Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 319–336.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.17

Maciej Sieniatycki

Krystian Kałuża
krystian.kaluza@uni.opole.pl https://orcid.org/0000-0002-7605-8132
Uniwersytet Opolski https://ror.org/04gbpnx96

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Maciej Sieniatycki, duchowny rzymskokatolicki, apologetyk i dogmatyk, należał do czołowych przedstawicieli polskiej neoscholastyki pierwszej połowy XX wieku [Królikowski, 2013: kol. 159–160]. Urodził się 17 lutego 1869 roku w Miechowicach Małych koło Tarnowa. Po ukończeniu gimnazjum w Tarnowie i odbyciu służby wojskowej rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim, jednak po roku przeniósł się na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Lwowskiego oraz do seminarium duchownego we Lwowie. Po dwóch latach został skierowany na dalsze studia filozoficzno-teologiczne do Rzymu, na Papieski Uniwersytet Gregoriański. W 1895 roku przyjął we Lwowie święcenia kapłańskie, a w 1898 roku uzyskał tam doktorat z teologii [Florkowski, 1949: 196–197; Uniwersytet Jagielloński, b.d.]. Następnie pracował krótko jako wikariusz parafii św. Antoniego we Lwowie, później zaś jako prefekt seminarium duchownego oraz zastępca katechety w szkole realnej. W 1901 roku habilitował się z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Lwowskim; w 1902 roku został profesorem nadzwyczajnym, a w 1906 roku profesorem zwyczajnym. Z tym okresem wiązała się również jego działalność publicystyczna, w tym czasowe kierowanie „Gazetą Kościelną" [Florkowski, 1949: 196].

Pod koniec roku akademickiego 1908/1909 przeszedł na Uniwersytet Jagielloński i od 1909 roku był profesorem Wydziału Teologicznego. Na uczelni tej wielokrotnie pełnił funkcję dziekana tego wydziału, a w roku akademickim 1918/1919 został jej rektorem [Florkowski, 1949: 197]. Społeczność uniwersytecka zachowała go w pamięci jako

cenionego profesora teologii oraz autora popularnych podręczników; podkreśla się także jego zasługi dla ustalenia polskiej terminologii dogmatycznej [Uniwersytet Jagielloński, b.d.]. Zmarł 4 lutego 1949 roku w Krakowie. Został pochowany na cmentarzu Rakowickim.

Twórczość naukowa. Twórczość Sieniatyckiego rozwijała się od studiów historyczno-dogmatycznych i polemik antymodernistycznych ku coraz pełniejszym syntezom podręcznikowym z zakresu dogmatyki i apologetyki. Jej zasadniczy profil wyznaczają trzy nurty: pisma historyczno-dogmatyczne, publikacje polemiczno-apologetyczne oraz podręczniki szkolne i akademickie. Całość wyrasta z neoscholastycznego modelu teologii i podporządkowana jest wyraźnemu celowi dydaktycznemu: porządkowaniu materiału, precyzowaniu pojęć i przekładaniu standardu rzymskiej teologii podręcznikowej na grunt polski.

Do wcześniejszych prac należą *Wniebowzięcie N.M. Panny. Studyum teologiczne* (1904), *Ogólna katolicka dogmatyka. Podręcznik szkolny* (1906) oraz *Dogmatyka szczegółowa. Podręcznik szkolny* (1908). Już te tytuły pokazują podwójny kierunek jego pisarstwa: zainteresowanie zagadnieniami szczegółowymi i historyczno-dogmatycznymi oraz dążenie do tworzenia narzędzi dydaktycznych służących systematyzacji wiedzy teologicznej.

Szczególne miejsce na wczesnym etapie zajmuje rozprawa *Czy teologia jest umiejętnością?* (1911). Nie jest to jedynie okazjonalna obrona wydziałów teologicznych wobec zarzutów nienaukowości, lecz programowy wykład samorozumienia teologii. Sieniatycki określa teologię jako „umiejętność wiary" i „umiejętność religii objawionej", której zadaniem jest uzasadnianie, objaśnianie i obrona prawd wiary oraz ich odniesienie do życia [Sieniatycki, 1911: 5–7]. Tekst ten zapowiada jego późniejsze zainteresowania metodologiczne i apologetyczne.

Drugim ważnym nurtem wczesnej twórczości są studia eklezjologiczno-historyczne, zwłaszcza *Początki hierarchii kościelnej. Studyum historyczno-dogmatyczne* (1912). Dzieło to podejmuje temat, który później powróci w *Apologetyce*: pytanie o genezę Kościoła, jego strukturę hierarchiczną oraz relację między danymi historycznymi a doktrynalną interpretacją jego początków.

Odrębny i szczególnie istotny blok tworzą pisma polemiczne z 1916 roku: *System modernistów* oraz wieloczęściowy artykuł *Modernizm w książce polskiej*. W pierwszym z tych tekstów Sieniatycki rekonstruuje filozoficzne i teologiczne podstawy modernizmu, wskazując przede wszystkim na agnostycyzm, immanentyzm i ewolucjonizm jako jego fundamenty. W drugim przenosi polemikę na grunt polski i pokazuje konsekwencje tych założeń dla katolickiego rozumienia Objawienia, wiary,

dogmatu i Kościoła. Teksty te ukazują go jako aktywnego uczestnika sporów teologicznych i zarazem zapowiadają podstawowe intuicje późniejszej apologetyki.

Ważnym ogniwem pośrednim między polemiką antymodernistyczną a dojrzałą apologetyką jest *Problem istnienia Boga* (1923). Książka ta stanowi filozoficzno-apologetyczne opracowanie zagadnienia poznawalności istnienia Boga przez rozum. Sieniatycki najpierw porządkuje i krytykuje stanowiska podważające wartość rozumowych dowodów, a następnie rozwija własną argumentację. W ten sposób *Problem istnienia Boga* staje się bezpośrednim zapleczem późniejszej *Apologetyki*: nie jest jeszcze pełnym traktatem dogmatyki fundamentalnej, lecz przygotowuje jej filozoficzny fundament.

Najbardziej charakterystycznym osiągnięciem Sieniatyckiego stały się jednak syntezy podręcznikowe, zwłaszcza czterotomowy *Zarys dogmatyki katolickiej*: t. 1 *O Bogu jedynym i trójosobowym* (1928), t. 2 *O Bogu stworzycielu i odkupicielu* (1929), t. 3 *O łasce i cnotach wlanych* (1930), t. 4 *O sakramentach i rzeczach ostatecznych* (1931). Cykl ten pokazuje pełnię jego ambicji systematycznych: nie chodzi już o pojedyncze rozprawy, lecz o całościowy, uporządkowany i dydaktycznie przejrzysty wykład dogmatyki katolickiej w języku polskim.

Ukoronowaniem tego projektu stała się *Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna* (1932). Książka ta dopełnia wcześniejsze prace systematyczne, a zarazem uzupełnia cały projekt podręcznikowy: po opublikowaniu tomów dogmatyki szczegółowej należało jeszcze opracować ich podstawy, to znaczy Objawienie i Kościół [Sieniatycki, 1932: V–VI]. Dzięki temu *Apologetyka* zajmuje w dorobku Sieniatyckiego miejsce wyjątkowe, stanowiąc klucz do wewnętrznej logiki całej jego twórczości.

Do późnego etapu twórczości należy jeszcze *Hierarchja kościelna według św. Cyprjana* (1935), która potwierdza trwałość jego zainteresowań eklezjologicznych i historyczno-dogmatycznych. Cały dorobek Sieniatyckiego rozwija się według rozpoznawalnej logiki: od obrony naukowości teologii, przez analizę filozoficznych przesłanek wiary i polemikę z modernizmem, ku systematycznej syntezie dogmatycznej i apologetycznej.

Z perspektywy historycznej znaczenie tej twórczości polega nie tyle na radykalnej oryginalności, ile na umiejętności stworzenia klarownej polskiej syntezy klasycznego modelu teologii katolickiej. Sieniatycki nie był przede wszystkim teologiem nowych hipotez, lecz teologiem stabilizacji i przekładu: tłumaczył wielkie struktury myśli neoscholastycznej na język podręcznika, wykładu uniwersyteckiego i formacji intelektualnej duchowieństwa. Dzięki temu jego dzieła pozostają ważnym świadectwem sposobu uprawiania dogmatyki i apologetyki w Polsce pierwszej połowy XX wieku.

Warsztat apologety

Autorytety i zaplecze intelektualne

Warsztat apologetyczny Macieja Sieniatyckiego wyrasta z klasycznego modelu teologii neoscholastycznej, ściśle związanej z dogmatyką, filozofią i kościelnym urzędem nauczania. Jego punktem wyjścia jest przekonanie, że teologia stanowi prawdziwą *scientia*: ma własny przedmiot, metodę i wewnętrzny porządek. W rozprawie *Czy teologia jest umiejętnością?* Sieniatycki [1911: 5–7, 12–14] ujmuje teologię jako „umiejętność wiary" i „umiejętność religii objawionej", której zadaniem jest uzasadnianie, objaśnianie i obrona prawd wiary. Z tej perspektywy apologetyka nie jawi się u niego jako doraźna polemika, lecz jako uporządkowana refleksja naukowa nad podstawami chrześcijaństwa.

Drugim filarem tego warsztatu jest filozofia, rozumiana nie jako konkurencja dla teologii, lecz jako konieczne przygotowanie aktu wiary. Szczególnie wyraźnie widać to w *Problemie istnienia Boga*, gdzie autor podkreśla, że bez rozumnego przeświadczenia o istnieniu Boga nie ma religii, a poznanie Boga dokonuje się przez rozumowe wnioskowanie ze świata i z doświadczenia własnej duszy [Sieniatycki, 1923: 1–3]. Dlatego Sieniatycki rozwija apologetykę w klasycznym porządku *praeambula fidei*: od racjonalnego poznania Boga, przez możliwość i wiarygodność Objawienia, ku chrześcijaństwu i Kościołowi [Sieniatycki, 1932: XIV–XVI].

Zaplecze intelektualne Sieniatyckiego ma wyraźnie kościelny i zarazem rzymsko-neoscholastyczny charakter [zob. Pidel, Levering, Anderson, 2024; Shea, 2017]. Pismo Święte, Ojcowie Kościoła, scholastyka oraz autorytet Magisterium – w tym także *Vaticanum I* – nie funkcjonują u niego jako luźny materiał erudycyjny, lecz jako normatywne punkty odniesienia dla wykładu teologicznego. Widać to już w rozprawie *Czy teologia jest umiejętnością?*, gdzie naukowy status teologii uzasadnia on w horyzoncie wiary katolickiej, odwołując się zarówno do Soboru Watykańskiego I, jak i do współczesnej literatury neoscholastycznej, między innymi Pescha i Hurtera. W *Apologetyce* orientacja ta zostaje dopowiedziana jeszcze wyraźniej: część metodologiczną i definicyjną autor opiera na odwołaniach do Piusa X, św. Tomasza z Akwinu i Nyssensa. Dzięki temu projekt Sieniatyckiego można odczytywać jako polską recepcję rzymsko-neoscholastycznego modelu teologii podręcznikowej, dla którego teologia ma być zarazem systematyczna, argumentacyjnie zdyscyplinowana i wierna

Objawieniu przekazywanemu przez Kościół [Sieniatycki, 1923: 12–13, 16–17, 29; 1932: XII–XIV].

Stosunek do adwersarzy

Stosunek Sieniatyckiego do adwersarzy ma charakter wyraźnie polemiczny, ale nie sprowadza się do czystej retoryki. Jako apologeta jest on przekonany, że stawką sporu pozostaje integralność religii katolickiej, dlatego interesuje go nie tyle pojedynczy błąd, ile cały system założeń, z którego ten błąd wyrasta. Najważniejszym przeciwnikiem Sieniatyckiego jest modernizm. W *Systemie modernistów* przedstawia go jako nurt oparty na agnostycyzmie, immanentyzmie i ewolucjonizmie, a więc jako całościowe przesunięcie epistemologiczne i religijne, które podważa rozumowe poznanie Boga, zewnętrzny charakter Objawienia, wartość cudów i proroctw oraz trwałość dogmatu [Sieniatycki, 1916d: 3–4]. Zbliżoną linię krytyki rozwija w polemice *Modernizm w książce polskiej*, gdzie analizuje konsekwencje modernistycznego subiektywizmu dla pojęcia Objawienia, wiary, dogmatu i Kościoła [Sieniatycki, 1916a: 69–78, 209–223; 1916b: 40–56, 279–294; 1916c: 73–82].

Na tym tle lepiej widać także jego stosunek do innych stanowisk krytykowanych w *Problemie istnienia Boga*, takich jak tradycjonalizm, ontologizm, sentymentalizm, pragmatyzm czy teoria idei wrodzonej [Sieniatycki, 1923: 5–33]. Sieniatycki nie ujmuje ich całkowicie jednolicie, ale we wszystkich dostrzega zagrożenie dla racjonalnych podstaw wiary. Dlatego jego polemika ma zarazem wymiar kościelny i pastoralny: nie chodzi w niej wyłącznie o doktrynalne odparcie błędów, lecz także o ochronę wierzącego przed dezorientacją i wyposażenie go w narzędzia obrony.

Główne wątki apologetyczne

Apologetyka jako dogmatyka fundamentalna

Sieniatycki ujmuje apologetykę jako część dogmatyki, nazywaną wprost „dogmatyką fundamentalną”[1] [Sieniatycki, 1932: XIV]. Jej zadaniem nie

1 Określenie apologetyki mianem „dogmatyki fundamentalnej” – w odróżnieniu od dogmatyki szczegółowej – nie jest u Sieniatyckiego rozwiązaniem oryginalnym,

jest obrona poszczególnych dogmatów, lecz uzasadnienie tych prawd podstawowych, bez których nie może rozpocząć się dalszy wykład teologii. Do prawd tych zalicza przede wszystkim dwie „podstawy": po pierwsze, istnienie religii objawionej przez Boga, mającej swe dopełnienie w Jezusie Chrystusie; po drugie, trwanie tej religii w Kościele katolickim, który nieskazitelnie ją przechowuje i nieomylnie naucza [Sieniatycki, 1932: XIV]. W tym sensie apologetyka jest dla niego „obroną podstaw religji objawionej", a zarazem dyscypliną o funkcji pozytywnej i polemicznej: ma owe podstawy naukowo wykazać i bronić ich przed zarzutami [Sieniatycki, 1932: VI–VII, XIV]. Sieniatycki wiąże z nią metodę historyczno-filozoficzną: od strony filozoficznej bada ona możliwość i wiarygodność Objawienia, od strony historycznej zaś wykazuje fakt Objawienia chrześcijańskiego oraz Kościół katolicki jako instytucję Chrystusową, w której religia objawiona trwa i jest nieomylnie nauczana [Sieniatycki, 1932: XV–XVI]. Stąd także dwudzielny układ całego traktatu: część pierwsza dotyczy religii objawionej, część druga religii katolickiej, czyli Kościoła [Sieniatycki, 1932: VII, XVI].

Religia i Objawienie: możliwość, konieczność, wiarygodność

Pierwszy zasadniczy blok argumentacji Sieniatyckiego dotyczy religii w ogólności oraz Objawienia jako jej postaci nadprzyrodzonej. W tym punkcie pozostaje on wierny klasycznemu schematowi apologetyki katolickiej: zanim przejdzie do pytania o chrześcijaństwo jako religię objawioną, najpierw wyjaśnia, czym jest religia, dlaczego człowiek jej potrzebuje, na jakiej podstawie można mówić o religii prawdziwej oraz dlaczego redukcjonistyczne teorie pochodzenia religii nie tłumaczą adekwatnie zjawiska religijnego.

Idąc za św. Tomaszem z Akwinu, Sieniatycki [1932: 2–3] ujmuje religię jako stosunek człowieka do Boga, obejmujący poznanie tego stosunku, jego uznanie i urządzenie życia na tej podstawie. Dlatego traktat o religii pełni funkcję propedeutyczną wobec całej dalszej argumentacji. Sieniatycki [1932: 6–7] porządkuje tu nie tylko sam termin „religia", lecz także jej podstawowe rozróżnienia: religię naturalną i nadprzyrodzoną, prawdziwą i fałszywą, ujmowaną przedmiotowo i podmiotowo. Odrzuca

---

lecz świadomym przejęciem utrwalonej terminologii teologicznej, w której dyscyplinę tę ujmowano także jako „dogmatykę ogólną" lub „dogmatykę fundamentalną", zanim przyjęła się nazwa „teologia fundamentalna", por. Rusecki [1984: 36].

zarazem redukcjonistyczne teorie pochodzenia religii, które wywodzą ją ze strachu, niewiedzy, personifikacji sił przyrody, magii albo ewolucyjnego rozwoju niższych form wierzeń, ponieważ nie tłumaczą one adekwatnie ani genezy pojęcia Boga, ani powszechności religii [Sieniatycki, 1932: 16–25]. W ten sposób przygotowuje grunt pod przejście do zagadnienia Objawienia, pokazując, że religia naturalna nie wyczerpuje całości relacji człowieka do Boga, lecz może zostać dopełniona i udoskonalona przez religię nadprzyrodzoną [Sieniatycki, 1932: 6–7].

Na tym tle Sieniatycki [1932: 25–26] przechodzi do pojęcia Objawienia. Rozumie je najpierw ogólnie jako odsłonięcie drugiemu prawdy dotąd mu nieznanej, a w sensie ścisłym jako Objawienie Boże nadprzyrodzone, czyli osobowe „mówienie Boga do człowieka". To określenie ma u niego znaczenie zasadnicze. Objawienie nie jest bezosobowym przekazem treści ani metaforą religijnego samouświadomienia, lecz aktem Boga, który odsłania człowiekowi prawdę po to, aby została ona przyjęta ze względu na „powagę Boga mówiącego" [Sieniatycki, 1932: 26]. Objawienie naturalne, dokonujące się przez stworzenie, ma tu znaczenie jedynie analogiczne i szersze; właściwym przedmiotem apologetyki jest Objawienie nadprzyrodzone [Sieniatycki, 1932: 27–29].

Takie ujęcie ma wyraźny charakter polemiczny. Sieniatycki broni katolickiego rozumienia Objawienia zarówno przeciw naturalizmowi, deizmowi, racjonalizmowi i semiracjonalizmowi, które ograniczają lub negują możliwość nadprzyrodzonego działania Boga, jak i przeciw modernizmowi, który sprowadza Objawienie do wewnętrznego doświadczenia religijnego [Sieniatycki, 1932: 27–29]. Objawienie nie jest więc ani czysto subiektywnym przeżyciem, ani produktem religijnego rozwoju, lecz realnym działaniem Boga wobec człowieka [Sieniatycki, 1932: 26–29].

Kolejnym etapem argumentacji jest wykazanie możliwości Objawienia. Sieniatycki utrzymuje, że Objawienie nie sprzeciwia się ani naturze Boga, ani naturze człowieka, ani naturze samej prawdy. Przeciwnie, odpowiada ono zarówno transcendencji Boga, który może swobodnie udzielać się stworzeniu, jak i naturze człowieka, którego rozum może zostać przez Objawienie oświecony i wsparty, a nie zniesiony. Wywód ten ma charakter zarazem metafizyczny i antropologiczny: ze strony Boga Objawienie jest możliwe, ponieważ Bóg jako byt osobowy i wolny może wejść w relację z człowiekiem; ze strony człowieka – ponieważ człowiek jako istota rozumna i wolna może przyjąć prawdę objawioną i rozpoznać autorytet Boga mówiącego; ze strony samej prawdy – ponieważ prawda objawiona, choć przekracza naturalne możliwości poznawcze człowieka, nie stoi w sprzeczności z rozumem [Sieniatycki, 1932: 30–41].

Po wykazaniu możliwości Objawienia Sieniatycki przechodzi do kwestii jego konieczności. Wprowadza tu ważne rozróżnienie. W porządku nadprzyrodzonym Objawienie jest konieczne bezwzględnie, ponieważ człowiek nie może sam poznać swego nadprzyrodzonego celu ani środków prowadzących do zbawienia. Jeśli człowiek ma zostać wyniesiony do życia przekraczającego porządek natury, musi o tym celu i o tych środkach dowiedzieć się od samego Boga. W porządku religii naturalnej Objawienie nie jest konieczne bezwzględnie, ponieważ pewne podstawowe prawdy o Bogu mogą być poznane rozumem; jest jednak moralnie konieczne, gdyż w aktualnym stanie ludzkości nie wszyscy mogliby dojść do tych prawd łatwo, pewnie i bez błędu. W tym punkcie Sieniatycki [1932: 41–48] zachowuje klasyczną linię nauczania katolickiego: rozum nie zostaje unieważniony, ale jego praktyczne ograniczenia sprawiają, że Objawienie okazuje się dla człowieka potrzebne także tam, gdzie chodzi o prawdy zasadniczo dostępne naturalnemu poznaniu.

Z konieczności i z obowiązku przyjęcia religii objawionej, jeśli rzeczywiście pochodzi ona od Boga, wynika pytanie o kryteria jej rozpoznania. Sieniatycki odpowiada na nie przez teorię kryteriów Objawienia, czyli *motiva credibilitatis*. Ich funkcją jest doprowadzenie do moralnej pewności, że dana religia rzeczywiście pochodzi od Boga. Nie chodzi więc o dowód matematyczny ani o czysto subiektywne przekonanie, lecz o taki stopień uzasadnienia, który wyklucza roztropne powątpiewanie [Sieniatycki, 1932: 49]. Autor dzieli kryteria na wewnętrzne i zewnętrzne. Do pierwszych należą te cechy religii objawionej, które ujawniają się w jej treści, strukturze i wzniosłości moralnej; do drugich – znaki dane przez Boga dla uwierzytelnienia Objawienia, przede wszystkim cuda i proroctwa [Sieniatycki, 1932: 49–51].

Sieniatycki wyraźnie uprzywilejowuje kryteria zewnętrzne, ponieważ Objawienie jest dla niego faktem historycznym, który powinien być historycznie uzasadniony. Nie oznacza to lekceważenia kryteriów wewnętrznych. Autor dostrzega znaczenie wzniosłości nauki objawionej, jej zgodności z najgłębszymi potrzebami człowieka oraz jej mocy moralnej, nie przypisuje im jednak wartości rozstrzygającej. Decydujące pozostają zewnętrzne znaki Boskiego posłannictwa, gdyż to one najściślej potwierdzają, że mamy do czynienia nie tylko z religią wewnętrznie przekonującą, lecz także rzeczywiście objawioną przez Boga [Sieniatycki, 1932: 52–54]. W ten sposób zewnętrzne motywy wiarygodności stają się pomostem między filozoficznym wykazaniem możliwości Objawienia a historycznym uzasadnieniem chrześcijaństwa.

Szczególne miejsce wśród zewnętrznych kryteriów Objawienia zajmuje u Sieniatyckiego cud. Rozumie go on jako fakt nadzwyczajny, podpadający

pod zmysły i przewyższający siły całego stworzenia, a zarazem jako znak Boskiego działania w historii. Cud nie jest więc jedynie zdarzeniem niezwykłym, lecz obiektywnym uwierzytelnieniem Objawienia. Jego możliwość wynika z wolności Boga względem porządku natury, poznawalność zaś z tego, że fakt cudowny może być stwierdzony historycznie i rozpoznany jako przekraczający możliwości przyrody [Sieniatycki, 1932: 54–68].

Podobną funkcję pełni proroctwo. W sensie ścisłym oznacza ono pewną i określoną przepowiednię przyszłych wydarzeń, których nie da się przewidzieć środkami naturalnymi, zwłaszcza gdy zależą one od wolnych postanowień Boga i człowieka. Jego wartość apologetyczna polega na tym, że może zostać zweryfikowane historycznie przez zestawienie samej zapowiedzi z jej spełnieniem. Dlatego, podobnie jak cud, proroctwo stanowi dla Sieniatyckiego znak Boskiego posłannictwa i ważne kryterium wiarygodności Objawienia [Sieniatycki, 1932: 68–72].

Traktat o religii i Objawieniu stanowi u Sieniatyckiego właściwy prolog całej apologetyki. Najpierw autor określa religię w ogólności, następnie Objawienie jako podstawę religii nadprzyrodzonej, dalej wykazuje jego możliwość i konieczność, a wreszcie ustala kryteria jego wiarygodności. Dopiero na tym fundamencie przechodzi do *demonstratio christiana*, czyli do wykazania, że chrześcijaństwo jest religią objawioną.

Chrześcijaństwo jako religia objawiona

Celem *demonstratio christiana* jest wykazanie, że chrześcijaństwo nie jest jedną z wielu religii historycznych, lecz religią rzeczywiście objawioną przez Boga. Punktem wyjścia argumentacji Sieniatyckiego są źródła Objawienia chrześcijańskiego, przede wszystkim Ewangelie. Autor uzasadnia ich autentyczność, nieskazitelność tekstu i wiarygodność historyczną, ponieważ bez uprzedniego uwiarygodnienia świadectw o Jezusie nie byłaby możliwa dalsza argumentacja apologetyczna [Sieniatycki, 1932: 84–98].

Takie ustawienie wywodu ma znaczenie zasadnicze. Sieniatycki nie zaczyna od samej wzniosłości nauki chrześcijańskiej ani od jej oddziaływania moralnego, lecz od pytania, czy świadectwa, na których opiera się wiara Kościoła, mogą zostać uznane za historycznie wiarygodne. Dlatego podejmuje klasyczne zagadnienia apologetyczne: pochodzenie Ewangelii, integralność ich przekazu oraz ich wartość jako źródeł do poznania życia, działalności i nauki Jezusa. W tym sensie Ewangelie nie są dla niego jedynie tekstami religijnymi, lecz podstawowymi dokumentami historycznymi, na których opiera się cała dalsza demonstracja [Sieniatycki, 1932: 84–98].

Na tym fundamencie centralne miejsce zajmuje osoba Jezusa Chrystusa. Sieniatycki nie rozwija tu jeszcze pełnej chrystologii dogmatycznej, lecz stawia pytanie ściśle apologetyczne: czy Jezus rzeczywiście występuje jako autentyczny Boży Posłaniec? Analizuje więc Jego świadectwo o sobie: świadomość posłannictwa, wyjątkowy autorytet, z jakim przemawia, oraz roszczenie do szczególnej więzi z Ojcem. Jezus nie jawi się tu jako jeden z wielu nauczycieli religijnych, lecz jako ten, którego słowa i czyny domagają się rozstrzygnięcia co do ich Boskiej prawdziwości [Sieniatycki, 1932: 99–109].

Samo świadectwo Chrystusa o sobie nie wystarcza jednak jeszcze do wniosku apologetycznego. Musi ono zostać uwierzytelnione przez znaki zewnętrzne, zgodnie z wcześniej wyłożoną teorią kryteriów Objawienia. W tym właśnie miejscu najlepiej widać wewnętrzną spójność *Apologetyki*: uprzedni wykład o cudzie i proroctwie nie pozostaje abstrakcyjnym rozważaniem, lecz znajduje swoje konkretne zastosowanie w argumentacji dotyczącej osoby Jezusa Chrystusa i historycznych podstaw chrześcijaństwa.

Zasadniczą rolę odgrywają tu cuda, proroctwa i zmartwychwstanie. Sieniatycki traktuje je nie jako racje pomocnicze, lecz jako właściwe znaki Boskiego posłannictwa Chrystusa: cuda potwierdzają nadprzyrodzony charakter Jego misji, proroctwa ukazują jej zakorzenienie we wcześniejszym Objawieniu, a zmartwychwstanie zajmuje miejsce centralne jako ostateczna pieczęć położona przez Boga na całej działalności Jezusa. Nie jest ono więc jednym cudem obok innych, lecz punktem kulminacyjnym całej argumentacji chrystologicznej. Zarazem Sieniatycki odrzuca ujęcia redukcyjne, które próbują tłumaczyć znaki towarzyszące misji Jezusa w sposób czysto naturalny, psychologiczny lub apriorycznie antynadprzyrodzony, uznając je za metodologicznie wadliwe, ponieważ wychodzą z założenia niemożliwości cudu, zamiast rozstrzygać na podstawie świadectw historycznych. Argumentacja pozytywna opiera się natomiast na wiarygodności Ewangelii, zgodności zapowiedzi Chrystusa z późniejszym biegiem wydarzeń oraz na przekonaniu, że Bóg przez zmartwychwstanie ostatecznie potwierdził mesjańską i Boską godność Jezusa [Sieniatycki, 1932: 109–133].

Dalsze racje mają charakter uzupełniający, ale nie są drugorzędne. Sieniatycki odwołuje się do niezwykłego rozszerzenia się chrześcijaństwa, mimo skromnych początków i silnych prześladowań, do świadectwa męczenników oraz do religijno-moralnych owoców nowej religii [Sieniatycki, 1932: 133–151]. Chodzi tu o pokazanie, że chrześcijaństwo posiada nie tylko pierwotne Boskie uwierzytelnienie, lecz także historyczną żywotność i moc przemiany, których nie da się adekwatnie wyjaśnić wyłącznie przyczynami naturalnymi.

Całość wywodu ma u Sieniatyckiego kompozycję ściśle uporządkowaną: od wiarygodności źródeł, przez świadectwo Chrystusa o sobie, ku znakom potwierdzającym Jego Boskie posłannictwo oraz dalszym racjom historycznym i religijno-moralnym. Dzięki temu *demonstratio christiana* przybiera postać rzeczywiście systematyczną i prowadzi od pytania o świadectwa do rozpoznania chrześcijaństwa jako religii objawionej przez Boga.

Kościół katolicki jako autentyczny podmiot Objawienia

Drugim wielkim filarem apologii Sieniatyckiego jest *demonstratio catholica*. Jeśli pierwsza część wywodu ma wykazać, że Bóg rzeczywiście objawił się w Jezusie Chrystusie, druga odpowiada na pytanie, gdzie religia objawiona trwa w historii i kto jest jej autentycznym depozytariuszem. Odpowiedź autora jest jednoznaczna: religia Chrystusa trwa w Kościele katolickim. Z tego względu część eklezjologiczna nie stanowi dodatku do *demonstratio christiana*, lecz jej konieczne dopełnienie. Objawienie chrześcijańskie nie może bowiem pozostać jedynie faktem przeszłym; musi istnieć historycznie uchwytny podmiot, który nieskazitelnie je przechowuje, autorytatywnie objaśnia i wiernie przekazuje [Sieniatycki, 1932: 174].

Punktem wyjścia jest określenie istoty Kościoła. Sieniatycki ujmuje go przede wszystkim jako społeczność religijną, a więc rzeczywistość zarazem widzialną i duchową, posiadającą określony cel, członków, władzę i środki zbawcze. Już na tym poziomie jego eklezjologia ma wyraźnie antyindywidualistyczny i antyspirytualistyczny charakter: przeciwstawia się koncepcjom Kościoła czysto niewidzialnego, wyłącznie wewnętrznego albo redukowanego do nieuchwytnej wspólnoty przeżyć religijnych. Kościół Chrystusowy musi być historycznie rozpoznawalny, ponieważ tylko taki Kościół może rzeczywiście pełnić funkcję strażnika Objawienia [Sieniatycki, 1932: 174–176].

Zasadnicze znaczenie ma zatem pytanie o pochodzenie Kościoła. Sieniatycki [1932: 174] stara się wykazać, że nie jest on tworem wtórnym wobec działalności Jezusa ani spontanicznym rezultatem późniejszego rozwoju wspólnoty uczniów, lecz społecznością bezpośrednio ustanowioną przez samego Chrystusa. Tezę tę rozumie jednak precyzyjnie: nie utrzymuje, że cały późniejszy kształt ustrojowy Kościoła istniał od początku w postaci w pełni rozwiniętej, lecz że Chrystus sam ustanowił te elementy, które stanowią istotę Kościoła jako społeczności religijnej, to znaczy wspólny cel, środki prowadzące do zbawienia oraz władzę kierującą

wspólnotą [Sieniatycki, 1932: 175]. Odpowiadając zaś na pytanie, kiedy Chrystus ustanowił Kościół, Sieniatycki [1932: 178] przyjmuje ujęcie etapowe: akt założycielski urzeczywistniał się przez całe publiczne życie Jezusa, przez powołanie uczniów, wybór Apostołów, przekazanie im misji, nadanie określonej władzy i ustanowienie środków zbawczych.

W tym właśnie miejscu szczególnego znaczenia nabiera wcześniejsze studium *Początki hierarchii kościelnej* (1912), stanowiące ważne zaplecze historyczno-dogmatyczne późniejszej *Apologetyki*. Sieniatycki nie usiłuje tam dowodzić, że cały późniejszy ustrój Kościoła był od początku obecny w postaci w pełni rozwiniętej; jego celem jest raczej wykazanie, że podstawowa struktura hierarchiczna Kościoła ma początek Boski i apostolski. Dlatego koncentruje się na genezie episkopatu, prezbiteratu i diakonatu oraz przeciwstawia katolicką naukę o hierarchii teoriom protestanckim, które sprowadzają władzę kościelną do ustanowienia ludzkiego lub gminnego [Sieniatycki, 1912: I–IV, 1–11]. W tym samym duchu w *Apologetyce* polemizuje z ujęciami protestanckimi i modernistycznymi, które rozmywają widzialny i społeczny charakter Kościoła albo czynią zeń wytwór późniejszego rozwoju historycznego [Sieniatycki, 1932: 175–176]. Dzięki temu *demonstratio catholica* nie opiera się u niego jedynie na abstrakcyjnej zasadzie dogmatycznej, lecz łączy tezę o Boskim ustanowieniu Kościoła z historycznym namysłem nad genezą jego podstawowej struktury.

Centralne miejsce w tym wywodzie zajmuje prymat Piotra. Sieniatycki ujmuje go nie jako honorowe pierwszeństwo ani jedynie symboliczną zasadę jedności, lecz jako prymat jurysdykcji, czyli najwyższą władzę nauczania i rządzenia w Kościele. W tym sensie Piotr jest dla niego nie tylko „pierwszym" w gronie Apostołów, ale również widzialną głową całego Kościoła, podczas gdy jego głową niewidzialną pozostaje Chrystus. Argumentacja opiera się zarówno na klasycznych tekstach obietnicy i ustanowienia (Mt 16, 13–19), jak i na ich interpretacji eklezjologicznej: Piotr jest opoką, fundamentem jedności, otrzymuje klucze Królestwa i władzę wiązania oraz rozwiązywania, a więc urząd, który z samej swej natury dotyczy całej wspólnoty. Dlatego prymat Piotra nie jest u Sieniatyckiego przywilejem czysto osobistym, lecz elementem konstytutywnym ustroju Kościoła, związanym z jego widzialną, społeczną i monarchiczną strukturą [Sieniatycki, 1932: 203–225]. Z tego właśnie powodu argument o prymacie przechodzi w argument o jego trwałości: skoro Kościół ma istnieć aż do końca świata jako społeczność widzialna i zorganizowana, również zasada jego jedności i najwyższej władzy musi trwać w następcach Piotra, to znaczy w biskupach Rzymu [Sieniatycki, 1932: 231]. W relacji do wcześniejszych *Początków hierarchii kościelnej* związek ten pozostaje pośredni,

ale ważny: tam Sieniatycki [1912: II] wykazuje Bosko-apostolskie pochodzenie hierarchii trzech stopni, świadomie odkładając osobne rozwinięcie problemu prymatu rzymskiego jako kwestii wymagającej szerszego materiału historycznego; dopiero w *Apologetyce* podejmuje więc pytanie o wewnętrzne uporządkowanie hierarchii i o miejsce Piotra jako trwałej zasady jedności całego Kościoła [Sieniatycki, 1932: 203–231].

Dalszym rozwinięciem tej argumentacji jest wykład o urzędzie nauczycielskim i nieomylności. Sieniatycki wychodzi z założenia, że Kościół Chrystusowy nie może być jedynie wspólnotą zachowującą Objawienie, lecz musi być także jego autorytatywnym nauczycielem. Religia objawiona, jeśli ma trwać w historii jako ta sama i wiążąca prawda, wymaga trwałego, widzialnego i pewnego podmiotu nauczania; dlatego urząd nauczycielski nie jest u niego jedynie elementem praktycznej organizacji Kościoła, lecz należy do jego istoty [Sieniatycki, 1932: 266–267; także 180–181].

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera nieomylność. Najpierw chodzi o Kościół w jego urzędowym nauczaniu religii objawionej. Sieniatycki określa nieomylność nie tylko jako wolność od faktycznego błędu w rzeczach wiary i obyczajów, lecz także jako niemożliwość pobłądzenia. Rozróżnia przy tym nieomylność czynną (*infallibilitas activa*) i bierną (*infallibilitas passiva*): pierwsza przysługuje pasterzom Kościoła w nauczaniu, druga całemu Kościołowi wierzącemu w akcie przyjmowania prawdy. Nieomylność nie oznacza prywatnego natchnienia ani wyjątkowej świętości nauczających, lecz szczególną asystencję Bożą, dzięki której Kościół pozostaje wolny od błędu w strzeżeniu i głoszeniu prawdy objawionej [Sieniatycki, 1932: 266].

Na tym tle Sieniatycki przechodzi do nieomylności papieskiej. Ujmuje ją ściśle według definicji *Vaticanum I*: papież jest nieomylny nie zawsze i nie w każdej wypowiedzi, lecz wtedy, gdy jako najwyższy pasterz i nauczyciel wszystkich chrześcijan naucza *ex cathedra*, to znaczy gdy mocą swego najwyższego apostolskiego autorytetu definitywnie rozstrzyga naukę wiary lub obyczajów jako obowiązującą cały Kościół [Sieniatycki, 1932: 278–279]. W ten sposób papieska nieomylność nie zostaje oderwana od nieomylności Kościoła, lecz stanowi jej szczególny i najwyższy organ. Ostatecznie chodzi o wykazanie, że w Kościele katolickim istnieje obiektywna, widzialna i pewna zasada zachowania oraz autorytatywnej interpretacji prawdy objawionej.

Dopełnieniem całej *demonstratio catholica* jest wykład o znamionach Kościoła: jedności, świętości, katolickości i apostolskości. U Sieniatyckiego nie są one własnościami czysto abstrakcyjnymi, lecz historycznie rozpoznawalnymi znakami Kościoła prawdziwego. Jedność oznacza spoistość

wiary, kultu i zwierzchnictwa; świętość wskazuje zarówno na świętość źródła, jak i środków oraz owoców życia kościelnego; katolickość wyraża powszechność posłania; apostolskość zaś to ciągłość z Kościołem Apostołów w nauce, ustroju i sukcesji. Dzięki temu znamiona pełnią funkcję ściśle apologetyczną: pozwalają rozpoznać Kościół katolicki jako ten Kościół, w którym trwa społeczność założona przez Chrystusa [Sieniatycki, 1932: 315–346].

W rezultacie Kościół katolicki zostaje u Sieniatyckiego ukazany nie tylko jako wspólnota religijna w sensie socjologicznym czy historycznym, lecz także jako autentyczny podmiot zachowania, nauczania i przekazu Objawienia. *Demonstratio catholica* domyka więc całość argumentacji apologetycznej: skoro Bóg objawił się w Chrystusie, a Chrystus ustanowił widzialny Kościół wyposażony w trwałą strukturę, prymat, urząd nauczycielski i znamiona rozpoznawcze, to Kościół katolicki jawi się jako normatywne miejsce trwania Objawienia w historii.

Źródła Objawienia

Pismo Święte i Tradycja są dla Sieniatyckiego [1932: 346] dwoma obiektywnymi źródłami Objawienia, z których Kościół czerpie prawdę wiary i które autorytatywnie przekazuje. Pismo nie funkcjonuje więc jako samowystarczalna norma prywatnej lektury, lecz jako księga natchniona powierzona Kościołowi; Tradycja zaś oznacza apostolski przekaz prawdy objawionej, utrwalony w życiu, nauczaniu i wierze Kościoła. Oba źródła pozostają ze sobą wewnętrznie związane i właśnie dlatego wymagają nieomylnej wykładni ze strony urzędu nauczycielskiego. W tym sensie Sieniatycki przeciwstawia katolicką naukę zarówno zasadzie *sola Scriptura*, jak i wszelkim próbom sprowadzenia Objawienia do samej zmiennej pamięci wspólnoty: depozyt wiary trwa w Kościele jako słowo Boże pisane i podane, autentycznie rozpoznawane oraz interpretowane przez Kościół nauczający.

*

Myśl apologetyczna Macieja Sieniatyckiego stanowi dojrzały i wyjątkowo przejrzysty przykład klasycznego modelu neoscholastycznej apologetyki katolickiej. Jej największą zaletą jest spójność architektoniczna: autor nie gromadzi argumentów przypadkowo, lecz buduje uporządkowany wywód, w którym pytanie o religię prowadzi do pytania o Objawienie, to zaś do pytania o Chrystusa i Kościół [Sieniatycki, 1932: VI–VII, XV–XVI,

1–72, 72–172, 173–346]. W tym sensie jego apologetyka nie jest doraźną polemiką, lecz systematycznym projektem racjonalnego uzasadnienia podstaw wiary katolickiej. Projekt ten dojrzewa stopniowo: od filozoficznego ugruntowania wiary w *Problemie istnienia Boga*, przez historyczno-dogmatyczny namysł nad genezą hierarchii kościelnej w *Początkach hierarchii kościelnej*, aż po zwartą syntezę w *Apologetyce czyli dogmatyce fundamentalnej* [Sieniatycki, 1923: 1–49, 50–218; 1912: I–IV, 1–12].

Na poziomie metodologicznym Sieniatycki okazuje się teologiem bardziej syntezy niż nowatorstwa. Jego wykład pozostaje ściśle związany z przedkoncyliarnym modelem apologetyki: apologetyka jest tu „dogmatyką fundamentalną", uprawianą metodą historyczno-filozoficzną i rozwiniętą w dwóch zasadniczych częściach: *demonstratio christiana* oraz *demonstratio catholica* [Sieniatycki, 1932: XIV–XVI]. Mocną stroną tego ujęcia jest precyzja pojęciowa, jasność definicji, konsekwencja rozumowania i zdolność łączenia funkcji demonstratywnej z polemiczną. Sieniatycki [1932: VI–VII, 25–54; 1916d: 2–4] nie tylko wykłada stanowisko Kościoła, ale także systematycznie rekonstruuje zarzuty przeciwników i udziela na nie odpowiedzi. Dzięki temu jego pisma mają dużą wartość jako świadectwo sposobu, w jaki w Polsce pierwszej połowy XX wieku rozumiano zadania teologii fundamentalnej.

Granice tego projektu są jednak równie wyraźne. Apologetyka Sieniatyckiego pozostaje silnie osadzona w horyzoncie antymodernistycznym i przedkoncyliarnym. Objawienie ujmuje on przede wszystkim w perspektywie noetyczno-doktrynalnej jako nadprzyrodzone przekazanie przez Boga prawd wiary i moralności (*locutio Dei attestans*), słabiej natomiast eksponuje jego historiozbawczy i osobowy wymiar jako Boże samoujawnienie i samoudzielenie się człowiekowi (*autorevelatio et autodonatio Dei*). Podobnie Kościół przedstawia głównie jako widzialną, hierarchiczną i normatywną społeczność strzegącą depozytu Objawienia. Model ten odznacza się dużą klarownością, ale zarazem pozostaje mniej zorientowany na późniejsze ujęcia komunijne i ekumeniczne. Ślady epoki nosi także jego traktat o religii w ogólności oraz przedkoncyliarny sposób ujmowania przekazu Objawienia: autor ufa klasycznym *motiva credibilitatis*, zwłaszcza cudowi i proroctwu, a przy tym jest daleki od późniejszej, bardziej zniuansowanej refleksji nad historią zbawienia, doświadczeniem wiary i rozwojem doktryny. W szczególności Pismo Święte i Tradycję ujmuje jeszcze w schemacie charakterystycznym dla teologii przedsoborowej, podczas gdy *Vaticanum II* mocniej akcentuje, że źródłem Objawienia jest sam Bóg objawiający się w Chrystusie, a Pismo i Tradycja – ściśle ze sobą związane i wypływające z tego samego Bożego źródła – stanowią

jeden święty depozyt słowa Bożego przekazywany w Kościele [*Dei Verbum*, nr 2, 7–10].

W rezultacie Sieniatycki jawi się nie tyle jako teolog przełomu, ile jako wyjątkowo reprezentatywny autor dojrzałej polskiej neoscholastyki. Jego znaczenie polega nie na stworzeniu nowego paradygmatu, lecz na szczególnie konsekwentnym i językowo przejrzystym opracowaniu modelu klasycznej apologetyki katolickiej w polszczyźnie. Właśnie dlatego jego pisma pozostają ważnym źródłem do historii rodzimej dogmatyki, apologetyki i teologii fundamentalnej: pozwalają uchwycić, jak w polskiej literaturze teologicznej przed Soborem Watykańskim II rozumiano relację wiary i rozumu, wiarygodność Objawienia oraz Kościół jako autentyczny podmiot jego zachowania i przekazu.

Bibliografia

Źródła

Sieniatycki, M. (1904). *Wniebowzięcie N. M. Panny. Studyum teologiczne*. Lwów: Nakładem autora.

Sieniatycki, M. (1906). *Ogólna katolicka dogmatyka. Podręcznik szkolny*. Lwów: Drukarnia Katolicka Józefa Chęcińskiego.

Sieniatycki, M. (1908). *Dogmatyka szczegółowa. Podręcznik szkolny*. Lwów: Drukarnia Katolicka Józefa Chęcińskiego.

Sieniatycki, M. (1911). *Czy teologia jest umiejętnością?* Kraków: W. L. Anczyc (odbitka z „Przeglądu Powszechnego").

Sieniatycki, M. (1912). *Początki hierarchii kościelnej. Studyum historyczno-dogmatyczne*. Lwów: Gubrynowicz i Syn.

Sieniatycki, M. (1916a). Modernizm w książce polskiej. *Przegląd Powszechny*, 130: 69–78, 209–223.

Sieniatycki, M. (1916b). Modernizm w książce polskiej. *Przegląd Powszechny*, 131: 40–56, 279–294.

Sieniatycki, M. (1916c). Modernizm w książce polskiej. *Przegląd Powszechny*, 132: 73–82.

Sieniatycki, M. (1916d). *System modernistów*. Lwów: Drukarnia Katolicka Józefa Chęcińskiego (odbitka z „Gazety Kościelnej").

Sieniatycki, M. (1919). *Etyka katolicka. Podręcznik szkolny*. Kraków: Gubrynowicz i Syn.

Sieniatycki, M. (1923). *Problem istnienia Boga*. Poznań–Warszawa–Wilno: Księgarnia św. Wojciecha.

Sieniatycki, M. (1928). *Zarys dogmatyki katolickiej, t. 1: O Bogu jedynym i trójosobowym*. Kraków: Nakładem autora.

Sieniatycki, M. (1929). *Zarys dogmatyki katolickiej, t. 2: O Bogu stworzycielu i odkupicielu*. Kraków: Nakładem autora.

Sieniatycki, M. (1930). *Zarys dogmatyki katolickiej, t. 3: O łasce i cnotach wlanych*. Kraków: Nakładem autora.
Sieniatycki, M. (1931). *Zarys dogmatyki katolickiej, t. 4: O sakramentach i rzeczach ostatecznych*. Kraków: Nakładem autora.
Sieniatycki, M. (1932). *Apologetyka czyli dogmatyka fundamentalna*. Kraków: Nakładem autora.
Sieniatycki, M. (1935). *Hierarchja kościelna według św. Cyprjana*. Włocławek: Neuman & Tomaszewski.

Opracowania

Artemiuk, P. (2022). *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
Florkowski, E. (1949). Śp. ks. Maciej Sieniatycki. *Polonia Sacra*, 2(1–2): 196–199.
Królikowski, J. (2013). Sieniatycki Maciej. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 18, kol. 159–160), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Pidel, A., Levering, M., Anderson, J. M. (eds.) (2024). *The Roman School. Nineteenth-Century Jesuit Theology and Its Achievements*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004548596
Rusecki, M. (1984). Struktura naukowa teologii fundamentalnej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 22(1): 35–69.
Rusecki, M. (1994). *Wiarygodność chrześcijaństwa, t. 1: Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Shea, C. M. (2017). Ressourcement in the Age of Migne. The Jesuit Theologians of the Collegio Romano and the Shape of Modern Catholic Thought. *Nova et Vetera*, 15(2): 579–613. https://doi.org/10.1353/nov.2017.0027
Uniwersytet Jagielloński (b.d.). *Ks. prof. Maciej Sieniatycki*. In memoriam, https://in-memoriam.uj.edu.pl/lista-pamieci?osoba=140331899 (5.06.2026).

Summary

The chapter presents Maciej Sieniatycki (1869–1949) as one of the leading representatives of Polish neo-scholasticism in the first half of the twentieth century, combining the roles of dogmatic theologian, apologist, and author of systematic theological manuals. It outlines his academic career, the main stages of his literary output, and the internal logic of his intellectual project, which developed from historical-dogmatic studies and anti-Modernist polemics towards a synthesis of apologetics understood as fundamental dogmatics. Particular attention is given to Sieniatycki's apologetic method, his Roman neo-scholastic background, his attitude towards opponents – especially Modernism – and the principal themes of his thought: apologetics as a foundational theological discipline, the theory of religion and revelation, the *demonstratio christiana*, and the *demonstra-*

tio catholica. At the same time, the chapter highlights the historical-theological importance of his work as a representative example of pre-conciliar fundamental theology in Poland, while also indicating the limits of this model, shaped by its anti-Modernist context, its noetic-doctrinal understanding of revelation, and its strongly institutional account of the Church.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Macieja Sieniatyckiego jako reprezentatywnego przedstawiciela polskiej apologetyki i teologii fundamentalnej okresu przedsoborowego. Jego system opierał się na klasycznej strukturze *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* i *demonstratio catholica*, prowadzącej od wykazania racjonalności religii do uzasadnienia prawdziwości chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego. Refleksja Sieniatyckiego była mocno zakorzeniona w neoscholastyce i kontekście walki z modernizmem. Objawienie ujmował przede wszystkim w perspektywie doktrynalnej, a Kościół jako widzialną instytucję wyposażoną w autorytet przekazywania prawdy objawionej. Rozdział ukazuje zarówno systematyczność i konsekwencję jego projektu, jak i ograniczenia modelu typowego dla katolickiej teologii przedsoborowej.

Słowa kluczowe: Maciej Sieniatycki; apologetyka katolicka; teologia fundamentalna; teologia dogmatyczna; neoscholastyka; Objawienie; wiarygodność chrześcijaństwa; prymat papieski

Abstract

The chapter presents Maciej Sieniatycki as a representative figure of Polish pre-conciliar apologetics and fundamental theology. His system followed the classical structure of *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana*, and *demonstratio catholica*, moving from the rational justification of religion to establishing the truth of Christianity and the Catholic Church. Sieniatycki's reflection was deeply rooted in neo-scholasticism and the anti-Modernist context. Revelation was understood primarily in doctrinal terms, while the Church was presented as a visible institution entrusted with the authoritative transmission of revealed truth. The chapter highlights both the systematic strength of his project and the limitations characteristic of pre-conciliar Catholic theology.

Keywords: Maciej Sieniatycki; Catholic apologetics; fundamental theology; dogmatic theology; neo-scholasticism; revelation; credibility of Christianity; papal primacy