of science plays a crucial role in this, because it inherently remains open to diverse fundamental and humane research programs.<sup>28</sup>

#### **4. Critical perspective in dealing with the technology**

If we want to ask the scientific-theoretical question about the how of technology, we must first have answered *what technology as such has to consider*. Wittgenstein writes in his „*Philosophical Investigations*“ that everything fits into its own form. As an example, he brings the black spot and looks at it in its white surroundings. At the end of this passage it says: „Each color spot fits exactly into its surroundings“.<sup>29</sup>

So, we can use this assertion of Wittgenstein's if we want to plausibly describe the nature of technology in today's world. So, first of all, we can say *that every technology has to fit into its environment*. It can then be guar-

---

<sup>27</sup> I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 75.

<sup>28</sup> Cf. K. RYNKIEWICZ, *Die Koexistenz von Wissen und Theorie*, pp. 216f, 298f.

<sup>29</sup> Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, in: IDEM, *Werkausgabe in 8 Bänden*, Vol. I, Frankfurt am Main 1984, 216.

anted that basic human expectations and demands can be brought together fairly. Philosophy would have a lot to say about it. Here I only briefly take up three entities paradigmatically, which every technology has to take into account: the *lifeworld*, *care* and *responsibility*.

Above all, Husserl emphasizes the term „lifeworld“ in his writing „*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*“: Generally speaking, this is about the attitude of human subjects to the existing reality, which should always be understood in a pre-scientific and scientific manner. In other words, if we want to understand the real world properly, we must always consider a pre-scientific and a scientific perspective. Any attempt to separate these perspectives leads to an epistemic and an ontological crisis. Husserl’s demand is obviously of Kantian origin and, therefore, encompasses the whole of reality, including tradition, norms and the applicable values. This results in at last the following epistemic-ontological warning for technology: *Technology must take into account the whole of reality, i.e., the pre-scientific and the scientific*. Although modern technology is scientifically based, it must not be forgotten that it is also in the service of man as such, who cannot achieve his fundamental goals without a pre-scientific perspective. Technology must, therefore, make this easier for him and not hinder him.<sup>30</sup>

The term „care“, on the other hand, was coined by Heidegger in his work „*Being and Time*“. Thus, he conceives the being of existence (German: *Sein des Daseins*) as care. In order to determine the goals pursued by technology, it is important that care and responsibility are closely linked. Responsibility can be subjective and intersubjective. The intersubjective configuration of responsibility is particularly relevant for determining the ontological perspective of care. Responsibility is usually perceived as a retrospective entity. Nevertheless, it also has a prospective character at the same time, *namely as an actively shaping force*. As this force, responsibility shows itself as care and comprehensively founds the lifeworld of human subjects. It can also be seen ontologically that people are in relationships of mutual care. Even when they worry about themselves, they always worry about other people as well, but also about things, technical developments, plans, living conditions, etc. As already mentioned, Heidegger speaks of *care as the structural whole of existence*. He does not mean inten-

---

<sup>30</sup> Cf. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die transzendente Philosophie*, ed. by Walter Biemel, in: IDEM, *Husserliana: Gesammelte Werke*, Vol. VI, Den Haag 1976, §142f.

tional actions, nor mental states, but „*being-in-the-world*“ (German: *das „In-der-Welt-sein“*). That is, caring is thought of ontologically and intersubjectively. Heidegger calls the ontological relationship to things „*caring*“ (as [German] „*Besorgen*“), the relationship to the other people „*caring*“ (as [German] „*Fürsorge*“). Heidegger thus understands care as temporal, prospective and as condition of existence and free action. Care is therefore to be understood as „*being ahead of oneself*“ (German: „*vor-sich-weg-sein*“) and is considered an existential-ontological condition of the possibility of being free for actual existential possibilities.<sup>31</sup>

In Heidegger’s language we can then grasp technology ontologically. Since technology relates to the people and things and influences their ontological structures in each case, *its potential enhances both caring as „Fürsorge“ and caring as „Besorgen“*. In other words, thanks to technology, on the one hand, caring related to people („*Fürsorge*“) can be improved, and on the other hand, caring related to various things („*Besorgen*“) can also be guaranteed. Both entities, i.e. „*Fürsorge*“ and „*Besorgen*“, are responsible for the above-mentioned establishment of the lifeworld and existence. In the context, Ingarden strives to determine the *ontic bases of responsibility* by bringing into play the following four perspectives: (1) X is responsible for something; (2) X takes responsibility for something; (3) X is held responsible for something; and (4) X acts responsibly.<sup>32</sup>

## 5. Outlook

Ingarden thus shows that the ontological perspective of responsibility must be supplemented by an ontic perspective. These two perspectives of responsibility cannot be separated. The same applies to the nature of technology, which must be considered both ontologically and ontically. An ontological structure can only be understood in the mode of the ontic analysis. *So, it should be clear that today we not only need good technology, but we are also responsible for it.* In addition, it also means that we must take responsibility for the technology we have developed, we will be held responsible for this technology one day, and we must act responsibly when using the technology. This also creates the space for a human form of care.

---

<sup>31</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §41f; see too W. VOSSENKUHL, *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München 2006, p. 164f.

<sup>32</sup> Cf. R. INGARDEN, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, p. 77f.

In his „*Philosophical Investigations*“ Wittgenstein feels addressed by Augustine’s thesis when he asks what time is.<sup>33</sup> Augustine’s answer calls on all thinkers – including those of technical nature – to be scientifically humble: „*Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio*“ (So, what is the time? If no one asks me about it, I know it; if I would like to answer someone asking, I don’t know).<sup>34</sup>

In order to better understand technology and its function today, we must also ask the question of the nature of technology. We know that we absolutely cannot answer this question. For we encounter the same epistemic-ontological problems as Augustine. We can only name a few factors that might help us to understand the nature of technology. That was the aim of this essay.

I know, and I think you know, that in the real world we can only live in time. But we cannot explain this time. But that time does exist. I think we can say with a clear conscience that *we can only live meaningfully in a world in which technology is used fairly*. However, the nature of technology remains metaphysically closed to us, like the nature of time. This is not due to the nature of technology itself, but – to put it in Kantian terms – to the cognitive abilities of human subjects. Bringing this constellation to consciousness, which Sartre understands as „for-itself“, is one of the first and probably most important steps towards a humane future, which must always be redesigned, also from a technical point of view.

### Summary

The essay deals with the problem of contemporary technology in respect to consciousness and existence. The question of the nature of technology is examined from a semantic and phenomenological perspective. In this, an ontological balance between being and artificial intelligence is relevant. The hermeneutical handling of technology presupposes a theoretical framework with ethical implications. The nature of technology ultimately remains metaphysically closed, like the nature of time.

**Keywords:** *being, technology, phenomenology, science, theory, consciousness.*

---

<sup>33</sup> Cf. L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, 89.

<sup>34</sup> Cf. AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*, Stuttgart 2003, XI 14.



## **Ontologische und wissenschaftlich-theoretische Herausforderungen der gegenwärtigen Technik. Eine kritische Perspektive**

Der Aufsatz befasst sich mit dem Problem der gegenwärtigen Technik im Kontext des Bewusstseins und der Existenz. Die Frage nach der Natur der Technik wird aus semantischer und phänomenologischer Perspektive geprüft. Dabei ist eine ontologische Balance zwischen dem Sein und der künstlichen Intelligenz relevant. Der hermeneutische Umgang mit der Technik setzt einen theoretischen Rahmen mit ethischen Implikationen voraus. Natur der Technik bleibt letzten Endes metaphysisch verschlossen, wie die Natur der Zeit.

**Schlüsselwörter:** *Sein, Technik, Phänomenologie, Wissenschaft, Theorie, Bewusstsein.*

## **Ontologiczne i naukowo-teoretyczne wyzwania współczesnej techniki w kontekście świadomości i egzystencji. Analiza krytyczna**

Artykuł podejmuje problem współczesnej techniki w kontekście świadomości i egzystencji. Pytanie dotyczące natury techniki weryfikowane jest z perspektywy semantycznej i fenomenologicznej. Znaczenie posiada przy tym równowaga ontologiczna między bytem i sztuczną inteligencją. Hermeneutyczne obcowanie z techniką zakłada pewną strukturę teoretyczną jak też implikacje etyczne. Natura techniki pozostaje ostatecznie metafizycznie zamknięta, jak natura czasu.

**Słowa kluczowe:** *byt, technika, fenomenologia, nauka, teoria, świadomość.*

### **References**

- Anzenbacher, A., *Einführung in die Philosophie*, Freiburg-Basel-Wien 2002.  
Aristoteles, *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Hamburg 1995:  
\* Bd. 1: *Posterior Analytics*  
\* Bd. 5: *Metaphysics*  
Augustinus, *Bekenntnisse*, Stuttgart 2003.  
Brugger, W., *Article: „Technik“*, in: IDEM (ed.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien 2019, pp. 393-394.

Coreth, E. i.a., *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart-Berlin-Köln<sup>2</sup>1993.

Davidson, D., *Wahrheit und Bedeutung*, in: Idem, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt am Main 1986, pp. 40-67.

Descartes, R., *Prinzipien der Philosophie. Bemerkungen über ein gewisses Programm*, transl. and ed. by Buchenau Artur, Hamburg 1965.

Fichte, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. by Lauth Reinhard/Jacob Hans, Stuttgart 1964f.:

\* Bd. I/1: *Werke 1791-1794*

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen<sup>18</sup>2001.

Heidegger, M., *Was heißt Denken?* Tübingen 1954.

Husserl, E., *Husserliana: Gesammelte Werke*, Den Haag 1950f.:

\* Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, ed. by Strasser Stephan, 1973.

\* Bd. III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. by Schuhmann Karl, 1976.

\* Bd. VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die transzendente Philosophie*, ed. by Biemel Walter, 1976.

Husserl, E., *V. (Fünfte) Logische Untersuchung*, Hamburg<sup>2</sup>1988.

Ingarden, R., *Gesammelte Werke*, Tübingen 1992f.:

\* Bd. V: *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls*, ed. by Galewicz Włodzimierz, 1998.

Ingarden, R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga<sup>2</sup>1787.

Lotz, J., *Artikel: „Natur“*, in: Brugger W. (ed.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg-Basel-Wien<sup>22</sup>1996, pp. 256-257.

Puntel, L.B., *Sein und Gott*, Tübingen 2010.

Rynkiewicz, K., *Epistemische Koexistenz von Wissen und Theorie. Zur Wissenschaftstheorie im Zeitalter der Postmoderne*, Hamburg 2016.

Rynkiewicz, K., *Zur Begründung der „Kultur des Geistes“. Eine Analyse zur Ontologie des Bewusstseins*, Kraków 2010.

Rynkiewicz, K., *Zwischen Realismus und Idealismus. Ingardens Überwindung des transzendentalen Idealismus Husserls*, Frankfurt-Paris-Lancaster-New Brunswick 2008.

Sartre, J.P., *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1991.

Searle, J., *Geist*, Frankfurt am Main 2006.

Vossenkuhl, W., *Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert*, München 2006.

Wittgenstein, L., *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt am Main 1984:

\* Bd. 1: *Tractatus logico-philosophicus*

*Philosophische Untersuchungen*



KS. SEBASTIAN ŚMIAŁEK

DOI: 10.56898/st.13402

# POCZUCIE WINY A ŻAŁ ZA GRZECHY – PERSPEKTYWA PSYCHOLOGICZNA I DUSZPASTERSKA

**Treść:** 1. Wstęp; 2. Poczucie winy jako emocja w psychologii; 3. Rozumienie żalu za grzechy w teologii; 4. Praktyczne implikacje wynikające z relacji między poczuciem winy a żalem za grzechy; 5. Zakończenie.

## 1. Wstęp

Wiele zjawisk opisywanych przez teologów, takich jak łaska, grzech czy zbawienie, nie stanowią zainteresowania dla psychologa. Psychologii nie przysługuje bowiem możliwość orzekania o religii w aspekcie ontologicznym. Bierze ona jednak pod uwagę to, w jaki sposób człowiek przeżywa swoją religijność. W relacji z *sacrum* osoba angażuje szereg swoich zdolności psychicznych, w tym także cały wachlarz różnorodnych emocji. Wśród nich znajduje się poczucie winy.

Celem niniejszego artykułu jest zestawienie poczucia winy z żalem za grzechy oraz ukazanie psychologicznej roli, jaką mogą one pełnić u osób wierzących. Cel ten będzie realizowany w trzech etapach. W pierwszym etapie przedstawione będą psychologiczne definicje oraz mechanizmy powstawania poczucia winy, a także odróżnienie tej emocji od uczucia wstydu. Drugi etap będzie dotyczył krótkiej charakterystyki żalu za grzechy z punktu widzenia teologii katolickiej. Na koniec zostaną zaprezentowane praktyczne implikacje wynikające z roli, jaką pełnią poczucie winy i żal za grzechy u ludzi wierzących.

---

**Ks. Sebastian Śmiałek** (ur. 1992) – kapłan diecezji tarnowskiej; student psychologii i teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; ORCID: 0009-0002-1623-7726; sebastian-smialek@student.kul.pl.

## 2. Poczucie winy jako emocja w psychologii

Poczucie winy definiowane jest jako doświadczenie ujemnych uczuć w stosunku do własnej osoby, powstałych w wyniku negatywnej oceny Ja z punktu widzenia określonego, własnego systemu wartości. Jednostka doświadcza poczucia winy, kiedy sama dojdzie do przekonania, że naruszyła własny system wartości<sup>1</sup>. Poczucie winy jest przeżyciem generowanym przez świadomość niespełnienia wymagań i rozbieżność z normami społecznymi, częściej doświadczanym indywidualnie i związanym z osądem podmiotu swojego postępowania, przy istotnej roli obrazu siebie we własnych oczach<sup>2</sup>.

W klasycznej psychoanalizie odczuwanie poczucia winy rozpoczyna się już we wczesnym dzieciństwie jednostki i związane jest z tłumieniem kazi-rodznych pragnień seksualnych, co w efekcie prowadzi do rozwoju *superego*. Zbyt głębokie albo częste przeżywanie poczucia winy nie jest w konieczny sposób powiązane z normatywną transgresją, ale wynika z niezdolności *ego* do godzenia popędów płynących z *id* z wymaganiami społecznymi zinternalizowanymi w *superego*. W konsekwencji prowadzi to do stanu chorobowego<sup>3</sup>. Zdaniem Zygmunta Freuda, nie tylko jednostka, ale i całe społeczeństwo wytwarza swoje *superego*. Wynika to z faktu, że agresywna relacja do władzy zewnętrznej ulega internalizacji poprzez identyfikację z władzą. Owa identyfikacja prowadzi do odróżnienia *superego* od *ego*, natomiast sumienie opiera się na agresji *superego* przeciwko *ego*. Poczucie winy często jest nieświadome i objawia się wówczas potrzebą kary. Pod wpływem *superego* następuje rozwój kultury, lecz społeczność musi zapłacić za to pomniejszeniem poczucia szczęścia, w postaci wytworzonego przez kulturę poczucia winy<sup>4</sup>.

Według psychologów poznawczych u podstaw poczucia winy znajduje się mechanizm dokonywania oceny poznawczej. Tego typu ocena polega na rozpoznaniu przez podmiot określonego zdarzenia jako znaczącego z punktu widzenia jego własnych celów i interesów<sup>5</sup>. Dokonuje się ona na

---

<sup>1</sup> Por. A. Jakubik, *Psychologia poczucia winy*, „Psychiatria Polska”, 1975 nr 9, s. 298.

<sup>2</sup> Por. B. Harwas-Napierała i J. Trempała, *Wina i wstyd u dzieci w starszym wieku szkolnym*, „Przegląd Psychologiczny”, 1991 nr 2, s. 312-314.

<sup>3</sup> Por. J. Bielecka-Prus, *Poczucie winy jako emocja społeczna. Analiza wybranych nurtów badawczych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 9(2013) nr 2, s. 109.

<sup>4</sup> Por. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930, s.251-254.

<sup>5</sup> Por. C.A. Smith i R.S. Lazarus, *Emotion and Adaptation*, w: *Handbook of Personality: Theory and Research*, (red.) L.A. Pervin, New York 1990, s. 619-622.

poziomie pierwotnym i wtórnym. Ocena pierwotna determinuje, czy emocja w ogóle się pojawi i jaka będzie jej ewentualna walencja. Jeśli podmiot dojdzie do wniosku, że dane zdarzenie ma związek z jego celami i interesami, musi w dalszej kolejności odpowiedzieć sobie na pytanie, czy szansa na ich realizację zwiększyła się, czy też zmniejszyła. W pierwszym wypadku wystąpią emocje pozytywne, w drugim zaś negatywne, a więc dokonany zostanie proces walencji tychże emocji. Natomiast ocena wtórna opiera się na dotarciu do sposobu, w jaki osoba może rozwiązać problem oraz poradzić sobie z emocjonalnymi konsekwencjami zaistniałej sytuacji. Zazwyczaj wykorzystywane będą tu zasoby osobiste i środowiskowe. Ocena pierwotna i wtórna są przez Craiga Smitha i Roberta Lazarusa rozróżnione pojęciowo, ale w rzeczywistości są to dwa aspekty tego samego problemu<sup>6</sup>. To właśnie ocena stanowi wystarczający warunek pojawienia się emocji według tej koncepcji oraz wskazuje, jakiego będzie ona typu. Zgodnie z koncepcją oceny poznawczej emocja jest następstwem specyficznej orientacji człowieka w otoczeniu, jego stosunku do dokonujących się w nim zmian<sup>7</sup>. W przypadku emocji, jaką jest poczucie winy, pojawia się ona, gdy analiza sytuacji doprowadzi człowieka do wniosku, że to on sam spowodował niekorzystny stan rzeczy – będzie to sytuacja obwiniania siebie<sup>8</sup>.

Warunkiem doświadczenia poczucia winy jest posiadanie przez jednostkę zinternalizowanych norm, zasad i celów działania oraz przynajmniej elementarnej świadomości samego siebie. Dlatego też emocję tę możemy zaobserwować dopiero pomiędzy 2 a 3 r. życia, kiedy wykształca się świadomość samego siebie oraz standardy i zasady postępowania<sup>9</sup>. Poczucie winy jest często wyuczoną reakcją emocjonalną, która wywodzi się ze wspomnień z dzieciństwa<sup>10</sup>. Zdaniem Michaela Lewisa możemy mówić o doświadczeniu poczucia winy, kiedy jednostka dokonała ustalenia własnych norm, zasad i celów, ocenia określone zdarzenie jako porażkę oraz przeprowadza proces autoatrybucji, przypisując sobie odpowiedzialność za zaistniałe niepowodzenie. Jeżeli zastosowana autoatrybucja jest szczegółowa, to w kontekście poczucia winy człowiek, przypisując samemu sobie

---

<sup>6</sup> Por. tamże.

<sup>7</sup> Por. D. Doliński, *Mechanizmy wzbudzania emocji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 2. Psychologia ogólna*, (red.) J. Strelau, Gdańsk 2004, s. 322.

<sup>8</sup> Por. C.A. Smith i R.S. Lazarus, *Appraisal Components, Core Relational Themes, and the Emotions*, „Cognition & Emotion”, 7(1993) nr 3-4, s. 239.

<sup>9</sup> Por. W. Łosiak, *Psychologia emocji*. Kraków 2007, s. 61-62.

<sup>10</sup> Por. B. de Barbaro, *Poczucie winy. Perspektywa psychiatri i psychoterapeuty*, „Teologia i Moralność”, 10(2015) nr 2, s. 29.

porażkę, skupia się na określonym i konkretnym zachowaniu, jakie u siebie zaobserwował, i którego doświadczył osobiście w danej sytuacji<sup>11</sup>.

Zdarza się, że poczucie winy bywa mylnie utożsamiane ze wstydem. I chociaż powyższe rozważania, dotyczące chociażby kontekstu interpersonalnego czy związku z przekraczaniem norm moralnych są spójne dla obu tych emocji, to jednak warto w tym miejscu dokonać pewnego rozróżnienia. Angelika Kleszczewska-Albińska i Robert Albiński zestawili szereg teorii oraz badań nad obiema emocjami, co pozwoliło m.in. na wyodrębnienie różnic pomiędzy wstydem i poczuciem winy<sup>12</sup>. W przypadku doświadczenia wstydu osoba neguje siebie w sposób całkowity, obawia się oceny innych ludzi oraz stroni od nich. Tymczasem jeśli chodzi o poczucie winy, osoba negatywnie ocenia podjęte przez siebie konkretne działanie, sama odczuwa nieprzyjemne uczucie (bez udziału ludzi z zewnątrz) oraz ma potrzebę zadośćuczynienia, „wyjścia do ludzi”.

Związek poczucia winy z kategoriami posiadającymi wyraźne zabarwienie moralno-religijne (normy, zasady, wartości) pozwala na wydobycie tej emocji również jako składowej zjawisk, opisywanych przez etykę czy teologię. Jednym z nich jest żal za grzechy.

### 3. Rozumienie żalu za grzechy w teologii

W teologii katolickiej problematyka żalu za grzechy nieodłącznie wiąże się z sakramentem pokuty i pojednania. *Katechizm Kościoła katolickiego* uznaje go za podstawowy akt ze strony przystępującego do spowiedzi oraz określa go jako „ból duszy i zniechęcenie popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości”<sup>13</sup>. W dalszej części *Katechizm* wyróżnia dwa rodzaje tego stanu, mianowicie żal doskonały (wypływa on z miłości do Boga) i żal niedoskonały (rodzi się z rozważania brzydoty grzechu bądź lęku przed karą wieczną)<sup>14</sup>. To rozróżnienie otwiera perspektywę dalszego pogłębienia tego zagadnienia.

Zarówno żal doskonały, jak i niedoskonały swoje źródło mają w miłości Boga. Miłość ta opiera się na relacji, która zachodzi w dwóch kierunkach.

---

<sup>11</sup> Por. M. Lewis, *Shame: The Exposed Self*, New York 1992, s. 76-77.

<sup>12</sup> Por. A. Kleszczewska-Albińska i R. Albiński, *Wstyd i poczucie winy w teorii i badaniach*, „Psychologia Jakości Życia”, 8(2009) nr 1, s. 85-86.

<sup>13</sup> KKK, 1451.

<sup>14</sup> Por. tamże, 1452-1453.



Pierwszy prowadzi od Boga w stronę człowieka i przypomina o wielkiej godności ludzkiej, która przez grzech zostaje znieważona. Kiedy człowiek zda sobie z tego sprawę, dopiero wówczas może dostrzec Boże przebaczenie i stopniowo wzbudzić u siebie żal, będący darem miłości i łaski Bożej<sup>15</sup>. Gdy osoba staje się zdolna do uznania swojej winy wraz z wynikającymi z niej konsekwencjami, wtedy żal staje się znakiem nadziei na pojednanie. Tego typu responsywne rozumienie żalu za grzechy wskazuje, że zawsze wynika on z inicjatywy Boga, a człowiek może na ten dar odpowiedzieć. Zatem kiedy człowiek żałuje za swoje grzechy, to nie on wpływa na wolę Bożą, ale przyjmuje ją jako odpowiedź i jest świadomy, że jego wolne przyjęcie łaski jest też dziełem woli zbawczej samego Boga<sup>16</sup>.

Odpowiedź na uprzedzającą łaskę Bożą, która wyraża się we wzbudzeniu żalu za grzechy jest istotnym elementem procesu nawrócenia człowieka. *Obrzędy pokuty* wskazują na wewnętrzną przemianę, jaka dokonuje się w momencie skruchy, która uświęca osobę i pozwala jej coraz bardziej upodobnić się do Chrystusa<sup>17</sup>. To właśnie dzieło zbawcze Jezusa dało możliwość ludziom na powrót stać się przybranymi dziećmi Bożymi oraz wrócić do przyjaźni z Bogiem Ojcem. Kontekst zbawczy, w którym dokonuje się akt żalu, umożliwia człowiekowi nie tylko na nowo odkryć swoją osobistą godność, czy też odkryć wartość człowieczeństwa jako takiego, ale przede wszystkim pozwala na nowo powrócić do Boga, jako Pana i Odkupiciela. Mistagogiczny wymiar zawiera cały obrzęd sakramentu pokuty i pojednania, w który wpisany jest żal za grzechy, jako jeden z warunków koniecznych do jego ważności i godziwości<sup>18</sup>.

Żal za grzechy posiada również wymiar społeczny. Pozwala on otworzyć oczy na innych i uwrażliwić na cierpienie dokonane względem nich. Żałując, człowiek doświadcza tego, co przez swoje czyny wyrządził drugiemu i sobie samemu. Aspekt wspólnotowy nie jest tu tylko dostrzegany z perspektywy ziemskiej, międzyludzkiej solidarności, ale ma też charakter eklezjalny i eschatologiczny. Gdy człowiek ma świadomość, że jego grzechy naruszają zbawcze misterium Kościoła, to również kiedy za nie z miłością

---

<sup>15</sup> Por. M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, s.58-59.

<sup>16</sup> Por. K. Glombik, *Żal za grzechy we współczesnej refleksji teologicznej*, „Teologia i Moralność”, 2015(18) nr 2, s. 42.

<sup>17</sup> Zob. *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2019.

<sup>18</sup> Por. E. Mateja, *Sakrament pokuty i pojednania w mistagogii liturgicznej*, „Teologia i Człowiek”, 48(2019) nr 4, s. 46-47.

żałuje wie, że może być przez tę wspólnotę zbawionych na nowo przyjęty<sup>19</sup>.

W teologii katolickiej żal za grzechy nie jest stawiany na równi z żalem psychologicznym<sup>20</sup>. Dopiero rozumienie żalu za grzechy jako procesu dokonującego się na płaszczyźnie boskiej i ludzkiej, pozwala dostrzec, iż poczucie winy stanowi dopiero jeden z jego elementów. Zarówno w wymiarze duchowym, jak i społecznym szczery żal pozwala osobie zamknąć trudną przeszłość, tu i teraz przeżywać swego rodzaju przemianę oraz otwierać się na nową przyszłość. By do tego jednak mogło dojść, to ze strony człowieka niezbędna jest troska o posiadanie zdrowego poczucia winy.

#### **4. Praktyczne implikacje wynikające z relacji między poczuciem winy a żalem za grzechy**

Wzajemne przenikanie się poczucia winy (konstrukt psychologiczny) i żalu za grzechy (konstrukt teologiczny) jest najbardziej dostrzegalne u ludzi identyfikujących się jako osoby wierzące. Umiejętność właściwego przeżywania obu tych stanów pozwala na dokonanie realnej oceny własnej sytuacji oraz podjęcie adekwatnych działań, zmierzających w kierunku osiągnięcia dobrostanu czy próby naprawienia wyrządzonej przez siebie krzywdy.

Jako że poczucie winy stanowi jeden z kluczowych elementów żalu za grzechy, to problemy natury psychologicznej pojawiają się wówczas, gdy osoba nie radzi sobie z tą emocją. U jednych bywa ona zbyt słaba i nieadekwatna wobec rzeczywistej sytuacji, u innych zaś przybiera nadmierną lub nieuzasadnioną formę. W takiej sytuacji poczucie winy nabiera charakteru patologicznego. Może ono mieć postać nieświadomą lub neurotyczną. O nieświadomym poczuciu winy mówimy wtedy, gdy przyczyną jego pojawienia się w człowieku jest potrzeba bycia ukaranym. Natomiast neurotyczne poczucie winy charakteryzuje się tym, iż jednostka nie jest obiektywnie winna w stosunku do realnej sytuacji, a mimo to odczuwa nadmierne lub nieuzasadnione poczucie winy<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Por. K. Glombik, *Żal za grzechy...*, s. 50.

<sup>20</sup> Por. P.J. Śliwiński, *Rozeznawanie w sakramencie pokuty i pojednania*, w: *Rozeznanie: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, (red.) S. Dryżdyk i M. Gilski, Kraków 2019, s. 314.

<sup>21</sup> Por. S. Kuczyński, *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*, w: *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 254.

W kontekście żalu za grzechy osoba wierząca, która doświadcza neurotycznego poczucia winy, swoją uwagę koncentruje wyłącznie na własnym ego, które czuje się zagrożone. Tymczasem doświadczając realnego poczucia grzechu uwaga jednostki powinna być skoncentrowana na innych ludziach i na Bogu, zaś niepokój może wystąpić z powodu zła wyrządzonego innym lub z powodu obrażenia Boga<sup>22</sup>. Patologiczne poczucie winy wiąże się z nieakceptowaniem siebie takiego, jakim się rzeczywiście jest, ze swoimi wadami i zaletami. W efekcie pojawia się złość, która uniemożliwia akceptację siebie i ewentualną pracę nad własnymi ograniczeniami<sup>23</sup>. U osoby z patologicznym poczuciem winy wykształca się także negatywna forma religijności, oparta na formalizmie i fanatyzmie, co może się objawiać m.in. w postawie wobec sakramentu spowiedzi (przesadna skrupulatność bądź zbyt liberalizm). Również podejmowane przez takie osoby działania w zdecydowanej mierze opierają się na motywacji zewnętrznej, podyktowanej uniknięciem wyrzutów sumienia i lęku<sup>24</sup>. Praktyka kliniczna pokazuje, że bagatelizowane bądź nadmiernie tłumione poczucie winy mogą prowadzić do wykształcenia się u jednostki wzorców zachowań antyspołecznych i socjopatycznych. Z kolei przesadne uwrażliwienie na odczuwanie tej emocji prowadzi do wycofania społecznego czy zachowań obsesyjnych<sup>25</sup>. Wyolbrzymione i utrwalone poczucie winy może obniżać poziom samoakceptacji u jednostki, a nawet doprowadzić ją do depresji<sup>26</sup>.

Podobnie jak w przypadku innych negatywnych emocji, istnieje wiele sposobów radzenia sobie również z nieadekwatnym poczuciem winy<sup>27</sup>. W kontekście nadwrażliwego poczucia winy, które może się szczególnie zmanifestować w połączeniu z niewłaściwie przeżywanym żalem za grzechy, pomocnym wydaje się propozycja Małgorzaty Torój, która bierze pod

---

<sup>22</sup> Por. E. Chyczewska, *Neurotyczne poczucie winy jako przyczyna niemożności korzystania z czasu wolnego*, „Studia Elbląskie”, 2013 nr 14, s. 478-479.

<sup>23</sup> Por. S. Fudala, *Miłosierni jak Ojciec. Refleksje o postawie miłosierdzia spowiednika i penitenta w sakramencie pokuty i pojednania*, „Itinera Spiritualia”, 2016 nr 9, s. 76.

<sup>24</sup> Por. K. Pujer, *Samorozwój w życiu dorosłego człowieka w sferze osobistej i zawodowej. Wybrane koncepcje*, w: *Rozwój osobisty i zawodowy. Wybrane problemy teorii i praktyki*, (red.) D. Becker-Pestka, J. Kołodziej i K. Pujer, Wrocław 2017, s. 15.

<sup>25</sup> Por. J.P. Tangney, *Assessing Individual Differences in Proneness to Shame and Guilt: Development of the Self-Conscious Affect and Attribution Inventory*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 59(1990) nr 1, s. 103.

<sup>26</sup> Por. A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1974, s. 123.

<sup>27</sup> Zob. J. Bielecka-Prus, *Poczucie winy...*, s. 104-127; B. Pawłowska i P. Chomczyński, *Sposoby radzenia sobie z emocjami negatywnymi na przykładzie grupy nauczycieli*, „Studia Edukacyjne”, 2012 nr 21, s. 141-162.

uwagę m.in. takie elementy, jak adekwatność poczucia winy, świadomość i sprawczość osoby, skrucha i przeproszenie, restytucja krzywd oraz postawa samowspółczucia<sup>28</sup>. W odniesieniu do tych wskazań, przy jednoczesnym uwzględnieniu związku psychologicznego poczucia winy z teologią żalu za grzechy, autor artykułu proponuje zestawienie ich z warunkami dobrej spowiedzi i wykorzystanie przez osoby korzystające z sakramentu pokuty. Wspomnianą propozycję przedstawiono w Tabeli 1.

Tabela 1

## Sposoby radzenia sobie z nadmiernym poczuciem winy w kontekście spowiedzi

| W oparciu o techniki terapeutyczne   | W oparciu o katechizmowe warunki dobrej spowiedzi  |
|--|--|
| Adekwatność poczucia winy – co tak naprawdę się wydarzyło, czy obiektywnie zrobiłem coś złego?; Wpływ na sytuację – czy było to świadome i celowe działanie? | Rachunek sumienia – przyjrzenie się sytuacji pod kątem świadomości, dobrowolności oraz wagi popełnionego czynu |
| Rozmowa z osobą skrzywdzoną – przeproszenie i przyjęcie przebaczenia   | Żal za grzechy – wzbudzenie w sobie skruchy oraz świadomość Bożej miłości                                      |
| Samowspółczucie – przyjęcie postawy przyjacielskiej wobec siebie i wyciągnięcie wniosków na przyszłość   | Mocne postanowienie poprawy – uznanie własnej słabości oraz podjęcie pracy nad sobą                            |
| Rozmowa z osobą skrzywdzoną – upewnienie się, jak wygląda ta sytuacja z jej perspektywy  | Szczera spowiedź – wyznanie win oraz wysłuchanie nauki, dopytanie się w kwestiach wątpliwych                   |
| Rozmowa z osobą skrzywdzoną – pytanie o możliwość restytucji wyrządzonej krzywdy   | Zadośćuczynienie Panu Bogu i bliźniemu – przyjęcie i wypełnienie pokuty oraz chęć naprawienia popełnionego zła |

Źródło: opracowanie własne na podstawie: M. Torój, *Emocje – wróg czy przyjaciel?*, Lublin 2020.

W żalu człowiek przekracza samego siebie w dwojaki sposób. Z jednej strony widzi świat oczami ludzi dotkniętych swoją winą, z drugiej zaś patrzy na tę sytuację z perspektywy Boga – Jego praw i nakazów oraz niezgłębionego miłosierdzia. Tak rozumiane przekroczenie samego siebie pod

<sup>28</sup> Zob. M. Torój, *Emocje – wróg czy przyjaciel?*, Lublin 2020.

pewnymi względami może kojarzyć się z psychologicznym pojęciem empatii. Autentycznie przeżywany żal za grzechy będzie pobudzał zdolność osoby do empatii i w ten sposób przeciwdziałał skoncentrowaniu na własnym ja. Co więcej, taka postawa wzywa człowieka wierzącego do wyjścia z siebie w kierunku lepszej przyszłości jego samego oraz osób dotkniętych jego przewinieniami<sup>29</sup>.

Tak przeżywany żal za grzechy opiera się na zdrowym poczuciu winy. Pomaga ono w pohamowaniu agresji i zachowań destrukcyjnych<sup>30</sup>, ale jak wskazują badania, wpływa także na wzrost empatii<sup>31</sup>. Poznawczy komponent poczucia winy skupia się na konkretnym zachowaniu (w odróżnieniu od wstydu, który obejmuje negatywną ocenę jednostki całościowo), co ułatwia otoczeniu wzbudzić empatyczną reakcję wobec osoby przeżywającej tę emocję, a jej samej pomaga wziąć odpowiedzialność za własne czyny, bez obwiniania czynników zewnętrznych, w tym innych ludzi. Poczucie winy pełni także funkcję informacyjną, ponieważ komunikuje innym osobom, iż dana jednostka jest świadoma swoich czynów, a w momencie popełnienia uczynków moralnie naganych jest w stanie ponownie kontrolować swoje zachowanie. Zdrowe poczucie winy może też podkreślać konsekwencje tego zachowania dla innych oraz motywować jednostkę do zadośćuczynienia i przywracania harmonii w społeczeństwie poprzez podejmowanie zachowań altruistycznych<sup>32</sup>.

## 5. Zakończenie

Tak w kontekście religijnym, jak i psychologicznym emocja, jaką jest poczucie winy, mocno łączy się z teologicznym zjawiskiem żalu za grzechy. Teoretyczne połączenie poczucia winy z koncepcją żalu za grzechy może zatem dostarczyć istotnych implikacji praktycznych. Świadczą o tym chociażby niedawno przeprowadzone badania ilościowe nad reakcjami afektywnymi, towarzyszącymi spowiedzi. Wykazały one, że usłyszenie formuły rozgrzeszenia pozwala na istotne obniżenie negatywnego poczucia winy oraz podwyższenie, a przynajmniej wyrównanie afektu pozytywnego

---

<sup>29</sup> Por. K. Glombik, *Żal za grzechy...*, s. 49.

<sup>30</sup> Por. Z. Zaleski, *Od zawiści do zemsty. Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*, Warszawa 1998, s. 213.

<sup>31</sup> Por. R. Buck, *The Biological Affects: A Typology*, „Psychological Review”, 1999 nr 106, s. 327.

<sup>32</sup> Por. J.P. Tangney, *Assessing individual differences...*, s. 103.

sprzed spowiedzi do stanu odczuwanego na co dzień<sup>33</sup>.

To, w jaki sposób osoby religijne radzą sobie z patologicznym poczuciem winy, zwłaszcza w sytuacji korzystania z sakramentu pokuty i pojednania, może pomóc w tworzeniu skutecznych form pomocy, z której mogliby skorzystać zarówno terapeuci, jak i spowiednicy.

### Streszczenie

Człowiek w ciągu swojego życia doświadcza różnego rodzaju stanów emocjonalnych. Kiedy dokonuje oceny samego siebie w konfrontacji z przyjętymi i zaakceptowanymi normami może odczuwać emocję, jaką jest poczucie winy. Z perspektywy teologicznej, zjawiskiem szerszym jest stan żalu za grzechy, który nie tylko skupia się na przeżywaniu negatywnych uczuć względem siebie, ale obejmuje relację człowieka z Bogiem. Oba te zagadnienia, choć opisywane z różnych stron przez psychologię i teologię, wpływają na funkcjonowanie człowieka, zwłaszcza jeśli identyfikuje się jako osoba wierząca. Niniejszy artykuł jest próbą zestawienia psychologicznego poczucia winy z teologicznym żalem za grzechy oraz wskazania praktycznych implikacji, mogących stanowić pomoc w pracy terapeutycznej i duszpasterskiej.

**Słowa kluczowe:** *poczucie winy, żal za grzechy, emocje.*

## Feeling guilty and repentance – psychological and pastoral perspective

### Summary

A person experiences different kinds of emotional states throughout life. When he evaluates himself in confrontation with accepted and accepted norms, he may experience feelings of guilt. From a theological perspective, a broader phenomenon is the state of repentance, which not only focuses on experiencing negative feelings about oneself, but also includes a person's relationship with God. Both of these issues, although described

---

<sup>33</sup> Zob. A. Drozd, *Reakcje afektywne towarzyszące sakramentowi pojednania w Kościele Katolickim*, [Praca magisterska, Uniwersytet SWPS Wydział Zamiejscowy w Poznaniu], Poznań 2023.

from different perspectives by psychology and theology, affect the functioning of a person, especially if he identifies himself as a believer. This article is an attempt to juxtapose psychological guilt with theological repentance, and to point out practical implications that can help in therapeutic and pastoral work.

**Keywords:** *feeling guilty, repentance, emotions.*

## Bibliografia

Bielecka-Prus J., *Poczucie winy jako emocja społeczna. Analiza wybranych nurtów badawczych*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, 9(2013) nr 2, s. 104-127.

Buck R., *The Biological Affects: A Typology*, „Psychological Review”, 1999 nr 106, s. 301- 336.

Chyczewska E., *Neurotyczne poczucie winy jako przyczyna niemożności korzystania z czasu wolnego*, „Studia Elbląskie”, 2013 nr 14, s. 469-483.

de Barbaro B., *Poczucie winy. Perspektywa psychiatrii i psychoterapeuty*, „Teologia i Moralność”, 10(2015) nr 2, s. 25-33.

Doliński D., *Mechanizmy wzbudzania emocji*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 2. Psychologia ogólna*, (red.) J. Strelau, Gdańsk 2004, s. 319-350.

Drozd A., *Reakcje afektywne towarzyszące sakramentowi pojednania w Kościele Katolickim*, [Praca magisterska, Uniwersytet SWPS Wydział Zamiejscowy w Poznaniu], Poznań 2023.

Freud S., *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930.

Fudala S., *Miłosierni jak Ojciec. Refleksje o postawie miłosierdzia spowiednika i penitenta w sakramencie pokuty i pojednania*, „Itinera Spiritualia”, 2016 nr 9, s. 61-79.

Glombik K., *Żal za grzechy we współczesnej refleksji teologicznej*, „Teologia i Moralność”, 2015(18) nr 2, s. 35-52.

Harwas-Napierała B. i Trempała J., *Wina i wstyd u dzieci w starszym wieku szkolnym*, „Przegląd Psychologiczny”, 1991 nr 2, s. 311-328.

Jakubik A., *Psychologia poczucia winy*, „Psychiatria Polska”, 1975 nr 9, s. 297-305.

*Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.

Kępiński A., *Melancholia*, Warszawa 1974.

Kuczyński S., *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń*,

postaw i zachowań religijnych, w: *Psychologia religii*, (red.) Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 225- 267.

Kleszczewska-Albińska A. i Albiński R., *Wstyd i poczucie winy w teorii i badaniach*, „Psychologia Jakości Życia”, 8(2009) nr 1, s. 83-100.

Lewis M., *Shame: The Exposed Self*, New York 1992.

Łosiak W., *Psychologia emocji*. Kraków 2007.

Mateja E., *Sakrament pokuty i pojednania w mistagogii liturgicznej*, „Teologia i Człowiek”, 48(2019) nr 4, s. 35-50.

*Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2019.

Pawłowska B. i Chomczyński P., *Sposoby radzenia sobie z emocjami negatywnymi na przykładzie grupy nauczycieli*, „Studia Edukacyjne”, 2012 nr 21, s. 141-162.

Pujer K., *Samorozwój w życiu dorosłego człowieka w sferze osobistej i zawodowej. Wybrane koncepcje*, w: *Rozwój osobisty i zawodowy. Wybrane problemy teorii i praktyki*, (red.) D. Becker-Pestka, J. Kołodziej i K. Pujer, Wrocław 2017, s. 7-35.

Scheler M., *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954.

Smith C.A. i Lazarus R.S., *Emotion and Adaptation*, w: *Handbook of Personality: Theory and Research*, (red.) L.A. Pervin, New York 1990, s. 609-637.

Smith C.A. i Lazarus R.S., *Appraisal components, core relational themes, and the emotions*, „Cognition & Emotion”, 7(1993) nr 3-4, s. 233-269.

Śliwiński P.J., *Rozeznawanie w sakramencie pokuty i pojednania*, w: *Rozeznawanie: przeszłość, teraźniejszość, przyszłość*, (red.) S. Dryżdzik i M. Gilski, Kraków 2019, s. 307-320.

Tangney J.P., *Assessing Individual Differences in Proneness to Shame and Guilt: Development of the Self-Conscious Affect and Attribution Inventory*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 59(1990) nr 1, s. 102-111.

Torój M., *Emocje – wróg czy przyjaciel?*, Lublin 2020.

Zaleski Z., *Od zawiści do zemsty. Społeczna psychologia kłopotliwych emocji*, Warszawa 1998.



# **Materialy**



ANNA M. NOWOROL OV

## KS. MICHAŁ SOPOĆKO: KOŚCIÓŁ TRWA, POMIMO ŻE JEST NIEZMIENNY; I DLATEGO ŻE JEST NIEZMIENNY TRWA

**Treść:** 1. Mój wzrok spoczywa na nim: historia życia do czasu poznania św. Faustyny; 2. Przyjaźń ze św. Faustyną: Tylko Miłość zwycięża złe duchy; wszystko uczyni łatwiejszym, zrozumie, i przetrwa wiarą w Bożą wolę; 3. Prawdziwa wielkość nie potrzebuje ludzkich pochwał, wystarczy powiedzieć prawdę; 4. Boże Miłosierdzie, które trwa: stare, które okazało się nowym, i nowe będące starym; Zakończenie: Domine, miserere nobis.

Ks. Michał Sopoćko był sługą miłosierdzia. Kiedy poznał s. Faustynę Kowalską ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia, był to przełomowy moment w jego życiu. Potrzeba było mądrości, duchowej wrażliwości i świętości życia Ks. Michała, by w wizjach prostej Siostry rozpoznać Boże przesłanie skierowane do całego świata. Stwierdził on nadprzyrodzony charakter wizji swojej niezwyklej Penitentki i uwiarygodnił jej przesłanie, stając się pomostem między wybraną przez Boga Sekretarką Miłosierdzia Bożego i wspólnotą całego Kościoła. To było jego powołanie, jego charyzmat, jego służba. Sam stał się człowiekiem świętym, o bezgranicznej ufności w Miłosierdzie Boże, pełnym żarliwej modlitwy. Współpracował z łaską Bożą, stając się coraz bardziej narzędziem w ręku Boga; jego odwaga i wytrwałość, pokora i prostota życia, jego dobroć i miłosierdzie okazywane bliźnim,<sup>1</sup> ale przede wszystkim słowa Pana Jezusa: „to Kapłan według Serca Mojego”, ukazują jego świętość.<sup>2</sup>

Ks. Michał jest „wzorem cierpliwego, gorliwego i wiernego Kapłana [...]”. Całkowite poddanie się woli Bożej uczyniło z niego doskonałe narzędzie

---

Anna M. Noworol OV – dr psychologii, mgr lic. teologii, specjalizuje się w teologii duchowości, w tematyce zagrożeń duchowych, demonologii, angelologii, a także psychologii religii, psychopatologii. ORCID: 0000-0001-5459-5247, e-mail: zagrozeniaduchowe@onet.pl

<sup>1</sup> Por. St. Dziwisz, *Homilia kard. Stanisława Dziwisza podczas Mszy beatyfikacyjnej Ks. Michała Sopoćki, Misericordias Domini in aeternum cantabo (Ps 89 [88], 2)*.

<sup>2</sup> Por. Św. Faustyna, *Dzienniczek*, Warszawa 2014, nr 1256.

w ręku Pańskim [...] życie poświęcił szukaniu i rozpoznawaniu woli Bożej. Zaś po jej rozpoznaniu [...] z odwagą ją wypełniał. Chociaż z tego powodu zaznał dużo niezrozumienia i doświadczył różnorodnych cierpień”.<sup>3</sup> Ks. M. Sopoćko wykazywał się gorliwością apostołską, troską o dobro duchowe wiernych, otwartością na sprawy Kościoła, zaangażowaniem społeczno-narodowym, ofiarnością, poświęceniem, był bardzo dobry i miły. Cechy te wpływały z jego wnętrza, w którym rozwijało się autentyczne życie duchowe.<sup>4</sup> Można powiedzieć „typowy święty”. Ponieważ Święty, to „osoba [...] przez jednych szanowana, darzona zaufaniem, podziwiana, przez innych niezrozumiana, nawet posądzana, wielokrotnie niedoceniana. Nade wszystko zaś ujawniają się w niej coraz bardziej ślady łaski, przemieniającej jej życie [...] szuka pełnienia woli Bożej, jest wierna i ufająca Bogu”.<sup>5</sup> „Fenomen świętości przejawia się i w tym, że niezwykłość występuje w zwyczajny sposób. Stąd zwykle się jej nie zauważa. Kandydaci na ołtarze przez to idą jakby pod prąd. Najpierw o nich się powątpiewa, potem się ich zwalcza, wreszcie kamieniuje lub krzyżuje. Nawet Chrystus szedł tą drogą. Wszystko radykalnie zmieniło się po śmierci. Jeżeli w życiu ziemskim człowiek był prawdziwie święty, po śmierci zmartwychwstaje w oczach otaczających go ludzi”.<sup>6</sup>

Życie Ks. Michała jest wyrazem ufności Bogu. Gdy w umęczonym i ukrzyżowanym Panu dostrzegamy bezmiar Bożego miłosierdzia, jesteśmy w stanie zrozumieć, że na zranioną, ukrzyżowaną Miłość można odpowiedzieć tylko miłością. Dla Boga nigdy nie jest za późno. Bóg zawsze czeka, na nasze nawrócenie, na nasze serce, na to, byśmy poszli do pracy w Jego winnicy.<sup>7</sup> Bóg, który jest Miłością, prosi tylko o Miłość. Bogu nie jest obojętne, czy się Go kocha, ignoruje, czy perfidnie rani, ale zawsze czeka na miłość. W ostatecznym rozrachunku każdy człowiek zrozumie, że na Miłość teoretycznie można odpowiedzieć jak zły duch „nie chcę”, ale Chrystus, który oddał za nas życie swoje, do ostatniej chwili czeka, że człowiek zrozumie, że szczęście można odnaleźć tylko w odwzajemnieniu Jego Miłości.

<sup>3</sup> A. J. Baćkis, *Wystąpienie kard. Audrysa Juozasa Baćkisa, Metropolity Wileńskiego*.

<sup>4</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz.IV)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 4(120)/2000.

<sup>5</sup> H. Ciereszko, *Wstęp*, w: Bł. Ks. M. Sopoćko, *Dziennik*, Białystok 2016.

<sup>6</sup> E. Ozorowski, *Przedmowa*, w: H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko profesor, wychowawca i ojciec duchowny alumnów i Kapłanów*, Białystok 2008, s.4.

<sup>7</sup> Por. St. Dziwisz, *Homilia kard. Stanisława Dziwisza podczas Mszy beatyfikacyjnej Ks. Michała Sopoćki*.

## 1. Mój wzrok spoczywa na nim:<sup>8</sup> historia życia do czasu poznania św. Faustyna

Michał Sopoćko urodził się 1.11.1888r. w Juszeńszczyźnie, w rodzinie katolickiej, patriotycznej, szlacheckiej, ale ubogiej. Był synem Wincentego i Emilii z Pawłowiczów. Od 1901r. Michał uczył się w szkole w Zabrzeziu, a w latach 1902-1906 w Oszmianie. Już w dzieciństwie odkrył w sobie powołanie do Kapłaństwa.<sup>9</sup> W 1907r. Michał był nauczycielem w szkole przy parafii w Zabrzeziu, ale szkoła została zamknięta w 1908r., za prowadzoną w niej działalność na rzecz polskości i katolicyzmu, a Ksiądz proboszcz i Michał ukarani przez sąd carski. Michał potem uczył przez kilka miesięcy dzieci swoich krewnych w Kotłowie. We wrześniu 1908r. przyjechał do Wilna. Dzięki życzliwości J. Waltz i J. Zmitrowicza, uczył w internacie. W 1909r. udał się do Petersburga, gdzie zdał uzupełniające egzaminy. Złożył też podanie do seminarium, ale gubernator wileński zatwierdził jego przyjęcie dopiero w 1910r. (z powodu wyroku sądowego w związku z jego nauczaniem w szkole w Zabrzeziu).<sup>10</sup> Michał, rozpoczynając naukę w Seminarium Duchownym w Wilnie, 16.12.1910r., nie mógł oczekiwać ze strony rodziny wsparcia materialnego. J. Waltz sprawiła mu sutannę, a J. Zmitrowicz wstawił się u rektora seminarium, dzięki czemu został zwolniony z obowiązującej alumnów opłaty, a nawet uzyskał zapomogi (niezmiennie w Kościele ważna jest pomoc dla ubogich kleryków, gdyż mogą wyrosnąć na świętych Księży). Michał niedomagał też na zdrowiu, ale nie miał trudności z wejściem w rytm życia seminaryjnego.<sup>11</sup> Nauka nie sprawiała mu kłopotu. Jeszcze bardziej troszczył się o swoją formację duchową, i modlitwę. 15.06.1914r. Michał został wyświęcony na Kapłana przez Bp Franciszka Karewicza. Mszę św. prymicyjną odprawił 29 czerwca w kościele parafialnym w Lebedziewie. Kapłaństwo odczytał jako wielki dar i łaskę daną mu przez Boga.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Por. Św. Faustyna, *Dzienniczek*, nr 86.

<sup>9</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki*, „Czas Miłosierdzia”, nr 1(117)/2000; Bł. Ks. M. Sopoćko, *Dziennik*, Białystok 2016.

<sup>10</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz.II)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 2(118)/2000; H. Ciereszko, *Życie i działalność Księdza Michała Sopoćki (1888-1975). Pełna Biografia apostoła Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2006, s.3-628.

<sup>11</sup> W Kościele potrzeba doceniać Księży chorych i kalekich (zob. A.M. Noworol OV, *Dobroci człowieka zdrowiem się nie mierzy*, Tyniec 2021).

<sup>12</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz.III)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 3(119)/2000; Bł. Ks. M. Sopoćko, *Wspomnienia*, Kraków 2018, s.3-320.

Ks. Michał po otrzymaniu święceń Kapłańskich, 5.08.1914r. został skierowany do parafii Taboryszki jako wikariusz. Doprowadził do zorganizowania kaplic w Miednikach Królewskich i Onzadowie. Po ustąpieniu Rosjan i przejściu pod okupację niemiecką, Ks. Michał przystąpił do organizowania szkolnictwa na terenie parafii.<sup>13</sup> O tym czasie mówił: „Ile poniosłem trudów, przykrości, kosztu, prześladowań - Bogu tylko niech będzie wiadomem. Nie śmiem się do Św. Pawła przyrównywać, ale i przeciwko mnie również zdaje się wszystko się sprzysięgło, by sprawie zbożnej przeszkadzać [...] złożyły się na wieniec cierniowy, który wciąż ranił me serce. Ale Bogu dzięki zwyciężyłem to wszystko”<sup>14</sup>

W Taboryszkach Ks. Sopoćko spędził 4 lata. Z początkiem 1918r. Niemieccy żandarmi zaczęli go inwigilować za działalność społeczną. Przełożeni kościelni, chcąc uchronić Ks. Michała przed aresztowaniem, wysłali go 29.09.1918r. do Warszawy.<sup>15</sup> Ks. Michał zapisał się na studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (7.10.1918), ale zajęcia niebawem zawieszono z powodu konfliktu zbrojnego z Rosją bolszewicką (1919). Nie mogąc kontynuować studiów, został kapelanem wojskowym (22.02.1919), zabiegając o właściwy poziom życia religijno-moralnego żołnierzy i kadry oficerskiej; troszczył się też o biednych, o kościoły i kaplice. Jeszcze jako kapelan kontynuował, przerwane wskutek wojny, studia teologiczne w zakresie teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, które ukończył magisterium w 1923r. W latach 1922-1924 studiował na Wyższym Instytucie Pedagogicznym. Przeniesiony do Wilna w 1924r. prowadził wykłady dla nauczycieli.<sup>16</sup> W 1926r. obronił pracę doktorską (Etyka rodziny w prawodawstwie polskim) na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego, i opublikował ją pt. „Rodzina w prawodawstwie na ziemiach polskich”. Egzemplarze rozesłał do posłów odpowiedzialnych za przygotowanie kodeksu prawa cywilnego, z propozycją uwzględnienia jego badań;<sup>17</sup> jednakże Sejm Rzeczypospolitej Polskiej przez cały okres międzywojenny nie zdobył się na wprowadzenie postulowanej uchwały odnośnie do cywilnego prawa rodzinnego. Kapelanem

<sup>13</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz.IV)*.

<sup>14</sup> Bł. Ks. M. Sopoćko, *Dziennik*, z.1, cz.I, s.8.

<sup>15</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz.IV)*.

<sup>16</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. V)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 6(122)/2000; H. Ciereszko, *Życie i działalność Księdza Michała Sopoćki (1888-1975)*, s.3-628.

<sup>17</sup> Od tego momentu widać, że Ks. M. Sopoćko pisał swoje dzieła w konkretnych celach, z przesłaniem, myśląc o dobru dusz, jeszcze zanim zaczął pisać o miłosierdziu Bożym. Tak postępują ludzie Kościoła, przekazując swoją mądrość dla zbawienia dusz.

Wojska Polskiego oficjalnie był do 1932r.; choć w praktyce będąc już zatrudniony od roku w Seminarium Duchownym, w 1929r. uzyskał trzyletni urlop.<sup>18</sup>

Ks. Michał został mianowany ojcem duchownym w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Wilnie, dekretem Abp Romualda Jałbrzykowski, 8.08.1927r. Posługa ojca duchownego niebawem zaczęła odpowiadać jego zainteresowaniom i wewnętrznym potrzebom; wiedzę poszerzał przez indywidualne studium. Radził sobie z trudnościami, gdy np. pojawiały się różnice zdań z przełożonymi, którzy nie mając podobnego wglądu we wnętrze alumnów, inaczej podchodzili do spraw wychowawczych. Miał świadomość wielkiej odpowiedzialności przed Bogiem, Kościołem, i społeczeństwem, za właściwe przygotowanie alumnów do Kapłaństwa, zatroskany o jak najlepszą formację przyszłych Księży. Ponadto zlecono mu wykłady z historii filozofii i jako zastępcy profesora w Katedrze Teologii Pastoralnej (od 1928r.), na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Stefana Batorego.<sup>19</sup> Był moderatorem Sodalicyj Mariańskiej (w ramach której potem nawiązywał do idei miłosierdzia),<sup>20</sup> Koła Eucharystycznego, Trzeciego Zakonu św. Franciszka, Koła Kleryków Związku Misyjnego Kleru i prowadził Koło Homiletyczne. Był też zaangażowany działalność na rzecz trzeźwości, założył (1927/28) Koło Alumnów Abstynentów w Seminarium. Funkcję ojca duchownego w Wilnie pełnił przez pięć lat (1927-1932); alumnów kochał ze wzajemnością z ich strony.<sup>21</sup> Taką niezmiennie potrzebną Kościołowi postawę opisał: „Ojciec duchowny winien być dobrym Kapłanem, mężem wypróbowanej cnoty i uczciwości, poważnym, roztroptym i ozdobionym wszelakiego rodzaju cnotami [...] by był zdolny przez swój przykład zachęcić alumnów do pobożności i cnoty oraz słowem i przykładem przewodniczyć im pod każdym względem. Przede wszystkim ma odznaczać się miłością, by ukochać swych wychowanków w Bogu, darzyć ich szacunkiem i zaufaniem, a w ten sposób zjednać ich zaufanie ku sobie [...]. Miłość serdeczna alumnów jest najlepszym środkiem wychowawczym”<sup>22</sup> Sam doceniał znaczenie miłości, szacunku, zaufania, i najbardziej o taką

---

<sup>18</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. V)*; H. Ciereszko, *Działalność naukowa i dydaktyczna Księdza Michała Sopoćki*, „Studia Teologiczne Białystok Drohiczyń Łomża”, nr 26/2008, s.7-56.

<sup>19</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. VI)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 7(123)/2000; Ciereszko, *Życie i działalność Księdza Michała Sopoćki (1888-1975)*, s.3-628.

<sup>20</sup> Por. St. Strzelecki, *Sodalicyjne promienie Miłosierdzia w Białymstoku*, Białystok 2006.

<sup>21</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. VI)*.

<sup>22</sup> Bł. Ks. M. Sopoćko, *Wspomnienia*, s.3-320.

postawę zabiegał. Jako Kapłan wybiegał ponad przeciętność, wyróżniał się głębszym życiem wewnętrznym, wiarą, modlitwą. Miłość do Boga łączyła się u niego z miłością do bliźniego. W stosunku do wychowanków, wyrażała się w jego życzliwości i dobroci im okazywanej i w zatroskaniu o tych, którzy pozostawali w jakiejś trudności. Potrafił cierpliwie i ze zrozumieniem wysłuchać, z wrażliwością i delikatnością udzielić porady. Posługa ta była czasem szczególniejszego zaangażowania Ks. Sopočki w sprawę życia duchowego, najpierw własnego, a następnie jego podopiecznych; powodowała jego autentyczny duchowy wzrost, czyli kolejny krok do świętości.<sup>23</sup>

Po zwolnieniu z funkcji ojca duchowego (1932), Ks. Michał zamieszkał przy klasztorze Sióstr Wizytek w Wilnie, z zamiarem poświęcenia się pracy naukowej. Pracę naukową traktował jako jedno z głównych zadań swojego życia, choć początkowo zainteresowania nauką służyły jego duszpasterstwu, a potem pisał by wzbogacać duchowo innych. Za temat pracy habilitacyjnej wybrał problematykę wychowania duchowego u Ks. Mikołaja Łęczyckiego (1574-1653). W ciągu dwóch lat zamieszkiwania przy klasztorze Sióstr Wizytek napisał rozprawę „Cel, podmiot i przedmiot wychowania duchowego według Mikołaja Łęczyckiego”, na podstawie której habilitował się w 1934r. na Uniwersytecie Warszawskim, i uzyskał tytuł docenta teologii pastoralnej. Następnie opracował czteroczęściowe dzieło „Mikołaj Łęczycki o wychowaniu duchowym”, które wydał w 1935r. Dzieło to dało mu podstawy do ubiegania się o tytuł profesora, ale nie doszło do promocji. Wraz z pracą naukową stałym obowiązkiem Ks. Sopočki było prowadzenie zajęć dydaktycznych, wykładów, proseminariów (aż do zamknięcia Uniwersytetu i Seminarium w czasie II wojny światowej). Ks. Michał kładł nacisk na syntezę wiedzy i umiejętności praktycznych; zależało mu (także w późniejszych publikacjach) na przekazaniu właściwej wiedzy, odniesieniu jej do praktycznych zastosowań, udzielaniu wskazówek wychowawczych, i duchowym ubogaceniu słuchaczy (czytelników); alumnów zachęcał do świętości, a także sam modlił się o ich świętość. Od jego osoby promieniowała moc duchowa, która budziła szacunek i przyciągała; w jego postawie, modlitwie, przekazie wiedzy, ujawniała się jego wiara. Miłość do Boga zauważalna była w sprawowaniu Mszy św., modlitwie, głoszeniu Słowa Bożego, w całości jego Kapłańskiej posługi. Natomiast miłość bliźniego przejawiała się u niego w życzliwości, szacunku, dostępności.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopočki (cz. VI)*.

<sup>24</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopočki (cz. VII)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 8(124)/2000; Ciereszko, *Działalność naukowa i dydaktyczna Księdza Michała Sopočki*, s.7-56.



Ks. Sopoćko nie pełnił specjalnej urzędowej funkcji w diecezji, która obligowałaby go do konkretnych działań na rzecz formacji Kapłańskiej, ale z serca się w nią angażował. Służył swoją wiedzą pisząc o aktualnych sprawach Duchowieństwa, jego formacji i doształcaniu, uczestniczył w działalności stowarzyszeń Kapłańskich. Znał, zawsze obecną w Kościele, naturalną zależność religijności wiernych od duchowego poziomu i zaangażowania ich Duszpasterzy. Wydał kilka opracowań naukowych i artykuły poświęcone tematyce formacyjnej Kapłanów. Zależało mu na wzbogaceniu ich wiedzy teologicznej, umiejętności duszpasterskich, jak również na pogłębieniu życia duchowego. Artykuły, konferencje, i rozważania adresowane głównie do Kapłanów, poświęcone formacji Kapłańskiej, publikował w Wiadomościach Archidiecezjalnych Wileńskich. Ukazywał też, że świętość Kapłanów, poza ich osobistym dobrem, jest jednym z warunków uświęcania innych,<sup>25</sup> które to zadanie mają pełnić właśnie Kapłani.<sup>26</sup> Ks. Sopoćko zaangażował się w pracę Koła Księży Abstynentów (założonego 4.02.1927). Wygłaszał też odczyty na zjazdach Duchowieństwa i Kursach Duszpasterskich. Stawiał Kapłanom wymagania nieskazitelności obyczajów, wykształcenia, uprzejmości, ogłady, ogólnie doskonałości, ujawniającej się przez pełnienie woli Bożej. Ks. Michał stopniowo zdobywał te cnoty, choć w drodze do świętości walczył z wadami, m.in. pychą, o którą sam się oskarżał. I wyrzucał sobie marnotrawienie czasu na zbędne rozważanie tego co minęło, czy myślami o przyszłości, gdy nie służyło to chwili obecnej, zasługującej na nagrodę lub karę.<sup>27</sup>

## **2. Przyjaźń ze św. Faustyną: Tylko Miłość zwycięża złe duchy; wszystko uczyni łatwiejszym, zrozumie, i przetrwa wiarą w Bożą wolę**

W maju 1933r. Ks. Sopoćko, jako spowiednik sióstr zakonnych (tę funkcję pełnił w kilku zgromadzeniach zakonnych w Wilnie przez kilkanaście

---

<sup>25</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. VIII)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 9(125)/2000; H. Ciereszko, *Życie i działalność Księdza Michała Sopoćki (1888-1975)*, s.3-628.

<sup>26</sup> Osobiste uświęcenie Księży jest najwłaściwszą odpowiedzią na Boży dar powołania do Kapłaństwa (zob. A.M. Noworol OV, *Celibat: najpiękniejszy skarb Kościoła, Niepokalanów 2020*).

<sup>27</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. VIII)*; H. Ciereszko, *Życie i działalność Księdza Michała Sopoćki (1888-1975)*, s.3-628.

lat) spotkał się z s. Faustyną Kowalską.<sup>28</sup> Z początku było mu trudno zaufać Bogu, wspomina: „już na początku oświadczyła mi, że zna mnie z jakiegoś widzenia, że mam być jej kierownikiem sumienia i muszę urzeczywistnić jakieś plany Boże, [...] przez nią podane. Zlekceważyłem to jej opowiadanie i poddałem ją pewnej próbie, która spowodowała, że [...] s. Faustyna zaczęła szukać innego spowiednika. Po jakimś czasie powróciła do mnie i oświadczyła, że znieśie wszystko, ale ode mnie już nie odejdzie”<sup>29</sup> Wkrótce w jego osobie siostra znalazła mądrego, życzliwego, Bożego powiernika duszy. Uzyskała potrzebną pomoc w spełnianiu żądań Jezusa, i w drodze ku świętości.<sup>30</sup>

Ks. Michał został powołany przez Boga do szczególnej misji, by być spowiednikiem mistyczki, która spotykała się z Jezusem, której Jezus przekazał przesłanie Miłosierdzia Bożego. To nie była łatwa sprawa, ale przyjął to trudne zadanie.<sup>31</sup> Uświadomił sobie, że stanął wobec tajemnicy wkroczenia Boga w dzieje ludzkie przez wybraną Jego łaską duszę. W zleconym s. Faustynie posłannictwie rozpoznał wszystko, co go inspirowało jako Kapłana; dostrzegł w nim niezwykłą wartość kultu Bożego Miłosierdzia, zdolną dokonać przemiany grzesznika w świętego. Zaś s. Faustyna pomagała mu modlitwą, i ofiarą,<sup>32</sup> tak że oboje doświadczyli łaski Bożej przyjaźni: „ja staję się tym, kim jestem, dzięki tobie, a ty dzięki mnie”<sup>33</sup>

Jezus zapewniał s. Faustynę: „to Kapłan według serca Mojego, miłe Mi są wysiłki jego [...] przez dzieło to pracował będzie do końca świata”<sup>34</sup> Zaś Ks. Sopoćko przyjmując duchowe prowadzenie s. Faustyny stanął wobec wyjątkowych zadań; sama osoba siostry wyróżniała się wybiegającym ponad przeciętność życiem duchowym. Odnalezienie się w niezwykłej sytuacji, która powstała przez zetknięcie się z s. Faustyną wymagało osobistej wiary. Był wierny wskazaniom mistrzów duchowych, głównie św. Jana od Krzyża. Dla zweryfikowania autentyczności objawień siostry ważne było stwierdzenie

<sup>28</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 10(126)/2000.

<sup>29</sup> Bł. Ks. M. Sopoćko, *Moje wspomnienia o śp. Siostrze Faustynie*, w: *Wspomnienia o Świętej Siostrze Faustynie Kowalskiej ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia*, Kraków 2013, s.53-68.

<sup>30</sup> Por. H. Ciereszko, *Posługa z Bożego wybrania - Św. siostra Faustyna Kowalska*, „Czas Miłosierdzia”, nr 5(121)/2000.

<sup>31</sup> Por. T. Kondrusiewicz, *Wystąpienie abp. Tadeusza Kondrusiewicza, Metropolity Mińsko-Mohylewskiego*.

<sup>32</sup> Por. St. Strzelecki, *Znamienny dla Białegostoku dzień beatyfikacji*.

<sup>33</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s.12.

<sup>34</sup> Św. Faustyna, *Dzienniczek*, nr 1256.

nie zgodności ich treści z nauką objawioną. Ks. Sopoćko odkrył w przekazie siostry, nieposiadającej przygotowania teologicznego, wielką umiejętność mówienia o sprawach wiary; tej niezwykłej intuicji nie można było inaczej wytłumaczyć, jak nadprzyrodzonym oświeceniem jej umysłu.<sup>35</sup>

Prawdę o miłosierdziu Bożym odkryła przed światem s. Faustyna. Choć Pismo Święte jest przeniknięte słowem „miłosierdzie” odnoszącym się do Boga; np. „Ja wyświadczam łaskę, komu chcę, i miłosierdzie, komu Mi się podoba”,<sup>36</sup> „miłosierdzie Jego z pokoleń na pokolenia, dla tych, co się Go boją”,<sup>37</sup> „Miłości pragnę, nie krwawej ofiary, poznania Boga bardziej niż całopalen”;<sup>38</sup> i w Kościele od samego początku było miejsce dla działalności charytatywnej; to jednak miłosierdzie odkrywane przez św. Faustynę odnosi się przede wszystkim do cierpień i chorób duszy, które można uleczyć. Dusze potrzebują wsparcia, aby mogły powiedzieć „Jezu, ufam Tobie”, by mogły się nawrócić, zmienić, i zacząć czynić dobrze. „Ujawnienie tej prawdy Siostra Faustyna okupiła wielkim cierpieniem. Cierpienia przychodziły od najbliższych [...]. Siostra Faustyna cierpiała z tego powodu, że z nakazem Chrystusa nie mogła się przebić do świata najbliższego, do współsióstr i do hierarchii. Cierpienie potęgowało poczucie własnej słabości i niezaradności. To spowodowało u niej okresowe oziębienia, utratę zapału, narastające stany zwątpienia. Ponieważ Bóg chciał, aby siostra Faustyna opowiedziała światu o Miłosierdziu, stąd też Opatrzność Boża znalazła sposoby [...] aby prawda Boża przeniknęła do świata [...]. Pierwszym narzędziem [...] stał się spowiednik [...] Ks. doktor Michał Sopoćko. To on torował drogę do uznania objawień s. Faustyny i do wejścia prawdy o Miłosierdziu Bożym do kalendarza liturgicznego Kościoła. Trudności odnośnie do oceny objawień s. Faustyny pojawiały się najpierw u przełożonych klasztoru. Stawiano sobie praktyczne pytanie, czy ta prosta zakonnica [...] może przekazywać bardzo ważne prawdy, czy to nie są urojenia? Opinie przełożonych zakonnych podzielali duchowni, a opinia szła aż do Stolicy Apostolskiej [...]. Z nakazu Pana Jezusa miała namalować obraz Pana Jezusa z napisem *Jezu, ufam Tobie*, a przecież o malowaniu nie miała pojęcia. Miała wprowadzić kult Jezusa Miłosiernego do praktyki życia Kościoła wraz ze świętem przypadającym w drugą Niedzielę Wielkanocną. Realizacja tego, po ludzku, była mało prawdopodobna [...]. Aby orędzie

---

<sup>35</sup> Por. H. Ciereszko, *Posługa z Bożego wybrania - Św. siostra Faustyna Kowalska*.

<sup>36</sup> Wj 33,19.

<sup>37</sup> Łk 1,50.

<sup>38</sup> Oz 6,6.

siostry Faustyny mogło się przebić do dyskusji kościelnej i do rozważań teologów, trzeba było takiej osoby jak Ks. Michał Sopoćko.<sup>39</sup> Ks. Michał poprowadził s. Faustynę drogą doskonałości, okazał się niezastąpioną pomocą w rozeznawaniu jej wewnętrznych doznań i objawień. Z jego inicjatywy powstał „Dzienniczek”,<sup>40</sup> gdyż „za jego sugestią [...] opisała ona swoje doświadczenia mistyczne i objawienia Jezusa Miłosiernego”.<sup>41</sup> Ks. Sopoćko następnie ułatwił wypełnienie nakazu namalowania obrazu Chrystusa Miłosiernego; znalazł malarza, jemu Siostra opisała widzianą postać Chrystusa. Przedstawił kwestię Miłosierdzia Bożego jako przymiotu Boga (odnajdując wielowiekowe dzieła świętych, mówiące o miłosierdziu Bożym) teologom krakowskim, m.in. Kard. K. Wojtyła. Gdy dostarczono poprawne tłumaczenie „Dzienniczka” Papież Paweł VI cofnął zastrzeżenia, i kult do Miłosierdzia Bożego zaczął rozwijać się w świecie. Papież Jan Paweł II kanonizował s. Faustynę. Za życia zaś, w trudnościach, jakie przeżywała s. Faustyna, potrzebny był jej przyjaciel, ktoś, kto ją zrozumie, pomoże zrealizować jej misję. Siostra znalazła w nim współrealizatora i kontynuatora powierzanej w objawieniach misji szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego. Spotkanie z tak niezwykłą penitentką, nawiązanie z nią dialogu i przyjaźni, zrozumienie osoby doznającej przeżyć mistycznych, musiało mieć oparcie w osobistych głębokich relacjach z Bogiem, w cnotach wiary, nadziei, miłości. Wiedza z zakresu teologii ascetycznej i mistycznej pomogła mu przekonać się o autentyczności życia mistycznego siostry, ale uwierzenie w jej objawienia wymagało już osobistej wiary. W duszy Ks. Sopoćki musiał się dokonać proces osobistego spotkania się z tajemnicą Boga miłosiernego; sam musiał odkryć czym jest Boże Miłosierdzie. Osoba s. Faustyny i jej objawienia, stały się inspiracją do wytrwałej osobistej pracy teologiczno-duchowej nad tajemnicą Miłosierdzia Bożego.<sup>42</sup> Potrzeba było mądrości, duchowej wrażliwości, i świętości życia, by w wizjach prostej siostry rozpoznać Boże przesłanie skierowane do całego świata.<sup>43</sup> Podejmując się dzieła apostołstwa Miłosierdzia, czynił to dlatego, że osobiście przekonał się do tej prawdy przez studium nauki objawionej, odkrył jej pożytek duszpaster-

<sup>39</sup> J. Glemp, *Wystąpienie kard. Józefa Glempa, Prymasa Polski*.

<sup>40</sup> Por. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, Kraków 2004, s.3-308.

<sup>41</sup> Benedykt XVI, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”*.

<sup>42</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

<sup>43</sup> Por. St. Dziwisz, *Homilia kard. Stanisława Dziwisza podczas Mszy beatyfikacyjnej Ks. Michała Sopoćki*.

ski; prawdy objawione przekazywane w Kościele były kryterium weryfikacji objawień siostry. Praca, którą Ks. Sopoćko wykonał dla szerzenia idei i kultu Miłosierdzia Bożego, tj. badania naukowe,<sup>44</sup> publikacje,<sup>45</sup> prośby do władz kościelnych, nauczanie, zaistnienie „Dzienniczka”, i osobiste cierpienia, ponoszone wskutek przeciwności dla tej sprawy, niezrozumienia, nieufności, banalizowania jego działań, posądzania o własne ambicje, to ujawnia niezwykle rolę i zasługi dla szerzenia kultu Miłosierdzia Bożego.<sup>46</sup> Trudności są bolesne, ale kiedy w obliczu przeciwności s. Faustyna zapytała Pana, czemu tak z nim postępuje, że niejako jakby mu utrudniał to, co nakazuje, powiedział Pan: „Tak postępuję z nim na świadectwo, że dzieło to Moim jest”.<sup>47</sup> Prawdziwe dzieła Boże zawsze napotykają na trudności, i są naznaczone cierpieniem.<sup>48</sup>

Spotkanie z s. Faustyną i odkrycie od nowa prawdy o Miłosierdziu Bożym, nadało nowy wymiar życiu wiary, życiu duchowemu, Kapłaństwu, apostołstwu i publikacjom Ks. Sopoćki. Już w 1938r. pisał: „są prawdy, które się zna i często o nich się słyszy i mówi, ale się nie rozumie. Tak było ze mną co do prawdy miłosierdzia Bożego. Tyle razy wspominałem o tej prawdzie w kazaniach, powtarzałem w modlitwach kościelnych [...] ale nie rozumiałem znaczenia tej prawdy [...]. Dopiero trzeba było prostej zakonnicy s. Faustyny [...], która intuicją wiedziona powiedziała mi o niej, [...] z początku nie wiedziałem dobrze o co chodzi, słuchałem, niedowierzałem, zastanawiałem się, badałem radziłem się innych - dopiero po kilku latach zrozumiałem doniosłość tego dzieła, wielkość tej idei i przekonałem się sam o skuteczności tego starego wprawdzie, ale zaniedbanego i domagającego się w naszych czasach odnowienia, wielkiego życiodajnego kultu. [...] szerzenie kultu [...] miłosierdzia [...] będzie naczelną zasadą mego dalszego życia”.<sup>49</sup>

Rzeczywiście, Ks. Michał jeszcze przed wojną, w 1934r., doprowadził do namalowania obrazu Najmiłosierniejszego Zbawiciela, a następnie umiesz-

---

<sup>44</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

<sup>45</sup> W książce *Jezus Król Miłosierdzia*, znajdują się fragmenty książek i artykułów Bł. Ks. M. Sopoćko, poświęconych Bożemu Miłosierdziu, i pełna bibliografia jego publikacji.

<sup>46</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

<sup>47</sup> Św. Faustyna, *Dzienniczek*, nr 1295.

<sup>48</sup> Por. H. Ciereszko, *Posługa z Bożego wybrania - Św. siostra Faustyna Kowalska*. Św. Faustyna, *Dzienniczek*, nr 1295.

<sup>49</sup> Bł. Ks. M. Sopoćko, *Dziennik*.

czenia go w kościele św. Michała w Wilnie. Wydał kilka publikacji na temat Miłosierdzia Bożego i potrzeby święta Miłosierdzia, wydrukował modlitwy do Miłosierdzia Bożego. Czynił to wszystko w porozumieniu ze swoim Ordynariuszem, jakkolwiek nie znajdował u niego pełnego zrozumienia i poparcia. Występował z memoriałami do Biskupów w sprawie święta, udał się też do Rzymu. Te jego poczynania nie znajdowały jeszcze należytego odzewu w religijności wiernych, ani wyraźnej przychylności władz kościelnych. Jedynie s. Faustyna doceniała jego zaangażowanie. Dane jej było poznać, że Bóg jest zadowolony z jego wysiłków. Postrzegała w nim współrealizatora zleconej jej misji, który dzieło to poprowadzi po jej śmierci. Siostra oczekiwała od Księdza zewnętrznego działania dla Miłosierdzia Bożego, a ze swojej strony wspierała go modlitwą i ofiarą. W liście pisała: „modlitwą i ofiarą całopalną z siebie wypraszać będę błogosławieństwo Boże dla Drogiego Ojca w całej tej sprawie”. Pomiędzy nimi układała się piękna współpraca. Siostra bardziej duchowo, wewnątrz w niej uczestniczyła, Ksiądz wspierany przez nią na zewnątrz apostołował. S. Faustyna, była też pewna, że „mimo przeciwności i zazdrości ludzi, mimo złości i nienawiści szatana, dzieło Boże ani na włos nie poniesie uszczerbku”.<sup>50</sup>

Jezus mówił do św. Faustyny: „Oto jest pomoc widzialna dla ciebie na ziemi. On ci dopomoże spełnić wolę Moją na ziemi”.<sup>51</sup> Ta pomoc dokonywała się w kierownictwie duchowym, realizacji żądań Jezusa dotyczących namalowania obrazu Jezusa Miłosiernego, ustanowienia święta Bożego Miłosierdzia. Ale tych dwoje świętobliwych ludzi Bóg połączył więzią przyjaźni. W Ks. Michale s. Faustyna znalazła szczerego przyjaciela, któremu czuła się bardzo wdzięczna. I jak bywa w świętej przyjaźni, oboje mieli na siebie dobry, uświęcający wpływ, modlili się za siebie nawzajem, i pomagali sobie. Ks. Michał zmienił się pod wpływem s. Faustyny. Tymczasem s. Faustyna szybko odeszła do Boga, i Ks. Sopoćce pozostawione zostało wielkie i trudne zadanie kontynuacji dzieła, które wspólnie rozpoczęli;<sup>52</sup> ale ona była przy nim, opiekowała się nim z nieba, jak obiecała.<sup>53</sup> W ostatnim liście, na parę miesięcy przed śmiercią, s. Faustyna pisała: „Ciekawam

<sup>50</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

<sup>51</sup> Św. Faustyna, *Dzienniczek*, nr 53.

<sup>52</sup> Por. H. Ciereszko, *Posługa z Bożego wybrania - Św. siostra Faustyna Kowalska*; H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*; A.M. Noworol OV, *Celibat: najpiękniejszy skarb Kościoła*.

<sup>53</sup> Por. St. Strzelecki, *Znamienny dla Białegostoku dzień beatyfikacji*.

co u Kochanego Ojca słyhać? Jak zdrowie, czy się poprawiło? Prosiłam Boga aby raczył Ojca zachować na długie lata przy dobrym zdrowiu, bo potrzeba dla dzieła tego [...] mimo przeciwności i zazdrości ludzi, mimo złości i nienawiści szatana, dzieło Boże ani na włos nie poniesie uszczerbku [...]. Pomimo jednak tego, że sam Bóg kieruje tym dziełem, jednak jesteśmy zobowiązani czynić wszystko, co jest w naszej mocy by je pchnąć naprzód, choćby trudy nasze pozornie były daremne, jednak na nich buduje się dzieło Boże”.<sup>54</sup> Posłannictwo św. Faustyny, wspierane przez Ks. M. Sopoćko ujawnia wieczną prawdę, że zawsze drogą odnowy Kościoła jest fakt, że „ludzie powinni być przemieniani przez Świętość, a nie Świętość przemieniana przez ludzi”.<sup>55</sup> A Bóg jeśli chce czegoś dokonać, to mimo pojawiających się trudności, wcześniej czy później sprawy swoje przeprowadzi.<sup>56</sup>

### **3. Prawdziwa wielkość nie potrzebuje ludzkich pochwał, wystarczy powiedzieć prawdę<sup>57</sup>**

Po spotkaniu św. Faustyny, zwiedzając Ziemię Świętą, Ks. Michał uświadomił sobie, że tego cudu Przemienienia jak na Górze Tabor, Jezus dokonuje w Kościele codziennie w czasie Mszy św., nie widać na zewnątrz blasku Jego chwały, ale przemieniając chleb w Ciało, i wino w Krew, pobudza wiarę do tych samych przeżyć, które mieli Apostołowie na górze Tabor. Ta jego wielka cześć dla Eucharystii, widoczna była w tym, jak zawsze był skupiony, rozmodlony, zatopiony w Tajemnicy Sakramentu Miłości i miłosierdzia.<sup>58</sup> Przez pobożność widziano w nim wzór Kapłańskiego życia.<sup>59</sup> Wiedział też, że Zbawiciel ukryty w Najświętszym Sakramencie narażony jest na obojętność, opuszczenie, zapomnienie, oziębłość, nieuszanowanie, zniewagi, a nawet na świętokradztwa, ale będąc Miłością i Miłosierdziem ofiarował nam siebie.<sup>60</sup> To jest prawda, którą powinni starać się pojąć wszyscy Kapłani. Eucharystia jest godnie sprawowana przez godnego Kapłana.

---

<sup>54</sup> H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*.

<sup>55</sup> E. da Viterbo, *Sobór Laterański V*.

<sup>56</sup> Por. Św. Faustyna, *Dzienniczek*, nr 270.

<sup>57</sup> H. Chruściel, za: St. Strzelecki, *Ksiądz Michał Sopoćko jakiego znałem i pamiętam*, Warszawa 2004.

<sup>58</sup> Por. Bł. Ks. M. Sopoćko, *Eucharystia. Sakrament miłości i miłosierdzia*, Częstochowa 2005, s.3-32.

<sup>59</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XI)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 12(128)/2000.

<sup>60</sup> Por. Bł. Ks. M. Sopoćko, *Eucharystia. Sakrament miłości i miłosierdzia*, s.3-32.

Zatem, ten który odprawia in Persona Christi powinien zachowywać Celibat, by być czystym, dotykającym Najczystszego.<sup>61</sup> Zaszczycem codziennej posługi Kapłanów jest rozdawanie Eucharystii, bo to ich dłonie są namaszczone (zaś nadzwyczajni szafarze w Polsce powinni ograniczyć swoją posługę wyłącznie do pomagania chorym, tj. roznoszenia Komunii Świętej chorym).<sup>62</sup> Świętość, do której Kapłani są szczególnie wezwani, powinna poszukiwać swojego fundamentu w Bogu skrytym w Hostii.<sup>63</sup> Zaś Kapłaństwo, które woła Boga zastrzeżone jest wyłącznie dla mężczyzn (w tym diakonat),<sup>64</sup> nie jest jakimś zwykłym zawodem, lecz Łaską Bożego wybrania.<sup>65</sup> Zatem można powiedzieć, że bez Eucharystii nie ma Kościoła, ale bez prawdziwego Kapłaństwa nie byłoby ani Eucharystii, ani Kościoła.<sup>66</sup> Zatem Kościół trwa dzięki swej niezmienności. Zatem stare jest lepsze od nowego.<sup>67</sup> To jest przesłanie, które bł. Ks. M. Sopoćko w sposób szczególnie przekazuje Kapłanom.

Posługa Kapłańska z natury jest przeniknięta duchem miłosierdzia.<sup>68</sup> Kapłani powinni pamiętać, „że każdy cierpiący człowiek odziany jest w majestat Bożego Syna [...] w różny [...] sposób cierpi człowiek i woła o człowieka, potrzebuje jego pomocy”.<sup>69</sup> Bł. Ks. Michał zachęca Kapłanów, aby byli niestrudzeni w gorliwości duszpasterskiej, kształtowali w sobie serca dobre i miłosierne, aby byli cierpliwi, łagodni, serdeczni, by byli wspaniałomyślni w przebaczeniu, by pamiętali, że zadaniem każdego Kapłana jest roztaczanie miłosierdzia Bożego nad niedolą ludzką, głównie w sakramencie spowiedzi. W świecie „tysięcy poglądów” trudno jest rozpoznać prawdę, i to na Kapłanach spoczywa obowiązek wskazywania jej

<sup>61</sup> Por. Benedykt XVI, R. Sarah, *Z głębi naszych serc*, Warszawa 2020; Paweł VI, *Sacerdotalis Cælibatus*; Noworol OV, *Celibat: najpiękniejszy skarb Kościoła*.

<sup>62</sup> Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Redemptionis Sacramentum (O tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią)*, Rzym 25.03.2004.

<sup>63</sup> Por. H. Cierieszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. VIII)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 9(125)/2000; A.M.Noworol OV, *Celibat: najpiękniejszy skarb Kościoła*.

<sup>64</sup> Por. Jan Paweł II, *List Apostolski „Ordinatio Sacerdotalis” Papieża Jana Pawła II o udzielaniu Święceń Kapłańskich wyłącznie mężczyznom*, Watykan 22.05.1994.

<sup>65</sup> Por. A.M. Noworol OV, *Celibat: najpiękniejszy skarb Kościoła*.

<sup>66</sup> Por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, Rzym 17.04.2003.

<sup>67</sup> Por. Łk 5,39.

<sup>68</sup> Por. Bł. Ks. M. Sopoćko, *To czyńcie na moją pamiątkę. Bł. Michał Sopoćko o Kapłaństwie i miłosierdziu Bożym*, Częstochowa 2010, s.3-48.

<sup>69</sup> W.A. Mering, *Słowo wprowadzające*, w: A.M. Noworol OV, *Dobroci człowieka zdrowiem się nie mierzy*.



w sposób jasny, autorytatywny, ukazania prawdy Ewangelii. Kościół potrzebuje Kapłanów, którzy potrafią być mistrzami życia duchowego, doświadczonymi przewodnikami w mądrym rozpoznawaniu tego co dobre i słuszne. Ludzie w każdym wieku potrzebują osób mądrych, które ukierunkują ich wolność na wybory zgodne z Ewangelią, wyjaśniając, że Ewangelia nie jest przeszkodą dla szczęścia ludzkiego. Kierownicy duchowi są potrzebni, jako doświadczeni przewodnicy prowadzący wiernych ku cnocie. Spowiedź i kierownictwo duchowe, są to zadania Kapłańskie, które Ks. Michał Sopoćko wypełniał w sposób heroiczny. Jego mądrej gorliwości zawdzięczamy „Dzienniczek” s. Faustyny. Choć powstał on jakby z przypadku,<sup>70</sup> a jednak w planach Bożych nie ma przypadków. Ks. Michał nie od razu uwierzył, lecz nie odrzucił Łaski, przemyślał i przeanalizował teologicznie, aż doszedł do przekonania o prawdziwości objawień Faustyny. Wkrótce sam poświęcił się rozpowszechnianiu kultu Miłosierdzia Bożego. W ten sposób Najświętsze Serce Jezusa, pełne Miłosierdzia, uformowało dwoje Apostołów Bożej miłości, św. s. Faustynę i bł. Ks. Michała Sopoćkę. Serce Jezusa zachęca przez nich wszystkich Księża, aby byli głosicielami przebaczenia, ofiarowanego i otrzymanego, i czystej Miłości, połączonej z uczuciem wdzięczności.<sup>71</sup>

#### **4. Boże Miłosierdzie, które trwa: stare, które okazało się nowym, i nowe będące starym**

Po wybuchu wojny Ks. Sopoćko pełnił swoje funkcje duszpasterskie, był rektorem kościoła św. Ignacego, kontynuował wykłady w Seminarium i na Uniwersytecie, prowadził spotkania Koła Inteligencji Katolickiej i Sodalicji Mariańskiej. Rozgłaszał prawdę o Miłosierdziu Bożym, rozprowadzał modlitwy i obrazki Jezusa Najmiłosierniejszego Zbawiciela, wydrukował traktat o Miłosierdziu Bożym; ale zagrożony aresztowaniem przez władze radzieckie musiał na miesiąc opuścić Wilno. W 1941r. Wilno zajęli Niemcy, którzy zaczęli wyniszczać naród, prześladować Kościół, i dyskryminowali Żydów (Ks. Michał wspierał ich materialnie i duchowo, kilkudziesię-

---

<sup>70</sup> Kiedy Ks. Michał w 1933r. spotkał s. Faustynę, podczas spowiedzi Siostra zwierzała się, i długo opowiadała o prywatnych objawieniach. Ponieważ spowiedzi te przeciągały się, i niecierpliwiły inne zakonnice, nakazał s. Faustynie, by podczas spowiedzi była bardziej zwięzła, a spisywała swoje przeżycia, i przekazywała mu notatki. W ten sposób powstał „Dzienniczek”.

<sup>71</sup> Por. A. Amato, *Wystąpienie abp. Angelo Amato, Prefekta Kongregacji ds. Kanonizacyjnych*.

ciu przyjęło chrzest).<sup>72</sup> W latach 1939-1955 Ks. Sopoćko współuczestniczył w tworzeniu się Zgromadzenia Sióstr Jezusa Miłosiernego, według jednego z żądań Bożych, przekazanych s. Faustynie, która przygotowała mu ideowe podstawy.<sup>73</sup> Ks. Sopoćko przyjął kandydatki, napisał im Konstytucje Zakonne. Zgromadzenie miało upraszać Miłosierdzie Boże dla świata i szerzyć cześć Miłosierdzia, a zakonnice postanowiły też pełnić uczynki miłosierdzia. Obok powstał także świecki Instytut Miłosierdzia Bożego.<sup>74</sup>

Na przełomie lat 1941-1942 Niemcy podjęli akcję przeciw Kościołowi i Duchowieństwu; 3.03.1942r. aresztowali profesorów i alumnów Seminarium Duchownego. Ks. Sopoćce niemal cudownie udało się ująć aresztowania, gdyż nie był w tym czasie w Seminarium, gestapo nie zastało go także w domu. Ostrzeżony przemknął się do klasztoru Sióstr Urszulanek, skąd w przebraniu przewieziony został do Czarnego Boru. Tam ukrywał się, ale nadal troszczył się o sprawy kultu Miłosierdzia (m.in. o powstające zgromadzenie sióstr). Kiedy w 1944r. Armia Radziecka wkroczyła do Wilna, Ks. Sopoćko opuścił miejsce ukrywania się. Od września podjął ponownie wykłady w Seminarium Duchownym i nadal głosił prawdę Miłosierdzia Bożego. Wiosną 1945r. władze radzieckie zamknęły Seminarium i nakazały Księżom profesorom i alumnom wyjechać do Białegostoku, a w lecie przenieśli tam też Abp R. Jałbrzykowskiego. Zaś Ks. Sopoćko uzyskał pozwolenie pozostania w Wilnie, gdzie przez dwa lata duszpasterzował, ale w 1947r. zagrożony aresztowaniem i zsyłką musiał opuścić Wilno,<sup>75</sup> i udać się do Białegostoku.<sup>76</sup> Ufność w Miłosierdzie Boże pomogła Ks. Sopoćce przetrwać uciążliwości i zagrożenia okupacyjne. Swoje uratowanie się

<sup>72</sup> Por. H. Cierieszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. X)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 11(127)/2000; Bł. Ks. M. Sopoćko, *Kazania o Miłosierdziu Bożym*, Białystok 2008, s.3-94.

<sup>73</sup> Ks. Sopoćko pisał: „Faustyna opisała mi wygląd kościoła i pierwszego domu Zgromadzenia [...]. Wszystko [...] co przepowiedziała w sprawie tego Zgromadzenia, najdokładniej się wypełniło. I gdy w Wilnie w 1944 roku przyjmowałem w nocy śluby prywatne pierwszych sześciu kandydatek w drewnianej kaplicy SS. Karmelitanek, albo gdy w trzy lata później przybyłem do pierwszego domu tego Zgromadzenia w Myśliborzu, byłem zdumiony uderzającym podobieństwem tego, co mi mówiła śp. s. Faustyna”.

<sup>74</sup> Por. H. Cierieszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. X)*; H. Cierieszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XIV)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 3(131)/2001; St. Strzelecki, *Siostry Jezusa Miłosiernego*, „Czas Miłosierdzia”, nr 9(113)/99; *Uwielbiony Bóg w Trójcy i Miłosierdziu*, Gorzów Wielkopolski 2004, s.3-72.

<sup>75</sup> Por. H. Cierieszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. X)*; Bł. Ks. M. Sopoćko, *Dar Miłosierdzia. Listy z Czarnego Boru*, Częstochowa 2008, s.3-128.

<sup>76</sup> Miejsca związane z Ks. Michałem opisane są w: St. Strzelecki, *Białostockie ślady Sługi Bożego Księdza Michała Sopoćki*.

przed aresztowaniem odczytał jako wyraźny znak Miłosierdzia Bożego.<sup>77</sup>

Ks. Sopoćko po opuszczeniu Wilna, na początku września 1947r. dotarł do Białegostoku. Objął funkcję profesora w Seminarium (przeniesionego z Wilna do Białegostoku). Prowadził wykłady i ćwiczenia, wygłaszał prelekcje. Do swoich wykładów zawsze starał się włączyć wątek wychowawczy, pouczający, aby uczniowie rozwijali się intelektualnie, kulturalnie, a przede wszystkim duchowo. Przez swoją życzliwość, troskę o ich wiedzę, o rozwój osobowościowy i duchowy był autentycznym wychowawcą, duchowym ojcem. W Seminarium był spowiednikiem, i opiekował się Kołem Abstynentów i Kołem Homiletycznym. Funkcję profesora pełnił do 1962r., kiedy przeszedł na emeryturę.<sup>78</sup>

Podstawowym zajęciem Ks. Sopoćki w Białymstoku była praca w Seminarium Duchownym, ale udzielał się też w duszpasterstwie. Został włączony do stworzonego w Białymstoku kolegium misjonarzy ludowych, prowadził rekolekcje, wygłaszał konferencje o Miłosierdziu Bożym. W latach 1951-1958 zorganizował szereg kursów katechetycznych dla zakonnic i osób świeckich, które miały wspomagać Księża katechetów w prowadzeniu nauczania religii. Pełnił funkcję spowiednika w zgromadzeniach zakonnych. Prowadził też działalność na rzecz trzeźwości w społeczeństwie, m.in. w 1947r. został Dyrektorem Archidiecezjalnego Bractwa Trzeźwości. Opracował katechizm i zbiór kazań w j. rosyjskim, a ponieważ wydanie ich drukiem w owym czasie było niemożliwe, prosił zaufane osoby, aby przepisywały fragmenty i wysyłały pod wskazane przez niego adresy. Wyróżniał się nadzwyczajną gorliwością o chwałę Bożą, wyrażającą się w niezwyklej aktywności duszpasterskiej, osadzonej w głębokim życiu duchowym.<sup>79</sup>

Ks. Sopoćko przyjeżdżając do Białegostoku, zastał szerzące się już od wojny nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego, choć nie miało jeszcze kościelnego potwierdzenia. Prymas, Kard. A. Hlond był przychylny, ale chciał opracowania przekonań o autentycznej potrzebie i teologicznych podstaw. W 1947r. Prymas wydał traktat Ks. Sopoćki „De Misericordia Dei deque eiusdem festo instituentis”, i w imieniu Episkopatu Polski przedstawił sprawę kultu Miłosierdzia Bożego w Stolicy Apostolskiej. W 1947r. ukazała się też praca Ks. Sopoćki „O święto Najmiłosierniejszego Zbawiciela”, którą (wraz z modlitwami do Miłosierdzia

---

<sup>77</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. X)*.

<sup>78</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XI)*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko profesor, wychowawca i ojciec duchowny alumnów i Kapłanów*, Białystok 2008, s.3-184; St. Strzelecki, *Ksiądz Michał Sopoćko jakiego znałem i pamiętam*, s.3-234.

<sup>79</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XII)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 1(129)/2001; H. Ciereszko, *Życiorys*.

Bożego) starał się rozpowszechniać z pomocą siostr ze Zgromadzenia Matki Bożej Miłosierdzia. Ks. Sopoćko pozostawał ponadto w kontakcie z J. Chróściechowskim (który po paru latach wstąpił do Marianów), angażującym się od czasu wojny w apostołstwo Miłosierdzia Bożego rozwijane przez Zgromadzenie Marianów, i pomagającym wydawać tłumaczenia prac Ks. Sopoćki. Ks. Michał starał się pozyskać zwolenników wśród Biskupów i Księży, przekonac ich do uroczystego uczczenia Miłosierdzia Bożego w Niedzielę Przewodnią. Temu miały służyć wydane w 1949r. „Poznajmy Boga w Jego Miłosierdziu. Rozważania o Miłosierdziu Bożym na tle litanii” i „Godzina święta i nowenna o Miłosierdzie Boże nad światem”. Postanowił też objechać wszystkie diecezje z referatami przybliżającymi nabożeństwo. Ks. Sopoćko angażował się w szerzenie kultu w kraju, ale był ograniczony w tej działalności na terenie własnej Archidiecezji w Białymstoku. Stanowisko Abp R. Jałbrzykowskiego wobec kultu Miłosierdzia Bożego, było ostrożne i powściągliwe; kuria wydała (1949) zarządzenie skierowane do Księży proboszczów zakazujące rozszerzania na terenie Archidiecezji broszurek, i innych opracowań o Miłosierdziu Bożym pisanych przez Ks. Sopoćkę, z powodu braku kościelnej wypowiedzi przyznającej objawieniom s. Faustyny rangę objawień prywatnych. Ks. Sopoćko zastosował się do tego zarządzenia, choć tak boleśnie doświadczył,<sup>80</sup> że żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie.<sup>81</sup> Ks. Michał ukazywał więc duszpasterską użyteczność nabożeństwa, i fakt, że nauka objawiona wzywa do uwielbienia Boga w Jego Miłosierdziu. Zabiegając o szerzenie nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego, starał się pozyskać innych Biskupów. Po śmierci Prymasa A. Hlonda szukał poparcia u jego następcy Prymasa St. Wyszyńskiego; m.in. w 1956r. prosił o wstawiennictwo w Stolicy Apostolskiej, by zatwierdzić Uroczystości Miłosierdzia Bożego w Niedzielę Przewodnią. Wciąż zależało mu na doprowadzeniu do ustanowienia święta Miłosierdzia Bożego i na uzyskaniu kościelnej aprobaty dla kultu; gdy pojawiały się niezrozumienia, śpieszył z wyjaśnieniami. Z jednej strony starał się, przy pomocy oddanych sprawie osób, przybliżyć nabożeństwo wiernym. Z drugiej zaś, zwracał się z petycjami do władz kościelnych o aprobatę. Jednocześnie dużo publikował na temat Miłosierdzia Bożego, kultu, jego istoty, potrzeby, wartości dla życia religijnego wiernych, z podstawami biblijnymi, teologicznymi, pastoralnymi. Swoim życiem, cierpieniem, wynikającym z niezrozumienia jego poczynań i przeciwności,

<sup>80</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XIII)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 2(130)/2001; H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. IX)*; Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

<sup>81</sup> Por. Mt 13,53-58.

służył wiernie sprawie Miłosierdzia, choć owoce jego trudu długo pozostawały ukryte.<sup>82</sup>

Po wizycie Prymasa St. Wyszyńskiego w Rzymie w 1957r., i po zasięgnięciu u niego informacji w sprawie starań o aprobatę kultu Miłosierdzia Bożego, Ks. Sopoćko żył nadzieją, że Stolica Apostolska zatwierdzi wkrótce kult. Jednakże w dniu 6.03.1959r. opublikowana została Notyfikacja Kongregacji św. Oficjum, że należy powstrzymać się od rozszerzania obrazów i pism, które przedstawiają nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego w formach przedłożonych przez s. Faustynę. Kongregacja jednak nie zakazała wprost wielbienia Boga w Jego Miłosierdziu, ani szerzenia nabożeństwa niezależnie od objawień s. Faustyny. Napomniano jednak Ks. Sopoćkę, aby zaprzestął propagowania objawień s. Faustyny i proponowanego w nich nabożeństwa. W dużej mierze wynikało to stąd, że do Rzymu docierały nie do końca sprawdzone, błędnie niekorzystne informacje, gdyż nabożeństwo rozwijało się w sposób nie zawsze właściwy. Ks. Sopoćko nie miał na to wpływu, ale jako propagatora, obarczono go odpowiedzialnością za cudze błędy. Ks. Michał orzeczenie Kongregacji przyjął ze spokojem, gdyż zdarzenie to wskazywało na spełnienie się zapowiedzi s. Faustyny o trudnościach, a nawet jakby chwilowym załamaniu się dzieła. Przyjął napomnienie, jakkolwiek w jego odczuciu wynikało ono z nieporozumienia i błędnych informacji. Ks. Michał czasowo nie wspominał o objawieniach s. Faustyny, ale nie czuł się zwolniony z obowiązku wypełnienia nakazu Bożego, tj. zabiegów o aprobatę kultu Miłosierdzia. Kontynuował nadal pracę naukową nad uzasadnianiem jego wartości i potrzeby.<sup>83</sup> W 1959r. ukazał się w Londynie pierwszy tom „Miłosierdzie Boże w dziełach Jego”, a w 1962r. w Paryżu dwa następne.<sup>84</sup> W 1961r. wydane zostały modlitewniki „Wielbijmy Boga w Jego Miłosierdziu” i „Nowenna i inne modlitwy do Miłosierdzia Bożego”. W 1967r. wydrukowany został traktat „Domine, miserere nobis! De Christo Salvatore Miserentissimo adorando et de sua misericordia generi humano imploranda”, z którym łączył nadzieje na zatwierdzenie święta Miłosierdzia Bożego; i zamierzał rozesłać go do ojców soborowych, a także przedstawić ją Ojcu Świętemu. W 1967r. wydany został czwarty tom „Miłosierdzie Boga w dziełach Jego”, wykazujący potrzebę uwielbienia Boga w Jego Miłosierdziu, przybliżający ideę

---

<sup>82</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XIII)*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

<sup>83</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XV)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 4(132)/2001; St. Strzelecki, *Znamienny dla Białegostoku dzień beatyfikacji*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

<sup>84</sup> Por. Bł. Ks. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Boga w dziełach Jego*, t.1-4, Białystok 2008.

Miłosierdzia Bożego w liturgii Kościoła, uzasadniający wprowadzenie święta. Ks. Sopoćko łączył ze swoimi publikacjami oczekiwania, że przyczynią się do zatwierdzenia święta Miłosierdzia Bożego. Wysiłki Ks. Sopoćki, chociaż wydawały się bezowocnymi, gdyż mijały lata, a nie następowała oczekiwana aprobata kultu przez władze kościelne, jednak spełniały stopniowo swoją rolę, gdyż kult Miłosierdzia Bożego oddolnie się rozszerzał. W 1965r. rozpoczął się proces beatyfikacyjny s. Faustyny. Ekspertyza teologiczna „Dzienniczka” wykazała pełną zgodność treści z nauką Kościoła. Pojawiło się zainteresowanie ideą Miłosierdzia Bożego ze strony teologów. W 1971r. Ks. Michał przedłożył Biskupom ordynariuszom referat „Duch liturgii Niedzieli II Wielkanocy”, w którym wykazywał, że w Nowym Mszale Rzymskim, wszystkie zmienne części Mszy św. II Niedzieli Wielkanocy domagają się uwielbienia Boga w miłosierdziu. W 1972r. zwrócił się z prośbą do Kard. St. Wyszyńskiego o ustanowienie w Polsce Święta Miłosierdzia Bożego w II Niedzielę Wielkanocy. Prymas przyznał celowość głoszenia prawdy Miłosierdzia Bożego, ale wstrzymał się z decyzją o ustanowieniu święta. Dopiero po śmierci Ks. Sopoćko (po tym, gdy w 1978r. odwołano orzeczenie Kongregacji) wprowadzono Święto Miłosierdzia Bożego w II Niedzielę Wielkanocy. Wkrótce nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego ogarnęło cały świat.<sup>85</sup>

Podobne perypetie Ks. Michał przeżywał w staraniach o obraz Jezusa „Jezu ufam Tobie”, którego namalowanie było pierwszym żądaniem skierowanym przez Chrystusa do siostry. Namalowany w Wilnie, w obecności s. Faustyny, pierwszy obraz Jezusa Króla Miłosierdzia, odbiegał od jej wizji. Obraz Jezusa, po wielu przejściach, ostatecznie znalazł się w kościele św. Ducha w Wilnie (gdzie do dzisiaj jest czczony). Zaś w maju 1954r. Ks. Michał zorganizował konkurs na nowy obraz, który wygrał L. Slendziński. 4.10.1954r. Komisja Episkopatu wydała orzeczenie aprobujące obraz, uznając, że może być dopuszczony do kultu za pozwoleniem miejscowego Ordynariusza. Przychylni Biskupi, m.in. Włocławski Bp Antoni Pawłowski wyrazili szczere uznanie dla wytrwałości i apostołskiego oddania Ks. Sopoćki w sprawie zabiegów o obraz Miłosierdzia Bożego. Kult obrazu (po przerwie od 1959r., gdy Kongregacja wstrzymała rozpowszechnianie go, pozostawiając sprawę obrazów decyzjom Biskupów) Ks. Sopoćko zaczął ponownie rozpowszechniać w 1966r., m.in. zwrócił się w tej sprawie do Kard. S. Wyszyńskiego i Konferencji Episkopatu. W końcu Ks. Michałowi udało się

<sup>85</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki* (cz. XV); St. Strzelecki, *Znamienny dla Białegostoku dzień beatyfikacji*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

doprowadzić do umieszczenia w prokatedrze białostockiej obrazu Jezusa Miłosiernego. Był to obraz namalowany przez L. Słędzińskiego, i przechowywany latami w Krakowie. W 1973r. został on przekazany Ks. Sopoćce. Administrator Apostolski Archidiecezji w Białymstoku, Bp Henryk Gulbinowicz, zezwolił na zawieszenie go w prokatedrze i oddawanie przed nim czci Miłosierdziu Bożemu w sposób prywatny; a 3.09.1973r. poświęcił obraz i uroczystie zawieszono go w świątyni.<sup>86</sup> I znów ukazało się, że Bóg jeśli chce czegoś dokonać, to mimo pojawiających się trudności, wcześniej czy później sprawy swoje przeprowadzi.<sup>87</sup>

Ks. Sopoćko napisał bardzo wiele dzieł o Miłosierdziu Bożym (od 1936r.);<sup>88</sup> i do końca swoich dni był oddany sprawie Miłosierdzia Bożego.<sup>89</sup> W 1962r. został zwolniony z pracy profesorskiej w Seminarium Duchownym, i przeszedł na emeryturę. Posługiwał w kaplicy przy domu sióstr Misjonarek Św. Rodziny. Chciał też zbudować kościół Miłosierdzia Bożego, ale nie doszło to do skutku. Ks. Sopoćko dzielił się swoim doświadczeniem życiowym i wiedzą z innymi Księżmi. Interesował się życiem Seminarium; zależało mu bardzo, aby zaszczerpić ducha apostołstwa Miłosierdzia Bożego wśród Duchownych. Uczył, że uleczenie ze słabości wymaga sprawiedliwości i miłości, ale i bezgranicznej wyrozumiałości, wielkodusznego przebaczenia, i ufności bez granic, tj. cnoty miłosierdzia. Starszy, służył przede wszystkim modlitwą, ofiarą cierpienia, przyjmowaniem woli Bożej, czekając na kościelną aprobatę kultu Miłosierdzia Bożego. Od 1970r. zamieszkał na stałe przy kaplicy przy ul. Poleskiej, gdyż potrzebna mu była stała opieka z racji choroby i podeszłego wieku, którą zapewniły mu zamieszkujące przy kaplicy siostry Misjonarki św. Rodziny. Zmarł w swoim pokoju 15.02.1975r., w dzień wspomnienia św. Faustyna, patrona s. Faustyny. Pogrzeb odbył się 19.02.1975r. Po jego śmierci zaczęto doceniać jego

---

<sup>86</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XV)*; H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XVI)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 5(133)/2001; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

<sup>87</sup> Por. Św. Faustyna, *Dzienniczek*, nr 270.

<sup>88</sup> Np.: Bł. Ks. M. Sopoćko, *Miłosierdzie Jego na wieki. Rozważania o Bożym Miłosierdziu*, Częstochowa 2005; Bł. Ks. M. Sopoćko, *Błogosławieni miłosierni. Rozważania o miłosierdziu Bożym i ludzkim*, Częstochowa 2005; Bł. Ks. M. Sopoćko, *Droga Miłości i Miłosierdzia. Rozważania drogi krzyżowej*, Częstochowa 2005; Bł. Ks. M. Sopoćko, *Stańmy pod krzyżem Chrystusa. Droga Krzyżowa i rozważania o Bożym Miłosierdziu*, Częstochowa 2010; Bł. Ks. M. Sopoćko, *Tulmy się do Matki Miłosierdzia. Rozważania różańcowe z Michałem Sopoćko*, Częstochowa 2007.

<sup>89</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XV)*; H. Ciereszko, *Ksiądz Michał Sopoćko Apostoł Miłosierdzia Bożego*, s.3-308.

zasługi dla szerzenia idei i kultu Miłosierdzia Bożego.<sup>90</sup> Data beatyfikacji Ks. Michała Sopoćki, tj. Białystok 28.09.2008r. jest symboliczna, ponieważ 28 września w Archidiecezji Białostockiej obchodzony jest Dzień Modlitw o Świątość Kapłanów.<sup>91</sup> W Białymstoku znajduje się jego grób w Sanktuarium Miłosierdzia Bożego. Jest patronem Białegostoku. Wspomnienie liturgiczne obchodzone jest w dniu 15 lutego.<sup>92</sup>

### **Zakończenie: Domine, miserere nobis**

„Napisz, że dniem i nocą wzrok Mój spoczywa na nim”<sup>93</sup> Te słowa wypowiedziane do s. Faustyny przez Pana Jezusa są wyrazem błogosławieństw, i zupełnie wyjątkowego wybrania jakim Bóg obdarzył Ks. Michała. W drodze życiowej Ks. Sopoćki, można zauważyć wyraźne ślady Bożego działania, Łaski, której nie zmarnował. Zrzędzeniem Opatrzności wybrany na powiernika duszy św. Faustyny, włączył się w misję jej powierzoną, stał się współrealizatorem tej misji. Nauczał, cierpiał, ufał Miłosierdziu Bożemu, szerzył kult, choć nie było mu dane doczekać wyraźnych owoców swojego trudu. Zebrał jednak inny owoc, który wyrósł z zawierzenia i poświęcenia się tajemnicy miłosierdzia, tj. osobiste uświęcenie.<sup>94</sup> Ks. Michał Sopoćko wiedział, na czym polega świętość i znał wiodące ku niej drogi. Prawdziwa świętość ma to do siebie, że nie rzuca się w oczy otoczeniu, człowiek jest tym, kim powinien być dzięki współpracy z łaską Bożą, pełnieniu woli Bożej. W Ks. Michale czuło się wielkie umiłowanie Kapłaństwa. Wolę Bożą rozpoznał w posłannictwie, które przekazał mu Bóg przez św. Faustynę. Wiedział, że nigdy nie wolno czekać na pomyślne okoliczności, lecz trzeba modlić się i pracować w takich okolicznościach i warunkach, jakie są.<sup>95</sup>

Zaś cała historia rozwoju kultu Miłosierdzia Bożego wskazuje na to, że

---

<sup>90</sup> Por. H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki (cz. XVII)*, „Czas Miłosierdzia”, nr 6(134)/2001; Ciereszko, *Życie i działalność Księdza Michała Sopoćki (1888-1975)*, s.3-628.

<sup>91</sup> Por. Benedykt XVI, *List Apostolski Papieża Benedykta XVI*; Ks. Michał Sopoćko nowym Błogosławionym.

<sup>92</sup> Por. St. Strzelecki, *Ks. Michał Sopoćko. Świętość, która jest normalnością. Z Ks. Stanisławem Strzeleckim - postulatorem diecezjalnym procesu beatyfikacyjnego Ks. Michała Sopoćki - rozmawia Karol Białkowski*, „Niedziela”, nr 39, 28.09.2008; *15 lutego. Błogosławiony Michał Sopoćko, prezbiter*.

<sup>93</sup> Św. Faustyna, *Dzienniczek*, nr 86.

<sup>94</sup> Por. H. Ciereszko, *Wprowadzenie*, w: H. Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki*, Kraków 2004; Ciereszko, *Droga świętości Ks. Michała Sopoćki*.

<sup>95</sup> Por. St. Strzelecki, *Ks. Michał Sopoćko. Świętość, która jest normalnością*.



Kościół trwa dzięki swojej niezmienności. Miłosierdzie Boże, jako przebaczenie i możliwość nawrócenia i wejścia do nieba dla każdego, to prawda, którą Jezus zostawił Kościołowi szczególnie w chwili, gdy nawróconemu łotrowi obiecał niebo, bez zasług, właściwie tylko dzięki jego wierze.<sup>96</sup> I to przesłanie niezmienności, mówi dziś, że Jezus wybrał do Kapłaństwa tylko mężczyzn,<sup>97</sup> że to Kapłanów wybrał, by dawali Go w Hostii ludziom,<sup>98</sup> że to Jezus wskazał na nadrzędną wartość i potrzebę celibatu,<sup>99</sup> i że kazał wypędzać złe duchy.<sup>100</sup> To są ponadczasowe, wieczne prawdy, będące fundamentem Kościoła rzymskokatolickiego; bez nich Kościół zniknąłby, przestałby istnieć, bo kwestionowanie tych prawd, „zakwestionowanie celibatu Kapłańskiego zdecydowanie jest źródłem zamętu co do roli każdego w Kościele: mężczyzn, kobiet, małżonków, duchownych”.<sup>101</sup> Bez swoich filarów Kościół byłby jak dom, któremu wyrwano fundament, i runął, a upadek jego byłby wielki.<sup>102</sup>

W żadnym czasie dziejów, a zwłaszcza w czasie tak przełomowym, jak nasz, Kościół nie może zapomnieć o modlitwie, która jest wołaniem o miłosierdzie Boga wobec wielorakiego zła, jakie zagraża ludzkości.<sup>103</sup> „Dzisiaj żyjemy w innych czasach, ale jednocześnie nie możemy spać spokojnie, bo prądy sekularyzmu, relatywizmu moralnego i liberalizmu etycznego, prowadzą człowieka nie do Boga, ale od Boga. Dzisiaj w czasach postmodernizmu głosi się absolutną wolność. Zwolennicy tej ideologii, żądają, aby człowiek odrzucił prawo Boże i normy moralne, bo one rzekomo przeszkadzają w jego wolności. Dokąd idziemy? [...] Jan Paweł II [...] powiedział, że jedyną nadzieją dla współczesnego świata jest Miłosierdzie Boże. Było ono jedyną nadzieją w czasach prześladowania wiary i obecnie nią pozostaje [...] abyśmy miłując Boga i bliźniego budowali cywilizację miłości na tej ziemi, na chwałę Bożą i dla zbawienia ludzi”.<sup>104</sup> *Misericordiam Dei in aeternum cantabo.*

---

<sup>96</sup> Por. Łk 23,39-43.

<sup>97</sup> Por. Mk 3,13-19.

<sup>98</sup> Por. Łk 22,14-20; Dz 6,1-4.

<sup>99</sup> Por. Mt 19,10-12.

<sup>100</sup> Por. Mk 16,15-18.

<sup>101</sup> Kard. R. Sarah, w: Benedykt XVI, R. Sarah, *Z głębi naszych serc*, s.93.

<sup>102</sup> Por. Łk 6,49.

<sup>103</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, Rzym 30.11.1980.

<sup>104</sup> T. Kondrusiewicz, *Wystąpienie abp. Tadeusza Kondrusiewicza, Metropolity Mińsko-Mohylewskiego.*



KS. WOJCIECH GUZEWICZ

## DZIENNIK BPA MIKOŁAJA SASINOWSKIEGO (CZ. 1)

Przed laty otrzymałem od bpa Edwarda Samsela dość okazały poszyt zatytułowany *Bp Mikołaj Sasinowski* z prośbą, abym pomógł mu uporządkować zawarte w nim materiały i ewentualnie w przyszłości je opublikować. Krótco potem wyjechałem do pracy w Niemczech, a trzy lata później odszedł do domu Ojca bp Edward Samsel (17 stycznia 2003 r.). Po dwudziestu latach, robiąc „remanent” w swoich zbiorach, odnalazłem tę teczkę. Mimo że nie ma wśród żyjących bpa Edwarda Samsela, wróciła na nowo myśl opublikowania materiałów dotyczących bpa Mikołaja Sasinowskiego, w tym jego dziennika, pisanego na maszynie, z czasów II wojny światowej (od 1 września 1939 r. do 25 kwietnia 1941 r.).

Wspomnienia spisano na 107 kartach papieru formatu A4 pismem maszynowym. Na wielu kartach widać zniszczenia wywołane upływem czasu, jak też działalnością człowieka – najczęściej bpa Edwarda Samsela (np. dopiski, skreślenia, łączenia tekstów itp.). Wspomnienia bpa Mikołaja Sasinowskiego nie były dotąd publikowane, choć w swoich badaniach naukowych odwołuje się do nich spora grupa łomżyńskich naukowców (np. ks. Witold Jemielity, ks. Józef Łupiński, ks. Jerzy Niestępski, ks. Włodzimierz Gałązka). Wartość wspomnień polega m.in. na tym, iż napisane zostały przez naczynego świadka i aktywnego kreatora ówczesnej rzeczywistości kościelnej i politycznej. Stanowią one poza tym kapitalne źródło do poznania dziejów Polaków na emigracji w czasie II wojny światowej. Wreszcie ubogacają naszą wiedzę w zakresie życia religijnego i społecznego samego Twórcy.

Autor wspomnień – Mikołaj Sasinowski – urodził się 16 listopada 1909 r. we wsi Mieczki w rodzinie rolników, Józefa i Anny z domu Wi-

śniewskiej. Był jednym z dziesięciorga ich dzieci. Uczęszczał do szkoły powszechnej i gimnazjum w Zambrowie. W 1920 r. podjął naukę w prywatnym gimnazjum w Łomży. Przerwał ją po roku z powodu choroby ojca. W 1922 r. kontynuował naukę w gimnazjum „Unitas” w Łomży, mieszkając w klasztorze tamtejszych kapucynów, z myślą wstąpienia do zakonu. Przed nowicjatem opuścił jednak klasztor i przeniósł się do łomżyńskiego gimnazjum im. T. Kościuszki, gdzie w 1930 r. otrzymał świadectwo dojrzałości. 11 sierpnia 1930 r. został powołany do czynnej służby wojskowej na 10-miesięczne przeszkolenie wojskowe w Batalionie Podchorążych Rezerwy Piechoty nr 10 w Gródku Jagiellońskim. Po jego ukończeniu został przydzielony do 33 Pułku Piechoty w Łomży. 16 września 1931 r. został przeniesiony do rezerwy w stopniu plutonowego podchorążego. 4 października 1931 r. wstąpił do seminarium duchownego w Łomży, a 28 marca 1935 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk biskupa łomżyńskiego Stanisława Kostki Łukomskiego. 7 kwietnia 1935 r. rozpoczął pracę duszpasterską jako wikariusz w parafii pw. św. Aleksandra w Suwałkach. We wrześniu 1936 r. podjął studia w Warszawie (Uniwersytet Warszawski). W maju 1939 r. uzyskał tytuł magistra prawa kanonicznego na podstawie pracy pt. *Capitulum sede vacante*. Od października 1936 r. do lipca 1939 r. pracował jako katecheta w jednym z żeńskich gimnazjów w Warszawie.

W czerwcu 1939 r. wyjechał do Paryża w celu nauki języka francuskiego oraz zebrania w bibliotece tamtejszego uniwersytetu materiałów do pracy doktorskiej. Wybuch wojny zastał go we Francji. Już 1 października 1939 r. wstąpił do formowanego na uchodźstwie Wojska Polskiego. Został instruktorem w pułku szkolnym w obozie Coëtquidan w miejscowości Guer. W styczniu 1940 r. został przeniesiony do Polskich Sił Powietrznych jako kapelan wojskowy i w stopniu kapitana dostał przydział do Centrum Wyszakolenia Lotnictwa na lotnisku Bron na przedmieściach Lyonu. Otaczał również opieką duszpasterską polskich robotników-emigrantów w okolicach Lyonu. 25 czerwca 1940 r., po klęsce Francji, ewakuował się wraz z polskimi lotnikami do Afryki Północnej. Był jednym z organizatorów akcji przelotu lotników polskich z Francji do Algierii, skąd ich przewieziono do Wielkiej Brytanii. 17 lipca 1940 r. został kapelanem w jednostce wyszkolenia bojowego 18 Operational Training Unit w Hucknall (przeniesionej następnie do Bramcote), w którym lotnicy polskich dywizjonów odbywali kursy zgrzywania załóg i doskonalenia bojowego. W okresie, gdy jego oddział stacjonował w Bramcote, był także kapelanem 308 Dywizjonu Myśliwskiego „Krakowskiego”, stacjonującego w odległej o 70 kilome-

trów bazie RAF Baginton. Od czerwca 1941 r. był kapelanem 304 Dywizjonu Bombowego „Ziemi Śląskiej” i 305 Dywizjonu Bombowego „Ziemi Wielkopolskiej” w bazie RAF Lindholme. 10 października 1942 r. został przeniesiony do Centrum Wyszkożenia Ziemnego w Halton. Oprócz posługi kapelana pełnił w tej bazie funkcję katechety i wychowawcy w Lotniczej Szkole Technicznej dla Małoletnich – Gimnazjum nr 2. Niezależnie od działalności duszpasterskiej zajmował się także działalnością kulturalno-oświatową i charytatywną. Był organizatorem i wykładowcą na kursach handlowych. Opiekował się chorymi i rannymi lotnikami. Służbę w Polskich Siłach Powietrznych zakończył w stopniu majora i Squadron Leadera. Został odznaczony trzykrotnie Medalem Lotniczym. Pod koniec listopada 1946 r. wrócił do Polski. 2 grudnia 1946 r. został wikariuszem w parafii pw. Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny w Ostrołęce i katechetą w ostrołęckich szkołach średnich. We wrześniu 1947 r. podjął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. 1 kwietnia 1948 r. uzyskał doktorat prawa kanonicznego na podstawie dysertacji pt. *Wiek w ustawodawstwie kościelnym*. W roku akademickim 1948/1949 studiował katolicką naukę społeczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. 1 lipca 1949 r. został mianowany profesorem teologii moralnej w seminarium duchownym w Łomży. W tym samym miesiącu mianowano go ojcem duchownym łomżyńskiego seminarium. Był również wykładowcą patrologii (1949-1951) i kaznodziejstwa (1949-1953). Prowadził seminarium naukowe z teologii moralnej. Wprowadził w seminarium konferencje i rekolekcje ascetyczne, które głosił przez 18 lat. 14 listopada 1957 r. został kanonikiem Kapituły Katedralnej w Łomży. Od 1970 r. już jako biskup był wykładowcą teologii moralnej szczegółowej dla alumnów VI roku. 23 września 1968 r. został mianowany rektorem seminarium duchownego w Łomży. 19 marca 1970 r. papież Paweł VI mianował ks. Sasinowskiego biskupem łomżyńskim. 4 kwietnia 1970 r. został konsekrowany w łomżyńskiej katedrze przez Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego. Współkonsekratorami byli biskup siedlecki Jan Mazur i sufragan łomżyński Aleksander Mościcki. Hasłem i motywem przewodnim swego biskupstwa uczynił zawołanie patrona katedry łomżyńskiej św. Michała Archanioła: „Któż jak Bóg”. Pracował w trzech komisjach Episkopatu Polski. Był przewodniczącym Komisji ds. Duszpasterstwa Kobiet, wiceprzewodniczącym Komisji ds. Trzeźwości oraz członkiem Komisji ds. Duszpasterstwa Ogólnego. Z jego inicjatywy 2 maja 1982 r. na Jasnej Górze polskie kobiety ofiarowały na ołtarzu Kielich Życia i Przemiany jako wotum dla Matki Najświętszej za Jej 600-letnią

opiekę nad polskim narodem z prośbą o przemianę serc Polaków. Był Krajowym Duszpasterzem Kombatantów. Z jego inicjatywy w końcu lat 70. XX wieku rozpoczęły się coroczne Ogólnopolskie Pielgrzymki Żołnierzy Polski Walczącej na Jasną Górę – w każdą drugą niedzielę września. Jako delegat Episkopatu Polski wziął udział w 40. Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Filadelfii w dniach 1-8 sierpnia 1976 r. Uczestniczył w XI Światowym Zlocie Lotników Polskich w Hamilton i w Jubileuszowym Zjeździe Wychowanków Szkół Małoletnich w Londynie w lipcu 1977 r. Biskup major Mikołaj Sasinowski zmarł 6 września 1982 r. w łomżyńskim szpitalu. Miał 72 lata. Spoczął w krypcie katedry w Łomży<sup>1</sup>. Część pierwsza dziennika obejmuje okres od 1 września do 17 września 1939. W tekście zachowano oryginalną pisownię i składnię.

\* \* \*

### **1 września 1939 r. – piątek – pierwszy miesiąca**

Pogoda śliczna. Lecz w duszach ludzkich nie ma pogody. Dziś bowiem samoloty niemieckie bombardowały niektóre miasta mojej drogiej Ojczyzny: Puck, Gdynia, Łuków, Biała Podlaska, Mława, Działdowo, Chojnica, miasta śląskie, Częstochowa, Warszawa, Kraków i Grodno. Wojna zatem

---

<sup>1</sup> *Młociani lotnicy. Historia Lotniczych Szkół Małoletnich Halton*, Londyn 1991; Z Kuczewski, *Zasady formacji kapłańskiej w świetle konferencji ascetycznych do alumnów ks. Mikołaja Sasinowskiego*, Warszawa 1993, [mps ATK]; T Wilga, *Życie i działalność prawodawcza księdza biskupa Mikołaja Sasinowskiego w latach 1970-1982*; Warszawa 1996, [mps ATK]; L Rukat, *Duchowość kapłańska w nauczaniu Księdza Biskupa Mikołaja Sasinowskiego w świetle wskazań Dyrektorium o Posłudze i Życiu Kapłanów*, Warszawa 1997, [mps ATK]; Z Grzegorzczak, *Wizja wychowania alumna według ks. Mikołaja Sasinowskiego wobec aktualnej nauki Kościoła*, Warszawa 1997 [mps ATK]; J Niestępski, *Twórczość homiletyczna biskupa Mikołaja Sasinowskiego w latach 1970-1982*, Warszawa 2009; P Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965-1999. Słownik biograficzny*, Warszawa 2000; A Romejko, *Duszpasterstwo polonijne w Wielkiej Brytanii*, Tuchów 2002; r. Bączek, *Działalność ustawodawcza i administracyjna biskupa Mikołaja Sasinowskiego w łomżyńskim Kościele partykularnym*, Warszawa 2008, [mps UKSW]; W Gałązka, *Duchowość ojczyzny w nauczaniu biskupa Mikołaja Sasinowskiego*, w: *W pokornej służbie prawdzie i miłości. Księga pamiątkowa ku czci Ojca Profesora Pawła Placyda Ogórka OCD w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 2008, s. 93-108; J Łupiński, *Podniebny kapelan. Ks. mjr Mikołaj Sasinowski w Polskich Siłach Powietrznych na Zachodzie 1940-1946*, Warszawa 2020; Tenże, *Ksiądz Mikołaj Sasinowski – duszpasterz i działacz harcerski w Lotniczej Szkole Technicznej dla Małoletnich Gimnazjum nr 2 w Halton (1943-1946)*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 2018, nr 4, s. 95-111; K Sychowicz, *Biskup Mikołaj Sasinowski – opiekun pamięci o weteranach wojennych*, w: *Kościół wobec niepodległości Polski 1918-1989: ludzie – miejsca – wydarzenia*, Instytut Pamięi Narodowej 2020, s. 344-359; B Szwedo, *Mikołaj Sasinowski*, w: <https://www.polishairforce.pl/sasinowski.html>, dostęp: 17.02.2023.

rozpoczęta. Jak się skończy? Bóg jeden wie. Niemcy atakują cały świat. To jest straszne. Jest to gest desperata, człowieka niepczytalnego, chorego umysłowo. Pomyśleć tylko – rządy w ręku człowieka – furiata. Ileż on krzywdy robi ludziom, ileż też dźwiga na swoim sumieniu, ile istnień ludzkich zależy od jego grymasu? Bóg jednak jest sprawiedliwy. Wierzę mocno, że przyjdzie chwila, kiedy będzie musiał odpowiadać nie tylko przed Bogiem (bo to jest pewne), ale przed całym światem i przed potomnością.

Paryż. Pięknie wygląda w swej codziennej krasie, oświetlonej życiodajnymi promieniami słońca. Ludzie jednak nie myślą o tym. Do ostatniej chwili Paryżanie nie opuszczali miasta. Obecnie poważnie o tym myślą. Jest ruch nadzwyczajny. Wszystkie auta są zajęte. Ludność opuszcza Paryż. A ja? Ja muszę pozostać. Jestem sam. Nie mam przy sobie nic. Tylko jedna sutanna, jeden płaszcz, kapelusz i stare buty, cztery pary bielizny i to wszystko. Co ja zrobię? Sam nie wiem. Tymczasem zostaję przy św. Medardzie. Będę czekał na odpowiedź z konsulatu lub z Misji Polskiej.

Dziś byłem dyżurnym. Wieść o ataku na polskie miasta ogromnie mnie przybiła do ziemi. Zbyt mocno kocham wszystko co polskie, żeby nie czuć tej strasznej zbrodni, jaką Ją dzisiaj spotkała. Do końca jednak spełniałem swoją funkcję. Było dużo ludzi do spowiedzi. Zdaje się, że nie będę złośliwym, gdy zastosuję to przysłowie: „Gdy trwoga to do Boga”. Miałem bowiem takich penitentów, którzy w ogóle do spowiedzi nie chodzili, a nawet zerwali z Kościołem. Może ten wstrząs będzie dla nich głębokim zwrotem w ich życiu duchowym. Daj to Boże. Wszak Ty o Boże, możesz wszystkim pokierować i wprowadzić na drogę poprawy. Miałem kilku ludzi, którzy wyjeżdżali do wojska – są zmobilizowani, a nawet oficerów, którzy jechali na front. Byli tak przejęci dzisiejszą chwilą, że trzęśli się jak osina ze wzniesienia, a nawet płakali. O Boże! Pociesz ich w ich smutku. Ratuj ich od wszelkiego nieszczęścia. Pojednali się z Tobą o Panie i nawet z Tobą chcą iść i walczyć o świętą sprawę. O Jezu! Oddal od nich wszelkie nieszczęścia i prowadź ich aż do zwycięstwa.

We Francji, Anglii i Szwajcarii mobilizacja generalna. Słyszałem z tajnego źródła, że Francja jutro wypowiedzi wojnę Niemcom. Prawdopodobnie to samo zrobi Anglia. Włochy tymczasem są neutralne. Myślę jednak, że pójdą przeciw Niemcom. Dlaczego? O ile można wierzyć prasie, we Włoszech jest dość sporo wojska niemieckiego. Naturalnie ni nie usiedzą spokojnie. Będą robić awantury. Włosi zechcą ich wyrzucić. Powstanie zamieszanie. Myślę jednak stanowczo, że Włosi pójdą razem z nami. Co się stanie z Rosją? Trudno przewidzieć. Dotychczas siedzi spokojnie. Ale czy

długo? Bóg raczy wiedzieć. Dziś nastąpiła ratyfikacja paktu nieagresji niemiecko-bolszewickiego.

**2 września 1939 r.** – sobota

Pogoda śliczna. Msza św. o godzinie 6:30. Modliłem się gorąco za bohaterski Naród Polski i za tych, którzy już polegli w obronie ukochanej Ojczyzny. Cześć ich bohaterskiej pamięci. Dziś jestem strasznie smutny. Kilka razy płakałem gorzko. Ogromnie mi przykro, że tam moi bracia krwawią się, umierają i czuwają w ciągłym niepokoju z bronią w ręku, broniąc dostępu do granic Polski, a ja tu na obczyźnie siedzę, nie mogę powiedzieć beczynninie, bo już pracuję, ale siedzę i jestem bezradny. Chciałbym z całej duszy coś zrobić, coś pomóc mojej drogiej Polsce – i ... niestety nie mogę! Ach, jakaż straszna tragedia e duszy mojej. Piszę te słowa ze łzami w oczach. Polsko! Ojczyzno moja, Ty jesteś dla mnie więcej niż zdrowie, więcej jak życie, bo chętnie oddam swe życie za Ciebie Polsko, byleś była tylko niepodległa, byleś tylko jak najprędzej zakończyła zwycięstwem swe krwawe Martyrologium. Robię co mogę,, by jak najprędzej dostać się do wojska, i swoje skromne siły złożyć w ofierze mej najdroższej Ojczyzny.

Byłem dziś z samego rana w Konsulacie Polskim, by tam ponownie prosić o zapisanie mnie w poczet kapelanów. Chciałem również przedłużyć paszport. Otóż w sprawach wojskowych odesłano mnie do ambasady do „attaché”. Przedłużenia paszportu odmówiono, gdyż zażądano opłaty 80 zł za miesiąc, czego nie mogłem uczynić. Poszedłem do ambasady. Tam w ogóle są tak zapracowani, że nie mogłem się z nikim zobaczyć. Chodziłem również po różnych aptekach i pytałem się o maski. Wszędzie odpowiadano mi, że „nie ma”. A zatem nawet i w Paryżu na wypadek ataku, nie będę mógł zaopatrywać chorych w szpitalach i na ulicach.

Ks. Jakubisiak<sup>2</sup> wrócił z wakacji. Widziałem się z Nim. Strasznie się ucieszyłem. Jest to prawdziwy i mądry przyjaciel. Obiecał poprzeć moją sprawę w ambasadzie. Skończyłem przecież podchorążówkę – mógłbym coś zrobić.

---

<sup>2</sup> Ks. Augustyn Jakubisiak (ur. w 1884 r. w Warszawie, wyświęcony na kapłana w 1906 r., zm. w 1945 r. w Paryżu) – polski kapłan katolicki, teolog i filozof. Wykładał i publikował po francusku oraz w języku polskim, pełnił posługę duszpasterską m.in. wśród Polonii i żołnierzy. W swej pracy intelektualnej zajmował się filozofią polską, krytyką totalitaryzmów, filozofią człowieka i wolności, etyką, a także zagadnieniami z zakresu filozofii przyrody i filozofii nauk. Zob. np. B.K. Krzych, *Ksiądz Augustyn Jakubisiak – „rdzenie polski myśliciel”*(?), „Prace naukowe Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie” 2018, t. XV, s. 207–225.



Francuzi są naprawdę rozbijający dla Polaków. Wszyscy prawie słuchają stale radia. Na każdą wiadomość, o jakimś sukcesie Polaków, wybuchają wielką radością. Nie mają słów uznania dla bohaterstwa żołnierzy polskich.

### **3 września 1939 r. – niedziela**

Deszcz padał prawie przez cały dzień. Msza św. o godz. 12:00. Smutna jest dusza moja. Bracia moi krew przelewają za Polskę, a ja siedzę w Paryżu i czekam ... na co? Sam nie wiem... Prawda, czekam na wezwanie do wojska. Może mnie wezmą, a może nie. Wola Boża niech się dzieje. Jeżeli Bóg chce, abym pracował w Paryżu dla dobra tutejszego społeczeństwa lub dla dobra rannych bohaterów – dobrze. Dziej się wola Twoja o Panie! Pragnąłbym jednak iść na front. Dziś nowy potok łez popłynął z moich oczu. Płaczę nad moją kochaną Polską, pogrążoną w smutku i żałobie, bowiem giną jej najlepsi synowie, płoną miasta. Nasza droga Częstochowa w płomieniach. O Matko Najświętsza zlituj się! Tyś obroniła Częstochowę i całą Polskę od najazdu szwedzkiego, Tyś sprawiła cud nad Wisłą, poniżając i zawstydzając dziką hordę czerwonych satrapów. Weź i teraz w opiekę oddany Ci Naród Polski i ocal go również od nowej nawały pogańskiej.

Pilnie śledzę prasę i wiadomości radiowe. Każdy atak odczuwam mocno. Dziś otrzymałem list od moich ukochanych rodziców. Naturalnie zaraz odpisałem. Ucieszyłem się bardzo tymi skromnymi wiadomościami. Naturalnie od 27 – (list był pisany) do dziś dużo się zmieniło, ale cieszy mnie i to, że są zdrowi i gotowi na wszystko. Boże weź ich w swoją opiekę.

Dziś o godz. 11:00 Anglia wypowiedziała wojnę Niemcom, a o godz. 17:00 Francja zrobiła to samo. Sądzę więc, że sytuacja nasza ulegnie znacznej poprawie. Będziemy mieli więcej samolotów i przypuszczam, że nastąpi pewne odprężenie na naszym froncie. Daj Boże, żeby to jak najprędzej się skończyło.

### **4 września 1939 r. – poniedziałek**

Rano jeszcze spałem, kiedy wezwano mnie do kościoła spowiadać żołnierzy, idących na front. Stróż, który mnie wzywał nie powiedział mi tego, że to są żołnierze, że oni się śpieszą. Ubierałem się dość szybko, ale chciałem zrobić to wszystko co zwykle. Po 6 minutach biegnę do zakrystii, a zakrystian mi mówi, że już poszli, bo bardzo się śpieszyli. Przykro mi było ogromnie, ale cóż zrobić. Gdybym był wiedział, włożyłbym samą sutannę i poszedł. Ale – nie wiedziałem. Za chwilę przyszedł inny oficer do spowiedzi. Dopiero po pewnym czasie zjawił się ksiądz, który miał Mszę św.

o godz. 6:30. Pogoda niezła. Wieczorem padał deszcz. Chodziłem do Biblioteki Polskiej zdjęć miarę na maskę. Spotkałem tam p. Wandę Fiszcówną, Gałęzowską i inne panie, urzędniczki tego zakładu. Wszyscy zmartwie- ni wiadomościami, jakie przychodzą z Polski. Ten łajdak bombarduje prze- ważnie ludność cywilną, dzieci i krowy. Chodzi mu po prostu o wyniszcze- nie ludności polskiej – młodej generacji. To jest łotrstwo w najwyższym stopniu. Tak podlego człowieka, jak Hitler i jego wykonawcy, jak świat ist- nieje, nie widziano.

Dowiedziałem się również dzisiaj, że Częstochowa została zdobyta przez tych barbarzyńców. Odtąd Niemców będę zawsze nazywał „barba- rzyńcami”. Rozmawiałem z ks. Jakubisiakiem na temat wojny. Stale mnie pociesza. Mówi, że rzeczywiście zniszczenie będzie straszne, ale i owoce tej wojny będą również wspaniałe. Za przykład dał mi Francję. Przed dwoma laty za rządów Bluma<sup>3</sup> Francja była ogromnie zrewoltowana. O mało nie wybuchła rewolucja. Na ulicach prawie wszędzie widać było podniesione ręce, zaciśnięte w kułak, grożące światu zemstą. Pozdrawiano się tylko sło- wem „camarade”<sup>4</sup>. Dziś już widać wielką poprawę. Dziś wszystkie i socja- listyczne odłamy potępiły bolszewię. Jest ogromne odrodzenie religijne. Da Bóg, że wkrótce Francja stanie się znów katolicka. Przez radio często podkreślają katolickość Polski.

Słyszałem, że wiele rodzin francuskich zobowiązało się w rozmaity sposób dopomagać cudzoziemcom, mieszkającym we Francji bez rodzin i środ- ków do życia. Ks. Proboszcz parafii św. Medarda powiedział mi, że dopóki chcę – mogę mieszkać w jego mieszkaniu. Przy tym jednocześnie speł- niam obowiązki wikariusza. Ogromnie mi tęskno do mojej drogiej Ojczy- zny. O Boże zachowaj ją od dalszych cierpień. Niech żyje Polska!!!

### **5 września 1939 r. – wtorek**

Boże! Jaki ja jestem nieszczęśliwy. Tam bracia, moi rodacy giną na polu chwały, a ja? ... a ja siedzę w Paryżu i właściwie mówiąc nic nie robię. Nic! Dosłownie prawie nic. No, bo cóż. Msza św., spowiedź i nabożeństwa, cho- rzy – oto moje zajęcia. Poza tym nic. Czytam, płaczę, tęsknię i modłę się za Polskę. Ach! Jak mnie strasznie gryzie ta bezczynność. Ja chcę walczyć! Ja pragnę swoją piersią zasłonić całą Polskę i mych kochanych bohaterów. Gorzkie łzy spływają mi z oczu na myśl, że Częstochowa jest w rękach bar-

---

<sup>3</sup> Léon Blum (1872-1950) – socjalistyczny polityk francuski, trzykrotny premier Francji w latach 1936–1937, 1938 i 1946–1947.

<sup>4</sup> Towarzyszu, kolego.

barzyńców. O Matko Najświętsza! Dopomóż mi! Ja pragnę bić się o Twój honor, o to najdroższe nasze narodowe Sanktuarium, o to święte miejsce, gdzie Polacy na kolanach cześć Ci oddawali, a teraz? ... O Boże serce mi pęka z żalu, brutalna noga barbarzyńcy profanuje, bezcześci i znieważa ten święty przybytek. Matko Najświętsza! Pragnę walczyć i odbić tę ukochaną przez Polaków i Ciebie siedzibę. Pragnę walczyć! A jeżeli mam zginąć – to tylko u stóp Jasnej Góry zajętej przez Polaków. O Boże ratuj Polskę i jej ludność niewinną, a wierną Tobie. Wiem! Wierzę mocno, że obrońsz Polskę, ale... ale o Jezu czemu tak długo zwlekasz! O Matko Najświętsza przyspiesz swoją ofensywę. Ale... ale, co mówię. Ja nędzny robak chcę rozkazywać Bogu!!! To przecież bluźnierstwo!!! O Panie przebac mi! Nie chciałem tego mówić, a że powiedziałem to nie złej woli, ale gorącej miłości ku Polsce i ku wszystkiemu co polskie i ku Jasnej Górze. Niech się dzieje Twoja święta wola, o Panie. Ja wierzę, że Polska będzie wolna, ja proszę, ja błagam. O Jezu racz wysłuchać modłów nędznego grzesznika. Ach, tak długo czekam na wezwanie mnie do wojska na kapelana. Nie mogę tego zrozumieć, dlaczego tak długo marudzą w tej Ambasadzie. Ja chciałbym w jednym momencie wznieść olbrzymie siły na front, by jak najprędzej położyć kres tej barbarzyńskiej wojnie. Dziś nowe bombardowanie gazami, bombami wybuchowymi i zapalającymi. Hitler – prowadzi wojnę nie tylko z żołnierzami, nie tylko z cywilami (starcami, dziećmi i kobietami), ale ze wszystkim co żyje: z krowami – starymi i chudymi szkapami (konia, bowiem co lepsze są zmobilizowane) gęśmi, itp. Bombarduje bowiem łąki i pastwiska. Ach! Co za okropny człowiek. Przypuszczam, że najgorszy diabeł ma więcej litości, jak ten szalony człowiek – głupi malarz pokojowy, furiat, idiota. Wiem, że jestem strasznie złośliwy. Boże, przebac mi tę złośliwość, przebac i jemu, bo naprawdę on nie wie co czyni.

Dziś o godzinie 3:50 Paryż został zaalarmowany. Samoloty barbarzyńców leciały, by mordować niewinnych ludzi. Do Paryża nie zdołały dotrzeć. Alarm jednak trwał do godziny 7:00. Ponieważ miałem Mszę św. o godz. 6:30 w szpitalu św. Franciszka, wyszedłem ze schronu o godzinie 6:00, by choć trochę zrobić swoją toaletę. Ludzie bowiem wyrwani ze snu, uciekali w czym mogli. Widziałem niektórych piżamach tylko lub w nocnej bieliznie. Muszę przyznać, że Paryżanie dobrze są przygotowani do obrony pasywnej. Wszystko kryło się do schronów w domach lub w metrze. Ja byłem również w metrze. Widziałem tam ludzi, którzy zapominali najpotrzebniejszych rzeczy (ja też zapomniałem wziąć zegarek). Nikt jednak nie zapomniał o masce. Myślę, że Paryż jednak jest dobrze broniony. Słusznie!

Jest tu przecież ogromnie dużo pomników i pamiątek kultury i cywilizacji zachodnio-chrześcijańskiej, czego jednak ci barbarzyńcy nie respektują.

### **6 września 1939 r. – środa**

Okropny dzień. Jestem strasznie zmęczony. Nic nie mogłem spać. Z wieczora pies wył. W nocy znów o godzinie 1:45 alarm gazowy, później Msza św., o godzinie 11:00 ponowny alarm i bombardowanie miasta – Paryża. Jakie straty dotychczas – nie wiem. Ze swoją myślą jechania do Polski zwierzyłem się ks. Jakubisiakowi. Pochwalił. Powiedział mi, że w tych dniach wyjeżdża do Polski p. Maria Kasperska<sup>5</sup>, gorliwa katoliczka wraz ze swoim mężem, profesorem uniwersytetu w Rumunii, skierował mnie do nich. Przyjęli mnie ogromnie uprzejmie. Ułożyliśmy plan wyjazdu. Wyjeżdżamy, albo w czwartek, albo w piątek. Muszę zatem wyrobić swoje dokumenty. Jutro rozpoczynam. Żeby ułatwić mi uzyskanie tych wiz poleciła mi p. Kasperska p. Bronisława Pękałowskiego. Pani Kasperska jest gorącą patriotką. Jedzie specjalnie do Rumunii, żeby coś dopomóc Polsce, a szczególnie polskim dzieciom.

Wracając konsulat polskiego spotkałem na ulicy jedną polkę, która ze łzami w oczach szukała Konsulatu, gdyż chce się zapisać do Czerwonego Krzyża i jak najprędzej iść do pracy. O Boże! Ty widzisz ten zapał. Błogosław temu zapałowi i daj jak najprędzej zwycięstwo.

Wspomniałem o bombardowaniu Paryża. Był to niemiecki samolot prze-malowany na barwy belgijskiego samolotu pocztowego. Nikt tego nie przepuszczał. Pozwolono mu zatem zbliżyć się, aż do samego Paryża. Dopiero, gdy zaczął zrzucać bomby, dano sygnał syreną. Samolot za Paryżem został strącony.

### **7 września 1939 r. – czwartek**

Słońce cudownie wzeszło nad niespokojny Paryżem. Niespokojnym... – dlaczego? Wszak dziś mieliśmy noc spokojną. Nie było napadu lotniczego. Dlaczego więc Paryż miałby być niespokojny? O tak. Jest niespokojny, bo tam na wschodzie Francji walczą jego synowie, a na wschodzie barbarii teutońskiej opływają krwią bohaterscy synowie pięknej szlachetnej i bohaterskiej Polski. O Polsko kochana! Oni w twej obronie niosą swe życie i składają na ołtarzu poświęceń. Oni z radością dają Ci życie swoje, a Ty, a Ty co im dasz w zamian. Dasz im dużo. Okryjesz ich czoła wieńcem lau-

---

<sup>5</sup> Maria Kastorska (1894-1969) – polska pisarka, Podlasianka, doktor literatury francuskiej.

rowym chwały nieśmiertelnej, a dzieciom tych bohaterów – męczenników przyniesiesz wolność. Tak! Wierzę w to mocno. Polska niedługo będzie wolna. Polska niedługo oddychać będzie wolnością Chrystusową.

Dziś w życiu moim nastąpił nowy etap przemiany i duchowej i fizycznej. Dziś stoczyłem poważną batalię w swej duszy: batalię między obowiązkiem kapłańskim i przepisami kościelnymi a między poczuciem patriotycznym. Chcę służyć Polsce, ale jednocześnie pragnę być dobrym kapłanem. Być może, że jestem za gorączkowy. Wszystko chcę załatwić szybko. Chodziłem kilka razy do różnych placówek polskich i zgłaszałem swoją gotowość prac dla Polski. Wszędzie mi mówiono: „trzeba czekać”. A właśnie to czekanie mnie ogromnie męczyło. Miałem więc wyjechać do Polski, by coś zrobić. Pani Kastarska (o której wyżej) skierowała mnie do p. Pękaśławskiego, który tu zajmuje się biurem meldunkowym. Ogromnie miły człowiek. Powiedziałem mu szczerze, w jakim stanie się znajduję, niech mi dopomoże wyrobić szybko wizy zagraniczne. On zaś dowiedziawszy się, że jestem podchorążym rezerwy C.K.M. powiedział mi, że oni mnie nie puszcza, że jestem im ogromnie potrzebny, ponieważ brak oficerów i to szczególnie C.K.M.

Otóż tu właśnie rozpoczęła się ta walka. Oficer czy kapelan? Kapelanów mają dość, oficerów brak. Jestem jednak kapłanem i pragnę zawsze zachowywać prawo kościelne. A ono przecież zabrania księżom angażować się jako żołnierze lub oficerowie rezerwy. Co zrobić? Prawa kościelnego nie chcę przełamywać, bo nie chcę wchodzić w kolizję z sumieniem i nie chcę popaść w cenzury kościelne. Jest jedno tylko wyjście. Uzyskać dyspensę. Ale... Ale jak? Biegnę do ks. Jakubisiaka i proszę o radę i pomoc. Przychodzi i oświadczam mu swoją sytuację. On zaś na to: ks. Cegiełka<sup>6</sup> – rektor Misji Polskiej ma władzę udzielania dyspensy od tego rodzaju wypadków. Jedziemy doń się upewnić. Rzeczywiście ma.

Ogromna radość mojej duszy. Jestem oficerem armii polskiej na obczyźnie. Pragnę się bić o Polskę Ale... ale muszę stwierdzić, że radość ta nie wypływa z tego, że zaangażowałem się do korpusu oficerskiego, bo swój stan kapłański wysoko cenię. Absolutnie nie mam zamiaru zaniechać swoich obowiązków kapłańskich. Przeciwnie, w miarę możliwości wypełniać je jeszcze z większą gorliwością. Ale radość moja wypływa jedynie z tego tylko względu, że chociaż cokolwiek przysłużą się swojej drodze Ojczyźnie. To jest dla mnie największa nagroda.

---

<sup>6</sup> Ks. Franciszek Antoni Cegiełka (1908-2003), pallotyn, działacz polonijny, Rektor Polskiej Misji Katolickiej we Francji, teolog, dogmatyk.

A teraz kwestia sumienia. Kościół słusznie zabrania kapłanom należeć do wojska. Dlaczego? Tam trzeba przecież w czasie wojny zabijać ludzi, a kapłanów winna cechować łagodność. Zresztą wojna prowadzona jest przeważnie z nienawiści jednych do drugich. To wszakże jest niezgodne z duchem Kościoła, z duchem Ewangelii. Następnie obowiązki kapłańskie nie godzą się z obowiązkami innymi. Tak – to prawda. Mógłbym przytoczyć jeszcze wiele innych powodów, na które nie mam czasu, a na które całkowicie się zgadzam, ale... ale ja traktuję tę wojnę jako wojnę świętą. Ja idę walczyć w obronie Krzyża. Idę walczyć, by pomścić hańbę i profanację Matki Najświętszej na Jasnej Górze. Walczę również w obronie kultury i cywilizacji chrześcijańskiej przed barbarią niemiecką. To są właśnie motywy, które uspokajają moje sumienie, a które zadecydowały o tym, że zgodziłem się wstąpić do armii czynnej. O Matko Najświętsza ślubuję Ci uroczystie, że jeżeli wrócę cały z tej wojny i jeżeli będę tylko mógł (to jest moje szczere pragnienie) przyjadę do Lourdes i do Częstochowy, i tak w jednym, jak i w drugim miejscu, odprawię Mszę św. dziękczynną za zwycięstwo i na większą Twoją cześć i chwałę. Tak mi dopomóż Bóg i Ty Matko Najświętsza.

Dziś jestem już spokojny. Czuję się psychicznie lepiej, aczkolwiek fizycznie jestem bardzo zmęczony. Za swoją patronkę obrałem Matuchnę Najświętszą. Jej opiece oddaję się całkowicie. Następnie św. Terenia<sup>7</sup>, którą teraz od chwili bliższego poznania ogromnie kocham, będzie również moją orędowniczką u tronu Bożego. Paryż dziś w nocy i w dzień był spokojny, tzn. nie było nalotów samolotów nieprzyjacielskich.

### **8 września 1939 r. – piątek**

Dla mnie są dwie rzeczy najważniejsze, za które gotów jestem zawsze przełać swoją krew, tj. Bóg i Ojczyzna. Zarówno jak za Boga – w obronie swojej świętej wiary, tak również i w obronie mej drogiej Ojczyzny gotów jestem do największych poświęceń, nie wyłączając swego życia. W wojnie dzisiejszej chodzi przecież o Boga i Ojczyznę. Bóg jest sponiewierany, wyszydzany.

### **10 września 1939 r. – niedziela**

Czytałem dziś w „Paris-Midi”<sup>8</sup>, że wojska niemieckie są już o 7 lub 8 km od Warszawy. Nie wiem czy to prawda? Może to tylko komunikat niemiec-

---

<sup>7</sup> Chodzi o św. Teresę od Dzieciątka Jezus.

<sup>8</sup> Dziennik, ukazujący się w Paryżu w latach 1911-1944.

ki. W każdym razie, jeżeli to jest prawda, to jest wina naszych aliantów. Oni zbyt i zbyt dużo i długo się cackają. Nie widać u nich zdecydowania. Bawią się papierkami. Nie wiedzą o tym, że upadek Polski to jest jednocześnie ich upadek. Po zdobyciu Polski – nie wierzę w to – robię tylko takie przypuszczenie – nie pomoże im, ani potęga Anglii, ani wysiłek Francji, ani pomoc Ameryki. Hitler będzie mógł prowadzić wojnę choćby 20 lat. Wówczas będzie „mądry anglik po szkodzie”.

### **11 września 1939 r. – poniedziałek**

O godzinie 8:30 wyszedłem do biura, by choć trochę pomóc w pracy. Przyszedłem o godzinie 9:00. Zostałem przy pracy p. kapt. Turskiego. Ten człowiek zdaje się nie patrzy na godzinę urzędową, ale pracuje ile może. Poznałem przy tym dużo oficerów Polaków, którzy mają różne zajęcia. Poznałem jednego dość sławnego muzyka polskiego, który pracuje tu w Paryżu od 19 lat. Ostatnio dawał koncerty we Włoszech. Bardzo sympatyczny i miły człowiek. Pracuje dla Polski z całym poświęceniem. Poznałem również dowódcę polskiej brygady komunistycznej walczącej w Hiszpanii po stronie wojsk republikańskich. Bardzo niesympatyczny syn. Zgłosił się do mnie, żebym go zapisał do polskiego wojska (bowiem dziś spotkałem taki urząd). Powiedziałem mu, że tak wysokich dygnitarzy ja nie mogę zapisywać. Odesłałem go do innego oficera. Ci zrobili naradę i odesłali go z kwitkiem. Słusznie! Taki typ, który wałęsa się po całym świecie i jest wojującym komunistą i teraz zgłasza się do wojska polskiego. Przed tym ignorował Polskę, bo nie służył ani w wojsku polskim, ani nie posiada paszportu. Zresztą kto wie po co on przyszedł. Może po prostu po to, żeby tu się zniszczyć. Jestem zadowolony, że go odprawiano z niczym. Poznałem dziś również kardynała Baudrillart<sup>9</sup>. Byłem osobiście w jego mieszkaniu. Bardzo miły i sympatyczny staruszek. Rozmawialiśmy dużo o Polsce. On zna Polskę trochę, był w 1922 r. w Warszawie. Mamy jednak różne poglądy na kwestię żydowską. Dzisiaj wysłałem zawiadomienie do JE Biskupa Kostki Łukomskiego o swojej decyzji wstąpienia do wojska.

### **12 września 1939 r. – wtorek**

Po Mszy św. udałem się z ks. Jakubisiakiem na rue du Bac, do domu macierzystego Sióstr Szarytek. Jest tam cudowna kaplica, gdzie objawiła się

---

<sup>9</sup> Alfred-Henri-Marie Baudrillart (ur. 1859, święcenia kapłańskie 1893, zm. 1942) – francuski duchowny katolicki, kardynał.

Matka Najświętsza jednej Siostrze...

Tu jest właśnie źródło znanego w Polsce cudownego medalika. Kaplica cudna. Myślę, że szarytki włożyły tu całe swoje uczucia i religijne i artystyczne. Ma się wrażenie, że się jest w niebie. Otóż tu właśnie dziś w dniu Imienin Matki Najświętszej ks. Cegiełka<sup>10</sup> – dyrektor Misji Polskiej odprawił uroczystą Mszę św. w obecności pana ambasadora – Łukasiewicza<sup>11</sup>, konsula generalnego i wszystkich władz polskich tak cywilnych, jak i wojskowych. Były również w czasie Mszy św. polskie śpiewy – te cudne polskie pieśni, jak „Bogarodzica Dziewica”, „Pójdź do Jezusa” i inne. Na końcu „Boże coś Polskę” – wypadło to imponująco.

W czasie Mszy św. ks. Cegiełka wygłosił podniosłe, pełne ducha patriotycznego przemówienie. Smuć się nam nie wolno. Smuć się mają ci, którzy nie mają nadziei. My Polacy mamy nadzieję zwycięstwa. Zwycięstwo mamy zapewnione. Twierdzenie to oparł na kilku przesłankach: 1) żołnierz polski jest dzielny, zdolny do największych poświęceń, 2) mamy dzielne i jednomyślne dowództwo, 3) mamy potężnych i wielkich aliantów, 4) mamy cały świat za sobą, 5) sprawa nasza jest słuszna i święta, 6) z nami z Bóg, bo my rozpoczęliśmy walkę w imię Boże, a Hitler chce zniszczyć Boga, 7) walczymy o wolność krzyża, wolność ducha i godność człowieka... Smuć się nam nie wolno, bo rodzi się wielka Polska. A już jest takie prawo natury, prawo życia, że wszystko rodzi się w cierpieniu. Im więcej cierpimy, tym więcej kochamy to, cośmy zdobyli. My będziemy kochać tę Polskę potężną, mocarstwową i wielką. Granice nasze będą obejmować wszystkie dawne ziemie słowiańskie (aż po Odrę). Będziemy oddychać pełną piersią powietrza starosłowiańskiego Bałtyku. A wszystkie swoje krzywdy pomścimy w dwójnasób – tak nam dopomóż Bóg!!! – Tak zakończył ks. Cegiełka wzniosłszy dwa palce do góry, jak do przysięgi. Oto niektóre zdania z przemówienia. Po Mszy św. szarytki – Polki wręczyły oficerom polskim cudowny medalik.

**17 września 1939 r.** – niedziela

Przez radio dowiedziałem się, że czerwona horda bolszewicka najechała Polskę dziś o godz. 4:00 (czas francuski) Ach Boże! Co za straszny cios, cios zadany z tyłu, w plecy krwawiącej Polsce. Nie mam po prostu słów i my-

---

<sup>10</sup> Ks. Franciszek Cegiełka SAC (ur. 1908 r., zm. 2003), pallotyn, działacz polonijny, Rektor Polskiej Misji Katolickiej we Francji, teolog dogmatyk.

<sup>11</sup> Juliusz Łukasiewicz (ur. 1892, zm. 1951) – polski dyplomata, ambasador (we Francji pełnił ten urząd w latach 1936-1939).



śle, że ich w ogóle trudno znaleźć obecnie w słownictwie, żeby określić ten potworny czyn czerwonych satrapów. Są to hieny i szakale rzucający się na trupów i konających ludzi. Chcą się nasycić, nakarmić i zaspokoić swój instynkt krwiożerczy, dziki i brutalny.

Boże drogi! Cóż tam się teraz w Polsce wyprawia. Cały prawie dzień myślałem o tym. Czyżby Bóg chciałby na nowo zniszczyć Polskę? Nie! Po sto-kroć nie!!! To niemożliwe. Przecież Polska nie zasłużyła na tak wielką karę. „O vos omnes qui transistis per viam, attendite et videte, si est dolor sicut dolor meus”<sup>12</sup>. Słowa, które niedawno odmawiałem w brewiarzu na uroczystość 7 boleści Matki Najświętszej (15 września). Tak, Polska ta wierna córka Kościoła Chrystusowego chce towarzyszyć Chrystusowi Panu i Matce Najświętszej, aż na sam szczyt Golgoty. Widocznie Bóg tak chce! Widocznie Polska musi umrzeć, musi zniknąć z powierzchni ziemi. Ale... ale Polska chce, Polska pragnie towarzyszyć Chrystusowi Panu i Jego Matce, aż do końca. Chce pójść z Nim do grobu. Razem z Nim powstać z Martwych. Jakież tu cudne podobieństwo. Wszyscy zwątpili w naukę i moc Chrystusa Pana. Nawet Apostołowie zaczęli się chwiać w wierze. A oto, po trzech dniach ten sponiewierany, wyśmiany, wyszydzony, zбитy, pokrwawiony i na śmierć zamęczony Chrystus wstaje z grobu w całym swoim blasku, potędze i chwale. Odtąd już nikt nie zdoła go poniżyć, umęczyć. Odtąd On odniósł zwycięstwo nad śmiercią i piekłem. Polska! Dziś już wielu ludzi wątpi w jej egzystencję. Dziś, dawniej przyjaciele, którzy ubiegali się o jej względy, opuszczają ją odzegnują się od niej i tchórzliwie trąbią na cały świat o swojej neutralności. Nieszczęśnicy! Nie wiedzą o tym, że sami dla siebie kopią grób.

Tymczasem Polska, wierzę mocno w jej zmartwychwstanie. Widocznie Polska była za mała, skoro nie mogła pomieścić wszystkich swoich dzieci pod swym płaszczem. Bóg chce, by ten szlachetny Naród Polski nie tułał się po świecie i nie zebrał o kawałek chleba dla siebie od obcych. Bóg chce, by Naród Polski, silny, zdrowy moralnie i fizycznie, zgrupowany w jednym państwie prowadził ludzkość drogą prawdy, prawa i honoru. Polska powstanie!!! Powstanie Wielka, Mocarna, Wspaniała. Potężna i Niezwyciężona. Ale żeby ją uczynić taką, Bóg chce prawdopodobnie, przeprowadzić Polskę przez straszny ogień prób życiowych. Jeżeli tę próbę wytrwamy, będziemy zbawieni. Już dziś widzę tę moją drogą Ojczyznę Zmartwychwstałą powstałą w całej swojej krasie, pięknie wspaniałości.

---

<sup>12</sup> „Och wszyscy, którzy przechodzą przez ulicę, posłuchajcie i zobaczcie, czy jest taki ból jak mój”.

O Boże, błogosław Nowej, Wielkiej Polsce. Rodacy! Sursum corda!<sup>13</sup> Już zwycięstwa dzień nadchodzi. Kończę, bo już nie mam czasu. Zapewniam Cię Polsko, Ojczyzno moja miła, że aczkolwiek kończę pisać te moje refleksje, to nie kończę myśleć o Tobie i modlić się za Ciebie. Ty Polsko zajmujesz w duszy mojej drugie miejsce, bowiem pierwsze miejsce zostawiam dla Boga, którego pragnę kochać nade wszystko. ale to bynajmniej nie pomniejsza mojej miłości dla Polski. Przeciwnie miłość ta potęguje się. Taki jej bowiem nakaz Boży. Bóg rozkazał mi „ czci ojca i matkę swoją”, a przecież Ojczyzna to Matka.

Dziś widziałem się z p. Strzałkowskim. Zaprosiłem go na kolację do restauracji. Nie chciał dużo jeść, tłumacząc się tym, że niedawno był na przyjęciu u jednych Francuzów, którzy dowiedziawszy się, że jest Polakiem, nie mieli słów uznania dla Polski, polskiego żołnierza i polskiej niewiasty. Rozmawialiśmy dużo o Polsce. Poczta polską w Gdańsku do ostatniej chwili broniły przeważnie same Polki przy pomocy karabinów maszynowych. cały dom został zburzony. one jeszcze wśród gruzów broniły się. Naturalnie siły nieprzyjacielskie były przeważające. zdobyli ten dom, a bohaterskie Polki spalili żywcem.

---

<sup>13</sup> „W górę serca”.

# Recenzje



Ks. Paweł Błasiak, *Eklezjologia papieża Franciszka. Studium dogmatyczno-pastoralne*, Gdynia 2023, ss. 584.

W posłudze obecnego papieża możemy rozpoznać istotne wątki eklezjalne, które pozwalają nam na zebranie i usystematyzowanie jego myśli o Kościele. Układają się one w eklezjologię, która ma swoje źródła, posiada charakterystyczne cechy oraz obszary zainteresowań.

Prezentowana książka zawiera obok wstępu, zakończenia i bibliografii cztery rozbudowane rozdziały. Każdy z nich, to niejako osobny wątek, potraktowany przez autora w sposób całościowy. Można czytać każdy z rozdziałów jako małą monografię. Zebrane razem tworzą bogaty obraz Kościoła, którego doświadcza i który głosi obecny biskup Rzymu.

Pierwszy rozdział dotyczy korzeni papieża Franciszka. W tej części pracy ks. Błasiak przenosi nas w świat latynoamerykański. Najpierw kreśli historię chrześcijaństwa na tym kontynencie, ze szczególnym uwzględnieniem Argentyny. Następnie zwraca uwagę na wiek XX i najważniejsze wydarzenia w dziejach tego Kościoła. Akcent pada zarówno na wymiar instytucjonalny, jak i duszpasterski. Nie brakuje tutaj analiz południowoamerykańskich dokumentów kościelnych (CELAM), ze szczególnym uwzględnieniem kluczowego tekstu z Aparecidy. Pojawia się zagadnienie teologii wyzwolenia, jej charakterystyka i ocena, a także akcent dotyczący bliskiej papieżowi teologii ludu. To wszystko zawiera pierwszy paragraf rozdziału. W kolejnych autor kreśli sylwetkę Franciszka, jego drogę życia, duchowość, formację, warunki intelektualne. Pierwszy rozdział jawi się jako niezbędny. P. Błasiak pozwala zanurzyć się czytelnikowi w latynoski Kościół i odnaleźć ten oryginalny świat w papieskiej posłudze.

Rozdział drugi dotyczy źródeł eklezjologii papieża Franciszka. Są nimi dokumenty Soboru Watykańskiego II. Autor wskazuje na najważniejsze soborowe idee eklezjologiczne. Definiuje je, a następnie szuka ich w papieskich tekstach. Ta część pracy jest niezmiernie interesująca. Ks. Błasiak krok po kroku odnajduje soborowe frazy w nauczaniu Franciszka. Tutaj dopiero widać, jak bardzo papież realizuje idee *Vaticanum II*. Autor, jak wytrawny badacz i analityk zarazem, ukazuje najpierw najważniejsze soborowe obrazy Kościoła, a następnie odnajduje je w myśli papieskiej. Okazuje się, że Franciszek, chociaż nie uczestniczył w ostatnim soborze, to jednak żyje nim nieustannie. Soborowa eklezjologia wyznacza horyzont jego posługi. Inspiruje go. Jest żywa, dlatego winna być nadal realizowana.

Rozdział trzeci książki jest skoncentrowany na praktycznej eklezjologii

Franciszka, która wyraża się w kulturze dialogu. Te ostatnie słowo dominuje w tej części pracy. Autor najpierw definiuje kulturę spotkania. Następnie kreśli obszary dialogu (inne religie, inne wyznania chrześcijańskie, kultura). W tej części pracy autor z kronikarską dokładnością odtwarza historię dialogicznych spotkań Franciszka. Nie tylko jednak skupia się na wydarzeniach. Interesuje go przede wszystkim słowo wypowiedziane przez papieża. Dlatego, odtwarzając historię, akcentuje przesłanie, teologię, jaką niesie dialog. W ten sposób ukazuje, że Franciszkowi towarzyszy głęboko przemyślana kultura spotkania, która zasadza się na wierze, z niej wypływa. Spotkać człowieka, odkryć jego oblicza, to doświadczyć Boga. Jest w tym coś z myśli E. Levinasa, która przecież w swojej istocie była bardzo biblijna. Tak też kulturę spotkania widzi Franciszek. Nie tylko chce dialogu. Chce doświadczyć „Innego”, „Innych”, żeby pokazać im twarz chrześcijaństwa. Doskonale o tym wie ks. Błasiak, dlatego tak szeroko ukazuje dialogiczność obecnego pontyfikatu.

Rozdział czwarty pracy jest wprawdzie poświęcony duszpasterskim priorytetom obecnego papieża, ale w moim odczuciu stanowi jednak *clou* Franciszkowej eklezjologii. Ks. Błasiak charakteryzuje bowiem cztery najważniejsze znamiona Kościoła, jakie głosi i realizuje papież. Są nimi ubóstwo, solidarność, peryferyjność i miłosierdzie. Każde z znamion jest ukazane źródłowo, osadzone w papieskiej postudze i teologicznie uzasadnione.

W recenzowanej pracy ks. Błasiak ukazał eklezjologię papieża Franciszka w sposób interesujący, twórczy i pełny. Z przeprowadzonych analiz wynika, że papieska eklezjologia nie jest jedynie teorią czy też suchym traktatem. Za myślami o Kościele stoi żywe doświadczenie wspólnoty, jakie stało się udziałem Franciszka, najpierw w wymiarze lokalnym, argentyńskim, a potem powszechnym. Czytając rozprawę i zwracając szczególną uwagę na bogactwo papieskich tekstów, jestem pewien, że obraz Kościoła zaprezentowany w pracy, Franciszek nosi w swoim wnętrzu. Jego eklezjologia, co wybrzmiewa w analizach ks. Błasiaka, jest osobista i totalnie duszpasterska, chociaż zbudowana na fundamencie naukowej, czyli pogłębionej refleksji.

Druga kwestia to wymiar systematyczny eklezjologii obecnego papieża. Na podstawie przeprowadzonych analiz, możemy pokusić się o definicję Franciszkowych myśli o Kościele. Eklezjologia, jaka wyłania się z pracy ks. Błasiaka, jest głęboko soborowa i dialogiczna. Można ją określić mianem eklezjologii ubogich, eklezjologii solidarności, eklezjologii peryferii, zorientowanej na misję i miłosierdzie. Takie etykietowanie jest ze wszech miar słuszne. Papież bowiem w przypadku Kościoła nie tylko mówi o nim

w sposób hasłowy, ale w przypadku „nowych znamion” prezentuje ich uzasadnienie, co ukazał autor.

Trzecia kwestia dotyczy integralności eklezjologii Franciszka. Rzut oka spis treści wystarczy, by przekonać się, że w refleksji obecnego papieża nad Kościołem wątki dogmatyczne przenikają się z fundamentalnoteologicznymi. Wprawdzie Franciszek nie podejmuje wielu zagadnień charakterystycznych dla tych dyscyplin, ale umiejętnie łączy wybrane elementy eklezjologiczne (soborowe obrazy Kościoła, prymat, synodalność, dialog z innymi religiami, ekumenizm).

Czwarta kwestia to aktualność eklezjologii Franciszka. Ks. Błasiak, cytując myśli papieża, nieustannie zwraca na to uwagę. Obecny biskup Rzymu mówi o Kościele żywiłowo, egzystencjalnie i z zachwytem. Wspólnota Kościoła jest według niego dynamiczna, ma do przekazania światu orędzie, który się nie zdezaktualizowało. Jest ono żywe i potrzebne. Może także dzisiaj inspirować.

***Ks. Przemysław Artemiuk***

Ks. Mateusz Dudkiewicz, *Prawda, apologia, misja. Pneumatyczna eklezjologia w pismach Romano Guardiniego*, Kraków 2022, ss. 306.

Prawda, apologia, misja – to trzy kluczowe słowa zawarte w tytule książki, a zarazem terminy, którymi możemy etykietować samo chrześcijaństwo. Każde ze słów w swoim najgłębszym sensie odsłania istotę doświadczenia, które zostało dane Kościołowi. Z pewnością terminem, który robi dzisiaj „zawrotną karierę”, pozostaje apologia, rozumiana jako gotowość do obrony, zarówno samej wiary, jak i szerzej cywilizacji ufundowanej na chrześcijaństwie. Czy jednak narodziłaby się apologia, której istotnym rysem było i jest uzasadnienie, gdyby nie prawda zawarta w wierze? Czego bronili i bronią chrześcijanie? Autor Pierwszego Listu św. Piotra powie, że wierzący mają być gotowi do apologii i uzasadnienia nadziei, która w nich jest (1P 3,15). Nie ma jednak nadziei bez prawdy, która odsłania się w Osobie Jezusa, bo On jest prawdą, która z czasem staje się treścią samej wiary. Apologia w końcu ujawnia się w misji. Po zesłania Ducha Świętego Piotr staje przed Jerozolimą i ogłasza królowanie Zmartwychwstałego. W swojej mowie wyraźnie dokonuje uzasadnienia i obrony wiary. Paweł, podejmując misję wśród Greków, czyni podobnie. Apologia więc od początku łączy się z prawdą. Wykuwa zaś w misji podejmowanej przez uczniów Jezusa.

Recenzowana książka zawiera obok wstępu, zakończenia i bibliografii trzy niezwykle rozbudowane rozdziały. Każdy z nich, to niejako osobny wątek, potraktowany przez autora w sposób całościowy.

Pierwszy dotyczy dwóch fundamentalnych kwestii dla myśli Guardiniego: teologii i chrystologii, które stanowią punkt wyjścia dalszych analiz w pracy. Narracja, jaką na podstawie źródeł konstruuje ks. Dudkiewicz w pierwszym rozdziale, staje się najpierw traktatem o Bogu, który jest daleki i bliski. Autor wyłuskuje z twórczości monachijczyka wszystkie aporie dotyczące tej kwestii. Ukazuje napięcia między bliskością a oddaleniem, miłością a innością, słowem to wszystko, co człowiek może powiedzieć o Bogu objawiającym się. W dalszej części tego rozdziału pojawia się wątek chrystologiczny. Bowiem mówienie o Bogu żywym, odsłaniającym się człowiekowi, prowadzi do spotkania z Jezusem Chrystusem. Ks. Dudkiewicz zwraca zatem uwagę na chrystologię zawartą w myśli Guardiniego. Bóg w Jezusie to ucłowieczony Bóg, można Go zobaczyć, objawia się w Synu. Boże tajemnice tchną paradoksalnością, co za monachijczykiem ukazuje autor monografii. Bóg jest i daleki i bliski, im bliższy, tym dalszy, im dalszy, tym bliższy.



W drugim paragrafie tego rozdziału ks. Dudkiewicz ukazuje apologię teo-logii i chrysto-logii, jaka zawarta jest w myśli Guardiniego. Autor w tym paragrafie, i kolejnych drugich paragrafach drugiego i trzeciego rozdziału, posługuje się przeciwieństwami, które wzmacniają wątki apologiczne obecne u monachijskiego teologa. Ateizm przeciw teizmowi, sekularyzacja przeciw Bożemu zamysłowi, Bóg mitu przeciw Bogu osobowemu, w przypadku chrystologii Jezus historii kontra Chrystus wiary, Budda kontra Jezus, Sokrates kontra Jezus. Taka konstrukcja paragrafu uzmysławia, jak bardzo myśl Guardiniego była nasycona apologią. Autor książki pokazuje także całą retorykę apologiczną i sztukę argumentacji, charakterystyczną dla monachijczyka.

Trzeci paragraf skoncentrowany na misji odsłania najpierw istotę teologii, która staje się w refleksji Guardiniego, diwinizacją osoby i jej życia, posiada wymiar praktyczny, jest bowiem żywa, budująca i kerygmaticzna. A także staje się konkretną propozycją kultury chrześcijańskiej dla świata.

W rozdziale drugim autor książki koncentruje się na Guardinowskiej pneumatologii. Paragraf pierwszy jest historyczno-biblijnym spojrzeniem na Trzecią Osobę Trójcy Świętej. Ks. Dudkiewicz, na podstawie tekstów źródłowych, konstruuje bardzo głęboki i syntetyczny traktat o Duchu Świętym. Jego analizy rozciągają się od Starego Testamentu przez tajemnicę Jezusa i Ducha, po Eklezję. Okazuje się, że myśli monachijskiego teologa dotyczące Ducha Świętego są niezwykle aktualne. Guardini, co dobitnie pokazuje autor, ma świadomość, że Duch prowadzi do odkrycia Boga bliskiego człowiekowi i przyjęcia Jezusa. Kościół w tej perspektywie jawi się jako wspólnota konstytuowana przez Ducha.

Broniąc prawdy o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej, ks. Dudkiewicz ponownie sięga do przeciwieństw. Dokując apologii istotnych treści pneumatologicznych, odnalezionych u Guardiniego, akcentuje pocieszenie (contra rozpacz), światłość serc (contra ciemność) i moc (kontra słabość). Inspiracją dla tego paragrafu pozostaje analiza sekwencji mszy z uroczystości Zesłania Ducha Świętego, którą podejmuje Guardini.

W ostatniej części drugiego rozdziału autor pracy przedstawia misję ukazywania wyjątkowości chrześcijaństwa, którą zawierają pisma monachijczyka. Trzy elementy tutaj są istotne: działanie Ducha Świętego w chrześcijanach, specyfika nowego życia w Duchu oraz nowa kultura zakorzeniona w Duchu.

Rozdział trzeci to obszerny traktat o Kościele, który ks. Dudkiewicz tytułuje słowami Guardiniego: „Budzenie się Kościoła w duszach”. Na pod-

stawie przeprowadzonych analiz możemy zauważyć, że kwestiom eklezjologicznym monachijski teolog poświęcił sporo uwagi. Prawda o Kościele jest ukazana na kartach rozprawy szeroko i dogłębnie. Autor monografii odnajduje aż osiem wątków eklezjologicznych. Ukazuje najpierw genezę Kościoła, rozciągającą się od aktów Jezusa po działanie Ducha. Następnie dokonuje charakterystyki Eklezji, zwracając uwagę na rolę, jaką odgrywa Kościół. Jest on stróżem i depozytariuszem prawdy, łączy ludzi z Bogiem oraz prowadzi do pełni. Posiada więc wymiar eschatologiczny.

Apologia Kościoła, jaką ks. Dudkiewicz odnajduje u Guardiniego, ma wymiar zarówno teologiczny, jak i moralno-duchowy. Monachijczyk broni wspólnoty, która jest z Boga, chociaż tworzą ją ludzie. Jej głównym znamieniem pozostaje służba. Ma ona dawać świadectwo wiary, ukazywać dynamikę rozwoju, a także przekonywać świat, że jest drogą do wnętrza.

Misja tej wspólnoty jest zdefiniowana w pismach Guardiniego jako droga. Najpierw, na co zwraca uwagę autor pracy, do pełni człowieczeństwa. Następnie do wolności. W końcu do duchowego, wewnętrznego „przebudzenia”.

Ks. Dudkiewicz w swojej książce odsłonił istotę pneumatycznej eklezjologii uprawianej przez Guardiniego. Dotarł do jej jądra. Ukazał ją całościowo. Z przeprowadzonych analiz wynika, że eklezjologia Guardiniego nie jest jedynie teorią czy też suchym traktatem. Za myślami o Kościele stoi żywe doświadczenie wspólnoty, jakie stało się udziałem monachijczyka. Czytając monografię, zwracając szczególną uwagę na bogactwo cytatów, jestem pewien, że obraz Kościoła zaprezentowany w pracy, Guardini nosił w swoim wnętrzu. Jego eklezjologia, co wybrzmiewa w analizach ks. Dudkiewicza, jest osobista i przeżyciowa. Więcej w niej doświadczenia wiary niż akademickości.

Druga kwestia to aktualność eklezjologii Guardiniego. Autor książki kilkakrotnie zwrócił na to uwagę. Monachijski teolog mówi o Bogu, Jezusie, Kościele głęboko, egzystencjalnie, twórczo, rzetelnie i z zachwytem. Takiej teologii trzeba także dzisiaj. Myśl Guardiniego może inspirować także w trzeciej dekadzie XXI wieku.

Trzecia sprawa to wpływ myśli monachijczyka. Ks. Dudkiewicz, znakomicie zaznajomiony z kolejami życia Guardiniego, pokazuje, jak inspirował on ludzi (np. ks. Blachnickiego), aby poprzez liturgię, wspólnotę, systematyczną refleksję „budzili w duszach Kościół”. Ten wpływ, na co zwrócił uwagę autor pracy, jest stale dostrzegalny.

**Ks. Przemysław Artemiuk**

Ks. Damian Kuchta, *Nowa ewangelizacja Kościoła i przez Kościół w nauczaniu Benedykta XVI*, Kraków 2021, ss. 427.

„Nowa ewangelizacja”, zdaniem abp R. Fisichelli, „oznacza nowe metody, nowy zapał, nowy entuzjazm w misji Kościoła, która jest zawsze ta sama. Można by zamienić termin «nowa ewangelizacja» na «ewangelizacja nowa», aby wyrazić to, że ewangelizacja zawsze jest misją Kościoła, bo jest jego naturą. Ale trzeba ją prowadzić w nowy sposób, bo ludzie współcześni są inni, nowi, panuje odmienna kultura, nowa mentalność”. Z kolei autorzy dokumentu presynodalnego „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. *Instrumentum laboris*” z roku 2012, stwierdzają, że termin „nowa ewangelizacja” odnosi się przede wszystkim do „zmiany kontekstu kulturalnego” i oznacza zaangażowanie się „w nową atmosferę kulturową z własnym programem”. Nowa ewangelizacja pozostaje zatem nieustannie aktualnym wezwaniem, stojącym przed Kościołem. Temu zagadnieniu poświęcił swoją monografię ks. Damian Kuchta.

Książka składa się z czterech rozdziałów. Oczywiście tworzą one spójną całość. Kiedy jednak zajrzemy do środka, to okazuje się, że możemy je potraktować jako samodzielne części, traktaty, które złożone w jedno, budują niezwykle wspaniałą wizję nowej ewangelizacji. Nie wiem, czy autorowi towarzyszyło takie zamierzenie, ale ja właśnie w taki sposób to odczytuję. Traktat pierwszy to współczesny kontekst chrześcijaństwa. Ks. Kuchta definiuje go słowem kryzys, ukazując go wielowymiarowo. Zaczyna od etymologii, by potem przejść do różnych jego wymiarów. Podkreślny raz jeszcze, że wszystkie analizy, także ta dotycząca kryzysu, są prowadzone w oparciu o teksty Benedykta XVI. Autor nie posiłkuje się dodatkową literaturą. Obficie czerpie z papieża, kreśli dynamikę przemian i to jest wyjątkowy atut tego rozdziału. Kryzys Europy rozgrywa się na kilku kluczowych polach. Są nimi: religia, rozum, społeczeństwo, kultura. Każdy z wymiarów kryzysu autor przedstawia kompetentnie, źródłowo oraz wieloaspektowo.

Traktat drugi, zapisany w kolejnym rozdziale pracy, jest poświęcony kwestii nowej ewangelizacji widzianej oczami Benedykta XVI. Ks. Kuchta to zagadnienie ukazuje w sposób systematyczny. Towarzyszy mu analityczna konsekwencja. Zaczyna od kwestii metodologicznych, czyli definicji nowej ewangelizacji, jaką możemy wyłowić z pism Benedykta XVI, by potem przejść do kolejnych zagadnień. Są nimi: treści nowej ewangelizacji, metoda przepowiadania proponowana przez Benedykta XVI

oraz wizja odnowionego Kościoła, jaką zawierają jego papieskie pisma. W analizach autora książki uderza systematyka. Są one także dogłębne. Ks. Kuchta, mając przed sobą rozproszone źródła, zbiera je, porządkuje i wyprowadza z nich spójny obraz nowej ewangelizacji. Okazuje się, że jest on bardzo uporządkowany. Benedykt XVI nie tylko widzi potrzebę nowej ewangelizacji, nie tylko ją redefiniuje, ale proponuje konkretną metodą działania. Treść przepowiadania jest niezmienna (nawrócenie, królestwo Boże, przyjęcie osoby Jezusa Chrystusa i perspektywa życia wiecznego). Metody jednak, co doskonale rozumie papież i co powtarza w twórczych analizach autor monografii, ewoluują. Kontekst sprawia, że metodologia nowej ewangelizacji jest dynamiczna. Rozdział drugi pracy, które roboczo nazywam traktatem o teologii nowej ewangelizacji, to dobitnie ukazuje.

Nowa ewangelizacja, o czym doskonale wie autor monografii, nie zaczęła się wraz z pontyfikatem Benedykta XVI. Dlatego też ks. Kuchta w kolejnej części pracy, traktacie trzecim, ukazuje historyczną refleksję nad tym zagadnieniem. Rozpoczyna od soborowego dzieła, by potem przejść do impulsów zawartych w kolejnych pontyfikatach (Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI). Konstruuje w ten sposób traktat historyczno-teologiczny poświęcony dziejom nowej ewangelizacji. Patrząc na plan pracy, można by odnieść wrażenie, że ta część jest niepotrzebna. Można przecież przedstawić krótko historię pojęcia we wstępie. Ks. Kuchta broni się jednak. Jego historyczne analizy ukazują bowiem dynamiczny rozwój zagadnienia nowej ewangelizacji i zmierzają do tego, by ukazać działania Benedykta XVI, który sporą część swojego pontyfikatu poświęcił nowej ewangelizacji. Akcent położony na wymiar historyczny zagadnienia okazuje się niezmiernie istotny, by zobaczyć dojrzewanie, także w wymiarze instytucjonalnym (powołanie Papieskiej Rady do spraw krzewienia Nowej Ewangelizacji).

Ostatnia część pracy, rozdział czwarty, można określić mianem małego traktatu eklezjologicznego. Ks. Kuchta przygląda się tutaj Kościołowi, widząc w nim zarówno ewangelizujący podmiot, jak przedmiot poddany kerygmaticznym działaniom. Dlatego w tej części pracy, idąc w głąb, autor ukazuje eklezjologię nowej ewangelizacji. Wydaje się, że ta kwestia jest jeszcze mało zapoznana. Tym bardziej należy docenić wysiłki ks. Kuchty. Ukazuje on bowiem, że dzieło nowej ewangelizacji, które dokonuje się w Kościele i przez Kościół posiada trzy główne wymiary: posługę łaski, posługę słowa oraz posługę miłości. Ewangelizacja dokonuje się poprzez

tworzenie nowej kultury, której centrum stanowi Bóg. W tej posłudze Kościół nie może zapomnieć o ekumenizmie oraz dialogu międzyreligijnym. Te dwie kwestie stanowią ostatnie zagadnienia pracy. Ks. Kuchta z myśli Benedykta XVI wydobywa istotne wątki dotyczące tych kwestii. Nowa ewangelizacja stają się ponowną szansą na jedność. Z kolei duch braterstwa obecny w doktrynie nowej ewangelizacji jest szansą na owocny dialog z innymi religiami.

*Ks. Przemysław Artemiuk*

Paweł Lisicki, *Kontrrewolucja. Eseje i szkice*, Warszawa 2021, ss. 894.

Eseistyka Pawła Lisickiego, zebrana w tomie „Kontr-rewolucja. Eseje i szkice” (2021), usytuowana na pograniczu literatury, filozofii i teologii, ujawnia nie tylko niezwykłą intuicję jej Autora w rozumieniu wiary, ale odsłania również nerw rzeczywistości, w której przyszło chrześcijaństwu egzystować. W esejach tych nie ma miejsca na pobieżne analizy czy zbyt pochopne sądy. Czuć tutaj kompetencję i szerokość spojrzenia. Przedzierając się przez gęsto naszpikowane odwołaniami teksty P. Lisickiego, czytelnik może opatrzyć je stwierdzeniem „niełatwe”, nie mniej jednak wchodząc w nie, ma szansę odkryć głębię, którą zawierają. Eseistyka P. Lisickiego to – zdaniem krytyków – jedno z najciekawszych intelektualnych zjawisk ostatnich lat w Polsce. Jego sposób myślenia i mówienia wciąż czytelnika, niepokoi, czasem denerwuje, ale zawsze zmusza do zajęcia własnego stanowiska. Jaki cel stawia sobie P. Lisicki? „Nie przypisuję sobie roli nauczyciela – wyznaje. Nie, nie porywam się z motyką na słońca, nie wierzę, bym dokładniej i precyzyjniej przedstawił to, co mądrzejsi zrobili wcześniej. Staram się jedynie, z pozycji prywatnego myśliciela, sprawdzić niektóre przeczucia, pokazać znane problemy w innym niż to się przyjęło świetle”. P. Lisickiemu, od chwili publikacji pierwszego tomu esejów w roku 1996, towarzyszy nieustannie takie samo, nazwałbym je, apologetyczne nastawienie. Jego teksty „są uściłowaniem wyrażenia pierwszej [...] intuicji, zgodnie z którą człowiek współczesny, jeśli chce się zbawić, musi odnaleźć na nowo Nie-ludzkiego Boga. Nie-ludzkiego to nie znaczy obcego nam, wrogiego, przeciwnego. W żadnej mierze. Chodzi raczej o to, by Bóg nie został skrojony na naszą miarę, nie był projekcją naszych potrzeb, zachcianek, oczekiwań. Prawdziwy Bóg zawsze przychodzi sam, w jego objawieniu zawsze jest coś nieoczekiwanego, zagadkowego, coś, czego byśmy nie wymyślili, nie przewidzieli”.

U źródeł apologii P. Lisickiego tkwi osobiste doświadczenie, które zostało poddane głębokiej analizie. „Jestem katolikiem, wyznaje, ponieważ zasady tej religii zostały mi przekazane przez innych, a wewnętrzny głos sumienia je uznał”. Zatem świadomość ciągłości przekazu wiary (od Apostołów aż po współczesność), skłania do refleksji nad naturą samego świadectwa. Najbardziej fascynujące dla P. Lisickiego jest samo przejście, jakie dokonało się w postawie Apostołów. Nie chcą oni jedynie relacjonować wydarzeń przeszłości, ale pragną wyznaczyć nową miarę i wzorzec postępowania. „Widzą, iż z tych faktów wypływa roszczenie uniwersalne, skie-

rowane do każdego człowieka. Wierzą, że dla wszystkich ludzi, niezależnie czy kiedykolwiek spotkali i słyszeli o Jezusie, jest jedna miara doskonałości i dobra, i jeden sąd podług niej. I jeszcze więcej: twierdzą, że uznanie tej przyjętej w wolności prawdy o pośredniku między ludźmi a Bogiem w osobie Chrystusa, jest obowiązkiem moralnym każdego człowieka. [...]. Taki jest paradoks chrześcijaństwa. W głębi serca każdy człowiek słyszy głos sumienia, dostrzega potrzebę oddawania Najwyższemu czci i odczuwa, że sam się zbawić nie może. Ostateczna odpowiedź przychodzi z zewnątrz, z historii, ze słów i czynów Mistrza z Nazaretu”.

Czy taka postawa – pyta P. Lisicki – jest absurdalna? Na pozór wydaje się, że tak. „Chrześcijanie chcą bowiem, aby to, co jednostkowe i ograniczone – objawienie nieskończonego Boga dokonane w historycznej, cielesnej osobie nauczyciela z Nazaretu, stało się wzorem uniwersalnym. A jednak mówienie o szaleństwie takiego roszczenia jest co najmniej wątpliwe. Otóż wydaje się, że świadectwo chrześcijan opiera się na pewnym powszechnie przyjmowanym przeświadczeniu. A mianowicie, że każde niewidzialne dobro duchowe przejawia się w dziejach przez widzialne czyny i słowa. Wiara we Wcielenie jest wyciągnięciem ostatecznych konsekwencji i nadaniem przez to pełnej miary owej zasadzie mądrości”.

Szukając zatem uzasadnienia dla faktu przyjęcia wiary, powinniśmy odwołać się najpierw, jak podpowiada P. Lisicki, do świadków, czyli „do tych ludzi, którzy przez pokolenia dowodzili swą postawą realności dóbr ducha”. W ich postawie możemy odnaleźć nie tylko pierwotną siłę świadectwa, ale również swego rodzaju *initinerarium* zmagania o właściwe rozumienie samej wiary. Przywołując myśl J.H. Newmana czy J. Ratzingera, P. Lisicki pragnie rozprawić się z mrocznym dziedzictwem oświecenia. Wsparty autorytetem świadków tej miary, z niezwykłą dokładnością analizuje hasła nowożytności, aby ukazać ich niewystarczalność i przekonać, iż wiara nigdy nie była i nie jest przeciwnikiem ludzkiego rozumu. Oświecenie, dokonując jego apoteozy, przy równoczesnym odrzuceniu wszelkiego rodzaju podpórek, takich jak wiara czy Objawienie, doprowadziło nie tylko do radykalnego odwrócenia dotychczasowych relacji między Bogiem a człowiekiem, ale postawiło na skrajny indywidualizm, który ostatecznie skierował się przeciwko samemu człowiekowi.

Jak zatem wybrnąć z pułapki oświeceniowego racjonalizmu? Jedynym sposobem, jak sugeruje P. Lisicki, jest przywrócenie właściwej proporcji relacjom wiary i rozumu. Wyjście poza siebie, zwrócenie się do autorytetu, którym nie jestem jedynie ja sam, pozwala odkryć nie tylko głęboki sens

własnej egzystencji, ale przede wszystkim dostrzec obecność Boga, który będąc początkiem wszystkiego, pozwala rozumowi odkryć jego prawdziwe możliwości. Przywołując myśl kard. Newmana, P. Lisicki akcentuje zasadę pewności w sprawach wiary, bez której „nie można by występować z całym możliwym zdecydowaniem przeciw błędom. Bez wiary pewnej interwencja Boska w dziejach, która miała na celu zniweczyć grzech, okazałaby się nieskuteczna”.

Szukając dowodu obecności Boga i niejako źródła wiary, angielski konwertyta wskazuje na sumienie, które nie polega na sobie samym, ale sięga do czegoś poza sobą i niejasno dostrzega dla swych decyzji sankcję wyższą od siebie. Autor *Logiki wiary* w sumieniu upatrywał pierwszeństwa. „Jest ono tym, co sam Bóg wszczepił na początku stwarzając każdą istotę rozumna. Sumienie jest tą świętą i czcigodną cząstką, dzięki której człowiek jest podobny do swego Stwórcy. Akt sumienia jest przeciwieństwem kaprysu, nie ma w sobie nic z dowolności, w żadnym razie nie jest tym samym co opinia czy sąd prywatny. Wręcz przeciwnie: głos od posłańca boskiego nie dopuszcza dyskusji, podważania, wątpienia”.

Sumienie pozwala zatem odkryć zależność człowieka od Boga. A najlepszym lekarstwem na bunt, dodaje P. Lisicki, jest wiara, w swej istocie racjonalna i zobowiązująca. Uwalnia ona rozum z nowożytnych okowów i pokazuje mu jego wyższe powołanie, dzięki któremu może trwać i budować. Współczesny chrześcijanin, podkreśla P. Lisicki, „musi bronić racjonalnego poznania. Inaczej jego wiara będzie funta kłaków warta”. Wierzyć, to po pierwsze uznać za prawdę to, czego do końca nie ogarnia nasz umysł. To przyjąć całe objawienie Boga, które może być dla nas niepojęte. Sam akt przyjęcia poszerza horyzont naszego poznania i pozwala dotrzeć do tajemnicy, w jakiej jesteśmy zanurzeni. Ale wierzyć, to po drugie, zaufać osobie – nie takiej zwyczajnej, ale Chrystusowi.

Po przewyciężeniu oświeceniowych mitów i uzasadnieniu racjonalności wiary, P. Lisicki prowadzi czytelnika do jądra swojej apologii. Jest nim wciąż powracający problem poznawalności/niepoznawalności Boga. Kwestia ta, zdaniem redaktora „Do Rzeczy”, jest tak istotna, po pierwsze dlatego, iż rozstrzygnięcia takich pozornie abstrakcyjnych problemów decyduje o jakości kultury. Po drugie, doświadczenie Boga w kontekście rozmaitych zjawisk współczesności (takich jak chociażby niewinne cierpienie) domaga się uzasadnienia. Po trzecie wreszcie, nie jest bez znaczenia w Kogo wierzymy oraz co implikuje nasza wiara, bowiem każde pytanie o możliwość dotarcia do Boga, jest pytaniem o jakość naszej wiary i wrażliwość serca,



które jest przez nią kształtowane. Jeśli bowiem „relatywizuje się fakt, że Jezus był jedynym i pełnym obrazem Bóstwa, to również jego pouczenia tracą swój autorytatywny charakter”. Uzasadniając sens badania poznawalności/niepoznawalności P. Lisicki stwierdza: „Wszyscy mogą dojść do niewyraźnego poznania, że istnieje Bóg, że dusza ludzka jest nieśmiertelna, że przebywać przy Bogu jest dobrem najwyższym. Ale to poznanie jest niewyraźne – potrzeba objawienia się Boga w historii, przekazu zmysłowego, dostępu na mocy autorytetu zewnętrznego, aby zostało utwierdzone i umocnione. Jednym słowem, dane wszystkim ludziom światło naturalne potrzebuje wzmocnienia i wywyższenia przez objawienie dokonane w historii. Niepoznawalność Boga nie jest więc argumentem na rzecz równorzędności znanych systemów ujmowania Boga przez ludzi. Wręcz przeciwnie: owa niepoznawalność absolutna wskazuje na historyczne objawienie, zawarte w materialnym przekazie, konkretne i wyłączające inne przekazy religijne”.

Na drodze poszukiwania Boga spotkanie z Jezusem objawiającym Ojca staje się nieuniknione. Dlatego trzeba, jak sugeruje P. Lisicki, obronić prawdę o Nie-ludzkim Bogu, który nie jest na nasz obraz. „Jeśli nie pojmiemy na czym polega owa niepoznawalność Boga, na którą obecnie tak chętnie powołują się nawet myśliciele uważani za religijnych, to nigdy nie odkryjemy najważniejszego napięcia w chrześcijaństwie: między nędzą a doskonałością. Nie zrozumiemy tej cudownej i nadprzyrodzonej nauki o człowieku nędzniku, przed którym, dzięki miłości Bożej stanęła otworem droga do doskonałości. Nie będziemy wiedzieli, jak to jest, że skrytość i niepoznawalność objawia się w ludzkim kształcie z Nazaretu”. Co nam wówczas zostanie? Jedynie namiastka religii proponowana przez Kanta i jego następców.

Apologia P. Lisickiego wypływa z przekonania, iż „nie można zapominać o dziedzictwie Oświecenia, o krytyce, której wciąż musi podlegać jego wiara. [...]. Chrześcijanin, który żyje w świecie postoświeceniowym, musi być doskonałym szermierzem rozumu. Nie wolno mu się bać czy skrywać się przed jego zarzutami. Musi go jednakże używać nie dla samej przyjemności, zdobycia poklasku czy uznania świata, ale kierować ostrze jego pytań przeciw niemu samemu, przeciw pysze, jaka ma w sobie człowiek”. Precyzja argumentacji, ujawniająca doskonałą znajomość myśli teologicznej i filozoficznej oraz niezwykła umiejętność prowadzenia dyskursu, przekonują, że apologia P. Lisickiego, w której główną osią obrony są takie kwestie, jak: racjonalność wiary, niepoznawalność Boga, jest najwyższej miary.

**Ks. Przemysław Artemiuk**

Sławomir Zatwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura?*, Poznań 2022, ss. 153.

Książka dr. hab. Sławomira Zatwardnickiego stanowi interesującą analizę tytułowej kwestii, jaką jest katolickie rozumienie Biblii, jej interpretacja, relacja do Tradycji i natchnienia. Wrocławski teolog argumentuje za zasadą katolickiego, czyli całościowego traktowania Pisma Świętego, która pozostaje w kontrze do reformacyjnej zasady *sola Scriptura*. W pierwszej części pracy autor wyjaśnia pochodzenie protestanckiej formuły, ukazuje specyfikę i różnorodność jej interpretacji w obrębie nurtów Reformacji. Część drugą poświęca argumentom *contra*, wskazując, że samo Pismo przeczy zasadzie *sola Scriptura*. Kolejny rozdział dotyczy argumentacji za, odsłaniającej prawdę, że Biblia nie tłumaczy się sama. W ostatniej części pracy Autor wyjaśnia, na czym zasadza się katolickość Biblii.

Od strony formalnej praca nie budzi żadnych zastrzeżeń. Jest napisana piękną polszczyzną, wywód jest logiczny, argumentacja przejrzysta. Autor swobodnie porusza się po prezentowanej tematyce. Przywołuje liczne prace teologów i apologetów anglojęzycznych, znacznie poszerzając perspektywę badawczą. Analizom S. Zatwardnickiego nie brakuje też humoru. Konstruując argumentację, sięga do życiowych doświadczeń, aby prezentowane treści mogły być lepiej rozumiane. Przypomina w tym G.K. Chestertona, który w sposób prosty i dowcipny mówił o najbardziej zawiłych kwestiach wiary katolickiej.

Dla teologa szczególnie interesująca jest warstwa merytoryczna pracy. Tutaj recenzent również nie może czuć się zawiedziony. S. Zatwardnicki panuje nad analizowanym materiałem, idzie bardzo szeroko. Prezentowane treści są głębokie i precyzyjne zarazem. Argumentując za katolickością Biblii, Autor odsłania swój pazur apologetyczny. Wyjaśnia w pełni i konkretnie, dlaczego katolicy nie mogą zgodzić na reformacyjną formułę *sola Scriptura*. W zakończeniu, przedstawiając wnioski, w pięciu tezach przeprowadza czytelnika drogą, która widzie od Słowa zapisanego w Biblii do Słowa obecnego, ukrytego, ale realnego, które możemy adorować w Najświętszym Sakramencie.

**Ks. Przemysław Artemiuk**

Bp Andrzej F. Dziuba, *Homilie. Z nauczania pasterskiego 2019-2020*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2022, ss.

Głoszenie Słowa Bożego w całym chrześcijaństwie, niezależnie od jego późniejszych licznych podziałów, jest szczególnie znaczącym elementem jego tożsamości. To bezpośrednia odpowiedź na zobowiązanie wyrażone przez samego Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narodu” (Mt 28, 19). Czyńcie uczniów ze wszystkich narodów. Zatem jest ono szczególnie zobowiązujące, zwłaszcza gdy się przypomni dalsze słowa Jezusa z Nazaretu: „A oto ja jestem w sami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Dzięki tej obecności osobistej Chrystusa i asystencji Ducha Świętego prowadzić będzie Kościół dzieło zbawienia ludzkości szczęśliwie do końca (por. Mt 18, 8).

Oto ukazał się kolejny tom przepowiadania biskupa łowickiego, prof. Andrzeja F. Dziuby. Jest on wieloletnim kierownikiem Katedry Historii Teologii Moralnej na Wydziale Teologicznym KUL, a później w ATK-UKSW. Jest członkiem Rady Naukowej Głównej Biblioteki Lekarskiej oraz patronem Fundacji im. Kardynała Józefa Glempa w Londynie, a także długoletnim delegatem Konferencji Episkopatu Polski na Międzynarodowe Kongresy Eucharystyczne. Jest autorem wielu książek (ok. 50), artykułów, szkiców i studiów naukowych, a także popularno-naukowych.

Prezentowany zbiór obejmuje lata 2019-2020 i zawiera 52 teksty. Warto dodać, iż poprzednio, z tego cyklu bp A. F. Dziuba wydał m.in.: „Tylko Bóg. Z nauczania pasterskiego” (Warszawa 2018), „Sam Bóg. Z nauczania pasterskiego 2017-2018” (Warszawa 2019), „Tylko Bogu” (Warszawa 2011). Generalnie są to zbiory obejmujące dwuletni, kalendarzowy cykl przepowiadania.

Okazje głoszenia proponowanych tekstów były bardzo różnorodne: rocznice i jubileusze, bierzmowania i święcenia prezbiteratu czy pogrzeby, odpusty parafialne i uroczystości patronalne, uroczystości liturgiczne, pielgrzymki i inne spotkania modlitewne. Zawsze te okoliczności oraz ich charakter znajdują swój mocny wyraz w proponowanym słowie homiletycznym. To jest niejednokrotnie przywołanie interesującej historii czy ludzi z nią związanych lub miejsca wydarzenia. Czyni to dobry zabieg aktualizujący historie hic et nunc, a często i pozwala słuchaczom na przypomnienie tych przeżyć. Widać tutaj zainteresowanie historyczne autora, zresztą w swej pracy naukowej prowadził liczne wykłady monograficzne z tematy-

ki dziejów teologii moralnej czy konkwisty latynoamerykańskiej.

Ważnym zabiegiem formalnym są krótkie tytuły poszczególnych homilii oraz ich podział na mniejsze jednostki treściowe. Dobrze, że autor wyjątkowo szczegółowo opisał okoliczność, miejsce i datę wygłoszenia. Pomocne jest także wskazanie czytań mszalnych, które danego dnia były odczytywane.

W proponowanych homiliach dość żywo obecna jest osoba oraz przepowiadanie św. Jana Pawła II. Wynika to zapewne m.in. z setnej rocznicy jego urodzin i duszpasterskiego akcentowania tej rocznicy. Zresztą generalnie nauczanie Jana Pawła II jest ciągle nośne swą twórczą aktualnością oraz wizjami nadziei i przyszłości, tak potrzebnymi współczesnemu Kościołowi i światu. Także okładka nawiązuje do rocznicy papieskiej przywołując jego pomnik przy katedrze w Łowiczu, dzieło Stanisława Słonina. Szkoda, że jej nie opisano, a jest ona wymowna w swym przesłaniu ewangelizacyjnym.

U bp. Andrzeja F. Dziuby można zauważyć wręcz umiłowanie odniesień do Pisma św. zwłaszcza do czytań mszalnych z celebracji, której homilia jej przywoływana w zbiorze. Homileta bardzo często korzysta z wszystkich tekstów mszalnych, także z aklamacji przed Ewangelią. Przepowiadanie ma liczne elementy teologii biblijnej z wyraźnym ukierunkowaniem ewangelizacyjnym i kerygmatycznym. Jest to zatem sięganie do modeli pierwotnej katechezy apostołskiej z początków rodzącej się wspólnoty Kościoła, a zwłaszcza Pawłowej, zachowanej szczególnie w jego listach.

W prezentowanej książce żywo obecna jest teologia liturgii. Autor daleki jest od klasycznych rubryk, czy wręcz rubrycystki. To pozwala na duszpasterskie wykorzystanie tego elementu celebracji, swoistą aktualizację znaków i gestów oraz wypowiedzianych słów. Chodzi zwłaszcza o znaki sakramentalne, ale i np. konsekracji (poświęcenia, dedykacji) świątyni czy pobłogosławienia przedmiotów kultu oraz kwiatów lub płodów ziemi (dożynki).

Bp Andrzej F. Dziuba nie korzysta z przykładów homiletycznych. Natomiast sięga do życiorysów i kultu świętych czy nawet osób świeckich i duchownych, zwłaszcza związanych z danym miejscem czy wydarzeniem, przez ich życie czy działalność oraz spuściznę pisarską. Tutaj ponownie dostrzec można wspomniane zainteresowania historyczne homilety. Sam opublikował wiele tekstów z tej problematyki, zwłaszcza w Zakonie maltańskim czy Zakonie bożogrobców, zresztą do których od dawna należy.

Trudno nie dostrzec szeroko obecnej problematyki etyczno-moralnej. Autor przed długi czas był uniwersyteckim profesorem teologii moralnej (KUL i ATK-UKSW). To wręcz pokazuje pewną swobodę i dużą umiejęt-

ność dydaktyczną w prezentowaniu treści z tej problematyki. Przecież realizm życia wiary, nadziei i miłości winien być aktualizowany w codzienności życia i wyborach moralnych jednostkowych i społecznych. Dostrzec można, że problematyka ta czyni samo przepowiadanie homiletyczne bardzo aktualnym i wręcz uniwersalnym. Oczywiście autor dostrzega różnorodność dróg powołania poszczególnych adresatów i ich specyfikę, ale jednocześnie fundamentalną jedność ewangeliczną, oparta na darze chrztu świętego.

Czytając prezentowane homilie zauważa się, że jest żywe słowo, przepowiadane „viva vo ce”, a nie odczytywane, co jest współcześnie niestety szeroko rozpowszechnioną modą czy praktyką, zwłaszcza w wyższych kręgach kościelnych. Natomiast tutaj dostrzega się pewną spontaniczność, która czyni teksty bardziej komunikatywnymi, współbrzmiające z adresatami. Organizacja poszczególnych tekstów wyraźnie wskazuje, iż autor jest jednak solidnie przygotowany wobec przepowiadanego słowa i poczuwa się do odpowiedzialności w tej misji eklezjalnej. Oczywiście, ma to jednocześnie swoją nieuniknioną specyfikę gramatyczną, fleksyjną czy frazeologiczną. Nie oznacza to jednak braków czy wątpliwości w odniesieniu do języka i jego poprawności. Są natomiast stosowane pewne retoryczne czy homiletyczne akcenty, np. krótkie powtórzenia (*repetitio est mater studiorum*).

W tekstach biskupa łowickiego można zauważyć liczne akcenty kulturowe, obyczajowe, folklorystyczne czy regionalne. Jest to zatem próba sięgania do bogactwa małych Ojczyzn, i to w wielu płaszczyznach, a więc nie tylko religijnych. Autor odwołuje się m.in. do miejscowych kapliczek czy krzyży przydrożnych, obrazów czy wyobrażeń graficznych, architektury sakralnej, feretronów, dzwonów, tablic pamiątkowych, sztandarów czy chorągwi procesyjnych. Uderza fakt znajomości przez autora wielu szczegółów historycznych czy z zakresu historii sztuki i architektury tych obiektów. Wydaje się, że jest to bardzo dobra i ciekawa oraz wyjątkowo bezpośrednia forma komunikacji wobec konkretnych adresatów przepowiadania, zgromadzonych hic et nunc. Ta aktualizacja koncentruje słowo Boże i czyni jego adresatów bardzo konkretnymi, stara się zatem odbierać im wszelką anonimowość. Bp Andrzej F. Dziuba zapewne oczekuje, iż poczują oni wprost słowo do nich adresowane, w tym czasie i miejscu oraz okolicznościach.

Trzeba mocno podkreślić pracę redakcyjną s. Marii Rybickiej ze Zgromadzenia Misjonarek Krwi Chrystusa. Ona także najpierw ze starannością spisała głoszone słowo Boże zarejestrowane na nośnikach elektronicznych (s. 4, 14). To duża umiejętność i kompetencja za którą należy się duża wdzięczność.

Zbiór homilii Biskupa Łowickiego stanowi jeden z twórczych i dobrych przykładów przepowiadania następców Apostołów. Zawarte treści nie budzą wątpliwości doktrynalnych, tak w zakresie dogmatycznych jak i moralnych. Uderza jasność ich prezentacji, choć współcześnie niejednokrotnie niestety nie jest to tak jednoznaczne jak jest to oczekiwane wobec „vox populi”. Budzi to czasem słuszne wątpliwości u wiernych, kierowane pod adresem głosicieli słowa Bożego.

Należy wyrazić wdzięczność, że bp Andrzej F. Dziuba konsekwentnie stara się szerzej udostępniać swoje przepowiadanie homiletyczne. Jak sam pisze, pragnie, aby ono ponownie przemówiło „do uczuć, serca, sumienia i świadomości wiary i pobożności” (s. 14). Należy życzyć autorowi, aby tak się stało. Wówczas zwiastowane homilie otrzymają jakby drugie, nowe życie, oby tylko wydały swoje owoce ewangelizacyjne.

***o. Augustine A. Serafini***

Paolo Spaviero, *L'etica alla prova delle neuroscienze. Sfide e opportunità per la teologia morale. Presentazione di Vincenzo Viva*, Cittadella Editrice, Assisi 2020, ss. 511.

Problematyka człowieka zawsze winna zauważać, iż jest on jedyną i niepowtarzalną istotą wśród żyjących na ziemi. Tego miejsca żadne inne stworzenie nie może mu zabrać, ani nie może go w jego zadaniach zastąpić. Kompleksowość osoby ludzkiej zdaje się być niezwykle fascynującym przedmiotem badawczym, co więcej ciągle otwartym i oczekującym na dalsze studia i refleksje.

Współczesny rozwój nauk przyrodniczych szczególnie odnosi się do człowieka, jako indywidulanej i niepowtarzalnej osoby. Dotyczy on wielu płaszczyzn ontycznych i egzystencjalnych. Z tym związane są także liczne eksperymenty oraz propozycje terapeutyczne czy medyczne. Zdaje się czasem, że niestety kwestie te widzi się niejednokrotnie tylko w kategoriach czysto biologicznych, co niejednokrotnie sugerują współczesne media tradycyjne, a zwłaszcza świat elektroniczny i wirtualny.

Wobec tych fenomenów staje zawsze etyka czy deontologia lekarska. Oczekiwana jest zatem ocena poszczególnych działań. To zaś coraz wyraźniej zauważa, iż niezbędne jest włączenie w to wielu najnowszych dyscyplin naukowych. Zawsze jednak winna do głosu dochodzić etyka, a dla chrześcijan teologia moralna.

Autor jest kapłanem diecezji Latina-Terracina-Sezze-Priverano. Doktorat teologii moralnej uzyskał w Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie, na podstawie prezentowanej rozprawy. Promotor ks. prof. Vincenzo Viva zauważa - w swoim słowie -, iż był to znakomity doktorat (s. 6). Aktualnie jest proboszczem i profesorem teologii moralnej fundamentalnej w Instytucie Teologicznym w Anagni oraz w Diecezjalnej Szkole Teologii Pawła VI. Zajmuje się duszpasterstwem rodzin i jest diecezjalnym konsultorem w zakresie bioetyki.

Książkę opublikowana została w serii „Studi e ricerca. Sezione teologica” i otwiera ją prezentacja ks. prof. Vincenzo Viva z Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie (s. 5-8). Z kolei podano wykaz skrótów bibliograficznych i edytorskich (s. 9-11).

Treściwo prezentowane studium otwiera wprowadzenie (s. 13-44). Chodzi tutaj głównie o dialog neurobiologii z filozofią, psychologią i prawem. Dyscypliny te oraz wiele innych jest na różnych płaszczyznach powiązane. Wskazuje także na podmiot moralny stający wobec neurobiologii. Następnie książka została podzielona na sześć rozdziałów, a te z kolei ma mniejsze

jednostki treściowe, i to kilkustopniowo.

Pierwszy rozdział opatrzono tytułem: „Kontekst epistemologiczny i wyzwanie interdyscyplinarności: badania metody” (s. 45-82). Ważnym i zarazem nowym paradygmatem naukowym jest przechodzenie od fizyki kwantowej do nauki o życiu. To m.in. pytania o neurobiologie rozumu. Kolejnym wskazywanym paradygmatem jest kompleksowość, zwłaszcza świata istot żywych. Wchodzi tutaj w zainteresowanie ekologiczne. Autor podkreśla także kompleksowość intelektualno-mózgową.

Kolejny rozdział nosi tytuł: „Neurobiologia zachowania” (s. 83-146). Wskazano podstawowe elementy systemu nerwowego. To pytania o mózg i komórki systemu nerwowego. Idąc dalej autor zwraca uwagę na techniczne zasady w badaniach mózgowych, m.in. inwazyjne i nieinwazyjne czy interwencje neurochirurgiczne. Bardziej szczegółowe kwestie to przechodzenie od syndromów do określeń miejsc w mózgu. Zatem to kwestie neuropsychologii i różnych metod w badaniach nad zachowaniem. Ostatni punkt tego rozdziału nosi tytuł: „Model hierarchiczno-relacyjny: organizacja strukturalna systemu nerwowego”.

„Neurobiologia podmiotowości” to tematyka trzeciego rozdziału studium P. Spaviero (s. 147-221). Uwagi rozpoczyna ukazanie rozwoju funkcji mentalnych człowieka związanych z trzema elementami mózgu. Szeroko blok analizuje relacje między mózgiem a osobowym ja. To pytania o wpływ genów na zachowania i postawy. Autor pyta także tutaj o relacje między naturą kulturową a podmiotowością.

Czwarty rozdział podejmuje temat: „Neurobiologia sumienia” (s. 223-312). Sumienie staje często wobec prób związanych z traumami. To także wielka sfera psychopatologii, a zatem i zastosowania farmakologii w terapiach psychologicznych. Podobnie sumienie staje także wobec prób eksperymentalnych. Wreszcie autor wskazuje także na sumienie moralne, podkreślając zwłaszcza jego rolę jako fundamentu odpowiedzialności. To także swoiste lustro neurologiczne.

Kolejny rozdział poświęcony został analizie następującego tematu: „Neurobiologia ludzkiego. działania” (s. 313-375). Autor rozpoczyna swoje uwagi od przypomnienia słynne „libero arbitrio”, przywołując m.in. badania Benjamina Libeta. Wielkie pytania o wolność. Wskazuje na działania podmiotu. Dobrze, że zauważano także fenomen mózgu moralnego. To pytania o neurobiologię w sensie moralnym, w odniesieniu do woli i zachowań niemoralnych.

Ostatni rozdział analizuje zagadnienie: „Proces decyzyjny” (s. 377-451). To próba określenia mechanizmów mózgowych w procesie decyzyjnym,



w których swoją rolę odgrywają także element ekonomiczne i społeczne życia konkretnej osoby ludzkiej. Wskazano także na rolę emocji, które mają m.in. znamiona somatyczne i moralne. Jednak ważnym zagadnieniem jest kwestia współpracy, bowiem ona jest fundamentem wyboru moralnego. Jest tutaj także miejsce na współczucie.

Całość studium zamyka podsumowanie (s. 453-461), podziękowania (s. 463-464) i bibliografia, podzielona na 1. Źródła; 2. Źródła odnoszące się do tematyki studium; 3. Słowniki; 4. Studia (465-505). Zamieszczono jeszcze dość szczegółowy spis treści (s. 507-511).

Książka Paolo Spaviero stanowi ciekawe studium dość nowego zagadnienia z antropologii empirycznej, tym bardziej, że zajmuje się nim teolog moralista i bioetyk. Zainteresowanie neurobiologią jest dalszym etapem studiów z zakresu bioetyki, a jednocześnie stanowić może ważne otwarcie ku innym dyscyplinom. Autor umiejętnie wskazuje na elementy kompleksowości podejmowanych zagadnień. Trzeba bowiem zawsze pamiętać o integralności i tożsamości indywidualnej osoby ludzkiej. Nie można ustawać i trzeba ciągle dochodzić do pytania: kim jest człowiek?

Studium włoskiego badacza jest zatem interesującym dotknięciem szczególnie ważnej współcześnie tematyki bioetycznej, która będzie się nadal dynamicznie rozwijać. Dobrze, że zwraca się uwagę na sferę życia neurologicznego człowieka. Ta sfera ma swe odniesienia i aplikacje do kwestii teologii moralnej fundamentalnej, a więc i do principiów związanych z czynem ludzkim czy sumieniem. Człowieka bowiem należy zawsze rozpatrywać całościowo, jest bowiem niezwykłą jednością i jedynością, i to pod każdym aspektem. Ostatecznie to są pytania o dynamikę osoby ludzkiej.

Także etyka, jak wskazuje autor, staje wobec neurobiologia, jako ważnej współczesnej dyscypliny medycznej. Jest to szczególnie trudny dział refleksji nad człowiekiem, bowiem dotyka m.in. jego wyjątkowego organu jakim jest zwłaszcza mózg. Ta tematyka to wielkie wyzwanie a zarazem szansa dla teologii moralnej i nauk pokrewnych.

Książka Paolo Spaviero jest interesującą propozycją w dialogu między teologią moralną a neurobiologią. Wydaje się, że to nie tylko chwilowe pragnienie czy oczekiwanie, a może i wymóg strukturalny, ale coś więcej i bardziej twórczego. Choć nie ma dziś odpowiedzi na wszystkie stawiane pytania, to jednak trzeba docenić i ten etap refleksji naukowej. Wydaje się zatem, że dalsi badacze dodadzą tutaj swój wkład, a ich interdyscyplinarność pozwoli na wypracowanie dalszych etapów refleksji naukowej.

Sobór Watykański II „zwraca teraz uwagę wszystkich na pewne szcze-

gólnie pilne problemy współczesności, które bardzo mocno dotykają rodzaj ludzki” (KDK 46). W to oczekiwanie wpisuje się także książka Paolo Spaviero, uwrażliwiająca m.in. nauki teologiczne i bioetykę na kwestie neurobiologii.

Ważnym jest wskazanie na sumienie. Oczywiście należy je łączyć z indywidualną osobą ludzką, a nie z konkretnym organem biologicznym człowieka. Kategoria sumienia jest jednak kluczowa, także w neurobiologii, choć wielu ją wyklucza w tym kontekście.

Wybrzmiewa w rozprawie bardzo mocno interdyscyplinarność. Czasem odnosi się ona do dyscyplin, w szerokim przekonaniu, dość odległych treściowo i metodologicznie. Jednak ostatecznie łączy je podmiot badawczy, tj. człowiek. W nim mogą spotkać się różne pola badawcze oraz ich wyniki.

Trzeba docenić zwarty zbiór bibliograficzny. Autor wskazał na liczne pozycje, które może czasem pomijane są w bioetyce czy naukach pokrewnych, w tym w teologii moralnej. Tym czasem okazuje się, że ta dyscyplina ma o wiele szersze odniesienie niż to czasem niejednokrotnie sądzono. Ta szeroka sfera życia ludzkiego jest przecież i bios i etyką, więcej dotyczy całej osoby ludzkiej. Nie da się rozdzielić tych opisów człowieka.

Może jednak dość skromnie, wręcz niewystarczająco obecne jest nauczanie Kościoła. Powstało bowiem w ostatnich latach wiele dokumentów czy wskazań, pomijając dokumenty papieskie (np. przemówienia do różnych środowisk medycznych) czy kongregacji (np. Kongregacji nauki Wiary), choćby Papieskiej Akademii Nauk, czy Papieskiej Akademii Życia. Wydaje się, że warto sięgnąć do tych publikacji, są one bowiem zazwyczaj owocem znakomitych sympozjów czy przynoszą teksty wybitnych specjalistów z zakresu nauk przyrodniczych i medycyny, a także neurobiologii.

Ważnym elementem narracji są przypisy. Czasem dość obszerne pozwalają na dopowiedzenia czy wyjaśnienia oraz komentarze aktualizujące. Ciekawym uzupełnieniem są tabelki czy zestawienia (s. 67, 167, 342, 347, 354). Dają one dodatkowe rozeznanie w zrozumieniu niektórych kwestii szczegółowych. Warto zauważyć, że każdy rozdział kończy krótkie podsumowanie.

Paolo Spaviero udostępnił gruntowe studium, nowatorskie i dość kompleksowe treściowo. Szeroka baza badawcza pozwala rozpoznać wiele ogólnych i szczegółowych kwestii z zakresu neurobiologii. Co więcej autor próbuje wiele kwestii systematyzować, choć z różnym skutkiem. Nie mniej są to cenne próby. Oby prezentowana praca wzbudziła jeszcze większe zainteresowania w tematyce neurobiologii.

*Bp Andrzej F. Dziuba*

Rafał Reichert, *Od Cortésa do Bolívara. Zarys dziejów wojskowych w hiszpańskiej Ameryce kolonialnej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021, ss. 377.

Od symbolicznej daty 1492 roku i wyprawy Krzysztofa Kolumba rozpoczęła się nowa rzeczywistość poznawcza ludzi i świata. Świat zaczął ponownie poszerzać się, a wielkim pytaniem jest kwestia w jaki sposób, jakimi środkami i na jakich zasadach, mówić bardzo ogólnie. Ta szeroka ekspansja dotyczy jednak przede wszystkim ludzi przybywających na nowe ziemie, a także ludzi tam napotkanych, a przecież dotąd nie znanych. Wiedza, czy raczej geograficzne wyliczenia i domysły wskazywał, że to mieszkańcy znanych już Indii.

W tych skomplikowanych wydarzeniach, wręcz procesach znaczące miejsce mają działania wojskowe. Jest to szeroka gama form i środków oraz ludzi. Jednak znaczące miejsce zajmują sami wojskowi. To oni wpisują się w krajobraz tych wydarzeń. Warto zatem prześledzić te dzieje w Nowym Świecie. Zdaje się, że pomocą może być w tym prezentowana książka Rafała Reicherta.

Autor jest doktorem historii Universidad Nacional Autónoma de México, a aktualnie adiunktem w Instytucie Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich na Uniwersytecie Warszawskim. Jest autorem wielu studiów i opracowań związanych z problematyką latynoską oraz konkwisty i początkowego podboju. „Sobre las olas de un mar planeado. La política defensiva española y el financiamiento militar novohispano en la región de Gran Caribe, 1598-1700” (México 2013) i współautor „Entre lo legal, lo ilícito y lo clandestino. Prácticas comerciales y navegación en el Gran Caribe, siglos XVI al XIX” (México 2018).

Książkę otwiera spis treści (s. 5-6) oraz ogólny wstęp (s. 7-12). Z kolei całość studium podzielono na dwie części a te na paragrafy i bardziej szczegółowe punkty i podpunkty.

Część pierwsza opatrzona została tytułem: „Zarys historii wojen hiszpańsko-indiańskich w Ameryce kolonialnej w XVI i XVII wieku” (s. 13-167). Po wstępie, który ukazuje warunki geograficzno-przyrodnicze, osiedla i infrastrukturę oraz ludność (s. 13-18).

W ramach pierwszej części wskazano na sześć kwestii szczegółowych, które generalnie osadzone na osi chronologicznej jednocześnie pokazują proces ekspansji: 1. „Konkwista i kolonizacja Dużych Antyli” (s. 18-40); 2. „Konkwista militarna Mezoameryki” (s. 40-83); 3. „Wojny z Indianami

na północy Nowej Hiszpanii” (s. 83-97); 4. „Konkwista militarna Ameryki andyjskiej” (s. 97-118); 5. Wojny domowe między hiszpańskimi konkwistadorami Peru 1537-1554” (s. 118-131); 6. „Wojna araukańska, czyli Flandria Ameryki” (s. 131-167).

„Zarys historii hiszpańskiego systemu obrony w Ameryce kolonialnej w XVI, XVII i XVIII wieku” to tematyka podjęta w drugiej części studium R. Reicherta (s. 169-316). Także w tej części, po krótkim wstępie, w sześciu paragrafach, wskazano na następujące kwestie: 1. „Podział administracyjny i organizacja pierwszej obrony Indii Zachodnich z XVI i XVII w.” (s. 171-178); 2. „Charakterystyka systemu obrony hiszpańskich posiadłości w Ameryce kolonialnej” (s. 178-183); 3. „Główne fortyfikacje Ameryki kolonialnej” (s. 183-245); 4. „Milicja i wojsko królewskie w Indiach Zachodnich” (s. 246-271); 5. „Garnizony i wojska regularne w Indiach Zachodnich” (s. 272-301); 6. „Reformy wojskowe w XVIII-wiecznej Ameryce kolonialnej” (s. 301-316).

Po analizach badawczych podano bibliografię, podzieloną na źródła i opracowania (s. 317-327). Z kolei zamieszczono indeks nazwisk (s. 329-339) oraz indeks istotnych miejsc geograficznych (s. 341-349). W końcu podano jeszcze wykaz map i ilustracji (s. 350-376) oraz źródła tych ostatnich (s. 377).

Opracowanie R. Reicherta jest próba przejścia stosunkowo długiego okresu historycznego i jednocześnie zróżnicowanego pod wieloma względami. Żeby wskazać tylko niektóre: geograficzne, kulturowe, polityczne czy religijne czy wreszcie militarne. Wszystko to w realnych wydarzeniach łączyło się i ostatecznie współtworzyło same działania, a ostatecznie ich konsekwencje, nie tylko bezpośrednie, ale zazwyczaj i długofalowe.

Zatem, mając m.in. to na względzie, trudno nie uniknąć uproszczeń, nadinterpretacji czy uproszczeń. Wydaje się jednak, że koncentracja na dziejach wojskowych wypada pozytywnie. Jak zaznacza sam autor przecież „Książka niniejsza stanowi próbę przedstawienia przynajmniej zarysu skomplikowanych i często niejasnych dziejów walk w hiszpańskiej Ameryce kolonialnej. Zaproponowana tematyka ma przybliżyć Czytelnikowi kwestie tak przebiegu walk Europejczyków z Indianami od najwcześniejszych dni ekspansji, jak też funkcjonowania aparatu militarnego na terytorium zamorskim Hiszpanii” (s. 8). Zatem było to zjawisko bardzo dynamiczne.

Trudność stały się jeszcze bardziej skomplikowane, także militarne, gdy pojawiły się inne siły polityczne zabiegając w wpływy w Ameryce kolonialnej. Sam autor wskazuje na to już we wstępie: „Nacisk został położony na konkwistę, kolonizację, konsolidację militarną, walki z Indianami i obronę

zdobytego terytorium przed piratami, korsarzami i bukanierami, w tym podczas różnych wojen imperialnych z innymi państwami europejskimi będących konsekwencją wyścigu o dominację w Ameryce” (s. 8). Skomplikowane, a czasem może i proste wydarzenia szybko stawały się trwającymi procesami, które nie zawsze rozwiązywały działania wojskowe, nawet brutalne i bardzo krwawe.

Temu trwaniu poświęcone znaczna część książki. R. Reichert zaznacza: „W drugiej części książki została pokazana machina wojenna utworzona przez Kastyljczyków z myślą o obronie ziem zamorskich przeciwko innym Europejczykom, którzy z każdym kolejnym dziesięcioleciem coraz wyraźniej zaznaczali swoją obecność w Ameryce Łacińskiej, starając się uszczuplić część bogactwa, które Hiszpania czerpała ze złóż srebra w Potosi i północnych częściach prowincji nowohiszpańskiej” (s. 314). Tutaj raczej większy akcent należy położyć na polityczne i dyplomatyczne. Znacznie miały także zawierane małżeństwa i więzy rodowe, tak lokalnej ludności jak i europejsko-indiańskie.

Rafał Reichert sugeruje, że napisał książkę o zamorskim imperium Hiszpanii i widzi je jako pierwsze w świecie. W tym kontekście warto przywołać pracę Rogera Crowley „Zdobycy”, która opatrzona została wymownym podtytułem: „Jak Portugalczycy zdobyli Ocean Indyjski i stworzyli pierwsze globalne imperium” (Poznań 2016). Z pewnością, w jakimś sensie, powstały w pewnym momencie dwa imperia umiejscowione w tym samym czasie a jednocześnie symbolicznie wokół dwóch oceanów, Atlantycznego i Indyjskiego. Oczywiście były one ze sobą powiązane wielorakimi realiami codziennego życia.

Cennym elementem jest 10 map poglądowych, które ułatwiają geograficzne śledzenie prezentowanej problematyki i opisywanych wydarzeń wojennych. Także 26 ilustracji, wśród nich są także reprodukcje starożytnych map, dodaje jeszcze dalsze elementy poznawcze tamtego czasu. Warto jeszcze zauważyć, że książka R. Reicherta została także uzupełniona przez 16 tabel i dwie grafiki. Są to zazwyczaj interesujące zestawienia, porównania czy ukazanie pewnych historycznych procesów (s. 306-309, 312). Poza tymi schematami można wskazać na jeszcze inne zestawienia czy systematyzacje (s. 176-178, 191, 247-248, 275-276, 298-299, 304, 311, 315-316).

Zrozumiałym jest, że w książce położone są akcenty na działania militarne. Stąd znaczące bogactwo wojskowych, tak po jednej jak i po drugiej stronie zmagania militarnych, czy nawet o innych charakterze z wykorzystaniem różnego rodzaju broni. Wydaje się jednak, że istotnych elementów

tych działań należy szukać w strategii, a w niej często na intrygach, zdradach, podstępach czy szpiegostwie. Niekiedy osiągnięte efekty były wręcz kwestią przypadku.

Analiza R. Reicherta koncentrując się na militariach, a niestety mniej wyraziście także ukazuje pewien fenomen globalizacyjny wokół języka, kultury, tradycji i chrześcijaństwa przeniesionych z Hiszpanii, szerzej mówiąc z ówczesnej Europy. Nawet późniejsze rozczłonkowania polityczne, m.in. rodzące się poszczególne państwa, nie zniszczyły całkowicie tego fenomenu. Nie mniej jednak poprzez pokazanie tylko dziejów wojskowych sama globalizacja nie wybrzmiewa tak wyraziście jak mogłoby to być ukazane, wówczas całe studium byłoby bardziej kompleksowe. Ten analizowany element militarny jest jednak także ważnym w całokształcie bogatej mozaiki globalizacyjnej.

Z literatury w języku polskim, w zakresie omawianej problematyki, dostępne są podstawowe opracowania pierwszych konkwistadorów: H. Cortés, B. Díaz del Castillo i P. Pizarro. Szkoda, że autor nie wskazuje na przekłady: B. Levy, „Konkwistador. Hernán Cortés, Montezuma i ostatnie dni Azteków” (Poznań 2010), S. Stirling, „Pizarro. Pogromca Inków” (Warszawa 2005), W. H. Prescott, „Podbój Peru” (Warszawa 1969), K. MacQuarrie, „Ostatnie dni Inków” (Poznań 2009). Może także warto wskazać prace polskich autorów: R. Warszawski, „Vilcamaba 1572” (Warszawa 2011), J. Wojtczak, „Powstanie Tupaka Amaru” (Warszawa 2007), J. Molenda „Wojny guarańskie 1628-1756” (Warszawa 2012).

Dobrze, że wskazano także na „Krótką relację o wyniszczeniu Indian” Bartolomé de Las Casas (Warszawa 1956). Warto dodać, że jest także nowa edycja tego dzieła, z tym samym tłumaczeniem K. Niklewiczówny, ale ze wstępem W. Giertycha (Poznań 1988).

Trzeba zauważyć, że w tym wirze wojennym znalazło się, co prawda bardzo skromne, miejsce dla przywołania wspomnianego Bartolomé de Las Casas (1484-1566), niezwykłego dominikańskiego biskupa z Chapas (s. 19, 26, 126). Szkoda, że nie zasłużył na przywołanie m.in. Antonio Montesinos (ok. 1475-1540), także hiszpański dominikanin, także wielki obrońca rdzennej ludności Nowego Świata. To jakby praktyczna strona zaangażowania ewangelicznego Kościoła, a ze strony teoretyczno-prawnej warto było wskazać jeszcze jednego dominikanina, Francisco de Vitoria (1483-1546), słynnego profesora prawa międzynarodowego z uniwersytetu w Salamance. To jeden z głównych przedstawicieli tamtejszej szkoły prawniczej, która odegrała ważną rolę w kształtowaniu się fenomenu krytycznej oceny

wielu zjawisk związanych z konkwistą.

Nakreślony przez R. Reicherta obraz dziejów wojskowych w wielu swych elementach musi być widziany w kontekście spotkania ludów, narodów i kultur oraz religii. W to wszystko wmieszana była polityka, często bardzo brutalna i znaczone wojnami. Dalekie było dla niej pragnienie pokoju. Zatem, co jest bardzo trudne, konieczne byłoby wniknięcie także w koncepcje wiary i wartości jakie przynieśli poszczególni Europejczycy, to z jednej strony, a z drugiej trzeba było także pytać o to samą rdzenną ludność w poszczególnych obszarach geograficznych hiszpańskiej Ameryki kolonialnej. Sama broń i niosący ją konkretny człowiek, a także dowodzący nim, a dotyczy to obu stron pola walki, nie wyjaśni w miarę obiektywnie przedstawianych dziejów wojskowych.

Książka R. Reicherta stara się nakreślić, dość schematycznie, historię wojskową ekspansji Hiszpanii w przedziale czasowym zakreślonym w tytule, a więc od Hernana Cortésa (1485-1547) do Simóna Bolívara (1783-1830). To czas konkwisty, drogi morskiej łączącej Stary Kontynent z Nowym oraz pozycji Europejczyków na nowych ziemiach. Z czasem przechodzi to w rodzenie się tendencji niepodległościowych, które zapoczątkowali zwłaszcza Kreole, potomkowie rdzennej ludności prekolumbijskiej i hiszpańskich konkwistadorów oraz kolonizatorów.

*Bp Andrzej F. Dziuba*

Ks. Waldemar Bartocha. *Biskup jako liturg diecezji w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”*. Wydawnictwo Pallottinum. Poznań 2016, ss. 295.

Wspólnota Kościoła, lud Boży Nowego Przymierza jest eschatologiczną wspólnotą pielgrzymującą, oczywiście zawsze w konkretnych realiach świata, zawsze w owym *hic et nunc*. W związku z tym ma one swe zewnętrzne znamiona, a w tym i osoby, zróżnicowane m.in. powołaniami, zadaniami i misjami. Między nimi istnieją określone relacje, powiązania czy zależności, a zwłaszcza także stopnie i rodzaje odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła.

Osoby te są także wpisane w spełniane znaki łaski życia ludu Bożego Przymierza Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, a wśród nich wyjątkowego znaczenia nabierają sakramenty i celebracje liturgiczne. To wielkie bogactwo, dynamika znamion i osób oraz zawsze niezwykle odniesienie do liturgii i dokonujących się w znakach darów łaski ku zbawieniu.

W krajobrazie celebracji liturgicznych staje biskup, następca Apostołów i członek apostołskiego kolegium. W tym kontekście jawią się różne pytania i próby rozeznania jego miejsca i zadań, funkcji i specyfiki. To zwłaszcza szukanie podstaw teologicznych, prawo-kanonicznych czy liturgicznych dla rozeznania jego miejsca i posługi w Kościele. Zagadnienie wydaje się jeszcze bardziej interesujące jeśli uwzględni się potrójny wymiar: nauczania, uświęcania i rządzenia.

Autor prezentowanej książki jest kapłanem archidiecezji łódzkiej, doktorem teologii, w zakresie liturgiki, który uzyskał w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Prowadzi szeroką działalność propagatorsko-duszpasterską w zakresie problematyki liturgicznej, prawo-kanonicznej oraz historycznej. Publikuje liczne artykuły naukowe oraz materiały liturgiczne także w społecznościowych środkach komunikacji.

Prezentowaną książkę otwiera słowo wstępne abp. Marka Jędraszewskiego, metropolity łódzkiego (s. 5-7), spis treści (s. 9-11) oraz obszerny wykaz skrótów (s. 13-15). Stosunkowo obszerne wprowadzenie jest podstawowym tekstem treściowym i zarazem zawiera wszystkie podstawowe elementy typowe dla prac dyplomowych, m.in. metod, struktura, uzasadnienie tematu (s. 17-28). Następnie studium podzielone zostało na cztery rozdziały, a te z kolei na paragrafy oraz jeszcze mniejsze zbiory tematyczne.

Pierwszy rozdział opatrzone tytułem: „Podstawy teologiczne posługi biskupiej w Kościele” (s. 29-74). Wskazano na elementy sakramentalno-



-ontologiczne realizacji potrójnego „munus” biskupa. Drugim ważnym zagadnieniem jest wskazanie na elementy eklezjalno-strukturalne urzędu biskupa.

„Perychoreza wymiaru powszechnego i partykularnego posługi biskupiej” przeanalizowana została w kolejnym rozdziale pracy W. Bartocha (s. 75-120). Ważnym jest dostrzeżenie perychorezy eklezjologicznej w relacjach między Kościołem powszechnym i Kościołem partykularnym. Bardziej szczegółową kwestią jest analiza czynników konstytutywnych diecezji. W tym kontekście staje dopiero liturgia jako locus perychorezy podwójnego wymiaru posługi biskupa.

Trzeci rozdział podejmuje temat: „Biskup jako liturg diecezji w realizacji misji nauczania” (s. 121-164). Najpierw autor stara się wskazać na genezę posługi biskupa jako nauczyciela wiary i herolda Słowa. Oczywiście wydatnie odwołuje się do „munus docendi” do pneumatologicznego rysu święceń biskupich. W końcu to pytanie o autentyczną i wiarygodną służbę Słowu.

„Biskup jako liturg diecezji we wypełnianiu misji uświęcania i rządzenia” podjęto w ostatnim rozdziale (s. 165-241). Autor wskazał na podstawy posługi kapłańskiej i pasterskiej biskupa we wspólnocie sprawującej kult. Ukazano także biskupa jako szafarza Bożych misterii.

Treściowo całość prezentowanej książki zamyka zakończenie (s. 243-247). Dodano jeszcze bibliografię (s. 249-276), streszczenie (s. 277-281) i spis treści (s. 283-285) oraz streszczenie (s. 287-291) i spis treści (s. 293-295) w języku angielskim oraz francuskim.

Oto obraz misji pasterskiej biskupa, nakreślony przez ks. W. Bartochę, rozwijającej się zwłaszcza w trzech znamionach: uświęcaniu, nauczaniu i rządzeniu. Można powiedzieć, że to jednocześnie charakterystyczne i wiodące funkcje kapłańskie: pasterska, prorocka i królewska. Jak pokazuje autor taka wizja Vaticanum II odbija się zwłaszcza w tekstach „Katechizmu Kościoła Katolickiego”, ale już ze znamionami przekazu typowymi dla tej formy ewangelizacyjnej we współczesnym Kościele. Wybrzmiewa tutaj wyraźnie interpretacja trynitarna i chrystocentryczna posługi liturgicznej biskupa. Co jest interesującym znamieniem prezentowanej książki, co autor stara się stosunkowo dobrze umotywić. Nie można jednak w rzeczywistości nigdy oddzielić poszczególnych elementów od innych aspektów i ich całościowej wizji. Nie mogą one funkcjonować w oderwaniu do siebie czy wręcz separacji.

Jak wskazuje sam autor „z analizy tekstów KKK wyłania się zatem figura

biskupa, który poprzez swoją troskę o <<ars celebrandi>> gwarantuje prawidłowe funkcjonowanie ekonomii sakramentalnej w swojej diecezji” (s. 246). Jest to zapewne zawężenie tej wizji do aspektu sakramentalnego, ale ważne są tutaj i inne celebracje, np. Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą św., poświęcenie kościoła i ołtarza, pogrzeb czy inne nabożeństwa paraliturgiczne. To jest także ważny znak liturgicznej obecności biskupa, choć ma on inny charakter i znamiona celebracyjne. Jawi się tutaj pytanie, jak należy – w prawdzie liturgia diecezji – postrzegać biskupa seniora czy biskupa pomocniczego?

Jak stwierdza autor słowa wstępnego: „Prezentowana publikacja ma charakter interdyscyplinarny, ponieważ łączy w sobie dogmatyczną wizję episkopatu z jego kanonicznym i liturgicznym wymiarem” (s. 6). Wydaje się, że nie można pominąć aspektu ewangelizacyjnego, który jest dziś szczególnie ważny, ów kerygmat słowa Bożego i jego czynienie uczniów aż po krańce ziemi (por. Mt 28, 19). To wszystko ma także odniesienia etyczno-moralne, a więc konsekwencje życiowe i zbawcze. W eklezjalnych realiach życia ochrzczonego, w jego eschatologicznym pielgrzymowaniu, osobowy realizm wiary staje dopiero bardziej wyraziście, w blasku sakramentalnych łask i darów.

Dziwi umieszczenie Pisma świętego w bloku „Literatura pomocnicza” (s. 272). Przecież jest ono podstawowym źródłem nie tylko dla „Katechizmu Kościoła Katolickiego”, wystarczy przywołać zamieszczony na jego końcu „indeks cytatów”. Zresztą, w całej książce, zauważa się zdecydowanie zbyt skromną obecność przekazu biblijnego. Ostatecznie jednak słowo objawione pozostaje podstawowym narzędziem rozeznawania w pełnieniu dzieł zbawczych i ewangelizacyjnych Kościoła oraz biskupa. Gdyby jeszcze szerzej sięgnąć do teologii biblijnej praca byłaby jest bardziej twórcza. Szkoda, że autor nie sięga do „Kompedium Katechizmu Kościoła Katolickiego”, gdzie m.in. zmodyfikowano czy przemodelowano pewne sformułowania katechizmowe.

Można wskazać także na pewne uwagi natury formalnej. Pozycja ks. prof. Józefa Krukowskiego w dziele zbiorowym zajmuje tylko jedną stronę (s. 269). Brak w wykazie skrótów KK (s. 30-31, 39, 47), KL, DB, DP (s. 39-41). Warto pamiętać, że dokumenty soborów powszechnych mają wyższe znaczenie doktrynalne niż indywidualne nauczanie papieży (s. 253-254). Adhortację apostolską Jana Pawła II „Pastores gregis” podano w wykazie skrótów (s. 15), a zabrakło w bibliografii w dziale „Magisterium Kościoła” (s. 252-253). Szkoda, że w bibliografii nie wyróżniono poszczególnych do-

kumentów Soboru Watykańskiego II (s. 254), bo w tekście występują samodzielnie. Dziwne określenie „rewaloryzacja posługi biskupiej w jej wymiarze powszechnym i partykularnym” (s. 24).

Praca ks. dr. Waldemara Bartocha jest ciekawym namysłem dotyczącym ważnego zagadnienia eklesjalnego i liturgicznego oraz teologicznego. Jest to dobra recepcja nauczania „Katechizmu Kościoła Katolickiego”. Może sprawi ona, iż będzie się częściej sięgać do tego ważnego dokumentu Kościoła, odnosi się bowiem wrażenie, iż dotąd ciągle nie nastąpiła twórcza recepcja tej katechizmowej syntezy przekazu treści wiary chrześcijańskiej. Nawet nie pomogło w tym „Kompedium Katechizmu Kościoła Katolickiego” (Kielce 2005). Może nieco lepszą pomocą stał się „YOUCAT polski. Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych” (Częstochowa 2011).

***Bp Andrzej F. Dziuba***



# Spis treści

## ARTYKUŁY

### TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

- Ks. Przemysław Artemiuk, *Jezus jako zelota według Rezy Aslana. Prezentacja i krytyka*. . . . . 7
- O. Andrzej Bielat OP, *Apologia miłości w Quo Vadis Henryka Sienkiewicza* . . . . . 27
- Ks. Zbigniew Krajewski, *Greckie drzwi Kościoła* . . . . . 51
- o. Łukasz Pinio ISCH, *Leszka Kołakowskiego rozumienie Akwinaty*. . . 83
- Krzysztof Polak, *Dojrzewanie wiary. Zarys rozwoju świadomości Kościoła w zakresie prawd wiary, w świetle prorocstwa Ewangelii* . . . . . 97
- Anna Wróblewska, „*Na obraz i podobieństwo*” – chrześcijańska reinterpretacja pojęcia osoby w perspektywie odniesień Boga i człowieka w teologii starożytnej i średniowiecznej. . . . . 119

### TEOLOGIA MORALNA

- Czesław Bochen, *Ewolucja poglądów na kwestie celów małżeństwa i ich adaptacja w Kościele katolickim w odniesieniu do praw i obowiązków małżeńskich*. . . . . 139
- Bp Andrzej F. Dziuba, *Dynamika darów Ducha Świętego* . . . . . 167

### TEOLOGIA DUCHOWOŚCI

- Ks. Walter Rachwalik, *Ukrzyżowani z Ukrzyżowanym – rzecz o 108 bł. męczennikach polskich*. . . . . 191

### TEOLOGIA PASTORALNA

- Ks. Mariusz Chrostowski, *Zur Rolle der Musik in der Erstkommunionkatechese: Relevanz und Implikationen für die Praxis*. . 217

### TEOLOGIA LITERATURY

- Małgorzata Peroń, „*Gdzie doczesność przecina się z wiecznością*”. *Sztuka włoska w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza* . . . . . 237

## HISTORIA KOŚCIOŁA

Ks. Wojciech Guzewicz, Leszek Moszczyński, *Czas od zaborów do niepodległości w biografach suwalskich księży Witolda Balukiewicza (1891-1971) i Juliana Łosiewskiego (1891-1961) – część 1* . . . . . 257

## FILOZOFIA

Adam Drozdek, *Anthropo-theology of Johann Heinrich Schütte* . . . . . 277

Ks. Kazimierz Rynkiewicz, *Ontological and scientific-theoretical challenges of contemporary technology. A critical perspective* . . . . . 289

## PSYCHOLOGIA

Ks. Sebastian Śmiałek, *Poczucie winy a żal za grzechy – perspektywa psychologiczna i duszpasterska* . . . . . 309

## MATERIAŁY

Anna M. Noworol OV, *Kościół trwa, pomimo że jest niezmienny; i dlatego że jest niezmienny trwa* . . . . . 321

Ks. Wojciech Guzewicz, *Dziennik bpa Mikołaja Sasinowskiego (cz. 1)* . 347

## RECENZJE

Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), Ks. Paweł Błasiak, *Eklezjologia papieża Franciszka. Studium dogmatyczno-pastoralne, Gdynia 2023.* . . . . . 365

Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), Ks. Mateusz Dudkiewicz, *Prawda, apologia, misja. Pneumatyczna eklezjologia w pismach Romano Guardiniego, Kraków 2022.* . . . . . 368

Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), Ks. Damian Kuchta, *Nowa ewangelizacja Kościoła i przez Kościół w nauczaniu Benedykta XVI, Kraków 2021.* . . 371

Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), Paweł Lisicki, *Kontrrewolucja. Eseje i szkice, Warszawa 2021.* . . . . . 374

Ks. Przemysław Artemiuk (rec.), Sławomir Zatwardnicki, *Biblia „po katolicku”, czyli dlaczego nie sola Scriptura?, Poznań 2022.* . . . . . 378

o. Augustine A. Serafini (rec.), Bp Andrzej F. Dziuba, *Homilie. Z nauczania pasterskiego 2019-2020, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2022.* . . . . . 379

Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), Paolo Spaviero, *Letica alla prova delle neuroscienze. Sfide e opportunità per la teologia morale. Presentazione di*

|   |     |
|---|-----|
| <i>Vincenzo Viva, Cittadella Editrice, Assisi 2020. . . . .</i>   | 383 |
| Bp Andrzej, F. Dziuba (rec.), <i>Rafał Reichert, Od Cortésa do Bolívara. Zarys dziejów wojskowych w hiszpańskiej Ameryce kolonialnej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2021. . . . .</i> | 387 |
| Bp Andrzej F. Dziuba (rec.), Ks. <i>Waldemar Bartocha. Biskup jako liturg diecezji w świetle „Katechizmu Kościoła Katolickiego”. Wydawnictwo Pallottinum. Poznań 2016. . . . .</i>        | 392 |

## Table of Contents

### ARTICLES

#### FUNDAMENTAL THEOLOGY

- Ks. Przemysław Artemiuk, *Jesus as a zealot according to Reza Aslan. Presentation and criticism.* . . . . . 7
- O. Andrzej Bielat OP, *Apology of love in Quo Vadis by Henryk Sienkiewicz.* . . . . . 27
- Ks. Zbigniew Krajewski, *Greek Church Door.* . . . . . 51
- o. Łukasz Pinio ISCH, *Leszek Kołakowski's understanding of Aquinas.* . . . . 83
- Krzysztof Polak, *The maturation of faith. An outline of the development Church's consciousness of faith's truths in the lens of Gospel prophecy.* . . . . 97
- Anna Wróblewska, *„In the image and likeness” - Christian reinterpretation of the concept of a person in the perspective of the relation between God and a man in antique and medieval theology.* . . . . . 119

#### MORAL THEOLOGY

- Czesław Bochen, *Evolution of the views on the issues of the goals of marriage and their adaptation in the Catholic Church in relation to marriage rights and obligations.* . . . . . 139
- Bp Andrzej F. Dziuba, *Dynamics of the Gifts of the Holy Spirit.* . . . . . 167

#### THEOLOGY OF SPIRITUALITY

- Ks. Walter Rachwalik, *Crucified with the Crucified - about 108 blessed Polish martyrs*

#### PASTORAL THEOLOGY

- Ks. Mariusz Chrostowski, *On the Role of Music in First Communion Catechesis: Importance and Implications for Practice.* . . . . . 217

#### THEOLOGY OF LITERATURE

- Małgorzata Peroń, *„Where temporality intersects with eternity.” „Italian art in the works of Jarosław Iwaszkiewicz.”.* . . . . . 237



## CHURCH HISTORY

Ks. Wojciech Guzewicz, Leszek Moszczyński, *Time from partitions to independence in the biographies of Suwałki priests Witold Balukiewicz (1891-1971) and Julian Łosiewski (1891-1961) - part 1* . . . . . 257

## PHILOSOPHY

Adam Drozdek, *Anthropo-theology of Johann Heinrich Schütte* . . . . . 277  
Ks. Kazimierz Rynkiewicz, *Ontological and scientific-theoretical challenges of contemporary technology. A critical perspective* . . . . . 289

## PSYCHOLOGY

Ks. Sebastian Śmiałek, *Feeling guilty and repentance – psychological and pastoral perspective* . . . . . 309

Materials . . . . . 321

Reviews . . . . . 365

