



LEKSYKON POLSKICH APOLOGETÓW I TEOLOGÓW FUNDAMENTALNYCH

pod redakcją
Damiana Wąska i Marka Gilskiego






LEKSYKON POLSKICH APOLOGETÓW I TEOLOGÓW FUNDAMENTALNYCH

LEKSYKON POLSKICH APOLOGETÓW I TEOLOGÓW FUNDAMENTALNYCH

pod redakcją
Damiana Wąska i Marka Gilskiego

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Kraków 2026

Recenzje wydawnicze
ks. prof. dr hab. Przemysław Kantyka (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)
ks. dr hab. Sławomir Zieliński (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

Ilustracje na okładce
Mateusz z Krakowa – według Tobiasa Stimmera, drzeworyt w: Paolo Giovio, *Elogia virorum bellica virtute illustrium*, Bazylea 1575, s. 249, Getty Research Institute (Internet Archive); Stanisław Hozjusz – Philips Galle, miedzioryt, 1572–1612, Rijksmuseum, Amsterdam, RP-P-1912-732; Piotr Skarga – Władysław Walkiewicz według Tytusa Maleszewskiego, litografia, 1879, Biblioteka Narodowa, G.61223/III; Karol Niedziałkowski – Walenty Ciechomski, drzeworyt z teki *Papież Leon XIII, arcybiskupi i biskupi Archidyecezyi Warszawskiej i Mohilewskiej*, Warszawa 1901, Biblioteka Narodowa, A.6528/G.XX/III-203; Konstanty Michalski – autor nieznany, fotografia, Narodowe Archiwum Cyfrowe, zespół Koncern Ilustrowany Kurier Codzienny – Archiwum Ilustracji, 3/1/0/10/382; Józef Pelczar – autor nieznany, fotografia z książki: Jan Sygański, *Monografia obrazu Matki Boskiej Pocieszenia…*, Lwów 1906, Biblioteka Narodowa, I 185.174; Stefan Pawlicki – Stanisław Bizański, fotografia (fragment), około 1885, Biblioteka Narodowa, F.80934/III; Marian Morawski – autor nieznany, fotografia z książki: Józef Tuszowski, *O. Marjan Morawski T. J. (1845–1901)*, Kraków 1932, Biblioteka Narodowa, 1.420.770 A.

Publikacja dofinansowana ze środków budżetu państwa w ramach programu Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki", nr projektu NPRH/DN/SP/0009/2023/12, kwota dofinansowania 446 868,00 zł, całkowita wartość projektu 446 868,00 zł.

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

NARODOWY PROGRAM ROZWOJU HUMANISTYKI

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).

Copyright © 2026 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8370-175-2 (druk)
ISBN 978-83-8370-176-9 (online)

https://doi.org/10.15633/9788383701769

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
+48 12 8898 115 · wydawnictwo@upjp2.edu.pl
https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 5–8.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.00

Wstęp

Kompleksowa refleksja nad polską kulturą intelektualną byłaby niepełna, gdybyśmy zatrzymali się jedynie na dziejach literatury, filozofii i nauki. Biorąc bowiem pod uwagę uwarunkowania historyczne, konieczne wydaje się uwzględnienie również wkładu teologów, którzy przez kolejne wieki uczestniczyli w międzynarodowych i krajowych debatach, odpowiadali na pytania o religię, ale także o prawdę, status poznania rozumowego, naturę człowieka i jego miejsce w zmieniającym się świecie. Wśród nich szczególną rolę odgrywali apologeci, a w czasach nam bliższych teolodzy fundamentalni. To oni podejmowali dialog z pojawiającymi się prądami intelektualnymi, odkryciami nauk przyrodniczych, przemianami społecznymi i kulturowymi, a także innymi religiami i wyznaniami chrześcijańskimi. Nie tylko prowadzili polemiki z przeciwnikami myśli katolickiej, ale również dzielili się swoim sposobem rozumienia świata, szukając w doktrynie i tradycji chrześcijańskiej wiarygodnej i inspirującej odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne. Co najmniej w kilku przypadkach były to osoby, które kształtowały oblicze zarówno Kościoła w Polsce, jak i Kościoła powszechnego oraz rozwiązywały dylematy wiernych w skali europejskiej.

Paradoksalnie, wielu autorów – którzy przez wieki współtworzyli polskie środowiska naukowe, formowali kolejne pokolenia duchownych i świeckich myślicieli oraz podsuwali pomysły kierunkujące politykę eklezjalną i państwową – zostało zapomnianych, a ich nazwiska nie pojawiają się w katalogach polskich humanistów. Nierzadko ich dzieła wciąż czekają na tłumaczenia z języka łacińskiego lub nowe wydania, a niektóre zachowały się jedynie w spuściznach archiwalnych. Brak też opracowania, które ukazałoby rozwój polskiej apologetyki jako spójnej historii myśli od średniowiecznych mistrzów aż po współczesnych twórców i realizatorów programu teologii fundamentalnej. Niniejszy leksykon aspiruje do wypełnienia tej luki i przywrócenia tym sztandarowym postaciom należnego im miejsca w polskiej humanistyce i teologii.

W zamyśle autorów ta książka nie jest więc jedynie zbiorem biografii, ale fascynującą podróżą przez siedem wieków zmagań polskiej teologii i filozofii z najtrudniejszymi pytaniami o sens wiary, strukturę Kościoła i miejsce chrześcijaństwa w kulturze. Od mroków wielkiej schizmy zachodniej, przez burzę reformacji, aż po wyzwania współczesnego sekularyzmu i ateizmu polscy myśliciele katoliccy podejmowali trud uzasadniania nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3, 15). Leksykon ilustruje ewolucję postaw teologicznych od średniowiecznej apologii jedności, w której twórcy tacy jak Mateusz z Krakowa czy Piotr Wysz budowali zręby europejskiego koncyliaryzmu, aż po nowożytną apologetykę totalną i personalistyczną, w której wiara jawiła się jako wartość angażująca całą ludzką kondycję i egzystencję.

Analizując poszczególne postaci, możemy dostrzec główne filary apologetycznego myślenia. Po pierwsze, widzimy polską teologię jako mozaikę złożoną z kamyków pochodzących z różnych ośrodków naukowych – od średniowiecznego Krakowa, ówczesnego bastionu *via communis*, po szkoły lwowską, lubelską i warszawską, które rewolucjonizowały metodologię badań nad wiarygodnością Objawienia. Po drugie, czytelnik odnajdzie tu sylwetki tytanów pióra, jak choćby Stanisława Hozjusza, którego *Konfesja polska* stała się podręcznikiem ortodoksji w całej Europie, czy Piotra Skargi, łączącego kaznodziejstwo, a nawet sakramentologię, z budowaniem jedności narodowej. Po trzecie, tacy apologeci jak Marian Morawski czy Stefan Pawlicki w sposób inspirujący prowadzili dialog religii z nauką i kulturą, wchodząc w polemiki z darwinizmem, materializmem czy pozytywizmem, a tym samym ukazując wiarę i rozum jako dwie drogi do tego samego celu, jakim jest poznanie prawdy. Po czwarte, teolodzy pokroju Edwarda Kopcia czy Mariana Ruseckiego kompetentnie przeprowadzają nas od apologetyki skoncentrowanej na obronie przed „wrogami chrześcijaństwa" do nowoczesnej teologii fundamentalnej, opartej na świadectwie i budowaniu wiarygodności Kościoła w dialogu nawet z tymi, którzy prezentują niechrześcijański światopogląd.

Ze strukturalnego punktu widzenia leksykon ma układ chronologiczny, a jego główni bohaterowie zostali usystematyzowani według dat urodzenia. Uwzględniliśmy tylko nieżyjących już teologów. Podzieliliśmy treść na cztery części. Każda z nich składa się z wprowadzenia w sytuację historyczną, religijną i filozoficzną epoki oraz z biogramów głównych apologetów działających wtedy na ziemiach polskich. W kilku przypadkach opracowanie poświęcone apologecie nie znalazło się w części, na którą wskazywałaby data jego urodzenia, ale w kolejnej, z uwagi na to, że okres największej jego aktywności sytuował go w późniejszym kontekście.

Poszczególne hasła zostały opracowane według jednolitego, trzyczęściowego schematu. Najpierw zaprezentowany został kontekst biograficzno-bibliograficzny, z którego można wydobyć kluczowe elementy życiorysu apologety oraz jego zasadnicze dzieła mieszczące się w interesującej nas przestrzeni. Drugi obszar nazwaliśmy warsztatem twórcy i obejmuje on przede wszystkim analizę zagadnień formalnych i metodologicznych. Trzecia część to prezentacja głównych wątków apologetycznych. Zależało nam na zachowaniu takiej struktury, by umożliwić łatwe porównywanie autorów reprezentujących różne epoki i różne style uprawiania apologii, a jednocześnie uchwycić ciągłość rozwoju polskiej myśli teologicznej. Wewnętrzne podziały w ramach tych bloków oraz proporcje między nimi mogą się jednak różnić z uwagi na różnorodność materiału źródłowego i specyfikę poszczególnych postaci. Treść każdego opracowania dopełnia wybrana bibliografia i streszczenie anglojęzyczne.

Leksykon jest dziełem zbiorowym, a wkład w jego kształt mają badacze reprezentujący czołowe polskie ośrodki akademickie. Są wśród nich eksperci z zakresu teologii fundamentalnej i dogmatycznej, historii Kościoła, filozofii i historii idei, jest to więc praca interdyscyplinarna. Opracowania powstawały równolegle z kwerendami archiwalnymi, specjalnymi konferencjami naukowymi i konsultacjami eksperckimi, co zaowocowało dziełem syntetycznym, ale i kompleksowym oraz w pewien sposób oryginalnym i unikalnym, prezentującym w jednym miejscu dziedzictwo naukowe, które przez długi czas pozostawało rozproszone w bibliotekach i trudno dostępnych wydawnictwach.

Publikacja jest wynikiem projektu *Filary polskiej apologetyki i teologii fundamentalnej*, realizowanego dzięki finansowemu wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki w module *Dziedzictwo narodowe*. Zgodnie z założeniami projektu nie chodziło tylko o krytyczne opracowanie twórczości apologetów, ale również o popularyzację ich dorobku. Choć oddawane do rąk czytelników dzieło stanowi najważniejszy rezultat intelektualnych zmagań autorów, wyniki badań nad polską apologetyką i teologią fundamentalną są prezentowane również w przestrzeni cyfrowej. Służy temu portal https://apologetyka.upjp2.edu.pl, który jest internetowym centrum projektu. Na tej stronie dostępna jest między innymi elektroniczna wersja leksykonu z podsumowaniami w formie audio, zapisy konferencji naukowych towarzyszących wymianie myśli, sprawozdania z warsztatów oraz książki i artykuły, które wykonawcy projektu publikowali na kanwie prowadzonych analiz. Tam także można poznać autorów poszczególnych biogramów, ich dorobek i zainteresowania badawcze oraz

dane kontaktowe. Portal ma charakter otwartego repozytorium wiedzy i jest największą w Polsce bazą materiałów poświęconych historii apologetyki i teologii fundamentalnej. Dzięki niemu leksykon nie jest zamkniętym przedsięwzięciem, ale częścią większej inicjatywy naukowej, otwartej na dalszy rozwój badań nad jednym z najciekawszych obszarów polskiej myśli teologicznej.

Ufamy, że wpisując swoje intelektualne, a czasem również duchowe poszukiwania w drogi prezentowanych tutaj autorów, dużo łatwiej zrozumiemy, jak na przestrzeni wieków chrześcijaństwo w naszym kraju definiowało swą tożsamość, jak diagnozowało kryzysy współczesności i wskazywało ścieżkę religijnego odrodzenia. W tym laboratorium myśli będzie można sprawiedliwiej ocenić zachowawczość niektórych i odwagę innych w zmaganiach z dylematami danych czasów, kontekstualność historycznych rozwiązań teologicznych, a może nawet korzenie dzisiejszej specyfiki Kościoła w Polsce oraz pewnych postaw rodzimych katolików.

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 9–26.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.01

Wieki od XIV do XV

Wojciech Baran
wojciech.baran@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0002-3049-0050
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Główne wątki z historii powszechnej

Dzieje Europy w wiekach XIV i XV były naznaczone licznymi wydarzeniami, które miały znaczący wpływ na kształtowanie się kontynentu. Jednym z kluczowych konfliktów była toczona między Francją a Anglią wojna stuletnia (1337–1453), która wyniszczyła gospodarki obu mocarstw i zmieniła układ sił politycznych w Europie, tworząc przestrzeń dla rozwoju monarchii Habsburgów i Jagiellonów. Tuż po rozpoczęciu wojny stuletniej Europa doświadczyła kolejnej tragedii – wybuchu epidemii dżumy, określanej jako czarna śmierć (1347–1353). Epidemia ta zdziesiątkowała populację kontynentu, śmierć poniosła wówczas nawet połowa jego ludności [Manteuffel, 2012: 288–305].

Wiek XV przyniósł również istotne zmiany geopolityczne. W 1453 roku Turcy osmańscy zdobyli Konstantynopol i stali się trwałym zagrożeniem dla Europy [Manteuffel, 2012: 331–337]. Wkrótce potem doszło do wielkich odkryć geograficznych: w 1492 roku Krzysztof Kolumb odkrył Amerykę, natomiast w 1498 roku Vasco da Gama dotarł drogą morską do Indii. Te przełomowe wydarzenia umożliwiły powstanie imperiów kolonialnych w epoce nowożytnej [Manteuffel, 2012: 377–378].

Dla rozwoju nauki i szybszego rozszerzania się idei istotnym wydarzeniem było upowszechnienie się papieru w Europie w późnym średniowieczu oraz wynalezienie druku przez Jana Gutenberga około 1440 roku. Te innowacje znacznie przyspieszyły produkcję książek i dokonały rewolucji w świecie nauki [Bieńkowska, Maruszak, 2005]. Na przełomie wieków XIV i XV na Półwyspie Apenińskim powstał nowy prąd umysłowy zwany renesansem, który inspirowany był zainteresowaniem źródłami antycznymi. Renesans rozprzestrzenił się później w całej Europie, przyczyniając się do odrodzenia kultury i sztuki [Swieżawski, 1974: 42–44].

Główne wątki z historii Kościoła

W historii Kościoła XIV i XV wiek to czas licznych wydarzeń, które miały znaczący wpływ na jego rozwój i reformy. W 1302 roku papież Bonifacy VIII wydał bullę *Unam Sanctam*, w której teologicznie uzasadnił wyższość władzy duchownej nad świecką i wskazał, że posłuszeństwo papieżowi jest konieczne do zbawienia. Publikacja tego dokumentu zaogniła konflikt między papieżem a królem Francji Filipem IV. W 1309 roku papież Klemens V, pochodzący z Francji, przeniósł stolicę papiestwa do Awinionu. W tym okresie, w latach 1311–1312, odbył się Sobór w Vienne, który doprowadził do kasaty zakonu templariuszy oraz potępił błędy beginów i beginek. Kolejni papieże sprawowali posługę Piotrową w Awinionie aż do 1377 roku, kiedy to w wyniku m.in. napomnień św. Katarzyny Sieneńskiej papież Grzegorz XI powrócił do Rzymu [Kumor, 2005: 9–56].

Po śmierci Grzegorza XI w 1378 roku w Rzymie wybrano Urbana VI. Niezadowolenie z rządów nowego papieża spowodowało, że grupa kardynałów wybrała w Fondi papieża Klemensa VII. To wydarzenie zapoczątkowało wielką schizmę zachodnią (1378–1417). Próby zażegnania schizmy miały miejsce w 1409 roku na Soborze w Pizie, jednak zgromadzenie to dokonało wyboru trzeciego papieża obediencji pizańskiej, co tylko pogłębiło kryzys. Ostatecznie wielka schizma zachodnia zakończyła się podczas Soboru w Konstancji (1414–1418), gdzie wybrano, już jako jedynego, papieża Marcina V [Kumor, 2005: 57–72].

Przełom wieków XIV i XV przyniósł znaczące zmiany w kwestii nauczania teologii uniwersyteckiej. Do połowy XIV wieku tylko trzy ośrodki akademickie – Paryż, Oksford i Cambridge – miały prawo do przyznawania licencji *ubique docendi* teologii. Sytuacja ta uległa zmianie w 1347 roku, kiedy to papież Klemens VI bullą fundacyjną założył uniwersytet w Pradze. Fakt ten został potwierdzony przez cesarza Karola IV,

który w 1348 roku obdarzył uniwersytet immunitetem przed ingerencją władzy świeckiej, a dokumentem z 1349 roku zatwierdził jego fundację. W latach 60. XIV wieku otwarto nowe wydziały teologiczne w Bolonii i Padwie. Wybuch wielkiej schizmy zachodniej i spadek prestiżu paryskiej Sorbony, wspierającej papieża obediencji awiniońskiej, spowodowały, że kolejni papieże obediencji rzymskiej wydawali zgody na zakładanie nowych wydziałów teologicznych. W ten sposób powstały wydziały m.in. w Wiedniu (1384), w Kolonii (1388) i w Erfurcie (1389). Kluczowym wydarzeniem dla rozwoju myśli teologicznej w Polsce było powołanie do życia Wydziału Teologicznego w Krakowie w 1397 roku [Markowski, 1996; Knoll, 2016]. Dzięki temu w XV wieku Kraków został poważanym w Europie ośrodkiem myśli teologicznej, a głos polskich uczonych stał się słyszalny na soborach w Konstancji i Bazylei.

Sobór w Konstancji miał za zadanie nie tylko rozwiązać kwestię wyboru jednego legalnego papieża, ale także podjąć próbę reformy Kościoła zmagającego się z problemami dyscypliny i poziomu intelektualnego duchowieństwa. W 1415 roku dekretem *Haec sancta* sobór ogłosił wyższość swojej władzy nad władzą papieża, jednak dokument ten nigdy nie uzyskał aprobaty żadnego papieża rzymskiego. Sobór potępił Jana Husa, czeskiego zwolennika reform Kościoła, oraz jego inspiratora, XIV-wiecznego angielskiego teologa Johna Wycliffe'a († 1384). Hus został spalony na stosie w 1415 roku, a ciało Wycliffe'a ekshumowano i spalono. Na soborze ważny głos zabrali także teologowie z Krakowa, którzy przedstawili stanowisko Polski w sprawie Zakonu Krzyżackiego oraz zaproponowali nowatorską teorię prawa narodów i wojny sprawiedliwej [Kumor, 2005: 68–72; Swieżawski, 1990: 145–155].

Drugim ważnym XV-wiecznym soborem powszechnym był Sobór bazylejsko-ferrarsko-florencki, który obradował kolejno w Bazylei (1431–1437), w Ferrarze (1438–1439), we Florencji (1439–1443) i w Rzymie (1443–1445). Sobór kontynuował reformy Soboru w Konstancji oraz potwierdził negatywną opinię na temat husytyzmu. W wyniku konfliktu z biskupami zgromadzonymi w Bazylei papież przeniósł sobór do Ferrary, podczas gdy część ojców soborowych, w tym Polaków, kontynuowała obrady w Bazylei. Ten rozłam doprowadził do zmierzchu koncepcji koncyliaryzmu. Podczas soboru Konstantynopol coraz bardziej odczuwał zagrożenie ze strony Turków [Manteuffel, 2012: 331–338], co skłoniło biskupów prawosławnych do poszukiwania wsparcia militarnego Europy. W związku z tym biskupi byli gotowi na zjednoczenie Kościoła greckiego z Kościołem rzymskim. Sobór ogłosił więc w 1439 roku bullę zjednoczeniową *Laetentur caeli*, w której sprecyzowano m.in. doktrynę na temat *Filioque* i czyśćca. W tym

samym roku podpisano także bullę zjednoczeniową z Kościołem armeńskim *Exultate Deo*, a w 1442 roku – z Kościołem koptyjskim. W ostatnich latach trwania soboru zawarto ponadto unie z innymi mniejszymi Kościołami orientalnymi. Mimo tych wysiłków Kościół nadal zmagał się z wewnętrznym kryzysem, co ostatecznie doprowadziło do reformacji w XVI wieku [Kumor, 2005: 72–75; Swieżawski, 1990: 155–161].

Główne prądy teologiczne

W 1277 roku paryski biskup Stefan Tempier potępił 219 tez filozoficznych utrzymanych w duchu arystotelesowskim, co zakończyło złoty okres teologii scholastycznej. W odpowiedzi na nadmierną rolę filozofii arystotelesowskiej w XIII-wiecznej teologii uniwersyteckiej angielski teolog franciszkański Jan Duns Szkot († 1308) zaczął uważać tę filozofię za ograniczenie i zagrożenie dla teologicznej refleksji nad wszechmocą Boga. Szkot wprowadził rozróżnienie w Bogu dwóch mocy: *potentia ordinata* (moc uporządkowana) i *potentia absoluta* (moc absolutna). Pierwsza działa zgodnie z regułami, według których Bóg stworzył świat, druga natomiast nie jest związana żadnymi prawami natury ani logiki. W ten sposób Szkot położył nacisk na wolę Boga jako nieograniczoną. Zgodnie z logiką boskiej mocy absolutnej wysunął tezę, że Bóg mógł zachować Matkę Bożą od zmazy grzechu pierworodnego, gdyż taka droga zbawienia wydaje się najgodniejszym sposobem odkupienia Matki Syna Bożego. Ta teologiczna koncepcja niepokalanego poczęcia Matki Bożej doprowadziła do wielkiej dyskusji między immakulistami reprezentowanymi przede wszystkim przez franciszkanów a makulistami, którzy w duchu tomizmu byli zwolennikami uświęcenia wtórnego wobec poczęcia Maryi. W 1439 roku biskupi zebrani w Bazylei ogłosili dogmat o niepokalanym poczęciu Matki Bożej. Biskupi ci jednak nie byli w łączności z papieżem i z tego powodu nie uznano tej deklaracji za wiążącą dla całego Kościoła. W 1477 roku Sykstus IV zezwolił na liturgiczne świętowanie poczęcia Matki Bożej konstytucją *Cum praeexcelsa* i zabronił krytykowania tej doktryny, a w 1483 roku potwierdził tę naukę konstytucją *Grave nimis*. Immakulistyczna tendencja stopniowo ugruntowywała się wśród teologów, co ostatecznie doprowadziło do ogłoszenia dogmatu o niepokalanym poczęciu w 1854 roku [Swieżawski, 2000: 755–783; d'Onofrio, 2005: 475–494; Vos, 2018].

Drugim kluczowym XIV-wiecznym myślicielem był także franciszkanin pochodzący z Anglii, Wilhelm Ockham († 1347). Ockham przyjął i rozwijał poglądy Szkota na temat wszechmocy Boga, doprowadzając

swoją myśl teologiczną do szczytowej formy woluntaryzmu, w której zupełnie podporządkował rozumność wolitywności. Zaangażował się także w spór na temat rozumienia franciszkańskiego ubóstwa. Opowiedział się za radykalnym ubóstwem głoszonym przez spirytuałów i generała zakonu braci mniejszych Michała z Ceseny († 1342). Ponieważ spirytualizm został potępiony przez papieża Jana XXII († 1334), Ockham popadł w konflikt z papiestwem i zbiegł wraz z Michałem z Ceseny na dwór cesarza Ludwika Bawarskiego († 1347). Tam oddał się refleksji filozoficznej i „wspierał piórem" skonfliktowanego z papieżem cesarza, który dążył do osiągnięcia dominacji władzy świeckiej nad duchowną. Franciszkanin w swoich dziełach krytykował głównie władzę papieską [Palacz, 1982; Swieżawski, 2000: 798–818; d'Onofrio, 2005: 513–527].

Na dworze wspomnianego już Ludwika Bawarskiego działali także Marsyliusz z Padwy († około 1342) oraz Jan z Jandun († 1328), autorzy traktatu *Defensor pacis*, w którym głosili wyższość władzy cesarza nad władzą papieża. Myśliciele ci krytykowali tezę o pełni władzy papieża (*plenitudo potestatis*) zarówno w kwestiach doktrynalnych, jak i świeckich. Uważali, że sprawowanie jurysdykcji świeckiej przez papieży jest uzurpacją i wypaczeniem misji Chrystusa. Według nich Kościół powinien poddać się osądowi władzy świeckiej. Filozofowie twierdzili, że autorytet biskupa Rzymu nie przewyższa autorytetu kolegium biskupów. Z tego powodu sam papież bez pozostałych biskupów nie może decydować o sprawach doktrynalnych. Tezy te, choć skrytykowane przez papieży Benedykta XII i Klemensa VI, zostały później przejęte i pogłębione przez koncyliarystów [Swieżawski, 2000: 852–853].

W połowie XIII wieku powstało nowe zgromadzenie zakonne – augustianie-eremici, którzy żyli według reguły św. Augustyna. Kluczową rolę w rozwoju zakonu odegrał Idzi Rzymski († 1316), uczeń św. Tomasza z Akwinu i pierwszy augustianin, który objął katedrę teologii na uniwersytecie paryskim. Dzięki temu nadał swojemu zakonowi swoisty rys intelektualny. W ten sposób powstała teologiczna szkoła augustiańska, której wybitnymi przedstawicielami w XIV wieku byli Tomasz ze Strasburga († 1357) i Grzegorz z Rimini († 1358). Ci dwaj teologowie łączyli myśl św. Augustyna i filozofię nominalistyczną w duchu *via moderna*, tworząc trzecią drogę między szkotystyczną szkołą franciszkańską a tomistyczną szkołą dominikańską. XIV-wieczna teologiczna szkoła augustiańska miała ogromny wpływ na XV-wiecznych teologów krakowskich, inspirowanych myślą Tomasza ze Strasburga, oraz na Marcina Lutra, który kształcił się w duchu *via moderna* i wstąpił do augustianów w 1505 roku [Swieżawski, 2000: 729–731; d'Onofrio, 2005: 551–553].

W XIV wieku ważną rolę w duchowości odegrał nurt zwany mistyką nadreńską, wywodzący się z fascynacji formami życia monastycznego i mendykanckiego oraz z ich rozwoju w XII i XIII wieku. Kluczową postacią dla XIV-wiecznego rozkwitu mistyki był wspomniany wcześniej dominikański teolog Mistrz Eckhart († 1327/1328), który w 1314 roku został mianowany kierownikiem studium dominikańskiego w Kolonii. Tam wychował dwóch wielkich przedstawicieli mistyki nadreńskiej: Henryka Suzona († 1366) i Jana Taulera († 1361). Celem teoretyków mistyki nadreńskiej było budowanie mostów w duchowości między tendencją spekulatywną a afektywną, pomiędzy teologią scholastyczną a teologią duchowości reprezentowaną zarówno przez mnichów i mniszki, jak i przez świeckie stowarzyszenia beginek i begardów. Istotnymi punktami odniesienia dla Eckharta i jego zwolenników były pisma Pseudo-Dionizego Areopagity i Alberta Wielkiego, co miało służyć harmonizacji neoplatonizmu z dominującym w teologii arystotelizmem. W tym duchu szukano inspiracji w duchowej lekturze Pieśni nad Pieśniami i Prologu do Ewangelii według św. Jana, ukazujących modelowe zjednoczenie Boga z człowiekiem. Mistyka nadreńska proponowała kształtowanie w sobie człowieka wewnętrznego poprzez kontemplację wcielenia i męki Syna Bożego [Vandenbroucke, 1962: 444–486; Swieżawski, 2000: 746–755, 875–878; d'Onofrio, 2005: 499–506].

W drugiej połowie XIV wieku w Anglii działał John Wycliffe (około 1329–1384), wpływowy teolog, który oddziałał zarówno na Jana Husa, jak i na ruch koncyliarystyczny i reformatorski. Wycliffe krytycznie podszedł do władzy duchownej i hierarchii kościelnej, głosząc potrzebę reformy Kościoła. Uważał, że legitymizacja władzy papieża czy biskupów nie może opierać się wyłącznie na sukcesji apostolskiej, lecz musi być oparta na świętości sprawujących władzę. Podważając autorytet hierarchii kościelnej i odwołując się do augustyńskiej koncepcji dwóch państw, Wycliffe zaproponował teorię predestynacji. W tym kontekście uważał, że Kościół to nie *congregatio fidelium*, ale *congregatio omnium praedestinatorum*. Negacja autorytetu Kościoła instytucjonalnego doprowadziła Wycliffe'a do odrzucenia autorytetu Tradycji i do uznania Pisma Świętego za wyłączne źródło Objawienia i ostateczną normę teologii. Choć krytykował życie zakonne i formy pobożności nieoparte na Słowie Bożym, głosił pochwałę ewangelicznego ubóstwa. W sakramentologii Wycliffe podważył doktrynę *ex opere operato*, stwierdzając, że ważność sakramentów zależy od świętości szafarza. Odrzucił także transsubstancjację, głosząc symboliczną obecność Chrystusa w konsekrowanej hostii, która substancjalnie pozostaje chlebem. W 1377 roku tezy Wycliffe'a zostały potępione za jego życia przez

papieża Grzegorza XI, a następnie przez Sobór w Konstancji w 1415 roku [d'Onofrio, 2005: 561–563; Swieżawski, 2000: 872–874; Lahey, 2009].

Na przełomie wieków XIV i XV na wciąż młodym wydziale teologicznym w Pradze swoją działalność rozwijał Jan Hus. Jego mistrz, Hieronim z Pragi († 1416), zaznajomił go z nauką Wycliffe'a. W obliczu wielkiej schizmy zachodniej Hus krytykował dekadencję duchowieństwa i zachowanie hierarchów, wzywając Kościół do powrotu do ideału czasów apostolskich, który był dla niego wzorem zarówno w duchowości, jak i w eklezjologii. W duchu wiklifizmu praski myśliciel głosił predestynację i definiował Kościół jako *universitas praedestinatorum*. Hus uważał, że reforma powinna dokonać się przy pomocy władzy świeckiej. Z tego powodu wezwano go na Sobór w Konstancji, gdzie jego koncepcje zostały potępione, a on sam został spalony na stosie w 1415 roku. Śmierć czeskiego teologa podsyciła nastroje nacjonalistyczne w Czechach, związane z antagonizmem wobec Niemców, i doprowadziła do rozwoju husytyzmu. Główne tezy husytyzmu zostały opracowane w tzw. czterech artykułach praskich, uchwalonych w 1420 roku. Artykuły te proklamowały prawo do swobodnego głoszenia Słowa Bożego, udzielania świeckim komunii pod dwiema postaciami, sekularyzacji dóbr kościelnych, odebrania władzy świeckiej duchownym oraz karania za grzechy śmiertelne przez władzę świecką. Powstały konflikt narodowy doprowadził do wojen husyckich i krucjat przeciw zwolennikom praskiego teologa [Ryś, 2000].

W obliczu wielkiej schizmy zachodniej i spadku autorytetu papieży dzieła Ockhama, Marsyliusza z Padwy i Jana z Jandun stały się fundamentem dla rozwoju teorii koncyliaryzmu, głoszącej wyższość władzy soboru nad władzą papieża. Teorię tę rozwinęli teologowie tacy jak Konrad z Gelnhausen († 1390) – autor kluczowego dzieła koncyliarystycznego *Epistola concordiae*, Henryk z Langenstein († 1397), Piotr z Ailly († 1420) i Franciszek Zabarella († 1417). Głównym postulatem koncyliarystów było zwołanie soboru powszechnego, który zakończyłby schizmę. W 1409 roku zwołano Sobór w Pizie, który, zamiast zakończyć rozłam, jeszcze bardziej go pogłębił. Na soborze wybrano papieża Aleksandra V, którego nie uznali ani Grzegorz XII, ani Benedykt XIII. W kontekście schizmy Henryk z Langenstein w swoim dziele *Epistola pacis* głosił, że w pewnych nadzwyczajnych wypadkach sobór może zostać zwołany przez cesarza rzymskiego. Postulat ten został zrealizowany przez cesarza Zygmunta Luksemburczyka, który w 1414 roku zwołał Sobór w Konstancji. W 1415 roku sobór ten ogłosił dekret *Haec sancta*, w którym stwierdzono, że sobór reprezentuje Kościół katolicki dzięki mandatowi otrzymanemu bezpośrednio od Chrystusa i z tego powodu każda

inna władza, nawet papieska, powinna podporządkować się władzy soboru. W 1417 roku dekretem *Frequens* sobór postanowił, że kolejne sobory będą zwoływane co dziesięć lat. W 1431 roku zwołano Sobór w Bazylei, który głosił tezy koncyliarystyczne i próbował ograniczyć władzę papieską. W tym kontekście papież Eugeniusz IV popadł w spór z soborem i w 1437 roku przeniósł obrady do Ferrary. Ojcowie bazylejscy kontynuowali obrady i ogłosili detronizację Eugeniusza IV, w wyniku czego papież w 1441 roku bullą *Etsi non dubitemus* potępił dekret *Haec sancta* i koncepcję koncyliaryzmu. W kolejnych latach myśliciele tacy jak Mikołaj de Tudeschi (Panormitanus, † 1445), Mikołaj z Kuzy († 1464) i Jan Torquemada († 1468) bronili autorytetu papieży i wyższości ich władzy nad soborem. W 1460 roku Pius II bullą *Execrabilis* zakazał nawoływania do soboru, a Sykstus IV odwołał dekrety Soboru w Konstancji. Ostateczny tryumf władzy papieża nad soborem dokonał się podczas Soboru Laterańskiego V w latach 1512–1517, m.in. dzięki intensywnej krytyce koncyliaryzmu przez Tomasza Kajetana († 1534) [Swieżawski, 1990].

Pod koniec XIV wieku rozwinął się nowy ruch w duchowości chrześcijańskiej, zwany *devotio moderna*, zapoczątkowany przez niderlandzkiego teologa Geerta Groote († 1384), założyciela świeckich wspólnot Braci Wspólnego Życia. Ruch ten był odpowiedzią na upadek obyczajów duchowieństwa i potrzebę reformy Kościoła. Jego celem było ożywienie życia duchowego poprzez praktykowanie cnót, zwłaszcza pokory i posłuszeństwa, oraz pogłębienie medytacji chrystocentrycznej. Najbardziej wpływowym pisarzem ruchu *devotio moderna* był Tomasz à Kempis († 1471), autor poczytnego dzieła *O naśladowaniu Chrystusa*, które szybko rozpowszechniło się dzięki tłumaczeniom na języki narodowe i rozwojowi druku. Choć rola *devotio moderna* zmalała w XVI wieku w wyniku rozwoju duchowości reformacji protestanckiej i katolickiej kontrreformacji, dzieło Tomasza à Kempis nadal cieszyło się popularnością. *Devotio moderna* wywarła wpływ na wielu myślicieli, w tym na założyciela jezuitów, św. Ignacego z Loyoli, autora *Ćwiczeń duchowych*. Ruch ten odegrał istotną rolę w kształtowaniu duchowości chrześcijańskiej w późnym średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej [Vandenbroucke, 1962: 512–525; d'Onofrio, 2005: 563–567].

Główne prądy filozoficzne

Potępienie 219 tez filozoficznych przez biskupa Stefana Tempiera w roku 1277 otworzyło nowy rozdział w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. Krytyka ze strony władzy kościelnej dotyczyła tez paryskich filozofów,

które przekraczały granice swojej dyscypliny i podważały prawdy Objawienia, oraz przede wszystkim tez inspirowanych myślą Arystotelesa i jego arabskiego interpretatora Awerroesa, dotyczących wieczności świata, teorii dwóch prawd czy monopsychizmu. Wśród potępionych tez znalazły się również twierdzenia tomistyczne. Z tego powodu franciszkański teolog Wilhelm z la Mare († 1279) przygotował *Correctorium fratris Thomae*, w którym z perspektywy franciszkańskiej skrytykował dominikańskiego teologa. Ogłoszenie tego dzieła spowodowało zaostrzenie stanowisk i pogłębienie różnic między szkołą franciszkańską a dominikańską na kolejne lata [d'Onofrio, 2005: 421–438; Swieżawski, 2000: 722–728].

Jan Duns Szkot († 1308) rozpoczął swoją działalność po potępieniu paryskim, studiując i ucząc w Paryżu i Oksfordzie. Franciszkanin głosił niemożliwość poznania Boga przy pomocy ludzkiego intelektu i konieczność poznania Go z Objawienia. Na tej podstawie Szkot rozróżnił teologię samą w sobie (*theologia in se*), czyli poznanie przez Boga samego siebie, oraz naszą teologię (*theologia nostra*), która ma poznanie Boga dzięki światłu Bożego Objawienia. To rozróżnienie epistemologiczne doprowadziło Szkota do nowej wizji ontologicznej. Podczas gdy dla Tomasza podstawowym pojęciem metafizyki było istnienie (*esse*), obecne analogicznie zarówno w Stwórcy, jak i w stworzeniu, dla Szkota podstawowym pojęciem była istota (*ens*). Pojęcie bytu nie było już analogiczne, jak u Tomasza czy Bonawentury, ale stało się jednoznaczne (*univocitas entis*). Każdy byt jest pozarodzajowy, ma swoistą *natura communis*, której nie da się poznać ani ogólnie, ani szczegółowo. Nie można więc poznać istoty rzeczy (*quidditas*), ale jedynie to, jak dana konkretna rzecz istnieje (*haecceitas*). Taka wizja rzeczywistości prowadziła Szkota do radykalnej różnicy między światem a Bogiem, bytem skończonym a bytem nieskończonym. Według Szkota nie jesteśmy w stanie przy pomocy naturalnego rozumu wydedukować, jaki Bóg jest w sobie, metafizyka może mówić o Bogu tylko ogólnikowo (*ut confuse*). Z tego wynikała radykalna różnica między teologią a metafizyką w szkotyzmie. Z racji negacji analogiczności bytu, zgodnie z którą o Bogu można było mówić *per analogiam* do bytów skończonych, w systemie Szkota na temat Boga filozoficznie można stwierdzić jedynie to, że jest On nieskończony. To stwierdzenie prowadzi do wniosku, że Bóg jest nieskończenie wolny, a Jego wola sama w sobie cechuje się *potentia absoluta*, podczas gdy w stosunku do świata kieruje się *potentia ordinata*. Ta teologiczna koncepcja Szkota współgrała z wizją prymatu woli nad intelektem w duszy ludzkiej. W działaniu to wola była przyczyną sprawczą ważniejszą niż intelekt i nie była niczym skrępowana, nawet poznaniem najwyższego dobra [d'Onofrio, 2005: 475–491; Swieżawski, 2000: 757–83;

Vos, 2018]. Koncepcja Szkota została kanonizowana przez szkołę franciszkańską i w XIV wieku stała się alternatywą dla dominikańskiego systemu tomistycznego. Za Szkotem poszła cała XIV-wieczna szkoła franciszkańska z takimi autorami jak Franciszek de Meyronnes († 1328), Landulf Caracciolo († 1351) i John Wycliffe († 1384) [Swieżawski, 2000: 861–874].

Nieoceniony wpływ na XIV-wieczną filozofię wywarł Wilhelm Ockham, angielski franciszkański filozof. W duchu angielskiego empiryzmu Ockham budował swoją epistemologię i metafizykę na koncepcjach doświadczenia i oczywistości. Uważał, że poznanie zmysłowe jest intuicyjne, a poznanie umysłowe może być intuicyjne lub abstrakcyjne. Ockham twierdził, że rzeczywistość bytu można poznać jedynie poznaniem intuicyjnym, opierającym się na poznaniu zmysłowym. To doprowadziło go do wniosku, że wiedza ma na celu poznanie oczywistości rzeczy szczegółowych, a nie wyabstrahowanych powszechników. Konsekwencją tego było stwierdzenie, że wszystkie byty, w tym akty intelektu, są wyłącznie szczegółowe (*omne reale est singulare*). Na tej podstawie Ockham sformułował kluczowy postulat metafizycznej brzytwy, zgodnie z którym istnieją tylko te rzeczy, których istnienie można stwierdzić bezpośrednią obserwacją. Odrzucał istnienie powszechników przed rzeczami i w rzeczach, uznając je za abstrakcyjne konstrukty umysłu. Jego koncepcja położyła podwaliny pod nowożytny nominalizm. Nominalizm Ockhama był z jednej strony odpowiedzią na szkotystyczną realistyczną koncepcję *natura communis* i pojęcie *haecceitas*, a z drugiej zanegowaniem realizmu tomistycznego, który szukał istoty rzeczy. Według Ockhama istoty rzeczy są szczegółowymi częściami bytów szczegółowych. W teologii Ockham przyjął fideizm i potępił teologię spekulatywną, radykalnie oddzielając teologię od metafizyki. Według myśliciela istnienia Boga nie da się udowodnić przy pomocy naturalnego rozumu, a wszelkie twierdzenia teologiczne są jedynie prawdopodobne. Bóg nie był przyczyną sprawczą świata, ale jedynie przyczyną zachowawczą (*causa conservationis*). Ockham odrzucił grecki necessytyzm i rozwinął naukę o Bożej wszechmocy. Uważał, że wola Boga jest utożsamiona z Jego istotą, a Bóg chce wszystkiego, co nie jest sprzeczne z Jego wolą. To prowadzi w konsekwencji do zmiany wartości w etyce: według Ockhama dobre jest to, co Bóg chce, by było dobre. Może to być nawet nienawiść do Stwórcy, jeśli tylko będzie tego chciał. Choć Ockham używał pojęcia duszy w rozważaniach o duchowych aktach człowieka, to głosił, że istnienie duszy jest tezą wiary i nie da się go dowieść. Koncepcja ta była więc spójna z systemem epistemologiczno-metafizycznym [d'Onofrio, 2005: 513–527; Palacz, 1982; Swieżawski, 2000: 798–818]. Nowa koncepcja nominalistyczna została nazwana *via moderna*, jako

przeciwieństwo realizmu, który odtąd nazwano *via antiqua*. W duchu nominalizmu swoją myśl rozwinęli tacy autorzy jak Jan Burydan († około 1348), Grzegorz z Rimini († 1358), Marsyliusz z Inghen († 1396), Piotr z Ailly († 1420) i Jan Gerson († 1429) [Swieżawski, 1983: 300–346; Palacz, 1982; d'Onofrio, 2005: 543–563; Swieżawski, 2000: 819–843].

Na początku XIV wieku nowatorską myśl przedstawił niemiecki dominikanin Mistrz Eckhart, który przebywał w Kolonii od 1314 roku i tam prowadził działalność kaznodziejską. W swojej teologii Eckhart uważał, że podstawową cechą Boga jest myślenie, a dopiero z niego wynika byt Boga. Z tego powodu Bóg jest przede wszystkim poznaniem. W myśli Eckharta osobom Trójcy odpowiadają następujące przymioty: Ojciec jest poznaniem, Syn życiem, a Duch Święty bytem (*esse*). Niemiecki teolog doszedł do przekonania, że Bóg i byt to jedno, co prowadziło go do tezy, że poza Bogiem nie ma nic. Stworzenie jest więc nicością, ma jedynie swoją istotę, podczas gdy jego istnienie jest partycypacją w istnieniu Boga. Eckhart ukazywał immanencję Boga w całej rzeczywistości stworzenia, a zwłaszcza w duszy ludzkiej. Uważał, że Bóg jest bliższy duszy niż ona sama sobie. Dalej głosił, że celem życia człowieka jest intelektualne zjednoczenie z Bogiem, co prowadzi do przekształcenia człowieka w Boga. Jednakże idee istoty rzeczy istnieją w umyśle Boga, co powoduje różnicę między Bogiem a stworzeniem. W ten sposób Eckhart wpisał się w nurt filozofii neoplatońskiej, głosząc tezy na skraju panteizmu. Tezy Eckharta uznano za niebezpieczne dla wiary, w związku z czym wytoczono przeciw niemu proces na dworze papieskim i potępiono pośmiertnie w 1329 roku [d'Onofrio, 2005: 499–506; Swieżawski, 2000: 746–755].

Jak słusznie zauważa Stefan Swieżawski [2000: 818], myśl Jana Dunsa Szkota, Wilhelma Ockhama i Mistrza Eckharta nadaje charakter całej filozofii XIV wieku: Szkot wprowadza racjonalistyczny aprioryzm, Ockham prezentuje reistyczny aposterioryzm przesiąknięty sceptycyzmem, a Eckhart proponuje subiektywistyczny, monistyczny mistycyzm. Te trzy nowe tendencje będą widoczne w myśli wielu XIV-wiecznych twórców.

W kontekście napięć między władzą papieską a władzą soboru, władzą ludu a władzą monarchy oraz pytań o źródła władzy, a także w horyzoncie konfliktu między Polską i Litwą a Państwem Krzyżackim, polscy myśliciele, na czele ze Stanisławem ze Skarbimierza († 1431) i Pawłem Włodkowicem († 1435), stworzyli polską szkołę prawa międzynarodowego z koncepcjami prawa narodów i wojny sprawiedliwej. W tej koncepcji państwo powstaje na skutek zgody jego mieszkańców, a nie na skutek działań obcych narodów. Wprowadzenie w czyn prawa narodów jest realizacją prawa natury. Zgodnie z tym prawem każdy człowiek, niezależnie

od wiary, ma z natury taką samą godność i te same prawa. Dążenie do zła przez człowieka, w tym do wojny, jest sprzeczne z prawem natury, nawet jeśli chodzi o wojnę chrześcijan przeciwko poganom. Z kolei oparta na doktrynie Rajmunda z Penyafortu († 1275) koncepcja wojny sprawiedliwej zakłada pięć warunków: 1) wojnę prowadzi osoba świecka, 2) jej celem jest obrona lub odzyskanie własności, 3) wojna jest koniecznym środkiem do przywrócenia pokoju, 4) jej motywem jest umiłowanie sprawiedliwości, a nie nienawiść, 5) powinna odbywać się z upoważnieniem Kościoła. W ten sposób *ius gentium* ma poważne konsekwencje dla praw człowieka i zakłada prawo do życia i jego ochrony, prawo do wolności, własności i sprawiedliwego procesu. Założenia tych dwóch doktryn prowadzą do wniosku, że chrześcijanie mogą być wspierani w wojnie sprawiedliwej przez pogan. W historycznym kontekście oznaczało to, że Polska może być wspierana przez Litwę w wojnie z Zakonem Krzyżackim. Okazuje się więc, że polska XV-wieczna koncepcja *ius gentium* stanowi absolutne *novum* w europejskiej filozofii politycznej i powstała ponad dwieście lat wcześniej niż nowożytna koncepcja Grocjusza († 1645), uznawanego za twórcę prawa międzynarodowego [Bełch i in., 2018; zob. zwłaszcza teksty Tadeusza Jasudowicza, Stanisława Wielgusa i Krzysztofa Ożoga].

Wobec narastającego konfliktu między realistami, reprezentującymi *via antiqua*, a nominalistami, zwolennikami *via moderna*, w XV wieku rozwinął się eklektyczny nurt filozoficzny, który czerpał zarówno ze starych, jak i z nowych dokonań filozoficznych. W ten sposób, w horyzoncie dwóch skrajnych dróg, powstała irenistyczna *via communis*, która finezyjnie łączyła koncepty zarówno przedstawicieli *viae antiquae*, jak i *viae modernae*. Filozofia dążyła do poszukiwania prawdy i pewnej wiedzy, a nie do rozstrzygania sporów doktrynalnych. Kluczowym argumentem za prawdziwością jakiejś tezy było przyjęcie jej przez ogół myślicieli i uznanie jej za *opinio communis*. Przedstawicielami *viae communis* byli uczeni nowo powstałego Uniwersytetu Krakowskiego, którzy w swoich poglądach łączyli tezy Tomasza z Akwinu i Bonawentury, jak również Tomasza ze Strasburga i Jana Burydana. U schyłku XV wieku *via communis* stopniowo ustępowała miejsca *viae antiquae* w wyniku rozwoju włoskiego humanizmu [Swieżawski, 1979: 78–117; Markowski, 1996: 172–174; Knoll, 2016: 401–402].

Na początku XIV wieku na Półwyspie Apenińskim zaczęła uwidaczniać się w filozofii i sztuce tendencja do antropocentryzmu oraz fascynacja kulturą antyczną. Rozwinęły się starożytne gatunki literackie, takie jak dialog czy epistolografia. Ten zwrot antropologiczny, zapoczątkowany przez takich włoskich autorów jak Dante Alighieri († 1321), Giovanni Boccaccio

(† 1375) i Francesco Petrarca († 1374), przypadał na okres zwany *trecento*. Istotnym momentem dla rozwoju humanizmu był Sobór w Ferrarze i we Florencji, na którym pojawili się przedstawiciele Kościoła greckiego. W wyniku tego soboru doszło do unii florenckiej w 1439 roku. Wśród ojców soborowych znaleźli się myśliciele tacy jak Eneasz Sylwiusz Piccolomini, późniejszy papież Pius II († 1464), oraz Mikołaj z Kuzy († 1464), którzy stali się kluczowymi reprezentantami XV-wiecznego humanizmu. Wschodni teologowie przynieśli ze sobą na Zachód myśl Platona, która nie była dotąd szerzej znana w łacińskiej Europie średniowiecznej. Jednym z najważniejszych greckich delegatów był pochodzący z Trebizondu kardynał Bessarion († 1472), który przetłumaczył na łacinę szereg prac Platona, umożliwiając jego recepcję w Europie. Dzieło Bessariona kontynuował Marsilio Ficino († 1499), który w 1462 roku założył Akademię Florencką i przetłumaczył kolejne dzieła Platona i Plotyna, a także skomentował je. Kontrapunktem dla Akademii Florenckiej i renesansu platonizmu był uniwersytet w Padwie, gdzie od XIV wieku rozwijała się szkoła arystotelesowska w duchu awerroizmu. Bessarion i Ficino uważali, że najlepszym rozwiązaniem filozoficznym jest uzgodnienie Platona i Arystotelesa w duchu Plotyna. Filozofia humanistyczna oraz myśl Platona i Plotyna przedostały się z Półwyspu Apenińskiego do reszty Europy, wpływając w istotny sposób na kształt XVI-wiecznej myśli humanistycznej [Swieżawski, 1979: 58–83; Swieżawski, 1983: 164–274; d'Onofrio, 2005: 527–538].

Podsumowanie

Niniejsze streszczenie ukazuje kluczowe procesy i postacie XIV- i XV-wiecznej teologii oraz filozofii europejskiej, koncentrując się na przemianach w zakresie epistemologii, ontologii oraz refleksji teologicznej w ich historycznym kontekście.

Wieki XIV i XV w Europie były naznaczone wojną stuletnią (1337–1453), która osłabiła Francję i Anglię, torując jednocześnie drogę do rozwoju potęgi dynastii Habsburgów i Jagiellonów. Epidemia czarnej śmierci (1347–1353) zdziesiątkowała ludność kontynentu, a zdobycie Konstantynopola przez Turków osmańskich w 1453 roku zasadniczo zmieniło układ sił geopolitycznych. Wkrótce potem nastąpiły wielkie odkrycia geograficzne, które zapoczątkowały ekspansję kolonialną. Wynalezienie druku (około 1440) zrewolucjonizowało przekaz wiedzy, natomiast renesans, zapoczątkowany we Włoszech, rozprzestrzenił się w całej Europie, kształtując nowożytny sposób myślenia.

W 1302 roku papież Bonifacy VIII ogłosił bullę *Unam Sanctam*, w której podkreślił wyższość władzy papieskiej nad władzą świecką, co doprowadziło do konfliktu z Francją. Przeniesienie siedziby papiestwa do Awinionu (1309–1377) stało się bezpośrednią przyczyną wielkiej schizmy zachodniej (1378–1417). Kryzys ten został zakończony na Soborze w Konstancji (1414–1418), który wybrał Marcina V na jedynego papieża oraz potępił Jana Husa i Johna Wycliffe'a. W tym czasie nauczanie teologii uniwersyteckiej rozszerzyło się poza Paryż, Oksford i Cambridge – powstały nowe wydziały teologiczne m.in. w Pradze i w Krakowie (1397). Sobór bazylejsko-ferrarsko-florencki (1431–1445) kontynuował dzieło reform, potępił husytyzm oraz podjął próbę zjednoczenia Kościoła z Kościołem bizantyjskim i innymi Kościołami wschodnimi. Mimo to wewnętrzne napięcia nie zanikły i przyczyniły się do wybuchu reformacji w XVI wieku.

W 1277 roku biskup Stefan Tempier potępił 219 tez arystotelesowskich. Stanowiło to przełom w dziejach filozofii europejskiej, gdyż potępienia skierowane były przeciw tezom podważającym Objawienie, inspirowanym zwłaszcza myślą Arystotelesa i Awerroesa. Doprowadziło to do napięć pomiędzy szkołami franciszkańską i dominikańską. Jan Duns Szkot, działający już po tych potępieniach, twierdził, że Boga nie można poznać za pomocą samego ludzkiego rozumu, lecz jedynie dzięki Objawieniu. Zaproponował nową wizję ontologiczną, koncentrującą się na pojęciu istoty (*ens*) bardziej niż istnienia (*esse*), akcentując absolutną wolność i wolę Boga. Wilhelm Ockham rozwinął empiryczną epistemologię, głosząc, że istnieją jedynie byty jednostkowe, i odrzucając istnienie powszechników, co położyło fundament pod nowożytny nominalizm. Idee te doprowadziły do radykalnego rozdzielenia teologii i metafizyki. Mistrz Eckhart uznał myślenie za podstawowy przymiot Boga, z którego wynika istnienie; z powodu poglądów o charakterze panteistycznym został pośmiertnie potępiony. Polscy myśliciele, tacy jak Stanisław ze Skarbimierza i Paweł Włodkowic, rozwinęli koncepcje prawa międzynarodowego, akcentując prawo naturalne i równość wszystkich ludzi. W XV wieku pojawił się eklektyczny nurt filozoficzny *via communis*, łączący realizm i nominalizm oraz dążący do konsensusu zamiast sporów doktrynalnych. Początek XIV wieku przyniósł we Włoszech zwrot antropocentryczny, inspirowany twórczością Dantego i Petrarki. Sobór we Florencji umożliwił recepcję myśli Platona w Europie, wywierając znaczący wpływ na humanizm XVI wieku.

Paryskie potępienia wpłynęły także na dalszy rozwój scholastyki. Jan Duns Szkot, krytykując nadmierną rolę filozofii w teologii, wyróżnił dwie moce Boga: *potentia ordinata* i *potentia absoluta*. Na tej podstawie

uzasadniał możliwość niepokalanego poczęcia Maryi. W 1439 roku ogłoszono ten dogmat, jednak bez papieskiej aprobaty; definicja dogmatyczna nastąpiła dopiero w 1854 roku. Wilhelm Ockham, broniąc radykalnego ubóstwa zakonów żebrzących, popadł w konflikt z papiestwem. Na dworze cesarza Ludwika IV Bawarskiego wspierali go Marsyliusz z Padwy i Jan z Jandun, którzy w traktacie *Defensor pacis* opowiadali się za wyższością władzy cesarskiej nad papieską. W XIV wieku rozwinęła się także szkoła augustiańska łącząca myśl św. Augustyna z nominalizmem (*via moderna*), która wywarła wpływ na teologię krakowską oraz na Marcina Lutra. Istotnym nurtem była również mistyka nadreńska, reprezentowana przez Mistrza Eckharta, dążąca do harmonii między duchowością spekulatywną i afektywną. John Wycliffe podważył autorytet Kościoła, odrzucił naukę o transsubstancjacji oraz zasadę *ex opere operato*, co doprowadziło do jego potępienia. Jego idee wpłynęły na Jana Husa, który krytykował duchowieństwo i wzywał do reformy Kościoła. Po skazaniu przez Sobór w Konstancji Hus został spalony na stosie.

Bibliografia

Bełch, S., Domański, J., Graff, T., Jasudowicz, T., Krzyżanowski, S., Niesiołowski, A., Ożóg, K., Wielgus, S. (2018). *Paweł Włodkowic i polska szkoła prawa międzynarodowego*. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, Teologia Polityczna.

Bieńkowska, B. (przy współpracy E. Maruszak) (2005). *Książka na przestrzeni dziejów*. Warszawa: Wydawnictwo Centrum Edukacji Bibliotekarskiej, Informacyjnej i Dokumentacyjnej im. Heleny Radlińskiej.

d'Onofrio, G. (2005). *Historia teologii, t. 2: Epoka średniowieczna*, W. Szymona (tłum.). Kraków: Wydawnictwo M.

Knoll, P. W. (2016). *"A Pearl of Powerful Learning". The University of Cracow in the Fifteenth Century*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004326019

Kumor, B. (2005). *Historia Kościoła, cz. 4: Jesień kościelnego średniowiecza*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Lahey, S. E. (2009). *John Wyclif*. Oxford–New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195183313.001.0001

Manteuffel, T. (2012). *Historia powszechna. Średniowiecze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Markowski, M. (1996). *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

Palacz, R. (1982). *Ockham*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Ryś, G. (2000). *Jan Hus wobec kryzysu Kościoła doby wielkiej schizmy*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

Swieżawski, S. (1974). *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 1: Poznanie*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Swieżawski, S. (1979). *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 4: Bóg*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Swieżawski, S. (1983). *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku, t. 6: Człowiek*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Swieżawski, S. (1990). *Eklezjologia późnośredniowieczna na rozdrożu*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne „Unum".
Swieżawski, S. (2000). *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Vandenbroucke, F. (1962). Nouveaux milieux, nouveaux problèmes, du XIIe au XVIe siècle. W: *La spiritualité du Moyen Âge* (s. 444–486), L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke. Paris: Cerf.
Vos, A. (2018). *The Theology of John Duns Scotus*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004360235

Summary

This chapter highlights key developments and figures in 14th- and 15th-century European theology and philosophy, focusing on shifts in epistemology, ontology, and theological thought in their historical context.

The 14th and 15th centuries in Europe were marked by the Hundred Years' War (1337–1453), which weakened France and England while paving the way for Habsburg and Jagiellonian rule. The Black Death (1347–1353) decimated the population, and in 1453, the Ottoman conquest of Constantinople reshaped geopolitics. The great geographical discoveries followed and fuelled colonial expansion. The invention of the printing press (ca. 1440) revolutionised the dissemination of knowledge, while the Renaissance, emerging in Italy, spread across Europe, shaping modern thought.

In 1302, Pope Boniface VIII issued *Unam Sanctam*, which asserted papal supremacy over secular rulers and sparked conflict with France. The papacy moved to Avignon (1309–1377), leading to the Western Schism (1378–1417). The Council of Constance (1414–1418) resolved it, electing Martin V as the sole pope and condemning Jan Hus and John Wycliffe. Theological education expanded beyond Paris, Oxford, and Cambridge, with new faculties founded in Prague and Kraków (1397), among other places. The Council of Basel-Ferrara-Florence (1431–1445) continued reforms, opposed Hussitism, and attempted to unite the Church with the Byzantine and other Eastern Churches. However, internal struggles persisted, contributing to the later Reformation.

The Parisian condemnations of 1277 by Bishop Stephen Tempier marked a significant shift in European philosophy, targeting theses that questioned Revelation, particularly those inspired by Aristotle and Averroes. This led to tensions between the Franciscan and Dominican schools. John Duns Scotus, active after these condemnations, argued that God can only be known

through Revelation, not through the human intellect. He introduced a new ontological vision focusing on essence (*ens*) over existence (*esse*), emphasising God's absolute freedom and will. William of Ockham developed an empiricist epistemology, asserting that only particular things exist and rejecting universals, which laid the groundwork for modern nominalism. Their ideas led to a radical separation of theology from metaphysics. Meister Eckhart proposed that God's primary attribute is thought, with existence following from it. His pantheistic views led to his posthumous condemnation. Polish thinkers such as Stanisław of Skarbimierz and Paweł Włodkowic developed concepts of international law, emphasising natural law and equal rights for all human beings. In the 15th century, an eclectic philosophical movement emerged, combining realism and nominalism into a *via communis*, favouring consensus over doctrinal disputes. The early 14th century saw a shift towards anthropocentrism in Italy, influenced by authors such as Dante and Petrarca. The Council of Ferrara-Florence introduced Plato's thought to Europe, significantly influencing 16th-century humanism.

The Parisian condemnations also influenced scholasticism. John Duns Scotus, criticising the excessive role of philosophy in theology, distinguished two powers of God: *potentia ordinata* and *potentia absoluta*. On this basis, he justified the possibility of the Immaculate Conception. In 1439, the dogma was proclaimed, but without papal approval; it was officially defined in 1854. As a result of defending the radical poverty of mendicants, William of Ockham came into conflict with the papacy. At the court of Emperor Louis IV of Bavaria, he was supported by Marsilius of Padua and John of Jandun, who in Defensor pacis advocated the superiority of imperial power over papal power. In the 14th century, the Augustinian school developed, combining the thought of St Augustine with nominalism (*via moderna*). Its representatives influenced Kraków theology as well as Martin Luther. Rhineland mysticism, represented by Meister Eckhart and seeking harmony between speculative and affective spirituality, was also significant. John Wycliffe challenged the authority of the Church and rejected transubstantiation and the principle of *ex opere operato*, leading to his condemnation. His ideas influenced Jan Hus, who criticised the clergy and called for reform. Condemned by the Council of Constance, he was burned at the stake.

Abstrakt

Rozdział przedstawia najważniejsze przemiany historyczne, kościelne, teologiczne i filozoficzne XIV i XV wieku, tworzące kontekst dla narodzin i rozwoju polskiej

refleksji apologetycznej. Szczególną uwagę poświęcono wielkiej schizmie zachodniej, soborom w Konstancji i Bazylei oraz rozwojowi koncyliaryzmu, który stał się jednym z najważniejszych nurtów późnośredniowiecznej eklezjologii. Omówiono również przemiany scholastyki związane z myślą Jana Dunsa Szkota i Wilhelma Ockhama, rozpowszechnieniem nominalizmu i *via moderna*, a także rozwojem nowych form duchowości. Istotnym elementem rozdziału jest ukazanie wzrostu znaczenia uniwersytetów oraz powstania Wydziału Teologicznego w Krakowie, dzięki któremu polscy teologowie włączyli się w najważniejsze europejskie debaty. Całość odtwarza intelektualne i eklezjalne środowisko, w którym kształtowała się późnośredniowieczna polska teologia.

Słowa kluczowe: teologia średniowieczna; wielka schizma zachodnia; koncyliaryzm; scholastyka; nominalizm; *via moderna*; reforma Kościoła; Uniwersytet Krakowski

Abstract

The chapter presents the major historical, ecclesiastical, theological, and philosophical developments of the fourteenth and fifteenth centuries that provided the context for the emergence of Polish apologetic thought. Particular attention is given to the Great Western Schism, the Councils of Constance and Basel, and the rise of conciliarism as one of the most important currents of late medieval ecclesiology. The chapter also discusses transformations within scholastic theology associated with John Duns Scotus and William of Ockham, the spread of nominalism and the *via moderna*, and new forms of Christian spirituality. The growing importance of universities and the establishment of the Faculty of Theology in Kraków are highlighted as crucial factors enabling Polish theologians to participate in major European debates. The chapter thus reconstructs the intellectual and ecclesial environment in which late medieval Polish theology developed.

Keywords: medieval theology; Great Western Schism; conciliarism; scholasticism; nominalism; via moderna; Church reform; University of Kraków

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 27–40.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.02

Anonymus – *Utrum Deus gloriosus*

Wojciech Baran
wojciech.baran@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0002-3049-0050
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Autor kwestii do *Sentencji* Lombarda, rozpoczynających się od incipitu *Utrum Deus gloriosus* [na potrzeby cytowania: UDG], nie jest znany. Najstarszy zachowany w Krakowie rękopis tego dzieła (rkp. Kraków, BJ 1620) datowany jest na lata 1420–1430 i należał do Mikołaja Kozłowskiego († 1443), który pod koniec XIV wieku odbył studia w Pradze i stamtąd przybył do Krakowa na początku XV wieku [Markowski, 1965]. Kwestie te znane były praskiemu mistrzowi Albertowi Engelschalkowi ze Straubingen objaśniającemu *Sentencje* w Pradze w latach 1396–1397: teolog ten bowiem włączył w swój komentarz całą drugą księgę *Utrum Deus gloriosus*. Z tego powodu Zofia Włodek [1966: 130–131] uznała rok 1397 za *terminus ante quem* dla powstania dzieła. Z kolei Zenon Kałuża na podstawie tego, że autor *Utrum Deus gloriosus* był zwolennikiem codziennej komunii i odwoływał się do dzieła paryskiego teologa Wojciecha Ranconisa *De frequenti communione ad plebanum Martinum*, powstałego w 1377 roku, przyjmuje tę ostatnią datę jako *terminus post quem*. W wyniku kontrowersji husyckiej w 1388 roku synod praski potępił praktykę częstej komunii, dlatego Kałuża [2011: 237–238] wskazuje, że komentarz musiał powstać przed tym

zebraniem, co pozwala zawęzić czas powstania dzieła w Pradze do okresu między rokiem 1377 a 1388. Tekst cieszył się ogromną poczytnością na krakowskim wydziale teologicznym w XV i XVI wieku, kiedy to w wyniku reformy uniwersytetu *Suma Teologiczna* św. Tomasza z Akwinu zastąpiła *Sentencje* Piotra Lombarda w roli podstawowego podręcznika teologii [Markowski, 1996: 216–217]. Na podstawie tego tekstu swoje komentarze do *Sentencji* przygotowali tacy krakowscy mistrzowie jak wspomniany już Mikołaj Kozłowski, Benedykt Hesse († 1456), Jan Dąbrówka († 1472) czy Jakub z Gostynina († 1506) [Włodek, 1966: 131–135; Włodek, 1968: 280–289; Kałuża, 2011: 237]. Anonimowe kwestie praskie miały wpływ nie tylko na teologów krakowskich, ale także na myślicieli Uniwersytetu w Lipsku (założonego w 1409 roku), o czym świadczy ich recepcja w komentarzu do *Sentencji* powstałym tam między rokiem 1409 a 1415, autorstwa anonimowego ucznia mistrza Jana z Ziębic († 1416) [Baran, 2024a]. Aby zrozumieć myśl XV-wiecznych krakowskich teologów, trzeba zatem poznać warsztat i tematy apologii tego praskiego komentarza do *Sentencji*.

Warsztat apologety

Na początku rozważań nad warsztatem apologetycznym praskiego teologa należy zauważyć, że autor ten nie prezentuje swoich argumentów jako koniecznych, ale jako prawdopodobne: takie, które są dla niego bardziej przekonujące niż inne opinie. Kluczowa w spekulacji teologicznej nie jest zatem kategoryczność tez, ale ich perswazyjność retoryczna. W rozumowaniu myśliciela zasadniczą rolę odgrywa więc nie tyle logika wywodu, ile dialektyka argumentacji (w rozumieniu średniowiecznym). W ten sposób autor odchodzi od rozumienia teologii jako nauki dedukcyjnej w duchu arystotelesowskiej koncepcji wiedzy na rzecz dostrzegania w niej nauki deklaratywnej. Podobną probabilistyczną tendencję metodologiczną Zenon Kałuża [2011: 250–253] dostrzega w myśli Mateusza z Krakowa, autora współczesnego praskiemu anonimowi, oraz w metodologii późniejszych XV-wiecznych teologów krakowskich. Gdy na jakiś temat pojawiają się różne akceptowalne opinie, powszechna zgoda (*communis opinio*) teologów jest tym, co przeważa szalę na rzecz danego rozwiązania:

> Et licet adhuc quaelibet illarum teneri possit et etiam a pluribus teneatur, quia tamen communius doctores eligunt tertiam, et ergo sit conclusio ista [UDG, lib. II, q. 10, d. 11, art. 1; wszystkie cytaty w tekście, jeśli nie zaznaczono inaczej, przytoczono za: Włodek, 1966].

> Et quia illa communis a doctoribus recipitur sit conclusio tertia in ordine ista [UDG, lib. II, q. 10, d. 11, art. 2, con. 3].
>
> Illa patet per magistrum et communiter omnes loquentes [UDG, lib. II, q. 10, d. 11, art. 3, con. 2].
>
> Et quia, sicut in praecedenti patuit, illa secundo magis communiter accipitur [UDG, lib. II, q. 11, d. 13, notandum].

Taka metodologia wpisuje się w koncepcję *via communis*, która nie szuka skrajnych rozwiązań, ale poglądów dominujących.

Celem wykładu teologii praskiego anonima jest zatem przedstawienie doktryny wiary pewnej, która nie budzi wątpliwości. Jego przeciwnikami są więc heretycy, którzy głoszą poglądy przeciwne wierze katolickiej[1]. Z tego powodu anonimowy komentarz *Utrum Deus gloriosus* ma przede wszystkim charakter dydaktyczny: „Illa conclusio patet communiter per omnes" [UDG, lib. II, q. 15, d. 17, con. 7; por. Włodek, 1966: 131–135, 1968: 246; Knoll, 2016: 483], typowy dla późnośredniowiecznych komentarzy do *Sentencji* powstałych na młodych wydziałach teologicznych w Europie Środkowej, gdzie tradycje uniwersyteckie dopiero zaczynały się kształtować. W ten sposób jest doskonałym narzędziem dydaktycznym dla autorów nurtu *via communis*, którego celem nie jest promocja opinii skrajnych, ale opinii najbardziej prawdopodobnych. Nie zmienia to jednak faktu, że gdy autor uznaje swoje zdanie za słuszne i znajduje argumenty na jego poparcie, nie waha się wejść w polemikę z adwersarzami.

W wykładzie trynitologii ważnym punktem odniesienia dla praskiego teologa jest Ryszard ze św. Wiktora, XII-wieczny autor traktatu o Trójcy *De Trinitate* [UDG, lib. I, q. 2, d. 2, con. 5, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 46–47; UDG, lib. I, q. 4, d. 4, con. 1, za: Włodek, 1966: 174]. Według Zofii Włodek [1968: 254] jest to najważniejszy punkt odniesienia dla myśliciela znad Wełtawy. Należy zwrócić uwagę, że autor celowo pomija skrajne poglądy XIII-wiecznych paryskich mistrzów i odwołuje się do autorytetu Ryszarda, który prowadzi swój wykład wiary, posługując się sylogizmami. To z kolei dostarcza niezachwianej argumentacji za prezentowanymi tezami. Jest to świadomy wybór autorytetu scholastyków z okresu

1 Por. „Nullum illorum ad intentionem haereticis sic arguentis" [UDG, lib. I, q. 6, d. 6, ad 1]; „Oppositum est fides catholica dicens quod in hac Trinitate nihil prius aut posterius, ergo quaestio falsa" [UDG, lib. I, q. 9, d. 9, s.c.].

przeduniwersyteckiego, który nie jest opowiedzeniem się za jedną, konkretną tradycją uniwersytecką, związaną z określonym zakonem mendykanckim, ale sięgnięciem do autorytetu akceptowanego przez wszystkie średniowieczne szkoły teologiczne.

Niemniej jednak pod względem doktrynalnym wyraźnie widać, że autorowi bliżej do tradycji augustyńsko-bonawenturiańskiej. Chętnie korzysta z koncepcji św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Bonawentury [Kałuża, 2011: 240–253]. Z XIV-wiecznych autorów praski anonim nieraz odwołuje się *expressis verbis* do Tomasza Bradwardine'a († 1349), zaś w kwestii prawa moralnego przyjmuje stanowisko XIV-wiecznego przedstawiciela szkoły augustiańskiej, Grzegorza z Rimini († 1358) [Włodek, 1968: 269–280].

Praski autor jest apologetą wyższości wiary nad rozumem: choć filozofia jest pożyteczna dla teologa, to jednak tylko wtedy, gdy jej wnioski są zgodne z Objawieniem. Teolog przeciwstawia *ratio philosophica*, przez którą rozumie filozofię Arystotelesa, *ratio naturalis*, która w zgodzie z Objawieniem niejednokrotnie dochodzi do innych wniosków niż racja filozoficzna. W wypadku różnicy między dwiema racjami to *ratio naturalis* ma większą wartość argumentacyjną niż *ratio philosophica* [Włodek, 1968: 251–258; Knoll, 2016: 473–475]. Takie podejście także zbliża teologa bardziej do metodologii Bonawentury niż Tomasza z Akwinu. Ta gradacja wartości argumentacyjnej tez wynikających z danych Objawienia i z danych filozofii nie sprawia jednak, że autorytet Arystotelesa jest odrzucony: przeciwnie, filozofia arystotelesowska stanowi paradygmat, w którym praski autor formułuje swoje wnioski, regularnie odwołując się do dzieł Stagiryty. Takie stanowisko epistemologiczne praskiego teologa współgra z innym jego aksjomatem. Uważa on bowiem, że poznanie Boga przez łaskę i doświadczenie Jego dobroci jest jakościowo lepsze niż intelektualne poznanie Boga ze znaków (augustyńskie *signa*) [Włodek, 1968: 255–256]. Głosząc wyższość poznania duchowego nad poznaniem intelektualnym, teolog wpisuje się w koncepcję augustyńsko-neoplatońską [Włodek, 1968: 253] i staje się apologetą mistyki w duchu rozwijającego się wówczas prądu *devotio moderna* [Włodek, 1968: 257–258]. Ostatni głos w dyskusjach teologicznych nie należy do rozumowania, ale do doświadczenia mistycznego.

W egzegezie praski teolog niejednokrotnie przyjmuje dosłowną interpretację Pisma Świętego, co widoczne jest zwłaszcza w jego analizach dotyczących danych Objawienia na temat początku świata. Myśliciel opowiada się m.in. za tym, że raj był miejscem czasoprzestrzennym, a nie tylko duchowym [UDG, lib. II, q. 15, d. 17, art. 2, notandum; art. 2, con. 5], oraz za pochodzeniem Ewy z boku Adama bez dodania żadnej materii cielesnej [UDG, lib. II, q. 16, d. 18].

Anonimowe kwestie praskie *Utrum Deus gloriosus* nie mają już struktury charakterystycznej dla kwestii tworzonych przez XIII-wiecznych teologów paryskich, w których skład wchodziły takie elementy jak *argumentum*, *sed contra*, *conclusio*, *ad argumentum*. Kwestie praskie przyjmują formę rozpowszechnioną w drugiej połowie XIV wieku i składają się z takich elementów jak *argumentum pro et contra*, *definitio termini* (*notandum*, *suppositio, sciendum*), *conclusio*, *corollarium*, *ad rationem* [Calma, 2010: 59; Slotemaker, 2015: 152–167]. Ten model formułowania kwestii teologicznych przyjęty zostanie później przez wielu XV-wiecznych teologów krakowskich w ich komentarzach do *Sentencji*.

Główne wątki apologetyczne

Ponieważ drukiem ukazały się do tej pory tylko dwie pierwsze księgi komentarza *Utrum Deus gloriosus*, a księgi trzecia i czwarta pozostają w rękopisach, niniejsza prezentacja wątków apologetycznych oparta zostanie na tych częściach dzieła praskiego anonima, które wydano.

Choć Stefan Swieżawski i Zofia Włodek przypisywali tekstowi tendencje nominalistyczne, Zenon Kałuża udowodnił, że *Utrum Deus gloriosus* jest komentarzem realistycznym w nurcie św. Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity i św. Bonawentury [Kałuża, 2011]. Praski teolog uważa, że Bóg w akcie poznawczym swojej istoty poznaje siebie i całą rzeczywistość w sposób doskonały. To zaś prowadzi do wniosku, że w umyśle Boga znajdują się idee wzorcze wszystkich rzeczy stworzonych (*rationes ideales*). Zatem zgodnie z realistyczną koncepcją Augustyna Stwórca jest modelem całego stworzenia, które ma swój pierwowzór w Jego umyśle [UDG, lib. I, q. 35, d. 31; Kałuża, 2011: 239–243; por. Swieżawski, 1963: 134–154, 1966: 8–15; Włodek, 1968: 247–251]. Pewne odstępstwo od tej koncepcji ontologicznej dotyczy istnienia zła czy braków, których nie ma w Bogu: w boskim umyśle istnieją jednak idee przeciwne złu i niedoskonałości [UDG, lib. I, q. 32, d. 35, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 54–56; Kałuża, 2011: 242]. Konsekwencją realistycznej wizji rzeczywistości jest koncepcja podobieństwa wszystkich rzeczy stworzonych do Boga jako śladu (*vestigium*), które jednak najbardziej manifestuje się w stworzeniach intelektualnych[2], przy jednoczesnym zachowaniu niepodobieństwa

2 „Licet quaelibet creatura aliquam habeat Dei similitudinem, in sola tamen rationali creatura est expressa similitudo" [UDG, lib. II, q. 14, d. 16, con. 2].

przewyższającego podobieństwo[3]. W ten sposób praski teolog staje się apologetą realizmu i podobieństwa rzeczy stworzonych do Boga w duchu św. Bonawentury [Płotka, 2014: 129–130; Iammarone, 2022]. Taka koncepcja rzeczywistości prowadzi go także do obrony zasady analogii bytu: „nullus terminus pure univoce dicitur de Deo et creatura" [UDG, lib. I, q. 8, d. 8, con. 1, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 51; Kałuża, 2011: 242–243, 248–249], która odrzucana jest w filozofii nominalistycznej. Powyższa realistyczna ontologia w konsekwencji sprawia, że praski teolog jest również obrońcą możliwości poznania Boga z rzeczy stworzonych [UDG, lib. I, q. 3, d. 3, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 48–50; UDG, lib. I, q. 31, d. 35, con. 6, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 55; UDG, lib. I, q. 32, d. 36, con. 5; Swieżawski, 1963: 134; Włodek, 1968: 255; Kałuża, 2011: 242–243].

Praski teolog jest apologetą ortodoksyjnej nauki o Trójcy Świętej, która nie jest sprzeczna z rozumem i logiką, a której wyrazicielem jest wielokrotnie cytowany w kwestiach trynitologicznych Ryszard ze św. Wiktora. Autor wskazuje, że Bóg jako najwyższe dobro, najczystszy akt, jako niepodzielna istota nie może istnieć inaczej jak tylko w trzech równych sobie osobach [UDG, lib. I, q. 9, d. 9; Płotka, 2014: 130–132], jakakolwiek inna propozycja nie jest nawet prawdopodobna [UDG, lib. I, q. 2, d. 2, con. 5, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 46–47]. Z kolei równoczesność pochodzenia Syna i Ducha broniona jest przez praskiego teologa przy pomocy odwołania do dzieła innego XII-wiecznego teologa, niebudzącego zastrzeżeń w różnych uniwersyteckich szkołach teologicznych, czyli św. Anzelma z Canterbury [UDG, lib. I, q. 12, d. 12, con. 1]. Niemniej jednak różnica między pochodzeniem Syna i Ducha Świętego jest wykładana przez praskiego myśliciela z wykorzystaniem rozróżnień św. Tomasza z Akwinu [UDG, lib. I, q. 13, d. 13, con. 2, corr. 1]. Autor odwołuje się więc do tych autorytetów, których nauka jest szeroko przyjmowana w świecie teologicznym.

Praski anonim jest gorliwym obrońcą doktryny *Filioque*, pochodzenia Ducha Świętego nie tylko od Ojca, ale także od Syna. Teolog jest świadomy różnicy istniejącej w tej kwestii między Łacinnikami a Grekami, wskazuje przy tym na odmienne rozumienie pojęcia „pochodzić" (*procedere*) w kontekście Ducha Świętego. Grecy rozumieją pochodzenie jako przechodzenie czegoś w coś innego (*res transit in aliud*), zaś Łacinnicy mówią o pochodzeniu jako o przyczynie (*procedere aliquid, sicut causatur a sua causa*). To z kolei prowadzi ich do innych wniosków na temat rozumienia pochodzenia Ducha Świętego. Teolog uważa, że rozumienie Greków jest

3 „Nulla creatura est similis Deo. Illa patet, cum nulla habeat cum Deo omnimodam convenientiam in natura, nec in aliqua unitate" [UDG, lib. II, q. 14, d. 16, con. 1].

mniej dojrzałe (*grossior*), podczas gdy rozumienie Łacinników jest doskonalsze (*perfectior*) i lepsze (*melius*). Co istotne, apologia *Filioque* nie prowadzi praskiego teologa do potępienia greckiego rozumienia pochodzenia Ducha Świętego: myśliciel ocenia pneumatologię grecką jako mniej rozwiniętą, ale nie stwierdza, że jest ona heterodoksyjna. Podkreśla natomiast, że *Filioque* jest wiarą Świętego Kościoła Rzymskiego, wyrażaną w śpiewie *Credo* [UDG, lib. I, q. 11, d. 11, ad oppositum].

W duchu XIV-wiecznej obrony nieograniczonej wolności Boga, wbrew arystotelesowskiemu necessytyzmowi, praski teolog opowiada się za absolutną mocą Boga (*potentia absoluta*), która nie jest ograniczona mocą uporządkowaną (*potentia ordinata*). Bóg zatem jest absolutnie wolny i może czynić wszystko to, co nie jest wewnętrznie sprzeczne. Teolog egzemplifikuje swój wywód stwierdzeniem, że Bóg mocą absolutną mógłby nawet zbawić Judasza i wszystkich diabłów [UDG, lib. I, q. 38, d. 43, a. 1, con. 3, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 58]. Praski autor wpisuje się także w nurt woluntaryzmu, stwierdzając, że to właśnie wola Boga jest dla wszystkich rzeczy istniejących poza Bogiem ważniejszą przyczyną niż Jego wiedza i moc[4] [por. Włodek, 1968: 265–267, 273]. To zaś prowadzi teologa do dalszych rozważań na temat teodycei. Choć w świecie pojawia się zło, które jest znane Bogu jako takie [UDG, lib. I, q. 40, d. 46, con. 5], nie jest ono chciane przez Boga [UDG, lib. I, q. 40, d. 46, con. 6]. Do skutku dochodzi wszystko to, co jest przedmiotem boskiej woli upodobania (*voluntas beneplaciti*), która utożsamiona jest z Bożą istotą[5]. W myśli teologa wszechmoc i dobroć Boga nie stoją więc w sprzeczności z faktem obecności zła w świecie. W ten sposób praski teolog broni idei teodycei, która będzie negowana w filozofii nowożytnej ze względu na rozdzielenie koncepcji *potentia absoluta* Boga od prawdy o Jego dobroci i mądrości.

Praski teolog porusza także temat ważny dla późnośredniowiecznej teologii, jakim jest relacja między przedwiedzą Boga (*praescientia Dei*) a przyszłymi zdarzeniami przygodnymi (*futura contingentia*). Autor stwierdza, że choć wiedza Boga jest przyczyną wszystkich skutków istniejących poza Bogiem, to jednak z racji tego, że jest prostym poznaniem (*simplex notitia*), nie jest determinującą i wystarczającą przyczyną wszystkich przyszłych zdarzeń przygodnych[6]. Kontynuując rozważania nad tym

4 „Voluntas in Deo principalius ponitur causa, quam scientia vel potentia" [UDG, lib. I, q. 39, d. 43, con. 8].

5 „Voluntas beneplaciti est ipsa divina essentia" [UDG, lib. I, q. 41, d. 47, notandum].

6 „Scientia Dei […] non est causa determinata et sufficiens omnium contingentium" [UDG, lib. I, q. 34, d. 38, con. 5].

problemem, praski teolog broni także prawdy o Bożej Opatrzności i stwierdza, że wszystko Jej podlega, choć w różny sposób. To, co dobre i prowadzi do Boga jako do celu ostatecznego, podlega Opatrzności Bożej *per se*, natomiast to, co jest złe, co jest brakiem i nie jest nakierowane na cel ostateczny, podlega Opatrzności *per accidens* [UDG, lib. I, q. 35, d. 39, con. 4]. Autor dokonuje także innego rozróżnienia odnoszącego się do wiedzy Boga: czym innym jest według niego wiedza prostego rozumowania (*scientia simplicis intelligentiae*), która obejmuje wszystkie (*omnia*) rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, a czym innym jest przedwiedza (*praescientia*), która obejmuje wyłącznie (*sola*) rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, które są przedmiotem upodobania woli Bożej (*beneplacitum divinae voluntatis*) [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, recolligendum]. Podczas gdy nie wszystko to, co jest przedmiotem wiedzy Bożej, zaistnieje [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, con. 1], wszystko to, co jest przedmiotem przedwiedzy Bożej, zaistnieje [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, con. 2]. Autor precyzuje także, że te *futura contingentia*, które są znane Bogu i mogą być zgodne z Jego wolą, mogą jednak nie zaistnieć [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, con. 4, 5]; wiedza Boga nie determinuje bowiem ludzkich wyborów. To w konsekwencji prowadzi do wniosku, że przeznaczony (*praedestinatus*) przez Boga do zbawienia może się nie zbawić, zaś przewidziany (*praescitus*) przez Boga do potępienia może być zbawiony. W ten sposób autor praski z jednej strony jest apologetą absolutnej mocy Boga (*potentia absoluta*), który mógłby uczynić więcej błogosławionych, niż ich będzie w rzeczywistości (*posset enim Deus facere plures beatos quam erunt*), a z drugiej strony jest obrońcą wolności stworzonej człowieka, który może się zbawić, choćby nie był przeznaczony do zbawienia [UDG, lib. I, q. 36, d. 40, con. 6].

W kwestii istnienia początku świata praski teolog jest apologetą prawdy o stworzeniu wynikającej z Objawienia, która w jego opinii stoi w sprzeczności z filozoficzną możliwością wieczności świata reprezentowaną przez Arystotelesa. Wszystko, co istnieje poza Bogiem, zostało stworzone i ma początek[7], a Bóg przez skuteczną wolę i swoją dobroć jest przyczyną wszystkiego, co istnieje[8]. W ten sposób praski autor odrzuca heterodoksyjną koncepcję podwójnej prawdy Objawienia i filozofii oraz stanowisko tomistyczne, zgodnie z którym możliwa jest harmonizacja filozoficznej

7 „Non est aliqua res citra Deum, quin sit de novo producta in esse. […] Quaelibet res citra Deum quandoque habuerit principium sui" [UDG, lib. II, q. 1, d. 1, con. 1]; „A primordio conditionis res inceperunt per creationem" [UDG, lib. II, q. 1, d. 1, con. 4].

8 „Deus per voluntatem efficacem et solam bonitatem est causa omnium citra se" [UDG, lib. II, q. 1, d. 1, con. 5].

teorii wieczności świata i prawdy o jego stworzeniu. Teolog w swojej metodologii jest więc jednoznacznie zwolennikiem bonawenturianizmu, który głosi, że w przypadku różnicy opinii między Objawieniem a filozofią to Objawienie jest bardziej godne wiary niż filozofia [Michon i in., 2004]. Jest zatem apologetą wyższości wiary nad rozumem.

Zgodnie z paradygmatem arystotelesowskim praski teolog widzi zależność świata pod niebem od ciał niebieskich (*coelestia corpora*). W tym kontekście zastanawiano się, czy gwiazdy mają wpływ na losy człowieka i na podejmowane przez niego decyzje. W kwestii tej anonimowy myśliciel jawi się jako apologeta wolności człowieka i wyraźnie stwierdza, że układ gwiazd nie ma skutecznego wpływu (*non concurrunt effective*) na akty woli (*voluntas*) człowieka. Ciała niebieskie nie są w stanie wywołać w człowieku chęci lub niechcenia (*volitio*, *nolitio*) [Włodek, 1968: 263–264], człowiek jest więc z natury istotą wolną. W przeciwnym razie człowiek nie byłby wolny i nie miałby możliwości zasługiwania i grzeszenia (*meritum*, *demeritum*) [UDG, lib. II, q. 13, d. 15, con. 4]. Choć Zofia Włodek wskazywała, że w kwestii rozumienia praski teolog utożsamia wolną wolę (*liberum arbitrium*) z wolą (*voluntas*) w duchu tomistycznym [Włodek, 1968: 265], to jednak dokładna analiza tekstu pozwala wyciągnąć wniosek, że praski autor w duchu bonawenturiańskim rozróżnia te dwie władze duchowe człowieka. Problematyce *liberum arbitrium* autor poświęca całą kwestię 23 dotyczącą dystynkcji 25, w której przyjmuje definicję Tomasza Bradwardine'a: *arbitrium liberum est potentia rationalis recte iudicandi et libere exequendi*, czyli „wolna wola jest zdolnością rozumnego sądzenia w sposób właściwy i wolnego działania" [UDG, lib. II, q. 23, d. 25, notandum]. Odmienne rozumienie woli i *liberum arbitrium* wpisuje więc praskiego teologa bardziej w nurt bonawenturiański niż tomistyczny (na temat różnicy rozumienia woli w szkole dominikańskiej i franciszkańskiej zob. Baran [2019: 74–76, 96–99], Porzia [2022a: 1395–1402, 2022b: 1403–1412]). W ten sposób myśliciel jest obrońcą niezależności wolnej woli (*liberum arbitrium*) od woli (*voluntas*) rozumianej jako zdolność chcenia. Wolność przynależy do kondycji ontologicznej bytów rozumnych i nawet swoją absolutną mocą Bóg nie może uczynić człowieka niewolnym, gdyż byłoby to wewnętrznie sprzeczne[9]. Ta wolność stworzeń sprawia, że w przeciwieństwie do świętego i bezgrzesznego Stwórcy człowiek jest nie tylko zdolny do grzeszenia (*peccabilis*), ale także bez łaski nie jest w stanie

9 „Deus non potest facere creaturam rationalem, quae non sit libera a natura" [UDG, lib. II, q. 21, d. 23, con. 2]; „Non est possibile hominem esse nisi sit liber a natura" [UDG, lib. II, q. 21, d. 23, con. 4].

uniknąć grzechu (*esse impeccabilem*) [UDG, lib. II, q. 21, d. 23, con. 1, 7]. Prażanin jest zatem gorącym zwolennikiem wolności człowieka, która jest najważniejszą składową człowieczeństwa upodobniającą go do Stwórcy.

Na podstawie dostępnych edycji i literatury w kwestiach dotyczących tematyki III i IV księgi *Sentencji* Lombarda omówić możemy stanowisko praskiego teologa wobec niepokalanego poczęcia i częstej komunii świętej. W momencie powstania komentarza *Utrum Deus gloriosus* pod koniec XIV wieku doktryna niepokalanego poczęcia Maryi była zarówno broniona przez immakulistów, jak i krytykowana przez makulistów. Praski autor nie opowiada się jednak za żadną z antagonistycznych pozycji. Zajęcie stanowiska w tej żywej kwestii byłoby niezgodne z logiką *via communis*, gdyż w sprawie niepokalanego poczęcia nie było powszechnego konsensusu teologów. Teolog zna i prezentuje koncepcje immakulistyczne i makulistyczne, wskazując, że różne opinie przyjmowane są przez świętych teologów, zarówno starożytnych, jak i średniowiecznych. Za XIII-wiecznymi teologami uważa, że Maryja została uświęcona w łonie matki, ale uświęcenie to miało miejsce już po poczęciu i animacji, co nie budzi wątpliwości. Niemniej jednak nie opowiada się za żadną z opinii teologicznych w kwestii wcześniejszego uświęcenia bądź uwolnienia Maryi od grzechu pierworodnego. Zgodnie z logiką koncepcji boskiej *potentia absoluta* stwierdza, że Bóg mógł uwolnić Maryję od grzechu pierworodnego. Jednakże tylko Bóg wie, czy to zrobił[10] [Baran, 2024b: 158–159]; niepokalane poczęcie wykracza poza logikę *potentia ordinata*, na temat której człowiek jest w stanie coś powiedzieć. W ten sposób teolog jest apologetą nie tylko wszechmocy Boga, ale także teologii apofatycznej uznającej granice ludzkiego rozumu w poznawaniu prawd wiary.

Jeśli zaś chodzi o kwestię częstej komunii świętej, jak zauważył Zenon Kałuża, anonimowy praski teolog był jej apologetą[11]. Taki pogląd wpisuje się w postulaty *devotio moderna* i był prezentowany przez późniejszych krakowskich apologetów, m.in. Mateusza z Krakowa czy Bartłomieja z Jasła [Wójcik-Zega, Zega, 2018]. Z powodu przyjęcia postulatu częstej komunii świętej przez późniejszy ruch husycki do tej kwestii zaczęto podchodzić z większym dystansem. Wymaga ona jednak dalszego zgłębienia, co utrudnia brak wydania krytycznego.

---

10 „Pie credendum est, quod Deus potuit hoc facere, sed an fecit, ipse scit" [UDG, lib. III, q. 3, d. 3, con. 3].

11 „Utrum Christi fidelibus venerabile sacramentum Eucharistiae magis expediat interpellatim quam cottidie sumere? Et arguitur, quod non…" [UDG, lib. IV, q. 13, d. 12, za: Włodek, Tatarzyński, 2000: 303; por. Kałuża, 2011: 237–238].

Bibliografia

Źródła

Anonymus (1978). *Utrum Deus gloriosus* (fragment: liber I, q. 3, d. 3), Z. Włodek (tłum.). W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku* (s. 297–300), J. Domański (red.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Baran, W. (2024b). Nauka o poczęciu Najświętszej Maryi Panny w komentarzach do „Sentencji" – Communis Lectura Pragensis i Utrum Deus Gloriosus. *Studia Bobolanum*, 35(4): 151–166. https://doi.org/10.5604/01.3001.0054.8857 (edycja III kwestii z III księgi, s. 161–163)

Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae (2019). J. Kaliszuk, A. Pieniądz, P. Węcowski, K. Skwierczyński (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Homini, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów (nr 698, s. 764–765).

Włodek, Z. (1966). Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. Część pierwsza. Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II. *Studia Mediewistyczne*, 7: 125–355, https://magistersententiarum.com (14.10.2026).

Włodek, Z. (1966). Krakowski komentarz z XV wieku do Sentencji Piotra Lombarda. Część pierwsza. Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II. *Studia Mediewistyczne*, 7: 125–355 (wykaz kwestii III i IV księgi, s. 158–160).

Włodek, Z. (ed.), Tatarzyński, R. (cooperante) (2000). *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi saeculo XV conscripti*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej (ulepszona edycja kilku kwestii: liber I, d. 2, 3, 8, 35, 43, s. 43–59).

Włodek, Z. (ed.), Tatarzyński, R. (cooperante) (2000). *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi saeculo XV conscripti*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej (wykaz kwestii III i IV księgi, s. 295–305).

Opracowania

Baran, W. (2019). *Grzech pierworodny w tradycji Piotra Lombarda. Studium „Sentencji" i „Komentarzy" Bonawentury i Tomasza z Akwinu*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum".

Baran, W. (2024a). Les liens entre les questions sur le quatrième livre des *Sentences* de Pierre Lombard rédigées à Prague (par l'auteur de l'Utrum Deus gloriosus), Leipzig (par un élève de Jean de Monsterberg) et Cracovie (par Matthias de Sąspów) au XVe siècle. *Acta Mediaevalia. Series Nova*, 1: 117–141. https://doi.org/10.31743/amsn.17472

Calma, M. (2010). La définition du *viator* dans les commentaires des *Sentences* au XIVe siècle. W: *Les innovations du vocabulaire latin à la fin du Moyen Âge. Autour du Glossaire du latin philosophique (philosophie, théologie, sciences)* (s. 45–59), O. Weijers, I. Costa, A. Oliva (éds.). Turnhout: Brepols. https://doi.org/10.1484/m.sa-eb.3.4685

Iammarrone, L. (2022). Obraz/znak/ślad – Imago/Vestigium, S. Mazgaj (tłum.). W: *Słownik bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość* (kol. 722–738), R. H. Kośla (red.). Kraków: Instytut Studiów Franciszkańskich, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Kałuża, Z. (1990). Un manuel de théologie en usage à l'Université de Cracovie. Le commentaire des *Sentences* dit *Utrum Deus gloriosus*. W: *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIVe–XVe siècles). Actes du colloque de Rome (27–29 janvier 1986)* (s. 107–124). Rome: École française de Rome.

Kałuża, Z. (2011). Podręcznik teologii używany na Uniwersytecie Krakowskim. Komentarz do Sentencji zwany Utrum Deus gloriosus. *Przegląd Tomistyczny*, 17: 235–254 (rozszerzona wersja polska).

Knoll, P. W. (2016). *"A Pearl of Powerful Learning". The University of Cracow in the Fifteenth Century*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004326019

Markowski, M. (1965). Mikołaj z Kozłowa. *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, 5: 76–141.

Markowski, M. (1996). *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

Michon, C., Boulnois, O., Dupré La Tour, N. (éds.) (2004). *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*. Paris: GF Flammarion.

Płotka, M. (2014). Appetitus i fruitio. Rozważania o miłości i pragnieniu Boga zawarte w krakowskim komentarzu „Utrum Deus gloriosus". *Acta Mediaevalia*, 25: 123–139.

Porzia, F. (2022a). Wola – Voluntas, R. H. Kośla (tłum.). W: *Słownik bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość* (kol. 1395–1402), R. H. Kośla (red.). Kraków: Bratni Zew.

Porzia, F. (2022b). Wolna wola – Liberum arbitrium, R. H. Kośla (tłum.). W: *Słownik bonawenturiański. Filozofia – teologia – duchowość* (kol. 1403–1412), R. H. Kośla (red.). Kraków: Bratni Zew.

Slotemaker, J. T. (2015). Henry of Gorkum's *Conclusiones super IV libros Sententiarum*. Studying the Lombard in the First Decades of the Fifteenth Century. W: *Mediaeval Commentaries on the* Sentences *of Peter Lombard* (t. 3, s. 145–173), P. W. Rosemann (ed.). Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004283046_005

Swieżawski, S. (1963). Filozofia w średniowiecznym uniwersytecie krakowskim. W: *Historia kultury średniowiecznej w Polsce. IX Powszechny Zjazd Historyków Polskich w Warszawie 13–15 września 1963. Referaty* (t. 1, s. 129–159), A. Gieysztor (red.). Warszawa: Polskie Towarzystwo Historyczne, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Swieżawski, S. (1966). Note sur le contenu philosophique des questions anonymes „Utrum Deus gloriosus". *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 12: 8–15.

Włodek, Z. (1968). Krakowski komentarz z XV wieku do *Sentencji* Piotra Lombarda. W poszukiwaniu tendencji doktrynalnych na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego w XV wieku. Cz. 2: Tendencje doktrynalne komentarza. *Studia Mediewistyczne*, 9: 245–291.

Wójcik-Zega, D., Zega, W. (2018). Bartłomiej z Jasła i „czeska devotio moderna" w Krakowie. Kazanie „Hoc epulum comedas" na Wielki Czwartek. *Przegląd Tomistyczny*, 24: 135–191.

Summary

The author of the questions on Peter Lombard's *Sentences*, beginning with the incipit *Utrum Deus gloriosus*, remains unknown. The oldest surviving manuscript (manuscript Kraków, BJ 1620) is dated to 1420–1430. Zenon Kałuża demonstrates that the work was written between 1377 and 1388. The commentary was very well received in Kraków in the 15th and 16th centuries; it also influenced the academic community at the University of Leipzig.

The author's approach aligns with the probabilistic methodology of the *via communis*: he does not present his theses as necessary, but as the most probable and consistent with *communis opinio*. His argumentation is dialectical, and he understands theology as a declarative science. The commentary has a didactic and apologetic purpose, directed against doctrines considered heretical. Structurally, it corresponds to the forms prevalent in the second half of the 14th century.

In terms of doctrinal sources, the author draws on the Augustinian-Bonaventurian tradition, Richard of St Victor, Thomas Bradwardine, and Gregory of Rimini, while remaining within the Aristotelian philosophical paradigm. He emphasises the superiority of faith over reason, the primacy of *ratio naturalis* over *ratio philosophica*, and the superiority of mystical knowledge of God over rational knowledge. In ontology, he defends Augustinian-Bonaventurian realism, the idea of ideal patterns (*rationes ideales*), the analogy of being, and the possibility of knowing God from created things. In Trinitarian theology, he draws on Richard of St Victor, St Anselm, and St Thomas, defending the *Filioque* doctrine. On the question of God's power, he is an advocate of absolute potency (*potentia absoluta*) and voluntarism. The author opposes the concept of the eternity of the world and defends the truth of its creation. In anthropology and ethics, he is a strong defender of human freedom, but in the Augustinian spirit he affirms the impossibility of attaining a state of sinlessness. He does not take a position on the Immaculate Conception, recognising that only God knows Mary's moral condition at the moment of her conception. He advocates frequent communion, in accordance with the postulates of *devotio moderna*, and his position influenced later Kraków theologians. The lack of a critical edition of Books III and IV hinders research on the Christology, sacramentology, and eschatology of the Prague theologian.

Abstrakt

Rozdział rekonstruuje teologiczny profil anonimowego autora komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda, rozpoczynającego się od słów *Utrum Deus gloriosus*. Analiza pozwala umiejscowić jego twórczość w środowisku późnośredniowiecznej scholastyki oraz tradycji akademickiej związanej z Krakowem. Szczególną uwagę poświęcono metodzie teologicznej autora, sposobowi wykorzystania autorytetów oraz prowadzenia argumentacji scholastycznej. Omawiane zagadnienia obejmują między innymi problemy mariologiczne, sakramentalne i antropologiczne, ukazując szeroki zakres zainteresowań anonimowego teologa. Rozdział zwraca również uwagę na stan zachowania i opracowania źródeł, wskazując, że brak pełnej edycji krytycznej części komentarza nadal ogranicza możliwości dokładniejszej rekonstrukcji jego myśli.

Słowa kluczowe: *Utrum Deus gloriosus*; teologia średniowieczna; scholastyka; Uniwersytet Krakowski; Piotr Lombard; *Sentencje*; metoda teologiczna

Abstract

The chapter reconstructs the theological profile of the anonymous author of a commentary on Peter Lombard's *Sentences* beginning with the words *Utrum Deus gloriosus*. The analysis situates his work within late medieval scholasticism and the academic tradition associated with Kraków. Particular attention is devoted to his theological method, his use of authorities, and the structure of scholastic argumentation. The issues discussed include Mariological, sacramental, and anthropological questions, revealing the broad scope of the anonymous theologian's interests. The chapter also addresses the state of the surviving sources and points out that the lack of a complete critical edition of parts of the commentary continues to limit a fuller reconstruction of his thought.

Keywords: Utrum Deus gloriosus; medieval theology; scholasticism; University of Kraków; Peter Lombard; Sentences; theological method

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 41–54.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.03

Mateusz z Krakowa

Wojciech Baran
wojciech.baran@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0002-3049-0050
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Mateusz z Krakowa urodził się około 1345 roku i był synem miejskiego notariusza. Studiował sztuki wyzwolone w Pradze pod okiem Henryka Tottinga z Oyty († 1397). W 1365 roku został bakałarzem filozofii, a dwa lata później magistrem i rozpoczął prowadzenie zajęć na praskim wydziale sztuk wyzwolonych. W latach 1378 i 1381 był dziekanem tegoż fakultetu. Krakowianin kontynuował w Pradze swoje studia teologiczne: w 1380 roku był już *baccalarius formatus* teologii, a niewątpliwie od 1384 roku był doktorem teologii. Był delegatem Uniwersytetu Karola do papieża Urbana VI na przełomie lat 1381–1382 i w 1385 roku. W czasie tych podróży wygłaszał wobec papieża kazania na temat konieczności reformy Kościoła, w związku z wielką schizmą zachodnią i upadkiem obyczajów duchowieństwa. Został praskim kaznodzieją synodalnym, głosił słowo Boże po łacinie, niemiecku, polsku i czesku [Nuding, 2007: 23–75].

Był zwolennikiem międzynarodowego charakteru Uniwersytetu Karola i opowiadał się za autonomią wszechnicy w stosunku do miejscowego biskupa [Nuding, 2007: 90–93]. W 1387 roku udał się na Warmię i przebywał w gościnie u biskupa warmińskiego Henryka Sorboma († 1401), swojego przyjaciela z czasów studiów praskich. Tam uczestniczył w rozmowach na temat powstania uniwersytetu w Chełmnie (w Państwie Krzyżackim), na którego założenie zgodę wydał już nawet papież Urban

VI. Później napisał w formie dialogu jedno z najważniejszych swoich dzieł, *Rationale operum divinorum*, poświęcone rozważaniom na temat teodycei.

Był propagatorem kanonizacji Brygidy Szwedzkiej († 1373) jako wzoru *devotio moderna* [*Sermo de sanctis…*; Nuding, 2007: 75–90]. W duchu tego nurtu mistyki opowiadał się za praktyką częstej komunii świętej. Koncepcja ta została jednak odrzucona przez synody w Pradze w latach 1388 i 1389. Swoje zdanie na ten temat wyraził w dziele *Dialogus rationis et conscientiae de communione*. Około 1390 roku napisał traktaty poświęcone spowiedzi: *De modo confitendi et poenitendi* oraz *De puritate conscientiae*, z których drugi cieszył się ogromnym uznaniem w Europie i był przypisywany m.in. Bonawenturze i Tomaszowi z Akwinu [Seńko, 2010: 308]. Po synodach praskich Mateusz opuścił Pragę i przybył do Krakowa najprawdopodobniej w 1394 roku [Krzyżaniakowa, 1963].

W 1395 roku udał się do nowo powstałego uniwersytetu w Heidelbergu (1386), gdzie objął katedrę teologii, a w 1396 roku został jego rektorem [Nuding, 2007: 122–127]. Później, w latach 1397–1399, brał udział w pracach nad reorganizacją Uniwersytetu Krakowskiego, jednak nie zaczął na nim wykładać i kontynuował swoją karierę naukową na uniwersytecie heidelberskim [Markowski, 1996: 63–69; Nuding, 2007: 127–146; Knoll, 2016: 26–28].

Jako rektor został doradcą elektora Rzeszy Ruprechta II Twardego, a po jego śmierci w 1398 roku doradcą jego syna, Ruprechta III z Palatynatu, który w 1400 roku został wybrany królem rzymskim. Mateusz z Krakowa udał się do Rzymu, by uzyskać zatwierdzenie tego wyboru przez papieża Bonifacego IX, a potem jego następcę, Innocentego VII. Wówczas przedstawił następcy Piotra jedno ze swych najważniejszych dzieł *De praxi* (vel: *squaloribus*) *Romanae Curiae*, które było krytyką Kurii Rzymskiej i praktyki centralizacji w obsadzaniu stanowisk kościelnych. W swoim dziele Mateusz spopularyzował żywą od dłuższego czasu na uniwersytecie w Pradze koncepcję koncyliaryzmu, która miała być receptą na rozwiązanie wielkiej schizmy zachodniej trwającej od 1378 roku [Nuding, 2007: 197–208].

W 1405 roku Innocenty VII mianował Mateusza biskupem Wormacji. Krakowianin oddał się posłudze duszpasterskiej w swojej diecezji, nie rezygnując ze swoich związków z Uniwersytetem w Heidelbergu. W 1408 roku Grzegorz XII kreował go kardynałem, jednak Mateusz nie przyjął tej godności. W 1409 roku Krakowianin wziął udział w Soborze w Pizie. W tym samym roku papież ustanowił go swoim legatem na Niemcy. Mateusz zmarł 5 marca 1410 roku w Heidelbergu, gdzie został pochowany, nie doczekawszy się zakończenia wielkiej schizmy zachodniej. Przekazał

swoją sporą bibliotekę, około 90 rękopisów, Uniwersytetowi w Heidelbergu [Nuding, 2007: 174–196].

Wśród przyjaciół Mateusza wyliczyć należy wybitnych XIV-wiecznych teologów o randze międzynarodowej: wspomnianego już Henryka z Oyty, Konrada z Sołtowa († 1407), Jana z Kwidzyna († 1417) czy Henryka Bitterfelda z Brzegu († około 1405). Wśród jego praskich uczniów należy wymienić pierwszych teologów nowo powstałego krakowskiego wydziału teologicznego: Jana Isnera († 1411), Jana Szczeknę († 1407) czy Bartłomieja z Jasła († 1407) [na temat życia Mateusza zob. Sommerfeld, 1891; Franke, 1910; Szafrański, 1967; Seńko, Szafrański, 1974; Seńko, 1975; Kałuża, 1980a; Dobrzanowski, 1982; Danys, 1995; Ryś, 2000].

Warsztat apologety

Argumenty do swoich rozważań Mateusz czerpie obficie z Pisma Świętego, czasami odwołuje się do Ojców Kościoła, rzadko natomiast powołuje się *expressis verbis* na scholastyków. Jak wskazuje Mikołaj Olszewski [2016], swoją refleksję na temat teodycei Mateusz prezentuje na podstawie myśli niewymienionych z imienia scholastyków: Anzelma z Canterbury, Tomasza z Akwinu i Tomasza Bradwardine'a. Z kolei inspiracje dla własnych poglądów na temat reformy Kościoła, które wygłaszał już w swoich kazaniach synodalnych, a potem wyraził także w traktacie *De praxi…*, czerpał od takich praskich myślicieli i kaznodziejów jak Konrad Waldhauser OESA († 1369), Jan Milicz z Kromieryża († 1374) czy Maciej z Janowa († 1394) [Nuding, 2007]. W *De praxi…* Mateusz precyzyjnie cytuje źródła kanoniczne, jednak w liście otwartym wyjaśnia, że w kwestiach prawnych zasięgnął rady doktora obojga praw[1], którym był biskup krakowski Piotr Wysz.

Według Mateusza umysł ludzki powinien lgnąć (*adhaerere*) do wiary i rozumowań zgodnych z wiarą bez wątpienia (*indubitanter*). Takie ujęcie zakłada metodologiczną zgodność wiary z rozumem [*Rationale divinorum operum*, t. 1, c. 4]. Kto jest wierzący, jest racjonalny (*fidelis, immo rationabilis*) [*Rationale…*, t. 1, c. 11]. Uparte trwanie przy negacji prawd

1 „Dedi operam, ut hoc scriptum valentes viri viderent, et specialiter quidam valentissimus utriusque iuris doctor, qui de sua virtute dignanter attemptans et praehabita inter nos collatione mutua […] rationibus ac allegationibus legum ac canonum tractatum ipsum magistraliter confirmans, impendio subtili non modice decoravit" [*Notificatio de Ioanne Falkenberg*].

wiary jest przejawem pychy badacza. Brak argumentów do uzasadnienia jakiegoś stanowiska Objawienia nie świadczy bowiem o niewiarygodności danej prawdy, ale wskazuje, że prawdy wiary przekraczają możliwości ludzkiego rozumu [*Rationale…*, t. 1, c. 4].

Mateusz pisze swoje dzieła, chcąc przekonać czytelnika do swoich racji. W *Dialogus rationis et conscientiae* występuje przeciw zwolennikom rzadkiej komunii świętej, stając się apologetą częstej komunii. W *Rationale divinorum operum* Mateusz jawi się jako apologeta wolności Boga, wbrew popularnemu w XIV wieku determinizmowi, reprezentowanemu m.in. przez Tomasza Bradwardine'a czy Johna Wycliffe'a [Olszewski, 2016: X]. Z kolei jego traktat *De praxi…* skierowany jest przeciw nadużyciom papieży rzymskich i Kurii Rzymskiej doby wielkiej schizmy zachodniej. Traktat ten spotkał się później z krytyką dominikanina Jana Falkenberga († 1438) w dziele *De monarchia mundi* z 1405 roku [Jan Falkenberg, 1986], którą Mateusz odparł w tym samym roku w swoim liście otwartym [*Notificatio…*: 52–61]. Co ciekawe, niektóre rękopisy z dziełem Mateusza zawierały noty czytelników stwierdzające, że autorowi grozi wieczne potępienie [Seńko, 1969: 31].

Krakowski teolog chętnie sięga do formy literackiej dialogu. Jest to pewne *novum* w literaturze teologicznej późnego średniowiecza, gdyż dominującą formą ekspresji teologicznej w średniowieczu były kwestie. Renesans myśli w późnym średniowieczu przyczynia się jednak do odrodzenia klasycznych form literackich i do ponownego wykorzystania formy dialogu w pismach teologicznych. Gatunek ten miał wielkie wzorce, starożytne i wczesnośredniowieczne, w postaci dzieł Platona, Cycerona, Boecjusza czy Anzelma z Canterbury [Cardelle de Hartmann, 2007; Michałowska, 2011: 187–191]. Krakowianin swoje *Rationale…* i *Dialogus…* pisze właśnie w formie dialogu. Jak wskazuje Zenon Kałuża, w przypadku *Rationale…* obie postacie dialogu w pewnej części wyrażają myśl autora; to samo stwierdzenie można odnieść także do jego *Dialogus…* [Kałuża, 1980b: 75–76; Olszewski, 2016: IX]. Z jednej strony wybór dialogu jako formy jest przejawem świadomego dystansowania się Mateusza od teologii scholastycznej, a z drugiej strony sposób argumentowania, który ma być przede wszystkim racjonalny, a nie oparty na autorytecie Pisma Świętego, Ojców i scholastyków, wyraźnie nawiązuje do dialogów Anzelma z Canterbury. Wpisując się w tendencje epoki, Mateusz używa argumentacji probabilistycznej, pochodzącej z dialektyki, a nie deklaratywnej, która pochodziłaby z dedukcji logicznej [*Rationale…*, t. 7, c. 1: *In quibus, si bene vel saltem probabiliter dictum est*; por. Kałuża, 2011: 250–253; Olszewski, 2016: X]. W celu uzasadnienia racji dzieł Bożych Mateusz nie waha się także

odwołać do znanych w scholastyce argumentów z konweniencji: „wypadało", „odpowiednie było" (*decuit*, *congruebat*, *conveniens fuit*) [*Rationale…*, t. 5, c. 1; t. 7, c. 1; Kałuża, 2011: 57–63].

Mateusz chętnie posługuje się także obrazami i porównaniami. Jak król zgadza się na obecność kilku złodziei w swoim królestwie w celu zachowania czujności wśród poddanych, tak Bóg pozwala na obecność zła w świecie w celu zachowania czujności wierzących [*Rationale…*, t. 2, c. 8]. Jak Mojżesz widział gorejący krzew, który płonął, ale nie spalał się, tak Mateusz widzi zepsucie duchowieństwa, którego przewrotność płonie, ale się nie umniejsza. Z gorzką ironią stwierdza, że płomień gorejącego krzewu był cudowny, ale płomień zła trawiący kler jest cudowniejszy[2].

Główne wątki apologetyczne

W pismach Mateusza z Krakowa wyróżnić można trzy główne obszary rozważań apologetycznych zgodnie z kolejnością powstawania jego najważniejszych dzieł: 1) sakramentologia z apologią integralnej spowiedzi i częstej komunii świętej; 2) teodycea, przedstawiona w *Rationale divinorum operum*; 3) eklezjologia uwzględniająca zależność papieża od Kościoła i pochwałę cnotliwego życia duchownych.

W swoim traktacie ascetyczno-pastoralnym *De puritate conscientiae* Mateusz jest apologetą integralności spowiedzi [Seńko, Szafrański, 1974: 149–171]. Wskazuje, że spowiedź ma być szczera, prawdziwa, zupełna (*pura*, *vera*, *integra*, *plena*); penitent zaś winien zrobić dokładny rachunek sumienia i w swoim wyznaniu określić istotne okoliczności popełnienia grzechu [Seńko, 2010: 316–321; *Opuscula…*, 305–313]. Mateusz jako dobry pedagog omawia różne kazusy spowiednicze i prezentuje wskazówki mające na celu pomoc w dobrym przeżyciu sakramentu pokuty. Teolog krytycznie odnosi się do używania w kaznodziejstwie przykładów zmyślonych i żartobliwych, uznając je za rodzaj kłamstwa [Seńko, 2010: 364]; dużo uwagi poświęca także czystości seksualnej duchownych w czynie i w myśli [Seńko, 2010: 336–345, 351–355; 368–371]. Adresując swój traktat do duchownych [Seńko, 2010: 352], zarówno zakonnych, jak

2 „Clerus et status ecclesiasticus in tam maligno, tamquam igne malo, tanto tempore positus et vento urente vehementer inflammatus incessanter aduritur et nihilominus non omnino deficit, sed in esse conservatur. Miraculum fuit illud, sed istud est mirabilius" [*O praktykach…*, 2007a].

i diecezjalnych [Seńko, 2010: 364], Krakowianin staje się obrońcą wysokiego poziomu duchowo-moralnego kleru.

Z kolei w dziele *Dialogus rationis et conscientiae de crebra communione* Mateusz jest apologetą częstej komunii nie tylko duchownych, lecz także świeckich. Na początku dialogu Mateusz wskazuje, że częste przyjmowanie komunii świętej jest wolą Bożą. Pyta retorycznie: „Dlaczego powstrzymujesz się od tak szlachetnego, świętego i zdrowego dzieła i tak uciekasz sprzed oblicza Pana, który chciał się tak do nas zbliżyć przez przyjęcie naszej natury i tę komunię świętą?" [*Dialogus rationis et conscientiae de crebra communione*; tłum. własne]. Teolog zauważa, że ludzie wystrzegają się częstej komunii świętej, uważając się za niegodnych spożywania Ciała Pańskiego i bojąc się, że nie są w stanie łaski uświęcającej [*Dialogus…*, c. 8; Mateusz z Krakowa, 1974]. Krakowianin tłumaczy, że o dyspozycji do przyjęcia komunii świadczą czyste sumienie, odbycie spowiedzi i wypełnianie zobowiązań modlitewnych [*Dialogus…*, c. 3], a nie uczucia, które mogą być złudne (*affectus fallaces*) [*Dialogus…*, c. 5]. Rzadkie przyjmowanie komunii jest jednak według Mateusza stawianiem przeszkody łasce (*obicem ponere gratiae*) [*Dialogus…*, c. 3] i nie przynosi żadnych korzyści (*nihil prodest*); przeciwnie, może nawet prowadzić do utraty pragnienia spożywania Ciała Pańskiego (*perdere appetitum*) [*Dialogus…*, c. 7]. To prowadzi go do wniosku, że komunię świętą należy przyjmować często, trzeba jednak uważać, by praktyka ta nie stała się wyłącznie zewnętrzną rutyną (*consuetudo exterior*) [*Dialogus…*, c. 8]. Postulat częstej komunii świętej wpisuje się w nurt *devotio moderna*, który jednak zostaje osłabiony w Pradze w wyniku synodów z 1388 i 1389 roku [Seńko, Szafrański, 1974: 171–201].

Najważniejszym apologetycznym dziełem Mateusza jest *Rationale…*, poświęcone teodycei. Co istotne dla historii polskiej apologetyki, jest to pierwsze znane dzieło teologiczne polskiego autora, które od razu zyskało renomę w świecie teologii, o czym świadczy bogata tradycja rękopiśmienna [Olszewski, 2016: V]. Celem traktatu jest odpowiedź na pytanie: *unde malum?*[3] [*Rationale…*, t. 1, c. 1]. Mateusz z jednej strony broni wszechmocy Boga, a z drugiej strony dokonuje apologii racjonalności Bożych decyzji. Mocą *potentia absoluta* Bóg mógłby zachować byty stworzone od zła, lecz tego nie robi. Taka Boża dyspozycja jest jednak rozumna i nie neguje dobroci stworzenia [*Rationale…*, t. 1, c. 8]. Krakowianin ukazuje więc, że niczym nieograniczona wolność Boga nie jest tożsama z kapryśnością, ale

3 „Vellem declarari, quomodo Deus omnia bene fecerit et qualiter omnia, quae fecit, sint valde bona, cum tot mala sint et quasi nulla sint in mundo, quae non habeant multiplices defectus, quos sicut bonum esset non habere sic eos habere videtur malum".

że jest w pełni uzasadniona [*Rationale…*, t. 5, c. 1]. Przyczyna (*ratio*) takiego stanu rzeczy należy jednak do obszaru teologii apofatycznej: według Mateusza człowiek nie jest w stanie jej racjonalnie zgłębić [*Rationale…*, t. 1, c. 10; Kałuża, 1980b: 41–49].

Mateusz jest apologetą optymizmu antropologicznego. Teolog przyjmuje *a priori* oczywisty aksjomat (*ostensive et a priori probatur*), wedle którego jest „jedna, pierwsza, nieskończona, wszechmocna ze wszech miar dobra przyczyna wszystkich rzeczy”[4] [*Rationale…*, t. 1, c. 1] i na tej podstawie stwierdza, że Bóg wszystko uczynił dobrze (*omnia bene fecit*). Doświadczenie zła sprawia, że nieodparta (*irrefragibilis*) prawda o dobroci Stwórcy i stworzenia jest przedmiotem wątpliwości wielu osób. Autor wymienia kilka możliwych źródeł negacji tej prawdy, którymi są: grzechy, zepsucie afektu (*corruptio affectus*), małość lub brak wiary, zaćmienie umysłu (*obscuritas intellectus*). Jak wskazuje teolog, do jasności umysłu niezbędne są biegłość w nauce oraz prowadzenie życia duchowego [*Rationale…*, t. 1, c. 2]. Problem przyjęcia prawdy o dobroci Stwórcy nie leży więc po stronie Boga, ale błędnie usposobionego pytającego. Wszystko, co Bóg stworzył, jest dobre. W celu opisania istotowej dobroci rzeczy Mateusz tworzy łaciński neologizm: *beneitas*. Ta istotowa dobroć stworzeń opiera się na „sprawności, przemyślności, staranności, zamyśle, wzorze oraz porządku twórcy i celu, który On zamierza”[5] [*Rationale…*, t. 1, c. 5]. Niedoskonałość bytów stworzonych wynika z ich stworzoności i jest wpisana w istotę bytów przygodnych[6] [*Rationale…*, t. 1, c. 6]. Niedoskonałość stworzenia i Boże przyzwolenie na zło tworzą jednak przestrzeń do manifestacji dobroci Boga, który paradoksalnie czyni ze zła takie dobro, które nie zaistniałoby bez tegoż zła [*Rationale…*, t. 2, c. 4–10]. Mateusz uzasadnia także istnienie i powołanie do życia ludzi potępionych. Ich istnienie jest dobre, Bóg dał bowiem każdemu człowiekowi subtelny byt i szlachetną naturę (*sublime esse*, *natura nobilis*), na który składają się rozum i wolna wola, oraz umieścił w nim swój obraz. I choć Bóg nie chce ich grzechu i potępienia, to ich wieczna kara manifestuje chwałę, sprawiedliwość oraz moc Boga. Grzech jest większym złem niż nieistnienie [*Rationale…*, t. 4, c. 6–11]. Teolog z Krakowa ukazuje także różnicę działania Boga w przypadku zbawienia i potępienia konkretnych osób. Zbawienie jest

4 „Est una causa omnium prima, infinita, omnipotens, summe bona”.

5 „Certe mens habitum, industriam, diligentiam, intentionem, modum et ordinem facientis et finem, quem intendit”.

6 „Fecit eas, quae eo ipso, quo creaturae sunt et ex nihilo, indefectibiles et irreversibiles in nihilum esse non possunt”.

wolitywnym aktem Boga, podczas gdy potępienie jest odwrotnością zbawienia: nie jest aktem potępienia, ale brakiem aktu zbawienia. W ten sposób Mateusz broni zarówno Bożej sprawiedliwości, jak i dobroci, wskazując, że nie ma między nimi aporii [*Rationale…*, t. 5, c. 3–5].

W swoim *Rationale…* Mateusz dokonuje niezwykle ciekawej apologii kondycji kobiety i jej roli w społeczeństwie. W opozycji do średniowiecznych rozważań opartych na arystotelesowskiej koncepcji rozumienia kobiety jako „niezamierzonego mężczyzny" (*vir occasionatus*) [Hartel, 1993] Krakowianin uważa piękno, urok i powab kobiet nie tylko za rozumne, pożyteczne czy dobre, ale także w jakimś sensie za konieczne[7] [*Rationale…*, t. 6, c. 4]. Piękno kobiet przyczynia się do oderwania umysłów od ohydy i jest dla kobiet źródłem pocieszenia oraz obrony przeciw władzy, gniewowi i napaści mężczyzn (*ad defensionem contra virorum potentiam, commotionem et insultum*). Z kolei delikatność (*mollities*) kobiet jest konieczna dla rodzaju ludzkiego (*necessarium erat humano generi*): to ona uzdalnia kobiety do opieki nad dziećmi i chorymi. Te cechy sprawiają, że kobiety są godne miłości (*amabilis*), a to pozwala uzmysłowić człowiekowi, o ile bardziej godny miłości jest Bóg [*Rationale…*, t. 6, c. 4].

Wreszcie kwestie eklezjologiczne Mateusz wykłada w swoim traktacie *De praxi Romanae Curiae*. Teolog jest gorącym obrońcą roli i znaczenia biskupa Rzymu. Uważa, że korzeniem i fundamentem całego Kościoła jest Stolica Apostolska i Kuria Rzymska[8] [*O praktykach…*]. To „Kościół Rzymski dzierży prymat nad wszystkimi innymi Kościołami, będąc matką i mistrzynią wszystkich wiernych", gdyż posiada najwyższą władzę kluczy[9] [*O praktykach…*, c. 1]. Władza papieża pochodzi od Boga i znajduje swoje uzasadnienie w Biblii. Nie jest to jednak władza pełna (*generalis*) [*O praktykach…*, c. 17], jest bowiem ograniczona i powinna być sprawowana w sposób godziwy[10] [*Notificatio…*]. Sztandarowym przykładem granic władzy biskupa Rzymu jest brak możliwości zmiany (*mutare*) negatywnej oceny moralnej grzechów [*O praktykach…*, c. 15]. Teolog wymienia także trzy podstawy ograniczenia papieskiej władzy. Po pierwsze, papież jako wikariusz Chrystusa nie ma w Chrystusowym Kościele mocy (*non*

7 „Nec movere debet quempiam pulchritudo, amabilitas vel allectivitas mulierum, quae non solum est rationabilis, utilis aut bona, sed etiam quodammodo necessaria".

8 „Nemo autem est, qui dubitet, sedem apostolicam et curiam eius Romanam esse radicem et fundamentum totius Ecclesiae".

9 „Sancta Romana Ecclesia super omnes alias Ecclesias principatum obtinet, utpote omnium mater christifidelium et magistra. […] Supremam habet clavium potestatem".

10 „De domino autem papae, quia nihil asseritur, nisi quod papa sit dominus limitatumque sub Deo dominium habeat, et hoc bonis modis debeat exercere".

potestatem habet) czynić niczego, co prowadziłoby „do zguby Kościoła, do upadku społeczności chrześcijańskiej i co by dawało zły przykład wiernym i było dla nich zgorszeniem" [*O praktykach…*, c. 16]. Po drugie, władza papieża ograniczona jest przez prawo, Ewangelię, Pismo Święte i sobory[11] [*O praktykach…*, c. 16]. Po trzecie, ograniczeniem władzy papieża jest jego ludzka słabość [*O praktykach…*, c. 16]. W tym kontekście Mateusz jest także apologetą prawa kanonicznego: mając świadomość ludzkiej słabości dotykającej również biskupów i papieża, stwierdza, że to właśnie prawo i przepisy chronią Kościół przed złymi pasterzami[12] [*O praktykach…*, c. 16]. Mateusz posuwa się nawet do stwierdzenia, że w przypadku, gdy działania papieża są sprzeczne z prawem Bożym, wówczas w myśl biblijnej maksymy „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi" (Dz 5, 29) wierni nie są zobowiązani do posłuszeństwa papieżowi [*O praktykach…*, c. 22; Kałuża, 1977].

Krakowianin jest apologetą wyższości Matki Kościoła nad papieżem, który jest synem i sługą Kościoła[13] [*O praktykach…*, c. 22]. Jeśli papież „wyobcował się z Kościoła, wtedy słusznie Kościół odrzuca go od siebie"[14] [*O praktykach…*, c. 22]. Podczas gdy papież może się mylić, Kościół jako całość cieszy się nieomylnością[15] [*O praktykach…*, c. 3] i tylko Kościołowi „nie godzi się zarzucać błędu"[16] [*Notificatio…*]. Głos Kościoła jako całości wyrażany jest na soborach, które nie są zwoływane[17], jak z goryczą zauważa Mateusz [*O praktykach…*, c. 17; *O praktykach…*, c. 2]. W ten sposób teolog z Krakowa jawi się jako przekonany apologeta koncyliaryzmu.

Krytykując przywłaszczenie prerogatywy obsadzania beneficjów przez Kurię Rzymską, Krakowianin jest *de facto* apologetą zasady pomocniczości, która została sformułowana dopiero w XIX-wiecznych wypowiedziach Magisterium Kościoła. Mateusz wskazuje, że przyznawanie beneficjów nie jest jednak prerogatywą biskupa Rzymu i należy do kompetencji Kościołów lokalnych, które są w stanie rozdzielić je lepiej niż Rzym [*O praktykach…*,

11 „Data est sibi alia limitatio et lex, scilicet Evangelium et totus canon Sacrae Scripturae conciliaque per Ecclesiam authenticata ac sollemniter approbata".

12 „Deus voluit providere et dare regulam et limitationem, qua per malum non ita graviter destrui posset Ecclesia".

13 „Si ipse habet potestatem aliquam, multo magis ipsa, quia non habet, nisi a deo et ab ipsa et per ipsam".

14 „Si autem factus est alienus, tunc merito abicit eum a se".

15 „Tota Ecclesia, id est congregatio fidelium, quam repraesentant episcopi, non potest errare".

16 „Quis autem ostendet contra praedicta esse, sive dicatur istam singularem personam, sive plures esse vel non esse in tali vitio vel errore, servato semper honore debito sanctae Dei Ecclesiae, cui tale nemini imponi non licet".

17 „Quanta mala passa sit Ecclesia et hodie patiatur ex obmissione conciliorum".

c. 3]. Praktyka rozdzielania beneficjów przez Rzym jest nową rzeczywistością i nie znajduje uzasadnienia w pismach Ojców[18] [*O praktykach…*, c. 17]. Z tego powodu praktyki Kurii Rzymskiej są dla Mateusza uzurpacją i bezprawiem (*usurpare*, *iniuria*) [*O praktykach…*, c. 3]. Praktyka ta określona jest mianem symonii: beneficjum bowiem związane jest ściśle z wykonywaniem władzy duchowej oraz władzy święceń i dotyczy rzeczy świętych, które mają być darmowe [*O praktykach…*, c. 12–13]. Według Mateusza symonia jest herezją (*quaedam haeresis*), jest popełniana w sposób wolny i świadomy oraz zasługuje na wieczne potępienie [*O praktykach…*, c. 7; Kałuża, 1977: 81–91]. Winę za ten grzech, jeden z najcięższych, ponoszą papież [*O praktykach…*, c. 11, 14], wszyscy bez wyjątku pracownicy Kurii Rzymskiej [*O praktykach…*, c. 10], a także ci, którzy starają się o te beneficja w Stolicy Apostolskiej [*O praktykach…*, c. 9]. Ta praktyka prowadzi dalej do nepotyzmu, zepsucia kleru i obsadzania stanowisk kościelnych przez przeciętnych kandydatów, a wyśmiewają ją nawet dzieci (*pueri deriderent*) [*O praktykach…*, c. 4]. Choć Stolica Apostolska ma mandat i narzędzia do zwalczania złych postaw w Kościele, to toleruje jawny upadek moralny duchowieństwa w Rzymie [*O praktykach…*, c. 19]. W swojej krytyce moralnego upadku kleru Mateusz ponownie jawi się jako apologeta cnotliwego życia duchownych. Podobne oceny kwestii eklezjologicznych znaleźć można w *Speculum aureum* Piotra Wysza, analizowanym w rozdziale jemu poświęconym.

Bibliografia

Źródła

Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae (2019). J. Kaliszuk, A. Pieniądz, P. Węcowski, K. Skwierczyński (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Homini, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów (nr 460, s. 548–565).

Jan Falkenberg. (1986). *De monarchia mundi. Krakowska redakcja J. Falkenberga*, W. Seńko (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Mateusz z Krakowa (1930). *Matthaei de Cracovia Rationale operum divinorum (theodicea)*, V. Rubczyński (ed.). Kraków: Polska Akademja Umiejętności, Skład Główny

18 „Hoc modo recipere redditus beneficiorum nec a sanctis patribus, nec antiquis iuribus habetur, sed est una inventio, quae surrexit post istam, ut creditur, minus bonam usurpationem collationis beneficiorum ad curiam Romanam".

Księgarni Gebethnera i Wolffa (Archiwum Komisji do Badania Historji Filozofji w Polsce, 3).

Mateusz z Krakowa (1969). *Sermones synodales*, W. Seńko (ed.). W: *Mateusza z Krakowa „De praxi Romanae Curiae"* (s. 123–185), W. Seńko. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Mateusz z Krakowa (1974). *Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii*, W. Seńko, A. L. Szafrański (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Mateusz z Krakowa (1978). Kazanie na temat słów apostoła Pawła „Godnie postępujcie" (*Digne ambuletis*), W. Seńko (tłum.). W: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku* (s. 165–174), J. Domański (red.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Mateusz z Krakowa (1984a). *Matthaei de Cracovia Lectura super „Beati immaculati", z. 1–2*, W. Bucichowski (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Mateusz z Krakowa (1984b). *Sermones de sanctis, z. 1–2*, B. Chmielowska (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Mateusz z Krakowa (1988). *Kazanie na Wniebowzięcie Błogosławionej Maryi*, M. Ozorowski (tłum.). W: M. Ozorowski, Mariologia Mateusza z Krakowa. *Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku*, 4: 76–93 (przekład: s. 85–92).

Mateusz z Krakowa (2007a). *O praktykach Kurii Rzymskiej*, W. Seńko (ed. i tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki (wydanie dwujęzyczne).

Mateusz z Krakowa (2007b). *Sermo de sanctis apostolis Petro et Paulo*, M. Nuding (ed.). W: *Matthäus von Krakau. Theologe, Politiker, Kirchenreformer in Krakau, Prag und Heidelberg zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas* (s. 302–311), M. Nuding. Tübingen: Mohr Siebeck.

Mateusz z Krakowa (2008). *Tractatus Birgittini*, D. Breedveld-Baránková (ed.). Praha: OIKOYMENH (Fontes Latini Bohemorum, 7).

Mateusz z Krakowa (2016a). *Rationale divinorum operum*, M. Olszewski, W. Rubczyński (ed.). Warszawa: Count August Cieszkowski Foundation, National Centre for Culture.

Mateusz z Krakowa (2016b). *Wyjaśnienie racji dzieł Bożych*, M. Olszewski (tłum. i oprac.). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Narodowe Centrum Kultury.

Mateusz z Krakowa (2018). *Kazanie 30* z cyklu kazań *De sanctis*, J. Łukaszewska-Haberko (tłum.). W: *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa* (s. 26–40), Paweł Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, Benedykt Hesse, Mateusz z Krakowa; M. A. Cichocki, A. Talarowski (red.). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, Teologia Polityczna.

Matthaeus de Cracovia (2007). *Notificatio de Ioanne Falkenberg*. W: *O praktykach Kurii Rzymskiej*, Mateusz z Krakowa; W. Seńko (ed. i tłum.). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Nuding, M. (2007). *Matthäus von Krakau. Theologe, Politiker, Kirchenreformer in Krakau, Prag und Heidelberg zur Zeit des Großen Abendländischen Schismas*. Tübingen: Mohr Siebeck (Werkverzeichnis, s. 253–262).

Seńko, W. (1969). *Mateusza z Krakowa „De praxi Romanae Curiae"*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Seńko, W. (2010). Mateusza z Krakowa „Traktat o czystości sumienia" (De puritate conscientiae). *Przegląd Tomistyczny*, 16: 307–389 (wydanie dwujęzyczne).

Opracowania

Beifuss, H. (2012). *Matthäus von Krakau. Ein Vorreformator und die deutschsprachigen Bearbeitungen seines Eucharistietraktates. Edition und geistesgeschichtliche Einordnung*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.

Cardelle de Hartmann, C. (2007). *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/ej.9789004160330.i-826

Danys, M. (1995). *Master Matthew of Cracow*. Warszawa: „Semper".

Dobrzanowski, S. (1982). Mateusz z Krakowa. W: *Słownik polskich teologów katolickich* (t. 3, s. 79–85), H. E. Wyczawski (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Franke, F. (1910). *Mathäus von Krakau (Bischof von Worms 1405–1410). Sein Leben, Charakter und seine Schriften zur Kirchenreform*. Greifswald: J. Abel.

Hartel, J. F. (1993). *Femina ut imago Dei. In the Integral Feminism of St. Thomas Aquinas*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Huber, S. (2014). Matthäus von Krakau. Verantwortliche Freiheit von Wissenschaft und Wirtschaft. W: *Einführung in die Geschichte der polnischen Sozialphilosophie. Ausgewählte Probleme aus sechs Jahrhunderten* (s. 19–36), S. Huber. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. https://doi.org/10.2307/j.ctvc16s3n.4

Kałuża, Z. (1977). Eklezjologia Mateusza z Krakowa (Uwagi o „De praxi Romanae Curiae"). *Studia Mediewistyczne*, 18(1): 51–174.

Kałuża, Z. (1980a). Matthieu de Cracovie. W: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (t. 10, kol. 804–808), M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert et al. (éds.). Paris: Beauchesne.

Kałuża, Z. (1980b). Metateologia Mateusza z Krakowa. *Studia Mediewistyczne*, 20(1): 19–90.

Kałuża, Z. (2011). Podręcznik teologii używany na Uniwersytecie Krakowskim. Komentarz do Sentencji zwany Utrum Deus gloriosus. *Przegląd Tomistyczny*, 17: 235–254.

Knoll, P. W. (2016). *"A Pearl of Powerful Learning". The University of Cracow in the Fifteenth Century*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004326019

Krzyżaniakowa, J. (1963). Mateusz z Krakowa. Działalność w Pradze w latach 1355–1394. *Roczniki Historyczne*, 29: 9–57.

Markowski, M. (1996). *Dzieje Wydziału Teologii Uniwersytetu Krakowskiego w latach 1397–1525*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

Michałowska, T. (2011). *Literatura polskiego średniowiecza. Leksykon*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Olszewski, M. (2016). *Wprowadzenie*. W: *Wyjaśnienie racji dzieł Bożych* (s. XXII–XXXI), Mateusz z Krakowa; M. Olszewski (tłum. i oprac.). Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Narodowe Centrum Kultury.

Ozorowski, M. (1988). Mariologia Mateusza z Krakowa. *Wiadomości Kościelne Archidiecezji w Białymstoku*, 4: 76–93.

Ryś, G. (2000). Mateusz z Krakowa. W: *Złota księga Papieskiej Akademii Teologicznej* (s. 71–78), S. Piech (red.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

Seńko, W. (1975). Mateusz z Krakowa. W: *Polski Słownik Biograficzny* (t. 20, s. 196–198), E. Rostworowski i in. (red.). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Seńko, W., Szafrański, A. L. (1974). Mateusz z Krakowa i jego dzieło. W: *Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii* (s. 9–232), Mateusz z Krakowa; W. Seńko, A. L. Szafrański (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Sommerfeld, G. (1891). *Matthäus von Krakau*. Halle: Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co.

Szafrański, A. L. (1967). Mateusz z Krakowa. Wstęp do badań nad życiem i twórczością naukową. *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*, 8: 25–92.

Summary

Matthew of Kraków (born around 1345 – died 1410) studied philosophy and lectured in Prague, and later obtained a doctorate in theology before 1384. After 1387, he wrote his key work, *Rationale operum divinorum*. His treatises on confession and frequent communion (including *De puritate conscientiae* and *Dialogus rationis et conscientiae*) were part of the *devotio moderna* movement. He participated in the renewal of the University of Kraków at the end of the 14th century. Around 1395–1396, he became associated with Heidelberg (as a professor and rector), advised German monarchs, and presented his reformist work *De praxi Romanae Curiae* in Rome, postulating the superiority of the Church's authority over that of the pope. From 1405, he was bishop of Worms. He died in 1410 in Heidelberg.

He supported his claims with both biblical and rational arguments, rarely resorting to *argumenta ad auctoritatem*. He also consulted the canonist Peter Wysz on legal issues. His method assumes the compatibility of faith and reason: "the believer is rational". He readily chose the form of dialogue in order to conduct rational, probabilistic argumentation. He used images and analogies as well as the classic argument from convenience. His works are both pastoral (case studies, practical guidance) and polemical in nature.

In sacramentology, Matthew defends integral confession and frequent communion. Confession should be sincere and complete, and the penitent should confess his sins, specifying their circumstances. He holds that the faithful should receive Holy Communion as often as possible. The criteria for receiving it are conscience, confession, and prayer, rather than changing feelings. In his *Rationale*, he answers the question *unde malum* and reconciles God's omnipotence with His goodness. He maintains that God's freedom is not a manifestation of capriciousness, and that the reasons for God's actions remain unknown to humans. He defends "anthropological optimism", pointing out that creation – even sinful – is good and that God can bring good out of evil. In his theodicy, he also praises the dignity of women and their social function. In ecclesiological matters, the

theologian proclaims the primacy of Rome while recognising the limits of papal authority, which are the Law, the Gospel, the Councils, reason, and human weakness. He holds that if the pope acted contrary to God's law, the faithful would not be obliged to obey him. Matthew defends canon law and the principle of subsidiarity. He argues that appointment to benefices is the task of local churches rather than of Rome. He criticises simony, calling it heresy. His thinking on the Church is grounded in conciliarism and in the praise of the virtuous life of the clergy.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Mateusza z Krakowa jako jednego z najważniejszych polskich teologów przełomu wieków XIV i XV oraz uczestnika europejskich debat dotyczących kryzysu Kościoła. Jego refleksja wyrastała przede wszystkim z doświadczenia wielkiej schizmy zachodniej i koncentrowała się na problemach władzy kościelnej, reformy oraz odpowiedzialności duchowieństwa. Mateusz krytykował nadużycia związane z centralizacją kościelną, symonią i obsadzaniem beneficjów, podkreślając znaczenie prawa, rozumu i moralnej jakości sprawowania urzędu. W jego myśli widoczne są elementy koncyliaryzmu i przekonanie, że odnowa struktur Kościoła musi być połączona z odnową życia jego członków. Rozdział ukazuje jego dorobek jako ważny etap rozwoju średniowiecznej eklezjologii i polskiej refleksji nad wiarygodnością Kościoła.

Słowa kluczowe: Mateusz z Krakowa; teologia średniowieczna; eklezjologia; koncyliaryzm; reforma Kościoła; wielka schizma zachodnia; Uniwersytet Krakowski

Abstract

The chapter presents Matthew of Kraków as one of the most important Polish theologians of the late fourteenth and early fifteenth centuries and as a participant in European debates concerning the crisis of the Church. His reflection arose primarily from the experience of the Great Western Schism and focused on ecclesiastical authority, reform, and the responsibility of the clergy. Matthew criticised abuses connected with ecclesiastical centralisation, simony, and the distribution of benefices, emphasising the importance of law, reason, and the moral quality of ecclesial office. His thought contains significant conciliar elements and reflects the conviction that institutional reform must be accompanied by spiritual and moral renewal. The chapter portrays his work as an important stage in the development of medieval ecclesiology and Polish reflection on the credibility of the Church.

Keywords: Matthew of Kraków; medieval theology; ecclesiology; conciliarism; Church reform; Great Western Schism; University of Kraków

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 55–68.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.04

Piotr Wysz z Radolina

Wojciech Baran
wojciech.baran@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0002-3049-0050
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Piotr Wysz z Radolina (około 1354–1414), herbu Leszczyc, pochodził z pogranicza Kujaw i Wielkopolski. Studiował filozofię w Pradze, a następnie prawo – najpierw w Pradze, a potem także w Padwie, gdzie pełnił funkcję rektora nacji ultramontańskiej. W 1385 roku uzyskał w Padwie licencjat z prawa kanonicznego, a w roku 1386 – doktorat z prawa kanonicznego, później zaś również z prawa rzymskiego. Po zakończeniu studiów zagranicznych działał zarówno na dworze króla Polski, jak i w dyplomacji papieskiej. W latach 1393 i 1404 występował w imieniu Królestwa Polskiego w pertraktacjach z Zakonem Krzyżackim. Jako dyplomata papieski wielokrotnie reprezentował interesy biskupa Rzymu w Polsce. W 1391 roku został kanclerzem dworu królowej Jadwigi [Gębarowicz, 1965: 15–84], a w 1392 roku otrzymał nominację na biskupa krakowskiego [Ożóg, 1997; Włoch, 2008]. Zwołał kilka synodów diecezjalnych, m.in. w 1392, 1394 i 1408 roku, wzywając do odnowy moralnej kleru [Ulanowski, 1889: 1–20; *Statuta dyocesis Cracoviensis*]. Troszczył się o kult w katedrze wawelskiej i w 1393 roku namówił królową Jadwigę do założenia kolegium psałterzystów we wspomnianej katedrze. W 1397 roku doszło do wydarzenia przełomowego dla historii polskiej teologii – erygowania przez papieża Bonifacego IX wydziału teologicznego w Krakowie [Graff, 2024]. W 1399 roku Wysz przekonał Jadwigę, by przekazała swoje kosztowności na rzecz odnowionego Uniwersytetu, i jako egzekutor jej testamentu

dopełnił realizacji jej woli. Niedługo potem jako kanclerz Uniwersytetu inkorporował do niego pięć prebend kościelnych. W 1412 roku z inicjatywy Jagiełły papież Jan XXIII przeniósł Wysza na biskupstwo w Poznaniu [Fałkowski, 2017; Kaleta, 2018; Knapek, 2013], gdzie zmarł w 1414 roku [Kijak, 1933; Trawkowski, 1981; Seńko, 1995: 7–8, 287–321 (wykaz źródeł mówiących o życiu Wysza)].

Wysz żył w trudnym okresie dziejów Kościoła. Urodził się jeszcze w czasie tzw. niewoli awiniońskiej, a już jako dorosły człowiek był świadkiem wielkiej schizmy zachodniej oraz równoczesnych rządów dwóch papieży – w Rzymie i w Awinionie – od 1378 roku. W 1409 roku kardynałowie zwołali sobór reformacyjny w Pizie, którego celem było zakończenie schizmy. Wysz uczestniczył w nim jako reprezentant króla Władysława Jagiełły oraz Uniwersytetu Krakowskiego. Sobór pizański, zamiast rozwiązać konflikt, jeszcze bardziej go pogłębił – jego efektem był wybór trzeciego papieża, reprezentującego tzw. obediencję pizańską, który rozpoczął rywalizację z papieżami rezydującymi w Rzymie i Awinionie. W ostatnich latach życia, 1409–1414, Wysz był więc świadkiem narastającego kryzysu i jednoczesnych rządów trzech papieży. Zmarł, podobnie jak Mateusz z Krakowa, nie doczekawszy zakończenia wielkiej schizmy zachodniej.

Na tle tych istotnych wydarzeń w dziejach Kościoła Wysz opracował w czasie pontyfikatu rzymskiego papieża Bonifacego IX (1389–1404) [Kałuża, 1997] dzieło pt. *Speculum aureum de titulis beneficiorum ecclesiasticorum*, „Złote zwierciadło", w którym autor wzywał do reformy Kościoła „w głowie i w członkach" [Heimpel, 1974: 31–39; Jan Falkenberg, 1975; Kałuża, 1977: 162–163; Markowski, 1994; Seńko, 1995: 62–67; Seńko, 2001: 193–198]. Dzieło to, obok traktatu innego polskiego teologa Mateusza z Krakowa († 1410) pt. *De praxi Romanae Curiae*, stanowi świadectwo polskiej myśli reformatorskiej na początku XV wieku. *Speculum aureum* cieszyło się dużą poczytnością wśród współczesnych, o czym świadczy aż 31 zachowanych do dziś XV-wiecznych przekazów rękopiśmiennych. Traktat był także przywoływany przez ówczesnych teologów, m.in. Mikołaja z Drezna († około 1417), Andrzeja Gałkę z Dobczyna († post 1451) czy Jakuba z Paradyża († 1465). Utwór Wysza pozostawał w obiegu także w czasach nowożytnych, czego dowodzą cztery wydania starodruczne z 1555, 1614, 1690 i 1761 roku [wykaz zob. Seńko, 1995: 11–34]. Oprócz tego najważniejszego dzieła Wysz napisał także dwa mniejsze utwory: *De reformatione ecclesiae tam in membris quam in capite petuntur infrascripta per synodum in Pisis* oraz *Quaestiones factae per magistrum Stephanum et Petrum episcopum Cracoviensem*, wydane wraz z mistrzem Stefanem, najprawdopodobniej Mladotą [Seńko, 1995: 247–253]. Mieczysław Markowski

utożsamił Piotra Wysza ze studiującym w Erfurcie Piotrem Polakiem i przypisał Wyszowi dzieła Piotra Polaka z zakresu filozofii [Markowski, 1992a; 1992b; 1993; 1995a; 1995b; 2004]. Teza ta została jednak zakwestionowana przez Zdzisława Kuksewicza [1994; 2000] i Zenona Kałużę [1994].

Warsztat apologety

Piotr Wysz prezentuje swój warsztat apologetyczny przede wszystkim w dziele *Speculum aureum*. We wstępie myśliciel stwierdza, że w swojej argumentacji będzie posługiwał się trzema podstawowymi narzędziami: autorytetem Pisma Świętego, naturalnym rozumem i prawem kanonicznym w celu wyrwania z korzeniami przyczyn upadku obyczajów w Kurii Rzymskiej[1] [*Speculum aureum*: Prohemium]. Rzeczywiście, analiza całego *Speculum*, a zwłaszcza jego drugiej części, wskazuje, że dzieło to stanowi nie tylko wyraz wysokiego poziomu kultury intelektualnej Wysza, przejawiającej się w biegłej znajomości Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła i Arystotelesa, ale jest także demonstracją jego rozległej erudycji w literaturze kanonistycznej. Autor bowiem swobodnie posługuje się *Dekretem* Gracjana, *Dekretałami* Grzegorza IX wraz z glosami takich kanonistów jak Jan Teutonik († 1252), Bernard z Parmy (*Glossator*, † 1266) czy Jan od Andrzeja († 1348) oraz komentarzami m.in. Huguccia († 1210), Enrico Segusio (*Hostiensis*, † 1271), Rajmunda z Penyafortu († 1275), Wilhelma Duranda († 1296) czy Jana z Legnano († 1383) [*Speculum aureum*: I, 9; Kałuża, 1980: 214–215]. Wysz jawi się jako dojrzały kanonista, który, znając opinię uznanych autorytetów, nie waha się wejść z nimi także w merytoryczną polemikę (zwłaszcza druga część *Speculum…*). Choć krakowski kanonista stosunkowo rzadko odwołuje się do Ojców Kościoła takich jak Grzegorz Wielki czy Augustyn oraz sporadycznie sięga do Piotra Lombarda, Bernarda z Clairvaux czy Tomasza z Akwinu, to w kwestiach przez siebie podejmowanych zna stanowiska przywoływanych autorytetów. Kluczowym kryterium wartości argumentu jest dla Wysza powszechna zgoda uczonych, zgodność z prawym rozumem oraz zgodność z prawem: *Ita secundum communem doctorum et verum intellectum et per multa iura approbatum* [*Speculum aureum*: I, 7], co całkowicie wpisuje się w paradygmat wartości argumentacyjnej twierdzeń teologicznych w XV wieku.

1 „Conabor machina triplici, scilicet auctoritate sacrae scripturae, ratione naturali et iure canonico dirigente Domino contenere, evellere et radicitus extirpare".

Biskup krakowski dedykuje swoje dzieło kardynałom, biskupom, dostojnikom kościelnym i członkom Kurii Rzymskiej z zamiarem poruszenia ich serc i wzbudzenia wyrzutów sumienia (*pro affectu et dolore*) [*Speculum aureum*: Prohemium]. Ówczesną schizmę kościelną porównuje w wymowny sposób do śmiercionośnej zarazy dusz (*pestis mortificans animas*) [*Speculum aureum*: Prohemium], co jest szczególnie trafne w kontekście nawracających epidemii dżumy w Europie u schyłku średniowiecza. Wysz dostrzega, że choć upadek obyczajów w Kurii Rzymskiej jest powszechnie znany, to nikt nie odważa się piętnować go w sposób otwarty: „wszyscy bowiem szepczą, ale nikt nie krzyczy" (*omnes quidem de hoc murmurant, nullus clamat*) [*Speculum aureum*: Prohemium]. Wyraża jednak nadzieję, że jego głos krytyki nie pozostanie odosobniony, lecz przyłączą się do niego także inni autorzy zgorszeni postępowaniem Kurii Rzymskiej, co ostatecznie doprowadzi do koniecznej reformy [*Speculum aureum*: Prohemium].

Z powodu krytyki praktyk Kurii Rzymskiej dzieło Wysza, podobnie jak *De praxi Romanae Curiae* Mateusza z Krakowa, stało się obiektem zainteresowania ze strony dominikańskiego inkwizytora Jana Falkenberga OP († 1438), który odrzucił tezy krakowskiego biskupa w swoim dziele *De monarchia mundi* z 1405 roku [Jan Falkenberg, 1975; 1986]. Falkenberg uznał poglądy Polaka nie tylko za błędne, lecz także za szkodliwe dla Kościoła. Z tego powodu uważał, że Wysz jest nie tylko heretykiem, ale wręcz herezjarchą, i domagał się pozbawienia go godności biskupiej [Seńko, 1995: 65–67].

Speculum aureum ma formę dialogu między Piotrem a Pawłem. Współczesny edytor dzieła Władysław Seńko początkowo uważał, że dysputa jest odzwierciedleniem realnej wymiany poglądów między Piotrem Wyszem a jego uczniem Pawłem Włodkowicem († 1435) [Jan Falkenberg, 1975: XXVII–XXXVIII]. Teza ta jednak została odrzucona przez Zenona Kałużę [1980], a sam Seńko w przygotowanej przez siebie drugiej edycji krytycznej uznał słuszność argumentów Kałuży i wskazał, że dyskusja Piotra i Pawła ma charakter literackiej fikcji [Seńko, 1995: 64–67]. Wydaje się, że wybór literackiej formy dialogu nie tylko czyni tekst bardziej przystępnym dla czytelnika niż średniowieczna kwestia, ale ułatwia także zręczne wyparcie się krytycznej oceny upadku obyczajów duchownych, Kurii Rzymskiej, kardynałów i papieża. Odpowiedzialność za przedstawione oceny może zostać przerzucona na fikcyjnych bohaterów dialogu.

Metodę apologetyczną Wysza można, jak się zdaje, określić mianem metody negatywnej. W dialogu krakowskiego biskupa dominuje bowiem nie tyle pochwała właściwych postaw, ile raczej krytyka zjawisk

negatywnych. W ten sposób, unaoczniając i uzasadniając przewrotność błędnych postaw, krakowski teolog głosi pochwałę zachowań właściwych.

Główne wątki apologetyczne

Dwa główne dzieła teologiczne Wysza to *Speculum aureum* oraz traktat *De reformatione ecclesiae tam in membris quam in capite petuntur infrascripta per synodum in Pisis*. Thomas Wünsch [2006: 166] słusznie stwierdza, że podczas gdy *Speculum aureum* Wysza jest diagnozą (*Diagnose*) stanu Kościoła w czasie pontyfikatu Bonifacego IX, traktat *De reformatione* jest propozycją terapii (*Therapievorschlag*). Analiza tych dzieł pozwala wyróżnić trzy główne wątki apologetyczne obecne w twórczości Piotra Wysza:

1) krytykę upadku obyczajów duchownych, stanowiącą w istocie apologię cnotliwego życia duchownych,
2) krytykę symonii w przydzielaniu beneficjów w całej rozciągłości tego zjawiska, będącą w rzeczywistości apologią uczciwego i sprawiedliwego rozdziału urzędów kościelnych,
3) krytykę nadużyć w sprawowaniu władzy biskupa Rzymu w odniesieniu do przyznawania beneficjów, która w rzeczywistości jest apologią powszechnego autorytetu Stolicy Apostolskiej przy jednoczesnej próbie wyznaczenia granic jego uprawnionej jurysdykcji.

Pierwszym obiektem krytyki Wysza jest upadek moralny duchownych i zmiana hierarchii ich wartości. Podczas gdy w Kościele starożytnym apostołowie ustanowili diakonów, by ci zajęli się posługą stołów, dzięki czemu sami mogli poświęcić się głoszeniu Słowa (Dz 6, 2–3), w czasach Wysza duchowni, obejmując stanowiska kościelne, poszukują nie obowiązków, lecz beneficjów; nie Chrystusa, a samych siebie; bardziej dóbr doczesnych niż duchowej posługi[2] [*Speculum aureum*: I, 2]. Wysz zauważa, że duchowni mogą pragnąć beneficjów w sposób zarówno sprawiedliwy, jak i niesprawiedliwy oraz mogą je otrzymać w sposób sprawiedliwy bądź nie. Stwierdza jednak, że w czasach mu współczesnych bardzo mało jest (*maxime hoc tempore sunt valde rari*) tych, którzy pragną sprawiedliwie beneficjów i otrzymali je w sprawiedliwy sposób, a w Kurii Rzymskiej takich

2 „Modernis temporibus apostoli per contrarium derelinquerunt verbum Dei et ministrant mensis. […] Nomina quasi ad sola temporalia commoda translata videntur, et non officia, sed beneficia nuncupantur, ex eo quod unusquisque communiter quaerit, quae sua sunt, non quae Iesu Christi, et amplius temporalia obtinenda quam divina ministeria exercenda".

osób prawie nie ma (*quasi nulli*) [*Speculum aureum*: I, 3]. Ponadto rządzący (*regenti*) Kościołem bardziej troszczą się o honory i przywileje Kurii niż o zbawienie całych narodów, takich jak Germania czy Italia[3] [*Speculum aureum*: I, 4]. W rezultacie, jak diagnozuje krakowski biskup, cały Kościół jest chory: od swojej głowy, którą jest Kuria Rzymska, aż po niższe duchowieństwo[4] [*Speculum aureum*: III, 2]. Tym samym, piętnując moralne wynaturzenia i chciwość kleru, Wysz staje się apologetą cnotliwego życia duchownych.

Drugim, a zarazem najważniejszym obiektem krytyki Wysza jest symonia, której dopuszczają się papież i Kuria Rzymska. Według autora *Speculum aureum* w jego czasach sytuacja osiągnęła taki poziom demoralizacji, że nawet kandydaci zdatni moralnie i duchowo do piastowania konkretnych funkcji w Kościele zmuszeni są do uiszczenia opłat w celu otrzymania beneficjów, a uzyskanie przywilejów od Stolicy Apostolskiej, takich jak dyspensy czy odpusty, obarczone jest ustalonym taryfikatorem. Taka praktyka Kurii Rzymskiej rodzi rywalizację między kandydatami ubiegającymi się o to samo beneficjum, którzy gotowi są nie tylko użyć swoich znajomości wśród urzędników Kurii, ale także są w stanie sięgnąć po przemoc i dopuścić się zabójstwa swoich rywali. Źródłem takiej postawy jest chciwość (*avaritia*), a jej ostateczną konsekwencją jest zagrożenie zbawienia [*Speculum aureum*: I, 5]. Wysz stwierdza jednoznacznie: jeśli ktoś uzyskał beneficjum przez symonię i chce dostąpić zbawienia, musi się go zrzec [*Speculum aureum*: I, 9]. Zgoda papieża, kardynałów, Kurii Rzymskiej i kanonistów na symonię stanowi więc źródło kolejnych grzechów w Kościele.

W grzechu symonii uczestniczą nie tylko przyznający i otrzymujący beneficjum, ale także wszyscy świadomie współpracujący z symonistami [*Speculum aureum*: I, 10]. W praktykowaniu symonii bierze bowiem udział nie tylko sam papież, ale także urzędnicy Kurii Rzymskiej [*Speculum aureum*: III, 1]. Wysz dochodzi nawet do wniosku, że z tego powodu cała Kuria Rzymska znajduje się na drodze do potępienia: *Tota Romana curia est in via damnationis* [*Speculum aureum*: III, 1]. Krakowski biskup zauważa z ironią, że świeccy kupcy mogliby się uczyć zręczności ekonomicznej od Kurii Rzymskiej sprzedającej beneficja[5] [*Speculum aureum*: II, 4].

3 „Mirabile regentium Christi ecclesiam iudicium ad eligendum fortius honorem curiae quam salutem totius Germaniae et Italiae etc.".

4 „Doctrina Salvatoris non curatur et in curia Romanae ecclesiae, quae est omnium ecclesiarum caput, a planta pedis usque ad verticem capitis non est in ea sanitas".

5 „Nullus modus esset melior laicis mercatoribus lucrandi temporalia bona quam iste, quem curia Romana adinvenit".

Największą odpowiedzialność za zły stan Kościoła przypisuje Wysz kardynałom. Ich milczące przyzwolenie na praktykę symonii nie tylko przyczyniło się do upadku Kościoła, do zbrodniczej prostytucji i do jego heretyckiego podziału, ale jest także źródłem wszelkiego zła w Kościele[6] [*Speculum aureum*: III, 2]. Przez swoją bierną postawę wobec symonii kardynałowie jawią się Wyszowi niczym psy, które, zamiast szczekać, śpią (por. Iz 56, 10–11) [*Speculum aureum*: III, 2].

Według Wysza zła intencja może prowadzić do nieważności przyznania beneficjum. Przyznawanie beneficjów winno odbywać się przede wszystkim ze względu na Chrystusa, gdyż udzielanie ich z pobudek doczesnych jest samo w sobie nieważne (*non confert titulum*). Dla Wysza bowiem przyznawanie beneficjum przynależy do prawa duchowego (*ius spirituale*), ponieważ istota beneficjum jest duchowa, a nie materialna: *propter officium datur beneficium* [*Speculum aureum*: II, 5]. Z tego powodu intencja odgrywa tak ważną rolę, że może spowodować nieważność aktu przydzielenia beneficjum [*Speculum aureum*: I, 7]. Wysz porównuje przydzielanie beneficjum do udzielania sakramentów: w obu wypadkach niezbędne są odpowiednie intencja, materia i forma [*Speculum aureum*: I, 8]. Podobną nieważność przyznania beneficjum powoduje także symonia, co jest powszechnym zdaniem kanonistów [*Speculum aureum*: I, 7].

Choć wielu współczesnych Wyszowi kanonistów uważało, że zakaz praktykowania symonii jest tylko przejawem prawa pozytywnego (*ius positivum*), Wysz podkreślał, że symonia jest zła sama w sobie z prawa Bożego (*ius divina*) lub prawa naturalnego (*ius naturalis*) [*Speculum aureum*: I, 10; II, 5]. Z tego powodu doszedł do wniosku, że nawet papież nie może usprawiedliwiać i praktykować symonii [*Speculum aureum*: II, 1–3], ponieważ jest to zło samo w sobie, a nie praktyka potępiona przez Kościół. Twierdzenie, że papież może przyjmować pieniądze za udzielenie beneficjum, Wysz uważał wręcz za herezję [*Speculum aureum*: III, 1]. Teolog posunął się nawet do stwierdzenia, że symonia nie jest mniejszym

6 „Cardinales sunt nuncupati et ad construendam conservandamque sacro Christi sanguine fundatam ecclesiam superna providentia instituti, magnum quippe et arduissimum est ipsorum officium; profecto non destruere deberent exemplis avaritiae, non obdormire tantam ruinam in ipsa ecclesia Dei et prostitutionem sceleratissimam nec non divisionem haereticam Christi sponsae. Nam certo certior sum, quod praeter hoc, cum Simone mago colligunt, non solum praedictorum omnium in curia Romana peccatorum sunt participes, verum omnia mala, quae fiunt ubique in Dei ecclesia, […] contradicere cum effectu negligunt aut consentiunt in errores impiorum, negligentiam, desidiam detestabilem vel consensum noscuntur sine dubio redundare".

grzechem niż kupowanie czy sprzedawanie Ciała Chrystusa[7] [*Speculum aureum*: II, 5].

Choć w praktyce udzielania beneficjów i starania się o nie występują liczne nadużycia, nie zmienia to faktu, że można godziwie ubiegać się o beneficja, przestrzegając czterech reguł wyznaczonych przez Wysza. Godziwe staranie się o beneficjum zachodzi wtedy, gdy: 1) motywacją jest chwała Boża i zbawienie człowieka, 2) środki mające na celu osiągnięcie beneficjum są właściwe i kanoniczne (*per media debita et canonica*), 3) celem uzyskania beneficjum jest dobro rzeczy i osób związanych z beneficjum, 4) uzyskanie beneficjum odbyło się zgodnie z prawem kanonicznym. Staranie się o beneficjum z doczesnych pobudek Wysz uznaje za grzech ciężki, ponieważ jest to wybór dobra, które nie jest prawdziwą miłością (*caritas*) [*Speculum aureum*: I, 6, 8]. Wysz krytykuje przydzielanie beneficjów tym, którzy nie są w stanie wykonywać związanych z nimi obowiązków. Biskup krakowski stanowczo sprzeciwia się przyznawaniu beneficjów dzieciom, ponieważ nie są one zdolne do realizacji obowiązku modlitwy brewiarzowej związanej z beneficjum [*Speculum aureum*: I, 1; *Quaestiones factae…*: q. 2]. Ganiąc łamiących prawo kościelne, Wysz jednocześnie wychwala to prawo i podkreśla, że zostało ono opracowane przez wieki z wielką dojrzałością i troską soborów oraz świętych ojców wśród licznych czuwań [*Speculum aureum*: I, 5]. W ten sposób, krytykując nadużycia w przydzielaniu beneficjów, Wysz dokonuje apologii prawa kanonicznego, uczciwego przyznawania beneficjów i godziwego sprawowania związanego z nimi oficjum.

Trzecim i ostatnim obiektem krytyki biskupa krakowskiego są nadużycia w sprawowaniu władzy przez papieża, które jednocześnie stanowią punkt wyjścia do apologii władzy następcy świętego Piotra. Mimo krytyki nadużyć związanych z beneficjami Wysz podkreśla zasadność i konieczność szerokiej władzy papieskiej. Krakowski kanonista zdecydowanie broni prymatu papieskiego, wskazując wyższość rzymskiej stolicy biskupiej nad innymi czterema starożytnymi stolicami patriarchalnymi. Choć Chrystus żył i został ukrzyżowany w Jerozolimie, to Rzym stał się najważniejszą stolicą biskupią, gdyż Kościół jest tam, gdzie są chrześcijanie, a Jerozolima w czasach Wysza była pod panowaniem muzułmańskim. Rzym został uświęcony krwią św. Piotra, św. Pawła i wielu męczenników, a ponadto był stolicą starożytnego świata. Stosowne jest więc, że stamtąd wytrysnął podwójny strumień władzy (*duplex rivulus regiminis*): zarówno

7 „Dare vel recipere pecuniam pro beneficio ecclesiastico quantumcumque simplici non est minus simonia quam vendere vel emere Corpus Christi".

świeckiej, jak i duchownej. Rzymskiej stolicy biskupiej podporządkowane są inne stolice metropolitalne i biskupie: hierarchia kościelna jest bowiem odbiciem hierarchii niebiańskiej [*Speculum aureum*: I, 2].

Krakowski myśliciel podkreśla, że źródłem władzy papieskiej przyczynowo i zasadniczo (*causative et principaliter*) jest Chrystus, natomiast ludzki wybór papieża jest jedynie przyczyną dyspozycyjną (*dispositive*) [*Speculum aureum*: II, 4]. Władza papieska jest „Bożym darem danym darmo przez się w sposób nadprzyrodzony, który nie udziela łaski ludzkiej naturze, a przede wszystkim jest przeznaczony do udoskonalenia ludzkiej duszy lub dusz”[8] [*Speculum aureum*: II, 4]. Z tego powodu kupno czy sprzedaż władzy papieskiej stoi w sprzeczności z jej istotową cechą, jaką jest darmowość. Zarówno próba nabycia czy sprzedaży tej władzy, jak i jej sprawowanie w zamian za pieniądze są sprzeczne z jej wewnętrzną logiką i istotą [*Speculum aureum*: II, 4]. Co więcej, dla Wysza papież jest jedynie sługą i wykonawcą tej władzy, a zatem tylko jej instrumentem[9] [*Speculum aureum*: II, 4].

Krakowski teolog ostro krytykuje praktykę wprowadzoną przez papieży, polegającą na ograniczeniu uprawnień kapituł i zakonów do samodzielnego obsadzania niektórych beneficjów, które stały się wyłączną prerogatywą Stolicy Apostolskiej. Wysz uważa tę decyzję za arbitralną, bezpodstawną i sprzeczną z prawem kanonicznym. Kanonista twierdzi, że nie tylko papież „wiąże” rozmaite sprawy kluczami Kościoła, ale że sam papież jest „związany” kluczami Kościoła, które wyznaczają granice władzy papieża nie tylko w kwestiach duchowych, ale także w materialnych[10] [*Speculum aureum*: III, 3; por. *Speculum aureum*: I, 4].

Domaganie się pieniędzy za wykonywanie władzy papieskiej, jak również kupowanie i sprzedawanie beneficjów, które mają dla Wysza przede wszystkim wymiar duchowy, jest wewnętrznie sprzeczne [*Speculum aureum*: II, 4]. Choć papież może udzielać dyspens ze względu na zaistniałą konieczność albo dla pożytku publicznego (*necessitas aut publica utilitas*), Wysz podkreśla, że dyspensy udzielane w związku z przyznawaniem beneficjów nie mają podstawy prawnej, gdyż w takich przypadkach nie zachodzi ani konieczność, ani pożytek publiczny. W konsekwencji dyspensy te nie mają mocy prawnej (*ex tali dispensatione nullus sequitur effectus*)

8 „Potestas apostolica est donum Dei gratuitum per se, non gratificans humanae naturae, supernaturaliter infusum, per se et principaliter ad perfectionem humanae animae vel animarum destinatum” (tłum. własne).

9 „Is, cui datur, est nudus minister dictae potestatis, dispensator sive executor vel etiam instrumentum”.

10 „Romanus pontifex pro libito contrarium facere non potest”.

[*Speculum aureum*: III, 3]. Na podstawie kwestii związanych z dyspensowaniem przy przyznawaniu beneficjów Wysz dochodzi do wniosku, że władza papieska ograniczona jest przez Pismo Święte i rozum. Gdy bowiem papież czyni coś sprzecznego z Objawieniem lub rozumem, jego akt nie ma żadnej mocy prawnej[11] [*Speculum aureum*: III, 3; por. *Speculum aureum*: III, 4]. Co więcej, Wysz stwierdza, że papież, który świadomie łamie prawo kanoniczne, bluźni przeciw Duchowi Świętemu, z którego natchnienia powstały kanony [*Speculum aureum*: I, 4], a papież heretyk może zostać złożony z urzędu [*De reformatione ecclesiae…*: 4; por. Wünsch, 2006: 164].

Co szczególnie istotne, choć według Wysza sam papież nie ma uprawnienia do udzielania dowolnych dyspens, może to uczynić wspólnie z soborem powszechnym[12] [*Speculum aureum*: III, 3]. Teza ta wpisuje się w koncyliarystyczną wizję Kościoła, której Wysz daje wyraz również w innych miejscach swojego dzieła. Podobnie jak Mateusz z Krakowa, Wysz wskazuje, że zbyt rzadkie zwoływanie soborów jest źródłem złego stanu Kościoła. Sobory powszechne winny być zwoływane co piętnaście lat, a papież, który nie troszczyłby się o ich zwoływanie, zasługuje na straszną karę[13] [*De reformatione ecclesiae*: 1; Wünsch, 2006: 164]. Ponadto w duchu koncyliaryzmu Wysz postuluje, aby wybór papieża dokonywał się w konsultacji z soborem powszechnym, a brak tej konsultacji powoduje nieważność wyboru [*De reformatione ecclesiae*: 3; Wünsch, 2006: 164]. Wysz kończy swój traktat modlitwą: niech jednorodzony Syn Boży zreformuje swój Kościół! (*Reformet unigenitus Dei Filius suam ecclesiam*) [*Speculum aureum*: III, 4].

Jak słusznie zauważa Zenon Kałuża [1980: 231], negatywna ocena postawy Bonifacego IX przez Piotra Wysza dała przyzwolenie na krytykę papieża innym krakowskim mistrzom nowo powstałego wydziału teologicznego, którzy później tworzyli bastion europejskiego koncyliaryzmu. Z tego powodu Kałuża uważa, że Wysza można nazwać ojcem polskiego

---

11 „Quando ergo papa facit, quod est obvium scripturae vel rationi, actus illius potentiae divinae, virtute cuius hoc deberet facere conquiescit, et per consequens sua pronuntiatio vel scriptura, quae deberent esse signum illius actus spiritualis, nullam in re habet correspondentiam ex parte signati, sed solum apparet significare et nihil significat in effectu".

12 „Papa ex quacumque causa dispensare non potest solus sine generali ecclesiae concilio, ubi ex dispensatione sua discoloraretur status universalis ecclesiae".

13 „Propter raritatem conciliorum generalium in ecclesia Dei quamplurima mala evenerunt, ad occurrendum tam praeteritis quam futuris malis statuatur, quod semper revoluto spatio XV annorum concilium generale celebretur, et pena formidabilis Romano pontifici non curantis hoc protunc exequi imponatur".

koncyliaryzmu. Podobne oceny kwestii eklezjologicznych znaleźć można w *De praxi Romanae Curiae* Mateusza z Krakowa, analizowanym w rozdziale jemu poświęconym.

Bibliografia

Źródła

Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae (2019). J. Kaliszuk, A. Pieniądz, P. Węcowski, K. Skwierczyński (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Homini, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów (nr 630, s. 732–734).

Jan Falkenberg. (1975). *De monarchia mundi*, W. Seńko (ed.). Wrocław–Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Jan Falkenberg. (1986). *De monarchia mundi. Krakowska redakcja J. Falkenberga*, W. Seńko (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Seńko, W. (1995). *Piotr Wysz z Radolina (ok. 1354–1414) i jego dzieło „Speculum aureum"*. Warszawa: Instytut Tomistyczny Ojców Dominikanów. Publikacja oprócz *Speculum aureum* zawiera także dzieło *De reformatione ecclesiae tam in membris quam in capite petuntur infrascripta per synodum in Pisis* (edycja na podstawie ms Kraków, BJ 193) oraz wydane wraz z mistrzem Stefanem, najprawdopodobniej Mladotą, *Quaestiones factae per magistrum Stephanum et Petrum episcopum Cracoviensem*.

Statuta dyocesis Cracoviensis (1889). B. Ulanowski (ed.). *Archiwum Komisyi Historycznej*, 5: 21–27.

Wünsch, T. (2006). Das Reformprogramm des Krakauer Bischofs Petrus Wysz 1392–1412. Mit Neuedition der 22-Punkte-Liste „De reformatione ecclesie". W: *Kirchliche Reformimpulse des 14./15. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa* (s. 174–178), W. Eberhard, F. Machilek (Hrsg.). Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag – *De reformatione ecclesiae tam in membris quam in capite petuntur infrascripta per synodum in Pisis* (edycja na podstawie ms Kraków, BJ 193 i ms Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Ottob. lat. 350).

Opracowania

Fałkowski, W. (2017). Pokora i wyrachowanie. Król Władysław Jagiełło przeprasza biskupa Piotra Wysza. W: *Pierwsze stulecie Jagiellonów* (s. 127–138), W. Fałkowski. Kraków–Warszawa: Wydawnictwo Avalon, Muzeum Historii Polski.

Gębarowicz, M. (1965). Monogram – dewiza królowej Jadwigi i Piotr Wysz. W: *Psałterz floriański i jego geneza* (s. 15–84), M. Gębarowicz. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Graff, T. (2024). Wkład biskupów krakowskich w odnowienie Uniwersytetu Krakowskiego. Pierwsze próby. W: *Człowiek w niewoli uczuć. Przyjaźń, miłość, nie-*

nawiść w Czechach i w Polsce w średniowieczu i wczesnej epoce nowożytnej (s. 305–328), W. Iwańczak, A. Januszek-Sieradzka (red.). Warszawa–Bellerive-sur-Allier: Wydawnictwo DiG, Edition La Rama.

Heimpel, H. (1974). *Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts, Bd. 2: Zu zwei Kirchenreform-Traktaten des beginnenden 15. Jahrhunderts. Die Reformschrift De praxi curiae Romanae (Squalores Romanae curiae, 1403) des Matthäus von Krakau und ihr Bearbeiter; das Speculum aureum de titulis beneficorum (1404/05) und sein Verfasser*. Heidelberg: Carl Winter.

Kaleta, P. (2018). W obronie czci biskupa Piotra Wysza? Zamach Mroczka z Łopuchowa na biskupa Wojciecha Jastrzębca. *Historia Slavorum Occidentis*, nr 3(18): 27–45. https://doi.org/10.15804/hso180302

Kałuża, Z. (1977). Eklezjologia Mateusza z Krakowa (Uwagi o „De praxi Romanae Curiae"). *Studia Mediewistyczne*, 18(1): 51–174.

Kałuża, Z. (1980). Autor „Speculum aureum". *Roczniki Filozoficzne*, 28(1): 203–232.

Kałuża, Z. (1994). Czy Wysz był „filozofem o znaczeniu europejskim"? Uwagi o hipotezie nieznanych pism filozoficznych Piotra Wysza rzekomo odkrytych przez prof. Mieczysława Markowskiego. *Kwartalnik Filozoficzny*, 22(3): 133–163.

Kałuża, Z. (1997). Chronologie des premières discussions ecclésiologiques à Cracovie (1404–1407). *Rivista di storia della filosofia*, 52(1): 111–127.

Kijak, S. (1933). *Piotr Wysz, biskup krakowski*. Kraków: skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa.

Knapek, E. (2013). Piotr Wysz wobec kryzysu Kościoła. W: *Ecclesia semper reformanda. Kryzysy i reformy średniowiecznego Kościoła* (s. 301–310), T. Gałuszka, T. Graff, G. Ryś (red.). Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana".

Kuksewicz, Z. (1994). Theodoricus of Magdeburg and the Erfurt Averroistic "Conclusiones". *Studia Mediewistyczne*, 31: 111–119.

Kuksewicz, Z. (2000). Once More on Erfurt „Conclusiones" and Peter Wysz. A Response to Markowski's Polemics. *Acta Mediaevalia*, 13: 219–237.

Markowski, M. (1992a). Piotr Wysz jako nie znany autor dzieł filozoficznych. *Analecta Cracoviensia*, 24: 53–67. https://doi.org/10.15633/acr.3088

Markowski, M. (1992b). *Die philosophischen Anschauungen und Schriften des Peter Wysz von Polen*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Markowski, M. (1992c). Nieznane dzieła filozoficzne Piotra Wysza († 1414). *Logos i Ethos*, 1: 183–186.

Markowski, M. (1993). Piotr z Radolina zwany Wyszem. Wielkopolski filozof o znaczeniu europejskim. *Kwartalnik Filozoficzny*, 21(1): 113–139.

Markowski, M. (1994). Peter Wyschs Traktate über die Reform der Kirche des beginnenden 15. Jahrhunderts. *Studia Mediewistyczne*, 31: 71–89.

Markowski, M. (1995a). Der Rektor Theoderich von Erfurt und der Autor der Synthese des Erfurter Averroismus Peter von Polen. *Acta Mediaevalia*, 8: 139–169.

Markowski, M. (1995b). W sprawie Piotra Wysza – w odpowiedzi doktorowi Zenonowi Kałuży. *Kwartalnik Filozoficzny*, 23(2): 181–239.

Markowski, M. (2004). Bedeutung der philosophischen Sammlung Peters von Großpolen für den Erfurter averroistisch geprägten Aristotelismus. Eine Antwort auf die zweite Streitschrift Z. Kuksewiczs. *Acta Mediaevalia*, 17: 295–312.

Ożóg, K. (1997). Spór o biskupstwo krakowskie w roku 1392 na tle stosunków Polski z papiestwem u schyłku XIV w. *Kwartalnik Historyczny*, 104(1): 3–20.

Seńko, W. (2001). Falkenbergs Zeugnis in der Frage der Verfasserschaft des „Speculum aureum de titulis beneficiorum". *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 34: 193–198.
Trawkowski, S. (1981). Piotr z Radolina. W: *Polski Słownik Biograficzny* (t. 26, s. 422–428), E. Rostworowski i in. (red.). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
Ulanowski, B. (1889). Kilka uwag o statutach synodów dyjecezjalnych krakowskich z XIV-go i XV stulecia. *Archiwum Komisyi Historycznej*, 5: 1–20.
Włoch, A. M. (2008). Kancelaria i dokumenty biskupa krakowskiego Piotra Wysza (1392–1412). *Studia Źródłoznawcze*, 46: 29–82.

Summary

Peter Wysz of Radolin (ca. 1354–1414) studied in Prague and Padua. After completing his studies, he served at the Polish royal court and in papal diplomacy, later becoming chancellor to Queen Hedwig and, from 1392, bishop of Kraków. He convened synods, supported the renewal of the University, and helped establish the theological faculty in 1397. In 1409 he took part in the Council of Pisa during the Great Schism. His *Speculum aureum*, alongside the treatise by Matthew of Kraków, became an important reformist voice.

In the *Speculum aureum*, Wysz declares that, in order to "uproot" the causes of moral decline in the Roman Curia, he will employ three tools: Scripture, natural reason, and canon law. He freely uses the *Decretum Gratiani*, the *Decretals* of Gregory IX, and the commentaries of leading canonists, and he is well acquainted with the positions of the Fathers. For him, the criteria of a sound argument are the *consensus doctorum*, *recta ratio*, and conformity with the law. The *Speculum* takes the form of a dialogue between Peter and Paul, a literary mode that was re-emerging in late medieval theological writing. Wysz's theses were attacked by the inquisitor John Falkenberg. His method is essentially "negative": by censuring vices, he indirectly commends virtue and order. Wysz condemns the moral decline of the clergy and the inversion of values, whereby the pursuit of honours and material gain displaces service to the Word and the salvation of the faithful. His strongest attack is directed at simony, which he considers an evil condemned by both divine and natural law. He regards simoniacal grants as invalid and extends culpability to all who knowingly participate in the practice. To restore order, he outlines rules for the proper pursuit of benefices: right intention, lawful means, a goal directed towards the good of the community, and formal validity of the act. At the same time, while denouncing abuses of power, he defends the primacy of the bishop of Rome: papal authority is a divine and spiritual gift and therefore cannot be treated as a commodity. The pope remains bound by Scripture,

reason, and the "keys" of the Church; acts that contradict Revelation or reason are void. These premises give rise to a distinctly conciliarist outlook: he calls for regular councils, conciliar participation in dispensations, and the possibility of deposing a heretical pope. Zenon Kałuża described him as the "father of Polish conciliarism".

Abstrakt

Rozdział analizuje działalność i myśl Piotra Wysza z Radolina na tle kryzysu Kościoła spowodowanego wielką schizmą zachodnią. Szczególną uwagę poświęcono jego poglądom na naturę i granice władzy kościelnej, konieczność reformy oraz relację między papieżem, całym Kościołem i soborem powszechnym. Wysz podkreślał, że wykonywanie urzędu kościelnego podlega normom Objawienia i rozumu, a władza nie może być traktowana jako wartość niezależna od dobra wspólnoty. Na tej podstawie formułował postulaty regularnego zwoływania soborów i dopuszczał możliwość przeciwdziałania papieżowi działającemu wbrew wierze. Rozdział ukazuje go jako jednego z najważniejszych prekursorów polskiego koncyliaryzmu i refleksji nad odpowiedzialnym sprawowaniem władzy w Kościele.

Słowa kluczowe: Piotr Wysz z Radolina; teologia średniowieczna; eklezjologia; koncyliaryzm; reforma Kościoła; wielka schizma zachodnia; Uniwersytet Krakowski

Abstract

The chapter examines the work and thought of Peter Wysz of Radolin against the background of the ecclesial crisis caused by the Great Western Schism. Particular attention is given to his understanding of the nature and limits of ecclesiastical authority, the need for reform, and the relationship between the pope, the universal Church, and a general council. Wysz emphasised that ecclesiastical office remains subject to Revelation and reason and cannot be exercised independently of the good of the Christian community. On this basis, he advocated regular councils and allowed for resistance to a pope acting contrary to the faith. The chapter presents him as one of the most important precursors of Polish conciliarism and of theological reflection on responsible authority in the Church.

Keywords: Peter Wysz of Radolin; medieval theology; ecclesiology; conciliarism; Church reform; Great Western Schism; University of Kraków

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 69–86.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.05

Jakub z Paradyża

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Wojciech Baran
wojciech.baran@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0002-3049-0050
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Znaczna część życia Jakuba z Paradyża owiana jest mgłą tajemnicy, a autorstwo przypisywanych mu dzieł jest przedmiotem dyskusji badaczy. Nie ma jednak wątpliwości, że w epoce, w której żył, był postacią nietuzinkową, a jego wkład w apologetykę należy uznać za znaczący.

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Jakub z Paradyża (około 1380/1381–1464/1465), znany także jako Jakub Kartuz, Jakub z Krakowa, Jakub z Erfurtu, Jakub z Mogiły, Jakub z Jüterbogu albo Jakub Cysters, był synem osadników niemieckich znad Obry. Około 1402 roku wstąpił do klasztoru cystersów w Paradyżu. Od 1420 roku studiował filozofię i teologię na Uniwersytecie Krakowskim, gdzie najpierw uzyskał bakalaureat (1421), a następnie został magistrem sztuk (1423). Studiując teologię (1423–1431), był bakałarzem biblijnym, następnie bakałarzem sentencjariuszem, a w 1432 roku został doktorem teologii. Jeszcze przed promocją doktorską wziął udział w debacie teologicznej profesorów Uniwersytetu Krakowskiego z husytami, podczas której podjęto między innymi problem rozumienia Kościoła oraz stanu

kapłańskiego. W latach 1432–1441 przebywał w klasztorze cystersów w Mogile oraz prowadził wykłady z teologii na Uniwersytecie Krakowskim, był również kaznodzieją uniwersyteckim. Wziął udział w synodzie prowincjonalnym w Łęczycy (1441), gdzie wystąpił jako zwolennik radykalnych reform życia zakonnego: opowiadał się między innymi za całkowitą sekularyzacją dóbr zakonnych, co naraziło go na konflikt z własnym klasztorem i doprowadziło do przeniesienia się Jakuba do klasztoru cystersów w Sulejowie (1441/1442). Paradyżanin uczestniczył w Soborze w Bazylei (1442–1443), gdzie wygłosił kazanie do ojców soborowych. Następnie przeniósł się do klasztoru kartuzów na Spiszu, a ostatecznie do kartuzji w Erfurcie, w której zmarł. Okres pobytu w Erfurcie to czas intensywnej twórczości piśmienniczej. Najstarsze biografie Jakuba, a wśród nich ta autorstwa jego ucznia z okresu pobytu w Erfurcie, kartuza Jakuba Volardiego, zaginęły [Fijałek, 1900; Dobrzanowski, 1982: 109–119; Porębski, 1994; Wünsch, 1998: 82–83; Stoś, 2004; *Clavis scriptorum et operum…*, 2019: 226–273].

Życie Jakuba przypadło najpierw na czasy wielkiej schizmy zachodniej. Sytuacja zmieniła się dopiero dzięki Soborowi w Konstancji, który zamknął okres współistnienia trzech papieży. Te trudne czasy zawirowań na Stolicy Piotrowej wpłynęły na problematykę, która była przedmiotem jego teologicznych zainteresowań. Żyjąc w atmosferze dwuwładzy, a nawet trójwładzy w Kościele, opowiedział się za koncyliaryzmem. Jego aktywny udział w Soborze w Bazylei świadczy o prestiżu, jakim się cieszył. Jakub zyskał miano „najwybitniejszego teoretyka koncyliaryzmu w Europie" [Porębski, 1994: 26]. Miał tak wielki autorytet zarówno w Polsce, jak i poza krajem, że wśród niemieckich teologów otrzymał przydomek „wyrocznia Apollina". Do niego bowiem zwracano się z prośbą o pomoc w zgłębianiu trudnych kwestii [Stoś, 2004: 25].

Ponieważ piśmiennictwo Jakuba szybko zostało wykorzystane przez autorów protestanckich (chodziło przede wszystkim o dzieło *De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi mystice descriptis et de auctoritate Ecclesiae et de eius reformatione*), Jakub „otrzymał w literaturze etykietę «niedoścignionego krytyka papiestwa i nieugiętego przeciwnika Kościoła katolickiego». Większość prac tych autorów z biegiem czasu trafiła na listę ksiąg zakazanych przez Kościół, co uczyniło również z Paradyżanina teologa w Kościele rzymskim podejrzanego i niechcianego, a w najlepszym razie przemilczanego" [Stoś, 2004: 33; kwestia recepcji dzieł Jakuba zob. Mertens, 1976].

Dopiero XIX wiek przyniósł próby odkrywania oraz ukazywania nieco innego wizerunku Paradyżanina. Była to zasługa H. Kellnera [Mertens,

1976: 163–165], który pokazywał „w swojej polemicznej pracy, że punktem ciężkości całego pisarstwa i nauczania Jakuba nie było nawoływanie do instytucjonalnego zreformowania Kościoła, lecz naprawa europejskiej *Christianitas* na drodze mistycznej. Popularyzacja i «demokratyzacja» teologii mistycznej, zarezerwowanej dotychczas dla nielicznych mistrzów życia duchowego, miała być, według Jakuba z Paradyża, najlepszą receptą odbudowy autorytetu i świętości Kościoła" [Stoś, 2004: 34; Ćwik, 2013: 247–258].

Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae [2019: 226–273] wymienia przy Jakubie z Paradyża 157 dzieł, spośród których 21 zalicza do *dubia*, 8 do *attributa*, by ostatecznie określić go jako autora 108 zachowanych dzieł i 20 niezachowanych. Paleta zainteresowań autora była szeroka. Wśród dzieł Jakuba znajdują się zarówno traktaty ascetyczne, dogmatyczne, kanoniczne, moralne, liturgiczne, biblijne, jak i niezachowane komentarze do *Sentencji* Piotra Lombarda oraz do różnych dzieł Arystotelesa. Dyskusji nad autorstwem dzieł i nad ich datacją nie można uznać za zakończoną [*Clavis scriptorum et operum…*, 2019: 226–273; Mertens, 1976: 26–46, ostatnie strony (44–46) to pozycje, co do których datacji istnieją wątpliwości].

Spośród tak licznych dzieł kilka zasługuje na szczególną uwagę ze względu na zawartą w nich perspektywę apologetyczną. Chodzi zarówno o pozycje, w których Jakub proponował konkretne reformy w Kościele, krytykując istniejące nadużycia, jak i o teksty ściśle związane z soborem w Bazylei. Najbardziej istotne wydają się dwa dzieła: zredagowany na przełomie lat 1440 i 1441 traktat koncyliarystyczny *Determinatio Basiliensis* (traktat występuje pod trzema różnymi tytułami: *Determinatio circa Concilium Basiliense*, *Determinatio de Ecclesia*, *Determinatio Basiliensis*) [Jakub z Paradyża, 1987: 83–115; aparat krytyczny: 290–299; *Clavis scriptorum et operum…*, 2019: 226] oraz poświęcone reformie Kościoła i napisane w Erfurcie w 1449 roku *Avisamentum ad Papam pro reformatione Ecclesiae* [Jakub z Paradyża, 1978b: 12–17]. Krytyka nadużyć w Kościele znajduje się między innymi w dziele *De officiis et statu ecclesiasticorum* [Porębski, 1994: 46]. Cenny z punktu widzenia eklezjologii jest traktat *De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi mystice descriptis et de auctoritate Ecclesiae et de eius reformatione* [Jakub z Paradyża, 1978b: 23–47]. Całe piśmiennictwo Jakuba przesiąknięte jest ideą reformy Kościoła, co widać w wielu traktatach ascetycznych, w których proponuje wszystkim, a nie tylko wybranym wierzącym, drogę mistyczną. Ta droga duchowa miała być jedną z ważnych odpowiedzi na ówczesny kryzys Kościoła [Ćwik, 2013: 257].

Najważniejsze dzieła z punktu widzenia apologetycznego

Determinatio Basiliensis

Dzieło, napisane na polecenie władz Uniwersytetu Krakowskiego, składa się z dwunastu tez, co stanowi nawiązanie do dwunastu artykułów wiary symbolu apostolskiego. Miało to znaczenie symboliczne. Nawiązywało także do – dotyczącej zadań soboru i skonstruowanej w podobny sposób – mowy paryskiego teologa Jana Gersona, wygłoszonej na soborze w Konstancji 23 marca 1415 roku. Dzieło stanowiło jeden z czterech traktatów koncyliarystycznych (obok traktatów Benedykta Hessego, Jana Elgota i Wawrzyńca z Raciborza), które stały się podstawą zredagowanego przez Tomasza ze Strzępina memoriału Uniwersytetu Krakowskiego na Sobór w Bazylei [Porębski, 1994: 26].

W przypadku *Determinatio Basiliensis* mamy do czynienia ze spójnym i całościowym wykładem myśli Jakuba odnośnie do nadrzędności władzy soboru nad władzą papieża. Dwanaście tez dotyczy następujących kwestii: 1) jedności Kościoła, 2) Chrystusa jako jedynej naczelnej głowy Kościoła, podczas gdy papież jest jedynie głową służebną, 3) całego Kościoła jako jedynej nieomylnej władzy, 4) wyższości władzy Kościoła i soboru nad władzą papieża, 5) posłuszeństwa wobec Kościoła i soboru, 6) niemożliwości jednoczesnego zgromadzenia całego Kościoła powszechnego ze wszystkimi jego członkami, 7) relacji między wiernymi a ich reprezentantami, czyli soborem, 8) autorytetu Kościoła powszechnego, który przewyższa stopniem i godnością autorytet każdego z jego członków, 9) autorytetu soborów w Konstancji i w Bazylei, 10) braku kompetencji kogokolwiek w Kościele do rozwiązania lub przeniesienia legalnie zebranego soboru, 11) posłuszeństwa wobec Kościoła powszechnego, 12) uznania i przyjęcia prawnie wybranego w Konstancji papieża [Jakub z Paradyża, 1987: 83–115].

Avisamentum ad Papam pro reformatione Ecclesiae

Napisane w Erfurcie w 1449 roku dzieło ma formę apelu do papieża Mikołaja V w kwestii reformy Kościoła. Paradyżanin wychodzi od słów proroka Izajasza, wzywających do bezustannego wołania: „Wołaj i nie przestawaj" (Iz 58, 1), jako uzasadnienia zredagowania dzieła. W tym krótkim utworze, który w przeważającej części jest krytyką istniejących w Kościele nadużyć, autor opowiada się za koncyliaryzmem. Wzywa

jednak papieża do wysłuchania tych głosów, które sygnalizują negatywne zjawiska w Kościele, a następnie do wykorzenienia tych nadużyć. Jakub koncentruje się głównie na symonii [Jakub z Paradyża, 1978b: 12–17].

De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi mystice descriptis et de auctoritate Ecclesiae et de eius reformatione

To dzieło Paradyżanina jest w pierwszej części alegoryczną interpretacją Apokalipsy – a konkretnie otwarcia siedmiu pieczęci i wizji (Ap 5, 1–8, 5), które miał apostoł Jan – w perspektywie historii Kościoła, a w drugiej przedstawieniem wskazówek odnośnie do reformy Kościoła.

Wizja białego konia (po otwarciu pierwszej pieczęci) odnosi się do Kościoła w czasach apostolskich. Był to najczystszy stan Kościoła z powodu łaski chrztu i świętości życia wierzących. To właśnie wtedy Szymon Mag został wygnany i potępiony.

Wizja czerwonego konia (po otwarciu drugiej pieczęci) nawiązuje do okresu od Nerona do Konstantyna. Jest to stan Kościoła naznaczony męczeństwem. W tym czasie wielu świętych barwiło swoje szaty na czerwono we krwi Baranka.

Trzeci stan Kościoła (po otwarciu trzeciej pieczęci), związany z wizją czarnego konia, odnosi się do czasu herezji, poczynając od Ariusza. Wtedy Kościół stał się czarny od wad, ponieważ przestał w nim jaśnieć blask prawdy i biel sprawiedliwości. Siedzący na czarnym koniu diabeł miał w ręku wagę, czyli przewrotną interpretację Pisma Świętego.

Wizja bladego konia (po otwarciu czwartej pieczęci) odnosi się do okresu rozkwitu obłudy, głodu słowa Bożego, głoszenia zgubnych nauk. Jest to w przekonaniu Paradyżanina stan Kościoła, w którym on aktualnie żyje.

Otwarciu piątej pieczęci towarzyszyła wizja dusz tych, którzy zostali zabici dla słowa Bożego z racji dawanego świadectwa. Ten piąty stan należy częściowo do dusz świętych, które odłączyły się po śmierci od ciała, częściowo także do świętych, którzy wciąż żyją na ziemi, nawet w czasie pokoju Kościoła. Ci drudzy, chociaż nie są zabijani materialnym mieczem, to jednak codziennie obumierają, umartwiając cielesne pragnienia.

Wizja trzęsienia ziemi oraz czarnego słońca, krwawego księżyca i gwiazd spadających na ziemię (po otwarciu szóstej pieczęci) odnosi się do czasu Antychrysta. To okres wielkiego poruszenia świeckich przeciwko Kościołowi. Słońce, czyli Chrystus, zostanie uznane za całkowicie bezwartościowe; księżyc, czyli Kościół, stanie się jak krew, ponieważ krew

wielu będzie przelewana, ale będzie uważana za bezwartościową; spadające na ziemię gwiazdy oznaczają wyższych duchownych, którzy przylgną do Antychrysta i jego ziemskich obietnic.

Siódmy i ostateczny stan Kościoła (po otwarciu siódmej pieczęci) odnosi się do zakończenia prześladowań Antychrysta. Pokój zostanie przywrócony Kościołowi. To czas głoszenia, umacniania wiernych i prowadzenia do pokuty tych, którzy zbłądzili.

To, co widział św. Jan w czwartej i piątej wizji, według Jakuba trwa w jego czasach i będzie trwało aż do nadejścia Antychrysta. Również cechy pozostałych stanów mogą w pewnym stopniu być obecne w tych czasach. Paradyżanin zwraca uwagę, że nie ma żadnego dowodu w Piśmie Świętym, że czas, w którym on żyje, może zostać zreformowany. Jest bardziej prawdopodobne – jak pisze – że dalej będzie on trwał bez zmian albo, co gorsza, stan Kościoła będzie się pogarszał aż do czasów Antychrysta. Jakub interpretuje dwie apokaliptyczne bestie jako dwa rodzaje prześladowców Kościoła. Jeden to świeccy książęta i ludzie świeccy atakujący Kościół; drugi to złośliwi i chciwi duchowni rujnujący Kościół. Wyraża przy tej okazji negatywną ocenę stanu Kościoła, w którym żyje. Symonia, upadek obyczajów i kumulacja wszelkich wad wydają się Jakubowi sygnałami zbliżania się czasu przyjścia Antychrysta.

Drugą część dzieła Paradyżanin poświęca perspektywie reformy Kościoła, wskazując propozycje działań. Jest przekonany o absolutnej konieczności (*extreme necessariam*) reformy Kościoła [Jakub z Paradyża, 1978b: 23–47].

Warsztat apologety

Analiza dzieł Jakuba ukazuje jego rozwinięty warsztat apologetyczny. W jego propozycjach wybrzmiewa przede wszystkim perspektywa biblijna, a zatem odwołanie się do autorytetu słowa Bożego jako ostatecznej instancji dla proponowanych interpretacji i rozwiązań praktycznych. Tym, co od razu rzuca się w oczy, jest bogactwo nawiązań do Pisma Świętego, które autor nie tylko obficie cytuje, ale również analizuje, wyciągając wnioski dla podejmowania działań w jego czasach. Paradyżanin sięga do wielu ksiąg zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu. Nie ma wątpliwości, że autorytet słowa Bożego jest dla Jakuba kluczowy, co wydaje się nad wyraz ciekawe u progu okresu reformacji.

Jakub powołuje się także na autorytet męczenników i świętych (np. męczennika Metodego oraz Hildegardy z Bingen). W swoich pismach objawia się on jako znawca zróżnicowanej twórczości scholastycznej.

Przypisywano mu poglądy zarówno Tomasza z Akwinu, jak i Wilhelma Ockhama. Chociaż Jakub zna literaturę antyczną, wielkich starożytnych poetów, to jednak cytuje ją zazwyczaj anonimowo. Obficie sięga nie tylko do patrystyki (Augustyn, Hieronim, Jan Chryzostom, Grzegorz Wielki), ale też do literatury monastycznej i mistycznej (Dionizy Areopagita, Bernard z Clairvaux, Bonawentura), a także do „*devotio moderna* oraz do pozostających pod jej wpływem reformatorów religijnych – Jana Gersona, kanclerza Uniwersytetu Paryskiego, czy Piotra z Ailly, czołowej postaci soboru w Konstancji z 1415" [Stoś, 2004: 8–9].

Na kartach dzieł eklezjologicznych Paradyżanina znajdziemy odwołania do Arystotelesa i filozofii przyrody [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 30]. Nie zawsze jednak wymienia imiennie postacie lub źródła, do których się odwołuje. W jego pismach pojawia się także sformułowanie *dicit unus*, bez podania, do kogo się odnosi [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 33].

Jakub posługuje się także metodą spekulatywną. I tak np. w *Avisamentum ad Papam* zawarł ogólne rozważania na temat hierarchii reguł. Jedynie Bóg jest regułą regulującą, a nie regulowaną. Chociaż papież ma pełnię władzy, to jest regułą nie tylko regulującą, lecz także regulowaną. Jeśli więc postępuje on niezgodnie ze wskazaniami reguły wyższej, wtedy błądzi. Pierwszy anioł, przekraczając wyższą regułę, nieodwracalnie upadł [*Avisamentum ad Papam…*, s. 14–15].

Znajdziemy także na kartach dzieł Paradyżanina charakterystyczne dla uniwersyteckiego wykładu wyliczenia: *primo*, *secundo*, *tertio* [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 36–37]. Większość jego pism wyróżnia się specyficzną systematycznością, symetrią i ścisłością. Dostrzec więc można wewnętrzną zależność między liczbą stawianych tez a liczbą przeciwnych im antytez oraz dbałość o zachowanie takich scholastycznych cech jak odróżnianie, kompletność i jasność [Stoś, 2000: 248].

W apologetyce Jakuba ważne miejsce zajmuje wymiar literacki. Paradyżanin posługuje się porównaniami z codziennego życia, wspominając np. o rodzącej kobiecie, która nie ma sił na poród, chociaż nadszedł właściwy czas (*cum tempus pariendi advenisset, vires non habuit parturiens*) [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 31]. Obraz matki i dziecka to dla Jakuba nie tylko relacja Kościoła do ochrzczonych, ale matką jest dla niego także autorytet soborów, a potomstwem jest reforma. Przeciwnicy autorytetu soborów chcą zabić zarówno matkę, jak i potomstwo[1] [*De septem sta-*

1 „Non solum prolem sanctam, scilicet reformationem necare contendant, sed et matrem, scilicet auctoritatem conciliorum et eorum convocationem occidant".

tibus Ecclesiae in Apocalypsi…, s. 31]. Jakub stawia w swoich dziełach sporo pytań, z których wiele ma charakter retoryczny [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 35–36]. Obrazy, metafory każą widzieć w Paradyżaninie polemistę wykorzystującego bogaty warsztat retoryczny. Zdarza się, że sięga on także po inwektywę, ale czyni to niezwykle rzadko i raczej w metaforach i pytaniach retorycznych aniżeli w sposób otwarty. Pojawiają się więc na kartach *De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…* takie określenia papieża jak „szaleniec" (*furiosus*) czy „chora głowa Kościoła" (*caput Ecclesiae morbidum*) [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 35].

Sporo uwagi poświęca Jakub perspektywie negatywnej, ukazując istniejące w Kościele nadużycia. Dokonuje diagnozy stanu Kościoła w jego czasach. Dominuje więc w jego piśmiennictwie metoda negatywna i opisowa. Jakub nie koncentruje się jednak tylko na ogólnym prezentowaniu negatywnych zjawisk w Kościele i ich konsekwencji, ale daje bardzo konkretne przykłady patologicznych zachowań. W dziele *Avisamentum…* [s. 16] przywołuje *exempla* z życia biskupów: jednego, który żądał pieniędzy za konsekrację kaplicy, oraz innego, który domagał się wynagrodzenia za błogosławieństwo zwierząt. Jego analizy nie mają więc tylko perspektywy historycznej i postulatywnej, wynikającej z kart Pisma Świętego, dzieł Ojców Kościoła oraz autorytetów późniejszych epok, ale także perspektywy jemu współczesnej, opisującej stan Kościoła w jego czasach.

Główne wątki apologetyczne

W ocenie dorobku Jakuba z Paradyża w perspektywie apologetycznej na szczególną uwagę zasługuje jego wkład w wypracowanie teoretycznych podstaw koncyliaryzmu. Na tym polu zapisał on znaczącą kartę w historii teologii. Skupimy się na zasadniczych wątkach tej jego myśli.

Refleksja Paradyżanina odnośnie do koncyliaryzmu zostanie uporządkowana w czterech punktach: 1) eklezjologiczne podstawy programu reformy, 2) argumentacja na rzecz wyższości soboru nad papieżem, 3) sobór jako reprezentacja Kościoła, 4) reforma Kościoła jako praktyczny cel koncyliaryzmu.

Eklezjologiczne podstawy programu reformy

Nie znajdziemy na kartach głównych pozycji poświęconych eklezjologii (*Avisamentum ad Papam pro reformatione Ecclesiae*, *De septem statibus*

Ecclesiae in Apocalypsi mystice descriptis et de auctoritate Ecclesiae et de eius reformatione, *Determinatio Basiliensis*) prób uzasadniania wiarygodności Kościoła czy chrześcijaństwa wobec innych religii. Paradyżanin posługuje się pojęciem „wiarygodny" (*credibile*) w sensie negatywnym. Nie wydaje mu się czymś wiarygodnym, aby Kościół powszechny był w stanie się zreformować, jeśli najpierw nie dokona się reforma Kurii Rzymskiej[2] [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 33]. Dominuje w pismach Jakuba termin „reforma", odmieniany przez wszystkie przypadki i odnoszony do konieczności reformy Kościoła. Nie mamy więc do czynienia z apologetyką *ad extra*. Paradyżanin ma świadomość, że Kościół jest atakowany, ale nie jest to atak ze strony innych religii, lecz chrześcijańskich książąt i duchownych [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 28–29[3]; *Avisamentum ad Papam…*, s. 16]. Apologia Jakuba jest zatem skierowana *ad intra*. Ma na celu wyrugowanie herezji, wykorzenienie schizmy i wprowadzenie ogólnej reformy w Kościele. W tych trzech sprawach nie ma skuteczniejszego środka niż sobór [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 46].

Apologia wyższości soboru nad papieżem ma jasno sformułowany przez Jakuba cel – zreformować Kościół. A ponieważ nie jest możliwe, żeby tego dokonał sam papież – Paradyżanin jest w tej kwestii bardzo sceptyczny, po tym, jak nie weszły w życie dekrety wcześniejszych soborów [*Avisamentum ad Papam…*, s. 12–13; *De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 31–33] – istnieje konieczność przeprowadzenia reformy przez sobór, a do tego potrzebny jest jego nadrzędny autorytet.

Punktem wyjścia dla Jakuba z Paradyża w jego doktrynie koncyliarystycznej jest wiara w jedność, świętość i powszechność Kościoła. Jest ona, jak zaznacza, konieczna do zbawienia. To jest pierwsza z dwunastu jego tez zawartych w *Determinatio Basiliensis*. Znamiona Kościoła – jedność, świętość i powszechność – odgrywają w eklezjologii Paradyżanina kluczową rolę. Jedność Kościoła nie pozwala postawić biskupa Rzymu ponad Kościołem; świętość służy ukazaniu wyższości Kościoła nad papieżem, który jest grzeszny; powszechność z kolei pomaga w argumentacji na rzecz zarówno nadrzędności soboru (reprezentacji całego Kościoła)

2 „Unde mihi vix credibile videtur posse Ecclesiam generalem reformari, nisi curia Romana fuerit ante reformata".

3 „Una ascendit de mari, id est de tempestuosa huius saeculi procella, scilicet principes saeculares atque laici Ecclesiam bonorum impugnantes. Alia ascendit de terra, id est quae deberet stabilis et immobilis persistere, per quam (secundum Glossam) intelligitur malitia clericorum et cupiditas praelatorum Ecclesiam impugnantium, quod quam late et clare patet, nemo, qui sensum habet, ignorat".

nad biskupem Rzymu, jak i konieczności reformy całego Kościoła, a nie tylko jego części.

Najwięcej miejsca Jakub poświęca kwestii jedności Kościoła. Paradyżanin interpretuje ją w taki sposób, żeby wykazać nadrzędność władzy soboru nad władzą papieża. Papież jest członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół. Nie jest ani ponad Kościołem, ani w żaden sposób od niego oddzielony. Przed wyborem na urząd biskupa Rzymu był jednym z członków Mistycznego Ciała: ręką, okiem albo innym członkiem. Przez fakt wyboru na urząd nie został oddzielony od ciała, ale wyniesiony do spełniania najgodniejszej funkcji [Jakub z Paradyża, 1987: 87]. Jakub przestrzega przed odtwarzaniem w Kościele modelu monarchicznego i sytuowaniem papieża ponad Kościołem [Wünsch, 1998: 187].

Świętość wyklucza wszelki błąd [Jakub z Paradyża, 1987: 93]. Kościół jako ogół wierzących jest bez skazy i zmarszczki. Tymczasem postawa Piotra zarówno przed zesłaniem Ducha Świętego, jak i po nim była naganna [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 46]. Jego następcy zatem także mogą popełniać błędy.

Prawdziwa reforma Kościoła możliwa jest tylko w całym Kościele, *in capite et in membris*. Próby ograniczania reformy jedynie do członków, bez reformy głowy, są z góry skazane na porażkę, jakkolwiek Jakub przyznaje, że w wielu klasztorach doszło do reform [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 44]. Podkreślanie jedności Kościoła odgrywa w myśli autora *Determinatio Basiliensis* ważną rolę. Stwierdza on, że głowa bez członków nie może wydać niczego nowego (*caput sine membris nihil novi edere potest*) [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 33].

Paradyżanin rozróżnia dwie głowy Kościoła: jedną naczelną (*principale*), którą jest Chrystus, a drugą służebną (*ministeriale*), którą jest papież[4]. Chociaż papież cieszy się pierwszeństwem pod względem godności, autorytetu i władzy, to jednak jest on poddany Kościołowi powszechnemu. Apologeta koncyliaryzmu sporo miejsca w swojej refleksji poświęca różnicom między Chrystusem a papieżem, aby udowodnić, że biskup Rzymu nie może być głową naczelną. Gdyby tak było, Kościół miałby dwie głowy, czyli byłby *monstruum*. A zatem następca Piotra nie posiada pełni władzy Chrystusowej [Jakub z Paradyża, 1987: 87–88]. Gdyby papież miał być naczelną głową Kościoła powszechnego, analogicznie jak Chrystus, to nie

4 Mówienie o dwóch głowach jest możliwe z racji dwuwymiarowego postrzegania Kościoła: raz jako *corpus Christi misticum*, a drugi raz jako *corpus politicum*. Kościół rozważany jako ciało mistyczne ma tylko Chrystusa jako głowę, a papież może być jedynie Jego wikariuszem. Jeśli jednak patrzy się na Kościół jako instytucję, to jej głową jest papież.

różniłby się od Niego w kwestii mądrości, bezgrzeszności i cnót. A tymczasem jest on omylny, podległy grzechowi i zależny w swoich sądach od innych [Jakub z Paradyża, 1987: 88].

Argumentacja na rzecz wyższości soboru nad papieżem

Sporo miejsca poświęca Jakub warstwie argumentacyjnej. Usiłuje przedstawić jak najwięcej argumentów za nadrzędnością soboru nad papieżem. Kluczowe wydają się następujące argumenty: biblijne, patrystyczne, historyczne, z autorytetu soborów, z doświadczenia oraz logiczne.

Ważne miejsce w refleksji Paradyżanina zajmuje argument skrypturystyczny. Jakub wielokrotnie sięga po Pismo Święte, aby uzasadnić swoje tezy. Jego rozważania idą w trzech kierunkach:

a) sięga po teksty, które są sformułowane w liczbie mnogiej, a więc nie mogą odnosić się tylko do papieża,
b) cytuje i analizuje fragmenty, w których Piotr okazuje się słabym człowiekiem,
c) odwołuje się do perykop ukazujących wspólne działanie apostołów.

Poszukując fragmentów Pisma Świętego, w których pojawia się liczba mnoga, Paradyżanin cytuje przede wszystkim teksty związane z zapowiedziami zesłania Ducha Świętego (J 14, 16–17. 26; J 16, 13). Użyta w nich liczba mnoga sugeruje, że nie chodzi o samego papieża, ale o cały Kościół. Jezus zapowiada swoją obecność tam, gdzie są zgromadzeni dwaj lub trzej (por. Mt 18, 20), a nie gdzie jest tylko jeden, czyli sam papież. Filarami Kościoła, jak zaznacza św. Paweł w Liście do Galatów, byli Piotr, Jakub i Jan [Jakub z Paradyża, 1987: 91–93].

Apologeta koncyliaryzmu poświęca sporo uwagi perykopom biblijnym, w których główną postacią jest Piotr Apostoł. Na potwierdzenie tej tezy autor *Determinatio Basiliensis* odwołuje się do Mateuszowej sceny spod Cezarei Filipowej. Jezus najpierw nazwał Piotra błogosławionym (*beatum*), a następnie określił go mianem szatana (*satanam*). Czy jednocześnie – pytał Jakub – można być świętym i diabelskim? To byłby absurd. Określenie „święty" odnosiło się zatem do Kościoła powszechnego. Władzę kluczy Jezus przekazał Kościołowi w osobie Piotra. Jezus nie stwierdził, że zbuduje Kościół na Piotrze, lecz że zbuduje go na skale. A skałą jest sam Chrystus. Pojęcie skały nie pochodzi od Piotra. To Piotr pochodzi od skały, którą jest Chrystus [Jakub z Paradyża, 1987: 95–96].

Paradyżanin przytacza fragmenty biblijne, w których podkreślone jest wspólne działanie apostołów (np. wybór Macieja czy siedmiu diakonów).

Pismo Święte uczy, że najważniejsze decyzje nie były podejmowane jednoosobowo (*in communi decernebant, non Petrus solus*) [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 46; Jakub z Paradyża, 1987: 90].

Jakub, opierając się na autorytecie św. Augustyna, stwierdza, że władzę kluczy Jezus przekazał całemu Kościołowi. Piotr jedynie go uosabiał. Paradyżanin odwołuje się do zawartych w Ewangelii Łukaszowej słów Jezusa (Łk 22, 32) na temat modlitwy za Piotra, aby nie ustała jego wiara. Gdyby ta wypowiedź dotyczyła samego Piotra, a nie Kościoła, byłaby nieprawdziwa. Podczas gdy wiara Piotra zawiodła, wiara Kościoła jest trwała, ponieważ moce piekielne go nie przemogą [Jakub z Paradyża, 1987: 88–89, 96].

Historia, w tym historia soborów, to dla Jakuba ważny *locus theologicus*. Apologeta koncyliaryzmu przywołuje przykład Piotra i późniejszych papieży (Grzegorz Wielki), którzy byli posłuszni postanowieniom soborowym. Rozstrzygnięcia soborowe – kontynuuje Jakub – jako pokłosie powszechnej zgody były czczone jak tekst Ewangelii. Skoro ich postanowieniom byli w przeszłości posłuszni papieże, to winni się im podporządkować także ich następcy oraz wszyscy wierni [Jakub z Paradyża, 1987: 101–102]. Podejmując kwestię soborów, Paradyżanin podkreśla ich wysoki autorytet wynikający z działania Ducha Świętego, który im przewodniczy. Akcentuje ważność XV-wiecznych soborów w Sienie, Konstancji i Bazylei, które budziły nadzieję na reformę Kościoła [*Avisamentum ad Papam…*, s. 14].

Paradyżanin wzmiankuje o niegodnych papieżach i papieżach heretykach (*perversos haereticos a Deo aversos*). Wyraża przekonanie, że Jezus nie mógł narazić całego Kościoła – udzielając im pełni władzy – na skutki ich poczynań [Jakub z Paradyża, 1987: 88]. Przytacza przykłady nadużyć władzy papieża, np. wtedy, gdy wspomina o nieuprawnionym przeniesieniu soboru z Bazylei do Ferrary [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 34]. Niejednokrotnie na kartach swoich dzieł apologeta koncyliaryzmu przeciwstawia Chrystusa papieżowi. To, czego Pan zabrania, wikariusz dopuszcza, na to zezwala i to czyni[5] [*Avisamentum ad Papam…*, s. 14].

Prezentując czwartą tezę w *Determinatio Basiliensis*, Paradyżanin buduje swoją argumentację w oparciu o relację między częścią a całością. Całość jest czymś wyższym niż część traktowana odrębnie. „Chociaż – pisze Jakub – forma jakiegokolwiek ciała ważniejsza jest od materii, to jednak ciało złożone z materii i formy godniejsze jest i szlachetniejsze od samej formy, która jest elementem naczelnym bytu" [Porębski, 1994: 36].

5 „Cum quod dominus prohibet, vicarius admittit et permittit atque facit".

A zatem cały Kościół jest czymś wyższym niż jakikolwiek jego członek, nawet ten, który jest następcą św. Piotra.

Sobór jako reprezentacja Kościoła

Podejmując refleksję nad władzą kluczy, autor *Determinatio Basiliensis* podkreśla, że w obliczu ostatnich wydarzeń istnieje konieczność ustanowienia w Kościele takiego punktu odniesienia, do którego będzie się można odwołać bez obawy, że może błądzić lub się mylić w kwestiach dotyczących wiary. Jedyną taką instancją jest cały Kościół, a nie jego poszczególne członki. Na potwierdzenie tej tezy Paradyżanin przytacza szereg tekstów biblijnych, m.in. zapowiedź Jezusa, że pozostanie ze swoim Kościołem po wszystkie czasy [Jakub z Paradyża, 1987: 91–92].

Skoro na Kościół składają się pokolenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, to ich wspólne w jednym czasie zgromadzenie nie jest możliwe. W związku z tym Paradyżanin rozwija teorię reprezentacji. Ponieważ nie mogą się zebrać wszyscy jednocześnie, powinni się zebrać reprezentanci Kościoła powszechnego, aby w jego imieniu legalnie kierować Kościołem. Jakub odwołuje się do autorytetu tzw. soboru jerozolimskiego, a konkretnie do stwierdzenia: „Postanowiliśmy Duch Święty i my" (Dz 15, 28), a następnie dowodzi, że nieprzerwanie od czasów apostolskich aż po współczesność sobór prawnie zebrany jest najwyższą władzą w Kościele. Paradyżanin określa sobór mianem „najwyższego sędziego" (*supremus iudex*) [Jakub z Paradyża, 1987: 99–101].

Autor *Determinatio Basiliensis* kładzie mocny akcent na obowiązujące wszystkich wiernych posłuszeństwo wobec Kościoła i soboru. Władza Chrystusa i władza Kościoła są tożsame. Dlatego nie ma możliwości, aby się od nich odwołać. Stąd też każdy wierny zobowiązany jest być poddany wszystkim prawdom i postanowieniom Kościoła [Jakub z Paradyża, 1987: 107–109]. Przywołując zasadę, że poza Kościołem nie ma zbawienia, Jakub wyciąga z niej wniosek, że brak podporządkowania Kościołowi lub soborowi oznacza postawienie siebie poza Kościołem. Przypomina w tym kontekście zalecenia Jezusa odnośnie do upomnienia: jeśli ktoś nie przyjmie go w cztery oczy lub w towarzystwie świadków, należy sprawę przedłożyć Kościołowi, a następnie w przypadku braku reakcji traktować osobę jako poganina i celnika (Mt 18, 15–17) [Jakub z Paradyża, 1987: 97].

Z obowiązku posłuszeństwa wobec soboru nie jest wyłączony nawet papież. W przekonaniu Jakuba „stawianie siebie ponad całym Kościołem lub ponad soborami powszechnymi, prawomocnie zwołanymi,

reprezentującymi Kościół powszechny, jest niczym innym, jak tylko odbieraniem wszelkiej nadziei na odnowę Kościoła i powierzeniem się jednemu grzesznemu człowiekowi, który może sprowadzić zarówno siebie, jak i Kościół na ścieżki błędu" [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 35]. „Czy zatem – pyta Paradyżanin – oblubienica powierzona przez wędrownego oblubieńca jednemu żołnierzowi, który chciał ją zgwałcić, powinna być mu posłuszna na mocy ogólnego polecenia oblubieńca?" [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 36]. Nadrzędna władza soboru oznacza, że może on także złożyć papieża z urzędu. Jakub odwołuje się do obrazu szaleńca z mieczem w ręku, aby pokazać, do czego może prowadzić stawianie papieża ponad Kościołem bez możliwości czy to upominania go, czy to pozbawienia go urzędu[6] [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 35].

Reforma Kościoła jako praktyczny cel koncyliaryzmu

Za postulatami Jakuba stoi jasno sformułowany cel – reforma Kościoła. Dlatego obok teoretycznych rozważań oraz analiz biblijnych i historycznych Paradyżanin podejmuje także kwestie bardzo praktyczne. W swój plan reformy wpisuje nie tylko rolę papieża i soborów, ale także świeckich władców i prawa.

Jakub nie rozumie reformy Kościoła jedynie w perspektywie perswazji (*non solum verbis persvasivis*). Zdaje sobie sprawę z roli władców, którzy, sami przekonani o potrzebie reformy, mogliby ją przeprowadzić u swoich poddanych pod groźbą kar (*comminationibus poenarum*). O reformach dokonanych przez władców – Dawida, Ezechiasza czy Jozjasza – wspomina Pismo Święte. Paradyżanin zdaje się podkreślać znaczenie prawa i reform wprowadzanych przez świeckich przywódców. Mamy więc przynajmniej *implicite* do czynienia z apologią nieopartą wyłącznie na argumentach, ale także szukającą oparcia w sile, jeśli nawet nie w sile miecza, to przynajmniej w sile prawa, strachu, a nawet przymusu (*vim coactivam haberent*) [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 32]. Jakub nie daje szczegółowych wskazówek, jak tego typu wsparcie reformy Kościoła winno się w praktyce realizować. Wydaje się, że przyświeca mu jednak zamysł, aby wszyscy włączyli się w dzieło reformy Kościoła: papież, duchowni, świeccy.

6 „Auferre igitur a papa correctionem, immo potestatem deponendi, est maxime impietatis, et ipsum statuere in plena audacia peccandi, et per consequens furioso dare gladium, ut seipsum sine resistentia interimat".

Chociaż sobory weszły na drogę reformy, to jednak osoby duchowne i świeckie, posiadające wysokie godności, stawiły opór ich działaniom. „Oponenci szaleją z takim okrucieństwem, że dążą nie tylko do zabicia świętego potomstwa, czyli reformy, ale także do zabicia matki, czyli autorytetu soborów i ich zwołania, co jasno pokazuje obecna sytuacja. Jednakże dzięki autorytetowi tych soborów istniałaby większa nadzieja na osiągnięcie drogi reformy" [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 31]. Jakub podkreśla, że Bóg zwykł działać przez pośredników, przez ludzi. Tak było w historii Izraela, gdy dokonywano reform za Dawida, Ezechiasza czy Jozjasza, którzy powstrzymywali Izraelitów od oddawania czci bożkom i prowadzili ich do nawrócenia. A w czasach chrześcijańskich ważną rolę spełnił zarówno sobór jerozolimski, nicejski I, jak i inne starożytne sobory, wykorzeniając błędy. Według Jakuba, jeśli papież nie może lub nie chce zreformować własnej kurii, to trudno uwierzyć, że mógłby zreformować cały Kościół. Najpierw należy zastosować lekarstwo na głowę, a dopiero potem na członki. Paradyżanin krytycznie ocenia działania Eugeniusza IV, który przeniósł sobór z Bazylei do Ferrary w 1437 roku, przez co wlał truciznę do Kościoła [*De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi…*, s. 32–34].

Reforma Kościoła jest potrzebna. Niemniej jednak w przekonaniu Jakuba istnieje małe prawdopodobieństwo, że się dokona. Zbyt wielki jest opór zarówno duchownych, jak i świeckich. Patrząc na stan Kościoła, Paradyżanin dostrzega nadejście czasów apokaliptycznych.

*

Piśmiennictwo Jakuba z Paradyża należy uznać za adekwatną odpowiedź na wyzwania czasów. Na kwestię kryzysu papiestwa odpowiadał propozycją koncyliaryzmu; wobec osłabnięcia życia duchowego zalecał pogłębione życie duchowe każdego chrześcijanina. W przypadku Paradyżanina mamy do czynienia z jedną z najbardziej rozbudowanych i wnikliwych apologii XV-wiecznego koncyliaryzmu.

Bibliografia

Źródła

Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae (2019). J. Kaliszuk, A. Pieniądz, P. Węcowski, K. Skwierczyński (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Homini, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów (nr 260, s. 226–273).

Fijałek, J. (1900). *Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie Soboru Bazylejskiego, t. 1–2*. Kraków: Akademia Umiejętności.
Jakub z Paradyża (1978a). *Opuscula inedita*, S. A. Porębski (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, 5).
Jakub z Paradyża (1978b). *Wybór tekstów dotyczących reformy Kościoła*, S. A. Porębski (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, 6).
Jakub z Paradyża (1987). *Determinatio Basiliensis*, H. Anzulewicz (ed.). W: *Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku* (s. 83–115, aparat krytyczny: s. 290–299), W. Bucichowski (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej (Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, 23).

Opracowania

Ćwik, K. (2013). Jakuba z Paradyża twórcza odpowiedź na kryzys scholastyki. *Studia Theologica Varsaviensia*, 51(2): 247–258.
Dobrzanowski, S. (1982). Jakub z Paradyża. W: *Słownik polskich teologów katolickich* (t. 2, s. 109–119), H. E. Wyczawski (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Meier, L. (1955). *Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung*. Münster: Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 37.5).
Mertens, D. (1976). *Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381–1465)*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
Porębski, S. A. (1994). *Jakub z Paradyża – poglądy i teksty*. Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
Stoś, J. (1997). *Mistrz Jakub z Paradyża i devotio moderna. Główne problemy refleksji filozoficzno-teologicznej Jakuba z Paradyża i ich związek z devotio moderna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
Stoś, J. (2000). Krytyka metody scholastycznej oraz schola mystica w pismach Jakuba z Paradyża. *Studia Philosophiae Christianae*, 36(2): 243–266.
Stoś, J. (2004). *Jakub z Paradyża*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
Wünsch, T. (1998). *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.

Summary

This chapter examines the life, writings, and apologetic thought of Jacob of Paradyż (Jacob of Paradies), one of the most distinguished fifteenth-century theologians associated with the University of Kraków and a leading advocate of conciliarism. Against the backdrop of the ecclesiastical crisis caused by the Great Western Schism and the growing demand for institutional reform, it analyses the theological foundations, methodological features, and principal themes of his apologetics. It demonstrates that

Jacob's intellectual project was directed primarily not against non-Christian religions or external opponents but towards the internal renewal of the Church. His apologetics therefore assumed a distinctly *ad intra* character, seeking to restore the Church's credibility through doctrinal clarification, ecclesiastical reform, and the renewal of Christian life.

The chapter analyses Jacob's principal apologetic writings, particularly *Determinatio Basiliensis*, *Avisamentum ad Papam pro reformatione Ecclesiae*, and *De septem statibus Ecclesiae in Apocalypsi mystice descriptis et de auctoritate Ecclesiae et de eius reformatione*. Special attention is devoted to his apologetic method, which combines extensive biblical exegesis with appeals to patristic authorities, scholastic reasoning, historical examples, and rhetorical devices. The analysis highlights the systematic character of Jacob's argumentation, his reliance on Scripture as the supreme theological authority, and his ability to integrate speculative reflection with practical proposals for ecclesiastical reform.

Particular emphasis is placed on Jacob's defence of the superiority of a general council over the pope. The chapter reconstructs the ecclesiological assumptions underlying his conciliarism, including the concepts of the unity, holiness, and universality of the Church, the distinction between Christ as the supreme head and the pope as the ministerial head of the Church, and the theory of ecclesial representation. It shows that Jacob developed a coherent theological case in which biblical, patristic, historical, logical, and experiential arguments converge to justify the supreme authority of the universal Church represented by a lawfully convened general council. His reflections on conciliar authority were inseparably connected with a broader programme of ecclesiastical renewal aimed at overcoming simony, abuses of power, and the moral decline of the clergy.

The chapter concludes that Jacob of Paradyż should be regarded as one of the most important medieval representatives of conciliar apologetics. His writings offer a comprehensive theological response to the crises of the fifteenth-century Church by combining ecclesiological reflection, spiritual renewal, and practical reform into a unified vision that sought to restore both the unity and the credibility of the Christian community.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Jakuba z Paradyża jako jednego z najwybitniejszych XV-wiecznych przedstawicieli apologetyki koncyliarystycznej. Jego twórczość była odpowiedzią na kryzys instytucjonalny i moralny późnośredniowiecznego Kościoła,

dlatego apologetyka przyjmowała w jego ujęciu przede wszystkim charakter ad intra. Jakub łączył rozbudowaną refleksję eklezjologiczną z programem duchowej i praktycznej reformy wspólnoty chrześcijańskiej. Szczególne znaczenie miała jego obrona nadrzędnej roli soboru powszechnego, którego autorytet uzasadniał argumentami biblijnymi, patrystycznymi, historycznymi i logicznymi. Jego koncyliaryzm nie był więc jedynie teorią władzy, lecz elementem szerszego projektu odbudowania jedności, świętości i wiarygodności Kościoła.

Słowa kluczowe: Jakub z Paradyża; apologetyka katolicka; teologia średniowieczna; koncyliaryzm; eklezjologia; reforma Kościoła; Sobór Bazylejski

Abstract

The chapter presents Jacob of Paradies as one of the most distinguished fifteenth-century representatives of conciliar apologetics. His writings responded to the institutional and moral crisis of the late medieval Church, giving his apologetics a predominantly *ad intra* orientation. Jacob combined extensive ecclesiological reflection with a programme of spiritual and practical reform of the Christian community. Particular attention is devoted to his defence of the superior authority of a general council, which he justified through biblical, patristic, historical, and logical arguments. His conciliarism was therefore not merely a theory of ecclesiastical power but part of a broader project aimed at restoring the unity, holiness, and credibility of the Church.

Keywords: Jacob of Paradies; Catholic apologetics; medieval theology; conciliarism; ecclesiology; Church reform; Council of Basel

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 87–101.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.06

Benedykt Hesse z Krakowa

Wojciech Baran
wojciech.baran@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0002-3049-0050
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Benedykt Hesse, syn Jana, urodził się około 1389 roku w Krakowie i tu zmarł przed 12 listopada 1456 roku. Pochodził z rodziny mieszczańskiej, która osiedliła się w Krakowie w XIV wieku, a jego nazwisko sugeruje niemieckie pochodzenie. Kształcił się i rozwijał karierę akademicką wyłącznie na Uniwersytecie Krakowskim. W 1407 roku zapisał się na wydział nauk wyzwolonych, gdzie w 1411 roku został bakałarzem, a w 1415 roku uzyskał tytuł magistra. Następnie, prawdopodobnie do 1432 roku, wykładał na wydziale nauk wyzwolonych. Od 1423 roku kontynuował studia teologiczne, w 1425 roku został bakałarzem biblijnym, a w 1428 roku bakałarzem-sentencjariuszem. Uzyskał doktorat z teologii w 1431 roku, a po śmierci swojego mistrza, Franciszka z Brzegu († 1432), objął jego katedrę i w latach 1432–1449 wykładał teologię; nauczał także na wydziale prawa. Dwukrotnie sprawował funkcję dziekana wydziału nauk wyzwolonych: w roku 1421 i na przełomie lat 1424–1425. Sześciokrotnie, w latach 1427/1428, 1449/1450, 1450, 1451, 1454, 1455/1456, był rektorem uniwersytetu. W latach 1448–1449 z ramienia biskupa krakowskiego sprawował funkcję wicekanclerza uniwersytetu. Przed 16 lipca 1427 roku został kanonikiem kapituły

kolegiackiej św. Floriana w Krakowie, a przed rokiem 1439 mianowano go jej dziekanem. Przed rokiem 1449 został kanonikiem kapituły katedralnej.

W filozofii Hesse był przedstawicielem nominalizmu, o czym świadczą zwłaszcza jego komentarze do dzieł Arystotelesa: *Logica vetus*, *De anima* i *Physica*. W swoich komentarzach opierał się na pracach Jana Burydana († około 1358), Marsyliusza z Inghen († 1396) oraz Wawrzyńca z Londynu (Laurentius de Londorio, † 1437), starając się pogodzić tendencje nominalistyczne z umiarkowanym realizmem. Głosił wyższość fizyki nad metafizyką, co znalazło odzwierciedlenie w jego dziełach: pozostawił obszerny komentarz do *Fizyki* Arystotelesa, ale nie napisał komentarza do *Metafizyki*. W dziedzinie filozofii przyrody przyczynił się do popularyzacji burydanowskiej teorii impetu i do rozwoju nauk przyrodniczych w Krakowie. W antropologii próbował pogodzić koncepcje arystotelesowsko-tomistyczne z ideami augustiańskimi. W duchu Jana Burydana opowiadał się za rozdzieleniem teologii i filozofii, w ten sposób stał się modelowym przedstawicielem krakowskiej *via communis*, dążącej do uzgodnienia konceptów realizmu z ideami nominalizmu. W 1431 roku wziął udział w słynnej dyspucie z husytami praskimi, opisanej przez Jana Długosza [2001: 18–22], która odbyła się w zamku królewskim w Krakowie. W 1440 roku wraz z innymi krakowskimi teologami napisał memoriał w sprawie posłuszeństwa Uniwersytetu Krakowskiego wobec Soboru Bazylejskiego. Był przekonanym zwolennikiem koncyliaryzmu.

W latach 1431–1449 skomentował Ewangelię według św. Mateusza, opierając się przede wszystkim na dziełach Tomasza z Akwinu i Augustyna z Ankony OESA († 1328). Dzieło to należy do najdłuższych komentarzy biblijnych średniowiecza. Był również jednym z myślicieli, którzy pogłębiali koncepcję wojny sprawiedliwej, promowaną przez Uniwersytet Krakowski w XV wieku.

Wywarł duży wpływ na krakowskich teologów w XV wieku, był bowiem nauczycielem kilku ważnych postaci z tego grona: Andrzeja Gałki z Dobczyna († 1451), Tomasza Strzempińskiego († 1460), Jana z Dąbrówki († 1472) i św. Jana Kantego († 1473) [Rechowicz, 1958: 189–196; Rechowicz, 1960–1961: 485–486; Ozorowski, 1998; Wielgus, 2011: 94–96; Wojtczak, 2012].

Warsztat apologety

Lektura teologicznych dzieł Benedykta Hessego wskazuje, że był on erudytą o bardzo szerokich horyzontach myślowych, cechującym się głęboką wiedzą. Doskonale znał Pismo Święte, co wyraźnie uwidacznia

się w licznych odwołaniach biblijnych w jego komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza. Choć Hesse odnosi się do sensu duchowego Pisma Świętego [Baran, 2026b], to jednak stwierdza, że w wyprowadzaniu twierdzeń teologicznych na podstawie argumentów biblijnych należy posługiwać się sensem dosłownym, który jest najbardziej chciany (*desideratissimus*) przez Ducha Świętego, gdyż to właśnie ten sens opiera się na prawdzie wiecznej i pewnej [*Principium in I Sent.*, a. 2, co. 4, corr. 3; corr. 4]. Z tego też powodu interpretowanie Pisma Świętego niezgodnie z sensem dosłownym jest według teologa aktem herezji[1] [*Principium in I Sent.*, a. 2, co. 4, corr. 5]. Hesse chętnie sięga do argumentów patrystycznych i biegle cytuje takich zachodnich autorów jak Augustyn, Hieronim, Grzegorz Wielki czy Izydor. Odwołuje się do decyzji soborów starożytnych i średniowiecznych i jest obeznany z dziełami scholastyków, czego przykładem są jego *principia* do *Sentencji*, w których czerpie garściami z dorobku autorów żyjących od XI do XV wieku, m.in. Anzelma, Hugona od św. Wiktora, Piotra Lombarda, Bonawentury, Tomasza z Akwinu, Ryszarda z Mediavilla († około 1308), Tomasza ze Strasburga († 1357), Konrada z Ebrach († 1399) czy Konrada z Soltau († 1407). Hesse wykazuje się także znajomością źródeł prawa kanonicznego, m.in. *Dekretu* Gracjana czy późniejszych orzeczeń zwanych zbiorowo *Extravagantes speciales*. Choć podkreśla wyższość teologii nad prawem kanonicznym [*Principium in I Sent.*, a. 3, co. 3, corr. 4], traktuje je jako istotny autorytet, gdy uzasadnia swoje tezy teologiczne [*Tractatus brevior*, quod quaestio sit vera]. Jest także doskonałym znawcą filozofii Arystotelesa, co wyraża się zarówno w jego sposobie argumentowania, jak i w uzasadnianiu swoich twierdzeń na podstawie myśli Stagiryty, nie wspominając o skomponowaniu przez niego obszernych komentarzy do traktatów Filozofa. Niemniej jednak analiza jego rozważań na temat relacji między możliwością wieczności świata a prawdą o stworzeniu ujawnia, że uznaje wyższość teologii nad filozofią. W przypadku rozbieżności między filozofią a teologią rację należy przyznać teologii: „tam, gdzie nie sięga filozofia, tam przychodzi nam z pomocą Pismo Święte"[2] [*Principium II in II Sent.*, notabile 1]. W swoich wywodach sięga także do argumentów liturgicznych, odwołując się do prefacji, hymnów czy tradycji liturgicznych Wielkiego Tygodnia [*Tractatus brevior*, notandum 2; *Principium in I Sent.*, Recommendatio Sacrae Scripturae]. Godne uwagi jest odwoływanie się przez Hessego do przykładów z historii, które są egzemplifikacją

1 „Qui Sacram Scripturam aliter intelligit quam Spiritus Sanctus efflagitat, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hereticus potest appellari".

2 „Ubi deficit philosophorum pericia, subvenit nobis Sacra Scriptura".

jego wniosków teologicznych. Omawiając warunki, jakie musi spełniać kandydat na papieża, przywołuje papieżycę Joannę [*Tractatus brevior*, notandum 4], a mówiąc o złożeniu papieża z urzędu, wskazuje na przykłady takich sytuacji w historii Kościoła [*Tractatus brevior*, con. 1].

Hesse jest przedstawicielem krakowskiego nurtu *via communis* rozpowszechnionego w XV wieku [zob. *Wieki od XIV do XV*]. W tym duchu nie jest zwolennikiem uzasadniania swoich wniosków za pomocą zdań apodyktycznych, ale skłania się bardziej ku twierdzeniom probabilistycznym: np. w przypadku tezy o możliwości wieczności świata prezentuje opinię tomistyczną, harmonizującą wieczność świata z prawdą o stworzeniu, wraz z propozycją bonawenturiańską odrzucającą takie rozwiązanie, nie opowiadając się za żadną z nich (*dico… vel dico*). W kwestii interpretacji przyczyny skuteczności sakramentów, gdy możliwe są alternatywne rozwiązania, stosownie do różnych szkół teologicznych, opowiada się za rozwiązaniem ze względu na *opinio communis* swojej szkoły (*causa scolae*) [*Principium in IV Sent.*, co. 6, corr. 6], choć nie da się jednoznacznie stwierdzić, o którą szkołę w tym wypadku chodzi: czy o krakowską szkołę teologii, czy o szerszą, tomistyczną szkołę teologii, obejmującą swoim zasięgiem więcej ośrodków teologicznych [Baran, 2026b: 154–155].

Hesse prezentuje swój warsztat apologetyczny we wzorcowych polemikach z „mistrzem-rywalem" (*magister concurrens*), które przeprowadzał zgodnie ze zwyczajem uniwersyteckim w swoich *principiach* do *Sentencji* i w swojej *lectio ultima* [Baran, 2026b]. W dysputach tych młody bakałarz musiał wykazać się umiejętnością obrony swojego stanowiska zaatakowanego przez konkurenta. Broniąc swoich racji, Hesse stosował takie metody jak oparcie się na ważniejszym autorytecie teologicznym, podważenie rozumowania przeciwnika czy wykazanie wieloznaczności terminów, których dotyczył spór [Baran, 2026b]. Dzięki tym debatom statutowo przewidzianym na wydziale teologii Hesse oraz inni XV-wieczni młodzi bakałarze szlifowali swoje umiejętności apologetyczne.

Spośród dzieł teologicznych Hessego najbardziej polemicznym jest jego traktat koncyliarystyczny, skierowany wprost przeciw zwolennikom papieża rzymskiego Eugeniusza IV oraz przeciwnikom Soboru Bazylejskiego i wybranego przez sobór Feliksa V. Hesse jest teologiem, który swoimi rozważaniami walczy z heretykami i schizmatykami, także jemu współczesnymi, wśród których *expressis verbis* wymienia Jana Husa [*Tractatus brevior*, notandum 2]. Często ci, którzy błądzą, utożsamiani są z heretykami i schizmatykami [*Principium in I. Sent.*, a. 1, con. 3, corr. 2[3]; *Principium in*

3 „Et consequens falsum et hereticum".

I. Sent., a. 3, con. 4, corr. 1[4]]. W wymowny sposób Hesse określa herezję mianem choroby [*Principium in I. Sent.*, protestatio].

Znamienne jest także, że Hesse rozróżnia treści, jakie mogą być prezentowane w sali akademickiej, od tych, które mogą być głoszone z kościelnej ambony. W podsumowaniu swojej kwestii dotyczącej grzechów cielesnych Marii Magdaleny wyraźnie zaznacza, że problem ten nie powinien być analizowany wobec prostych wiernych, gdyż mogłoby to spowodować zgorszenie ludzi niezaprawionych w teologii[5] [*Quaestio de Maria Magdalena*, *Usus quaestionis*, za: Baran, 2023: 201].

Jeśli chodzi o formę wypowiedzi teologicznych, Hesse wykorzystuje metody znane w epoce. Z jednej strony wypowiada się w formie ekspozycji tekstu, a z drugiej strony sięga do formy kwestii w kształcie rozpowszechnionym od II połowy XIV wieku, składającej się z *argumentum pro et contra*, *definitio termini* (*notandum*, *suppositio, sciendum*), *conclusio*, *corollarium*, *ad rationem*. Obie formy są równorzędnie stosowane przez Hessego w jego najważniejszych i największych dziełach teologicznych, tzn. w Komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza i w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda [Schabel, 2019: 243–266].

Główne wątki apologetyczne

Główne wątki apologetyczne poruszane przez Hessego znaleźć można w trzech najważniejszych dziełach krakowskiego mistrza: 1) w *Tractatus brevior* dotyczącym koncyliaryzmu, 2) w Komentarzu do Ewangelii według świętego Mateusza i 3) w komentarzach do *Sentencji*.

Najważniejszym dziełem teologicznym Hessego o charakterze *stricte* apologetycznym jest jego traktat poświęcony koncyliaryzmowi [Wünsch, 1998]. Swoją myślą eklezjologiczną Hesse wpisuje się w nurt koncyliaryzmu, promowanego już przez takich polskich apologetów jak Mateusz z Krakowa czy Piotr Wysz. Hesse jednak skomponował swój traktat koncyliarystyczny w specyficznych warunkach dziejowych. Sobór Bazylejski, zwołany w 1431 roku przez papieża Marcina V, a rozpoczęty już przez jego następcę Eugeniusza IV, został przeniesiony w 1437 roku do Ferrary.

---

4 „Errant, qui dicunt studia generalia non posse prodesse Ecclesie, ymmo tales sunt heretici".

5 „Hoc dubium scriptum est non, ut coram hominibus diceretur et predicaretur. […] In scolis autem dici et predicari potest, quia non erit inventum scandalum in clero sicut in populo".

Część ojców soborowych, wśród których znajdowała się grupa polskich teologów, sprzeciwiła się tej decyzji i kontynuowała obrady w Bazylei bez aprobaty papieża. Ojcowie bazylejscy detronizowali Eugeniusza IV i w 1439 roku ogłosili papieżem Feliksa V. W tym kontekście Hesse jako pierwszy polski teolog przygotował traktat koncyliarystyczny, w którym uzasadnia obowiązek posłuszeństwa Soborowi Bazylejskiemu i papieżowi Feliksowi V jako warunek *sine qua non* zbawienia. Obowiązek posłuszeństwa soborowi powszechnemu (*synodus universalis seu generalis*) pod groźbą potępienia wynika z dekretu Soboru w Konstancji, który zobowiązuje wszystkich katolików do posłuszeństwa jego rozstrzygnięciom w kwestiach wiary, wyplenienia herezji i zaprowadzenia reformy Kościoła [Baron, Pietras, 2003: 44]. Z kolei posłuszeństwo papieżowi uzasadniane jest bullą papieża Bonifacego VIII *Unam Sanctam* z 1302 roku [Denzinger, 2012: 875], która wchodziła w skład późniejszych rozstrzygnięć kanonicznych zwanych *Extravagantes communes* [*Tractatus brevior*, quod quaestio sit vera]. Odwołując się do św. Izydora z Sewilli, Hesse stwierdza, że sobór powszechny cieszy się nieomylnością i jest wolny od błędów (*praeservatur a quacumque corruptione*). Ta wolność od błędu jest możliwa dzięki natchnieniu Ducha Świętego, w którego imię zbierają się ojcowie, dlatego też sobór powszechny jest określany mianem „święty" (*sancta*), a nawet „najświętszy" (*sacrosancta*). Według Hessego głową soboru jest Chrystus i to On daje bezpośrednio (*immediate*) soborowi pełną władzę (*plenitudo potestatis*), jako kolegium reprezentującemu cały Kościół (*synodus generalis universalem ecclesiam repraesentat*) [*Tractatus brevior*, notandum 1] oraz mandat do podejmowania decyzji wiążących wszystkich wierzących. Ta koncepcja oparta jest na interpretacji perykopy o przekazaniu władzy kluczy Piotrowi, opisanej w Ewangelii Mateuszowej (Mt 16, 13–20): powołując się na autorytet Augustyna, Hesse stwierdza, że przekazanie kluczy Piotrowi oznacza przekazanie władzy Kościołowi, a nie tylko następcy Piotra [*Tractatus brevior*, notandum 1]. Co więcej, władza soboru jest wyższa niż władza papieża, gdyż ten, jako głowa Kościoła czy soboru, jest tylko pierwszym i najwyższym pasterzem Kościoła jako ciała politycznego, społecznego i służebnego w odniesieniu do Kościołów lokalnych, ale nie jest realną, sprawczą i duchową głową całego Kościoła duchowego[6] [*Tractatus brevior*, notandum 1]. W przeciwieństwie do soboru papież

6 „Et si aliquando invenitur, quod papa sit caput ecclesiae seu concilii, hoc est intelligendum, quod est primus et supremus pastor in ecclesia vel quod est caput politicum, civile et ministeriale respectu ecclesiarum particularium, sed non est caput universalis ecclesiae mysticum, reale et effectuale".

może być grzesznikiem i z tej przyczyny może popełniać błędy [*Tractatus brevior*, notandum 2; notandum 3].

Hesse wskazuje, że urząd papieski ma uzasadnienie biblijne i pochodzi od samego Chrystusa, jednak sposób wyboru papieża nie został przez Niego określony, dlatego też na przestrzeni wieków papieże byli wybierani w różny sposób. Obecnie normalną procedurą wyboru papieża jest elekcja dokonana przez kardynałów, o ile ten sposób wyboru nie spotka jakiejś przeszkody. Według Hessego wśród możliwych przeszkód wymienić należy niemoc lub niechęć kardynałów do przeprowadzenia wyboru papieża, śmierć wszystkich kardynałów, nadużycie władzy przez książąt Kościoła lub zewnętrzny przymus wyboru konkretnego kandydata. W tych przypadkach prerogatywa wyboru papieża przechodzi na wszystkich biskupów i arcybiskupów. Według krakowskiego teologa taka nadzwyczajna sytuacja ma miejsce właśnie w czasie obrad Soboru Bazylejskiego, gdy po złożeniu z urzędu papieża Eugeniusza IV wezwani przez sobór kardynałowie nie chcieli przystąpić do wyboru papieża. Wówczas, korzystając ze swojej nadzwyczajnej prerogatywy, sobór wybrał Feliksa V w tym celu, by Kościół nie pozostawał bez głowy (*acephalata*). Zdaniem Hessego ten, kto podważałby legalność tego wyboru, winien być traktowany jako schizmatyk i heretyk [*Tractatus brevior*, notandum 4].

Opierając się na autorytecie Augustyna, Hesse stwierdza, że sprzeciw wobec decyzji soboru jest działaniem uniemożliwiającym zbawienie. Każdy jest zobowiązany do posłuszeństwa Kościołowi, a sobory, w tym Sobór Bazylejski, są przecież zgromadzeniami reprezentującymi cały Kościół. Sprzeciw wobec soboru zebranego w Duchu Świętym jest także równoznaczny ze sprzeciwem wobec trzeciej Osoby Boskiej [*Tractatus brevior*, con. 1]. Co więcej, także papież, pod groźbą utraty zbawienia, winien być posłuszny soborowi, za czym przemawia argument biblijny: Piotr apostoł przyjął postanowienia Soboru Jerozolimskiego; tak samo czynili i myśleli święci i wielcy papieże, jak np. Leon Wielki, Grzegorz Wielki i wielu innych. Hesse dziwi się, dlaczego wielu „oszczekuje" (*oblatrant*) Sobór Bazylejski za złożenie z urzędu papieża Eugeniusza IV, skoro nie jest to sytuacja bez precedensu: depozycje papieża zdarzały się w historii, a ostatnia z nich miała miejsce kilkanaście lat wcześniej, w 1415 roku, w czasie Soboru w Konstancji, gdy złożono z urzędu Jana XXIII [*Tractatus brevior*, con. 1].

Według krakowskiego teologa przeciwnicy depozycji Eugeniusza IV kierują się pychą i pożądliwością, a nie dobrem Kościoła, jakim jest jego reforma w głowie i członkach. Taka postawa najbardziej dziwi (*admirabile est*) w przypadku samego Eugeniusza IV, który nie tylko winien być posłuszny soborowi, ale powinien także dawać wzór wszystkim wiernym.

Z tego powodu postawa ta zasługuje na braterskie upomnienie [*Tractatus brevior*, con. 1].

Według Hessego misją papieża jest przyjmowanie, aprobowanie, przestrzeganie i ochrona dekretów soborowych (*recipere, approbare, servare et defendere*). Zdaniem krakowskiego teologa należy przeciwstawić się (*resistendum est*) papieżowi, który sprzeciwia się decyzjom soborowym, jak daje tego przykład św. Paweł Apostoł, który przeciwstawił się św. Piotrowi, nieposłusznemu decyzjom Soboru Jerozolimskiego [*Tractatus brevior*, con. 1, corr. 1]. Papież nie może zmieniać (*non potest immutare*) decyzji soboru. Uzasadnieniem tego rozstrzygnięcia jest wspomniana krytyka postawy św. Piotra, a także przykład późniejszych papieży posłusznych soborom. Dekrety soborowe są nazywane ewangeliczną prawdą (*dicebatur veritas evangelica*), a papież, podobnie jak i każdy inny człowiek, nie może zmienić Ewangelii [*Tractatus brevior*, con. 1, corr. 1]. Papież nie może także własnym autorytetem rozwiązać (*non potest dissolvere*) soboru bez jego zgody (*sine consensu concilii*). Sobór jest dziełem Ducha Świętego, dlatego też żadne stworzenie (*nulla creatura*) nie może go rozwiązać ani przenieść jego obrad do innego miejsca (*de loco moveri*).

Hesse uważa, że posłuszeństwo papieżowi Feliksowi V, wybranemu przez Sobór Bazylejski, jest niezbędne do zbawienia. Jego wybór był bowiem legalny w aktualnej sytuacji Kościoła i to on jest głową Kościoła, której należy się posłuszeństwo [*Tractatus brevior*, con. 2, corr. 2]. Kto neguje jego wybór i pozostaje wierny papieżowi Eugeniuszowi IV, złożonemu przez Sobór Bazylejski, popełnia grzech ciężki [*Tractatus brevior*, con. 2, corr. 3]. Posłuszeństwo papieżowi jest wymagane do zbawienia, nawet wtedy, gdyby ten okazał się grzesznikiem. Co więcej, posłuszeństwo należy mu się, nawet gdyby był ukrytym (*occultus*) heretykiem, gdyż o rzeczach ukrytych Kościół nie sądzi. Inna sytuacja byłaby wtedy, gdyby herezja papieża była jawnym czynem [*Tractatus brevior*, con. 2, corr. 4].

Wreszcie Hesse stwierdza, że w przypadku różnicy zdań między Soborem Bazylejskim a papieżem należy być posłusznym soborowi, gdyż władza (*potestas*) soboru jest większa niż władza papieża. Sobór reprezentuje cały Kościół, którego nie przemogą bramy piekielne, podczas gdy papież jest grzesznikiem i podlega prawu grzechu [*Tractatus brevior*, con. 3]. Nawet papieska prerogatywa zwołania soboru nie sprawia, że władza papieża jest większa niż władza soboru [*Tractatus brevior*, con. 3, corr. 1]. Według Hessego władza ogłaszania artykułów wiary (*declaratio articulorum fidei*) należy do soborów, a nie do papieża, gdyż często papieże byli prostymi ludźmi posiadającymi podstawowe wykształcenie i z tego powodu, w przeciwieństwie do soborów, mogli błądzić w wierze [*Tractatus brevior*, con. 3, corr. 4].

W swoim monumentalnym *Komentarzu do Ewangelii według świętego Mateusza* Hesse nie tylko dokonuje wykładni tekstu świętego, ale także w kontekście perykop biblijnych prezentuje rozmaite kwestie teologiczne [Rechowicz, 1958: 229–268], które można by określić mianem kwodlibetalnych [Schabel, 2006, 2007]. Wśród wątków apologetycznych zwróćmy uwagę na kwestie eklezjologiczne związane z XV-wieczną reformą Kościoła: ofiar składanych duchownym w związku z posługą sakramentalną [*Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum I)*], szacunku okazywanego grzesznym duchownym [*Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum V)*] oraz interpretacji władzy kluczy danej Piotrowi [*Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum XIV–XVII)*].

Wychodząc od analizy relacji między Izaakiem a Jakubem (Mt 1, 2) oraz sprzedaży pierworództwa Jakubowi przez Ezawa za miskę soczewicy, Hesse podejmuje kwestię ofiar składanych duchownym w związku z ich posługą. Choć ofiary za sprawowanie sakramentów są dawane i przyjmowane zgodnie z prawem kanonicznym, Hesse uważa, że ich dawanie i przyjmowanie za duchową łaskę sakramentów jest symonią, której nie można w żaden sposób usprawiedliwić. Swoje zdanie uzasadnia samą logiką łaski, która jest dawana darmo, w przeciwieństwie do przedmiotów transakcji, które są kupowane i sprzedawane. Duchowni są więc szafarzami, a nie panami sakramentów (*non sunt domini sacramentorum*, *sed ministri*). Odrzucając składanie i otrzymywanie ofiar za sprawowanie sakramentów, krakowski teolog zauważa, że duchowni mogą otrzymywać środki na swoje utrzymanie, zgodnie z rozporządzeniami i zaaprobowanymi zwyczajami w Kościele (*secundum ordinationem Ecclesiae et consuetudines approbatas*), jednak środki te nie powinny być łączone ani z szafowaniem sakramentów [*Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum I)*], ani z jakąkolwiek inną posługą duchowną (kazanie, nauczanie itp.) [*Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum I)*]. Według Hessego w przypadku zagrożenia życia, gdyby kapłan nie zgodził się na udzielenie chrztu bez złożenia ofiary, lepiej, żeby katechumen został zbawiony przez chrzest pragnienia (*baptismus flaminis*), niż żeby miał płacić za sakrament [*Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum I)*]. W ten sposób Hesse wpisuje się w XV-wieczny ruch reformy Kościoła *in capite et in membris*, mający na celu odnowę moralną duchowieństwa i apologię darmowości łaski oraz cnotliwego życia kleru.

Jezusowe słowa „wy jesteście solą ziemi" (Mt 5, 13) Hesse odnosi do duchownych i zastanawia się nad relacją między ich życiem a szacunkiem, który winien im być okazywany. Krakowski teolog uważa, że szacunek (*honor*) należny jest nawet źle prowadzącym się duchownym

ze względu na moc Chrystusa, którego są zwiastunami i sługami (*ratione virtutis Christi, cuius nuntii sunt et ministri*). Dodaje jednak, że przełożeni kościelni popełniają grzech ciężki, jeśli, wiedząc o złym postępowaniu swoich podwładnych, nie reagują. Nie są bez winy także podwładni, którzy nie reagują na występki swoich źle prowadzących się przełożonych. Podczas gdy występek przełożonych jest aktem, winą podwładnych jest brak reakcji. Złe postępowanie przełożonych kościelnych nie zwalnia ich podwładnych z obowiązku posłuszeństwa, gdyż mandat duchownych nie jest uzależniony od łaski uświęcającej. Podobne rozstrzygnięcie daje Hesse w kwestii sprawowania sądów przez źle prowadzących się duchownych: choć tacy duchowni nie powinni sprawować funkcji sądowych ze względu na swoją niemoralność, to ich wyroki są w mocy [*Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum V)*]. Tym samym Hesse okazuje się apologetą wysokich standardów życia duchowieństwa i krytykiem złego postępowania kleru. Jego wezwanie do reformy Kościoła nie jest jednak promocją anarchii.

W kontekście perykopy o przekazaniu kluczy Królestwa Piotrowi (Mt 16, 19) Hesse pyta, czy władza ta została dana przede wszystkim (*principaliter*) Piotrowi czy też całemu Kościołowi. W odpowiedzi stwierdza, że na podstawie tej perykopy uzasadnia się pełnię władzy papieskiej (*papalis plenitudo potestatis*), która została dana Kościołowi powszechnemu reprezentowanemu przez Piotra *significative, similitudinarie et figuraliter*. Hesse zauważa, że pytanie Jezusa: „A wy za kogo Mnie uważacie?" (Mt 16, 15) skierowane zostało do wszystkich apostołów. W ich imieniu odpowiedzi udzielił Piotr: *responsio Petri erat responsio omnium* [*Lectura super Evangelium Matthaei (capitulum XIV–XVII)*]. Ewangeliczna odpowiedź Piotra winna być interpretowana jako literacka synekdocha w funkcji *pars pro toto*. Swoją interpretację Hesse uzasadnia odwołaniami do autorytetów Ojców, m.in. Augustyna i Leona Wielkiego. Takie odczytanie perykopy współgra więc doskonale z doktryną eklezjologiczną przedstawioną przez Hessego i wpisuje się w jego apologię koncyliaryzmu.

Wiele wątków apologetycznych poruszanych przez Hessego znaleźć można w jego komentarzach do *Sentencji*. Należy zauważyć, że ekspozycja *Sentencji* Piotra Lombarda autorstwa Benedykta Hessego, z której korzystało wielu XV-wiecznych krakowskich scholastyków [Baran, 2026b], pozostaje w rękopisach i jej analiza może ujawnić wątki apologetyczne nieuwzględnione w niniejszym przyczynku. Spośród wątków obecnych w komentarzach zwróćmy uwagę na apologię antropologii teologicznej, wartości teologii oraz obecności łaski w poczęciu Maryi.

W *principiach* do *Sentencji* Hesse jawi się jako apologeta antropologii teologicznej, jest równocześnie obrońcą możliwości ludzkiej natury oraz

konieczności łaski. Stwierdza, że z natury rozum ludzki jest w stanie zdobywać wiedzę, a wola może chcieć dobra. Niemniej jednak ten sam rozum nie jest w stanie samodzielnie dojść do prawd Objawienia, a wola nie jest w stanie czynić dobra zasługującego bez łaski Bożej [*Principium in I Sent.*, a. 1]. Takie harmonijne rozłożenie akcentów sprawia, że Hesse jednoznacznie potępia pelagianizm, a zarazem chroni się przed dualistycznymi koncepcjami antropologicznymi antagonizującymi naturę z łaską, rzeczy doczesne z rzeczami wiecznymi oraz materię z duchem.

Hesse jest apologetą zarówno wartości poznawczej teologii, jak i jej uprawiania. Odwołując się do tomistycznej koncepcji teologii jako nauki podporządkowanej wiedzy Boga, stwierdza, że poprzez teologię człowiek ma dostęp do prawd wiecznych, objawionych przez Boga. Teologia zatem ma charakter naukowy i spekulatywny, ale równocześnie poznanie prawd Objawienia ma charakter sapiencjalny i praktyczny, gdyż prowadzi człowieka do zbawienia [*Principium in I Sent.*, a. 4; Olszewski, 2002]. Krakowski teolog podkreśla wartość, użyteczność i konieczność studiów teologicznych dla duchownych, którym *Sacra Doctrina* niezbędna jest do owocnego i skutecznego pełnienia posługi nauczycieli Ludu Bożego [*Principium in I Sent.*, a. 3, co. 3, corr. 3]. Akcentuje wyższość teologii nad prawem kanonicznym [*Principium in I Sent.*, a. 3, co. 3, corr. 4], a także użyteczność filozofii, która jednak może błądzić [*Principium in I Sent.*, a. 3, co. 4]: z tego powodu potrzebuje dialogu z teologią, dzięki któremu może uchronić się od błędów.

Godne uwagi jest także stanowisko Hessego w kwestii niepokalanego poczęcia Maryi. Hesse jest makulistą, a swoje poglądy opiera na opinii XIII-wiecznych teologów paryskich, takich jak Aleksander z Hales i Tomasz z Akwinu, według których w przypadku Maryi można rozróżnić dwa momenty Jej uświęcenia (*sanctificatio*). Pierwsze nastąpiło jeszcze przed poczęciem Chrystusa i było to oczyszczenie, czyli prewencja (*purgatio seu praeventio*) Maryi od winy grzechu pierworodnego. Natomiast drugie uświęcenie, które miało miejsce w momencie zwiastowania i poczęcia Chrystusa, uwolniło Maryję od zarzewia grzechu pierworodnego (*fomes peccati*) [*Expositio* Sententiarum *Petri Lombardi*, liber II, distinctio 3, za: Baran, 2024c: 209–211]. Należy zauważyć, że krakowski teolog sformułował to stanowisko w latach 1428–1430, a więc przed immakulistycznym rozstrzygnięciem Soboru Bazylejskiego z roku 1439 [Baran, 2024c: 192–197].

Bibliografia

Źródła

Baran, W. (2023). Question about Mary Magdalene by Benedict Hesse of Cracow (Ms. Kraków, Biblioteka Jagiellońska, 1386, f. IIIv). Study and Critical Edition. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 43: 198–201. https://doi.org/10.14746/pst.2023.43.10 (edycja 3. kwestii z III księgi).

Baran, W. (2024a). Benedict Hesse of Cracow's Question about the Resurrection from the Commentary to Matthew's Gospel. Study and Critical Edition. *Collectanea Theologica*, 94(3): 153–174. https://doi.org/10.21697/ct.2024.94.3.06

Baran, W. (2024b). Benedict Hesse of Cracow's Question about Dispensation from Religious Vows from His Commentary on Matthew's Gospel. Study and Critical Edition. *Teologia i Człowiek*, 66(2): 30–49. https://doi.org/10.12775/ticz.2024.008

Baran, W. (2024c). Apologia nauki o (nie)pokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny na Uniwersytecie Krakowskim w XV w. W: *Wokół pytań o apologie. Akcenty krakowskie* (s. 209–211), D. Wąsek, M. Gilski, Sz. Drzyżdżyk (red.). Kraków: Wydawnictwo „Scriptum", Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. https://doi.org/10.15633/9788383700380.06

Baran, W. (2026a). The *lectio ultima* on Peter Lombard's *Sentences* of Benedict Hesse of Cracow (ca. 1389–1456). Case Study and Critical Edition. *Archa Verbi*, 21.

Baran, W. (2026b). *Les* principia *aux* Sentences *de Benoît Hesse de Cracovie (1428–1430). Étude et édition critique*. Turnhout: Brepols (Studia Sententiarum, 10). https://doi.org/10.1484/m.ssent-eb.5.153639

Baron, A., Pietras, H. (red.) (2003). *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski, t. 3: Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym (1414–1445)*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Benedictus Hesse. (1979–1990). *Lectura super Evangelium Matthaei, t. 1–8*, W. Bucichowski (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej (edycja niekompletna, nie obejmuje komentarzy do rozdziałów 24–28 Ewangelii według św. Mateusza, które pozostają w manuskryptach).

Benedictus Hesse. (1987). *Tractatus brevior*, W. Bucichowski (ed.). W: *Polskie traktaty koncyliarystyczne z połowy XV wieku* (s. 29–42), W. Bucichowski (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Benedictus Hesse. (1990a). *Lectura super Evangelium Matthaei (capitula XVIII–XX)*, W. Bucichowski (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej (s. 195–201; por. Baran, 2024b).

Benedictus Hesse. (1990b). *Lectura super Evangelium Matthaei (capitula XXI–XXIII)*, W. Bucichowski (ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej (s. 242–249; por. Baran, 2024a).

Benedykt Hesse. (2018). *Dwa fragmenty o wojnie*, J. Łukaszewska-Haberko (tłum.). W: *Prawo ludów i wojna sprawiedliwa* (s. 136–139), Paweł Włodkowic, Stanisław ze Skarbimierza, Benedykt Hesse, Mateusz z Krakowa; M. A. Cichocki, A. Talarowski (red.). Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, Teologia Polityczna (tłumaczenie fragmentu dotyczącego Mt 4, 3–10).

Clavis scriptorum et operum Medii Aevi Poloniae (2019). J. Kaliszuk, A. Pieniądz, P. Węcowski, K. Skwierczyński (oprac.). Kraków: Wydawnictwo Homini, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów (nr 72, s. 78–87).

Denzinger, H. (2012). *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals. Latin-English*, P. Hünermann (ed.), R. Fastiggi, A. E. Nash (ed. wyd. angielskiego). San Francisco: Ignatius Press.

Jan Długosz. (2001). *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae, lib. 11–12: 1431–1444*, C. Pirożyńska, L. Korczak (ed.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Opracowania

Olszewski, M. (2002). *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

Ozorowski, M. (1998). Życie i działalność Benedykta Hessego. *Studia Teologiczne*, 16: 79–92.

Ozorowski, M. (2002). *Benedykta Hessego (1389–1456) nauka o małżeństwie. Studium teologiczno-dogmatyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Rechowicz, M. (1958). *Św. Jan Kanty i Benedykt Hesse w świetle krakowskiej kompilacji teologicznej z XV w. Studia nad komentarzem do św. Mateusza (rękopisy Biblioteki Jagiellońskiej nr nr 1364–1366, 1368)*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Rechowicz, M. (1960–1961). Hesse Benedykt. W: *Polski Słownik Biograficzny* (t. 9, s. 485–486), K. Lepszy i in. (red.). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Schabel, C. (2019). Were There *Sentences* Commentaries? W: *Commenter au Moyen Âge* (s. 243–266), P. Bermon, I. Moulin (éds.). Paris: Vrin.

Schabel, C. (ed.) (2006). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789047404149

Schabel, C. (ed.) (2007). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*. Leiden–Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/ej.9789004162884.i-793

Wielgus, S. (2011). Benedykt Hesse. W: *Encyklopedia filozofii polskiej* (t. 1, s. 94–96), A. Maryniarczyk i in. (red.). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, http://www.ptta.pl/pef/pdf/b/benedykth.pdf (14.01.2026).

Wielgus, S. (b.d.). Benedykt Hesse (tłumaczenie angielskie hasła z „Powszechnej encyklopedii filozofii"), http://www.ptta.pl/pef/haslaen/b/benedykthesse.pdf (14.01.2026).

Wojtczak, H. (2012). Benedykt Hesse – przedstawiciel naukowego środowiska krakowskiego w pierwszej połowie XV wieku. *Folia Philosophica*, 30: 69–88. https://doi.org/10.31261/fp.21442

Wojtczak, H. (2018). Komentarze Benedykta Hessego do „ars vetus" w świetle nowych ustaleń. *Przegląd Tomistyczny*, 24: 595–609.

Wünsch, T. (1998). *Konziliarismus und Polen. Personen, Politik und Programme aus Polen zur Verfassungsfrage der Kirche in der Zeit der mittelalterlichen Reformkonzilien*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.

Summary

Benedict Hesse of Kraków (ca. 1389–1456) was an outstanding theologian, philosopher, and professor at the University of Kraków, where he served six times as rector, as well as dean of the faculty of philosophy and vice-chancellor. He studied and taught philosophy and theology, obtaining his doctorate in 1431. He was a nominalist in the spirit of John Buridan, as evidenced in his commentaries on Aristotle (*De anima*, *Physica*). He advocated the superiority of physics over metaphysics. He promoted the theory of impetus and the Kraków *via communis* – a current that sought to reconcile realism with nominalism. He also distinguished himself as a teacher, educating St. John Kanty and other prominent theologians of the fifteenth century. He took part in disputes with the Hussites (1431) and was a spokesman for conciliarism and a defender of the Council of Basel.

Hesse was an exceptional scholar, deeply rooted in Scripture, patristics, scholasticism, Aristotelian philosophy, and canon law. His commentary on the Gospel of St. Matthew is notable for its close attention to the literal sense of Scripture. He expressed himself in the scholastic idiom, employing the forms of *quaestio* and *lectio*, and drawing on authorities such as Augustine and Thomas Aquinas, as well as on liturgy, law, and Church history. He defended his positions using university methods: linguistic analysis, counterargumentation, and exegesis. He employed a probabilistic mode of argumentation, often relying on the opinions of the schools. He held that theology possessed a higher value than philosophy, and that obedience to a council took precedence over papal authority. Hesse's apologetics was rooted in the concrete realities of Church reform and the struggle against heresy, with a strong emphasis on conformity to Church teaching.

Hesse's three principal works – a conciliar treatise, a commentary on the Gospel of Matthew, and commentaries on Peter Lombard's *Sentences* – contain mature apologetic reflection. In particular, the treatise on conciliarism defended the legality of the Council of Basel and the election of Antipope Felix V as an act of salvific obedience to the council. The biblical commentary includes, among other themes, a defence of the gratuitousness of grace, a condemnation of simony, and an apology for the sacraments as gifts rather than commodities. Hesse argued for the need to respect the clergy despite their moral weaknesses and emphasised the responsibility of ecclesiastical superiors. In his commentary on the *Sentences*, he defended theological anthropology (the harmony of grace and nature), affirmed the value of theology, and articulated a maculist position. He consistently upheld conciliarism and the importance of the

council as the representative of the Church acting under a direct mandate from Christ.

Abstrakt

Rozdział analizuje dorobek Benedykta Hessego z Krakowa jako jednego z najważniejszych przedstawicieli polskiej scholastyki XV wieku. Jego twórczość charakteryzuje rozległe wykorzystanie egzegezy biblijnej, tradycji patrystycznej i argumentacji scholastycznej. Szczególnie istotne miejsce zajmują problemy eklezjologiczne związane z husytyzmem, moralną kondycją duchowieństwa oraz relacją między władzą papieską a soborową. Hesse rozwijał również zagadnienia antropologiczne i mariologiczne, broniąc harmonii natury i łaski oraz wartości teologii jako uporządkowanej wiedzy. Jego konsekwentne stanowisko koncyliarystyczne ukazuje silne związki krakowskiego środowiska akademickiego z najważniejszymi sporami eklezjologicznymi późnego średniowiecza.

Słowa kluczowe: Benedykt Hesse z Krakowa; teologia średniowieczna; scholastyka; egzegeza biblijna; eklezjologia; husytyzm; Uniwersytet Krakowski

Abstract

The chapter examines Benedict Hesse of Kraków as one of the most important representatives of fifteenth-century Polish scholasticism. His work is characterised by extensive use of biblical exegesis, patristic tradition, and scholastic argumentation. Particular attention is given to ecclesiological issues connected with Hussitism, the moral condition of the clergy, and the relationship between papal and conciliar authority. Hesse also addressed anthropological and Mariological questions, defending the harmony of nature and grace and the value of theology as systematic knowledge. His consistent conciliar position demonstrates the close involvement of the Kraków academic milieu in the major ecclesiological controversies of the late Middle Ages.

Keywords: Benedict Hesse of Kraków; medieval theology; scholasticism; biblical exegesis; ecclesiology; Hussitism; University of Kraków

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 103–123.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.07

Wiek XVI

Wojciech P. Grygiel
wojciech.grygiel@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-2599-0410
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Paweł Borto
pawel.borto@kul.pl https://orcid.org/0000-0001-9873-4368
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Kontekst historyczny XVI wieku jest trudny do uchwycenia bez przywołania wydarzeń i procesów, które miały miejsce wcześniej. Stąd w opis włączone zostaną najważniejsze z nich, czyli te, które bezpośrednio i znacząco wpłynęły na kształtowanie się kontekstu samego XVI wieku. Całościowy opis kontekstu zostanie uporządkowany według zagadnień o charakterze społeczno-politycznym, tych związanych z historią Kościoła oraz głównych prądów teologicznych i filozoficznych tego okresu.

Zanim zostanie przedstawiony zarys tego kontekstu, konieczne jest uściślenie pojęcia kluczowego dla całego wieku XVI: *reformacji*. Współcześnie, a zwłaszcza w historii, używa się go w nawiązaniu do łacińskiego terminu *reforma* określającego odnowę tego, co zostało zniekształcone. Już w średniowieczu zaczęto odnosić to słowo do Kościoła jako instytucji i do ludzi Kościoła, a w XV wieku pojawiło się powszechnie obecne hasło: *reformatio Ecclesiae in capite et in membris* (reforma Kościoła w jego głowie i członkach). W XVI wieku dają się wyróżnić trzy znaczenia słowa reforma: religijny ruch reformy protestanckiej (luteranizm, kalwinizm itp., określany jako reformacja), reforma religijna w sensie ogólnym (znajdująca swój wyraz w protestantyzmie i katolicyzmie) oraz wszelkie przejawy przemian społeczno-politycznych związane z działalnością Marcina Lutra. Tak więc

w znaczeniu religijnym można mówić o reformie chrześcijaństwa w dwojakiej formie: protestanckiej (reformacja) i katolickiej (która nie powinna być nazywana kontrreformacją, ponieważ jej celem nie było tylko przeciwstawienie się reformacji) [Olszewski, 1996: 195–196].

Główne wątki z historii powszechnej

Średniowieczne *universum christianum* zawdzięczało swe istnienie roli Kościoła w ówczesnym społeczeństwie. Kościół był wówczas podstawowym punktem odniesienia dla życia społecznego, bardziej niż państwo, które stanowiło instytucję podporządkowaną, mającą na celu zabezpieczenie ładu i porządku. Jednocześnie jednak taka wizja porządku społecznego napotykała na trudności w złożonych realiach państwa feudalnego, a zderzanie się jurysdykcji kościelnej i świeckiej nie znalazło rozwiązania. Katolicki ideał uniwersalizmu oraz rzeczywiste funkcjonowanie społeczności w obrębie określonych terytoriów tworzyły nierozwiązywalne napięcie, które ostatecznie stało się przyczyną rozpadu chrześcijaństwa średniowiecznego [Dawson, 1966: 84–95]. Jak stwierdza Christopher Dawson [1987: 213], wprawdzie papiestwo wygrało spór z cesarstwem o prymat w całej chrześcijańskiej społeczności, ale wraz z klęską teokratycznego cesarstwa zaczęła zbliżać się klęska teokratycznego papiestwa zadana mu przez monarchie. Rozpoczynał się też proces tworzenia państw narodowych, który głęboko zmienił dotychczasowy porządek społeczny [Kopiec, 2012: 1301].

Drugim ważnym czynnikiem będącym tłem dla reformacji i ją umożliwiającym były przemiany o charakterze gospodarczym. Początek XVI wieku charakteryzował się przezwyciężeniem kryzysu społecznego i politycznego, to jest wzrostem liczby ludności, produkcji rolnej i zażegnaniem widma głodu. Intensywnie rozwijał się handel, a podróże morskie, które można było odbywać coraz dalej (Indie, Ameryka), przyniosły nowe możliwości rozwoju gospodarczego [Laboa, 2014: 21–22]. Tym samym dotychczas panujący porządek ekonomiczny oparty na posiadaniu ziemi został zakwestionowany, a coraz większe znaczenie zaczynało mieć mieszczaństwo. Był to również istotny czynnik, który umożliwił tak szeroki rozwój ruchu reformacyjnego. Trzeci aspekt, który należy mieć na uwadze, to szybki rozwój nauk i odkryć geograficznych (odkrycie Ameryki) oraz upowszechnienie druku. Sprawiło to, że dotychczasowa synteza myśli średniowiecznej i średniowieczna kultura spotykały się z zakwestionowaniem i z postulatami powrotu do wcześniejszych ideałów. Z kolei wynalezienie

druku umożliwiło nowym ideom, w tym również samym prądom reformatorskim, rozprzestrzenianie się z nieznaną dotąd szybkością [Kopiec, 2012: 1301–1302].

Wspomniane zjawiska nie powinny być jednak interpretowane jako przyczyny reformacji, która miała miejsce w XVI wieku. Złożoność reformacji nie pozwala na uznanie, że można wyczerpująco wskazać wszystkie jego przyczyny. Zdaniem Jeana Delumeau można by tu wymienić wiele innych czynników, takich jak szeroko rozpowszechniona niechęć do kleru, wrogość wobec Rzymu i budzenie się nacjonalizmów, motywy polityczne i ekonomiczne, ale również, a może przede wszystkim, duchowy głód, którego Kościół tradycyjny nie potrafił zaspokoić. Zwłaszcza bez tego ostatniego czynnika reformatorzy nie zyskaliby tak powszechnego odzewu. W pełnej niepokojów i indywidualizmu epoce, w której wierni potrzebowali mocniejszej i żywszej teologii, reformacja stała się możliwa, ponieważ pojawili się ludzie, którzy zaproponowali coś nowego [Delumeau, 1986: 239–240].

Po tym syntetycznym wstępie należy krótko rozwinąć wskazane tutaj wątki historii, z uwzględnieniem najważniejszych wydarzeń i ich chronologii. Wspomniany spór papiestwa z władcami świeckimi o zakres władzy miał swoje korzenie dużo wcześniej. Już w okresie pobytu papieży w Awinionie (1309–1377) byli oni pod ogromnym wpływem królów francuskich, a większość kolegium kardynalskiego pochodziła z Francji (na 134 kardynałów kreowanych w latach 1316–1378 aż 113 to Francuzi). To właśnie w tym czasie Marsyliusz z Padwy czy Wilhelm Ockham głosili prymat władzy świeckiej nad duchowną. Wielka schizma zachodnia, która trwała w latach 1378–1417 – rozpoczęta, gdy na papieża kolegium kardynalskie wybrało w Rzymie Urbana VI (1378–1389), zaś w Fondi Klemensa VII (1378–1394) – jeszcze bardziej osłabiła pozycję papiestwa w całej Europie [Olszewski, 1996: 184].

Wprawdzie wielka schizma zachodnia zakończyła się na początku XV wieku, kiedy Sobór w Konstancji (1414–1418) w 1417 roku ogłosił depozycję papieża awinionskiego (Benedykta XIII), a po rezygnacji papieża rzymskiego (Grzegorza XII) ze Stolicy Piotrowej wybrano papieża Marcina V (1417–1431), ale stało się to dzięki świeckiemu władcy. To przyszły cesarz Zygmunt swoim uporem sprawił, że zwołano Sobór w Konstancji [Delumeau, 1986: 28; Olszewski, 1996: 185–186; więcej por. Schatz, 2004: 162–169]. I choć sobór ten potępił głoszoną przez Jana Husa doktrynę o wyższości władzy cesarskiej nad papieską [Baron, Pietras, 2003: 137], w rzeczywistości w wielu wypadkach to władcy świeccy podejmowali inicjatywy reformowania Kościoła. Królowie mianowali

biskupów i opatów na terytoriach im podległych, hiszpańska inkwizycja podlegała władzy świeckiej i była narzędziem w jej ręku, książęta terytorialni w Świętym Cesarstwie Rzymskim przystępowali do reform kościelnych wobec biernej postawy biskupów-arystokratów [Gregory, 2021: 176]. Na mocy konkordatu z roku 1516 król francuski Franciszek I zyskał ogromną władzę nad Kościołem we Francji, a Henryk VIII na kilka lat przed odłączeniem się Anglii od Rzymu cieszył się przyznanym przez papieża tytułem *Defensor fidei*. Jeśli więc przyjęta w okresie głębokiej reformacji w Niemczech (1555) zasada *cuius regio, eius religio* spotkała się z taką akceptacją, to właśnie dlatego, że już wcześniej w praktyce i w mentalności ludzi kojarzono władców świeckich z tymi, którzy mają prawo interweniować w sprawach wiary i którym lokalne Kościoły podlegają. Równocześnie poważnym czynnikiem politycznym XVI wieku była presja Imperium Osmańskiego na Europę, kulminująca w bitwie pod Lepanto (1571), co wzmacniało poczucie zagrożenia *christianitas* i jednoczyło wiele monarchii katolickich w obronie wiary.

Wzrastająca rola poszczególnych władców w szerzeniu chrześcijaństwa oraz ich prawa do kształtowania życia Kościoła wiązały się również z odkryciami geograficznymi. Swoje początki miały one w motywacji zarówno religijnej, jak i ekonomicznej. Pierwsza szkoła żeglarska, założona w Portugalii przez Henryka Żeglarza (1394–1460), miała na celu znalezienie drogi morskiej pozwalającej odnowić kontakty z chrześcijanami żyjącymi na drugim krańcu Imperium Osmańskiego w krajach Bliskiego Wschodu i Azji, a jednocześnie umożliwić wymianę handlową i sprowadzanie orientalnych towarów. W ten sposób doszło do odkrycia najpierw nowych ziem w Afryce, a następnie Ameryki. Krzysztof Kolumb, który w 1492 roku dopłynął do wybrzeży nowego lądu, aż do śmierci w 1506 roku pozostawał przekonany, że odkrył drogę do Azji. Dopiero kolejne wyprawy geograficzne pod koniec XV i na początku XVI wieku, a zwłaszcza relacje Ameriga Vespucciego, uświadomiły Europejczykom, że chodzi o odrębny kontynent. Następne wyprawy, podejmowane już w kontekście sporu między Portugalią a Hiszpanią o prawo do danych terenów, były związane również z prowadzeniem misji. Zatem także za rozprzestrzenianie wiary coraz mocniej zaczęli odpowiadać władcy świeccy [Laboa, 2014: 11–17].

Papiestwo, zachowując roszczenie do sprawowania władzy nad całym światem chrześcijańskim, w praktyce często przekazywało jej część poszczególnym władcom, jak miało to miejsce w przypadku inkwizycji na Półwyspie Iberyjskim. Nieskuteczność wyroków sądów kościelnych już w średniowieczu sprawiała, że biskupi zwracali się do władców świeckich o pomoc w ściganiu osób podejrzanych o herezję. W roku 1231 papież

Grzegorz IX konstytucją *Excomunicamus et anathematisamus* powołał ogólnokościelną instytucję inkwizycji, której zadaniem było zwalczanie herezji przy wsparciu technicznym władz świeckich. Za moment jej pełnego ukształtowania przyjmuje się pontyfikat Innocentego IV i bullę *Ad extirpanda* z 1252 roku. Początkowo była to instytucja papieska i niezależna od władzy politycznej, jednak od drugiej połowy XIV wieku we Francji została podporządkowana urzędnikom królewskim. W Hiszpanii w 1478 roku, a w Portugalii w 1536 roku powstały osobne inkwizycje narodowe, które funkcjonowały w strukturach państwowych i były kontrolowane przez monarchów [Weiss, 1997: 241–245]. W ten sposób coraz mocniej utrwalała się praktyka, że to władca świecki miał decydujący wpływ na życie Kościoła na terytorium, nad którym sprawował władzę.

Cały XV wiek to narastanie potęgi monarchii narodowych w Europie, szczególnie we Francji, w Anglii, w Hiszpanii i w Portugalii. Władcy coraz częściej konsolidowali swoją władzę, ograniczając wpływy lokalnych feudałów i Kościoła. W szczególności zawarte w 1469 roku małżeństwo Izabeli Kastylijskiej i Ferdynanda Aragońskiego doprowadziło do zjednoczenia Hiszpanii. W 1478 roku Ferdynand i Izabela na potrzeby walki z herezją utworzyli hiszpańską inkwizycję, która stała się narzędziem wzmocnienia władzy królewskiej i dalszej konsolidacji religijnej Hiszpanii. W roku 1492 doprowadzili oni do końca rekonkwistę, odzyskując ostatni muzułmański emirat Grenady. W tym samym roku wspomniany już Krzysztof Kolumb odkrył Amerykę, co zapoczątkowało erę wielkich odkryć geograficznych i kolonializmu europejskiego.

Wśród czynników o charakterze społeczno-ekonomicznym wymienić należy przede wszystkim przemiany, które zaszły w ekonomii i społeczeństwie feudalnym. W przededniu reformacji w większości Europy, od Portugalii po Polskę, dominowała ludność zamieszkująca wsie, często zobowiązana do pracy na roli na rzecz właścicieli [Gregory, 2021: 323]. Lecz zmiany zachodzące w gospodarce, rosnąca rola pieniądza i miast jako centrów wymiany handlowej kształtowały odmienne oblicze społeczeństwa. Dotychczasowy porządek feudalny, w który wpisywało się życie Kościoła i jego ekonomia, został zachwiany. Jak wskazują różni autorzy, związane to było z pojawieniem się mentalności kapitalistycznej traktującej zysk jako cel sam w sobie. Do tej pory bowiem sfera ekonomii była postrzegana w ramach świata religii i podlegała jej kontroli. Odtąd sfera interesów została oddzielona od sfery religii [Gregory, 2021: 293–371; Delumeau, 1986: 266–267]. Tak więc i w tym wymiarze ekonomii, która była postrzegana i kształtowana w ścisłej więzi z doktryną Kościoła, rozpoczęło się powolne rozchodzenie się dróg i przeminął świat, w którym to

Kościół i jego nauka stanowiły najważniejszy punkt odniesienia. Z kolei przyjęcie nowych form gospodarki pieniężnej we Włoszech, Francji, Anglii, Flandrii i Niemczech rodziło w wielu wypadkach poważny kryzys wszystkich instytucji kościelnych [Kumor, 1984: 14]. Nie można przy tym pominąć faktu, że duch dążenia do bogacenia się obecny był także w Kościele. Choć niższe duchowieństwo często prowadziło życie ubogie i doświadczało niedostatku, papiestwo, biskupi i niektóre zakony posiadali znaczne majątki i starali się je nieustannie pomnażać właśnie w duchu indywidualizmu. Jeden z anglosaskich autorów podsumował ten stan rzeczy znamiennym stwierdzeniem: „głosili wyrzeczenie i dawali lekcję chciwości" [Gregory, 2021: 316].

Główne wątki z historii Kościoła

Wśród najważniejszych wymiarów kształtujących historię Kościoła tego okresu należy najpierw przywołać fakt utrwalonego podziału chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie. Wprawdzie po schizmie między Konstantynopolem a Rzymem (1054) pojawiły się próby ponownego zjednoczenia, ale okazały się one nieskuteczne i nie znalazły poparcia wśród chrześcijan wschodnich oraz duchowieństwa. Pierwszą taką próbą był Sobór w Lyonie (1274), na którym cesarz bizantyjski Michał VIII Paleolog podpisał unię z Rzymem. Lecz już w 1281 roku cesarz i papież Marcin IV zerwali to porozumienie, które miało charakter raczej politycznej ugody w obliczu zagrożenia ze strony Królestwa Neapolu niż prawdziwego powrotu do jedności wiary. Drugą próbę, w obliczu naporu Turków osmańskich, podjął cesarz Jan VIII Paleolog. Na Soborze Florenckim (1439) podpisano unię, ale nie została ona przyjęta przez Kościoły niebizantyjskie, a w samym Bizancjum popierała ją mniejszość kleru i ludu, przede wszystkim z powodów politycznych. To dlatego do ogłoszenia unii doszło w Konstantynopolu dopiero w roku 1452. W następnym roku Konstantynopol znalazł się już w rękach Turków osmańskich i duża część terenów zamieszkiwanych dotąd przez chrześcijan związanych z Kościołami wschodnimi przeszła pod panowanie muzułmańskie [Olszewski, 1996: 178–179]. Stąd XV i XVI wiek w historii Kościoła cechują się tym, iż nie istnieje już jeden z ważnych ośrodków życia chrześcijańskiego, gdzie cesarstwo i Kościół pojmowane były jako ściśle zjednoczone. Tradycje bizantyjskie stara się podjąć Ruś Moskiewska, a pewne znaczenie w roli pośrednika między tradycją Wschodu a Zachodu zdobywa też państwo polsko-litewskie [Olszewski, 1996: 181].

Herezje Johna Wycliffe'a (około 1320–1384) i Jana Husa (około 1370–1415) były kluczowymi ruchami krytykującymi Kościół katolicki, które przygotowały grunt pod reformację. Wycliffe był angielskim teologiem, który krytykował Kościół za jego bogactwo, korupcję i władzę polityczną [Lahey, 2009]. Twierdził, że Pismo Święte powinno być jedynym autorytetem w sprawach wiary i że każdy wierny powinien mieć dostęp do Biblii w swoim języku. Wycliffe kwestionował także doktrynę transsubstancjacji oraz uznawał, że władza duchowna powinna być podporządkowana władzy świeckiej, jeśli duchowni postępują niezgodnie z nauką Chrystusa. Jan Hus, czeski reformator, czerpał inspirację z nauk Wycliffe'a i kontynuował jego krytykę Kościoła. Podobnie jak Wycliffe, Hus podkreślał znaczenie Biblii jako jedynego źródła wiary i sprzeciwiał się sprzedaży odpustów oraz nadużyciom duchowieństwa. W swoich kazaniach nawoływał do reformy Kościoła, odrzucenia luksusu i powrotu do pierwotnej, ewangelicznej prostoty [Paner, Hintz, 2016]. Obaj reformatorzy byli prekursorami reformacji protestanckiej, a ich nauki miały długotrwały wpływ na późniejsze ruchy religijne w Europie.

Polityczne tło reformacji Marcina Lutra w 1517 roku było skomplikowane i obejmowało kilka kluczowych aspektów [Elton, 1999]. Po pierwsze, jak już szeroko pokazywano, w poprzedzającym okresie doszło do znaczącego osłabienia władzy Kościoła. Papiestwo straciło na autorytecie z powodu niewoli awiniońskiej, wielkiej schizmy zachodniej oraz rosnącej krytyki ze strony humanistów i reformatorów, takich jak Wycliffe i Hus. Niezadowolenie z korupcji i nadużyć w Kościele, takich jak sprzedaż odpustów, stało się powszechne wśród wiernych. Znaczenie ma tutaj także rosnąca siła monarchii narodowych, gdy władcy europejscy, zwłaszcza w Niemczech, zaczęli dążyć do większej autonomii od papieża. Niemieccy książęta widzieli w reformacji szansę na uniezależnienie się od wpływów Rzymu oraz przejęcie kościelnych majątków na swoich terytoriach. Święte Cesarstwo Rzymskie było politycznie podzielone na liczne księstwa, wolne miasta i biskupstwa. Cesarz Karol V dążył do jedności religijnej w swoim imperium, ale musiał też równoważyć interesy różnych książąt, którzy popierali reformację jako sposób na ograniczenie władzy cesarskiej i papieskiej. Wreszcie reformacja przypadła na czas, gdy społeczeństwa Europy Zachodniej były wstrząsane kryzysami gospodarczymi i społecznymi. Wśród chłopów, mieszczaństwa i niższego duchowieństwa narastało niezadowolenie z wysokich podatków, nierówności społecznych i wyzysku przez feudałów oraz Kościół. Te czynniki stworzyły dogodne warunki dla reformacyjnych idei Lutra, które szybko znalazły poparcie zarówno wśród elit politycznych, jak i szerokich warstw społeczeństwa.

Ogłoszonym w 1521 roku *edyktem wormackim* cesarz Karol V uznał Lutra za heretyka i nakazał jego aresztowanie oraz zniszczenie jego pism. W rezultacie Luter został wykluczony spod ochrony prawa cesarskiego, ale dzięki wsparciu niemieckich książąt udało mu się uniknąć aresztowania i kontynuować działalność reformacyjną. Nauki Lutra szybko się rozprzestrzeniały, zwłaszcza w Niemczech, czemu istotnie sprzyjało wynalezienie druku, umożliwiając ich masowe i szybkie kopiowanie oraz dystrybucję. Dzięki prasie drukarskiej jego idee reformacyjne mogły dotrzeć do szerokiego grona odbiorców w całej Europie, co znacząco przyspieszyło rozwój reformacji i podważyło kontrolę Kościoła katolickiego nad przekazem religijnym. W latach 1524–1525 toczyły się wojny chłopskie w Niemczech, inspirowane m.in. ideami reformacyjnymi, odrzucone jednak przez Lutra ze względu na radykalizm chłopów. W roku 1534 król Anglii Henryk VIII ogłosił się głową Kościoła anglikańskiego, co doprowadziło do odłączenia Anglii od Kościoła katolickiego i ukształtowało ją jako silne, niezależne państwo narodowe. Równolegle do działań Lutra rozwijały się inne nurty reformacji, zwłaszcza w Szwajcarii, gdzie Ulryk Zwingli w Zurychu postulował reformę Kościoła opartą na dosłownym odczytaniu Pisma Świętego i odrzuceniu tradycji niebiblijnych. Szczególny wpływ na kształt protestantyzmu wywarł Jan Kalwin, którego teologia predestynacji i zasada teokratycznego porządku społecznego ukształtowały Kościół reformowany i miały znaczący wpływ na rozwój wspólnot protestanckich we Francji, Niderlandach, Szkocji i Anglii.

W latach 1545–1563 odbywał się Sobór Trydencki, zwołany w odpowiedzi na reformację, który miał na celu przeprowadzenie wewnętrznych reform Kościoła i obronę jego doktryny. Sobór wprowadził ważne reformy liturgiczne, dyscyplinarne i dogmatyczne, co stało się podstawą katolickiej reformy. Głównym narzędziem tej reformy było powstałe w 1540 roku Towarzystwo Jezusowe, czyli zakon jezuitów założony przez św. Ignacego Loyolę. Jezuici odgrywali kluczową rolę w katolickiej reformie, zwłaszcza w edukacji, misjach i walce z protestantyzmem. W roku 1542 papież Paweł III powołał Świętą Kongregację Inkwizycji Rzymskiej i Powszechnej (inkwizycję rzymską), podporządkowaną bezpośrednio papieżowi i odrębną od inkwizycji hiszpańskiej (1478) i portugalskiej (1536). Jej zadaniem było czuwanie nad doktryną, badanie pism i ściganie herezji. Papież Pius V prowadził dynamiczną działalność wydawniczą, publikując brewiarz (*Breviarium Romanum*, 1568) oraz katechizm potrydencki (*Catechismus Romanus*, 1566). W 1567 roku Pius V ogłosił św. Tomasza z Akwinu Doktorem Kościoła oraz zainicjował prace edytorskie nad dziełami Akwinaty. W 1570 roku opublikował *Missale Romanum*, co ustandaryzowało liturgię mszy świętej w Kościele katolickim. W roku

1582 papież Grzegorz XIII bullą *Inter gravissimas* wprowadził kalendarz gregoriański, reformując kalendarz juliański i dostosowując go do dokładniejszych obliczeń astronomicznych. W tym czasie w Europie nasilały się jednak dalsze podziały religijne. W roku 1555 zawarty został pokój augsburski, który zakończył wojny religijne w Niemczech. Wtedy to ogłoszona została zasada „czyja władza, tego religia" (*cuius regio, eius religio*), co zalegalizowało luteranizm w Rzeszy Niemieckiej. W latach 1562–1598 toczyły się również wojny religijne we Francji między katolikami a hugenotami (francuskimi protestantami). Szczególnie dramatycznym wydarzeniem była noc św. Bartłomieja (1572), w czasie której zginęły tysiące hugenotów zaproszonych do Paryża na mający zapewnić pokój we Francji ślub księżniczki Małgorzaty z Henrykiem, hugenockim następcą tronu Nawarry. Konflikty te zakończył edykt nantejski w 1598 roku, który gwarantował hugenotom ograniczoną wolność religijną.

W podsumowaniu perspektywy historycznej warto zaproponować szersze spojrzenie na XVI wiek w kategoriach ustalenia się z jego końcem nowego, potrydenckiego paradygmatu Kościoła i teologii, motywowanego wysiłkami katolickiej reformy. Postacią niemal symboliczną w tym zakresie jest kardynał Robert Bellarmin, którego rozumienie Kościoła, jak zauważa Avery Dulles, jest symptomatyczne dla tego czasu. Dulles [1987: 8–9] podkreśla, że Bellarmin postrzegał Kościół jako w pełni widzialną wspólnotę na wzór państw świeckich, takich jak Królestwo Francji czy Republika Wenecka (*caetus hominum*). W podejściu tym, jak pisze dalej Dulles, chodziło o to, by nadprzyrodzoność w pełni manifestowała się w rzeczywistości ziemskiej, czego w pewnym sensie można się dopatrywać w sztuce baroku, wręcz „sprowadzającej niebo na ziemię". Co ciekawe, Dulles widzi ten proces w teologii, na skutek którego całość doktryny miała być przedstawiona w jasnych i przejrzystych kategoriach. Nic więc dziwnego, że w tym okresie idealnie zadomowił się tomizm, interpretowany jednak nie jako teologia apofatyczna zgodna z duchem Tomasza, ale jako zestaw prawd ostatecznych o rzeczywistości, realizujących paradoksalnie antyczny ideał wiedzy koniecznej *episteme*. Mówiąc krótko, prawda o Bogu została zredukowana do własności twierdzeń doktrynalnych, a Kościół z pozycji sługi prawdy stał się jej właścicielem. I choć głosy krytyki pojawiały się już w XIX wieku, to stan taki utrzymywał się będzie oficjalnie do czasów *Vaticanum II*. Dopiero myśl teologiczna Franciszka kładzie zdecydowany kres takiemu rozumieniu doktryny, zwiastując w ten sposób nastanie nowego paradygmatu, w którym prawdy się nie posiada, ale nieustannie się do niej dąży, czerpiąc z różnych perspektyw i religijnych tradycji [Franciszek, 2023].

Główne prądy teologiczne

Spuścizna teologiczna średniowiecza, po czasach św. Tomasza z Akwinu i Bonawentury – choć dzięki tym wielkim postaciom doszło do reintegracji tradycji katolickiej – bynajmniej nie cechowała się całkowitą jednorodnością. W tym wymiarze można mówić o istnieniu pewnej różnorodności w XIV-wiecznej myśli teologicznej, która będzie trwała jeszcze później i która stanie się fundamentem dyskusji w łonie reformacji [Pelikan, 2010: 11]. W ciągu wieku XVI zachodnie chrześcijaństwo doświadczy podstawowych i szerokich zmian w rozumieniu Kościoła i dogmatu. To właśnie w tym stuleciu dokonała się najdonioślejsza zmiana w tym względzie [Pelikan, 2010: 1]. Zmiana ta dotyczyła dwóch punktów odniesienia w refleksji teologicznej: Kościoła jako wspólnoty oraz dogmatu rozumianego przede wszystkim od strony niektórych treści dogmatycznych, a nie od strony formalnej. Samo istnienie określonych prawd koniecznych do przyjęcia przez chrześcijan nie budziło bowiem wątpliwości.

Od XIV wieku Kościół zaczął być przedmiotem doktrynalnej dyskusji, a w wieku XV stał się pierwszym i najważniejszym punktem doktrynalnym, na którym opierały się inne aspekty nauki chrześcijańskiej. Świadczy o tym tematyka Soboru w Bazylei (1431–1437), na którym z jednej strony podjęto zagadnienia o charakterze dogmatyczno-eklezjalnym (autorytet soborów, chrystologiczne wyznanie wiary, jedność Kościoła), a z drugiej o charakterze duszpastersko-eklezjalnym (wybór i obowiązki papieża, miejsce i rola biskupów i kardynałów w Kościele, sprawowanie liturgii itp.) [Baron, Pietras, 2003: 273].

Sprawa jedności Kościoła była jednym z najważniejszych problemów, który dotykał nie tylko życia, ale również refleksji teologicznej. Przyczyniły się do tego przede wszystkim trzy sytuacje, w których widzialna jedność Kościoła została zachwiana: schizma między papieżami w Rzymie i Awinionie, wystąpienie Jana Husa oraz trwający i niedający się przezwyciężyć rozłam między Wschodem a Zachodem. O tym, jak ważne było zrozumienie jedności Kościoła, świadczą choćby dzieła niektórych teologów. Jan Gerson traktuje o tym w dziele *Jedność Kościoła* (1409). Dietrich z Nieheim (Theodoricus de Nyem) w 1410 roku publikuje *O sposobach zjednoczenia i reformowania Kościoła na soborze powszechnym*, a Mikołaj z Kuzy wydaje później dzieło zatytułowane *Jedność katolicka* (1432–1433) [Pelikan, 2010: 11, 91, 123]. We wszystkich tych dziełach ujawnia się przekonanie autorów, że jedność Kościoła jest istotną jego cechą i że z jednej strony jest ona dana Kościołowi, ale z drugiej jest czymś, czego należy bronić i co należy odzyskiwać.

Obradujący w latach 1512–1517 Sobór Laterański V jest wymownym świadectwem tego, że autentyczną reformę Kościoła i utrzymanie jego jedności uznawano za możliwe tylko w zjednoczeniu wokół urzędu papieskiego. Sobór ten, zwołany przeciw tendencjom koncyliarystycznym, sprzeciwił się szczególnym przywilejom Kościoła we Francji. Podjął się też próby reformy Kościoła, której jednak ostatecznie nie wprowadzono w życie [Dyl, 1997: 108–115]. Te próby reformy, wznowione później na Soborze Trydenckim (1545–1563), wyraźnie świadczą, że w łonie katolicyzmu jedność Kościoła będzie rozumiana w ścisłym związku z trwaniem przy papiestwie i jako rzeczywistość przekładająca się na widzialny wymiar Kościoła. Jak wyżej wspomniano, zaowocuje to takim rozumieniem Kościoła, na które ogromny wpływ wywrze Robert Bellarmin i jego definicja Kościoła podkreślająca widzialny charakter trwania w jedności kościelnej.

Drugie rozumienie jedności Kościoła, w którym podkreśla się przede wszystkim wymiar duchowy Kościoła, stanie się charakterystyczne dla nurtów reformacji. Wobec oskarżeń Rzymu o brak wierności Ewangelii, nieskuteczności reform podejmowanych przez papiestwo, roli świeckich i władców w budowaniu Kościoła, reformacja będzie kładła nacisk na to, że Kościół ma przede wszystkim wymiar duchowy oraz że organizacja jego życia może się kształtować niezależnie od Rzymu [Delumeau, 1986: 48–51]. W ten sposób zrodzi się idea Kościołów narodowych. Warto dodać, że znajdzie ona swe echo również w Polsce, gdzie w roku 1555 sejm piotrkowski postawi poważnie sprawę utworzenia Kościoła narodowego [Kościelny, 2017: 291–296]. Kilka lat później, w obliczu pluralizmu wyznaniowego, konfederacja warszawska (1573) zagwarantowała pokój religijny i wolność wyznania szlachcie, stając się wyjątkowym przykładem tolerancji w Europie XVI wieku.

Wiek XVI to również czas, w którym lęk o zbawienie wieczne był mocno obecny w przeżywaniu wiary. Obraz Boga jako surowego sędziego przyczyniał się do popularności odpustów oraz do kultu świętych i Maryi jako skutecznych orędowników. Właśnie na tym tle doktryna Lutra o usprawiedliwieniu przez wiarę i o ufności, którą można pokładać w Bogu, znalazła podatny grunt. Sobór Trydencki odpowiedział na to wyzwanie, przyjmując cały szereg orzeczeń: o grzechu pierworodnym (sesja V), o usprawiedliwieniu (sesja VI), o sakramentach (zagadnienia sakramentalne podejmowano od sesji VII), o czyśćcu i odpustach (sesja XXV). Wszystkie te orzeczenia starały się dać odpowiedź na liczne postulaty obecnych w łonie protestantyzmu: zanegowanie kapłaństwa i hierarchicznego ustroju Kościoła, podważenie pośredniczącej roli Kościoła w udzielaniu

łaski Bożej, zanegowanie ważności niektórych sakramentów, podważenie kultu świętych oraz znaczenia odpustów, rozumienie Eucharystii i kapłaństwa. Pojawieniu się tych poglądów sprzyjał nie tylko duch indywidualizmu w przeżywaniu wiary, lecz również upadek znaczenia kapłaństwa oraz wzrost znaczenia świeckich w Kościele [Delumeau, 1986: 22–31].

Głęboki kryzys Kościoła i spadek autorytetu papiestwa oraz duchownych rodziły również pytanie o to, gdzie szukać najwyższego autorytetu i w jaki sposób Kościół odnajduje właściwy obraz Boga „uwolnionego od ludzi" [Delumeau, 1986: 31]. Reforma protestancka wskazała na Pismo Święte. Należy jednak pamiętać, że gdy rozpoczynała się reformacja, Biblia już była szeroko dostępna dla ludzi wykształconych. Od wynalezienia druku do roku 1520 ukazało się co najmniej 156 kompletnych wydań łacińskich Pisma Świętego [Delumeau, 1986: 31]. Tak więc Luter ze swoim hasłem *sola Scriptura* nie tyle dał Pismo szerokim rzeszom wiernych, ile wskazał, że autorytet Pisma należy postawić ponad autorytet Kościoła. Sobór Trydencki odpowiedział na to dekretem, w którym podkreśla się znaczenie nie tylko Pisma, ale również Tradycji [Baron, Pietras, 2004]. W ten sposób Sobór zaznaczył, że samo Pismo nie wystarcza do trwania w prawdziwej wierze, jak zresztą pokazały to dzieje reformacji. Celnie podsumowuje to Pelikan [2010: 324–325], stwierdzając: „kiedy reformacja od jednego człowieka rozwinęła się w cały ruch, stając się przy tym bardziej heterogeniczna i radykalna, daremność zasady *sola Scriptura* jako narzędzia walki z fałszywą doktryną stała się bardziej oczywista niż kiedykolwiek wcześniej". W rezultacie w łonie polemiki między katolickim rozumieniem prawdy objawionej a tym, które dojrzewało w różnych nurtach protestantyzmu, doszło do zdefiniowania wielu dotychczas różnorodnie ujmowanych prawd teologicznych. Wiek XVI stał się w ten sposób okresem, w którym pewien pluralizm teologiczny przestał już funkcjonować w obrębie wspólnie wyznawanej wiary, a różne ujęcia pewnych prawd zaczęto odczytywać jako związane z rozłamem.

Główne prądy filozoficzne

Zrozumienie filozofii XVI wieku wymaga sięgnięcia do wcześniejszych stuleci, w których kształtowała się relacja pomiędzy wiarą a rozumem. To właśnie ta relacja u progu epoki nowożytnej zostaje głęboko zakwestionowana i ostatecznie pęka. Już w starożytności chrześcijańskiej Augustyn z Hippony (354–430) wskazywał na wewnętrzne światło rozumu oświecanego przez Boga, a Boecjusz (około 480–524) wprowadził do średnio-

wiecznego myślenia rzymską tradycję filozofii jako narzędzia rozważania sensu losu i opatrzności. Jednak to nie w ich pismach, lecz w intelektualnych sporach pierwszych wieków scholastyki znajdują swój wyraz napięcia, które będą determinować cały dalszy rozwój myśli chrześcijańskiej.

Warto zauważyć, że problem relacji między wiarą a rozumem przeplata się z mocno dyskutowaną w średniowieczu kwestią wszechmocy Boga. Piotr Damiani (1007–1072) twierdził bowiem, że Bóg ma moc nawet zmieniać przeszłość, co w ocenie Anzelma z Canterbury (około 1033–1109) prowadziłoby do możliwości generowania sprzeczności, a tym samym Bóg mógłby unicestwić samego siebie. Anzelm argumentował, że wszechmoc Boga działa w ramach zasad racjonalności i natury rzeczy, więc nie obejmuje działań sprzecznych z logiką. Jest on również autorem słynnego dictum *credo ut intelligam* („wierzę, aby zrozumieć"), które podkreśla prymat wiary nad rozumem. Uważał jednak, że choć wiary nie można całkowicie podporządkować rozumowi, można na nim polegać w wyjaśnianiu prawd wiary takich jak konieczność Trójcy Świętej czy Wcielenia [Maurer, 1982: 47–58; Pieper, 2000: 51–73].

Średniowieczna równowaga pomiędzy wiarą a rozumem, osiągnięta najpełniej w systemie św. Tomasza z Akwinu (1225–1274), zakładała współdziałanie obu porządków. Tomasz, łącząc chrześcijańską teologię z arystotelesowską filozofią, dowodził, że cały świat stworzony jest racjonalny, a poznanie przez rozum prowadzi ku Bogu. Owszem, nie wszystkie prawdy wiary mogą zostać uchwycone rozumowo, ale rozum ma realną zdolność poznawczą i wspiera wiarę, nie będąc jej przeciwnikiem. W jego koncepcji wszechmoc Boga nie oznacza dowolności, gdyż nie może On czynić rzeczy sprzecznych logicznie, a stworzenie, jako uczestniczące w Boskim Logosie, jest poznawalne przez ludzki intelekt [Gilson, 1998; Maurer, 1982: 163–191; Pieper, 1966].

Jednak już w XIV wieku ta harmonia ulega osłabieniu. Jan Duns Szkot (około 1266–1308) przesuwa akcent z intelektu Boga na Jego wolę. Głosząc koncepcję bytu nieskończonego (*ens infinitum*), wprowadza pojęcie jednoznaczności bytu, w myśl której istnienie przysługuje Bogu i stworzeniu w ten sam sposób, co otwiera drogę do pozytywnego mówienia o Bogu, ale również wnosi element przygodności świata jako efektu decyzji woli Bożej, a nie konieczności intelektualnej [Gregory, 2021: 43–46; Maurer, 1982: 220–241]. Jeszcze silniejszy zwrot w kierunku woluntaryzmu dokonuje się u Wilhelma Ockhama (około 1287–1347), który rozwija nominalizm [Maryniarczyk, 2004]. Według niego powszechniki istnieją obiektywnie jedynie w umyśle ludzkim jako znaki, a nie jako koncepcje. W takiej sytuacji poznawczej Bóg nie ma idei ogólnych bytów, lecz zna

tylko jednostkowe fakty. Ockham radykalnie rozdziela porządek wiary i rozumu: rozum nie może służyć teologii, a jedyne źródło wiedzy o Bogu to Objawienie. Teologia przestaje być „nauką" w klasycznym rozumieniu i staje się domeną czystej wiary. To moment, w którym myśl chrześcijańska odchodzi od klasycznej metafizyki, co znajdzie swoje przedłużenie w XVI-wiecznej reformacji.

Równolegle od XIV wieku rozwija się nurt duchowości wewnętrznej, tzw. *devotio moderna*. Ruch ten, reprezentowany przez Geerta Grootego (1340–1384) i Braci Wspólnego Życia, podkreśla osobistą relację z Bogiem, skupienie na modlitwie, kontemplacji i moralnym życiu, z pominięciem instytucjonalnych struktur Kościoła. Mistycy tacy jak Mistrz Eckhart (około 1260–1328) wskazują na możliwość poznania Boga nie przez spekulację, ale przez wewnętrzne zjednoczenie duszy z Boskością [Piórczyński, 1997]. Mikołaj z Kuzy (1401–1464) rozwija te intuicje, konstruując swoją teorię *docta ignorantia*, czyli uczonej niewiedzy, zgodnie z którą Bóg przekracza wszelkie pojęcia, a prawdziwe poznanie polega na uznaniu własnej ograniczoności. W tej linii doświadczenie duchowe zostaje oderwane od rozumu i zaczyna funkcjonować jako autonomiczne źródło religijnego poznania [Kijewska, 2009].

Na tym tle XVI wiek jawi się jako epoka przesilenia. Dawna jedność została rozbita, a filozofia rozchodzi się na kilka równoległych dróg. Jedną z nich jest chrześcijański humanizm, którego przedstawiciele starają się pogodzić wiarę z klasyczną kulturą grecką, widząc w niej narzędzie odnowy duchowej i moralnej. Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), autor słynnej *Mowy o godności człowieka*, głosi wolność człowieka jako jego najważniejszą cechę, gdyż Bóg dał mu możliwość kształtowania własnej natury. Dla Mirandoli rozum nie stoi w opozycji do wiary, lecz jest narzędziem dojścia do niej [Majkrzak, 1996]. Erazm z Rotterdamu (1466–1536), najwybitniejszy przedstawiciel humanizmu chrześcijańskiego, nawołuje do powrotu do źródeł chrześcijaństwa: Biblii, Ojców Kościoła i czystej moralności. Krytykuje scholastykę jako formalistyczną i jałową, ale nie neguje wartości rozumu. Przeciwnie, uważa edukację i filozofię klasyczną za drogę do odnowy chrześcijańskiej kultury [Christ-von Wedel, 2013]. Podobną postawę reprezentuje Philipp Melanchton (1497–1560), bliski współpracownik Lutra, który stara się zharmonizować teologię protestancką z tradycją klasyczną, zwłaszcza arystotelesowską [Graybill, 2015]. W humanizmie chrześcijańskim rozum i wiara pozostają więc w relacji komplementarnej, choć nie bez napięć.

Inaczej sytuacja wygląda w nurcie reformacji. Marcin Luter (1483–1546), buntując się przeciwko Kościołowi katolickiemu, odrzuca także filozofię

scholastyczną jako podporządkowaną rozumowi. W jego teologii człowiek jest radykalnie skażony przez grzech pierworodny i niezdolny do poznania Boga drogą rozumu. Jedynie wiara, działająca mocą łaski, może otworzyć drogę do zbawienia. W tym duchu rozum bywa przez Lutra określany jako „nierządnica", która usiłuje rządzić tam, gdzie nie ma dostępu, czyli w teologii [Todd, 1998]. Jan Kalwin (1509–1564), choć bardziej systematyczny niż Luter, również głosi całkowitą suwerenność Boga i podkreśla niewystarczalność ludzkiego rozumu [Piwko, 1995]. Reformacja tym samym staje się teologicznie fideistyczna, opierając całe chrześcijaństwo na Objawieniu, Słowie Bożym i osobistej wierze, z pominięciem filozoficznego uzasadnienia.

Trzeci nurt, który rozwija się w XVI wieku równolegle, to filozofia przyrody i początek nowożytnej nauki. Tu dokonuje się zasadnicza zmiana paradygmatu poznawczego: poznanie nie jest już podporządkowane teologii, lecz staje się autonomicznym badaniem przyrody metodą obserwacji i doświadczenia. Ogromne znaczenie miało w tym kontekście przejęcie dorobku uczonych muzułmańskich, takich jak Awicenna i Awerroes, którzy przekazali Europie zreinterpretowane dziedzictwo Arystotelesa i tradycję badań nad przyrodą. Coraz większą rolę zaczyna odgrywać także matematyka, która w duchu platońskim staje się językiem opisu rzeczywistości. Na tym gruncie rozwinie się wkrótce nowoczesna metoda eksperymentalno-indukcyjna, której zalążki są już widoczne w XVI-wiecznych próbach obserwacyjnych. Mikołaj Kopernik (1473–1543), publikując w 1543 roku dzieło *De revolutionibus orbium coelestium*, podważa ptolemejski model geocentryczny, który przez wieki wspierał się autorytetem Kościoła. Opierając się na obliczeniach matematycznych, wprowadza model heliostatyczny, który przesuwa człowieka z centrum kosmosu i stawia pod znakiem zapytania obowiązującą kosmologię i antropologię (zasada kopernikańska) [Heller, 2023]. Jeszcze bardziej radykalny jest Giordano Bruno (1548–1600), który odrzuca nie tylko geocentryzm, ale także skończoność wszechświata. Głosi nieskończoną liczbę światów i obecność Boskości w całym bycie. Jego panteistyczna wizja świata była nie do pogodzenia z ortodoksją chrześcijańską i zaprowadziła go na stos [Liana, 2001].

Na przełomie wieków XVI i XVII pojawia się również postać kluczowa dla kształtowania nowożytnego modelu nauki: Francis Bacon (1561–1626). Jego myśl, choć ugruntowana w realiach późnego renesansu, stanowi punkt zwrotny. Bacon formułuje program przebudowy całej wiedzy (*Instauratio Magna*), odrzucając scholastyczny autorytaryzm i spekulację. W dziele *Novum Organum* (1620) rozwija metodę indukcyjną, która ma prowadzić do odkrycia praw przyrody na podstawie doświadczenia

i eksperymentu. Wiedza nie ma służyć kontemplacji, lecz praktyce: panowaniu człowieka nad przyrodą [Tatarkiewicz, 1970: 23–28]. W ten sposób Bacon kładzie podwaliny pod naukę nowożytną, która z czasem wejdzie w wyraźny konflikt z teologią, który zmaterializuje się w postaci słynnej sprawy Galileusza [Życiński, 1991]. W rezultacie XVI wiek przynosi głębokie pęknięcie: wiara i rozum, które w średniowieczu współpracowały w ramach jednego systemu, zostają rozdzielone. Teologia reformacyjna odrzuca filozofię jako bezużyteczną, a filozofia przyrody i nauka rozwijają się w pełnej autonomii od Objawienia. To rozszczepienie okaże się trwałe i stanie się fundamentem nowożytnej kultury intelektualnej.

Podsumowanie

Kluczowym pojęciem opisującym treść wydarzeń kształtujących oblicze wieku XVI jest reformacja. Kryje się za nim podwójna rzeczywistość – reformy postulowanej przez przedstawicieli różnych odłamów protestanckich i reformy podjętej w katolicyzmie, zwłaszcza na Soborze Trydenckim (1545–1563). Wydarzenia wieku XVI stały się możliwe ze względu na cały szereg okoliczności, które przygotowały reformację. Na płaszczyźnie historii powszechnej było to związane z rozpadem chrześcijańskiej jedności średniowiecznej oraz pogłębiającym się kryzysem Kościoła i papiestwa. Szeroko obecne potrzeby duchowe i fakt, że często nie duchowni, a władcy świeccy podejmowali się reformy w życiu Kościoła, utorowały drogę reformie prowadzonej bez Rzymu. Wystarczy wspomnieć o władcach Hiszpanii, którzy sprawowali kontrolę nad inkwizycją hiszpańską, o ogromnej władzy, którą nad Kościołem we Francji na mocy konkordatu z 1516 roku zyskał król francuski Franciszek I, o tytule *Defensor fidei* przyznanym Henrykowi VIII na kilka lat przed jego zerwaniem z Rzymem. Zasada *cuius regio, eius religio* przyjęta w Niemczech w roku 1555 po latach konfliktów na tle religijnym została szeroko zaakceptowana właśnie dlatego, że już wcześniej uznawano prawo władców świeckich do interwencji w sprawach wiary. Doszło do tego wiele innych czynników, takich jak wynalezienie druku umożliwiające szybkie rozprzestrzenianie się tez głoszonych przez protestantów, przekształcenia w gospodarce skutkujące tym, że ekonomia oparta na zależnościach feudalnych i na posiadaniu ziemi ustępowała przed rozwojem miast i gospodarki opartej na handlu, a więc niezależnej od Kościoła, odkrycia geograficzne i prowadzone na odkrytych ziemiach misje z ramienia władców świeckich.

Nie można jednak pominąć istotnych faktów ściśle związanych z historią Kościoła, które miały ogromne znaczenie dla narodzin i dynamicznego rozwoju reformacji. Należy przywołać tutaj najpierw nieudaną próbę zjednoczenia Kościoła zachodniego i wschodniego podjętą na Soborze Florenckim (1439) i utrwalenie się rozłamu, spadek autorytetu papiestwa wskutek schizmy zachodniej i brak odpowiedzi ze strony Kościoła na potrzeby duchowe wiernych. Niewątpliwym przygotowaniem dla reformacji były wystąpienia Johna Wycliffe'a i Jana Husa. Ich krytyka Kościoła za bogactwo, korupcję i władzę polityczną, podkreślanie wyłącznego autorytetu Pisma, kwestionowanie doktryny transsubstancjacji, sprzeciw wobec handlu odpustami stworzyły sprzyjające warunki dla reformacji. Kluczowymi wydarzeniami kształtującymi oblicze wieku XVI były wystąpienie Marcina Lutra w 1517 roku i rozszerzanie się ruchu reformatorskiego w Niemczech, odłączenie się Anglii od Rzymu w 1534 roku, szerzenie się ruchów reformatorskich na terenie Szwajcarii, Francji i Niderlandów oraz rozpoczęcie reformy katolickiej wraz ze zwołaniem Soboru Trydenckiego. Podjęte później działania (wydanie katechizmu, ujednolicenie obrzędów mszy i wydanie ksiąg liturgicznych, wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego, reforma kształcenia duchownych itp.) miały na celu zwalczenie herezji i ochronę wiary katolickiej.

W tle tych wydarzeń kryły się określone idee filozoficzne i nurty teologiczne. Można tu wskazać narodziny tzw. *devotio moderna* podkreślającej znaczenie osobistej pobożności, wiary rozumianej jako indywidualny wybór i niepotrzebującej pośrednictwa Kościoła. Istniejący dotychczas pluralizm teologiczny zrodził odmienne ujęcia, w których przede wszystkim inaczej będzie rozumiany Kościół, autorytet Pisma i znaczenie sakramentów. Wiek XVI stał się okresem, w którym pewien pluralizm teologiczny przestał funkcjonować w obrębie wspólnie wyznawanej wiary, a różne ujęcia pewnych prawd zaczęto odczytywać jako wyraz rozłamu.

Bibliografia

Baron, A., Pietras, H. (red.) (2003). *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski, t. 3: Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym (1414–1445)*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Baron, A., Pietras, H. (red.) (2004). *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst łaciński i polski, t. 4: Lateran V, Trydent, Watykan I (1511–1870)*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Christ-von Wedel, C. (2013). *Erasmus of Rotterdam. Advocate of a New Christianity*. Toronto: University of Toronto Press. https://doi.org/10.3138/9781442665712

Dawson, C. (1966). *Szkice o kulturze średniowiecznej*, J. Sulowski (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Dawson, C. (1987). *Formowanie się chrześcijaństwa*, J. Marzęcki (tłum.), wyd. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Delumeau, J. (1986). *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w., t. 1: Narodziny i rozwój reformy protestanckiej*, J. M. Kłoczowski (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Dulles, A. (1987). *Models of the Church*, expanded ed. New York: Image Books.
Dyl, J. (1997). *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
Elton, G. R. (1999). *Reformation Europe 1517–1559*, 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers.
Franciszek (2023). *List apostolski motu proprio „Ad theologiam promovendam"*, https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/20231101-motu-proprio-ad-theologiam-promovendam.html (2.07.2024).
Gilson, E. (1998). *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, J. Rybałt, M. Tazbir (tłum.), wyd. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Graybill, G. B. (2015). *The Honeycomb Scroll. Philipp Melanchthon at the Dawn of the Reformation*. Minneapolis: Fortress Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt13wwwts
Gregory, B. S. (2021). *Niezamierzona reformacja. Od rewolucji religijnej do świeckiego społeczeństwa*, A. Dzierzgowska (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Heller, M. (2023). *Teoria względności Mikołaja Kopernika*. Kraków: Copernicus Center Press.
Kijewska, A. (2009). *Mikołaj Kuzańczyk*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
Kopiec, J. (2012). Reformacja. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 16, kol. 1300–1304), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kościelny, P. (2017). *Dzieje reformacji w Polsce*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Kumor, B. (1984). *Historia Kościoła, cz. 5: Czasy nowożytne. Rozłam w chrześcijaństwie zachodnim*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
Laboa, J. M. (red.) (2014). *Historia chrześcijaństwa, t. 19: Reformacja. Chrześcijański renesans*, M. Myczkowski (tłum.). Kielce–Warszawa: Wydawnictwo Jedność, Edipresse Kolekcje.
Lahey, S. E. (2009). *John Wyclif*. Oxford–New York: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195183313.001.0001
Liana, Z. (2001). Giordano Bruno. W: *Nauki przyrodnicze a teologia. Konflikt i współistnienie*, M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny. Kraków–Tarnów: OBI, Wydawnictwo Biblos.
Majkrzak, H. (1996). Giovanni Pico della Mirandola i jego nauka o godności człowieka. Charakterystyka postaci i dzieło. *Analecta Cracoviensia*, 28: 59–71.
Maryniarczyk, A. (2004). *Nominalizm czy realizm? Spór o przedmiot poznania*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
Maurer, A. A. (1982). *Medieval Philosophy*, 2nd ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies. https://doi.org/10.1163/9789004624450
Olszewski, D. (1996). *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Paner, A., Hintz, M. (red.) (2016). *Jan Hus. Życie i dzieło. W 600. rocznicę śmierci*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
Pelikan, J. (2010). *Tradycja chrześcijańska. Historia rozwoju doktryny, t. 4: Reformacja Kościoła i dogmatów (1300–1700)*, M. Król (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Pieper, J. (1966). *Tomasz z Akwinu*, Z. Włodkowa (tłum.). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

Pieper, J. (2000). *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, T. Brzostowski (tłum.), wyd. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Piórczyński, J. (1997). *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Leopoldinum.
Piwko, S. (1995). *Jan Kalwin. Życie i dzieło*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
Schatz, K. (2004). *Prymat papieski. Od początków do współczesności*, E. Marszał, J. Zakrzewski (tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
Tatarkiewicz, W. (1970). *Historia filozofii, t. 2: Filozofia nowożytna do roku 1830*, wyd. 7. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Todd, J. M. (1998). *Marcin Luter*, T. Szafrański (tłum.). Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
Weiss, A. (1997). Inkwizycja. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 7), S. Wielgus i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Wewiór, P. (2017). *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisa Bacona*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. https://doi.org/10.12775/978-83-231-5713-7
Życiński, J. (red.) (1991). *Sprawa Galileusza*, M. Olszańska, K. Sławińska, A. Szostkiewicz (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Znak.

Summary

The Reformation is a key concept for understanding the events that shaped the sixteenth century. It encompasses a twofold reality: the reform advocated by representatives of various Protestant denominations and the reform undertaken in Catholicism, especially at the Council of Trent (1545–1563). The events of the sixteenth century were made possible by a whole series of circumstances that paved the way for the Reformation. In terms of general history, this was linked to the disintegration of medieval Christian unity and the deepening crisis of the Church and the papacy. Widespread spiritual needs and the fact that secular rulers rather than clerics often undertook reform in the life of the Church prepared the ground for a reformation conducted without Rome. Suffice it to mention the Spanish rulers who exercised control over the Spanish Inquisition, the enormous power that King Francis I of France gained over the Church in France by virtue of the Concordat of 1516, and the title of *defensor fidei* granted to Henry VIII a few years before his break with Rome. The principle of *cuius regio eius religio*, adopted in Germany in 1555 after years of religious conflict, was widely accepted precisely because the right of secular rulers to intervene in matters of faith had already been recognised. This was compounded by many other factors, such as the invention of printing, which enabled the theses propounded by Protestants to spread rapidly; the economic transformation resulting in an economy based on feudal dependence and land ownership giving way to the development of cities and an economy based on trade and

therefore independent of the Church; and geographical discoveries and the missions conducted in newly discovered lands on behalf of secular rulers.

However, one cannot overlook significant facts closely related to the history of the Church, which were of great importance for the birth and dynamic development of the Reformation. The unsuccessful attempt to unite the Western and Eastern Churches at the Council of Florence (1439) and the perpetuation of the schism, the decline in the authority of the papacy as a result of the Western Schism and the failure of the Church to respond to the spiritual needs of the faithful must be recalled here first. The activities of John Wycliffe (c. 1320–1384) and John Hus (c. 1370–1415) undoubtedly paved the way for the Reformation. Their criticism of the Church for its wealth, corruption and political power, their emphasis on the sole authority of Scripture, their questioning of the doctrine of transubstantiation and their opposition to the trade in indulgences prepared the ground for the Reformation. The key events that shaped the sixteenth century were Martin Luther's protest in 1517 and the expansion of the reform movement in Germany, England's break with Rome in 1534, the spread of reform movements in Switzerland, France and the Netherlands, and the beginning of the Catholic Reformation with the convocation of the Council of Trent. The measures taken thereafter (issuing a catechism, standardising the rites of the Mass and publishing liturgical books, introducing the Gregorian calendar, reforming the education of the clergy, etc.) were intended to combat heresy and protect the Catholic faith.

In the background of these developments lay certain philosophical ideas and theological currents. One can point to the birth of the so-called *devotio moderna* emphasising the importance of personal piety and of faith understood as an individual choice not requiring the mediation of the Church. The theological pluralism that had existed up to that point gave rise to divergent approaches in which, above all, the Church, the authority of Scripture and the meaning of the sacraments would be understood differently. The sixteenth century became a period in which a certain theological pluralism ceased to function within a commonly professed faith, and different interpretations of certain truths came to be read as an expression of schism.

Abstrakt

Rozdział przedstawia XVI wiek jako okres głębokich przemian politycznych, kulturowych, filozoficznych i religijnych, które zasadniczo zmieniły warunki uprawiania

teologii. Renesans i humanizm przyniosły nowy stosunek do źródeł, języka i dziedzictwa starożytnego, natomiast reformacja zakwestionowała dotychczasowy model jedności zachodniego chrześcijaństwa. W odpowiedzi na wystąpienie reformatorów rozwinęła się katolicka reforma, której ważnym momentem był Sobór Trydencki i związana z nim konsolidacja doktrynalna oraz instytucjonalna Kościoła. Spory o Pismo Święte, Tradycję, sakramenty, usprawiedliwienie i naturę Kościoła doprowadziły do rozwoju teologii kontrowersyjnej i nowego typu apologetyki. Rozdział rekonstruuje zatem środowisko intelektualne, w którym działali polscy apologeci XVI wieku.

Słowa kluczowe: reformacja; reforma katolicka; Sobór Trydencki; teologia kontrowersyjna; apologetyka katolicka; renesans; humanizm; protestantyzm

Abstract

The chapter presents the sixteenth century as a period of profound political, cultural, philosophical, and religious transformation that fundamentally changed the conditions in which theology was practised. Renaissance humanism introduced new approaches to sources, language, and classical heritage, while the Reformation challenged the existing model of Western Christian unity. In response, the Catholic Reformation developed, with the Council of Trent playing a central role in the doctrinal and institutional consolidation of the Church. Disputes over Scripture, Tradition, the sacraments, justification, and the nature of the Church fostered the development of controversial theology and a renewed form of apologetics. The chapter thus reconstructs the intellectual environment in which sixteenth-century Polish apologists worked.

Keywords: Reformation; Catholic Reformation; Council of Trent; controversial theology; Catholic apologetics; Renaissance; humanism; Protestantism

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 125–143.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.08

Stanisław Hozjusz

Damian Wąsek
damian.wasek@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-1349-1411
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Magdalena Ficoń
magdalena.ficon@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0001-6339-0614
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Stanisław Hozjusz urodził się 5 maja 1504 roku w Krakowie jako syn przybyłego z Niemiec (Pforzheim w Badenii) Ulryka Hosego (Hoze) oraz Anny, wdowy po mieszczaninie Erhardzie Slakerze, należącej do zamożnego patrycjatu o korzeniach niemieckich. Rok po narodzinach Stanisława rodzina przeniosła się do Wilna – miasta wieloetnicznego, zamieszkiwanego przez Niemców, Polaków, Litwinów, Rusinów, Ormian i Żydów, co miało istotny wpływ na ukształtowanie jego późniejszej otwartości wobec osób różnych narodowości i wyznań. W 1519 roku Hozjusz zamierzał wstąpić do wileńskich dominikanów, czemu zdecydowanie sprzeciwił się ojciec. Zamiast do zakonu posłano go na studia do Krakowa, gdzie 29 sierpnia 1519 roku immatrykulował się na Wydziale Sztuk Wyzwolonych; w grudniu 1520 roku uzyskał bakalaureat *artium*. W czasie studiów zawarł znajomość z wieloma późniejszymi luminarzami nauki, w tym z przyszłymi adwersarzami – Andrzejem Fryczem Modrzewskim i Janem Drohojowskim.

Intelektualna dojrzałość Hozjusza, na którą wskazują m.in. jego pierwsze utwory poetyckie z lat 1521–1523, umożliwiła mu wejście na dwór

biskupa krakowskiego Jana Konarskiego, który powierzył mu obowiązki nauczyciela domowego swych protegowanych. Na dworze biskupów krakowskich pozostał do 1530 roku, zyskując przychylność prymasa Jana Łaskiego oraz biskupa Andrzeja Krzyckiego. Dzięki możnym protektorom uzyskał beneficja kościelne (prepozyturę wieluńską, kanonię w Wiślicy), które pozwoliły mu na wyjazd na studia do Włoch. 4 czerwca 1530 roku przybył do Wenecji, skąd po przeszło miesięcznym pobycie udał się do Bolonii, gdzie kształcił się przez dwa lata, sprawując zarazem obowiązki mentora wysłanych na studia bratanków biskupa Piotra Tomickiego. Jesienią 1532 roku przeniósł się do Padwy, by kształcić się pod okiem wybitnego profesora Lazzara Bonamica. Po roku wrócił do Bolonii, gdzie 8 czerwca 1534 roku odbyła się jego uroczysta promocja na doktora obojga praw[1].

Po powrocie do kraju w sierpniu 1534 roku Stanisław Hozjusz podjął obowiązki sekretarza biskupa krakowskiego i podkanclerzego koronnego Piotra Tomickiego. Po jego śmierci w 1535 roku związał się z Janem Chojeńskim, biskupem płockim, następnie krakowskim i kanclerzem koronnym. Równolegle rozwijał karierę w kancelarii królewskiej, w której w maju 1538 roku uzyskał oficjalny tytuł sekretarza królewskiego, a w 1543 roku objął funkcję wielkiego sekretarza. Dzięki poparciu monarchy i wpływowych przedstawicieli episkopatu stopniowo gromadził również beneficja kościelne. Dnia 5 lipca 1538 roku objął kanonię warmińską we Fromborku, wakującą w związku z przeniesieniem Jana Dantyszka z biskupstwa chełmińskiego na warmińskie, a w maju 1539 roku uzyskał godność kantora kapituły warmińskiej. W lutym 1540 roku został przyjęty do krakowskiej kapituły katedralnej, obejmując prebendę szczytnicką. W kolejnych latach otrzymał probostwo w Gołębiu (1541) oraz kanonikat sandomierski (1542). Do posiadanych przez niego beneficjów należało również uposażenie związane z kaplicą św. Marcina na zamku w Wilnie.

W 1543 roku przyjął święcenia kapłańskie. Wkrótce stał się zaufanym współpracownikiem urzędników królewskich i hierarchów kościelnych. Wielokrotnie wyjeżdżał z misjami dyplomatycznymi, uczestniczył w sejmach i synodach, systematycznie budując pozycję polityczną i kościelną. Walory intelektualne i zdolności Hozjusza były niejednokrotnie doceniane i wykorzystywane przez wybitne postacie ówczesnej sceny dziejowej

1 Stanisław Hozjusz pobierał naukę prawa u Hugona Buoncompagniego, późniejszego papieża Grzegorza XIII. W Padwie do grona jego wykładowców należał Marco Antonio (de Geneua), profesor filozofii i czołowy przedstawiciel awerroizmu padewskiego, a w Bolonii latynista i rektor Romulus Amazeusz.

państwa polsko-litewskiego. Awans na biskupstwo utrudniało jednak jego nieszlacheckie pochodzenie. Sytuacja zmieniła się po śmierci Zygmunta I Starego w 1548 roku, gdy tron objął Zygmunt II August. Hozjusz przystąpił do obozu nowego władcy, a jego wierność została doceniona: 3 lutego 1549 roku otrzymał nominację na biskupstwo chełmińskie, zatwierdzoną przez papieża Pawła III 12 lipca tego roku. Sakrę biskupią przyjął 16 lub 23 marca 1550 roku, najprawdopodobniej w katedrze na Wawelu.

Pasterzowanie w diecezji chełmińskiej trwało zaledwie kilka miesięcy. Już na początku 1551 roku Zygmunt II August awansował Hozjusza na biskupstwo warmińskie, mimo protestów kapituły fromborskiej i stanów Prus Królewskich, które zarzucały mu brak pruskiej indygenatury. 3 marca 1551 roku kanonicy fromborscy dokonali jego elekcji, 11 maja papież Juliusz III zatwierdził przenosiny z Chełmży na Warmię, a uroczysty ingres do katedry fromborskiej odbył się 21 lipca 1551 roku. W nowej diecezji Hozjusz aktywnie podjął zadania duszpasterskie, zwracając szczególną uwagę na postępy reformacji, i zaangażował się w działania kontrreformacyjne zarówno na terenie diecezji, jak i w kraju.

Podczas synodu prowincjonalnego w Piotrkowie w roku 1551 ułożył w ciągu czterech dni zwięzłe wyznanie wiary, które zyskało aprobatę ojców synodalnych. Pierwsza część *Confessio fidei Catholicae Christiana* została opublikowana w roku 1553 w jednej z krakowskich oficyn, wydanie kompletne ukazało się w 1557 roku w Moguncji. Już w 1555 roku Hozjusz podjął u papieża Juliusza III pierwsze starania o sprowadzenie jezuitów do swojej diecezji – zakonnicy dotarli na Warmię dopiero dziesięć lat później. W tym samym roku udało się sprowadzić do Królestwa Polskiego stałego wysłannika papieskiego, biskupa Werony Aloisia Lippomana, którego misja – zdaniem Hozjusza – nie przyniosła oczekiwanych rezultatów. Wobec paktów monarchy z różnowiercami biskup warmiński rozważał odejście z diecezji i całkowite poświęcenie się obronie wiary katolickiej.

Wybitne zdolności intelektualne Stanisława Hozjusza oraz jego bezkompromisowe przywiązanie do zasad katolicyzmu zyskały uznanie nie tylko wśród współczesnych mu hierarchów kościelnych, lecz również w najbliższym otoczeniu papieskim. Już pod koniec 1558 roku w Rzymie zaczęły pojawiać się informacje o planowanym wyniesieniu biskupa warmińskiego do godności kardynalskiej. Sam Hozjusz odnosił się do tych zamierzeń z dużą rezerwą i zgodnie ze swoją postawą życiową nie zabiegał o awanse ani zaszczyty kościelne. Mimo wysokiej oceny jego działalności za pontyfikatu Pawła IV nie doszło jeszcze do nominacji kardynalskiej. Papież powierzał mu jednak coraz ważniejsze zadania związane z polityką Kościoła i przygotowaniami do wznowienia obrad Soboru Trydenckiego.

Po śmierci Pawła IV w sierpniu 1559 roku oraz w okresie wakatu na Stolicy Apostolskiej Hozjusz umocnił swoją pozycję w Kurii Rzymskiej. Dzięki poparciu wpływowych kardynałów, zwłaszcza Alessandra Farnese, starał się oddziaływać na przebieg konklawe. Wybór kardynała Giovanniego Angela Medici na papieża Piusa IV w grudniu 1559 roku otworzył nowy etap w karierze Hozjusza. Papież szybko dostrzegł polityczne i religijne kompetencje warmińskiego hierarchy, powierzając mu na początku 1560 roku funkcję legata apostolskiego przy dworze cesarza Ferdynanda I Habsburga. Misja ta miała szczególne znaczenie w kontekście narastających napięć wyznaniowych w Europie Środkowej oraz przygotowań do wznowienia Soboru Trydenckiego.

Hozjusz przybył do Wiednia wiosną 1560 roku i przez kilkanaście miesięcy prowadził tam intensywną działalność dyplomatyczną. Reprezentował jednocześnie interesy Stolicy Apostolskiej oraz króla Zygmunta II Augusta, starając się skłonić cesarza do bardziej zdecydowanych działań przeciwko postępom reformacji. Jego stanowisko cechowała konsekwencja i zdecydowanie, co nie zawsze spotykało się ze zrozumieniem ze strony Ferdynanda I, skłonnego raczej do kompromisów i dialogu z protestantami. W rezultacie Hozjusz bywał krytykowany zarówno przez zwolenników reformacji, jak i przez część środowisk politycznych obawiających się zaostrzenia konfliktów religijnych. Mimo tych trudności jego działalność przyczyniła się do wzmocnienia katolickiej polityki papiestwa w regionie.

Uznanie dla zasług Hozjusza znalazło ostatecznie wyraz w decyzji Piusa IV o wyniesieniu go do godności kardynalskiej. Konsystorz z 26 lutego 1561 roku ogłosił jego kreację kardynalską, a kilka tygodni później nowy kardynał został oficjalnie mianowany jednym z legatów papieskich odpowiedzialnych za wznowienie obrad Soboru Trydenckiego. Otrzymanie kapelusza kardynalskiego oznaczało wejście Hozjusza do ścisłej elity Kościoła katolickiego i stanowiło potwierdzenie wysokiej oceny jego działalności duszpasterskiej, teologicznej oraz dyplomatycznej.

Charakterystyczną cechą postawy Hozjusza pozostawała jednak daleko posunięta skromność. Współcześni podkreślali, że nie zabiegał on o zaszczyty i traktował awanse kościelne przede wszystkim jako obowiązek służby Kościołowi. W przekazach z epoki utrwalono obraz hierarchy, który nie poszukiwał osobistej chwały, lecz był gotów przyjąć najwyższe godności wyłącznie z poczucia odpowiedzialności za wspólnotę wiernych. Nominacja kardynalska z 1561 roku stanowiła zatem nie tylko zwieńczenie jego dotychczasowej działalności, lecz także początek nowego etapu, w którym odegrał jedną z najważniejszych ról w realizacji programu odnowy katolickiej związanej z Soborem Trydenckim.

Jako jeden z pięciu legatów papieskich przewodniczących obradom trzeciego okresu Soboru Trydenckiego Hozjusz odegrał kluczową rolę w wypracowaniu ostatecznego kształtu dekretów o eucharystycznym charakterze mszy świętej. Wobec głębokich rozbieżności wśród ojców soborowych oraz poglądów hiszpańskich teologów postulujących odmienne drogi reformy dyscyplinarnej polski kardynał konsekwentnie bronił nierozerwalnego związku dogmatu z tradycją patrystyczną. Jego wybitną zasługą na polu dogmatycznym było sformułowanie jednolitego systemu teologicznego ofiary eucharystycznej, opartego wprost na nauczaniu św. Augustyna. Hozjusz argumentował, iż bezkrwawa ofiara ołtarza nie jest jedynie subiektywnym wspomnieniem, lecz realnym i sakramentalnym uobecnieniem jedynej ofiary krzyżowej Chrystusa, co znalazło bezpośrednie odzwierciedlenie w sformułowaniach doktrynalnych sesji XXII i stało się fundamentem katolickiej sakramentologii na kolejne stulecia [Wojtyska, 1967: 138].

Przez kolejne pięć lat pracował zarówno na Warmii, jak i w Królestwie Polskim. Wraz z jego powrotem spełniły się marzenia o sprowadzeniu jezuitów: zakonnicy przybyli do Lidzbarka w listopadzie 1564 roku, a rok później osiedlili się w przygotowanym dla nich klasztorze w Braniewie. Obok kształcenia młodzieży i prowadzenia gimnazjum zostali zobowiązani do kierowania seminarium duchownym, które rozpoczęło działalność 25 września 1567 roku. Hozjusz brał udział w synodach prowincjonalnych i sejmach, występując przeciwko idei Kościoła narodowego, czym wywołał gniew prymasa Jakuba Uchańskiego. Wobec częstych wyjazdów dążył do ustanowienia koadiutora na Warmii – został nim ostatecznie Marcin Kromer.

W 1569 roku Hozjusz udał się ponownie do Rzymu, by włączyć się w pracę kilku dykasterii rzymskich, a w roku 1573 został mianowany wielkim penitencjarzem Kościoła Rzymskiego. Pobyt kardynała w Rzymie w ostatnim dziesięcioleciu jego życia zaowocował także trwałym dziełem o charakterze duszpasterskim i narodowym. Zauważywszy, że pielgrzymi przybywający z Rzeczypospolitej – w odróżnieniu od innych nacji europejskich – nie posiadają w Wiecznym Mieście własnego schronienia ani zaplecza duszpasterskiego, podjął on energiczne i uwieńczone sukcesem starania u papieża Grzegorza XIII o pozyskanie rzymskiego kościoła św. Salwatora (*S. Salvatore in Pensilis*). Po gruntownej odbudowie zniszczonej świątyni Hozjusz erygował przy niej kościół i hospicjum św. Stanisława Biskupa i Męczennika, które odtąd stało się centralnym punktem opieki materialnej i duchowej dla Polaków w Rzymie. Dzieło to, wraz z jednoczesnym wsparciem duszpasterskim udzielanym w kraju

lokalnym zgromadzeniom – w tym wsparciem dla powstania w Braniewie w 1571 roku żeńskiej wspólnoty zakonnej Sióstr św. Katarzyny pod przewodnictwem bł. Reginy Protmann – dopełnia wizerunek Hozjusza jako pasterza o wybitnym zmyśle organizacyjnym, dbającego o integralność formacji chrześcijańskiej zarówno na Warmii, jak i w samym sercu chrześcijaństwa [Kijas, 2024: 253–254].

Stanisław Hozjusz zmarł 5 sierpnia 1579 roku, a uroczystości pogrzebowe odbyły się w Rzymie 9 sierpnia. Papież Grzegorz XIII na wieść o jego śmierci wyznał, że odszedł „człowiek uczony, nad wszystkich cnotliwy, chluba najznakomitsza, ozdoba stolicy papieskiej. Nam pozostawił smutek, a sobie radość zapewnił, za swe ogromne zasługi przyjęty do chwały niebieskiej. Tam wyjednuje nam łaskę u Boga, a wy, drodzy słudzy, rzecznikowi swojemu oddajcie honory" [Prokop, 2008: 55].

Biogram powstał na podstawie opracowań takich autorów jak Prokop [2008], Achremczyk, Guzowski i Jezierski [2005], Kalinowska [2004], Szorc [2011], Reszka [2009], Misiurek [1993: 1257–1260].

Spuścizna piśmiennicza kardynała Hozjusza obejmuje drobne utwory poetyckie (dwadzieścia dwa epigramaty, krótkie wiersze, trzy elegie, parafrazę psalmu pięćdziesiątego), olbrzymią liczbę listów (około 10 tysięcy) oraz – przede wszystkim – dzieła teologiczne. Problematyka religijna, a w szczególności spory interkonfesyjne, stanowi wiodący nurt jego piśmiennictwa. Niechęć wobec Marcina Lutra i jego nauki Hozjusz wyraził jednoznacznie już w dwóch epigramatach z 1526 roku, gdy miał zaledwie 22 lata; nazwał wówczas ojca reformacji szaleńcem i człowiekiem obłąkanym.

Zmysł polemisty ujawnił się u Hozjusza już w młodości, jednak właściwa działalność apologetyczna przypada na okres biskupstwa, zwłaszcza na lata 1551–1560. Do jego najważniejszych dzieł należą:

Confessio fidei Catholicae Christiana [Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej], pełne wydanie: Moguncja 1557 (pierwsza częściowa edycja: Kraków 1553) – dzieło, którego powstanie należy wiązać z narastającym kryzysem religijnym wywołanym przez reformację. W połowie XVI wieku protestantyzm zdobywał coraz większe wpływy zarówno w Niemczech, jak i w Polsce. Hozjusz, wówczas biskup warmiński, uznał za konieczne przedstawienie systematycznego wykładu nauki katolickiej, który mógłby służyć duchowieństwu i świeckim jako odpowiedź na argumenty reformatorów. Pierwotnie tekst miał charakter stosunkowo zwięzły i odpowiadał na pytania związane z katolickim wyznaniem wiary.

Dzieło stanowi całościowy wykład doktryny katolickiej. Hozjusz omawiał w nim między innymi: autorytet Kościoła, rolę Tradycji obok Pisma

Świętego, znaczenie sakramentów, kult świętych i Matki Bożej, naukę o usprawiedliwieniu, prymat papieski, zagadnienia związane z liturgią i życiem kościelnym. Autor nie ograniczał się do prostego przedstawienia doktryny. Prowadził jednocześnie polemikę z poglądami protestanckimi, zwłaszcza luterańskimi i kalwińskimi. Charakterystyczne jest jednak to, że argumentacja Hozjusza opiera się przede wszystkim na Piśmie Świętym, Ojcach Kościoła i tradycji patrystycznej, a nie wyłącznie na autorytecie instytucjonalnym Kościoła.

Confessio fidei Catholicae Christiana uchodzi za jedno z najważniejszych dzieł europejskiej kontrreformacji przed zakończeniem Soboru Trydenckiego. Było szeroko rozpowszechniane w krajach niemieckojęzycznych, gdzie stanowiło ważny instrument obrony katolicyzmu wobec ekspansji protestantyzmu. Znaczenie dzieła potwierdza liczba wydań i przekładów. Już za życia autora ukazało się kilkadziesiąt edycji drukowanych. Tłumaczono je m.in. na język niemiecki, francuski, włoski, angielski i niderlandzki. Było czytane zarówno przez duchownych, jak i przez świeckich zainteresowanych sporami religijnymi epoki.

Wyrazem wyjątkowego, międzynarodowego autorytetu, jakim cieszyło się główne dzieło dogmatyczne biskupa warmińskiego, była decyzja króla Hiszpanii Filipa II Habsburga z 1565 roku, na mocy której zobowiązano biskupów i duchowieństwo w Niderlandach Hiszpańskich do posługiwania się *Confessio fidei*. W oficjalnych instrukcjach monarcha nakazał, aby przy objaśnianiu prawd wiary i nauczaniu dzieci w szkołach oraz podczas niedzielnych kazań opierać się na tzw. Konfesji polskiej (*la confessiori Polonica hecha por el Cardenal Stanislao Hosio*) jako dziele wybitnie uczonym i najwłaściwszym do tłumienia współczesnych błędów doktrynalnych. Fakt ten dowodzi, że traktat Hozjusza nie tylko pełnił funkcję doraźnej polemiki na gruncie krajowym, lecz stał się również uniwersalnym, zaaprobowanym przez Sobór Trydencki podręcznikiem ortodoksji katolickiej o zasięgu ogólnoeuropejskim, kształtującym potrydencką tożsamość wyznaniową i metodologię katechetyczną u progu nowożytności [Skolimowska, 2006: 273–275].

Historycy Kościoła podkreślają, że spośród wszystkich pism Hozjusza właśnie *Confessio fidei* odegrała największą rolę w kształtowaniu jego międzynarodowej renomy. To dzięki niej biskup warmiński został uznany za jednego z najważniejszych rzeczników katolicyzmu w Europie Środkowej.

W biografii Stanisława Hozjusza *Confessio fidei Catholicae Christiana* należy traktować jako dzieło przełomowe. Nie tylko ugruntowało ono jego pozycję jako teologa, lecz również otworzyło drogę do szerszej działalności dyplomatycznej i kościelnej. Sukces traktatu przyczynił się do wzrostu

autorytetu Hozjusza w Rzymie, co w kolejnych latach zaowocowało udziałem w najważniejszych przedsięwzięciach Kościoła katolickiego, w tym w pracach związanych z Soborem Trydenckim, oraz ostatecznie nominacją kardynalską.

Dla historyków *Confessio fidei* pozostaje jednym z najważniejszych polskich dzieł teologicznych XVI wieku oraz klasycznym przykładem literatury kontrreformacyjnej o europejskim zasięgu oddziaływania.

Dialogus de eo, num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti ac Divina Officia vulgari lingua peragi fas sit [Dialog o tym, czy godzi się pozwolić na komunię świętą pod dwiema postaciami dla świeckich, na małżeństwo księży i na sprawowanie liturgii w językach narodowych]. Dzieło polemiczne ujęte w formę dysputy między „łacinnikiem" Aratusem a „greczynem" Harpagusem, poświęcone trzem kluczowym postulatom reformacyjnym dotyczącym praktyki liturgicznej i dyscyplinarnej.

Jak wskazuje sam tytuł, utwór został napisany w formie dialogu. Taka konstrukcja pozwalała autorowi przedstawić argumenty obu stron sporu, a następnie poddać je krytycznej analizie. Hozjusz zestawił racje reformatorów z tradycyjną nauką Kościoła, wyraźnie wykazując, że postulaty takie jak zniesienie celibatu czy powszechna komunia świeckich pod dwiema postaciami są sprzeczne nie tylko z tradycją, lecz także z właściwie rozumianym Pismem.

Już w roku wydania tekst został przełożony na język niemiecki, co znacząco poszerzyło jego krąg oddziaływania w krajach Rzeszy. Współczesne edycje wskazują również na jego wykorzystanie w literaturze anglojęzycznej – częściowo poprzez tłumaczenie fragmentów w zbiorach polemicznych, co pokazuje, że przynajmniej niektóre wątki argumentacji Hozjusza przenikały do szerszej katolickiej apologetyki XVI wieku.

Dzieło wpisuje się w charakterystyczny dla autora sposób myślenia: obrona katolicyzmu miała opierać się nie na ustępstwach wobec reformacji, lecz na odnowie życia religijnego przy zachowaniu integralności nauki Kościoła. W tym sensie *Dialogus* stanowi ważne uzupełnienie wcześniejszego *Confessio fidei Catholicae Christiana*, rozwijając zawarte tam idee w odniesieniu do konkretnych problemów epoki.

Choć dzieło nie osiągnęło takiej popularności jak *Confessio fidei*, należy do najważniejszych pism polemicznych Hozjusza. Pozwala ono zrozumieć jego stanowisko wobec kluczowych sporów XVI wieku i ukazuje go jako jednego z najbardziej konsekwentnych przedstawicieli katolickiej reformy. Traktat stanowi również cenne źródło do badań nad relacjami między polityką a religią w okresie Soboru Trydenckiego oraz nad rolą polskich hierarchów w europejskiej debacie wyznaniowej.

De expresso Dei verbo libellus [Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym] to jedno z najbardziej wpływowych dzieł polemicznych kardynała Stanisława Hozjusza, wydane po raz pierwszy w 1558 roku w Dillingen. Tekst zyskał europejską sławę, o czym świadczą liczne wydania łacińskie oraz przekłady na języki nowożytne: polski (1562), angielski (1567), niemiecki, czeski i francuski.

Centralnym punktem dzieła jest wykład o świętej Tradycji, która dla Hozjusza stanowi „najpewniejszy fundament wiary". Hozjusz opierał swoją argumentację na ogromnej liczbie cytatów z Ojców Kościoła (w samym tym dziele powołuje się na dwudziestu autorów starochrześcijańskich, m.in. św. Augustyna, św. Atanazego i św. Cyryla), aby wykazać, że nauka katolicka jest tożsama z wiarą pierwszych chrześcijan.

Traktat zawiera kilka kluczowych zagadnień apologetycznych. Po pierwsze, jest to negacja zasady *sola Scriptura* – Hozjusz twierdził, że samo Pismo Święte nie jest wystarczającym źródłem wiary, ponieważ może być różnorako i błędnie interpretowane. Uważał, że „litera zabija, a duch ożywia", przy czym duchem jest właściwe rozumienie Pisma zachowane w Kościele.

Po drugie, autor podkreślał wyłączny autorytet Kościoła w interpretacji – Pismo Święte jest „jasnym słowem Bożym" tylko wtedy, gdy jest wykładane zgodnie z sensem i konsensusem Kościoła katolickiego. Poza Kościołem nie istnieje światło pozwalające na zdrowe zrozumienie Biblii.

Po trzecie, autor wzywał katolików do unikania heretyków i niepodejmowania z nimi dysput teologicznych, twierdząc, że prowadzą one jedynie do zamętu, a heretycy i tak naciągają teksty biblijne do własnych mniemań. Potępiał on indywidualizm religijny, atakując protestancką zasadę prywatnego badania Pisma, nazywaną przez niego źródłem „duchowego nieporządku" i pychy. Porównywał reformatorów do fałszywych proroków, którzy polegają na własnej mądrości zamiast na woli Bożej.

Po czwarte, apologeta podkreślał, że Tradycja to „niespisane słowo Boże". Traktat dowodzi, że wiele prawd koniecznych do zbawienia (np. chrzest niemowląt, nauka o czyśćcu, ofiara mszy świętej) nie jest wyraźnie zapisanych w Biblii, lecz pochodzi z natchnionej przez Ducha Świętego Tradycji ustnej.

Po piąte, uznawał on Kościół za „miejsce" Słowa Bożego – Słowo Boże nie istnieje w oderwaniu od Eklezji. Kościół jest jego depozytariuszem, stróżem i jedynym prawowitym heroldem. Głos Kościoła jest głosem Boga mówiącym przez członków Jego ciała.

Po szóste, Hozjusz bronił jedności i łaciny. Argumentował on, że zachowanie łaciny w liturgii jest znakiem jedności Kościoła powszechnego,

a dążenie do języków narodowych postrzegał jako element walki z rzymską ortodoksją. Obawiał się również, że tłumaczenia Biblii na języki narodowe sprzyjają wkradaniu się błędów teologicznych.

Dzieło wywołało gwałtowne reakcje po stronie protestanckiej. Teolog William Fulke napisał w Anglii specjalną odpowiedź skierowaną do Hozjusza (*Ad epistolam Stanislai Hosii… responsio*), w której zarzucał mu brak miłości bliźniego i nietolerancję. Z kolei angielscy katolicy, jak Thomas Stapleton czy Richard Shacklock, widzieli w tym traktacie „topór na herezje" i niezbędne narzędzie do obrony wiary.

Catholici cuiusdam et orthodoxi iudicium et censura [Cenzura albo rozsądek jednego katolika przy prawej i starożytnej wierze stojącego] – dzieło jest reakcją na szerzące się wówczas w Polsce nurty antytrynitarskie (przeciwne Trójcy Świętej), reprezentowane m.in. przez zwolenników nauk Pawła z Samosaty i nauk ariańskich.

Utwór ma formę krytycznej oceny poglądów religijnych uznawanych przez Hozjusza za sprzeczne z nauką Kościoła. Już sam tytuł podkreśla zasadniczą intencję autora: przedstawienie stanowiska „katolika i prawowiernego", wiernego „starożytnej wierze", a więc chrześcijaństwu opartemu na nauczaniu Kościoła pierwszych wieków. Hozjusz krytykował doktryny odrzucające boskość Chrystusa i dogmat o Trójcy Świętej. Odwoływał się tym samym do jednego z najważniejszych argumentów swojej twórczości – przekonania, że prawdziwa wiara katolicka zachowuje nieprzerwaną ciągłość z tradycją apostolską, podczas gdy reformacja stanowi odejście od pierwotnego dziedzictwa chrześcijaństwa.

Confutatio prolegomenon Brentii [Odparcie przedłożeń Brencjusza] – jest to obszerna polemika z teologiem luterańskim Janem Brenzem, wydana w 1558 roku. Z apologetycznego punktu widzenia można tam wskazać trzy główne wątki. Pierwszy to krytyka *sola Scriptura*, w ramach której Hozjusz dowodził, że Pismo Święte nie może być jedynym źródłem wiary, gdyż wymaga autorytatywnego wykładu Kościoła. Druga kwestia to obrona Tradycji – wykazanie, że nauka katolicka jest niezmienna i powszechna, w przeciwieństwie do „nowinek" reformacyjnych, które zmieniają się niemal co roku. Trzecie zagadnienie to geneza herezji, a więc analiza historyczna mająca pokazać, że współczesne błędy religijne są jedynie powtórzeniem potępionych już w starożytności nauk.

De oppresso Dei Verbo [O uciśnionym Słowie Bożym] – traktat napisany w 1559 roku, będący bezpośrednią odpowiedzią na pisma polskiego reformatora Jana Łaskiego zatytułowane *Brevis ac compendiosa responsio…* Jego główne wątki to: obrona interpretacji kościelnej – autor sprzeciwiał się dowolności w czytaniu Biblii, twierdząc, że Słowo Boże jest „uciskane",

gdy interpretuje się je poza jednością z Kościołem katolickim – oraz prawowierni sędziowie, czyli teza, że tylko biskupi w łączności z Rzymem mają mandat do rozstrzygania sporów religijnych.

De origine haeresium nostri temporis [O początku herezji naszych czasów] to dzieło znane w Anglii jako *The Hatchet of Heresies* („Topór na herezje"), wydane w przekładzie angielskim w 1565 roku. Hozjusz analizował i krytykował w nim źródła oraz rozwój XVI-wiecznych ruchów reformacyjnych, zestawiając je z dawnymi herezjami wczesnego Kościoła (np. arianizmem czy donatyzmem). Autor argumentował, że odejście od rzymskokatolickiej Tradycji, autorytetu papieża i jedności Kościoła prowadzi nieuchronnie do anarchii doktrynalnej i ciągłego podziału wśród samych reformatorów. Mocno opierał się na cytatach z Ojców Kościoła (m.in. Tertuliana i św. Augustyna), aby ośmieszyć brak ciągłości historycznej u protestantów.

Catholici Cuiusdam Et Orthodoxi Iudicium Et Censura de iudicio et censura ministrorum Tygurinorum et Heydelbergensium de dogmate contra adorandam Trinitatem in Polonia nuper sparso […] to traktat z 1565 roku wymierzony w rozwijający się w Polsce ruch braci polskich (arian), którzy odrzucali dogmat o Trójcy Świętej i boskości Jezusa Chrystusa. Hozjusz wykorzystał w nim wcześniejsze oficjalne potępienie antytrynitaryzmu przez szwajcarskich i niemieckich kalwinistów (z Zurychu i Heidelbergu), aby wykazać sprzeczności oraz rozłam w obozie protestanckim. Dzieło stanowiło oręż w rękach kontrreformacji. Hozjusz posłużył się pismami zachodnioeuropejskich reformatorów, aby udowodnić katolikom i luteranom, że idee antytrynitarskie są herezją naruszającą fundamenty chrześcijaństwa.

Wszystkie te dzieła łączy wspólna metoda: erudycja patrystyczna (oparcie na naukach Ojców Kościoła) oraz radykalny uniwersalizm stawiający jedność z Rzymem ponad wszelkie partykularyzmy narodowe.

Warsztat apologety

Przestrzenie sporów

Od synodu piotrkowskiego w 1551 roku Hozjusz stał się najważniejszym przywódcą polskiej reformacji katolickiej. W swoich pismach teologicznych nie tylko ujawnił znakomity rys polemisty, lecz również pokazał się jako systematyk formułujący zręby katolickiej eklezjologii [Kijas, 2024:

247–258]. Pierwsza, najważniejsza teza eklezjologiczna Hozjusza brzmi: „wcześniejsza jest powaga Kościoła niż Pismo" [Hozjusz, 1999a: 37], co stanowi bezpośrednią odpowiedź na protestancką zasadę *sola Scriptura* oraz formułę *pura doctrina, pura doctrina evangelica* [czysta nauka chrześcijańska, czysta nauka Ewangelii], głoszoną przez różne odłamy reformacji – od luteran po antytrynitarzy. Hozjusz wyraźnie sugerował, że zasadę *sola Scriptura* winna zastąpić inna: *sola Ecclesia in qua Scriptura legitur* – to Kościołowi przynależy prawo rozsądzania, które pisma są kanoniczne, a które nie [Hozjusz, 1999a: 38]. Tylko w Kościele Pismo nabiera właściwego znaczenia i tylko tutaj można je interpretować, co apologeta ilustrował przykładem sakramentu Eucharystii, odwołując się polemicznie do stanowisk Zwingliego, Ekolampadiusza i Kalwina [Hozjusz, 1999a: 40].

W warstwie eklezjologicznej Hozjusz nawiązywał wprost do sporu z luterańską *Konfesją Augsburską* oraz *Apologią Konfesji Augsburskiej*, które sprowadzały prawdziwość Kościoła do dwóch cech: zdrowej nauki i prawa do korzystania z sakramentów. Odpowiedzią autora jest definicja czterech znamion Kościoła – świętości, powszechności, jedności i apostolskości – wyprowadzona z dwóch symboli wiary: apostolskiego oraz konstantynopolitańskiego [Hozjusz, 1999a: 45].

Stosunek do adwersarzy

Styl polemiki Hozjusza wobec reformatorów jest bezpośredni i nie stroni od ostrej retoryki. Heretykom zarzucał fałszywe i bezwstydne przywłaszczanie sobie zarówno Pisma, jak i nazwy Kościoła [Hozjusz, 1999a: 44]. Spośród czterech znamion najwięcej uwagi poświęcał apostolskości, wiążąc z nią prawdziwość Kościoła – co wynika wprost z polemiki antyprotestanckiej, zwłaszcza w kwestii prymatu Piotrowego [Hozjusz, 1999a: 70–71]. Argumentację tę wzmacniał analogiami zaczerpniętymi ze świata przyrody (obraz drzewa, którego wiele gałązek, gałęzi i konarów tkwi w jednym korzeniu) [Hozjusz, 1999a: 71]. Najostrzejszy ton polemiczny przybierał w odniesieniu do ośrodków reformacji – Wittenbergi, Genewy, Zurychu, Strasburga, Monasteru i Oksfordu – które nazywał „zarazami" oraz „schadzkami i radami niezbożnych", przeciwstawiając im Rzym jako jedyną prawowitą Katedrę Jedności [*De oppresso Dei verbo*]. Podsumowanie tej postawy odnaleźć można w traktacie *Confutatio prolegomenon Brentii*, gdzie Hozjusz stwierdził wprost, że poza Kościołem – „nie inaczej jak niegdyś poza arką Noego" – nie ma zbawienia.

Forma literacka

Hozjusz chętnie posługiwał się formą dysputy oraz traktatu skierowanego wprost do adresata świeckiego lub kościelnego. W *Confessio fidei* dominuje forma systematycznego wykładu podzielonego na rozdziały, w obrębie którego argumentacja teologiczna przeplata się z bogatą warstwą obrazową, czerpaną ze Starego i Nowego Testamentu. Kościół bywa u Hozjusza nazywany „filarem i podporą prawdy", „wojskiem uszykowanym do boju", „dobrą Matką", „domem Boga żywego". Często stosowana jest też Pawłowa typologia: mistyczne ciało, oblubienica Chrystusa, wieczne mieszkanie Boga żywego [Hozjusz, 1999a]. Rozdział XXI *Confessio…* stanowi w tym względzie swoistą syntezę biblijnej obrazowości Kościoła – jako klepiska, roli, sieci, winnicy, stada, domu i dziesięciu panien.

Główne wątki apologetyczne

Jak wspomnieliśmy, nauka Hozjusza o Kościele jest wielowątkowa i ekskluzywistyczna, rodzi się w toku sporów z protestantami i stanowi reprezentatywny obraz szesnastowiecznej myśli kontrreformacyjnej. Centralnym wątkiem pozostaje pytanie o autentyczność (prawdziwość) Kościoła – jedną z podstawowych kwestii teologicznych w debacie z reformatorami XVI wieku [Hozjusz, 1999a: 44]. Choć wiele zagadnień apologetycznych pojawiło się już przy okazji charakterystyki twórczości autora i jego warsztatu, spróbujmy raz jeszcze syntetycznie ukazać najistotniejsze przestrzenie, w których bronił on prawdziwości Kościoła katolickiego i jego doktryny [Kozakiewicz, 2013; Samsel, 2011; Smoczyński, 1937].

Hozjusz zdefiniował Kościół jako *fidelium congregatio* (zgromadzenie wiernych), odwołując się najczęściej do trzech jego wymiarów. Po pierwsze, traktował go jako Ciało Chrystusa, żywy organizm złożony z wielu członków, których Chrystus jest żywą Głową. Metafora ta służyła mu do wykazania, że mamy do czynienia nie z amorficzną masą, ale ze zharmonizowaną i hierarchiczną strukturą, która nie powinna być rozbijana herezjami i sporami religijnymi. Czytamy:

> A jeśliby którzy radzili, abyś z Królestwa twego i Ziem panowaniu twemu poddanych wypędził, tylko te, którzy nachwalebniejszą Trójcę Świętą bluźnią, nie słuchaj ich rady, boby sie nic szkodliwszego tobie i Królestwu twemu stać nie mogło. Gdyż także i drudzy są Heretykami jako i ci, bądź to Konfesji Augsburskiej, bądź to Tigurskiej albo Genewskiej, albo Pikardów,

albo bratrzyków Waldeńskich, albo którymkolwiek imieniem są nazwani. Jedną tylko chcieć z nich wyrzucić, coby to inszego było, jedno wszystki ine potwierdzić. Cokolwiek okrom jednej wiary jest, złamanie wiary jest: Jako Pan Chrystus nie jest rozdzielon, tak ani wiara, ani Ciało Pana Chrystusowe Kościół może być rozdzielon [Hozjusz, 2007].

Po drugie, autor łączył niewidzialną rzeczywistość łaski z widzialną formą Kościoła, który był dla niego „żywą ewangelią" (*vivum euangelium ipsa est Ecclesia*) odtwarzającą życie Chrystusa w ludzkich duszach. Po trzecie, bardzo ważna dla Hozjusza była ciągłość historyczna, a więc przekonanie, że Kościół trwa nieprzerwanie od czasów Adama i będzie trwał do końca świata.

W opozycji do protestanckiej koncepcji Kościoła niewidzialnego, złożonego wyłącznie z osób świętych i wybranych, apologeta uważał widzialność za istotną cechę wspólnoty eklezjalnej. Twierdził, że musi ona być rzeczywistością empiryczną, skoro Chrystus nakazał, by w Kościele szukać rozstrzygnięć i do niego się odwoływać. Dowodził też, że Kościół składa się zarówno z tych, którzy kierują się w życiu ewangelią, jak i z grzeszników, którzy, choć są jego „martwymi członkami", należą do wspólnoty obiektywnie przez wyznawanie tej samej wiary i udział w tych samych sakramentach. W *Confessio fidei* przytoczył szereg biblijnych symboli widzialności, takich jak miasto na górze (Mt 5, 14), które nie może być ukryte, przybytek umieszczony w słońcu (Ps 18, 6), góra domu Pańskiego, do której dążą narody (Mich 4, 1), czy wojsko przygotowane do boju (Pnp 6, 9) [Grabka, 1945: 226–227].

Wobec redukcyjnej, zdaniem Hozjusza, eklezjologii reformatorów – sprowadzającej prawdziwość Kościoła do zdrowej nauki i prawa do sakramentów – kardynał sformułował pytanie o kryteria odróżnienia prawdziwego Kościoła od „zgrai złoczyńców". W tym kontekście podał wykładnię czterech znamion Kościoła. Pisząc o jedności, wskazał, że to zagadnienie najważniejsze, ponieważ odzwierciedla niepodzielność samego Chrystusa. Świętość rozumiał w sposób obiektywny, jako cechę wypływającą z sakramentów i więzi ze Zbawicielem, a nie z subiektywnej doskonałości wiernych. Powszechność traktował jako wartość polegającą na obejmowaniu wszystkich narodów i czasów, w przeciwieństwie do lokalności wspólnot reformowanych. Apostolskość łączył z sukcesją biskupów i gwarancją prawowierności, wiązaną z autorytetem Stolicy Rzymskiej. Podsumowaniem tych refleksji może być przekonanie apologety, że katolik

znaczy tyle samo co „powszechny", bo łatwo zgadza się na to, co wszyscy uznają. Kto natomiast chwali się wyjątkową wiedzą […], nie to, co wszystkim, lecz

> to, co jemu samemu się podoba, tylko to przyjmuje, przekonany, że wszyscy są niemądrzy a on sam jest mądry, i w ten sposób oddziela się od powszechności, i niczego nie uważa za poprawne, jak tylko to co sam myśli: ten jest jednostkowy, jest heretycki, jest odszczepiony, nie jest katolicki i nie należy do Kościoła katolickiego, lecz jest z synagogi szatana [Hozjusz, 1999a: 51].

Kościół katolicki jest prawdziwym Kościołem także z tego powodu, że posiada asystencję Ducha Świętego, co gwarantuje mu nieomylność w sprawach wiary. Rozwijając tezę o pierwszeństwie Kościoła wobec Pisma, Hozjusz zapisał w *De expresso Dei verbo* znamienne, wielokrotnie komentowane zdanie: „wcześniejszy jest Kościół, wcześniejsza jest jego tradycja, wcześniejsza jest Ewangelia niż Pismo" (*prior est Ecclesia, prior est illius traditio, prius est Evangelium, quam Scriptura*). Autorytet Kościoła jest więc tak wielki, że można nawet mówić o jego pierwszeństwie przed Biblią, ponieważ to on, działając z boskiego upoważnienia, ustalił kanon ksiąg natchnionych, zatem bez niego nikt nie byłby w stanie stwierdzić, co jest autentycznym Słowem Bożym. Jest on w końcu jedynym uprawnionym hermeneutą tekstu natchnionego, który zawiera wiele miejsc niejasnych i skomplikowanych. Gdyby przyjąć protestancką zasadę *sola Scriptura* i stwierdzić, że każdy ma prawo do prywatnej interpretacji, posiadalibyśmy tyle wspólnot i sekt, ilu byłoby interpretatorów. Kościół, przechowując ustną Tradycję Apostolską, jest więc „bezpieczną kotwicą", która gwarantuje jedność zbudowaną wokół prawdy, a nie tylko dowolnych interpretacji.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że – choć mocno polemiczna – apologetyka Hozjusza nie polegała jedynie na odpieraniu zarzutów, ale na kompleksowym uzasadnianiu katolickiej eklezjologii. Prawdziwość Kościoła widział on w nieustannym przenikaniu się wymiaru duchowego i empirycznego, ciągłości i jedności doktryny oraz autorytecie związanym z asystencją Ducha Świętego i Tradycją Apostolską.

*

Współczesna teologia dogmatyczna oraz historia Kościoła dokonują istotnego przewartościowania spuścizny Stanisława Hozjusza, odchodząc od dawnych, konfesyjnych uproszczeń, które redukowały jego postać do roli bezkompromisowego rzecznika kontrreformacji. W świetle najnowszych badań jego apologetyka, choć osadzona w polemicznej i ostrej retoryce epoki, interpretowana jest w kategoriach „ekumenizmu przekonywania", u którego podstaw leżało głębokie przeświadczenie, że autentyczna jedność chrześcijan nie może opierać się na kompromisie doktrynalnym,

lecz na pełnej i integralnej prawdzie depozytu wiary. Soteriocentryczny wymiar jego eklezjologii, w której troska o zbawienie drugiego człowieka przewyższała doraźne kalkulacje polityczne, rzuca nowe światło na jego duszpasterski profil jako hierarchy i kandydata do chwały ołtarzy, którego proces beatyfikacyjny, prowadzony obecnie przez archidiecezję warmińską, stanowi potwierdzenie jego osobistej świątobliwości i trwałego znaczenia dla polskiej i europejskiej myśli teologicznej [Kozakiewicz, 2013: 289].

Bibliografia

Źródła

Achremczyk, S., Guzowski, J., Jezierski, J. (red.) (2005). *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL" (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 25).

Hozjusz, S. (1573). *Opera omnia hactenus edita jn unum corpus collecta ac nuperrime ab ipso auctore recognita et supra omnes alias editiones aucta* […], *cura et opera Alemanii Fini Cremensis excusa*. Venetiae: Franciscus Francisci, Dominicus Nicolinus.

Hozjusz, S. (1584). *Opera Omnia In Dvos Divisa Tomos, quorum primus ab ipso auctore plurimis subinde in locis, integris et dimidiis paginis sic auctus & recognitus, vt nouum opus fere censeri possit, Secundus autem totus nouus, nuncq*[*ue*] *primum typis excusus*. Colonia: Maternus Cholinus.

Hozjusz, S. (1879–1978). *Stanislai Hosii S. R. E. cardinalis maioris poenitentiarii episcopi Varmiensis (1504–1579) et quae ad eum scriptae sunt epistolae tum etiam eius orationes legationes, t. 1–6*, F. Hipler, W. Zakrzewski, A. Szorc (ed.). Kraków–Olsztyn (t. 1–2: Acta Historica Res Gestas Poloniae Illustrantia, 4, 9).

Hozjusz, S. (1999a). *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo Wyjaśnienie wyznania złożonego przez ojców zebranych na synodzie prowincjonalnym, który odbył się w Piotrkowie roku Pańskiego tysięcznego pięćsetnego pięćdziesiątego pierwszego, w miesiącu maju*, J. Wojtkowski (tłum.). Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL", Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum".

Hozjusz, S. (1999b). *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, M. Korolko (ed.). Kraków: Arcana.

Hozjusz, S. (2001). *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym*, J. Wojtkowski (tłum.). Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL", Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum".

Hozjusz, S. (2007). *Cenzura albo Rozsądek jednego katolika przy prawej a starożytnej wierze stojącego, na rozsądek i cenzurę ministrów tygurskich i heidelberskich,*

około nauki przeciw Trójcy Świętej, w Polsce niedawno rozsianej, M. Korolko (ed.). Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum".
Hozjusz, S. (2009). *O postępowaniu z odłączonymi*, J. Wojtkowski (tłum.). Olsztyn: Arcybiskup Metropolita Warmiński.

Opracowania

Grabka, G. M. (1945). *Cardinalis Hosii doctrina de Corpore Christi mystico in luce saeculi XVI*. Washington: The Catholic University of America Press.
Kalinowska, J. A. (2004). *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504–1579). Studium z dziejów kultury renesansowej*. Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum".
Kijas, Z. J. (2024). Dzieje Kościoła a życie ludzi świętych oraz świątobliwych. Przykład kardynała Stanisława Hozjusza. *Studia Elbląskie*, 25: 247–258.
Kozakiewicz, S. (2013). *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim. Rozwój wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej*. Olsztyn: Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.
Misiurek, J. (1993). Hozjusz Stanisław. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 6, kol. 1257–1260), J. Walkusz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Prokop, K. R. (2008). *Kardynał Stanisław Hozjusz*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
Reszka, S. (2009). *Żywot księdza Stanisława Hozjusza (Polaka), kardynała Świętego Kościoła Rzymskiego, penitencjarza wielkiego i biskupa warmińskiego*, J. A. Kalinowska (tłum.). Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
Samsel, R. (2011). *Teoria reformacji Stanisława Hozjusza na podstawie jego „Cenzury"*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.
Skolimowska, A. (2006). „Confessio fidei" Hozjusza jako podstawa katechizacji wiernych w hiszpańskich Niderlandach. *Studia Warmińskie*, 43: 273–275.
Smoczyński, J. (1937). *Eklezjologia Stanisława Hozjusza*. Pelplin: Nakładem Stolicy Biskupiej.
Szorc, A. (2011). *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, wyd. 2. Olsztyn: Towarzystwo Naukowe, Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
Wojtyska, H. D. (1967). *Cardinal Hosius, Legate to the Council of Trent*. Rome: Institute of Ecclesiastical Studies.

Summary

This chapter presents the life, theological legacy, and apologetic methodology of Cardinal Stanislaus Hosius (1504–1579), one of the most influential representatives of Catholic renewal during the sixteenth century and a leading architect of the Counter-Reformation in Central Europe. It examines both the historical context of his activity and the principal theological themes that shaped his apologetic thought, demonstrating that his

contribution extended far beyond contemporary religious polemics and significantly influenced post-Tridentine Catholic theology.

The first part outlines Hosius' intellectual formation, ecclesiastical career, diplomatic missions, and participation in the Council of Trent. Special attention is given to his role as Bishop of Warmia, papal legate, and cardinal, as well as to his involvement in implementing Catholic reform and strengthening ecclesiastical institutions. His pastoral initiatives, educational reforms, support for the Jesuits, and contribution to the consolidation of Catholic identity reveal the close relationship between his theological reflection and practical ecclesiastical leadership.

The chapter subsequently analyses Hosius' major theological writings, including *Confessio fidei Catholicae Christiana*, *De expresso Dei verbo*, *Dialogus de eo, num calicem laicis…*, *Confutatio prolegomenon Brentii*, and other polemical treatises. These works reveal a coherent apologetic programme grounded in Sacred Scripture, the writings of the Church Fathers, and Apostolic Tradition. Rather than constructing isolated responses to individual Protestant arguments, Hosius developed an integrated vision of the Church as the authentic guardian and interpreter of divine revelation.

Particular emphasis is placed on Hosius' apologetic method. His defence of Catholic doctrine rested on the conviction that the authority of the Church precedes the canonical recognition and authentic interpretation of Scripture, making ecclesial Tradition indispensable for preserving the unity of faith. Consequently, he rejected the Reformation principles of *sola Scriptura* and private interpretation, arguing instead for the inseparable relationship between Scripture, Tradition, and the teaching authority of the Church. His ecclesiology was centred on the four classical marks of the Church – unity, holiness, catholicity, and apostolicity – which he regarded as objective criteria for identifying the true Church of Christ.

The chapter further demonstrates that Hosius' apologetics combined rigorous theological argumentation with extensive use of biblical imagery, patristic authorities, historical continuity, and literary dialogue. Although his rhetoric reflected the confessional conflicts of the sixteenth century, contemporary scholarship increasingly interprets his work not merely as uncompromising anti-Protestant polemics but as an expression of a profound concern for ecclesial unity founded upon doctrinal truth. From this perspective, Hosius emerges as one of the most significant Catholic theologians of Renaissance Europe, whose theological synthesis shaped post-Tridentine ecclesiology and continues to occupy an important place in historical and systematic theological research.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Stanisława Hozjusza jako jednego z najwybitniejszych katolickich teologów epoki reformacji i czołowego przedstawiciela polskiej apologetyki kontrreformacyjnej. Analizie poddano zarówno jego biografię i działalność kościelną, jak i najważniejsze pisma polemiczne, w których formułował całościową obronę katolickiego rozumienia Objawienia i Kościoła. Szczególną rolę odgrywa u niego przekonanie o nierozdzielności Pisma Świętego, Tradycji apostolskiej i autorytetu nauczycielskiego Kościoła. Jego eklezjologia koncentruje się na czterech klasycznych znamionach Kościoła oraz na jego historycznej ciągłości i jedności. Rozdział pokazuje również, że mimo wyraźnie polemicznego języka epoki dorobek Hozjusza można interpretować jako próbę zabezpieczenia jedności chrześcijaństwa opartej na prawdzie doktrynalnej.

Słowa kluczowe: Stanisław Hozjusz; apologetyka katolicka; kontrreformacja; eklezjologia; Sobór Trydencki; Tradycja apostolska; autorytet Kościoła

Abstract

The chapter presents Stanislaus Hosius as one of the leading Catholic theologians of the Reformation era and a major representative of Polish Counter-Reformation apologetics. It examines his biography and ecclesiastical activity as well as his principal polemical writings, in which he formulated a comprehensive defence of the Catholic understanding of Revelation and the Church. Central to his thought is the inseparable relationship between Sacred Scripture, Apostolic Tradition, and the teaching authority of the Church. His ecclesiology focuses on the four classical marks of the Church as well as its historical continuity and unity. The chapter also shows that, despite the polemical language characteristic of the period, Hosius' work can be interpreted as an attempt to preserve Christian unity grounded in doctrinal truth.

Keywords: Stanislaus Hosius; Catholic apologetics; Counter-Reformation; ecclesiology; Council of Trent; Apostolic Tradition; authority of the Church

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 145–165.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.09

Marcin Kromer

Damian Wąsek
damian.wasek@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-1349-1411
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie https://ror.org/05sdyjv16

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Marcin Kromer urodził się w Bieczu w 1512, a zmarł w Lidzbarku Warmińskim w 1589 roku. W mieście rodzinnym ukończył szkołę parafialną. Studiował w Akademii Krakowskiej (1528–1530), gdzie uzyskał tytuł bakałarza. W roku 1533 rozpoczął pracę w kancelarii królewskiej, a następnie, w latach 1537–1539, odbył studia we Włoszech (Padwa i Bolonia). Po powrocie do kraju w 1540 roku z tytułem doktora obojga praw został sekretarzem biskupa krakowskiego Piotra Gamrata. Dwa lata później przyjął święcenia kapłańskie. W kolejnych latach (1543–1544) posłował z ramienia arcybiskupa do Rzymu. W roku 1570 został mianowany koadiutorem biskupstwa warmińskiego, zastępując kardynała Stanisława Hozjusza, a w roku 1579 – biskupem diecezji warmińskiej [Achremczyk, 2008; Guzowski, 1996; Tazbir, 1956]. Obok działalności wynikającej ze święceń kapłańskich, a potem biskupich, dał się poznać jako wybitny humanista, historyk i teoretyk muzyki tworzący w okresie renesansu. Był także dyplomatą i sekretarzem króla Zygmunta I Starego (1467–1548) oraz przedstawicielem Królestwa Polskiego w Państwie Kościelnym. Utwory pisał zarówno po polsku, jak i po łacinie [Wysocki, 2013: 31–43]. Wraz

z kardynałem Stanisławem Hozjuszem jest zaliczany do liderów polskiej kontrreformacji [Achremczyk, Guzowski, Jezierski, 2005].

Marcin Kromer pozostawił po sobie szereg dzieł, głównie poświęconych historii Polski, ale i dotyczących muzyki oraz szeroko pojętej humanistyki. Najważniejsze z nich to *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX* [Kromer, 1857/2019], wydane po raz pierwszy w Bazylei w 1555 roku, w którym, opierając się na pismach Jana Długosza i Bernarda Wapowskiego, w nowoczesnej i humanistycznej formie literackiej przedstawił historię Polski. Ciekawe jest również kompendium wiedzy o ówczesnej Polsce, zatytułowane *Polonia sive de situ, populis, moribus, magistratibus et re publica regni Polonici libri duo* [Kromer, 1984].

Inne znaczące utwory Kromera to *Musicae elementa* [Kromer, 2019] i *De musica figurata* [Kromer, 1534], a więc traktaty z zakresu teorii muzyki, napisane pod wpływem krakowskich humanistów, oraz *Census* [Kromer, 1938: 168–176] – projekt reformy wojskowo-skarbowej, napisany na zlecenie prymasa Piotra Gamrata i opublikowany około 1544 roku, w którym autor postulował wprowadzenie świadczeń powszechnych na rzecz obronności kraju.

Spośród tekstów religijnych można wspomnieć o dwóch pozycjach. Pierwsza to *Catecheses sive institutiones duodecim* [Kromer, 1570], a więc dwanaście katechez dotyczących sakramentów, przeznaczonych dla proboszczów i wiernych w celu pogłębienia recepcji postanowień Soboru Trydenckiego. Istotniejszą z punktu widzenia charakteru tej publikacji jest jednak inna pozycja – cykl dialogów polemicznych opublikowany w latach 1551–1554, w których katolicki mnich bronił swego wyznania wobec zarzutów stawianych przez dworzanina-luteranina. Dzieło to, noszące rozmaite tytuły w zależności od edycji i roku publikacji (*Rozmowy Dworzanina z Mnichem* lub *De falsa nostri temporis et vera Christi religione. Libri duo primi, de quatuor*), zostało przetłumaczone przez Juliana Wojtkowskiego w roku 2025 i opublikowane nakładem Zakładu Poligraficznego Gutgraf. Podstawą przekładu było łacińskie wydanie z roku 1568 (Kolonia, wydawca – Matern Cholin), noszące tytuł *Monachus*. Autor tłumaczenia opatrzył je tytułem *Apologetyka*, dopisując: „Z łacińskiego wydania pod tytułem *Monachus*" [Kromer, 2025]. Przekład ten stanie się głównym źródłem rozważań w naszym tekście.

Do najbardziej reprezentatywnych opracowań należy poświęcony osobie Marcina Kromera 26. tom „Studiów Warmińskich" z 1989 roku, w którym autorzy tekstów zwracali uwagę na wielowymiarowość jego działalności. Recepcja twórczości apologetycznej Marcina Kromera to jedynie wzmianki akcentujące wybrane wątki dotyczące obrony Kościoła katolickiego pojawiające się przy okazji jego biografii [Dziuba, 2021: 5–35; 2022: 135–150] oraz artykuły o jego działalności historycznej czy literackiej [Korolko, 1989: 47–68; Rawa-Grabowiecki,

1989: 9–21; Sałata, 2012: 469–471]. Apologetyka kontrreformacyjna w jego wydaniu była badana pod kątem obecności myśli św. Augustyna w jego argumentacji [Dziuba, 2025: 209–232], warstwy retorycznej [Polańska, 1989: 69–77] oraz działalności katechetycznej i synodalnej [Wojtkowski, 1989: 35–46].

Warsztat apologety

Cel napisania dzieła *Apologetyka* można określić jako pragnienie przywrócenia Kościoła Chrystusowego do jego pierwotnego blasku, przy jednoczesnym zaoferowaniu nadziei na lepsze jutro dla chrześcijańskiego świata. Było nim także oczyszczenie i wzmocnienie samego Kościoła. Marcin Kromer zaznaczył, że zamiar stworzenia tego dzieła został doceniony przez kardynała Stanisława Hozjusza, a same dialogi są ofiarowane papieżowi Piusowi V jako wyraz szacunku.

Metoda, jaką przyjął polski apologeta, opiera się na formie dialogu, w którym uczestniczą dworzanin oraz mnich. Pierwszy z nich jest zwolennikiem reformacji i wyraża poglądy tego nurtu, podczas gdy mnich reprezentuje Kościół katolicki. Dzieło składa się z ośmiu rozmów, z których każda, podzielona na dwie części, zaczyna się od wprowadzenia i swobodnej potyczki słownej między interlokutorami. Później następują szczegółowe wykłady prowadzone przez mnicha. W ich trakcie zdarzają się pytania ze strony dworzanina, który stara się zrozumieć lub doprecyzować omawiane zagadnienia, a czasami sam mnich prowokuje rozmówcę, by skłonić go do głębszej analizy.

Czytelnik szybko dostrzega, że to mnich odgrywa dominującą rolę w rozmowach, zarówno dogłębnie wyjaśniając katolickie poglądy, jak i zestawiając je z różnymi nieortodoksyjnymi wypowiedziami z przeszłości i współczesności. Jego argumenty opierają się na Biblii i Tradycji, a także na znajomości dokumentów soborowych dotyczących omawianych kwestii. Mnich dysponuje szeroką wiedzą na temat historii Kościoła oraz krytyki wczesnochrześcijańskich herezji i sporów średniowiecznych. Potrafi także zestawić poglądy różnych odłamów reformacji, wskazując na ich sprzeczności i brak ciągłości. Zdarza mu się również przyznać rację stronie ewangelickiej, gdy jej poglądy pokrywają się z katolickimi.

Główne wątki apologetyczne

Dzieło Marcina Kromera koncentruje się na eklezjologii. Wszystkie rozmowy dworzanina i mnicha krążą więc wokół kwestii Kościoła, co wydaje

się zrozumiałe w kontekście ówczesnej sytuacji, ponieważ reformacja najmocniej atakowała właśnie ten aspekt teologii. W refleksji apologetycznej warte szerszego zaprezentowania są zagadnienia struktury i znamion Kościoła.

Obrona prymatu biskupa Rzymu

Apologia prymatu biskupa Rzymu znajduje się głównie w „Rozmowie drugiej" księgi trzeciej *Apologetyki* [Kromer, 2025: 431–493]. Zanim przejdziemy do konkretnych płaszczyzn argumentacyjnych, warto wydobyć zarzuty, wobec których Kromer zbudował swoją apologię. Wypowiadający je dworzanin wyrażał krytyczne wobec katolicyzmu opinie zarówno chrześcijan wschodnich, jak i przedstawicieli reformacji. Choć, jak wspomnieliśmy, w dialogu występuje mnich, jego zdanie trzeba traktować jako wypowiedź samego Marcina Kromera – w tym opracowaniu będziemy utożsamiać te postaci.

Polemika z przeciwnikami papiestwa

Najwięcej miejsca *Apologetyka* poświęca odpowiedzi na zarzuty reformacji. Pierwszy z zarzutów dworzanina powtarza opinię, że papież nie jest następcą apostołów, ale „Antychrystem". Określenie to było szeroko rozpowszechnione w wielu środowiskach protestanckich. Za taką opinią kryło się nie tylko zakwestionowanie zakresu władzy biskupa Rzymu, ale również podważenie samej legitymizacji tego urzędu. Mnich odpowiedział, że tego rodzaju identyfikacja nie znajduje żadnych uzasadnień ani w Biblii, ani w historii Kościoła. Papieże nie głosili bowiem nauki sprzecznej z Ewangelią, ale występowali przeciw herezjom i bronili integralności wiary. Wszystkie próby zastosowania biblijnych proroctw o Antychryście do konkretnych postaci pełniących ten urząd nie mogą więc być traktowane poważnie, ponieważ opierały się na arbitralnych interpretacjach i nie znajdują potwierdzenia w materiale historycznym. Zdaniem autora takie oskarżenie jest zatem niewiarygodne, a protestanci, którzy je formułują, mijają się z prawdą.

Kolejne zagadnienie opiera się na krytyce stanowiska przypisanego Kalwinowi, w myśl którego istnienie najwyższego zwierzchnika w Kościele naruszałoby wyłączną władzę Chrystusa. W odpowiedzi apologeta rozwinął ideę papieża jako wikariusza Chrystusa, podkreślając, że

papieski autorytet nie konkuruje tutaj z władzą Chrystusa, ale ją reprezentuje. Chrystus wciąż pozostaje jedyną i najwyższą głową Kościoła, a papież jedynie sprawuje władzę z Jego ustanowienia i w Jego imieniu. Szukając analogii, autor stwierdził, że panowanie biskupa Rzymu nie pomniejsza panowania Chrystusa, podobnie jak władza ziemskich przełożonych zostaje czasem delegowana na kogoś z ludu, gdy są nieobecni.

Z zarzutem tym wiąże się kolejny, który dotyczy samej potrzeby istnienia widzialnego zwornika jedności. Dworzanin zapytał, dlaczego Kościół miałby potrzebować wikariusza, skoro Chrystus powiedział, że będzie z uczniami aż do skończenia świata. Mnich odpowiedział argumentacją eklezjologiczną. Zaznaczył, że Chrystus pozostał w Kościele, ale Jego obecność jest niewidzialna. Wspólnota wiernych potrzebuje jednak również widzialnego zarządcy, który będzie w stanie rozstrzygać spory, strzec jedności i przeciwdziałać podziałom. Papiestwo pełni taką rolę, więc nie należy go traktować jako przywileju jednej osoby, ale jako instytucję służącą zachowaniu ładu i harmonii wśród wierzących. Można powiedzieć, że jedność Kościoła wymaga jednego i powszechnie uznanego autorytetu, a biskup Rzymu jest właśnie kimś takim.

Następny punkt polemiki to podważenie wyjątkowości pozycji Piotra w gronie Dwunastu. Dworzanin przyznał wprawdzie, że apostoł ten odgrywał szczególną rolę, ale nie zgadzał się z tym, że miał wyjątkową władzę, którą przekazał później prezbiterom. Zasugerował, że nie można wyprowadzić z tekstów Nowego Testamentu przekonania o szczególnym prymacie. Kromer odpowiedział szczegółową analizą tekstów prymacjalnych, wykazując wyjątkowy charakter misji, którą Chrystus powierzył Piotrowi. Ten spór bardzo szybko przestał dotyczyć samego pierwszeństwa Piotra, a zaczął dotyczyć możliwości kontynuacji tego pierwszeństwa w historii Kościoła. Dworzanin był bowiem skłonny uznać szczególną pozycję apostoła, ale odrzucał ideę sukcesji prymacjalnej. Dyskusja przeniosła się więc z pytania o rolę Piotra w Kościele apostolskim na zagadnienie historycznej ciągłości jego misji.

Warto dodać, że w ramach tej refleksji pojawiła się również polemika z chrześcijaństwem wschodnim, czyli tak zwanymi Grekami. Zdaniem Kromera odrzucili oni zwierzchnictwo biskupa Rzymu, choć przez pewien czas była szansa na przywrócenie jedności na tym polu. Apologeta wiązał ją z Soborem Florenckim, podczas którego przedstawiciele Wschodu uznali prymat papieski, ale później się z tego wycofali. Autor potraktował ten fakt jako argument przemawiający za tym, że szczególna pozycja papieża nie była kwestią wyłącznie zachodnią, ale miała potencjał do akceptacji przez cały chrześcijański świat.

Bez wątpienia polemika z reformacją dotycząca prymatu papieskiego należy do najbardziej rozbudowanych części *Apologetyki*. Kromer konsekwentnie budował argumentację, nie ograniczając się do obrony. W dalszej części spojrzymy więc na to zagadnienie bardziej w kluczu pozytywnego wykładu niż krytycznego odpierania zarzutów.

Prymat jako gwarancja jedności i porządku w Kościele

Rozwijając i rekonstruując uzasadnienia istnienia papiestwa w Kościele, zastosujemy metodę obecną w źródle tej prezentacji. Podobnie jak Kromer nie rozpoczniemy od przytoczenia argumentów biblijnych, ale tych, które wynikają z teologicznej natury samego Kościoła. Zdaniem apologety pytanie o prymat nie powinno być bowiem rozpatrywane w kategoriach osobistych przywilejów, ale osadzone w perspektywie funkcjonowania całego organizmu eklezjalnego.

W tym kontekście apologeta stwierdził, że źródłem papieskiego autorytetu nie jest siła polityczna, przewaga militarna czy społeczna akceptacja, ale religijna, apostolska misja zlecona przez Chrystusa. Dzięki temu mamy do czynienia z urzędem, który stanowi trwały element struktury Kościoła, a nie wynik historycznych procesów czy ludzkich ambicji. W *Apologetyce* czytamy: „I nie siłą, ani podstępem wyjątkową tę władzę przywłaszczył, ani przyjął od ludzi przez uznanie lub lęk, albo z głupiego prostactwa, lub nawet z udzielonej dla dobra wspólnego i z konieczności; lecz od Apostołów oraz samego Pana i Nauczyciela naszego wspólnego, Chrystusa, przekazaną" [Kromer, 2025: 434]. To zakorzenienie władzy biskupa Rzymu w Tradycji Apostolskiej jest na kartach analizowanej publikacji często powtarzanym motywem.

Szczególne miejsce w tej argumentacji zajmuje przekonanie, że wspólnota chrześcijańska to nie luźny zbiór lokalnych Kościołów. Zdaniem Kromera to jeden organizm, którego poszczególne części powinny pozostawać z sobą w relacji. Konieczne jest istnienie zwornika, który będzie zdolny zachować zgodę pomiędzy wiernymi oraz przeciwdziałać rodzącym się schizmom. Prymat jawi się więc jako narzędzie, które ma służyć spójności, integracji i stabilizacji wspólnoty.

Ciekawym aspektem refleksji jest relacja między prymatem a pozostałymi elementami struktury eklezjalnej. Zdaniem Kromera papież stoi na czele nie po to, by ograniczać rolę innych pasterzy, ale by porządkować relacje i zapewniać harmonijne współdziałanie wszystkich części kościelnego organizmu. Jest to funkcja służebna wobec całej wspólnoty,

ustanowiona w celu koordynacji i zapobiegania potencjalnym konfliktom powodującym rozproszenie wiernych.

Poza budowaniem strukturalnej jedności istotnym zadaniem biskupa Rzymu jest też troska o zachowanie autentycznej nauki Chrystusa. Papież odgrywa szczególną rolę w strzeżeniu depozytu wiary i przeciwdziałaniu błędom doktrynalnym. Nie jest on źródłem Objawienia, ale strażnikiem przekazanej Tradycji, dzięki czemu stanowi punkt odniesienia dla całego Kościoła w sytuacjach grożących sporami czy kontrowersjami dotyczącymi wiary. Jedność doktrynalna jest równie istotnym przedmiotem tej posługi jak jedność organizacyjna.

W tym kontekście apologeta podkreślił jedność między Kościołem apostolskim a Kościołem jego czasów. Także w niej należy szukać uzasadnienia dla istnienia prymatu papieskiego: skoro wspólnota uczniów już na początku posiadała określony porządek i przywództwo, podobnie być powinno w kolejnych epokach. Papież jest więc nie tylko tym, który przekazuje ten pierwotny depozyt wiary i go strzeże, ale także tym, którego misja należy do natury tego depozytu.

Biblijne podstawy prymatu Piotra w gronie apostołów

Zgodnie z logiką wywodu Marcina Kromera po refleksji teologicznej należy przejść do pytania o biblijne fundamenty papiestwa. To najbardziej rozbudowana przestrzeń w jego analizie apologetycznej. Sprowokował ją dworzanin, kwestionując argumenty oparte na Tradycji kościelnej i domagając się świadectw potwierdzających szczególną pozycję Piotra. Mnich odpowiedział, używając wielu tekstów biblijnych, z których warto przyjrzeć się bliżej przede wszystkim trzem klasycznym perykopom ewangelicznym: Mt 16, 18–19, J 21, 15–17 oraz Łk 22, 31–32.

Pierwszy z fragmentów to opis wyznania Piotra pod Cezareą Filipową i związanej z nim obietnicy Chrystusa. Kromer rozpoczął od samego faktu, że przy okazji tej sceny nastąpiła zmiana imienia apostoła. Odwołując się do Starego Testamentu, wskazał, że jeśli ktoś otrzymywał od Boga nowe imię, zawsze wiązało się to ze szczególnym wybraniem i powierzeniem mu jakiejś ważnej misji. Tak było w przypadku Abrama, który stał się Abrahamem, czy Jakuba, który otrzymał imię Izrael. W analogiczny sposób trzeba rozumieć scenę, w której Szymon otrzymuje od Chrystusa imię Piotr. To nie tylko gest symboliczny, ale zapowiedź szczególnej pozycji i wyjątkowej odpowiedzialności za wspólnotę uczniów.

Odnosząc się do tych interpretacji tego tekstu, które oddzielały osobę Piotra od „opoki", o której wspominał Chrystus, Kromer sprzeciwiał się takiemu podejściu, twierdząc, że Biblia nie pozostawia żadnych wątpliwości, że utożsamienie apostoła i skały jest czymś uzasadnionym. Piotr stanowi skałę, na której ma zostać zbudowany Kościół, i Jezus nie posłużył się tu wieloznaczną metaforą, ale wskazał konkretnego człowieka, który ma pełnić funkcję fundamentu jedności. W podobnym duchu wypowiadały się autorytety z epoki patrystycznej. W tym kontekście Kromer wymienił Orygenesa, Cypriana, Bazylego Wielkiego, Cyryla Aleksandryjskiego, Jana Chryzostoma, Hieronima, Ambrożego i Augustyna, wpisując swój punkt widzenia w utrwaloną w Kościele tradycję. Argument biblijny uzupełnił więc i wzmocnił argumentem patrystycznym.

Kolejnym motywem z tej perykopy, który dla apologety ewidentnie potwierdzał koncepcję prymatu, było przekazanie Piotrowi kluczy Królestwa Niebieskiego. Ten symboliczny gest powinien być interpretowany jako udzielenie pełni władzy zarządczej, podobnie jak przekazanie komuś kluczy do miasta czy domu oznacza powierzenie mu odpowiedzialności za nie. Autor spuentował: „Jest zaś «Ojcem Rodziny» każda Głowa i Kierownik domu, tudzież rodziny swojej" [Kromer, 2025: 441]. Podobnie jak w poprzednich, także w tym przypadku apologeta wyraźnie wskazał, że nie było to tylko nadanie osobistego przywileju, ale ustanowienie urzędu służącego wspólnocie. Kromer zanotował: „Niemniej prawdziwe jest, że ona w Piotrze została dana także Kościołowi, to jest na użytek Kościoła. Na Kościół bowiem spływa używanie tych kluczy. Ale on używa ich, kiedy jego Głowa używa, jak człowiek myśli i mówi za posługą głowy i języka" [Kromer, 2025: 451].

Drugim filarem biblijnej argumentacji jest fragment z Ewangelii według św. Jana o Piotrze, któremu w rozmowie po zmartwychwstaniu Pan powierzył swe owce. Dla Kromera było to dopełnienie obietnicy udzielonej pod Cezareą Filipową. Chrystus zwrócił się wyłącznie do Piotra, choć byli tam obecni także inni uczniowie. Dał On apostołowi nie część wspólnoty, ale całe swoje stado, w czym apologeta dostrzegł odniesienie nie tylko do wiernych świeckich, ale także do pasterzy. Interesująca jest obecna w tej pracy egzegetycznej analiza lingwistyczna. Autor zaznaczył, że Jezus powierzył swoje owce nie tylko do pasienia, lecz także do prowadzenia, czego dowodzi użycie dwóch czasowników βόσκε – „paś" oraz *ποίμαινε* – „prowadź". Zadanie powierzone Piotrowi nie ogranicza się więc do karmienia – działalności duszpasterskiej, ale obejmuje również odpowiedzialność zarządczą.

Trzeci fragment – choć chronologicznie powinien być drugim – zawiera polecenie Jezusa, by Piotr utwierdzał pozostałych uczniów w wierze.

Kromer poświęcił mu wyjątkowo dużo miejsca, ponieważ uznał, że słowa Chrystusa wypowiedziane podczas Ostatniej Wieczerzy odsłaniają rolę przygotowaną dla Piotra. Jezus nie tylko modlił się za samego apostoła, ale także powierzył mu misję umacniania pozostałych, a więc odpowiedzialność wykraczającą poza własne zbawienie. Zaskakiwać może fakt, że choć Zbawiciel mówił o działaniu szatana wymierzonym w całe grono apostołów, to zwrócił się tylko do jednego z nich jako strażnika ich wiary, co stanowi jeden z najpoważniejszych przejawów Piotrowego pierwszeństwa.

Kolejna grupa analizowanych przez Kromera tekstów biblijnych dotyczyła działalności Piotra po zmartwychwstaniu Jezusa. Wiele przejawów szczególnej pozycji apostoła apologeta znajdował w Dziejach Apostolskich, gdzie widział go jako rzecznika wspólnoty, przewodniczącego wyborowi Macieja, mówcę w dniu Pięćdziesiątnicy czy kluczowego decydenta w procesach zachodzących u początków Kościoła. Autor traktował te epizody jako urzeczywistnienie powierzonej wcześniej misji.

W podobnym duchu można czytać List do Galatów. Choć w sporze antiocheńskim wydaje się, że Paweł wchodzi w konflikt z Piotrem i podważa jego pierwszeństwo, w rzeczywistości opis tej sytuacji jest dowodem, że Piotr był filarem Kościoła, ponieważ sam Paweł tak go określił. Nawet jeśli Apostoł Narodów podjął się krytyki konkretnego zachowania Piotra, nie oznaczało to zakwestionowania powierzonego Piotrowi przez Chrystusa urzędu. Apologeta zanotował:

> Że zaś tenże Paweł pisze: „Wręcz mu się sprzeciwiłem, gdyż był wart nagany" [Ga 2, 11], i to zaiste nie przynosi ujmy Powadze Piotra. […] W każdym razie była to wada zachowania, jak pisze Tertulian, a nie głoszenia. Trzeba było zaiste zaradzić, nie tylko tym, którzy byli wtedy obecni, lecz także nieobecnym i przyszłym wiernym, by jakiś powód błędu nie został im dany, nawet z tego co nie działo się przewrotnie, lecz przyjmowane było wbrew temu, jak się działo. Ludzkie zaś jest, także najwyższym nie obce, błądzić i padać. Do skromności zaś Chrześcijańskiej należy, nie gardzić słusznym napomnieniem i naganą, nawet od niższych [Kromer, 2025: 446–447].

Teksty nowotestamentalne prowadziły więc Kromera do jednoznacznego wniosku. Był przekonany, że Piotr otrzymał od Chrystusa szczególną misję obejmującą bycie opoką jedności Kościoła, pasienie całej owczarni i umacnianie braci w wierze. Zadania te wspólnie tworzą fundament pierwszeństwa, który nie wynika z predyspozycji Piotra, ale z bezpośredniego ustanowienia przez Chrystusa.

Od prymatu Piotra do prymatu papieży

Po wykazaniu szczególnej pozycji Piotra w świetle tekstów biblijnych autor przeszedł do kolejnego zagadnienia, które uważał za niezbędne do kompleksowego uzasadnienia prymatu papieskiego. Nawet jeśli przyjąć wyjątkową rolę jednego z apostołów w Kościele pierwotnym, rodzi się pytanie, jak dowieść, że te uprawnienia nie skończyły się wraz z jego śmiercią, ale zostały przekazane kolejnym pokoleniom. Ta właśnie kwestia stała się przedmiotem dalszej części refleksji, która rozwijała się wokół czterech głównych argumentów.

Po pierwsze, za utożsamieniem Piotra z kolejnymi biskupami Rzymu przemawia obecność apostoła w Wiecznym Mieście. Skoro zakończył on swoją posługę jako przełożony Kościoła w Rzymie, to z tą właśnie katedrą należy wiązać jego autorytet. Z tego powodu, że zajmują Piotrową katedrę, biskupi Rzymu są prawowitymi dziedzicami Piotrowych obietnic.

Po drugie, Kromer wskazał, że istotnym argumentem jest lista sukcesyjna papieży znana już Ojcom Kościoła, a zwłaszcza Ireneuszowi z Lyonu i Augustynowi, którzy wyliczali kolejnych biskupów rzymskich od samego początku kształtowania się struktur. Taki katalog pokazuje, że prymat papieski nie jest późnym wynalazkiem ani efektem politycznych ambicji Rzymu, ale historycznie uzasadnioną kontynuacją apostolskiego urzędu.

Po trzecie, świadectwa pierwszych papieży pokazują, że mieli oni samoświadomość prymatu, a jego wartość potwierdzały również wypowiedzi licznych soborów i synodów. W przytaczanych źródłach Stolica Rzymska przedstawiana była jako najwyższa, a jej biskup jako ten, który otrzymał misję troski o wszystkie Kościoły. Przykładowo, spośród tekstów papieskich przywołany został cytat z Damazego, który w odpowiedzi na list biskupów Mauretanii i całej Afryki napisał: „Wiecie, Bracia Najdrożsi, że Stolica Apostolska ustanowiona została firmamentem przez Boga umocnionym i niewzruszonym oraz wyraźnym tytułem swoich, to jest wszystkich Biskupów, i Głową Kościołów" [Kromer, 2025: 476].

Po czwarte, ważnym znakiem prymatu biskupów Rzymu były również ingerencje papieskie w sprawy Kościoła powszechnego. Apologeta powołał się tu między innymi na spór o datę uroczystości Wielkanocy. W obliczu różnych tradycji w Kościele papież Pius wysłał list, w którym polecił, by wszyscy obchodzili to święto w niedzielę po kwietniowej pełni księżyca. Kromer uzasadniał to następująco: „Apostolską Powagą przykazał [by było] tak jako On sam oraz Kościół Rzymski, który przez Chrystusa Pana ustanowiony został Matką wszystkich Kościołów" [Kromer, 2025: 487].

Ci, którzy nie przyjęli orzeczenia papieża, zostali wyklęci i wyłączeni ze wspólnoty Kościoła.

Podsumowując ten wątek, warto zauważyć, że apologeta szukał wielowarstwowych uzasadnień dla obrony prymatu papieskiego. Nie ograniczał się do pojedynczych tekstów biblijnych czy odwołań do autorytetów z Magisterium, ale łączył argumenty teologiczne, historyczne, patrystyczne i egzegetyczne. Szczególną jego troską było wykazanie, że urząd ten ma stać na straży jedności Kościoła i jako taki nie jest późniejszym dodatkiem, ale elementem wpisanym w wielowiekową tradycję.

Na marginesie warto dodać, że poddańcze podejście Marcina Kromera do papiestwa nie ograniczało się do redakcji tekstu apologetycznego, ale mocno przenikało także jego osobistą postawę. Widać to w mowie informującej o śmierci Zygmunta I Starego, którą apologeta wygłosił w 1548 roku w Rzymie przed papieżem Pawłem III. W imieniu króla Zygmunta II Augusta zadeklarował, że Polska zawsze będzie trwać w posłuszeństwie Stolicy Apostolskiej i nie odstąpi od „wiary Piotrowej" [Wojtkowski, 1989: 38–39]. W liście do Piusa IV z 1565 roku używał też tytułów podkreślających prymat, takich jak „Christi vicarius" czy „summus Ecclesiae pastor" [Kromer, 1989: 187].

Znamiona Kościoła jako kryterium prawdziwości wspólnoty chrześcijańskiej

Jednym z najważniejszych zagadnień w eklezjologicznej myśli Marcina Kromera była kwestia znamion prawdziwego Kościoła. W ujęciu kontekstualnym zagadnienie to stanowiło kluczową płaszczyznę sporów apologetycznych w realiach XVI wieku, ponieważ reformacja doprowadziła do powstania licznych wspólnot chrześcijańskich, z których każda rościła sobie prawo do bycia autentycznym Kościołem Chrystusa. Wskazanie kryteriów pozwalających na właściwe sądy i rozróżnienia stało się więc celem „Pierwszej rozmowy" księgi trzeciej *Apologetyki* [Kromer, 2025: 285–399].

Punktem wyjścia refleksji było *Credo*, gdzie Kościół określany jest jako jeden, święty, powszechny i apostolski, i to właśnie te cechy stały się dla Kromera nie tylko opisem teologicznym, ale także soczewką rozpoznawczą autentyczności wspólnoty eklezjalnej. Stwierdził on, że z uwagi na ich soborowe pochodzenie znamiona te należy traktować jako świadectwo działania Ducha Świętego, który nieprzypadkowo w taki akurat sposób podpowiedział kryteria prawdziwości Kościoła. Ich natura ma szczególne

znaczenie w kontekście sporów religijnych oraz wystąpień heretyków i schizmatyków, którzy tworzyli własne wspólnoty i sugerowali, że są one prawdziwym Kościołem Bożym. Choć posługiwali się Pismem Świętym i odwoływali się do Chrystusa, nie stanowili jednak takiego Kościoła, ponieważ nie zachowali owych znamion, a to one są ostatecznym punktem odniesienia. W tym kontekście wybrzmiał jeden z najbardziej polemicznych elementów argumentacji apologety. Zarzucił on reformatorom, że odrzucając tradycyjne rozumienie Kościoła, osłabili znaczenie znamion, choć to one przez wieki stanowiły najlepsze narzędzie do odróżnienia prawdy od fałszu.

Analiza świętości, powszechności, jedności i apostolskości Kościoła stała się więc dla Kromera matrycą w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o to, gdzie w rzeczywistości znajduje się Kościół założony przez Chrystusa.

Świętość Kościoła

Główny problem apologetyczny w tym zakresie zawiera się w pytaniu: Jak można nazywać Kościół świętym, skoro tworzą go również ludzie grzeszni? To z tego powodu, spośród wszystkich znamion, świętość wydaje się najbardziej paradoksalna. Apologeta był świadomy moralnych słabości duchowieństwa i grzechów obecnych we wspólnocie wierzących, więc temu zagadnieniu poświęcił najwięcej miejsca. Próbował wykazać, że świętość Kościoła nie zależy od moralnej kondycji jego członków, ale od ich szczególnej relacji do Boga i obecności w nim środków zbawienia.

Punktem wyjścia dla Kromera były świadectwa biblijne. Przywoływał zarówno teksty ze Starego Testamentu, mówiące o świętości Boga i Jego ludu, jak i nowotestamentalne obrazy Kościoła jako „świętego miasta" i wspólnoty oczyszczonej przez Chrystusa. Cytował św. Pawła, który pisał o tym, że Jezus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, by uczynić go świętym i nieskalanym. Ta świętość nie jest więc zakorzeniona w ludzkich osiągnięciach, ale w zbawczym dziele Boga.

Pisząc o obecności grzechu w Kościele, autor odwoływał się do licznych przykładów biblijnych. Przywołał postać Piotra, który zaparł się Jezusa, oraz Judasza, który pełnił swoją misję pomimo osobistej niewierności. Wracając do Starego Testamentu, wskazał na historię Izraela, który dopuszczał się odstępstw, a nadal pozostawał ludem świętym. Jak w przypadku Izraela, tak i w Kościele obecność ludzi grzesznych nie pozbawia więc wspólnoty jej świętego charakteru.

Bardzo ciekawa jest argumentacja Kromera dotycząca relacji między świętością wiernych a nazywaniem świętym samego Kościoła. Stwierdził, że rzeczy otrzymują swą nazwę nie od swoich gorszych, lecz od lepszych manifestacji, więc obecność ludzi złych nie przekreśla możliwości uznania świętości wspólnoty, ponieważ zawiera ona w sobie liczne przykłady autentycznej relacji z Bogiem. Ponadto fakt pozostawiania grzeszników w ramach Kościoła daje im możliwość nawrócenia. Kromer zilustrował tę myśl następującym obrazem:

> Jak u drzew także suche i martwe gałęzie niekiedy życiodajnym sokiem przez żywy pień od korzenia nawodnione rozkwitają i odzyskują życie. Jest to dalece bystrzejsze i korzystniejsze w Mistycznym Ciele Chrystusa, którego Głowa nie tylko jest żywa, lecz nawet jest samym życiem. Ożywiając kogo zechce, bez trudu martwe swe członki do życia przywołuje, zwłaszcza za pośrednictwem starań i modlitw innych żyjących członków [Kromer, 2025: 308–309].

Apologeta przedstawił też cztery podstawowe racje istnienia świętości. Po pierwsze, Kościół jest święty, ponieważ został przez Chrystusa oczyszczony i Krwią Jego uświęcony. Jest to racja natury chrystologicznej. Jezus, umierając i zmartwychwstając, sprawił, by Kościół był święty i niepokalany. Po drugie, Kościół nieustannie otrzymuje Ducha Świętego, który go uświęca. Racja druga jest więc pneumatologiczna. Duch bowiem „ciągle oczyszcza i uświęca przez zbawienną naukę, wiarę i Sakramenty, ustanowione przez Chrystusa Pana, i cały kult Boży oraz święte i dobre czyny. A nigdzie poza tym Kościołem tudzież Świętych Obcowaniem nikt tego rodzaju świętości dostąpić nie może" [Kromer, 2025: 309]. Po trzecie, jest on święty z powodu sprawowanego kultu, do którego zostały zaproszone wszystkie narody (zob. J 17, 19), ponieważ „w nim zaś jest święty i Bogu miły, chociażby przez grzeszników i skutkiem błędu mniej prawidłowo był sprawowany" [Kromer, 2025: 310]. Po czwarte, świętość jest w nim obecna ze względu na samego Założyciela i sposób, w jaki Kościół został przez Niego ustanowiony. Nie jest więc ona jedną z wielu cech wspólnoty eklezjalnej, ale konsekwencją jej pochodzenia i nieustannego działania Boga w historii zbawienia. Znamię to jest zatem jednym z najważniejszych kryteriów odróżniania wspólnoty Chrystusa zarówno od grup schizmatyckich, jak i od innych społeczności ludzkich. Mogą one bowiem realizować szlachetne cele i promować wartości moralne, ale nie posiadają środków uświęcenia związanych z ofiarą Chrystusa, działaniem Ducha Świętego i sakramentalnym życiem Kościoła.

Powszechność Kościoła

Główne pytanie apologetyczne przy refleksji nad tym znamieniem brzmi: Dlaczego Kościół Chrystusowy musi być powszechny i dlaczego wspólnoty ograniczone do określonych grup nie mogą być uznane za w pełni eklezjalne? Zagadnienie to było ważne, ponieważ w epoce reformacji pojawiło się wiele wspólnot chrześcijańskich, które wiązały się z konkretnymi krajami, środowiskami lub nurtami teologicznymi. Kromer zastanawiał się więc nad tym, dlaczego nie można ich utożsamić z Kościołem Chrystusowym, i stwierdził, że prawdziwy Kościół musi być powszechny, ponieważ taka była od początku wola jego Założyciela.

Definiując katolickość, apologeta podkreślił, że w przeciwieństwie do starotestamentalnego Izraela Kościół nie jest związany z jednym narodem czy językiem ani ograniczony do konkretnego ludu. Ustanowiona przez Chrystusa wspólnota została otwarta na wszystkie kultury i stany społeczne, nie zna granic geograficznych ani etnicznych. Taka powszechność nie jest więc skutkiem późniejszego rozwoju historycznego, ale wynika z samej natury chrześcijaństwa, które jest skierowane do całej ludzkości. Autor *Apologetyki* potwierdził tę tezę licznymi świadectwami biblijnymi. Przywołał teksty nowotestamentalne, które ukazywały misyjne posłannictwo Kościoła i uniwersalny charakter zbawienia, dowodząc, że ograniczenie wspólnoty chrześcijańskiej do jednego środowiska byłoby sprzeczne z jej pierwotnym powołaniem.

Obok wymiaru geograficznego istotne dla Kromera było połączenie powszechności z perspektywą historyczną. Kościół jest katolicki także dlatego, że nieprzerwanie trwa i zachowuje swoją tożsamość we wszystkich epokach. Nie narodził się w wyniku jakichś późniejszych reform czy podziałów, ale jego historia rozpoczęła się wraz z działalnością apostołów i będzie trwała do końca czasów. To podstawowa różnica między nim a wspólnotami, które powstały na skutek historycznych sporów religijnych.

Trzecim z obszarów, na których manifestuje się powszechność, jest doktryna. Apologeta zwrócił uwagę, że od początków chrześcijaństwa wszyscy apostołowie głosili tę samą wiarę i przekazywali identyczną naukę. Czytamy:

> Którzykolwiek bowiem stali się chrześcijanami, to samo myśleli, w tej samej regule trwali, i przez kłótnię nie wyłączali się z jedności. Niczego bowiem innego nie uczył Piotr, niż Jan. I niczego innego Maciej lub Paweł, albo jego uczniowie: Tymoteusz i Tytus, niż pozostali Apostołowie. A ci sami nie coś innego dziś, a coś innego jutro, co dla tych nowych Ewangelistów nie jest nowością [Kromer, 2025: 315].

Katolickość oznacza więc również zgodność wiary wyznawanej przez Kościół w różnych czasach i miejscach oraz fakt, że nie tworzy on nowych doktryn i nie zmienia zasadniczej treści powierzonego depozytu, ale zachowuje i przekazuje to, co otrzymał od apostołów. Wspólnoty odłączone, nawet gdyby deklarowały wierność Chrystusowi i Ewangelii, przez zerwanie więzi z Kościołem powszechnym tracą to podstawowe znamię prawdziwości. Zamiast bowiem gromadzić wiernych wokół jednej doktryny, przyczyniają się do rozproszenia i podziałów. Tylko Kościół katolicki, który obejmuje wszystkie narody, trwa nieprzerwanie przez wszystkie czasy i zachowuje naukę przekazaną przez apostołów, pozostaje wierny pierwotnemu posłannictwu.

Jedność Kościoła

Trzecie ze znamion to jedność, która w obliczu powstawania różnych poreformacyjnych wspólnot odwołujących się do Chrystusa i Biblii, a jednocześnie broniących swej autonomii, stanowiła istotne kryterium prawdziwości Kościoła. Z perspektywy Kromera takie rozbicie chrześcijaństwa było nie tylko problemem z organizacyjnego punktu widzenia, ale także istotnym zagadnieniem teologicznym związanym z jego wiarygodnością, ponieważ zgodnie z wolą Chrystusa Kościół powinien być jeden.

Uzasadniając samo znamię jedności, apologeta przytoczył kilka odniesień biblijnych ukazujących jedność ludu Bożego. Wśród nich znalazły się starotestamentalne obrazy arki Noego, poza którą nikt nie ocalał z potopu, domu Rahab, który stał się miejscem ocalenia podczas zdobycia Jerycha, oraz domu, w którym Izraelici spożywali baranka paschalnego. W interpretacji autora te perykopy stały się zapowiedziami jednej wspólnoty zbawienia, poza którą człowiek naraża się na utratę bezpiecznej wieczności. Jedność wiernych była więc elementem Bożego planu, który realizuje się od najdawniejszych czasów.

Przechodząc na karty Nowego Testamentu, apologeta zwrócił uwagę na kilka motywów. Do tematu pasowały mu przedstawienia wspólnoty wierzących jako jednej owczarni, jednej Oblubienicy Chrystusa, jednego świętego miasta czy nierozdzielonej podczas męki tuniki Zbawiciela. Równie ważna była dla niego modlitwa Jezusa o jedność uczniów. W rezultacie już w pierwszych wiekach w *Symbolu wiary* chrześcijanie wyznawali wiarę w jeden Kościół, a nie w wiele niezależnych Kościołów, więc jedność należy do samej istoty wspólnoty ustanowionej przez Chrystusa.

Nawet jeśli przyjmiemy za paradygmatyczny fakt, że już w Dziejach Apostolskich i listach jest mowa o licznych Kościołach lokalnych, nie chodziło tam o niezależne grupy wierzących, ale o elementy jednego Kościoła powszechnego. Te partykularne wspólnoty zachowywały swoją tożsamość tak długo, jak długo pozostawały w łączności z całością. Kromer stwierdził, że tak jest do dzisiaj, a więc każda mała wspólnota chrześcijańska żyje pełnią życia eklezjalnego wtedy, gdy stanowi część całego Kościoła, jak poszczególne członki ciała ludzkiego mają sens jedynie wtedy, gdy są elementem całego organizmu.

Pisząc o istocie jedności Kościoła, autor *Apologetyki* nie sprowadzał jej jedynie do wspólnej wiary i duchowej więzi między wierzącymi. Co w kontekście epoki wydaje się naturalne, w jego mniemaniu trwanie w jedności wymaga również akceptacji określonego porządku i organizacji. W argumentacji odwołał się tutaj do Pieśni nad Pieśniami oraz listów św. Pawła, uzasadniając, że wspólnota potrzebuje ładu, by wszystkie jej części mogły harmonijnie funkcjonować. Dlatego właśnie Kościół powinien być jak dom, miasto, wojsko czy królestwo, które rozwija się tylko wtedy, gdy jest właściwie uporządkowane i zarządzane. Brak zgody na którykolwiek z elementów koniecznej jedności jest więc dla Kromera naruszeniem fundamentów eklezjalności, a oddzielające się grupy chrześcijan tracą prawo do autentyczności, ponieważ godzą w konstytutywny wymiar Kościoła Chrystusowego.

Apostolskość Kościoła

Szczególne znaczenie w sporze z protestantami miało dla Kromera znamię apostolskości. Przeciwnicy Kościoła mogli bowiem odwoływać się do świętości życia, pobożności, a nawet jedności własnych wspólnot, ale zdecydowanie trudniej było im uzasadnić, że posiadają ciągłość z Kościołem apostołów, a tym samym że są zakorzenieni w dziele Chrystusa. Istotą apostolskości jest przekonanie, że Kościół został założony przez Jezusa, a jego widzialny kształt uformowany przez Jego uczniów. Mnich przekonywał więc dworzanina, że Chrystus nie tylko zgromadził apostołów, ale też przekazał im zadanie dalszego budowania wspólnoty wiernych po swoim wniebowstąpieniu. Oni stali się zatem świadkami Ewangelii i pierwszymi organizatorami życia eklezjalnego oraz strażnikami powierzonej im nauki.

Uzasadnień dla tych tez autor szukał głównie w Biblii. Bardzo ważnym dla niego tekstem był fragment Apokalipsy św. Jana przedstawiający obraz

apostołów jako fundamentów Kościoła. W przeciwieństwie do wspólnot późniejszych reformatorów wspólnota chrześcijańska nie została zbudowana na przypadkowych nauczycielach, ale na uczniach Chrystusa, nie z uwagi na ich mądrość, ale dlatego, że wiernie przekazywali naukę otrzymaną od Mistrza, której zachowywanie jest gwarancją prawdziwości. Kościół nie może więc tworzyć nowych prawd wiary, lecz jedynie strzec tych, które wcześniej otrzymał.

Z zagadnieniem apostolskości połączony został temat sukcesji. Apologeta podkreślił, że wspólnota nie mogła pozostać bez przewodników, więc apostołowie ustanowili swoich następców i przekazali im odpowiedzialność za dalsze kierowanie wiernymi. Gwarantowało to zachowanie zarówno prawowiernej nauki, jak i kościelnego porządku. Z tego właśnie powodu Kościołowi udało się utrzymać swoją tożsamość pomimo zmieniających się epok i okoliczności historycznych.

Szczególne miejsce w argumentacji Kromera zajęło zagadnienie organizacji Kościoła. Sięgając do Dziejów Apostolskich, wskazał, że określoną strukturę związaną z autorytetem apostołów miały już najwcześniejsze wspólnoty. To uczniowie Chrystusa podejmowali najważniejsze decyzje, czuwali nad życiem wiernych i rozstrzygali pojawiające się problemy i spory. Takie podejście nie było przypadkowe, ale stanowiło element zamysłu Bożego wobec Kościoła. Troska o znamię apostolskości jest więc zachowaniem także tego pierwotnego porządku i przekazywaniem tego autorytetu kolejnym pasterzom. W *Apologetyce* czytamy:

> Przez Apostołów więc, których sam ustanowił twórcami i kierownikami Kościoła, dał pozostałych. A w tym najpierw ustanowił konieczny porządek Kościoła, aby ci, od tych, przez których zostali ustanowieni, byli zależni, żeby uczciwie i porządnie wszystko się działo, i nie było w Kościele odszczepieństw. […] Dlatego słusznie, skoro przez Apostołów stworzeni zostali urzędnicy Kościoła i ustanowiona została organizacja, nazywa się on Apostolski [Kromer, 2025: 343].

Podsumowując obydwa wątki, należy dostrzec wyraźną spójność programu apologetycznego Marcina Kromera. Poszczególne zagadnienia nie są przez niego rozpatrywane jako odrębne tematy, ale tworzą jednolitą wizję Kościoła jako wspólnoty ustanowionej przez Chrystusa oraz zakorzenionej w Biblii i Tradycji. Według konsekwentnie prezentowanego przekonania apologety autentyczność Kościoła nie wynika z deklaracji jego członków lub doraźnych sukcesów historycznych, ale z zachowania ciągłości wiary, czego strażnikiem jest urząd biskupa Rzymu.

*

Bez wątpienia *Apologetyka* Marcina Kromera ukazuje go jako jednego z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej apologetyki doby kontrreformacji. Jego argumentacja charakteryzowała się symbiotycznym połączeniem zagadnień z zakresu egzegezy biblijnej, patrystyki, historii i teologii. Co cenne i znamienne, dzieło to nie ograniczało się do polemiki z reformacją, ale proponowało pozytywną wizję eklezjologii opartej na fundamentach ustanowionych przez Chrystusa i w tym właśnie zakresie może być inspiracją dla współczesnych programów apologetycznych.

Bibliografia

Źródła

Kromer, M. (1534). De musica figurata liber posterior. W: *Opusculum Musices nouiter congestum per honorandum Sebastianum Felstinen[sem]*, Sebastian z Felsztyna. Kraków: Drukarnia Hieronima Wietora.

Kromer, M. (1570). *Catecheses sive institutiones duodecim. De septem Sacramentis et Sacrificio Missae et de funebribus Exequiis. Ad utilitatem Parochorum et aliorum Sacerdotum in Polonicam Germanicamque linguam conversae*. Kraków: Drukarnia Mikołaja Szarfenbergera.

Kromer, M. (1857/2019). *Kronika polska Marcina Kromera biskupa warmińskiego ksiąg XXX*, M. Błażowski (tłum.). Sanok/Warszawa: Karol Pollak.

Kromer, M. (1938). *Census Martini Cromeri Canonici Cracoviensis Secretarii Regii*. W: *Piotr Gamrat w świetle nieznanego życiorysu* (s. 168–176), K. Hartleb. Lwów: Towarzystwo Naukowe.

Kromer, M. (1984). *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urzędach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie*, S. Kazikowski (tłum.), wyd. 2. Olsztyn: Pojezierze.

Kromer, M. (1989). *List do papieża Piusa IV*, A. Dybkowska (ed.). W: A. Dybkowska, Niektóre kromeriana ze zbiorów watykańskich. *Studia Warmińskie*, 26: 187–188.

Kromer, M. (2019). *Musicae elementa*, E. Witkowska-Zaremba (ed. i tłum.), C. M. Bower (tłum.). Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

Kromer, M. (2025). *Apologetyka*, J. Wojtkowski (tłum.). Olsztyn: Julian Wojtkowski (z łacińskiego wydania pod tytułem „Monachus" u Materna Cholina w Kolonii 1568 roku).

Opracowania

Achremczyk, S., Guzowski, J., Jezierski, J. (red.) (2005). *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*. Olsztyn: Studio Poligrafii

Komputerowej „SQL" (Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 25).
Achremczyk, S. (red.) (2008). *Poczet biskupów warmińskich*. Olsztyn: Ośrodek Badań Naukowych im. Wojciecha Kętrzyńskiego.
Dziuba, A. (2021). Marcin Kromer i dialog z reformacją. W: M. Kromer, *Rozmowy Dworzanina z Mnichem* (s. 5–35), J. Dąbkowska-Kujko, P. Kociumbas (oprac.), E. Buszewicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL (Staropolski dramat i dialog religijny, 5).
Dziuba, A. (2022). Marcin Kromer (1512–1589) w walce o reformę Kościoła w Polsce. „Sermo de tuenda dignitate sacerdotii". *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae*, 32(1): 135–150. https://doi.org/10.14746/sppgl.2022.xxxii.1.6
Dziuba, A. (2025). Autorytet świętego Augustyna w Marcina Kromera dyskusji z Reformacją. *Vox Patrum*, 95: 209–232. https://doi.org/10.31743/vp.18204
Guzowski, J. (red.) (1996). *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*. Olsztyn: Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej „Hosianum".
Korolko, M. (1989). Retoryczna sztuka „Rozmów Dworzanina z Mnichem" Marcina Kromera. *Studia Warmińskie*, 26: 47–68.
Polańska, M. (1989). Język „Rozmów Dworzanina z Mnichem" Marcina Kromera jako przykład dydaktycznej polemiki religijnej. *Studia Warmińskie*, 26: 69–77.
Rawa-Grabowiecki, J. (1989). Marcin Kromer jako Polak i patriota. *Studia Warmińskie*, 26: 9–21.
Sałata, J. (2012). Biskup Marcin Kromer (1512–1589). W służbie Kościoła, Ojczyzny i Ziemi Bieckiej. Konferencja naukowa z okazji 500-lecia urodzin Marcina Kromera. 12 XI 2012 r. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 98: 469–471. https://doi.org/10.31743/abmk.11750
Tazbir, J. (1956). *Świt i zmierzch polskiej reformacji*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
Wojtkowski, J. (1989). Mowy synodalne i katechezy Marcina Kromera. *Studia Warmińskie*, 26: 35–46.
Wysocki, M. (2013). Marcin Kromer – polski Liwiusz? Czyli rzecz o stylu Kromerowej „Historii". *Roczniki Humanistyczne*, 61(3): 31–43.

Summary

This chapter presents a comprehensive study of the apologetic thought of Marcin Kromer (1512–1589), one of the most distinguished representatives of Polish Renaissance humanism, Catholic reform, and Counter-Reformation theology. Although Kromer is widely recognised as a historian, diplomat, and Bishop of Warmia, his contribution to the development of Polish apologetics has received considerably less scholarly attention. The chapter seeks to address this gap by analysing his principal polemical work, *Apologetyka* (*Monachus*), recently translated into Polish by Bishop Julian Wojtkowski, and by reconstructing the author's apologetic method, theological vision, and main lines of argumentation.

The first part of the chapter outlines Kromer's biography, literary achievements, and the current state of research on his works. It demonstrates that,

despite growing scholarly interest in Kromer as a historian and churchman, his apologetic writings have rarely been examined as a coherent theological project. The second part analyses the methodological foundations of his apologetics. Kromer adopts the literary form of a dialogue between a Catholic monk and a Lutheran courtier, allowing him to confront Protestant objections while gradually presenting the theological basis of the Catholic position. His argumentation combines biblical exegesis, patristic authorities, conciliar teaching, historical evidence, logical reasoning, and rhetorical persuasion, illustrating the characteristic synthesis of Renaissance humanism and Catholic theology.

The central part of the chapter is devoted to Kromer's ecclesiology, which constitutes the core of his apologetic programme. Particular attention is paid to his defence of the primacy of the Bishop of Rome, developed through biblical interpretation, appeals to apostolic succession, historical continuity, and the witness of the Fathers of the Church. The chapter also examines Kromer's interpretation of the four traditional marks of the Church – holiness, catholicity, unity, and apostolicity – which he presents as objective and complementary criteria for recognising the true Church established by Christ. Each mark is analysed within its sixteenth-century polemical context, demonstrating how Kromer responds to the principal objections raised by the Protestant Reformation and argues for the visible, historical, and institutional continuity of the Catholic Church.

The chapter concludes that Kromer's apologetics is characterised by its systematic ecclesiological orientation and its integration of biblical, historical, theological, and patristic arguments into a coherent defence of Catholic identity. His reflections reveal that he understood the Church not merely as a spiritual community but as a visible, apostolic, and historically continuous reality safeguarded through ecclesiastical tradition and the Petrine ministry. Consequently, *Apologetyka* represents one of the most mature and comprehensive expressions of sixteenth-century Polish Catholic apologetics, illustrating both the intellectual ambitions of the Counter-Reformation and the distinctive contribution of Polish theological thought to early modern religious controversies.

Abstrakt

Rozdział rekonstruuje apologetyczną myśl Marcina Kromera, którego dorobek teologiczny pozostaje mniej znany niż jego działalność historyczna, dyplomatyczna i kościelna. Szczególną uwagę poświęcono *Apologetyce*, w której Kromer wykorzystuje formę

dialogu do konfrontowania argumentów katolickich i protestanckich. Jego metoda łączy egzegezę biblijną, świadectwa Ojców Kościoła, nauczanie soborowe, dane historyczne i argumentację racjonalną. Centralnym obszarem jego apologetyki jest eklezjologia, zwłaszcza obrona prymatu biskupa Rzymu oraz czterech znamion prawdziwego Kościoła. Rozdział pokazuje Kromera jako twórcę spójnego programu obrony katolickiej tożsamości w warunkach sporów reformacyjnych.

Słowa kluczowe: Marcin Kromer; apologetyka katolicka; kontrreformacja; eklezjologia; prymat biskupa Rzymu; znamiona Kościoła; teologia renesansowa

Abstract

The chapter reconstructs the apologetic thought of Marcin Kromer, whose theological contribution is less widely recognised than his work as a historian, diplomat, and churchman. Particular attention is given to his *Apologetyka*, in which Kromer uses the literary form of dialogue to confront Catholic and Protestant positions. His method combines biblical exegesis, patristic testimony, conciliar teaching, historical evidence, and rational argumentation. The central area of his apologetics is ecclesiology, especially the defence of the primacy of the Bishop of Rome and the four marks of the true Church. The chapter presents Kromer as the author of a coherent programme for defending Catholic identity in the context of Reformation controversies.

Keywords: Marcin Kromer; Catholic apologetics; Counter-Reformation; ecclesiology; primacy of the Bishop of Rome; marks of the Church; Renaissance theology

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 167–187.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.10

Piotr Skarga

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

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Piotr Skarga nie był apologetą w nowoczesnym sensie przedstawiciela wyodrębnionej dyscypliny teologicznej. Należał natomiast do najważniejszych w Polsce przedstawicieli potrydenckiej teologii kontrowersyjnej[1]. Jego działalność pisarska i kaznodziejska łączyła obronę jedności Kościoła, nauki katolickiej i programu reformy kościelnej z intensywną polemiką wyznaniową oraz wyraźnym celem pastoralnym. Biografia Skargi pozwala zarazem uchwycić wewnętrzną logikę tej twórczości: od doświadczeń szkolnych i duszpasterskich, przez wejście w krąg jezuickiej reformy katolickiej, aż po działalność publiczną na styku sporów religijnych i politycznych.

Piotr Skarga, właściwie Piotr Pawęski lub Powęski, urodził się 2 lutego 1536 roku w Grójcu na Mazowszu. W latach 1552–1555 studiował w Akademii Krakowskiej, gdzie uzyskał stopień bakałarza. Następnie był

1 Przez „potrydencką teologię kontrowersyjną" rozumie się rozwijany po Soborze Trydenckim nurt piśmiennictwa teologiczno-polemicznego, którego celem była obrona doktryny katolickiej wobec reformacji i innych przeciwników wyznaniowych za pomocą argumentacji biblijnej, patrystycznej, soborowej, historycznej i retorycznej. W odniesieniu do jezuickiego piśmiennictwa XVI i XVII wieku historiografia posługuje się niekiedy jeszcze ściślejszym określeniem „teologia pozytywno-kontrowersyjna". W tym właśnie horyzoncie należy sytuować działalność Piotra Skargi jako wybitnego autora katolickiej polemiki wyznaniowej doby potrydenckiej [Natoński, 2003].

rektorem szkoły parafialnej przy kościele św. Jana w Warszawie, a później zajmował się wychowaniem synów Andrzeja Tęczyńskiego. W 1564 roku we Lwowie przyjął święcenia kapłańskie, został kanonikiem katedralnym i rozpoczął działalność kaznodziejską; od 1565 roku pełnił tam również funkcję kanclerza kapituły. Już ten wczesny etap życia pokazuje trwałe rysy jego późniejszej aktywności: związek z edukacją, kaznodziejstwem i formacją religijną [Darowski, 2012: 7–8].

Szczególne znaczenie dla ukształtowania jego zainteresowań miały lata spędzone na ziemiach ruskich Korony. W 1566 roku Skarga przeniósł się do Gorliczyny koło Przeworska na dwór Jana Krzysztofa Tarnowskiego. Wcześniej i równolegle, pracując w Rohatynie i we Lwowie, zetknął się bezpośrednio z problemem relacji między katolicyzmem a prawosławiem. To doświadczenie pomaga zrozumieć, dlaczego właśnie kwestia jedności Kościoła i stosunku do chrześcijan obrządku greckiego stała się później jednym z głównych tematów jego twórczości [Kempa, 2015: 54; 2013: 183].

Przełomowy okazał się wyjazd do Rzymu w 1568 roku i wstąpienie do Towarzystwa Jezusowego w roku następnym. W Rzymie Skarga odbył nowicjat oraz uzupełnił studia teologiczne w Collegium Romanum; przez pewien czas pełnił także obowiązki penitencjarza w Bazylice św. Piotra. Wybór jezuitów nie był wyłącznie decyzją życiową, lecz także wyborem określonego modelu zaangażowania kościelnego: zakorzenionego w potrydenckiej reformie katolicyzmu, nastawionego na formację, kaznodziejstwo i polemikę z reformacją. Po powrocie do Rzeczypospolitej w 1571 roku pracował w Pułtusku jako kaznodzieja i nauczyciel, a zarazem angażował się w rozwój nowych placówek jezuickich [Darowski, 2012: 7–8; Kempa, 2015: 54].

Za właściwe laboratorium dojrzałej działalności Skargi trzeba uznać Wilno. Skierowany tam w 1573 roku, od 1574 roku był zastępcą rektora kolegium jezuickiego, a od 1579 roku pierwszym rektorem Akademii Wileńskiej. Wielowyznaniowe Wilno, w którym współistnieli katolicy, prawosławni i protestanci, stało się miejscem, gdzie jego aktywność kaznodziejska, organizacyjna i polemiczna nabrała pełnego rozmachu. To właśnie tam krystalizowały się dwa najważniejsze nurty jego późniejszej twórczości apologetycznej: z jednej strony spór z protestantami, zwłaszcza z Andrzejem Wolanem, z drugiej program doprowadzenia chrześcijan obrządku greckiego do jedności z Rzymem [Darowski, 2012: 7–8; Chemperek, 2013: 425–426].

Po powrocie do Krakowa Skarga został przełożonym domu jezuickiego przy kościele św. Barbary, a w 1588 roku objął funkcję nadwornego kaznodziei Zygmunta III Wazy, którą pełnił przez dwadzieścia cztery lata.

Odtąd jego działalność zyskała jeszcze wyraźniejszy wymiar publiczny. W ostatnich latach życia, już po przeniesieniu stolicy do Warszawy, pozostawał związany z dworem, a zarazem nie przestawał pisać. Ostatnie kazanie wygłosił w Warszawie 22 kwietnia 1612 roku; w czerwcu tego samego roku przeniósł się do Krakowa, gdzie zmarł 27 września 1612 roku. Został pochowany w kościele Świętych Apostołów Piotra i Pawła [Darowski, 2012: 7–9].

Spuścizna pisarska Skargi jest rozległa i wewnętrznie zróżnicowana. Obejmuje dzieła teologiczne, pisma polemiczne, kazania, teksty o wyraźnym profilu społeczno-politycznym, hagiografię oraz przekłady. Nie tworzy ona jednak zbioru przypadkowego. Układa się raczej w kilka powiązanych ze sobą ciągów: wczesne pisma dogmatyczno-polemiczne powstające w kręgu sporów wileńskich, pisma eklezjologiczno-unijne związane z problemem jedności Kościoła i unii brzeskiej, późniejsze teksty publiczne odnoszące katolicyzm do ładu Rzeczypospolitej oraz końcowy powrót do sporów stricte teologicznych [Darowski, 2012: 8–9].

Do pierwszego z tych ciągów należą przede wszystkim dzieła związane z wieloletnim sporem z Andrzejem Wolanem: *Pro sacratissima Eucharistia contra haeresim Zuinglianam* (Wilno, 1576), *Duodecim artes et impostura calvinistarum* (1582) oraz polskie *Siedm filarów* (Wilno, 1582). Nie są to teksty autonomiczne, lecz kolejne ogniwa tej samej polemiki, rozwijające obronę katolickiej nauki o Eucharystii i dostosowujące ją do różnych odbiorców. Jak podkreśla Dariusz Chemperek [2013: 426, 429, 431–432], *Siedm filarów* stanowiło zarazem podsumowanie i popularyzację wcześniejszych łacińskich traktatów, a więc przekład dysputy uczonej na język szerszej perswazji konfesyjnej.

Drugi wielki nurt tworzą pisma eklezjologiczno-unijne. Najważniejsze miejsce zajmuje tu *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckiem od tej jedności odstąpieniu* (Wilno, 1577), napisane wcześniej, lecz wydane po kilku latach namysłu i wznawiane za życia autora w kolejnych redakcjach. Dzieło to nie było interwencją jednorazową, lecz podstawowym wykładem skargowskiej wizji jedności Kościoła [Kempa, 2015: 56]. Jego kontynuacją i historyczno-polemicznym rozwinięciem stały się *Synod brzeski* oraz *Obrona synodu brzeskiego* (Kraków, 1597), w których Skarga przeszedł od ogólnej apologii jedności pod prymatem papieskim do obrony konkretnego wydarzenia historycznego, jakim było zawarcie unii brzeskiej [Kempa, 2013: 187–188, 205–206].

Do najważniejszych dzieł Skargi należą ponadto *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu* ([Wilno], 1579), *Proces konfederacji* ([Kraków], 1595), *Kazania sejmowe*, ogłoszone drukiem po raz pierwszy w tomie *Kazania*

na niedziele i święta całego roku (Kraków, 1597), *Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego* (Kraków, 1610) oraz *Wzywanie do jednej zbawiennej wiary* (Wilno, 1611). Z późnego etapu twórczości pochodzą także dwa pisma antyariańskie: *Zawstydzenie arianów. Przy nim Kazanie o przenajchwalebniejszej Trójcy* (Kraków, 1604) oraz *Wtóre zawstydzenie arianów* (Kraków, 1608). Zestawienie tych dzieł pokazuje ciągłość i szerokość zainteresowań autora: od obrony Eucharystii, przez jedność Kościoła i polemikę z różnowierstwem, aż po publiczne wezwanie do religijnej i moralnej odnowy [Darowski, 2012: 8–9; Homa, 2020: 15–16].

Niemal wszystkie pisma Skargi miały liczne wydania, a niektóre z nich – zwłaszcza *Żywoty świętych* i *Kazania sejmowe* – doczekały się bardzo rozległej recepcji, także w czasach nowożytnych i współczesnych. Ich powodzenie nie wynikało jedynie z walorów literackich, lecz także z tego, że trafiały do szerokiego kręgu odbiorców i współtworzyły katolicką kulturę religijną dawnej Rzeczypospolitej. Twórczość Skargi należy więc czytać nie jako zbiór rozproszonych publikacji, ale jako spójny, choć rozwijany w różnych formach, projekt obrony katolickiej prawdy, katolickiej jedności i katolickiego ładu wspólnotowego [Darowski, 2012: 9].

Warsztat apologety

Poglądy i źródła inspiracji

Warsztat apologetyczny Piotra Skargi wyrasta z potrydenckiego modelu teologii kontrowersyjnej. Jego zasadniczym celem nie jest budowa autonomicznego systemu spekulatywnego, lecz obrona wiary Kościoła wobec konkretnych przeciwników wyznaniowych. Z tego względu punkt wyjścia stanowią u niego przede wszystkim autorytety uznawane za normatywne: Pismo Święte, tradycja kościelna, świadectwo Ojców, orzeczenia soborowe oraz pamięć historyczna Kościoła [Darowski, 2012: 9–10; Jara, 2013: 146–148].

Pierwszym i podstawowym źródłem argumentacji pozostaje Biblia. Nie funkcjonuje ona jednak jako tekst odczytywany w izolacji od wspólnoty wiary, lecz jako słowo interpretowane w ciągłości kościelnej wykładni. W polemice Skargi szczególne znaczenie zyskuje zatem topika religijna i teologiczna: odpowiednio dobrane miejsca biblijne, autorytet patrystyczny, dokumenty soborowe i utrwalona tradycja. Taki sposób argumentacji

pozwala mu przedstawiać naukę katolicką nie jako jedną z konkurencyjnych opinii, lecz jako wykładnię zakorzenioną zarazem w Objawieniu i w historycznej ciągłości Kościoła [Chemperek, 2013: 432; Darowski, 2012: 10; Jara, 2013: 157–158].

Szczególnie wyraźnie widać to w pismach poświęconych jedności Kościoła. Jedność z Rzymem zostaje w nich ukazana jako warunek zachowania prawdy objawionej, a autorytet Stolicy Apostolskiej jako konieczna zasada jedności wspólnoty wierzących. W tej perspektywie źródłem inspiracji nie jest tylko sam tekst biblijny, lecz również kościelna pamięć o dawnej jedności chrześcijaństwa, świadectwo soborów oraz historyczna interpretacja rozdarcia między Wschodem a Zachodem. Historia Kościoła pełni zatem funkcję wyraźnie apologetyczną: służy wykazaniu starożytności, prawowitości i normatywnego charakteru jedności z Rzymem [Kempa, 2015: 56–60].

Podobną logikę odnajdujemy w pismach eucharystycznych. Ich biblijny fundament zostaje streszczony w słowach ustanowienia, które są dla Skargi zasadą interpretacyjną całego wywodu. Na tej podstawie buduje on obronę katolickiej nauki o realnej obecności, ofierze mszy i sakramentalnym porządku Kościoła. Charakterystyczne jest przy tym, że argument biblijny nie zostaje u niego oddzielony od argumentu kościelnego i liturgicznego: doktryna, kult i praktyka religijna tworzą jeden porządek uzasadnienia [Chemperek, 2013: 430–432].

Istotnym składnikiem tego warsztatu jest również technika argumentacji. Obok dowodów zewnętrznych, opartych na autorytecie świadectw i dokumentów, Skarga wykorzystuje argumentację logiczno-retoryczną. Chętnie posługuje się entymematem i epichejrematem, ponieważ pozwalają one rozwinąć tok dowodzenia i pełniej uzasadnić własne stanowisko. Wywód ten zostaje zarazem wzmocniony środkami perswazyjnymi, przede wszystkim amplifikacją, która służy nie tylko porządkowaniu racji, lecz także oddziaływaniu na wolę i uczucia odbiorcy. Dzięki temu funkcja *docere* splata się u Skargi z funkcją *movere* [Jara, 2013: 146–148, 157–158].

Całościowo rzecz ujmując, źródła inspiracji Skargi mają charakter jednocześnie teologiczny, kościelny i retoryczny. Pismo Święte pozostaje ich centrum, ale dopiero w połączeniu z tradycją, autorytetem Ojców, pamięcią soborową i historyczną samoświadomością Kościoła tworzy właściwe zaplecze jego apologii. Tym samym jego warsztat zachowuje wyraźny profil pastoralny i eklezjalny: nie służy czysto akademickiej demonstracji, lecz obronie katolickiej prawdy wiary w przestrzeni polemiki, kaznodziejstwa i życia wspólnotowego [Jara, 2013: 146–148, 157–158; Darowski, 2012: 9–10].

Stosunek do adwersarzy

Stosunek Piotra Skargi do adwersarzy należy do najbardziej wyrazistych rysów jego warsztatu apologetycznego. Skarga nie występuje jako autor poszukujący płaszczyzny porozumienia w sensie późniejszego dialogu ekumenicznego, lecz jako polemista przekonany, że stawką sporu jest prawda wiary, jedność Kościoła oraz dobro wspólnoty chrześcijańskiej i politycznej. Z tego względu jego polemika ma charakter zasadniczo asymetryczny: przeciwnik nie jest partnerem równorzędnej wymiany stanowisk, lecz kimś, kto trwa w błędzie, naraża wiernych na duchowe niebezpieczeństwo albo osłabia jedność religijną wspólnoty. Zarazem stopień ostrości i forma polemiki nie są u Skargi jednolite; zależą od rodzaju przeciwnika, przedmiotu sporu i sytuacji komunikacyjnej [Kempa, 2015: 56–58, 66–67; Obremski, 2015: 80–87].

Najpełniej widać to w sporach z protestantami, zwłaszcza z Andrzejem Wolanem. Polemika ta nie zaczyna się od natychmiastowego wystąpienia publicznego, lecz od prób rozmowy i prywatnego wyjaśnienia różnic. Dopiero gdy taka droga okazuje się nieskuteczna, spór przechodzi w fazę drukowaną i przybiera postać długotrwałej, publicznej polemiki. Ten rozwój dobrze odsłania logikę Skargi: napomnienie ustępuje miejsca otwartej konfrontacji wówczas, gdy błąd przeciwnika zyskuje zasięg publiczny i oddziałuje na wspólnotę. W tej fazie ton wypowiedzi staje się wyraźnie bojowy, a polemika ma służyć nie tylko odparciu zarzutów, lecz także umocnieniu katolickiego odbiorcy [Chemperek, 2013: 427–429].

Z perspektywy retorycznej ważne jest, że u Skargi argumentacja dialektyczna splata się z perswazją. Wywód ma zatem nie tylko przekonać intelektualnie, ale również poruszyć wolę i uczucia czytelnika. Dzięki temu argumenty przeciwnika zostają logicznie odparte, a on sam osłabiony retorycznie wobec wspólnoty odbiorców. Widać to szczególnie w *Siedmiu filarach*, gdzie stanowisko adwersarza przedstawiane jest jako zbiór „klatek", natomiast odpowiedź katolicka jako system „podpór". Taki układ nie służy równorzędnej debacie, lecz wykazaniu błędności stanowiska przeciwnika i wyposażeniu wiernych w argumenty obronne [Jara, 2013: 157–158].

Jeszcze ostrzejszy charakter ma stosunek Skargi do arian, czyli braci polskich[2]. Już same tytuły późnych pism – *Zawstydzenie arianów. Przy*

2 Bracia polscy, nazywani przez polemistów katolickich „arianami", stanowili nowożytny nurt antytrynitarski w obrębie reformacji polskiej; odrzucali dogmat Trójcy Świętej, kwestionowali pełne bóstwo Chrystusa i z tego względu bywali też określani mianem socynian. W bezpośredniej polemice Skargi najważniejszym

nim Kazanie o najchwalebniejszej Trójcy i *Wtóre zawstydzenie arianów* – wskazują, że nie chodzi tu jedynie o spokojny wykład doktryny, lecz o publiczne obnażenie błędu. Polemika ta wyrasta z przekonania, że przeciwnik godzi nie w kwestie drugorzędne, ale w samo centrum wiary chrześcijańskiej, a więc w naukę o Trójcy Świętej i bóstwie Jezusa Chrystusa. Tłumaczy to większą ostrość języka i silniejszą tendencję do delegitymizowania adwersarza. W tym przypadku polemika nie ma już przede wszystkim charakteru napominającego, lecz ma charakter zdecydowanie demaskatorski i piętnujący [Tazbir, 1978: 217–219; Homa, 2020: 15–16].

Odrębny przypadek stanowią prawosławni. Skarga nie traktuje ich jako partnerów dialogu w sensie współczesnym. Jedność chrześcijaństwa pojmuje jako przyjęcie całości nauczania Kościoła katolickiego oraz uznanie zwierzchnictwa papieża. Z tej perspektywy chrześcijanie obrządku greckiego są adresatami wezwania do powrotu, nie zaś współtwórcami wspólnej drogi ku jedności. Zarazem jego polemika z nimi ma zwykle ton bardziej historyczny i eklezjologiczny niż w sporach z arianami. Skarga usiłuje wykazać, że rozłam dokonał się po stronie greckiej, że unia nie oznacza zdrady dawnej wiary, lecz powrót do stanu wcześniejszego, a odłączenie od Rzymu przyniosło zgubne skutki religijne i polityczne. Asymetria pozostaje tu pełna, ale przybiera formę bardziej perswazyjną niż inwektywną [Kempa, 2015: 58–60, 66–67].

Dopełnieniem obrazu adwersarzy są zwolennicy tolerancji wyznaniowej i prawnego zabezpieczenia różnowierstwa. W tym przypadku przeciwnik nie jest definiowany przede wszystkim dogmatycznie, lecz jako ktoś, kto rozluźnia religijne podstawy ładu publicznego. Z tego względu polemika Skargi wykracza poza spór o poszczególne artykuły wiary i staje się obroną katolickiego kształtu wspólnoty politycznej. Wolność religijna jawi mu się nie jako dobro samo w sobie, lecz jako zagrożenie dla jedności wiary i dla porządku Rzeczypospolitej. Także tutaj ton pozostaje bezkompromisowy, ponieważ przedmiotem sporu jest już nie tylko prawda doktryny, ale także spoistość wspólnoty [Obremski, 2015: 76–79; Jara, 2013: 149–150].

Ogólnie rzecz biorąc, stosunek Skargi do adwersarzy można określić jako zdecydowanie polemiczny, hierarchiczny i podporządkowany wizji prawdy kościelnej jako dobra niepodlegającego negocjacji. Bywa on ostry,

---

adwersarzem był Hieronim Moskorzowski, związany ze środowiskiem Rakowa: po *Zawstydzeniu arianów* (1604) ogłosił replikę w 1607 roku, na którą Skarga odpowiedział pismem *Wtóre zawstydzenie arianów* (1608), a następnie ukazała się kolejna replika Moskorzowskiego (1610) [Drzymała, 1963].

ironiczny i miejscami niesprawiedliwy wobec przeciwnika, zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi stereotypizacja „heretyka" albo podporządkowanie sporu religijnego logice dobra wspólnoty politycznej. Nie jest to jednak polemika czysto emocjonalna. Skarga stara się ją uzasadniać przez odwołanie do Pisma, Tradycji, historii Kościoła i racji społecznych. Dlatego jego stosunek do adwersarzy należy rozumieć jako integralny element potrydenckiej teologii kontrowersyjnej [Kempa, 2015: 66–67; Obremski, 2015: 76–87; Jara, 2013: 157–158].

Forma literacka

Forma literacka pism Skargi pozostaje ściśle podporządkowana ich funkcji apologetycznej. Autor nie posługuje się jedną, stałą formą wypowiedzi, lecz dobiera gatunek i sposób ukształtowania tekstu do rodzaju sporu, poziomu odbiorcy oraz zamierzonego efektu perswazyjnego. W jego dorobku spotykają się zatem łaciński traktat teologiczny, polskojęzyczna książka polemiczna, kazanie, tekst interwencyjny o charakterze społeczno-politycznym oraz hagiografia. Różnorodność ta nie świadczy o niespójności, lecz o świadomym podporządkowaniu formy celowi obrony wiary [Darowski, 2012: 8–10; Chemperek, 2013: 425–426].

Najbardziej klasyczną postać uczonej polemiki mają wczesne łacińskie pisma skierowane przeciw Andrzejowi Wolanowi. Ich adresatem jest odbiorca wykształcony, zdolny śledzić spór teologiczny w jego bardziej technicznym ujęciu. Inaczej przedstawia się sytuacja *Siedmiu filarów*. Utwór ten nie stanowi prostego przekładu wcześniejszych traktatów łacińskich, lecz ich polskojęzyczne zebranie i popularyzację, pomyślaną dla szerszego kręgu czytelników. Już sam tytuł podkreśla ten zamiar: autor zaznacza, że zbiera „po polsku" to, co wcześniej „dwakroć pisał" przeciw Wolanowi po łacinie. Przejście od łaciny do polszczyzny nie oznacza więc obniżenia poziomu refleksji, lecz rozszerzenie zasięgu apologii [Chemperek, 2013: 429; Darowski, 2012: 9].

Szczególnie pouczająca jest kompozycja *Siedmiu filarów*. Tekst został zbudowany z siedmiu części odpowiadających kolejnym punktom katolickiej nauki o Eucharystii, a każda z nich ma analogiczny układ: najpierw przedstawione zostaje stanowisko przeciwnika, następnie zaś rozwinięta zostaje odpowiedź katolicka. Taka kompozycja nie tylko porządkuje materiał, ale również hierarchizuje racje: błędowi zostaje przeciwstawiona prawda ujęta w postać stabilnych „filarów". Dzięki temu traktat jest zarazem przystępny i silnie perswazyjny. Właśnie dlatego można go uznać

za tekst o charakterze doradczym, ale jednocześnie wyraźnie polemiczny: nie ogranicza się on do opisu stanowisk, lecz prowadzi odbiorcę ku określonej decyzji religijnej [Chemperek, 2013: 430–432].

Istotnym składnikiem tej formy literackiej jest również świadome wprowadzanie elementów emocjonalnych. Obok uporządkowanego toku argumentacji pojawia się amplifikacja, a także pytanie retoryczne, które nie tyle otwiera przestrzeń debaty, ile unaocznia niedorzeczność stanowiska przeciwnika i wzmacnia siłę perswazji. W ten sposób tekst Skargi łączy dyscyplinę wywodu z napięciem retorycznym: ma zarazem objaśniać, przekonywać i poruszać [Jara, 2013: 157–158; Chemperek, 2013: 434–435].

Podobna zasada obowiązuje w pismach eklezjologiczno-unijnych i w kaznodziejstwie. *O jedności Kościoła Bożego* łączy wykład doktrynalny, argument historyczny i ton napomnienia, natomiast *Kazania sejmowe* pokazują, że forma kazania może stać się nośnikiem treści religijnych, moralnych i politycznych zarazem. W tym sensie forma homiletyczna nie jest u Skargi jedynie sposobem wygłaszania nauki, lecz narzędziem interwencji w życie Kościoła i Rzeczypospolitej [Kempa, 2013: 187–188; Darowski, 2012: 10–11]. Również hagiografia, zwłaszcza *Żywoty świętych*, współtworzy ten model apologii, ponieważ przez narrację budującą i parenetyczną wzmacnia pozytywny obraz religii katolickiej oraz jej moralnej wiarygodności [Kapuścińska, 2008].

Całościowo rzecz ujmując, forma literacka pism Skargi służy trzem zasadniczym celom: ma uczynić argumentację zrozumiałą, ma wzmocnić perswazyjną przewagę strony katolickiej i ma dostosować obronę wiary do różnych poziomów odbioru. Dzięki temu Skarga jawi się nie tylko jako autor polemik, lecz także jako pisarz o wysokiej kulturze retorycznej, który potrafił zamienić traktat, kazanie i narrację religijną w narzędzia jednej, spójnej strategii apologetycznej.

Główne wątki apologetyczne

Apologia Kościoła i jedności pod jednym pasterzem

W twórczości Piotra Skargi apologia Kościoła stanowi wątek centralny i najbardziej systematyczny. Nie chodzi w niej o obronę jednej prawdy wiary obok innych, lecz o taki obraz chrześcijaństwa, w którym jedność Kościoła jawi się jako warunek zachowania prawdy objawionej, prawowitego

porządku kościelnego i samej drogi zbawienia. Najpełniejszym wyrazem tej perspektywy pozostaje traktat *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem*, a jego historyczno-polemiczne rozwinięcie stanowią pisma związane z unią brzeską, zwłaszcza *Synod brzeski* i *Obrona synodu brzeskiego* [Kempa, 2013: 181–183, 187–188; 2015: 52–54].

Warto jednak doprecyzować, że skargowska apologia jedności nie pojawiła się w próżni. Kwestię unii kościelnej podejmowano w Polsce już wcześniej, a same projekty zjednoczenia Cerkwi prawosławnej z Rzymem wiązały się z szerszymi przedsięwzięciami Stolicy Apostolskiej wobec chrześcijańskiego Wschodu. Teresa Chynczewska-Hennel [2004: 220–221] przypomina, że przed Skargą temat unii podnosili już Stanisław Orzechowski, Stanisław Hozjusz i Benedykt Herbest, a ważną rolę w samych planach zjednoczeniowych odegrali także ruscy biskupi prawosławni, którzy widzieli w unii możliwość wzmocnienia pozycji własnej Cerkwi. Na tym tle działalność Skargi jawi się nie jako początek idei unijnej, lecz jako jej szczególnie wyraziste, teologicznie uporządkowane i polemicznie zaostrzone rozwinięcie.

Dla Skargi jedność nie jest kategorią czysto jurydyczną, lecz znamieniem samego Kościoła, ujmowanym zarazem dogmatycznie, historycznie i parenetycznie. Z tego względu zagadnienie jedności od początku zostaje połączone z problemem zbawienia. W pierwszej części traktatu autor mówi o „fundamentach około jedności Kościoła Bożego, bez którego żaden sobie o zbawieniu tuszyć nie może", a realność tej jedności wiąże z podporządkowaniem się autorytetowi papieża. Apologia Kościoła przechodzi tu więc w apologię prymatu papieskiego: posłuszeństwo Rzymowi zostaje przedstawione jako warunek zachowania prawdy, jedności i bezpieczeństwa duchowego [Skarga, 1885: 78; Kempa, 2015: 57–58].

Tak ujęta wizja ma charakter wyraźnie asymetryczny. Kościół prawosławny nie jest przedstawiany jako równorzędna tradycja chrześcijańska, lecz jako wspólnota, która odstąpiła od stanu pierwotnej jedności. W tej perspektywie historia staje się argumentem teologicznym: odpowiedzialność za rozłam zostaje przypisana stronie greckiej, unia florencka ukazana zostaje jako precedens, a ponowne zjednoczenie rozumiane jest jako powrót do wcześniejszego porządku, nie zaś jako porozumienie dwóch tradycji. Jedność chrześcijaństwa zostaje więc pomyślana nie jako współistnienie, lecz jako reintegracja pod jedną widzialną głową. Zarazem jednak projekt ten ma u Skargi wyraźnie określony adres i zakres praktyczny. W *O jedności Kościoła Bożego* wezwanie do zjednoczenia autor kieruje przede wszystkim do Rusinów żyjących w granicach Rzeczypospolitej, nie zaś do całego świata prawosławnego [Kempa, 2013: 191–192; Kempa, 2015: 58–60].

Skarga zakłada przy tym, że wejście w jedność z Kościołem rzymskim nie musi oznaczać porzucenia obrządku greckiego. Dopuszcza zachowanie tych zwyczajów kościelnych, które nie sprzeciwiają się wierze katolickiej, i stara się przekonać prawosławnych, że unia może oznaczać nie utratę, lecz „ozdobienie" i ożywienie ich tradycji. Równocześnie jednak jego własne wywody nie są w tej kwestii całkowicie konsekwentne, ponieważ obok takich zapewnień pojawia się również ostra krytyka niektórych praktyk Cerkwi. Co równie ważne, sam traktat nie rozwija jeszcze szczegółowego scenariusza praktycznego przeprowadzenia unii; jego ciężar spoczywa przede wszystkim na teologicznym, historycznym i parenetycznym uzasadnieniu samej zasady zjednoczenia [Kempa, 2013: 192–193; Chynczewska-Hennel, 2004: 225–227].

Ten model Skarga rozwija następnie w pismach związanych z unią brzeską. *Synod brzeski* i *Obrona synodu brzeskiego* mają wykazać kanoniczność synodu, prawowitość samej unii oraz zgodność jedności z zachowaniem obrządku greckiego. Autor przekonuje prawosławnych, że nie porzucają własnej wiary ani liturgii, lecz wracają do dawnej jedności, starszej od samej schizmy. W ten sposób apologia Kościoła zyskuje wymiar nie tylko doktrynalny, ale także interwencyjny i historyczny: staje się obroną konkretnego wydarzenia kościelnego i politycznego [Kempa, 2013: 202–206; 2015: 61–62].

Istotnym dopełnieniem tego wątku pozostaje jego wymiar publiczny. W drugim wydaniu traktatu, zadedykowanym Zygmuntowi III, Skarga przypomina, że obowiązkiem władców chrześcijańskich jest pomagać „do kościelnej jedności", bez której nie tylko nie ma zbawienia, ale nie może także trwać zgoda i jedność Rzeczypospolitej. Jedność wyznania jawi się zatem jako dobro zarazem nadprzyrodzone i wspólnotowe, a apologia Kościoła przechodzi w obronę chrześcijańskiego ładu politycznego [Tazbir, 1978: 127–128; Darowski, 2012: 19].

W ujęciu całościowym apologia Kościoła i jedności pod jednym pasterzem stanowi najważniejszy wymiar apologii Skargi. Skupiają się w niej zasadnicze elementy jego myślenia: normatywna rola Kościoła rzymskiego, nierozerwalny związek prawdy i jedności, soteriologiczna doniosłość komunii z papieżem, historyczne uzasadnienie prymatu oraz powiązanie jedności religijnej z dobrem wspólnoty politycznej. Zarazem właśnie tutaj najwyraźniej ujawniają się granice skargowskiej apologii z perspektywy współczesnej: jego model jedności oznacza podporządkowanie Rzymowi, nie zaś wzajemne uznanie tradycji chrześcijańskich, dlatego nie daje się utożsamić z późniejszą teologią ekumeniczną [Kempa, 2015: 66–67].

Apologia Eucharystii i sakramentów

Drugim wielkim nurtem apologii Piotra Skargi jest obrona Eucharystii, a w dalszej perspektywie także katolickiego porządku sakramentalnego. Jeśli w pismach eklezjologiczno-unijnych centrum stanowi problem jedności Kościoła, to w sporach z protestantami osią argumentacji staje się właśnie nauka o Najświętszym Sakramencie. Nie chodzi przy tym o pojedynczy dogmat rozpatrywany w izolacji, lecz o taki sposób rozumienia obecności Chrystusa, liturgii i kultu, w którym ujawnia się wiarygodność katolickiej interpretacji Objawienia [Chemperek, 2013: 426].

Najpełniejszym wyrazem tej apologii pozostaje zespół pism związanych ze sporem z Andrzejem Wolanem: *Pro sacratissima Eucharistia contra haeresim Zuinglianam* (1576), *Duodecim artes et imposturae calvinistarum* (1582) oraz polskie *Siedm filarów* (1582). Szczególne znaczenie ma tu ostatni z tych utworów, ponieważ nie stanowi on prostego przekładu wcześniejszych rozpraw łacińskich, lecz ich polskojęzyczne „zebranie", pomyślane jako podsumowanie i popularyzacja argumentów katolickich dla szerszego kręgu odbiorców. Dzięki temu obrona Eucharystii uzyskuje zarazem charakter doktrynalny i pastoralny [Chemperek, 2013: 429].

Już sama kompozycja *Siedmiu filarów* odsłania zakres tej obrony. Siedem „filarów" obejmuje kolejno: realną obecność Ciała Chrystusa w sakramencie, przemianę chleba i wina, mszę jako ofiarę, adorację eucharystyczną, nie tylko duchowe, ale także cielesne przyjmowanie Ciała Pańskiego, komunię pod jedną postacią oraz częste przyjmowanie sakramentu. Skarga nie ogranicza się więc do jednego punktu spornego, lecz rekonstruuje szeroki katolicki porządek eucharystyczny, w którym dogmat, liturgia, kult i praktyka życia religijnego pozostają ze sobą ściśle związane [Chemperek, 2013: 430].

Punktem wyjścia tej apologii jest realna obecność Chrystusa w Eucharystii. To właśnie ona stanowi pierwszy i fundamentalny „filar", z którego wynikają pozostałe elementy katolickiej doktryny. Skarga buduje wywód na słowach ustanowienia: „To jest ciało moje, ta jest krew moja", traktując je jako niewzruszoną podstawę nauki Kościoła. Spór z przeciwnikiem nie dotyczy zatem jedynie interpretacji symbolicznej, lecz prawdy samego słowa Chrystusa. Z obrony realnej obecności wynikają następnie obrona przeistoczenia, ofiarniczego charakteru mszy oraz adoracji eucharystycznej. W ten sposób apologia Eucharystii przybiera u Skargi charakter wewnętrznie spójny: odrzucenie jednej prawdy pociąga za sobą zachwianie całego katolickiego rozumienia sakramentu ołtarza [Chemperek, 2013: 430].

Szczególnie ważne jest to, że Skarga nie oddziela doktryny od życia religijnego wiernych. Obrona komunii pod jedną postacią czy częstego przyjmowania sakramentu nie jest dodatkiem dyscyplinarnym do zasadniczego sporu, lecz częścią tej samej logiki apologetycznej. W jego ujęciu błędna nauka eucharystyczna prowadzi nie tylko do deformacji poznawczej, ale również do zniekształcenia kultu i praktyki kościelnej. Dlatego polemika ma stale wymiar pastoralny: chodzi o ocalenie właściwej wiary i właściwego uczestnictwa w życiu Kościoła [Chemperek, 2013: 430–431].

Apologia Eucharystii przechodzi w konsekwencji w szerszą obronę katolickiej sakramentologii. Świadczy o tym zarówno miejsce *Siedmiu filarów* w twórczości Skargi, jak i późniejsze *Kazania o siedmiu sakramentach*. Eucharystia nie zostaje tu potraktowana jako wyjątek oderwany od reszty życia kościelnego, lecz jako punkt uprzywilejowany w szerszym porządku sakramentalnym. W tej perspektywie obrona sakramentów oznacza obronę Kościoła jako wspólnoty, w której łaska działa realnie i widzialnie za pośrednictwem znaków ustanowionych przez Chrystusa [Darowski, 2012: 8–9; Homa, 2020: 15–16].

Całościowo rzecz ujmując, apologia Eucharystii i sakramentów stanowi u Skargi drugi – obok apologii jedności Kościoła – zasadniczy filar jego twórczości. Jej cechą szczególną jest ścisłe zespolenie biblijnego fundamentu, tradycyjno-kościelnej interpretacji, polemiki z przeciwnikiem oraz troski o praktykę religijną wiernych. Dzięki temu obrona Eucharystii nie ma u niego charakteru wyłącznie szkolnej debaty dogmatycznej, lecz staje się obroną realnej obecności Chrystusa, katolickiego kultu i katolickiej praktyki sakramentalnej [Chemperek, 2013: 426, 429–431].

Apologia trynitarno-chrystologiczna przeciw arianom

Obrona dogmatu trynitarnego i chrystologicznego przeciw arianom stanowi trzeci ważny nurt apologii Skargi. W porównaniu z rozbudowaną apologią jedności Kościoła oraz z polemiką eucharystyczną jest to nurt węższy ilościowo, ale teologicznie szczególnie doniosły. U schyłku życia autor powrócił bowiem do problematyki ściśle dogmatycznej w dwóch pismach wymierzonych przeciw braciom polskim: *Zawstydzeniu arianów. Przy nim Kazaniu o przenajchwalebniejszej Trójcy* (Kraków 1604) oraz *Wtórym zawstydzeniu arianów* (Kraków 1608). Sam ten późny powrót pokazuje, że spór z arianami dotyczył dla Skargi nie kwestii pobocznych, lecz samego centrum wiary chrześcijańskiej [Homa, 2020: 15–16; Tazbir, 1978: 217–219].

Trzeba jednak pamiętać, że zainteresowanie Skargi zagrożeniem arianskim nie pojawiło się dopiero po 1600 roku. Już wcześniej dostrzegał on rosnącą aktywność braci polskich i odbierał ją jako zjawisko szczególnie niebezpieczne. Niepokoił go zarówno ich rozmach wydawniczy i edukacyjny, jak i doktrynalny kierunek ich myśli: racjonalizacja religii, podważanie bóstwa Chrystusa, dogmatu Trójcy Świętej, nauki o odkupieniu i grzechu pierworodnym. Dopiero jednak w początkach XVII wieku polemika ta przybrała formę osobnego, frontalnego wystąpienia publicznego [Tazbir, 1978: 217–219].

Pisma antyariańskie mają charakter wyraźnie demaskatorski. Już same ich tytuły wskazują, że nie chodzi jedynie o pozytywny wykład nauki Kościoła, lecz o publiczne obnażenie błędu. W odróżnieniu od sporu z kalwinistami, w którym osią polemiki była Eucharystia, tutaj stawką staje się sam dogmatyczny rdzeń wiary chrześcijańskiej. Tazbir trafnie podkreśla, że Skarga uderza w arian ostrzej niż wcześniej w Wolana nie tylko dlatego, że kwestionowali oni podstawowe prawdy chrześcijaństwa, lecz również dlatego, że na początku XVII wieku katoliccy polemiści czuli się już pewniej niż w latach osiemdziesiątych XVI wieku [Tazbir, 1978: 218–219].

Istotnym rysem tej apologii jest także jej wymiar publiczny. W polemice antyariańskiej Skarga nie ogranicza się do poziomu czysto teologicznego, lecz wiąże antytrynitaryzm z zagrożeniem politycznym i cywilizacyjnym. Tazbir pokazuje, że przez utożsamianie arianizmu z islamem lub przypisywanie mu pokrewieństwa z „tureckimi i żydowskimi obrzydliwościami" polemiści katoliccy – w tym Skarga – przedstawiali braci polskich jako czynnik obcy i potencjalnie niebezpieczny dla Rzeczypospolitej. Zabieg ten nie miał charakteru przypadkowego: służył nie tylko odparciu ich tez, ale również delegitymizacji społecznej i politycznej przeciwnika [Tazbir, 1978: 225–226].

W świetle powyższych analiz polemika antyariańska potwierdza integralność projektu apologetycznego Skargi. Obrona Kościoła, sakramentów i dogmatu trynitarnego tworzy w jego pismach jeden porządek obrony katolicyzmu. Choć nurt ten jest mniej rozbudowany niż apologia jedności Kościoła czy Eucharystii, pozostaje teologicznie pierwszorzędny, ponieważ najdobitniej ujawnia, że dla Skargi apologia nie kończy się na obronie struktur kościelnych lub praktyk religijnych, lecz sięga samego centrum chrześcijańskiego wyznania wiary [Tazbir, 1978: 217–219, 225–226].

Apologia katolicyzmu jako ładu publicznego

Jednym z najbardziej charakterystycznych wymiarów apologii Skargi jest obrona katolicyzmu nie tylko jako prawdy religijnej, lecz także jako

zasady ładu publicznego. W tym ujęciu religia nie stanowi wyłącznie sprawy sumienia czy życia wewnątrzkościelnego, ale także fundament wspólnoty politycznej, warunek trwałości państwa i moralnej integralności społeczeństwa. Z tego względu polemika wyznaniowa przekracza u Skargi poziom ściśle doktrynalny i przechodzi w spór o kształt Rzeczypospolitej [Darowski, 2012: 10–11].

Najbardziej znanym wyrazem tej perspektywy są *Kazania sejmowe*. Skarga przedstawia w nich państwo jako organizm dotknięty „chorobami", do których należą nie tylko brak miłości ojczyzny, niezgoda społeczna, osłabienie władzy królewskiej, niesprawiedliwe prawa i bezkarność występków, ale także „tolerowanie różnowierstwa". Już samo umieszczenie kwestii wyznaniowej wśród podstawowych zagrożeń dla bytu państwa pokazuje, że dla Skargi problem religijny należy do samego centrum życia publicznego. Różnowierstwo nie jest tu jedynie błędem doktrynalnym, lecz czynnikiem rozkładu wspólnoty politycznej [Darowski, 2012: 10–11].

Tę samą logikę odsłaniają pisma polemiczne Skargi odnoszące się do konfederacji warszawskiej (1573), którą odczytywał jako akt osłabiający jedność religijną państwa. W *Upominaniu do ewanjelików* Skarga dowodzi, że różność wiary rozrywa wspólną miłość, osłabia posłuszeństwo wobec zwierzchności i szkodzi Rzeczypospolitej; w *Przestrodze do katolików* stwierdza z kolei, że religia powinna stanowić fundament państwa, a im bardziej „kwitnie religija", tym „szczęśliwsza" jest „policyja" [Skarga, 1974a: 210]. Apologia katolicyzmu zyskuje tu formę argumentacji polityczno-teologicznej: jedność religijna zostaje ukazana jako warunek zdrowia organizmu państwowego [Jara, 2013: 149–150].

Z tej perspektywy zrozumiały staje się także zdecydowany sprzeciw Skargi wobec prawnego umocnienia tolerancji religijnej. Wolność wyznaniowa nie jawi mu się jako gwarancja pokoju obywatelskiego, lecz jako przejaw anarchii przeniesionej na grunt spraw wiary. Obrona katolicyzmu staje się przez to obroną katolickiego kształtu wspólnoty politycznej. Nie chodzi jedynie o odparcie „herezji", lecz o zabezpieczenie takiego ładu, w którym dobro wspólne przewyższa interesy partykularne, a autorytet władzy królewskiej i senatu ma służyć spoistości całej Rzeczypospolitej [Obremski, 2015: 76–79].

Nie oznacza to jednak, że wizja ta sprowadza się wyłącznie do logiki represji. Ma ona również wymiar pozytywny. Skarga łączy obronę katolicyzmu z programem naprawy życia publicznego: z postulatem miłości ojczyzny, zgody społecznej, karności, sprawiedliwości i troski o dobro bardziej powszechne. W tym sensie apologia katolicyzmu jako ładu publicznego stanowi integralną część jego szerszej wizji chrześcijańskiej

Rzeczypospolitej. Zarazem właśnie tutaj najmocniej ujawniają się historyczne granice jego myślenia: jedność religijna zostaje utożsamiona z dobrem wspólnoty politycznej w sposób, którego nie da się bezpośrednio pogodzić z późniejszym rozumieniem pluralizmu i wolności religijnej [Darowski, 2012: 10–11; Obremski, 2015: 78–79].

*

W twórczości Piotra Skargi apologia ukazuje się jako przedsięwzięcie zarazem teologiczne, kościelne, retoryczne i publiczne. Jej główne osie wyznaczają: apologia Kościoła katolickiego i jedności pod jednym pasterzem, apologia Eucharystii i sakramentów oraz obrona dogmatycznego centrum chrześcijaństwa przeciw arianom. Wszystkie te wątki łączy przekonanie, że prawda objawiona nie istnieje w izolacji od Kościoła katolickiego, jego tradycji, liturgii i wspólnotowego porządku życia. Dlatego Skarga nie broni pojedynczych tez w sposób rozproszony, lecz ujmuje katolicyzm jako całość wewnętrznie spójną: jedność kościelna, sakramentalna obecność Chrystusa, ortodoksja trynitarna i ład wspólnotowy należą do jednego porządku wiary [Kempa, 2015: 56–58, 66–67; Chemperek, 2013: 426, 429–431; Tazbir, 1978: 127–130, 217–219, 225–226].

Na tym tle wyraźnie widać, że nie mamy jeszcze do czynienia z apologetyką w późniejszym, nowożytnym sensie wyodrębnionej dyscypliny teologicznej, lecz z dojrzałą formą potrydenckiej teologii kontrowersyjnej. Jej przedmiotem nie jest abstrakcyjnie ujmowana wiarygodność Objawienia, ale obrona katolickiej prawdy w konkretnych sporach wyznaniowych. W tym sensie pisarstwo Skargi łączy wykład doktryny, odwołanie do autorytetu biblijnego i kościelnego, argument historyczny oraz wyraźny cel pastoralny. Jego apologia pozostaje więc ściśle związana z życiem Kościoła, a zarazem z praktyką oddziaływania na wspólnotę wierzących [Chemperek, 2013: 425–426; Jara, 2013: 146–148].

Mocną stroną tak uprawianej apologii jest jej integralność. Skarga nie rozdziela bowiem tego, co w późniejszej refleksji bywało często oddzielane: doktryny, ustroju Kościoła, liturgii, moralności i porządku publicznego. Dzięki temu jego polemika ma znaczną siłę wewnętrzną i szeroki zasięg oddziaływania. Obrona wiary nie ogranicza się u niego do poziomu szkolnej dysputy, lecz obejmuje również kaznodziejstwo, formację wiernych i wizję chrześcijańskiej Rzeczypospolitej. Właśnie ta jedność teologii, retoryki i praktyki kościelnej czyni go jednym z czołowych w Polsce reprezentantów teologii kontrowersyjnej doby potrydenckiej [Darowski, 2012: 9–11; Tazbir, 1978: 127–130].

Zarazem ten sam projekt apologii ujawnia swoje wyraźne ograniczenia. Skargowska wizja jedności Kościoła ma charakter asymetryczny: jedność oznacza dla Skargi powrót do Rzymu i uznanie papieskiego prymatu, nie zaś model wzajemnego uznania różnych tradycji chrześcijańskich. Podobnie jego stosunek do tolerancji religijnej pozostaje ściśle związany z konfesyjną logiką epoki: pluralizm wyznaniowy jawi mu się raczej jako zagrożenie dla ładu wspólnoty niż jako dobro polityczne. Z tego powodu Skargę należy odczytywać historycznie, nie jako prekursora późniejszego ekumenizmu, lecz jako autora głęboko osadzonego w realiach walk wyznaniowych końca XVI i początku XVII wieku [Kempa, 2015: 66–67; Obremski, 2015: 80–87].

Ocena Skargi jako apologety wymaga więc perspektywy podwójnej. Z jednej strony pozostaje on postacią pierwszorzędną dla dziejów polskiej apologii, ponieważ z wyjątkową konsekwencją i siłą bronił katolicyzmu na poziomie Kościoła, sakramentów, dogmatu i wspólnoty politycznej. Z drugiej strony jego model polemiki i jedności chrześcijaństwa nosi wyraźne znamiona epoki, z której wyrósł. Najtrafniej można go zatem ujmować jako jednego z najważniejszych w Polsce reprezentantów potrydenckiej teologii kontrowersyjnej: historycznie uwarunkowanej, teologicznie spójnej i retorycznie wyjątkowo skutecznej [Kempa, 2015: 66–67; Tazbir, 1978: 127–130, 217–219, 225–226].

Bibliografia

Źródła

Skarga, P. (1576). *Pro sacratissima Evcharistia contra haeresim Zuinglianam. Ad Andream Volanum, praesentiam corporis D. N. Iesu Christi ex eodem Sacramento auferentem*. Wilno: Drukarnia Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła.

Skarga, P. (1577). *O Jedności Kościoła Bożego pod iednym Pasterzem y o Greckim od tey Jedności odstąpieniu. Z Przestrogą y upominaniem do Narodow Ruskich przy Grekach stoiących*. Wilno: Drukarnia Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła.

Skarga, P. (1579). *Zywoty Świętych Starego y Nowego Zakonu, na każdy dzień przez cały rok, wybrane z poważnych pisarzow y doktorów Kościelnych*. Wilno: Drukarnia Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła.

Skarga, P. (1582a). *Artes Duodecim Sacramentariorum seu Zvingliocalvinistarum, quibus oppugnant, et totidem Arma Catholicorum, quibus propugnant praesentiam Corporis […] Iesu Christi in Eucharistia. Contra Andream Volanum […]*. Wilno: Drukarnia Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła.

Skarga, P. (1582b). *Siedm Filarow, Na ktorych stoi Katolicka nauka o przenaświętszym Sakramencie Ołtarza, Postawione Przeciw nauce Zwingliańskiey, Calwinskiey Iędrzeia Wolana […] ktory to co po Łacinie przeciw temuż Wolanowi dwakroć pisał, dla poięcia pospolitego po Polsku zebrał*. [Wilno]: Drukarnia Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła.

Skarga, P. (1595). *Proces Konfoederaciey*. [Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka].

Skarga, P. (1597a). *Synod Brzeski*. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.

Skarga, P. (1597b). *Kazania na niedziele y swięta całego roku*, wyd. 2. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.

Skarga, P. (1600). *Kazania o siedmi sakramentach Kościoła s. katolickiego*. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.

Skarga, P. (1604). *Zawstydzenie Arianow y wzywanie ich do pokuty y wiary chrześciańskiey. Przy nim Kazanie o przenachwalebnieyszey Troycy*. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.

Skarga, P. (1608). *Wtore Zawstydzenie Arianow. Przeciw V. P. Jaroszowi Moskorzowskiemu z Moskorzowa […], Ktory się na pierwsze X. Piotra Skargi […] zadane ozwał, y odpor na nie dać chciał*. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.

Skarga, P. (1610). *Wzywanie do pokuty obywatelow Korony Polskiey y W. Księstwa Litewskiego*. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.

Skarga, P. (1611). *Wzywanie do iedney zbawienney wiary*. Wilno: Drukarnia Józefa Karcana.

Skarga, P. (1885). *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim i ruskim od tej jedności odstąpieniu*. Kraków: Ludwik Bóbr.

Skarga, P. (1912). *Wybór pism*, A. Januszewski (oprac.). Kraków: Krakowska Drukarnia Nakładowa.

Skarga, P. (1923–1930). *Pisma wszystkie, t. 1–5*, S. F. Michalski-Iwieński (oprac.). Warszawa: Ultima Thule.

Skarga, P. (1925). *Kazania sejmowe*, S. Kot (oprac.). Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza.

Skarga, P. (1972). *Kazania sejmowe*, J. Tazbir, M. Korolko (oprac.), wyd. 3. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Skarga, P. (1974a). *Przestroga do katolików o zachowaniu z heretyki*, M. Korolko (oprac.). W: *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658* (s. 106–121), M. Korolko. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Skarga, P. (1974b). *Upominanie do ewanjelików i do wszystkich społem niekatolików, iż o skażenie zborów krakowskich gniewać się i nic nowego i burzliwego zaczynać nie mają*, M. Korolko (oprac.). W: *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658* (s. 177–213), M. Korolko. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Opracowania

Berga, A. (1916). *Un prédicateur de la cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536–1612). Étude sur la Pologne du XVIe siècle et le protestantisme polonais*. Paris: Société française d'imprimerie et de librairie.

Chemperek, D. (2013). „Siedm filarów" Piotra Skargi. Geneza i aspekt retoryczny. *Ruch Literacki*, 54(4–5): 425–437. https://doi.org/10.2478/v10273-012-0079-y

Chynczewska-Hennel, T. (2004). Koncepcje unii kościelnej Piotra Skargi. W: *W kręgu sacrum i pogranicza* (s. 219–228), E. Matuszczyk, M. Krzywosz (red.). Białystok: Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku.

Darowski, R. (2012). Aktualność ks. Piotra Skargi SJ (1536–1612). W: *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo. Rok jubileuszowy* (s. 7–22), R. Darowski, S. Ziemiański (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Ignatianum.

Drzymała, K. (1963). Bracia polscy zwani arianami. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1(2): 241–306.

Grabowski, T. (1913). *Piotr Skarga na tle katolickiej literatury religijnej w Polsce wieku XVI. 1536–1612*. Kraków: Akademia Umiejętności.

Grzebień, L. (2012). Podstawowa bibliografia skargowska. W: *Ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612). Życie i dziedzictwo. Rok jubileuszowy* (s. 391–418), R. Darowski, S. Ziemiański (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM, Wydawnictwo Ignatianum.

Homa, T. (2020). *Rzeczpospolita. Wybrane zagadnienia myśli obywatelskiej Piotra Skargi SI*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.

Jankowska, L. (1993). Recepcja twórczości ks. Piotra Skargi SJ na Rusi – w spuściźnie św. Dymitra z Rostowa i innych. W: *Jezuici a kultura polska. Materiały sympozjum z okazji Jubileuszu 500-lecia urodzin Ignacego Loyoli (1491–1991) i 450-lecia powstania Towarzystwa Jezusowego (1540–1990), Kraków, 15–17 lutego 1991 r.* (s. 93–111), L. Grzebień, S. Obirek (red.). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Jara, D. (2013). Topika inwencyjna, czyli tworzywo tematyczne i warstwa argumentacyjna wybranych pism polemicznych Piotra Skargi. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica*, 21(3): 145–158. https://doi.org/10.18778/1505-9057.21.08

Kapuścińska, A. (2008). *„Żywoty świętych" Piotra Skargi. Hagiografia – parenetyka – duchowość*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.

Kempa, T. (2013). Piotr Skarga jako propagator unii Kościoła katolickiego z prawosławnym. *Senoji Lietuvos literatūra*, 35–36: 181–216.

Kempa, T. (2015). Piotr Skarga a kwestia dialogu katolicko-prawosławnego w historii i czasach współczesnych. *Litteraria Copernicana*, 15(1): 52–71. https://doi.org/10.12775/lc.2015.004

Kiszkowiak, K. (2008). *W kręgu topiki hagiograficznej. „Żywoty świętych" Piotra Skargi*. Kraków: Collegium Columbinum.

Korolko, M. (1971). *O prozie „Kazań sejmowych" Piotra Skargi*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Korolko, M. (1974). *Klejnot swobodnego sumienia. Polemika wokół konfederacji warszawskiej w latach 1573–1658*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Łużny, R. (1994). Księdza Piotra Skargi SJ widzenie Wschodu chrześcijańskiego. W: *Polska–Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa, t. 2: Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym* (s. 69–75), S. Stępień (red.). Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy.

Natoński, B. (1969). Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce 1564–1580. W: J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego, t. 1: Początki Towarzystwa Jezusowego* (s. 414–476), W. Baranowski, M. Bednarz (tłum.). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.

Natoński, B. (2003). *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauczanie i piśmiennictwo*. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum", Wydawnictwo WAM.

Obirek, S. (1994a). Teologiczne podstawy pojęcia jedności w dziele ks. Piotra Skargi „O jedności Kościoła Bożego". W: *Unia brzeska. Geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* (s. 183–199), R. Łużny, F. Ziejka, A. Kępiński (red.). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas".

Obirek, S. (1994b). *Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi SJ*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Obirek, S. (1998). Wkład ks. Piotra Skargi w przygotowanie unii brzeskiej. W: *Unia brzeska – przeszłość i teraźniejszość. 1596–1996* (s. 187–200), P. Natanek, R. M. Zawadzki (red.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

Obremski, K. (2015). Ks. Piotr Skarga jako problem dialogu ekumenicznego katolików. Jezuickie wspominanie i kreowanie w 2012 roku. *Litteraria Copernicana*, 15(1): 72–87. https://doi.org/10.12775/lc.2015.005

Panuś, K. (2012). *Piotr Skarga*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Tazbir, J. (1978). *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna".

Tretiak, J. (1912). *Piotr Skarga w dziejach i literaturze unii brzeskiej*. Kraków: Akademia Umiejętności.

Urban, J. (1936). Ksiądz Skarga a obrządek grecki. *Oriens*, 4: 135–139.

Waczyński, B. (1963). Myśl unijna Skargi. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 6(2): 25–40.

Williams, G. H. (1981). Peter Skarga. 1536–1618. W: *Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1560–1600* (s. 175–194), J. Raitt (ed.). New Haven–London: Yale University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctt211qw0c.15

Summary

The chapter presents Piotr Skarga as one of the most important representatives of post-Tridentine controversial theology in Poland. An analysis of his biography, writings, and apologetic method shows that his literary and preaching activity formed a coherent project aimed at defending Catholic truth, ecclesial unity, and the Christian order of the political community. At the centre of this project stand four major themes: the apologia for the Church and for unity under papal primacy, the defence of the Eucharist and the sacraments, anti-Arian polemics, and the defence of Catholicism as the foundation of public life. The chapter also stresses that Skarga's apologetics was not yet a modern, autonomous theological discipline, but remained closely connected with preaching, confessional controversy, religious rhetoric, and ecclesial practice. From a contemporary perspective, the limits of this model also become visible, especially its asymmetrical concept of unity and its negative assessment of confessional pluralism.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Piotra Skargę jako jednego z najważniejszych polskich przedstawicieli potrydenckiej teologii kontrowersyjnej. Jego działalność kaznodziejska i pisarska tworzyła spójny projekt obrony doktryny katolickiej, jedności Kościoła oraz chrześcijańskiego ładu życia publicznego. Szczególne miejsce zajmują apologia Kościoła i papieskiego prymatu, obrona Eucharystii i sakramentów, polemika z antytrynitaryzmem oraz zaangażowanie w problematykę unii brzeskiej. Skarga posługiwał się językiem silnie retorycznym i konfesyjnym, dlatego jego apologetyka pozostawała ściśle związana z kaznodziejstwem i praktyką duszpasterską. Rozdział wskazuje również na ograniczenia tego modelu, zwłaszcza w zakresie oceny pluralizmu religijnego i sposobu rozumienia jedności Kościoła.

Słowa kluczowe: Piotr Skarga; apologetyka katolicka; teologia kontrowersyjna; kontrreformacja; jedność Kościoła; unia brzeska; Eucharystia; polemika wyznaniowa

Abstract

The chapter presents Piotr Skarga as one of the leading Polish representatives of post-Tridentine controversial theology. His preaching and literary activity formed a coherent project aimed at defending Catholic doctrine, the unity of the Church, and a Christian vision of public life. Major themes include the defence of the Church and papal primacy, the Eucharist and the sacraments, anti-Trinitarian polemics, and engagement with the Union of Brest. Skarga employed a strongly rhetorical and confessional style, making his apologetics closely connected with preaching and pastoral practice. The chapter also identifies the limitations of this model, particularly in its assessment of religious pluralism and its understanding of ecclesial unity.

Keywords: Piotr Skarga; Catholic apologetics; controversial theology; Counter-Reformation; unity of the Church; Union of Brest; Eucharist; confessional polemics

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 189–209.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.11

Wieki od XVII do XIX

Paweł Borto
pawel.borto@kul.pl https://orcid.org/0000-0001-9873-4368
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie https://ror.org/05sdyjv16

Główne wątki z historii powszechnej

Wiek XVII

Początek wieku XVII otworzył czas wielu przemian na mapie Europy i świata. W niektórych krajach mocno widoczne były wpływy reformacyjnych nurtów protestanckich oraz reformy katolickiej. Istniejące spory międzywyznaniowe doprowadziły do wojny trzydziestoletniej (1618–1648). Jej efektem było ukształtowanie nowoczesnego europejskiego układu państw. Wraz z pokojem westfalskim (1648) Holandia i Szwajcaria zostały uznane za niezależne państwa protestanckie; Francja, Szwecja i Prusy zyskały nowe ziemie, a Święte Cesarstwo Rzymskie utraciło swe znaczenie. Francja stała się potęgą europejską. Jednocześnie Niemcy i Skandynawia zostały zdominowane przez luteran. W Szwajcarii, Szkocji, Holandii, Francji i na Węgrzech mocno obecny był kalwinizm, a Anglia miała swój Kościół narodowy [Cairns, 2003: 365–366]. Pozycja Hiszpanii w świecie zmalała. Pod koniec XVI wieku ekspansja zamorska krajów iberyjskich zaczęła wygasać, natomiast w odkryciach geograficznych zaczęli brać udział Holendrzy,

Anglicy i Francuzi. Holendrzy, zwyciężywszy flotę portugalską (1615), rozpoczęli kolonizację terenów wschodnioindyjskich, a Anglicy i Francuzi zaczęli zajmować ziemie w Ameryce Północnej [Olszewski, 1996: 248].

Pozycja Polski w Europie w tym okresie bardzo osłabła. Wojny z Kozakami na wschodzie i najazd Szwedów wyniszczyły kraj. Pokój zawarty w Oliwie (1660) wprawdzie zapewnił tolerancję dla katolików w Inflantach, ale region ten pozostał pod wpływami szwedzkimi [Kumor, 1985: 105–108].

W tym okresie zaczęło chylić się ku upadkowi Imperium Osmańskie. Za rządów Sulejmana Wspaniałego (1520–1566) rozciągało ono swoje wpływy od Bałkanów i Egiptu aż po Indie. W drugiej połowie XVII wieku Turcy zaczęli zmierzać do podboju Węgier, Ukrainy, a także podporządkowania sobie Polski i Cesarstwa Niemieckiego. Wspierana przez papieża Innocentego XI koalicja wojsk polskich i niemieckich wyruszyła na pomoc obleganemu Wiedniowi. Klęska zadana Turkom w bitwie pod Wiedniem (1683), w której dowodził Jan III Sobieski, rozpoczęła powolny upadek potęgi tureckiej [Kumor, 1985: 107–108; Olszewski, 1996: 239].

Wśród innych najważniejszych wydarzeń tego okresu należy przywołać:

- umacnianie się monarchii absolutnych (1643–1715 – panowanie Ludwika XIV we Francji, rządy Habsburgów) z tendencjami do podporządkowywania Kościoła, którego pozycja zmalała wskutek osłabnięcia Hiszpanii i Polski jako potęg katolickich wspierających papiestwo [Kumor, 1985: 6];
- przełomowe odkrycia naukowe (rozpowszechnienie przez Galileusza heliocentrycznej teorii wszechświata, odkrycia Newtona dotyczące grawitacji, zaprezentowanie przez Francisa Bacona metody empirycznej) i związane z nimi nowe podejście do świata [Cairns, 2003: 389–390].

Wiek XVIII

Wiek XVIII określany jest jako czas oświecenia. Na arenie międzynarodowej doszło do kilku ważnych wydarzeń, które miały ogromny wpływ na kształtowanie się ówczesnego świata. Należy tu wymienić:

- rozwój kolonializmu i handlu niewolnikami [Olszewski, 1996: 250–252];
- początki rewolucji przemysłowej;
- wojnę o niepodległość Stanów Zjednoczonych (1775–1783) [Kumor, 1985: 206n];

– rewolucję francuską (1789–1799), która obaliła monarchię i wprowadziła republikański system rządów [Olszewski, 1996: 259–262].

Wiek XIX

Wiek XIX określany jest jako stulecie emancypacji nowoczesnego świata spod wpływów Kościoła. Tendencje liberalne znalazły swój wyraz nie tylko w obszarze politycznym, ale również kulturalno-społecznym, przyczyniając się do rosnącej opozycji w relacjach między Kościołem a światem [Olszewski, 1996: 274–280].

Wśród najważniejszych wydarzeń związanych z tym okresem należy przywołać:

– konkordat między Francją a Stolicą Apostolską (1801) [Cairns, 2003: 404];
– kongres wiedeński kończący okres wojen napoleońskich (1814–1815) [Barańska, 2002: 618–619];
– Wiosnę Ludów w Europie jako protest przeciwko istniejącemu porządkowi społeczno-politycznemu (1848–1849) [Barańska, 2014: 680–682];
– zajęcie Rzymu przez włoskie armie (1870) i powstanie zjednoczonych Niemiec (1871) [Cairns, 2003: 407–408].

Główne wątki z historii Kościoła

Ogromną rolę w utrwalaniu reformy trydenckiej w chrześcijaństwie zachodnim odegrały zakony. Od połowy wieku XVI, przez cały wiek XVII, aż do połowy wieku XVIII na zachodzie Europy i w Polsce miał miejsce bardzo duży wzrost liczebny zarówno klasztorów, jak i zgromadzeń zakonnych. Wystarczy przywołać dla przykładu dane z Francji, w której spośród wszystkich klasztorów istniejących w połowie XVIII wieku aż połowa powstała w XVII i XVIII wieku. Choć trudno bliżej określić, jaki wkład wniosły one we wprowadzanie w życie reformy trydenckiej, już sam fakt ich istnienia – przede wszystkim w ośrodkach miejskich – kształtował życie katolickie. Był to zarazem okres rozwijania się zwłaszcza nowych zakonów, wśród których dominowali jezuici kładący nacisk na duchowy rozwój wiernych, formację intelektualno-moralną, częstą spowiedź i kierownictwo duchowe [Olszewski, 1996: 210–211]. Rewolucja francuska zmieniła zupełnie ten stan. Przyjęty wniosek o rozwiązanie zakonów

(z wyjątkiem charytatywnych i nauczających) sprawił, że odtąd kryzys dotknął życie zakonne na długie dziesięciolecia [Olszewski, 1996: 260–261].

Jednocześnie wiek XVII, w wyniku wojen religijnych oraz najazdu Szwedów na Polskę, przyniósł stopniowy zanik tolerancji religijnej, która wyróżniała Polskę na tle Europy [Olszewski, 1996: 216–217].

Okres obejmujący wieki od XVII do XIX był szczególnie burzliwy, jeśli chodzi o dzieje papiestwa. U początku tego okresu Stolica Apostolska była mocno uzależniona od wielkich monarchii: francuskiej i habsburskiej. Ze względu na wpływy w kolegium kardynalskim na papieży często wybierano kandydatów kompromisowych i w podeszłym wieku. W wieku XVII można wskazać tylko jednego wielkiego papieża: Innocentego XI (1676–1689), który przeprowadził wiele reform wewnątrzkościelnych, starał się o uniezależnienie Kościoła od monarchii francuskiej, zreformował kurię i kancelarię papieską, ożywił życie chrześcijańskie w Rzymie, rozwinął misje katolickie (zwłaszcza na Dalekim i Bliskim Wschodzie) oraz zabiegał o odnowę życia religijnego [Kumor, 1985: 9–14].

Wiek XVIII cechował się jeszcze większą dynamiką zdarzeń. Papiestwo walczyło z różnym skutkiem z wpływami monarchii absolutnych. Byli w tym okresie papieże wybitni, jak choćby Benedykt XIV (1740–1758), cieszący się ogromnym autorytetem nie tylko w kręgach katolickich, autor wielu reform, mający umysł niezwykle otwarty na badania naukowe oraz przedstawiciel katolickiego oświecenia. W wielu przypadkach jednak wyzwania, wobec których stawało w tym czasie papiestwo, były ogromne. Przykładem może być choćby fakt, że pod naciskiem monarchii burbońskich Klemens XIV dokonał kasaty zakonu jezuitów [Kumor, 1985: 16–21]. Rewolucja francuska przyniosła ze sobą prześladowania Kościoła we Francji oraz ujawniła jego wewnętrzne pęknięcie wynikające z zakorzenienia tendencji gallikańskich również pośród kleru [Olszewski, 1996: 259–262].

Epoka nazywana w historii mianem restauracji katolicyzmu wiązała się z powrotem do sojuszu tiary i korony jako reakcji na tendencje liberalne pojawiające się w ówczesnej Europie. Słynna encyklika Grzegorza XVI *Mirari vos* (1832) potępiała wolność sumienia rozumianą jako możliwość przeciwstawienia się obowiązującemu porządkowi życia społecznego i politycznego oraz podważanie praw Kościoła [Olszewski, 1996: 264–265]. Nieufność papiestwa wobec ruchów wolnościowych pogłębiła się jeszcze za pontyfikatu Piusa IX (1846–1878). Choć początkowo uznawano go za przychylnego ideałom liberalnym, wskutek decyzji parlamentu włoskiego o pozbawieniu papieża władzy świeckiej (1849) i konieczności ucieczki z Rzymu papież ten zaczął być ostrożny wobec

tendencji wolnościowych. Powrót do Rzymu umożliwiła mu interwencja mocarstw europejskich (1850). Kilkanaście lat później papież wydał encyklikę *Quanta cura* (1864) wraz z *Syllabusem* zawierającym katalog nowoczesnych błędów. Dokumenty te odczytano jako wyraz oddzielenia się Kościoła od nowoczesnej cywilizacji, choć nie taka była prawdziwa intencja zawartych w nich potępień [Olszewski, 1996: 266–267]. Dopiero Leonowi XIII, w następstwie encykliki *Libertas praestantissimum* (1888), uda się zmienić postrzeganie Kościoła jako niesprzeciwiającego się idei wolności człowieka [Olszewski, 1996: 267–268].

Obok ruchów wolnościowych o charakterze społecznym i politycznym, które zaczęły kwestionować dotychczasowy kształt życia i doktryny Kościoła, należy przywołać jeszcze ściśle związaną z ideologią oświecenia masonerię. O ile pierwotnie stowarzyszenia wolnomularskie wywodziły się z cechów rzemieślniczych, o tyle od XVIII wieku przekształciły się w swego rodzaju loże gromadzące przedstawicieli różnych zawodów i stanowiące miejsce dojrzewania rozmaitych idei filozoficznych. W połowie XVIII wieku loże masońskie znajdowały się już we wszystkich większych miastach europejskich. Papieże wielokrotnie zabraniali przynależności do tych stowarzyszeń. Począwszy od Klemensa XII (1738), który pod karą ekskomuniki zakazał członkostwa w lożach masońskich, Urząd Nauczycielski Kościoła ponad 400 razy podtrzymywał to stanowisko [Zwoliński, Janowski, 2008: 132–151; Olszewski, 1996: 230–231].

Jednym z najistotniejszych wydarzeń w historii Kościoła w tym okresie jest zwołanie Soboru Watykańskiego I. U źródeł decyzji Piusa IX znajdowały się nie tyle schizmy czy herezje, ile szerzące się błędne nurty światopoglądowe i filozoficzne, a także konieczność lepszego ujęcia roli papieża w Kościele wobec tendencji gallikańskich, febroniańskich i józefińskich (patrz poniżej: *Główne prądy teologiczne*). Idea zwołania soboru nie spotkała się z przychylnym przyjęciem. Podejrzewano, że Rzym będzie chciał umocnić swą władzę, sprzeciwi się prawu do małżeństw cywilnych i wolności nauczania, utrwali średniowieczny pogląd o wyższości władzy papieża nad władzą świecką, a także że zostanie ogłoszony dogmat o nieomylności papieża. Sobór rozpoczął się 8 grudnia 1869 roku i trwał do 20 września 1870 roku, do momentu zajęcia Rzymu przez wojska włoskie. Owocem Soboru była konstytucja *Dei Filius* (1870), poświęcona zagadnieniom Objawienia, wiary, relacji między wiarą i rozumem oraz możliwości poznania Boga, a także ogłoszony dogmat o nieomylności papieża (1870). Ten ostatni fakt sprawił, że doszło do zerwania konkordatu przez Austrię i do powstania Kościołów starokatolickich, a w Prusach wszczęto *Kulturkampf*. Sobór został przerwany przez działania wojenne

i wspomniane zajęcie Rzymu, a dzieło refleksji nad miejscem papieża w Kościele pozostało niedokończone, podobnie jak inne zagadnienia, które planowano podjąć na Soborze [Dyl, 1997: 132–143].

Główne prądy teologiczne

Wśród prądów teologicznych, które mocno zaznaczyły się w okresie między XVII a XIX wiekiem, należy przywołać te, które w różnym wymiarze kwestionowały władzę papieską. Historycznie pierwszym takim nurtem był gallikanizm. Wprawdzie określenie to pojawiło się po raz pierwszy na Soborze Watykańskim I (1870), jednak poglądy z nim utożsamiane występowały znacznie wcześniej. Jako system doktrynalny gallikanizm zrodził się pod koniec średniowiecza we Francji. I choć nigdy nie został do końca sprecyzowany, to zasadniczo łączył się on ze sprzeciwem wobec powszechnej władzy papieża oraz jego nieomylności (jeszcze przed soborową definicją). Podkreślano tu niezależność króla francuskiego od władzy papieskiej w sprawach doczesnych, prawa króla do zwoływania synodów narodowych, kontroli nad działalnością nuncjuszów we Francji, akceptacji decyzji papieskich, apelacji od tych decyzji do soborów powszechnych czy kontroli nad wszystkimi instytucjami kościelnymi we Francji [Kumor, 1989b: 834].

Gallikanizm wyrastał z przekonania, że Kościół francuski od starożytności cieszy się szczególnymi uprawnieniami. Ośrodkami, które podtrzymywały i rozwijały ten nurt, były wydział teologiczny na Sorbonie oraz część francuskiej hierarchii. Środowiska te powoływały się na tzw. wolności gallikańskie. Już w 1438 roku w Bourges przyjęto tzw. sankcję pragmatyczną, czyli 33 dekrety Soboru w Bazylei, które zostały zmodyfikowane zgodnie ze wskazaniami króla i wzmacniały jego kontrolę nad Kościołem. Wprawdzie w 1516 roku zastąpiono to prawo konkordatem zawartym w Bolonii, ale jednocześnie nie zniknęły tendencje obecne w środowiskach francuskich [Tylus, 2012: 1052–1053]. W XVII wieku ukazywało się wiele publikacji podkreślających władzę króla nad Kościołem oraz ograniczających władzę prymacjalną papieża. Można tu przywołać następujące pozycje: P. Dupuy, *Traité des droits et libertés de l'Eglise gallicane* (Paris 1639), P. de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii* (Paris 1641), J. Boileau, *Recueil de diverses pièces concernant les censures de la Faculté de Théologie de Paris sur la hiérarchie de l'Eglise et sur la morale chrétienne* (Münster 1666). Wśród reprezentantów gallikanizmu wyróżniał się szczególnie E. Richer, który uważał, że w sprawach doczesnych Kościół

musi podlegać Koronie, a papież jest tylko pierwszym sługą Kościoła. Najwyższą władzą w Kościele jest według niego sobór powszechny, który jest nieomylny. Z poglądami tymi polemizował kard. Robert Bellarmin (*De potestate Summi Pontificis in rebus temporalibus*, Romae 1610). W swojej skrajnej wersji gallikanizm postulował wręcz unieważnienie wszystkich zarządzeń i instytucji kościelnych po V wieku. Stolica Apostolska, obawiając się schizmy, nie potępiła od razu tych poglądów. Król Ludwik XIV edyktem z 1673 roku rozciągnął swe prawa do obsadzania wakujących biskupstw i opactw na kolejne 60 biskupstw. Popierany przez francuski kler, zwołał zgromadzenie duchowieństwa i w 1682 roku ogłosił artykuły gallikańskie przywracające sankcję pragmatyczną i mówiące o wyższości władzy soboru nad papieżem oraz szerokiej autonomii Kościoła gallikańskiego. Artykuły te przygotował mianowany przez króla biskup Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet. Ostatecznie artykuły gallikańskie zostały zniesione dopiero w 1905 roku, choć odrzucił je już Sobór Watykański I [Kumor, 1989b: 835–836; Olszewski, 1996: 225–226].

Drugim nurtem, który kwestionował władzę papieża, był febronianizm. Związany był on z biskupem pomocniczym Trewiru Mikołajem von Hontheimem, znanym pod pseudonimem Justinus Febronius. W latach 1763–1773 opublikował on dzieło *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissdentes in religione christiana compositus*, które ukazało się w czterech częściach i pięciu tomach. Domagał się w nim decentralizacji władzy w Kościele i wzmocnienia Kościołów partykularnych, przywilejów dla Kościoła w Niemczech na wzór przywilejów gallikańskich, ograniczenia władzy papieskiej oraz wzmocnienia władzy biskupów, którzy jako następcy apostołów nie mogą być postrzegani jako wikariusze papieża. Przeciwstawiał się ponadto nieomylności papieskiej, a jako najwyższą władzę w Kościele wskazywał sobór powszechny. Uważał, że zarządzenia papieskie nabierają mocy dopiero za zgodą biskupów, a więc papież nie ma władzy jurysdykcyjnej, a jedynie honorową. Opowiadał się także za państwową kontrolą nad decyzjami papieża i Kurii Rzymskiej. Febronianizm postulował ponadto, aby Kościół był federacją Kościołów narodowych. Publikacja ta zyskiwała popularność i pojawiła się w tłumaczeniach na język niemiecki, włoski, hiszpański, francuski i portugalski. Klemens XIII w 1764 roku umieścił to dzieło na indeksie ksiąg zakazanych. Po odkryciu tożsamości autora tej publikacji Hontheim pod wpływem nacisków najpierw odwołał swe poglądy, potem wycofał to odwołanie i ostatecznie przed śmiercią odwołał je ponownie (1790) [Kumor, 1989a: 83–84; Kumor, 1985: 68–70; Olszewski, 1996: 231].

Ostatnim z nurtów, który w tym kontekście należy przywołać, jest józefinizm. Określenie to, wywodzące się od imienia cesarza Józefa II, odnosi się zarówno do tendencji zmierzających do umocnienia władzy monarchy w stosunku do władzy papieskiej i podporządkowujących Kościół władzy państwowej, jak i do reform życia kościelnego. Początek reformom dała cesarzowa Maria Teresa (1740–1780), a obejmowały one reorganizację studiów teologicznych i uniwersytetów, z usunięciem systemu scholastycznego oraz mocniejszym naciskiem na studia źródeł doktryny chrześcijańskiej, takich jak Pismo Święte i pisma ojców Kościoła, uwzględnienie studiów historycznych i wyodrębnienie patrologii oraz teologii pastoralnej. Za cesarza Józefa II (1780–1790) miały miejsce dalsze reformy mające na celu ożywienie przepowiadania kościelnego i katechizacji, ale jednocześnie cesarz mocno ingerował w życie Kościoła, zakładając nowe biskupstwa, parafie czy inne instytucje duszpasterskie, mianując metropolitów i biskupów bez zgody papieża, podporządkowując sobie zakony czy majątek kościelny. U podstaw takiej polityki leżało przekonanie, że władza świecka nie ma kompetencji tylko w sprawach duszpasterskich, które Chrystus wyraźnie przekazał apostołom. Działania te niemal doprowadziły do schizmy. Następny cesarz, Leopold II (1790–1792), rozpoczął łagodzenie tej polityki, ale jego następcy nie zrezygnowali z tendencji podporządkowywania Kościoła swej władzy i ostatecznie dopiero w roku 1848 na mocy konstytucji przywrócono w Austrii niezależność Kościoła od państwa, a w 1855 roku podpisano konkordat [Olszewski, 1996: 231–233; Kumor, 2000: 176–180].

W opozycji do tych nurtów stał tzw. ultramontanizm. Skupiał on tych katolików, którzy nie kwestionowali władzy papieskiej nie tylko w sprawach dogmatycznych, ale również w wymiarze autorytetu politycznego. Jednym z ważniejszych przedstawicieli tego nurtu był francuski ksiądz Félicité R. de Lamennais, który z czasem jednak przeszedł na stronę krytyków papiestwa. Do wzmacniania się tendencji ultramontańskich przyczyniły się próby podporządkowania Kościoła władcom świeckim, likwidacja Państwa Kościelnego oraz spór wokół ogłoszonego dogmatu o nieomylności papieskiej (1870). Ten ostatni fakt można uznać za swego rodzaju ukoronowanie rozwoju eklezjologii katolickiej zmierzającej do centralizacji Kościoła. Wyrazem tego było choćby ogłoszenie wspomnianego już *Syllabusa* przez Piusa IX (1864) [Zieliński, 2013: 1322–1323; Olszewski, 1996: 280–281].

Niezwykle ważnym kontekstem dla uprawiania teologii stał się rozwój nauk eksperymentalnych i rewolucja naukowa, której szczyt przypadł na wiek XVII. W jej wyniku uprawianie nauk przyrodniczych zaczęto pojmować jako coś niezależnego od refleksji filozoficznej i teologicznej.

Wyraźnie doszło to do głosu podczas tzw. sprawy Galileusza. Na podstawie swych badań zaczął on głosić teorię kopernikańską o heliocentryzmie. Po opublikowaniu przez niego dzieła *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (Florencja 1632) jego przeciwnicy wytoczyli mu drugi proces i Święte Oficjum nakazało mu odwołanie poglądów. Galileusz bronił się, podkreślając, że system kopernikański i Biblia nie są ze sobą sprzeczne, ponieważ mówią o różnych porządkach. Ostatecznie jednak sprawa Galileusza miała charakter dyscyplinarny, a nie naukowy, ponieważ swoją publikację Galileusz wydał pomimo braku pozwolenia. Za tą decyzją kryła się przede wszystkim troska o to, aby chronić przed indywidualnymi interpretacjami Pisma, mogącymi wprowadzać w błąd co do jego autentycznego sensu. Dzieło Galileusza zostało zdjęte z indeksu ksiąg zakazanych dopiero w roku 1835. Już wcześniej Benedykt XIV uchylił dekret antykopernikański (1754), a Leon XIII w encyklice *Providentissimus Deus* (1893) złożył należną cześć pamięci Galileusza i jego sposobowi interpretacji Pisma [Zięba, 1989: 825–827; Olszewski, 1996: 221–222].

Ważną rolę w kształtowaniu się nurtów teologicznych XVII i XVIII wieku odegrał również jansenizm. Nazwa tego kierunku wywodzi się od nazwiska Corneliusa Jansena (Janseniusza, 1585–1638), ucznia Michała Bajusa, biskupa Ieper. Jansen kształcił się w Lowanium, w Paryżu i Camp-de-Pratz, szczególnie poświęcając się studiom Biblii i ojców Kościoła. Zanim został biskupem, wykładał i publikował w Lowanium. Oprócz dzieł poświęconych Pismu Jansen opracował wydane pośmiertnie dzieło omawiające doktrynę św. Augustyna na temat łaski i predestynacji: *Augustinus seu doctrina s. Augustini de humanae naturae sanitate aegritude, medicina adversus pelagianos et massiliennses* (I–III, Lowanium 1640). Dzieło to zapoczątkowało ponad stuletnie spory związane z rozumieniem wolnej woli i działania łaski. W świetle tych poglądów natura ludzka po upadku jest niezdolna do wyboru dobra i może wybierać jedynie zło, a łaski koniecznej do wybierania dobra Bóg udziela tylko wybranym, pozostawiając innych na potępienie. Dlatego w tym ujęciu Chrystus nie umarł za wszystkich, ale jedynie za przewidzianych do zbawienia. Te skrajne poglądy Jansen sformułował, opierając się na nauce Augustyna z czasów jego najgorętszej polemiki z pelagianizmem [Walkusz, 1997a: 987–988].

W toku sporu zwolennicy Jansena (zwłaszcza środowisko uniwersytetu w Lowanium i klasztor w Port-Royal) rozpowszechniali jego poglądy, prowadząc polemikę z jezuitami i zarzucając im laksyzm w teologii moralnej. W polemikę tę włączył się np. Arnauld, który dziełem *De la fréquente communion* sprzeciwił się częstej komunii świętej i postulował powrót do starożytnej surowej praktyki pokutnej. Jednak doktryna jansenistów nie była

jednorodna i z czasem ewoluowała, zmieniając się w zależności od okresu i terytorium. Stałe pozostały w niej tendencje do pesymistycznego spojrzenia na ludzką naturę i możliwość działania łaski oraz do rygoryzmu, ale pojawiały się również wątki gallikańskie oraz protestantyzujące rozumienie Kościoła, w ramach których podkreślano, że depozyt wiary należy do całego Kościoła, oraz głoszono postulaty łatwego dostępu do Pisma i podważano decyzje papieskie. Należy dodać, że w krytykę skierowaną w stronę jezuitów włączył się również Blaise Pascal, atakujący ich laksystyczne poglądy. Ostatni okres sporu kończy bulla *Unigenitus* (1713), w której Klemens XI potępił Quesnela (autora dzieła *Refléxions morales sur le NT*, 1671), duchowego przywódcy jansenizmu, oraz popierającego go biskupa L. A. de Noailles'a. Mimo to prądy jansenistyczne pozostały obecne w Kościele [Walkusz, 1997b: 989–994].

Wśród ważnych nurtów związanych z mistyką, a pojawiających się w wieku XVII, należy wspomnieć o kwietyzmie. Ten nurt o charakterze ascetyczno-teologicznym, związany przede wszystkim z krajami romańskimi, rozpowszechniał poglądy, które podważały potrzebę aktywności ze strony człowieka w zdobywaniu zjednoczenia z Bogiem. Człowiek winien jedynie otworzyć się na działanie łaski w biernej postawie wewnętrznej i bezinteresownej miłości do Boga. Wobec działania łaski człowiek musi pozostać bierny, a łaska sprawia, że właściwie nie ma wolnej woli i nie powinien swoją aktywnością obrażać Boga ani też sięgać po jakiekolwiek pojęcia czy obrazy mające przybliżać Boga. Dusza w procesie zjednoczenia z Bogiem winna się unicestwić, ubóstwić i powrócić do Boga. Dlatego wszelkie praktyki religijne winny być zarzucone, by człowiek nie przeszkadzał Bogu. Spośród najważniejszych przedstawicieli kwietyzmu należy przywołać Miguela de Molinosa, niezwykle popularnego kierownika duchowego zakonnic i kobiet z wyższych sfer w Rzymie. W 1687 roku odwołał on swe twierdzenia, a Innocenty XI bullą *Caelestis Pastor* (1687) potępił 68 twierdzeń wyjętych z jego pism. Na terenie Francji natomiast jednym z czołowych przedstawicieli nurtu kwietystycznego był François Fénelon, arcybiskup Cambrai, określany jako semikwietysta. Dyskusja z Bossuetem na temat rozumienia „miłości bezinteresownej" oraz „modlitwy biernej" doprowadziła do tego, że Innocenty XII w breve *Cum alias ad apostolatus* (1699) potępił 23 twierdzenia Fénelona jako gorszące, błędne i niebezpieczne. W konsekwencji Fénelon odwołał swe poglądy [Misiurek, 2004: 308–310].

Omówione powyżej różne prądy teologiczne wyraźnie świadczą o wielu kontrowersjach i polemikach teologicznych pojawiających się w wieku XVII i XVIII. Nie można ich zrozumieć bez ukształtowanej już w tym

czasie teorii o dwojakim porządku: naturalnym i nadprzyrodzonym. Teoria ta podkreślała istnienie tych dwóch porządków jako rzeczywistości, z których każda ma właściwy sobie status, nie należy zatem tych porządków mieszać, lecz interpretować je jako niezależne [Olszewski, 1996: 226–227; Perzyński, 2009a: 806–807].

To ścisłe rozróżnienie, zarzucone dopiero w teologii XX wieku, stało się tłem dla kolejnych nurtów teologicznych. Racjonalizm oświecenia podkreślający znaczenie rozumu ludzkiego i jego emancypację zakładał możliwość poznania uwolnionego od wiary. Na tym tle zrodziły się tendencje do uprawiania teologii naturalnej i postulowania istnienia religii naturalnej oraz poglądów deistycznych. Tutaj także znajduje swe podłoże spór między racjonalizmem i supranaturalizmem w teologii. Pierwszy z nich w swej radykalnej postaci postulował, że wszelkie prawdziwe poznanie Boga musi podlegać kontroli rozumu i że wszystkie prawdy objawione są dostępne rozumowi. Przeciwstawne poglądy głoszono w nurcie supranaturalizmu, w którym podkreślano niedostępność prawd transcendentnych dla rozumu i konieczność Objawienia dla ich poznania. Krytyka błędów obecnych w tych poglądach została podjęta przez Magisterium Kościoła w szeregu wypowiedzi Piusa IX (*Syllabus* i encyklika *Quanta cura*) oraz Soboru Watykańskiego I (konstytucja *Dei Filius*) [Krzyszowski, 2012: 1044–1047; Koza, 2013: 1214].

Na tym tle można zrozumieć rozwój neoscholastyki, która w kontekście nurtów nawiązujących do scjentyzmu oraz uprawiania nauki na wzór ideału matematycznego stara się o coraz precyzyjniejsze opracowywanie poszczególnych kwestii i wypracowywanie odpowiednich pojęć dla apologii chrześcijaństwa. Jest ona przy tym nieufna wobec nurtów otwartych na myślenie historyczne, uznawane za niebezpieczne dla niezmienności dogmatów. Wraz z encykliką *Aeterni Patris* Leona XIII (1879) neoscholastyka i neotomizm rozumiany jako „wieczysta filozofia" stają się dla teologii Kościoła katolickiego obowiązkowym punktem odniesienia, co wiąże się ściśle z procesem centralizacji i unifikacji Kościoła [Olszewski, 1996: 282].

Triumf neoscholastyki w obrębie teologii katolickiej może być też widziany jako swego rodzaju wyraz nieufności wobec prądów, które pojawiły się w wieku XVIII i były związane z idealizmem albo romantyzmem niemieckim. Należy tu przywołać te tendencje, które związane były z myślą Kanta odmawiającą rozumowi krytycznemu poznania Boga, tendencje idealistyczne związane z myślą Hegla oraz nawiązanie do romantyzmu i sformułowanego przez Schleiermachera postulatu poznania Boga na podstawie doświadczenia czy odczucia, a nie rozumu teoretycznego.

Zasadniczo jednak wspomniane prądy dotyczyły niemieckiego obszaru językowego i nie wpłynęły na kształt klasycznej teologii katolickiej. Można tu jedynie wskazać dwa nazwiska, które świadczą o przeniknięciu tych idei do myślenia teologicznego i filozoficznego. Pierwszym był Georg Hermes (1775–1831), profesor teologii dogmatycznej w Münster, którego wpływ w Niemczech był szeroki. W nawiązaniu do myśli Kanta uznawał, że poznanie subiektywne stanowi ostateczną instancję oceny prawdziwości danych doktryn. Pośmiertnie większość jego tekstów została przez papieża Grzegorza XVI umieszczona na indeksie. Drugą postacią był Louis Eugène Marie Bautain (1796–1867), francuski filozof i autor *Filozofii chrześcijaństwa* zawierającej tendencje fideistyczne. W 1840 roku, pod wpływem krytyki ze strony władz rzymskich, wycofał się ze swych poglądów [Lacoste, 2011: 310–311].

Ostatnim punktem, który należy przywołać w omówieniu najważniejszych nurtów teologii w okresie od XVII do XIX wieku, jest szeroko rozumiany wpływ nauk historycznych na studia teologiczne. W obrębie teologii katolickiej trzeba tu wskazać ośrodek teologiczny w Tybindze, nazwany z czasem „szkołą tybińską". Ważną postacią był Johann Sebastian von Drey (1777–1853), jej założyciel i autor *Apologetyki*, która jest przykładem odnowionego ujęcia tradycyjnego traktatu *de veritate religiosa*. Drey w ujęciu zagadnienia Objawienia i jego rozpoznania zarówno uniknął niebezpieczeństwa supranaturalizmu i fideizmu, jak i uwzględnił historyczny wymiar Objawienia. Drugim ważnym przedstawicielem tej szkoły był Johannes E. von Kuhn (1806–1887), autor *Wprowadzenia do dogmatyki katolickiej*. Nawiązując do myśli Dreya, wskazywał, że racje teologiczne i racje historyczne muszą być we właściwej harmonii oraz że można mówić o uprawnionym postępie w poznawaniu dogmatów. W tym względzie poglądy Kuhna współgrały z myślą innego wielkiego teologa tego okresu, Johna Henry'ego Newmana (1801–1890) [Lacoste, 2011].

Nie można wreszcie nie wspomnieć, że rozwój studiów historycznych przyczynił się także do krytycznej lektury Biblii. To właśnie pod ich wpływem pojawiły się pierwsze krytyczne poglądy kwestionujące prawdziwość biblijnych opisów. Stało się to w łonie protestanckiej szkoły w Tybindze. Początki krytyki tekstu Nowego Testamentu wiążą się z postacią Hermanna Samuela Reimarusa (1694–1768), który podawał w wątpliwość biblijne cuda. Jednak to przede wszystkim Ferdinand Christian Baur (1792–1860) położył podwaliny pod ten nowy nurt, stosując zasadę dialektyki i filozofii historii Hegla do interpretacji pism i doktryn chrześcijańskich. Uznawał więc np., że czwarta ewangelia nie ma żadnego waloru historycznego, inaczej interpretował rolę św. Pawła – widział go jako

będącego w nieustannej opozycji do innych apostołów i niebędącego autorem żadnych listów mu przypisywanych. W nurt ten wpisują się inne publikacje poświęcone postaci Jezusa, starające się o demitologizację Jego obrazu, a więc o odkrycie prawdziwej historii uwolnionej od kościelnego mitu. Można tu przywołać publikowane w latach 1835–1836 *Życie Jezusa* autorstwa Davida F. Straussa (1808–1874) oraz *Życie Jezusa* (1863) Ernesta Renana (1823–1892) [Lacoste, 2011: 341–342; Cairns, 2003: 427–429].

W obrębie krytyki nawiązującej do studiów historycznych umieścić należy również Johanna Josepha Ignaza von Döllingera (1799–1890). Jako katolik początkowo był zwolennikiem ultramontanizmu, lecz z czasem przeszedł na pozycje krytyki władzy papieskiej i stanął w opozycji do wypowiedzi Soboru Watykańskiego I, uważając, że dogmat o nieomylności papieskiej nie ma podstaw historycznych. Jego odejście od jedności z Kościołem rzymskokatolickim wskutek przyjętej definicji dogmatycznej dało początek Kościołom starokatolickim [Lacoste, 2011: 342].

Główne prądy filozoficzne

Oświecenie jako kluczowy element czasów nowożytnych

Najbardziej charakterystycznym składnikiem czasów nowożytnych pozostaje oświecenie, które przypada głównie na wiek XVIII, nazywany „wiekiem świateł". Jego korzenie sięgają jednak końcowej fazy XVII stulecia. Oświecenie miało znaczący wpływ na myśl XIX wieku, mimo dominacji romantyzmu i pozytywizmu, a jego ślady są dostrzegalne w kulturze nawet współcześnie. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) zauważył, że „ostatecznym szczytem życia wewnętrznego jest myślenie" [Hegel, 2011: 491]. Z kolei Immanuel Kant (1724–1804) przedstawił następującą definicję oświecenia:

> Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Jest to zawiniona niepełnoletność, gdy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz brak decyzji i odwagi do korzystania z niego bez obcego wsparcia. *Sapere aude*! Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia [Kant, 1995: 53].

Z optymizmem pisał również John Locke (1632–1704): „Każdy krok popełniony przez umysł w swym postępie ku poznaniu jest pewnym odkryciem, które nie tylko jest nowe, lecz i najdoskonalsze, przynajmniej na pewien czas" [Locke, 2011: 7].

Krytyka Boga w filozofii czasów nowożytnych

Filozofia czasów nowożytnych podchodziła niezwykle krytycznie do kwestii Boga. George Berkeley (1685–1753), irlandzki filozof i biskup anglikański od 1734 roku, stwierdził: „Przedmioty zmysłowe istnieją tylko w chwili, gdy są spostrzegane" [Berkeley, 2009: 236]. To twierdzenie implikuje, że Bóg stanowi najgłębsze uwarunkowanie ludzkiego poznania, będąc „Duchem, który jest wewnętrznie obecny w naszych umysłach" [Berkeley, 2009: 321]. Z kolei Charles Darwin (1809–1882), angielski przyrodnik, z trudem znajdował dla Boga miejsce w swojej teorii. Bóg pojawiał się jedynie na początku procesu ewolucji, który był zdominowany przez „walkę o byt" i „dobór naturalny" [Darwin, 2010: 345]. W tym kontekście upowszechnia się deizm, głoszony przez Herberta z Cherbury (1583–1648), Johna Tolanda (1670–1722) czy Matthew Tindala (1657–1733). Nurt ten w miejsce religii objawionej proponuje zredukowaną formę religii naturalnej.

Deizm i filozofia w czasach oświecenia

Deizm z Anglii przenosi się do Francji, gdzie zyskuje popularność i znajduje pewne fundamenty w filozofii René Descartesa (1596–1650). Jego myśl opiera się na przezwyciężeniu metodycznego sceptycyzmu, co oznacza próbę konstruowania wiedzy od nowa, według nowych zasad – ideę, która znamionuje zmianę epoki. Wolter (1694–1778) staje się nieprzejednanym bojownikiem oświecenia [Wolter, 2010: 36]. Stwierdza: „Przez religię naturalną rozumiem zasady moralności wspólne całemu rodzajowi ludzkiemu". Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), filozof szwajcarski tworzący po francusku, rozróżnia z kolei dwa rodzaje religii: religię człowieka i religię obywatela. Pierwsza jest aspołeczna, a druga – zabobonna [Rousseau, 2010: 136]. Najbardziej spektakularnym osiągnięciem francuskiego oświecenia okazała się wielotomowa *Encyklopedia albo słownik rozumowany nauk, sztuk i rzemiosł*, publikowana w latach 1751–1765. Auguste Comte (1798–1857) zaproponował „racjonalny pozytywizm" jako trzecią fazę

rozwoju umysłu, po fazie teologicznej i fazie metafizycznej. Poszukiwał on realności (a nie urojenia), pożyteczności (a nie jałowości), pewności (a nie chwiejności), ścisłości (a nie mglistości) oraz organizacji (a nie destrukcji) [Comte, 2009: 76–77].

Oświecenie w Niemczech i krytyka osoby Jezusa Chrystusa

Gdy oświecenie dotarło do Niemiec, ukazało swoje nowe, groźne oblicze. Choć protestantowi Gottfriedowi Wilhelmowi Leibnizowi (1646–1716), autorowi *Teodycei* (1710), w imponującym stylu filozoficznym udało się pogodzić wiarę z rozumem, to jednak od połowy XVIII wieku w Niemczech zaczęło się powolne negowanie biblijnego obrazu Jezusa Chrystusa.

W latach 1774–1778 Gotthold Ephraim Lessing opublikował fragmenty rękopisów pozostawionych przez Hermanna Samuela Reimarusa, profesora języków orientalnych z Hamburga (dzieło Reimarusa wydano w całości dopiero w 1972 roku: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, t. I–II). W jednym z fragmentów, zatytułowanym *O celu Jezusa i Jego uczniów*, Reimarus argumentował za odseparowaniem prawdziwego Jezusa historycznego od zafałszowanego Chrystusa przepowiadanego przez Kościół. Te prowokacyjne idee uruchomiły lawinę. W tworzonych z ogromną intensywnością racjonalistycznych żywotach Jezusa ich autorzy nie dążyli bezpośrednio do ataku na Nazarejczyka, lecz do takiego przedstawienia Go, aby mógł zostać zaakceptowany przez ludzi oświeconych. Teorie te otworzyły drogę do zanegowania historycznej egzystencji Jezusa. Ostatecznie Bruno Bauer (1809–1882) stwierdził, że Jezus nigdy nie istniał. Od końca XIX wieku w biblistyce zaczęto odróżniać Jezusa historii od Chrystusa wiary.

Oświecenie i rozwój filozofii w Niemczech

Z biegiem czasu oświecenie owocuje w Niemczech powstaniem filozofii krytycznej, a potem idealizmu. Kant w *Krytyce czystego rozumu* stawia trzy kluczowe pytania: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mam się spodziewać? [Kant, 2009: 637]. Już wcześniej David Hume (1711–1776), filozof szkocki, podważył podstawy metafizyki, sugerując, że idee są wytworem ludzkiego przyzwyczajenia. Kant jednak twierdzi, że to umysł na mocy samego aktu poznania nakłada na rzeczywistość racjonalność aprioryczną, organizując ją w ramach czasu i przestrzeni. Między światem

rzeczy samych w sobie a światem zjawisk, czyli tym, jak te rzeczy jawią się mojemu poznaniu, istnieje przepaść nie do przekroczenia. „Istotną treść metafizyki – stwierdza Kant [2010: 51] w *Prolegomenach* – stanowi wytwarzanie poznania a priori". Rozum praktyczny dochodzi do „koniecznego przypuszczenia", a mianowicie do „pojęcia jednej jedynej praistoty jako najwyższego dobra" [Kant, 2009: 646].

Przeciwko krytycyzmowi Kanta występuje idealizm, który wyprowadza wszelki byt ze świadomości, proponując celowość zamiast przyczynowości. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), skoncentrowany na działaniu ludzkiej wolności, uważa, że jest własnym stworzeniem [Fichte, 2010: 118]. Z kolei Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) twierdzi, że „tym, co istnieje przed bytem, jest bezpośrednia możność bycia" [Schelling, 2002: 30]. Hegel, który sięga do filozofii zarówno Fichtego, jak i Schellinga, uznaje, że cały świat (nie tylko człowiek) jest dynamicznym przejawem Ducha Absolutnego: „Być duchem […], znaczy być czymś rzeczywistym" [Hegel, 2010: 303]. Jego idealizm (obiektywny, a nie subiektywny) ma charakter ewolucyjny, co oznacza, że zasadza się na rozwoju Ducha Absolutnego (teza), który stworzył świat jako wyobrażenie siebie (antyteza). Następnie dokonuje się ruch zmierzający do dialektycznej syntezy, znoszącej różnice między podmiotowością a przedmiotowością, nieskończonością a skończonością, aby Duch powrócił do swojej wewnętrzności, do siebie samego: „Taki jest ruch świadomości i w ruchu tym świadomość jest totalnością swoich momentów" [Hegel, 2010: 326].

Krytyka heglizmu i rozwój myśli ateistycznej

Niedługo potem przeciwko heglizmowi zwrócił się Søren Kierkegaard (1813–1855), prekursor egzystencjalizmu. Twierdził, że rzeczywistość, która miała odsłaniać Absolut, zasadniczo wymyka się wiedzy pojęciowej i może być jedynie przeżywana [Kierkegaard, 2010: 426–427]. Jednakże Ludwig Feuerbach (1804–1872) doprowadził intuicje Hegla do pozycji ateizmu, utożsamiając nieskończoność z istotą człowieka. Zauważył, że religia obiektywizuje ludzkość jako rzeczywistość Boską, co można określić jako psychologiczny mechanizm projekcji. Feuerbach [1959: 27] stwierdził wręcz: „Religia jest snem ludzkiego ducha". Wreszcie Karol Marks (1818–1883) dokonał korekty teorii Feuerbacha, podkreślając, że istota człowieka to nie abstrakcja tkwiąca w poszczególnej jednostce, ale istota żyjąca w całokształcie stosunków społecznych [Marks, Engels, 1949: 13–14].

Podsumowanie

Tekst przedstawia szeroki kontekst historyczny, społeczny, filozoficzny i teologiczny Europy od XVII do XIX wieku, ukazując proces stopniowego przechodzenia od świata zdominowanego przez religię do nowoczesności charakteryzującej się autonomią rozumu, państwa i nauki.

W XVII wieku kluczowe znaczenie miały wojny religijne, zwłaszcza wojna trzydziestoletnia, które doprowadziły do nowego ładu politycznego w Europie (pokój westfalski) oraz osłabienia uniwersalistycznej roli Kościoła. Jednocześnie rozwój monarchii absolutnych sprzyjał podporządkowywaniu Kościoła władzy świeckiej. Przełomowe odkrycia naukowe (Galileusz, Newton, Bacon) zapoczątkowały nowy sposób myślenia o świecie, coraz bardziej niezależny od teologii.

W XVIII wieku, określanym mianem epoki oświecenia, nastąpiła intensyfikacja procesów sekularyzacyjnych. Rewolucja francuska, rozwój kolonializmu i początki rewolucji przemysłowej radykalnie zmieniły porządek społeczny i polityczny. Kościół znalazł się w defensywie wobec idei wolności, racjonalizmu i autonomii jednostki, co doprowadziło m.in. do kasaty zakonu jezuitów i głębokiego kryzysu życia zakonnego.

W XIX wieku napięcie między Kościołem a nowoczesnym światem jeszcze się pogłębiło. Liberalizm, ruchy narodowe i antyklerykalizm przyczyniły się do utraty przez papiestwo władzy świeckiej oraz do redefinicji jego roli. Odpowiedzią Kościoła była centralizacja i umocnienie autorytetu papieskiego, czego kulminacją stał się Sobór Watykański I i ogłoszenie dogmatu o nieomylności papieża.

Istotną część tekstu stanowi analiza głównych nurtów teologicznych tego okresu: gallikanizmu, febronianizmu i józefinizmu, które ograniczały władzę papieża, oraz ultramontanizmu, który ją wzmacniał. Omówiono także jansenizm i kwietyzm jako przykłady sporów doktrynalnych oraz rozwój neoscholastyki jako odpowiedzi Kościoła na wyzwania nowoczesnej filozofii i nauki.

Tekst zamyka obszerna analiza nowożytnej filozofii – od oświecenia, przez krytycyzm Kanta i idealizm niemiecki, aż po myśl ateistyczną Feuerbacha i Marksa – oraz jej wpływu na teologię, biblistykę i rozumienie Objawienia. Całość ukazuje długotrwały i złożony proces przemian, które ukształtowały relację Kościoła z nowoczesnym światem.

Bibliografia

Barańska, A. (2002). Kongres wiedeński. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 9, kol. 618–619), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Barańska, A. (2014). Wiosna Ludów. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 20, kol. 680–682), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Berkeley, G. (2009). *Trzy dialogi między Hylasem a Philonousem. Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*. Warszawa: Hachette Polska.
Cairns, E. E. (2003). *Z chrześcijaństwem przez wieki. Historia Kościoła powszechnego*, R. Słapik (tłum.). Katowice: Wydawnictwo Credo.
Comte, A. (2009). *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, J. K. (tłum.). Warszawa: Hachette Polska.
Darwin, Ch. (2010). *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymaniu się doskonalszych ras w walce o byt, t. 2*. Warszawa: Hachette Polska.
Dyl, J. (1997). *Sobory powszechne w drugim tysiącleciu chrześcijaństwa*. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*, A. Landman (tłum.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Fichte, J. G. (2010). *Powołanie człowieka*, A. Zieleńczyk (tłum.). Warszawa: Hachette Polska.
Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenologia ducha, t. 2*, A. Landman (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Hegel, G. W. F. (2011). *Wykłady o filozofii dziejów*. Warszawa: Hachette Polska.
Kant, I. (1995). *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historiozoficzne*, M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman (tłum.). Toruń: Wydawnictwo Comer.
Kant, I. (2009). *Krytyka czystego rozumu*. Warszawa: Hachette Polska.
Kant, I. (2010). *Prolegomena*. Warszawa: Hachette Polska.
Kierkegaard, S. (2010). *Albo-albo, t. 2*, K. Toeplitz (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Koza, S. J. (2013). Supranaturalizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 18, kol. 1214), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Krzyszowski, Z. (2012). Racjonalizm. II. W teologii. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 16, kol. 1044–1047), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kumor, B. (1985). *Historia Kościoła, cz. 6: Czasy nowożytne. Kościół w okresie absolutyzmu i oświecenia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
Kumor, B. (1989a). Febronianizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 5, kol. 83–84), L. Bieńkowski i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kumor, B. (1989b). Gallikanizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 5, kol. 834–836), L. Bieńkowski i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kumor, B. (2000). Józefinizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 8, kol. 176–180), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Lacoste, J.-Y. (2011). Secoli XIX–XX. W: *Storia della teologia* (s. 315–406), J.-Y. Lacoste (a cura di), P. Crespi (trad.). Brescia: Queriniana.
Locke, J. (2011). *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Warszawa: Hachette Polska.
Marks, K., Engels, F. (1949). *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*, L. Kołakowski, K. Błeszyński (tłum.). Warszawa: Książka i Wiedza.

Misiurek, J. (2004). Kwietyzm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 10, kol. 308–310), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Olszewski, D. (1996). *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Perzyński, A. (2009a). Natura czysta. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 13, kol. 806–807), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Perzyński, A. (2009b). Natura i łaska. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 13, kol. 807–808), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Rousseau, J.-J. (2010). *Umowa społeczna. List o widowiskach*, A. Peretiatkowicz, W. Bieńkowska (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Schelling, F. W. J. (2002). *Filozofia objawienia, t. 1*, K. Krzemieniowa (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Tylus, S. (2012). Sankcja pragmatyczna. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 17, kol. 1052–1053), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Walkusz, J. (1997a). Jansen Cornelius, Janseniusz. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 7, kol. 987–988), S. Wielgus i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Walkusz, J. (1997b). Jansenizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 7, kol. 989–994), S. Wielgus i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Wolter (2010). *Elementy filozofii Newtona*, H. Konczewska (tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
Zieliński, Z. (2013). Ultramontanizm. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 19, kol. 1322–1323), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Zięba, S. (1989). Galileusz. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 5, kol. 825–827), L. Bieńkowski i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Zwoliński, A., Janowski, P. (2008). Masoneria. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 12, kol. 132–151), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Summary

The chapter provides a comprehensive historical, social, philosophical, and theological overview of Europe from the seventeenth to the nineteenth century, highlighting the gradual transition from a religiously dominated worldview to modernity marked by the autonomy of reason, science, and the state.

The seventeenth century was shaped by religious conflicts, especially the Thirty Years' War, which led to a new European political order established by the Peace of Westphalia and weakened the universal authority of the Church. The rise of absolutist monarchies further subordinated ecclesiastical structures to secular power. At the same time, groundbreaking scientific discoveries by figures such as Galileo, Newton, and Bacon introduced a new, increasingly non-theological understanding of the world.

The eighteenth century, known as the Age of Enlightenment, saw an intensification of secularisation processes. The French Revolution, the expansion of colonialism, and the early stages of the Industrial Revolution profoundly transformed political and social structures. The Church

increasingly found itself on the defensive against ideas of freedom, rationalism, and individual autonomy, leading to major crises such as the suppression of the Jesuit order and the decline of religious life.

In the nineteenth century, tensions between the Church and the modern world deepened further. Liberalism, nationalism, and anticlerical movements contributed to the loss of the Papal States and forced a redefinition of papal authority. The Church's response was greater centralisation and reinforcement of papal power, culminating in the First Vatican Council and the definition of papal infallibility.

A significant portion of the chapter is devoted to major theological movements of the period, including Gallicanism, Febronianism, and Josephinism, all of which sought to limit papal authority, as well as Ultramontanism, which defended and strengthened it. The chapter also discusses Jansenism and Quietism as examples of doctrinal controversies, and neo-scholasticism as the Church's response to modern philosophy and science.

The chapter concludes with an extensive analysis of modern philosophy – from the Enlightenment through Kant's critical philosophy and German Idealism to the atheistic thought of Feuerbach and Marx – and its impact on theology, biblical studies, and the understanding of Revelation. Overall, the chapter depicts a long and complex process of transformation that shaped the Church's relationship with the modern world.

Abstrakt

Rozdział przedstawia przemiany europejskiego chrześcijaństwa od utrwalenia podziałów konfesyjnych w XVII wieku po konfrontację Kościoła z nowoczesnością w wieku XIX. Analizuje wpływ oświecenia, racjonalizmu, deizmu i rozwoju nauk przyrodniczych na tradycyjne rozumienie Objawienia, religii i autorytetu Kościoła. Szczególne znaczenie miały przemiany filozoficzne związane z Kantem, idealizmem niemieckim, Feuerbachem i Marksem, które stawiały teologii nowe pytania dotyczące możliwości poznania Boga i miejsca religii w kulturze. W odpowiedzi na te wyzwania rozwijała się apologetyka katolicka i neoscholastyka, podejmujące próbę racjonalnej obrony wiary. Rozdział ukazuje ten okres jako etap stopniowego przeformułowywania relacji między Kościołem, nauką, filozofią i nowoczesnym społeczeństwem.

Słowa kluczowe: apologetyka katolicka; oświecenie; racjonalizm; deizm; nowoczesność; neoscholastyka; Kościół i kultura nowoczesna; wiara i rozum

Abstract

The chapter examines the transformation of European Christianity from the consolidation of confessional divisions in the seventeenth century to the Church's confrontation with modernity in the nineteenth century. It analyses the impact of the Enlightenment, rationalism, deism, and the development of the natural sciences on traditional understandings of Revelation, religion, and ecclesiastical authority. Particular attention is given to philosophical developments associated with Kant, German Idealism, Feuerbach, and Marx, which posed new questions concerning the knowledge of God and the place of religion in culture. Catholic apologetics and neo-scholasticism developed in response to these challenges as attempts to provide a rational defence of the faith. The chapter presents this period as a gradual reconfiguration of the relationship between the Church, science, philosophy, and modern society.

Keywords: Catholic apologetics; Enlightenment; rationalism; deism; modernity; neo-scholasticism; Church and modern culture; faith and reason

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 211–228.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.12

Stefan Zachariasz Pawlicki

Wojciech P. Grygiel
wojciech.grygiel@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-2599-0410
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Stefan Zachariasz Pawlicki urodził się 2 września 1839 roku w Gdańsku w rodzinie drobnych kupców: Józefa Grzegorza Pawlickiego oraz Wilhelminy z Denków [Przymusiała, 1980: 423–426; Mylik, 2016: 11–48; Grzymała-Siedlecki, 1974: 64–85]. Wczesne dzieciństwo Stefana upłynęło w atmosferze przywiązania do polskości i katolicyzmu. Okoliczności szybko jednak przerwały ten spokojny okres, gdyż rodzina została zmuszona do opuszczenia Gdańska i przeniosła się do Wielkiego Księstwa Poznańskiego, gdzie osiadła w Pleszewie. W 1852 roku oboje rodzice zmarli na cholerę, pozostawiając trzynastoletniego Stefana w bardzo trudnej sytuacji materialnej. Doświadczenie wczesnego osierocenia oraz długotrwałej biedy nie zdołało jednak zahamować jego dążenia do zdobycia wykształcenia. Pawlicki kontynuował naukę w Królewskim Katolickim Gimnazjum w Ostrowie Wielkopolskim, gdzie w latach 1853–1858 otrzymał gruntowne wykształcenie klasyczne.

W 1858 roku rozpoczął studia z zakresu filologii klasycznej na Uniwersytecie Wrocławskim, które kontynuował do roku 1862. Już w tym okresie jego zainteresowania zaczęły wykraczać poza samą filologię klasyczną. Coraz silniej pociągały go slawistyka, historia kultury i filozofia, a aktywność naukową łączył z działalnością w środowiskach narodowo-patriotycznych. Po ukończeniu studiów udał się do Rogalina, gdzie został guwernerem Edwarda, syna Rogera, hrabiego Raczyńskiego. Dzięki tej

posadzie częściowo wyszedł z trudnej sytuacji materialnej, a jednocześnie zyskał warunki do dalszego pogłębiania studiów humanistycznych. Początkowo zamierzał przygotować rozprawę doktorską z zakresu slawistyki, ostatecznie jednak pod wpływem Rogera Raczyńskiego jego zainteresowania przesunęły się ku filozofii, z którą związał dalsze losy naukowe. Istotnym doświadczeniem była również podróż po krajach Europy Zachodniej, odbyta w 1863 roku wraz z rodziną Raczyńskich. Wydarzenia związane z powstaniem styczniowym i jego klęską głęboko go poruszyły i skierowały jego uwagę ku problematyce narodowej.

Kolejny ważny etap jego życia wiązał się z kontynuacją studiów filozoficznych we Wrocławiu. 19 października 1864 roku został oficjalnie wpisany w poczet słuchaczy Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Wrocławskiego. W 1865 roku obronił tam rozprawę doktorską *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*, napisaną i opublikowaną po łacinie [Pawlicki, 1865]. Po uzyskaniu stopnia doktora filozofii i magistra sztuk wyzwolonych studiował dalej, poszerzając m.in. swoją wiedzę o nauki przyrodnicze. Następnie przygotował rozprawę *Szkoła Eleatów* [Pawlicki, 1866b: 325–362], na podstawie której otrzymał habilitację w Szkole Głównej Warszawskiej (SGW). Mianowany w 1866 roku docentem filozofii, do roku 1868 prowadził w SGW wykłady z historii filozofii. Zyskał wówczas znaczną popularność nie tylko jako wykładowca uniwersytecki, lecz także jako prelegent wygłaszający odczyty dla inteligencji warszawskiej.

Okres warszawski miał znaczenie dla jego rozwoju nie tylko naukowego, lecz również duchowego. Decydujące w tym względzie okazały się kontakty z późniejszym przełożonym generalnym Zgromadzenia Zmartwychwstańców, ks. Piotrem Semenenką, filozofem i teologiem [Pawlicki, 1913: 315–317]. Wkrótce potem Pawlicki porzucił karierę świecką i wstąpił do tego zgromadzenia. Od 1869 roku studiował filozofię chrześcijańską i teologię w jezuickim *Collegium Romanum* w Rzymie. Święcenia kapłańskie przyjął 30 marca 1872 roku, a w 1873 roku ukończył studia teologiczne, uzyskując doktorat z teologii na podstawie rozprawy poświęconej zagadnieniu Trójcy Świętej. Jeszcze w tym samym roku został prorektorem Kolegium Polskiego w Rzymie, gdzie powierzono mu obowiązki związane z wychowaniem i formacją młodych seminarzystów. Okres rzymski był czasem bardzo intensywnej aktywności naukowej. Pawlicki wykładał filozofię w papieskiej *Accademia della Religione Cattolica*, uczestniczył w pracach licznych stowarzyszeń, pisał sprawozdania i recenzje do rzymskich dzienników, a także utrzymywał żywe kontakty z intelektualnym środowiskiem Rzymu. Ważnym aspektem jego działalności stało się również zainteresowanie problematyką społeczną. Współpracował

z kręgiem rzymskich myślicieli zajmujących się kwestiami ekonomiczno-społecznymi, których prace współtworzyły intelektualne zaplecze późniejszej encykliki Leona XIII *Rerum novarum* [Mylik, 1993: 376–383].

Do Krakowa przybył w 1882 roku i objął stanowisko profesora filozofii chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Początkowo wykładał filozofię, z czasem powierzano mu także inne obowiązki dydaktyczne, między innymi z zakresu teologii fundamentalnej. W 1883 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym, w 1886 – profesorem zwyczajnym teologii fundamentalnej i filozofii chrześcijańskiej, a w 1894 – profesorem zwyczajnym filozofii. W kolejnych latach pracował zarówno na Wydziale Teologicznym, jak i na Wydziale Filozoficznym, by ostatecznie od letniego półrocza roku akademickiego 1897/1898 prowadzić zajęcia już nieprzerwanie na Wydziale Filozoficznym aż do końca roku akademickiego 1915/1916.

Pawlicki pełnił również ważne funkcje uniwersyteckie. Dwukrotnie był dziekanem Wydziału Teologicznego, w latach 1888–1889 oraz 1892–1893, a w roku akademickim 1905/1906 objął urząd rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego pozycję w świecie nauki potwierdzało także członkostwo w Akademii Umiejętności, datujące się od 15 listopada 1884 roku. Utrzymywał rozległe kontakty z wybitnymi przedstawicielami życia intelektualnego i artystycznego swojej epoki, między innymi z Henrykiem Sienkiewiczem, Kazimierzem Twardowskim i Janem Matejką. Był ceniony nie tylko jako filozof i teolog, lecz również jako erudyta, wykładowca i uczestnik życia kulturalnego Krakowa. Jako kapłan i profesor odegrał ponadto ważną rolę wychowawczą w kształceniu przyszłych liderów Kościoła i życia publicznego.

W 1910 roku przeszedł na emeryturę, nie zerwał jednak więzi z uniwersytetem i nadal wykładał jako profesor honorowy. Ostatnie miesiące jego życia przypadły na czas pierwszej wojny światowej, którą przeżywał bardzo boleśnie. Zmarł 28 kwietnia 1916 roku w Krakowie. Został pochowany w grobowcu Zgromadzenia Zmartwychwstańców na Cmentarzu Rakowickim. W pamięci współczesnych pozostał jako postać niepospolita, łącząca kapłaństwo z pracą naukową, rozległą erudycją i silnym zaangażowaniem w życie umysłowe swojej epoki. Jego dorobek naukowy i duchowy zapewnia mu trwałe miejsce w dziejach polskiej filozofii, kultury katolickiej i życia intelektualnego przełomu wieków XIX i XX.

Stefan Pawlicki zalicza się do znaczących przedstawicieli polskiej myśli filozoficznej i teologicznej drugiej połowy XIX i początku XX wieku, a o jego pozycji świadczą zarówno długoletnia działalność profesorska i rektorska na Uniwersytecie Jagiellońskim, jak i obszerna, wielowątkowa

spuścizna naukowa [Mylik, 2016]. Jedynie część jego prac ukazała się drukiem, podczas gdy znaczna większość pozostała w rękopisach, notatkach, dziennikach, korespondencji oraz w skryptach uniwersyteckich. Same prace drukowane pozwalają dostrzec rozległość jego zainteresowań, które obejmują filozofię starożytną, historię filozofii, metafizykę, teologię naturalną, krytykę pozytywizmu i materializmu, zagadnienia związane z darwinizmem, refleksję nad początkami chrześcijaństwa, problematykę społeczną, a także kwestie psychologiczne i pedagogiczne.

Pierwszym ważnym ogniwem dorobku Pawlickiego była wspomniana wyżej rozprawa doktorska. Już ten tekst pozwala dostrzec w nim autora podejmującego dialog z nowożytną filozofią europejską na wysokim poziomie naukowym. W rozprawie habilitacyjnej analizował natomiast poglądy Ksenofanesa, Parmenidesa, Zenona z Elei i Melissosa. Oba te dzieła wskazują wyraźnie, że jego zainteresowania od początku koncentrowały się wokół podstawowych zagadnień filozofii teoretycznej oraz dziejów myśli klasycznej. Ten sam rys dostrzegalny jest także w późniejszych pracach historyczno-filozoficznych, takich jak *Wyprawa filozofów* [Pawlicki, 1867c: 1–28], *Xenofont* [Pawlicki, 1891] czy *Młodość Platona* [Pawlicki, 1892: 1–34]. Poczesne miejsce w jego dorobku zajmuje więc refleksja nad klasyczną tradycją filozoficzną jako fundamentem racjonalnego namysłu nad rzeczywistością, osadzonego w podstawowych pytaniach metafizycznych i antropologicznych. Najpełniejszym wyrazem tego nurtu była *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa*, której pierwszy tom ukazał się w 1890 roku [Pawlicki, 1890]. Późniejsi badacze zwracali jednak uwagę, że uprawiana przez niego historia filozofii „daleka była od badawczego obiektywizmu", ponieważ rekonstrukcja stanowisk dawnych myślicieli była u niego często spleciona z ich oceną z perspektywy filozofa chrześcijańskiego [Mróz, 2008: 141–162].

Wątki apologetyczne najpełniej uwidaczniają się jednak w tych dziełach, w których Pawlicki podejmował wprost polemikę z dominującymi prądami intelektualnymi swojej epoki. Istotne znaczenie mają tu *Materializm wobec nauki* [Pawlicki, 1870], *Studia nad Darwinizmem* [Pawlicki, 1875], *Studia nad pozytywizmem* [Pawlicki, 1886] oraz *Spinoza i dzisiejszy monizm* [Pawlicki, 1912]. Już same tytuły tych prac pokazują, że interesowała go nie tylko rekonstrukcja stanowisk przeciwnych, lecz przede wszystkim ich krytyczna ocena z punktu widzenia filozofii klasycznej i chrześcijańskiej. Nieprzypadkowo badacze wiążą ten rys z jego późniejszą ewolucją światopoglądową, która dokonała się po wstąpieniu do zmartwychwstańców, co Czesław Głombik podsumowuje w stwierdzeniu, że „dał się poznać jako niepohamowany krytyk wszystkich i wszystkiego, co

wyszło spoza katolickich źródeł i nie służyło Kościołowi" [Głombik, 1973: 130–131]. I tak, *Materializm wobec nauki* stanowi przykład zaangażowania w spór o granice naukowego poznania oraz o możliwość redukowania rzeczywistości do tego, co materialne. *Studia nad Darwinizmem*, obejmujące teksty *Ostatnie słowo Darwina*, *Człowiek i małpa* oraz *Człowieka miejsce w zoologii*, pokazują z kolei, że Pawlicki włączał się w debatę nad konsekwencjami teorii ewolucji dla rozumienia człowieka. Podobnie *Studia nad pozytywizmem* świadczą o jego dążeniu do krytycznego zmierzenia się z prądem, który usiłował ograniczyć poznanie do faktów empirycznych i podważyć znaczenie metafizyki. Wreszcie *Spinoza i dzisiejszy monizm* ujawnia, że Pawlicki angażował się w spór z prądami rozmywającymi klasyczne rozumienie osoby, Boga i świata. Z tym nurtem polemicznym wiąże się również obrona dualizmu antropologicznego, stanowiąca jeden z ważnych, choć nie zawsze dostatecznie eksponowanych elementów dorobku Pawlickiego. Chodzi tu przede wszystkim o pracę *Mózg i dusza* [Pawlicki, 1874b], w której krytykował materialistyczne próby redukcji życia duchowego do procesów cielesnych i mózgowych [Hołda, 2016: 202–206].

W obrębie nurtu polemicznego trzeba wyraźnie umieścić także spór Stefana Pawlickiego z Marianem Morawskim dotyczący samego modelu filozofii katolickiej. Świadectwem tej debaty była praca *Ks. Mariana Morawskiego filozofia i jej zadanie*, opublikowana w 1878 roku [Pawlicki, 1878b]. W konfrontacji z Morawskim odrzucał utożsamienie filozofii chrześcijańskiej z późną scholastyką rozumianą jako zamknięty system, a tym samym dystansował się wobec takiej wersji neotomizmu, która mogłaby prowadzić do zatarcia granic między filozofią a teologią [Barcik, 2016: 174–175]. Nie oznaczało to bynajmniej odrzucenia samego św. Tomasza, lecz raczej sprzeciw wobec zamykania całej filozofii chrześcijańskiej w ramach jednego systemu. Nie bez powodu więc docenia się jego rolę w formowaniu się krakowskiego ośrodka filozofii przyrody [Polak, 2017]. Na tym tle ukazuje się doniosłość jego pism bezpośrednio związanych z metafizyką i teologią naturalną, takich jak *Metafizyka* [Pawlicki, 1997] oraz *Historia filozofii nowożytnej od Kanta według wykładów ks. dra Stefana Pawlickiego* [Pawlicki, 2000]. W pismach tych Pawlicki ujawnia się jako myśliciel wierny klasycznej koncepcji filozofii, rozumianej nie tylko jako opis dziejów idei, lecz także jako racjonalne badanie pierwszych zasad rzeczywistości. Ten aspekt jego twórczości ma też wyraźny charakter apologetyczny, ponieważ broni możliwości rozumowego uzasadniania prawd podstawowych, a zarazem ukazuje filozofię jako naturalnego sprzymierzeńca teologii.

Z apologetyką wiążą się również jego zainteresowania problematyką chrześcijaństwa i dziejami religii, widoczne przede wszystkim w dziele

zatytułowanym *O początkach chrześcijaństwa* [Pawlicki, 1884: 11–12, 223–224], wydanym po polsku w 1884 roku, wcześniej opublikowanym po włosku, a później także po niemiecku. Sam fakt, że funkcjonowało ono w kilku wersjach językowych, świadczy o międzynarodowym echu badań Pawlickiego. Dzieło to należy uznać za jeden z bardziej wyrazistych przykładów apologetycznego wymiaru jego twórczości, ponieważ koncentruje się na genezie chrześcijaństwa, a więc na zagadnieniu fundamentalnym dla intelektualnej obrony wiary. W podobnym nurcie mieszczą się również pisma polemiczno-interpretacyjne, takie jak *Renana historia narodu żydowskiego* [Pawlicki, 1888c] oraz monumentalny *Żywot i dzieła Ernesta Renana* [Pawlicki, 1896]. Do tej samej grupy można zaliczyć także pracę *Giordano Bruno*, która podkreśla zainteresowanie Pawlickiego sporami nowożytności o relację między filozofią, religią i kulturą [Pawlicki, 1888a]. W ten sposób dorobek Pawlickiego nie ograniczał się do obrony klasycznej metafizyki na poziomie abstrakcyjnym, lecz obejmował również konkretne postacie i spory intelektualne, w których stawką było miejsce chrześcijaństwa w kulturze nowoczesnej.

Ważnym obszarem jego działalności była również filozofia praktyczna i refleksja nad człowiekiem, czego dowód dają takie teksty jak *Przemiany człowieka* [Pawlicki, 1866a], *Psychologia dziecka w pierwszych trzech latach jego życia* [Pawlicki, 1888b] oraz *Nasze książki szkolne. I. O podręcznych psychologiach* [Pawlicki, 1877]. W pracach tych Pawlicki nie ograniczał się do teoretycznego opisu procesów psychicznych czy wychowawczych. Interesowała go całościowa formacja człowieka, a więc także to, w jaki sposób wiedza o rozwoju psychicznym i moralnym może służyć wychowaniu. Na tym tle łatwo dostrzec, że również jego refleksja psychologiczna i pedagogiczna była powiązana z szerszą wizją filozoficzną, w której człowiek nie był pojmowany jedynie jako organizm lub element procesu społecznego, lecz jako osoba podlegająca rozwojowi moralnemu i duchowemu.

Do znaczących nurtów obecnych w dorobku Stefana Pawlickiego należy także zaliczyć problematykę społeczną, o czym świadczy rozprawa *Lassalle i przyszłość socjalizmu* [Pawlicki, 1874a], a pośrednio również te fragmenty jego twórczości, które wiążą się z narodzinami nowoczesnej katolickiej nauki społecznej. Apologetyczny wymiar tych prac polegał na obronie chrześcijańskiej wizji ładu społecznego wobec konkurencyjnych projektów ideowych, zwłaszcza materialistycznych i skrajnie socjalistycznych. Nie chodziło przy tym wyłącznie o odrzucenie przeciwnych stanowisk, lecz także o wskazanie, że filozofia i teologia chrześcijańska dysponują własnym, pozytywnym rozumieniem życia społecznego, sprawiedliwości i dobra wspólnego.

Na osobne podkreślenie zasługuje także różnorodność form, w jakich Pawlicki uprawiał filozoficzną i teologiczną refleksję. Oprócz obszernych monografii publikował rozprawy w czasopismach, odczyty, szkice historyczne, recenzje i teksty popularyzatorskie. Takie utwory jak *Abelard i Heloiza* [Pawlicki, 1867a], *Obrona Xantippy* [Pawlicki, 1868], *Wiktor Cousin* [Pawlicki, 1867b], *Cola Rienzi* [Pawlicki, 1889a] czy *Filozofia na dworze Medyceuszów* [Pawlicki, 1889b] pokazują, że potrafił łączyć ścisłą refleksję filozoficzną z historycznym i literackim wyczuciem tematu. Jego twórczość miała więc nie tylko wymiar *stricte* akademicki, lecz również formacyjny i kulturotwórczy, dzięki czemu mógł oddziaływać na odbiorców poza wąskimi gronami specjalistów. Całość dorobku Pawlickiego ukazuje zatem uczonego o szerokim horyzoncie badawczym, którego twórczość zachowuje jednak wyraźną wewnętrzną jedność. Spaja ją konsekwentne przywiązanie do klasycznej filozofii, zainteresowanie historią myśli, przekonanie o praktycznym znaczeniu etyki oraz gotowość do podejmowania sporów z najważniejszymi nurtami nowoczesności. Postać Pawlickiego oraz jego dorobek intelektualny i pisarski doczekały się licznych opracowań biograficznych i problemowych, do których odwołuje się dalsza część tekstu.

Warsztat apologety

Warsztat apologetyczny Stefana Pawlickiego wyrasta z jego przekonania, że chrześcijaństwa nie można skutecznie bronić ani samą teologią, ani samą filozofią, ani nawet przez odwołanie do nauk szczegółowych. Jego metoda ma charakter na wskroś integralny, łącząc w sobie argumentację filozoficzną, historyczną, przyrodniczą i teologiczną. Z tego też powodu Pawlickiego nie sposób postrzegać jako apologety czysto wyznaniowego, lecz jako myśliciela broniącego chrześcijaństwa z wykorzystaniem pełnego instrumentarium dostępnego rozumowi, czyli metafizyki, krytyki historycznej, analizy pojęciowej i refleksji nad kulturą [Kępa, 2000; Polak, 2017]. Tę integralność dobrze ukazują zarówno jego polemiki z materializmem i darwinizmem, jak i sposób prowadzenia wywodu w *O początkach chrześcijaństwa*, gdzie spór o genezę religii chrześcijańskiej zostaje potraktowany jednocześnie jako problem filozoficzny, historyczny oraz metodologiczny [Pawlicki, 1884; Miodoński, 2016].

W centrum warsztatu apologetycznego Pawlickiego stoi filozofia, której przyznaje on rolę uprzywilejowaną szczególnie we wskazywaniu szerszego sensu rezultatów nauk szczegółowych oraz granic ich metody. Choć

nauki te dostarczają empirycznie potwierdzonych teoretycznych opisów rzeczywistości, to same nie są w stanie wyczerpująco uzasadnić adekwatności swoich własnych pojęć ani założeń, w efekcie czego filozofia staje się dla Pawlickiego ich koniecznym dopełnieniem i korektą [Pawlicki, 1878a: 29–30]. Punktem wyjścia jest tu samowiedza osoby, wyrażona w formule „wiem, że jestem", czyli bezpośrednie doświadczenie podmiotu, bardziej pierwotne niż wiedza osiągana przez nauki szczegółowe [Pawlicki, 1878a: 9–12]. W podobnym rejestrze Pawlicki traktuje historię filozofii, która w jego ocenie nie rekonstruuje jedynie dawnych poglądów, ale przede wszystkim prowadzi filozoficzny namysł nad ich prawdziwością [Mróz, 2008]. Historia filozofii staje się więc u niego narzędziem apologii, ponieważ pozwala nie tylko badać dawne systemy, lecz także oceniać je ze względu na ich stosunek do prawdy. Dzięki temu jedne nurty filozofii greckiej mogą zostać uznane za przygotowujące grunt pod chrześcijaństwo, inne zaś odrzucone jako źródło błędów antropologicznych i moralnych [Mróz, 2025].

Z tej perspektywy lepiej ukazuje się także personalistyczny charakter uprawianej przez Pawlickiego apologii. Osoba ludzka nie stanowi dla niego tylko jednego z przedmiotów refleksji, ale jest przestrzenią, w której spotykają się poznanie, prawda, wolność i odpowiedzialność. Dlatego też jego warsztat apologetyczny nie zaczyna się od systemu, lecz od doświadczenia podmiotu świadomego siebie. Ta personalistyczna podstawa pozwala mu zarazem odpierać materializm i bronić metafizyki. Jeżeli bowiem samowiedza osoby jest faktem pierwotnym, to nie można człowieka zredukować do determinant biologicznych, a całej wiedzy do nauk szczegółowych. Obrona filozofii staje się więc obroną osoby i jednym z bezpośrednich powodów, dla których u Pawlickiego spory metodologiczne i antropologiczne stale się splatają [Stępkowski, 2016; Mróz, 2025].

Kolejnym ważnym elementem apologetycznego warsztatu Pawlickiego jest metoda źródłowo-historyczna. Jego praca *O początkach chrześcijaństwa* pokazuje, że nie odgradza on wiary od krytyki historycznej, lecz przeciwnie, domaga się, by chrześcijaństwo badać jako „fakt dziejowy". Stoi bowiem na stanowisku, że skoro w religii tej chodzi o wydarzenie historyczne, to należy zacząć od dokumentów, ich wartości krytycznej, czasu powstania, tradycji przekazu oraz wewnętrznej wiarygodności [Pawlicki, 1884: 55–56; Miodoński, 2016]. Ten aspekt metody Pawlickiego pokazuje go jako apologetę, który nie ucieka od rygorów krytyki, ale chce je wykorzystać na rzecz obrony chrześcijaństwa. Innymi słowy, nie opiera się jedynie na autorytecie Objawienia, ale sięga po warsztat historyka i filologa.

Następna zauważalna komponenta warsztatu apologetycznego Pawlickiego to jego sprawność w demaskowaniu słabości hipotez przeciwników. Nie zadowala się on bowiem krytyką konkurencyjnych teorii, ale pokazuje, że teorie wywodzące chrześcijaństwo z judaizmu talmudycznego, z religii perskich czy indyjskich opierają się często na arbitralnych założeniach, powierzchownych podobieństwach i braku dostatecznego potwierdzenia w źródłach. W pracy *O początkach chrześcijaństwa* stara się uzasadnić, że tego rodzaju badania zaczynają od z góry założonej tezy, iż Objawienie, cuda czy też działanie Boże w dziejach to fikcje, po czym dopasowują do niej prezentowany materiał. Prowadzona przez krakowskiego filozofa obrona chrześcijaństwa odbywa się więc nie tylko przez przedstawienie i uzasadnienie konkretnych przekonań, ale także przez wykazanie metodologicznej niespójności hipotez przeciwnych [Pawlicki, 1884: 12, 41–42; Miodoński, 2016]. Apologia osiąga zatem u Pawlickiego szczególnie interesującą postać, ponieważ staje się zarazem krytyką nauki źle uprawianej lub ideologicznie nadużywanej.

W tym miejscu daje o sobie znać jeszcze jeden rys apologetycznej metody Pawlickiego, a mianowicie syntetyczność. Mówiąc najkrócej, Pawlicki nie poprzestaje na odosobnionych przyczynkach, ale stale poszukuje całościowego i ujednoliconego obrazu. Przykładowo, nie interesują go rozłącznie potraktowane argumenty przeciw materializmowi, rozważania o źródłach chrześcijaństwa czy też choćby spór o teorię ewolucji. Każdy z tych problemów wpisuje w szerszą syntezę wiedzy, w której filozofia, nauka, historia i teologia nie pracują osobno, lecz pozostają we wzajemnym napięciu i dopełnieniu. Badacze analizujący dorobek Pawlickiego podchodzą do tego zagadnienia różnorodnie. Na przykład Kępa pokazuje to od strony jego walki z materialistyczną wersją darwinizmu, natomiast Polak – od strony jego programu filozofii po pozytywizmie. W obu przypadkach chodzi jednak o to samo, czyli o odzyskanie jedności wiedzy przeciw rozbiciu i redukcji [Kępa, 2000; Polak, 2017].

Dalej trzeba wyraźnie zasygnalizować, że apologetyczny warsztat Pawlickiego nie miał charakteru czysto teoretycznego, ale stale obecna w nim była komponenta pedagogiczna i formacyjna. Owszem, filozofia ma objaśniać świat, ale także wychowywać człowieka. Podobnie rzecz ma się z historią filozofii i historią chrześcijaństwa, które powinny kształcić intelektualnie i moralnie. Ten praktyczny charakter jego pism i wykładów sprawiał, że oddziaływały one szerzej niż tylko na wąskie środowisko specjalistów. Polak wskazuje, że właśnie ten klimat współpracy interdyscyplinarnej, zainteresowania metafizyką i przezwyciężaniem pozytywizmu stał się jednym z warunków późniejszego rozwoju krakowskiej

filozofii przyrody [Polak, 2017]. Oznacza to, że warsztat apologetyczny Pawlickiego był zarazem warsztatem kulturotwórczym, gdyż służył odnowie myślenia religijnego, a także odbudowie filozofii jako fundamentu życia intelektualnego.

W podsumowaniu warsztat apologetyczny Pawlickiego można więc określić jako:

1) *integralny*, ponieważ łączy w sobie cały szereg różnych obszarów poznawczej działalności człowieka,
2) *filozoficzny*, ponieważ jego centrum stanowi namysł nad podstawami poznania, prawdy, osoby i rzeczywistości,
3) *historyczno-krytyczny*, ponieważ bada dokumenty, tradycję i genezę idei,
4) *syntetyczny*, ponieważ nie poprzestaje na katalogowaniu i przyczynkach, lecz dąży do całościowego obrazu prawdy, oraz
5) *formacyjny*, ponieważ nie zatrzymuje się na polemice, ale chce wychowywać człowieka i współtworzyć kulturę zdolną do życia w prawdzie.

Dzięki temu Pawlicki jawi się nie tylko jako sprawny dziewiętnastowieczny polemista, ale również jako myśliciel, który próbował zbudować trwały model takiej apologii, która broni możliwości wspólnego świata nauki, filozofii i wiary.

Główne wątki apologetyczne

Wątki apologetyczne obecne w twórczości Stefana Pawlickiego układają się w spójny program obrony chrześcijańskiej wizji człowieka, świata i kultury. Ich wspólnym rdzeniem jest przekonanie, że kryzys tej wizji rodzi się z prób redukcji rzeczywistości do, mówiąc hasłowo, granic materii, empiryzmu i doczesności. Dlatego apologetyka Pawlickiego nie sprowadza się do wyizolowanych polemik, ale obejmuje kompleksową krytykę materializmu i pozytywizmu, obronę metafizyki, duszy i wolności, obronę zgodności wiary z rozumem, a także obronę historycznej wyjątkowości chrześcijaństwa, czyli *de facto* całościowego obrazu człowieka i świata. Analizując poglądy Pawlickiego, trzeba jednak mieć nieustannie na względzie, że prowadzona przez niego argumentacja za prawomocnością chrześcijaństwa w konfrontacji z doktrynami próbującymi podważyć zasadność jego roszczeń przyjmuje punkt widzenia właściwy przełomowi wieków XIX i XX z całym bagażem historycznych i intelektualnych uwarunkowań tamtego czasu. O ile wówczas argumenty te mogły mieć znaczną siłę

przekonywania, o tyle w perspektywie współczesnego rozwoju nauki oraz filozoficznej refleksji nad jej założeniami i metodą siła ta słabnie, pozostawiając apologetyce Pawlickiego walor w większości historyczny.

Najbardziej podstawowym polem apologetyki uprawianej przez krakowskiego filozofa jest krytyka materializmu. W *Materializmie wobec nauki* Pawlicki wyraźnie zaznacza, że zamierza zweryfikować, czy nauka rzeczywiście doszła do wyników sprzecznych z wiarą, czy też raczej materialiści podsuwają jej twierdzenia, których ona sama nie wypowiada [Pawlicki, 1870: 14–15]. Ten sam problem wraca później w *Studiach nad pozytywizmem*, gdzie Pawlicki pokazuje, że nowoczesne systemy myślowe bardzo chętnie zasłaniają się autorytetem nauki, choć w gruncie rzeczy budują własną filozofię dziejów, własną moralność i własną wizję człowieka [Pawlicki, 1886: 18–23]. Z kolei *Mózg i dusza* pozwala zobaczyć, że rzecz nie dotyczy jedynie abstrakcyjnych teorii i doktryn, lecz negacja Boga, duszy i odpowiedzialności moralnej uderza w sam fundament życia społecznego [Pawlicki, 1874b: 5–8]. Materializm jest więc dla Pawlickiego nie tylko błędem metafizycznym, ale także niebezpiecznym programem kulturowym.

Z powyższych ustaleń wynika dla Pawlickiego pilna potrzeba obrony filozofii, a zwłaszcza metafizyki. Stale podkreśla on bowiem, że człowiek nie żyje samymi faktami, lecz pyta o sens, przyczynę i cel. W *Materializmie wobec nauki* pisze, że nauka ma „cel wyższy nad sobą", ponieważ pytania o porządek świata, moralność i wolność prowadzą ostatecznie poza samą obserwację ku zagadnieniom fundamentalnym [Pawlicki, 1870: 9–10]. W *Studiach nad pozytywizmem* myśl tę rozwija w polemice z francuskim pozytywistą Auguste'em Comte'em, wykazując, że pozytywizm nie jest tylko propozycją ograniczenia sensowności wiedzy do empirycznej weryfikowalności, lecz próbą arbitralnego narzucenia jednego modelu poznania całemu życiu duchowemu człowieka [Pawlicki, 1886: 12–17, 22–25]. Podobnie też w *Studiach nad Darwinizmem* Pawlicki argumentuje, że bez osadzenia w logice i metafizyce zbyt łatwo przechodzi się od obserwacji do nieuprawnionych koncepcji świata i człowieka [Pawlicki, 1875: 24–32]. Nietrudno więc zauważyć, że obrona chrześcijaństwa staje się tu zarazem obroną praw samego rozumu.

Kolejną ważną komponentą uprawianej przez Pawlickiego apologii jest obrona stworzenia. W *Materializmie wobec nauki* przywołuje on materialistyczną tezę o wieczności materii i ruchu, aby następnie wykazać, że nauka nie daje podstaw do usunięcia Boga-Stwórcy z obrazu rzeczywistości [Pawlicki, 1870: 17–24]. W *Studiach nad pozytywizmem* krytykuje z kolei taki model wiedzy, który z góry zakazuje pytać o przyczynę

pierwszą, przez co stworzenie nie tyle zostaje zanegowane, ile sztucznie wyłączone z pola namysłu [Pawlicki, 1886: 46–50]. W *Studiach nad Darwinizmem* wraca do tej kwestii od strony przyrodniczej i teologicznej, odrzucając pogląd, jakoby życie, a w szczególności człowiek, mogło być wyjaśnione wyłącznie przez samą naturę, bez aktu stwórczego Boga [Pawlicki, 1875: 42–46]. W kwestii darwinizmu Pawlickiemu nie chodzi o sam opis zmienności organizmów, lecz o taką interpretację ewolucjonizmu, która usuwa granicę między człowiekiem a zwierzęciem. W *Mózgu i duszy* Pawlicki podkreśla, że fenomenu człowieka nie sposób wyjaśnić samą organizacją mózgu, skoro ujawnia się on jako istota samowiedna, myśląca i wolna [Pawlicki, 1874b: 9–13]. W *Studiach nad Darwinizmem* teza ta zostaje dopowiedziana bardziej polemicznie, gdyż darwinizm jest w opinii Pawlickiego hipotezą nieudowodnioną, wspartą zawodną analogią między hodowlą sztuczną a naturą i niesłusznie rozciąganą na zagadnienie pochodzenia człowieka [Pawlicki, 1875: 24–32, 68–78]. Późniejsze *Studia nad pozytywizmem* uzupełniają te obserwacje poprzez wskazanie, że tak rozumiany przyrodniczy redukcjonizm może zostać wchłonięty przez szerszy projekt społeczny, w którym człowiek staje się jedynie funkcją zbiorowości [Pawlicki, 1886: 46–65].

Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera apologia osoby, duszy i dualizmu antropologicznego. Już sam tytuł pracy *Mózg i dusza* wskazuje, że Pawlicki raczej krytycznie traktował będzie utożsamienie życia psychicznego z procesami cielesnymi. W jego rozumieniu człowiek jest jednością duchowo-cielesną, ale taką, która nie znosi różnicy obu pierwiastków. Można bowiem wręcz powiedzieć, że duch ma wiedzę o sobie, poznaje, chce i posługuje się materią, podczas gdy materia sama z siebie tych własności nie posiada [Pawlicki, 1874b: 9–13]. Tę samą intuicję wzmacnia lektura *Studiów nad Darwinizmem*, gdzie wszelkie próby zamknięcia człowieka wyłącznie w sferze biologii zostają uznane za niewystarczające, ponieważ to, co w nim najważniejsze, przekracza wszelkie determinanty natury biologicznej [Pawlicki, 1875: 79–83]. Z kolei *Studia nad pozytywizmem* służą Pawlickiemu do wyartykułowania przekonania, że wraz z zanegowaniem duchowego wymiaru człowieka dochodzi do podporządkowania osoby jakiemuś wyższemu kolektywowi, tu nazwanemu „Wielkim-Bytem" ludzkości [Pawlicki, 1886: 46–53]. Obserwacja ta dobrze koresponduje z argumentacją proponowaną w *Mózgu i duszy*, gdzie Pawlicki broni jedności, niepodzielności i samowiedzy duszy przeciw wszelkim mechanicznym wyjaśnieniom psychiki [Pawlicki, 1874b: 74–78, 103–105, 118–119]. Nawet tam, gdzie nie mówi o duszy wprost, jak w *Studiach nad pozytywizmem*, jego krytyka religii ludzkości opiera się pośrednio na przekonaniu, że

człowiek nie może zostać wyjaśniony ani zbawiony przez samą zbiorowość ze względu na własny, nieredukowalny wymiar osobowy [Pawlicki, 1886: 46–53, 63–65]. W podobnym sensie apologetyczny charakter ma także późna rozprawa *Spinoza i dzisiejszy monizm*, w której Pawlicki polemizuje z naturalistycznym monizmem, broniąc różnicy między Bogiem i światem oraz wskazując, że świat nie jest bytem samoistnym, lecz rzeczywistością zależną od Stwórcy, w efekcie czego jego krytyka monizmu staje się zarazem obroną teizmu, wolności i duchowego wymiaru człowieka [Pawlicki, 1912: 18–19, 21–24].

Z obroną duszy wiąże się w oczywisty sposób obrona nieśmiertelności, wolności i odpowiedzialności moralnej. Pawlicki stale pyta, czy dana teoria człowieka pozwala jeszcze mówić o trwałości osoby, wolnym wyborze i odpowiedzialności za czyny. W *Mózgu i duszy* jego stanowisko wybrzmiewa wprost, gdy określa on duszę jako „ducha myślącego, wolnego i nieśmiertelnego" [Pawlicki, 1874b: 118–119]. *Studia nad Darwinizmem* uzupełniają ten wniosek od strony polemiki z naturalizmem, wskazując, że całkowite zrównanie człowieka ze zwierzęciem prowadzi do podważenia jego moralnej podmiotowości [Pawlicki, 1875: 79–83]. Jeszcze inaczej ten sam problem wybrzmiewa w *Studiach nad pozytywizmem*, gdzie odpowiedzialność wobec Boga i prawdy zostaje zastąpiona odpowiedzialnością wobec organizmu społecznego, co radykalnie zmienia sens moralności [Pawlicki, 1886: 46–50, 57–61]. W ten sposób obrona antropologii płynnie przesuwa się u Pawlickiego w kierunku obrony etyki.

Według Pawlickiego obrona chrześcijańskiej etyki powinna koncentrować się na zakorzenieniu jej w Bogu, łasce i nadprzyrodzonym celu człowieka. W *Materializmie wobec nauki* przestrzega on wyraźnie, że materializm nie zatrzymuje się w przestrzeni teorii, ale owocuje demoralizacją życia społecznego i politycznego [Pawlicki, 1870: 10–12]. W *Mózgu i duszy* dodaje, że sprowadzenie człowieka do materii skutkuje redukcją cnoty do użyteczności albo interesu, a wspólnoty osób do układu sił [Pawlicki, 1874b: 6–8]. *Studia nad pozytywizmem* sięgają jeszcze dalej w twierdzeniu, że nawet wtedy, gdy zachowuje się słownictwo moralne i religijne, można utracić istotę religii przez zastąpienie Boga kultem ludzkości i wielkich jednostek [Pawlicki, 1886: 46–53, 57–61].

Apologetycznym dopełnieniem przedstawionych dotychczas wątków jest obrona zgodności wiary i rozumu oraz jedności wiedzy. Pawlicki nie występuje przeciw nauce, lecz przeciw jej ideologicznemu nadużywaniu. W *Materializmie wobec nauki* przekonuje, że rzetelne badanie nie potwierdza wniosków materialistów o Bogu, duszy czy stworzeniu [Pawlicki, 1870: 14–15, 29–30]. *Studia nad pozytywizmem* dają wyraz przekonaniu

Pawlickiego, że pozytywizm nie porządkuje wiedzy, lecz ją zubaża, odcinając całe obszary pytań istotnych dla człowieka [Pawlicki, 1886: 12–17, 22–27]. Myśl tę Pawlicki uszczegóławia w *Mózgu i duszy*, argumentując, że zależność życia psychicznego od ciała nie może być uznana za dowód materialności duszy, lecz jedynie za dowód pewnej warunkowości jej przejawów [Pawlicki, 1874b: 32–40, 52, 118–119]. Filozofia przyjmuje tutaj rolę ewidentnie mediacyjną, gdyż nie usiłuje zastąpić nauki, ale broni jej przed przekroczeniem własnych granic.

Dość niezależnym od powyższych polem uprawianej przez Pawlickiego apologii jest obrona historyczności, wiarygodności i wyjątkowości chrześcijaństwa. W dziele *O początkach chrześcijaństwa* Pawlicki polemizuje z teoriami, które próbują wywieść chrześcijaństwo z judaizmu talmudycznego, religii Wschodu albo synkretyzmu grecko-rzymskiego. Broni on tezy, że chrześcijaństwo ma własny, nieusuwalny rdzeń historyczny i doktrynalny, a nie jest późnym zlepkiem wcześniejszych tradycji religijnych [Pawlicki, 1884: 12, 54–55, 223–224]. Z tym wiąże się jego krytyka relatywizmu i błędnych synkretyzmów. Sama obecność podobieństw rytualnych czy moralnych nie wystarcza jeszcze jego zdaniem do wykazania zależności, jeśli nie potwierdzają ich dokumenty, chronologia i historyczny kontekst.

Całość apologii chrześcijaństwa w wydaniu Pawlickiego ma, jak już podkreślano, wyraźny wymiar społeczny i kulturowy. *Studia nad pozytywizmem* pokazują bardzo jasno, że nowoczesne projekty przebudowy świata nie są w oczach Pawlickiego neutralne, lecz prowadzą do nowych form duchowej tyranii, podporządkowania wychowania, opinii i sumienia świeckiemu „kapłaństwu" [Pawlicki, 1886: 57–65]. Podobnie *Mózg i dusza* wskazuje, że odrzucenie Boga, ducha i cnoty niszczy samą możliwość wspólnoty osób [Pawlicki, 1874b: 5–9], zaś *Materializm wobec nauki* pozwala zrozumieć, dlaczego zdaniem Pawlickiego materializm działa destrukcyjnie nie tylko w obrębie samej filozofii, ale także w kulturze, religii i życiu publicznym [Pawlicki, 1870: 7–8]. Ostatecznie wszystkie te linie apologetycznej argumentacji ogniskują się u Pawlickiego na poszukiwaniu prawdy jako zadaniu i misji, dlatego też apologetyka nie jest dla niego tylko reakcją obronną na zarzuty, lecz pozytywną służbą wobec prawdy. W centrum tego programu stoi bowiem ludzka osoba, która nie daje się zamknąć ani w materii, ani w społeczeństwie, ani w historii, ponieważ jest skierowana ku prawdzie i ku Bogu. Realna ocena przydatności apologetycznego przesłania Pawlickiego w zdecydowanie odmiennych warunkach współczesności wymaga niewątpliwie dalszych szczegółowych badań.

Bibliografia

Źródła

Pawlicki, S. (1865). *De Schopenhaueri doctrina et philosophandi ratione*. Wratislaviae: Typis officinae Neumanni.
Pawlicki, S. (1866a). Przemiany człowieka. *Dziennik Literacki*, nr 34–40.
Pawlicki, S. (1866b). Szkoła eleatów. *Biblioteka Warszawska*, 2: 325–362.
Pawlicki, S. (1867a). Abelard i Heloiza. *Biblioteka Warszawska*, 2: 165–194, 336–380.
Pawlicki, S. (1867b). Wiktor Cousin. *Biblioteka Warszawska*, 3: 82–100.
Pawlicki, S. (1867c). Wyprawa filozofów. *Wykaz Szkoły Głównej Warszawskiej*, nr 7 (letnie półrocze roku naukowego 1866/1867): 1–28.
Pawlicki, S. (1868). Obrona Xantippy. *Kronika Rodzinna*, 1(10): 146–150.
Pawlicki, S. (1870). *Materializm wobec nauki*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
Pawlicki, S. (1874a). Lassalle i przyszłość socjalizmu. *Przegląd Polski*, R. 8, t. 3: 139–174, 267–320; t. 4: 204–235, 357–391.
Pawlicki, S. (1874b). *Mózg i dusza*, wyd. 2. Kraków: Wydawnictwo Dzieł Katolickich Dra Władysława Miłkowskiego.
Pawlicki, S. (1875). *Studia nad darwinizmem*. Kraków: Wydawnictwo Dzieł Katolickich Dra Władysława Miłkowskiego.
Pawlicki, S. (1877). Nasze książki szkolne. I. O podręcznych psychologiach. *Przegląd Polski*, 46: 299–327.
Pawlicki, S. (1878a). *Kilka uwag o podstawie i granicach filozofii*. Kraków: Księgarnia S. A. Krzyżanowskiego.
Pawlicki, S. (1878b). Ks. Mariana Morawskiego „Filozofia i jej zadanie". *Przegląd Polski*, 47: 382–402.
Pawlicki, S. (1884). *O początkach chrześcijaństwa*. Kraków: Redakcja „Przeglądu Polskiego".
Pawlicki, S. (1886). *Studia nad pozytywizmem*. Warszawa: Drukarnia „Wieku".
Pawlicki, S. (1888a). Giordano Bruno. *Przegląd Polski*, 89: 99–135.
Pawlicki, S. (1888b). Psychologia dziecka w pierwszych trzech latach jego życia. *Przegląd Polski*, 87: 409–435.
Pawlicki, S. (1888c). Renana „Historia narodu żydowskiego". *Przegląd Polski*, 87: 320–346.
Pawlicki, S. (1889a). Cola Rienzi. *Przegląd Polski*, 93: 258–299.
Pawlicki, S. (1889b). Filozofia na dworze Medyceuszów. *Rocznik Zarządu Akademii Umiejętności w Krakowie*, 1888: 130–164.
Pawlicki, S. (1890). *Historia filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelesa, t. 1*. Kraków: nakładem autora z pomocą Akademii Umiejętności w Krakowie.
Pawlicki, S. (1891). Xenofont. *Przegląd Polski*, 102: 463–486; 103: 47–94, 289–338.
Pawlicki, S. (1892). Młodość Platona. *Biblioteka Warszawska*, 2: 1–34.
Pawlicki, S. (1896). *Żywot i dzieła Ernesta Renana*, wyd. nowe powiększone. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.
Pawlicki, S. (1912). *Spinoza i dzisiejszy monizm*. Kraków: Towarzystwo Filozoficzne.

Pawlicki, S. (1913). Moje pierwsze spotkanie z o. Piotrem Semenenko. *Prąd*, 10: 315–317.
Pawlicki, S. (1997). *Metafizyka*, M. Mylik (ed.). Warszawa: Palabra.
Pawlicki, S. (2000). *Historia filozofii nowożytnej*, M. Mylik (ed.). Warszawa: Wydawnictwo Kolegium Pijarów.

Opracowania

Barcik, J. (2016). Koniec scholastyki? Kilka uwag po lekturze Teologii naturalnej według wykładów ks. Pr. dr. S. Pawlickiego 1890 r. W: *Ks. Stefan Pawlicki CR. Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej* (s. 171–186), W. Mleczko (red.). Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
Głombik, C. (1973). *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
Grzymała-Siedlecki, A. (1974). Dottissimo padre Pavlischi. W: *Niepospolici ludzie w dniu swoim powszednim*, wyd. 4 (s. 64–85), A. Grzymała-Siedlecki. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
Hołda, M. (2016). „Rozbieranie niedorzeczności". Księdza Stefana Pawlickiego obrona dualizmu antropologicznego. W: *Ks. Stefan Pawlicki CR. Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej* (s. 187–206), W. Mleczko (red.). Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
Kępa, Z. (2000). Ks. Stefana Pawlickiego studium przyrody. *Studia Warmińskie*, 37(2): 425–460.
Miodoński, L. (2016). Ks. prof. Stefan Pawlicki wobec ideologicznych wyzwań współczesności. Socjalizm – materializm – krytyka Kościoła. W: *Ks. Stefan Pawlicki CR. Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej* (s. 105–126), W. Mleczko (red.). Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
Mróz, T. (2008). Metoda historii filozofii wedle Stefana Pawlickiego. *Rocznik Historii Filozofii Polskiej*, 1: 141–162.
Mróz, T. (2025). Stefan Pawlicki wobec koncepcji duszy w filozofii greckiej. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 70: 287–303. https://doi.org/10.37240/ahfims.2025.70.16
Mylik, M. (1993). Czy ks. Stefan Pawlicki ma swój wkład w powstanie encykliki „Rerum novarum"? *Resurrectio et Vita. Pismo Polskiej Prowincji Zmartwychwstańców*, 11: 376–383.
Mylik, M. (2016). Życie i dorobek naukowy ks. Stefana Pawlickiego CR (1839–1916). W: *Ks. Stefan Pawlicki CR. Człowiek nauki i wiary w służbie odnowy społecznej i duchowej* (s. 11–48), W. Mleczko (red.). Kraków: Wydawnictwo św. Jana Pawła II.
Polak, P. (2017). Rola Stefana Z. Pawlickiego (1839–1916) w kształtowaniu się krakowskiego ośrodka filozofii przyrody. W: *Oblicza filozofii w nauce. Księga pamiątkowa z okazji 80. urodzin Michała Hellera* (s. 85–132), P. Polak, J. Mączka, W. P. Grygiel (red.). Kraków: Copernicus Center Press.
Przymusiała, A. (1980). Pawlicki, Stefan Zachariasz (1839–1916). W: *Polski Słownik Biograficzny* (t. 25, s. 423–426), E. Rostworowski i in. (red.). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
Stępkowski, D. (2016). Filozofia doświadczenia osobistego Stefana Pawlickiego a pedagogika ogólna. *Polska Myśl Pedagogiczna*, 2(2): 325–337. https://doi.org/10.4467/24504564PMP.16.018.6696

Summary

This chapter presents Stefan Zachariasz Pawlicki as one of the major representatives of Polish Catholic thought in the second half of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century. It reconstructs his biography, outlines the principal areas of his scholarly activity and interprets his intellectual legacy from the point of view of apologetics. Particular attention is given to his academic formation, his work in Warsaw, Rome and Kraków, and his role as professor and rector of the Jagiellonian University. The chapter argues that Pawlicki's apologetic method was integral in character, combining philosophical, historical, theological and scientific forms of argumentation. At its centre stood the defence of metaphysics, the autonomy of philosophy and the irreducible dignity of the human person. His polemics with materialism, positivism, Darwinism and monism are presented not as isolated interventions but as parts of a broader effort to defend the Christian vision of the human being, truth, freedom and culture. His reflections on the origins of Christianity further reveal a historically oriented apologetics that sought to employ critical scholarship in the service of faith rather than against it. The chapter concludes that Pawlicki should be understood not merely as a nineteenth-century polemicist but as a thinker striving to formulate a coherent model of apologetics grounded in the cooperation of faith, reason and culture.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Stefana Zachariasza Pawlickiego jako jednego z ważniejszych polskich filozofów i apologetów drugiej połowy XIX wieku. Jego działalność naukowa rozwijała się w konfrontacji z pozytywizmem, materializmem, ewolucjonizmem oraz gwałtownym rozwojem nauk przyrodniczych. Pawlicki nie ograniczał się jednak do prostego odrzucania nowych teorii, lecz poszukiwał sposobu ich krytycznej oceny i integracji z chrześcijańskim obrazem rzeczywistości. Szczególne miejsce w jego refleksji zajmowała relacja między wiarą i rozumem oraz między religią, filozofią i nauką. Rozdział ukazuje go jako myśliciela próbującego stworzyć nowoczesny model apologetyki wykorzystującej krytyczne badania naukowe w służbie racjonalnego uzasadniania wiary.

Słowa kluczowe: Stefan Zachariasz Pawlicki; apologetyka katolicka; neoscholastyka; filozofia religii; nauka i religia; ewolucjonizm; pozytywizm; wiara i rozum

Abstract

The chapter presents Stefan Zachariasz Pawlicki as one of the more important Polish philosophers and apologists of the second half of the nineteenth century. His scholarly activity developed in confrontation with positivism, materialism, evolutionism, and the rapid growth of the natural sciences. Pawlicki did not merely reject new theories but sought to evaluate them critically and integrate legitimate scientific insights into a Christian understanding of reality. The relationship between faith and reason, as well as between religion, philosophy, and science, occupies a central place in his thought. The chapter portrays him as a thinker attempting to formulate a modern model of apologetics that employed critical scholarship in the rational defence of faith.

Keywords: Stefan Zachariasz Pawlicki; Catholic apologetics; neo-scholasticism; philosophy of religion; science and religion; evolutionism; positivism; faith and reason

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 229–250.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.13

Józef Sebastian Pelczar

Paweł Borto
pawel.borto@kul.pl https://orcid.org/0000-0001-9873-4368
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Józef Sebastian Pelczar urodził się 17 stycznia 1842 roku w Korczynie k. Krosna w rodzinie średniozamożnych rolników. Po ukończeniu szkół w Rzeszowie (1850–1858) i w Przemyślu (1858–1860, gimnazjum przy seminarium przemyskim) w roku 1860 wstąpił do seminarium duchownego w Przemyślu. Ukończył je w roku 1864 i po święceniach rozpoczął pracę duszpasterza w Samborze. W roku 1865 rozpoczął studia w Rzymie w *Collegium Romanum*. Już w 1866 roku, po sześciu miesiącach studiów, zdał egzamin licencjacki z teologii, upoważniający go do podjęcia studiów doktorskich. Ponieważ regulamin uniwersytetu nie przewidywał możliwości skrócenia czasu studiów, dalszą ich część odbył na uniwersytecie Sapienza prowadzonym przez dominikanów i przedstawił pracę doktorską pt. *Ex institutione Christi vera ejus est dos et una: in fide, caritate, regimine*. Stopień doktora teologii otrzymał 10 grudnia 1866 roku. Studia z prawa kanonicznego podjął zaraz po uzyskaniu licencjatu kościelnego z teologii dogmatycznej i ukończył je na uniwersytecie św. Apolinarego (późniejszy Uniwersytet Laterański) 1 kwietnia 1868 roku, przedstawiając pracę pt. *De cohabitatione clericorum cum mulieribus*.

Studia rzymskie i formacja intelektualna Józefa Sebastiana Pelczara głęboko naznaczyły jego myślenie teologiczne. Po pierwsze, zamieszkując Kolegium Polskie w Rzymie, miał okazję spotykać Piusa IX, który odwiedzał nową siedzibę polskich studentów teologii. Tutaj są więc korzenie

głębokiego szacunku Pelczara do instytucji papiestwa. Po drugie, intelektualna formacja, którą otrzymał, była nacechowana duchem neoscholastyki królującej wówczas w Kolegium Rzymskim prowadzonym przez jezuitów, gdzie Pelczar studiował. Słuchał tam wykładów takich znanych postaci jak G. Perrone SJ (teolog wykładający w duchu odnowionego tomizmu), J. Franzelin (dogmatyk), A. Ballerini (moralista), V. Cardella (dogmatyk), F. S. Patrizi (biblista).

Po powrocie z Rzymu w latach 1868–1877 pracował najpierw na terenie diecezji przemyskiej jako wikariusz w Wojutyczach i potem w Samborze (1868–1869), a następnie został mianowany prefektem studiów i profesorem seminarium duchownego w Przemyślu, pełniąc zarazem różne funkcje w kurii biskupiej (1869–1877). Wykładał teologię pastoralną (od 1870) oraz prawo kanoniczne (od 1873).

W 1875 roku, w związku z koniecznością zmiany miejsca zamieszkania z powodu stanu zdrowia, ubiegał się o katedrę teologii pastoralnej na Uniwersytecie Jagiellońskim. 19 marca 1877 roku cesarz podpisał jego nominację profesorską i ostatecznie Pelczar otrzymał katedrę historii i prawa kościelnego. Dopiero w 1880 roku objął katedrę teologii pastoralnej. W 1881 roku został wybrany dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w roku 1882 rektorem tegoż uniwersytetu (do 1883). Przez cały ten czas Pelczar starał się o podniesienie rangi Wydziału Teologicznego i w 1885 roku, ponownie wybrany na dziekana, doprowadził do przywrócenia Wydziałowi prawa do doktoryzowania. Poważany przez studentów za porywające wykłady i przez społeczność akademicką za zdolności organizacyjne, funkcję dziekana pełnił trzykrotnie (1881–1882, 1884–1885, 1890–1891).

W czasie pracy na uniwersytecie na różne sposoby troszczył się o właściwe intelektualne i duchowe kształcenie młodzieży akademickiej. Stąd np. w maju i w czerwcu 1884 roku wygłosił siedem konferencji apologetycznych na temat przyczyn niewiary i potrzeby religii (zostały wydrukowane w roku 1885 i wznowione w roku 1890), a w roku 1890 wykład pt. *Rewolucja francuska wobec religii*. Okres ten był również naznaczony troską o to, aby sprzeciwić się pojawiającym się wśród studentów tendencjom socjalistycznym. Z inicjatywy Pelczara w roku 1896 powstało czasopismo „Prawda", wydawane trzy razy w miesiącu (pierwszym redaktorem został ks. Flis). Pelczar w różnych miejscach zabiegał o fundusze na ten cel.

Pelczar włączył się również w szeroko rozumianą pracę społeczną. W 1892 roku przyczynił się do otwarcia przytuliska dla służących chorych lub bezdomnych. W 1894 roku, widząc, że nie istnieje zgromadzenie

zakonne, które zajmowałoby się służącymi, powołał do istnienia Zgromadzenie Służebnic Serca Jezusowego oraz ufundował jego dom.

W tym czasie Pelczar publikował również wiele pozycji poświęconych kształtowaniu duchowości kapłańskiej i duchowości zakonnej.

W roku 1898 został mianowany biskupem pomocniczym w Przemyślu, a po śmierci bpa Łukasza Sołeckiego w 1900 roku – biskupem diecezji przemyskiej.

Biskup Józef Sebastian Pelczar zmarł 28 marca 1924 roku.

Jan Paweł II beatyfikował go 2 czerwca 1991 roku, a kanonizował 18 maja 2003 roku.

Biogram opracowano na podstawie: Bar [1966], Przybyszewski [1975], Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum [1987], Piech [1995], Kasperkiewicz [2000], Piech [2009–2010].

Twórczość naukowa. Do roku 1899, a więc w latach pracy naukowej i dydaktycznej, Pelczar wydał sto pozycji (zarówno książek, jak i mniejszych druków), a do końca życia opublikował w sumie 625 pozycji różnej objętości (wliczone są w to liczne listy pasterskie, ogłoszenia urzędowe czy zarządzenia, ale również pozycje o wiele bardziej obszerne) [Bar, 1966: 216–265]. Bibliografia ta obejmuje niekiedy druki okazyjne i bardzo krótkie, jak choćby *Mowa na nabożeństwie żałobnem za duszę śp. Józefa Dietla miana dnia 21 stycznia 1878 roku w kościele N.P. Maryi w Krakowie* (Red. „Czasu", Kraków 1878, ss. 16) czy też *Toast „Kochajmy się!" X. Dra Józefa Pelczara Profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego na obiedzie danym na uczczenie Marszałka Krajowego hr. Ludwika Wodzickiego w dniu 6 lutego 1878* ([b.w. i m.] 1878, ss. 2).

Ważnym wątkiem w twórczości Pelczara były dzieła poświęcone życiu duchowemu. Ten obszar refleksji teologicznej związany był z jego pastoralną wrażliwością i zainteresowaniem teologią pastoralną [Bar, 1966: 286]. Chęć kształtowania dojrzałych chrześcijan ujawnia się już w pierwszej publikacji, pt. *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska* (Przemyśl 1873, ss. 568; potem poszerzona do dwóch tomów i wydawana jeszcze ośmiokrotnie) oraz w kolejnych poświęconych życiu kapłańskiemu i zakonnemu: *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska. Cz. 1–2* (Wyd. 2, Drukarnia „Czasu", Kraków 1897, ss. 496); *Rozmyślania o życiu zakonnem dla zakonnic* (Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1898, ss. 451); *Podręcznik do adoracyi Przenajśw. Sakramentu* (Wyd. 2, Przemyśl 1903, ss. 466). Zresztą ujawniają to jego wspomnienia, w których zapisał o powierzeniu mu katedry teologii pastoralnej następujące słowa: „Tej katedry wcale się nie spodziewałem, ale ją wkrótce bardzo pokochałem, bo mi nastręczała pożądanej sposobności do wyrabiania ducha kapłańskiego

w alumnach. Tymczasem dawny zapał do historii nieco ostygł" [Bar, 1966: 283]. Warto nadmienić, że publikacja *Życie duchowe, czyli doskonałość chrześcijańska* jako oryginalna synteza oparta na klasycznych źródłach ascetycznych przez pół wieku była podręcznikiem wprowadzającym w zagadnienia życia duchowego w seminariach duchownych oraz służyła wielu świeckim. W ocenie niektórych było to jedno z najwybitniejszych dzieł z zakresu duchowości w polskiej literaturze teologicznej przełomu wieków XIX i XX [Piech, 2009–2010; Gajda, 2011: 98].

Wykształcenie w dziedzinie prawa kanonicznego również zaznaczyło się w publikacjach autorstwa Pelczara. Należy tu przywołać następujące pozycje*: Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austryi, w Prusach i w Królestwie Polskim* (Drukarnia W. L. Anczyca i Sp., Kraków 1882, ss. 687, wielokrotnie wznawiane); *Dodatek do czwartego wydania dzieła pt. „Prawo małżeńskie katolickie…"* (Drukarnia J. Czerneckiego, Kraków 1918, ss. 33); *Ważniejsze zmiany i uzupełnienia w prawie kościelnem według nowego kodeksu* (Drukarnia Zagajewskiego i Łazora, Przemyśl 1918, ss. 187) [Bartel, 1975].

Kolejnym aspektem obecnym w pracy naukowej Pelczara były publikacje związane z refleksją nad głoszeniem kazań i homilii. Sam był autorem wielu opublikowanych kazań, lecz w jego dorobku należy wyróżnić również kilka prac poświęconych sztuce głoszenia kazań. Można tu przywołać szczególnie następujące pozycje: *Zarys dziejów kaznodziejstwa w kościele katolickim. Cz. 1. Kaznodzieje greccy do IX wieku, łacińscy do XVI wieku. Cz. 2. Kaznodzieje Polscy* (Drukarnia „Czasu", Kraków 1896); *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele Katolickim. Dodatek do cz. 2* (Sp. Wyd. Polska, Kraków 1897); *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele Katolickim. Cz. 3. Kaznodzieje ludów Słowiańskich, Romańskich i Germańskich* (Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1900, ss. 473); *Prawienie kazań. Wskazówki dla pasterza dusz* („Przegląd Homiletyczny" 1923, t. 1, s. 2–3).

Przywołane powyżej obszary działań naukowych Pelczara ukazują jego szerokie zainteresowania. I choć tematycznie nie są one bezpośrednio związane z uprawianiem apologii czy apologetyki, to wyrażają troskę o rozwój Kościoła i jakość jego życia duchowego. Nieco bliższe zamysłowi apologii są natomiast prace poświęcone przybliżeniu postaci papieży jego czasów. Chodzi zwłaszcza o dzieła: *Pius IX i jego wiek. T. 1–3* (Drukarnia W. L. Anczyca i Sp., Kraków 1880–1881), które Piech oceniał następująco: „Praca ta była pierwszą w języku polskim obszerną publikacją poświęconą bł. Piusowi IX i jego czasom, opartą na gruntownych badaniach dostępnych źródeł, w znacznej mierze osobistych wspomnieniach i należycie wykorzystanej literaturze przedmiotu. Trwałą jej zaletę

stanowi nagromadzenie ogromnego materiału szczegółowego do historii tego pontyfikatu i obszerne potraktowanie dziejów Kościoła polskiego. Napisana jasno i przystępnie, barwnym językiem, cieszyła się dużym zainteresowaniem i uznaniem w szerokich kołach inteligencji polskiej, a nawet włoskiej" [Piech, 2009–2010: 183.1]; *Pius IX i Polska* (Drukarnia Towarzystwa Powściągliwość i Praca, Miejsce Piastowe 1914); *Leon XIII jako uczeń, kapłan i papież. Mowy miane dla uczczenia dyamentowego jubileuszu kapłaństwa Ojca Świętego Leona XIII* (Drukarnia „Czasu", Kraków 1898). Wszystkie wymienione publikacje w pewnym sensie są apologią papiestwa – nie tyle w znaczeniu apologii urzędu rozpatrywanego samego w sobie, ile urzędu sprawowanego przez poszczególnych następców Piotra.

Na zauważenie w tym kontekście zasługuje również książka, która jest owocem pielgrzymki Pelczara do Ziemi Świętej. Jak wskazuje sam tytuł, autor nie tylko zwrócił uwagę na miejsca święte, ale także interesował się obecnym na tym terenie islamem. W tym znaczeniu książka *Ziemia Święta i Islam, czyli szkice z pielgrzymki do Ziemi Świętej. Cz. 1–2* (Lwów 1875) ujawnia zainteresowanie autora nie tylko religią chrześcijańską, ale również religią zupełnie obcą (islamowi poświęcona jest krótsza cz. 2 – ss. 232, cz. 1 – ss. 464).

Najbardziej znaczące dzieła z zakresu apologii i apologetyki to:

1) *Konferencye apologetyczne o przyczynach niedowiarstwa w naszych czasach i o potrzebie religii miane w roku 1884 w Krakowie* (Drukarnia W. L. Anczyca i Sp., Kraków 1885, ss. 123) – jest to tekst siedmiu konferencji wygłoszonych w Krakowie i wydanych rok później oraz wznowionych i uzupełnionych. Konferencje dotyczą kolejno następujących zagadnień: przyczyn niewiary we współczesnym świecie (dwie części), potrzeby religii dla rozumu, potrzeby religii dla woli, potrzeby religii dla serca, potrzeby religii dla rodziny, potrzeby religii dla społeczeństwa, dobrodziejstw wyświadczonych przez religię katolicką narodowi polskiemu, obojętności religijnej (konferencja dodana w drugim wydaniu z roku 1890). Drugie wydanie liczy 92 strony i ukazało się nakładem Drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jest to klasyczny traktat apologetyczny wskazujący na historyczne przyczyny niewiary oraz argumentujący za koniecznością religii na podstawie refleksji nad życiem jednostki i różnych społeczności.
2) *Rewolucja francuska wobec religii. Odczyt miany 23 lutego 1890 r. na dochód Towarzystwa Wzaj. Pomocy Uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego, powiększony dopiskami* (Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1890, ss. 28) – to tekst analizujący wydarzenia związane z rewolucją francuską oraz prześladowaniem ludzi

wierzących i duchowieństwa. Uznając rewolucję francuską za jedno z najważniejszych wydarzeń nowożytności mających wpływ ideowy nie tylko na Francję, ale i na świat, Pelczar stawia sobie pytanie o powody tych wydarzeń w kraju, który dotąd uważany był za ostoję katolicyzmu. Jego zdaniem stało się to możliwe wskutek upadku wiary u pewnej części społeczeństwa francuskiego, a zwłaszcza działalności „mistrzów niedowiarstwa", takich jak Voltaire, Lamettrie, Lamarck, Helvetius, d'Holbach, Lagrange, Rousseau. Oprócz tego powody wybuchu rewolucji Pelczar widział w niedostatecznym kształceniu ludzi w prawdach wiary przez duchowieństwo oraz w opowiadaniu się przez duchownych za poglądami nieortodoksyjnymi i w upadku moralności. Po wskazaniu głównych przyczyn autor tekstu komentuje najważniejsze wydarzenia związane z rewolucją, opisując również niektóre okrucieństwa i tendencje do podporządkowania Kościoła państwu.

3) *Masonerya, jej początki, organizacja, ceremoniał, zasady i działanie* (Drukarnia Udziałowa, Przemyśl 1905, ss. 124) – książka ta miała wiele wydań poszerzonych o pewne informacje. Pelczar opatrzył ją dopiskiem, że została napisana według pewnych przeważnie masońskich źródeł. Wydanie czwarte z roku 1914 jest znacznie poszerzone i liczy 444 strony (32 rozdziały i dwa dodatki). Pelczar omówienie tej tematyki rozpoczął od wyjaśnienia nazwy oraz historii i celu powstania masonerii. Następnie poddał analizie sposób funkcjonowania masonerii w obszarze etycznym, religijnym, politycznym i społecznym. Tę pierwszą część tego dzieła zamyka omówienie stosunku Stolicy Apostolskiej do ruchu masońskiego. Wprawdzie podział na rozdziały tego nie wskazuje, ale w dalszej części omawianej publikacji zostaje podjęta bardziej szczegółowa analiza zagadnień związanych z historią masonerii (początki i rozwój w XVIII wieku, inne organizacje zbliżone do masońskich), jej organizacją i rytuałem, przyjmowaniem członków oraz charakterystyką lóż masońskich w różnych krajach i na różnych kontynentach. Ostatni z rozdziałów poświęcony jest sposobom przeciwstawiania się masonerii, a dodatki zawierają charakterystykę polskich lóż masońskich w wieku XVIII i XIX oraz omówienie działalności masonerii w latach 1914–1917. Jak zaznacza Piech [2009–2010: 184], było to dzieło bogate w ciekawe oraz niekiedy mało lub w ogóle nieznane informacje i spotkało się z dużym zainteresowaniem.

4) *Obrona religii katolickiej. T. 1. Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników* (Księgarnia

A. Juszyńskiego, Przemyśl 1911, ss. 258). Jest to pierwsza z całego szeregu zaplanowanych publikacji mających na celu wyjaśnienie podstawy i treści „religii katolickiej". Wraz z innymi duchownymi z Przemyśla Pelczar postanowił w ten sposób odpowiedzieć na różnorakie przejawy kwestionowania religii w życiu społecznym i osobistym. Przewidziano wiele konferencji i wydanych potem publikacji, które miały być „oparte na ścisłych badaniach naukowych, a jednak popularne, tak że z nich korzystać mogą także i starsi uczniowie". *Obrona religii katolickiej* jako pierwszy tom planowanej serii miała charakter wstępny i tylko zarysowywała pewne zagadnienia, które miały być pogłębione w następnych tomach. Planowano je poświęcić takim zagadnieniom jak: Bóg, dusza, Objawienie, Chrystus, Kościół, tajemnice wiary i etyka [Pelczar, 1920]. W swej treści pierwszy tom serii *Obrona religii katolickiej* nawiązuje do *Konferencji apologetycznych*. Jednak jego struktura jest nieco inna. Rozpoczyna go rozdział poświęcony refleksji nad zjawiskiem religii. Omówione w nim zostają definicje, istotne wymiary i błędne spojrzenie na to zjawisko. W rozdziale II przedstawione jest omówienie początków religii oraz religii współcześnie istniejących. Jest to dość szczegółowy przegląd religii obecnych na całym świecie. Rozdział III stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie, co religia katolicka daje rozumowi. Odpowiadając na nie, Pelczar wskazuje na powszechność pytań o istotę Boga i przeznaczenie człowieka, odpowiedzi filozofów i innych religii na te kwestie, konieczność Objawienia i jego niesprzeczność z poznaniem rozumowym, wiarygodnych świadków potwierdzających prawdę Objawienia (wielkie postaci i konwertytów). W rozdziale IV autor podejmuje się przedstawienia tego, co religia wnosi w obszar ludzkiej woli, a więc w jaki sposób wspomaga człowieka w dążeniu do dobra i uświęca go. W rozdziale V Pelczar stawia sobie zadanie odpowiedzenia na pytanie, co religia katolicka daje sercu, i wskazuje, że czyni to poprzez odpowiedź na pragnienie szczęścia zarówno przez wzbudzanie w człowieku miłości, jak i ukazywanie piękna stworzenia oraz pocieszanie człowieka w obliczu cierpienia i śmierci. Rozdział VI poświęcony został odpowiedzi na pytanie o znaczenie religii dla rodziny. Wskazane są tu takie jej funkcje jak obrona trwałości rodziny, równość kobiety, godność dzieci. W rozdziale VII omówione zostaje znaczenie religii dla życia społecznego. Podjęte zostają zarówno tematy klasyczne (a więc relacja między społecznością świecką i religijną), jak i aktualne zarzuty stawiane Kościołowi (problem inkwizycji, stosowania kary śmierci,

uprzywilejowania bogatych, stosunek Kościoła do nauki, stosunek Kościoła do postępu itp.). W rozdziale VIII Pelczar postanowił ukazać, w jaki sposób katolicyzm wspierał naród polski – zarówno u początków jego dziejów, jak i później. W rozdziale IX z perspektywy historycznej autor przeanalizował rozwój postawy niewiary, włączając w to omówienie dziejów związanych z herezjami i rozłamami w chrześcijaństwie. Rozdział X poświęcony został zjawisku rozprzestrzeniania się postawy niewiary (czynniki przyczyniające się do tego oraz źródła rozprzestrzeniania się takiej postawy), a rozdział XI bliższej analizie przyczyn tego zjawiska.

5) *Tajemnice religii katolickiej – rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych. Obrona religii kat. T. 7* (Drukarnia Towarzystwa „Powściągliwość i Praca", Przemyśl 1917, ss. 622). Jest to najlepsza z prac Pelczara, napisana językiem prostym i przystępnym. Stanowi ona rodzaj podręcznika dogmatyki dla ludzi świeckich. Praca ta zawiera niemal całościowy wykład doktryny wiary chrześcijańskiej oparty na metodzie scholastycznej [Piech, 2009–2010: 186]. Rozdział I, mający charakter wstępny, zawiera najważniejsze zagadnienia związane z rozumieniem wiary, a więc znaczenie Objawienia dla wiary, wynikające z Objawienia istnienie reguły i przedmiotu wiary, Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz kwestie związane ze źródłami prawdy objawionej. W rozdziale II omówione zostają zagadnienia związane z istotą, genezą, łaską i cechami wiary. Rozdział III poświęcony został przedstawieniu tajemnicy Trójcy Przenajświętszej. W rozdziale IV podjęte zostało wyjaśnienie prawdy o stworzeniu z uwzględnieniem klasycznych treści wykładanych przez teologię oraz aktualnych pytań stawianych przez nauki i filozofię. Rozdział V poświęcony został przybliżeniu nauki o aniołach. Rozdział VI mówi o stworzeniu pierwszych ludzi (z uwzględnieniem takich zagadnień, które pojawiły się dopiero w nowożytności, jak poligeneza, teoria ewolucji itp.). W rozdziale VII omówione zostało zagadnienie upadku pierwszych rodziców. Rozdział VIII poświęcony został wyjaśnieniu nauki o opatrzności Bożej. W rozdziale IX wyjaśniona została katolicka doktryna dotycząca Wcielenia, a w kolejnym – X rozdziale – treść prawdy wiary o Bożym macierzyństwie Maryi. W logicznym następstwie rozdział XI poświęcony został wyjaśnieniu prawdy o odkupieniu. W rozdziale XII przedstawiono naukę o łasce uczynkowej, natomiast w XIII wyjaśniono zagadnienia związane z usprawiedliwieniem, łaską uświęcającą i znaczeniem dobrych uczynków. Następna część pracy została

poświęcona sakramentom. I tak, w rozdziale XIV omówione zostały sakramenty w ogólności oraz chrzest i bierzmowanie, w rozdziale XV – sakrament ołtarza i rzeczywista obecność Chrystusa w Eucharystii, XVI – ofiara mszy świętej, XVII – komunia święta, XVIII – sakrament pokuty, XIX – odpowiedzi na zarzuty przeciwko spowiedzi, XX – zagadnienie odpustów, XXI – sakrament „ostatniego namaszczenia", XXII – sakrament kapłaństwa, XXIII – sakrament małżeństwa. Kolejna część tej publikacji poświęcona została prawdom ostatecznym: w rozdziale XXIV omówiono zagadnienie śmierci i sądu szczegółowego, w rozdziale XXV przeznaczenie do łaski i chwały lub odrzucenie na wieki. Dalsze rozdziały dotyczą stanu człowieka po śmierci. W rozdziale XXVI omówione zostało rozumienie obcowania świętych i obecności świętych w niebie, w rozdziale XXVII czyśćca, a w rozdziale XXVIII piekła. Rozdział XXIX poświęcony został wyjaśnieniu prawdy o zmartwychwstaniu ciał, końcu świata, sądzie ostatecznym i nowym stworzeniu.

6) *Rewolucja francuska wobec religii katolickiej i jej duchowieństwa* (Drukarnia J. Łazora, Przemyśl 1922, ss. 44) – jest to nieco poszerzona wersja odczytu z roku 1890. Książka zasadniczo powtarza treści zawarte we wspomnianym odczycie, ale zostały one przywołane w zmienionym kontekście historycznym jako swego rodzaju ostrzeżenie dla Polski, aby naród nie wszedł na drogę rewolucji francuskiej, która „niejedno złe usunęła, ale z drugiej strony pod hasłem wolności, braterstwa i publicznego dobra skrępowała wolność religijną i polityczną, uprawniła bezbożność, pomnożyła zbrodnie i wytoczyła strumienie krwi bratniej". Pelczar postrzega tu zasady religii katolickiej oraz wolność Kościoła jako chroniące Polskę przed prądami socjalizmu, radykalizmu i bolszewizmu. Opublikowana wcześniej analiza wydarzeń związanych z rewolucją francuską stała się argumentem o charakterze historycznym na rzecz utrzymania dawnego porządku.

Warsztat apologety

Nawiązania

Pelczar kształcił się w duchu neoscholastyki rozwijanej w Kolegium Rzymskim. Można tu przywołać takie postacie jak G. Perrone SJ (neo-

tomista), J. Franzelin (dogmatyk), A. Ballerini (moralista), V. Cardella (dogmatyk) czy F. S. Patrizi (biblista), jako najbardziej znanych przedstawicieli tej szkoły, mających wpływ na myśl Pelczara. Zdobyte w tym środowisku rzymskie wykształcenie określiło jego sposób myślenia i argumentacji.

Pierwszym wymiarem, który rzuca się w oczy przy spotkaniu z myślą Pelczara, jest to, iż dla właściwego poznania Boga uznawał konieczność nie tylko refleksji o charakterze intelektualnym, ale również odpowiedniego życia duchowego. Wprawdzie część dzieł zwracających na to uwagę ma charakter wyraźnie ascetyczny i można odnieść wrażenie, iż refleksja apologetyczna i ta związana z życiem duchowym to dwa oddzielne nurty, jednak są w obrębie dzieł typowo apologetycznych miejsca, w których późniejszy biskup przemyski nawiązuje do etycznych uwarunkowań poznania Bożych prawd. Dochodzi to do głosu zwłaszcza w dziełach omawiających przebieg rewolucji francuskiej. W powyższym ujęciu można więc dostrzec dominującą rolę neoscholastycznych podziałów na poszczególne dyscypliny, ale zarazem świadomość, iż kwestia poznania Boga nie zależy wyłącznie od wymiaru intelektualnego.

Niemniej należy podkreślić, iż przyjmując za punkt odniesienia założenia neoscholastyczne, Pelczar uznawał wartość poznawczą rozumu i kładł szczególny nacisk na jego znaczenie w refleksji apologetycznej i teologicznej. Refleksja teologiczna omawianego autora kształtuje się w myśl zasady św. Tomasza z Akwinu, aby właściwie rozróżniać oraz ukazywać relacje pomiędzy rozróżnionymi wymiarami badanej rzeczywistości. Jego traktaty apologetyczne cechują się właśnie próbą takiej dogłębnej analizy. Nie jest to jednak tylko analiza uwzględniająca wymiar teoretyczny i abstrakcyjny. W niektórych omawianych treściach dochodzi do głosu świadomość znaczenia historii dla zrozumienia danego zagadnienia (szczególnie w tekstach o masonerii i rewolucji francuskiej) oraz znaczenia uwzględnienia aktualnych pytań związanych z rozwojem nauk. W tym sensie myśl apologetyczna Pelczara nie tylko sięga po argumentację ściśle logiczną i abstrakcyjną, lecz również uwzględnia historyczne uwarunkowania, a przede wszystkim jest wrażliwa na aktualnie stawiane pytania będące wynikiem rozwoju nowych nauk i nowego kontekstu omawianych problemów. Wyraźnie świadczy o tym odwoływanie się do najnowszej literatury, a nie tylko do klasycznych dzieł.

Kształtując swe poglądy, Pelczar starał się o uwzględnienie jak najszerszej literatury, także – a nawet przede wszystkim – zagranicznej. Wiele na ten temat mówią jego wykłady z historii i teologii pastoralnej, dla których wskazana bibliografia odwołuje się szeroko do autorów

zagranicznych [Piech, 2009–2010: 174–175]. Również analiza dzieł apologetycznych Pelczara wskazuje, iż oprócz odwoływania się do klasycznych źródeł (Pismo, Ojcowie Kościoła, filozofowie chrześcijańscy ze szczególnym uwzględnieniem św. Tomasza) przywołuje on poglądy współczesnych mu zarówno autorów katolickich, jak i autorów, z którymi polemizował. Jako przykład może posłużyć bibliografia I rozdziału książki *Obrona religii katolickiej. T. 1*. Przy definiowaniu religii Pelczar odwołuje się tu do poglądów św. Tomasza z Akwinu z jego klasyczną definicją religii, do św. Augustyna, ale także uwzględnia opinie filozofów i uczonych nowożytnych (Strauss, Fichte, Comte, Schelling itp.). Sięga również do najnowszej wówczas publikacji I. Radziszewskiego *Geneza religii w świetle nauki i filozofii* (1911), polemizuje z przedstawicielami nurtu modernistycznego oraz wieloma innymi autorami nowożytnymi zarówno krytykującymi klasyczną naukę Kościoła, jak i stającymi w jej obronie. Znamienne jest, że na zaledwie 13 stronach tekstu można znaleźć odwołania do myśli prawie 40 autorów zagranicznych, nie wspominając o odwołaniach do Pisma Świętego, klasyków myśli chrześcijańskiej i nowożytnych autorów polskich.

Poglądy Pelczara na sposób uprawiania teologii dobrze ukazuje opublikowany na łamach „Bonus Pastor" w roku 1888 tekst *Kilka uwag o urządzeniu seminariów duchownych i studiów teologicznych*. Został on napisany jako propozycja reformy programu nauczania w seminariach duchownych w odpowiedzi na przestarzały już program z czasów imperium austro-węgierskiego. Wynika z niego, iż w kształceniu przyszłych księży Pelczar uznawał konieczność uwzględnienia filozofii chrześcijańskiej uprawianej zgodnie z zaleceniami encykliki Leona XIII *Aeterni Patris*, włączając w to ocenę poszczególnych systemów filozoficznych znanych w dziejach filozofii. W teologii dogmatycznej postulował położenie nacisku na zrozumienie istoty dogmatów, pomagające w ich wyjaśnieniu i obronie, a także na poznanie harmonijnych powiązań i historycznego rozwoju teologii. Apologetykę traktował jako konieczne narzędzie pozwalające przygotować studentów do stawienia czoła współczesnym błędom. Podkreślał również potrzebę dobrych studiów biblijnych uwzględniających znajomość języków i archeologii biblijnej oraz postulował odnowę teologii praktycznej i katechezy, szczegółowo się nad tym pochylając [Piech, 2009–2010: 177].

W ten sposób ujawnia się przekonanie Pelczara o tym, że nie można właściwie bronić chrześcijaństwa bez zbudowania spójnego systemu wiedzy teologicznej obejmującej dyscypliny tak teoretyczne, jak i praktyczne. Apologetyce zaś wyznaczał ważne zadanie odparcia współczesnych błędów zagrażających tej spójnej „budowli" filozoficzno-teologicznej. Był więc Pelczar w swoim teologicznym myśleniu przykładem kogoś,

kto całościowo i spójnie chce budować refleksję nad wiarą, tworząc jeden logiczny system. Także w tym aspekcie dochodziło do głosu jego wykształcenie w duchu odnowionej scholastyki. Pomagało mu w tym również to, że pracę badawczą prowadził na różnych polach. Jednocześnie w całej refleksji teologicznej Pelczara dominuje przekonanie, że pełnię prawdy objawionej posiada tylko Kościół katolicki i zadanie obrony tego depozytu jest jednym z najważniejszych dla współczesnych duszpasterzy.

Spotkanie z twórczością naukową Pelczara wprowadza w myśl cechującą się dużą erudycją, zdolnością do twórczego formułowania zdobytej wiedzy ukazywanej jako pewna całość, przejrzystym ujęciem oraz ukierunkowaniem przede wszystkim na wymiar praktyczno-duszpasterski. Właściwie wszystkie jego prace dydaktyczne i naukowe były podejmowane pod kątem ich przydatności duszpasterskiej [Piech, 2009–2010: 186].

Stosunek do adwersarzy

To, w jaki sposób Pelczar odnosił się do adwersarzy, doskonale ilustruje spór, w który w roku 1881 wszedł z kanonikami Kapituły krakowskiej, broniąc praw przysługujących kanonikom uniwersyteckim. Jego poprzednicy na stanowiskach kanoników uniwersyteckich nie korzystali z należnych im praw do uczestniczenia w życiu Kapituły oraz udziału w jej dobrach, stąd zrodziła się praktyka, by traktować kanoników uniwersyteckich jako kanoników honorowych. Pelczar nie zgadzał się z takim postawieniem sprawy i wszedł w spór z Kapitułą, a gdy ta trwała przy swoim stanowisku, biskup zaś nie chciał rozstrzygnięcia sprawy, Pelczar odwołał się do Stolicy Apostolskiej. Ta rozstrzygnęła sprawę, przyznając rację Pelczarowi [Bar, 1966: 292–293]. W następujących słowach skomentował ją sam Pelczar:

> Wywołało to wielką niechęć, nie tylko u niektórych kanoników i księży krakowskich, ale nawet u Ks. Biskupa D.[unajewskiego], który stanął otwarcie po ich stronie i odtąd aż do ostatnich prawie lat przed swoją śmiercią darzył mnie i ks. Spisa swoją niełaską. Znosiliśmy to cierpliwie, mając to przekonanie, że spełniliśmy ciężki obowiązek i okazaliśmy się wiernymi przysiędze, złożonej przy instytucji. Nie ubliżyliśmy też w niczym czci i uległości należnej arcypasterzowi diecezji. Nasi następcy będą mieli drogę utorowaną, a Uniwersytet nie straci praw swoich [Bar, 1966: 292–293].

Spór ten dobrze ujawnia postawę Pelczara wobec adwersarzy. Z jednej strony w jego polemice obecny jest szacunek dla nich. Z drugiej jednak

ponad wszystko stawia on wierność prawdzie, którą poznał. Odzwierciedla to również język charakterystyczny dla teologii i apologetyki tamtego czasu odwołujący się do takich określeń jak „heretyk" czy „schizmatyk". Dla Pelczara prawda bowiem jawi się jako coś najważniejszego, a jej obrona jest najwyższą wartością, wobec której ustąpić musi wszystko inne. Jest to więc apologetyka, która kładzie nacisk na wymiar przedmiotowy prawdy, a zasadniczo nie zatrzymuje się na podmiotowych uwarunkowaniach prowadzących do poznania prawd (oprócz wskazania takich uwarunkowań, które od strony negatywnej wpływają na podmiot poznający).

Forma literacka

Postawiony sobie przez Pelczara cel, aby jego dzieła apologetyczne były jak najbardziej przystępne i napisane prostym językiem, a zarazem charakterystyczny dla neoscholastyki sposób porządkowania myśli sprawiły, iż mają one formę traktatów, w których autor stara się – zgodnie z przyjmowanym w jego epoce stylem – systematycznie omówić podejmowane zagadnienia. Są to więc swego rodzaju przewodniki, w których Pelczar prowadzi czytelnika, przeplatając systematyczny wykład pytaniami, które rodzą się w trakcie omawiania poszczególnych treści, oraz uwzględniając wysuwane pod ich adresem rozmaite wątpliwości albo krytykę katolickiego stanowiska. Znamienne jest też, że wymiar historyczny kształtowania się danych poglądów jest wprawdzie w jego myśli uwzględniany, ale niekiedy dzieje się to jakby obok prowadzonego wywodu. Widać to choćby w tym, że w dziele *Obrona religii katolickiej. T. 1. Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników* refleksja nad historycznym rozwojem postawy niewiary dołączona jest na końcu jako swego rodzaju dodatek, a nie włączona w narrację.

Swoje teksty apologetyczne Pelczar ukształtował na wzór traktatów cechujących się jasnym podziałem na części oraz prowadzonym w obrębie tych części logicznym wywodem. Można w tym dostrzec nawiązanie do metody św. Tomasza, który przedstawiał najpierw daną tezę, następnie przywoływał argumenty przeciwne oraz przemawiające za nią, by wreszcie sformułować wniosek. Wszystkie te elementy są formalnie obecne w tekstach Pelczara, choć przedstawione w formie narracji pozwalającej również lepiej włączyć zagadnienia związane z historycznym rozwojem danej doktryny. Pojawiające się zaś raz po raz pytania czynią z tych tekstów swego rodzaju dialog z czytelnikiem lub są punktami otwierającymi nowe obszary problemowe omawianego zagadnienia.

Główne wątki apologetyczne

O wątkach apologetycznych w myśli Pelczara można mówić z dwojakiej perspektywy. Z jednej strony chodzi o całość jego twórczości, którą głęboko naznacza wymiar apologijny. Wszystko, co było treścią wykładów oraz twórczości pisarskiej późniejszego biskupa, przeniknięte było pragnieniem, aby właściwie świadczyło o Bogu i Kościele oraz przeciwstawiało się prądom podważającym wiarę. Stąd nawet teologia pastoralna i publikacje z tej dziedziny czy dzieła związane z duchowością albo historią były tworzone z takim zamysłem. Wymiar apologijny przenika również siódmy tom w serii *Obrona religii katolickiej*, który treściowo jest zaliczany do dogmatyki i wykładu katechizmowego, ale przy każdym omawianym temacie uwzględnia zarzuty oraz podaje odpowiedzi na nie.

Jednocześnie należy wyróżnić w bogatej działalności i twórczości naukowej Pelczara konkretne tematy ściśle związane z uprawianiem apologii i myślą apologetyczną. Na pierwszym miejscu trzeba tu wymienić argumentację za prawdziwością religii chrześcijańskiej. Temat ten jest potraktowany szeroko i systematycznie, zwłaszcza w dziele *Obrona religii katolickiej. T. 1. Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników*, ale również w *Konferencjach apologetycznych*. Pelczar broni zasadności religii i jedynej pozycji religii katolickiej pośród innych religii, omawiając istotę i genezę religii, znaczenie religii chrześcijańskiej dla życia człowieka i społeczności oraz jej pozytywny wpływ na życie i kulturę. W obrębie tej tematyki analizowane jest też zjawisko niewiary, jej przyczyny oraz historia rozwoju. Jest to więc ujęcie, które cechowało klasyczną myśl apologetyczną.

Znamienne jest, że Pelczar zasadniczo nie przedstawia apologetycznego traktatu o Jezusie Chrystusie i o Kościele – być może dlatego, iż w serii „Obrona religii katolickiej" zaplanowano takie tomy i mieli je opracować inni autorzy. Z tego zapewne powodu w siódmym tomie *Obrony religii katolickiej* prawda o Chrystusie prezentowana jest z perspektywy dogmatycznej, a więc omawiane jest zagadnienie Wcielenia, oraz – co charakterystyczne – nie ma żadnego osobnego rozdziału poświęconego Kościołowi. Jak jednak wspomniano wyżej, wymiar apologijny towarzyszy temu dogmatycznemu wykładowi – lecz punktem wyjścia są już przyjęte prawdy wiary, a nie doprowadzenie do nich. Pozwala to stwierdzić, że dla Pelczara apologia religii katolickiej i uwzględniona w niej refleksja nad zasadnością postawy wiary stanowiły fundament apologetyczny. Po uzasadnieniu, iż przyjęcie wiary katolickiej jest racjonalne, można było dalszą część refleksji rozwijać już z perspektywy wiary.

Nie można pominąć, iż jako historyk Pelczar był wrażliwy na wyzwania związane z danymi momentami dziejowymi. Jego prace na temat masonerii oraz rewolucji francuskiej zostały napisane jako odpowiedź na związane z tymi zjawiskami tendencje sekularyzacyjne oraz poglądy kwestionujące wiarę katolicką. Stąd można powiedzieć, że w tym obszarze mamy do czynienia ze swego rodzaju apologetyką kontekstualną.

Jest więc Pelczar w swej twórczości z jednej strony przykładem klasycznego apologety (apologia religii i wiary), a z drugiej wykracza poza wąskie ramy apologetyki i pragnie nadać rys apologijny wszystkim tematom stanowiącym treść wyznania wiary – tak by jawiły się one jako aktualne i wiarygodne – oraz włącza w swą refleksję apologetyczną tematykę historyczną, w której uwzględnia współczesne wyzwania dla wiary związane z powstaniem masonerii oraz dziejami rewolucji francuskiej. Jest to zatem apologia, która nie abstrahuje od znaczenia kontekstu społeczno-politycznego danej epoki.

Bibliografia

Źródła

Pelczar, J. S. (1873). *Życie duchowne, czyli doskonałość chrześcijańska*. Przemyśl.

Pelczar, J. S. (1875). *Ziemia Święta i Islam, czyli szkice z pielgrzymki do Ziemi Świętej, cz. 1–2*. Lwów: nakładem autora.

Pelczar, J. S. (1878a). *Mowa na nabożeństwie żałobnem za duszę śp. Józefa Dietla miana dnia 21 stycznia 1878 roku w kościele N.P. Maryi w Krakowie*. Kraków: Redakcja „Czasu".

Pelczar, J. S. (1878b). *Toast „Kochajmy się!" X. Dra Józefa Pelczara Profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego na obiedzie danym na uczczenie Marszałka Krajowego hr. Ludwika Wodzickiego w dniu 6 lutego 1878*.

Pelczar, J. S. (1880–1881). *Pius IX i jego wiek, t. 1–3*. Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.

Pelczar, J. S. (1882). *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austryi, w Prusach i w Królestwie Polskiem*. Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.

Pelczar, J. S. (1885). *Konferencye apologetyczne o przyczynach niedowiarstwa w naszych czasach i o potrzebie religii miane w roku 1884 w Krakowie*. Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.

Pelczar, J. S. (1888). Kilka uwag o urządzeniu seminariów duchownych i studiów teologicznych. *Bonus Pastor*, 10: 19–20.

Pelczar, J. S. (1890). *Rewolucya francuska wobec religii. Odczyt miany 23 lutego 1890 r. na dochód Towarzystwa Wzaj. Pomocy Uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego, powiększony dopiskami*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Pelczar, J. S. (1896). *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. 1: Kaznodzieje greccy do IX wieku, łacińscy do XVI wieku; cz. 2: Kaznodzieje polscy.* Kraków: Drukarnia „Czasu".

Pelczar, J. S. (1897a). *Rozmyślania o życiu kapłańskim, czyli ascetyka kapłańska, cz. 1–2*, wyd. 2. Kraków: Drukarnia „Czasu".

Pelczar, J. S. (1897b). *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim. Dodatek do cz. 2.* Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.

Pelczar, J. S. (1898a). *Leon XIII jako uczeń, kapłan i papież. Mowy miane dla uczczenia dyamentowego jubileuszu kapłaństwa Ojca Świętego Leona XIII.* Kraków: Drukarnia „Czasu".

Pelczar, J. S. (1898b). *Rozmyślania o życiu zakonnem dla zakonnic*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Pelczar, J. S. (1900). *Zarys dziejów kaznodziejstwa w Kościele katolickim, cz. 3: Kaznodzieje ludów słowiańskich, romańskich i germańskich*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Pelczar, J. S. (1903). *Podręcznik do adoracyi Przenajśw. Sakramentu*, wyd. 2. Przemyśl: Bractwo Przenajświętszego Sakramentu.

Pelczar, J. S. (1905). *Masonerya (jej początki, organizacya, ceremoniał, zasady i działanie)*. Przemyśl: Drukarnia Udziałowa (wydane pod pseudonimem J. S. Korczyński).

Pelczar, J. S. (1911). *Obrona religii katolickiej, t. 1: Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników*. Przemyśl: Księgarnia A. Juszyńskiego.

Pelczar, J. S. (1914). *Pius IX i Polska*. Miejsce Piastowe: Drukarnia Towarzystwa „Powściągliwość i Praca".

Pelczar, J. S. (1917). *Obrona religii katolickiej, t. 7: Tajemnice religii katolickiej. Rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych*. Przemyśl: Drukarnia Towarzystwa „Powściągliwość i Praca".

Pelczar, J. S. (1918a). *Dodatek do czwartego wydania (z r. 1898) dzieła p.t.: Prawo małżeńskie katolickie…*. Kraków: Drukarnia J. Czerneckiego.

Pelczar, J. S. (1918b). *Ważniejsze zmiany i uzupełnienia w prawie kościelnem według nowego kodeksu*. Przemyśl: Drukarnia Zagajewskiego i Łazora.

Pelczar, J. S. (1920). *Obrona religii katolickiej, t. 1: Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników*, wyd. 2. Przemyśl: Drukarnia Towarzystwa „Powściągliwość i Praca".

Pelczar, J. S. (1922). *Rewolucja francuska wobec religii katolickiej i jej duchowieństwa*. Przemyśl: Drukarnia J. Łazora.

Pelczar, J. S. (1923). Prawienie kazań. Wskazówki dla pasterza dusz. *Przegląd Homiletyczny*, 1: 2–3.

Opracowania

Bar, J. R. (1966). Autobiografia Józefa Sebastiana Pelczara. *Prawo Kanoniczne. Kwartalnik prawno-historyczny*, 9(1–2): 213–312. https://doi.org/10.21697/pk.1966.9.1-2.04

Bartel, W. M. (1975). Biskup Pelczar jako prawnik. W: *Biskup Pelczar. Materiały z sesji naukowej poświęconej życiu i działalności Sługi Bożego J. S. Pelczara, Kraków*

21 III 1974 (s. 32–45), B. Przybyszewski, K. M. Kasperkiewicz (red.). Rzym: Zgromadzenie Sióstr Służebnic N. Serca Jezusowego.
Gajda, A. (2011). Święty Józef Sebastian Pelczar i jego „Życie duchowe" (z perspektywy językoznawczej). W: *Autorytety w perspektywie chrześcijańskiej* (s. 97–117), B. Bogołębska, M. Worsowicz (red.). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. https://doi.org/10.18778/7525-592-8.09
Kasperkiewicz, K. M. (2000). Józef Sebastian Pelczar. I. Życie i działalność. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 8, kol. 159–160), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Piech, S. L. (1995). *Dzieje Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1880–1939*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
Piech, S. L. (2009–2010). Święty Józef Sebastian Pelczar. *Folia Historica Cracoviensia*, 15–16: 171–186. https://doi.org/10.15633/fhc.1184
Przybyszewski, B. (1975). Postać biskupa Pelczara na tle epoki. W: *Biskup Pelczar. Materiały z sesji naukowej poświęconej życiu i działalności Sługi Bożego J. S. Pelczara, Kraków 21 III 1974* (s. 11–19), B. Przybyszewski, K. M. Kasperkiewicz (red.). Rzym: Zgromadzenie Sióstr Służebnic N. Serca Jezusowego.
Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum (1987). *Premislien. Beatificationis et canonizationis Servi Dei Iosephi Sebastiani Pelczar, episcopi, fundatoris Ancillarum a S. Corde Iesu. Summarium documentorum*. Roma.

Summary

Joseph Sebastian Pelczar was born on 17 January 1842 in Korczyna (near Krosno in Poland) into a family of moderately prosperous farmers. After attending schools in Rzeszów (1850–1858) and Przemyśl (1858–1860), he entered the Przemyśl seminary in 1860. He graduated in 1864 and was ordained a priest. After a short period of pastoral service in the parish of Sambor (diocese of Przemyśl, Poland), in 1865 he began his studies in Rome at the *Collegium Romanum*. In 1866, after six months of study, he passed the licentiate examination in theology, which entitled him to take up doctoral studies. He continued the study of theology at the Sapienza University run by the Dominicans. He presented his doctoral thesis entitled *Ex institutione Christi vera ejus est dos et una: in fide, caritate, regimine* in the same year and received the degree of Doctor of Theology on 10 December 1866. He took up studies in canon law immediately after receiving his ecclesiastical licentiate in dogmatic theology. He completed them at the University of St Apollinaris (later the Lateran University) on 1 April 1868 with a thesis entitled *De cohabitatione clericorum cum mulieribus*.

Pelczar's Roman studies deeply marked his theological thinking. During these years, as a resident of the Polish College in Rome, he had the opportunity to meet Pius IX, who visited the new residence of Polish theology students. These encounters underlay Pelczar's deep respect for

the institution of the papacy. Furthermore, the intellectual formation he received was characterised by the spirit of neo-scholasticism prevailing at the Roman College run by the Jesuits, where Pelczar studied. At that time, he attended lectures by well-known figures such as G. Perrone SJ (a theologian lecturing in the spirit of renewed Thomism), J. Franzelin (dogmatic theologian), A. Ballerini (moral theologian), V. Cardella (dogmatic theologian) and F. S. Patrizi (biblical scholar).

After his return from Rome, he worked first in the Przemyśl diocese (Poland) as a curate in Wojutycze and then in Sambor (1868–1869). In 1869 he was appointed prefect of studies and professor at the Przemyśl seminary. At the same time he held various positions in the diocesan curia (1869–1877). He taught pastoral theology (from 1870) and canon law (from 1873).

In 1875 he applied for the chair of pastoral theology at the Jagiellonian University. On 19 March 1877, the Emperor (this part of Poland was under the political occupation of the Austro-Hungarian Empire) signed his professorial appointment. He received the chair of history and church law. In 1880 he took up the chair of pastoral theology. In 1881, he was elected Dean of the Faculty of Theology at the Jagiellonian University, and in 1882 became Rector of the same university (until 1883). Throughout this time Pelczar strove to raise the profile of the Faculty of Theology and in 1885, once again elected Dean, he secured the restoration of the Faculty's right to award doctorates. Respected by students for his captivating lectures and by the academic community for his organisational skills, he served as Dean three times (1881–1882, 1884–1885, 1890–1891).

He cared in various ways for the proper intellectual and spiritual education of university students. Thus, in May and June 1884, he delivered seven apologetic conferences on the causes of unbelief and the need for religion (printed in 1885 and reissued in 1890), and in 1890 a lecture on 'The French Revolution in the face of religion'. He also tried to oppose socialist tendencies emerging among students by founding the periodical 'Prawda' [Truth].

Pelczar also engaged in social work in the broad sense. In 1892, he helped to open a shelter for servants who were sick or homeless. In 1894 he established the 'Congregation of the Servants of the Heart of Jesus' to care for domestic servants.

During this time, J. S. Pelczar also published many works on the formation of priestly and religious spirituality.

In 1898, he was appointed Auxiliary Bishop of Przemyśl (Poland), and after the death of Bishop Łukasz Sołecki in 1900, Bishop of the Diocese of Przemyśl.

Bishop Pelczar died on 28 March 1924.

He was beatified on 2 June 1991 and canonised on 18 May 2003 by Pope John Paul II.

Up to 1899, i.e. during the years of his scholarly and teaching work, Pelczar published 100 items (both books and shorter publications), and by the end of his life he had published a total of 625 publications of varying length (including numerous pastoral letters, official announcements or orders, but also much more extensive items).

An important part of Pelczar's work concerned the spiritual life. This area of theological reflection was related to his pastoral sensitivity and interest in pastoral theology. In this field he published works on the Christian spiritual life, including those devoted to priestly and religious life. It is worth mentioning that the publication *Życie duchowe czyli doskonałość chrześcijańska* (Spiritual Life or Christian Perfection), as an original synthesis based on classical ascetical sources, was for half a century an introductory textbook on the spiritual life used in seminaries.

Educated in canon law, he also published several important works on Catholic matrimonial law taking into account the civil law in force in Austria, Prussia and the Kingdom of Poland.

Another aspect present in Pelczar's scholarly work was reflection on preaching and homilies. He himself was the author of many published sermons, but also of several publications devoted to reflection on the art of preaching, especially on the history of preaching in the Catholic Church (3 vols.).

The above-mentioned areas of Pelczar's scholarly activity show his broad interests. Although thematically they are not directly related to the practice of apologia or apologetics, they reflect concern for the development of the Church and the quality of her spiritual life. Slightly closer to the idea of apologia, on the other hand, are works devoted to the figures of the popes of his time, Pius IX and Leo XIII. These publications are, in a way, an apologia for the papacy – not so much in the sense of an apologia for the office understood as such, as for the office exercised by the individual Successors of Peter.

The most significant works on apologia and apologetics are:

1) *Konferencye apologetyczne o przyczynach niedowiarstwa w naszych czasach i o potrzebie religii miane w roku 1884 w Krakowie* (Apologetic Conferences on the Causes of Unbelief in our Time and the Need for Religion, delivered in 1884 in Kraków, Poland) – this is the text of seven apologetic conferences about the causes of unbelief and the need for religion delivered in Kraków and published a year later, then reissued and supplemented.

2) *Rewolucja francuska wobec religii* (The French Revolution in the face of religion) – this is a text analysing events connected with the French Revolution and the persecution of believers and the clergy. Acknowledging the French Revolution as one of the most important events of modern times with an ideological impact not only on France but also on the world, Pelczar raises the question of the reasons for these events.
3) *Masonerya, jej początki, organizacja, ceremoniał, zasady i działanie* (Freemasonry, its origins, organisation, ceremonial, principles and operation) – this work was rich in interesting and sometimes little-known or entirely unknown information and attracted considerable attention.
4) *Obrona religii katolickiej. T. 1. Jak wielkim skarbem jest religia katolicka i dlaczego ta religia ma dzisiaj tylu przeciwników* (Defence of the Catholic Religion. Vol. 1. How great a treasure is the Catholic religion and why this religion has so many opponents today) – this is the first in a planned series of conferences and publications aimed at explaining the basis and content of the "Catholic religion". Together with other clergymen of Przemyśl, J. S. Pelczar decided to respond in this way to various manifestations of the questioning of religion in social and personal life. The Defence of the Catholic Religion, as the first volume of a whole series, was introductory and only outlined certain issues that were to be explored in greater depth in subsequent volumes. In its content, the first volume is related to the Apologetic Conferences, but its structure is different. It discusses definitions, essential dimensions and misconceptions of the phenomenon of religion, the origins of religion and contemporary religions, the relationship between religion and reason, the importance of religion for the human will, heart and family, and the significance of religion for social life. In his book, Pelczar also analyses the development of unbelief and its sources.
5) *Tajemnice religii katolickiej – rozprawy dogmatyczne dla ludzi wykształconych. Obrona religii kat. T. 7* (Mysteries of the Catholic religion – dogmatic treatises for educated people. Defence of the Catholic Religion. Vol. 7) – this is the best of Pelczar's works, written in simple and accessible language. It is a kind of textbook on dogmatics for lay people. The work contains an almost comprehensive exposition of the doctrine of the Christian faith based on the scholastic method. Although it is a dogmatic work, an apologetic spirit pervades it, as each article of faith is justified and defended against the objections raised to it.

In his theological work, taking the neo-scholastic assumptions as a point of reference, Pelczar recognised the cognitive value of reason and placed particular emphasis on its importance in apologetic and theological reflection. The theological reflection of the author is shaped according to the principle of St Thomas Aquinas to properly distinguish and to show the relations between the differentiated dimensions of the examined reality. His apologetic treatises are characterised precisely by an attempt at such an in-depth analysis. However, this is not just an analysis that takes into account the theoretical and abstract dimension. In some of the content discussed, there is an awareness of the importance of history for the understanding of a given issue (especially in the texts on Freemasonry and the French Revolution) and a consideration of current questions related to the development of the sciences. In this sense, Pelczar's apologetic thought not only draws on strictly logical and abstract argumentation but also takes into account historical conditions and, above all, is sensitive to the questions currently posed as a result of the development of new sciences and the new context of the problems discussed.

Thus, in shaping his views, Pelczar sought to take into account the widest possible range of literature, including – or even primarily – foreign publications. An analysis of Pelczar's apologetic works shows that, in addition to referring to classical sources (Scripture, the Fathers of the Church, Christian philosophers with particular reference to St Thomas, classical theology), he cites the views of his contemporaries, both Catholic authors and authors with whom he polemicised.

Pelczar was convinced that Christianity cannot be properly defended without building a coherent system of theological knowledge encompassing both theoretical and practical disciplines. To apologetics he assigned the important task of repelling contemporary errors threatening this coherent philosophical and theological "edifice". Thus, in his theological thinking Pelczar was an example of someone who sought to develop a comprehensive and coherent reflection on faith, creating a single logical system in the spirit of renewed scholasticism.

Throughout Pelczar's theological reflection, the dominant conviction is that the fullness of revealed truth is possessed only by the Catholic Church and that the task of defending this deposit is one of the most important for contemporary pastors.

An encounter with Pelczar's scholarly work introduces one to a body of thought characterised by great erudition, an ability to creatively formulate acquired knowledge presented as a coherent whole, clarity of exposition and a focus primarily on the practical-pastoral dimension. Virtually

all his teaching and scholarly work was undertaken with a view to its pastoral usefulness.

Abstrakt

Rozdział przedstawia teologiczny i apologetyczny dorobek Józefa Sebastiana Pelczara w ścisłym związku z jego działalnością duszpasterską i formacyjną. Jego pisma podejmowały wyzwania wynikające z nowoczesności, przemian społecznych, osłabienia tradycyjnych form religijności i narastającego indyferentyzmu. Pelczar łączył obronę katolickiej doktryny z troską o jej praktyczne znaczenie dla życia jednostek i społeczeństwa. Charakterystyczna dla jego twórczości była szeroka erudycja, przejrzystość wykładu oraz podporządkowanie refleksji naukowej celom duszpasterskim. Rozdział pokazuje, że jego apologetyka była nie tylko polemiką z nowymi ideami, lecz także próbą przedstawienia chrześcijaństwa jako spójnej propozycji życia religijnego, moralnego i społecznego.

Słowa kluczowe: Józef Sebastian Pelczar; apologetyka katolicka; teologia katolicka; Kościół i społeczeństwo; nowoczesność; indyferentyzm religijny; teologia pastoralna; kultura chrześcijańska

Abstract

The chapter presents the theological and apologetic legacy of Józef Sebastian Pelczar in close connection with his pastoral and formative activity. His writings addressed the challenges of modernity, social transformation, the weakening of traditional forms of religiosity, and increasing religious indifferentism. Pelczar combined the defence of Catholic doctrine with concern for its practical significance in individual and social life. His work was characterised by broad erudition, clarity of presentation, and the subordination of scholarly reflection to pastoral purposes. The chapter shows that his apologetics was not merely polemical but also sought to present Christianity as a coherent religious, moral, and social vision.

Keywords: Józef Sebastian Pelczar; Catholic apologetics; Catholic theology; Church and society; modernity; religious indifferentism; pastoral theology; Christian culture

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 251–267.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.14

Marian Ignacy Morawski

Wojciech P. Grygiel
wojciech.grygiel@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-2599-0410
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Marian Ignacy Morawski SJ był jednym z ważniejszych polskich przedstawicieli katolickiej filozofii drugiej połowy XIX wieku. Jego działalność intelektualna przypadła na okres głębokich przemian kulturowych i cywilizacyjnych, związanych z rozwojem nowożytnej filozofii oraz dynamicznym postępem nauk przyrodniczych, techniki i przemysłu. W kontekście tych procesów, a także w sytuacji postępującej sekularyzacji oraz osłabienia politycznej pozycji Kościoła, podjął on filozoficznie zorientowaną próbę systematycznej apologii wiary chrześcijańskiej oraz przywrócenia jej znaczenia dla ładu społecznego i kultury. Próba ta nie była jednak jedyną możliwą odpowiedzią na wyzwania nowoczesności i od początku funkcjonowała w przestrzeni sporów o zakres i metodę filozofii chrześcijańskiej.

Marian Ignacy Morawski urodził się 15 sierpnia 1845 roku we Freiwaldau (obecnie Jeseník w Czechach), na terenie ówczesnego Śląska Austriackiego, w rodzinie ziemiańskiej wywodzącej się z Wielkopolski. Rodzina Morawskich należała do kręgu polskiej szlachty, która w XIX wieku, mimo podziału ziem ojczystych między mocarstwa zaborcze, starała się zachować własną tożsamość poprzez pielęgnowanie tradycji religijnych i patriotycznych. Ojciec Mariana, Wojciech, właściciel majątku w Oporowie, po śmierci żony zrezygnował z życia świeckiego i przyjął święcenia kapłańskie [Tuszowski, 1932: 43–51]. Matką była Maria z Grocholskich, przedstawicielka wpływowego rodu odznaczającego się

zaangażowaniem zarówno społecznym, jak i religijnym. Atmosfera domu rodzinnego kształtowała się więc na styku głębokiej katolickiej pobożności i silnej świadomości narodowej, żywionej doświadczeniem rozbiorów oraz odpowiedzialności za zachowanie polskości w trudnych warunkach [Tuszowski, 1932: 55–64]. To połączenie rodzinnej tradycji, pobożności i patriotycznego etosu zrodziło w nim przekonanie, że obrona wiary i kultury katolickiej jest jednocześnie obroną fundamentów życia społecznego i narodowego.

Ważnym etapem formacji Mariana Morawskiego były studia w kolegium jezuitów Saint-Clément w Metz we Francji, gdzie kształcił się w latach 1855–1863 [Tuszowski, 1932: 65–74]. Była to placówka o długiej tradycji, odgrywająca znaczącą rolę w formowaniu katolickich elit intelektualnych Europy Zachodniej. Program nauczania, zgodny z klasycznym *ratio studiorum*, obejmował gruntowne studia humanistyczne, języki klasyczne i nowożytne, a także podstawy nauk przyrodniczych. Kolegium charakteryzowało się przy tym międzynarodową atmosferą, gdyż obok Francuzów studiowali tam także uczniowie z Niemiec, Polski i innych krajów Europy Środkowej. To zetknięcie z różnorodnością językową i kulturową niewątpliwie sprzyjało poszerzeniu myślowych i kulturowych horyzontów Morawskiego.

Po powrocie z Francji w 1863 roku Morawski wstąpił do Towarzystwa Jezusowego i rozpoczął nowicjat w Starej Wsi, gdzie w duchu ignacjańskim formował się duchowo i intelektualnie. W kolejnych latach realizował etapy klasycznego *ratio studiorum*, czyli retorykę, filozofię i teologię. W latach 1866–1868 studiował filozofię, obejmującą metafizykę, psychologię i filozofię przyrody. Samodzielnie też zagłębiał się w pisma Kartezjusza i Immanuela Kanta [Tuszowski, 1932: 121]. W 1867 roku, w wyniku reorganizacji studiów galicyjskich jezuitów, przeniósł się do Krakowa, gdzie kontynuował swoją filozoficzno-teologiczną edukację. W tym czasie prowadził również korespondencję ze swoim kuzynem Franciszkiem Chłapowskim, lekarzem i przyrodnikiem, dzięki któremu zdobył odpowiednią wiedzę z nauk przyrodniczych [Tuszowski, 1932: 123]. Istotne znaczenie miały też wykłady Camilla Tedeschiego, profesora logiki i metafizyki, w ramach których mowa była o odrodzeniu scholastyki w środowisku katolickim wraz z pewnym otwarciem się na nauki przyrodnicze jeszcze przed ogłoszeniem przez Leona XIII encykliki *Aeterni Patris* w roku 1879.

Przypadające na lata 1868–1872 studium teologii było o tyle szczególnym etapem w edukacji Mariana Morawskiego, że w tym samym czasie w Rzymie obradował Sobór Watykański I (1869–1870). Wraz z grupą współbraci redagował on czasopismo „Tygodnik Soborowy", którego

celem było przybliżanie czytelnikom w Galicji przebiegu i problematyki soborowych obrad. Zadanie to miało niemałą wagę, gdyż trzeba było nie tylko przekładać trudne teologiczne dyskusje na język zrozumiały dla odbiorców, ale także formułować komentarze, które spełniały funkcje formacyjne. Morawski w tym kontekście okazał się nie tylko zdolnym studentem, ale też publicystą z wyczuciem aktualnych sporów, takich jak chociażby spór o dogmat nieomylności papieskiej, wokół którego toczyła się najgorętsza dyskusja. Doświadczenie obrad Soboru Watykańskiego I wpłynęło trwale na intelektualną sylwetkę Morawskiego. Z jednej strony umocniło go w przekonaniu o konieczności wierności Magisterium Kościoła, z drugiej jednak nauczyło, że filozof i teolog muszą umieć komunikować się z szerokim kręgiem odbiorców, a nie tylko z wąskim gronem specjalistów. Był to moment, który wpłynął na jego tożsamość jako „apologety nowoczesnego", który widzi, że dyskusja wokół prawd wiary jest możliwa i toczy się nie tylko w auli soborowej, ale także w prasie, w opinii publicznej czy nawet w indywidualnych rozmowach. W 1870 roku Morawski przyjął w Śremie święcenia kapłańskie. W 1873 roku powrócił do Starej Wsi, gdzie rozpoczął pracę jako wykładowca filozofii, prowadził kursy z logiki, metafizyki, psychologii i filozofii przyrody, a także z etyki.

W Starej Wsi Morawski rozpoczął prace nad niedokończonym nigdy dziełem *Filozofia natury*, w którym rozwijał atomistyczną teorię materii, sięgającą poza program ścisłego powrotu do myśli Tomasza z Akwinu, zainaugurowany w encyklice *Aeterni Patris*. Nie chcąc głosić tez sprzecznych z własnym przekonaniem, a równocześnie pragnąc zachować lojalność wobec Magisterium, przerwał prace nad tym dziełem i został przeniesiony do Tarnopola, gdzie sprawował funkcję rektora konwiktu [Tuszowski, 1932: 182]. Ten niewątpliwie trudny moment uświadomił mu, że polemika apologetyczna i dydaktyka etyczna mogą być obszarami, w których da się równie owocnie pracować bez konfliktu sumienia. W 1884 roku rozpoczął się nowy etap jego intelektualnej drogi wraz z objęciem funkcji redaktora naczelnego „Przeglądu Powszechnego" – tak jezuici przemianowali przejęty w 1883 roku „Przegląd Lwowski", wydawany od 1871 roku. Pismo to stało się ważnym forum debaty katolickiej, a jednocześnie platformą publikacji jego własnych artykułów i esejów, które później ukazywały się jako książki. Morawski przyczynił się w ten sposób do rozwoju klarownej, eseistycznej literatury światopoglądowej, zakorzenionej w tradycji scholastycznej.

W 1887 roku Marian Morawski został powołany na stanowisko profesora teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Prowadził wykłady po polsku, co wyróżniało go na tle dotychczasowej praktyki

łacińskiej, zyskując uznanie studentów dzięki przejrzystości i klarowności stylu. W roku akademickim 1894/1895 pełnił funkcję dziekana Wydziału Teologicznego. W pracy dydaktycznej i badawczej łączył ścisłość doktrynalną z wrażliwością na aktualne pytania słuchaczy i wyzwania współczesnej kultury. Z powodu pogarszającego się zdrowia w roku 1899 zrezygnował z nauczania i przeszedł w stan spoczynku. Do końca pozostał jednak aktywny intelektualnie, przygotowując teksty, które ukazały się już pośmiertnie. Zmarł 6 maja 1901 roku w Krakowie.

Pisarski dorobek Mariana Morawskiego obejmuje kilkanaście dzieł książkowych i broszur, a także setki artykułów opublikowanych w „Przeglądzie Powszechnym". Jego twórczość rozwijała się w sposób spójny, a kolejne prace albo podejmowały wcześniejsze wątki, albo stanowiły odpowiedź na konkretne wydarzenia epoki. Wydrukowana najpierw na łamach „Przeglądu Lwowskiego" (w 1877 roku) w postaci 20 artykułów *Filozofia i jej zadanie* [Morawski, 1899] była jego pierwszym ukończonym dziełem i jednocześnie programem odnowy filozofii. Morawski wskazywał w nim, że nowoczesna filozofia, rozdarta między materializmem a idealizmem, zatraciła zdolność ukazywania jedności wiedzy. Dzieło to wyprzedzało encyklikę *Aeterni Patris* i w pewnym sensie czyniło go prekursorem neoscholastyki w Polsce. *Celowość w naturze* [Morawski, 1887] była natomiast odpowiedzią na spory wokół ewolucjonizmu i materializmu. Książka łączyła wrażliwość przyrodnika z myśleniem metafizycznym i cieszyła się dużą popularnością jako apologia zgodności wiary z nauką, doczekując się kilku wznowień. Kolejna ważna praca Morawskiego, zatytułowana *Podstawy etyki i prawa* [1891: z. I; 1900: z. II; por. Morawski, 2025], była systematycznym wykładem etyki normatywnej i filozofii prawa. W pierwszej części autor krytykował determinizm i utylitaryzm, w drugiej przedstawiał etykę społeczną, analizując między innymi kwestie własności, edukacji, wojny, a także sztuki. Dzieło to pokazywało, że w centrum jego refleksji filozoficznej stały pytania o wolną wolę i prawo naturalne, a więc fundament moralności i ładu społecznego.

Największym sukcesem pisarskim Morawskiego okazały się *Wieczory nad Lemanem* [1921]. Tytuł tego dzieła, mającego formę literackiego dialogu apologetycznego, wskazywał na neutralną, a zarazem symbolicznie brzemienną scenerię Jeziora Genewskiego. Tradycyjnie po francusku jezioro to nosiło nazwę *Lac Léman* i kojarzone było nieodłącznie z reformacją. *Wieczory* zdobyły ogromną popularność. Przetłumaczone na kilkanaście języków i wielokrotnie wznawiane w Polsce oraz za granicą, stały się książką formacyjną całych pokoleń inteligencji katolickiej. Ostatnim, pośmiertnie wydanym już dziełem Morawskiego było *Świętych obcowanie*

[1903]. Dokończona pierwsza część tego dzieła pokazywała zainteresowanie jezuity eklezjologią i duchowością, a zarazem była zwieńczeniem jego drogi od filozofii fundamentalnej ku teologii życia chrześcijańskiego.

Obok głównych dzieł należy wspomnieć o niektórych z licznych broszur i esejów autorstwa Morawskiego: *Pielgrzymka życia* [1888], *W czym tkwi siła Renana?* [1896b], *Asemityzm* [1896a] czy *O pojedynku. Kilka uwag* [1892]. Były to teksty podejmujące aktualne spory kulturowe i społeczne: od krytyki liberalnych ujęć religii po problemy życia społecznego i moralnego. Dzięki nim Morawski był obecny w debacie publicznej, łącząc rolę profesora, publicysty i duszpasterza. Recepcja jego dzieł była szeroka: *Filozofia i jej zadanie* stała się punktem odniesienia w polskich dyskusjach o scholastyce, *Celowość w naturze* długo służyła jako podręcznik apologetyki w dialogu z naukami przyrodniczymi, *Podstawy etyki i prawa* były cytowane w sporach prawniczych, a *Wieczory nad Lemanem* zapewniły mu rozgłos międzynarodowy [Grzebień, 1982]. Postaci Mariana Morawskiego oraz jego intelektualnemu i pisarskiemu dorobkowi poświęcono cały szereg biograficznych i systematycznych opracowań, które będą stosownie przywoływane w dalszej części niniejszego rozdziału.

Warsztat apologety

Biogram Mariana Morawskiego pozwala już wstępnie zauważyć, że jego twórczość układa się w spójny program apologetyczny wychodzący od filozofii, prowadzący dalej przez przyrodoznawstwo i etykę, i sięgający ostatecznie literackiej apologii wiary oraz refleksji eklezjalnej. Każde kolejne dzieło rozwijało wcześniej podjęte wątki, a zarazem powstawało w odpowiedzi na konkretne wyzwania epoki. W ten sposób Morawski jawi się jako apologeta nie tylko Kościoła, lecz także kultury, który w epoce pozytywizmu i scjentyzmu starał się wykazać racjonalność wiary chrześcijańskiej i jej rolę w życiu jednostki oraz społeczeństwa. Dlatego apologetyka Morawskiego jest jednym z najciekawszych przykładów, jak Kościół katolicki drugiej połowy XIX wieku poszukiwał języka porozumienia z nowoczesnością, nie rezygnując z integralności doktryny ani z wysokich standardów racjonalnej argumentacji.

Podstawowym źródłem intelektualnego zaplecza była dla Morawskiego tradycja scholastyczna. Choć niezwykle cenił Tomasza z Akwinu, to jego stosunek do tego myśliciela nie był bynajmniej czysto odtwórczy ani też erudycyjny. Morawski nie traktował tomizmu jako zamkniętego i sztywno opartego na Arystotelesie systemu, który należałoby w niezmienionej

postaci zrekonstruować i wdrożyć, lecz jako żywą szkołę myślenia. Stąd też bierze się wprowadzony przez niego podział na „starszą scholastykę" i „scholastykę dzisiejszą" [Kostecki, 2021: 102–108; Ślipko, 2003]. Do argumentów Akwinaty Morawski odwoływał się wówczas, gdy uznawał je za przekonujące i metodologicznie płodne, zgodnie z zasadą, że wartość autorytetu zależy od wartości argumentu. Podobnie zresztą jak Ojcowie Kościoła, Akwinata dostarczał mu schematów pojęciowych, rozróżnień i fundamentalnych intuicji metafizycznych. Morawski prowadził swoje rozumowania samodzielnie, tak aby czytelnik miał poczucie uczestnictwa w żywej debacie, a nie w przetwarzaniu sztywnych scholastycznych formuł. W sytuacjach polemicznych zachowywał stanowczość, a formułowana przez niego krytyka była nakierowana na systemy, a nie na osoby. Nawet w sporze z wybitnym filozofem i rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego Stefanem Pawlickim, z którego antyscholastyczną postawą głęboko się nie zgadzał, nie posługiwał się retoryką deprecjonującą przeciwnika, lecz raczej wskazywał na konsekwencje teoretyczne i praktyczne jego stanowiska [Morawski, 1878]. Taki styl prowadzenia sporów zjednywał mu szacunek także wśród tych, którzy nie podzielali jego przekonań.

Jego przywiązanie do scholastyki było przede wszystkim przywiązaniem do realizmu metafizycznego i do określonej dyscypliny myślenia. Scholastyka oznaczała dla niego sztukę definiowania pojęć, precyzyjnego rozróżniania oraz redukowania sporów do zasadniczych punktów spornych. Była ona więc metodą porządkowania problemów, a nie zbiorem twierdzeń wymagających bezwarunkowej akceptacji. Morawski był przekonany, że bez metafizycznego realizmu, czyli bez uznania prymatu bytu nad świadomością oraz możliwości poznania prawdy obiektywnej, tak filozofia, jak i teologia tracą swój najistotniejszy fundament [Morawski, 1899: 347; Ślipko, 2003: 51–54]. Tomizm jawił mu się zatem jako najbardziej adekwatna forma filozofii chrześcijańskiej nie dlatego, że był „oficjalnie zalecany", lecz dlatego, że najlepiej zabezpieczał możliwość racjonalnej refleksji nad bytem, przyczynowością i celowością. Morawski widział w scholastyce metodę polegającą na redukowaniu sporów do prawd podstawowych, na rozróżnianiu poziomów dyskusji oraz na zachowaniu jasnych granic między filozofią, teologią i nauką. Zamiast gubić się w szczegółach i dygresjach, prowadził spór wokół kilku fundamentalnych zagadnień, takich jak istnienie Boga, racjonalność religii, wolność człowieka czy też prawo naturalne. Dzięki takiemu podejściu jego apologetyka miała charakter uporządkowany i pedagogiczny. Czytelnik miał świadomość, że nie chodzi o drobne różnice, lecz o kwestie zasadnicze, od których zależy spójność całego światopoglądu.

Wszechstronne wykształcenie filozoficzne Morawskiego pozostawiło w nim jednak widoczne elementy twórczego niepokoju, które nie pozwalały mu być obojętnym wobec nurtów nowożytnej filozofii oraz nauki [Piech, 2000: 224]. W jego pismach znajdujemy polemiki z Immanuelem Kantem, którego etyka obowiązku była dla niego przykładem braku zakorzenienia w obiektywnej antropologii. Dyskutował również z Auguste'em Comte'em [Morawski, 1899] i Herbertem Spencerem [Morawski, 2025: 95], wskazując, że pozytywizm i ewolucjonizm w próbie wyjaśnienia całości rzeczywistości za pomocą faktów empirycznych prowadzą do relatywizmu i nihilizmu moralnego. W jego ocenie materialistyczna interpretacja ewolucji, reprezentowana m.in. przez Ernsta Haeckla, prowadziła do deterministycznych konsekwencji, które podkopują fundament wolnej woli i odpowiedzialności [Morawski, 1887: 297–298]. Krytyka ta miała charakter systematyczny i polegała na rekonstrukcji argumentów przeciwników, a następnie wskazaniu ich wewnętrznych sprzeczności. W ten sposób warsztat apologetyczny Morawskiego obejmował nie tylko obronę własnych tez, ale także uczciwe odtworzenie stanowisk adwersarzy. Połączenie doświadczenia scholastycznej formacji i nowoczesnej lektury spowodowało także, że nie postrzegał scholastyki jako alternatywy dla nauki, lecz jako narzędzie zdolne wejść z nią w dialog. Jego ambicją stało się więc przepracowanie tradycji tomistycznej w taki sposób, aby mogła ona odpowiedzieć na wyzwania mechanicyzmu i ewolucjonizmu, nie rezygnując z własnych zasad metafizycznych [Ślipko, 2004: 130]. Jak już sygnalizowano powyżej, Morawski rozważał możliwość wyjaśnienia struktury materii poprzez odwołanie się do atomów i mechanizmów ich oddziaływań. Nie oznaczało to porzucenia metafizycznej struktury bytu, lecz próbę pogodzenia klasycznej koncepcji przyczynowości i celowości z obrazem świata właściwym naukom przyrodniczym.

Wycofanie się Morawskiego z tychże zagadnień przesunęło jego zainteresowania w stronę antropologii, etyki, filozofii prawa oraz apologetyki światopoglądowej. Scholastyka przestaje być dla niego polem eksperymentu w zakresie metafizyki i filozofii przyrody, a staje się narzędziem obrony wolnej woli, prawa naturalnego i racjonalności wiary. W *Podstawach etyki i prawa* realizm metafizyczny zostaje przełożony na realistyczną antropologię, wedle której człowiek jest bytem rozumnym i wolnym, a prawo naturalne stanowi obiektywny porządek normatywny wpisany w jego naturę. W *Celowości w naturze* klasyczna koncepcja przyczynowości celowej zostaje użyta do polemiki z rozumianym w materialistyczny sposób ewolucjonizmem. W *Wieczorach nad Lemanem* ukryta w formie dialogu struktura argumentacji zachowuje scholastyczny porządek: od ustalenia

faktu, przez analizę przyczyn, po wniosek o konieczności określonej instytucji jako strażnika Objawienia.

Kolejnym elementem warsztatu Morawskiego była jego refleksja nad granicami poszczególnych dziedzin wiedzy. Filozofię i teologię pojmował jako dyscypliny autonomiczne, a zarazem komplementarne [Morawski, 1899: 23]. Oparta na autonomicznej argumentacji rozumowej filozofia miała ukazywać ostateczne racje bytu i strukturę rzeczywistości, podczas gdy czerpiąca z Objawienia teologia dopełniała obrazu o nadprzyrodzony wymiar prawdy. Morawski wyraźnie sprzeciwiał się wszelkim próbom redukcji teologii do filozofii albo filozofii do teologii [Morawski, 1899: 11–12]. Podobnie jasno określał granice nauk przyrodniczych [Morawski, 1899: 85]. Choć nauki te mają ogromne znaczenie w opisie świata, to jednak nie rozstrzygają pytań o sens i cel. Konflikty powstają dopiero wtedy, gdy któraś z tych dziedzin przekracza własne kompetencje. Umiejętność nakreślenia zakresu tych kompetencji chroniła go przed scjentyzmem, a zarazem przed fideizmem, czyniąc jego warsztat atrakcyjnym dla czytelników, którzy nie chcieli rezygnować ani z nauki, ani z religii.

Ważną częścią warsztatu Morawskiego była też forma literacka. W przeciwieństwie do wielu swoich współczesnych nie pisał hermetycznych traktatów, lecz wybierał formy, które mogły trafić do szerokiego grona odbiorców. Pisał eseje i szkice, operował językiem barwnym i klarownym, używał przykładów, porównań i obrazów zaczerpniętych z codziennego życia. Najlepszym przykładem tej strategii są *Wieczory nad Lemanem,* w którym to dziele argumentacja została wpisana w dramatyczną rozmowę bohaterów. Wybór tej formy nie był przypadkowy, gdyż pozwalał czytelnikowi uczestniczyć w sporze, słuchać racji obu stron, a następnie dostrzec, dlaczego argument formułowany z wnętrza katolicyzmu okazuje się spójniejszy i bardziej przekonujący. W ten sposób Morawski wypromował w Polsce gatunek literatury światopoglądowej, łączący walory literackie z filozoficzną i teologiczną precyzją [Piech, 2000: 225]. Nic dziwnego, że współcześni określali go mianem „polskiego Chateaubrianda" [Klawek, 1948: 29].

Warsztat apologetyczny Morawskiego można więc scharakteryzować jako połączenie czterech elementów: wierności tradycji tomistycznej, uczciwej i krytycznej lektury myślicieli nowoczesnych, metody sprowadzania sporów do prawd podstawowych oraz literackiej formy, która otwierała jego teksty na szeroką recepcję. Dzięki temu Morawski stał się jednym z najważniejszych apologetów katolickich w Polsce końca XIX wieku. Jego warsztat odpowiadał na realne potrzeby epoki, dając słuchaczom narzędzia do obrony religii wobec pozytywizmu i materializmu, a jednocześnie

ukazywał, że chrześcijaństwo jest racjonalne i zgodne z najlepszymi tradycjami kultury europejskiej.

Główne wątki apologetyczne

Przeprowadzona powyżej analiza apologetycznego warsztatu Mariana Morawskiego naturalnie prowadzi ku jego konkretnym zastosowaniom, które, przewijając się w różnych odsłonach przez całość jego dorobku, stanowią fundament jego apologetycznego programu. Są nimi kolejno: 1) relacja filozofii i teologii, 2) celowość świata, 3) obrona wolnej woli i prawa naturalnego oraz 4) literacka apologia chrześcijaństwa, najpełniej ujęta w *Wieczorach nad Lemanem*.

Pierwszym z wymienionych zagadnień jest refleksja nad filozofią i jej zadaniem, mająca najbardziej podstawowy charakter ze wszystkich czterech. Publikując w 1877 roku książkę pod takim właśnie tytułem, Morawski poszukiwał wpierw stosownej odpowiedzi na skrajności stanowisk filozofii nowoczesnej wskazujących, jak podkreślał, na jej sytuację kryzysową. W filozofii tej widział bowiem dwie skrajne tendencje: 1) *materializm*, który redukował rzeczywistość do materii i faktów empirycznych, oraz 2) *racjonalistyczny idealizm* absolutyzujący podmiot i jego konstrukcje. Oba nurty uważał za jednostronne i destrukcyjne dla samej filozofii. Jak już zwracano wcześniej uwagę, jego propozycją było odnowienie tradycji scholastycznej, rozumianej jako realistyczna metafizyka zdolna do uchwycenia bytu w jego ostatecznych racjach. Filozofia miała być według Morawskiego nauką o ostatecznych przyczynach rzeczy i zarazem punktem spotkania z teologią [Morawski, 1899: 325]. W tym ujęciu rozum nie jest przeciwnikiem wiary, lecz jej sprzymierzeńcem jako podstawa racjonalnej metody teologicznej refleksji [Morawski, 1899: 431]. To klasyczne stanowisko, jasno przywołane przez Morawskiego dwa lata przed ogłoszeniem encykliki *Aeterni Patris*, ukazuje go jako niestrudzonego szermierza filozofii realistycznej, zdolnej do współpracy z wiarą i odpornej na redukcjonistyczne nurty tamtej epoki. Broniąc więc takiej postaci filozofii, przyczyniał się on bezpośrednio do wzmocnienia konceptualnych fundamentów, w których oparcie znaleźć mogła katolicka teologia, przyjmująca za punkt wyjścia obiektywność istnienia Boga, Jego stwórczego aktu oraz Objawienia.

Drugim istotnym wątkiem jest zagadnienie celowości w naturze, podjęte przez Morawskiego we wzmiankowanej już pozycji o tym samym tytule, która okazała się jedną z najpopularniejszych jego publikacji. Punktem

wyjścia była dla niego obserwacja, że od najprostszych organizmów po złożone procesy kosmiczne przyroda wykazuje znamiona porządku i ukierunkowania [Morawski, 1887: 8]. Widział w tym argument przeciwko materializmowi, który traktował świat jako wytwór ślepego mechanizmu, oraz przeciwko ewolucjonizmowi, który próbował wyjaśnić wszystkie procesy biologiczne przez przypadkowe zmiany i dobór naturalny. W *Celowości w naturze* traktuje on darwinizm nie jako czysto biologiczną hipotezę, lecz jako zjawisko o doniosłych konsekwencjach filozoficznych i światopoglądowych, dlatego też jego argumentacja rozwija się równolegle na dwóch poziomach: przyrodniczym i metafizycznym. Morawski twierdzi, że w doświadczeniu rozpoznajemy celowość tam, gdzie części są podporządkowane funkcji, jak w narzędziu czy maszynie, a następnie przenosi on tę intuicję na organizmy żywe, których budowa, od skrzydła ptaka po oko, ujawnia złożone współdziałanie elementów skierowane ku określonemu celowi [Morawski, 1887: 8–9]. Darwinowska teoria doboru naturalnego próbuje wyjaśnić tę funkcjonalną strukturę poprzez selekcję drobnych, przypadkowych zmian, utrwalanych w walce o byt. Co ciekawe, Morawski nie neguje samego faktu zmienności ani możliwości historycznego rozwoju form życia [Morawski, 1887: 96]. Sprzeciwia się jednak interpretacji, wedle której przypadek i konieczność praw przyrody wystarczają do pełnego wyjaśnienia porządku świata organicznego. Jego zasadniczy zarzut brzmi, że przypadek nie jest realną przyczyną, lecz nazwą naszej niewiedzy, a mechanizm selekcji zakłada już istnienie praw przyrody oraz określonych potencjalności materii, których geneza pozostaje niewyjaśniona w ramach czysto materialistycznego schematu. W tym sensie darwinizm jako teoria biologiczna nie musi być sprzeczny z teizmem, natomiast darwinizm przekształcony w materialistyczną metafizykę przekracza kompetencje nauki i dokonuje nieuprawnionego uogólnienia. Morawski podkreśla, że nauki przyrodnicze opisują przyczyny wtórne, czyli sposoby, w jakie zjawiska zachodzą, lecz nie odpowiadają na pytanie o ostateczną rację istnienia uporządkowanego świata ani o źródło racjonalności praw natury [Morawski, 1887: 9].

W takim podejściu Morawski broni zatem apologetycznie zaangażowanego stanowiska, wedle którego procesy przyrodnicze, nawet jeśli dynamiczne i ewolucyjne, są nośnikami celowości wpisanej w strukturę bytu przez rozumną Przyczynę pierwszą. Ewolucja może opisywać drogę, lecz nie znosi pytania o sens i ostateczny cel. W ten sposób jego krytyka darwinizmu nie polega na prostym odrzuceniu teorii, lecz na wykazaniu, że jej materialistyczna interpretacja prowadzi do sprzeczności epistemologicznych i antropologicznych, podczas gdy uznanie metafizycznej celowości

pozwala zachować zarówno wyniki nauk przyrodniczych, jak i integralną wizję człowieka jako istoty rozumnej i moralnej. Morawski nie odrzucał więc samej teorii ewolucji jako hipotezy naukowej, ale sprzeciwiał się jej absolutyzacji filozoficznej [Morawski, 1887: 94]. Dla niego celowość świata była faktem, którego nauka nie potrafi wyjaśnić, a który wskazuje na racjonalnego Stwórcę [Morawski, 1887: 146]. Argument teleologiczny był zatem nie tylko klasycznym dowodem na istnienie Boga, ale także narzędziem apologetycznym, pozwalającym pokazać, że religia nie stoi w sprzeczności z nauką, lecz daje odpowiedź na pytania, których nauka nie może rozstrzygnąć.

Trzecim wątkiem, który przewija się przez całość jego dorobku, jest obrona wolnej woli i prawa naturalnego, którą najpełniej sformułował w dwuczęściowym dziele *Podstawy etyki i prawa* [Kostecki, 2021]. Morawski wychodził tu od krytyki determinizmu, utylitaryzmu i kantyzmu. Determinizm materialistyczny uważał za zaprzeczenie moralności, gdyż pozbawia człowieka odpowiedzialności za własne czyny [Morawski, 2025: 71–73]. Utylitaryzm kwestionował jako system relatywny, redukujący moralność do rachunku przyjemności i przykrości. Etykę Kanta doceniał za próbę podkreślenia obowiązku, ale uznawał ją za niewystarczającą, ponieważ nie miała podstaw w antropologii realistycznej. W miejsce tych stanowisk proponował własny system, w którym wolna wola jest warunkiem moralności, a prawo naturalne niezmiennym fundamentem życia osobistego i społecznego [Morawski, 2025: 41–42]. Prawo naturalne rozumiał jako uniwersalny i obiektywny porządek normatywny wpisany w samą naturę człowieka [Morawski, 2025: 151–152]. Na tej podstawie budował swoją filozofię prawa i etykę społeczną. Rozważał konkretne kwestie, takie jak samobójstwo, pojedynek, własność prywatna, rola szkoły wyznaniowej, wojna i pokój czy też kwestia narodowa i rola sztuki. W każdej z nich starał się wskazać, że tylko odniesienie do prawa naturalnego pozwala uniknąć zarówno relatywizmu, jak i utopii ideologicznych. W tym sensie jego etyka i filozofia prawa były istotnym elementem jego apologetyki: broniły one bowiem chrześcijańskiej wizji człowieka jako osoby wolnej, rozumnej i odpowiedzialnej.

Pomimo niewątpliwej doniosłości omówionych dotychczas kwestii najważniejszym dziełem apologetycznym Mariana Morawskiego pozostają *Wieczory nad Lemanem*. Popularność dzieła, potwierdzona wieloma wydaniami i przekładami, świadczy o tym, że Morawski potrafił nadać klasycznej apologii formę odpowiadającą wrażliwości ówczesnej inteligencji. Forma dramatycznego dialogu stanowi klucz do zrozumienia struktury argumentacyjnej dzieła. Trzej główni rozmówcy – katolik,

protestant i sceptyk – reprezentują odmienne stanowiska światopoglądowe, a ich dyskusja rozwija się etapami. Najpierw dotyczy religii jako zjawiska powszechnego i trwałego w dziejach ludzkości. Następnie przechodzi do kwestii możliwości i wiarygodności Objawienia. Punktem kulminacyjnym staje się jednak spór o osobę Chrystusa, w którym problem cudów okazuje się nierozdzielny od pytania o Jego boską tożsamość i wiarygodność Ewangelii. Wreszcie dyskusja koncentruje się na Kościele katolickim jako historycznej i doktrynalnej pełni chrześcijaństwa. Rozmowa stopniowo układa się w strukturę odpowiadającą klasycznej apologii: rozpoczyna się od faktu religii, prowadzi przez analizę moralności i możliwości Objawienia, osiąga rozstrzygnięcie chrystologiczne, a następnie zmierza ku uprawomocnieniu instytucji Kościoła jako trwałego depozytariusza Objawienia [Nagy, 1976].

Punktem wyjścia argumentacji jest diagnoza kulturowa. Morawski nie rozpoczyna od dowodów metafizycznych, lecz od obserwacji kondycji współczesnej Europy i sporów o rolę religii w państwie, nauce i życiu moralnym. W ustach sceptyka i protestanta wybrzmiewają tezy charakterystyczne dla końca XIX wieku: religia bywa przedstawiana jako relikt przeszłości, postęp naukowy ma rzekomo eliminować jej funkcje wyjaśniające, nowoczesne państwo ma być zdefiniowane bez odniesień do Boga, a moralność ma dać się zbudować na czysto świeckich podstawach [Morawski, 1921: 29]. Co ciekawe, Morawski nie traktuje tych stanowisk z założoną z góry niechęcią czy uprzedzeniem, ale przedstawia je z należytą powagą, co nadaje całej konstrukcji walor intelektualnej uczciwości. Apologia rozpoczyna się więc tu od rzetelnego sformułowania stanowiska przeciwnego.

Pierwszy zasadniczy etap polemiki dotyczy religii jako faktu antropologicznego i historycznego. Pojawiająca się w dialogu teza o możliwym zaniku religii zostaje skonfrontowana z doświadczeniem dziejów. Morawski wskazuje, że religia nie tylko nie znika, lecz podlega przemianom i adaptacjom, zachowując zdolność organizowania życia społecznego i kulturowego. Przekonanie, że postęp cywilizacyjny musi prowadzić do osłabienia religii, okazuje się hipotezą, a nie koniecznością. Argument ma charakter empiryczny i historyczny, ale otwiera drogę do głębszego pytania o źródła trwałości religii. Odpowiedź sugeruje, że religia koresponduje z trwałą strukturą natury ludzkiej [Morawski, 1921: 27]. Religia jawi się tu jako odpowiedź na konstytutywną dla człowieka relację do transcendencji, a nie jako przypadkowy wytwór określonej fazy rozwoju społecznego.

Drugi etap ma wymiar bardziej filozoficzny i dotyczy moralności. Sceptyk próbuje wykazać, że etyka może zostać uniezależniona od wiary.

Morawski odpowiada argumentem wskazującym na konieczność obiektywnego fundamentu norm moralnych. Jeżeli normy te mają być bezwzględnie obowiązujące, muszą mieć fundament obiektywny [Morawski, 1921: 63]. Moralność oparta wyłącznie na konsensusie społecznym staje się relatywna i podatna na presję większości lub siły państwowej. Próby budowania etyki bez Boga prowadzą albo do relatywizmu, albo do nieuświadomionego zapożyczenia kategorii wyrosłych z tradycji chrześcijańskiej. Stanowisko przeciwnika okazuje się zależne od założeń, których nie potrafi samo uzasadnić. W ten sposób Morawski przechodzi od argumentu antropologicznego do argumentu aksjologicznego, wskazując na transcendentalne zakorzenienie norm moralnych.

Kolejny etap sporu obejmuje relację religii i państwa. W dialogu pojawia się przekonanie, że nowoczesne państwo, wyposażone w aparat prawny i administracyjny, może zapewnić ład społeczny bez odniesienia do transcendencji. Morawski wskazuje jednak, że prawo nie zastąpi cnoty. Państwo może regulować zachowania, lecz nie jest w stanie wytworzyć wewnętrznej motywacji moralnej [Morawski, 1921: 82]. Jeżeli religia zostanie usunięta z przestrzeni publicznej, jej funkcje integrujące przejmie wzmocniona kontrola polityczna. W ten sposób autor sugeruje paradoks sekularyzacji. Próba wyzwolenia społeczeństwa od przymusu religii prowadzi do wzrostu przymusu instytucjonalnego. Argument ma charakter filozoficzny oraz pragmatyczny, ponieważ wskazuje na społeczne konsekwencje przyjęcia określonej wizji człowieka.

W dalszej kolejności dyskusja przenosi się na problem relacji religii i nauki. Morawski nie podważa osiągnięć nauk przyrodniczych, lecz rozróżnia porządki wyjaśniania. Pojawia się tutaj klasyczny argument, wedle którego nauka bada mechanizmy i przyczyny wtórne, natomiast religia odnosi się do przyczyny pierwszej oraz sensu całości. Konflikt między nimi powstaje wówczas, gdy scjentyzm przekracza swoje kompetencje i ogłasza się jedyną formą racjonalności [Morawski, 1921: 71]. Metafizyczne zaplecze tej argumentacji, zakorzenione w tradycji scholastycznej, pozwala Morawskiemu utrzymywać, że wyjaśnianie naukowe nie uchyla pytania o fundament bytu, lecz milcząco je zakłada.

Ostateczny etap apologetycznej konstrukcji prowadzi do kwestii Objawienia i Kościoła. Jeżeli religia jest faktem trwałym i racjonalnie uzasadnionym, a Objawienie możliwe i wiarygodne, pozostaje pytanie o jego historyczną realizację. Rozstrzygnięcie to dokonuje się najpierw w odniesieniu do osoby Chrystusa, którego wizerunek ewangeliczny – wraz z cudami – nie daje się zredukować do czysto humanistycznego ideału moralnego, lecz domaga się interpretacji w kategoriach wcielenia Boga

[Morawski, 1921: 102]. Dopiero na tym tle pojawia się problem wspólnoty, która autentycznie przekazuje to Objawienie. W dialogu pada argument o rozbiciu wyznań protestanckich jako świadectwie braku zasady jedności [Morawski, 1921: 146]. Katolicyzm przedstawiony zostaje jako wspólnota, która utrzymała ciągłość doktryny oraz strukturę umożliwiającą zachowanie depozytu wiary. Nie jest to więc czysta polemika konfesyjna, gdyż Morawski unika tonu konfrontacji na rzecz argumentacji za wewnętrzną spójnością modelu katolickiego.

Przechodząc obecnie do bardziej całościowego spojrzenia na apologię wiary uprawianą przez Morawskiego w *Wieczorach nad Lemanem*, warto wyakcentować jej zakorzenienie w doświadczeniu człowieka. Prowadzona argumentacja nie ma formy scholastycznego traktatu, ale odwołuje się do zdrowego rozsądku, do obserwacji faktów religijnych oraz do analizy konsekwencji światopoglądowych. Wszystkie zaprezentowane w tym dziele aspekty myśli Morawskiego odczytać można jako spójny program apologetyczny, w którym autor nie ogranicza się do defensywnej polemiki, ale stara się wykazać pozytywną racjonalność chrześcijaństwa i jego wartość cywilizacyjną. W *Wieczorach nad Lemanem* program ten przybiera unikalną formę literacką, co uatrakcyjnia jego odbiór i nadaje mu większą naturalność. Dzięki temu apologia staje się nie tylko wykładem doktryny, lecz także żywą rozmową o sensie, prawdzie i jedności. To niczym „skrócona droga szukających Boga", która rozpoczyna się od faktu religii, a kończy w bramie katolicyzmu [Majkowski, 1952: 156].

*

Na tle przedstawionego dorobku Mariana Morawskiego warto jednak odnotować, że jego filozoficzno-apologetyczny projekt nie pozostawał bez krytyki i nie był jedyną możliwą odpowiedzią Kościoła na wyzwania nowoczesności. Spór z ks. Stefanem Pawlickim CR (1839–1916), rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego, ujawnił różnice w rozumieniu charakteru filozofii katolickiej oraz miejsca tradycji scholastycznej w żywej refleksji filozoficznej. O ile Morawski widział w tomizmie najbardziej adekwatne narzędzie odnowy filozofii realistycznej i fundament apologii, o tyle Pawlicki sprzeciwiał się utożsamieniu filozofii katolickiej z jednym systemem i bronił historycznego pluralizmu stanowisk [Pawlicki, 1878; Polak, 2017]. Również z perspektywy późniejszej można wskazać pewne ograniczenia projektu Morawskiego. Jego polemika z pozytywizmem i materializmem, choć intelektualnie rzetelna, zakorzeniona była w dziewiętnastowiecznych formach tych nurtów i nie zawsze uwzględniała ich późniejsze przekształcenia. Teleologiczna interpretacja przyrody, stanowiąca rdzeń

jego argumentacji w *Celowości w naturze*, była wyrazem konsekwentnego realizmu metafizycznego, ale zarazem wpisywała się w model filozofii przyrody, który w XX wieku podlegał daleko idącym rewizjom.

Można postawić słuszne pytanie, czy redukowanie sporów nowoczesności do poziomu metafizycznych prawd podstawowych nie prowadziło Morawskiego do pewnego uproszczenia problematyki, w której znaczącą rolę odgrywały również czynniki natury metodologicznej i empirycznej [Heller, 2009: 70–73]. Jego polemika z materializmem i ewolucjonizmem koncentruje się przede wszystkim na ich interpretacji metafizycznej, co pozwala zachować spójność systemową, lecz zarazem ogranicza możliwość głębszego wejścia w przemiany inspirowane rozwojem nauk przyrodniczych. W tym sensie projekt Morawskiego pozostaje przykładem apologii silnie zakorzenionej w metafizyce, ale mniej podatnej na rekonstrukcję języka, do której skłania rozwój naukowego obrazu świata. Niemniej jednak stanowi on jeden z najlepiej udokumentowanych i najpełniej rozwiniętych przykładów apologii filozoficznej w Polsce końca XIX wieku. Próba pogodzenia wierności tradycji z odniesieniem do współczesnych nauk, a także obrona racjonalności wiary i jej znaczenia cywilizacyjnego, wyróżniają niewątpliwie projekt Morawskiego jako odpowiedź na konkretne wyzwania epoki – odpowiedź, która sama stała się częścią historii sporów o kształt filozofii chrześcijańskiej w Polsce.

Bibliografia

Źródła

Morawski, M. I. (1878). Kilka słów o książce „Filozofia i jej zadania". *Przegląd Lwowski*, 15.
Morawski, M. I. (1887). *Celowość w naturze. Studyum przyrodniczo-filozoficzne*. Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.
Morawski, M. I. (1888). *Pielgrzymka życia*. Kraków: Drukarnia „Czasu" Fr. Kluczyckiego i Spółki.
Morawski, M. I. (1891). *Podstawy etyki i prawa, z. 1*. Kraków: nakładem autora.
Morawski, M. I. (1892). *O pojedynku. Kilka uwag*. Kraków: nakładem autora.
Morawski, M. I. (1896a). *Asemityzm*. Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.
Morawski, M. I. (1896b). *W czem tkwi siła Renana?* Kraków: Drukarnia W. L. Anczyca i Spółki.
Morawski, M. I. (1899). *Filozofia i jej zadanie*, wyd. 3. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.
Morawski, M. I. (1900). *Podstawy etyki i prawa, z. 2*. Kraków: nakładem autora.
Morawski, M. I. (1903). *Świętych obcowanie, cz. 1: Komunia między duszami*. Kraków: „Przegląd Powszechny".

Morawski, M. I. (1921). *Wieczory nad Lemanem*, wyd. 6. Kraków: Drukarnia Władysława Poturalskiego.
Morawski, M. I. (2025). *Podstawy etyki i prawa*, D. Kostecki (oprac.). Warszawa: Kozminski University. https://doi.org/10.7206/9788366502185

Opracowania

Grzebień, L. (1982). Morawski Marian Ignacy. W: *Słownik polskich teologów katolickich* (t. 3), H. E. Wyczawski (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Heller, M. (2009). *Teologia i Wszechświat*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
Klawek, A. (1948). *Zarys dziejów teologii katolickiej w Polsce*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
Kostecki, D. (2021). *Filozofia prawa Mariana Ignacego Morawskiego SJ*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Majkowski, J. (1952). Filozofia religii o. Mariana Morawskiego (1845–1901). *Przegląd Powszechny*, 69(234).
Nagy, S. (1976). Apologetyka polska. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 3, cz. 1: Wiek XIX i XX* (s. 183–217), M. Rechowicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Pawlicki, S. (1878). Ks. Mariana Morawskiego „Filozofia i jej zadanie". *Przegląd Polski*, 47: 382–402.
Piech, S. (2000). Księdza Mariana Ignacego Morawskiego posługa myślenia. *Folia Historica Cracoviensia*, 7: 221–228. https://doi.org/10.15633/fhc.1406
Polak, P. (2017). Rola Stefana Z. Pawlickiego (1839–1916) w kształtowaniu się krakowskiego ośrodka filozofii przyrody. W: *Oblicza filozofii w nauce. Księga pamiątkowa z okazji 80. urodzin Michała Hellera* (s. 85–132), P. Polak, J. Mączka, W. P. Grygiel (red.). Kraków: Copernicus Center Press.
Ślipko, T. (2003). Mariana I. Morawskiego SJ pojęcie filozofii w zastosowaniu do współczesnej dyskusji wokół encykliki Jana Pawła II „Fides et ratio". *Forum Philosophicum*, 8(1): 49–80. https://doi.org/10.35765/forphil.2003.0801.5
Ślipko, T. (2004). Poglądy etyczne Mariana Morawskiego SJ. *Forum Philosophicum*, 9(1): 127–138. https://doi.org/10.35765/forphil.2004.0901.8
Tuszowski, J. T. (1932). *O. Marjan Morawski T. J. (1845–1901)*. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Summary

This chapter presents a study of the intellectual legacy of Marian Ignacy Morawski SJ (1845–1901), one of the leading Polish Catholic philosophers and apologists of the late nineteenth century. It outlines his education, academic career, and major works, and systematically traces the development of his thought. The chapter emphasises the internal coherence of Morawski's project and the way successive publications deepen his earlier

philosophical commitments. Particular attention is given to his reliance on Thomistic metaphysics and realist epistemology, his critical engagement with modern thinkers such as Kant, Comte, Spencer, and Haeckel, and his careful distinction between philosophical, theological, and scientific domains. The principal themes of his apologetics are identified as the relation between philosophy and theology, the teleological interpretation of nature, and the defence of free will and natural law. The chapter argues that Morawski developed a systematic and intellectually rigorous defence of Christianity in dialogue with positivism and materialism; it also acknowledges the historical limitations of his metaphysically oriented framework.

Abstrakt

Rozdział analizuje dorobek Mariana Ignacego Morawskiego jako jednego z najważniejszych polskich apologetów i filozofów neoscholastycznych XIX wieku. Jego twórczość stanowiła odpowiedź na pozytywizm, materializm, ewolucjonizm i inne nurty kwestionujące metafizyczne i religijne podstawy chrześcijańskiego obrazu świata. Morawski podejmował zagadnienia relacji filozofii do teologii, interpretacji celowości w przyrodzie, wolności człowieka oraz prawa naturalnego. Szczególną rolę odgrywała u niego obrona harmonii między wiarą i rozumem oraz przekonanie, że rozwój nauk przyrodniczych nie musi prowadzić do negacji religii. Rozdział wskazuje zarazem historyczne ograniczenia jego modelu apologetyki, mocno zakorzenionego w metafizyce neoscholastycznej.

Słowa kluczowe: Marian Ignacy Morawski; apologetyka katolicka; neoscholastyka; filozofia religii; wiara i rozum; nauka i religia; ewolucjonizm; światopogląd chrześcijański

Abstract

The chapter examines Marian Ignacy Morawski as one of the leading Polish nineteenth-century apologists and neo-scholastic philosophers. His work responded to positivism, materialism, evolutionism, and other currents that challenged the metaphysical and religious foundations of the Christian worldview. Morawski addressed the relationship between philosophy and theology, the teleological interpretation of nature, human freedom, and natural law. A central concern of his apologetics was the defence of the harmony between faith and reason, and the conviction that advances in the natural sciences need not lead to the rejection of religion. The chapter also identifies the historical limitations of his approach, which remained strongly rooted in neo-scholastic metaphysics.

Keywords: Marian Ignacy Morawski; Catholic apologetics; neo-scholasticism; philosophy of religion; faith and reason; science and religion; evolutionism; Christian worldview

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 269–290.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.15

Karol Antoni Niedziałkowski

Damian Wąsek
damian.wasek@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-1349-1411
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Karol Antoni Rawicz Niedziałkowski urodził się 21 maja 1846 roku we wsi Mnikowce (lub Mnikowcowo) pod Krzemieńcem na Wołyniu. Jak zaznaczył Antoni Werytus, od najmłodszych lat wykazywał znamiona powołania do stanu duchownego, więc po ukończeniu gimnazjum jako siedemnastolatek wstąpił do seminarium w Kamieńcu Podolskim. Z uwagi na nadzwyczajne przymioty intelektualne w trakcie formacji seminaryjnej został wysłany do Akademii Duchownej w Petersburgu. Jak sam wspomniał, do najbardziej inspirujących dla niego wykładów należały lekcje archeologii biblijnej, które wzbudziły w nim pragnienie odbycia pielgrzymki do Ziemi Świętej oraz chęć prowadzenia osobistych studiów nad jej geografią i historią (Ziemię Świętą odwiedził w roku 1894, po drodze zatrzymał się m.in. w Odessie, Konstantynopolu, Kairze i Aleksandrii) [Niedziałkowski, 1898: 7–8]. Akademię ukończył ze stopniem magistra teologii w 1867 roku. Ponieważ nie osiągnął wieku przewidywanego przez ówczesne prawo kanoniczne, nie został dopuszczony do święceń, które ostatecznie przyjął dopiero w 1869 roku.

Zaraz po studiach, a więc jeszcze przed święceniami, rozpoczął karierę profesorską w seminarium w Żytomierzu, gdzie pracował przez kolejnych 30 lat. Jako wszechstronny uczony wykładał prawo kanoniczne i cywilne, retorykę, homiletykę, egzegezę biblijną i historię Kościoła. Jego pierwszą

domeną było jednak nauczanie śpiewu. O trudach związanych z podróżą i tęsknocie za rodzinnymi stronami pisał w ten sposób:

> Było to dość już dawno, gdym po skończeniu Akademii duchownej jechał do Z. dla objęcia skromnej posady profesora śpiewu w seminaryum dyecezyalnem. Dzień był nadzwyczaj skwarny „perekładna", trzęsąc mną i podrzucając, ginęła w obłokach pyłu, a ja, spieczony słońcem, głodny i spragniony, z najwyższem utęsknieniem wypatrywałem na horyzoncie szczytu kościoła X. X. Kapucynów w Starym Konstantynowie, do których przełożonego miałem list polecający [Niedziałkowski, 1894: 67].

Na pewnym etapie objął stanowisko rektora seminarium duchownego w Żytomierzu, a ponadto piastował godność kanonika kapituły łucko-żytomierskiej oraz funkcję asesora Konsystorza Generalnego Archidiecezji Warszawskiej.

Przełomowym dla niego okazał się rok 1897, w którym został powołany na stanowisko rektora Akademii Duchownej w Petersburgu, a niedługo później papież Leon XIII mianował go biskupem sufraganem mohylewskim, z diecezją tytularną Samos. W 1901 roku powrócił do Żytomierza jako biskup ordynariusz diecezji łucko-żytomierskiej. Uroczysty ingres do tamtejszej katedry odbył 21 lipca. Przez dziesięć lat zarządzał diecezją, łącząc obowiązki biskupie z intensywną pracą naukową i pisarską. Senat Akademii Duchownej w Petersburgu przyznał mu 4 grudnia 1903 roku stopień doktora *honoris causa* świętej teologii za wybitne osiągnięcia w zakresie apologetyki. Dzięki liberalizacji nastrojów w carskiej Rosji organizował zjazdy duchowieństwa po roku 1905. Upominał tam biskupów, tłumacząc, że diecezje nie są ich własnością, a księża nie są ich urzędnikami, ale współpracownikami w dziele ewangelizacji.

Lektura tekstów Niedziałkowskiego pozwala uznać go za człowieka o szerokich horyzontach. Doświadczenie zdobywał także przez częste podróże do różnych krajów. Dowiadujemy się, że poza wspomnianą już Ziemią Świętą odwiedził Karlsbad (Karlowe Wary), Pragę, szwajcarski Altdorf, Wenecję, Padwę i Monachium. Bywał także w Krakowie. Posługiwał się biegle łaciną i językiem francuskim oraz znał język włoski, choć sam krytycznie oceniał swoją sprawność w mówieniu po włosku. Zmarł w Żytomierzu w święto Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w 1911 roku.

Biogram powstał na podstawie następujących publikacji: Werytus [1912: 7–13], Wiśniewski [1961: 191–202], Prokop [2001: 191–194], Dębowska [2009: 1049–1050], Kowerko-Urbańczyk [2022: 322–323].

Twórczość naukowa. Wszystkie teksty Karola Niedziałkowskiego mają rys apologetyczny, ale niektóre w całości poświęcone są takiej tematyce. Wśród nich należy wymienić dwa tomy dzieła *O chrześcijańską zasadę*. Sam autor pisał, że zawierają one publikowane wcześniej artykuły, zestawione, zmodyfikowane i uzupełnione. Czytamy:

> W każdej pracy mojej osobno i we wszystkich razem szło mi zawsze – *O chrześcijańską zasadę* – której usiłowałem bronić przeciwko poganizmowi, wciskającemu się tam nawet, gdzieby go „przeciętny" śmiertelnik ani się domyślił. To też wedle słabych sił moich starałem się przypominać w poruszanych kwestyach zasady chrześcijańskie, wykazywać ich mądrość, prawdziwość i piękność, z drugiej odsłaniać błędy odrodzonego poganizmu, nie krępując się wcale względem na to, że głosić je, wyznawać i rozszerzać mogli ludzie, uchodzący za bardzo mądrych, sławnych, za „naszych znanych i cenionych" [Niedziałkowski, 1895a: VI].

Z interesującego nas punktu widzenia warto zwrócić szczególną uwagę na zawarte w książce studium *Krytycyzm naszej epoki i wiara prostaczków*, w którym biskup podjął się naukowej obrony wiary przed współczesnymi mu prądami filozoficznymi, takimi jak materializm i pozytywizm [Niedziałkowski, 1895b: 3–322].

W książce *Miraże mądrości* Niedziałkowski wykazywał, że współczesne prądy antyreligijne przedstawiane są jako naukowe, ale w rzeczywistości są jedynie tytułowymi mirażami, które mają zwieść człowieka. W dziele tym autor wprost odwoływał się do tradycji tworzenia apologii w obliczu kwestionowania prawd wiary. Pisał:

> Umysły wyższe, znające prawdę chrześcijańską i miłujące ją, czują potrzebę przedstawienia jej w całości, jedności i wspaniałości jej dogmatów i zasad tych zwłaszcza, które najbardziej są w danym czasie zaprzeczanemi i napastowanemi. Stąd w każdej epoce powstawały dzieła, obejmujące wszystkie zakwestionowane prawdy, broniące ich, wykazujące ich prawdziwość, pożyteczność i piękno; nasze czasy mają takich apologii niemało […] Uznając więc wielkie znaczenie i konieczność dzieł, które w średnich wiekach nazywali „summami", sądzę, że równie pożytecznemi być mogą rozprawy o pojedynczych zagadnieniach i sprawach źle pojmowanych – pod pewnym względem mogą być nawet pożyteczniejszemi, bo będąc lżejszemi, dalej zajść i szerzej rozlać się mogą. I to był właśnie jeden z powodów, dlaczego kilka rozpraw moich w rozmaitych czasach i o różnych kwestyach pisanych, w różnych też pismach drukowanych, obecnie razem zebrane, czytelnikowi łaskawemu podaję [Niedziałkowski, 1897a: 1–3].

Na uwagę zasługuje również publikowane w odcinkach na łamach tygodnika „Rola" studium *Poganizm, jego istota i skutki*. To synteza teorii autora o starciu dwóch światopoglądów: chrześcijańskiego i pogańskiego, z tezą, że tak zwany postęp jest w istocie ruchem wstecznym „ku pogaństwu". Niedziałkowski zajął się tym tematem, ponieważ – jak pisał – „Znajomość poganizmu, to potężna broń w ręku wierzącego, to probierz drzewa dobrego lub złego, to jeden z kluczy do znajomości historyi ludzkiej. Kto nie zna istoty poganizmu i chrześcianizmu, ten nigdy nie zrozumie historyi, bo te dwa zjawiska to synteza całych dziejów ludzkich, to dwa klucze do ich zrozumienia" [Niedziałkowski, 1904: 241].

Poza książkami dotykającymi konkretnych wątków apologetycznych w twórczości Karola Niedziałkowskiego znajdujemy pozycję polemiczną w stosunku do jednego autora. Chodzi o napisane pod pseudonimem „ksiądz Antoni Rawicz" dzieło *Jak to Andrzej Niemojewski objaśnia katechizm*, opublikowane w 1908 roku jako odpowiedź na broszurę Andrzeja Niemojewskiego *Objaśnienie katechizmu*, którą autor apologii uznał za przejaw walki przeciw wierze i moralności, zlecony przez loże masońskie. Apologeta chciał zdemaskować – jego zdaniem – nienaukowość i brak wewnętrznej logiki w recenzowanej publikacji. O samym autorze Niedziałkowski stwierdził, że to „mąż znany z nieprzezwyciężonego wstrętu do wody święconej, z rozmaitych gwałtownych a śmiesznych wystąpień, z bardzo silnych płuc i z inteligencyi…". Chodziło mu o to, by ochronić „młodzież niedoświadczoną" i „tłum ciemny" przed „gąsienicami fałszywych teorii". Literacki Rawicz, posługując się ostrą ironią i satyrą, przeanalizował kluczowe punkty katechizmu, odpierając zarzuty Niemojewskiego wobec nauki Kościoła. Wśród poruszanych zagadnień teologicznych znajdziemy tam: stworzenie człowieka, atrybuty Boga, piekło i sąd ostateczny, grzech pierworodny oraz bóstwo Chrystusa. Niedziałkowski nie unikał także aktualnych w jego czasach tematów, takich jak konflikt z mariawitami, ruchy emancypacyjne i socjalistyczne oraz spory wokół Biblii [Rawicz, 1908]. Na marginesie warto wspomnieć, że pseudonim „ks. Antoni Rawicz", którym autor podpisywał także wiele artykułów publicystycznych, nawiązywał do jego pochodzenia i herbu rodowego.

Warsztat apologety

Warsztat apologetyczny Karola Niedziałkowskiego jest odbiciem głównych źródeł myślenia oraz sporów intelektualnych przełomu wieków XIX i XX. W jego pismach można więc dostrzec zarówno bogactwo inspiracji

teologicznych, filozoficznych i literackich, jak i charakterystyczny język, specyficzny styl argumentacji i metody prowadzenia polemiki.

Inspiracje

Myśl Karola Niedziałkowskiego była bardzo mocno zakorzeniona w kontekście filozoficznym i teologicznym jego czasów. Nie sposób wymienić wszystkich postaci, które znalazły się zarówno w treści, jak i w aparacie krytycznym jego książek, ale warto wspomnieć o kilku najbardziej charakterystycznych. Gdy weźmiemy pod uwagę okres życia apologety, nie może dziwić, że jednym z najczęściej przywoływanych przez niego autorytetów był Tomasz z Akwinu oraz ogólnie rozumiana scholastyka. Dla biskupa myśl ta była tak ważna, że w *Snopku kąkolu* zanotował: „Sądzę, że najlepiej uczynię, gdy pozwolę, tu mówić filarowi teologii katolickiej, którego nikt chyba o światowość ani o niepożyteczne «kręcenie głową» nie posądzi; przytoczę parę rozdziałów z sumy «contra gentiles» św. Tomasza, opuszczając niektóre mniej potrzebne w tym razie szczegóły i ustępy" [Niedziałkowski, 1903: 90]. Czerpał od średniowiecznego myśliciela między innymi określenie Boga jako pierwszej Przyczyny [Niedziałkowski, 1895b: 166–167] oraz definicję piękna jako tego, co się podoba [Niedziałkowski, 1901a: 23–24].

Wśród wielu odwołań patrystycznych znajdujemy między innymi inspiracje św. Augustynem w rozważaniach nad tajemnicą Trójcy Świętej [Niedziałkowski, 1895b: 181, 444]. Został on również postawiony za przykład uczonego, który był jednocześnie człowiekiem głębokiej wiary i biegłym w ówczesnych naukach świeckich (obok Augustyna wymienieni tu zostali Hieronim, Ambroży, Jan Chryzostom, Beda, Anzelm, Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Rajmund de Pennafort, Duns Scott, Kanizyusz, Suarez, Skarga, Liguori, Fenelon, Wiseman, Lacordaire) [Niedziałkowski, 1903: 83]. Apologeta cytował też Tertuliana, a szczególnie jego zasadę: *in unum gestit, ne ignorata damnetur* [Niedziałkowski, 1897a: 54].

Na kartach książek Niedziałkowskiego przywoływani są również współcześni mu apologeci europejscy. W kwestii łączenia wiary z naukami przyrodniczymi bardzo często pojawiał się Duilhé de Saint-Projet [Niedziałkowski, 1897a: 65, 67, 79, 95, 99, 105, 111, 121, 173, 216, 229, 238]. Nawiązywał również do Alberta Marii Weissa i Franza Hettingera [Niedziałkowski, 1897a: 245] oraz kardynała Alimondy [Niedziałkowski, 1903: 97] i ks. Moigno [Niedziałkowski, 1895b: 106, 115, 136].

Spośród inspirujących go polskich myślicieli autor wymienił ks. Mariana Morawskiego i jego rozprawy o związku sztuki z moralnością.

W pierwszym tomie dzieła *O chrześcijańską zasadę* przywołane zostało między innymi jego przekonanie, że „do prawidłowości naszego ja należą te prawidła, co stanowią od wnętrza typowo doskonałego człowieka: co do myśli – prawa logiczności i racyonalności, co do woli i uczucia – prawa etyczne. Więc to jedynie może sprawić niezamąconą przyjemność estetyczną człowiekowi doskonale wykształconemu, co się z prawem etycznem godzi, a co temu prawu ubliża, to nietylko moralne, ale i estetyczne uczucie obraża i przeciw jednemu z praw piękna wykracza" [Niedziałkowski, 1895a: 231]. Apologeta czerpał również z listów Józefa Kremera, przytaczając między innymi jego pogląd, że sztuka piękna jest „najpiękniejszym kwiatem samodzielnego ducha, z głębi istoty naszej wyrastającym" [Niedziałkowski, 1901b: 18].

Warstwa językowa

Dzieła Karola Niedziałkowskiego zostały napisane bardzo specyficznym językiem, ściśle związanym z charakterem prezentowanych treści. Znajdujemy tam głęboką analizę filozoficzną i teologiczną, ale i ciętą polemikę publicystyczną czy rozważania nad estetyką słowa. Patrząc na naturę języka z punktu widzenia warsztatu apologetycznego, możemy dostrzec kilka charakterystycznych cech.

Po pierwsze, wiele tekstów Niedziałkowskiego ma charakter wyjątkowo zaczepny. Wyraża się to między innymi w epitetach i inwektywach, których autor nie unika, szczególnie tam, gdzie wchodzi w bezpośrednią polemikę. Przykładowo, osoby usiłujące uchodzić za uczone, a nieposiadające rzeczywistej wiedzy, nazywane są przez niego krzykliwymi srokami i osłami w lwiej skórze [Rawicz, 1908: 70], filozofowie i naukowcy krytykujący dogmaty i moralność chrześcijańską to „płytcy uczeni" [Niedziałkowski, 1901a: 86], a nauczyciel niepodchodzący z szacunkiem do dorobku poprzednich pokoleń to „waryat" [Niedziałkowski, 1897a: 52]. Z nagromadzeniem obraźliwych określeń mamy do czynienia w opisach kobiet walczących o równouprawnienie. Pionierki ruchu emancypacyjnego to „histeryczne poetki", „matki-kukułki, co dzieci porzuciły", czytelniczki liberalnej literatury to „nadęte cytatami erudytki", a emancypantki atakujące chrześcijańskie pojęcie niewiasty to „karły plwające na krzyż" [Niedziałkowski, 1897b: 12]. Baudelaire i Carducci „to uosobienie nietylko idiotyzmu ale i występku (szczególnie rozpusty)", którzy „chwalą samych siebie i swoje bydlęce instynkta" [Niedziałkowski, 1897a: 216], a walka z katolicką Hiszpanią jest kampanią „masońskiej

kielni i żydowskiej jarmułki przeciwko Krzyżowi Chrystusowemu" [Niedziałkowski, 1910: 14].

Po drugie, kolorytu tekstom dodaje także ironia, która pojawia się zarówno jako środek stylistyczny służący do zwalczania przeciwników, jak i jako wzorzec apologetyczny obecny w historii i literaturze. Pisząc o świętym Wawrzyńcu, autor zaznaczył, że Wawrzyniec pomimo tragicznej sytuacji męczeństwa na gorącym ruszcie pozwalał sobie na ironię w słowach skierowanych do sędziego: „już upieczony jestem z tej strony, przewróć i jedz" [Niedziałkowski, 1895a: 116]. Krytykując komentarz Niemojewskiego do katechizmu, Niedziałkowski ironizował: „Księża zawstydzeni zostali cnotą i bezinteresownością p. N-go, no i stało się nieszczęście – zaczęli gorliwiej uczyć katechizmu, skąd, jak twierdzi p. Niemojewski, wszystko zło pochodzi" [Rawicz, 1908: 9].

Po trzecie, Niedziałkowski często ilustruje lub puentuje argumenty historiami i obrazami z życia codziennego albo przykładami zaczerpniętymi z literatury. Czasem są to dłuższe, żartobliwe opowiadania, jak w przypadku zakonników uciekających od pustelników, którzy postanowili dać mnichom nauczkę za plotkowanie na temat dobrobytu w eremie [Niedziałkowski, 1895a: 114–115]. W innym dziele skomentował twórców, którzy zbyt przejęli się naturalizmem: „pod pretekstem prawdy raczą publiczność europejską opisami i obrazkami takich obrzydliwości i takich brudów, że gdyby w tym samym stopniu były utrzymane jatki albo stajnie dla bydła, niechybnie właściciele zostaliby przez policyę pociągnięci do odpowiedzialności" [Niedziałkowski, 1901a: 37–38]. Charakteryzując naukowców, którzy odrzucają klasyczną metafizykę, autor przytoczył baśń Andersena o nagim królu [Niedziałkowski, 1895b: 68–70].

Po czwarte, w dziełach apologety dostrzec można troskę o czystość języka. W kilku miejscach podkreśla on wyższość słów mających rodzimą genezę nad zapożyczeniami z języków obcych. Przykładowo, nawiązując do Lemckego, zauważył, że „wyraz choćby zrozumiały dla wielu lecz cudzoziemski, nie nada się tak dobrze w poezyi, jak wyraz własny, utarty, przez wszystkich zrozumiały" [Niedziałkowski, 1901a: 20]. O książce Niemojewskiego stwierdził, że choć jest napisana po polsku, to „rzadko spotkać można tak niesmaczny, jałowy, suchy i nudny sposób pisania" [Rawicz, 1908: 63].

Po piąte, Karol Niedziałkowski dostrzegł niebezpieczeństwo manipulowania pojęciami, co – jego zdaniem – powszechnie występuje w pismach przeciwników chrześcijaństwa. W *Snopku kąkolu* czytamy: „nie zdziwiłbym się ani trochę, gdybym się od nich dowiedział, że Joanna papieżyca jest Świętą katolickiego Kościoła, albo że kusicielem prarodziców w raju nie był wąż żaden, ale poprostu przebrany jezuita" [Niedziałkowski, 1903:

51]. W innym miejscu apologeta napisał, że dla takich krytyków nauka i rozum to owcza skóra, w którą ubierają się najwięksi nieprzyjaciele trzody, by ją łupić i niszczyć [Niedziałkowski, 1895b: 148].

Po szóste, co można było zauważyć w przytaczanych już przykładach, autor nie unika porównań i metafor. Fałszywe teorie porównywane są do duchowych chwastów, które pod wpływem „wiatru" dziennikarstwa rozprzestrzeniają „jadowite i szkodliwe rzeczy" [Niedziałkowski, 1912: 135], rzekomo postępowe myśli są jak bańki mydlane [Niedziałkowski, 1901a: 189], a błąd ukryty w Demokracji Narodowej to wąż w trawie (*anguis in herba*) [Niedziałkowski, 1908: 43].

Forma literacka i metoda

Niedziałkowski bardzo sprawnie posługuje się zarówno formą traktatu naukowego, jak i tekstem publicystycznym. Na jego dorobek składają się studia literackie (taki podtytuł ma dzieło *Czemu dziś w poezyi nie mamy słowików?*), rozprawy estetyczne (*Studya estetyczne*) i filozoficzne (esej *Krytycyzm naszej epoki i wiara prostaczków* [1895b: 1–326]), gawędy o tematyce prasowej (*Gawęda o jednym numerze ‚Tygodnika Ilustrowanego'* [1897a: 227–264]), a nawet mozaiki aforystyczne (*Złote myśli biskupa Karola Niedziałkowskiego*).

Zaznaczyć jednak należy, że nawet w utworach o charakterze upowszechniającym można dostrzec głębię i podstawy naukowe, a w tekstach naukowych formę publicystyczną. Wspomniał o tym w przedmowie do *Złotych myśli* Antoni Werytus, odpierając zarzut dotyczący wyłącznie publicystycznego charakteru dzieł Niedziałkowskiego. Jak słusznie stwierdził, to spostrzeżenie jest trafne jedynie w zakresie formy pisarskiej, ale treść nosi znamiona gruntownych studiów filozoficznych, historycznych i literackich oraz odbija analityczny zmysł autora. Szczególnym rysem tego pisarstwa jest krytyczna ocena porównawcza dwóch światopoglądów: pogańskiego i chrześcijańskiego [Werytus, 1912: 8–9].

Przykładem wykorzystania analizy literackiej do postawienia diagnozy filozoficznej jest między innymi książka *Czemu dziś w poezyi nie mamy słowików?* Apologeta nie ograniczył się tam bowiem do technicznej oceny wierszy, ale wskazał, że kryzys poezji ma swoje źródło w uleganiu wpływom nowożytnego poganizmu i materializmu. Badając utwory literackie, odwoływał się między innymi do Tomasza z Akwinu.

W podobnym duchu napisane zostało dzieło *Studya estetyczne*, gdzie jednym z głównych kluczy hermeneutycznych do oceny dzieł sztuki była

klasyczna koncepcja triady transcendentaliów: piękna, dobra i prawdy, a w uwagach dotyczących recepcji malarstwa autor nie unikał argumentacji z zakresu psychologii.

Warto w końcu zwrócić uwagę na konsekwentne stosowanie metody, którą można nazwać krytyczno-porównawczą, co widać wyraźnie we wspomnianym już eseju *Krytycyzm naszej epoki i wiara prostaczków*. Autor zestawił tam dogmatyczne nauczanie Kościoła z wynikami nauk przyrodniczych, archeologii i historii. Badania doprowadziły go do tezy, że między prawdziwą wiedzą a wiarą nie ma sprzeczności, a wszystkie konflikty wynikają z błędnego pojmowania natury ludzkiego rozumu i braku świadomości jego ograniczoności.

Główne wątki apologetyczne

Analizując twórczość Karola Niedziałkowskiego, dostrzegamy, że jego rozważania nie ograniczają się do klasycznych tematów apologetycznych, jak kwestia istnienia Boga, wiarygodność Objawienia czy obrona Kościoła. Bardzo ważną częścią jego piśmiennictwa jest apologetyka kultury i porządku społecznego. Biskup łucko-żytomierski był bowiem przekonany, że spór o religię rozgrywa się nie tylko na poziomie doktryny, ale znajduje odzwierciedlenie również w sztuce, życiu społecznym czy wizji człowieka i jego powołania. Z tego powodu wiele miejsca poświęcił przejawom neopoganizmu, który stanowi motyw przewodni lub kontekst dla większości poruszanych przez niego wątków apologetycznych. Wydaje się, że w tym obszarze jego myśl jest też najbardziej interesująca i reprezentatywna, więc warto przywołać powiązane z nią zagadnienia.

Apologia wobec neopoganizmu

Punktem wyjścia dla tego wątku apologetycznego jest przekonanie, że współczesne prądy umysłowe, takie jak materializm, radykalny liberalizm czy pozytywizm, są odrodzeniem błędów starożytnego pogaństwa. Nie są więc one – jak twierdzą niektórzy – elementem postępu cywilizacyjnego, ale ruchem wstecznym, a skutki myślenia neopogan można przewidzieć, gdy obserwuje się upadek cywilizacji starożytnych. Niedziałkowski, posługując się metaforą z kart historii, zanotował: „Gdy w grobie egipskim znaleziono ziarna pszenicy, leżące tam spokojnie od 3000 lat, i wrzucono je do ziemi, ziarna zakiełkowały i wydały takie same, jak przed 30-tu

wiekami nasiona; podobnie też same zasady wprowadzone w życie wśród ludzi, wydają zawsze też same, co przed tysiącami lat, skutki, z małemi zmianami w rzeczach podrzędnych" [Niedziałkowski, 1904: 257]. Co miał na myśli, pisząc o konsekwencjach? Używając obrazu z obszaru geologii, stwierdził, że góra systematycznie podmywana przez prądy rzeczne w końcu osuwa się i pogrąża w toni, a na tych, którzy wraz z nią spadną, czekają liczne rekiny. Jeśli ludzkość nie opamięta się i nie odrzuci neopoganizmu, upadnie w taką otchłań, a jest nią socjalizm [Niedziałkowski, 1907: 51–53].

W tym kontekście Niedziałkowski skrytykował teorie reprezentowane przez takich myślicieli jak Tiele, Max Müller, Réville i Renan, utrzymujące, że religia ewoluowała od fetyszyzmu, przez politeizm, do chrześcijaństwa, a jej najbardziej subtelną fazą jest współczesna bezwyznaniowość. Postawił retoryczne pytanie: „Jeśli bowiem stan pierwotny ateistyczny był stanem dzikości, tak dalece, że nawet niedorzeczny fetyszyzm był już wobec niego postępem; jeśli politeizm i chrześcijanizm były dalszym rozwojem ludzkiego umysłu, jakimże sposobem koryfeusze współczesnego anty-chrześciańskiego ruchu widzą w powrocie do ateizmu najwyższy i ostatni punkt rozwoju ludzkiego i chwalą się, że oni i ich ojcowie uwolnili ludzkość od zmory religii i Bóstwa?" [Niedziałkowski, 1904: 274]. Apologeta stwierdził, że historia ukazuje coś przeciwnego do takiego ewolucjonizmu, ponieważ najstarsze cywilizacje znały ideę jednego Boga, a wielobóstwo było procesem zwyrodnienia tego pierwotnego monoteizmu [Niedziałkowski, 1904: 306]. Swoje wnioski wyprowadził głównie z wyników badań egiptologicznych i wedyjskich, sugerując, że zabytki pozostałe po tamtych kulturach wskazują na istnienie wiary w jednego Boga, a dopiero na kolejnym etapie społeczeństwo „zsunęło się po pochyłości" czystej religii. Powołując się na badania egiptologa Gastona Maspero, Niedziałkowski wyciągnął wniosek, że poganizm rzeczywiście się rozwijał, ale „nie z dołu do góry", a w przeciwnym kierunku [Niedziałkowski, 1904: 770]. Autor porównał ten proces do kamienia. Monoteizm to kamień leżący na szczycie góry, a politeizm to ten sam kamień roztrzaskany w dolinie na wiele rozproszonych odłamków [Niedziałkowski, 1904: 753–754]. Promowany dziś ateizm nie jest zatem jakąś wyższą formą wobec chrześcijaństwa, wynikiem ostatecznego rozwoju i szczytem mądrości, ale powrotem do tego stanu, którego doświadczali „dzicy praludzie" [Niedziałkowski, 1904: 289].

Wspomniana degeneracja była konsekwencją ograniczania się w poznaniu do sfery naturalnej. Biskup łucko-żytomierski stwierdził, że kolejni przedchrześcijańscy myśliciele „prawie odszukali Boga", ale ich

systemy oparte były na wątłych, tylko racjonalnych podstawach, więc nie zdołały powstrzymać moralnego upadku ludzkości. Przykładowo, Anaksagoras był obdarzony „zdumiewającym umysłem", dzięki czemu doszedł do przekonania, że świat został uporządkowany przez „najwyższy rozum". Sokrates również uznawał, że istnieje „Rozum przebywający we wszechświecie". Platon „starał się bliżej poznać królewskiego Ducha i żyjącego stwórcę świata". Dla Arystotelesa „Bóg był jedyną, niepodzielną istotą, w sobie zamkniętym, samotnym i szczęśliwym Bogiem, o świat się nie troszczącym, którego gdyby nie było, Bóg byłby jednak takim jak jest". Każdy z nich proponował więc coś innego i nikt nie mógł trafić w sedno [Niedziałkowski, 1904: 337–338]. Dopiero Objawienie, szczególnie prawd o duszy nieśmiertelnej i o Bogu osobowym, które oświeciło rozum, pozwoliło na prawdziwy postęp. Neopoganizm, odrzucając wartość Objawienia, wraca do pierwotnych dylematów i znów redukuje człowieka do samej materii. Cytując Augusta Nicolasa, Niedziałkowski przekonywał, że religia od zawsze opierała się na tym, że jest w człowieku niematerialny pierwiastek, a śmierć stanowi tylko przejście do wieczności. Pojęcia te nie podpadają jednak pod poznanie zmysłowe i nie są dostępne rozumowi nawet na poziomie przypuszczeń. Konkludując, zaznaczył, że „nie możemy pojąć, jakim sposobem dusze zamknięte w naturze i w zmysłach, mogłyby mieć najmniejsze wyobrażenie o tem, co jest po za naturą i po za zmysłami, gdyby głos z wysokości nie objawił tego" [Niedziałkowski, 1904: 305–306].

Inną przestrzenią krytyki ateizmu było u Niedziałkowskiego podejście do stanowienia prawa. Uważał on, że ważnym krokiem do zepsucia był moment, w którym przestano wyprowadzać normy z religii, a uznano, że źródłem zasad może być wola ludu. Czytamy: „Krok to niezmiernie ważny, bo władza pochodząca nie z woli Boga ale z woli ludu jest jednym z pierwszych dogmatów pogańskiego katechizmu – z tego dogmatu wypłynie podstawowa zasada pogańskiego urządzenia świata – nieograniczona wszechmoc państwa" [Niedziałkowski, 1904: 321]. Źródłem takiego podejścia był bunt ludzkiej woli przeciwko prawu Bożemu. Człowiek zdecydował, że będzie słuchał tylko siebie i ustanowione przez Boga zasady przepracował „na podobieństwo własnych zachceń i woli". Sam stał się więc dla siebie prawem najwyższym, cnotą stało się to, co się mu podobało, a złem to, co przeciwstawiało się jego woli [Niedziałkowski, 1897a: 213].

Neopoganizm niesie z sobą wiele negatywnych skutków moralnych i społecznych. Wśród nich apologeta najczęściej odnosił się do dwóch. Po pierwsze, powoduje on dehumanizację człowieka, sprowadzając go do poziomu „bydlęcia rozumnego", zaprogramowanego na osiąganie przyjemności. Autor opisał to w bardzo sugestywny sposób:

> Mniemany król stworzenia, przeznaczony do wiecznego szczęścia wśród duchów czystych i świętych, sam podniesiony i oczyszczony zamieniony został na człowieka – machinę, rodzaj wieprza rozumnego i w tem wyższego od czworonoga, że za pomocą rozumu umie sobie zdobyć największą sumę rozkoszy; hołdując bezkarnie Bachusowi, Afrodycie i Plutonowi, w dodatku, leżąc w kałuży, może uważać siebie za mądrość najwyższą i rzeczywistego boga [Niedziałkowski, 1895b: 32].

Przedstawiciele tego nurtu zachęcają człowieka, by poszukiwał wszelkich „uciech i zbytków", więc w społeczeństwach pogańskich na ogromną skalę rozwinęło się lenistwo i oczekiwanie na wsparcie państwa z jednoczesną rozrzutnością i chęcią szybkiego bogacenia się. Prowadzi to do skąpstwa, zdzierstwa, spekulacji i wyzysku bliźnich [Niedziałkowski, 1912: 14–15].

Po drugie, jedną z głównych cech poganizmu jest nienawiść do Kościoła i zasad chrześcijańskich. Niedziałkowski porównał jej przejawy do prześladowań za czasów Nerona i Dioklecjana [Niedziałkowski, 1907: 52] albo do obcinania głów wierzącym przez rewolucjonistów [Niedziałkowski, 1895b: 61]. Jego zdaniem jest dziś wielu takich, których na widok chrześcijan ogarnia wściekłość, ponieważ cnoty chrześcijańskie drażnią ich tak, jak promień słoneczny razi chore oko. Zestawił ich z ludźmi dzikimi, Butykidesami i Zulusami, którzy tak zagłuszyli w sobie prawo Boże, że za sprawiedliwe uznają zabranie krowy sąsiada, a za niesprawiedliwe, jeśli sąsiad im bydło kradnie. Biskup stwierdził, że nawet z takimi ludami misjonarzom łatwiej było sobie poradzić, niż nam jest ze współczesnymi Zulusami [Niedziałkowski, 1912: 127]. Ta niechęć ateistów do chrześcijan jest tak daleko posunięta, że są oni w stanie usuwać idee religijne ze wszystkich narracji. Niedziałkowski zacytował Józefa Szujskiego, który miał stwierdzić, że bezwyznaniowcy tak Boga nienawidzą, że wolą pochodzić nawet od wodorostu, byle nie od Niego, dążyć do nirwany, byle nie do Niego, i z samym diabłem iść, byle tylko przeciw Niemu [Niedziałkowski, 1910: 14]. Jednocześnie podkreślają oni, że zasady chrześcijańskie są kajdanami, z których trzeba się wyzwolić, ponieważ one tak bardzo obciążają człowieka, że przez nie jest skazany na mierność. Ponadto, kierując się tymi zasadami, ludzie wierzący niszczą szczęście tego świata, nie pozwalając na postęp i rozwój. Normy chrześcijańskie powinny więc być „co najrychlej ze świata podsłonecznego wygnane" [Niedziałkowski, 1903: 51–52]. U współczesnych pogan najczęściej stosowana strategia krytyki opiera się na wmawianiu, że ludzie wierzący zrezygnowali z wolności, oddając ją Kościołowi [Niedziałkowski, 1903: 31]. Równie pogardliwie odnoszą

się oni do wszelkich przejawów kultu, nazywając je bałwochwalstwem [Niedziałkowski, 1897a: 102]. Poniżają także zakony i klasztory, zarzucając mnichom próżniactwo i egoizm [Niedziałkowski, 1895a: 187]. Jako przykład działalności wrogiej chrześcijaństwu Niedziałkowski podał sceny z Hiszpanii, gdzie neopogańskie tłumy plądrowały Barcelonę: „Zburzono kilkanaście kościołów i kilkadziesiąt zakładów miłosierdzia, zniszczono dzieła sztuki, które uszanowali arabowie i zacięte wojny napoleońskie, wyrzucono 7.000 sierot na ulicę, palono żywcem zakonnice, które nie zdążyły uciec, wreszcie wydobywano ich trupy z trumien, obnoszono po ulicach z urąganiem i wieszano na gałęziach" [Niedziałkowski, 1910: 4]. Jego zdaniem podobne sytuacje miały miejsce we Francji, gdzie „poganizm owładnął sercem ludzi" i rozpoczęły się prześladowania Kościoła i duchowieństwa, „na miejscu krzyża rzuconego do kloaki, umieszczono kielnię masońską", a „nad ruinami Kościoła słychać było śmiech szyderczy, obecnych panów Francyi – massona i żyda" [Niedziałkowski, 1908: 28].

Podsumowując, należy stwierdzić, że apologia wobec neopoganizmu zajmuje w twórczości Karola Niedziałkowskiego najbardziej wyeksponowane miejsce. To przy tej okazji podejmuje on próbę diagnozy głównych zagrożeń duchowych i społecznych jego epoki. W ateizmie, materializmie czy liberalizmie, powszechnie uważanych za przestrzeń postępu, widział on powrót do błędów starożytnego pogaństwa i prostą drogę do moralnej i religijnej degradacji ludzkości. Odrzucenie wiary i Objawienia skutkuje, jego zdaniem, zredukowaniem człowieka do wymiaru materialnego, a co za tym idzie, osłabieniem fundamentów etycznych życia społecznego. Chrześcijaństwo jest tą siłą, która może zabezpieczyć godność człowieka i zapewnić społeczną stabilizację. Takie podejście biskupa łucko-żytomierskiego pozwala nazywać jego twórczość nie tylko apologią chrześcijaństwa, ale także obroną określonej koncepcji antropologicznej i wizji wspólnoty.

Apologia wobec feminizmu

Ciekawym, bardzo kontekstualnym, a zarazem kontrowersyjnym z dzisiejszego punktu widzenia wątkiem apologetycznym w twórczości Karola Niedziałkowskiego była refleksja nad feminizmem, określanym wtedy „emancypacyą". Można powiedzieć, że jest to studium przypadku dla poprzedniej analizy, ponieważ apologeta traktował ruch feministyczny nie jako wyraz postępu, lecz krok wstecz ku pogaństwu, niszczący godność kobiety wypracowaną przez chrześcijaństwo. Czytamy: „Jeżeli

emancypacyę uważać zechcemy ze stanowiska zasad i historyi, to odrazu spostrzeżemy, że jest ona objawem pogańskim i dąży do przywrócenia położenia, jakie kobieta zajmowała w poganizmie" [Niedziałkowski, 1897b: 176]. Uzasadnienie tej tezy widać w dwóch tendencjach. Po pierwsze, już na poziomie deklaratywnym emancypantki otwarcie zrywają z chrześcijaństwem, stając się formalnie pogankami. Po drugie, tam, gdzie wzmaga się ruch antychrześcijański, nasila się również działalność feministyczna, więc – jak wnioskował autor – emancypacja kobiet jest rezultatem spoganienia społeczeństwa.

Skoro skutkiem odejścia od religii jest powrót do ról, jakie kobieta pełniła w epoce przedchrześcijańskiej, biskup łucko-żytomierski stwierdził, że zostaje jej los niewolnicy lub „igraszki męskiej zmysłowości" [Niedziałkowski, 1897b: 209–210]. W tym kontekście, ilustrując odrzucenie chrześcijaństwa przez ruchy feministyczne, Niedziałkowski użył obrazów Cygana, który odcinał gałąź, na której siedział, nie chcąc jednocześnie spaść na ziemię, oraz ogrodnika ścinającego drzewo owocowe i oczekującego, że będzie dalej rodziło. Kobiety chcą bowiem zachować szacunek i bezpieczeństwo, które zyskały dzięki chrześcijaństwu, niszcząc zarazem wiarę, która stanowi źródło realizacji ich pragnienia [Niedziałkowski, 1897b: 113].

Istotnym punktem tej refleksji jest również podkreślanie różnic między mężczyznami i kobietami, które, nie naruszając równości co do natury, posiadania duszy, obowiązków moralnych i wiecznego przeznaczenia, dotyczą powołania i przymiotów psychofizycznych obydwu płci [Niedziałkowski, 1897b: 57]. Przykładowo, zdaniem Niedziałkowskiego same kobiety przyznają, że „mężczyźni są pod względem umysłowym stanowczo wyżsi", choć one uznają ten stan za przejściowy i będący wypadkową ograniczeń w procesie edukacyjnym, więc różnica ta zostanie zniwelowana, gdy otrzymają równy dostęp do wykształcenia [Niedziałkowski, 1897b: 88]. Na tej kanwie biskup skrytykował pewną korespondentkę z Kijowa, która podpisywała się jako „Płeć trzecia n-r 100". Twierdziła ona, że kobieta znalazła się w gorszej pozycji z uwagi na „wielowiekowy nałóg bezwzględnego panowania mężczyzn" oraz „ohydnego, barbarzyńskiego i niesprawiedliwego traktowania". Określała współczesne kobiety „murzynkami", które nie są Bożym stworzeniem. Uważała jednak, że wybiła już godzina buntu i kobiety zostały „opromienione, jakby za rozkazem Bożym, poczuciem praw ludzkich", więc zbliża się równouprawnienie [Niedziałkowski, 1897b: 22–26]. Apologeta zarzucił jej, że jest młoda, niedojrzała, niedouczona [Niedziałkowski, 1897b: 117] oraz że ignoruje historię i dorobek chrześcijaństwa [Niedziałkowski, 1897b: 179].

Zdaniem autora z uwagi na odmienność płci trzeba przyznać, że kobieta została stworzona jako pomoc dla mężczyzny i „dusza ogniska domowego". Jej głównym zadaniem jest bycie dobrą żoną, matką i wychowawczynią, przy czym jest to zaszczyt, a nie poniżenie. W studium na ten temat czytamy: „Popatrzmy teraz, czem jest tak pojęta emancypacya w swej istocie, – co o niej mówi zdrowy, prosty rozsądek. Wszystko w kobiecie: ustrój fizyologiczny, delikatniejsza natura, skłonności i upodobania, przymioty umysłu, woli, charakteru, wszystko słowem wykazuje, że różni się ona znacznie od mężczyzny, że zatem jej powołanie i zajęcia powinny być także inne" [Niedziałkowski, 1897b: 175]. Teza ta uzasadniona została licznymi cytatami biblijnymi, z których wyprowadzono następujący wniosek: „W stosunku wzajemnym mężczyzna zajmuje pierwsze, niewiasta drugie miejsce; on przewodniczy, ona idzie za nim" [Niedziałkowski, 1897b: 61]. Niezrozumiałe w tym kontekście wydają się biskupowi „małpowanie" mężczyzn i dążenia do zrównania płci. Wyrażać to miałoby się w używaniu przez kobiety męskich strojów, noszeniu krótkiej fryzury, sposobie myślenia czy wybieraniu zawodu. W jego opinii niszczy to oryginalność niewiasty, a więc jest tendencją szkodliwą [Niedziałkowski, 1897b: 176].

Niedziałkowski poddał też szczegółowej, krytycznej analizie konkretne postulaty ruchu feministycznego. Po pierwsze, odnosząc się do inwestowania w wykształcenie kobiet, stwierdził, że natura ich umysłu jest wprawdzie zdolna do analizy, ale jednocześnie jest „niedołężna w syntezie". Kobiety nie mają więc predyspozycji, by studiować dyscypliny ścisłe. Jeśli zdarzyło się, że jakaś odniosła na tym polu sukces, był to zapewne wyjątek. Jak czytamy: „Nie brak ludzi wierzących, że kobieta może otrzymać takież jak mężczyzna wykształcenie umysłowe; dłuższa praktyka przekona go, jak i mnie przekonała, że tak być nie może i nie będzie dla właściwości umysłu niewieściego, o której mówiłem wyżej. Większą jeszcze przeszkodą niż ustrój umysłowy jest usposobienie woli; kobiety, na ogół, nie lubią nauki ścisłej i wyższej" [Niedziałkowski, 1897b: 231].

Po drugie, wykonywanie przez kobiety zawodów męskich uznał za szkodliwą konkurencję ekonomiczną, ponieważ są one na tym polu tanią siłą roboczą i dają się wyzyskiwać przez system społeczno-ekonomiczny. Takie postępowanie „ostatecznie wprowadza kobietę na pole zarobkowania dotąd jej obce po to tylko, żeby ją zrobić «murzynem»" [Niedziałkowski, 1897b: 207]. Przykładów na zgubne dla kobiet konsekwencje dążenia do takiego równouprawnienia na rynku pracy dostarczyła autorowi pielgrzymka do Ziemi Świętej. Jak pisał, widział tam ludzi tak samo ubranych, więc nie mógł odgadnąć, czy widzi kobietę, czy mężczyznę. Zwrócono mu wtedy uwagę, że znakiem rozpoznawczym było

dźwiganie przez kobiety ciężarów, podczas gdy mężczyźni szli wolni. Spuentował: „Takto tutaj kobiety używają w całej pełni prawa, którego usilnie się dobijają feministki na zachodzie – prawa współzawodniczenia w pracy z mężczyzną na każdem polu; mężczyzna nic przeciwko temu niema, owszem całą swoją część włożył na barki kobiety – tylko że to jest niewola, nie wyzwolenie" [Niedziałkowski, 1898: 470].

Po trzecie, sprzeczne z naturą kobiety jest jej zaangażowanie na polu politycznym. Na forum publicznym traci ona bowiem swą „wstydliwość dziewiczą" [Niedziałkowski, 1897b: 219] i uważa, że jedynie przez siłę fizyczną może stać się mężną, czyniąc z siebie *virago* [Niedziałkowski, 1895a: 109].

Zgodnie z tokiem myśli apologety emancypacja połączona z odejściem od etyki katolickiej pociąga za sobą katastrofalne skutki. Autor najczęściej wspominał o dwóch. Pierwszym z nich jest zniszczenie rodziny. Ruchy na rzecz wyzwolenia kobiet promują bowiem „moralność niezależną" oraz rozwody, co prowadzi do rozluźnienia więzi społecznych. O rozwodach czytamy: „rozwody niejednej nieszczęśliwej w małżeńskiem pożyciu żonie wydają się rzeczą pożądaną i dobrą. Nie miejsce tu rozszerzać się nad zgubnem dla rodziny znaczeniem rozwodu, jakkolwiek w pojedynczych razach mógłby uratować indywidua; powiem tylko, że kobiety bardzo się łudzą, sądząc, że im to może wyjść na pożytek". Pisząc o tym złudzeniu, Niedziałkowski tłumaczył, że po rozstaniu mężczyzna poradzi sobie, ponieważ posiada siłę, której kobiecie brak. Ona pozostanie wykorzystana, więc „nie wiedzą, biedaczki, co czynią, i jeśli ich będzie więcej tak roztropnych, to chyba pomnik «bohaterkom jasnej myśli» nie prędko jeszcze stanie" [Niedziałkowski, 1897b: 112–113]. Na destrukcję więzów rodzinnych wpływa również psucie młodzieży, którego środowiska emancypacyjne dopuszczają się pod pretekstem uświadamiania. Urządzają wiece i zjazdy, gdzie promują i uchwalają „uświadamianie płciowe" już od czwartej klasy. Wspierane są w tym procederze przez środowiska akademickie, biznesowe i literackie [Rawicz, 1908: 57].

Drugim skutkiem jest zepsucie literatury, ponieważ feministki wprowadzają do piśmiennictwa „bezwstyd i pornografię" oraz szerzą „szelmowską propagandę zepsucia". Apologeta jednoznacznie stwierdził:

> Gorszym daleko i zupełnie już opłakanym skutkiem emancypacyi jest zagnojenie i zatrucie naszej literatury utworami rozwiązłymi, który to rodzaj uprawiają *con amore* niektóre nasze autorki-feministki. Odwaga taka, albo, mówiąc otwarcie, bezwstyd, u jednych budzi obrzydzenie, innym może się podobać, ale wszystkich dziwi. Ustawicznie spotykam się z zapytaniem: skąd

> się to bierze? jakie to siedm duchów nieczystych opętało te kobiety, że bez żadnej racyi ni potrzeby zagnajają nam piśmiennictwo szpetnymi wymysłami hysteryą podrażnionego mózgu? Nie zbłądzę, jeśli przyczynę zjawiska wskażę w emancypacyi. Ona to, wyzwoliwszy kobiety z jarzma „przesądów", pozwoliła im przygarnąć i hodować w sercu pożądania i chucie cielesne; ona, zmniejszywszy albo nawet zupełnie zgasiwszy w nich wstyd niewieści, pozwoliła im nie kryć się przed ludźmi ze swem pornograficznem usposobieniem [Niedziałkowski, 1897b: 217–218].

Analiza stanowiska Karola Niedziałkowskiego wobec feminizmu sugeruje, że ruch ten był dla niego konsekwencją odchodzenia od chrześcijaństwa i zagrożeniem dla tradycyjnego modelu rodziny, a nawet porządku społecznego. Jego argumentacja opierała się przede wszystkim na przekonaniu o komplementarności płci, ale i wyraźnym rozróżnianiu ról mężczyzn i kobiet, łącząc te drugie głównie z małżeństwem, macierzyństwem i wychowaniem. W tym kontekście wszelkie postulaty dotyczące wykształcenia kobiety, jej udziału w polityce czy szerszego zaangażowania na polu ekonomii traktowane były jako sprzeczne z naturą i prowadzące do osłabienia podstawowej jej misji. Niewątpliwie wątek ten należy uznać za silnie zakorzeniony w realiach społecznych i intelektualnych przełomu wieków XIX i XX, ale i ciekawy z punktu widzenia apologetyki kontekstualnej.

Apologia chrześcijańskiej wizji sztuki

Karol Niedziałkowski należał do myślicieli, dla których sztuka religijna pełniła znacznie istotniejszą rolę niż tylko estetyczny wystrój przestrzeni sakralnych. W jego przekonaniu jest to ważny element chrześcijańskiej kultury i narzędzie prowadzące człowieka do poznania Boga. Refleksji nad sztuką poświęcił więc w swych tekstach bardzo wiele miejsca, włączając ją w szeroki program apologetyczny. Podobnie jak w przypadku feminizmu, w dużej mierze wpisał ją w walkę z neopoganizmem. Punktem wyjścia do jego analiz było przypomnienie o jedności trzech klasycznych transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna, które mają swoje jedyne źródło w Bogu. Są one jak różne „warstwy" w jednym promieniu słonecznym, który wydaje się wprawdzie jednorodny, ale zawiera w sobie elementy cieplne, barwę i czynniki chemiczne. Podobnie jest z prawdą, dobrem i pięknem – powinny być elementami jednej całości, jak ten promień słoneczny. Jeśli więc ktoś chciałby uprawiać „sztukę dla sztuki", czyli koncentrować się na formie wyrazu, nie zwracając uwagi na moralną wartość dzieła, popełniałby

błąd, ponieważ sztuka, jako wyraz ludzkiej aktywności, zawsze podlega prawu etycznemu. Piękna forma bez moralnej treści jest jak ciało bez duszy [Niedziałkowski, 1901a: 21]. Autor zanotował:

> „Prawda i piękno to zadanie artysty" – zgoda, chociaż dotąd, artyści zabierali sobie wyłącznie piękno, prawdę oddając uczonym, niech jednak tak będzie; tylko gdzie szanowny autor podział trzeciego członka tej rodziny i czemu o nim ani razu nie wspomniał? Prawda i piękno mają swe osobne istnienie i treść swoję własną, są jednak w samej rzeczy tak ściśle połączone pokrewieństwem wewnętrznem i koniecznością natury, że gdzie jest jedna, tam choć w pewnym stopniu będzie i druga; – tylko że właśnie mają one trzeciego członka również *inseparable*, a tym jest *dobro.* Jak tamtych nie można rozdzielić od siebie, tak tego od nich obojga, i jak kolor wtenczas dopiero będzie żywym i soczystym, pełnym i doskonałym, gdy będą w nim, (raczej obok niego), w odpowiednim stopniu, trzy zasadnicze kolory, tak dzieło sztuki stosownie do swej treści, dopiero wtenczas będzie doskonałem, czynem prawdziwie ludzkim, gdy zjednoczy w sobie piękno, prawdę i dobro [Niedziałkowski, 1895a: 352–353].

Naturalną konsekwencją tak zakrojonej refleksji jest upatrywanie przyczyn upadku sztuki współczesnej w odejściu artystów od wiary. To ona jest bowiem „słońcem ideału", które sprawia, że poeta czy inny twórca ma szersze horyzonty. Gdy jej zabraknie, pozostają tylko „błędne ogniki namiętności" i w rezultacie sztuka karłowacieje, a twórczość zamyka się w drobnych, materialistycznych epizodach [Niedziałkowski, 1901a: 48–49]. Choć postępowi artyści próbują zastąpić nadprzyrodzoną inspirację troską o formę i sztuczki techniczne, wynik ich pracy staje się kałużą występku, cudzołóstwa i cynizmu [Niedziałkowski, 1907: 34], a ich twórczość „kończy w błocie", co jest objawem „znikczemnienia i rozkładu" [Niedziałkowski, 1901a: 52]. Tacy twórcy pracują na rzecz szerzenia się socjalizmu [Niedziałkowski, 1907: 98].

Zdaniem apologety wyrazem neopoganizmu u tak zwanych postępowych artystów jest obecny w ich dziełach „kult nagości". W tym kontekście autor bronił uczucia wstydu, którego obecność w naturze ludzkiej świadczy o różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Czytamy: „Na ogół nauka pogańska i pogańska filozofia ma szczególną przyjemność w zrównaniu człowieka ze zwierzęciem, które wstydu nie zna, a sztuka pogańska dawniej i teraz tak postępuje, jakby na jej twory patrzyli nie ludzie, lecz goryle lub dzikie osły bez wstydu i rumieńca" [Niedziałkowski, 1901b: 203]. Chrześcijaństwo, które jest religią prawdy, nie może pozwolić na deptanie

tego wstydu przez prezentowanie w dziełach sztuki nagości, ponieważ wie, że ludzkie ciało podlega namiętności, więc takie przedstawienia stają się dla człowieka „bodźcem do grzechu" [Niedziałkowski, 1895a: 311]. Zadaniem sztuki ma być wołanie *sursum corda* i podnoszenie człowieka ponad sferę zwierzęcia, a pogański naturalizm sprowadza go do niższego poziomu. Powinno się zatem wymagać od sztuki, by była wstydliwa [Niedziałkowski, 1901b: 203]. Jedynymi uzasadnionymi wyjątkami od tej reguły są przedstawienia pierwszych rodziców w raju, chrzest Jezusa i Jego męka. Tego kryterium nie spełnia zaś między innymi *Sąd ostateczny* Michała Anioła, dlatego doczekał się surowej krytyki Niedziałkowskiego [Niedziałkowski, 1901b: 178].

Dzieło sztuki może nosić znamiona autentycznej religijności, jeśli znajduje się w nim pierwiastek nadprzyrodzony. Nie wystarczy bowiem „złocista obręcz nad głową", złożone ręce czy pobożny tytuł, ale musi być ono odbiciem żywej wiary artysty i wypływać z głębi jego duszy [Niedziałkowski, 1895b: 386]. Zdaniem biskupa łucko-żytomierskiego taka cecha została zatracona w renesansie, ponieważ właśnie wtedy poganizm „wsiąkł" w sztukę chrześcijańską, czego wyrazem jest między innymi przedstawianie w kościołach aniołów jako „bezmyślne, pyzate dzieci" [Niedziałkowski, 1895b: 448–450], a w sztuce nagrobkowej – śmierć prezentowana nie w kontekście nadziei zmartwychwstania, ale ciemnej otchłani [Niedziałkowski, 1901b: 130–139].

Refleksja Karola Niedziałkowskiego nad sztuką jest więc próbą obrony chrześcijańskiej wizji kultury przed ateistycznymi naleciałościami. Jak wspomnieliśmy, fundament tej apologii stanowi triada transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna, bo dopiero na nim można budować dzieła, które będą wyrazem wiary artysty i dadzą szansę odbiorcy sztuki na przeżycie doświadczenia religijnego.

*

Podsumowując główne wątki apologetyczne w twórczości biskupa łucko-żytomierskiego, trzeba stwierdzić, że jego myślenie cechuje się dużą spójnością. Niezależnie od tego, czy pisał o neopoganizmie, feminizmie czy sztuce, wszędzie odwoływał się do chrześcijańskiej antropologii zakorzenionej w Objawieniu. Z tego powodu stanowczo krytykował wszystkie nurty intelektualne i społeczne, które odrzucały transcendencję i naruszały zbudowany na religii porządek publiczny. Bez wątpienia wiele szczegółowych ocen apologety jest mocno związanych z kontekstem przełomu wieków XIX i XX i ma wyłącznie historyczną wartość. Mogą one jednak stanowić cenne świadectwo sposobu, w jaki polska teologia odpowiadała

na wyzwania nowoczesności – zarówno na poziomie formy, jak i treści argumentów. Prezentowany dorobek jest również przykładem holistycznego podejścia do chrześcijaństwa, którego przyjęcie rzutuje nie tylko na doświadczenie religijne, ale także na kształt całej wizji rzeczywistości, nadając sens zarówno życiu jednostki, jak i wspólnoty.

Bibliografia

Źródła

Niedziałkowski, K. (1894). Kilka wspomnień klasztornych. W: *„Charitas". Księga zbiorowa wydana na rzecz R.-K. Towarzystwa Dobroczynności przy Kościele Św. Katarzyny w Petersburgu* (s. 67–83). Petersburg: S. Kornatowski.

Niedziałkowski, K. (1895a). *O chrześcijańską zasadę, t. 1: Asceci w rzeczywistości i w wyobraźni; Kilka wspomnień klasztornych; Nagość w sztuce; Moralność i przyzwoitość w sztuce*. Warszawa: Drukarnia Artystyczna Saturnina Sikorskiego.

Niedziałkowski, K. (1895b). *O chrześcijańską zasadę, t. 2: Krytycyzm naszej epoki i wiara prostaczków; Naleciałości renesansowe w sztuce religijnej*. Warszawa: Drukarnia Artystyczna Saturnina Sikorskiego.

Niedziałkowski, K. (1897a). *Miraże mądrości* (zbiór obejmujący: Wolność myśli i wolność czytania; Wrażenia niewierzącego w Mieście Świętem; Nieco o dyable; Gawęda o jednym numerze „Tygodnika Illustrowanego"; Słówko o bogactwie i ubóstwie; Kilka dni jasnych). Petersburg: Księgarnia K. Grendyszyńskiego.

Niedziałkowski, K. (1897b). *Nie tędy droga, szanowne panie! (Studyum o emancypacyi kobiet)*. Warszawa: Księgarnia Teodora Paprockiego i S-ki.

Niedziałkowski, K. (1898). *Wrażenia z pielgrzymki do Ziemi Świętej*. Petersburg: Księgarnia K. Grendyszyńskiego.

Niedziałkowski, K. (1901a). *Czemu dziś w poezyi nie mamy słowików? Studyum literackie*. Wilno: Józef Zawadzki.

Niedziałkowski, K. (1901b). *Studya estetyczne*. Warszawa: Gebethner i Wolff.

Niedziałkowski, K. (1903). *Snopek kąkolu* (zbiór artykułów: Tańcząca dobroczynność; Osobliwy obrońca sprawy Bożej; Indeks książek zakazanych; Królestwo moje nie jest z tego świata; Okowy dogmatyzmu – wolność czystej nauki; Byle był uczciwym człowiekiem; Księża i nauka). Warszawa: Gebethner i Wolff (Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich, 34).

Niedziałkowski, K. (1904). Studium historiozoficzne. Poganizm, jego istota i skutki. *Rola*, nr 16: 241–242; nr 17: 257–258; nr 18: 273–274; nr 19: 289–290; nr 20: 305–306; nr 21: 321–322; nr 22: 337–338; nr 48: 753–754; nr 49: 769–770.

Niedziałkowski, K. (1907). *Co to jest? Co robić należy? Co być może?* Kijów: „Drukarnia Polska" (Odbitka z tygodnika „Kresy").

Niedziałkowski, K. (1908). *Co myślą zagrożeni piętnowaniem? (Z powodu artykułu „Gazety Codziennej" „Demokracya Narodowa i Kościół")*. Warszawa: Polskie Stronnictwo Polityki Realnej.

Niedziałkowski, K. (1910). *O Hiszpanii z powodu ostatnich wypadków. Barcelona, Inkwizycya, naród-widmo*. Warszawa: Księgarnia Nakładowa M. Szczepkowskiego.
Niedziałkowski, K. (1912). *Złote myśli biskupa Karola Niedziałkowskiego*, A. Werytus (oprac.). Warszawa: Gebethner i Wolff (wydanie pośmiertne).
Rawicz, A. [Niedziałkowski, K.] (1908). *Jak to Andrzej Niemojewski objaśnia katechizm*. Warszawa: Wydawnictwo „Dziennika Powszechnego".

Opracowania

Dębowska, M. (2009). Niedziałkowski Karol Antoni bp. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 13, kol. 1049–1050), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kowerko-Urbańczyk, M. (2022). Ród Niedziałkowskich. Miasto, regionalizm i polityka. W: *Rodzina Miłoszów i rody pogranicza polsko-litewskiego. Studia* (s. 321–340), A. Baranow, J. Ławski, A. Romanik (red.). Białystok–Vilnius: Wydawnictwo Temida 2.
Prokop, K. R. (2001). *Sylwetki biskupów łuckich*. Biały Dunajec–Ostróg: „Wołanie z Wołynia".
Werytus, A. [Skrzynecki, A.] (1912). Biskup Karol Niedziałkowski. W: *Złote myśli biskupa Karola Niedziałkowskiego* (s. 7–13), K. Niedziałkowski. Warszawa: Gebethner i Wolff (wydanie pośmiertne).
Wiśniewski, S. (1961). Ks. biskup Karol Antoni Niedziałkowski pisarz-apologeta. *Nasza Przeszłość*, 14: 191–202. https://doi.org/10.52204/np.1961.14.191-202

Summary

Karol Niedziałkowski (1846–1911), bishop of the Łuck–Zhytomyr diocese, theologian, educator, and public intellectual, was among the most prominent representatives of Polish Catholic apologetics at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. His extensive literary output reflects both the intellectual climate of his era and the challenges posed by modern philosophical, social, and cultural transformations. Deeply rooted in Thomistic philosophy, patristic theology, and the broader tradition of Catholic thought, Niedziałkowski developed an original apologetic vision that combined scholarly argumentation with an accessible and often polemical literary style.

An examination of his writings reveals the principal sources of his inspiration, the characteristic features of his language and method, and the dominant themes of his apologetic activity. Particular attention is given to his critique of neo-paganism, which he regarded as the common denominator of modern ideological currents such as materialism, positivism, radical liberalism, and secularism. In his view, these movements represented not progress but a return to pre-Christian patterns of thought, leading to the erosion of religious belief, moral order, and social cohesion.

Closely related to this diagnosis were his reflections on feminism, culture, education, and the relationship between religion and public life.

The analysis demonstrates that Niedziałkowski's apologetics extended far beyond the defence of individual doctrines. It constituted a comprehensive attempt to safeguard a Christian understanding of the human person, society, and culture against what he perceived as the destructive consequences of modernity. His writings provide valuable insight into the intellectual debates of his time and remain an important testimony to the development of Polish Catholic apologetics in the modern period.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Karola Antoniego Niedziałkowskiego jako wyrazistego przedstawiciela polskiej apologetyki przełomu wieków XIX i XX. Punktem wyjścia jego refleksji była krytyczna diagnoza nowoczesności, której różne nurty – między innymi materializm, pozytywizm, radykalny liberalizm i sekularyzm – ujmował jako formy neopogaństwa. Niedziałkowski bronił chrześcijańskiej koncepcji człowieka, kultury i społeczeństwa, wskazując na religijne i moralne konsekwencje odrzucenia chrześcijańskiego obrazu rzeczywistości. Jego twórczość łączyła formę traktatu naukowego z publicystyką, polemiką, metaforą i przykładami zaczerpniętymi z codziennego życia. Rozdział ukazuje jego apologetykę jako szeroki projekt obrony chrześcijańskiej kultury wobec procesów modernizacyjnych.

Słowa kluczowe: Karol Antoni Niedziałkowski; apologetyka katolicka; neopogaństwo; antropologia chrześcijańska; nowoczesność

Abstract

The chapter presents Karol Antoni Niedziałkowski as a distinctive representative of Polish Catholic apologetics at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. His reflection began with a critical diagnosis of modernity, whose various currents – including materialism, positivism, radical liberalism, and secularism – he interpreted as forms of neo-paganism. Niedziałkowski defended a Christian understanding of the human person, culture, and society, emphasising the religious and moral consequences of rejecting the Christian worldview. His writings combined scholarly treatises with journalism, polemics, metaphors, and examples drawn from everyday life. The chapter portrays his apologetics as a broad project aimed at defending Christian culture against the challenges of modernity.

Keywords: Karol Antoni Niedziałkowski; Catholic apologetics; neo-paganism; Christian anthropology; modernity

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 291–318.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.16

Wieki od XX do XXI

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

Antoni Nadbrzeżny
antoni.nadbrzezny@kul.pl https://orcid.org/0000-0003-0973-3625
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Główne wątki z historii powszechnej

Wiek XX zapisał się jako okres głębokich wstrząsów politycznych, społecznych i cywilizacyjnych. Dwie wojny światowe (1914–1918, 1939–1945) doprowadziły do śmierci dziesiątek milionów ludzi, zniszczenia dużej części Europy oraz masowych zbrodni, w tym ludobójstwa Ormian i Holokaustu. Po 1945 roku świat wszedł w okres zimnej wojny (1947–1991), której oś konfliktu przebiegała między Stanami Zjednoczonymi a Związkiem Radzieckim [Czubiński, 2009: 785]. W tym czasie dokonała się również dekolonizacja – proces odzyskiwania niepodległości przez państwa Azji i Afryki – oraz upadek wielkich imperiów kolonialnych (brytyjskiego, francuskiego, belgijskiego) [Mazurczak, 2016: 138–139; Skrzypek, 2009: 192–193]. Po zakończeniu zimnej wojny nastąpił rozpad ZSRR (1991), zburzenie porządku dwubiegunowego i transformacja ustrojowa w Europie Środkowo-Wschodniej.

Wiek XX to także czas budowy nowego ładu międzynarodowego [Czubiński, 2009: 737–754]. Powstały organizacje o zasięgu globalnym, takie jak ONZ (1945), Międzynarodowy Fundusz Walutowy i Bank Światowy (1944), a także regionalne sojusze militarne i polityczne – NATO (1949)

oraz Układ Warszawski (1955). W Europie rozpoczął się proces integracji gospodarczej, który z czasem doprowadził do powstania Unii Europejskiej (1993). Kluczowe znaczenie miały również kolejne rozszerzenia UE (2004–2013) oraz wyjście Wielkiej Brytanii ze Wspólnoty (Brexit, 2016–2020).

W sferze gospodarczej wiek XX przyniósł głębokie kryzysy i przemiany: Wielki Kryzys (1929–1933), kryzys energetyczno-paliwowy lat 1973–1974, liberalizację handlu światowego oraz szybki rozwój państw Azji Wschodniej – w szczególności Chin po reformach z 1978 roku. W tym samym czasie kształtował się model państwa dobrobytu i gospodarki mieszanej w Europie Zachodniej [Czubiński, 2009: 199–219, 614–618, 730–735, 764–769].

Postęp naukowo-techniczny był jednym z motorów dziejowych epoki [Skrzypek, 2009: 206–212; Czubiński, 2009: 769–777]: od rozwoju lotnictwa i energetyki jądrowej, przez lot człowieka w kosmos (1961) i lądowanie na Księżycu (1969), po upowszechnienie komputerów osobistych, Internetu (lata 90.) oraz mediów społecznościowych i smartfonów (od 2007). Przełomowe znaczenie miały badania nad DNA, sekwencjonowanie genomu ludzkiego (2003) oraz rozwój sztucznej inteligencji generatywnej (od 2022 roku).

W sferze społecznej XX wiek przyniósł intensywne ruchy emancypacyjne i obywatelskie: walkę o prawa Afroamerykanów w USA, zniesienie apartheidu w RPA, rozwój feminizmu, ekologii i ruchów pokojowych. Kultura Zachodu uległa głębokim przemianom – nastąpiła sekularyzacja, pluralizacja światopoglądowa i rewolucja obyczajowa (lata 60.) [Skrzypek, 2009: 216–227].

W XXI wieku wyzwania mają w dużej mierze charakter globalny. Należą do nich: międzynarodowy terroryzm (zamachy z 11 września 2001 roku i wojna z terroryzmem), kryzysy migracyjne i humanitarne (w Syrii, Afganistanie i Afryce Subsaharyjskiej), pandemia COVID-19 (2019–2023), a także coraz bardziej odczuwalne skutki zmian klimatycznych. Szczególnym punktem zwrotnym stała się inwazja Rosji na Ukrainę w 2022 roku. Współczesna cywilizacja mierzy się też z dynamicznym rozwojem technologii cyfrowych, biotechnologii i sztucznej inteligencji, które wpływają na gospodarkę, komunikację, edukację i kulturę. Wszystkie te procesy rodzą nowe napięcia społeczne i moralne, ukazując jednocześnie konieczność globalnej współpracy i nowego myślenia o przyszłości człowieka i planety.

Polska w XX i XXI wieku doświadczyła dramatycznych przemian politycznych, społecznych i kulturowych [Czubiński, 2005: 253–437]. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku powstała II Rzeczpospolita, państwo odnoszące sukcesy modernizacyjne (Gdynia, Centralny Okręg

Przemysłowy), lecz także zmagające się z kryzysami gospodarczymi i napięciami polityczno-etnicznymi (zamach majowy 1926, rządy sanacji). W czasie II wojny światowej kraj padł ofiarą okupacji niemieckiej i sowieckiej, ponosząc ogromne straty ludzkie i materialne (Holokaust, zbrodnia katyńska). Powstania – warszawskie i w getcie warszawskim – symbolizowały opór społeczeństwa. Po wojnie Polska znalazła się pod dominacją ZSRR, przekształcona w państwo komunistyczne z centralnie planowaną gospodarką. Kryzysy społeczne (1956, 1968, 1970, 1976) i wybór Karola Wojtyły na papieża w 1978 roku stworzyły warunki do narodzin ruchu „Solidarność" (1980) oraz przełomu 1989 roku, gdy pokojowo rozpoczęto transformację ustrojową. W latach 90. kraj przeszedł radykalne reformy gospodarcze (plan Balcerowicza), administracyjne i polityczne (nowa konstytucja z 1997 roku). Akcesja do NATO (1999) i UE (2004) przypieczętowała integrację z Zachodem. XXI wiek to okres rozwoju gospodarczego i demokratycznego, ale też wyzwań społeczno-politycznych, jak katastrofa smoleńska (2010), kryzysy konstytucyjne i protesty społeczne (od 2015), pandemia COVID-19 oraz pomoc uchodźcom z Ukrainy (2022) [Kęsy, 2017]. Polska mierzy się obecnie z sekularyzacją, napięciami ideologicznymi oraz kryzysem wiarygodności Kościoła katolickiego w kontekście skandali obyczajowych.

Główne wątki z historii Kościoła

Kościół katolicki w Polsce zachował znaczącą suwerenność duchową mimo zmiennych uwarunkowań politycznych. Po II wojnie światowej, gdy władze komunistyczne podporządkowały sobie większość instytucji publicznych, Kościół pozostał jedyną ogólnonarodową przestrzenią wolnej debaty i formacji społecznej [Żaryn, 2011: 55–60]. Prymas Stefan Wyszyński (więziony w latach 1953–1956) umacniał tożsamość religijną poprzez Wielką Nowennę i obchody Milenium Chrztu Polski (1966), które stały się manifestacją katolickiej samoświadomości narodu [Czaczkowska, 2013: 245–275].

Ważnym wydarzeniem była obecność delegacji polskich biskupów na Soborze Watykańskim II (1962–1965) z prymasem Wyszyńskim i bp. Karolem Wojtyłą na czele. Polscy hierarchowie uczestniczyli w pracach nad konstytucjami *Lumen gentium* i *Gaudium et spes*, a idee soborowe – zwłaszcza wizja Kościoła jako Ludu Bożego – inspirowały reformę liturgiczną i katechetykę w kraju. Symbolicznym gestem stało się Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich z 18 listopada 1965 roku, kojarzone ze słowami: „Przebaczamy i prosimy o przebaczenie". Dokument

zapoczątkował proces pojednania polsko-niemieckiego, ale spotkał się z gwałtowną reakcją władz PRL [Górecki, 2017: 193–197].

Wybór kard. Karola Wojtyły na papieża (1978) zdynamizował ruch obywatelski, kreując moralne zaplecze dla powstania „Solidarności". W czasie stanu wojennego (1981–1983) Kościół prowadził duszpasterstwo internowanych, organizował pomoc charytatywną i podtrzymywał nadzieję społeczną [Dudek, 2016: 193–201]. Po 1989 roku odegrał aktywną rolę w kształtowaniu ustroju demokratycznego, zwłaszcza w debacie konstytucyjnej, edukacyjnej i medialnej [Dudek, 2016: 225–235].

Historyczną cezurę stanowiła bulla *Totus Tuus Poloniae Populus* (25 marca 1992), w której Jan Paweł II powołał trzynaście nowych diecezji i osiem metropolii, dostosowując strukturę Kościoła do realiów społeczno-demograficznych okresu transformacji [Jan Paweł II, 1992: 1–3].

W XXI wieku Kościół w Polsce mierzy się z postępującą laicyzacją, ze spadkiem powołań i z kryzysem wiarygodności spowodowanym ujawnieniem przypadków wykorzystywania seksualnego małoletnich przez duchownych. Publikacje i debata inspirowane m.in. przez środowisko „Więzi" skłoniły episkopat do wprowadzenia bardziej przejrzystych procedur oraz podjęcia wysiłku duszpasterskiej odnowy [Nosowski, 2020: 11–29]. Proces konsultacji w ramach Synodu o synodalności (2021–2024) ukazał potrzebę większego udziału świeckich w podejmowaniu decyzji oraz pogłębienia odpowiedzialności wspólnotowej.

Główne prądy teologiczne

Współczesna teologia rozwija się w ścisłej relacji z przemianami kulturowymi, filozoficznymi i naukowymi, które istotnie wpłynęły na sposób myślenia o Bogu, człowieku i świecie. Punktem przełomowym był Sobór Watykański II, który zainicjował powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych, a zarazem zapoczątkował głęboką odnowę metod teologicznych [Pesch, 2001: 351–382]. W jego następstwie klasyczna apologetyka (Paul von Schanz, Joseph Kleutgen, Reginald Garrigou-Lagrange, Giovanni Perrone, Désiré-Joseph Mercier i inni) ustąpiła miejsca teologii fundamentalnej (Joseph Maréchal, Henri de Lubac, Karl Rahner, René Latourelle, Joseph Ratzinger i inni), rozumianej nie tyle jako obrona wiary za pomocą narzędzi filozoficznych, ile jako teologiczna refleksja nad wiarygodnością chrześcijaństwa w kontekście współczesnego świata [Rusecki, 2002: 109–110]. W efekcie tych przemian teologia stała się bardziej dialogiczna, kontekstualna i wrażliwa na zmiany społeczne, historyczne i kulturowe.

W odpowiedzi na nowe wyzwania wykształciły się liczne nurty teologiczne, które podjęły interpretację treści wiary, dążąc do zachowania jej autentyczności i aktualności w horyzoncie zmieniającego się świata. Poniżej przedstawiono najważniejsze kierunki, które w XX i XXI wieku wywarły znaczący wpływ na rozwój myśli wiarygodnościowej.

a) neoscholastyka

Teologia neoscholastyczna, dominująca w Kościele katolickim od końca XIX do połowy XX wieku, została zainspirowana encykliką *Aeterni Patris* (1879) Leona XIII, która wezwała do odnowy tomizmu jako fundamentu refleksji filozoficzno-teologicznej. Neoscholastyka charakteryzowała się systematycznym ujęciem prawd wiary, rygorem logicznym, precyzją pojęciową i silnym zakorzenieniem w tradycji metafizyki bytu. Szczególnie rozwijała się w ramach tzw. szkoły rzymskiej (Angelicum), z którą związani byli m.in. Reginald Garrigou-Lagrange OP i Giovanni Perrone SJ [Illanes, Saranyana, 1997: 407–409, 440–441].

Integralną częścią tego nurtu była apologetyka, uprawiana m.in. przez Josepha Kleutgena SJ, Désiré-Josepha Merciera i Paula von Schanza. Opierała się ona na klasycznej strukturze trzech traktatów: *demonstratio religiosa* (dowody istnienia Boga), *demonstratio christiana* (wiarygodność posłannictwa Jezusa Chrystusa) oraz *demonstratio catholica* (znaki potwierdzające boską genezę Kościoła). Kluczowy korpus stanowiła triada argumentów: metafizycznych (np. pięć „dróg" św. Tomasza wskazujących na konieczność Pierwszej Przyczyny), historycznych (obiektywność wydarzeń paschalnych i spełnionych proroctw) oraz znakowych (cuda i przymioty Kościoła – *notae Ecclesiae*), których skumulowana siła miała wykazać nadprzyrodzony charakter Objawienia i uzasadnić rozumność aktu wiary [Wagner, 1996: 15–24].

Choć w połowie XX wieku neoscholastyka została poddana krytyce przez przedstawicieli nurtu *nouvelle théologie* jako zbyt abstrakcyjna i oddalona od źródeł biblijnych, jej doktrynalna precyzja i wierność Tradycji sprawiają, że wciąż pozostaje ważnym punktem odniesienia dla wielu teologów.

b) nouvelle théologie

Nouvelle théologie („nowa teologia") była francuskim nurtem odnowy teologicznej, rozwijanym od lat 30. XX wieku i inspirowanym programem

ressourcement, czyli powrotu do źródeł: Pisma Świętego, Ojców Kościoła oraz tradycji liturgicznej [Modro, 2019]. Do głównych przedstawicieli należą Henri de Lubac, Jean Daniélou, Yves Congar, Hans Urs von Balthasar i Marie-Dominique Chenu OP. W opozycji do dominującej wówczas neoscholastyki, uznawanej za ahistoryczną i zbyt spekulatywną, nowa teologia akcentowała historyczność Objawienia, jedność teologii i duchowości oraz związek wiary z egzystencją. Pomimo początkowej krytyki ze strony części Kościoła (np. encyklika *Humani generis*, 1950) idee *nouvelle théologie* wywarły istotny wpływ na przebieg Soboru Watykańskiego II i jego kluczowe dokumenty (*Dei Verbum, Lumen gentium, Gaudium et spes*), stając się trwałym fundamentem współczesnej refleksji teologicznej.

c) teologia transcendentalna

Teologia transcendentalna, rozwijana głównie przez Karla Rahnera i Bernarda J. F. Lonergana, wyrasta z inspiracji transcendentalnym tomizmem Josepha Maréchala oraz dialogu z myślą Immanuela Kanta i Martina Heideggera. U jej podstaw leży przekonanie, że człowiek jako istota rozumna i wolna jest „słuchaczem Słowa" (*Hörer des Wortes*), tzn. „zawsze już" ukierunkowanym na Boga jako horyzont poznania i sensu egzystencji [Rahner, 1997: 1–281]. U Rahnera Objawienie nie jest przede wszystkim zbiorem zewnętrznych prawd, lecz odpowiedzią Boga na pytania wpisane w strukturę ludzkiego podmiotu, określaną jako „nadprzyrodzony egzystencjał" [Rahner, 1959: 1301].

Z kolei Lonergan rozwija własną metodę teologiczną, opartą na analizie ludzkiego aktu poznania i czterech transcendentalnych zasadach: „bądź uważny", „bądź rozumny", „bądź rozsądny", „bądź odpowiedzialny", które wyznaczają strukturę refleksji teologicznej jako dynamicznego procesu poszukiwania prawdy [Cichoń, 2001: 31–40].

Teologia transcendentalna zwróciła uwagę na konieczność analizy warunków możliwości wiary i zrozumienia Objawienia, stając się ważnym nurtem współczesnej teologii fundamentalnej.

d) teologia dramatyczna

Teologia dramatyczna Hansa Ursa von Balthasara [1973–1983], rozwinięta w monumentalnym dziele *Theodramatik* („Teodramat"), ukazuje historię zbawienia jako dramat, w którym wolność Boga i wolność człowieka

spotykają się na „scenie" świata [Piotrowski, 1999]. Objawienie nie dokonuje się tu w postaci abstrakcyjnych twierdzeń, lecz jako wydarzenie zbawczego działania Boga, którego kulminacją są krzyż, zstąpienie do piekieł i zmartwychwstanie Chrystusa. Krzyż jawi się jako szczytowy moment teodramatu – miejsce, gdzie Bóg nie tylko objawia siebie, ale także współuczestniczy w cierpieniu stworzenia [Dola, 2002: 201]. Odwołując się do kategorii sceny, roli i dialogu, von Balthasar łączy głębię dogmatyczną z estetyką i poetyką teatru, ukazując Objawienie jako wydarzenie dynamiczne i personalne, ukierunkowane na zbawienie człowieka i odnowę całego stworzenia.

Z kolei Raymund Schwager [1990], rozwijając intuicje von Balthasara, zintegrował z teodramatem teorię mimetyczną René Girarda. Historię zbawienia odczytuje on jako dramat przemocy i pojednania, w którym Bóg nie odpłaca przemocą, lecz przerywa jej logikę przez krzyż i przebaczenie.

Teologia dramatyczna wnosi istotny wkład do współczesnej teologii fundamentalnej, przesuwając akcent z apologetycznego dowodzenia na narracyjne i historyczne ujęcie Objawienia oraz dialektykę wolności Boga i człowieka.

e) teologia hermeneutyczna

Teologia hermeneutyczna to nurt refleksji nad wiarą chrześcijańską, który od drugiej połowy XX wieku kształtuje rozumienie Objawienia w perspektywie ludzkiego doświadczenia, kultury i historii. Choć impulsy hermeneutyczne obecne są już u Ojców Kościoła, współczesna postać tego nurtu wyrasta z myśli Friedricha Schleiermachera i Wilhelma Diltheya, a swój dojrzały kształt zawdzięcza filozoficznej hermeneutyce Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura. Dopełniają ją teologiczne koncepcje Rudolfa Bultmanna (demitologizacja), Paula Tillicha (metoda korelacji), Edwarda Schillebeeckxa OP (metoda metadogmatyczna) oraz językowe analizy Gerharda Ebelinga i Ernsta Fuchsa [Körtner, 2006: 11–37, 50–74].

Objawienie nie jest tu pojmowane jako przekaz niezmiennych prawd wiary, lecz jako osobowe wydarzenie sensu. Ma ono charakter dialogu między Bogiem a człowiekiem oraz domaga się wolnej odpowiedzi i nieustannej interpretacji w kontekście wspólnoty, historii i kultury. W tym ujęciu wiara nie sprowadza się do przyjęcia doktryny, lecz jest dynamiczną odpowiedzią egzystencjalną, przeżywaną w relacji i zakorzenioną w konkretnym doświadczeniu. Teologia hermeneutyczna przesuwa tym samym

punkt ciężkości z klasycznych dowodów *credibilitas* na wewnętrzną *intelligibilitas* wiary, tzn. na jej rozumność i sensowność.

Szczególny wpływ na ten kierunek wywarł Eugen Biser [1975: 59–149], który pojmuje Objawienie jako osobowe spotkanie człowieka z Bogiem w Jezusie Chrystusie. Kluczowe znaczenie ma dla niego teza: „Chrystus objawia człowiekowi człowieka" (por. GS 22). W takim ujęciu wiara jawi się jako wolna, egzystencjalna odpowiedź człowieka na Boże wezwanie, prowadząca do osobistej oraz wspólnotowej przemiany życia. W konsekwencji teologia fundamentalna staje się hermeneutyką wiary, czyli refleksją nad jej rozumieniem w kontekście ludzkiego doświadczenia.

Teologia hermeneutyczna istotnie wpłynęła na rozwój teologii fundamentalnej, otwierając ją na dynamiczne, dialogiczne i egzystencjalne rozumienie Objawienia oraz aktu wiary.

f) teologia kontekstualna

Teologia kontekstualna powstała jako odpowiedź na zróżnicowane uwarunkowania kulturowe, społeczne i religijne w regionach takich jak Afryka, Azja, Ameryka Łacińska czy Oceania. Jej podstawowym założeniem jest przekonanie, że Objawienie Boże wymaga lokalnego zakorzenienia – nie tylko tłumaczenia, lecz także reinterpretacji w świetle konkretnych doświadczeń: ubóstwa, kolonializmu, przemocy, duchowości rdzennych kultur [Hock, 2011: 55–95]. Kluczowymi kategoriami są tu inkulturacja oraz kontekstualizacja wiary, rozumiane jako proces wcielania Ewangelii w dany świat kulturowy. Do przedstawicieli tego nurtu należą m.in. Tissa Balasuriya (Azja), Kwame Bediako (Afryka), José Míguez Bonino (Ameryka Łacińska).

Teologia kontekstualna wnosi istotny wkład w teologię fundamentalną, wskazując, że wiarygodność chrześcijaństwa zależy nie tylko od wierności źródłom, lecz również od zdolności prowadzenia dialogu z konkretnym kontekstem społecznym, kulturowym i religijnym. Hans Waldenfels [2005, 1993], twórca koncepcji „kontekstualnej teologii fundamentalnej" (*Kontextuelle Fundamentaltheologie*), definiuje ją jako dialogiczne „stanie u drzwi" pomiędzy Ewangelią a światem, któremu głoszona jest obietnica zbawienia [Waldenfels, 1993]. Współczesne przekazywanie tej obietnicy napotyka jednak liczne trudności: sprzeciw, niezrozumienie, pluralizm religijny i światopoglądowy oraz podziały wewnątrz samego chrześcijaństwa. Teologia fundamentalna winna zatem nieustannie podejmować to wyzwanie, poszukując adekwatnego języka i form komunikacji

zdolnych dotrzeć do człowieka żyjącego w złożonej, zsekularyzowanej rzeczywistości.

g) teologia polityczna

Teologia polityczna, rozwijana przez Johanna Baptistę Metza i Jürgena Moltmanna, stanowi odpowiedź na kryzys nowoczesnej świadomości religijnej, oderwanej od historii i rzeczywistości społecznej. Metz, inspirowany myślą szkoły frankfurckiej i pamięcią o Auschwitz, podkreśla, że wiara nie może abstrahować od cierpienia niewinnych i niesprawiedliwości dziejowej. Teologia musi być „mistyką otwartych oczu", tj. wrażliwą na historię i odpowiedzialną etycznie [Metz, 2013].

Z kolei Moltmann [1964], w kontekście doświadczeń II wojny światowej, ukazywał nadzieję chrześcijańską jako aktywne oczekiwanie przemiany świata, zakorzenione w krzyżu i zmartwychwstaniu Chrystusa.

Teologia polityczna uwydatniła społeczny wymiar zbawienia i konieczność zaangażowania wiary w procesy historyczne. Wniosła wkład w rozwój teologii fundamentalnej, ukazując, że Objawienie nie dokonuje się poza historią, lecz w dramatycznych wydarzeniach walki o wolność, sprawiedliwość i godność człowieka.

h) teologia wyzwolenia

Teologia wyzwolenia, ukształtowana w kontekście Ameryki Łacińskiej przez teologów takich jak Gustavo Gutiérrez i Leonardo Boff, powstała jako odpowiedź na doświadczenie ubóstwa, wykluczenia i niesprawiedliwości społecznej [Gutiérrez, 1976]. Jej punktem wyjścia jest lektura Pisma Świętego w świetle realiów życia ubogich, przy założeniu, że Bóg objawia się jako Ten, który wyzwala lud z ucisku. Teologia ta łączy orędzie Ewangelii z krytyczną analizą społeczno-ekonomiczną, wykorzystując niekiedy narzędzia marksistowskie (np. analizę klasową), co spotkało się z krytyką ze strony Magisterium [Gaj, 2019: 181–189]. Nurt ten podkreśla „preferencyjną opcję na rzecz ubogich" jako wyraz wierności Ewangelii [Gaj, 2019: 200–201, 367]. Jest teologią „od dołu", zakorzenioną w doświadczeniu wspólnot podstawowych.

Teologia wyzwolenia wniosła istotny wkład w teologię fundamentalną, ukazując, że wiarygodność chrześcijaństwa zależy od jego zaangażowania w przemianę rzeczywistości społecznej i solidarność z cierpiącymi.

i) teologia ekumeniczna

Teologia ekumeniczna to nurt refleksji teologicznej nad dialogiem międzywyznaniowym, który w XX wieku nabrał szczególnej dynamiki, a po Soborze Watykańskim II – zwłaszcza w świetle dekretu *Unitatis redintegratio* (1964) [Jaskóła, 2018] – stał się integralną częścią katolickiej świadomości teologicznej. Jej celem jest przezwyciężanie podziałów między Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi oraz budowanie jedności na fundamencie wspólnej wiary w Chrystusa. Jedność ta nie oznacza uniformizacji, lecz zakłada „pojednaną różnorodność", realizowaną poprzez dialog doktrynalny, duchowy i praktyczny – w duchu prawdy, miłości i wzajemnego szacunku.

Ważnym etapem rozwoju katolickiej refleksji ekumenicznej była encyklika Jana Pawła II *Ut unum sint* (1995), która potwierdziła nieodwołalne zaangażowanie Kościoła katolickiego w dzieło jedności i otworzyła nowe pola współpracy, w tym dialog na temat sposobu sprawowania prymatu Biskupa Rzymu.

Do głównych przedstawicieli tego nurtu należą Yves Congar OP, prekursor soborowej odnowy eklezjologicznej, Walter Kasper, wieloletni przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, Georges Tavard AA oraz Jean-Marie Tillard OP. W tradycjach protestanckiej i prawosławnej wyróżniają się Oscar Cullmann i Wolfhart Pannenberg. W Polsce znaczący wkład w rozwój dialogu wnieśli Alfons Nossol i Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, promotorzy porozumienia katolicko-luterańskiego, oraz Wacław Hryniewicz OMI, zaangażowany w dialog z prawosławiem.

Teologia ekumeniczna wnosi istotny wkład w teologię fundamentalną, ukazując, że jedność chrześcijan jest nie tylko nakazem Ewangelii, lecz także warunkiem wiarygodności Kościoła we współczesnym świecie. Wątek ekumeniczny znalazł odzwierciedlenie m.in. w koncepcji ekumenicznej teologii fundamentalnej rozwijanej przez Petera Knauera [1991], w której prawda wiary chrześcijańskiej uzasadniana jest przede wszystkim od strony treści: Bóg zbawia jedynie z łaski, jedynie przez Chrystusa, w wierze, która tę łaskę przyjmuje (*sola gratia*, *solus Christus*, *sola fide*). Właśnie ta wspólna podstawa łączy Kościoły. Kościół nie jest przy tym rozumiany jako nadrzędny autorytet, lecz jako wiarygodny świadek Objawienia. W tym sensie ekumeniczna teologia fundamentalna nie jest klasycznie pojmowaną apologetyką, lecz krytyczną samorefleksją wiary w dialogu z Kościołami, religiami i światem.

j) teologia religii i teologia komparatywna

Teologia religii podejmuje refleksję nad miejscem religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia. W odpowiedzi na wyzwania pluralizmu religijnego wykształciły się trzy główne modele interpretacyjne: ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm [Kałuża, 2024].

Ekskluzywizm przypisuje wartość zbawczą wyłącznie chrześcijaństwu, traktując je jako jedyną prawdziwą i skuteczną drogę do zbawienia. Klasycznym reprezentantem tego podejścia jest Karl Barth.

Inkluzywizm dopuszcza możliwość zbawienia poza formalnymi granicami chrześcijaństwa, ale zawsze dzięki łasce Chrystusa, jedynego i powszechnego Zbawiciela. Religie niechrześcijańskie mogą być postrzegane jako przestrzenie działania Ducha Świętego, choć nie posiadają własnej skuteczności zbawczej. Głównym przedstawicielem tego nurtu jest Karl Rahner, autor koncepcji „anonimowych chrześcijan".

Pluralizm religijny zakłada, że religie świata są równorzędnymi drogami do Boga. John Hick, główny promotor tego podejścia, dokonał na tej podstawie głębokiej reinterpretacji chrystologii, uznając Jezusa za jedną z wielu historycznych manifestacji tej samej boskiej Rzeczywistości.

Przełomową rolę w katolickim spojrzeniu na religie niechrześcijańskie odegrał Sobór Watykański II, zwłaszcza deklaracja *Nostra aetate* (1965), która uznała obecność „promieni prawdy" (*radius veritatis*, por. NA 2) w innych tradycjach religijnych i wezwała do dialogu opartego na szacunku, wzajemnym zrozumieniu i wspólnym poszukiwaniu prawdy.

Nową koncepcję w ramach chrześcijańskiej refleksji nad pluralizmem religijnym zaproponował Jacques Dupuis SJ. W jego ujęciu religie niechrześcijańskie są „darami Boga dla ludzkości" i pełnią pozytywną rolę w ekonomii zbawienia (*pluralizm de iure*), przy zachowaniu chrystocentrycznej struktury Objawienia. Propozycja ta została jednak poddana krytycznej analizie przez Kongregację Nauki Wiary (2001) [KNW, 2001], co ukazuje napięcia towarzyszące pluralistycznym interpretacjom w ramach teologii katolickiej.

Równolegle rozwija się teologia komparatywna, skoncentrowana nie tyle na ocenie zbawczej wartości religii niechrześcijańskich, ile na pogłębionym dialogu pojęciowym i duchowym między religiami [Kałuża, 2016]. Często krytyczna wobec teologii religii, zarzuca jej zbytnią ogólność oraz pomijanie danych empirycznych, dostarczanych przez nauki religioznawcze. Oba podejścia stanowią kluczowy wkład w budowanie teologicznych podstaw dialogu międzyreligijnego, tak istotnego w pluralistycznym i zglobalizowanym świecie.

k) teologia feministyczna

Teologia feministyczna, rozwijana m.in. przez Elisabeth Schüssler Fiorenzę i Rosemary Radford Ruether, stanowi krytyczną refleksję nad chrześcijaństwem z perspektywy doświadczenia kobiet. Jej celem jest ujawnienie oraz przezwyciężenie struktur patriarchalnych obecnych w interpretacji Pisma Świętego, Tradycji i praktyce Kościoła [Schüssler Fiorenza, 2013]. Wychodząc z hermeneutyki wykluczenia, nurt ten proponuje reinterpretację teologii w świetle równości, sprawiedliwości i rzeczywistego udziału kobiet w życiu wspólnoty wierzących. Poddaje także krytycznej analizie tradycyjne, androcentryczne obrazy Boga, rozumienie urzędów oraz historii zbawienia, wskazując na konieczność ich reinterpretacji w duchu inkluzywności i dialogu. Androcentryczne są takie przedstawienia i koncepcje Boga, które koncentrują się na cechach tradycyjnie przypisywanych mężczyznom (np. siła, władza, autorytet) oraz wyrażają Boga wyłącznie w męskich kategoriach językowych i symbolicznych (np. jako „Ojciec", „Król", „Pan"), co może prowadzić do marginalizacji doświadczenia kobiecego i zawężenia rozumienia Bożego Objawienia.

Schüssler Fiorenza akcentuje potrzebę „pamięci wyzwalającej" (*liberating memory*), która umożliwia odczytanie historii Kościoła z perspektywy wykluczonych i marginalizowanych [Schüssler Fiorenza, 1983: 3–40]. Jej celem jest nie tyle odrzucenie Tradycji, ile jej krytyczno-kreatywne odczytanie, wydobywające z niej potencjał sprawiedliwości. Ruether natomiast wskazuje na zgodność feminizmu z chrześcijańską wizją odkupienia, dowodząc, że autentyczna wiara chrześcijańska ma charakter wyzwalający i sprzeciwia się wszelkiej formie opresji [Małek, 2018].

Teologia feministyczna postuluje zatem włączenie głosu kobiet jako warunku wiarygodności, integralności i uniwersalności przekazu Ewangelii. Na tym też polega jej wkład do teologii fundamentalnej.

l) teologia procesu

Teologia procesu, inspirowana filozofią Alfreda N. Whiteheada, Charlesa Hartshorne'a i Davida Raya Griffina, przedstawia Boga jako dynamicznie zaangażowanego w świat, współcierpiącego i głęboko relacyjnego. W przeciwieństwie do klasycznej teologii, która podkreśla niezmienność i absolutną transcendencję Boga, teologia procesu ukazuje Go jako byt, który rozwija się wraz z rzeczywistością i wchodzi w autentyczną relację ze stworzeniem. Bóg nie narzuca swojej woli, lecz działa perswazyjnie,

respektując wolność stworzeń. Cierpienie świata realnie dotyka Boga, który „cierpi z cierpiącymi" i podtrzymuje ich w procesie wzrastania ku pełni. Zbawienie rozumiane jest tutaj jako stopniowe urzeczywistnianie dobra w historii [Loichinger, Kreiner, 2010: 43–66].

Teologia procesu wnosi istotny wkład do teologii fundamentalnej, zwłaszcza w kontekście teodycei, ukazując Boga nie jako absolutnego władcę, lecz jako współczującego uczestnika historii – obecnego, zaangażowanego, ale nienarzucającego się. Bóg towarzyszy światu w jego stawaniu się, szanując wolność i autonomię stworzenia. Zło nie wynika z Jego woli, lecz z niedoskonałości świata oraz z wolności stworzeń, którym Bóg, nie odbierając niezależności, towarzyszy z cierpliwą miłością.

m) teologia nauki

Teologia nauki (ang. *Science and Religion*), rozwijana m.in. przez Iana G. Barboura, Arthura Peacocke'a, Johna C. Polkinghorne'a, Ernana McMullina i Michała Hellera, podejmuje pogłębiony dialog między refleksją teologiczną a współczesnymi naukami przyrodniczymi. Nurt ten przeciwstawia się zarówno scjentyzmowi, który absolutyzuje metodę empiryczną, jak i fideizmowi, który oddziela wiarę od rozumu. Wskazuje, że teologia i nauka operują odmiennymi, choć wzajemnie dopełniającymi się sposobami poznania rzeczywistości [Heller, 2015: 13–22].

Celem tej refleksji nie jest dowodzenie prawd wiary za pomocą nauki, lecz ukazanie, że świat badany przez nauki przyrodnicze może być sensownie interpretowany również w świetle wiary. Szczególną uwagę poświęca się zagadnieniom racjonalności, uporządkowania i poznawalności rzeczywistości, traktowanym jako przestrzeń, w której może wybrzmieć pytanie o Boga jako źródło istnienia i sensu, a nie jako wyjaśnienie luk w wiedzy (*God of the gaps*) [Heller, 2011: 156–158].

W kontekście teologii fundamentalnej nurt ten oferuje język i kategorie pozwalające na wiarygodne głoszenie orędzia chrześcijańskiego w epoce naukowej racjonalności. Teologia, aby zachować swoją aktualność, musi uwzględniać współczesny obraz świata, kształtowany przez osiągnięcia kosmologii, biologii, fizyki i antropologii. Podkreślał to również Jan Paweł II, który w encyklice *Fides et ratio* (1998) wzywał do otwartego dialogu między naukami przyrodniczymi a teologią, wskazując, że wiara i rozum są dwiema drogami prowadzącymi do poznania prawdy (por. FR 69).

*

W wiekach XX i XXI teologia katolicka przeszła gruntowną odnowę, odpowiadając na wyzwania nowoczesności, sekularyzacji oraz pluralizmu kulturowego i religijnego. Odejście od neoscholastycznego modelu spekulatywnego otworzyło drogę do głębszej refleksji nad Objawieniem, wiarą i ich zakorzenieniem w historii oraz doświadczeniu. Kierunki takie jak *nouvelle théologie*, teologia transcendentalna, dramatyczna, polityczna czy wyzwolenia, a także nurty feministyczne i kontekstualne, ukazały konieczność łączenia wierności Objawieniu z otwartością na nowe konteksty egzystencjalne i kulturowe.

Równolegle istotnie rozwinęła się refleksja nad relacją między wiarą a nauką, nad dialogiem ekumenicznym oraz miejscem religii niechrześcijańskich w Bożym planie zbawienia. Współczesna teologia nie tworzy jednolitego systemu, lecz stanowi przestrzeń zróżnicowanego dialogu, którego wspólnym celem jest poszukiwanie prawdy i wiarygodne głoszenie Ewangelii w zmieniającym się świecie.

Szczególną rolę w tej dynamice odegrała teologia fundamentalna, która – wychodząc poza schemat klasycznej apologetyki – stała się refleksją nad wiarygodnością Objawienia w kontekście historii, kultury i ludzkiego doświadczenia. Zamiast skupiać się na zewnętrznych argumentach (*credibilia*), coraz większą wagę przywiązuje się do wewnętrznej rozumności (*intelligibilitas*) aktu wiary oraz jego zdolności do dialogu ze współczesnym światem[1].

Nowe nurty teologiczne – od *nouvelle théologie*, przez hermeneutykę, narracyjność i teologię feministyczną, po nauki przyrodnicze – wzbogaciły metodologię teologii fundamentalnej o kategorie sensu, interpretacji, kontekstu i zaangażowania. Wspólnym mianownikiem tych podejść jest

---

1 Credibilia (*motiva credibilitatis*) to zewnętrzne motywy wiarygodności, takie jak cuda, proroctwa, świętość życia świętych czy trwałość Kościoła, które w klasycznej apologetyce pełniły funkcję racjonalnych znaków potwierdzających boskie pochodzenie Objawienia. Miały one na celu przygotowanie rozumu do aktu wiary, który przekracza możliwości rozumu, ale mu nie przeczy. Z kolei *intelligibilitas fidei* odnosi się do wewnętrznej rozumności i sensowności samego Objawienia: jego spójności, zdolności do interpretowania rzeczywistości oraz odpowiadania na najgłębsze pytania człowieka. We współczesnej teologii fundamentalnej następuje przesunięcie akcentu: zamiast ograniczać się do wykazywania zewnętrznych racji przemawiających za prawdziwością chrześcijaństwa (*credibilia*), coraz większą wagę przywiązuje się do ukazania wiary jako racjonalnej odpowiedzi na Objawienie Boga w Jezusie Chrystusie – odpowiedzi zakorzenionej w historii, kulturze i osobowym doświadczeniu. Objawienie nie jest tu jedynie zbiorem prawd do przyjęcia, lecz wydarzeniem sensu, które domaga się egzystencjalnej interpretacji i wolnej odpowiedzi w wierze.

przekonanie, że chrześcijaństwo stanowi odpowiedź na Objawienie Boga, które dokonuje się w przestrzeni relacji, historii i kultury, a wiara – rozumiana jako dynamiczna odpowiedź człowieka na Boże wezwanie – wymaga nie tylko przekazu treści, ale także ich zrozumienia i przeżycia w aktualnym kontekście kulturowym i egzystencjalnym [Werbick, 2019].

Główne prądy filozoficzne

Filozofia XX i XXI wieku miała istotny wpływ na kształtowanie się współczesnej teologii, w tym szczególnie apologetyki lub teologii fundamentalnej i ogólnych ram myślenia wiarygodnościowego. Zmieniający się paradygmat poznania, rosnąca autonomizacja nauki, kryzys metafizyki klasycznej oraz nowe pytania antropologiczne i aksjologiczne sprawiły, że konieczna stała się głębsza refleksja nad relacją między wiarą a rozumem. Poniżej przedstawiono najważniejsze nurty filozoficzne, które w XX i XXI wieku stanowiły dla teologii zarówno wyzwanie, jak i inspirację.

a) ateizm i nowy ateizm

Ateizm jako światopogląd nabrał szczególnego znaczenia w XX wieku, zwłaszcza w kontekście doświadczeń totalitaryzmu, przyspieszonej sekularyzacji oraz ekspansji scjentystycznego modelu poznania. Klasycznymi przedstawicielami ateizmu filozoficznego byli Jean-Paul Sartre i Albert Camus, którzy ukazywali absurd istnienia i dramat ludzkiej wolności w świecie pozbawionym Boga. Sartre podkreślał konieczność tworzenia sensu przez człowieka wbrew ontologicznej pustce, a Camus eksponował heroizm buntu wobec niezrozumiałego i milczącego świata [Höffe, 2005: 305–307]. W drugiej połowie XX wieku istotną rolę odegrał także tzw. ateizm metodyczny, charakterystyczny dla pozytywizmu logicznego (np. u Alfreda Julesa Ayera), który eliminował pytania religijne z zakresu sensownych wypowiedzi, uznając je za pozbawione wartości poznawczej [McGrath, 2009: 100–106].

W XXI wieku rozwinął się nurt określany jako „nowy ateizm" (*New Atheism*), reprezentowany przez autorów takich jak Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett i Christopher Hitchens [Starzyński, 2015]. Nurt ten, niekiedy klasyfikowany również jako antyteizm, nie ogranicza się do negacji istnienia Boga, lecz aktywnie przeciwstawia się religii jako zjawisku społecznemu, uznając ją za irracjonalną, opresyjną i zbędną w świetle

współczesnej wiedzy naukowej i moralności sekularnej. Główne argumenty nowego ateizmu koncentrują się na krytyce dogmatyzmu religijnego, związków religii z przemocą oraz jej rzekomej niezgodności z rozumem. Dla teologii fundamentalnej oraz filozofii religii jest to poważne wyzwanie intelektualne, wymagające zarówno rewizji klasycznych argumentów za istnieniem Boga, jak i wypracowania nowych modeli racjonalności teologicznej zdolnych do dialogu z myślą areligijną [Feser, 2022].

b) naturalizm

Naturalizm to stanowisko filozoficzne głoszące, że całość rzeczywistości, w tym procesy poznawcze, można wyjaśnić wyłącznie za pomocą metod i kategorii nauk przyrodniczych. W ujęciu ontologicznym naturalizm zakłada, że wszystko, co istnieje, należy do porządku przyrody i podlega tym samym prawom naturalnym. Odrzuca się tutaj istnienie bytów nadprzyrodzonych oraz transcendencji. Umysł, wartości czy religia są traktowane jako zjawiska naturalne, możliwe do wyjaśnienia w ramach nauk empirycznych [Tetens, 2015: 12–15]. Przedstawicielami tego nurtu w XX i XXI wieku są m.in. Willard Van Orman Quine, John Leslie Mackie, Daniel Clement Dennett, Alexander Rosenberg oraz Anthony Clifford Grayling, którzy – każdy na swój sposób – akcentują materialistyczne podstawy rzeczywistości i krytycznie odnoszą się do religijnych wyjaśnień świata.

Naturalizm metodologiczny z kolei nie rozstrzyga, *co* istnieje; wskazuje jedynie, *jak* należy dochodzić do wiedzy: naukowe (i w znacznej mierze filozoficzne) poznanie opiera się wyłącznie na metodach przyrodoznawstwa i szuka wyjaśnień naturalnych. Praktykuje się go operacyjnie, niezależnie od prywatnych przekonań metafizycznych [Bylica, 2004; Sagan, 2013]. Do najczęściej przywoływanych XX- i XXI-wiecznych rzeczników tej formy naturalizmu należą Elliott Sober, Michael Ruse, Robert T. Pennock, Barbara Forrest oraz – po stronie nauk przyrodniczych – Ernst Mayr i Kenneth R. Miller. W Polsce analogiczną rolę odgrywają Jan Woleński, Adam Grobler, Piotr Bylica i Dariusz Sagan, a także Michał Heller, który, zachowując teistyczną perspektywę, akcentuje, że metodologiczny naturalizm jest neutralnym, sprawdzonym „warsztatem" nauki [Heller, 2003].

Naturalizm, zwłaszcza w wersji ontologicznej, stawia przed teologią poważne wyzwanie: jak uzasadnić Objawienie i obecność Boga w rzeczywistości, która nie dopuszcza istnienia transcendencji? W odpowiedzi

rozwijają się różnorodne próby reintegracji wiedzy religijnej i naukowej – od koncepcji teizmu naukowego i Inteligentnego Projektu po złożone modele dialogu nauk przyrodniczych z teologią. W tym nurcie wyróżniają się m.in. John Polkinghorne [2008], Ian Barbour [1993] oraz Michał Heller [2021], który wskazuje na możliwą komplementarność poznania naukowego i teologicznego, przy zachowaniu autonomii obu porządków.

c) strukturalizm i nihilizm

Strukturalizm, reprezentowany m.in. przez Claude'a Lévi-Straussa oraz Michela Foucaulta w jego wczesnej, przejściowej fazie twórczości, zakłada prymat struktur językowych, społecznych i kulturowych nad indywidualnym podmiotem [Teichert, Rott, 2004: 109–115]. Religia w tym ujęciu staje się systemem znaczeń, które funkcjonują niezależnie od osobistej intencji czy przeżycia wierzącego. Takie podejście wywiera istotny wpływ na teologię, prowokując pytania o status osoby wierzącej, jej zdolność do odbioru Objawienia oraz o możliwość autentycznej odpowiedzi wobec Boga objawiającego się w historii. Nurt ten wymusza na teologii głębszą refleksję nad własną metodą i językiem, by nie uległa redukcji do jednego z systemów kulturowych bez odniesienia do transcendencji [Bartnik, 1975].

Nihilizm – od diagnozy Friedricha Nietzschego o „śmierci Boga" i rozpadzie „wartości najwyższych" [Nietzsche, 2006: 167–169] po hermeneutyczny nihilizm Gianniego Vattima, który w ramach *pensiero debole* („słabego myślenia") widzi „osłabienie" wszelkich absolutów [Vattimo, 2006: 152–155] – stawia teologii radykalne pytanie o źródło sensu. Skoro pewność obiektywnej prawdy zanika, odwołanie do transcendentnego fundamentu zostaje zakwestionowane.

Współczesna teologia, nie próbując reanimować silnych konstrukcji metafizycznych, przesuwa akcent na wymiar relacyjny i dialogiczny: Objawienie odsłania się w spotkaniu, w kenotycznym samoogołoceniu Boga (Flp 2, 7) i w solidarności międzyludzkiej. Wiara staje się aktem hermeneutycznym – nieustannym przekładem Ewangelii na konkret historii, a nie zamkniętym zbiorem tez (taki kierunek zdaje się wyznaczać teologii papież Franciszek [2023]). Paradoksalnie to właśnie „osłabienie" metafizycznych pewników otwiera przestrzeń dla personalistycznej i agapetologicznej reartykulacji sensu.

d) postmodernizm

Postmodernizm, rozwijany m.in. przez Michela Foucaulta, Jacques'a Derridę i Jeana-François Lyotarda, kwestionuje możliwość uniwersalnego poznania, akcentując językową nieprzezroczystość, lokalność narracji oraz kulturowe uwarunkowanie wiedzy [Herbut, Żardecka, 1997: 429–431]. Charakterystycznym rysem tego nurtu jest antyreprezentacjonizm – przekonanie o niemożliwości objawienia się Absolutu w historii. W ujęciu Lyotarda Absolut jest „nieprzedstawialny" i „poza byciem", co prowadzi do radykalnego apofatyzmu. Taka perspektywa podważa fundamentalne założenie chrześcijańskiej teologii Objawienia, zgodnie z którym Bóg objawił się w sposób pozytywny i osobowy w Jezusie Chrystusie, będącym „obrazem Boga niewidzialnego" (por. Kol 1, 15) [Kałuża, 2013: 112–114].

Bezpośrednią konsekwencją antyreprezentacjonizmu jest relatywizm epistemologiczny, czyli przekonanie o niemożności poznania uniwersalnej prawdy i ograniczeniu się do tzw. małych narracji, oraz relatywizm aksjologiczny, czyli zanegowanie istnienia obiektywnych i uniwersalnie obowiązujących norm moralnych. Z kolei dekonstrukcja, rozwijana przez Jacques'a Derridę, podważa stabilność znaczeń, traktując teksty – także objawione – jako otwarte na nieskończoną interpretację. Wobec tych wyzwań teologia musi na nowo przemyśleć epistemologię Objawienia i autorytet Tradycji w kontekście pluralizmu kulturowego i interpretacyjnego.

e) hermeneutyka

W XX i XXI wieku hermeneutyka przeszła od analizy tekstu jako zamkniętej struktury do filozofii rozumienia opartej na dialogu, historyczności i relacyjności. Czerpiąc z myśli Schleiermachera i Diltheya, rozwinęła się w dwóch głównych nurtach: egzystencjalnym (Heidegger, Gadamer) oraz krytyczno-fenomenologicznym (Habermas, Ricoeur). Gadamerowska koncepcja „stopienia horyzontów" ukazuje rozumienie jako historycznie uwarunkowany, dialogiczny proces [Gadamer, 2008: 90]. Ricoeur [1985: 115–119] natomiast łączy hermeneutykę z fenomenologią, przedstawiając interpretację jako drogę do samopoznania i etycznej odpowiedzialności. W XXI wieku hermeneutyka wychodzi poza tekst, obejmując refleksję nad kulturą, religią, mediami i praktyką społeczną. Znacząco wpływa także na teologię, szczególnie w obszarze egzegezy, teologii Objawienia oraz

rozumienia wiary jako relacji między tekstem, tradycją i konkretną wspólnotą [Jeanrond, 1999: 189–216].

f) fenomenologia

Fenomenologia, zapoczątkowana przez Edmunda Husserla, koncentruje się na bezpośrednim opisie doświadczenia, z pominięciem uprzednich założeń metafizycznych czy naukowych. Jej celem jest uchwycenie istoty zjawisk tak, jak się one jawią świadomości, poprzez analizę intencjonalności i struktur przeżycia. W tym sensie fenomenologia stanowi próbę przywrócenia doświadczeniu centralnej roli w filozofii [Anzenbacher, 2002: 147–150; Stępień, 1997: 192–194].

W filozofii religii Max Scheler i Edith Stein ukazywali doświadczenie Boga jako intuicję wartości i uczestnictwo w wymiarze duchowym. Emmanuel Levinas, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-Yves Lacoste i Emmanuel Falque interpretują Objawienie jako dar Innego – wydarzenie radykalnej obecności, które przekracza klasyczne pojęcia substancji i przyczyny [Starzyński, 2014].

Niezależnie od tego nurtu rozwinęła się fenomenologia religii jako metoda religioznawcza. Od Rudolfa Otta, przez Mirceę Eliadego, po Gerardusa van der Leeuwa skupia się ona na opisowym uchwyceniu uniwersalnych struktur *sacrum* w różnych tradycjach. Choć nie łączy jej bezpośrednio z fenomenologią filozoficzną więź historyczna, dzieli z nią podstawowe założenie metodologiczne: pierwszeństwo doświadczenia wobec jego teoretycznej interpretacji [Bronk, 1996: 177–188].

g) filozofia dialogu

Filozofia dialogu (Martin Buber, Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner, Emmanuel Levinas, Józef Tischner) ukazuje człowieka jako istotę relacyjną, zdolną do spotkania z drugim człowiekiem oraz z Bogiem jako osobowym „Ty". Doświadczenie religijne nie jest tu rozumiane jako logiczny dowód na istnienie Boga, lecz jako egzystencjalne wydarzenie spotkania, domagające się osobowej odpowiedzi. U Bubera i Rosenzweiga relacja z Bogiem ma charakter dialogu, w którym Bóg objawia się jako „Wieczne Ty". Ebner podkreśla pierwotność żywego słowa w kształtowaniu świadomości osoby. Levinas wskazuje na spotkanie z twarzą Innego jako miejsce objawienia się Transcendencji, akcentując asymetryczną strukturę odpowiedzialności

etycznej [Baran, 1991; Casper, 2002]. Tischner rozwija te intuicje w perspektywie dramatu wolności oraz etyki solidarności. W ujęciu filozofii dialogu wiara jawi się jako odpowiedź osoby na wezwanie Boga, zakorzeniona w relacji międzyludzkiej, w której objawia się wymiar transcendentny [Tischner, 1998: 165–215].

h) egzystencjalizm

Egzystencjalizm, zarówno w wersji teistycznej (Gabriel Marcel, Karl Jaspers), jak i ateistycznej (Jean-Paul Sartre, Albert Camus), koncentruje się na egzystencjalnej sytuacji człowieka – jego wolności, odpowiedzialności, doświadczeniu absurdu i nieuchronności śmierci. U podstaw tego nurtu leży przekonanie, że człowiek nie posiada uprzednio zadanego sensu istnienia, lecz musi go odnaleźć lub stworzyć poprzez autentyczne wybory i postawy wobec fundamentalnych doświadczeń egzystencjalnych [Anzenbacher, 2002: 150–153; Tarnas, 2002: 457–464].

Dla filozofii religii egzystencjalizm stał się istotnym źródłem refleksji nad sensem cierpienia, nadziei, kruchości życia oraz relacją do Absolutu. Stanowił także inspirację dla teologii, zwłaszcza w kontekście interpretacji wiary jako osobistej decyzji i odpowiedzi na wezwanie Transcendencji.

i) „zwrot językowy" i filozofia analityczna

Tak zwany *linguistic turn* („zwrot językowy"), zapoczątkowany przez Gottloba Fregego i Bertranda Russella, a rozwijany przez Ludwiga Wittgensteina oraz przedstawicieli filozofii języka potocznego (John L. Austin, Peter F. Strawson, Herbert P. Grice), skierował uwagę filozofii na język jako zasadnicze medium ujmowania rzeczywistości. W jego ramach szczególnej wagi nabrały analizy znaczenia, użycia i funkcji wypowiedzi w kontekście społecznym. W filozofii religii doprowadziło to początkowo do krytyki języka teologicznego – zwłaszcza w nurcie pozytywizmu logicznego (Alfred J. Ayer, Rudolf Carnap) – jako pozbawionego sensu z powodu niespełniania kryterium weryfikowalności. Z czasem jednak rozpoczęto bardziej zniuansowaną refleksję nad statusem wypowiedzi religijnych (np. debata Antony'ego Flewa, Richarda M. Hare'a i Basila Mitchella) oraz próby zastosowania teorii aktów mowy w teologii [McGrath, 2009: 100–106; Anzenbacher, 2002: 172–180; Szubka, 1997: 204–209].

W odpowiedzi na te wyzwania rozwinęła się analityczna filozofia religii (Alvin Plantinga, Richard Swinburne, William Alston), która – wykorzystując narzędzia logiki i epistemologii – dążyła do wykazania spójności twierdzeń teistycznych oraz racjonalności wiary [Viertbauer, Gasser, 2019: 4–9]. Dla teologii fundamentalnej stanowiło to impuls do pogłębionej refleksji nad językiem wiary i wypracowania modeli komunikacji treści Objawienia uwzględniających współczesne standardy racjonalności.

j) personalizm i realizm chrześcijański

Personalizm – rozwijany m.in. przez Emmanuela Mouniera, Jacques'a Maritaina, Karola Wojtyłę, Czesława Stanisława Bartnika i Józefa Tischnera – akcentuje centralne znaczenie osoby ludzkiej jako podmiotu wolności, odpowiedzialności i relacji. W opozycji do redukcjonizmów biologicznych czy strukturalnych ukazuje człowieka jako byt dialogiczny, otwarty na prawdę, dobro i wspólnotę, zdolny do transcendencji. W filozofii religii i teologii nurt ten pogłębia rozumienie człowieka jako *imago Dei* – istoty powołanej do przyjęcia Objawienia i odpowiedzi na nie – oraz podkreśla, że pełnia ludzkiej godności realizuje się we wzajemnym darze z siebie [Gacka, 2009; Góźdź, 2006].

Chrześcijański realizm filozoficzny – obecny w myśli Étienne'a Gilsona, Cornelia Fabra, Jana Pawła II i Benedykta XVI – zakłada realne istnienie Boga, obiektywny charakter prawdy objawionej oraz normatywność porządku moralnego. Stanowi on odpowiedź na współczesne nurty relatywizmu, konstruktywizmu i nihilizmu, broniąc zarówno poznawalności prawdy religijnej, jak i racjonalności aktu wiary.

k) filozofia nauki

Filozofia nauki bada logikę, strukturę i granice ludzkiego poznania naukowego. Zajmuje się m.in. odróżnianiem nauki od pseudonauki, typami wyjaśniania (przyczynowego i nomologicznego), statusem praw przyrody oraz sporem między realizmem a instrumentalizmem. W XX wieku jej rozwój wyznaczyły trzy główne nurty: pozytywizm logiczny Koła Wiedeńskiego, falsyfikacjonizm Karla Poppera oraz historyczno-strukturalna koncepcja paradygmatów Thomasa Kuhna, rozwijana następnie przez Imre Lakatosa i Paula Feyerabenda. Współczesna refleksja rozszerza

się o zagadnienia modeli komputerowych, logik nieklasycznych, społecznych i kulturowych uwarunkowań badań oraz miejsca nauki w pluralistycznym krajobrazie racjonalności. W polskim kontekście szczególnie wartościowe są analizy Michała Hellera i Józefa Życińskiego, którzy łączą refleksję metodologiczną z pytaniami metafizycznymi, podkreślając, że namysł filozoficzny nie ogranicza nauki, lecz pogłębia jej rozumienie [Heller, 2025; Życiński, 2009].

*

Filozofia wieków XX i XXI odegrała kluczową rolę w kształtowaniu współczesnej teologii, zwłaszcza w zakresie teologii fundamentalnej, dogmatycznej, ekumenicznej i teologii religii. Zmiana paradygmatu poznania, rozwój nauk przyrodniczych, kryzys metafizyki klasycznej oraz nowe pytania antropologiczne i aksjologiczne zmusiły teologię do pogłębionego dialogu z najważniejszymi nurtami filozoficznymi epoki. Ateizm, naturalizm, strukturalizm, nihilizm i postmodernizm postawiły przed teologią pytania o racjonalność wiary, możliwość Objawienia i rolę języka religijnego. Z kolei hermeneutyka, fenomenologia, egzystencjalizm, filozofia analityczna, personalizm i realizm chrześcijański dostarczyły nowych narzędzi interpretacyjnych i antropologicznych, umożliwiając pogłębioną refleksję nad osobą, Objawieniem i relacją między wiarą a rozumem. Współczesna teologia coraz częściej funkcjonuje w przestrzeni dialogu z filozofią, uznając go za konieczny warunek wiarygodnego głoszenia wiary w kontekście pluralizmu kulturowego, religijnego i intelektualnego.

Podsumowanie

Przedstawione opracowanie ukazuje wiek XX i XXI jako epokę głębokich przełomów politycznych, społecznych, kulturowych i intelektualnych, które w istotny sposób wpłynęły na kształt współczesnej teologii i filozofii. Doświadczenia dwóch wojen światowych, totalitaryzmów, zimnej wojny, procesów dekolonizacyjnych oraz globalizacji ukształtowały nową świadomość historyczną, wrażliwą na problem cierpienia, niesprawiedliwości i odpowiedzialności zbiorowej. Dynamiczny rozwój nauki i technologii, a także procesy sekularyzacji i pluralizacji światopoglądowej postawiły przed chrześcijaństwem pytania o jego wiarygodność, język i miejsce w świecie współczesnym.

Na tym tle Kościół katolicki – zwłaszcza poprzez impulsy płynące z Soboru Watykańskiego II – podjął próbę głębokiej odnowy teologicznej

i duszpasterskiej. W Polsce Kościół odegrał szczególną rolę jako przestrzeń zachowania tożsamości religijnej i narodowej w okresie komunizmu, a następnie jako ważny uczestnik transformacji ustrojowej po 1989 roku. Jednocześnie w XXI wieku mierzy się on z wyzwaniami laicyzacji, kryzysu autorytetu oraz konieczności większej odpowiedzialności i partycypacji świeckich.

Rozwój współczesnej teologii charakteryzuje się odejściem od jednolitego, neoscholastycznego modelu refleksji na rzecz pluralizmu metod i nurtów. *Nouvelle théologie*, teologia transcendentalna, hermeneutyczna, dramatyczna, kontekstualna, feministyczna czy teologia nauki ukazują, że wiara chrześcijańska wymaga nieustannej interpretacji w dialogu z historią, kulturą, nauką i doświadczeniem człowieka. Szczególne znaczenie zyskała teologia fundamentalna, która coraz mniej koncentruje się na zewnętrznych dowodach wiarygodności (*credibilia*), a coraz bardziej na wewnętrznej rozumności i sensowności wiary (*intelligibilitas fidei*).

Równolegle filozofia XX i XXI wieku – poprzez takie nurty jak hermeneutyka, fenomenologia, egzystencjalizm, filozofia dialogu, filozofia analityczna czy personalizm – dostarczyła teologii nowych narzędzi interpretacyjnych, ale także postawiła przed nią poważne wyzwania w postaci ateizmu, naturalizmu, nihilizmu i postmodernizmu. W rezultacie współczesna teologia coraz wyraźniej funkcjonuje jako refleksja dialogiczna, świadoma własnej historyczności, a zarazem odpowiedzialna za wiarygodne głoszenie Ewangelii w złożonym i pluralistycznym świecie.

Bibliografia

Anzenbacher, A. (2002). *Einführung in die Philosophie*, wyd. 8. Freiburg im Breisgau: Herder.

Balthasar, H. U. von (1973–1983). *Theodramatik, Bd. 1–4*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

Baran, B. (wybór i oprac.) (1991). *Filozofia dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Barbour, I. G. (1993). Jak układają się stosunki między nauką a teologią? *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, 15: 3–22.

Bartnik, Cz. (1975). Historyzm i strukturalizm w teologii fundamentalnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 22(2): 5–17.

Biser, E. (1975). *Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Bronk, A. (1996). *Nauka wobec religii. Teoretyczne podstawy nauk o religii*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Bylica, P. (2004). Naturalizm metodologiczny jako warunek naukowości w kontekście relacji nauki i religii. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 13(3): 163–175.

Casper, B. (2002). *Das dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber*. Freiburg im Breisgau–München: Verlag Karl Alber.
Cichoń, J. (2001). Bernarda Lonergana rozumienie teologii i jej struktury poznawczej. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 21: 7–56.
Czaczkowska, E. K. (2013). *Kardynał Wyszyński. Biografia*, wyd. 2 uzup. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Czubiński, A. (2005). *Historia Polski XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Czubiński, A. (2009). *Historia powszechna XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Dola, T. (2002). *Teologia misteriów życia Jezusa*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
Dudek, A. (2016). *Historia polityczna Polski 1989–2015*. Kraków: Wydawnictwo Znak Horyzont.
Feser, E. (2022). *Pięć dowodów na istnienie Boga*, M. Wiertlewska (tłum.). Poznań: Wydawnictwo W drodze.
Franciszek (2023). *List apostolski w formie motu proprio „Ad theologiam promovendam"*.
Gacka, B. (2009). *Personalizm. Teoria – rozwój – współczesność*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Gadamer, H.-G. (2008). *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, R. Godoń (wybór), P. Dybel (wstęp i red. nauk.), A. Przyłębski, P. Sosnowska, A. Mergler, P. Dehnel (tłum.). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
Gaj, R. (2019). *Utopia teologii wyzwolenia a Kościół Franciszka. Między dualizmem a monizmem antropologicznym*. Białystok: Temida 2.
Górecki, P. (2017). Die Rezeption der Briefe von 1965 in der polnischen Presse. Der lange Weg zur Aussöhnung. W: *Aussöhnung im Konflikt. Historische Perspektiven auf den Briefwechsel der polnischen und deutschen Bischöfe 1965* (s. 193–207), S. Holzbrecher, J. Seiler (Hrsg.). Würzburg: Echter (Erfurter Theologische Schriften, 41).
Góźdź, K. (2006). *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Gutiérrez, G. (1976). *Teologia wyzwolenia. Historia, polityka i zbawienie*, J. Szewczyk (tłum.). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Heller, M. (2003). Chrześcijański naturalizm. *Roczniki Filozoficzne*, 51(3): 41–58.
Heller, M. (2011). *Filozofia przypadku. Kosmiczna fuga z preludium i codą*. Kraków: Copernicus Center Press.
Heller, M. (2015). Wstęp do teologii nauki. W: *Teologia nauki* (s. 13–22), J. Mączka, P. Urbańczyk (red.). Kraków: Copernicus Center Press.
Heller, M. (2021). *Nowa fizyka i nowa teologia*. Kraków: Copernicus Center Press.
Heller, M. (2025). *Filozofia nauki*. Kraków: Copernicus Center Press.
Herbut, J., Żardecka, M. (1997). Postmodernizm. W: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Hock, K. (2011). *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Höffe, O. (2005). *Kleine Geschichte der Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck.
Illanes, J. L., Saranyana, J. I. (1997). *Historia teologii*, P. Rak (tłum.). Kraków: Wydawnictwo M.
Jan Paweł II (1992). *Bulla „Totus Tuus Poloniae populus"*, 25 marca 1992.
Jaskóła, P. (2018). *Ut sint unum. Wprowadzenie do ekumenizmu*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Jeanrond, W. G. (1999). *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, M. Borowska (tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Kałuża, K. (2013). Jezus Chrystus jako obraz Nieprzedstawialnego. Teologia chrześcijańska w kontekście filozofii postmodernistycznej. W: *Wiarygodność chrześcijaństwa w dyskusji z postmodernizmem* (s. 107–128), W. Szukalski (red.). Bydgoszcz–Lublin: Stowarzyszenie Teologów Fundamentalnych w Polsce.

Kałuża, K. (2016). Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii? *Studia Oecumenica*, 16: 319–358. https://doi.org/10.25167/so.3278

Kałuża, K. (2024). Chrystus i religie. Zarys chrześcijańskiej teologii religii. W: *Wokół pytań o apologie. Akcenty krakowskie* (s. 105–139), D. Wąsek, M. Gilski, S. Drzyżdżyk (red.). Kraków: Wydawnictwo „Scriptum", Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. https://doi.org/10.15633/9788383700380.03

Kęsy, M. (2017). Przemiany cywilizacyjne i kulturowe społeczeństwa informacyjnego. *Edukacja – Technika – Informatyka*, 20(2): 248–255. https://doi.org/10.15584/eti.2017.2.33

Knauer, P. (1991). *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, wyd. 6 popr. i rozsz. Freiburg im Breisgau: Herder.

Kongregacja Nauki Wiary (KNW) (2001). *Nota na temat książki Jacques'a Dupuis „Ku chrześcijańskiej teologii pluralizmu religijnego" (Ed. Queriniana, Brescia 1997)*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_pl.html (23.06.2025).

Körtner, U. H. J. (2006). *Einführung in die theologische Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Loichinger, A., Kreiner, A. (2010). *Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh. https://doi.org/10.36198/9783838534206

Małek, A. M. (2018). „Can a Male Savior Save Women?" Rola języka chrystologicznego według Rosemary Radford Ruether. *Theologica Wratislaviensia*, 13: 159–170.

Mazurczak, W. (2016). Kolonializm – dekolonizacja – postkolonializm. Rozważania o istocie i periodyzacji. *Przegląd Politologiczny*, 21(3): 131–144. https://doi.org/10.14746/pp.2016.21.3.9

McGrath, A. (2009). *Nauka i religia*, M. Chojnacki (tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Metz, J. B. (2013). *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Modro, D. (2019). Genez a nurt tu nouvelle théologie. *Kieleckie Studia Teologiczne*, 18: 129–146.

Moltmann, J. (1964). *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: Chr. Kaiser Verlag.

Nietzsche, F. (2006). *Wiedza radosna (La gaya scienza)*, L. Staff (tłum.), wyd. 2 rozsz. Kraków: Zielona Sowa.

Nosowski, Z. (2020). *Krytyczna wierność. Jakiego katolicyzmu Polacy potrzebują*. Warszawa: Towarzystwo Więź.

Pesch, O. H. (2001). *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*. Würzburg: Echter (Topos plus Taschenbücher, 393).

Piotrowski, E. (1999). *Teodramat. Dramatyczna soteriologia Hansa Ursa von Balthasara*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Polkinghorne, J. C. (2008). *Nauka i stworzenie. Poszukiwanie zrozumienia*, M. Chojnacki (tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.

Rahner, K. (1959). Existential, übernatürliches. W: *Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3: Colet bis Faistenberger*, J. Höfer, K. Rahner (Hrsg.). Freiburg im Breisgau: Herder.
Rahner, K. (1997). Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. W: *Sämtliche Werke, Bd. 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, A. Raffelt (bearb.). Solothurn–Düsseldorf–Freiburg im Breisgau: Benziger, Herder.
Ricoeur, P. (1985). Interpretacja a refleksja. W: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, S. Cichowicz (wybór, oprac. i wprowadzenie), E. Bieńkowska i in. (tłum.), wyd. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
Rusecki, M. (2002). Argumentacja w teologii fundamentalnej. W: *Leksykon teologii fundamentalnej*, M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Sagan, D. (2013). Naturalizm metodologiczny – konieczny warunek naukowości? *Roczniki Filozoficzne*, 61(1): 73–91.
Schüssler Fiorenza, E. (1983). *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
Schüssler Fiorenza, E. (2013). Kościół kobiet. Hermeneutyczny środek feministycznej interpretacji Biblii. *Praktyka Teoretyczna*, 8(2): 197–217. https://doi.org/10.14746/prt.2013.2.9
Schwager, R. (1990). *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck–Wien: Tyrolia-Verlag.
Skrzypek, A. (2009). *Historia społeczna Europy XIX i XX wieku*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
Starzyński, M. (2015). *Nowy ateizm. Analiza krytyczna*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".
Starzyński, W. (2014). *Neokartezjanizm fenomenologii francuskiej. Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Henry, Marion*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
Stępień, A. B. (1997). Fenomenologia. W: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Szubka, T. (1997). Filozofia analityczna. W: *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Tarnas, R. (2002). *Dzieje umysłowości zachodniej. Idee, które ukształtowały nasz światopogląd*, M. Filipczuk, J. Ruszkowski (tłum.). Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
Teichert, D., Rott, H. (2004). Strukturalismus (philosophisch, wissenschaftstheoretisch). W: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (Bd. 4), J. Mittelstraß (Hrsg.). Stuttgart–Weimar: J.B. Metzler.
Tetens, H. (2015). *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart: Reclam.
Tischner, J. (1998). *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
Vattimo, G. (2006). *Koniec nowoczesności*, M. Surma-Gawłowska (tłum.). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
Viertbauer, K., Gasser, G. (Hrsg.) (2019). *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*. Stuttgart: J.B. Metzler. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04735-9
Wagner, H. (1996). *Einführung in die Fundamentaltheologie*, wyd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Waldenfels, H. (1993). *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, A. Paciorek (tłum.). Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Waldenfels, H. (2005). *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, wyd. 4. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
Werbick, J. (2019). *Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung.* Freiburg im Breisgau: Herder. https://doi.org/10.5771/9783451835902
Żaryn, J. (2011). Państwo–Kościół katolicki w Polsce 1956–1989 (wybrane zagadnienia). W: *Polski wiek XX, t. 4: PRL od grudnia '70 do czerwca '89*, K. Persak, P. Machcewicz (red.). Warszawa: Muzeum Historii Polski, Bellona.
Życiński, J. (2009). *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody.* Lublin: Wydawnictwo KUL.

Summary

The chapter presents the twentieth and twenty-first centuries as an era of profound political, social, cultural, and intellectual transformations that have decisively shaped contemporary theology and philosophy. The experiences of two world wars, totalitarian regimes, the Cold War, decolonisation processes, and globalisation fostered a new historical consciousness, particularly sensitive to suffering, injustice, and collective responsibility. Rapid scientific and technological development, together with secularisation and worldview pluralism, confronted Christianity with pressing questions concerning its credibility, language, and role in the modern world.

Within this context, the Catholic Church – especially under the impetus of the Second Vatican Council – undertook a profound theological and pastoral renewal. In Poland, the Church played a unique role as a guardian of religious and national identity during the communist period and later as an important actor in the democratic transformation after 1989. At the same time, in the twenty-first century it faces challenges such as secularisation, a crisis of authority, and the need for greater transparency and lay participation.

Contemporary theology is marked by a departure from a uniform neo-scholastic model towards a plurality of methods and approaches. Movements such as *nouvelle théologie*, transcendental, hermeneutical, dramatic, contextual and feminist theology, and theology of science demonstrate that Christian faith requires constant reinterpretation in dialogue with history, culture, science, and human experience. Fundamental theology has gained particular importance, shifting its focus from external motives of credibility (*credibilia*) to the inner intelligibility and meaningfulness of faith (*intelligibilitas fidei*).

In parallel, twentieth- and twenty-first-century philosophy – through hermeneutics, phenomenology, existentialism, dialogical philosophy, analytic philosophy, and personalism – has provided theology with new

interpretative tools while also posing serious challenges in the form of atheism, naturalism, nihilism, and postmodernism. As a result, contemporary theology increasingly understands itself as a dialogical, historically conscious discipline, committed to articulating the Christian message credibly within a complex, pluralistic world.

Abstrakt

Rozdział przedstawia historyczne, filozoficzne i teologiczne przemiany XX i początku XXI wieku, które doprowadziły do głębokiej transformacji katolickiej apologetyki. Doświadczenie dwóch wojen światowych, procesy sekularyzacyjne, rozwój ateizmu i pluralizmu światopoglądowego zmieniły kontekst, w którym stawiano pytanie o wiarygodność chrześcijaństwa. Ważną rolę odegrały nowe nurty filozoficzne, między innymi fenomenologia, egzystencjalizm i personalizm, które dostarczyły teologii nowych kategorii interpretacyjnych. Punktem zwrotnym był Sobór Watykański II, sprzyjający przejściu od apologetyki nastawionej przede wszystkim na obronę do teologii fundamentalnej rozwijanej w dialogu ze współczesnym człowiekiem. Rozdział ukazuje współczesną teologię fundamentalną jako dyscyplinę historycznie świadomą, dialogiczną i skoncentrowaną na wiarygodnym przedstawianiu chrześcijańskiego Objawienia.

Słowa kluczowe: teologia fundamentalna; apologetyka katolicka; nowoczesność; sekularyzacja; ateizm; Sobór Watykański II; wiarygodność chrześcijaństwa; wiara i rozum

Abstract

The chapter presents the historical, philosophical, and theological changes of the twentieth and early twenty-first centuries that led to a profound transformation of Catholic apologetics. The experience of two world wars, secularisation, the development of atheism, and growing worldview pluralism changed the context in which the credibility of Christianity was discussed. New philosophical currents, including phenomenology, existentialism, and personalism, provided theology with new interpretative categories. The Second Vatican Council marked a decisive turning point, encouraging a transition from predominantly defensive apologetics to fundamental theology developed in dialogue with contemporary humanity. The chapter portrays contemporary fundamental theology as a historically conscious and dialogical discipline focused on articulating the credibility of Christian Revelation.

Keywords: fundamental theology; Catholic apologetics; modernity; secularisation; atheism; Second Vatican Council; credibility of Christianity; faith and reason

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

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 337–354.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.18

Szczepan Szydelski

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie https://ror.org/05sdyjv16

Damian Wąsek
damian.wasek@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-1349-1411
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Szczepan Szydelski, urodzony 25 grudnia 1872 roku, ukończył Seminarium Duchowne Archidiecezji Lwowskiej, w ramach którego studiował na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza. W czasie nauki wykazywał żywe zainteresowanie nie tylko teologią, ale również zagadnieniami społecznymi, co przyczyniło się do jego zaangażowania w działalność ks. Stojałowskiego oraz zapoznania się z dziełami Friedricha Engelsa. Wpływ na jego rozwój intelektualny miał ks. Jan Fijałek, jego profesor i wychowawca, a także ks. Józef Bilczewski, rektor Uniwersytetu i późniejszy metropolita lwowski. Święcenia kapłańskie Szydelski otrzymał w lipcu 1896 roku. Jego pierwsza placówka duszpasterska znajdowała się w Buczaczu, gdzie pod okiem znanego kaznodziei, ks. Gromnickiego, zdobywał doświadczenie w pracy pastoralnej. Zyskał reputację kapłana otwartego na nowe prądy w duszpasterstwie, wychodząc poza tradycyjne ramy, co oddaje powiedzenie Leona XIII o poszerzaniu zakresu działania duszpasterskiego na sprawy społeczne. W Buczaczu założył Kółko Rolnicze, Spółkę Szewców oraz organizował dystrybucję tanich obiadów, a także prowadził Towarzystwo św. Wincentego à Paulo. Z tych powodów

już w 1901 roku przeniósł się na wikariat do Lwowa, gdzie pełnił obowiązki najpierw w parafii pod wezwaniem św. Marcina, potem św. Antoniego, a ostatecznie w archikatedrze. Arcybiskup Bilczewski docenił jego zaangażowanie w pracę społeczną i zaprosił go do Lwowa, co stanowiło naturalny krok w jego karierze.

Szydelski nie ograniczał się do działalności w Kościele i szkole. Jego zainteresowania obejmowały także naukę. W miarę jak wzrastała liczba obowiązków, często poświęcał sen i wypoczynek na rzecz rozwoju intelektualnego. Owocem tych starań był doktorat z teologii, który uzyskał w 1905 roku na Uniwersytecie Jagiellońskim. Następnie objął stanowisko profesora religii w szkole realnej we Lwowie, nie zaniedbując przy tym pracy społecznej. W październiku 1911 roku Wydział Teologiczny zlecił mu wykłady z teologii fundamentalnej i historii religii do czasu obsadzenia katedry. Jako katecheta w szkole średniej zainicjował Kurs Katechetów we Lwowie w 1907 roku, aktywnie uczestnicząc w zebraniach Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych. W czerwcu 1912 roku został mianowany profesorem nadzwyczajnym teologii fundamentalnej i historii religii, a w kwietniu 1919 roku uzyskał tytuł profesora zwyczajnego. W latach 1918–1919 wykładał Nowy Testament, a od 1919 roku uczył historii religii. W roku akademickim 1927/1928 powierzono mu ćwiczenia z historii Kościoła. W latach 1919–1921 pełnił funkcję dziekana Wydziału, a w roku akademickim 1930/1931 był delegatem do Senatu Akademickiego. Mimo propozycji przeniesienia się do Warszawy na katedrę historii religii postanowił pozostać we Lwowie. Po likwidacji Wydziału Teologicznego we Lwowie w 1939 roku wrócił do rodzinnego Sokołowa, gdzie spędził trudne lata wojenne. Stracił wtedy swoją cenną bibliotekę. Od 1946 roku wykładał apologetykę i historię religii w Seminarium Duchownym Lwowskim w Kalwarii Zebrzydowskiej, a po jego rozwiązaniu w 1950 roku podjął pracę w nowo powstałym Seminarium Duchownym Śląska Opolskiego w Nysie. Krótko zastępował rektora w 1957 roku, jednak w podeszłym wieku zrezygnował z dalszej działalności dydaktycznej. Ks. Szczepan Szydelski zmarł 28 listopada 1967 roku w Nysie i został pochowany na tamtejszym cmentarzu komunalnym [Borto, 2002: 1187–1188; Mandziuk, 1983: 253–263; Wołczański, 2022].

Twórczość naukowa

W trakcie swojej długotrwałej kariery akademickiej Szczepan Szydelski prowadził intensywną działalność naukową. Oceniając jego dokonania

na podstawie liczby opublikowanych prac, można stwierdzić, że jest to imponujący dorobek – pełna bibliografia obejmuje 235 pozycji, co przekłada się na około 6000 stron druku. W jego twórczości wyróżnia się błyskawiczne reagowanie na istotne problemy życia naukowego, społeczno-politycznego oraz religijno-moralnego, więc zasadniczym atutem jego pracy jest aktualność podejmowanych tematów, które były przedmiotem intensywnych dyskusji w danym okresie. Przykładem jest jego rozprawa *O nadprzyrodzony charakter Biblii*, opublikowana w 1904 roku, która powstała w odpowiedzi na kontrowersje związane z dziełem Delitzscha *Bibel und Babel*. Praca ta została przyjęta jako rozprawa doktorska przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego. Z kolei zainteresowanie początkami chrześcijaństwa i religii, które nasiliło się na przełomie wieków XIX i XX, skłoniło Szydelskiego do napisania wielu istotnych prac, takich jak:

- *Początki chrześcijaństwa* (Warszawa 1911, 341 ss.) – rozprawa habilitacyjna przyjęta przez Wydział Teologiczny UJK we Lwowie,
- *Studia nad początkami religii* (Lwów 1916, 462 ss.),
- *Historia religii a religia objawiona* (Lwów 1916, 341 ss.).

W okresie międzywojennym Szydelski kontynuował badania z zakresu porównawczej historii religii, publikując m.in. *Eschatologię irańską a biblijną* (Lwów 1938, 130 ss.), *Antropos mityczny* w „Przeglądzie Teologicznym" (1927) oraz *Ideę odrodzenia w misteriach hellenistycznych i u św. Pawła* (Poznań 1930, 87 ss.). W swoich pracach szczegółowo analizował związki między pojęciami religijnymi w antycznym świecie a ideami biblijnymi. W kontekście dyskusji z prof. Tadeuszem Zielińskim powstała publikacja *Religia helleńska, Stary Testament i chrześcijaństwo*, w której Szydelski krytycznie odniósł się do tendencyjności ocen religii hellenistycznych oraz judaizmu.

Charakterystyczny dla Szydelskiego jest bezkompromisowy styl wypowiedzi, który odzwierciedla jego dążenie do prawdy i sprawiedliwości, niezależnie od uznawanych autorytetów. Wykazywał on odwagę w podejmowaniu trudnych i kontrowersyjnych zagadnień, co czyni jego pisarstwo wyjątkowym.

Dorobek naukowy autora koncentrował się także na tematyce historycznej i apologetycznej. Swoją karierę rozpoczął od badań historycznych, a już w pierwszej rozprawie, zatytułowanej *Cech garncarski w Sokołowie (koło Rzeszowa)* (Lwów 1899), zademonstrował rzetelny warsztat oraz poprawną metodę pracy naukowej. Kolejne prace, poświęcone dziejom archidiecezji lwowskiej, spotkały się z pozytywnymi reakcjami krytyki, choć nie były wolne od kontrowersji. Mimo że nie wskazywały na nowe kierunki rozwoju badań historycznych, dostarczały cennych przyczynków

do historii Kościoła w południowo-wschodniej Rzeczypospolitej, wzbogacając wiedzę o tym istotnym okresie i regionie.

Wiodącym nurtem w naukowej spuściźnie Szydelskiego była apologetyka. Na szczególną uwagę zasługuje dojrzały podręcznik *Prolegomena in theologiam sacram* (t. 1, Lwów 1920; t. 2, Lwów–Warszawa 1921), który zawiera sumaryczny, poprawny i samodzielnie skonstruowany wykład podstawowej problematyki apologetycznej. Wykład ten charakteryzuje się gruntowną znajomością przedmiotu oraz orientacją w odpowiedniej literaturze, w tym także w pracach niekatolickich, co podkreśla jego rzetelność. Zastosowany model dydaktyczny odzwierciedla ówczesne standardy nauczania.

Kolejnym znaczącym osiągnięciem jest opracowanie *Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu* (Włocławek 1939), w którym ks. Szydelski przedstawia cenną syntezę dokonań apologetyki chrześcijańskiej w drugiej połowie XIX i w pierwszej połowie XX wieku.

Głównym aspektem jego apologetycznych zainteresowań była polemika dotycząca „katolicyzmu polskiego" w kontekście zakusów synkretyzmu zachodnioeuropejskiego oraz rodzimego. Na tym polu Szydelski był postacią pierwszoplanową, krytycznie odnosząc się do panbabilonizmu oraz konfrontacji chrześcijaństwa z religiami Bliskiego i Dalekiego Wschodu. W swoich analizach wykazał doskonałą orientację w stanie współczesnego religioznawstwa oraz wnikliwość w ocenie osiągnięć tej dyscypliny, co potwierdza jego znaczenie w dziedzinie apologetyki. Znaczący naukowy dorobek pisarski, prekursorskie wprowadzenie do wykładów uniwersyteckich historii religii oraz talent pedagogiczny sprawiły, że jego nazwisko weszło do dziejów nauk teologicznych w Polsce.

Patrząc syntetycznie, trzeba przyznać, że całościowy dorobek naukowy Szydelskiego cechuje się bogactwem tematów. W skład jego prac wchodzi:

- 21 pozycji z dziedziny apologetyki,
- 17 z historii,
- 18 z historii religii,
- 8 z etnologii,
- 6 z biblistyki,
- 7 z patrologii,
- 6 dotyczących kwestii społecznych,
- 22 recenzje dzieł naukowych,
- 52 prace na inne tematy.

Szczepan Szydelski angażował się także w organizację pracy naukowej w Polsce. W kwietniu 1920 roku zaproponował utworzenie ogólnopolskiego towarzystwa teologicznego, co zostało zatwierdzone w 1922 roku.

Jako przewodniczący towarzystwa organizował zjazdy i wygłaszał referaty. W uznaniu jego zasług naukowych w 1938 roku nadano mu honorowe członkostwo na Ogólnopolskim Zjeździe Towarzystwa Teologicznego.

Przez pięćdziesiąt lat swojej profesury wygłosił tysiące wykładów, dzieląc się z uczniami rezultatami swoich badań [całościowa bibliografia zob. Wołczański, 1994: 391–479]. Po I wojnie światowej Szydelski podarował polskiej teologii dwutomowy podręcznik teologii fundamentalnej *Prolegomena in sacram theologiam* (tom I – 522 ss.; tom II – 410 ss.). Choć stosował metodę tradycyjną, uwzględniał najnowsze osiągnięcia i problemy w swojej dziedzinie. Wartość jego pracy i dorobku naukowego najlepiej oddają jego własne słowa: „jakkolwiek wypadnie sąd o mojej pracy naukowej, jednego nie będzie można mi odmówić, żem dla rozwoju polskiej nauki apologetycznej chciał niejedną cegiełkę dołożyć" [Szydelski, 1939: 37–38]. Dorobek Szydelskiego stanowi istotny wkład w polską apologetykę i teologię [Kopeć, 1968: 167–168].

Opracowania i recepcja

Wśród opracowań dotyczących myśli apologetycznej Szczepana Szydelskiego należy wymienić biogram Pawła Borto zawarty w *Leksykonie Teologii Fundamentalnej* [2002: 1187–1188], a także artykuł Marcina Subczaka w czasopiśmie naukowym „Galicja. Studia i Materiały" [2025: 156–174]. Pierwszy z nich, charakteryzując myśl Szydelskiego, zauważył, że do jego najważniejszych prac należy *Apologetyka chrześcijańska*, która jest próbą bilansu polskiej apologetyki oraz analizą jej sytuacji w międzywojniu. Szydelski przez apologetykę rozumiał odrębną dziedzinę teologii, która różni się od wykładu dogmatycznego nieobjawionym charakterem przesłanek. Celem apologetyki, według badacza ze Lwowa, jest uzasadnienie racjonalności wiary i zbudowanie podstaw dla dogmatycznej wypowiedzi. Takie założenia ujawnia podręcznik apologetyki *Prolegomena in sacram theologiam*, opublikowany w dwóch tomach we Lwowie w latach 1920–1921. Według apologety praca ta stanowi omówienie *praeambula fidei*, czyli przedsionków wiary będących podstawą aktu wiary i uprawiania teologii. *Prolegomena* składają się z czterech części stanowiących jeden wykład: *De religione in genere*, *De Christo Domino*, *De Ecclesia* oraz o teorii poznania teologicznego (*de locis theologicis*, *de fide eiusque genesi*, *de theologia et disciplinis theologicis*). Zdaniem Borto traktaty zostały opracowane z niezwykłą starannością i systematycznością, co czyni je wartościowymi dziełami teologicznymi. W traktacie poświęconym religii Szydelski

rozpoczynał od fundamentalnego problemu istnienia Boga, prezentując argumenty zarówno ze świata widzialnego, jak i idealnego, obejmujące aspekty spekulatywne oraz moralne. Następnie dokonał krytycznej analizy tych argumentów, a wykład ten wzbogacił o zagadnienie osobowej istoty Boga oraz krytykę monistycznej wizji świata, dodając argumenty innej natury. Kolejna część traktatu koncentruje się na problemie duszy ludzkiej, naturze religii oraz jej użyteczności i konieczności. Całość kończy się omówieniem zagadnienia Objawienia i cudu.

Podobny schemat rozważań można zaobserwować w pozostałych traktatach:

De Christo Domino: autor najpierw analizował historyczne źródła dotyczące poznania faktu Chrystusa oraz wiarygodność dokumentów chrześcijańskich. Następnie przechodził do argumentów uzasadniających Boskość Chrystusa, takich jak doktryna, życie, cuda, wypełnienie proroctw oraz świadectwo męczenników.

De Ecclesia: w tym traktacie autor wykazywał, że Kościół został założony i ukonstytuowany przez Chrystusa. Analizował także naturę Kościoła.

De locis theologicis: w tym dziele omawiał „źródła Objawienia", genezę wiary oraz pojęcie teologii, zwracając uwagę na różne dyscypliny związane z tymi zagadnieniami.

Każdy z tych traktatów świadczy o głębokiej refleksji Szydelskiego nad kluczowymi aspektami teologii i jego umiejętności konstruktywnego podejścia do trudnych tematów religijnych.

Marcin Subczak, w artykule *Ksiądz profesor Szczepan Szydelski (1872–1967) – filozof i teolog z Uniwersytetu Lwowskiego*, najpierw nakreślił sylwetkę apologety, zwracając uwagę na jego aktywność naukowo-dydaktyczną w strukturach Uniwersytetu Lwowskiego oraz wszechstronność zaangażowań społeczno-politycznych. Następnie zajął się wybranym wątkiem myśli Szydelskiego, czyli *Testimonium animae naturaliter christianae* [1954: 178–193]. Dzieło księdza Szydelskiego, zarówno w swoim tytule, jak i w tematyce, jest głęboko zakorzenione w apologetycznej tradycji patrystycznej. Bezpośrednio odwołuje się do koncepcji Tertuliana, w szczególności do jego myśli zawartej w *Apologetyku*, która traktuje duszę człowieka jako z natury chrześcijańską. Szydelski podjął ten motyw, obecny w refleksji teologa z Kartaginy, i dokonał jego reinterpretacji, analizując go w kontekście współczesnych sobie osiągnięć naukowych. Wskrzesił wczesnochrześcijańskie dziedzictwo apologetyczne, przeszczepiając je na grunt duszpasterski swojej epoki. Uaktualnił tradycję rodzącej się myśli chrześcijańskiej późnego antyku, nadając jej tę samą rolę i zadanie, jednak w zupełnie nowych warunkach społeczno-kulturowych. Warto zauważyć,

że sama refleksja patrystyczna ma szczególny charakter. Z jednej strony zasługuje na miano „teologicznej", ponieważ dotyczy kwestii Bożego Objawienia, a z drugiej strony w aspekcie metody i sposobu badania oraz rozumienia prawd Boskich jest to refleksja filozoficzna. W sensie pojęciowym i argumentacyjnym opiera się na antycznej tradycji filozoficznej, co czyni ją bogatą i wielowymiarową.

Warsztat apologety

Główne obszary myśli apologetycznej

Szczepan Szydelski, jeden z najważniejszych polskich teologów i przedstawicieli tzw. lwowskiej szkoły apologetycznej, wykładający przez wiele lat na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, ujmował apologetykę nie jako obronę dogmatów, ale jako nowoczesną dyscyplinę naukową, która musi aktywnie reagować na wyzwania współczesnej nauki, filozofii oraz odkryć religioznawczych. Kluczowymi filarami i cechami apologetyki według lwowskiego profesora było kilka elementów.

Po pierwsze, propedeutyka teologii i podbudowa wiary. Szydelski traktował apologetykę jako *Prolegomena* (wstęp naukowy) lub propedeutykę do całej teologii świętej. Jej zadaniem było uzasadnienie wiarygodności chrześcijańskiego Objawienia w świetle argumentów racjonalnych. Według jego myśli apologetyka służyła zarówno niewierzącym (aby doprowadzić ich do wiary), jak i wierzącym (aby ugruntować proces poznawania i obrony własnych przekonań) [Szydelski, 1938a: 319–331].

Po drugie, dialog z naukami przyrodniczymi i fizyką. Autor wyróżniał się tym, że pilnie śledził rewolucję w naukach empirycznych (szczególnie w fizyce atomowej XX wieku) i adaptował argumentację teologiczną do nowych odkryć. Analizując prace ówczesnych fizyków, zauważył, że mechanistyczne pojmowanie materii nie przechodzi weryfikacji na poziomie świata atomowego. Twierdził, że tradycyjne kosmologiczne dowody na istnienie Boga (oparte na klasycznej zasadzie przyczynowości mechanicznej) muszą zostać przeformułowane w oparciu o współczesny, bardziej „matematyczny" i dynamiczny obraz wszechświata [Szydelski, 1938b: 451–471].

Po trzecie, kontekst religioznawczy i walka z panbabilonizmem. W okresie międzywojennym apologetyka Szydelskiego mocno angażowała się w analizę porównawczą religii. Apologeta aktywnie zwalczał popularną

wówczas teorię panbabilonizmu (twierdzącą, że cała Biblia i judaizm są jedynie kopią mitów babilońskich). W swoich pracach (np. porównując eschatologię irańską z biblijną) wykazywał oryginalność, nadprzyrodzony charakter oraz historyczną wiarygodność chrześcijaństwa na tle innych religii starożytnego Bliskiego Wschodu [Szydelski, 1916a, 1916b, 1930, 1938c].

Po czwarte, zakorzenienie w patrystyce i *Testimonium animae*. Szydelski wiele czerpał z myśli wczesnochrześcijańskiej, zwłaszcza z dorobku Tertuliana. Odwoływał się do słynnej koncepcji *testimonium animae naturaliter christianae* (świadectwa duszy z natury chrześcijańskiej). Argumentował, że ludzka psychika i natura noszą w sobie naturalne, wewnętrzne ukierunkowanie na Boga, co stanowiło psychologiczny i antropologiczny punkt wyjścia dla jego apologetyki [Szydelski, 1954: 178–193].

Metodologia apologetyki

Według Szczepana Szydelskiego apologetyka chrześcijańska jest nauką, która ma na celu wykazanie wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego oraz wiary katolickiej. Jej zadaniem nie jest obrona poszczególnych prawd wiary czy moralności, co należy do teologii dogmatycznej i moralnej. Apologetyka koncentruje się na potwierdzeniu prawdziwości faktu Objawienia chrześcijańskiego. Zadaniem apologetyki jest wykazanie, że Objawienie głoszone przez Kościół katolicki jest rzeczywistym faktem historycznym oraz Objawieniem Bożym w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jako takie jest ono nieomylne i nieodmienne, stanowiąc prawdę absolutną na wszystkie czasy. Klasyczna apologetyka obejmuje dwie części:

- *Demonstratio christiana* – w której wykazuje się prawdziwość Objawienia Chrystusowego, mówiąc o Chrystusie jako nadprzyrodzonym Posłańcu Bożym i Synu Bożym;
- *Demonstratio catholica* – która dotyczy Kościoła katolickiego jako instytucji ustanowionej przez Chrystusa, wyposażonej w odpowiednie prawa i przywileje.

Obie części apologetyki muszą opierać się na odpowiednich dowodach, świadectwach i znakach. Fakt Objawienia powinien być wspierany przez świadectwa historyczne, filozoficzne oraz inne. W teologicznym znaczeniu są to *motiva credibilitatis et credenditatis*. Wśród znaków, które potwierdzają wiarygodność Objawienia, szczególne miejsce zajmują cuda i proroctwa.

Rozważania na temat Objawienia i jego znaków wymagają znajomości podstawowych prawd religijnych o Bogu osobowym, Jego istnieniu i przymiotach, duchowości duszy ludzkiej, możliwości objawienia się i cudu, a także poznawalności tych rzeczywistości. Te wstępne prawdy, istotne dla każdej religii, określane są mianem *praeambula fidei*. Kluczowym elementem w tym zakresie jest nauka o Bogu, czyli *theodicaea*.

Jeśli dodamy do tego naukę o źródłach Objawienia (*de locis theologicis*) oraz naukę o akcie wiary, to uzyskamy pełen obraz apologetyki. Takie podejście formalno-metodologiczne jest nazywane na różne sposoby, jednak termin „apologetyka" wydaje się najwłaściwszy, ponieważ odpowiada zarówno zadaniom, jak i metodzie pracy tej nauki. Nazwa ta z różnych względów budzi pewne zastrzeżenia. W swoim podręczniku Szydelski przyjął określenie *Prolegomena in sacram theologiam*, uznając je za najbardziej odpowiednie. Inni autorzy, jak Christian Pesch, wprowadzili nazwę *Institutiones propedeuticae ad sacram theologiam*, która również ma swoje uzasadnienie, ale nie zdobyła szerokiego uznania. Powszechnie używaną nazwą, także w Polsce, stała się *theologia fundamentalis*, która, mimo że nie w pełni odpowiada metodzie pracy apologetyki, odnosi się do jej roli jako przygotowania do nauk teologicznych.

Ostatecznie apologetyka musi mieć nazwę, która odzwierciedla jej miejsce w szerszym kontekście nauk teologicznych, uzasadniając prawdy stanowiące punkt wyjścia dla teologii *sensu stricto*. Pomimo krytyki nazwa *theologia fundamentalis* jest uzasadniona, jako że apologetyka należy do nauk teologicznych i orientuje się w ich kierunku [Szydelski, 1938a: 319–324].

Szydelski dostrzegał również w samej apologetyce obecność dwóch wyraźnych kierunków. Jego zdaniem apologeci zorientowani tomistycznie, o. Garrigou-Lagrange i o. Gardeil, uprawiają apologetykę w oparciu o ściśle określone ramy myśli św. Tomasza. Ich podejście jest przede wszystkim spekulatywne, a zakres apologetyki ogranicza się do wykazywania samej tylko wiarygodności Objawienia. W tym kontekście wyniki nowszych nauk, nawet jeśli mają pewien związek z nauką Kościoła, są traktowane jedynie marginalnie. Natomiast apologeci, którzy idą z prądami czasu i są otwarci na potrzeby współczesnych ludzi, mniej skupiają się na spekulacji. W ich ujęciu większy nacisk kładzie się na fakty naukowe oraz ich związek z Objawieniem. Takie podejście pozwala na bardziej dynamiczne i odpowiednie reagowanie na wyzwania, jakie niesie ze sobą współczesność, a także na lepsze rozumienie ludzi i przyciąganie ich do wiary. Dzięki uwzględnieniu aktualnych osiągnięć w nauce ci apologeci mogą skuteczniej argumentować za prawdziwością Objawienia, pokazując, że

wiara i wiedza nie pozostają w sprzeczności, lecz wzajemnie się uzupełniają. Może to przyczynić się do większej akceptacji religii wśród ludzi poszukujących sensu w dzisiejszym skomplikowanym świecie. Lwowski profesor jednoznacznie opowiadał się za drugim kierunkiem w apologetyce, dlatego w *Prolegomena in sacram theologiam* na początku umieścił część ogólną *De religione*. W niej starał się uwzględnić różne dane z najnowszych nauk, ponieważ religia przenika głęboko w indywidualne i zbiorowe życie ludzkości oraz wpływa na całe życie kulturalne. Wszystkie nauki w pewnym stopniu zazębiają się z wyobrażeniami religijnymi, co może prowadzić zarówno do ich harmonijnego współistnienia, jak i do konfliktów. W wielu kręgach przyjęło się niemal jako dogmat, że pomiędzy nauką a wiarą nie ma miejsca na zgodę. W XIX wieku, kiedy nowe nauki się rozwijały, a dawne przeżyły niebywały rozkwit, apologetyka, aby odpowiadać na potrzeby współczesnej epoki, musiała mieć szeroki zasięg i w różnych kierunkach prostować drogi do wiary. Z tego powodu konieczne jest, aby apologetyka integrowała nowoczesne osiągnięcia naukowe oraz podejmowała dialog z różnorodnymi myślami i koncepcjami, które mogą wpływać na zrozumienie religii. W ten sposób może skutecznie stawić czoła wyzwaniom współczesności oraz wykazać, że wiara i nauka mogą współistnieć harmonijnie. Apologetyka, aby skutecznie odpowiadać na potrzeby współczesnych czasów, musi więc uwzględniać różnorodne dziedziny życia oraz aktualne osiągnięcia naukowe [Szydelski, 1938a: 324–325; 1938b: 451–471].

Główne wątki apologetyczne

W dotychczasowej refleksji na temat kontekstu biograficzno-bibliograficznego i warsztatu naukowego Szczepana Szydelskiego dotknęliśmy wielu wątków apologetycznych. Najpierw spróbujemy pogłębić zagadnienie genezy chrześcijaństwa, a później uporządkować podjęte tematy, wskazując kilka wzajemnie powiązanych płaszczyzn, które tworzą spójną koncepcję apologetyczną.

Geneza chrześcijaństwa

Apologeta widział początki chrześcijaństwa jako historycznie udowodnione, nadprzyrodzone Objawienie, będące bezpośrednim wypełnieniem Bożego planu, a nie naturalnym produktem ewolucji dawnych religii. Swoje stanowisko sformułował w fundamentalnym dziele apologetycznym

z 1911 roku zatytułowanym *Początki chrześcijaństwa. Studium*. Jego ujęcie tego tematu opierało się na kilku kluczowych filarach naukowych i teologicznych:

1) Polemika z mitologizacją i astralizmem – praca Szydelskiego była bezpośrednią, naukową odpowiedzią na modne na przełomie wieków XIX i XX teorie racjonalistyczne i religioznawcze (reprezentowane w Polsce m.in. przez Andrzeja Niemojewskiego). Teorie te próbowały sprowadzić Jezusa do postaci mitycznej, a początki chrześcijaństwa wywodzić z mitów astralnych (gwiezdnych) lub zapożyczeń z kultów pogańskich. Szydelski stanowczo odrzucał te koncepcje, dowodząc ich nienaukowości i braku logicznych podstaw.
2) Historyczność Jezusa Chrystusa i źródeł – autor stał na stanowisku, że u podstaw chrześcijaństwa leży autentyczna, historyczna postać Jezusa Chrystusa oraz rzeczywiste wydarzenia opisane w Nowym Testamencie. W swoim studium szczegółowo analizował dokumenty z I i II wieku (zarówno chrześcijańskie, jak i rzymskie czy żydowskie) oraz pisma Ojców Apostolskich i pierwszych apologetów, wykazując wiarygodność Ewangelii jako rzetelnych źródeł historycznych, a nie późnych kompilacji mitów.
3) Autonomia i oryginalność wobec hellenizmu i judaizmu – jako badacz porównawczej historii religii apologeta analizował tło kulturowe wczesnego Kościoła. Choć dostrzegał obecność chrześcijaństwa w świecie grecko-rzymskim, w swoich późniejszych pracach (np. badając listy św. Pawła i misteria hellenistyczne) udowadniał, że istota chrześcijaństwa (odkupienie, zmartwychwstanie) nie została zapożyczona z religii pogańskich. Chrześcijaństwo miało unikalny, autonomiczny charakter, którego źródłem było bezpośrednie działanie Boga, a nie synkretyzm religijny.
4) Metoda totalna w apologetyce – w badaniu początków Kościoła Szydelski stosował tzw. apologetykę totalną. Oznaczało to, że nie unikał trudnych pytań stawianych przez ówczesną naukę świecką. Przeciwnie – posługiwał się tą samą metodą historyczno-krytyczną co krytycy religii, aby za pomocą faktów, logiki i analizy tekstów wykazać, że tradycyjna wizja narodzin chrześcijaństwa broni się na gruncie czysto naukowym.

Dla Szczepana Szydelskiego początki chrześcijaństwa były momentem wkroczenia Boga w historię, którego autentyczność potwierdzają rzetelne źródła pisane, a wszelkie próby sprowadzenia tej religii do kopii starszych kultów uważał on za błędne hipotezy nieznajdujące pokrycia w faktach.

Chrześcijaństwo stanowi fakt pierwszorzędnego znaczenia w dziejach cywilizacji ludzkiej, a jego ocena powinna leżeć przede wszystkim w gestii historyków, a nie przyrodników. Nauka musi zrozumieć istotę tego zjawiska, analizując, jak chrześcijaństwo powstało oraz w jakiej formie występowało od samego początku. Ktoś, kto bez wglądu w źródła próbuje z góry określić formy, w jakich chrześcijaństwo mogło się pojawić, przypomina uczonego, który chciałby sporządzić drzewo genealogiczne jakiejś osoby bez odwołania się do źródeł lub wyłącznie na podstawie wyobraźni określić historię rozwoju młodego karpia.

Chrześcijaństwo jako fakt historyczny wymaga badania metodą historyczną, opartego na najstarszych źródłach i pomnikach. To zadanie należy do historyków, a nie przyrodników. W analizie Szydelski skupiał się głównie na źródłach historycznych z pierwszych dwóch wieków istnienia chrześcijaństwa, ponieważ uważał, że ten okres wystarcza do zrozumienia początków tego tak znaczącego zjawiska. Szczególną uwagę poświęcał również chrześcijańskiemu *Credo*, prawdom wiary oraz zasadom, które są głoszone i wyznawane, ponieważ cała etyka chrześcijańska opiera się na tych fundamentach.

Chrześcijaństwo to nie tylko wiara, ale także społeczność i organizacja złożona z ludzi i rządzona przez nich. Wszystko, co ludzkie, jest niedoskonałe, ułomne, psuje się i wymaga stałego naprawiania oraz czujności. Dlatego nie można twierdzić, że organizacja kościelna jest zbędna czy szkodliwa. Bez tej organizacji czysta wiara chrześcijańska nie mogłaby się utrzymać. Od samego początku chrześcijaństwo zorganizowane było w jedno wielkie ciało moralne, w Kościół. To wyjaśnia, dlaczego w Kościele nie zawsze wszystko działało tak, jak powinno. Kościół nigdy nie przestał głosić tej samej Ewangelii Chrystusowej, która przez wszystkie czasy była źródłem najpiękniejszych czynów i poświęceń. Wciąż udzielał środków, które z woli Chrystusa miały ułatwiać życie proste, czyste i piękne. Jednak zarówno przedstawiciele szerokich warstw społecznych, jak i ci na czołowych stanowiskach nie mogli osiągnąć świętego i pięknego życia bez własnej pracy [Szydelski, 1911: V–XXI].

Według Szydelskiego chrześcijaństwo, w myśl zgodnych i najpewniejszych świadectw, od samego początku opiera się na Chrystusie jako głównym kamieniu węgielnym. Pojawia się jako religia z wyraźnymi prawdami wiary oraz nakazami moralnymi, od początku postrzegająca siebie jako odrębną od innych systemów wierzeń, a w stosunku do pogaństwa wręcz jako jego przeciwieństwo. Aby zrozumieć wiarę chrześcijan w bóstwo Chrystusa, który nie był władcą ziemskim ani wojownikiem, a mimo to dokonał największej rewolucji w dziejach ludzkości, należy poszukiwać

innego sposobu jej wytłumaczenia. Wiara w bóstwo Chrystusa oraz Jego boskie posłannictwo istniała w chrześcijaństwie od samego początku i stanowi jego centralny element. Opiera się ona na życiu, dziełach i nauce Zbawiciela, co potwierdzają zgodnie pisma apostolskie. Życie Jezusa, Jego nauka i czyny noszą na sobie piętno boskości i cudowności, jak przedstawiają to Ewangelie i listy. Tylko takie życie, czyny i nauki mogły zrodzić to, co zrodziły.

Szczepan Szydelski podkreślał, że postępowe nurty wśród historyków, zarówno umiarkowanych, jak i radykalnych, starają się wytłumaczyć chrześcijaństwo bez odwoływania się do cudów, co prowadzi ich do sprzeczności. Poszukują oni, często bezskutecznie, nowych sposobów rozwiązania trudności. Apologeci, przyjmując cud, nie napotykają żadnych sprzeczności naukowych, co pozwala im w pełni zrozumieć i wytłumaczyć fenomen chrześcijaństwa. Krytycy, zarzucający pismom apostolskim niezgodność z prawdą historyczną, wygłaszają twierdzenia bez solidnych dowodów. Apologeci, opierając się na pewnych faktach historycznych, przyjmują cud w życiu i nauczaniu Jezusa. Krytycy, wprowadzając do treści chrześcijaństwa dowolne hipotezy i pomysły, destabilizują życie religijne jednostek oraz społeczeństw. Apologeci z kolei, trzymając się nieomylnych prawd, które były akceptowane przez dziewiętnaście wieków, dają życiu religijnemu jednostek oraz społeczeństw najsilniejszą podporę. Wśród teorii krytyków powstaje nowa wiara oparta na dowolności i protestanckiej zasadzie wolności. Apologeci zaś nie mogą tworzyć nowej wiary, ale trzymają się tej, która istniała od czasów apostolskich, jak ją potwierdzają źródła z okresu pierwotnego chrześcijaństwa [Szydelski, 1911: 314–317].

Osie argumentacji apologetycznej

Po pierwsze, Szydelski konsekwentnie argumentował za racjonalnością wiary. W jego ujęciu należy tak uprawiać teologię, by nie tylko eliminować konflikty na styku religii i innych nauk, ale także starać się w pełni wykorzystać ich osiągnięcia. Zapewne z tego powodu punktem wyjścia jego analiz były zagadnienia dotyczące istnienia Boga, natury człowieka, możliwości Objawienia i poznawalności prawdy religijnej. Tak uprawiana apologetyka nie miała zastępować aktu wiary, ale przygotowywać grunt, na którym akt ten mógłby zaistnieć w sposób świadomy i racjonalny.

Po drugie, apologeta bronił historycznego charakteru chrześcijaństwa. Sprzeciwiał się redukowaniu religii do mitów, symboli czy uniwersalnych

doświadczeń religijnych. Zarówno wtedy, gdy pisał o początkach chrześcijaństwa, jak i w refleksji polemicznej z teoriami religioznawczymi podkreślał wyjątkowość wydarzenia Chrystusa i historyczną wiarygodność Objawienia. Na tym polu bardzo ważne były dla niego badania historyczne i krytyczna analiza źródeł oraz kompleksowe recenzowanie pojawiających się nowych hipotez dotyczących genezy religii.

Po trzecie, autor podjął się obrony oryginalności chrześcijaństwa na tle religii świata. Prowadząc szeroko zakrojone studia porównawcze, wykazywał zarówno podobieństwa kulturowe, jak i zasadniczą oryginalność Objawienia biblijnego. Krytykował też nurty wyjaśniające chrześcijaństwo jako wynik zapożyczeń z religii starożytnego Wschodu lub misteriów hellenistycznych. Religioznawstwo było dla niego narzędziem pozwalającym na ukazanie wyjątkowości chrześcijaństwa, a nie zagrożeniem dla wiary.

Po czwarte, jego refleksję można określić jako apologię integralności poznania. Wspomnieliśmy już, że odrzucał przeciwstawianie nauki i religii. Można powiedzieć nawet więcej. Nie tylko starał się walczyć o uzgodnienie tych dwóch światopoglądów, ale uważał, że nowe osiągnięcia nauk skłaniają teologię do pogłębiania własnej argumentacji. Dlatego apologeta był gotowy do dialogu z nowymi nurtami, a nawet do dostosowywania sposobu argumentacji religijnej do zmieniających się obrazów świata. Co istotne, nie rezygnował w tym procesie z niezmienności treści Objawienia.

Po piąte, bardzo ważnym elementem jego apologetyki była jej antropologiczna orientacja. Inspirując się tradycją patrystyczną, podkreślał, że człowiek nosi w sobie naturalne otwarcie na Boga. Przy takim założeniu logiczną konsekwencją było budowanie argumentacji apologetycznej nie tylko na zewnętrznych dowodach historycznych czy filozoficznych, ale również w odwołaniu do uniwersalnych doświadczeń egzystencjalnych.

Bibliografia

Źródła

Szydelski, Sz. (1911). *Początki chrześcijaństwa. Studyum*. Warszawa: Biblioteka Dzieł Chrześcijańskich.

Szydelski, Sz. (1916a). *Historia religii a religia objawiona*. Lwów: Drukarnia Zakładu Narodowego im. Ossolińskich.

Szydelski, Sz. (1916b). *Studya nad początkami religii*. Lwów: Drukarnia M. Schmitta.

Szydelski, Sz. (1920). *Prolegomena in theologiam sacram, vol. 1: De religione in genere et de Jesu Christo legato divino*. Lwów: Książnica Polska.

Szydelski, Sz. (1921). *Prolegomena in theologiam sacram, vol. 2*. Lwów–Warszawa: Książnica Polska.
Szydelski, Sz. (1930). *Idea odrodzenia w misterjach hellenistycznych a u św. Pawła*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
Szydelski, Sz. (1938a). Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu (Dalszy ciąg nast.). *Ateneum Kapłańskie*, 42(4): 319–331.
Szydelski, Sz. (1938b). Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu (Ciąg dalszy). *Ateneum Kapłańskie*, 42(5): 451–471.
Szydelski, Sz. (1938c). *Eschatologia irańska a biblijna*. Lwów: Towarzystwo Naukowe.
Szydelski, Sz. (1939). Apologetyka chrześcijańska w ostatnim sześćdziesięcioleciu (Dokończenie). *Ateneum Kapłańskie*, 44(1): 31–41.
Szydelski, Sz. (1954). Testimonium animae naturaliter christianae. *Collectanea Theologica*, 25(1–2): 178–193.

Opracowania

Borto, P. (2002). Szydelski Szczepan (1872–1967). W: *Leksykon teologii fundamentalnej* (s. 1187–1188), M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Kopeć, E. (1968). Ks. prof. Szczepan Szydelski (1872–1967). *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 15(2): 167–168.
Mandziuk, J. (1983). Szydelski Szczepan. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981* (t. 7, s. 253–263), L. Grzebień (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Subczak, M. (2025). Ksiądz profesor Szczepan Szydelski (1872–1967) – filozof i teolog z Uniwersytetu Lwowskiego. *Galicja. Studia i materiały*, 12: 156–174. https://doi.org/10.15584/galisim.2025.12.10
Wołczański, J. (1994). Bibliografia opublikowanych prac ks. prof. dra hab. Szczepana Szydelskiego za lata 1897–1984. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*, 63: 391–479. https://doi.org/10.31743/abmk.8576
Wołczański, J. (2022). *Ksiądz profesor Szczepan Szydelski (1872–1967). Polityk i działacz społeczny*, wyd. 3. Kraków–Lwów: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka. https://doi.org/10.12797/9788381388863

Summary

Szczepan Szydelski (1872–1967) was one of the leading representatives of the Lviv school of apologetics and among the most distinguished Polish fundamental theologians of the first half of the twentieth century. His academic career was closely connected with the Faculty of Theology of the Jan Kazimierz University in Lviv, where he lectured on fundamental theology, the history of religions, and related disciplines. Alongside his scholarly work, he was deeply engaged in pastoral ministry, social initiatives, and

the organisation of theological research in Poland, making a lasting contribution to both ecclesiastical and academic life.

Szydelski regarded apologetics not merely as a defensive response to objections against Christianity but as a scientific discipline whose primary purpose was to demonstrate the rational credibility of divine revelation and to prepare the intellectual foundations for theology. His understanding of apologetics combined the traditional structure of *demonstratio christiana* and *demonstratio catholica* with a strong emphasis on *praeambula fidei*, historical evidence, philosophical reasoning, miracles, and prophecy as motives of credibility. While remaining faithful to classical Catholic theology, he argued that apologetics should actively engage with contemporary philosophical, scientific, and historical research rather than isolate itself from modern intellectual developments.

A distinctive feature of Szydelski's thought was his openness to dialogue with the natural sciences and the emerging disciplines of comparative religion and the history of religions. He closely followed contemporary scientific discoveries, particularly in physics, recognising that the changing image of the universe required renewed formulations of traditional theological arguments. At the same time, he firmly rejected theories that reduced Christianity to a product of mythological borrowing or religious syncretism. His extensive studies of ancient religions, Iranian eschatology, Hellenistic mystery cults, and Babylonian influences sought to demonstrate both the originality of biblical revelation and the historical uniqueness of Christianity.

One of the central themes of his apologetics was the historical origin of Christianity. In his major work *Początki chrześcijaństwa* (*The Origins of Christianity*), Szydelski opposed rationalist and mythological interpretations that denied the historicity of Jesus Christ or explained Christianity as a derivative of pagan religions. Employing historical-critical methods and extensive source analysis, he argued that the New Testament documents, together with the writings of the Apostolic Fathers and early Christian witnesses, provide reliable evidence for the historical reality of Christ, the supernatural character of revelation, and the apostolic origins of the Church. His apologetic project therefore rested upon the conviction that historical research, when conducted objectively, confirms rather than undermines the credibility of Christianity.

Another significant aspect of Szydelski's theological vision was its anthropological orientation. Inspired by the patristic tradition, especially Tertullian's concept of *testimonium animae naturaliter christianae*, he maintained that the human person possesses a natural openness to God

and an intrinsic capacity to recognise religious truth. Consequently, apologetic argumentation should appeal not only to historical and philosophical evidence but also to universal human experience, thereby integrating objective demonstrations with existential reflection.

Szydelski's extensive scholarly legacy, comprising more than two hundred publications, reflects the breadth of his interests, including apologetics, the history of religions, biblical studies, Church history, ethnology, and social issues. His monumental *Prolegomena in sacram theologiam* remains one of the most comprehensive Polish syntheses of pre-conciliar fundamental theology, while his numerous studies on comparative religion significantly shaped the development of twentieth-century Polish apologetics. His work illustrates an original combination of fidelity to Catholic tradition, methodological rigour, historical scholarship, and openness to contemporary intellectual challenges, securing him a permanent place in the history of Polish fundamental theology and Christian apologetics.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Szczepana Szydelskiego jako jednego z czołowych przedstawicieli lwowskiej szkoły apologetycznej i ważnego badacza początków chrześcijaństwa. Jego szerokie zainteresowania obejmowały historię religii, religioznawstwo porównawcze, biblistykę i historię Kościoła. Szydelski wykorzystywał metody historyczno-krytyczne do obrony historyczności Jezusa Chrystusa, wiarygodności źródeł nowotestamentalnych oraz oryginalności chrześcijaństwa wobec religii świata starożytnego. Ważnym elementem jego refleksji była również antropologia religijna, zakładająca naturalne otwarcie człowieka na Boga i prawdę religijną. Rozdział ukazuje jego dorobek jako próbę połączenia tradycyjnej apologetyki z nowoczesnymi metodami historii religii i badań nad źródłami.

Słowa kluczowe: Szczepan Szydelski; apologetyka katolicka; teologia fundamentalna; lwowska szkoła apologetyczna; początki chrześcijaństwa; religioznawstwo porównawcze; wiarygodność Objawienia; historia religii

Abstract

The chapter presents Szczepan Szydelski as one of the leading representatives of the Lviv school of apologetics and an important scholar of the origins of Christianity. His broad interests included the history of religions, comparative religion, biblical studies, and Church history. Szydelski employed historical-critical methods to defend the historicity of Jesus Christ, the credibility of New Testament sources, and the originality of

Christianity in relation to the religions of the ancient world. An important dimension of his work was religious anthropology, based on the assumption of the human person's natural openness to God and religious truth. The chapter portrays his contribution as an attempt to integrate traditional apologetics with modern methods of historical and comparative research.

Keywords: Szczepan Szydelski; Catholic apologetics; fundamental theology; Lviv school of apologetics; origins of Christianity; comparative religion; credibility of revelation; history of religions

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 355–371.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.19

Piotr Kremer

Antoni Nadbrzeżny
antoni.nadbrzezny@kul.pl https://orcid.org/0000-0003-0973-3625
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Piotr Antoni Kremer urodził się 31 maja 1878 roku w Kaliszu. Jego rodzicami byli Władysław i Maria z domu Ostrzycka. Ojciec zajmował się rzemiosłem, a matka prowadzeniem domu. Po ukończeniu Gimnazjum Filologicznego odbył w latach 1898–1903 studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Następnie kontynuował naukę w Akademii Duchownej w Petersburgu [Wodzianowska, 2007]. Była to jedyna szkoła wyższa, w której duchowni katoliccy mogli zdobywać wykształcenie. Tam, pod kierunkiem prof. Boczysa, ks. Kremer pogłębiał wiedzę w zakresie teologii dogmatycznej i fundamentalnej. Studia uwieńczył uzyskaniem tytułu magistra teologii. W 1906 roku przyjął święcenia kapłańskie, a rok później rozpoczął pracę w seminarium duchownym we Włocławku. Prowadził wykłady z teologii dogmatycznej i fundamentalnej, łącząc pracę dydaktyczną z funkcją wicerektora, którą pełnił w latach 1908–1913. W 1907 roku powierzono mu urząd wikariusza w katedrze włocławskiej, a następnie proboszcza w Bronisławiu w latach 1907–1910 oraz w Przyrowie w latach 1910–1915. W 1919 roku został kanonikiem honorowym kapituły kolegiackiej w Kaliszu, a w 1922 roku papieskim prałatem domowym. W latach 1909–1914 czynnie uczestniczył w pracach redakcji „Ateneum Kapłańskiego", pełniąc jednocześnie obowiązki diecezjalnego cenzora do oceny książek i artykułów religijnych [Moskal, 2009: 15].

W 1915 roku ks. Kremer ponownie wyjechał do Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie otrzymał funkcję zastępcy profesora teologii fundamentalnej. Tam też w 1917 roku uzyskał stopień doktora teologii. Warto pamiętać, że w latach 1914–1918 funkcję rektora Akademii Duchownej pełnił ks. prof. Idzi Radziszewski [Janeczek, 2018b: 247–248], przyszły założyciel Uniwersytetu Lubelskiego. Podczas pobytu w Petersburgu ks. Kremer nawiązał kontakty z tamtejszą polską inteligencją i środowiskiem naukowym. Podjął współpracę z ks. prof. Bronisławem Żongołłowiczem i ks. prof. Czesławem Falkowskim, późniejszym biskupem diecezji łomżyńskiej. Zafascynowany ideą tworzenia katolickiego uniwersytetu, wraz z ks. prof. Idzim Radziszewskim, wszedł w skład powstałego w lutym 1918 roku Komitetu Organizacyjnego, którego przewodniczącym został przemysłowiec Karol Jaroszyński, a skarbnikiem inżynier Franciszek Skąpski. Ks. Kremer, najbliższy współpracownik ks. Radziszewskiego, całkowicie podzielał sformułowaną przez niego wizję programową, zgodnie z którą celem uczelni miało być zarówno uprawianie nauki, jak i katolickie wychowanie młodzieży dla rozwoju polskiej kultury [Kalinowski, 2022: 66; Kremer, 1923]. Zaplanowano powstanie następujących wydziałów: Prawa Kanonicznego i Nauk Moralnych, Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, Nauk Humanistycznych, Teologii, Filozofii, a następnie Wydziału Matematycznego i Przyrodniczego oraz w przyszłości Medycznego [Kalinowski, 2022: 65].

Dzięki wybitnym zdolnościom organizacyjnym ks. Radziszewskiego i zaangażowaniu członków Komitetu w lipcu 1918 roku doszło do utworzenia Uniwersytetu Lubelskiego (w 1928 roku nastąpiła zmiana nazwy na Katolicki Uniwersytet Lubelski). Uniwersytet zgodnie z wolą swego twórcy miał rozwijać się w trzech zasadniczych kierunkach: naukowym, wydawniczym i popularyzatorskim (zatrudnianie wybitnych profesorów, stworzenie Biblioteki i Wydawnictwa Uniwersytetu Lubelskiego, organizowanie otwartych wykładów uniwersyteckich) [Kalinowski, 2022: 70–71]. Od początku dewizą Uczelni stało się hasło „Deo et Patriae" (Bogu i Ojczyźnie). Pierwszym rektorem Uniwersytetu Lubelskiego został ks. prof. Idzi Radziszewski [Janeczek, 2018b], który pełnił tę funkcję w latach 1918–1922. Pierwsza inauguracja roku akademickiego odbyła się 8 grudnia 1918 roku w gmachu Diecezjalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, które do końca roku 1921 było tymczasową siedzibą Uniwersytetu. Dopiero na początku 1922 roku Uczelnia została przeniesiona do własnego gmachu przy Alejach Racławickich. W styczniu 1919 roku na Uniwersytecie ukonstytuował się Wydział Teologii, przyjmując *ratio studiorum* wypracowane wcześniej na jesiennym posiedzeniu

Senatu Akademickiego w Warszawie. Według przyjętego programu studiów teologicznych zajęcia z teologii fundamentalnej miały odbywać się w następującym wymiarze: 2 godziny tygodniowo wykładów z apologetyki dla roczników pierwszego i drugiego oraz po 2 godziny z eklezjologii i po 1 godzinie z historii religii dla roczników pierwszego, trzeciego i czwartego [Moskal, 2009: 15–16].

Badane źródła wskazują, że Katedra Teologii Fundamentalnej oraz Katedra Historii Religii zostały utworzone w 1918 roku. W tym czasie ks. Kremer został profesorem zwyczajnym, pierwszym kierownikiem Katedry Teologii Fundamentalnej oraz pierwszym dziekanem Wydziału Teologii, co znajduje potwierdzenie w protokole z posiedzenia Rady Wydziału z dnia 29 czerwca 1919 roku. Katedrę Historii Religii powierzono zaś bibliście, ks. Józefowi Archutowskiemu, który kierował nią do roku 1920. Przez wiele lat ks. Kremer koordynował działalność Związku Zakładów Teologicznych w Polsce, czyli zrzeszenia wykładowców seminariów duchownych, organizując jego zjazdy. Pełnił w nim prawdopodobnie funkcję przewodniczącego. Do wybuchu II wojny światowej – oprócz ks. Kremera – wykłady z teologii fundamentalnej prowadzili ks. Roman Konecki, bp Czesław Sokołowski i ks. Józef Kruszyński (biblista) [Kaucha, 2014: 53; Nagy, 1976: 183–217].

Działalność ks. Kremera jako dziekana w czasie jego pierwszej kadencji była ściśle związana z organizacją i rozwojem struktur akademickich na Uniwersytecie. Już 3 października 1919 roku Rada Wydziału Teologii postanowiła utworzyć dwie sekcje: Teologii Dogmatycznej i Nauk Biblijnych, a 17 listopada 1920 roku podjęła decyzję o powołaniu do istnienia czterech sekcji: Teologii Biblijnej, Fundamentalnej, Dogmatycznej i Moralnej. Aktywność ks. Kremera jako dziekana na polu naukowym i organizacyjnym była wysoko oceniana, o czym świadczy fakt, że Rada Wydziału Teologii co roku przedłużała czas trwania jego kadencji. W czerwcu 1923 roku, podczas wyborów nowego dziekana, uchwalono, że ks. Kremer będzie tylko oficjalnie dziekanem Wydziału, natomiast realne sprawowanie tej funkcji, ze wszystkimi uprawnieniami, powierzono na drodze wyboru ks. prof. Józefowi Umińskiemu, dotychczasowemu prodziekanowi. Podjęte decyzje były podyktowane problemami zdrowotnymi ks. Kremera, na co wskazuje informacja o jego chorobie zapisana w protokole z posiedzenia Rady Wydziału z dnia 8 października 1924 roku. W związku z zaistniałą sytuacją dokonano wyboru nowego dziekana Wydziału Teologii. Został nim dominikanin – o. prof. Jacek Woroniecki [Polak, 2009: 23–37]. W tych okolicznościach ks. Umiński złożył rezygnację ze stanowiska prodziekana. W listopadzie 1924 roku postanowiono

jeszcze na pewien czas utrzymać ks. Kremera na stanowisku dziekana. W czasie choroby miał go zastępować ks. prof. Józef Kruszyński. Jednak w styczniu 1925 roku ks. Kremer ostatecznie zrzekł się stanowiska dziekana, ks. Kruszyński zaś został powołany na urząd prodziekana. Do grona władz Wydziału Teologii ks. Kremer powrócił w 1927 roku, obejmując na okres dwóch lat funkcję prodziekana. W 1929 roku został ponownie wybrany na stanowisko dziekana Wydziału, które piastował do roku 1934 [Moskal, 2009: 16–17].

Z dniem 30 września 1929 roku, na mocy decyzji Episkopatu Polski, studia teologiczne na KUL zostały poddane gruntownej reorganizacji. Zmiany dotyczące zarówno struktury Wydziału, jak i jego składu osobowego miały na celu podniesienie efektywności procesu kształcenia. Studia specjalistyczne podejmowane po ukończeniu seminarium duchownego trwały jeden rok i kończyły się egzaminem licencjackim. Kolejne dwa lata specjalizacji były przeznaczone na finalizację rozprawy doktorskiej. Po ogłoszeniu przez papieża Piusa XI (1857–1939) konstytucji apostolskiej *Deus scientiarum Dominus* (24 maja 1931) na Wydziale podjęto przygotowania do wprowadzenia pięcioletniego kursu zwyczajnego. Miał on zastąpić dotychczasowy program studiów, realizowany w cyklu trzyletnim. Jako dziekan ks. Kremer gorliwie angażował się w prace związane z reformą Wydziału oraz intensywnie wspierał rozwój organizacji naukowych. W 1934 roku został członkiem-założycielem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [Moskal, 2018: 10]. W ostatnim roku urzędowania na stanowisku dziekana ks. Kremer ograniczył swoją działalność głównie do oficjalnych kontaktów z rektorem KUL, rządem Rzeczypospolitej oraz Episkopatem Polski.

Reorganizacja studiów teologicznych w duchu nauczania papieża Piusa XI była kontynuowana przez kolejnych dziekanów: pochodzącego z Belgii o. Huberta Hoemaekera OFMCap [Prejs, 2009: 41–45], który kierował Wydziałem Teologii w latach 1934–1937, oraz ks. Antoniego Słomkowskiego [Ziółek, 2009: 49–62], kapłana diecezji gnieźnieńskiej, który stał na czele Wydziału w latach 1937–1939. Obaj dążyli do przyłączenia Seminarium Duchownego w Lublinie do Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Nie zdołali jednak tego uczynić z powodu wybuchu II wojny światowej [Moskal, 2018: 10].

Już na początku okupacji hitlerowskiej, 9 listopada 1939 roku, ks. Kremer został aresztowany przez Niemców wraz z innymi profesorami KUL. Ze względu jednak na zły stan zdrowia został ostatecznie zwolniony. Od 1940 przebywał w Izabelinie pod Warszawą u sióstr franciszkanek Rodziny Maryi, które roztoczyły nad nim opiekę. Utrzymywał

się z diecezjalnej emerytury oraz dzięki zapomogom otrzymywanym od Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, o czym świadczą listy zachowane w aktach personalnych. Po zakończeniu II wojny światowej ks. Kremer z powodu ciężkich chorób nie powrócił już do pracy naukowej na KUL. Od 1941 roku cierpiał na paraliż, a kilka lat później niemal całkowicie stracił wzrok. Zmarł 2 lutego 1951 roku [Moskal, 2009: 19; Rusecki, 2002a: 1262; Karolewicz, 1996: 108; Librowski, 1970: 272–273].

We wspomnieniach ks. prof. Józefa Pastuszki, pracownika naukowego KUL (teologa, filozofa i psychologa) [Janeczek, 2018a: 167–168], znajdujemy krótką charakterystykę ks. Piotra Kremera jako człowieka życzliwego, delikatnego i uczynnego, a jednocześnie zdystansowanego i nieco wyizolowanego z powodu stale powracających problemów zdrowotnych. W okresie swego pobytu w Lublinie mieszkał w małym dwupokojowym mieszkaniu w gmachu Uniwersytetu. Został zapamiętany jako kompetentny profesor, rzetelny wykładowca, wymagający egzaminator i wnikliwy badacz. Dostrzegano w nim umysł analityczny i krytyczny, ale niezbyt twórczy. Świadczy o tym mała liczba publikacji, głównie przyczynkarskich, napisanych językiem trudnym i raczej mało komunikatywnym. Wyróżniał się natomiast precyzją i głębią myślenia teologicznego podczas prowadzonych wykładów. Pozostał w pamięci środowiska akademickiego jako naukowiec zdyscyplinowany, rzeczowy i przyjazny ludziom [Moskal, 2009: 19].

Twórczość naukowa. Dorobek publikacyjny ks. Kremera należy uznać za skromny. Obejmuje on ponad dwadzieścia recenzji prac z dziedziny apologetyki i kilka artykułów przeglądowych, opublikowanych głównie w czasopiśmie „Ateneum Kapłańskie" i w „Kronice Diecezji Kujawsko-Kaliskiej". W środowisku naukowym ks. Kremer uchodzi za kompetentnego znawcę apologetyki pierwszej połowy XX wieku. Część jego prac naukowych nie została dotychczas opublikowana i pozostaje w formie zachowanych rękopisów i maszynopisów [Kujawski, 1983: 207–209].

W dotychczas opublikowanych biogramach ks. Kremera pojawia się informacja, że zachowane rękopisy i maszynopisy przechowywane są w Bibliotece Karmelitów Bosych w Czernej koło Krakowa [Rusecki, 2002b: 691; 2018: 572]. Wnikliwa kwerenda, przeprowadzona ostatnio przez ks. prof. Krzysztofa Kauchę z Sekcji Teologii Fundamentalnej KUL, pozwoliła odkryć, że 5 marca 1965 roku spuściznę ks. Kremera przejęło Archiwum Krakowskiej Prowincji Zakonu Karmelitów Bosych znajdujące się w Krakowie. Prawdopodobnie zadecydowały o tym powiązania prywatne i przynależność ks. Kremera do Trzeciego Zakonu Karmelu. Posegregowane archiwalia były podzielone na dziewięć teczek i zawierały

akta personalne (m.in. świadectwo maturalne), korespondencję, rękopisy publikacji, skrypty wykładów, protokoły z posiedzeń Rady Wydziału oraz Sekcji Teologii Fundamentalnej. Ponadto w zachowanym zbiorze znajdowały się papiery rodzinne, wypisy z książek i wycinki z gazet. Niektóre teczki nosiły ślady porządkowania przez archiwistę i miały własną paginację. Całość wymagała profesjonalnego uporządkowania [Kaucha, b.d.].

Dzięki usilnym staraniom ks. prof. Krzysztofa Kauchy teczki zawierające spuściznę ks. Kremera zostały oficjalnie przekazane KUL przez karmelitów bosych pismem z dnia 22 kwietnia 2016 roku. Na prośbę ks. prof. Kauchy wstępnego skatalogowania dokonała dr Irena Wodzianowska z Instytutu Historii KUL. Po przekazaniu zbiorów do Lublina dokumentacja została ponownie posegregowana. Z teczki personalnej wyjęto wycinki gazet, osobistą korespondencję krewnego Witolda Kremera, fragment odpowiedzi na list ks. Szydelskiego oraz programy konferencji. Pozostawiono natomiast świadectwa ukończenia szkół, nominacje na stanowiska, sygnowaną numerem jeden legitymację pracownika KUL oraz ubezpieczenia. Oprócz wspomnianej legitymacji znaleziono m.in. książeczkę udziałową i statut Domu Księży Polskich w Truskawcu z 1923 roku. Teczka zawierająca korespondencję została zachowana w całości, dodano jedynie kilka listów odnalezionych wśród innych papierów. Skrypty wykładów zostały zgromadzone w jednej teczce [Kaucha, b.d.].

Obecnie archiwum ks. Kremera składa się z ośmiu teczek zawierających różne materiały. W pierwszej z nich znajdują się akta personalne z lat 1893–1935. Są tam świadectwa ukończenia szkół, nominacje na profesora Seminarium Duchownego we Włocławku, Akademii Duchownej w Petersburgu oraz kościelne dekrety kierujące na placówki duszpasterskie. Druga teczka zawiera zachowaną korespondencję (24 listy) z lat 1919–1939. Są w niej listy m.in. od ks. A. Fajęckiego, o. J. Woronieckiego, bpa S. Zdzitowieckiego, abpa A. Kakowskiego, bpa A. Nowowiejskiego, bpa K. Tomczaka, ks. A. Niemancewicza oraz trzy listy pochodzące od członków rodziny. Zawartość trzeciej teczki dotyczy spraw związanych z funkcjonowaniem Wydziału Teologii. Stanowi cenne uzupełnienie wiedzy na temat dziejów tegoż wydziału w okresie urzędowania ks. Kremera. Znajdują się tam notatki z posiedzeń Rady Wydziału, spisy studentów oraz programy studiów (1919/1921, 1932/1933). Czwarta teczka, najbardziej obszerna, licząca ponad 800 kart, zawiera skrypty wykładów prowadzonych przez ks. Kremera, jego luźne notatki i wypisy z książek (1929–1938), materiały do egzaminów oraz plany wykładów. W piątej teczce zostały zebrane wycinki z gazet oraz wypisy z książek (m.in. J. Schwanego, P. Gaultiera, K. J. Hellego, J. Rivière'a, E. Vacandarda). Niestety brakuje

na nich adnotacji ks. profesora z tytułem wykładu. Szósta teczka zawiera prace ks. Kremera dotyczące traktatu o źródłach poznania teologicznego. Zgromadzono w niej notatki, wypisy oraz brudnopis traktatu (400 kart). W ostatnich dwóch teczkach znajdują się dokumenty wyjęte z innych segregatorów: papiery członków rodziny (Władysława i Witolda Kremerów oraz Luceny Wykrętowicz z d. Kremer) z lat 1883–1930 oraz programy uroczystości, konferencji i zjazdów Związku Zakładów Teologicznych. Zebrane dokumenty dotyczą lat 1883–1939, jednak większość z nich pochodzi z czasu pracy ks. Kremera na KUL w latach 1919–1939. Archiwum nie zawiera żadnych dokumentów z okresu powojennego [Kaucha, b.d.]. Jego zasoby wymagają dalszego opracowania oraz przygotowania edycji źródeł w celu umożliwienia prowadzenia badań nad rękopisami poświęconymi różnym kwestiom teologicznym.

Do intelektualnego dorobku ks. Kremera trzeba zaliczyć nie tylko jego publikacje, lecz również aktywny udział w zagranicznych konferencjach naukowych, zaangażowanie na polu dydaktycznym oraz kierowanie pracami dyplomowymi. W 1924 roku jako delegat Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. Kremer uczestniczył w IV zjeździe unionistycznym w Welehradzie. Podczas obrad omawiano problematykę dotyczącą jedności i struktury hierarchicznej Kościoła katolickiego i Kościołów prawosławnych, autorytetu patriarchów, istoty wschodniej i zachodniej liturgii, perspektyw zjednoczeniowych w krajach słowiańskich, znaczenia Apostolatu Świętych Cyryla i Metodego, a także sytuacji Kościoła katolickiego w Rumunii i Jugosławii. W okolicznościowym liście apostolskim skierowanym do uczestników zjazdu papież Pius XI nazwał świętych Braci Sołuńskich „Synami Wschodu" oraz zachęcił teologów i historyków do prowadzenia badań naukowych, które pomogą usunąć „błędne wyobrażenie o życiu religijnym Kościoła prawosławnego" [Budniak, 2009: 165–166]. Sprawozdanie z pobytu na zjeździe w Welehradzie ks. Kremer zamieścił w „Przeglądzie Katolickim". Ponadto uczestniczył w zjeździe unionistycznym w Pradze, który odbył się w dniach 11–14 sierpnia 1929 roku z udziałem rektora Papieskiego Instytutu Studiów Wschodnich w Rzymie, biskupa Michela d'Herbigny SJ, znawcy teologii wschodniej i sytuacji Kościoła w Rosji po przewrocie bolszewickim [Dzwonkowski, 2012: 39–40]. Było to ważne wydarzenie międzynarodowe o charakterze ekumenicznym i słowiańskim, nawiązujące do wieloletniej tradycji spotkań welehradzkich poświęconych kwestii przywrócenia jedności Kościoła. W programie zjazdu znalazły się między innymi wystąpienia dotyczące historii i znaczenia unii brzeskiej oraz filozoficznych podstaw teologii prawosławnej.

Na podstawie dostępnych informacji można stwierdzić, że ks. Kremer na Wydziale Teologii KUL prowadził następujące wykłady i seminaria tematyczne: „Kościół jako podmiot władzy", „Idea Kościoła u ojców apostolskich" (w roku akad. 1918/1919), „Prymat św. Piotra w świetle ksiąg Nowego Testamentu", „Wartość apologetyczna teorii czterech znamion" (1919/1920), „Nauka katolicka o Kościele w oświetleniu teologów prawosławnych", „Rozbiór krytyczny ważniejszych zarzutów teologii prawosławnej przeciw papiestwu" (1920/1921), „Kościół stróżem i nauczycielem słowa objawionego" (1928/1929), „O nieomylności Urzędu Nauczycielskiego" (1929/1930) [Łukaszyk, 1968: 5–53].

W duchu odpowiedzialności za kształtowanie młodej kadry naukowej ks. Kremer chętnie pełnił funkcję promotora prac dyplomowych. Pod jego kierunkiem, w okresie 1918–1939, powstało pięć rozpraw doktorskich, z których cztery ukazały się drukiem: ks. Michała Krzywickiego, *Prymat papieski a Kościoły Wschodnie w okresie Soboru Efeskiego* (Pińsk 1931); ks. Konstantego Onoszki, *Nauka Piotra Mohiły o Kościele i jego hierarchii* (Lublin 1937); ks. Henryka Hlebowicza, *Jedność Kościoła według św. Jana Chryzostoma. Studium porównawcze nauki św. Jana Chryzostoma z współczesną nauką teologii katolickiej i prawosławnej* (Wilno 1932); ks. Marcina Wojciechowskiego, *Nieomylność Kościoła Chrystusowego według A. S. Chomiakowa i jego zwolenników* (Lublin 1938). Dysertacja doktorska ks. Stanisława Cieślika *Siła dowodowa cudu* prawdopodobnie nie została opublikowana [Moskal, 2009: 18–19]. Łatwo zauważyć, że już same tytuły prowadzonych przez ks. Kremera prac doktorskich wyraźnie wskazują na preferowany przez niego sposób uprawiania teologii fundamentalnej. Podejmowana problematyka dotyczy bowiem ważnych kwestii jedności Kościoła, prymatu papieskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, metodycznie ujmowanych w perspektywie historii i w kluczu porównawczym.

Na uwagę zasługują inicjatywy naukowe i edukacyjne podejmowane przez ks. Kremera. W grudniu 1923 roku przedstawił Radzie Wydziału Teologii program specjalistycznych studiów w mającym powstać Instytucie dla prefektów szkół. Opracowany wraz z ks. prof. Józefem Kruszyńskim program zajęć zawierał przedmioty z różnych dziedzin teologii i nauk pomocniczych, które miały pomóc w integralnym przygotowaniu duchownych do etatowej pracy katechety w szkołach kościelnych i państwowych. Niestety, już w styczniu 1924 roku ks. Kremer zrezygnował ze współpracy w tworzeniu wspomnianego instytutu, tłumacząc się brakiem czasu spowodowanym koniecznością realizacji innych ważnych zadań. Warto przy tym podkreślić fakt, że ks. Kremer cały okres międzywojenny nieprzerwanie poświęcił pracy na Katolickim Uniwersytecie

Lubelskim, mimo atrakcyjnej propozycji przejścia na Wydział Teologiczny Uniwersytetu Warszawskiego. W pełni utożsamiał się ze swoją Uczelnią, czując odpowiedzialność za jej rozwój w kontekście wyzwań społecznych, politycznych i kulturowych pierwszej połowy XX wieku. Miał świadomość, że piętrzące się trudności nie mogą przesłonić wartości budowania katolickiej uczelni, która będzie odgrywać ważną rolę w życiu Kościoła i narodu [Karolewicz, 1992: 125].

Warsztat apologety

Piotr Kremer przyjmował neoscholastyczną koncepcję teologii fundamentalnej rozwijaną przez Adolphe'a Alfreda Tanquereya (1854–1932) i Hermanna Dieckmanna (1880–1928) [Rusecki, 2018: 572]. Zasadniczo opowiadał się za apologetyką typową dla końca XIX i początku XX wieku, traktującą rozum jako ostateczne kryterium prawdy, dążącą do sformułowania naukowych dowodów przemawiających za nadprzyrodzonym charakterem chrześcijaństwa jako religii objawionej, zachowywanej w jedynym prawdziwym Kościele katolickim. Uznawał wartość racjonalnej argumentacji opartej na ścisłej dedukcji oraz cenił precyzję języka teologicznego. Istotną cechą stosowanej przez niego metody apologetycznej było odwoływanie się do źródeł historycznych, filozoficznych, patrystycznych i magisterialnych.

Z biegiem czasu ks. Kremer coraz częściej posługiwał się nazwą „teologia fundamentalna". Uprawianą dyscyplinę rozumiał – podobnie jak A. Pelt i J. N. Ehrlich – jako wstęp do teologii systematycznej, a zwłaszcza dogmatycznej. Stał na stanowisku, że celem teologii fundamentalnej jest racjonalna obrona i uzasadnienie boskiego pochodzenia Objawienia oraz wiarygodności Kościoła katolickiego przy zastosowaniu filozofii neotomistycznej. Nie poprzestawał jednak wyłącznie na klasycznym rozumieniu przedmiotu teologii fundamentalnej (*demonstratio christiana, catholica et ecclesiastica*), lecz podejmował problematykę na styku nauki i wiary w kontekście neopozytywizmu i materializmu [Kremer, b.d.-b; Kremer, 1927: 61–159].

Wobec adwersarzy ks. Kremer przyjmował postawę krytycznej uczciwości intelektualnej. Nie używał argumentów typu *ad personam*, koncentrował się głównie na zrozumieniu istoty poglądów przywoływanych autorów i konstruowaniu adekwatnych argumentów. Unikał uproszczeń i jednostronności, dostrzegał złożoność podejmowanych problemów i konieczność ich ujmowania w perspektywie historycznej. Formułując własne twierdzenia, dążył do przedstawienia stanowiska wyważonego,

uzasadnionego i zgodnego z nauką Kościoła katolickiego. Cechował się umiejętnością rzeczowej rekonstrukcji krytykowanych poglądów oraz zdolnością budowania klarownej syntezy teologicznej. W działalności pisarskiej cenił wartość podręcznikowej syntezy wiary, zdecydowanie jednak preferował publikowanie recenzji naukowych i artykułów przeglądowych.

Główne wątki apologetyczne

W ramach uprawianej apologetyki i teologii fundamentalnej ks. Kremer zdecydowanie przeciwstawiał się zawężonej epistemologii charakterystycznej dla neopozytywizmu oraz monizmowi ontologicznemu typowemu dla ujęć materialistycznych. Stanowczo odrzucał błędny pogląd ukazujący chrześcijaństwo jako hamulec postępu i rozwoju. Negując zakorzenioną w myśli Karola Marksa ideologiczną tezę o alienującym działaniu religii, ks. Kremer dostrzegał w chrześcijaństwie zarówno warunek pozytywnie rozumianego postępu, jak i motywujący go czynnik [Kremer, b.d.-a].

W kontekście zarzutów wobec chrześcijaństwa formułowanych przez deizm, ateizm, naturalizm, scjentyzm, racjonalizm i historycyzm ks. Kremer dążył do wypracowania racjonalnych zasad poznania teologicznego i koherentnego skatalogowania zhierarchizowanych źródeł teologii (*loci theologici*). Jednoznacznie opowiadał się za teologią metodyczną, opartą na poprawnie skonstruowanej topice teologicznej. Podkreślał rolę racjonalnego poznania oraz znaczenie precyzyjnej argumentacji w teologii [Kremer, 1924: 104–139]. Miał duży zmysł analityczno-komparatywny. Dzięki niemu mógł skutecznie uprawiać teologię porównawczą katolicyzmu i prawosławia rosyjskiego, które dobrze znał z czasów swej pracy w Akademii Duchownej w Petersburgu. Od roku akademickiego 1920/1921 nieprzerwanie prowadził wykłady z teologii porównawczej. Zamierzał twórczo rozwijać nurt badań komparatystycznych, na co wskazuje fakt, że w 1939 roku został kierownikiem Sekcji Teologii Porównawczej w KUL, która w 1970 roku została przekształcona w Sekcję Teologii Porównawczej i Ekumenicznej, a w 1983 w Instytut Ekumeniczny [Kaucha, Mastej, 2018: 64]. Na skutek dokonanej w 2019 roku zmiany struktur uniwersyteckich Instytut Ekumeniczny KUL stał się Sekcją Ekumenizmu.

Analizując relacje między poszczególnymi działami teologii, ks. Kremer [1925: 194–202] odróżniał apologetykę od teologii dogmatycznej. Akcentował odrębność ich przedmiotu badań i stosowanych metod. Podkreślał, że apologetyka nie opiera się na autorytecie wypowiedzi Kościoła, lecz posługuje się metodą ściśle rozumową, zwaną

historyczno-filozoficzną. Metoda teologiczna zaś korzysta z osiągnięć apologetyki i traktuje Objawienie Boże, Pismo Święte, Tradycję, wiarę i naukę Kościoła jako podstawowe źródła i kryteria prawdy Bożej. Argumenty czerpane z tych źródeł uważał za pewne i apodyktyczne. Twierdził, że dzięki połączeniu metody historyczno-filozoficznej z metodą ściśle teologiczną argumenty formułowane przez teologię zyskują większy walor naukowy. Z tej racji mogą być traktowane na równi z argumentami innych nauk oraz zasługiwać na uznanie przez poważne umysły.

W ramach uprawianej teologii ks. Kremer postulował zbudowanie nowej metody apologetycznej, z większym uwzględnieniem psychologicznego wymiaru wiary. Proponował, aby w badaniach apologetycznych stosować holistyczne podejście do struktury aktów religijnych człowieka, dostrzegać ich motywy i przejawy oraz uwzględniać postawy religijne. Doceniał teologiczne próby ukazywania chrześcijaństwa jako czynnika uszczęśliwiającego ludzkość. Apologia operująca kategorią szczęśliwości mogłaby przygotować człowieka do umiłowania wiary chrześcijańskiej i wzbudzić w nim chęć jej głębszego poznania. Uważał jednak, że metodzie psychologicznej nie należy przypisywać samodzielnego waloru. Argumenty typu eudajmonologicznego (oparte na kryterium szczęśliwości) trzeba traktować pomocniczo i wtórnie. Chociaż mogą się one przyczynić do przełamania uprzedzeń wobec chrześcijaństwa, jednak nie są w stanie wprost uzasadnić prawdziwości chrześcijańskiej doktryny. Według ks. Kremera apologia wiary uwzględniająca kategorię szczęśliwości musiałaby wykazać harmonię prawd religijnych z najbardziej szlachetnymi pragnieniami i dążeniami osoby ludzkiej. Wymagałaby przyjęcia integralnej antropologii, uwzględniającej całego człowieka, jego rozum, wolę, serce i uczucia [Kremer, 1909: 458–468].

W dziedzinie chrystologii fundamentalnej ks. Kremer bronił prawdziwości tezy o boskości Jezusa. W tym celu posługiwał się argumentami z cudu i zmartwychwstania, które ujmował w sposób tradycyjny. Bronił też historyczności Jezusa oraz kwestionował materialistyczne interpretacje Jego osoby [Kremer, b.d.-c]. W badaniach nad źródłami chrześcijańskimi doceniał wartość metody historyczno-krytycznej. Widział w niej skuteczne narzędzie odkrywania pierwotnego znaczenia tekstów poprzez analizę uwarunkowań historycznych, językowych i kulturowych.

W ramach teologii dogmatycznej ks. Kremer zajmował się głównie problematyką mariologiczną, szczególnie kwestią Wniebowzięcia Maryi. Badał w tym aspekcie powszechność wiary Kościoła w perspektywie diachronicznej i analizował zasadność rozmaitych interpretacji teologicznych. Podjął też próbę określenia stopnia pewności tej wiary w Kościele

współczesnym [Kremer, 1918]. Postulował umiejętne łączenie metody historycznej (opartej wyłącznie na przyrodzonych źródłach poznania) z metodą teologiczną (uwzględniającą również źródła objawione). Podkreślał, że sama metoda historyczna – chociaż ważna i potrzebna – jest niewystarczająca do badania faktu Wniebowzięcia ze względu na jego unikalną naturę. Może ona pełnić wyłącznie funkcję pomocniczą i przygotowawczą. Jedynie metoda teologiczna może uchwycić istotę wyjątkowego faktu Wniebowzięcia Bogarodzicy. Badania mariologiczne ks. Kremera wpisują się w charakterystyczny dla pierwszej dekady XX wieku nurt ożywionych dyskusji na temat możliwości, sensu i potrzeby ogłoszenia kolejnego dogmatu o Najświętszej Maryi Pannie, zwłaszcza w kontekście licznych petycji kierowanych w tej sprawie do papieża przez biskupów, wiernych świeckich, członków stowarzyszeń katolickich i autorów prac teologicznych. Wyniki badań przeprowadzonych przez ks. Kremera były owocem poważnej refleksji mariologicznej i stanowiły wkład w debatę dotyczącą problemu teologicznej kwalifikacji prawdy o Wniebowzięciu Maryi. Zdaniem ks. Kremera prawdę tę należy uznać za bliską wiary katolickiej (*fidei proxima*) [Pawłowski, 1947: 3–14; Witkowska, 2021: 269], czyli prawdę powszechnie uważaną za objawioną, ale jeszcze formalnie nieogłoszoną jako dogmat. Ostatecznie dopiero 1 listopada 1950 roku papież Pius XII w konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus* ogłosił dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, podsumowując niejako wielowiekowe debaty i rozstrzygając spory mariologiczne.

Mimo niewielkiego pod względem ilościowym dorobku publikacyjnego ks. Kremer stanowi przykład teologa konsekwentnie kierującego się zasadą „sentire cum Ecclesia", dobrze rozumiejącego naukowy i zarazem kościelny charakter teologii, przekonanego o potrzebie rozwijania spójnej i logicznej argumentacji teologicznej. Wsłuchując się uważnie w głos nauczania Kościoła, z całą powagą traktował je jako zobowiązujący przedmiot teologicznego namysłu. Ogłoszenie dogmatu o prymacie i nieomylności papieża na Soborze Watykańskim I (18 lipca 1870) stało się dla niego wezwaniem do metodycznej refleksji teologicznej nad istotą i zakresem władzy papieskiej, zwłaszcza w kontekście eklezjologii katolickiej błędnie przedstawianej przez niektórych teologów prawosławnych (np. Siergieja Bułgakowa z prawosławnej Akademii Teologicznej w Paryżu) [Budniak, 2009: 167]. W ciągu całego okresu pracy na KUL w latach 1918–1939 ks. Kremer umiejętnie łączył aktywność naukową z działalnością administracyjno-organizacyjną. Miał świadomość, że dynamiczny rozwój teologii jako dyscypliny naukowej wymaga zarówno umiejętności racjonalnego myślenia w sferze wiary, jak i dostępu do nowoczesnej infrastruktury uniwersyteckiej.

Bibliografia

Źródła

Kremer, P. (1909). Próba nowej metody apologetycznej. *Ateneum Kapłańskie*, 2: 458–468.
Kremer, P. (1913). Wniebowzięcie Bogarodzicy w wierze i teologii współczesnego Kościoła. *Ateneum Kapłańskie*, 10: 137–149, 193–216.
Kremer, P. (1914). Wniebowzięcie Bogarodzicy w wierze i teologii współczesnego Kościoła. *Ateneum Kapłańskie*, 11: 28–48, 328–350, 422–439.
Kremer, P. (1918). *Wniebowzięcie Bogarodzicy w wierze i teologii współczesnego Kościoła*. Włocławek.
Kremer, P. (1923). *Śp. ks. dr Idzi Radziszewski. Założyciel i pierwszy rektor Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*. Włocławek.
Kremer, P. (1924). Apologetyka w seminarium duchownym. W: *Pamiętnik Drugiego Zjazdu* [*Związku Zakładów Teologicznych w Polsce*] *odbytego w Lublinie* (s. 104–139). Włocławek.
Kremer, P. (1925). O stosowaniu podręcznika przy nauczaniu dogmatyki i apologetyki. W: *Pamiętnik Trzeciego Zjazdu* [*Związku Zakładów Teologicznych w Polsce*] *odbytego w Łomży* (s. 194–202). Lublin.
Kremer, P. (1927). Nauka wiary. W: *Przewodnik po literaturze religijnej i pokrewnych dziedzinach filozofii i nauk społecznych*, wyd. 2 (s. 61–159), J. Woroniecki (red.). Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
Kremer, P. (b.d.-a). *Chrześcijaństwo warunkiem postępu*, mps (skrypt).
Kremer, P. (b.d.-b). *Czy świat miał początek?*, mps (skrypt).
Kremer, P. (b.d.-c). *Współczesne badania postaci Chrystusa*, mps (skrypt).

Opracowania

Budniak, J. (2009). *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
Dzwonkowski, R. (2012). Jawna i ukryta hierarchia i administracja Kościoła katolickiego w ZSRS 1917–1991 (bez krajów bałtyckich). *Nasza Przeszłość*, 118: 38–64. https://doi.org/10.52204/np.2012.118.38-64
Janeczek, S. (2018a). Pastuszka Józef. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (t. 2, s. 167–168), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Janeczek, S. (2018b). Radziszewski Idzi Benedykt. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (t. 2, s. 247–248), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Kalinowski, M. (2022). Ks. Idzi Radziszewski – twórca Uniwersytetu Lubelskiego. *Studia Włocławskie*, 24: 63–81. https://doi.org/10.52404/ttnwloc.stwl.24.4
Karolewicz, G. (1992). Środowisko naukowe KUL w okresie międzywojennym. W: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni* (s. 115–153), G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński (red.). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Karolewicz, G. (1996). *Nauczyciele akademiccy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, wyd. 2. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
Karolewicz, G. (red.) (1989). *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1925–1939 we wspomnieniach swoich pracowników i studentów*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
Karolewicz, G., Zahajkiewicz, M., Zieliński, Z. (red.) (1992). *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
Kaucha, K. (2014). Wiarygodność i wiara w ujęciu lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej. *Biblioteka Teologii Fundamentalnej*, 9: 49–85.
Kaucha, K. (2018). *Biuletyn Informacyjny (PAN Oddział w Lublinie)*, 23: 167–169.
Kaucha, K. (b.d.). *Dodatek o archiwum ks. Kremera*, mps.
Kaucha, K., Mastej, J. (2018). Instytut Teologii Fundamentalnej. W: *100 lat teologii na KUL* (s. 63–80), S. Nowosad, J. Mastej (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Kujawski, W. (1983). Kremer Piotr. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981* (t. 6, s. 207–209), L. Grzebień (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Librowski, S. (1970). Kremer Piotr. W: *Polski słownik biograficzny* (t. 15, s. 272–273), E. Rostworowski i in. (red.). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
Łukaszyk, R. (1968). Pięćdziesięciolecie teologii fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 15(2): 5–53.
Moskal, T. (2009). Piotr Antoni Kremer. W: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919–2009)* (s. 13–20), J. Walkusz, T. Moskal (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Moskal, T. (2018). Z dziejów Wydziału Teologii 1918–2018. W: *100 lat teologii na KUL* (s. 9–18), S. Nowosad, J. Mastej (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Nagy, S. (1976). Apologetyka polska. W: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce, t. 3, cz. 1: Wiek XIX i XX* (s. 183–217), M. Rechowicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Nowosad, S., Mastej, J. (red.) (2018). *100 lat teologii na KUL*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Pawłowski, A. (1947). Wniebowzięcie Bogarodzicy jako przedmiot projektowanej definicji dogmatycznej. *Ateneum Kapłańskie*, 46: 3–14.
Polak, R. (2009). O. Jacek Woroniecki OP (1924–1929). W: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919–2009)* (s. 23–37), J. Walkusz, T. Moskal (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Prejs, R. (2009). O. Hubert Hoemaeker OFMCap (1934–1937). W: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919–2009)* (s. 41–45), J. Walkusz, T. Moskal (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Rusecki, M. (2002a). Kremer Piotr. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 9, kol. 1262), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Rusecki, M. (2002b). Kremer Piotr. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* (s. 690–691), M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Rusecki, M. (2018). Kremer Piotr. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (t. 1, s. 572–573), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Witkowska, K. (2021). Od „Munificentissimus Deus" do „Katechizmu Kościoła Katolickiego" – ewolucja dogmatu o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny

na 70-lecie jego ogłoszenia. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*, 28: 267–283. https://doi.org/10.18276/skk.2021.28-13
Wodzianowska, I. (2007). *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842–1918*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Ziółek, J. (2009). Ks. Antoni Słomkowski (1937–1939). W: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919–2009)* (s. 49–62), J. Walkusz, T. Moskal (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Summary

This chapter examines the life, scholarly activity, and apologetic thought of Fr. Piotr Antoni Kremer (1878–1951), one of the most important representatives of early twentieth-century Polish fundamental theology and a key figure in the establishment of theological studies at the Catholic University of Lublin (Poland). Drawing upon published works, archival sources, and biographical materials, the chapter reconstructs both his intellectual profile and his contribution to the institutional development of Catholic higher education in Poland. Particular attention is devoted to his role as the first head of the Chair of Fundamental Theology and the first dean of the Faculty of Theology at the newly founded University of Lublin, as well as to his involvement in shaping academic structures and theological curricula during the formative years of the institution.

The chapter demonstrates that Kremer's theological outlook was deeply rooted in the neo-scholastic tradition that dominated Catholic apologetics at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. He regarded fundamental theology as a rational discipline aimed at demonstrating the credibility of divine revelation and the truth of the Catholic Church. At the same time, however, he sought to broaden the methodological scope of apologetics by emphasising the psychological dimension of religious belief and by engaging with contemporary intellectual challenges posed by positivism, materialism, scientism, rationalism, and historical criticism. His writings reveal a consistent effort to defend the compatibility of faith and reason, while also developing a coherent theological epistemology grounded in a properly ordered understanding of the sources of theological knowledge.

A significant part of Kremer's scholarly activity focused on ecclesiology and comparative theology. Drawing on his experience gained at the Roman Catholic Ecclesiastical Academy in Saint Petersburg, he developed a sustained interest in the relationship between Catholicism and Eastern Orthodoxy. His lectures, seminars, and supervision of doctoral dissertations addressed such topics as papal primacy, ecclesial authority, the unity

of the Church, and Orthodox critiques of Catholic ecclesiology. In this respect, he can be regarded as one of the pioneers of comparative theological studies at the Catholic University of Lublin and an important precursor of later ecumenical research carried out within the Lublin theological milieu.

The chapter also highlights Kremer's contributions to Christology and Mariology. He defended the historical credibility and divinity of Jesus Christ through traditional apologetic arguments based on miracles and the Resurrection, while simultaneously appreciating the value of the historical-critical method in biblical studies. In Mariology, he devoted particular attention to the doctrine of the Assumption of the Blessed Virgin Mary, examining its theological foundations and assessing its status within Catholic doctrine decades before its formal dogmatic definition in 1950.

Although Kremer's published output remained relatively modest in comparison with some of his contemporaries, his influence extended far beyond his writings. Through his teaching, administrative leadership, participation in scholarly associations, and supervision of future theologians, he played a crucial role in shaping the intellectual foundations of the Lublin school of fundamental theology. His preserved archival legacy offers valuable insight into the development of Polish apologetics, theological education, and Catholic intellectual culture during the first half of the twentieth century.

Abstrakt

Rozdział rekonstruuje działalność naukową, dydaktyczną i organizacyjną Piotra Antoniego Kremera, jednego z przedstawicieli kształtującego się lubelskiego środowiska teologii fundamentalnej. Jego formacja teologiczna pozostawała silnie związana z neoscholastyką, jednak zainteresowania badawcze obejmowały także problematykę porównawczą i ekumeniczną. Szczególną uwagę poświęcał relacjom między katolicyzmem a prawosławiem, zagadnieniom prymatu papieskiego, jedności Kościoła i autorytetu eklezjalnego. Podejmował również tematykę chrystologiczną i mariologiczną, broniąc historycznej wiarygodności Chrystusa i analizując podstawy doktryny maryjnej. Rozdział pokazuje, że znaczenie Kremera wynikało nie tylko z jego publikacji, lecz także z działalności dydaktycznej i udziału w tworzeniu intelektualnych podstaw lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej.

Słowa kluczowe: Piotr Antoni Kremer; apologetyka katolicka; teologia fundamentalna; Katolicki Uniwersytet Lubelski; neoscholastyka; eklezjologia; teologia porównawcza; teologia polska

Abstract

The chapter reconstructs the scholarly, teaching, and organisational activity of Piotr Antoni Kremer, one of the figures involved in shaping the emerging Lublin milieu of fundamental theology. His theological formation was strongly connected with neo-scholasticism, while his research interests also extended to comparative and ecumenical questions. He devoted particular attention to the relationship between Catholicism and Eastern Orthodoxy, papal primacy, Church unity, and ecclesial authority. He also addressed Christological and Mariological issues, defending the historical credibility of Christ and examining the foundations of Marian doctrine. The chapter shows that Kremer's significance resulted not only from his publications but also from his teaching and his contribution to the intellectual foundations of the Lublin school of fundamental theology.

Keywords: Piotr Antoni Kremer; Catholic apologetics; fundamental theology; Catholic University of Lublin; neo-scholasticism; ecclesiology; comparative theology; Polish theology

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 373–389.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.20

Konstanty Józef Michalski

Wojciech P. Grygiel
wojciech.grygiel@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-2599-0410
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Konstanty Józef Michalski CM to postać, która w pamięci uczniów, współpracowników i późniejszych badaczy zapisała się jako wybitny kapłan, profesor i organizator życia naukowego, głęboko związany z Krakowem i Uniwersytetem Jagiellońskim oraz zatroskany o kształt wiary i kultury chrześcijańskiej [Usowicz, Kłósak, 1949; Usowicz, 1970; Paluchowski, Usowicz, 2001]. Urodził się 12 kwietnia 1879 roku w Dąbrówce Małej na Górnym Śląsku, w rodzinie Ignacego i Pauliny z Winklerów. Do Zgromadzenia Księży Misjonarzy św. Wincentego à Paulo wstąpił w 1896 roku, a śluby zakonne złożył w 1898 roku. Wykształcenie średnie zdobył w Prywatnym Gimnazjum Księży Misjonarzy, natomiast egzamin dojrzałości zdał w 1900 roku w Gimnazjum św. Anny w Krakowie. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w seminarium własnego zgromadzenia w Krakowie, równocześnie podejmując na Uniwersytecie Jagiellońskim studia slawistyczne. Święcenia kapłańskie przyjął w 1903 roku w katedrze wawelskiej. Wkrótce potem rozpoczął działalność dydaktyczną w instytucjach Zgromadzenia. Od 1904 roku wykładał historię filozofii, a od 1906 roku także patrologię; jednocześnie uczył w gimnazjum misjonarskim języka polskiego i literatury powszechnej. Pełnił również funkcje prefekta studiów i bibliotekarza, a w latach 1906–1908 pracował jako katecheta w krakowskim Gimnazjum Żeńskim im. Heleny Kaplińskiej.

Ważnym etapem naukowego rozwoju Michalskiego były studia w latach 1908–1911 w Belgii, gdzie kształcił się w Wyższym Instytucie Filozoficznym Uniwersytetu Katolickiego w Louvain. Jego praca licencjacka nosiła tytuł *Mach et Duhem. Étude épistémologique comparée*, natomiast obroniony 15 lutego 1911 roku doktorat opierał się na rozprawie *La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédécesseurs et ses partisans*. Pobyt w Louvain miał istotne znaczenie dla dalszej intelektualnej drogi Michalskiego, gdyż tam zetknął się on z neoscholastyką i tomizmem lowańskim, które na długo ukształtowały jego sposób filozofowania. Po powrocie do Krakowa w 1911 roku znów podjął wykłady filozofii w Instytucie Teologicznym swego zgromadzenia. W styczniu 1914 roku Michalski rozpoczął na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego wykłady filozofii chrześcijańskiej i apologetyki jako zastępca profesora. W 1918 roku habilitował się na podstawie studium *Jan Buridanus i jego wpływ na filozofię scholastyczną w Polsce* oraz rozprawy *Michał z Biestrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele skotyzmu w Polsce*. W 1919 roku został mianowany profesorem filozofii chrześcijańskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim, a dwa lata później profesorem zwyczajnym. Przez wiele lat wykładał niemal całość podstawowych dyscyplin filozoficznych.

W jego pracy dydaktycznej ważne miejsce zajmowały nie tylko wykłady, lecz także seminaria i proseminaria. Przez długie lata przedmiotem ćwiczeń była lektura *Sumy teologicznej* oraz *Sumy contra gentiles* św. Tomasza z Akwinu. Na seminariach podejmował między innymi zagadnienia z psychologii wychowawczej, psychologii religii, historii filozofii średniowiecznej, scholastyki w Polsce oraz neoscholastyki. Studenci wspominali go jako wykładowcę wymagającego, ale porywającego żywym słowem oraz obrazowym i bezpośrednim przekazem. Michalski nie trywializował odbioru, lecz konsekwentnie dbał o zgłębianie przedmiotu, motywując w ten sposób swoich studentów do wysiłku intelektualnego i do samodzielnej pracy na wspólnej drodze poszukiwania prawdy.

Michalski pełnił wiele funkcji akademickich i organizacyjnych. Czterokrotnie był dziekanem Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w roku akademickim 1931/1932 piastował urząd rektora UJ. Czuł się na tyle głęboko związany z Uniwersytetem Jagiellońskim, że nie skorzystał z ofert przeniesienia się do innych ośrodków, takich jak Uniwersytet Warszawski, Wolna Wszechnica Polska czy Katolicki Uniwersytet Lubelski. Równolegle do pracy uniwersyteckiej Michalski włączał się w działalność Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie. Od 1914 roku współpracował z Komisją do Badania Historii Filozofii

w Polsce, od 1918 był jej sekretarzem, w 1927 został członkiem korespondentem Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU, a od 1933 członkiem czynnym. W latach późniejszych był przewodniczącym Komisji Historii Filozofii w Polsce i wicedyrektorem Wydziału Historyczno-Filozoficznego. Był także delegatem PAU do Międzynarodowej Unii Akademii w Brukseli. Ponadto przewodniczył Komitetowi Wydawnictw Śląskich, był redaktorem polskiego wydania dzieł Arystotelesa i działał w innych gremiach naukowych. W 1924 roku z jego inicjatywy powstał w Krakowie Naukowy Instytut Katolicki, którego celem było krzewienie kultury chrześcijańskiej wśród inteligencji przez działalność biblioteczną, odczyty i organizowanie katolickich stowarzyszeń. Jako uczony odbywał liczne podróże naukowe, pracując nad rękopisami w wielu bibliotekach europejskich oraz uczestnicząc w międzynarodowych kongresach.

Druga wojna światowa w sposób dramatyczny przerwała naukową pracę Michalskiego. W listopadzie 1939 roku został aresztowany wraz z innymi profesorami UJ w ramach *Sonderaktion Krakau*. Najpierw więziono go we Wrocławiu, potem przewieziono do obozu koncentracyjnego Sachsenhausen. Po zwolnieniu z obozu 8 lutego 1940 roku przebywał krótko w Krakowie, a następnie udał się do Sichowa koło Staszowa, gdzie pracował duszpastersko w bardzo trudnych warunkach. W marcu 1945 roku wrócił do Krakowa i ponownie podjął obowiązki uniwersyteckie. Za swoje zasługi został odznaczony Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski oraz francuskim Krzyżem Oficerskim Legii Honorowej. W 1940 roku został członkiem Papieskiej Akademii św. Tomasza z Akwinu. Zmarł 6 sierpnia 1947 roku w Krakowie i został pochowany w grobowcu Zgromadzenia Księży Misjonarzy na Cmentarzu Rakowickim.

W rozwoju obszernego i wielowątkowego dorobku naukowego Konstantego Michalskiego dostrzec można szereg następujących po sobie etapów, obejmujących kolejno badania nad scholastyką polską i filozofią XIV wieku, studia nad Dantem i antropologią, a w późniejszej fazie historiozofię oraz pisma o heroizmie i kulturze chrześcijańskiej. Dorobek ten to nie tylko wkład do mediewistyki, ale także przygotowanie zaplecza dla późniejszej obrony chrześcijańskiej wizji człowieka, historii i kultury. Pierwszy etap naukowej drogi Michalskiego tworzą prace poświęcone scholastyce polskiej i recepcji wielkich nurtów średniowiecznych w Polsce. Należą tu między innymi rozprawy *Michał z Biestrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele skotyzmu w Polsce* [Michalski, 1914] oraz *Jan Buridanus i jego wpływ na filozofię scholastyczną w Polsce* [Michalski, 1916]. W tych pracach Michalski występuje przede wszystkim jako historyk filozofii i badacz źródeł, ale już tutaj widać troskę o wydobycie

z zapomnienia polskiego udziału w dziejach filozofii chrześcijańskiej i o wpisanie polskiej scholastyki w szerszy obieg myśli europejskiej. Ten nurt jego pracy nie jest jeszcze sam w sobie historiozoficzny ani wyraźnie apologetyczny, stanowi jednak ważny czynnik dla ugruntowania ciągłości rodzimej tradycji intelektualnej i pokazuje, że kultura polska ma własne zakorzenienie w dziejach średniowiecznego myślenia.

Drugi i najbardziej znany etap twórczości Michalskiego stanowią badania nad filozofią XIV wieku. Do najważniejszych dzieł tego okresu należą *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle* [Michalski, 1921a], *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle* [Michalski, 1926a], *Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku* [Michalski, 1926b], a także prace dotyczące problemu woli, psychologii czy nowej fizyki w późnym średniowieczu. Studia te tworzą wyraźny program badawczy, skupiony na analizie wielkich przemian myśli późnośredniowiecznej. Michalski śledzi w ich toku wymianę idei między Oksfordem a Paryżem, bada przeobrażenia realizmu, krytycyzmu, sceptycyzmu i nominalizmu oraz pokazuje, jak późne średniowiecze przygotowuje przejście do epok następnych. To właśnie ten cykl studiów zapewnił mu renomę badacza o znaczeniu europejskim i ułatwił rozpoznawanie momentów kryzysu oraz rozpadu dawnych syntez intelektualnych.

Z tym etapem łączy się ściśle trzeci rys jego dorobku, czyli praca nad rękopisami i tekstami źródłowymi. Michalski nie był badaczem, który ograniczał się do komentowania drukowanych dzieł, lecz sam krytycznie przebadał setki rękopisów w bibliotekach polskich i europejskich, sięgając do zbiorów w Wiedniu, Paryżu, Rzymie, Oksfordzie, Cambridge i w innych ośrodkach. Ten warsztat filologiczny, oparty na badaniu rękopisów, pozwalał mu nie tylko formułować własne interpretacje, ale również ugruntowywać podstawy dalszych badań nad średniowieczem. W tym sensie częścią jego dorobku naukowego jest także udział w edycji *Corpus Philosophorum Medii Aevi* [Michalski, 1931a] oraz zaangażowanie w projekt *Aristoteles Latinus*, czyli krytyczne wydanie średniowiecznych łacińskich przekładów Arystotelesa. W tym aspekcie widać jego szczególne miejsce w nauce europejskiej jako myśliciela, który nie tylko opisywał i analizował kulturę średniowieczną, lecz także współtworzył metodyczne podstawy jej nowoczesnego badania.

Osobną i bardzo charakterystyczną linię twórczości Michalskiego stanowią prace poświęcone Dantemu, do których zaliczają się *Mistyka i scholastyka u Dantego* [1921b], *Myśl franciszkańska i jej wpływ na Dantego* [1928], *Eros i Logos u Dantego* [1936] oraz *La gnoséologie de Dante* [1950b]. Nie są to bynajmniej poboczne szkice literackie, gdyż w pracach tych autor

wyraźnie przesuwa swój badawczy akcent z rekonstrukcji poszczególnych doktryn ku syntetycznej interpretacji chrześcijańskiej kultury. Dante staje się dla Michalskiego uprzywilejowanym miejscem spotkania scholastyki i mistyki oraz metafizyki i antropologii. W studiach dantejskich Michalski najpełniej ukazuje, że kultura chrześcijańska nie oddziela życia duchowego od myślenia metafizycznego, lecz przeciwnie, wiąże je w jedną, organiczną wizję człowieka i świata. W tym sensie prace te wyznaczają ważny moment jego rozwoju intelektualnego, prowadząc go od pozycji historyka idei ku roli interpretatora chrześcijańskiej syntezy kulturowej.

Kolejny etap badawczego dorobku Michalskiego stanowią dzieła antropologiczne i psychologiczne, takie jak *Dusza i duch* [1937a], *La sublimation thomiste* [1937b], *Duszę dać* [1998], *Wyobraźnia* [2002b] czy *Homo sapiens* [1950a]. Ten nurt częściowo wyrasta z wcześniejszych badań nad Tomaszem, Dantem i średniowieczną psychologią, ale ma już charakter bardziej samodzielny. Michalski przechodzi tu wyraźnie od historii filozofii do filozofii człowieka. Interesuje go duchowa struktura osoby, relacja między duszą a duchem, rola wyobraźni, dynamika życia wewnętrznego oraz proces sublimacji, dzięki któremu to, co niższe, może zostać podniesione ku temu, co wyższe. To właśnie te prace przygotowują jego późniejsze rozważania o heroizmie, kulturze i moralnej wielkości człowieka, a w perspektywie apologetycznej dostarczają pojęć potrzebnych do obrony duchowej godności osoby ludzkiej przeciw redukcjonizmowi biologicznemu, psychologicznemu czy też materialistycznemu.

Następny dział jego dorobku tworzą dzieła historiozoficzne i kulturowe, a wśród nich *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów* [1935b], *Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów* [1931b], *Dokąd idziemy* [1946b], *Rośnie młody las* [2002a] oraz *Nieznanemu Bogu* [1935a]. W dziełach tych Michalski coraz wyraźniej oddala się od analiz czysto historycznych i przechodzi do pytania o sens dziejów, kierunek rozwoju ludzkości i miejsce chrześcijaństwa w nowoczesnym świecie. Dzieła te rozwijają więc jego wcześniejsze badania w nowym wymiarze, a prace o kryzysach późnego średniowiecza, refleksja nad Tomaszem i Dantem oraz antropologia ducha stają się teraz skutecznymi narzędziami diagnozy współczesności. Michalski jawi się zatem już nie tylko jako historyk filozofii, ale także jako filozof kultury. Wzmaga się również wyraźnie apologetyczny ton tej części dorobku, gdyż Michalskiemu nie chodzi jedynie o opis dziejów, lecz także o obronę sensu historii i o wskazanie chrześcijańskiej odpowiedzi na kryzys duchowy Europy.

Zwieńczenie naukowej drogi Michalskiego stanowią późne pisma religijno-kulturowe, przede wszystkim *Brat Albert* [1946a] oraz *Między*

heroizmem a bestialstwem [1949]. Nie są one bynajmniej nowym wątkiem, oderwanym od wcześniejszej twórczości, ale jej kulminacją, integrującą w sobie mediewistykę, tomizm, antropologię, refleksję nad kulturą, historiozofię i doświadczenie wojny. Szczególnie *Między heroizmem a bestialstwem* pokazuje, że myśl Michalskiego została ostatecznie skierowana ku pytaniu o duchowe podstawy odrodzenia człowieka i narodu po katastrofie dziejowej. W tej książce jego dorobek naukowy spotyka się z doświadczeniem obozu, cierpienia i kryzysu cywilizacji. Jeśli jego wczesne studia odzyskiwały chrześcijańską tradycję myślenia, to późne pisma próbują z niej uczynić realne źródło odnowy kultury. Dorobkowi Michalskiego zostało poświęconych wiele opracowań i analiz, a jego myśl stanowi niewątpliwą inspirację do dnia dzisiejszego [zob. Eborowicz, 1948; Przymusiała, 1966; Kurdziałek, 1980; Kubiś, 1997; Piech, 2017, 2018; Urban, 2021; Andrzejuk, 2023a].

Warsztat apologety

Apologetyczny warsztat Konstantego Michalskiego wyrasta z połączenia jego kompetencji badawczych, wrażliwości religijnej oraz szerokiej orientacji kulturowej. Bardziej niż zestaw gotowych argumentów służących do odpierania zarzutów wobec chrześcijaństwa apologetyka ta stanowi sposób interpretowania fenomenu człowieka, w którym Michalski bierze kompleksowo w obronę całe pole ludzkiej aktywności, czyli myślenie, życie duchowe, kulturę, historię, kryzysy cywilizacyjne, pytania o sens oraz możliwość moralnego odrodzenia [Michalski, 1949: 15]. Jego warsztat wykracza więc poza sferę czysto polemiczną i staje się warsztatem interpretacyjnym, pokazującym, że chrześcijaństwo nie stoi obok rzeczywistości, ale daje jej najpełniejsze wyjaśnienie.

Pierwszym i podstawowym rysem warsztatu apologetycznego Michalskiego jest jego charakter problemowy. Nie czyta on poszczególnych autorów ani epok jako zbiorów „stanowisk", lecz stara się uchwycić centralne idee, które od środka organizują ich ścieżki myślenia. W jego własnym języku są to „idee-siły", czyli te duchowe i intelektualne osie, wokół których buduje się całość danego dzieła, epoki lub kultury [Michalski, 1921b: 4]. Taki sposób pracy sprawia, że apologetyka Michalskiego nie jest rozproszona i nawet jeśli sięga on do wielu autorów, nurtów czy zagadnień, to zawsze szuka tego, co stanowi ich wspólną najgłębszą istotę. To jedna z przyczyn, dla których jego teksty nie przypominają zwykłej publicystyki religijnej, a raczej zapisy precyzyjnego rozpoznawania wewnętrznych motywacji myśli [Eborowicz, 1948: 254].

Problemowe podejście badawcze prowadzi Michalskiego do traktowania historii filozofii jako żywego laboratorium prawdy. Michalski nie postrzega bowiem historii myśli jako archiwum zamkniętych systemów ani też jako erudycyjnego dodatku do „właściwej" filozofii. Prawdziwa historia filozofii musi być według niego uprawiana „filozoficznie", a historyk filozofii powinien sam być filozofem, ponieważ dopiero wtedy potrafi rozpoznać, które zagadnienia mają rzeczywistą wagę i otwierają drogi dalszego rozwoju, a które rozwiązania zachowują jedynie znaczenie przejściowe [Michalski, 1949: 9–12]. Zasada ta ma dla jego apologetyki znaczenie fundamentalne. Michalski wydobywa filozoficzną nośność chrześcijaństwa od środka, wskazując, że tradycja chrześcijańska potrafi twórczo podejmować najważniejsze pytania filozoficzne. Jego mediewistyka sięga poza neutralny opis dawnych stanowisk i staje się szkołą analizy narodzin i rozpadu wielkich syntez, dojrzewania kryzysów oraz prób odpowiedzi podejmowanych na głębszym poziomie namysłu. Jego apologetyka tkwi więc mocno w historii idei i nie sprowadza się do odpowiedzi na chwilowe spory epoki.

Tak rozumiana historia filozofii określa także jego stosunek do tradycji. Tradycja jest dla niego żywym zasobem pytań, pojęć i wzorów duchowych, które pomagają mu rozpoznawać napięcia własnej epoki. Stąd bierze się zresztą charakterystyczny ruch jego myśli, prowadzący od problemów współczesnych ku średniowieczu, a następnie od średniowiecza z powrotem ku współczesności. Michalski wraca do św. Tomasza, Dantego, św. Pawła i klasyków filozofii dlatego, że odnajduje u nich formy myślenia przydatne w diagnozach kryzysu nowoczesnego człowieka. Szczególnie wyraźnie widać to w tekstach pisanych pod presją doświadczeń granicznych, zwłaszcza wojny, rozpadu cywilizacji, przemocy i nienawiści. Dla Michalskiego kryzys jest próbą kultury, gdyż ujawnia, które idee potrafią być dla człowieka trwałymi drogowskazami, a które tracą moc w obliczu przemocy, cierpienia i cywilizacyjnej dezintegracji [Michalski, 1935a: 3–5]. Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że apologetyka Michalskiego rodzi się właśnie tam, gdzie pamięć dawnej mądrości spotyka się z doświadczeniem kryzysu współczesności.

Z takiego rozumienia tradycji wynika również troska Michalskiego o to, by narzędzia obrony wiary nie pozostawały zamknięte w wąskim kręgu specjalistów. Niewątpliwie ma on pełną świadomość roli elity intelektualnej i wagi „areopagów" kultury. Jasno dostrzega jednak, że chrześcijaństwo musi także przemawiać do wszystkich możliwych rzesz swoich wyznawców. W tym sensie wzorcową figurą staje się dla niego św. Paweł ze swoim przesłaniem, wedle którego depozyt wiary powinien być przekazywany

różnymi językami, różnymi sposobami argumentacji i na różnych poziomach społecznego oddziaływania [Michalski, 1935a: 6–8]. Dlatego też obok ściśle naukowych rozpraw w dorobku Michalskiego pojawiają się eseje, szkice historiozoficzne, teksty religijno-kulturowe, a także pisma bardziej bezpośrednio skierowane do inteligencji katolickiej. Ta różnorodność nie oznacza bynajmniej braku spójności jego myśli, lecz konsekwentne stosowanie „metody Pawłowej", akcentującej wiele dróg dostępu do tej samej prawdy. Michalski nie obniża przez to poziomu swojej refleksji, starając się znaleźć taki sposób komunikacji, który pozwoli prawdzie wejść w rzeczywisty kontakt z człowiekiem epoki [Michalski, 1935a: 11–15].

Skoro chrześcijaństwo ma wyjaśniać całość ludzkiego doświadczenia, naturalne staje się u Michalskiego dążenie do syntez interdyscyplinarnych. Historia filozofii, metafizyka, psychologia, teologia, mistyka, historiozofia, teoria kultury i literatura tworzą w jego myśleniu sieć wzajemnych przejść i dopełnień [Andrzejuk, 2023a: 47–49]. Widać to szczególnie w jego lekturze Dantego. Michalski czyta tekst poetycki jako świadectwo głębszego porządku, w którym człowiek jawi się jako jedność, kultura jako rzeczywistość duchowa, a dzieje jako proces przenikany przez różne poziomy sensu [Michalski, 1921b: 3–7]. Chrześcijaństwa, jego zdaniem, nie da się uchwycić w pełni z jednej tylko perspektywy. Do tego celu potrzebne jest zestawienie metafizyki z antropologią, analizy tekstu z doświadczeniem religijnym oraz namysłu nad kulturą z pytaniem o łaskę i zło. Dzięki temu apologetyka Michalskiego zachowuje integralny charakter i obejmuje chrześcijaństwo w wymiarze doktrynalnym, antropologicznym, kulturowym i duchowym.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera antropologiczno-personalistyczny wymiar myśli Michalskiego. Nie uprawia on bowiem apologetyki wyłącznie „od zewnątrz" przez abstrakcyjną analizę systemów, sporów i historii idei. Równie istotne jest dla niego wejście w samo wnętrze człowieka, dlatego też dużo uwagi poświęca zagadnieniom duszy, ducha, wyobraźni, woli, życia wewnętrznego, rozwoju moralnego i religijnego [Michalski, 1937a; Andrzejuk, 2023a: 49–51]. Trudno się więc dziwić, że jego apologetyka tak łatwo przechodzi od zagadnień teoretycznych do pytań egzystencjalnych. Obrona chrześcijańskiej wizji człowieka przebiega u Michalskiego w pełnym przekonaniu, że człowiek jest bytem wewnętrznie dynamicznym, skierowanym ku prawdzie i dobru oraz zdolnym do samoprzekroczenia [Urban, 2021: 23–24]. W tym sensie jego warsztat należy uznać za na wskroś personalistyczny, gdyż prawda chrześcijańska nie ma u niego znaczenia wyłącznie systemowego, ale wiąże się zawsze z losem konkretnej ludzkiej osoby.

Z powyższym wątkiem antropologicznym łączy się kolejny element warsztatu apologetycznego Michalskiego, a mianowicie przekonanie o integralności poznawczych aktów człowieka. Bardzo konsekwentnie sprzeciwia się on bowiem redukowaniu poznania religijnego do czystej operacji intelektualnej i twierdzi, że człowiek dochodzi do prawdy nie samym „nagim rozumem", ale jako cała istota łącząca w sobie pamięć, wolę, uczucie, sumienie oraz zdolność do skruchy, zdumienia i cierpienia [Michalski, 1936: 29–30]. Stąd też w jego późnych tekstach pojawia się opozycja „warsztatu papierowego" i „warsztatu żywego", ponieważ samo obcowanie z pojęciami i teoriami nie wystarcza, jeśli nie towarzyszy mu uruchomienie żywego doświadczenia, które obejmuje całą osobę [Michalski, 1949: 20–21]. Ten rys odróżnia Michalskiego zarówno od chłodnego intelektualizmu, jak i od czystego fideizmu. Owszem, rozum jest konieczny, ale jego praca wymaga współdziałania wszystkich władz człowieka. Aby więc zrozumieć prawdę chrześcijańską, nie wystarczy jej jedynie przyswoić jako zestawu doktrynalnych twierdzeń, lecz trzeba do niej stale dojrzewać.

Opisana powyżej integralność naturalnie koresponduje z charakterystycznym dla Michalskiego podejściem do tomizmu [Świerzawski, 1978]. Nie traktuje on tomizmu jako zamkniętego systemu, którego zadaniem byłoby jedynie konserwowanie gotowych formuł, ale jasno podkreśla, że tomizm jest filozofią otwartą, zdolną przyjmować wszelkie autentyczne zdobycze rozumu i porządkować je w ramach uogólnionych syntez. W podejściu Michalskiego z jednej strony tomizm nie boi się współczesności, z drugiej jednak nie oznacza bezkrytycznego zachwytu nad wszystkim, co nowe, lecz głosi gotowość do dialogu i przyjęcia prawdy w różnych jej wymiarach. Dzięki temu jego apologetyka nie ma defensywnego charakteru zamykania się przed nowoczesnością, lecz próbuje ją zrozumieć i przekroczyć od wewnątrz. W późnym okresie tomizm Michalskiego staje się wręcz narzędziem „heroicznego myślenia", czyli takiego, które potrafi nie tylko analizować, ale też podejmować odpowiedzialność za duchowy los epoki.

Warto wreszcie podkreślić, że warsztat apologetyczny Michalskiego ma też zdecydowany wymiar kulturowy i wspólnotowy. Jak już sugerowano, Michalski nie uprawia apologii jedynie dla obrony poszczególnych stwierdzeń doktrynalnych, lecz interesuje go także kultura, naród, wspólnota, ciągłość dziejów, formacja inteligencji oraz duchowy stan Europy. Właśnie z tego powodu jego pisarstwo tak często przekracza granice prywatnego doświadczenia religijnego i przechodzi ku kwestii duchowej kondycji całych społeczeństw. W tym sensie jego apologetyka jest nie tylko obroną wiary jednostki, ale także próbą obrony samej możliwości świata ludzkich wartości, który nie popadnie w nienawiść, nihilizm albo duchową

pustkę. Ta perspektywa nadaje jego warsztatowi dodatkowy walor, stawiając odważne pytanie, czy bez chrześcijaństwa możliwe są trwały ład kultury, godność osoby i sens historii [Urban, 2021: 23–25].

Reasumując, warsztat apologetyczny Michalskiego można określić jako historycznie zakorzeniony, filozoficznie zdyscyplinowany, antropologicznie pogłębiony, syntetyczny, integralny i kulturowo odpowiedzialny. Jego siła nie polega na jednej metodzie argumentacji, lecz na zdolności łączenia różnych poziomów rzeczywistości w jedną chrześcijańską interpretację człowieka i dziejów. Dzięki temu Michalski występuje nie tylko jako uczony i historyk filozofii, ale także jako myśliciel, który z tradycji potrafi uczynić duchowy kompas dla własnej epoki. Wyjątkowość jego apologii tkwi w tym, że jest ona zarazem wierna źródłom, otwarta na problemy współczesności i głęboko zaangażowana w sprawę człowieka.

Główne wątki apologetyczne

Jak już sygnalizowano, apologetyka Konstantego Michalskiego obejmuje całą chrześcijańską wizję rzeczywistości, integrującą człowieka wraz z jego duchową strukturą, sens dziejów, miejsce kultury oraz możliwość moralnego i religijnego odrodzenia w czasach kryzysu. Z tego powodu jego wątki apologetyczne układają się w pewną organiczną całość, prowadząc od obrony rozumu i duszy, przez obronę miłości, łaski i heroizmu, aż po obronę sensu kultury chrześcijańskiej wobec przemocy, materializmu i duchowego chaosu. W kwestii obrony jedności wiary i rozumu Michalski stale krytykuje podejścia, które przeciwstawiają chrześcijaństwo myśleniu albo redukują religię do sfery czysto uczuciowej [Michalski, 1936: 5–9]. Nie akceptuje również rozumu, który chce być samowystarczalny bez żadnego wychylenia ku transcendencji [Michalski, 1921b: 4–5]. Jego stanowisko można więc uznać za bliskie klasycznemu tomizmowi [Pieper, 1966], w którym rozum jest konieczny do rozpoznawania struktury rzeczywistości i porządkowania doświadczenia. Rozum nie wyczerpuje wszystkich możliwości poznania, ponieważ w kwestiach nadprzyrodzonych potrzebne jest także światło wiary, które nie unieważnia rozumu, lecz go dopełnia [Michalski, 1935a: 3–6]. Dlatego Michalski z jednej strony broni rozumności chrześcijaństwa, z drugiej zaś podkreśla, że pełnia prawdy nie otwiera się przed człowiekiem wyłącznie na drodze spekulacji, ale wymaga również przemiany duchowej, moralnej i religijnej [Michalski, 1949: 15–21].

Z obroną jedności wiary i rozumu łączy się w apologetycznym rejestrze Michalskiego obrona metafizycznego wymiaru rzeczywistości. Michalski

przeciwstawia się każdej próbie spłaszczenia człowieka i świata do poziomu biologicznego, materialnego, psychologicznego czy też społecznego [Michalski, 1949: 33–37]. W jego głębokim przekonaniu rzeczywistość ma strukturę hierarchiczną, a człowiek nie jest wyłącznie organizmem ani funkcją zbiorowości, lecz osobą duchowo-cielesną, zdolną do przekroczenia samej siebie. Bardzo konsekwentnie broni więc istnienia ducha, sensu kultury, znaczenia wolnej woli, nieśmiertelności duszy i realności tego wymiaru, który nie daje się zamknąć w kategoriach czysto empirycznych [Michalski, 1949: 31–37]. Właśnie tutaj jego apologetyka staje się zarazem filozofią człowieka, ponieważ broni nie tylko określonych twierdzeń religijnych, ale także wartości ludzkiej osoby. Człowiek jest dla niego istotą zdolną do poznania prawdy, czynienia dobra, ofiary i heroizmu, a więc bytem, którego nie można wyjaśnić bez odniesienia do duchowego i nadprzyrodzonego horyzontu.

Kolejny ważny wątek apologii Michalskiego stanowi obrona zgodności natury i łaski, ściśle związana z kategorią sublimacji [Andrzejuk, 2023a: 51–54]. Michalski nie myśli w kategoriach prostego przeciwstawienia porządku naturalnego i religijnego. Łaska nie niszczy natury ani nie unieważnia tego, co ludzkie, ale naturę podnosi, oczyszcza i doprowadza do pełni. W późnej antropologii i filozofii dziejów Michalskiego sublimacja nie oznacza więc negacji niższych wymiarów człowieka, lecz ich uporządkowane włączenie w działanie władz wyższych. Jej podstawą jest przekonanie, że w każdej całości czynniki wyższe mogą podnosić czynniki niższe, nadając im „wyższą postać istnienia" albo „nowy sposób działania" [Michalski, 1949: 398–399]. Sublimacja ma sens metafizyczny i psychologiczno-moralny. „Część wyższa" nie niszczy „niższej", ale ją „podnosi, sublimuje i przeprowadza na wyższy tor działania" [Michalski, 1949: 98–99]. W perspektywie chrześcijańskiej proces ten osiąga swój szczyt wtedy, gdy naturalne sprawności człowieka zostają porwane przez miłość oraz dary Ducha Świętego i przyjmują postać heroizmu [Michalski, 1949: 7]. Taki sposób myślenia ma wyraźny charakter apologetyczny, ponieważ broni chrześcijaństwa przed zarzutem, jakoby było ono religią wrogą człowiekowi, cielesności, kulturze czy naturalnym strukturom życia. Chrześcijaństwo jawi się tu raczej jako porządek, który nie tłumi człowieczeństwa, lecz wydobywa z niego pełnię. To, co zmysłowe, uczuciowe, kulturowe i historyczne, może zostać przeprowadzone ku wyższemu celowi, którego ostatecznym horyzontem jest Bóg.

Ważnym centrum apologetycznego profilu Michalskiego jest także miłość rozumiana jako zasada zakorzeniona w strukturze bytu, życia duchowego i dziejów. W późnych tekstach Michalski mówi o dwóch wielkich motorach historii, którymi są miłość i nienawiść [Michalski, 1949:

10–11; Andrzejuk, 2023a: 55]. W tym kontekście chrześcijaństwo jawi się jako religia nowej miłości, czyli *caritas* zdolnej do odnowy człowieka, wspólnoty i kultury. Ten wątek należy do najmocniejszych elementów jego apologetyki, ponieważ ukazuje chrześcijaństwo jako odpowiedź na przemoc, rasizm, nienawiść, rewanż i ideologiczny fanatyzm. Miłość ma tu charakter siły twórczej, która uzdalnia człowieka do ofiary, trwania i wierności. Michalski podkreśla jej wewnętrzny związek z prawdą i rozumem. Eros potrzebuje Logosu, a *caritas* osiąga pełnię wtedy, gdy zostaje wpisana w porządek dobra. Dlatego jego apologetyka miłości staje się także apologetyką ładu, sensu i hierarchii wartości. Broni miłości uporządkowanej przez prawdę i skierowanej ku dobru, która prowadzi człowieka do duchowej dojrzałości i historycznej odpowiedzialności [Michalski, 1936: 67–69; Urban, 2021: 24–25].

W tym miejscu ujawnia się kolejny ważny wątek apologetyczny, którym jest obrona chrześcijańskiej drogi duszy. Michalski afirmuje klasyczny schemat życia wewnętrznego obejmujący oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie z Bogiem [Michalski, 1921b: 5–6]. Widzi w nim rzeczywistą dynamikę rozwoju osoby oraz drogę duchowego dojrzewania. Człowiek wzrasta przez walkę ze złem, skruchę, łaskę, wewnętrzne światło i stopniowe zwrócenie ku Bogu [Michalski, 1921b: 6–9]. Taka droga zakłada, że przemiana człowieka dokonuje się w całej strukturze osoby, obejmując poznanie, wolę, uczucia i moralny kształt życia. W tym sensie Michalski broni konkretnego modelu rozwoju ludzkiego, zakorzenionego w chrześcijańskiej tradycji mistycznej i antropologicznej [Michalski, 1921b: 27–28]. Jest to apologetyka życia duchowego jako najgłębszego wymiaru człowieczeństwa, ponieważ ukazuje człowieka jako istotę zdolną nie tylko do poznania prawdy, lecz także do wewnętrznego nawrócenia i zjednoczenia z Bogiem. Ten model ma również wymiar wychowawczy, gdyż rozwój duchowy oznacza dla Michalskiego stopniowe aktualizowanie możliwości człowieka i prowadzenie go ku pełni w perspektywie nadprzyrodzonej [Andrzejuk, 2023b: 160–161].

Następny obszerny wątek apologetyczny u Michalskiego dotyczy heroizmu. Obejmuje on różne formy duchowej i moralnej postawy człowieka, takie jak heroizm myślenia, męstwa, pietyzmu, wyrzeczenia, cierpienia, wytrwałości i milczącego dźwigania ciężaru [Michalski, 1949: 6–7]. Znaczenie tej kategorii rośnie na tle doświadczenia wojny, obozu koncentracyjnego i rozpadu świata europejskiego. Właśnie dlatego heroizm staje się dla Michalskiego jedną z centralnych odpowiedzi chrześcijaństwa na doświadczenie skrajnego zła. Człowiek może odpowiadać na zło wiernością, godnością, wytrwałością, pracą ducha i ofiarą. Heroizm

chrześcijański staje się więc czymś więcej niż cnotą jednostkową, jest formą ocalania człowieka w świecie, który uderza w jego duchowe centrum.

W tym sensie apologetyka Michalskiego ma także wyraźny wymiar historiozoficzny. Broni on przekonania, że dzieje zachowują sens głębszy niż doraźny układ sił materialnych [Eborowicz, 1948: 264–265]. Historia jest dla niego przestrzenią dramatyczną, naznaczoną katastrofami, kryzysami i doświadczeniem moralnego upadku, lecz zarazem otwartą na działanie duchowych motorów życia. W chrześcijańskiej wizji dziejów Michalski dostrzega możliwość rozwoju, odnowy i przejścia ku formom doskonalszym [Andrzejuk, 2023a: 60]. Jego stanowisko wyrasta z realizmu, który widzi pęknięcia świata, ruiny kultury i cierpienie człowieka, a zarazem zachowuje przekonanie o obecności ładu głębszego niż sama przemoc historii. Taka postawa ma charakter wyraźnie apologetyczny, ponieważ broni sensu dziejów wobec materializmu, fatalizmu i rozpaczy [Eborowicz, 1948: 264–265].

Powyższe wątki wybrzmiewają również w apologetycznej refleksji Michalskiego nad kulturą chrześcijańską. Broni on chrześcijaństwa jako siły kulturotwórczej, zdolnej kształtować rozum, moralność, wyobraźnię, sztukę, instytucje i życie zbiorowe. Kultura chrześcijańska wyrasta z wiary jako jej historyczne i społeczne rozwinięcie. Dlatego Michalski z taką mocą polemizuje z ideologiami, które chcą zająć miejsce religii, zwłaszcza z materializmem, neopogaństwem, bolszewizmem, biologizmem rasowym, kultem siły i próbami tworzenia świeckich mitów zbawienia [Michalski, 1935a: 3–5]. W tych sporach stawką jest obrona kultury zdolnej zachować duchowy sens, moralną miarę i godność osoby. Chrześcijaństwo jawi się u niego jako forma ładu, dzięki któremu osoba, naród i cywilizacja mogą utrzymać wewnętrzną trwałość [Michalski, 1936: 5–9]. Do tego dochodzi jeszcze obrona samej tradycji chrześcijańskiej jako żywej kultury intelektualnej, widoczna zwłaszcza w jego rehabilitacji średniowiecza, scholastyki i tomizmu jako systemów zdolnych do podejmowania podstawowych pytań o prawdę, człowieka i sens dziejów [Piech, 2018: 143–145].

Ostatecznie wątki apologetyczne Michalskiego skupiają się wokół kilku zasadniczych intuicji, które tworzą spójną wizję człowieka, kultury i dziejów. Człowiek jest w niej bytem duchowo-cielesnym skierowanym ku Bogu, rozum i wiara pozostają powiązanymi drogami dojścia do prawdy, łaska podnosi i dopełnia naturę, miłość staje się najgłębszym motorem odrodzenia osoby, wspólnoty i kultury, a heroizm ukazuje się jako realna możliwość człowieka także w sytuacjach skrajnego zła. Dopełnieniem tej wizji jest przekonanie, że historia zachowuje sens, a kultura chrześcijańska może być formą obrony człowieczeństwa przed redukcją do biologii, przemocy,

interesu i ideologii. Apologetyka Michalskiego ma zatem charakter szeroki, ponieważ nie ogranicza się do obrony pojedynczych tez religijnych, lecz obejmuje całą chrześcijańską interpretację życia. Michalski występuje tu nie tylko jako uczony i historyk filozofii, lecz także jako myśliciel próbujący ocalić duchowy wymiar człowieka wobec rozpadu kultury, nacisku ideologii i doświadczeń historycznej przemocy. Jego myśl może pozostawać drogowskazem także dzisiaj, o ile czyta się ją z uwzględnieniem historycznego kontekstu, języka epoki i ograniczeń właściwych międzywojennej oraz powojennej filozofii chrześcijańskiej.

Bibliografia

Źródła

Michalski, K. (1914). *Michał z Biestrzykowa i Jan ze Stobnicy jako przedstawiciele skotyzmu w Polsce*. Kraków: Akademia Umiejętności.

Michalski, K. (1916). Jan Buridanus i jego wpływ na filozofię scholastyczną w Polsce. *Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie*, 21(10): 25–34.

Michalski, K. (1921a). *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris pendant le XIVe siècle*. Cracovie: Imprimerie de l'Université.

Michalski, K. (1921b). *Mistyka i scholastyka u Dantego*. Kraków: Gebethner i Wolff.

Michalski, K. (1926a). *Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du XIVe siècle*. Cracovie: Imprimerie de l'Université.

Michalski, K. (1926b). Odrodzenie nominalizmu w XIV wieku. *Kwartalnik Filozoficzny*, 4(2): 171–216, 4(4): 477–496.

Michalski, K. (1928). Myśl franciszkańska i jej wpływ na Dantego. W: *Święty Franciszek z Asyżu. Zbiór odczytów wygłoszonych w roku 1927 staraniem Naukowego Instytutu Katolickiego i Towarzystwa Dante Alighieri w Krakowie* (s. 1–31). Kraków: Naukowy Instytut Katolicki.

Michalski, K. (1931a). Corpus philosophorum medii aevi. *Kwartalnik Filozoficzny*, 9(1): 75–78.

Michalski, K. (1931b). Zagadnienia współczesnej filozofii dziejów. *Przegląd Współczesny*, 39: 161–180.

Michalski, K. (1935a). *Nieznanemu Bogu*. Kraków: [b.w.].

Michalski, K. (1935b). Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów. W: *Magister Thomas Doctor Communis. Księga pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu (28–30 sierpnia 1934)* (s. 1–29), K. Kowalski (red.). Gniezno: Księgarnia św. Wojciecha (Studia Gnesnensia, 12).

Michalski, K. (1936). *Eros i Logos u Dantego*. Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Michalski, K. (1937a). Dusza i duch. *Verbum*, 4: 681–717.

Michalski, K. (1937b). La sublimation thomiste. *Angelicum*, 14: 212–222.

Michalski, K. (1946a). *Brat Albert. W setną rocznicę urodzin (1846–1946)*. Kraków: Krajowa Centrala „Caritas".
Michalski, K. (1946b). Dokąd idziemy. *Znak*, 1(1): 4–25.
Michalski, K. (1949). *Między heroizmem a bestialstwem*. Kraków: Wydawnictwo Mariackie.
Michalski, K. (1950a). Homo sapiens. *Polonia Sacra*, 3(1–4): 347–355.
Michalski, K. (1950b). *La gnoséologie de Dante*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
Michalski, K. (1998). Duszę dać. W: *Nova et vetera* (s. 352–360), K. Michalski. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
Michalski, K. (2002a). Rośnie młody las. W: *Dilatato corde* (s. 533–541), K. Michalski. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
Michalski, K. (2002b). Wyobraźnia. W: *Dilatato corde* (s. 197–208), K. Michalski. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.

Opracowania

Andrzejuk, I. (2023a). Konstanty Michalski (1879–1947) and His Philosophy of History. *Rocznik Tomistyczny*, 12(1): 47–61. https://doi.org/10.5281/zenodo.10520172
Andrzejuk, I. (2023b). Zagadnienie wychowania w antropologii Konstantego Michalskiego. *Rocznik Tomistyczny*, 12(1): 159–170. https://doi.org/10.5281/zenodo.10520212
Eborowicz, W. (1948). Ks. Konstanty Michalski jako filozof (1879–1947). *Roczniki Filozoficzne*, 1: 250–269.
Kubiś, A. (1997). Dług wdzięczności Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wobec ks. prof. Konstantego Michalskiego. *Analecta Cracoviensia*, 29: 41–51.
Kurdziałek, M. (1980). Trwałość osiągnięć księdza profesora Konstantego Michalskiego jako historyka filozofii średniowiecznej. *Analecta Cracoviensia*, 12: 45–55. https://doi.org/10.15633/acr.3011
Paluchowski, W., Usowicz, A. (2001). Michalski Konstanty Józef. W: *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651–2001)* (t. 2, cz. 1, s. 311–326), J. Dukała (red.). Kraków: Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy „Nasza Przeszłość".
Piech, S. (2018). Konstanty Michalski CM – historyk filozofii wieków średnich. *Tarnowskie Studia Teologiczne*, 37(1–2): 141–165. https://doi.org/10.15633/tst.3256
Piech, S. L. (2017). Wkład ks. Konstantego Michalskiego do skarbca kultury europejskiej. *Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie*, 6: 27–46. https://doi.org/10.56583/frp.1831
Pieper, J. (1966). *Tomasz z Akwinu*, Z. Włodkowa (tłum.). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
Przymusiała, A. (1966). Ks. Konstanty Michalski (1879–1947). *Studia Philosophiae Christianae*, 2(1): 265–273.
Świerzawski, W. (1978). Ksiądz Konstanty Michalski jako tomista. *Nasza Przeszłość*, 49: 271–287. https://doi.org/10.52204/np.1978.49.271-287
Urban, M. (2021). Filozofia historii i kultury Konstantego Michalskiego a wyzwania współczesności. *Studia Redemptorystowskie*, 19: 21–34.
Usowicz, A. (1970). Ksiądz Konstanty Michalski (1879–1947). W: *W nurcie zagadnień posoborowych* (t. 4, s. 341–367), B. Bejze (red.). Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
Usowicz, A., Kłósak, K. (1949). *Ksiądz Konstanty Michalski (1879–1947)*. Kraków: [b.w.].

Summary

The chapter presents the apologetic dimension of Konstanty Michalski's thought as a broad interpretation of the Christian vision of the human person, culture and history. It surveys the main stages of his work, including research on Polish scholasticism and fourteenth-century philosophy, studies on Dante, anthropological reflection, historiosophy and later religious-cultural writings devoted to heroism and spiritual renewal. Special attention is given to the reconstruction of Michalski's apologetic method, grounded in the history of philosophy, Thomism, cultural analysis, personalist anthropology and the conviction that human cognition has an integral character. The chapter also identifies the central themes of his apologetics, including the defence of the unity of faith and reason, the spiritual dignity of the person, the relation between nature and grace, the creative role of love, the meaning of history and the culture-forming function of Christianity. This approach makes it possible to read Michalski's thought as an attempt to use the Christian tradition to diagnose the crisis of modernity and defend humanity against reductionism, violence and ideological chaos.

Abstrakt

Rozdział rekonstruuje apologetyczny wymiar myśli Konstantego Józefa Michalskiego, którego podstawowym punktem odniesienia pozostawały tomizm i szeroko rozumiana filozofia chrześcijańska. Jego refleksja nie tworzyła klasycznego systemu apologetycznego, lecz podejmowała zasadnicze pytania dotyczące relacji wiary i rozumu, natury człowieka, sensu historii i roli chrześcijaństwa w kulturze. Michalski podkreślał duchową godność osoby, znaczenie miłości oraz harmonijną relację natury i łaski. W obliczu totalitaryzmów, przemocy i kryzysu kultury tradycja chrześcijańska stawała się dla niego narzędziem diagnozy nowoczesności i obrony integralnego humanizmu. Rozdział pokazuje tym samym, że jego dorobek ma wyraźny wymiar apologetyczny, choć wykracza poza klasyczne schematy obrony religii.

Słowa kluczowe: Konstanty Józef Michalski; apologetyka katolicka; tomizm; filozofia chrześcijańska; wiara i rozum; filozofia historii; humanizm chrześcijański; Uniwersytet Krakowski

Abstract

The chapter reconstructs the apologetic dimension of Konstanty Józef Michalski's thought, whose principal points of reference were Thomism and Christian philosophy.

His work did not form a classical apologetic system but addressed fundamental questions concerning the relationship between faith and reason, the nature of the human person, the meaning of history, and the role of Christianity in culture. Michalski emphasised the spiritual dignity of the human person, the creative role of love, and the harmonious relationship between nature and grace. In the face of totalitarianism, violence, and cultural crisis, the Christian tradition became for him a means of diagnosing modernity and defending integral humanism. The chapter thus demonstrates the apologetic significance of his thought beyond the conventional schemes of religious defence.

Keywords: Konstanty Józef Michalski; Catholic apologetics; Thomism; Christian philosophy; faith and reason; philosophy of history; Christian humanism; University of Kraków

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 391–412.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.21

Wincenty Kwiatkowski

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie https://ror.org/05sdyjv16

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Wincenty Kwiatkowski urodził się 1 stycznia 1892 roku w Skopiszkach. Po ukończeniu gimnazjum humanistycznego w Wilnie w 1909 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego diecezji mohylewskiej w Petersburgu. Po dwóch latach studiów, dzięki swoim wybitnym zdolnościom intelektualnym, został wysłany do Rzymu, gdzie kontynuował naukę na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim. Ukończył studia z filozofii, broniąc doktoratu w 1914 roku.

Studia teologiczne zakończył cztery lata później obroną rozprawy doktorskiej na temat *Formuły wiary papieża Hormizdasa o prymacie biskupa Rzymu*, pod kierunkiem holenderskiego jezuity, prof. van Laaka. W 1917 roku przyjął święcenia kapłańskie, a w 1926 roku nostryfikował swój dyplom doktorski na Uniwersytecie Warszawskim. Przed powrotem do Polski ukończył również studia z zakresu prawa kanonicznego, uzyskując w 1920 roku tytuł *prolyta in iure canonico*. Od 1920 roku prowadził wykłady z apologetyki na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Habilitował się w 1922 roku, w wieku 30 lat, na podstawie rozprawy *De scientia beata in anima Christi*. W 1930 roku uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego, a w roku akademickim 1933/1934 został dziekanem Wydziału.

W latach 1937 i 1938 opublikował w serii „Warszawskie Studia Teologiczne" dwie części pierwszego tomu swojej apologetyki zatytułowanej

Apologetyka totalna. W dziele tym przedstawił przedmiot i metody apologetyki. Publikacja ta oraz szereg artykułów stanowiły podstawę do jego nominacji na profesora zwyczajnego, przyznanej 1 sierpnia 1939 roku. W dwudziestoleciu międzywojennym Kwiatkowski aktywnie uczestniczył w tworzeniu Polskiego Towarzystwa Teologicznego, a od 1949 do 1964 roku pełnił funkcję redaktora czasopisma teologicznego „Collectanea Theologica". W czasie okupacji nie zrezygnował z prowadzenia wykładów, kontynuując obowiązki uniwersyteckie. Po wznowieniu działalności Wydziału Teologii Katolickiej na Uniwersytecie Warszawskim w 1945 roku pełnił funkcję dziekana przez trzy lata. W 1954 roku, po powołaniu Akademii Teologii Katolickiej, był dziekanem Wydziału Teologicznego przez dwa lata. W latach 1954–1963 dwukrotnie wydano przedwojenny tom *Apologetyki totalnej* oraz nowy tom *Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, nad którym pracował przez 25 lat.

Z dniem 1 stycznia 1956 roku objął kierownictwo nowo utworzonej katedry apologetyki, a w latach 1956–1965 pełnił funkcję rektora Akademii, mimo ukończenia 70 lat w 1962 roku. W dniu 1 października 1966 roku przeszedł na emeryturę. Za swoją działalność naukowo-organizacyjną został odznaczony Złotym Krzyżem Zasługi. Zmarł 20 lutego 1972 roku.

Kwiatkowski był wymagającym promotorem, prowadził również wykłady o charakterze monograficznym na temat istoty chrześcijaństwa, magisterium Kościoła, metod w apologetyce oraz wielu innych zagadnień. Jego studenci, w tym Paciorkowski, Tabaczyński i Wilemski, obronili swoje prace magisterskie pod jego kierunkiem, a rozprawy doktorskie przygotowali m.in. Smoczyński i Jankowski.

Wincenty Kwiatkowski pozostawił po sobie znaczący ślad w polskiej teologii i apologetyce, łącząc działalność naukową, dydaktyczną i organizacyjną. Jego wkład w rozwój teologii katolickiej i kształcenie kolejnych pokoleń teologów jest nieoceniony.

Biogram powstał na podstawie takich opracowań jak Falczyński [2002a; 2002b: 26–40; 2002c], Gogolewski [1973: 3–11], Paciorkowski [1976: 38–41], Szmurło [1993; 2002: 744–746] oraz Wyczawski [1983: 285–287].

Twórczość naukowa

Twórczość Kwiatkowskiego była skoncentrowana na zagadnieniach apologetycznych. Tworząc *Apologetykę totalną* [Kwiatkowski, 1937, 1938, 1955a, 1955b, 1954, 1956a, 1961, 1962], dzieło życia, zrealizował projekt apologetyki jako nauki samodzielnej, stanowiącej zwieńczenie nauk

religioznawczych. W licznych artykułach wyjaśniał własny projekt badawczy, aktualizował go i propagował [Szydelski, 1939; Sawicki, 1949].

Cały projekt apologetyki Wincentego Kwiatkowskiego został sfinalizowany w latach 1954–1956, jednak ostateczna wersja, dwutomowa *Apologetyka totalna*, ukazała się dopiero w latach 1961–1962. Kwiatkowski podkreślał, że w każdej religii, w tym również chrześcijańskiej, istnieje immanentny rys apologijny, który powinna zbadać apologetyka, korzystając z narzędzi naukowych. Apologetyka chrześcijańska jest zatem zwieńczeniem nauk religioznawczych. Kwiatkowski określa ją jako „totalną", ponieważ wykracza poza „wzmożony intelektualizm" oraz „przesadny woluntaryzm" apologetyki zachodniej, koncentrując się na aksjologii. Jak pisał: „Apologetyka totalna to krytyczne i systematyczne poznanie, z punktu widzenia aksjologicznego, przeprowadzonej przez Jezusa Chrystusa samoobrony siebie jako najwyższej wartości religijnej (*Sanctum*)" [Kwiatkowski, 1961: 153]. Apologetyka ma na celu „wyświetlanie wartości najstarszego i klasycznego systemu obronnego, pochodzącego od samego Jezusa z Nazaretu" [Kwiatkowski, 1962: 103]. W konsekwencji Kwiatkowski zajmuje się religijną świadomością Jezusa, która manifestuje się w Jego słowach i czynach. Ta świadomość ma dwa oblicza: religijno-indywidualne oraz religijno-społeczne. Oblicze religijno-indywidualne wyraża tezę chrystologiczną, podczas gdy oblicze religijno-społeczne odnosi się do tezy eklezjologicznej. W odniesieniu do relacji między tymi tezami Kwiatkowski [1961: 46] stwierdza, że „nowsze badania biblijne wykazały wewnętrzne zespolenie idei eklezjologicznej z ideą chrystologiczną w sposób implikatywny".

W kontekście „religijno-indywidualnej świadomości Jezusa z Nazaretu" Kwiatkowski prezentuje dwa rodzaje świadomości: świadomość deklaracyjną (funkcyjną – mesjanizm – oraz genetyczną – synostwo Boże) oraz świadomość motywacyjną (personalistyczną – „przeżycie *sanctum* u Jezusa" – oraz dynamiczną – cuda i zmartwychwstanie). Natomiast w ramach „religijno-społecznej świadomości" Kwiatkowski przedstawia ideę teokratyczną Jezusa, z akcentem na stronę oddolną (eklezjologiczną, powołanie Ludu Bożego) oraz stronę odgórną (suwerenną, struktura Kościoła – nacisk na prymat; funkcja kerygmatyczna Apostołów).

Kwiatkowski mógł badać „świadomość" Jezusa, ponieważ uważał ewangelistów za „historyków, fotografujących rzeczywistość, której byli świadkami lub o której dowiadywali się od świadków bezpośrednich" [Kwiatkowski, 1962: 52]. Wniosek, do którego dochodzi Kwiatkowski [1962: 52], brzmi następująco: „religia chrześcijańska, ponad wszystkie inne religie, jest oryginalna i całkowicie transcendentna".

Praca Kwiatkowskiego stanowi istotny wkład w rozwój apologetyki, łącząc aksjologię z badaniami nad świadomością Jezusa. Jego podejście do apologetyki jako nauki, która bada fundamentalne wartości religijne, ma znaczenie zarówno teoretyczne, jak i praktyczne w kontekście współczesnej religijności.

Opracowania i recepcja

Paciorkowski [1970: 29] zauważa, że „wkład ks. prof. Kwiatkowskiego w reorganizację struktury apologetyki nowoczesnej zaznaczył się w sposób znamienny zwłaszcza w dwóch dziedzinach naukowej refleksji na tym odcinku badawczym". Po pierwsze, „w procesie usamodzielniania się apologetyki jako nauki o własnym przedmiocie materialnym i formalnym oraz własnej metodzie" [Paciorkowski, 1970: 29]. Po drugie, „w dążeniu do osiągnięcia jak najdalej posuniętej spoistości w materiale badawczym na drodze zaksjomatyzowania wchodzących do tego materiału elementów" [Paciorkowski, 1970: 29]. Jeśli chodzi o samodzielność apologetyki, to Paciorkowski zaznacza, że

> w próbach systematyzacji apologetyki nowoczesnej wysuwano i wysuwa się nadal tezę o teologicznym charakterze tej nauki, która ma za zadanie uzasadnić wiarogodność dogmatu chrześcijańskiego. Tezie o wyłącznie teologicznej funkcji apologetyki w sensie jej charakteru służebnego w stosunku do dogmatyki ks. prof. Kwiatkowski przeciwstawił pogląd o samodzielności obydwóch nauk, z których każda posiada własny i odrębny przedmiot formalny swych badań i specyficzną w tych badaniach metodę [Paciorkowski, 1970: 29–30].

Kwiatkowski, inspirując się myślą Poulpiqueta, podkreślił samodzielny i nieteologiczny charakter apologetyki, wiążąc ją z jednej strony z biblistyką, a z drugiej z religioznawstwem.

> W tym ujęciu, wyrastając z kontekstu zbieżnych dziedzin badawczych, apologetyka jest nauką o konkretnych apologiach, jakie poszczególne religie wysuwają zgodnie z psychologiczną potrzebą swych wyznawców. Oparta na szerokiej bazie nauk religioznawczych jako ich ukoronowanie, wolna od konfesyjnych tendencji, tak ustawiona i konsekwentnie rozbudowana apologetyka spełnia wszelkie postulaty krytycznego myślenia [Paciorkowski, 1970: 30].

Paciorkowski podkreśla twórcze zaangażowanie Kwiatkowskiego w prace nad usamodzielnieniem się apologetyki. Stwierdza:

> w procesie przeobrażeń, jakiemu od lat kilkudziesięciu ulegała apologetyka, zmieniając swe oblicze z metafizyczno-dogmatycznego na religioznawczo-empiryczne profesor nie pełnił bynajmniej funkcji biernego świadka, ale był czynnie zaangażowanym badaczem, który troszczył się przede wszystkim o oparcie usamodzielniającej się nauki na faktach. Żywił bowiem słuszne przekonanie, że jedynie fakty w sposób prawidłowy ustalone i zinterpretowane stanowią najlepszą rękojmię zaufania dla metod badawczych zarówno historyka, jak empiryka. Nasuwa się tu skojarzenie z wypowiedzią Pasteura: postawa ściśle naukowa winna być całkowicie obca wszelkim przesłankom światopoglądowym. Liczą się tylko fakty. Stąd badania swe starałem się prowadzić z wyłączeniem założeń wyraźnych i ukrytych, będąc gotów do przyjęcia nawet hipotezy samorództwa, o ile by fakty mnie do tego zmusiły [Paciorkowski, 1970: 30–31].

Przekładając to na apologetykę, należy zauważyć, że

> dzięki wysiłkom badawczym profesora w dążeniu do rozpoznania religijnego faktu naukowego w sposób najbardziej obiektywny udało się zorganizować apologetykę nowoczesną w jeden zwarty wewnętrznie system przez wykreślenie właściwej dla niej pozycji w stosunku nie tylko do teologii i religioznawstwa, ale także rzeczywistości historycznej i psychicznej, tj. do całej osobowości człowieka, którego zarówno dawniej, jak i dzisiaj rzeczywistość ta totalnie angażuje [Paciorkowski, 1970: 31].

Nie oznacza to, że apologetyka nie ma żadnych związków z teologią.

> Takie wyodrębnienie apologetyki z teologii, jako osiągnięcie już dokonane, nie oznacza bynajmniej zerwania więzów z magisterium Kościoła, na którego relacjach w sensie źródeł historycznych opiera swe dociekania apologetyka, posiłkując się również używaną w tych źródłach terminologią. Zespolenie to jest jednak tylko zewnętrzne i stąd ma zupełnie inny charakter od więzi wewnętrznej, jaka łączy magisterium z teologią, która swe refleksje rozumowe opiera na tezach objawionych jako pozycji wyjściowej [Paciorkowski, 1970: 31].

Paciorkowski podkreśla, że

> dojrzała do rangi samodzielnej dziedziny wiedzy, odrębnej od innych nauk, z własnym przedmiotem formalnym i własną metodą, apologetyka zostaje

> w koncepcji profesora uwolniona od wszelkich obciążających ją dotąd przybudówek i heterogenetycznych elementów w rozumieniu filozoficzno-metafizycznych zagadnień z przedpola tej nauki, które przejmowano jako dziedzictwo tradycyjnej myśli teologicznej, ustawiając apologetykę w kategoriach teologii fundamentalnej [Paciorkowski, 1970: 32–33].

Ponadto „doniosłe znaczenie wkładu profesora w organizację apologetyki naukowej zyskuje na wyrazistości w zestawieniu z innymi próbami, jakie podejmują apologetycy, względnie teologowie, na Zachodzie i dalekim Wschodzie" [Paciorkowski, 1970: 33].

Omawiając kwestię zaksjomatyzowania apologetyki, Paciorkowski stwierdza, że „ujednolicenie materiału badawczego w apologetyce i jego systematyzacja według klucza wynikania treściowego stanowi największe osiągnięcie naukowe autora *Apologetyki totalnej*" [Paciorkowski, 1970: 34]. Następnie wskazuje, na czym polegała aksjomatyzacja apologetyki dokonana przez warszawskiego profesora.

> Próbę rozwiązania problemu aksjomatyzacji tak istotnej dla teologii podjął na terenie apologetyki ks. prof. Kwiatkowski nie w sensie aksjomatyzacji ściśle formalnej, której zwykliśmy używać w logice i matematyce, co z natury rzeczy jest nieosiągalne, ale w sensie wykrycia zdania nadrzędnego, które nie da się sprowadzić do innego, bardziej pierwotnego, i zdań wtórnych logicznie z niego wydedukowanych na drodze wynikania treściowego. Celem wyeliminowania asocjacji myślowych, jakie zaciążyły nad systematyzacją apologetyki tradycyjnej i uchylenia zarzutu tendencji jako niedopuszczalnej w poprawnie pod względem metodycznym rozbudowanej dziedzinie nauki, profesor sięgnął do źródeł biblijnych, z których czerpie swój materiał apologetyka. Przeanalizował te źródła w świetle najnowszych osiągnięć egzegezy biblijnej i w oparciu o uzyskane wyniki ustalił, co stanowi ideę naczelną, pierwotną i niesprowadzalną do innej, z której drogą dedukcji można by wyprowadzić wszystkie zasadnicze dla apologetyki tradycyjnej tezy tak, by stanowiła ona system jednolity i zwarty, a więc zaksjomatyzowany. Taką ideą pierwotną i kluczową okazała się idea teokratyczna, ujęta w sensie zastępczym jako idea chrystokratyczna, która prowadzi poprzez wynikanie treściowe do świadomości Jezusa religijnej w jej aspekcie tak indywidualnym, jak społecznym. W ten sposób z jednej strony zostało usunięte wyłącznie asocjacyjne, a więc dowolne, gromadzenie tekstów biblijnych na poparcie podstawowych w apologetyce twierdzeń, z drugiej zaś połączone w jedną organiczną całość dwie tezy chrystologiczna i eklezjologiczna, powiązane dotąd jedynie na podstawie więzi przyczynowej [Paciorkowski, 1970: 35–36].

Ujmując rzecz praktycznie, należałoby wyrazić to tak:

> potraktowanie tezy chrystologicznej i zawartej w niej dwustopniowej apologii Jezusa (deklaracyjnej i motywacyjnej) pierwszoplanowo otwiera szerokie horyzonty dla poprawnego ujęcia chrześcijaństwa, które w istocie swej nie jest systemem idei doktrynalnych, ani wartości abstrakcyjnych prawdy, dobra i piękna, ale skonkretyzowaną w historycznej osobie Jezusa wartością najwyższą, która wszelkie inne w sobie zawiera [Paciorkowski, 1970: 36].

Założycielowi warszawskiej szkoły apologetycznej Roman Szmurło poświęcił małą monografię [1993] oraz hasło w *Leksykonie Teologii Fundamentalnej* [2002: 744–746]. Sięgając do pracy *Ks. Wincenty Kwiatkowski twórca apologetyki totalnej*, należy podkreślić, że jest to publikacja pracy magisterskiej, która została przygotowana pod kierunkiem Hładowskiego. Składa się ona z trzech rozdziałów. Autor kreśli tam zarys życia i osobowości Kwiatkowskiego, następnie zajmuje się działalnością dydaktyczno-naukową warszawskiego profesora oraz dziełem życia Kwiatkowskiego, czyli *Apologetyką totalną* [Szmurło, 1993: 5–6]. W *Leksykonie Teologii Fundamentalnej* Szmurło podkreśla, że

> centralnym zagadnieniem, którym Kwiatkowski zajmował się w swej pracy naukowej, była próba opracowania teorii nowoczesnej apologetyki i krytycznego przedstawienia prawdziwości chrześcijaństwa w taki sposób, który odpowiadałby wymogom współczesnej metodologii. Do podjęcia tych badań skłoniło go to, co nazywał „nieładem" w tej dyscyplinie na początku XX wieku. W pracy nad tym zagadnieniem Kwiatkowski poświęcił dużo miejsca osiągnięciom nauk religiopoznawczych – zwłaszcza o charakterze empirycznym (psychologia, etnologia, historia i socjologia religii). Wskazując na osobowy charakter doświadczenia religijnego, Kwiatkowski podkreślał, że należy przebudować tradycyjną apologetykę, ujmującą swój przedmiot albo obiektywistycznie (w kategoriach historyczno-filozoficznych), albo subiektywistycznie (w kategoriach woluntarystycznych) i dążyć do stworzenia „apologetyki totalnej", która ujmowałaby przedmiot badań całościowo. W tak rozumianej apologetyce przedmiotem materialnym winien być nie zespół prawd i wartości abstrakcyjnych, lecz rzeczywistość skonkretyzowana w historycznej osobie Jezusa Chrystusa, podającego się za najwyższą wartość religijną, zaś przedmiotem formalnym weryfikacja krytycznej wartości roszczeń chrześcijaństwa jako najwyższej wartości (w tym sensie przedmiot formalny ma charakter aksjologiczny); adekwatną metodą do osiągnięcia tego celu była, według Kwiatkowskiego, metoda fenomenologiczna nawiązująca do eklezjologicznej metody Deschampsa [Szmurło, 2002: 745].

Falczyński w pracy zbiorowej poświęconej Kwiatkowskiemu zamieścił szkic *Profil naukowo-dydaktyczny ks. prof. Wincentego Kwiatkowskiego* [2002b: 26–40] oraz *Kalendarium działalności J. M. Ks. prof. Wincentego Kwiatkowskiego, rektora ATK (1956–1965)* [2002a: 49–67]. W pierwszym z tekstów zajmuje się twórczością naukową i dorobkiem dydaktycznym warszawskiego apologetyka, drugi poświęca drodze naukowej Kwiatkowskiego.

W roku 1970 na fali dyskusji o *ratio studiorum* w wyższych seminariach duchownych Józef Myśków [1970] wypowiedział się na temat przydatności wykładania apologetyki w tychże uczelniach. Zabrał głos, ponieważ dostrzegał w czasach posoborowych nieaktualność dawnych podręczników, równocześnie proponując apologetykę totalną. „W tym stanie rzeczy powstaje pytanie, czy i w jakim stopniu system apologetyki totalnej, zaprezentowany nam przed z górą trzydziestu laty przez twórcę tego typu apologetyki Prof. Ks. Dr W. Kwiatkowskiego, może stanowić przedmiot wykładów w Wyższych Seminariach Duchownych" [Myśków, 1970: 52]. Następnie Myśków wyjaśnia istotę systemu stworzonego przez Kwiatkowskiego:

> apologetyka totalna, w odróżnieniu od intelektualistycznej i woluntarystycznej, w przeciwstawieniu do apologetyki integralnej, a także do wszelkiego rodzaju ujęć teologii fundamentalnej, dostrzegała swój ideał, jak zresztą każda suwerenna dyscyplina naukowa, w jedności jej przedmiotu materialnego i formalnego oraz w wiernym przestrzeganiu właściwej dla tego typu badań metody. Tym należy tłumaczyć wprowadzenie przez apologetykę totalną implikatywnego scalenia różnych części przedmiotu materialnego, występujących w dotychczasowych pracach apologetycznych w powiązaniu asocjacyjnym, czysto zewnętrznym, pod nazwą: *demonstratio Christiana* oraz *demonstratio catholica*, jak również implikatywne scalenie przedmiotu formalnego, którym odtąd jest cały Chrystus (łącznie ze swym Kościołem) jako absolutna wartość religijna i cały człowiek jako zaangażowany wobec tej wartości (*Sanctum*) podmiot. Wobec całościowego ujęcia przedmiotu materialnego oraz ze względu na należyty rozwój nauk religioznawczych w dobie obecnej apologetyka totalna pomija w swych badaniach naukę o religii, a na podstawie implikacji korelatu istniejącej między Chrystusem i Kościołem mówi w obu swych częściach o jednej, świadomości Jezusa z Nazaretu, raz religijno-indywidualnej, raz religijno-społecznej. Przyjmując zatem jako swój przedmiot materialny apologię religii chrześcijańskiej, zwłaszcza w jej klasycznej formie, bada ona pod względem aksjologicznym dwustopniową budowę samoobrony religii chrześcijańskiej przeprowadzonej przez Jezusa z Nazaretu, tj. zarówno Jego deklaracje, jak i ich uzasadnienie [Myśków, 1970: 52–53].

Myśków po zarysowaniu istoty apologetyki totalnej pyta, czy znajduje się dla niej miejsce w studiach seminaryjnych. Odpowiadając, wylicza trzy racje przeciwne. Po pierwsze, nowy posoborowy program studiów, w którym jest zbyt mało miejsca na apologetykę. Po drugie, apologetyka totalna nie jest pomyślana jako podręcznik dla studentów. Jest to praca specjalistyczna, profesorska, służąca raczej badaczom niż alumnom, której język jest naukowy i wysublimowany. Po trzecie, Sobór Watykański II ujmuje pewne zagadnienia odmiennie niż apologetyka totalna. Zatem wykład domagałby się uzupełnienia bądź przeformułowania w niektórych elementach. Widać to wyraźnie w miejscach, gdzie pojawiają się wątki eklezjologiczne. Jednak nawet wtedy, gdy uwzględnimy te racje, należy stwierdzić, że nie wykluczają one stosowania systemu apologetyki totalnej, oczywiście pod pewnymi warunkami. Myśków [1970: 57–64] szczegółowo odpowiada na zarzuty stawiane apologetyce totalnej i podaje propozycje zmian w wybranych punktach. Puentuje artykuł następującym wnioskiem:

> System apologetyki totalnej posiada liczne dane, by stanowić przedmiot wykładów w Seminariach Duchownych także w dobie posoborowej. Wysunięte zastrzeżenia […] są raczej natury formalnej niż merytorycznej, bowiem nie naruszając w niczym samej struktury systemu, zwracają jedynie uwagę na potrzebę dokonania pewnych adaptacji wykładanego materiału do specyficznych warunków seminaryjnych oraz pewnych tylko uzupełnień. Tym samym podjęta w niniejszym temacie kwestia, czy system apologetyki totalnej może i powinien być wykładany w Seminariach Duchownych, otrzymuje rozwiązanie pozytywne [Myśków, 1970: 64].

Warsztat apologety

Istotę apologetyki, którą się zajmował, Kwiatkowski przedstawił w artykule jubileuszowym *Przedmiot apologetyki naukowej* [1959]. Na początku stwierdza, że każda nauka podlega rozwojowi. Następnie warszawski profesor zwraca uwagę na proces usamodzielniania się apologetyki. „W czasach nowszych na przełomie XX w. obok oblicza teologicznego w apologetyce, które sprawiało, że obejmowała ona swymi badaniami wszystko, co wchodziło do *praeambula*, względnie do *fundamenta fidei*, stając się tym sposobem *ancilla theologiae*, ukazuje się jej inne oblicze, religioznawcze" [Kwiatkowski, 1959: 11]. I dopowiada: „Jeżeli oblicze pierwsze ma zasięg bardzo ograniczony, bo dotyczy wyłącznie religii

chrześcijańskiej i katolickiej, to oblicze drugie ma już zasięg powszechny, gdyż zakresem swoim obejmuje najbardziej rozległą rzeczywistość religijną" [Kwiatkowski, 1959: 11], co potwierdziły później badania Girgensohna i Gruehna. Badacze ci zwrócili uwagę na „dość znamienny szczegół, że każdy, kto doznaje przeżycia religijnego, pragnie aby religia, którą przeżywa, była prawdziwa i w tym celu dobiera sobie najbardziej różnorodne motywacje" [Kwiatkowski, 1959: 11]. Dlatego też, na co zwraca uwagę Kwiatkowski,

> zbudowane na psychologicznej podstawie apologie każdej religii wymagają z natury rzeczy krytycznego ich zbadania. Tymi badaniami zajmuje się apologetyka, do której należy ocena apologii pod względem ich wartości krytycznej. Celem uproszczenia w sposób odpowiedni tak bogatego materiału należy zacząć od zbadania obrony chrześcijaństwa, która w dobie obecnej uchodzi za najlepiej rozbudowaną, jest oparta na rozległej tradycji historycznej i dotyczy religii, wyznawanej przez ludność w najbardziej cywilizowanych częściach świata. Ten zabieg upraszczający kończy się w następstwie eliminacją tzw. apologii chrześcijaństwa wtórnych lub pochodnych, docierając ostatecznie do obrony pierwotnej i klasycznej, podanej przez samego Jezusa [Kwiatkowski, 1959: 11–12].

Na czym polega samoobrona Jezusa? Kwiatkowski wyjaśnia to w następujący sposób: pierwotna i klasyczna samoobrona Jezusa wyprzedza Ewangelie kanoniczne, które same w sobie stanowią jedne z najstarszych apologii chrześcijaństwa. Nowsze badania, oparte na krytycznej analizie formy historyczno-literackiej Ewangelii, ujawniają istnienie katechezy ustnej, która poprzedzała teksty pisane. W tej ustnej katechezie można dostrzec obraz apologii, który Jezus sam nakreślił i realizował. Kluczowym elementem tego obrazu jest świadomość deklaracyjna Jezusa, która implikacyjnie prowadzi do Jego świadomości motywacyjnej. Osnową oraz zasadniczym składnikiem apologii Jezusa jest Jego własna deklaracja dotycząca godności i roszczeń. W literaturze przedmiotu zagadnienie to określane jest jako „zagadnienie chrystologiczne". Obejmuje ono nie tylko osobę Jezusa jako Mesjasza, lecz także Jego unikalne roszczenia do boskości i autorytetu. Zagadnienie chrystologiczne implikuje również temat świadomości religijno-społecznej Jezusa, który w literaturze przedmiotu występuje najczęściej pod nazwą „zagadnienia eklezjologicznego". Ta świadomość odnosi się do sposobu, w jaki Jezus postrzegał swoją rolę w społeczeństwie oraz w kontekście wspólnoty religijnej. Deklaracje Jezusa dotyczące Jego godności oraz Jego świadomość religijno-społeczna mają kluczowe znaczenie

dla zrozumienia Jego postaci oraz dla apologetyki. Analiza tych zagadnień pozwala na głębsze zrozumienie chrystologii oraz eklezjologii w kontekście nauk Jezusa [Kwiatkowski, 1959: 12].

Następnie Kwiatkowski wyjaśnia założenia metodologiczne własnego ujęcia apologetyki. Zaczyna od przedmiotu materialnego. W nowoczesnej apologetyce jest nim rzeczywistość Jezusa, który uzasadnia swoje roszczenia indywidualne i społeczne. Ten wybitnie chrystocentryczny przedmiot badań ujmuje apologetyka w dwóch kierunkach:

1) od Jezusa do Jego świadomości indywidualnej: analiza koncentruje się na osobistych roszczeniach Jezusa oraz Jego tożsamości;
2) od Jezusa do Jego świadomości społecznej: badanie skupia się na tym, jak Jezus postrzegał swoje miejsce w społeczności i religijnej wspólnocie.

Dzięki tej dwukierunkowej analizie można dostrzegać zbieżności między indywidualną a społeczną świadomością Jezusa, co przypomina znane ujęcie w apologetyce: *ab Christo ad ecclesiam* (od Chrystusa do Kościoła) oraz *ab ecclesia ad Christum* (od Kościoła do Chrystusa). Uproszczony przedmiot apologetyki naukowej wskazuje na konieczność badania religijnej świadomości Jezusa, która ujawnia się w Jego wypowiedziach i działaniach, utrwalonych na piśmie. Taka analiza dostarcza cennych informacji na temat Jego nauk i ich wpływu na wspólnotę wierzących. Przebudowa materialnego przedmiotu apologetyki z dawnego oblicza teologicznego na bardziej współczesne, religioznawcze podejście przyczynia się do nawiązywania stałego kontaktu między apologetyką a rozwijającą się egzegezą biblijną. Współczesne badania w naukach religioznawczych zyskują na znaczeniu, co umożliwia głębsze zrozumienie kontekstu, w jakim funkcjonował Jezus, oraz tego, jak Jego nauki są interpretowane dzisiaj. Nowoczesna apologetyka, chrystocentryczna w swym podejściu, oferuje złożoną analizę rzeczywistości Jezusa i Jego roszczeń. Dzięki dwukierunkowym badaniom nad Jego świadomością można zyskać pełniejszy obraz Jego postaci oraz wpływu na Kościół i wspólnotę wierzących, co z kolei wzbogaca współczesną refleksję teologiczną i religioznawczą [Kwiatkowski, 1959: 12–13]. Dalej Kwiatkowski [1959: 13] zauważa, że „pozorne rozluźnienie związku między teologią i apologetyką wskutek ujęcia przedmiotu materialnego *lumine naturali*, prowadzi w następstwie do bardziej ścisłego jej zespolenia z magisterium Kościoła, przekazującego już od samego początku w sposób najbardziej miarodajny, pierwotną i klasyczną apologię chrześcijaństwa".

Przedmiot formalny apologetyki warszawski profesor wyjaśnia, zaczynając od ogólnego stwierdzenia: „Dojrzałość każdej nauki mierzy się

stopniem osiągnięcia przez nią maksymalnej jedności przedmiotu zarówno materialnego, jak i formalnego. Dążenie do takiej pełnej jedności w nauce stanowi ideał, który należy wciąż realizować. Konsekwencją tak realizowanego ideału jest osiągnięcie jedności implikatywnej nie tylko w przedmiocie materialnym, ale i formalnym danej nauki" [Kwiatkowski, 1959: 13]. W dalszej kolejności pokazuje, że na początku XX wieku podjęto próby ujednostajnienia przedmiotu formalnego apologetyki. Kwiatkowski to zagadnienie szeroko omówił w swojej *Apologetyce totalnej*, przyznając się do inspiracji myślą kardynała Dechampsa. Warszawska szkoła apologetyczna, zgodnie z myślą belgijskiego kardynała, łączy w zamkniętą całość apologetykę wewnętrzną i zewnętrzną, ujmując tę całość z punktu widzenia aksjologicznego. Ta integracja jest kluczowa, ponieważ psychiczna struktura aktu wiary katolickiej (*fides qua creditur*) angażuje zarówno intelektualny, jak i wolitywny aspekt przeżycia wiary. W analizach apologetycznych abstrahuje się od nadprzyrodzonego pierwiastka wiary, który w akcie wiary nie ma charakteru noetycznego. Nowoczesna literatura religioznawcza określa ten pierwiastek jako irracjonalny, ponieważ nie wchodzi on w zakres poznania ani przez pojęcia, ani przez intuicje, ani przez doświadczenia. Wzmacnia jednak siłę poznawczą intelektu i wywołuje w woli przychylne nastawienie do wiary, co określa się jako *credulitatis affectus*. Obydwie apologetyki, wewnętrzna i zewnętrzna, muszą być złączone w jedną witalną syntezę na płaszczyźnie empirycznej. Warszawska szkoła apologetyczna interpretuje tę syntezę nie jako integralną, składającą się z części, ale jako totalną całość, w której zaznacza się przede wszystkim *totum*. Apologetyka wewnętrzna postrzega chrystianizm jako całość, sens i wartość bezwzględną, skłaniając wolę do pożądania tej wartości jako dobra najwyższego (*summum bonum*). Z kolei apologetyka zewnętrzna ujmuje chrystianizm jako całość, sens i wartość, skłaniając rozum do przyjęcia tej wartości jako prawdy najwyższej (*summum verum*). Apologetyka totalna, skierowana ku religii chrześcijańskiej, dostrzega w niej jedną najwyższą całość, przedstawiającą aspekty wszelkiej wartości, sprowadzające się do najwyższej wartości religijnej zwanej *sanctum*. *Sanctum* jest samodzielną wartością religijną, znajdującą się poza szeregiem innych wartości i będącą ich ośrodkiem oraz syntezą w sensie czegoś nowego. Warszawska szkoła apologetyczna, inspirowana myślą Dechampsa, oferuje nowatorskie podejście do apologetyki, łącząc aspekty wewnętrzne i zewnętrzne w jedną całość. Ta synteza nie tylko wzbogaca zrozumienie chrystianizmu, ale także ukazuje jego wartość jako najwyższą, co jest istotne dla współczesnych badań apologetycznych [Kwiatkowski, 1959: 16–17].

Co niesie ze sobą takie ujęcie apologetyki? Kwiatkowski wyjaśnia: apologetyka totalna tworzy jedną całość, łącząc fakt wewnętrzny i zewnętrzny, a także apologetykę wewnętrzną i zewnętrzną, poprzez ujęcie najwyższej wartości określanej jako *sanctum*. Stanowi ona przedmiot materialny badań z punktu widzenia aksjologicznego, koncentrując się na implikatywnej wartości normatywnej. Sformułowana apologia Jezusa jest dwustopniowa: 1) deklaracyjna: wskazuje na roszczenia Jezusa oraz 2) motywacyjna: subtelnie łączy osobę Jezusa z wartościami normatywnymi. Prawdziwość apologii łączy się ze świętością Jezusa, a Jego świętość z prawdziwością. Oba aspekty są zamienne, ale nigdy rozdzielne. Osoba Jezusa, jako wysuwająca roszczenia, staje się wartością normatywną, której intelekt i wola ludzi muszą się podporządkować. Ujęcie aksjologiczne nadaje apologetyce charakterystyczny rys, wprowadzając ją do nauk normatywnych w dziedzinie religijnej. Stwierdzenie, która religia jest prawdziwa, prowadzi do przyjęcia jej jako normy obowiązującej. Podstawa psychologiczna roszczeń religijnych o charakterze normatywnym została naukowo potwierdzona, co sprawia, że wszelkie konwencjonalne systemy i teorie, które przyjmują stanowisko fideistyczne, muszą ustąpić. Apologetyka totalna osiąga jedność materialną i formalną, co przyczynia się do uzyskania przez nią statusu nauki niezależnej i dojrzałej. Usamodzielnienie apologetyki od teologii wiąże się z koniecznością rezygnacji z pewnych pojęć teologicznych, ale jednocześnie apologetyka czerpie z magisterium Kościoła niezbędne pojęcia, które następnie poddaje krytyce naukowej. Tak jak wszystkie nauki, apologetyka wspiera poszukiwanie prawdy oraz odgrywa rolę w odkrywaniu prawdy religijnej, wskazując na obowiązek przyjęcia katolickiej wiary, którą bada teologia. Apologetyka totalna, łącząc aspekty wewnętrzne i zewnętrzne oraz koncentrując się na wartościach normatywnych, stanowi nowoczesne podejście do badań nad religią. Dzięki temu staje się niezależną nauką, która nie tylko wzbogaca zrozumienie prawdy religijnej, ale także wspiera teologię w jej fundamentalnych kwestiach [Kwiatkowski, 1959: 18–19].

Główne wątki apologetyczne

Idea apologetyki totalnej i opracowanie jej w formie systemu apologetycznego stanowią główne pole zainteresowań Kwiatkowskiego. Jeśli w jego twórczości pojawiały się inne motywy apologetyczne, to zawsze w odniesieniu do apologetyki totalnej lub na marginesie prowadzonych analiz.

Metodologia apologetyki

Kwiatkowski podjął próbę systematyzacji tradycyjnej apologetyki, tworząc apologetykę naukową. W swojej pracy systemowej włączył się w aktualny kontekst dynamicznych przemian, które zachodziły zarówno w obszarze ogólnej metodologii nauk, jak i w humanistyce. Jego badania odzwierciedlają zmiany i nowatorskie podejścia w tych dziedzinach, ze szczególnym uwzględnieniem religioznawstwa i biblistyki. Kwiatkowski publikował obszerne artykuły przeglądowe dotyczące psychologii religii oraz egzegezy Nowego Testamentu, w których szczegółowo analizował problematykę chrystologiczną. Jego prace nie tylko przyczyniały się do rozwoju teoretycznego, ale także dostarczały ważnych narzędzi analitycznych dla badaczy pragnących zrozumieć złożoność relacji między wiarą a ludzką psychologią. Dzięki włączeniu swojej pracy w szerszy kontekst metodologii naukowej Kwiatkowski umożliwił nową interpretację tradycyjnych zagadnień, co przyczyniło się do wzbogacenia dyskursu w dziedzinie teologii i religioznawstwa. Jego podejście do chrystologii, osadzone w aktualnych badaniach psychologicznych i egzegetycznych, pozwoliło na odkrycie nowych perspektyw w zrozumieniu postaci Jezusa i jej znaczenia w religii chrześcijańskiej. Prace Kwiatkowskiego stanowią istotny element w rozwoju współczesnej myśli teologicznej, łącząc klasyczne podejścia z nowoczesnymi metodami badawczymi. Jego wkład w psychologię religii oraz egzegezę Nowego Testamentu pozostaje aktualny i inspirujący dla przyszłych pokoleń badaczy [Falczyński, 2002b: 33]. Kwiatkowski akcentował wyłączenie apologetyki z teologii, sytuując ją w kręgu religioznawczym. Postulowana przez niego apologetyka (nowa) o wyraźnym odcieniu religioznawczym była „nauką o apologii (wzgl. apologiach) religii, pomyślana jako zwieńczenie nauk religioznawczych, a zatem usytuowaną między filozofią a teologią" [Falczyński, 2002b: 34]. Warszawski profesor,

> przyjmując tzw. „rys apologijny" (chrześcijaństwa) za przedmiot materialny swojej apologetyki, który posiada bogatą bazę źródłową, […] przystąpił także do ujednolicenia jej przedmiotu formalnego. Z reguły bowiem, w apologetyce tradycyjnej, przybierał on postać prawdy lub dobra i w konsekwencji tworzył tzw. apologetykę intelektualistyczną bądź woluntarystyczną. Ks. Kwiatkowski dążąc do doskonalszej, niż integralna, jedności tego przedmiotu, zaproponował wyższą syntezę wartości prawdy i dobra, jaką jest absolutna wartość religijna – czyli *sanctum*. Tak powstał nowy, aksjologiczny punkt widzenia, który apologetyka Kwiatkowskiego zastosuje do krytycznej i systematycznej

> analizy apologii chrześcijaństwa, a konkretnie do analizy własnej apologii Jezusa z Nazaretu [Falczyński, 2002b: 34].

Warszawski apologetyk dokonał uporządkowania metodologicznego. „Początkowo […] ograniczył się tylko do klasyfikacji i ogólnej oceny metod stosowanych w ciągu dziejów dla samoobrony chrześcijaństwa. Gdy jednak jego system przyjął postać wyższej syntezy o charakterze aksjologicznym, skłonił się on do wyboru tzw. metody eklezjologicznej (empirycznej), która w pełnym tego słowa znaczeniu jest metodą fenomenologiczną" [Falczyński, 2002b: 35]. Z czasem odstąpił od jej stosowania ze względu na kontekst i dynamizm rzeczywistości.

> Wybrał natomiast znaną metodę biblijną, nazywając ją historyczno-weryfikacyjną i ubogacając o tzw. implikację materialną, czyli treściowe wynikanie idei zawartych w materiale biblijnym. Stąd np. podstawowa w Biblii idea królestwa Bożego (idea teokratyczna), którą głosił Jezus, implikuje, zdaniem W. Kwiatkowskiego, ideę mesjańską (chrystokratyczną). Jak bowiem wykazał […], Jezus deklaruje świadomość funkcyjną, zastępcy Jahwe (Mesjasza), co następnie implikuje Jego świadomość proroczą i genetyczną, czyli że jest Synem Bożym. Z kolei niezwykłe roszczenia Jezusa jako Mesjasza, proroka i Syna Bożego implikują z konieczności potrzebę ich umotywowania. Świadomość motywacyjna Jezusa realizuje się w płaszczyźnie personalistycznej i dynamicznej, czyli w postaci dokonanych przez niego cudów, a w szczególności cudu zmartwychwstania [Falczyński, 2002b: 35].

Według Kwiatkowskiego umotywowana w ten sposób religijno-indywidualna świadomość Jezusa implikuje Jego świadomość religijno-społeczną, czyli „przekonanie, że rolą Mesjasza jest założenie królestwa mesjańskiego, a więc Kościoła" [Falczyński, 2002b: 35]. Warszawski apologetyk wykazał tym samym, że „wolą Jezusa było powołanie nowej gminy Jahwe (ekklesia), oraz że gmina ta ma swoją stronę odgórną (suwerenną), o czym świadczą wypowiedzi Jezusa do Piotra i Apostołów (oraz, co zrozumiałe, ich następców). Stąd w konsekwencji idea teokratyczna, poprzez chrystokratyczną, znajduje w Kościele swoją kontynuację w postaci idei petrokratycznej" [Falczyński, 2002b: 35–36].

System apologetyczny stworzony przez Kwiatkowskiego

> zbudowany na implikacjach […] wykazuje, że apologia Jezusa posiada logiczną ścisłość i zwartość, dzięki czemu skutecznie opiera się nawet najbardziej radykalnej krytyce. Jest to przekonujące, że Jezus, będąc w najwyższym stopniu

> Świętym (*Sanctus*), obronił samego siebie (*Christus totus*) jako najwyższą wartość religijną (*Sanctum*). Wobec niego rzeczywistość człowieka (*homo totus*) musi z konieczności zająć określone stanowisko. Wynika z tego, religia chrześcijańska jawi się dla człowieka jak bezwzględnie konieczna (*credenda*), a nie tylko, jak dotąd wykazywano, fakultatywna (*credibile*). Natomiast apologetyka, która do takiego wniosku doprowadza, słusznie zasługuje na nazwę totalnej [Falczyński, 2002b: 36].

Historyczność Jezusa

W obszernym artykule z roku 1964 Kwiatkowski zajmuje się najnowszymi badaniami dotyczącymi historyczności Jezusa. Warszawski apologetyk w swojej analizie dziejów badań nad Jezusem historycznym wymienia cztery szkoły krytyków racjonalistycznych: 1) szkołę historyczno-krytyczną; 2) szkołę historyczno-religijną; 3) szkołę historyczno-eschatologiczną; 4) szkołę historyczno-morfologiczną. Kwiatkowski zauważa, że najwięcej podobieństw do krytyki tradycyjnej wykazuje szkoła historyczno-krytyczna. Szkoła ta opowiada się za pozytywnym rozwiązaniem problematyki dotyczącej historyczności Jezusa, kontrastując ze sceptycyzmem i agnostycyzmem pozostałych szkół. Warszawski apologetyk podkreśla, że postrzeganie Ewangelii jako źródła wiary w przeciwieństwie do jej traktowania jako źródła historii doprowadziło do podziału na Jezusa historii i Chrystusa wiary. W XIX wieku protestancka krytyka biblijna, opierająca się na hipotezie dwóch źródeł, nie uznawała Jezusa za równego Bogu, wskazując na fragmenty Ewangelii, w których Jezus podkreślał swoje człowieczeństwo (np. Mk 10, 18; Mt 23, 9; Mk 13, 32; Mk 15, 34).

Kwiatkowski zwraca uwagę na badania protestanckiego racjonalizmu teologicznego, które podkreślały różnicę między dogmatem a historią, zwłaszcza w kontekście dogmatu chrystologicznego i historii Jezusa. W odpowiedzi na te tendencje zarówno protestancka dogmatyka, jak i teologia katolicka odrzucały różnicę między Chrystusem wiary a Jezusem historii, utożsamiając ich. Protestancka teologia krytyczna sugerowała, że wiara w Chrystusa jako Boga i człowieka nie była pierwotna, lecz rozwijała się z połączenia różnych idei religijnych, takich jak apokaliptyka biblijna, judaizm rabinistyczny, gnoza i filozofia grecka, oraz wspomnień o życiu Jezusa z Nazaretu. Kwiatkowski uważa, że tego rodzaju stwierdzenia wywodzące się z badań racjonalistycznych nie mogą być traktowane jako historyczne, ponieważ opierają się na założeniach pozahistorycznych.

Zdaniem warszawskiego apologetyka w badaniach nad historycznością Jezusa istotne jest uwzględnienie osiągnięć szkoły historyczno-krytycznej, która zbieżna jest z krytyką tradycyjną. Ta szkoła pozytywnie rozwiązuje omawiane zagadnienia, odróżniając w Ewangeliach źródło wiary od źródła historii oraz Chrystusa wiary od Jezusa historii.

Teolog dostarcza wnikliwej analizy badań nad Jezusem historycznym, wskazując na znaczenie różnorodnych szkół krytycznych i ich wpływ na pojmowanie relacji między historycznością Jezusa a chrześcijańską wiarą. Jego prace pozostają ważnym głosem w dyskusji nad tym fundamentalnym zagadnieniem teologicznym. Odnosząc się do badań Bultmanna, warszawski apologetyk zauważa, że według niemieckiego uczonego ujęcie Ewangelii jako dokumentów przysłoniętych misyjnym kerygmatem gminy chrześcijańskiej sprawia, że nie można ich traktować jako źródeł historycznych o Jezusie. Zamiast tego Ewangelie należy postrzegać głównie jako dokumenty wiary oraz kerygmatu, które odzwierciedlają przekonania i doświadczenia wczesnego Kościoła. To podejście rodzi odwieczny problem dotyczący historyczności Ewangelii, który nie ustaje, ale raczej przesuwa się w kontekście ciągłego postępu badań nad tym zagadnieniem. W miarę jak badacze analizują teksty ewangeliczne, pojawiają się nowe interpretacje i wnioski, co sprawia, że problem historyczności pozostaje aktualny i dynamiczny. Bultmann podkreśla, że kerygmat, czyli głoszona przez gminę chrześcijańską nauka o Jezusie, ma swoje specyficzne cele i konteksty, które niekoniecznie są zgodne z historycznymi faktami. W ten sposób Ewangelie ukazują nie tylko postać Jezusa, ale także sposób, w jaki był On rozumiany i interpretowany przez pierwszych chrześcijan. Perspektywa Bultmanna stawia Ewangelie w kontekście wiary i kerygmatu, co rodzi nowe pytania o ich wartość jako źródeł historycznych. Problem ten pozostaje otwarty i wymaga dalszych badań, aby można było zrozumieć złożoność relacji między historycznością Jezusa a wczesnym chrześcijańskim przekazem.

Zmartwychwstanie Jezusa

Zagadnienie zmartwychwstania Jezusa podejmowane jest w dwóch obszernych artykułach Wincentego Kwiatkowskiego. Pierwszy z nich, zatytułowany *Z najnowszych badań nad „prehistorią" opisu ewangelijnego o Zmartwychwstaniu Chrystusa* [1955c], stanowi szczegółowy przegląd współczesnej literatury na temat Chrystusowego powstania z martwych. Kwiatkowski opiera swoją analizę na pracy de Haesa *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années* z 1953 roku, przyjmując

formę sprawozdania. W artykule profesor Kwiatkowski dokładnie omawia wyniki badań, podkreślając, że „prace tego typu wskazują na stały rozwój biblijnej problematyki chrystologicznej i eklezjologicznej". Zauważa, że punkt ciężkości przesuwa się z ogólnej płaszczyzny na coraz bardziej subtelne szczegóły, które następnie stają się podstawą dalszych badań.

W drugim artykule Kwiatkowski [1970] koncentruje się na formalnej budowie swojej apologii Jezusa z Nazaretu. W części dotyczącej dynamicznej motywacji Jezusa oraz implikacji z niej wypływających pojawiają się interesujące uwagi na temat zmartwychwstania. Kwiatkowski analizuje, jak motywacje Jezusa z Nazaretu wpływają na zrozumienie zmartwychwstania, wskazując na dynamikę Jego nauczania oraz na kontekst, w jakim dokonuje się zmartwychwstanie. Zwraca też uwagę na znaczenie relacji między zmartwychwstaniem a tożsamością Jezusa jako Mesjasza, co pogłębia argumentację apologetyczną.

Prace Kwiatkowskiego na temat zmartwychwstania Jezusa są istotnym wkładem w chrystologię i apologetykę. Jego analizy nie tylko dokumentują rozwój badań w tej dziedzinie, ale również dostarczają nowych narzędzi do zrozumienia kluczowych aspektów wiary chrześcijańskiej związanych ze zmartwychwstaniem.

Bibliografia

Źródła

Kwiatkowski, W. (1921). *De scientia beata in anima Christi. Disquisitio dogmatico-scholastica*. Lwów–Warszawa: Książnica Polska.

Kwiatkowski, W. (1923a). Teoria prześwietlania [L. M. Freytaga]. *Przegląd Katolicki*, 61: 469–471, 485–486, 499–501.

Kwiatkowski, W. (1923b). Tydzień etnologii religijnej w Mödlingu pod Wiedniem. *Przegląd Katolicki*, 61: 548–549, 564–565, 578–580, 593–595, 609–612.

Kwiatkowski, W. (1923c). *Metoda kulturalno-historyczna w etnologii religijnej*. Warszawa.

Kwiatkowski, W. (1924a). *De Spinozy modernistyczny naturalizm w Biblii*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha (Sprawy Biblijne, 8).

Kwiatkowski, W. (1924b). O metodzie naukowej w dowodzeniu istnienia Boga. *Kwartalnik Teologiczny Wileński*, 2: 490–514.

Kwiatkowski, W. (1925). De Spinozy modernistyczny naturalizm w Biblii. W: *Biblia i teologia* (s. 24–46). Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.

Kwiatkowski, W. (1926a). Recenzja: H. Lennerz, Natürliche Gotteserkenntnis, Freiburg 1926. *Przegląd Teologiczny*, 7: 216.

Kwiatkowski, W. (1926b). Geniusz św. Tomasza a dowód kinetyczny na istnienie Boga. *Ateneum Kapłańskie*, 18: 441–446.

Kwiatkowski, W. (1927a). Stygmaty św. Franciszka z Asyżu wobec badań historyczno-psychologicznych. W: *Ojcu Serafickiemu w hołdzie* (s. 92–105). Warszawa: Ojcowie Franciszkanie.
Kwiatkowski, W. (1927b). Apologetyka, jej cel i metoda. *Studia Katolickie*, 1(1): 32–44.
Kwiatkowski, W. (1928). Autorytet Kościoła wobec religijnego indywidualizmu. *Przegląd Katolicki*, 66: 102–103.
Kwiatkowski, W. (1929a). Roma aeterna. *Przegląd Katolicki*, 67: 87–88.
Kwiatkowski, W. (1929b). Pierwiastek autorytetu w religii i moralności. *Przegląd Katolicki*, 67: 146–148, 162–164.
Kwiatkowski, W. (1929c). Pierwiastek autorytetu w religii i moralności. W: *Problemy religijno-moralne* (s. 91–106). Warszawa: Dom Prasy Katolickiej (wersja rozszerzona).
Kwiatkowski, W. (1930). Pierwotny monoteizm według świadectw etnologii. W: *Idea Boga. Cykl odczytów* (s. 11–31). Warszawa: Dom Prasy Katolickiej.
Kwiatkowski, W. (1931a). Istota chrystianizmu według św. Augustyna. W: *Studia augustyńskie* (s. 71–89). Warszawa (Warszawskie Studia Teologiczne, 3).
Kwiatkowski, W. (1931b). Zagadnienia apologetyki syntetycznej. W: *Pamiętnik Szóstego Zjazdu w Poznaniu 8/IV–10/IV 1931 roku* (s. 184–193). Kielce.
Kwiatkowski, W. (1933). *Zjawiska naukowego okultyzmu a nieśmiertelność duszy*. Warszawa: Uniwersytet – Theologicum (Apologetyczne Seminarium, 3) (wersja rozszerzona).
Kwiatkowski, W. (1934). Podstawy społeczne chrystianizmu. W: *Christos-Soter* (s. 155–176). Warszawa: Polskie Towarzystwo Teologiczne (Warszawskie Studia Teologiczne, 8).
Kwiatkowski, W. (1935a). Zjawiska naukowego okultyzmu a nieśmiertelność duszy. *Przegląd Katolicki*, 73: 272–278.
Kwiatkowski, W. (1935b). Problemat ateizmu w Myślach Pascala o religii. W: *Chrystianizm wobec niewiary i ateizmu* (s. 121–135). Warszawa: Polskie Towarzystwo Teologiczne (Warszawskie Studia Teologiczne, 10).
Kwiatkowski, W. (1936). *U kolebki chrystianizmu*. Warszawa: Uniwersytet – Theologicum (Apologetyczne Seminarium, 5).
Kwiatkowski, W. (1937). *Apologetyka totalna, t. 1: Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Teologiczne (Warszawskie Studia Teologiczne, 14–15).
Kwiatkowski, W. (1938). *Apologetyka totalna, t. 2: Metody w apologetyce totalnej*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Teologiczne (Warszawskie Studia Teologiczne, 16–17).
Kwiatkowski, W. (1954). *Apologetyka totalna, t. 2: Religijna świadomość Jezusa, cz. 1: Religijno-indywidualna świadomość Jezusa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX (Warszawskie Studia Teologiczne, 26).
Kwiatkowski, W. (1955a). *Apologetyka totalna, t. 1: Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa, cz. 1: Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX (Warszawskie Studia Teologiczne, 26).
Kwiatkowski, W. (1955b). *Apologetyka totalna, t. 1: Formalna systematyka najstarszej apologii chrześcijaństwa, cz. 2: Metody w apologetyce totalnej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX (Warszawskie Studia Teologiczne, 26).
Kwiatkowski, W. (1949a). Experimentum fidei w apologetyce nowoczesnej. *Znak*, 4: 226–245.
Kwiatkowski, W. (1949b). Recenzja: E. Seiterich, Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik, Freiburg i. B. 1938. *Collectanea Theologica*, 21(1): 122–129.

Kwiatkowski, W. (1950–1951). Próba aksjomatyzacji materiału biblijnego w apologetyce tradycyjnej. *Collectanea Theologica*, 22(1–4): 86–97.
Kwiatkowski, W. (1952). Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę (ontyczną i intencjonalną) przeżycia religijnego. *Polonia Sacra*, 5: 224–237.
Kwiatkowski, W. (1955c). Z nowszych badań nad „prehistorią" opisu ewangelijnego o zmartwychwstaniu Chrystusa. *Collectanea Theologica*, 26(2): 311–352.
Kwiatkowski, W. (1956b). *Z przeżyć religijnych podczas wojny 1939–1945*. Warszawa (Apologetyczne Seminarium, 8).
Kwiatkowski, W. (1958). Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres ostatnich lat pięćdziesięciu. *Collectanea Theologica*, 29(1–4): 178–268.
Kwiatkowski, W. (1959). Przedmiot apologetyki naukowej. *Collectanea Theologica*, 30(1–4): 10–19.
Kwiatkowski, W. (1961). *Apologetyka totalna, t. 1: Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej*, wyd. 3. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Kwiatkowski, W. (1962). *Apologetyka totalna, t. 2: Religijna świadomość Jezusa z Nazaretu*, wyd. 2. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Kwiatkowski, W. (1963). Metoda myślenia naukowego. *Studia Theologica Varsaviensia*, 1(1): 5–32.
Kwiatkowski, W. (1964). Od Jezusa historii do Chrystusa kerygmatu. Z dziejów badań nad żywotem Jezusa (1903–1963). *Studia Theologica Varsaviensia*, 2(1–2): 3–30.
Kwiatkowski, W. (1956a). *Apologetyka totalna, t. 2: Religijna świadomość Jezusa, cz. 2: Religijno-społeczna świadomość Jezusa*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX (Warszawskie Studia Teologiczne, 26).
Kwiatkowski, W. (1965b). Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 3(1): 5–17.
Kwiatkowski, W. (1967). Apologetyka naukowa w obliczu uchwał Soboru Watykańskiego II. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14(2): 5–16.
Kwiatkowski, W. (1970). Formalna budowa własnej apologii Jezusa z Nazaretu. *Studia Theologica Varsaviensia*, 8(1): 79–139.
Kwiatkowski, W. (1971). Stosunek apologii do apologetyki we współczesnym religioznawstwie. *Studia Theologica Varsaviensia*, 9(2): 57–68.
Kwiatkowski, W. (1973). Apologetyka III. Metody. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 1, kol. 783–786), F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Opracowania

Falczyński, Z. (2002a). Kalendarium działalności J. M. Ks. prof. Wincentego Kwiatkowskiego, rektora ATK (1956–1965). W: *Ksiądz rektor Wincenty Kwiatkowski – uczony i człowiek. W trzydziestą rocznicę śmierci* (s. 49–67), Z. Falczyński (red.). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
Falczyński, Z. (2002b). Profil naukowo-dydaktyczny ks. prof. Wincentego Kwiatkowskiego. W: *Ksiądz rektor Wincenty Kwiatkowski – uczony i człowiek. W trzydziestą rocznicę śmierci* (s. 26–40), Z. Falczyński (red.). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
Falczyński, Z. (red.) (2002c). *Ksiądz rektor Wincenty Kwiatkowski – uczony i człowiek. W trzydziestą rocznicę śmierci*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Gogolewski, T. (1973). Ks. prof. dr Wincenty Kwiatkowski (1892–1972). *Studia Theologica Varsaviensia*, 11(1): 3–13.
Myśków, J. (1970). System apologetyki totalnej jako przedmiot wykładów w wyższych seminariach duchownych. *Studia Theologica Varsaviensia*, 8(1): 51–65.
Paciorkowski, R. (1970). Twórczy wkład ks. profesora Wincentego Kwiatkowskiego w organizację naukową apologetyki nowoczesnej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 8(1): 29–39.
Paciorkowski, R. (1976). Kierunek apologetyki. W: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954–1974* (s. 38–41), H. E. Wyczawski (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Sawicki, F. (1949). Recenzja: Apologetyka totalna, t. 1–2, ks. dr Wincenty Kwiatkowski, Warszawa 1937–1938. *Collectanea Theologica*, 21(1): 129–134.
Szmurło, R. (1993). *Ks. Wincenty Kwiatkowski twórca apologetyki totalnej*. Drohiczyn.
Szmurło, R. (2002). Kwiatkowski Wincenty (1892–1972). W: *Leksykon teologii fundamentalnej* (s. 744–746), M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Szydelski, Sz. (1939). Apologetyka totalna ks. prof. W. Kwiatkowskiego. *Collectanea Theologica*, 20(2): 209–234.
Wyczawski, H. E. (1983). Kwiatkowski Wincenty. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981* (t. 6, s. 285–287), L. Grzebień (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Summary

Wincenty Kwiatkowski was an apologist and the founder of total apologetics. He left a significant mark on Polish theology and apologetics, combining scholarly, teaching, and organisational work. His contribution to the development of Catholic theology and the training of subsequent generations of theologians is invaluable. Kwiatkowski's work focused on apologetic issues. By creating *Total Apologetics*, his life's work, he realised the project of apologetics as an independent, non-theological discipline, constituting the culmination of religious studies. In numerous articles, he explained his own research project, updated it, and promoted it. Kwiatkowski emphasised that every religion, including Christianity, has an inherent apological feature that apologetics should examine using scientific tools. Christian apologetics, in his understanding, was therefore the culmination of religious studies. Kwiatkowski defined it as "total" because it went beyond the "heightened intellectualism" and "excessive voluntarism" of Western apologetics, focusing on axiology. Total apologetics was a critical and systematic understanding, from an axiological perspective, of Jesus Christ's self-defence as the highest religious value (Sanctum). Apologetics aimed to demonstrate the value of the oldest and classical defence system, which originated with Jesus of Nazareth. Consequently,

Kwiatkowski focused on Jesus' religious consciousness, which manifests itself in his words and actions. This consciousness has two facets: the religious-individual and the religious-social. The religious-individual facet expresses the Christological thesis, while the religious-social facet refers to the ecclesiological thesis. The idea of total apologetics and its elaboration into an apologetic system were Kwiatkowski's main field of interest. If other apologetic themes appeared in his work, they were always linked to total apologetics or on the margins of his analyses.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Wincentego Kwiatkowskiego jako twórcę oryginalnego systemu apologetyki totalnej i jedną z najważniejszych postaci warszawskiej szkoły apologetycznej. Jego projekt zmierzał do odejścia od traktowania apologetyki jako zbioru niezależnych argumentów na rzecz całościowego badania fenomenu chrześcijaństwa. Centralną kategorią staje się świadomość religijna Chrystusa i Kościoła, analizowana w dwóch wymiarach: indywidualnym i społecznym. Pierwszy prowadzi do problematyki chrystologicznej, drugi do eklezjologicznej, dzięki czemu oba klasyczne traktaty apologetyczne zostają włączone w jeden spójny system. Rozdział ukazuje apologetykę totalną jako najważniejsze i najbardziej oryginalne osiągnięcie Kwiatkowskiego.

Słowa kluczowe: Wincenty Kwiatkowski; apologetyka totalna; teologia fundamentalna; warszawska szkoła apologetyczna; wiarygodność chrześcijaństwa; Objawienie; chrystologia; eklezjologia

Abstract

The chapter presents Wincenty Kwiatkowski as the founder of an original system of total apologetics and one of the most important figures of the Warsaw school of apologetics. His project sought to move beyond apologetics understood as a collection of separate arguments towards a comprehensive study of Christianity as a religious phenomenon. The central category is the religious consciousness of Christ and the Church, analysed in both individual and social dimensions. The former leads to Christological questions, while the latter develops into ecclesiology; together they integrate the classical apologetic treatises into a single coherent system. The chapter portrays total apologetics as Kwiatkowski's most distinctive and original scholarly achievement.

Keywords: Wincenty Kwiatkowski; total apologetics; fundamental theology; Warsaw school of apologetics; credibility of Christianity; revelation; Christology; ecclesiology

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 413–435.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.22

Ryszard Paciorkowski

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie https://ror.org/05sdyjv16

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Ryszard Jan Paciorkowski urodził się 9 lutego 1908 roku jako syn Jana i Anny z domu Staweno. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w 1926 roku wstąpił do Warszawskiego Seminarium Metropolitalnego św. Jana Chrzciciela. Seminaryjne studium filozoficzno-teologiczne ukończył w roku 1930, a 20 grudnia tego roku przyjął święcenia kapłańskie. Następnie podjął studia specjalistyczne z zakresu apologetyki na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. W roku 1933 uzyskał stopień magistra teologii, po czym rozpoczął przygotowywanie rozprawy doktorskiej. Równocześnie podjął posługę kapelana zakładu wychowawczego w podwarszawskich Płudach (12 lipca 1933 – 25 lutego 1935) oraz nauczyciela religii w szkołach podstawowych na terenie archidiecezji warszawskiej (25 lutego 1935 – kwiecień 1937). Od roku 1937 Paciorkowskiemu powierzono rektorat kościoła filialnego w Jeziornie, przynależącego do parafii Słomczyn (1 maja 1937 – 1 grudnia 1956) i nauczanie religii w miejscowej szkole (do 1953). Po okupacji niemieckiej, od roku 1946, podjął najpierw pracę w charakterze asystenta wolontariusza na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (od 1 września 1946), a następnie starszego asystenta, nie przestając pełnić funkcji rektora kościoła w Jeziornie. W tym samym roku został mianowany prefektem w warszawskim Seminarium Metropolitalnym, jednak ze względu na zobowiązania rodzinne nominację anulowano. Paciorkowski w roku

1949 uzyskał stopień doktora w zakresie apologetyki. Rozprawa, zatytułowana *Metoda empiryzmu eklezjologicznego w apologetyce nowoczesnej*, została napisana pod kierunkiem ks. prof. Wincentego Kwiatkowskiego. Dwa lata później, w 1951 roku, na podstawie pracy *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna* Paciorkowski uzyskał habilitację. Stopień docenta otrzymał w roku 1954 w związku z tworzeniem zespołowej katedry apologetyki, już na Akademii Teologii Katolickiej. Profesorem nadzwyczajnym został mianowany w roku 1956. Od 1 października 1966 roku Paciorkowski objął kierownictwo katedry apologetyki po Kwiatkowskim. W 1974 został mianowany profesorem zwyczajnym. Powierzoną katedrą apologetyki kierował do chwili przejścia na emeryturę, czyli 30 września 1978 roku. Zmarł 15 sierpnia 1981 roku.

Paciorkowski w trakcie 24 lat pracy na ATK pełnił różnorodne funkcje, przede wszystkim był prodziekanem Wydziału Teologicznego (od 1954 do 1962). Wykładał także apologetykę w warszawskim Seminarium Metropolitalnym. Był również współredaktorem czasopisma „Collectanea Theologica" (od 1961 do 1969). W latach 60. i 70. odbywał liczne staże zagraniczne: we Francji (1963, 1964, 1972), w Belgii (1968) i we Włoszech (1970 i 1973).

Paciorkowski jako dydaktyk cieszył się wśród studentów dużym autorytetem. Prowadzone przez niego wykłady były logiczne, starannie przygotowane i jasne w przekazie, chociaż materia apologetyczna nie należała do najłatwiejszych. Jako samodzielny pracownik naukowy prowadził seminarium naukowe, na którym przygotowywano prace magisterskie (wypromował dziesięciu magistrów) i doktorskie. Ponadto organizował konwersatoria naukowe z udziałem apologetyków i teologów z różnych polskich uczelni. Zwykle dyskusja toczyła się wokół wygłoszonego referatu, który prezentował jeden z zaproszonych gości, a czasami sam organizator.

Biogram opracowano na podstawie prac takich autorów jak Rusecki [2002: 889], Tabaczyński [1986: 5–18], Wyczawski [1983: 604–606].

Twórczość naukowa

Charakteryzując twórczość naukową Paciorkowskiego, należy zwrócić uwagę na trzy wyraźne jej kręgi. Pierwszy wyznacza postać św. Augustyna. Warszawski apologetyk poświęcił mu rozprawę habilitacyjną, zatytułowaną *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna* [1952], a także liczne artykuły naukowe i popularnonaukowe [Paciorkowski, 1950–1951; 1953; 1959a; 1973c], ukazując twórczy wkład Doktora Łaski w apologetyczne badania nad chrystianizmem.

Krąg drugi to publikacje dotyczące uzdrowień paranormalnych. W obszarze tym najważniejsze miejsce zajmuje praca *Uzdrowienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie* (1977), która ukazała się najpierw w języku francuskim [Paciorkowski, 1976a], a dopiero potem w polskim [Paciorkowski, 1977a; także: Paciorkowski, 1959b; 1960; 1976c; 1977b]. Między obu kręgami istnieje ścisły związek genetyczny. Wyznacza go empiryczna metoda eklezjologiczna, którą Paciorkowski [1949, 1958] odnalazł w myśli św. Augustyna, a następnie opisał i zastosował do badań niezwykłych uzdrowień.

Krąg trzeci to artykuły lub opracowania poświęcone apologetyce. Mają one charakter metodologiczny i informacyjny [Paciorkowski, 1954, 1957b, 1970, 1973b, 1976b].

Opracowania i recepcja

Spośród opracowań dotyczących twórczości naukowej Paciorkowskiego należy zwrócić uwagę na artykuł Tabaczyńskiego [1986], ukazujący sylwetkę naukową i duszpasterską warszawskiego apologetyka. Wskazuje on na obszary zainteresowań naukowych profesora z ATK oraz krótko je charakteryzuje. Biogram Wyczawskiego [1983: 604–606] ze *Słownika Polskich Teologów Katolickich* zawiera podstawowe dane biograficzne oraz bibliografię. Opracowanie zamieszczone w *Leksykonie Teologii Fundamentalnej* autorstwa Ruseckiego [2002: 889] poza podstawowymi danymi biograficznymi przynosi rys twórczości Paciorkowskiego. Lubelski teolog stwierdza, że obszarami zainteresowań warszawskiego apologetyka były, po pierwsze, refleksja metodologiczna nad statusem apologetyki totalnej i jej uprawomocnieniem oraz, po drugie, problem uzdrowień paranormalnych [Rusecki, 2002: 889]. Ta ostatnia kwestia, czyli uzdrowienia paranormalne i publikacja im poświęcona, spotkała się z dużym zainteresowaniem w świecie naukowym. Pojawiło się około 40 recenzji, zarówno w polskiej literaturze naukowej, jak i zagranicznej. Recenzenci zwracali uwagę na kompetencje autora rozprawy oraz pozytywnie oceniali jej walor krytyczny [Tomaszewski, 1977: 255–260].

Warsztat apologety

Kluczowe kwestie dotyczące istoty apologetyki Paciorkowski podjął w artykułach, w których zajmował się zarówno jej metodologią, jak i prezentacją

dorobku warszawskiej szkoły apologetycznej [Paciorkowski, 1957b, 1970, 1973b, 1976b]. Najważniejszym tekstem pozostaje obszerne opracowanie pochodzące z roku 1954. Artykuł nosi tytuł *Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej*. Paciorkowski [1954: 10] rozpoczyna od konstatacji: „Apologetyka jako nauka żywa rozwija się i doskonali w myśl prawa rozwojowego każdej nauki w kierunku pełnego usamodzielnienia się w zespole nauk pokrewnych tak teologicznych jak religioznawczych". Następnie ukazuje historyczne wyłanianie się apologetyki, które dokonało się przez oddzielenie jej od teologii. Stwierdza:

> Zasługę usamodzielnienia i wyodrębnienia apologetyki od teologii zarówno pod względem przedmiotowym, jak i metodycznym, przypisać należy Savonaroli. Autor *Triumphus crucis* (1497) pierwszy opracował systematycznie dwie podstawowe dla apologetyki tezy, chrystologiczną i eklezjologiczną, niepowiązane jednak jeszcze ze sobą organicznie i poprzedzone balastem filozoficznym, który zresztą z pewnymi modyfikacjami przetrwał do w. XX. Savonarola, nawiązując do apologetycznej myśli augustyńskiej, zastosował przy opracowaniu materiału, jakim rozporządzał, dwie metody: historyczną przy tezie chrystologicznej, a fenomenologiczną przy eklezjologicznej, ujmując Kościół jako zawsze aktualny motyw wiarygodności światopoglądu chrześcijańskiego. Wykreśla przy tym w sposób zdecydowany kierunek wyłącznie rozumowy w apologetycznych badaniach nad chrystianizmem w przeciwstawieniu do autorytatywnego, właściwego dla teologii [Paciorkowski, 1954: 11].

Kolejnymi autorami, którzy po dominikaninie przyczynili się do usamodzielnienia apologetyki, byli Hugo Grotius (1627), Pichler (1755) oraz Hoore i Gerbert (1760). Niezależnie od ich działań do dzisiaj trwa dyskusja na temat statusu apologetyki i jej zależności od teologii. Paciorkowski podkreśla, że „tendencje do zacierania konturów między teologią a apologetyką trwają jednak i do chwili obecnej. Niektórzy autorzy, zwłaszcza podręczników dogmatyki, traktują apologetykę jako część tej dziedziny teologii, tą samą co i w teologii posługując się metodą, inni wprowadzają poprawkę teologiczną do wysuniętej przez sobór watykański zasady: *recta ratio fidei fundamenta demonstrat*" [Paciorkowski, 1954: 12].

Różnica jednak istnieje między obu dyscyplinami, co zauważył Sobór Watykański I, wypowiadając się o stosunku rozumu do wiary. „Stosunek ten wyraża również nazwa teologii fundamentalnej jako zamienna dla apologetyki. Apologetyka buduje dla teologii fundament w tym sensie, że stwierdza fakty, na których dogmat bezpośrednio się opiera" [Paciorkowski, 1954: 12]. Poza tym na początku XX wieku perspektywa apologetyczna

została zdecydowanie poszerzona o dane empiryczne pochodzące z nauk religioznawczych (psychologia religii, historia religii, socjologia religii, etnologia, filozofia religii, fenomenologia religii). Warszawski apologetyk zauważa, że „rozwój tych badań umożliwił apologetyce nawiązanie ścisłego kontaktu z poszczególnymi dziedzinami religioznawstwa i zużytkowanie osiągniętych wyników (religioznawcze oblicze apologetyki)" [Paciorkowski, 1954: 12]. I dodaje: „Rozwój nauk teologicznych oraz religioznawczych doprowadził z jednej strony do wydzielenia apologetyki z teologii, z drugiej zaś do położenia kresu procesowi powstawania nowych nauk religioznawczych" [Paciorkowski, 1954: 26–27].

Charakteryzując nowoczesną apologetykę, Paciorkowski wskazuje na jej postać totalną. Jedność merytoryczną wprowadza apologetyka nowoczesna, podobnie jak każda dziedzina wiedzy, do swojego materiału badawczego i sposobu jego ujęcia. Materiał badawczy, na który składają się rozbudowywane przez wieki apologie chrystianizmu, organizuje apologetyka zwana totalną w sposób jak najbardziej jednolity. Klasycznym typem apologii chrystianizmu są roszczenia deklaracyjne Jezusa oraz nakreślona przez Niego ich motywacja. Ostatecznie przedmiot materialny apologetyki totalnej sprowadza się do zbadania religijnej świadomości Jezusa [Paciorkowski, 1954: 27]. Jak postępuje apologetyka totalna? Co znamionuje jej spojrzenie? Apologetyka totalna wykrywa, że podwójny aspekt świadomości Jezusa – świadomość mesjańska jako funkcyjna oraz świadomość synostwa Bożego jako genetyczna – koncentruje się wokół idei chrystokratycznej. Ta idea, jako pierwotna i niesprowadzalna do innych, pozwala na wprowadzenie wewnętrznej jedności do rozbudowanego w ciągu wieków materiału apologetycznego według zasady wynikania treściowego. Scalenie materiału badawczego na tej drodze stanowi jedno z naczelnych osiągnięć w systematyce apologetyki totalnej. Osiągnięcie to stało się możliwe dzięki wynikom ostatnich badań nad literaturą biblijną i judaistyczną [Paciorkowski, 1954: 27]. Paciorkowski [1954: 29], omawiając postać apologetyki totalnej, wskazuje na jej przedmiot, ujmowany pod charakterystycznym kątem: „Skonkretyzowana w suwerennych roszczeniach Jezusa idea chrystokratyczna stanowi przedmiot badań apologetyki totalnej pod aksjologicznym kątem widzenia, czyli od strony jej wartości. Jest to przedmiot formalny apologetyki totalnej". Różni się on od apologetyki tradycyjnej, która przybierała postać intelektualną, woluntarystyczną i integralną. Postać totalną apologetyka zawdzięcza Kwiatkowskiemu, który ujął przedmiot formalny apologetyki pod ściśle aksjologicznym kątem widzenia, łącząc wewnętrznie apologetykę intelektualistyczną z woluntarystyczną. W tym ujęciu chrystianizm (Chrystus)

stanowi wartość bezwzględną, sacrum, przewyższającą wszelkie inne wartości (*verum*, *bonum*, *pulchrum*). Taka wartość uaktywnia funkcję jaźniową, angażując całego człowieka, który kieruje wszystkie swoje władze ku niej. Apologetyka totalna bada chrystianizm pod jednym aksjologicznym kątem widzenia, zarówno w sensie podmiotowym, jak i przedmiotowym. Sens podmiotowy wykazuje doskonałą harmonię między wewnętrznymi dążeniami człowieka o charakterze ogólnotranscendentnym a konkretną i historyczną rzeczywistością chrystianizmu (suwerenne i normatywne roszczenia Jezusa). Sens przedmiotowy z kolei stwierdza zgodność chrystianizmu (mesjańskich roszczeń Jezusa) z rzeczywistością historyczną [Paciorkowski, 1954: 32–33].

Paciorkowski podkreśla, że nowoczesna apologetyka posługuje się w swoich badaniach dwiema metodami: historyczną i empiryczną, ujmując apologetykę jako jedną drogę o dwóch przeciwnych kierunkach i dwóch etapach. Można tu wyróżnić: 1) Chrystus – Kościół; 2) Kościół – Chrystus. Metoda regresywna: poprzez poznanie Jezusa dochodzi się do zrozumienia Jego dzieła, Kościoła; metoda progresywna: przez Kościół, jako dzieło Jezusa, poznaje się Jego Twórcę. Dwukierunkowość tej scalonej metody wskazywał św. Augustyn, przeprowadzając paralelę między wiarą religijną Apostołów a wiarą współczesnych sobie wyznawców chrystianizmu [Paciorkowski, 1954: 36]:

- wiara Apostołów: Apostołowie, widząc Chrystusa i Jego cuda, wierzyli w Kościół, którego nie widzieli;
- wiara współczesnych: członkowie aktualnie istniejącego Kościoła, obserwując przejawy transcendentnego charakteru tej instytucji, wierzą w Chrystusa, którego nie widzą.

I uściśla jeszcze: przy koordynacji obydwu metod uzyskujemy jedność jedynie formalną i przygodną, a nie wewnętrzną i istotną – między dwoma aspektami badanej rzeczywistości religijnej, historycznym (Jezus) i empirycznym (Kościół), zachodzi spójnia przyczynowa i zewnętrzna, podobna do relacji między twórcą a jego dziełem. Apologetyka totalna przeprowadza badania nad chrystianizmem wyłącznie jedną metodą fenomenologiczną, która dociera do jednej rzeczywistości religijnej: *via historica* – na drodze historycznej, za pośrednictwem tekstów i dokumentów; *via empirica* – na drodze bezpośredniej obserwacji. Podstawą dla takiego jednolitego ujęcia metody jest jedność przedmiotu materialnego w apologetyce totalnej, który sprowadza się do chrystokratycznej świadomości Jezusa, zarówno w aspekcie indywidualnym, jak i społecznym [Paciorkowski, 1954: 36–37].

Do metody fenomenologicznej wykorzystywanej w apologetyce totalnej przynależy, obok elementu poznawczego, element krytyczny. Metoda

ta ustala, że nie ma żadnego związku przyczynowego między poznaną historycznie chrześcijańską rzeczywistością religijną a zaobserwowaną empirycznie rzeczywistością religijną. Metoda fenomenologiczna wskazuje na brak związków przyczynowych (nie istnieją psychologiczne, socjologiczne ani historyczne przyczyny, które mogłyby wywołać tę rzeczywistość) oraz na transcendentną genezę, która oznacza, że rzeczywistość ma transcendentne pochodzenie oraz normatywny charakter [Paciorkowski, 1954: 37].

Według warszawskiego profesora „systematyka apologetyki nowoczesnej (totalnej), gdzie idea chrystokratyczna jest ideą fundamentalną i naczelną dla wewnętrznej budowy tej nauki, stanowi fakt już dokonany. Z faktem tym zbiegają się charakterystyczne próby ujęcia materiału tak teologii dogmatycznej jak i moralnej w sposób również chrystocentryczny w myśl zasady św. Augustyna: *totus Christus in plenitudine Ecclesiae*" [Paciorkowski, 1954: 37].

Zainteresowanie naukami empirycznymi i ich wykorzystanie w ramach badań apologetycznych stanowi istotny rys twórczości Paciorkowskiego. Warszawski apologetyk od początku swojej działalności naukowej interesuje się metodą eklezjologiczną, która korzysta z dorobku nauk empirycznych. Jeden z pierwszych swoich tekstów poświęca empiryzmowi eklezjologicznemu, który może być wykorzystany w metodach apologetycznych. Tekst pochodzi z roku 1949. Stanowi niejako zapowiedź przyszłych zainteresowań badawczych Paciorkowskiego. Warszawski profesor zauważa, że do połowy XIX wieku myśl apologetyczna była zorientowana na metodę historyczno-genetyczną, nazywaną tradycyjną. W tym czasie zaczyna rozwijać się w apologetyce nowy kierunek, który promuje kardynał Dechamps. „Stojąc na pograniczu dwóch światów myśli o wielkiej podówczas dynamice – niemieckiego protestantyzmu i francuskiego liberalizmu, Dechamps nawiązuje do bardziej radykalnego, obiera wspólną z nim doświadczalną płaszczyznę i daje mu poznać chrystianizm od strony rzeczywistości empirycznej" [Paciorkowski, 1949: 107–108]. I dlatego, stwierdza warszawski profesor, apologetyka nowoczesna podąża w kierunku wytkniętym przez Dechampsa, dostrzegając potrzebę przebudowy swojego systemu w myśl przemian, jakim uległa umysłowość człowieka współczesnego. Pod wpływem modnych kierunków filozoficznych, takich jak egzystencjalizm, materializm dialektyczny czy neopozytywizm, apologetyka dostrzega, że w XX wieku bardziej pociąga człowieka konkret od abstraktu oraz rzeczywistość aktualna od historycznej. Następuje również zmiana metodologii. Apologetyka nowoczesna nie umniejsza wartości obiektywnej tradycyjnej metody. Uwzględnia empiryczne nastawienie współczesnej sobie epoki.

Przy krytycznym wyświetlaniu samoobrony chrystianizmu posługuje się językiem, który jest zrozumiały dla otoczenia, wykorzystując metodę empiryzmu eklezjologicznego [Paciorkowski, 1949: 108].

Co charakteryzuje tę metodę? Jaka jest jej specyfika? Paciorkowski ukazuje jej główne założenia, bazując na pracach twórcy metody, czyli kardynała Dechampsa.

Po pierwsze, belgijski kardynał za fundament swojej konstrukcji apologetycznej przyjmuje syntezę dwóch kluczowych faktów: wewnętrznego – tworzy go nasza świadomość religijna – i zewnętrznego – stanowi go dostrzegalny, żywy i zawsze aktualny autorytet Kościoła. Dechamps podkreśla, że dokładna i wnikliwa obserwacja faktu zewnętrznego odgrywa zasadniczą rolę w nowej metodzie apologetycznej, stanowiąc właściwy argument eklezjologiczny. Część psychologiczna, skoncentrowana na stwierdzeniu faktu wewnętrznego, pełni funkcję wstępu i przygotowania do faktu zewnętrznego. Jej celem, podobnie jak u Pascala, jest zbliżenie człowieka „in concreto" do chrystianizmu [Paciorkowski, 1949: 111].

Po drugie, analizę faktu wewnętrznego, która w kilku miejscach dzieł Dechampsa podana jest z pewnymi wariantami, można przedstawić w głównych rzutach w następujący sposób: z wielu zagadnień, które pojawiają się w człowieku, zagadnienie religijne niewątpliwie przeżywane jest jako jedno z najbardziej fundamentalnych; człowiek, mimo że zdaje sobie sprawę z konieczności rozwiązania stających przed nim problemów, nie potrafi samodzielnie rozstrzygnąć kwestii religijnej; nie zna satysfakcjonującej odpowiedzi na niepokojące go zagadnienia protologiczne i eschatologiczne; odczuwa więc swoją bezsilność wobec nich, co prowadzi go do konsekwentnego oczekiwania, a nawet pragnienia interwencji jakiejś siły wyższej. Człowiek pragnie objawienia z góry, co stanowi pierwszy element występujący przy analizie faktu wewnętrznego [Paciorkowski, 1949: 111–112].

Po trzecie, refleksem religijnego przeżycia jest historycznie stwierdzone, powszechne w czasie i przestrzeni zjawisko wiary w objawienie. Człowiek poszukuje rozwiązania zagadnienia religijnego nie u filozofów, lecz u Istoty Najwyższej, od której z pełnym zaufaniem oczekuje odpowiedzi. Nie chodzi mu przy tym o martwe świadectwo z góry, lecz o żywe słowo. Zdaniem Dechampsa człowiek pragnie pouczenia ze strony autorytetu religijnego. Utrwalony na piśmie depozyt wiary nie jest wystarczający. Szukamy autorytetu żywego, nauczającego i tradycyjnego, który przekazywałby nienaruszony i niezmienny depozyt wiary. Syntetyzując poszczególne elementy faktu wewnętrznego, Dechamps określa to podstawowe przeżycie religijne jako świadomość potrzeby autorytetu transcendentnego w zagadnieniach religijnych [Paciorkowski, 1949: 112].

Po czwarte, uznanie potrzeby autorytetu pozwala z właściwego punktu widzenia spojrzeć na fakt zewnętrzny, który stanowi odpowiedź na postulaty rozumu i serca dotyczące kwestii religijnej. Żywym autorytetem, który uzasadnia swoją nadprzyrodzoną genezę, jest Kościół odznaczający się określonymi cechami. To ujęcie Kościoła różni się od znanego w klasycznej apologetyce argumentu *ex notis ecclesiae*. Apologetyka tradycyjna wnioskowała na podstawie Biblii, że prawdziwy Kościół musi być jeden, apostolski, powszechny i święty. Stosując te cechy do Kościoła katolickiego, udzielała odpowiedzi na pytanie, gdzie istnieje obecnie autentyczny Kościół. Dechamps bada aktualnie istniejący Kościół na podstawie intuicji oraz dokładnej obserwacji tego zjawiska. Dla wyjaśnienia różnicy między obu metodami Dechamps używa następującego porównania: piękno budynku możemy ocenić za pomocą własnej obserwacji, bez konieczności zestawiania budowy z jej planem. Bezpośrednie zetknięcie się z fenomenem Kościoła wystarcza do poznania jego cech istotnych, mimo że fundamenty budowli mogą być ukryte przed nami przez przeszłość [Paciorkowski, 1949: 113].

Po piąte, cztery cechy (znamiona) Kościoła znane tradycyjnej apologetyce Dechamps sprowadza do dwóch: jedności i świętości. Według niego powszechność Kościoła to jedność w przestrzeni, apostolskość z kolei to jedność w czasie [Paciorkowski, 1949: 113].

Po szóste, jedność w czasie oznacza stałe trwanie Kościoła mimo prześladowań, które w ciągu wieków go dotykały. Prześladowania te mogą mieć charakter zewnętrzny (takie jak fizyczna przemoc ze strony władców czy wrogie kierunki filozoficzne) lub wewnętrzny (takie jak herezje i zgorszenia). Jedność w nauczaniu to niezmienność doktryny Kościoła, który przechowuje depozyt wiary w nieskazitelnej treści. W przeciwieństwie do Kościoła systemy religijne i filozoficzne przetrwają jedynie wtedy, gdy dostosowują się do nowych warunków, zmieniając zasady pod wpływem czynników zewnętrznych. Jedność w przestrzeni oznacza powszechność Kościoła, który jako potęga duchowa, bez stosowania przemocy fizycznej, szerzy się wśród ludzkości. Łączy rozmaite warstwy społeczne i narody w różnych epokach. W odróżnieniu od Kościoła sekty religijne zazwyczaj ograniczają się do jednego narodu, państwa lub rasy, czerpiąc stałe poparcie od władzy świeckiej. Dechamps wyróżnia również powszechność jakościową, rozumiejąc przez to szczególną właściwość nauki Kościoła, polegającą na zdolności do zaspokajania duchowych potrzeb wszystkich ludzi. Dla powyższych cech Kościoła nie można odnaleźć analogii w żadnym innym kompleksie społecznym w czasie i przestrzeni. Kościół stanowi wyjątek jako zjawisko oryginalne i niezwykłe. Geneza i istnienie

tego rodzaju zjawiska nie mogą być wyjaśnione żadną przyczyną naturalną. Jak uczy doświadczenie historyczne, wszelkie społeczności ludzkie są nietrwałe i zmienne, a ich terytorialna ekspansja jest ograniczona. Zdaniem Dechampsa logiczną eksplikację tego jedynego faktu uzyskujemy tylko przy założeniu, że jest to trwały cud moralny, *miracle subsistant* [Paciorkowski, 1949: 113–114].

Po siódme, do tego samego wniosku prowadzi analiza przejawów świętości Kościoła. Święta jest ta nauka, która stawia przed człowiekiem cel miłości i posiadania samego Boga przez pełnienie w życiu Jego woli. Tylko Kościół głosi takie zasady, dając każdemu możliwość osiągnięcia najwyższego stopnia doskonałości. Nie wszyscy członkowie Kościoła są święci, ponieważ przynależność do Kościoła nie usuwa wolnej woli. Przejawy nadprzyrodzonego życia łatwo dostrzec nie tylko w kanonizowanych świętych, ale również w klasztorach i zakonach, a także w życiu codziennym większości wiernych. Wierni, stosując środki uświęcenia, jakimi dysponuje Kościół, walczą ze swoimi słabościami i dążą do doskonałości. Poza Kościołem żadna społeczność religijna nie potrafiła utrzymać mas na wyższym poziomie moralności. Przejawem ducha uświęcenia, ożywiającego Kościół, jest praktyka pokutna wśród wiernych. Żadna siła ludzka, zdaniem Dechampsa, nie byłaby zdolna wydać skutecznego rozkazu, by ludzie odkrywali jedni przed drugimi głębię swoich upadków moralnych. Mimo to taka praktyka jest wykonywana w Kościele przez wiernych, którzy odczuwają skutki tego środka uświęcenia. Świętość Kościoła stanowi odpowiedź na dążenia ludzkiego serca, które szuka dobra i szczęścia. Przejawem tych dążeń są liczne konwersje, jakie mają miejsce przy zetknięciu niekatolików z życiem Kościoła. Odstępstwa od Kościoła mają swoją genezę w obniżeniu religijnego i moralnego poziomu jednostek. Nawet wrogowie Kościoła zdają sobie sprawę z jego świętości. Wszelkie zgorszenia, jakie występują w Kościele, wywołują oburzenie z powodu widocznego kontrastu między popełnioną zbrodnią a świętością instytucji, do której sprawca zgorszenia należy [Paciorkowski, 1949: 114–115].

Po ósme, omawiane wcześniej fakty (wewnętrzny oraz jego korelat – zewnętrzny), choć rozważane oddzielnie ze względów praktycznych, dążą w rzeczywistości do wzajemnego zespolenia. Człowiek, poprzez introspekcję i uświadomienie sobie faktu wewnętrznego, jest psychologicznie przygotowany do poznania faktu zewnętrznego, czyli autorytetu Kościoła. Fakt ten stanowi motyw wiarygodności, który jest zawsze aktualny, jawny, żywy i sam się narzuca. Może być poznany przez każdego, pod warunkiem że zostaną spełnione wymogi dotyczące wszelkiej obserwacji. Dechamps zwraca uwagę, że dla poznania każdego zjawiska konieczne jest

obiektywne ustosunkowanie się do niego. W przypadku tak istotnej kwestii, jak poznanie faktu Kościoła, należy wyzbyć się wszelkich uprzedzeń oraz z góry powziętych założeń [Paciorkowski, 1949: 115–116].

Dechamps metodę eklezjologiczną nazywa metodą Opatrzności, ponieważ

> tą drogą, jego zdaniem, tj. przez bezpośrednie zetknięcie się z faktem Kościoła, a nie przez studium Biblii, prowadzi zwykle Opatrzność ludzi do wiary, *saltem via ordinaria*. Rysem znamiennym nowej metody w odróżnieniu od tradycyjnej jest jej popularny charakter. Obydwie metody opierają się na faktach, ale podczas, gdy jedna bada rzeczywistość historyczną (dokumenty pisane), druga poddaje obserwacji rzeczywistość żywą, obecną i dostrzegalną (autorytet Kościoła) [Paciorkowski, 1949: 116].

Belgijski kardynał uważa, że nie trzeba posługiwać się długą metodą historyczną, by wykazać wiarygodność Kościoła.

> W świetle nowej metody badania te [czyli genetyczno-historyczne], choć pożyteczne i celowe, nie są jednak konieczne do stwierdzenia wiarogodności chrystianizmu. Nie trzeba bowiem, zdaniem Dechamps'a, zawieszać swego *judicium credibilitatis* aż do momentu sprawdzenia drogą osobistych dociekań, czy chrystianizm w formie katolickiej jest zgodny z rzeczywistością obiektywną, wystarcza nieuprzedzona obserwacja faktu Kościoła, który sam spełnia rolę pierwszorzędnego motywu wiarogodności i to zarówno dla ludzi intelektualnie zaawansowanych, jak i dla ogółu wiernych, któremu brak zarówno czasu, jak i zdolności do studiów teoretycznych [Paciorkowski, 1949: 116–117].

Metoda zaproponowana przez Dechampsa nie jest nowa. Znana już była w chrześcijańskiej starożytności. Sięgali do niej św. Ireneusz, Tertulian, św. Wincenty z Lerynu i św. Augustyn. W czasach nowożytnych wykorzystywali ją Pascal, Fénelon, Bossuet, de Maistre, a także Möhler i Lacordaire. „Dechamps pierwszy zwrócił uwagę na niedocenianą dotąd należycie wartość metody empirycznej i jej znaczenie dla apologetyki" [Paciorkowski, 1949: 117]. Metoda empiryzmu eklezjologicznego dużo zawdzięcza Blondelowi. Filozof czynu na podstawie wnikliwej i wszechstronnej analizy psychologicznej wykazał intelektualną i moralną niewystarczalność człowieka, czyli jego heteronomię, a nie autonomię, zastrzegając się przy tym przed przesadą naturalizmu. Jest to, […], stwierdzenie „głodu transcendencji" i „szukania wylotów ku górze" [Paciorkowski, 1949: 118]. Według Paciorkowskiego „metoda ta na odcinku eklezjologicznym stanowi

charakterystyczny przykład prób, jakie podejmuje apologetyka dzisiejsza celem rozbudowy swego systemu od strony empirycznej, by w ten sposób nawiązać kontakt z umysłowością współczesną" [Paciorkowski, 1949: 119].

Główne wątki apologetyczne

Apologeta wobec fenomenu Kościoła

Tabaczyński, charakteryzując rozprawę poświęconą myśli apologetycznej św. Augustyna, stwierdza, że Paciorkowski przeznaczył znaczną ilość czasu na przeprowadzenie badań, które stały się fundamentem jego doktoratu oraz habilitacji. Rozpoczął je jeszcze w okresie przedwojennym i kontynuował w trudnych warunkach okupacji niemieckiej, kiedy to dostęp do zasobów bibliotek naukowych, w szczególności Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, był wyjątkowo ograniczony. Mimo tych przeszkód, jeszcze przed wybuchem powstania warszawskiego, Paciorkowski ukończył pracę nad dysertacją na tyle, że była ona gotowa do przepisania na maszynie. Niestety, wskutek działań wojennych zarówno rękopis pracy, jak i jego częściowy maszynopis uległy zniszczeniu. Po zakończeniu wojny Paciorkowski, niezrażony utratą oryginału, podjął wyzwanie odtworzenia pracy, wprowadzając jednocześnie szereg istotnych zmian w stosunku do pierwotnej wersji. W 1949 roku obronił tę nową wersję na Uniwersytecie Warszawskim, uzyskując stopień doktora teologii w zakresie apologetyki. Później, w zmodyfikowanej i rozszerzonej formie, stała się ona podstawą do uzyskania stopnia doktora habilitowanego. Badania Paciorkowskiego nad myślą św. Augustyna, szczególnie w kontekście normatywnej wartości chrystianizmu w aspekcie empirycznym, ukształtowały kierunek jego dalszych zainteresowań i prac naukowych. Paciorkowski był ekspertem w metodzie eklezjologicznej, czerpiąc inspirację z nauk św. Augustyna, którego uważał za swojego nauczyciela. Interesował się chrystianizmem w takim ujęciu, które jest dostępne współczesnemu człowiekowi, koncentrując się na zjawiskowej stronie Kościoła i jego genezie. W jego przekonaniu do niezwykłych cech empirycznych Kościoła, które szczególnie świadczą o jego pozanaturalnym pochodzeniu, należy jedność w przestrzeni i w czasie, a także moralna świętość (względna u większości członków i heroiczna u niektórych z nich). Te cechy, w połączeniu z refleksją doświadczalną, oddziałują na ogólną kulturę, pozostającą pod wpływem Ewangelii i prowadzącą do udoskonalenia obyczajów [Tabaczyński, 1986: 9].

Rozprawa poświęcona chrześcijaństwu w myśli apologetycznej Doktora Łaski składa się z trzech rozdziałów. Rozdział pierwszy dotyczy powszechności Kościoła, ujawniającej się w czasie i w przestrzeni. Autor zwraca uwagę na cudowne rozszerzanie się chrześcijaństwa, akcentuje trwałość i wewnętrzną spoistość mimo prześladowań. Według św. Augustyna fakt istnienia Kościoła to cud moralny, który domaga się uznania, że nie kto inny, tylko Bóg jest opiekunem i obrońcą tej społeczności.

W rozdziale drugim Paciorkowski zajmuje się chrześcijaństwem, które za Doktorem Łaski ukazuje jako społeczność religijną o transcendentnych wartościach moralnych. Autor najpierw odczytuje poglądy św. Augustyna dotyczące świętości, posługując się typologią Otto: *tremendum*, *fascinosum*, *mysteriosum*, a następnie ukazuje augustyńską fenomenologię świętości. Rozdział trzeci jest prezentacją chrześcijaństwa jako instytucji religijnej, posiadającej wyjątkowe wartości kulturalne.

W zakończeniu Paciorkowski przedstawia znaczenie augustyńskiej metody eklezjologicznej dla apologetyki nowoczesnej. Stwierdza:

> Dzięki swej metodzie Augustyn naświetlił z wielu stron bogatą w przejawach religijną rzeczywistość chrześcijaństwa, nie doszedł jednak do kresu drogi, którą wskazał i na którą wstąpił. Dla całkowitej obserwacji zjawiska Kościoła potrzeba perspektywy wieków. Ujęta wszechstronnie obfita w przejawach rzeczywistość religijna Kościoła stanowi według soboru watykańskiego „*…magnum quoddam et perpetuum… motivum credibilitatis…*". Prowadzone w tym kierunku badania stały się możliwe dzięki twórczej i genialnej myśli Augustyna, który zapoczątkował rozwój najbardziej nowoczesnej metody w apologetyce, wyprzedzając o szereg wieków swoją epokę [Paciorkowski, 1952: 100].

Recenzując pracę warszawskiego apologetyka, Szydelski zauważa, że rozprawa Paciorkowskiego aspiruje do miana nowoczesnej apologetyki. Niezaprzeczalnie poszukiwanie nowych dróg w tej dziedzinie jest i będzie zawsze pozytywnym zjawiskiem. Niemniej jednak warto zadać dwa kluczowe pytania: po pierwsze, czy mamy do czynienia z czymś naprawdę innowacyjnym; po drugie, czy nie przywiązuje się zbyt dużej wagi do nowej, fenomenologicznej metody eklezjologicznej? Nowość w podejściu Paciorkowskiego polega na tym, że wszystko, co św. Augustyn powiedział o Kościele, autor układa w system filozofii fenomenologicznej. Wprowadza on zamiast pojęcia „prawdy" termin „wartości", a zamiast dowodów historyczno-krytycznych posługuje się przeżyciami religijnymi. To podejście przypomina apologetykę protestancką. Choć droga ta może być mniej pewna, pozostaje dopuszczalna, pod warunkiem że nie staje się wyłączna [Szydelski, 1957:

404]. Ponadto Szydelski podkreśla, że metoda eklezjologiczna w apologetyce katolickiej nie jest zupełnie nowym zjawiskiem. Była ona stosowana, choć częściowo, w dotychczasowych podręcznikach apologetycznych, nie była jednak traktowana jako odrębna, nowoczesna nauka, co autor omawianej pracy pragnął osiągnąć. Zdaniem Szydelskiego [1957: 406–407] apologetyka eklezjologiczna, opierająca się na zjawiskach w dziejach Kościoła, nie może stanowić jedynego systemu apologetycznego. Poza tym metoda historyczno-krytyczna nie powinna być uznawana za przestarzałą, a apologetyka fenomenologiczna nie może aspirować do jej zastąpienia. Według niego rola tej ostatniej w pracy Paciorkowskiego jest wyolbrzymiona.

Odpowiadając na zarzuty postawione przez Szydelskiego, warszawski apologetyk publikuje artykuł *Uwagi o metodzie eklezjologicznej w apologetyce* [Paciorkowski, 1958], w którym wyjaśnia, na czym polega sama metoda i dlaczego uważa św. Augustyna za jej pioniera. Stwierdza, że metoda eklezjologiczna „bada chrystianizm drogą bezpośredniej obserwacji jako rzeczywistość zawsze aktualną, a nie wyłącznie historyczną, dostępną poprzez teksty i dokumenty" [Paciorkowski, 1958: 170]. I dodaje, że metoda ta, chociaż nie była rozwijana i systematyzowana w takim samym stopniu jak metoda biblijna, sięga jednak do źródeł chrześcijaństwa, w tym Ewangelii oraz Listów św. Pawła. Jej znaczenie zostało podkreślone przez takie postacie jak św. Augustyn, Mateusz z Aquasparty, Savonarola, Lacordaire i Dechamps, a także usankcjonowane przez Sobór Watykański I. Metoda eklezjologiczna ma potencjał, by bardziej przemawiać do współczesnego człowieka, który nie jest zainteresowany żmudnymi badaniami nad dokumentami historycznymi, lecz skupia się na rzeczywistości empirycznej oraz zjawiskach zespołowych [Paciorkowski, 1958: 170]. Ponadto wskazuje, że w metodzie eklezjologicznej znamiona Kościoła (*notae Ecclesiae*), świadczące o jego nadprzyrodzonym pochodzeniu, które zwykle apologetyka tradycyjna akcentowała, nie stanowią testu, który odróżniałby go od jego namiastek, lecz są to samodzielne fakty niezwykłe i transcendentne, określane jako *motiva credibilitatis*. Fakty te są związane, po pierwsze, z istnieniem Kościoła (przestrzenna i społeczna ekspansja oraz jedność i trwałość), a po drugie, z działalnością Kościoła (świętość, która znajduje swoje odzwierciedlenie w szerokim zakresie empirycznym w dziedzinie kultury) [Paciorkowski, 1958: 171]. Paciorkowski [1958: 171] wskazuje także na drugi istotny element metody eklezjologicznej. Jest nim „wyjaśnienie genezy zaobserwowanych faktów". I dalej stwierdza: „Polega ono na krytycznej ocenie dysproporcji między przejawami życia i działalności Kościoła a prawami psychologicznymi, socjologicznymi i historycznymi, które mogłyby je wywołać. Wniosek ostateczny wskazuje nie

tylko na oryginalną, ale i transcendentną genezę Kościoła" [Paciorkowski, 1958: 171]. Warszawski apologetyk jest świadomy, że metoda eklezjologiczna domaga się dalszych uściśleń czy też dopracowania, ponieważ „dotyczy dziedziny moralnej i praw tą dziedziną rządzących, nieznanych nam jeszcze w sposób dostateczny. Stąd konieczne są przyczynki naukowe nie tylko z zakresu historii tej metody (zwłaszcza na odcinku ewangelijnym i patrystycznym), lecz również z dziedziny socjologii i psychologii (psychologii grupy)" [Paciorkowski, 1958: 171].

Praca dotycząca św. Augustyna została pomyślana jako taki właśnie przyczynek. Aspiracją autora rozprawy nie było stworzenie nowoczesnej apologetyki, lecz jedynie ukazanie metody eklezjologicznej w jej historycznym rozwoju. Ponadto chciał on, posługując się metodą fenomenologiczną, odtworzyć augustyński argument eklezjologiczny, który Doktor Łaski konstruuje na podstawie bezpośredniej intuicji, czyli oglądu oraz osobistej i wnikliwej obserwacji. Augustyn w żaden sposób nie był fenomenologiem, nie była mu jednak obca metoda, którą terminologia naukowa nazywa fenomenologiczną. Podał on „w całokształcie swej eklezjologii obszerny materiał apologetyczny z tej dziedziny, wolno jednak zająć się omawianym przez niego materiałem pod kątem widzenia wyznaczonym przez cel i charakter pracy" [Paciorkowski, 1958: 172–173].

Paciorkowski, odnosząc się do zarzutu dotyczącego zastąpienia dowodów historyczno-krytycznych argumentami z przeżyć religijnych, odpowiada: metoda eklezjologiczna opiera się na krytycznym wyjaśnieniu relacji między zaobserwowanymi przejawami życia i działalności Kościoła a czynnikami psychicznymi i społecznymi, które leżą u podstaw tych zjawisk. W związku z tym materiał psychologiczny oraz historyczny wchodzi do tej metody w sposób uboczny. Kiedy autor bada przeżycie sacrum w kontekście prac Otto, czyni to jedynie w celu skonfrontowania augustyńskiego ujęcia idei świętości z wynikami nowoczesnej psychologii religii. Całość pracy koncentruje się nie na przeżyciu, lecz na zjawiskowej rzeczywistości Kościoła, względnie chrystianizmu (w terminologii augustyńskiej te dwa pojęcia są synonimiczne) jako wartości absolutnej. Autor stara się uzasadnić, że wypowiedzi św. Augustyna o zjawiskowej rzeczywistości Kościoła prowadzą do krytycznej oceny motywów przemawiających za koniecznością wiary w Kościół [Paciorkowski, 1958: 173].

Paciorkowski wyraźnie podkreśla, że celem jego pracy nie było ani omówienie całokształtu zagadnień związanych z metodą, ani wykluczenie z apologetyki metody historyczno-krytycznej, która w żaden sposób nie jest przestarzała. Chodziło raczej o próbę szukania, obok krytyki biblijnej przeznaczonej głównie dla specjalistów,

> drogi krótszej i łatwiejszej, na której mogłoby nastąpić spotkanie chrystianizmu z człowiekiem współczesnym w sensie przygotowania terenu dla aktu wiary religijnej. Potrzeba ta jest tym bardziej aktualna, że umysłowość człowieka doby dzisiejszej przejawia empiryczne nastawienie do rzeczywistości, podpadającej pod bezpośrednią obserwację, a zdradza niechęć do myślowych spekulacji [Paciorkowski, 1958: 174].

Warszawski apologetyk ma świadomość, że *via empirica* nie posiada wyłącznego charakteru. Inne metody, jak na przykład genetyczna (*via historica*), istnieją nadal w apologetyce jako pełnowartościowe. Nią również posługiwał się św. Augustyn, uzasadniając transcendentny charakter chrystianizmu. Współczesna apologetyka wykorzystuje zarówno metodę empiryczną, jak i genetyczną. Ta pierwsza pozostaje jeszcze w fazie rozwoju. Druga, historyczna, bada źródła według klucza metody biblijnej.

> Apologetyka współczesna koordynuje obie metody, ujmując je jako jedną drogę o dwóch przeciwstawnych kierunkach: Chrystus – Kościół, Kościół – Chrystus. Metoda historyczna, regresywna, przez poznanie Jezusa prowadzi do poznania Jego dzieła, Kościoła, metoda empiryczna, progresywna, poprzez Kościół jako dzieło Jezusa daje poznać jego Twórcę [Paciorkowski, 1958: 175].

Tak też postrzegał badania chrystianizmu św. Augustyn. Koordynując obie metody, wskazywał, że

> apologetyczna myśl chrześcijańska winna ujmować osobę Jezusa w sposób jak najbardziej pełny, *totus Christus in plenitudine Ecclesiae*. Jezus historyczny i Jezus uobecniony w Kościele to ta sama osoba, której obiektywną i transcendentną wartość uzasadniają zarówno tradycyjne argumenty apologetyczne (cuda ewangelijne i proroctwa), jak i zjawiska aktualnie istniejące w Kościele [Paciorkowski, 1958: 175].

Apologeta wobec uzdrowień paranormalnych

Wypowiadając się o rozprawie poświęconej zagadnieniu uzdrowień paranormalnych, Tabaczyński zauważa:

> Paciorkowski, jako apologetyk-empiryk, podjął w latach sześćdziesiątych badania nad chrystianizmem, koncentrując się na niezwykłych uzdrowieniach,

które czasami miały miejsce w chrześcijańskich sanktuariach, zwłaszcza w Lourdes. Jego celem było zbadanie zjawisk uzdrowień paranormalnych przy użyciu kryteriów medycznych oraz apologetycznych, aby odpowiedzieć na pytanie, czy w współczesnym chrześcijaństwie można potwierdzić istnienie uzdrowień o charakterze religijnym, które z medycznego punktu widzenia można by uznać za pozanaturalne i teologiczne, a tym samym nadać im wartość motywacyjną w kontekście światopoglądu chrześcijańskiego. W tym celu R. Paciorkowski szczegółowo opisał fenomenologiczną stronę uzdrowień, a następnie, posługując się metodą Claude'a Bernarda, przeanalizował dwa przypadki uzdrowień paranormalnych z 1950 roku w Lourdes (uzdrowienia E. Ganory i E. Fuldy). Jego wnikliwa analiza, uwzględniająca współczesne kryteria medycyny oraz próby wyjaśnień psychogennych, wykazała brak akceptowalnej naturalnej interpretacji tych wydarzeń. W rezultacie uzdrowienia te mogą być postrzegane jako przykłady niewytłumaczalnych zjawisk medycznych (płaszczyzna pozioma), a jednocześnie jako skutki działania przyczyny pozanaturalnej i teologicznej (płaszczyzna pionowa) z perspektywy apologetyki. Wyniki badań R. Paciorkowskiego, przedstawione w jego książce, są sformułowane w sposób ostrożny i wyważony, co umożliwia ich akceptację przez krytycznych czytelników, którzy nie poddają się apriorycznym założeniom światopoglądowym. Uczciwość i sumienność R. Paciorkowskiego w analizie tego zagadnienia odzwierciedla się w obszernej literaturze fachowej, którą uwzględnił w swoim opracowaniu (około 400 pozycji). Rozprawa R. Paciorkowskiego na temat uzdrowień paranormalnych spotkała się z pozytywnym odbiorem w środowisku naukowym, co potwierdzają liczne recenzje krajowe i zagraniczne (około 40), które w przeważającej większości oceniają ją bardzo pozytywnie, zwłaszcza w kontekście delikatnych kwestii związanych z cudem i jego rolą w weryfikacji wartości normatywnej chrystianizmu [Tabaczyński, 1986: 10–11].

Praca Paciorkowskiego [1976a, 1977a] poświęcona uzdrowieniom paranormalnym we współczesnym chrześcijaństwie została poprzedzona publikacją artykułów dotyczących fenomenologii uzdrowienia [Paciorkowski, 1959b] oraz metody badania tego rodzaju zjawisk [Paciorkowski, 1973a]. Oba teksty zostały włączone do monografii. W rozprawie, jak zauważa Tomaszewski, warszawski apologetyk nie stawia sobie za cel opracowania nowej teorii cudu w ujęciu katolickim ani też skonfrontowania tradycyjnej koncepcji cudu z wynikami współczesnej egzegezy biblijnej. Jego intencją jest natomiast podjęcie kontrowersyjnego pytania, czy uzdrowienia paranormalne, uznawane z punktu widzenia religijnego za cudowne, a jednocześnie stanowiące przedmiot badań współczesnej medycyny,

przemawiają obiektywnie na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa [Tomaszewski, 1977: 255].

Recenzent zauważa, że Paciorkowski, aby rozwiązać problem uzdrowień paranormalnych, które we współczesnym chrześcijaństwie uchodzą za cudowne, ustala pewne przesłanki wstępne. Najpierw definiuje samo zjawisko cudownego uzdrowienia na tle podobnych zjawisk o profilu medycznym. Następnie, posługując się metodą eksperymentalną, poddaje dokładnej analizie współczesne przypadki uzdrowień w ich religijnym kontekście. Dopiero po ustaleniu istnienia uzdrowień paranormalnych w kontekście religijnym Paciorkowski zajmuje się zagadnieniem ich właściwej interpretacji, podejmując tym samym próbę rozwiązania postawionego w pracy problemu [Tomaszewski, 1977: 255].

Schemat rozprawy jest następujący: w rozdziale pierwszym Paciorkowski zajmuje się fenomenologią uzdrowienia. Definiuje ją jako „całość przejawów obserwowanej rzeczywistości" [Tomaszewski, 1977: 255]. Następnie charakteryzuje zjawisko choroby, ukazując różne jego aspekty. Wyzdrowienie ocenia z perspektywy obiektywnej (stwierdzenie faktu organicznego) oraz subiektywnej (fakt świadomości). Konstatuje przy tym, że nie można ustalić istoty wyzdrowienia, biorąc pod uwagę zarówno stronę somatyczną, jak i psychiczną. Dlatego jako wyznacznik przyjmuje definicję Światowej Organizacji Zdrowia „określającą to zjawisko jako stan dobrego samopoczucia fizycznego, psychicznego i społecznego" [Tomaszewski, 1977: 256].

W rozdziale drugim warszawski apologetyk omawia najpierw metodę Bernarda, która stanowi podstawę badań empirycznych. Następnie ukazuje jej zastosowanie do badań naukowych nad uzdrowieniami paranormalnymi o podłożu religijnym. W dalszej kolejności zajmuje się dwoma uzdrowieniami, Ganory i Fuldy, przebadanymi naukowo. W końcu dokonuje interpretacji uzdrowień paranormalnych o podłożu religijnym, posługując się metodą eksperymentalną.

Rozdział trzeci został poświęcony zagadnieniu uzdrowienia paranormalnego jako faktu religijnego. W tej części Paciorkowski najpierw zajmuje się interpretacją psychogennych uzdrowień paranormalnych. Charakteryzuje zjawisko sugestii jawnej, sugestii ukrytej oraz ocenia krytycznie interpretację psychogenną uzdrowień paranormalnych. Następnie dokonuje interpretacji totalnej uzdrowień paranormalnych o podłożu religijnym w jej wartości krytycznej.

Poddając ocenie rozprawę Paciorkowskiego, Tomaszewski zauważa, że autor z dużą skrupulatnością i rzetelnością wniknął w dziedzinę nieteologicznych dyscyplin, korzystając z wyników badań przeprowadzonych

przez ich znanych przedstawicieli. Cechuje go więc interdyscyplinarne spojrzenie na rozważany problem. Zestawiając wyniki współczesnych badań naukowych, pozostawia je czytelnikowi do samodzielnej oceny, nie narzucając żadnych rozwiązań w trakcie swoich wywodów. Dopiero w końcowej części pracy, z pozycji apologetyka, wypowiada swoją opinię. W toku pracy uwzględnia szeroko poglądy lekarzy i przyrodników, co prowadzi do eliminacji pewnych, jak się okazuje, nieuzasadnionych optymizmów terapeutycznych. Literatura przedmiotu zasługuje na uwagę, obejmując zagadnienia peryferyjne i dostarczając materiału naukowego zaktualizowanego przez współczesne badania. Liczne i obszerne przypisy, zawierające wypowiedzi specjalistów, stanowią punkt wyjścia do naświetlenia skomplikowanych i trudnych zagadnień [Tomaszewski, 1977: 259].

Zdaniem recenzenta studium Paciorkowskiego należy polecić przede wszystkim tym, których interesuje problematyka cudu. Mimo że autor ogranicza się do analizy genezy uzdrowień paranormalnych w kontekście religijnym, które pozostają niewyjaśnione przez medycynę, jego wywody i końcowe wnioski zawierają wiele szerszych refleksji i uwag. Autor zdaje sobie sprawę, że stwierdzenie nadzwyczajności uzdrowień paranormalnych na płaszczyźnie empirycznej nie przesądza o ich cudownym charakterze. Dopiero uwzględnienie kontekstu religijnego, który stanowi integralną oprawę dla tych uzdrowień, pozwala na przyjęcie logicznej hipotezy, że mamy do czynienia z syntezą dwóch elementów, a przede wszystkim z działaniem pierwiastka transcendentnego, tj. Boga. Paciorkowski uważa te wydarzenia za *motiva credibilitatis* chrześcijaństwa. Tak były one rozumiane w przeszłości i autor nie widzi przeszkód, aby również w naszych czasach były postrzegane w ten sposób [Tomaszewski, 1977: 259].

Dlatego według Tomaszewskiego kluczowe dla tej rozprawy jest pytanie o koncepcję cudu, jaką przyjmuje Paciorkowski: przyrodniczą czy teologiczną. Wydaje się, że warszawski apologetyk pozostaje wierny tradycyjnemu stanowisku, które opowiada się za przyrodniczym ujmowaniem cudu. Według tej koncepcji relatywny charakter praw natury oraz wyłaniający się z tego obraz świata nie wykluczają działania Boga w tym świecie, co sprawia, że cuda są możliwe. Autor uznaje uzdrowienia paranormalne na tle religijnym za motyw wiarogodności chrześcijaństwa, co sugeruje, że są to uchwytne fenomeny pełniące funkcję pomocniczą w uwierzytelnieniu wiary. Takie spojrzenie otwiera możliwość ingerencji Boga w porządek natury. Paciorkowski wyraźnie rozróżnia „horyzontalne" i „pionowe" ujęcie uzdrowienia o charakterze cudownym. Chociaż nie wyklucza osobistego udziału Boga w zjawisku cudownym, nie stawia Boga działającego poprzez siły natury na tej samej płaszczyźnie co te siły. Autor pozostaje

wierny tradycyjnej koncepcji cudu i jego roli motywacyjnej, nie dystansując się od orzeczeń Soboru Watykańskiego I, który uznaje cuda za *externa signa revelationis*. To upoważnia do rozważania wiarogodności chrześcijaństwa w powiązaniu z nimi.

Mimo że Paciorkowski skłania się ku tradycyjnemu rozumieniu, trudno zarzucić mu, by uważał cuda za wystarczający dowód nadzwyczajnej ingerencji Bożej w historię. Nie wypowiada się również na temat biblijnej koncepcji cudu jako znaku Objawienia Bożego, który, według jej zwolenników, nie pełni funkcji motywu uwierzytelniającego chrześcijaństwo, a jedynie wskazówki w przyjęciu wiary. Zarówno w przypadku, gdy cud uchodzi za zjawisko przewyższające prawa natury, jak i wtedy, gdy stanowi znak Bożej zbawczej woli względem człowieka, zawsze pełni on rolę motywu prowadzącego do wiary. Pomniejsza ryzyko jej przyjęcia i łagodzi atmosferę niepewności w podjęciu decyzji. W tej perspektywie staje się zrozumiały końcowy wniosek autora, że zjawiska paranormalnych uzdrowień o podłożu religijnym wskazują na Boga jako swoją przyczynę i uzasadniają wiarogodność chrześcijaństwa [Tomaszewski, 1977: 259–260]. Ponadto warszawski apologetyk nie odnosi się bezpośrednio do biblijnej koncepcji cudu jako znaku Objawienia Bożego, który – według jej zwolenników – nie spełnia funkcji motywu uwierzytelniającego chrześcijaństwo, lecz stanowi jedynie wskazówkę lub pomoc w przyjęciu wiary. Zarówno w koncepcji biblijnej, jak i w tradycyjnym ujęciu prawda chrześcijaństwa w pewnym stopniu (choć różnym) jest uzależniona od argumentu z cudu. Cud, uchodzący za zjawisko przewyższające prawa natury lub za znak Bożej zbawczej woli, zawsze pełni rolę motywu prowadzącego do wiary. Takie zjawiska pomniejszają ryzyko jej przyjęcia i łagodzą atmosferę niepewności w podjęciu decyzji. W tej perspektywie staje się jasny końcowy wniosek autora, że zjawiska paranormalnych uzdrowień o podłożu religijnym wskazują na Boga jako swoją przyczynę i uzasadniają wiarogodność chrześcijaństwa [Tomaszewski, 1977: 260].

Bibliografia

Źródła

Paciorkowski, R. (1932). *Prymat papieża na tle soboru efeskiego*. Warszawa.

Paciorkowski, R. (1934). Recenzja: M. Besson, Saint Pierre et les origines de la primauté romaine. *Collectanea Theologica*, 15(3): 377–386.

Paciorkowski, R. (1949). Początki empiryzmu eklezjologicznego w metodach apologetyki nowoczesnej. *Collectanea Theologica*, 21(1): 107–121.
Paciorkowski, R. (1950). Element psychologiczny w kulcie Serca Jezusowego. *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, 34(1–2): 15–16.
Paciorkowski, R. (1950–1951). Wkład myśli św. Augustyna do problematyki rozwoju dogmatów. *Collectanea Theologica*, 22(1–4): 77–85.
Paciorkowski, R. (1951). W obronie myśli augustyńskiej. *Tygodnik Powszechny*, 7(20): 5.
Paciorkowski, R. (1952). *Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna*. Poznań: Pallottinum.
Paciorkowski, R. (1953). L'apologétique nouvelle et la pensée augustinienne. *Collectanea Theologica*, 24(1–4): 235–240.
Paciorkowski, R. (1954). Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej. *Collectanea Theologica*, 25(1–2): 10–40.
Paciorkowski, R. (1956). Co to jest religia? *Wrocławski Tygodnik Katolicki*, 4(28): 1, 5.
Paciorkowski, R. (1957a). Z badań nad ideą heroizmu religijnego w chrześcijańskiej starożytności. *Collectanea Theologica*, 28(3–4): 503–539.
Paciorkowski, R. (1957b). Zebranie dyskusyjne zespołowej katedry apologetyki. *Collectanea Theologica*, 28(3–4): 716–726.
Paciorkowski, R. (1958). Uwagi o metodzie eklezjologicznej w apologetyce. *Collectanea Theologica*, 29(1–4): 170–177.
Paciorkowski, R. (1959a). L'héroïsme religieux d'après la Passion des saintes Perpétue et Félicité. *Revue des Études Augustiniennes*, 5(4): 367–389. https://doi.org/10.1484/j.rea.5.103983
Paciorkowski, R. (1959b). Fenomenologia uzdrowienia. *Collectanea Theologica*, 30(1–4): 67–82.
Paciorkowski, R. (1960). Z problematyki nadzwyczajnych uzdrowień. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 7(1): 117–120.
Paciorkowski, R. (1970). Twórczy wkład ks. profesora Wincentego Kwiatkowskiego w organizację naukową apologetyki nowoczesnej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 8(1): 29–39.
Paciorkowski, R. (1973a). Ogólne zasady metody pracy naukowej w świetle refleksji Claude Bernarda. *Studia Theologica Varsaviensia*, 11(1): 15–42.
Paciorkowski, R. (1973b). Apologetyka. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 1, kol. 777–780), F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Paciorkowski, R. (1973c). Myśl apologetyczna Augustyna. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 1, kol. 1101–1103), F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Paciorkowski, R. (1976a). *Guérisons paranormales dans le christianisme contemporain*. Varsovie: Akademia Teologii Katolickiej.
Paciorkowski, R. (1976b). Kierunek apologetyki. W: *XX lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954–1974* (s. 38–56), H. E. Wyczawski (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Paciorkowski, R. (1976c). Psychospołeczne podłoże zjawiska desakralizacji. W: *W kierunku prawdy* (s. 276–282), B. Bejze (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Paciorkowski, R. (1977a). *Uzdrowienia paranormalne we współczesnym chrześcijaństwie*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Paciorkowski, R. (1977b). Uwagi na marginesie recenzji książki o uzdrowieniach paranormalnych we współczesnym chrześcijaństwie. *Życie i Myśl*, nr 11: 143–144.

Opracowania

Rusecki, M. (2002). Paciorkowski Ryszard (1908–1981). W: *Leksykon teologii fundamentalnej* (s. 889), M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.

Szydelski, Sz. (1957). Recenzja: Ks. Ryszard Paciorkowski; Chrześcijaństwo w apologetycznej myśli św. Augustyna, Poznań, Pallotinum, 1952, s. XIX + 111. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 3: 402–407.

Tabaczyński, W. (1986). Ks. prof. dr hab. Ryszard Paciorkowski. *Studia Theologica Varsaviensia*, 24(1): 5–18.

Tomaszewski, E. (1977). Z badań nad uzdrowieniami nadzwyczajnymi w chrześcijaństwie. *Studia Theologica Varsaviensia*, 15(1): 255–260.

Wyczawski, H. (1983). Paciorkowski Ryszard Jan (1908–1981), profesor Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, apologeta. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981* (t. 6, s. 604–606), L. Grzebień (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Summary

Ryszard Paciorkowski (1908–1981) was a Polish Catholic priest, theologian, and professor of apologetics at the Academy of Catholic Theology in Warsaw. His academic work focused mainly on the apologetic thought of St Augustine, the methodology of modern apologetics, and paranormal healings in Christianity. Paciorkowski developed the concept of "total apologetics", which combined historical, empirical, and phenomenological methods. He argued that Christianity should not be studied only through historical documents, but also through the living reality of the Church. According to him, the Church's unity, continuity, universality, and holiness serve as empirical signs of its transcendent origin and credibility. Strongly influenced by St Augustine, Paciorkowski believed that the Church itself is a visible continuation of Christ's presence in history. He emphasised the "ecclesiological method", which approaches Christianity through direct observation of the Church as a living religious phenomenon rather than only through abstract theological arguments. Another important area of his research concerned paranormal healings, especially those connected with Lourdes. Using medical and phenomenological analysis, he examined whether certain healings could be explained naturally. He concluded that some cases pointed to transcendent causes and could therefore function as signs supporting the credibility of Christianity. His work on this subject received significant attention and many positive reviews both in Poland and abroad.

Abstrakt

Rozdział analizuje twórczość Ryszarda Paciorkowskiego jako jednego z kontynuatorów warszawskiej apologetyki totalnej. Ważnym obszarem jego badań była eklezjologia św. Augustyna, zwłaszcza możliwość wykorzystania jej w empirycznym uzasadnianiu wiarygodności Kościoła. Drugim charakterystycznym nurtem stały się badania nad niezwykłymi i paranormalnymi uzdrowieniami, w szczególności związanymi z Lourdes. Paciorkowski wykorzystywał analizę medyczną i fenomenologiczną, próbując ustalić, czy niektórych przypadków nie można wyjaśnić przyczynami naturalnymi i czy mogą one pełnić funkcję znaków religijnych. Rozdział ukazuje jego dorobek jako interesującą próbę zastosowania metod empirycznych do klasycznych pytań apologetyki o wiarygodność chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: Ryszard Paciorkowski; apologetyka katolicka; apologetyka totalna; teologia fundamentalna; eklezjologia; św. Augustyn; uzdrowienia paranormalne; wiarygodność chrześcijaństwa

Abstract

The chapter examines the work of Ryszard Paciorkowski, one of those who continued the Warsaw tradition of total apologetics. An important area of his research concerned the ecclesiology of St Augustine, particularly its possible use in an empirical approach to the credibility of the Church. A second distinctive field was his study of extraordinary and paranormal healings, especially those associated with Lourdes. Paciorkowski employed medical and phenomenological analysis to determine whether certain cases could be explained by natural causes and whether they might function as religious signs. The chapter presents his work as an original attempt to apply empirical methods to classical apologetic questions concerning the credibility of Christianity.

Keywords: Ryszard Paciorkowski; Catholic apologetics; total apologetics; fundamental theology; ecclesiology; St Augustine; paranormal healings; credibility of Christianity

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 437–453.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.23

Eugeniusz Tomaszewski

Przemysław Artemiuk
p.artemiuk@uksw.edu.pl https://orcid.org/0000-0001-5337-0329
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie https://ror.org/05sdyjv16

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

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Eugeniusz Tomaszewski należy do grona polskich apologetów drugiej połowy XX wieku, którzy łączyli pracę naukową z posługą duszpasterską [Dec, 1983: 271–279; Mandziuk, 1983: 323–325; 1997: 321–322; Nowicki, 2002: 1251–1252; Szetelnicki, 1975: 401]. Urodził się 28 kwietnia 1918 roku w Nowotańcu koło Sanoka, w rodzinie wielodzietnej. Uczył się najpierw w Nowotańcu i Bukowsku, a szkołę średnią ukończył w Żółkwi. W okresie gimnazjalnym mieszkał przez pewien czas w bursie dominikanów, z którymi utrzymywał później trwałe więzi. Studia teologiczne rozpoczął we Lwowie, jednak wskutek wojny znalazł się na terenie diecezji przemyskiej. Święcenia kapłańskie przyjął 4 maja 1941 roku w Brzozowie z rąk bp. Franciszka Bardy. Jako młody kapłan pracował najpierw w Nowotańcu, gdzie obok posługi duszpasterskiej angażował się w tajne nauczanie, pomoc Żydom, działalność opiekuńczą oraz pomoc żołnierzom przedostającym się przez karpackie przejścia na południe.

Po zakończeniu wojny podjął pracę duszpasterską w Kamieniu Wielkim, a następnie w Pantalowicach i Bochni. Równocześnie, za zgodą abp. Eugeniusza Baziaka, rozpoczął studia specjalistyczne na Wydziale

Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jego formacja naukowa w zakresie apologetyki przebiegała najpierw pod kierunkiem Bolesława Radomskiego, a następnie Wincentego Kwiatkowskiego. Studia uwieńczył w 1949 roku doktoratem na podstawie dysertacji *Nauka Mariawitów o Kościele*. Ten etap okazał się decydujący dla dalszego profilu jego badań: Tomaszewski wszedł w krąg polskiej apologetyki akademickiej, w której klasyczne pytanie o wiarygodność chrześcijaństwa łączono z refleksją metodologiczną i z rosnącą recepcją nowoczesnych badań biblijnych [Dec, 1983: 272].

Od 1949 roku Tomaszewski był związany z archidiecezją wrocławską. Podjął wykłady z apologetyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu, a zarazem pełnił posługę duszpasterską w kolejnych parafiach. W latach 1953–1957 był administratorem w Krzydlinie Małej, Wińsku i Marciszowie. W 1957 roku powrócił do pracy seminaryjnej, łącząc ją z obowiązkami administratora parafii św. Jerzego we Wrocławiu-Brochowie, a od 1961 roku parafii św. Rodziny we Wrocławiu. Jego aktywność kapłańska rozwijała się więc dwutorowo: jako działalność naukowo-dydaktyczna i jako praca duszpasterska. Habilitację uzyskał 10 marca 1970 roku na Akademii Teologii Katolickiej na podstawie rozprawy *Geneza tytułu „Kyrios" w najstarszych listach św. Pawła*. W późniejszych latach nosił się z zamiarem rezygnacji z prowadzenia parafii i pełniejszego poświęcenia się pracy naukowej, lecz nie zdążył go zrealizować. Zmarł 31 lipca 1978 roku [Dec, 1983: 272–273].

Twórczość naukowa. Dorobek Tomaszewskiego ma przede wszystkim charakter artykułowy i problemowy. Tomaszewski nie pozostawił obszernej syntezy podręcznikowej ani zwartego systemu apologetyki, lecz szereg studiów, rozpraw i recenzji skoncentrowanych wokół kluczowych zagadnień tej dyscypliny. Trzeba zarazem zaznaczyć, że opublikowane teksty nie wyczerpują całokształtu jego aktywności naukowej. Ignacy Dec zwraca uwagę, że wiele prac Tomaszewskiego nie zostało wydrukowanych, dlatego ocenę jego dorobku należy opierać przede wszystkim na zachowanych i ogłoszonych publikacjach. Pozwalają one jednak uchwycić zasadniczy profil jego myśli: dominację chrystologii apologetycznej oraz obecność węższego, lecz istotnego nurtu eklezjologicznego [Dec, 1983: 273–274].

Centrum twórczości Tomaszewskiego stanowi chrystologia apologetyczna. Już artykuł *Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce* z 1959 roku wyznacza podstawowy horyzont jego późniejszych badań: relację apologetyki do teologii, problem źródeł chrześcijaństwa, znaczenie odkryć qumrańskich, spór z programem demitologizacji, problem świadomości Jezusa, zagadnienie Jego bóstwa oraz kwestię cudów [Tomaszewski,

1959]. W następnych latach Tomaszewski rozwijał te wątki w tekstach poświęconych historycznej prawdzie Ewangelii, relacji między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary, początkom chrześcijaństwa, genezie tytułu *Kyrios* oraz metodologicznym granicom badań nad zmartwychwstaniem. W tym ciągu publikacji ujawnia się wewnętrzna logika jego pracy: od kwestii metodologicznych i hermeneutycznych przechodził ku coraz bardziej wyspecjalizowanym analizom chrystologicznym, stale podporządkowanym pytaniu o wiarygodność osoby Jezusa Chrystusa i apostolskiego kerygmatu [Tomaszewski, 1969a, 1970a, 1970b, 1973b, 1978].

Drugim, wyraźnie węższym, ale ważnym blokiem jego dorobku są zagadnienia eklezjologiczne. Należą do niego przede wszystkim studium o sukcesji apostolskiej w episkopacie [Tomaszewski, 1965] oraz artykuł o prymacie św. Piotra w nauce Soboru Watykańskiego I [Tomaszewski, 1971a]. Problematyka ta nie tworzy u Tomaszewskiego autonomicznej eklezjologii systematycznej, lecz zostaje wpisana w perspektywę apologetyczną. Interesuje go apostolskość Kościoła, ciągłość świadectwa, struktura urzędu oraz jedność wspólnoty wierzących jako elementy wiarygodności chrześcijaństwa. Dopełnieniem tej twórczości są teksty pastoralne i recenzyjne, w tym omówienie badań nad uzdrowieniami nadzwyczajnymi, w którym powraca klasyczne dla apologetyki pytanie o *motiva credibilitatis* [Tomaszewski, 1977: 255–260]. Całość dorobku ukazuje Tomaszewskiego jako autora sytuującego się między klasyczną apologetyką a posoborową teologią fundamentalną: zakorzenionego w polskiej szkole apologetycznej, a zarazem wyczulonego na współczesną egzegezę, hermeneutykę i refleksję metodologiczną.

Warsztat apologety

Źródła i inspiracje

Warsztat apologetyczny Eugeniusza Tomaszewskiego wyrasta z polskiej tradycji apologetycznej, zwłaszcza z kręgu Wincentego Kwiatkowskiego, a zarazem pozostaje wyraźnie otwarty na nowoczesną biblistykę i współczesną refleksję metodologiczną. Tomaszewski myśli w perspektywie apologetyki chrystologicznej, dla której punktem wyjścia nie są aprioryczne konstrukcje, lecz metodologicznie kontrolowane badanie roszczeń Chrystusa i chrześcijaństwa. Dlatego szczególną wagę przywiązuje do zagadnień teoretyczno-metodologicznych: miejsca apologetyki pośród

nauk, jej relacji do teologii, określenia jej przedmiotu materialnego i formalnego oraz doboru adekwatnych metod badawczych. Zachowuje przy tym dystans zarówno wobec redukowania apologetyki do samej metody teologicznej, jak i wobec modelu dowodzenia, który sprowadzałby wiarygodność chrześcijaństwa do logicznie przymuszającej oczywistości [Tomaszewski, 1959: 43–45; Artemiuk, Wąsek, 2025: 492–494].

Podstawowym tworzywem jego argumentacji pozostają źródła nowotestamentalne: przede wszystkim Ewangelie, a w analizach tytułów chrystologicznych także najstarsza tradycja Pawłowa. Tomaszewski odczytuje je jednak nie w izolacji, lecz w szerokim kontekście egzegetycznym, historycznym i hermeneutycznym. Uważnie śledzi wyniki współczesnych badań nad tradycją ewangelijną, korzysta z dorobku *Formgeschichte* i *Redaktionsgeschichte*, a także podejmuje dyskusję z egzegezą protestancką i zachodnią teologią fundamentalną. Nie przejmuje jednak bezkrytycznie ich założeń. Przeciwnie, usiłuje wydobyć z nich to, co metodologicznie uprawnione, a zarazem odrzucić redukcjonistyczne interpretacje, które podważają historyczną wiarygodność osoby Jezusa Chrystusa, przekazu ewangelijnego i apostolskiego kerygmatu. W tym sensie jego inspiracje mają charakter szeroki, ale uporządkowany: służą obronie historycznej wiarygodności chrześcijaństwa, nie zaś jej relatywizacji [Tomaszewski, 1969a: 21–24, 31–32; 1970a: 267–270, 283; Dec, 1983: 273–274; Artemiuk, Wąsek, 2025: 492–494].

Stosunek do adwersarzy

Adwersarzami Tomaszewskiego są przede wszystkim określone kierunki badawcze i modele interpretacyjne. W chrystologii pozostaje on w sporze zwłaszcza z Rudolfem Bultmannem, nurtem egzystencjalno-kerygmatycznym, historycznoreligijnymi próbami wyjaśniania genezy chrześcijaństwa i pierwotnej chrystologii oraz z takimi ujęciami nowoczesnej egzegezy, które rozrywają więź między Jezusem historii a Chrystusem wiary. W eklezjologii polemizuje z protestanckim zakwestionowaniem sukcesji apostolskiej oraz z odrzuceniem prymatu jurysdykcyjnego Piotra, ale czyni to bez tonu konfesyjnej napaści. Charakterystyczne jest to, że jego krytyka nie wychodzi od prostego odrzucenia stanowiska przeciwnego, lecz od możliwie rzetelnej rekonstrukcji założeń, argumentów i konsekwencji tego stanowiska [Tomaszewski, 1959: 49–54; 1965: 5–7; 1971a: 25–26].

Styl tej polemiki pozostaje zasadniczo merytoryczny, rzeczowy i wyważony. Tomaszewski potrafi wskazać metodologiczne słabości stanowisk przeciwnych, zwłaszcza ich redukcjonizm historyczny lub hermeneutyczny,

ale unika tonu pamfletowego. Szczególnie wyraźnie widać to w tekstach eklezjologicznych, gdzie podkreśla, że literatura katolicka i protestancka stopniowo wyzbywa się uprzedzeń konfesyjnych, a samo rozwiązywanie problemów powinno dokonywać się nie tylko „przeciw" innym, lecz również „razem" z nimi. Nadaje to jego apologetyce rys dialogiczny i ekumeniczny, przy zachowaniu jednoznacznej tożsamości doktrynalnej [Tomaszewski, 1965: 5–7; 1959: 49–54].

Forma literacka

Od strony formalnej Tomaszewski posługuje się przede wszystkim artykułem naukowym o budowie problemowej i analitycznej. Jego teksty otwiera zwykle precyzyjne sformułowanie zagadnienia, po którym następuje rekonstrukcja stanu badań, wyodrębnienie głównych kierunków interpretacyjnych, ich ocena oraz wskazanie możliwego rozwiązania. Taki układ odnajdujemy zarówno w studiach chrystologicznych, jak i w tekstach eklezjologicznych. Nie są to więc klasyczne traktaty polemiczne, lecz rozprawy sytuujące się na styku apologetyki, egzegezy i teologii fundamentalnej. Forma ta odpowiada samemu przedmiotowi jego badań, który wymaga równoczesnego uwzględnienia danych historycznych, ich interpretacji teologicznej oraz znaczenia dla wiarygodności chrześcijaństwa.

Znamienne jest również to, że nawet w tekstach krótszych, recenzjach czy omówieniach Tomaszewski zachowuje podobną dyscyplinę wywodu. Najpierw rekonstruuje stanowisko omawianego autora, następnie bada jego przesłanki metodologiczne, a dopiero potem formułuje ocenę. Dzięki temu jego piśmiennictwo ma spójny profil: nie jest próbą stworzenia zamkniętego systemu apologetycznego, lecz konsekwentnie prowadzoną refleksją nad podstawowymi *loci* apologetyki i teologii fundamentalnej, przede wszystkim nad historyczną wiarygodnością osoby Jezusa Chrystusa, orędzia paschalnego oraz apostolskiej struktury Kościoła.

Główne wątki apologetyczne

Chrystologia apologetyczna

Chrystologia apologetyczna stanowi właściwy rdzeń dorobku naukowego Eugeniusza Tomaszewskiego. Nie jest to jednak chrystologia ujmowana

przede wszystkim w perspektywie dogmatyczno-spekulatywnej, lecz chrystologia uprawiana w obrębie apologetyki i teologii fundamentalnej, a więc podporządkowana pytaniu o wiarygodność osoby Jezusa Chrystusa, historyczną prawdę Ewangelii, genezę chrześcijańskiego kerygmatu oraz podstawy wiary paschalnej. Ignacy Dec syntetycznie wskazywał, że w centrum zainteresowań Tomaszewskiego znajdowały się zwłaszcza dwa zagadnienia: relacja między Jezusem historii a Chrystusem wiary oraz zmartwychwstanie Chrystusa [Dec, 1983: 273–275]. Nowsze opracowanie Przemysława Artemiuka i Damiana Wąska [2025: 493] pozwala jednak ująć ten zakres szerzej: obejmuje on ogólną problematykę chrystologiczną, spór z demitologizacją, zagadnienie historyczności Ewangelii, relację historii i kerygmatu, kwestię tytułu *Kyrios* oraz problem Jezusa historii i Chrystusa wiary. Tak rozumiana chrystologia Tomaszewskiego jest zarazem historyczna, egzegetyczna i apologetyczna: jej celem jest wykazanie, że wiara Kościoła nie rodzi się z mitu ani z późniejszej projekcji wspólnoty, lecz pozostaje zakorzeniona w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Punktem wyjścia chrystologii Tomaszewskiego jest przekonanie, że nowoczesna apologetyka nie może uchylać się od debaty metodologicznej. Tomaszewski dobrze rozumie, iż współczesne pytanie o Chrystusa zostało na nowo postawione przez rozwój krytyki historycznej, badań nad tradycją ewangelijną, odkrycia qumrańskie, dyskusję nad demitologizacją oraz spór o możliwość historycznego dotarcia do osoby Jezusa. Dlatego w artykule programowym z 1959 roku nie buduje od razu pozytywnej syntezy, lecz najpierw porządkuje pole problemowe. Wskazuje, że przed apologetyką stanęły w pierwszej kolejności kwestie teoretyczno-metodologiczne: jej miejsce pośród nauk, określenie przedmiotu i metod, a następnie badanie „roszczeń Chrystusa i chrześcijaństwa". Dalej wyodrębnia zasadnicze zespoły zagadnień: źródła chrześcijaństwa, odkrycia z Qumran, problem demitologizacji, świadomość Jezusa i interpretację Jego bóstwa oraz kwestię cudów [Tomaszewski, 1959: 43–45; Artemiuk, Wąsek, 2025: 493–494]. Ta kolejność pokazuje, że dla Tomaszewskiego chrystologia apologetyczna rozpoczyna się nie od gotowej tezy dogmatycznej, lecz od krytycznego namysłu nad warunkami, w jakich można naukowo odpowiedzialnie mówić o Jezusie Chrystusie jako centrum Objawienia.

Na tym tle należy umieścić jego stosunek do odkryć qumrańskich i historycznoreligijnych prób wyjaśniania genezy chrześcijaństwa. Tomaszewski nie neguje znaczenia Qumran dla lepszego poznania środowiska, w którym rodził się Nowy Testament, ale zdecydowanie sprzeciwia się przecenianiu tych odkryć. Uważa, że zwoje nie uzasadniają hipotez o naturalnej genezie chrześcijaństwa ani o doktrynalnej zależności Jezusa

od sekty z Qumran. Pozwalają raczej pełniej zrozumieć kontekst epoki niż zredukować chrześcijaństwo do jednego z nurtów późnego judaizmu. Charakterystyczna jest przy tym jego metodologiczna ostrożność: podkreśla, że stan badań nie pozwala ani na wyolbrzymianie znaczenia Qumran, ani na ignorowanie pomocniczej wartości tych odkryć [Tomaszewski, 1959: 49][1]. Tomaszewski [1959: 46–49] sytuuje się więc między naiwnym entuzjazmem a apologetyczną defensywą: nowe dane historyczne należy traktować poważnie, lecz nie wolno czynić z nich podstawy dla nieuprawnionych wniosków o pochodzeniu wiary chrześcijańskiej.

Najważniejszy spór metodologiczny toczy jednak Tomaszewski z programem demitologizacji Rudolfa Bultmanna. Program ten rekonstruuje z dużą starannością: Bultmann, pragnąc przybliżyć Biblię człowiekowi nowoczesnemu, uznaje biblijny obraz świata za przeniknięty mitem, odmawia badaniom historycznym dostępu do osoby Jezusa i sprowadza znaczenie chrześcijaństwa do egzystencjalnej decyzji wobec głoszonego kerygmatu. Tomaszewski [1959: 53] dostrzega w tym stanowisku zarówno agnostycyzm metodologiczny, jak i redukcję historii do funkcji czysto pomocniczej. Jego krytyka nie zmierza do prostego odrzucenia nowoczesnej egzegezy, lecz do wykazania, że nie można przeciwstawiać historii i wiary w taki sposób, by kerygmat utracił zakorzenienie w realnym wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Dlatego z uznaniem odnotowuje te nurty badań protestanckich, które – choć nieraz zachowują pewien sceptycyzm – próbują przezwyciężyć radykalizm Bultmanna, uznają elementy historyczne w kerygmacie apostolskim i odrzucają sztuczne oddzielenie Jezusa od Jego dzieła [Tomaszewski, 1959: 51–53].

W ten sposób Tomaszewski dochodzi do centralnego dla swojej chrystologii apologetycznej zagadnienia relacji między Jezusem historii a Chrystusem wiary. Jego stanowisko jest tu wyraźne i konsekwentne. Z jednej strony przyjmuje wnioski nowoczesnych badań nad Ewangeliami: nie są one stenograficznym zapisem życia Jezusa, lecz świadectwem uformowanym przez tradycję, przepowiadanie i teologiczną pracę ewangelistów [Tomaszewski, 1969a: 26][2]. Z drugiej strony odrzuca tezę, jakoby

1 „W oparciu o dotychczasowe badania należy powiedzieć, że zwoje znad Morza Martwego nie zmieniają zasadniczo rozumienia Nowego Testamentu i dlatego nie można według dzisiejszego stanu wiedzy przeceniać ich znaczenia dla problemu chrystologicznego. Nie można też tracić z oczu faktu, że zwoje umożliwiają nam lepsze poznanie i zrozumienie duchowego i religijnego tła i czasu, w którym rodził się Nowy Testament i powstawało chrześcijaństwo" [Tomaszewski, 1959: 49].

2 „Wobec tego w Ewangeliach nie ma wprost nauki Jezusa, lecz nauka o Jezusie; nie tyle jest w nich mowa o czynach Jezusa, lecz jest to głoszenie, przepowiadanie

ten proces tradycji i redakcji znosił historyczną wiarygodność przekazu albo czynił z Chrystusa jedynie wytwór wiary gminy. Soborowe nauczanie *Dei Verbum* o historyczności Ewangelii interpretuje właśnie w tym sensie: Ewangelie „podają wiernie to, co Jezus, Syn Boży […] rzeczywiście uczynił i czego uczył", ale czynią to w formie przepowiadania, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów i w świetle paschalnym [Dei Verbum, nr 19; Tomaszewski, 1969a: 24–25]. Historyczność nie oznacza zatem protokolarności, lecz nie oznacza też swobodnej kreacji wspólnoty. Dzięki temu Tomaszewski może sformułować zasadniczą tezę swej chrystologii: Jezus historii i Chrystus wiary nie są dwiema oddzielnymi rzeczywistościami, ale jednym i tym samym Jezusem Chrystusem ujmowanym od strony historycznej i teologicznej; centrum nowotestamentalnego kerygmatu jest jednocześnie historią i teologią [Tomaszewski, 1969a: 25 („Nie tylko Jezus z Nazaretu jest historyczny, lecz historyczny jest również Chrystus, którego głoszą Ewangelie")].

Na tym tle Tomaszewski podejmuje problem początków chrześcijaństwa. Nie zadowala się ani liberalną rekonstrukcją „żywota Jezusa", ani hipotezą, według której punktem wyjścia chrześcijaństwa miałaby być wyłącznie wielkanocna wiara uczniów lub kerygmat pierwotnej gminy. Uznaje, że między Jezusem z Nazaretu a przepowiadaniem apostolskim zachodzi relacja wewnętrzna i realna. O początku chrześcijaństwa nie można więc mówić w oderwaniu od rzeczywistej osoby Jezusa, Jego ziemskiego przepowiadania, śmierci, zmartwychwstania i uwielbienia. Tomaszewski nie przeciwstawia „obiektywnej historii" i „subiektywnej wiary", lecz pokazuje, że nowotestamentalny kerygmat jest historycznie zakorzenionym świadectwem wiary. Nie chodzi zatem o powrót do pozytywizmu historycznego, ale o obronę tezy, że wiara Kościoła nie rodzi się z czystej interpretacji, lecz z wydarzenia Jezusa Chrystusa, które ją poprzedza i uzasadnia [Tomaszewski, 1970b: 145–146, 156–159][3].

Kolejnym wielkim obszarem badań Tomaszewskiego jest zmartwychwstanie Jezusa. W studium z 1973 roku nie stawia on pytania o możliwość ścisłego „dowodu" zmartwychwstania na wzór nauk empirycznych, lecz o zakres kompetencji metody historycznej w badaniach nad

---

znaczenia tych czynów dla życia ludzkiego. Stąd więc istnieje w Ewangeliach pewien dystans do faktów historycznych" [Tomaszewski, 1969a: 29].

3 Zdaniem Tomaszewskiego Nowy Testament nie zna rozdziału między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu, lecz głosi jedną osobę Jezusa Chrystusa. Kerygmat nie zastępuje obiektywnych wydarzeń, ale stanowi ich interpretację i wyjaśnienie; dlatego Ewangelia Jezusa i Ewangelia o Jezusie Chrystusie odnoszą się do tej samej konkretnej osoby: Jezusa ziemskiego, historycznego i uwielbionego.

tym wydarzeniem. Problem zostaje sformułowany precyzyjnie: skoro zmartwychwstanie stanowi centrum wiary chrześcijańskiej, trzeba uniknąć dwóch błędów – z jednej strony redukcji wydarzenia wielkanocnego do kerygmatu lub przeżycia uczniów, z drugiej zaś prób wciągnięcia go bez reszty do porządku faktów dostępnych bezpośredniemu poznaniu historycznemu [Tomaszewski, 1973b: 83–88, 91–93, 98–99]. Tomaszewski krytykuje Bultmanna i egzegezę kerygmatyczno-egzystencjalną za wyłączenie zmartwychwstania z historii, ale nie przechodzi na pozycje naiwnego historycyzmu. Wydarzenie zmartwychwstania przekracza historię tego eonu, jednak nie pozostaje bez historycznego odniesienia: jego historycznie uchwytnym polem są przekazy, znaki i świadectwo wiary apostolskiej, które podlegają krytycznemu badaniu [Tomaszewski, 1973b: 85–88, 98–103, 106–107].

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabierają pusty grób, chrystofanie i niezłomna wiara uczniów. W studium o pustym grobie i chrystofaniach jako znakach zmartwychwstania Tomaszewski broni stanowiska pośredniego i zarazem klasycznie apologetycznego. Pusty grób nie jest sam przez się dowodem zmartwychwstania, ale nie wolno uznać go za element obojętny czy wyłącznie legendarny: jako fakt wieloznaczny może pełnić funkcję znaku naprowadzającego na wiarę i wskazującego na wewnętrzną więź między ziemskim Jezusem a Panem uwielbionym [Tomaszewski, 1978: 152–154]. Podobnie chrystofanie nie mogą zostać zredukowane ani do wizji psychologicznych, ani do samych form przepowiadania. Są one związane z osobową relacją uczniów ze Zmartwychwstałym i należą do struktury świadectwa wielkanocnego [Tomaszewski, 1978: 154–157; 1973b: 86–89, 103]. Tomaszewski pokazuje zatem, że historyk nie dociera do wewnętrznego „jak" zmartwychwstania, lecz może badać historyczne przesłanki, świadectwa i znaki, które uzasadniają, iż wiara paschalna nie powstała *ex nihilo*. W tym sensie apologetyka nie wytwarza wiary, ale może wykazać, że jej przedmiot nie jest mitem ani czysto subiektywnym przeżyciem, lecz wydarzeniem zbawczym mającym historyczne zakotwiczenie [Tomaszewski, 1973b: 101–104, 106–107; 1978: 158–162][4].

Ten sam kierunek myślenia ujawnia się w analizie cudów. Tomaszewski nie rezygnuje z klasycznej kategorii *motiva credibilitatis*, ale interpretuje ją z wyraźną ostrożnością metodologiczną. Cud nie jest dla niego

4 Tomaszewski [1973b: 106–107] precyzuje, że historyk nie dociera do zmartwychwstania jako wydarzenia transcendentnego, lecz bada jego historyczny kontekst i fakty stanowiące o wierze wielkanocnej; apologetyka zaś nie wytwarza wiary, ale uwierzytelnia świadectwo uczniów i wskazuje na historyczne podstawy ich wiary.

argumentem, który w sposób automatyczny lub logicznie przymuszający prowadzi do wiary. Pozostaje raczej znakiem, który domaga się podwójnego odczytania: empirycznego, obejmującego możliwie ścisłe ustalenie faktów, oraz apologetycznego, uwzględniającego religijny kontekst wydarzenia i jego możliwe odniesienie do działania Boga [Tomaszewski, 1959: 57–58]. Dlatego w omówieniu pracy Ryszarda Paciorkowskiego Tomaszewski podkreśla znaczenie „podwójnego spojrzenia" na uzdrowienia nadzwyczajne: lekarza i apologetyka, albo inaczej – perspektywy „horyzontalnej" i „wertykalnej". Pierwsza chroni przed subiektywizmem i wymaga rzetelnej kontroli empirycznej; druga pozwala zapytać o sens religijny zjawiska i o jego możliwy związek z rzeczywistością pozaempiryczną. Uzdrowienia uznawane za cudowne nie przesądzają więc same przez się o cudownym charakterze wydarzenia, ale po uwzględnieniu kontekstu religijnego mogą pełnić funkcję pomocniczą w uwierzytelnieniu wiary. W tej perspektywie cud pozostaje znakiem prowadzącym do wiary: pomniejsza ryzyko jej przyjęcia, łagodzi atmosferę niepewności decyzji i może uzasadniać wiarygodność chrześcijaństwa, nie zastępując jednak osobowego aktu wiary ani nie znosząc potrzeby krytycznego rozeznania [Tomaszewski, 1977: 259–260]. W szerszym kontekście chrystologii apologetycznej Tomaszewskiego szczególne miejsce zajmuje zmartwychwstanie Jezusa, ponieważ właśnie ono stanowi centralny znak wiarygodności chrześcijańskiego orędzia i punkt, w którym pytanie o cud, historię i wiarę osiąga największą intensywność [Tomaszewski, 1959: 62–65].

Istotnym dopełnieniem chrystologii apologetycznej Tomaszewskiego jest refleksja nad genezą wysokiej chrystologii pierwotnego Kościoła [Artemiuk, Wąsek, 2025: 502–509]. W artykule poświęconym tytułowi *Kyrios* Tomaszewski wychodzi od stwierdzenia, że już w najstarszych źródłach chrześcijaństwa, pozostających w obiegu dwadzieścia-trzydzieści lat po śmierci Jezusa, wiara gminy apostolskiej w Jezusa jako *Kyriosa* „w sensie metafizycznym" jest tak wyraźna, iż można ją uznać za „pewnik historyczny" [Tomaszewski, 1970a: 267]. Problem nie dotyczy zatem samego istnienia tej wiary, lecz jej genezy: czy sięga ona osoby Jezusa z Nazaretu, czy też należy ją wyjaśniać jedynie przez idee i formy znane w judaizmie oraz hellenizmie.

Tomaszewski odrzuca rozwiązanie szkoły historycznoreligijnej, która genezę tytułu *Kyrios* wiązała przede wszystkim ze środowiskiem hellenistycznym i oddzielała ją od osoby Jezusa oraz od wiary gminy pierwotnej. Nie oznacza to lekceważenia kontekstu biblijno-judaistycznego. Przeciwnie, autor uznaje, że język i sposób myślenia Pawła były ukształtowane przez monoteistyczną tradycję Izraela. Zarazem jednak podkreśla,

że ani judaizm, ani hellenizm nie tłumaczą samej nowości wyznania: uznania Jezusa za Pana w sensie absolutnym, a więc przypisania Mu prerogatyw właściwych Bogu [Tomaszewski, 1970a: 267–273, 275–276].

Właściwe rozwiązanie Tomaszewski wiąże z osobą Jezusa Chrystusa i doświadczeniem paschalnym. Dla Pawła bezpośrednią podstawą poznawczą wiary w Jezusa jako *Kyriosa* była chrystofania pod Damaszkiem, natomiast jej podstawą rzeczową – zmartwychwstanie Jezusa. W tym punkcie wiara Apostoła nie różni się zasadniczo od wiary Dwunastu: jej źródłem są chrystofanie, które ukazują Zmartwychwstałego jako osobę działającą w swoim Kościele. Tytuł *Kyrios* nie jest więc późną projekcją hellenistycznej wspólnoty ani dodatkiem oderwanym od Jezusa ziemskiego, lecz wyznaniem, że Uwielbiony jest tożsamy z Ukrzyżowanym [Tomaszewski, 1970a: 276–278, 280–283].

W ten sposób chrystologia tytułów zostaje u Tomaszewskiego włączona w zasadniczy projekt chrystologii apologetycznej. Pytanie o *Kyriosa* jest w istocie pytaniem o relację między Jezusem historii, wydarzeniem paschalnym i wiarą pierwotnej wspólnoty. Ostateczny wniosek Tomaszewskiego brzmi jednoznacznie: realną podstawą wiary Pawła w Jezusa jako *Kyriosa* jest rzeczywistość osoby Jezusa Chrystusa, zarówno w Jego egzystencji ziemskiej, jak i uwielbionej [Tomaszewski, 1970a: 280–283, zwł. 282–283].

Wszystkie te wątki układają się w spójną wizję chrystologii apologetycznej. Tomaszewski broni tezy, że chrześcijaństwo nie rodzi się ani z mitu, ani z czysto wewnątrzkościelnej interpretacji, ani z samowystarczalnego doświadczenia religijnego. Rodzi się z wydarzenia Jezusa Chrystusa, które weszło w historię, zostało poświadczone przez apostołów i zachowało swą wiarygodność w źródłach Nowego Testamentu oraz w wierze Kościoła. Jego chrystologia jest więc zarazem historyczna i teologiczna: historyczna, ponieważ poważnie traktuje pytania krytyki naukowej; teologiczna, ponieważ nie zatrzymuje się na rekonstrukcji przeszłości, lecz zmierza do uchwycenia zbawczego sensu osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. W tym splocie rygoru historycznego i perspektywy wiary ujawnia się najpełniej wartość wkładu Tomaszewskiego w polską apologetykę i teologię fundamentalną.

W kręgu eklezjologii

Na tle wyraźnej dominacji problematyki chrystologicznej w dorobku Eugeniusza Tomaszewskiego wątki eklezjologiczne zajmują miejsce bardziej ograniczone, ale teologicznie istotne. Nie tworzą one samodzielnego

traktatu o Kościele, lecz pozostają wpisane w perspektywę apologetyki. Ich zasadniczą funkcją jest ukazanie wiarygodności Kościoła jako wspólnoty historycznie zakorzenionej w świadectwie apostolskim i trwającej w ciągłości z Chrystusem oraz apostołami. W tym sensie zainteresowania eklezjologiczne Tomaszewskiego koncentrują się przede wszystkim na apostolskości Kościoła, sukcesji apostolskiej i prymacie Piotrowym.

Pierwszym zasadniczym tematem eklezjologicznych analiz Tomaszewskiego jest apostolskość Kościoła i związana z nią kwestia sukcesji apostolskiej. W studium poświęconym temu zagadnieniu wrocławski teolog podejmuje próbę odczytania klasycznej doktryny w świetle współczesnych badań biblijnych i historycznych. Punktem wyjścia jego analizy jest przekonanie, że apostolskość należy do istotnych cech Kościoła Chrystusowego i zapewnia mu trwałą ciągłość z Kościołem Apostołów. Ciągłość ta obejmuje zarówno niezmienne zachowanie treści apostolskiego przepowiadania, jak i strukturę urzędu kościelnego, odpowiedzialnego za głoszenie Ewangelii, udzielanie sakramentów i kierowanie wspólnotą. Sukcesja apostolska nie jest więc zewnętrznym dodatkiem do wiary, lecz jedną z form, w których Kościół zachowuje żywą więź z apostolskim świadectwem o Chrystusie [Tomaszewski, 1965: 5–7].

Tomaszewski unika jednak czysto jurydycznego lub mechanicznego rozumienia sukcesji. Nie sprowadza jej do formalnego następstwa urzędów ani do samego przekazania władzy. Podkreśla, że sukcesja pozostaje w służbie słowa: jest związana z tradycją jako żywym, osobowym przekazem apostolskiego przepowiadania. W tym sensie sukcesja jest „formą tradycji", a tradycja jej treścią; sukcesja nie oznacza jedynie objęcia urzędu, ale służbę słowu i świadectwo powierzonego dobra. Również władza przekazywana w sukcesji nie ma charakteru samowolnego panowania nad Kościołem, lecz jest posługą braciom w duchu miłości i odpowiedzialności [Tomaszewski, 1965: 6–7, 11–13].

Wątek ten ma u Tomaszewskiego wyraźny wymiar ekumeniczny. Autor dostrzega, że sukcesja apostolska należy do centralnych punktów sporu między katolicyzmem a protestantyzmem. Kościół katolicki widzi w sukcesji biskupów ogniwo łączące Kościół poprzez apostołów z Chrystusem, natomiast protestantyzm, w ujęciu referowanym przez Tomaszewskiego, odmawia jej charakteru charyzmatycznego albo uznaje ją za instytucję zbędną. Tomaszewski nie poprzestaje jednak na prostym przeciwstawieniu obu stanowisk. Podkreśla, że współczesna literatura teologiczna i historyczna po obu stronach stopniowo wyzbywa się uprzedzeń konfesyjnych, a samo zagadnienie powinno być przemyślane wspólnie. Nie oznacza to relatywizacji doktryny katolickiej, lecz wskazuje na konieczność

jej pogłębionego, biblijnego i historycznie odpowiedzialnego ujęcia [Tomaszewski, 1965: 5–6, 13–14].

Drugim istotnym zagadnieniem eklezjologicznym jest prymat Piotrowy. W artykule poświęconym nauce Soboru Watykańskiego I Tomaszewski analizuje prymat nie tylko jako definicję dogmatyczną, lecz także jako problem historyczny, eklezjologiczny i hermeneutyczny. Już we wstępie zaznacza, że pobieżna lektura konstytucji *Pastor aeternus* może sprawiać wrażenie jednostronnego podkreślenia władzy biskupa Rzymu przy niedostatecznym uwzględnieniu roli episkopatu. Głębsza analiza ma jednak pokazać, że naukę *Vaticanum I* trzeba odczytywać na tle historycznego kontekstu, w którym powstała, oraz w perspektywie późniejszej refleksji Kościoła, zwłaszcza Soboru Watykańskiego II [Tomaszewski, 1971a: 23–24].

Tomaszewski broni nauki o prymacie jurysdykcyjnym, ale nie interpretuje jej w duchu papalizmu. Podkreśla, że *Vaticanum I* definiuje prymat papieża jako rzeczywistość ustanowioną przez Chrystusa i trwającą w następcach Piotra, a zarazem służącą jedności Kościoła. Papież posiada pełną, bezpośrednią, zwyczajną i prawdziwie biskupią władzę jurysdykcji nad całym Kościołem, jednak nie oznacza to ani zniesienia episkopatu, ani sprowadzenia biskupów do roli urzędników papieskich. Prymat nie niszczy struktury biskupiej Kościoła, lecz powinien być rozumiany w relacji do niej. Tomaszewski [1971a: 25–28] przeciwstawia się więc zarówno redukcji prymatu do honorowego pierwszeństwa, jak i jego absolutyzacji oderwanej od episkopalnej struktury Kościoła.

Istotne jest także to, że Tomaszewski czyta *Vaticanum I* w perspektywie ciągłości rozwoju doktryny. Sobór Watykański II nie znosi ani nie osłabia nauki o prymacie, lecz dopowiada to, czego Sobór Watykański I nie zdążył rozwinąć, zwłaszcza w zakresie eklezjologii episkopatu i kolegialności. Relacja między prymatem a episkopatem nie powinna być więc rozumiana konkurencyjnie. Prymat służy jedności Kościoła powszechnego, natomiast episkopat należy do konstytutywnej struktury Kościoła apostolskiego. Takie ujęcie pozwala Tomaszewskiemu [1971a: 31–33] zachować katolicką naukę o prymacie, a jednocześnie uniknąć jej jednostronnego, centralistycznego odczytania.

Całość tych rozważań pozwala uchwycić specyfikę wątków eklezjologicznych obecnych w dorobku Tomaszewskiego. Kościół jawi się tu jako wspólnota historycznie zakorzeniona w świadectwie apostolskim i zarazem jako podmiot przekazu Objawienia. Apostolskość, sukcesja i prymat nie są więc tematami wyłącznie wewnątrzkościelnymi, lecz mają znaczenie wiarygodnościowe: wskazują na ciągłość Kościoła z Chrystusem, trwałość

apostolskiego świadectwa oraz jedność wspólnoty głoszącej tego samego Pana. W tym sensie eklezjologiczne analizy Tomaszewskiego pozostają podporządkowane chrystologii apologetycznej: Kościół jest wiarygodny o tyle, o ile trwa w apostolskim świadectwie o Jezusie Chrystusie i służy przekazowi Jego Objawienia.

*

Eugeniusz Tomaszewski należy do grona polskich apologetyków, którzy w drugiej połowie XX wieku podejmowali próbę odnowienia klasycznej problematyki wiarygodności chrześcijaństwa w ścisłym dialogu ze współczesną egzegezą, hermeneutyką i debatą metodologiczną. Jego dorobek nie ma charakteru rozbudowanego systemu, lecz tworzy spójny zespół studiów skoncentrowanych wokół najważniejszych *loci* apologetyki: osoby Jezusa Chrystusa, historycznej prawdy Ewangelii, początków chrześcijaństwa, zmartwychwstania, tytułów chrystologicznych oraz apostolskiej struktury Kościoła.

Najważniejszy wkład Tomaszewskiego dotyczy chrystologii apologetycznej. Tomaszewski broni tezy, że wiara Kościoła nie rodzi się z mitu, późniejszej kreacji wspólnoty ani z czysto egzystencjalnej interpretacji kerygmatu, lecz pozostaje zakorzeniona w wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Jego zasadniczą intencją było utrzymanie jedności między historią i wiarą: Jezus historii i Chrystus wiary nie są dwiema oddzielnymi rzeczywistościami, lecz jednym i tym samym Chrystusem, którego osoba i dzieło zostały poświadczone w tradycji apostolskiej.

Wartość jego refleksji polega również na tym, że nie przeciwstawiał apologetyki nowoczesnym metodom badawczym. Korzystał z osiągnięć egzegezy, krytyki historycznej, badań nad tradycją i redakcją Ewangelii, ale konsekwentnie odrzucał ich redukcjonistyczne zastosowania. Dzięki temu jego apologetyka zachowuje podwójną wrażliwość: naukową, ponieważ respektuje pytania krytyczne, oraz teologiczną, ponieważ nie traci z pola widzenia objawieniowego charakteru wydarzenia Chrystusa. W tym sensie Tomaszewski pozostaje ważnym świadkiem przejścia od apologetyki klasycznej do odnowionej, posoborowej teologii fundamentalnej.

Wątki eklezjologiczne, choć mniej rozbudowane, dopełniają ten profil. Apostolskość, sukcesja i prymat nie są u Tomaszewskiego tematami oderwanymi od chrystologii, lecz stanowią przedłużenie pytania o historyczną wiarygodność chrześcijaństwa. Kościół jest dla niego wiarygodny o tyle, o ile trwa w apostolskim świadectwie o Chrystusie, zachowuje ciągłość wiary i służy jedności wspólnoty wierzących. Całość dorobku Tomaszewskiego ukazuje więc autora, który uprawiał apologetykę jako

refleksję historycznie odpowiedzialną, metodologicznie świadomą i zasadniczo chrystocentryczną.

Bibliografia

Źródła

Tomaszewski, E. (1950). Eucharystia. *Homo Dei*, 19(3): 326–334.
Tomaszewski, E. (1952). Formizm a problem chrystologiczny. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 5(5–6): 423–435. https://doi.org/10.21906/rbl.2503
Tomaszewski, E. (1954). Recenzja książki *Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer*, Oscar Cullmann. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 7(3–6): 220–227.
Tomaszewski, E. (1957). Myśli o współczesnym kapłaństwie. *Homo Dei*, 26(4): 508–512.
Tomaszewski, E. (1959). Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce. *Collectanea Theologica*, 30(1–4): 43–66.
Tomaszewski, E. (1960). Recenzja książki *More Light on the Dead Sea Scrolls*, Millar Burrows. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 13(2): 179–182.
Tomaszewski, E. (1961). Recenzja książki *Petrus und seine Zeit. Neutestamentliche Studien*, Paul Gaechter. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 8(1): 106–114.
Tomaszewski, E. (1962). Kazanie z okazji siódmej rocznicy konsekracji ks. Biskupa Ordynariusza Bolesława Kominka. *Wrocławskie Wiadomości Kościelne*, 17(1): 54–56.
Tomaszewski, E. (1965). Sukcesja apostolska w episkopacie w świetle współczesnych badań biblijnych i historycznych. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 12(2): 5–18.
Tomaszewski, E. (1966). Uwagi teologiczno-duszpasterskie o sakramencie pokuty. *Ateneum Kapłańskie*, 69(6): 369–378.
Tomaszewski, E. (1969a). Historyczna prawda Ewangelii według konstytucji Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 16(2): 21–39.
Tomaszewski, E. (1969b). Jezus historyczny a chrześcijańska wiara. *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*, 1: 129–140.
Tomaszewski, E. (1969c). Z dyskusji nad problemem: Jezus historyczny a Chrystus wiary. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 12(3): 19–28.
Tomaszewski, E. (1970a). Geneza tytułu „Kyrios" w listach św. Pawła. *Studia Theologica Varsaviensia*, 8(1): 267–284.
Tomaszewski, E. (1970b). Początki chrześcijaństwa w świetle dyskusji wokół Jezusa historycznego. *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*, 2: 145–160.
Tomaszewski, E. (1971a). Prymat św. Piotra w nauce Soboru Watykańskiego I. *Studia Theologica Varsaviensia*, 9(2): 23–33.
Tomaszewski, E. (1971b). Wypowiedź na Kongresie Teologów Polskich. W: *Teologia a antropologia. Kongres Teologów Polskich, 21–23 IX 1971* (s. 209–212), M. Jaworski, A. Kubiś (red.). Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
Tomaszewski, E. (1973a). Kościół a ateizm. *Ateneum Kapłańskie*, 65(3): 367–379.
Tomaszewski, E. (1973b). Zakres metody historycznej w badaniach nad Zmartwychwstaniem Jezusa na tle nowoczesnej egzegezy biblijnej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 11(1): 83–107.

Tomaszewski, E. (1974a). Historyczne elementy w przekazach o Wielkanocy. W: *Verbum Crucis. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie* (s. 161–188), J. Krucina (red.). Wrocław: Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna.
Tomaszewski, E. (1974b). Najnowsza próba interpretacji wiary wielkanocnej. *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*, 6: 159–178.
Tomaszewski, E. (1977). Z badań nad uzdrowieniami nadzwyczajnymi w chrześcijaństwie. *Studia Theologica Varsaviensia*, 15(1): 255–260.
Tomaszewski, E. (1978). Pusty grób i chrystofanie jako znaki zmartwychwstania Jezusa z Nazaretu. *Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne*, 10: 149–162.

Opracowania

Artemiuk, P., Wąsek, D. (2025). Chrystologia apologetyczna w ujęciu Eugeniusza Tomaszewskiego (1918–1978). *Collectanea Theologica*, 95(3): 491–516. https://doi.org/10.21697/ct.2025.95.3.04
Dec, I. (1983). Ks. Eugeniusz Tomaszewski – teolog i duszpasterz (1918–1978). *Studia Theologica Varsaviensia*, 21(1): 271–279.
Dec, I. (1996). Tomaszewski Eugeniusz (1918–1978), wykładowca apologetyki w Wyższym Seminarium Duchownym i PFT. W: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku* (s. 440–441), M. Pater (red.). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
Mandziuk, J. (1983). Tomaszewski Eugeniusz (1918–1978), apologeta. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1918–1981* (t. 7, s. 323–325), L. Grzebień (red.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
Mandziuk, J. (1997). Tomaszewski Eugeniusz. W: *Słownik księży pisarzy archidiecezji wrocławskiej 1945–1992* (s. 321–322), J. Mandziuk. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
Nowicki, A. (2002). Tomaszewski Eugeniusz (1918–1978), ks., prof. PFT we Wrocławiu, apologeta. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* (s. 1251–1252), M. Rusecki, K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Szetelnicki, W. (1975). *Odbudowa kościołów w archidiecezji wrocławskiej w latach 1945–1972. Rola duchowieństwa i wiernych*. Roma: Hosianum.

Summary

This chapter examines the life and scholarly work of Eugeniusz Tomaszewski (1918–1978), a Polish apologist and fundamental theologian associated with the Wrocław theological milieu and the tradition of Polish academic apologetics. The biographical section outlines his theological formation, pastoral ministry, teaching activity, and habilitation on the origin of the title *Kyrios* in the earliest Pauline letters. The main focus is on Tomaszewski's apologetic method and the central themes of his work. His most important contribution lies in apologetic Christology, especially his treatment of the relationship between the Jesus of history and the Christ

of faith, the historical truth of the Gospels, the origins of Christianity, the resurrection of Jesus, and the emergence of high Christology in the early Church. Tomaszewski engaged with modern biblical scholarship and made use of historical-critical research, while rejecting reductionist interpretations, particularly those associated with Rudolf Bultmann's programme of demythologisation. His ecclesiological writings, though less extensive, complement his Christological reflection through their analysis of the apostolicity of the Church, apostolic succession, and Petrine primacy. Taken as a whole, his work illustrates the transition from classical apologetics to a renewed, post-conciliar fundamental theology.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Eugeniusza Tomaszewskiego jako teologa działającego na styku klasycznej apologetyki i odnowionej teologii fundamentalnej. Centralnym obszarem jego zainteresowań była chrystologia fundamentalna oraz problem historycznej i teologicznej wiarygodności Jezusa Chrystusa. Tomaszewski prowadził dialog z nowoczesną egzegezą i krytycznie odnosił się do redukcjonistycznych interpretacji Ewangelii, między innymi programu demitologizacji Rudolfa Bultmanna. Ważnym uzupełnieniem jego badań była eklezjologia, zwłaszcza refleksja nad apostolskością Kościoła, sukcesją apostolską i prymatem Piotrowym. Jego dorobek dobrze ilustruje przejście od tradycyjnego modelu apologetyki do bardziej historycznej i dialogicznej teologii fundamentalnej.

Słowa kluczowe: Eugeniusz Tomaszewski; apologetyka katolicka; teologia fundamentalna; wiarygodność chrześcijaństwa; Objawienie; chrystologia; eklezjologia; teologia polska

Abstract

The chapter presents Eugeniusz Tomaszewski as a theologian working at the intersection of classical apologetics and renewed fundamental theology. The central area of his research was fundamental Christology and the historical and theological credibility of Jesus Christ. Tomaszewski engaged with modern biblical scholarship and critically assessed reductionist interpretations of the Gospels, including Rudolf Bultmann's programme of demythologisation. His Christological studies were complemented by ecclesiological reflection on the apostolicity of the Church, apostolic succession, and Petrine primacy. His work illustrates the transition from traditional apologetics towards a more historical and dialogical model of fundamental theology.

Keywords: Eugeniusz Tomaszewski; Catholic apologetics; fundamental theology; credibility of Christianity; revelation; Christology; ecclesiology; Polish theology

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 455–482.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.24

Edward Kopeć

Jacenty Mastej
jacenty.mastej@kul.pl https://orcid.org/0000-0001-7888-4078
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Edward Kopeć urodził się 22 maja 1918 roku w Passaic (Stany Zjednoczone Ameryki Północnej) [Rusecki, 1985b; 1996; 2002a: 794–795; 2009; 2002b: 651–653; 2011; 2018: 541–542; Mandziuk, 2006: 296–298]. Ukończył gimnazjum we Lwowie, uzyskując świadectwo maturalne w 1938 roku. Po maturze wstąpił do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego we Lwowie i jednocześnie podjął studia filozoficzno-teologiczne na Uniwersytecie Jana Kazimierza. Po ukończeniu studiów w 1942 roku – w czasie II wojny światowej – przyjął święcenia kapłańskie, po czym przez trzy lata pracował jako wikariusz w Tłumaczu oraz krótko we Lwowie.

Po zakończeniu II wojny światowej, w związku z przyłączeniem terenów wschodnich Polski do ZSRR, przeniósł się do Poznania, gdzie od lutego 1948 roku pracował jako kapelan Szpitala Miejskiego. W tym samym roku na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego obronił pracę magisterską. W latach 1948–1950 kontynuował studia specjalistyczne z zakresu teologii fundamentalnej, których zwieńczeniem była obrona – napisanej pod kierunkiem ks. Kazimierza Michalskiego – dysertacji doktorskiej pt. *Zagadnienie poznawalności Boga u apologetów chrześcijańskich II wieku*.

Po uzyskaniu doktoratu rozpoczął pracę dydaktyczną. Wykładał apologetykę i historię dogmatów w Wyższym Seminarium Duchownym w Nysie (1950–1956) oraz w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu (1953–1956). W październiku 1956 roku został zatrudniony

na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na stanowisku adiunkta, a po dwóch latach pracy otrzymał tytuł zastępcy profesora. W 1961 roku uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego na podstawie dorobku naukowego oraz rozprawy habilitacyjnej pt. *Świadectwo św. Pawła o zmartwychwstaniu Chrystusa* [Kopeć, 1959a, 1959b, 1960a, 1960b, 1961]. Jednak na zatwierdzenie stanowiska docenta, nadanego mu przez Senat Akademicki KUL na wniosek Rady Wydziału Teologii, musiał czekać (ze względów politycznych) do 16 października 1968 roku. Tytuł profesora nadzwyczajnego uzyskał w 1971 roku. Na emeryturę przeszedł w 1985 roku. Mimo to zajęcia (zlecone bądź w wymiarze jednej drugiej etatu) w Sekcji Teologii Fundamentalnej prowadził jeszcze przez 10 lat. Zmarł 11 czerwca 1999 roku w Lublinie, gdzie został pochowany na cmentarzu przy ul. Lipowej.

Zanim ks. Kopeć rozpoczął samodzielną pracę naukową, kształcił się pod okiem wybitnych profesorów – najpierw we Lwowie, a następnie na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie pod kierunkiem ks. prof. Szydelskiego rozpoczął pisanie pracy magisterskiej pt. *Znaczenie św. Ireneusza dla tradycji chrześcijańskiej*. Pracę tę obronił dopiero po wojnie na Wydziale Teologicznym UJ w Krakowie. Przygotowując doktorat, uczęszczał na seminarium doktoranckie prowadzone przez ks. prof. Klawka oraz ks. prof. Michalskiego.

Kopeć, prowadząc badania naukowe, doskonalił swój warsztat, kształtował oryginalne rozumienie teologii fundamentalnej oraz angażował się w szeroko pojętą działalność organizacyjną. Do najważniejszych jego działań na płaszczyźnie naukowo-organizacyjnej należą:

- od 1959 do 1985 roku (z krótkimi przerwami, kiedy kierownikiem był ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy) pełnił funkcję kierownika Sekcji Teologii Fundamentalnej, łącznie przez 22 lata;
- w latach 1961–1985 był kierownikiem I Katedry Teologii Fundamentalnej, przemianowanej później na Katedrę Chrystologii Fundamentalnej;
- w latach 1972–1975 oraz 1976–1981 był dziekanem Wydziału Teologii KUL;
- od 1958 roku (przez 25 lat) był przewodniczącym Ogólnopolskiej Sekcji Teologii Fundamentalnej przy Komisji Studiów Episkopatu Polski. W tym czasie zorganizował 11 seminariów naukowych dla wykładowców teologii fundamentalnej w wyższych seminariach duchownych w Polsce;
- był członkiem czynnym Towarzystwa Naukowego KUL, a w latach 1967–1968 pełnił funkcję sekretarza generalnego tego towarzystwa;

- przez 16 lat był redaktorem działu „teologia fundamentalna" w *Encyklopedii Katolickiej*;
- od 1 listopada 1958 roku był zastępcą dyrektora Konwiktu Księży Studentów, a od 1 września 1965 roku przez 10 lat jego dyrektorem;
- był członkiem licznych komisji, m.in. Komisji ds. Budżetu KUL i Komisji Rewizyjnej, a także sekretarzem Senackiej Komisji ds. Nauki oraz Rektorskiej Komisji ds. Kadry Naukowo-Dydaktycznej.

Kopeć na kursie licencjacko-doktoranckim oraz w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie (kurs „A") i w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej KUL wykładał chrystologię i eklezjologię fundamentalną, a przez pewien czas także filozofię religii. Prowadził ponadto wykłady monograficzne, m.in.: przedmiot formalny apologetyki, historia apologetyki naukowej, metody w teologii fundamentalnej i apologetyce, metodologia teologii fundamentalnej, apologetyka w XX wieku, problematyka Objawienia, wiarygodność Objawienia, historyczność Jezusa z Nazaretu, wiarygodność boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa, pojmowanie i rozpoznanie cudu, problematyka cudu w apologetyce współczesnej, cud jako znak Objawienia, krytyka zmartwychwstania w literaturze, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w teologii XX wieku, wiarygodność zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w krytyce nowożytnej, nadprzyrodzony charakter chrześcijaństwa, wiarygodność chrześcijaństwa oraz wybrane zagadnienia religiologiczne. W ramach prowadzonego przez niego seminarium naukowego powstało 16 prac doktorskich, 47 prac stanowiących podstawę uzyskania licencjatu kościelnego oraz ponad 30 prac magisterskich [Rusecki, 2009: 172–173].

Kopeć jako jeden z pierwszych polskich apologetyków – odchodząc od tradycyjnej apologetyki – dał naukowe podstawy teologii fundamentalnej. W jego pracy naukowej można dostrzec ewolucję od apologetyki intelektualistycznej do teologii fundamentalnej rozumianej personalistycznie [Rusecki, 1985a: 23]. Dlatego uważany jest za pioniera i nestora polskiej teologii fundamentalnej oraz współtwórcę lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej.

Twórczość naukowa. Praca naukowa Kopcia zaowocowała ponad 50 publikacjami. Do najważniejszych należą podręczniki: *Apologetyka* oraz *Teologia fundamentalna*.

Pierwsze wydanie *Apologetyki* ukazało się w 1961 roku, natomiast czwarte – ostatnie – w 1974 roku. Książka miała charakter skryptu dla studentów i zawierała opracowanie podstawowych zagadnień podejmowanych w ramach wykładów z apologetyki. Autor rozpoczyna wykład od zagadnień wstępnych, koncentrując się na kwestiach metodologicznych

(omawia przedmiot apologetyki, jej metody, strukturę naukową oraz jej działy). Zasadnicza część książki obejmuje trzy traktaty wykładane w ramach apologetyki: traktat o religii, o Objawieniu chrześcijańskim (traktat chrystologiczny) oraz traktat o Kościele.

Teologia fundamentalna, która ukazała się w 1976 roku, jest podręcznikiem dla studentów teologii. Jej strukturę stanowią cztery części. W części pierwszej, zatytułowanej „Zagadnienia wstępne", autor prezentuje przedmiot teologii fundamentalnej, jej strukturę naukową oraz działy. W części drugiej podejmuje problematykę religii, omawiając nauki religioznawcze, istotę i genezę religii oraz jej potrzebę. Najbardziej obszerna część trzecia dotyczy Objawienia chrześcijańskiego. W rozdziale I, zatytułowanym „O objawieniu w ogólności", omówiono pojęcie Objawienia Bożego, konieczność Objawienia nadprzyrodzonego, poznawalność faktu Objawienia oraz cud jako kryterium prawdziwości Objawienia. Rozdział II, zatytułowany „Fakt objawienia chrześcijańskiego", dotyczy świadectw (chrześcijańskich oraz pogańsko-żydowskich) potwierdzających historyczne istnienie Jezusa z Nazaretu, a także kwestii chrześcijaństwa jako Objawienia Bożego, motywów wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego, zmartwychwstania Chrystusa oraz wyjątkowego charakteru chrześcijaństwa. Część czwarta poświęcona została Kościołowi katolickiemu. W rozdziale I omówiono ustanowienie Kościoła. Rozdział II przedstawia jego istotne elementy organizacyjne, takie jak prymat, zakres władzy papieskiej, apostolat i jego władzę, trwanie apostolatu w episkopacie oraz potrójną władzę w Kościele (nauczycielską, kapłańską i duszpasterską). Rozdział III ukazuje znamiona prawdziwego Kościoła. Książka ma charakter systematycznego wykładu – porządkuje kluczowe pojęcia oraz przedstawia argumenty teologiczne i filozoficzne na rzecz wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła. Styl wywodu jest naukowy i przejrzysty, co sprawiło, że publikacja była uznawana za wartościowy podręcznik akademicki oraz kompleksowe wprowadzenie do podstaw teologii katolickiej, ukazujące racjonalne i historyczne fundamenty wiary oraz jej zrozumiałość w kontekście współczesnego świata.

Pozostałe najważniejsze publikacje Kopcia ogniskują się wokół następujących obszarów badawczych: 1) Zagadnienia religiologiczne; 2) Objawienie i wiara; 3) Cud; 4) Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa.

1) **Zagadnienia religiologiczne**. W początkach twórczości naukowej Kopeć podejmował kwestie przynależące do religiologii. Pośród publikacji poświęconych tej problematyce warto wymienić: *Koran a Biblia* [1952], *Chrystus w Koranie* [1955], *Poglądy apologetów starochrześcijańskich na poznanie Boga* [1957], *Co to jest religia?* [1958], *Kościół a religie*

niechrześcijańskie [1966a]. Zdecydowana większość wymienionych publikacji powstała przed Soborem Watykańskim II i stanowi przedsoborową syntezę katolickiego ujmowania religii. Jedynie ostatni artykuł, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, ukazuje soborowe spojrzenie na religie. Kopeć prezentuje *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* Soboru Watykańskiego II, w której „po raz pierwszy zostało oficjalnie określone stanowisko Kościoła katolickiego jako przyjazny dialog, który Kościół chce nawiązać z innymi religiami w duchu miłości ewangelicznej" [Kopeć, 1966a: 31].

2) **Objawienie i wiara** to kwestie, które w twórczości Kopcia zajmują ważne miejsce. Do najważniejszych publikacji poświęconych problematyce Objawienia należą: *Objawienie* [1949], *Pojęcie objawienia Bożego* [1965], *Pojęcie i przekazywanie objawienia w nauce Soboru Watykańskiego II* [1967], *Stosunek Tradycji do Pisma św. w nauce Soboru Watykańskiego II* [1969], *Kryteria wiarygodności objawienia w nauce Soboru Watykańskiego I* [1973]. Natomiast problematykę wiary ukazują publikacje: *Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej* [1964b], *Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej* [1985]. W pracach naukowych, które powstały zarówno przed Soborem Watykańskim II, jak i po nim, widoczne jest nowe, personalistyczne i chrystocentryczne spojrzenie na Objawienie i wiarę [Kopeć, 1953, 1975, 1977c]. Lubelski profesor podkreśla, że dominujące w apologetyce tradycyjnej noetyczne i intelektualistyczne ujęcie Objawienia jako *locutio Dei attestans* było zbyt jednostronne i koncentrowało się jedynie na jego przekazie przez słowo. Tymczasem Objawienie biblijne jest rzeczywistością osobową, która w sposób dynamiczny realizuje się w historii zarówno przez Boże działanie, jak i Boże słowo. Co ważne, te dwie osobowe formy Objawienia są ze sobą ściśle powiązane. Dokonując analizy Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu *Dei Verbum*, profesor omawia – stosując kategorie personalistyczne – pojęcie Objawienia, jego realizację i przekazywanie w Kościele. Korelatem Bożego Objawienia jest wiara, dlatego Kopeć widzi potrzebę jej ujmowania także w kategoriach personalistycznych i historiozbawczych. Wiara chrześcijańska jest zatem żywą relacją – spotkaniem osoby ludzkiej z Jezusem Chrystusem. Inicjatorem tego spotkania jest Bóg. Akt wiary ma strukturę osobową i jest wydarzeniem interpersonalnym. Jest aktem bosko-ludzkim, gdyż Bóg daje człowiekowi swoją pomoc – łaskę, w której jest obecny jako działający tu i teraz [Kopeć, 1964b; Kopeć, Nalepa, 1985; Rusecki, 1985a: 28–31, 34–36]. Ponieważ centrum zarówno Objawienia, jak i wiary jest Jezus Chrystus, Kopeć promuje chrystocentryzm w teologii [Łukaszyk, 1968: 18–19].

3) **Cud** – Kopeć był pionierem posoborowego spojrzenia na problematykę cudu w polskiej teologii. W publikacjach podejmował on następujące kwestie: problem cudu w apologetyce współczesnej [1964a], rozpoznanie cudu [1966b], walor motywacyjny cudu [1972b, 1976b] oraz cud w teologii [1985a]. Jego biblijne pojmowanie cudu charakteryzują trzy elementy: personalistyczne rozumienie cudu, jego ujęcie znakowe oraz historiozbawczy sens.

Cud ma charakter personalistyczny. Autorem cudów starotestamentowych jest osobowy Bóg, natomiast cuda nowotestamentowe są dziełem Jezusa Chrystusa – Wcielonego Syna Bożego. Bóg, który jest sprawcą cudu, jest w nim obecny jako działający „tu i teraz". Uwyraźniają to cuda Jezusa, które objawiają Jego boską moc, dobroć Boga względem człowieka oraz osobową bliskość. Bóg poprzez wydarzenia cudowne zaprasza człowieka do wejścia z Nim w osobową relację, która realizuje się na płaszczyźnie wiary. Cud jest szczególnym uobecnieniem się osobowego Boga w historii, które należy odróżnić od Jego naturalnej, stwórczej obecności. W cudzie objawia się Bóg, który manifestuje swoje osobowe istnienie i obecność, objawia wolę nawiązania dialogu z człowiekiem, obdarza go zbawczymi dobrami i realizuje swoją ekonomię Objawienia i zbawienia, a jednocześnie staje się dla człowieka godny zaufania i wiary [Rusecki, 1985a: 31–33].

Personalistyczne rozumienie cudu u Kopcia jest dopełnione przez ujmowanie go w kategoriach znakowych. Należy zauważyć, że oba ujęcia wzajemnie się uzupełniają i pozostają ze sobą w ścisłej korelacji. Z semiotycznym rozumieniem cudu spotykamy się u Ojców Apostolskich i Ojców Kościoła, a szczególnie u św. Augustyna, który eksponuje w cudzie zarówno element widzialny, jak i nadane mu przez Boga znaczenie i sens. To Bóg – Autor cudu – decyduje zarówno o empirycznej stronie cudu, jak i o jego treści. Element empiryczny cudu jest dostrzegalny i wyróżnia się spośród innych zjawisk swoją niezwykłością. Jednak nie w tym tkwi istota cudu jako Bożego znaku. Cud jako znak nie może być sprowadzany jedynie do elementu widzialnego (materialnego, empirycznego). Mimo to zjawiskowa strona cudu powinna odbiegać od zwykłego biegu rzeczy, aby przyciągnąć uwagę świadków i wzbudzić ich zainteresowanie. Strona empiryczna cudu, choć niezwykła, ma charakter poważny i dyskretny, gdyż jest wynikiem Bożego działania. Element widzialny cudu stanowi nośnik Bożej obecności oraz treści nadprzyrodzonej. Cud-znak nie może przy tym koncentrować uwagi odbiorcy wyłącznie na elemencie widzialnym, lecz ma prowadzić go do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Znaczenie cudu jako znaku nie jest kwestią umowy ani dowolnej interpretacji, lecz wynika z Bożego nadania. Warunkiem koniecznym jego odczytania jest łaska Boża, gdyż jedynie perspektywa wiary pozwala przyjąć właściwe

znaczenie Bożego znaku. Bez wiary cudowne działanie Boga pozostaje jedynie wydarzeniem przekraczającym znane prawa natury. Pełne odczytanie cudu-znaku dokonuje się poprzez odniesienie go do „kodu", którym jest Objawienie Boże. Cuda przynależą do struktury Objawienia i dlatego tylko w jego perspektywie mogą być właściwie zrozumiane i interpretowane. Ponieważ pełnia Bożego Objawienia dokonała się w Jezusie Chrystusie, On sam jest osobowym „kodem" potrzebnym do właściwego odczytania znaczenia wydarzeń cudownych [Kopeć, 1976a: 73–75; Kopeć, 1972b: 100–109; Rusecki, 2011: 8].

Kopeć w teologii cudu uwydatnia także jego historiozbawcze znaczenie. Cuda dokonują się w konkretnym miejscu i czasie, czyli w historii. Tym samym przynależą one do historii działania Boga – historii zbawienia – oraz ją współtworzą. Cuda należy wiązać z osobą Jezusa Chrystusa, w którym dokonało się definitywne odkupienie człowieka. Jednak już cuda Starego Testamentu nie tylko zapowiadały zbawienie, lecz – będąc aktami Bożej mocy – także je realizowały, odnawiając zniszczone przez grzech dzieło stworzenia. Taki sam sens mają cuda Jezusa. Stanowią one w sposób wyraźny realizację zbawienia, które zostało ostatecznie dopełnione w wydarzeniach paschalnych. Podobnie jak cuda Jezusa, tak również cuda dokonujące się nieustannie w Kościele przynależą do porządku soteriologicznego.

4) **Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa**, które jest sercem chrześcijaństwa, stanowi dla chrystologii fundamentalnej główny obszar badań. Dorobek Kopcia z zakresu teologii rezurekcyjnej jest imponujący, gdyż obejmuje kilkanaście publikacji naukowych, w których ukazuje on, że zmartwychwstanie jest centralną prawdą chrześcijaństwa oraz kluczowym argumentem za jego wiarygodnością [Kopeć, 1959a, 1959b, 1960a, 1960b, 1961, 1972a, 1977a, 1977b, 1978, 1982b, 1985a]. Rezurekcja jest zarówno realnym wydarzeniem historycznym, jak i nadprzyrodzonym misterium, które przekracza możliwości czysto naukowego poznania. Oznacza ona przejście Jezusa ze śmierci do nowej, nadprzyrodzonej rzeczywistości w uwielbionym ciele. Lubelski profesor wiarygodność zmartwychwstania łączy z wykazaniem jego realności i historyczności oraz jego objawieniowo-zbawczego sensu. Problem wiarygodności rezurekcji uczynił centralnym przedmiotem badań i refleksji naukowej w ramach teologii fundamentalnej. Apologia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ujęciu Kopcia stanowi dojrzałe połączenie klasycznej argumentacji apologetycznej z refleksją teologicznofundamentalną o charakterze personalistycznym i historiozbawczym. Zostanie ona przedstawiona w dalszej części niniejszego opracowania.

Warsztat apologety

Nawiązania

Początki drogi naukowej Kopcia przypadają na okres poprzedzający Sobór Watykański II. Podejmowana przez młodego profesora refleksja apologetyczna ma wyraźny rys personalistyczny. Jest to czytelna zapowiedź odejścia od tradycyjnej apologetyki klasycznej o charakterze intelektualistycznym. W czasie soboru i bezpośrednio po nim Kopeć, włączając się w posoborową dyskusję szczególnie nad kwestiami poruszonymi w Konstytucji o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, podejmuje namysł m.in. nad pojęciem i przekazywaniem Objawienia Bożego [Kopeć, 1967] oraz relacją Tradycji do Pisma Świętego [1969]. Na podstawie Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II ukazuje nowe stanowisko Kościoła katolickiego wobec wyznawców innych religii i pragnienie dialogu z nimi [1966a].

Po Soborze Watykańskim II Kopeć opowiada się zdecydowanie za teologią fundamentalną w personalistycznym ujęciu [Rusecki, 1985a]. Wyraźne przejście od apologetyki do teologii fundamentalnej ma miejsce w 1976 roku i wiąże się z wydanym skryptem dla studentów pt. *Teologia fundamentalna*. Wydawane wcześniej podręczniki (cztery wydania) nosiły tytuł *Apologetyka*. Lubelski profesor był świadom tego, że w literaturze zamiennie używa się terminów „apologetyka" i „teologia fundamentalna", jednak chciał podkreślić, że pełne uzasadnienie wiarygodności Objawienia i chrześcijaństwa powinno się dokonywać na płaszczyźnie zarówno rozumu, jak i wiary (*ratio et fides*). Rusecki – uczeń i następca Kopcia na Katedrze Chrystologii Fundamentalnej – stwierdza:

> Wspominane podejście do problematyki apologetycznej E. Kopcia było wynikiem nie tylko śledzenia najnowszej literatury przedmiotu w myśli zachodniej, ale i świadomego sposobu uprawiania tej dyscypliny. Największy wpływ na twórczość prof. E. Kopcia wywarli następujący autorzy: J. Mouroux, K. Adam, R. Guardini, A. Brunner, C. Cirne-Lima, W. Bulst, E. Masure, A. Liégé, R. Latourelle, R. Aubert, L. Monden, J. Guitton. Wpływ J. Mouroux i R. Guardiniego zaznaczył się w personalistycznym podejściu do objawienia, wiary i cudu; W. Bulsta, R. Latourelle'a – w zakresie problematyki objawienia, C. Cirne-Limy, K. Adama, A. Brunnera, R. Auberta – w osobowym ujmowa-

niu wiary, E. Masure'a, L. Mondena, A. Liégé, J. Mouroux – w ujmowaniu cudu w kategoriach znaku Bożego i zdarzenia interpersonalnego, J. Guittona i J. Mouroux – w osobowym traktowaniu wiarogodności ujmowanej w kategoriach świadectwa [Rusecki, 1985a: 27].

Stosunek do adwersarzy

Kopeć – jako kapłan, profesor, przedstawiciel współczesnej apologetyki katolickiej – wyróżniał się nie tylko konsekwentną obroną wiary, lecz także kulturą prowadzenia polemik światopoglądowych. Jego podejście do adwersarzy miało charakter dialogiczny, a nie konfrontacyjny. Nie traktował polemiki jako pola walki, lecz jako przestrzeń poszukiwania prawdy, w której rozmówca – nawet krytyczny wobec chrześcijaństwa – pozostaje partnerem, a nie przeciwnikiem do pokonania. Poprzez taką postawę wpisywał się w szerszy nurt odnowy teologicznej zapoczątkowanej przez Sobór Watykański II, który podkreślał potrzebę dialogu Kościoła ze współczesnym światem, jego kulturą i nauką. Kopeć realizował ten postulat nie tylko deklaratywnie, lecz także metodologicznie – poprzez otwartość na pytania, uczciwe przedstawianie stanowisk oponentów oraz unikanie uproszczeń.

W swojej działalności apologetycznej koncentrował się na wykazywaniu wiarygodności chrześcijaństwa przy użyciu zróżnicowanych i komplementarnych form argumentacji. Z jednej strony odwoływał się do źródeł teologicznych: Objawienia, Pisma Świętego oraz Tradycji Kościoła, ukazując ich wewnętrzną spójność i historyczne zakorzenienie. Z drugiej strony sięgał po narzędzia wypracowane przez filozofię – zwłaszcza w zakresie metafizyki i epistemologii – aby uzasadniać racjonalność wiary i możliwość poznania prawdy o Bogu. Istotnym elementem jego refleksji było także korzystanie z dorobku nauk humanistycznych i społecznych, takich jak historia, socjologia czy psychologia, które pozwalają lepiej rozumieć fenomen chrześcijaństwa i kontekst przeżywania wiary. Podkreślał ponadto potrzebę wykorzystywania nauk przyrodniczych, np. medycyny, w celu naukowej weryfikacji cudu. W rezultacie jego apologetyka miała charakter integralny: łączyła wierność treściom wiary z otwartością intelektualną oraz wysoką kulturą dialogu. Dzięki temu nie ograniczała się do obrony przed zarzutami, lecz stawała się doniosłą propozycją wiary chrześcijańskiej, która jest racjonalnie uzasadniona i egzystencjalnie niezbędna dla człowieka.

Forma literacka

Forma literacka twórczości naukowej Kopcia uwarunkowana jest jej adresatami, którymi są zarówno studenci, jak i teologowie (zapewne w mniejszym stopniu także autorzy, z którymi polemizuje). Dlatego jego opracowania cechuje świadomość potrzeby myślenia całościowego i systemowego. Uwidaczniają to poszczególne artykuły, w których zagadnienia cząstkowe podejmowane są w perspektywie większej całości i w powiązaniu z nią. Tym samym pojedyncze opracowania stanowią elementy przemyślanej i metodologicznie dojrzałej apologetyki oraz teologii fundamentalnej o charakterze personalistycznym.

Główne wątki apologetyczne

Dziedzictwo teologiczne Kopcia wskazuje, że jego myśl apologetyczna zawiera wszystkie najważniejsze i klasyczne wątki charakterystyczne dla chrystologii fundamentalnej. Natomiast refleksja apologetyczno-eklezjologiczna pojawia się jedynie w podręcznikach dla studentów: *Apologetyka* i *Teologia fundamentalna*. Wkład Kopcia w myśl apologetyczną i teologicznofundamentalną łączy się ze stopniowym przejściem od uprawiania apologetyki do teologii fundamentalnej. Lubelski profesor podejmuje także namysł nad zjawiskiem religii, poszukując odpowiedzi na zasadnicze pytania: czym jest religia, jaka jest jej geneza oraz co stanowi jej istotę? Kopeć był jednym z pierwszych teologów w Polsce, którzy – na podstawie nauczania Soboru Watykańskiego II – zajmowali się ukazaniem stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich. W refleksji nad zagadnieniem Objawienia podejmuje on próbę uwiarygodnienia rzeczywistości Objawienia, wiary i cudu, o czym była już mowa.

Do głównych kwestii, w których uwidacznia się rys apologetyczny i apologijny, należą: historyczność Jezusa Chrystusa oraz Jego zmartwychwstanie, przy czym kwestia druga jest priorytetowa i centralna, co widać zarówno w częstym jej podejmowaniu, jak i w obszernym opracowaniu. Kopeć ma pełną świadomość tego, że początki religii chrześcijańskiej są ściśle związane z osobą Jezusa Chrystusa: zarówno z Jego historycznym istnieniem, jak i zmartwychwstaniem.

1) **Apologia historyczności Jezusa Chrystusa** – Omówienie tej kwestii Kopeć rozpoczyna od stwierdzenia, że próby zakwestionowania historycznego istnienia Jezusa pojawiły się „dopiero w okresie oświecenia, kiedy opierając się na założeniach filozoficznych, starano się wyjaśnić powstanie

chrześcijaństwa jako dziejów pewnej idei religijnej, symbolu religijnego lub ruchu społecznego. W ramach takich historiozofii, świadectwa historyczne o Jezusie interpretowano mitologicznie. Wśród wielu hipotez, które kwestionowały lub odrzucały historyczne istnienie Jezusa, wyróżnić można jako najważniejsze: hipotezę idealistyczną, synkretyczną, symboliczną i socjalną" [Kopeć, 1982a: 73].

Lubelski teolog, podejmując polemikę z D. F. Straussem – zwolennikiem hipotezy idealistycznej, według którego *Ewangelie* przedstawiają w formie mitycznej dzieje idei religijnej, a nie dzieje osoby historycznego Jezusa z Nazaretu – wskazuje na błędy metodyczne i rzeczowe. Wprowadzenie założeń filozoficznych do badań historycznych prowadzi do deformacji historii [Kopeć, 1976a: 126–127; 1974: 121–123]. Lubelski profesor zdecydowanie odrzuca także hipotezę synkretyczną, według której chrześcijaństwo powstało w wyniku ewolucji z religii pogańskich. Drews, sztandarowy przedstawiciel tej hipotezy, uważał, że Chrystus nie istniał jako postać historyczna, lecz jest mitem podobnym do bóstw religii antycznych (Adonis, Mitra, Dionizos, Ozyrys). Zdaniem lubelskiego teologa poglądy te są dowolne i lekceważą obowiązujące w badaniach porównawczej historii religii zasady: „Poprawne metodycznie badania porównawczej historii religii wykazały, że idea soteryczna w chrześcijaństwie była jednorazowa i niepowtarzalna, historyczna, a nie zjawiskowa, czyli stale powtarzająca się w przyrodzie, jak to miało miejsce w religiach antycznych" [Kopeć, 1982a: 74]. Dlatego wniosek o podobieństwie Jezusa Chrystusa do bóstw antycznych trzeba uznać za bezzasadny. Kopeć rozprawia się także z powstałą w latach 50. XX wieku teorią profesora paryskiej Sorbony Dupont-Sommera o dużym podobieństwie pomiędzy centralną postacią gminy w Qumran a Jezusem *Ewangelii*, uznając ją za zupełnie dowolną [Kopeć, 1982a: 75]. W apologii chrześcijaństwa Kopeć odnosi się również do hipotezy symbolicznej, według której Jezus przedstawiony w Ewangeliach jest tylko obrazem, symbolem rzeczywistości transcendentnej (wytworem ludzkiej podświadomości), a nie postacią historyczną. Do przedstawicieli tej hipotezy należą: A. Niemojewski (Jezus jest symbolem księżyca jako syn bóstwa słońca), P. Jensen (Jezus ewangeliczny jest symbolem słońca), W. B. Smith (kult bóstwa Jezusa istniał na kilka wieków przed chrześcijaństwem, które wzbogaciło mit o Jezusie o historię jego życia, śmierci i zmartwychwstania, jako symbol żyjącego, umierającego i zmartwychwstałego bóstwa) [Kopeć, 1982a: 75–76]. Zdaniem Kopcia dowolne poglądy szkoły symbolicznej „nie mogły być traktowane w nauce poważnie i rzeczowo, gdyż ignorowały wyniki badań historycznych" [Kopeć, 1982a: 76].

W apologii historyczności Jezusa teolog z KUL-u najwięcej miejsca poświęca hipotezie socjalnej, która lansowana była w Polsce przez religioznawstwo marksistowskie oraz ideologię socjalistyczną. Punktem wyjścia tej hipotezy jest wprowadzone przez Marksa, Engelsa i Lenina dialektyczne i materialistyczne pojmowanie historii w ramach materializmu dziejowego, według którego podstawą przemian społecznych jest czynnik ekonomiczny. Zgodnie z tym założeniem A. Kalthoff uważa, że przyczyn powstania chrześcijaństwa trzeba szukać w uwarunkowaniach społeczno-ekonomicznych, a nie w działaniu jednostki. Kopeć, oceniając poglądy Kalthoffa, stwierdza:

> Pojmowanie chrześcijaństwa jako tworu bezosobowej siły rodzącej się z potrzeb gospodarczych środowiska, uznano za zupełnie dowolne i nie poparte żadnymi argumentami historycznymi. […]. Historia religii wykazuje coś wręcz przeciwnego. Wszelkie ruchy religijne, jakie zna historia, zwłaszcza zorganizowane, miały zawsze swego założyciela, mistrza, proroka. Ponadto hipoteza ta posiada cały szereg błędów rzeczowych […] [Kopeć, 1982a: 77].

Drugim przedstawicielem hipotezy socjalnej, z którym polemizuje Kopeć, jest K. Kautsky. Przejął on poglądy Kalthoffa, zmieniając tylko miejsce powstania chrześcijaństwa z Rzymu na Palestynę [Kopeć, 1976a: 128–130, 1974: 123–124].

W czasach działalności naukowej Kopcia hipoteza socjalna, która powstanie chrześcijaństwa wiąże z przemianami społecznymi, była głoszona przez religioznawców marksistowskich. Tworzyli oni dwa główne kierunki: mitologiczny (R. J. Wipper, A. B. Ranowicz, S. I. Kowalew, J. A. Lencman, G. M. Liwszyc, B. Bošnjak, A. Donini) i historyczny (N. M. Nikolski, S. A. Żebielew, A. Robertson, M. Robbe, Z. Poniatowski, O. Mandić). Zdaniem pierwszych mit o Jezusie został stworzony przez bogate warstwy społeczne i narzucony ludziom biednym. Natomiast przedstawiciele kierunku historycznego nie negowali historycznego istnienia Jezusa z Nazaretu, jednak początek i istotę chrześcijaństwa wiązali z bazą ekonomiczną, a dokładnie z dwoma zwalczającymi się ruchami socjalnymi: rewolucyjnym petrynizmem i paulinizmem [Kopeć, 1982a: 77–80]. Odnosząc się do powyższych twierdzeń, trzeba stwierdzić, że zarówno nurt mitologiczny, jak i historyczny opierają się na silnym **redukcjonizmie materialistycznym**, zakładając, że religia jest jedynie produktem warunków ekonomicznych i walki klas. Teza o czysto „społecznym wytworzeniu" chrześcijaństwa jako efektu konfliktu ruchów społecznych, takich jak petrynizm i paulinizm jest **spekulatywna i nieudokumentowana**

źródłowo. Nurt mitologiczny, który całkowicie odrzuca historyczność Jezusa, jest nie do przyjęcia w badaniach akademickich. Wreszcie marksistowska interpretacja często cierpi na **jednostronność metodologiczną** – zakłada, że ekonomia jest jedynym kluczem do zrozumienia religii, co ogranicza możliwość pełniejszej, wieloaspektowej analizy zjawisk religijnych.

Po krytycznym odniesieniu się do prób zakwestionowania historyczności Jezusa Chrystusa Kopeć przedstawia świadectwa pozachrześcijańskie potwierdzające Jego istnienie. Omawia krótkie wzmianki o religii chrześcijańskiej i Jezusie u historyków rzymskich II wieku: Pliniusza Młodszego, Swetoniusza i Tacyta oraz u historyka żydowskiego z końca I wieku, Józefa Flawiusza, i w Talmudzie [Kopeć, 1982a: 80–85, 1976a: 119–125, 1974: 115–120]. Na koniec zajmuje się głównym źródłem poznania Jezusa, którym są świadectwa nowotestamentowe, a szczególnie cztery Ewangelie kanoniczne. Kopeć krytycznie odnosi się do poglądów H. S. Reimarusa, K. L. Schmidta i M. Dibeliusa oraz na podstawie Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej *De historica evangeliorum veritate* z 1964 roku obszernie omawia proces powstawania Ewangelii, ich autentyczność, integralność oraz wiarygodność [Kopeć, 1982a: 85–98, 1976a: 97–119]. Poznanie złożonej genezy Ewangelii pomaga zrozumieć ich naturę, historię oraz gatunek literacki. Ewangelie zawierają elementy historyczne (słowa i czyny Jezusa z Nazaretu), które nie zostały przedstawione jedynie w formie faktów, lecz otrzymały sens teologiczny; tym samym stanowią syntezę historii i teologii, obejmują słowa i czyny Jezusa – element historyczno-faktograficzny – oraz ich interpretację i adaptację do potrzeb wspólnoty – komponent redakcyjny i aktualizujący.

2) **Apologia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa** – Kopeć miał pełną świadomość tego, że zmartwychwstanie Chrystusa jest centralną prawdą wiary chrześcijańskiej, dlatego podejmował jego obronę, odnosząc się do prób jego zakwestionowania. Dostrzegając przemiany, jakie zaszły w rozumieniu rzeczywistości wiary w czasach Soboru Watykańskiego II, lubelski profesor widział także potrzebę pogłębienia argumentacji rezurekcjonistycznej. Eksponując znaczenie rezurekcji, stwierdza, że to właśnie ona „stanowi centralne wydarzenie w historii zbawienia i podstawową tajemnicę wiary chrześcijańskiej. Bez zmartwychwstania Jezusa […] nie moglibyśmy zrozumieć powstania i istnienia chrześcijaństwa" [Kopeć, 1982b: 246; Skawiński, 1985: 39].

W apologii rezurekcji Chrystusa Kopeć wychodzi od prawdy, że jest ona fundamentalnym wydarzeniem historii zbawienia oraz centralnym misterium wiary chrześcijańskiej; jest zarazem realnym faktem i zbawczym

misterium [Kopeć, 1977b: 225–228, 1977a: 107–118, 1982b: 246–277]. Rezurekcja Chrystusa ma zatem podwójny wymiar: jest rzeczywistością realną, związaną z historią (z konkretnymi wydarzeniami dziejącymi się w określonym miejscu i czasie – są one potwierdzone świadectwami tych, którzy „widzieli i słyszeli"), a jednocześnie posiada wymiar transcendentny (ponadhistoryczny), przekraczający możliwości czysto empirycznego ludzkiego poznania. Lubelski teolog, broniąc realności zmartwychwstania m.in. przed przedstawicielami szkoły ewolucjonizmu religijnego oraz poglądami R. Bultmanna i W. Marxsena, podkreślał, że nie jest ono mitem ani symbolem wiary uczniów, lecz realnym wydarzeniem potwierdzanym przez zewnętrzne znaki:

> Zmartwychwstanie Chrystusa jest aktem Bożej wszechmocy, niedostępnym poznaniu naturalnemu. Dlatego też nie może być nazwane faktem historycznym w tym samym znaczeniu, co śmierć Jezusa na krzyżu czy pogrzebanie. Z drugiej strony zmartwychwstanie jako rzeczywistość nadprzyrodzona została niejako udostępniona poznaniu naturalnemu poprzez zewnętrzne znaki (pusty grób, chrystofanie) i dzięki temu można je nazwać faktem, który dokonał się w ramach historii, choć swą treścią wykracza ponad historię [Kopeć, 1972a: 105].

Fundamentem wykazania wiarygodności rezurekcji są dla Kopcia świadectwa Nowego Testamentu. Profesor przywołuje cztery grupy świadectw: pierwotną kerygmę apostolską, formuły wiary, hymny liturgiczne oraz relacje czterech Ewangelii [Kopeć, 1976a: 155]. Wiarygodność tych świadectw wiąże przede wszystkim z ich wczesnochrześcijańską genezą, gdyż powstały w środowisku apostolskim oraz w czasie bliskim wydarzeniom rezurekcyjnym. Lubelski teolog uważa, że u podstaw błędnego przekonania badaczy z kręgów liberalnych, oświeceniowych i pozytywistycznych leży niewłaściwe rozumienie źródeł biblijnych, które są traktowane jako dokumenty ściśle historyczne. Tymczasem trzeba mieć na uwadze cel i charakter przekazów nowotestamentowych. Nie mają one charakteru historyczno-kronikarskiego, ale są przede wszystkim świadectwem wiary, odwołującym się do wydarzeń historycznych. Ewangeliści czerpali wiadomości z tradycji apostolskiej oraz kierowali się określonym celem redakcyjnym, jednak podstawą ich narracji są realne wydarzenia, potwierdzone przez wielu świadków [Kopeć, 1977a: 110–111, 1982b: 261–267]. Wyżej wymienione świadectwa Nowego Testamentu stanowią fundamentalną i wiarygodną podstawę do wykazania faktyczności i prawdziwości zmartwychwstania. Pomagają bowiem w dotarciu do środowiska apostolskiego,

które proklamowało wiarę w Jezusa Chrystusa, opartą na realnym wydarzeniu, jakim było Jego zmartwychwstanie. Świadectwa te dają możliwość poznania sposobów wyrażania wiary i przepowiadania w Kościele wczesnoapostolskim, jak również przybliżają treść orędzia wielkanocnego. Pozwalają także odczytać zawartą w nich pierwotną argumentację za wiarygodnością zmartwychwstania.

Kopeć uwypukla cztery zasadnicze racje przemawiające za wiarygodnością zmartwychwstania: świadectwo Pism, pusty grób, chrystofanie paschalne oraz gwałtowna i radykalna przemiana apostołów – od lęku do odważnego świadectwa wiary [Kopeć, 1972a: 109]. Analiza tych znaków (przy uwzględnieniu *fides et ratio*) pozwala ukazać zarówno historyczne zakorzenienie wiary wielkanocnej, jak i jej fundamentalne znaczenie dla powstania i trwania chrześcijaństwa.

Świadectwo Pism. Kopeć zauważa, że w katechezach paschalnych skierowanych do środowiska judaistycznego używana jest tzw. argumentacja skrypturystyczna (z proroctw ST) [Kopeć, 1959b: 97–98]. Argumentacja ta jest ważna, ponieważ w mentalności Hebrajczyków odwołanie się do Starego Testamentu miało najwyższe znaczenie, większe niż świadectwo każdego człowieka. Przykładem stosowania argumentacji biblijnej w Kościele czasów apostolskich jest mowa św. Piotra wygłoszona w Jerozolimie w dzień zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 14–36). Katecheza ta skierowana jest do Żydów, dlatego rozbudowana została argumentacja skrypturystyczna: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa są realizacją odwiecznego planu Boga. Piotr, interpretując słowa Psalmu 16 (w. 10), wykazuje, że w rezurekcji Jezusa z Nazaretu wypełniła się obietnica dana przez Boga Dawidowi (w. 29–31). Kopeć stwierdza: „Apostoł wykazuje swym słuchaczom, że proroctwo Dawidowe może odnosić się jedynie do Chrystusa. Uzasadnia to tym, że Dawid nie mógł mówić o sobie, gdyż po śmierci *został pogrzebany, a jego grób znajduje się pośród nas aż po dzień dzisiejszy* (Dz 2, 29)" [Kopeć, 1959b: 98]. W Dziejach Apostolskich odnajdujemy także obszerną mowę, którą św. Paweł wygłosił w Antiochii Pizydyjskiej. Audytorium było mieszane: słuchaczami byli bowiem i Żydzi, i Grecy (Dz 13, 23–41). Katecheza stanowi swoiste kompendium nauczania apostoła Pawła o zmartwychwstaniu i jego zbawczych skutkach. Argumentacja biblijna polega na wykazaniu, że w Jezusie wypełniły się obietnice dane „ojcom" oraz proroctwo Dawidowe (Ps 16, 10). Apostoł Narodów ostro krytykuje mieszkańców Jerozolimy za to, że nie rozpoznali w Jezusie Mesjasza, który był zapowiedziany w Starym Testamencie (w. 27. 29. 41). Podobnie w *Credo* korynckim (1 Kor 15, 3–5) znajdujemy stwierdzenie, że Chrystus zmartwychwstał „zgodnie z Pismem". Kopeć [1959b: 97] stwierdza, że użyta tu

formuła w sposób ogólny wyraża przekonanie, że Chrystus przez zmartwychwstanie wypełnił Pisma. Argumentacja skrypturystyczna odnosząca się do rezurekcji stanowi jedynie część biblijnego potwierdzenia wiarygodności osoby i misji Mesjasza.

Pusty grób. Kopeć wskazywał także na tradycję o pustym grobie jako jeden z kluczowych elementów argumentacji apologetycznej. Zwracał uwagę na potwierdzenie informacji o jego wczesnym odkryciu we wszystkich przekazach ewangelijnych; uwyraźniał fakt, że pierwszymi świadkami były kobiety, oraz zauważał brak przekonującego i uzasadnionego alternatywnego wytłumaczenia, dlaczego nie ma w nim ciała. Natomiast teorie o kradzieży ciała czy pomyłce w identyfikacji grobu uznawał za dowolne i nieracjonalne. Profesor wyjaśnia:

> Pusty grób – to tradycja bez wątpienia starożytna; marginalna w stosunku do tradycji centralnej o ukazaniach. Pierwotne teksty nie sugerowały powstania wiary w Zmartwychwstanie jako wynik odkrycia pustego grobu. Wskazują raczej, że ta wiara zrodziła się wskutek boskiego orędzia – słów anioła lub Chrystusa […]. Sam w sobie pusty grób nie jest przedstawiony jako jakiś dowód zmartwychwstania, ale raczej jako fakt budzący zdumienie, strach lub obawę [Kopeć, 1982b: 270].

Stwierdzenie, że w grobie nie ma ciała Jezusa, jest pierwszym etapem doświadczenia wielkanocnego niewiast i uczniów. Narracje o odkryciu pustego grobu przekazują wszyscy ewangeliści (Mt 28, 1–8; Mk 16, 1–8; Łk 24, 1–12; J 20, 2–13) [Kopeć, 1959a: 72]. Za ich wiarygodnością przemawia zgodność co do istoty faktu (grób jest pusty), przy równoczesnych rozbieżnościach w szczegółach. Gdyby relacje zostały stworzone przez pierwotną gminę chrześcijańską, z pewnością zadbano by o ich większą zgodność w detalach. Różnice w relacjach o pustym grobie wynikają z teologicznych i redakcyjnych koncepcji poszczególnych ewangelistów oraz z bogactwa tradycji, z której korzystali. Narracje te mają wielorakie odniesienia do historii, dlatego tradycja o pustym grobie jest historycznie udokumentowana [Kopeć, 1959b: 102].

Odkrycie pustego grobu dokonuje się niejako „przy okazji". Kobiety nie spodziewały się zmartwychwstania, przypuszczały, że ciało Jezusa będzie w grobie. Martwiły się jedynie o to, kto im odsunie kamień od grobu. Widząc pusty grób, zdumione i przerażone myślały, że Jego ciało zostało wykradzione. Historyczność pustego grobu pośrednio potwierdza sam fakt powołania się w relacjach ewangelijnych na świadectwo kobiet, które nie liczyło się w świetle ówczesnego prawa żydowskiego. Gdyby wiadomość

była zmyślona, zapewne nie powoływano by się na świadectwo niewiast, które wówczas nie uchodziło za wiarygodne. Warto dodać, że nie istnieją jakiekolwiek świadectwa przeciwne, mówiące np. o kulcie grobu Jezusa, choć w tych czasach znany był żydowski zwyczaj pielgrzymowania do grobów ludzi świętych, a szczególnie proroków i męczenników. Gdyby fakt pustego grobu Jezusa nie był powszechnie znany w Jerozolimie, to przepowiadanie apostołów szybko spotkałoby się z reakcją przeciwników zmartwychwstania, w której powoływano by się na istnienie grobu, w którym spoczywa ciało. Jednak o takich świadectwach nic nie wiadomo. Wszystkie próby podważenia prawdy zmartwychwstania zmierzały do wykazania, że ciało znikło z grobu w inny sposób, natomiast nie dyskutowano z samym faktem, że grób był pusty. Najwięksi nawet przeciwnicy Jezusa nie kwestionowali pustego grobu; faryzeusze rozpowszechniali jedynie pogłoskę o wykradzeniu ciała (por. Mt 28, 11–15) [Kopeć, 1976a: 167–168].

Kopeć rozwija znakową interpretację pustego grobu [Kopeć, 1972a: 109–110]. W tradycyjnej apologetyce koncentrowano się na widzialnej stronie znaku i starano się wykazać historyczność pustego grobu, co miało służyć „udowodnieniu" prawdziwości samego zmartwychwstania. Jednak dla pełnego ukazania sensu znaku religijnego konieczne jest uwzględnienie jego niewidzialnej strony, czyli znaczenia nadanego mu przez Boga:

> Według relacji paschalnych, choć fakt pustego grobu, który odnaleziono po śmierci Jezusa w poranek wielkanocny, sam w sobie jest faktem historycznym, to jednak nie stanowi on znaku, przy pomocy którego apostołowie uzasadniali wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa. Świadkowie, którzy stwierdzili ten fakt, nie myśleli o zmartwychwstaniu, ale raczej o kradzieży ciała. Dopiero słowa anioła (Mk 16, 7), komentujące ten fakt (*Offenbarungsworte*), względnie słowa samego Chrystusa (J 20, 14–17) nadają temu faktowi sens paschalny i czynią z niego znak zmartwychwstania Jezusa [Kopeć, 1972a: 109].

Anioł zjawia się przy pustym grobie i mówi do niewiast: *Nie bójcie się! Szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; powstał, nie ma Go tu. Oto miejsce, gdzie Go złożyli* (Mk 16, 6; por. Mt 28, 5–6; Łk 24, 5–6). W opinii profesora KUL-u znaczenie pustego grobu jest potrójne:

> Sens wydarzeń – jakie miały miejsce przy pustym grobie – zawiera się w trzech symbolach. Najważniejszym i najbardziej wymownym jest odsunięty głaz. Wyraża on w ten sposób, że potęga szeolu została pokonana. Odsunięty na bok głaz jest symbolem triumfu Boga, który uwolnił swego Syna z więzów śmierci. Bardzo ekspresyjnym znakiem zmartwychwstania

> jest brak ciała Chrystusa. Ponadto ta pustka i nieobecność skierowująca uwagę na miejsce po zwłokach, otwiera bezkresne horyzonty poszukiwań – tego żyjącego. Prześcieradła pozostawione w grobie poświadczają na swój sposób, że ciało Jezusa osiągnęło pełnię bytu i powinno być szukane gdzie indziej. Wydaje się sugerować (szczególnie na kanwie *Ewangelii* Jana), że zmartwychwstanie Jezusa nie jest powrotem do poprzedniego życia (tak jak w przypadku Łazarza, który wyszedł z grobu owinięty w bandaże), ale przede wszystkim nowym, uwielbionym życiem w chwale [Kopeć, 1982b: 270–271].

Fakt pustego grobu próbowali zakwestionować faryzeusze, którzy przekupili straż i polecili żołnierzom rozgłaszać, że ciało Jezusa wykradli z grobu uczniowie (Mt 28, 11–15). Późniejsze próby zakwestionowania faktu pustego grobu – z którymi polemizuje Kopeć – nawiązują do powyższej sytuacji. W wieku XVIII H. S. Reimarus sformułował hipotezę, według której wiara w zmartwychwstanie i opowiadanie o pustym grobie są wyrafinowanym oszustwem uczniów, którzy wykradli ciało Jezusa i zaczęli rozgłaszać, że On zmartwychwstał. A. Meyer i A. Loisy utrzymywali, że ciało Jezusa zostało wrzucone do wspólnego grobu przeznaczonego dla pielgrzymów, którzy zmarli w Jerozolimie podczas świąt Paschy, i dlatego nie można było go odnaleźć. H. G. Paulus stworzył teorię pozornej śmierci – Jezus nie umarł na krzyżu i został pochowany w stanie letargu. Przebudził się po trzydniowej śpiączce, sam odsunął kamień zamykający wejście do grobu i wyszedł z niego. Według D. F. Straussa pusty grób został wymyślony przez uczniów Jezusa dla uzasadnienia mitu o zmartwychwstaniu ich nauczyciela. M. Goguel, twórca teorii zmartwychwstania jako gloryfikacji duchowej, uważał, że opowiadania ewangelijne o pustym grobie powstały dla celów apologetycznych. Podobnie historyczność pustego grobu negowali R. Bultmann i W. Marxsen, którzy uważali te relacje za wytwór pierwotnego chrześcijaństwa [Kopeć, 1976a: 167–171]. Kopeć, w ramach apologii zmartwychwstania, powyższe próby zakwestionowania prawdziwości pustego grobu poddaje analizie, która pozwala dostrzec logiczne i metodologiczne braki, historyczne nieścisłości, zupełną dowolność w przyjmowaniu lub odrzucaniu faktów i ich interpretacji [Kopeć, 1976a: 167–169]. Tym samym próby te pozostają jedynie pseudonaukowymi i dowolnymi hipotezami. Zdaniem profesora fakt pustego grobu nie dowodzi zmartwychwstania, lecz przeciwnie: rezurekcja implikuje ten fakt, który stanowi konieczny warunek wykazania jej wiarygodności [Kopeć, 1972a: 109–110, 1959a: 73].

Chrystofanie paschalne. Trzecim, a zarazem dla Kopcia najważniejszym filarem apologii rezurekcji są chrystofanie paschalne, czyli

ukazywanie się Chrystusa po zmartwychwstaniu apostołom i niewiastom. Lubelski profesor często powracał do tej tematyki: analizował różnorodność świadectw, ich wczesne pochodzenie oraz brak cech zbiorowej halucynacji, co pozwoliło mu stwierdzić, że doświadczenie paschalne uczniów miało charakter obiektywny i transformujący. Fundamentalną kwestią jest to, że świadectwa nowotestamentowe zgodnie potwierdzają fakt chrystofanii (np. Mt 28; Łk 24; J 20 i 21; Mk 16, 7. 9–20; Dz 1, 3; 10, 40–41; 13, 31; 1 Kor 9, 1; 15, 6–8; Ga 1, 12. 16) [Kopeć, 1978, 1982b]. Tym samym nie tylko pozwalają uznać realność faktu zmartwychwstania, ale także odsłaniają jego istotę. Chrystofanie są Bożą proklamacją zmartwychwstania oraz najważniejszym jego uwiarygodnieniem [Kopeć, 1959b]. Nie miały charakteru powszechnego, ale były skierowane do „wybranych uprzednio przez Boga na świadków" (Dz 10, 41). Najstarszy wykaz świadków, którzy widzieli Zmartwychwstałego, znajduje się w 1 Liście do Koryntian (15, 5–8). Katalog ten potwierdza istnienie grupy osób, które doświadczyły spotkań ze Zmartwychwstałym. Obszerne opisy chrystofanii przekazują także wszyscy ewangeliści. Nestor lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej szczegółowo omawia „listę świadków zmartwychwstania" [Kopeć, 1960b]. Do chrystofanii zalicza również Pawłowe widzenie Zmartwychwstałego Pana (por. Dz 9, 3–10; Ga 1, 12–17) [Kopeć, 1960a, 1961].

Zawarte w Nowym Testamencie opisy chrystofanijne rzutują na rozumienie samego zmartwychwstania, które jest rzeczywistością eschatyczną i ponadhistoryczną oraz wymyka się ludzkiemu postrzeganiu [Kopeć, 1959b]. Zmartwychwstały Pan manifestuje swój nowy sposób bytowania wobec wybranych świadków. Łaskawe zjawienia się Chrystusa zmartwychwstałego i rozpoznanie Jego osoby przez świadków chrystofanii utwierdzają ich w przeświadczeniu, że zmartwychwstanie jest dziełem Boga [Kopeć, 1959b]. Ciało Zmartwychwstałego jest realne, nosi na sobie znamiona męki: rany na rękach i nogach oraz ślady przebicia boku. Ślady te są znakami rozpoznawczymi, wskazującymi na tożsamość Zmartwychwstałego z Ukrzyżowanym.

Nasz autor akcentuje, że fakt ukazania się Zmartwychwstałego został wyrażony przez greckie *ófthé* i wyjaśnia:

> Pod względem gramatycznym czasownik ten jest aorystem w stronie biernej i z tej racji często bywa tłumaczony: „był widziany". Ale wielu egzegetów nie uważa tego tłumaczenia za trafne. Prawidłowe tłumaczenie wyrażenia *ófthé* powinno brzmieć: „uczynił się widzialnym". Uwypukla ono działanie, interwencję, aktywność Boga, podczas, gdy przekład „być widziany" zaciera ów aspekt (aspekt ten podkreśla św. Piotr w swojej mowie w domu Korneliusza:

Bóg wskrzesił Go trzeciego dnia i pozwolił Mu ukazać się (Dz 10, 41). Ponadto zwraca uwagę na łaskawą inicjatywę tego, który się ukazuje [Kopeć, 1982b, 1978].

Inicjatywa w ukazywaniu się uczniom należy do Jezusa – ukazuje się On, kiedy chce, komu chce i w wybrany przez siebie sposób. Doświadczenie widzenia Jezusa nie jest wynikiem ich oczekiwań, intensywnej tęsknoty czy wyobraźni, ale jest inicjatywą Zmartwychwstałego, który przychodzi do uczniów i pozwala się zobaczyć. Nowotestamentowe świadectwa podkreślają, że uczniowie są zaskoczeni niespodziewaną obecnością Pana. Spotkań ze Zmartwychwstałym nie można zatem sprowadzić do subiektywnych odczuć uczniów czy wizji subiektywnych, gdyż są one realnym doświadczaniem Jego osoby oraz nowego życia w nadprzyrodzonej egzystencji. W opisach ewangelijnych realność chrystofanii została uwypuklona przez fakt wspólnego posiłku i rozmowy Chrystusa z uczniami. W teologii rezurekcyjnej Kopcia powyższe wnioski mają duże znaczenie dla uzasadnienia wiarygodności chrystofanii, pozwalają bowiem na jednoznaczne stwierdzenie, że spotkania ze Zmartwychwstałym były wydarzeniami realnymi, tzn. pochodziły z zewnątrz i podlegały postrzeganiu zmysłowemu świadków [Kopeć, 1959a, 1959b, 1985b, 1978]. Uwyraźniając te cechy chrystofanii paschalnych, profesor obala założenia twórców hipotezy wizji subiektywnych [Kopeć, 1976a].

Ukazywanie się Zmartwychwstałego uczniom jest fenomenem nadprzyrodzonym, który wskazuje na nowy sposób egzystencji Pana. „Bóg to sprawił, że Jezus zmartwychwstały, będąc już w innej rzeczywistości, dostosował niejako ten nowy stan bytowania uwielbionego do ludzkich możliwości poznawczych" [Kopeć, 1972a]. Chrystofanie dokonują się w wielu miejscach i w różnym czasie, a każda stanowi odrębne wydarzenie na płaszczyźnie czasowej i przestrzennej. Kopeć, uwyraźniając łaskawy i osobowy charakter ukazania się Zmartwychwstałego Pana, pisze: „To sam Bóg chce nawiązać kontakt z człowiekiem, manifestuje swoją obecność i rozpoczyna dialog" [Kopeć, 1982b]. Takie określenie przez lubelskiego teologa istoty chrystofanii paschalnych oddaje ich personalistyczny i dynamiczny charakter [Mastej, 2019]. Jasno uwypukla to, że zmartwychwstały Jezus należy do rzeczywistości, która nie jest dostępna ludzkiemu postrzeganiu zmysłowemu. Dlatego zobaczenie Go jest darem, łaską Bożą daną wybranym: „Apostołowie uświadomili sobie, że chrystofanie były im dane jako łaskawy dar Chrystusa, by ich powiadomić i upewnić o Jego zmartwychwstaniu oraz dostarczyć im danych, by mogli o tym świadczyć" [Kopeć, 1972a]. W widzeniu tym uczestniczy cała osoba ludzka: jej

zmysły (m.in. wzrok, słuch), rozum, serce i duch. Uczniowie jako świadkowie życia i ukrzyżowania Jezusa Chrystusa do rozpoznania Jego nowego sposobu egzystencji potrzebują Bożej łaski i wiary [Kopeć, 1972a]. Rozpoznanie Zmartwychwstałego dokonuje się na płaszczyźnie międzyosobowego poznania i osobowej relacji. Magdalena, uczniowie w drodze do Emaus, apostołowie otrzymali od Zmartwychwstałego nie tylko łaskę zobaczenia, ale także rozpoznania, która sprawiła, że mogli Go oglądać, słyszeć Jego słowa oraz rozpoznać, że to jest Pan [Kopeć, 1972a]. Ponieważ Zmartwychwstały ukazał się wiele razy, w różnych miejscach oraz wielu osobom, ich doświadczenia zostały zobiektywizowane, a przez to zmartwychwstanie stało się wiarygodne. Dla rozpoznania Jezusa ważne okazują się Jego słowa-zapowiedzi dotyczące wydania, męki na krzyżu i zmartwychwstania. Odwołują się do tego dwaj mężczyźni w lśniących szatach przy pustym grobie: *Przypomnijcie sobie, jak wam mówił, będąc jeszcze w Galilei: „Syn Człowieczy musi być wydany w ręce grzeszników i ukrzyżowany, lecz trzeciego dnia zmartwychwstanie"* (Łk 24, 6–7). Ostatecznie świadkowie chrystofanii dokonują identyfikacji Zmartwychwstałego Pana z Jezusem z Nazaretu. Kopeć wyjaśnia: „Rozpoznanie polega na odkryciu przez uczniów tożsamości postaci Zmartwychwstałego. Poznają w niej Jezusa z Nazaretu, jako świadkowie Jego życia i ukrzyżowania. «Widzą», że ten, który umarł, żyje" [Kopeć, 1978].

Gwałtowna i radykalna przemiana apostołów: od lęku do odważnego świadectwa wiary. W opinii Kopcia za wiarygodnością zmartwychwstania przemawia także gwałtowna i diametralna przemiana apostołów: od lęku i ucieczki po pojmaniu Jezusa do odważnego świadectwa wiary, które zakończyło się męczeńską śmiercią [Kopeć, 1978]. Śmierć Jezusa na krzyżu i złożenie Jego ciała do grobu zostały przez najbliższych uczniów odczytane jako Jego życiowa porażka i wydawały się końcem głoszenia nadejścia królestwa Bożego i cudownych znaków. Zachowanie uczniów w chwili Jego pojmania i ukrzyżowania pozwala sądzić, że zwątpili oni także w Jezusowe zapowiedzi zmartwychwstania. Tę perspektywę rezygnacji i zwątpienia niespodziewanie zmieniły wydarzenia, które miały miejsce w poranek wielkanocny. Chrześcijaństwo widzi w tych wydarzeniach „nowy początek", który wyraża się entuzjazmem wiary w Chrystusa, który zmartwychwstał i żyje. Źródłem i racją wiary apostołów oraz ich świadectwa jest Jezus Zmartwychwstały [Kopeć, 1976a]. Przeświadczenie i świadectwo apostołów i niewiast o realności zmartwychwstania jest faktem historycznym. Świadectwo to staje się jeszcze bardziej wiarygodne przez fakt, że apostołowie pozostali wierni głoszonej prawdzie, nawet za cenę męczeńskiej śmierci [Kopeć, 1982b]. Jednak ich świadectwo nie

było kronikarskim przywoływaniem wydarzeń. Głosząc tryumf Jezusa nad śmiercią, apostołowie świadczyli, że On jest prawdziwym Mesjaszem, który zmartwychwstał i żyje. Apostołowie byli świadkami-wyznawcami i kerygmatykami, gdyż, wierząc w Jezusa, proklamowali zbawczy sens Jego misji i posłannictwa, których finałem było zmartwychwstanie. Byli także świadomi tego, że do świadectwa zostali powołani i upoważnieni przez Zmartwychwstałego Pana (por. Łk 24, 45–48) [Kopeć, 1960b; Skawiński, 1985: 41]. Wiara wielkanocna nie jest pozbawiona wątpliwości i ludzkiego lęku. Jednak ta krytyczna wstrzemięźliwość uczniów i niedowierzanie dodatkowo przemawiają za wiarygodnością ich świadectwa.

Kopeć traktował gwałtowną i radykalną przemianę uczniów – od lęku do odwagi świadectwa – jako argument egzystencjalno-historyczny. Tylko zmartwychwstanie Chrystusa stanowi dostateczną rację, która wyjaśnia tak dogłębną ich przemianę oraz gotowość do świadectwa połączonego z męczeńską śmiercią. Tylko tak niespotykane wydarzenie, jakim było zmartwychwstanie, mogło spowodować dynamiczny rozwój wspólnoty wierzących w Chrystusa. Potwierdza to centralne miejsce orędzia paschalnego w kerygmacie pierwotnego Kościoła. Wydarzenia wielkanocne można więc nazwać prawdziwym cudem przemiany apostołów:

> Ci, którzy zamykali drzwi *z obawy przed Żydami*, następnego dnia stali się głosicielami Ewangelii i żadne prześladowania nie zdołały ich odwieść od dawania świadectwa. *Nie możemy nie mówić o tym, cośmy widzieli i słyszeli* (Dz 4, 20). Prześladowani i więzieni sami stwierdzają, że są świadkami zmartwychwstania Jezusa, tego który był ukrzyżowany. Nikt nie oddaje własnego życia za prawdę, o której nie byłby przekonany. Fakt wewnętrznej przemiany apostołów potwierdza dynamiczny rozwój chrześcijaństwa w okresie popaschalnym. Oba te fakty dostępne badaniu historycznemu, domagają się krytycznego, uzasadnionego wyjaśnienia. Sami apostołowie wyjaśniali je, powołując się na osobiste przeżycie obecności Pana po śmierci jako żyjącego, zmartwychwstałego i uwielbianego. Jakkolwiek sam fakt chrystofanii nie jest dostępny bezpośrednio dla badań historycznych, to jednak świadectwa apostołów o tym fakcie stają się wiarygodne w świetle takich faktów stwierdzonych historycznie, jak nagła przemiana w życiu i działalności apostołów i dynamiczny rozwój chrześcijaństwa pierwotnego, oraz uzasadniają wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa [Kopeć, 1978: 28].

Kopeć pracował naukowo w XX wieku, gdy podważano historyczność Ewangelii i redukowano zmartwychwstanie do mitu, symbolu lub jedynie „wiary uczniów". W tym czasie dominowały interpretacje psychologiczne,

socjologiczne, ewolucyjne lub egzystencjalne, dlatego jako teolog fundamentalny świadomie wszedł w dialog z krytyką. Uznał, że nie wolno uciekać w fideizm, i podjął się zadania wykazania, że wiara w zmartwychwstanie jest racjonalnie uzasadniona, choć nie „udowadnialna" w ten sposób, jak ma to miejsce w naukach ścisłych. Wychodząc z przekonania o konstytutywnym znaczeniu zmartwychwstania dla chrześcijaństwa, podejmował systematyczną analizę danych historycznych i kerygmatycznych, dążąc do wykazania, że wiara paschalna ma racjonalne podstawy. Jego apologia polegała na krytycznej ocenie alternatywnych hipotez redukcjonistycznych oraz na ukazaniu zmartwychwstania jako najbardziej adekwatnego wyjaśnienia dostępnych świadectw. W ten sposób lubelski profesor sytuował apologię zmartwychwstania na styku historii i wiary, nadając jej formę dialogu z nowoczesną krytyką, a zarazem zachowując jej teologiczny i egzystencjalny charakter. W swej pracy apologety i teologa fundamentalnego charakteryzował się namysłem całościowym i integralnym. Szczególnym obszarem jego badań naukowych i apologii była rezurekcja Chrystusa. Zajmował się nią z głębokim przekonaniem o ważności słów św. Pawła: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara" (1 Kor 15, 14). Apologia zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ujęciu Kopcia stanowi dojrzałe połączenie klasycznej argumentacji apologetycznej z refleksją teologiczno-fundamentalną o charakterze personalistycznym i historiozbawczym. Profesor ukazuje rezurekcję Jezusa jako wydarzenie realne, historycznie wiarygodne, a zarazem misteryjne i zbawcze. Może on być nazwany apologetą zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, ponieważ problem wiarygodności rezurekcji uczynił centralnym przedmiotem badań i refleksji naukowej w ramach teologii fundamentalnej.

Bibliografia

Źródła

Kopeć, E. (1949). Objawienie. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 2(3): 158–165. https://doi.org/10.21906/rbl.2368

Kopeć, E. (1952). Koran a Biblia. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 5(3): 263–272. https://doi.org/10.21906/rbl.2486

Kopeć, E. (1953). Chrystologia w świetle historii zbawienia. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 6(1–6): 74–83. https://doi.org/10.21906/rbl.2512

Kopeć, E. (1955). Chrystus w Koranie. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 8(1): 15–23. https://doi.org/10.21906/rbl.2540
Kopeć, E. (1957). Poglądy apologetów starochrześcijańskich na poznanie Boga. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 4(2): 97–122.
Kopeć, E. (1958). Co to jest religia? *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 1(2): 73–85.
Kopeć, E. (1959a). Apologia zmartwychwstania Chrystusa w pierwotnej kerygmie apostolskiej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 6(3): 57–75.
Kopeć, E. (1959b). Problematyka zmartwychwstania Chrystusa w apologetyce współczesnej. *Collectanea Theologica*, 30(1–4): 83–108.
Kopeć, E. (1960a). Spotkanie św. Pawła z Chrystusem. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 3(1): 45–60.
Kopeć, E. (1960b). Świadkowie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 7(1): 5–43.
Kopeć, E. (1961). Ewangelia św. Pawła jako świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa. W: *Ze współczesnej problematyki biblijnej* (s. 93–113), S. Łach (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1964a). Problematyka cudu w apologetyce współczesnej. W: *Pod tchnieniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna* (s. 267–283), M. Finke (red.). Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha.
Kopeć, E. (1964b). Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 11(2): 5–18.
Kopeć, E. (1965). Pojęcie objawienia Bożego. W: *Dogmatyka katolicka. Tom wstępny* (s. 95–114), W. Granat. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1966a). Kościół a religie niechrześcijańskie. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, 9(4): 31–38.
Kopeć, E. (1966b). Problematyka rozpoznania cudu. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 13(2): 5–22.
Kopeć, E. (1967). Pojęcie i przekazywanie objawienia w nauce Soboru Watykańskiego II. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 14(2): 17–32.
Kopeć, E. (1969). Stosunek Tradycji do Pisma św. w nauce Soboru Watykańskiego II. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 16(2): 5–19.
Kopeć, E. (1972a). Nowe próby interpretacji orędzia paschalnego. *Ateneum Kapłańskie*, 64(1–2): 101–111.
Kopeć, E. (1972b). Walor motywacyjny cudów. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 19(2): 99–110.
Kopeć, E. (1973). Kryteria wiarygodności objawienia w nauce Soboru Watykańskiego I. W: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej* (s. 35–46), K. Wojtyła i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1974). *Apologetyka*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
Kopeć, E. (1975). Chrystologiczna koncentracja w teologii. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 22(2): 59–71.
Kopeć, E. (1976a). *Teologia fundamentalna. Podręcznik*, wyd. 3. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wydział Teologiczny.
Kopeć, E. (1976b). Über den Motivationswert der Wunder. *Collectanea Theologica*, 46(fasc. specialis): 45–57.

Kopeć, E. (1977a). Historiozbawczy charakter zmartwychwstania Chrystusa. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 24(4): 107–118.
Kopeć, E. (1977b). Wydarzeniowy i misteryjny aspekt zmartwychwstania Chrystusa. W: *Teologia nauką o Bogu. Kongres Teologów Polskich* (s. 225–228), M. Jaworski, A. Kubiś (red.). Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
Kopeć, E. (1977c). Znaczenie chrystologicznej koncentracji w teologii współczesnej. W: *Chrystocentryzm w teologii* (s. 7–16), E. Kopeć (red.). Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wydział Teologiczny.
Kopeć, E. (1978). Chrystofanie jako znaki zmartwychwstania Chrystusa. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 25(2): 21–29.
Kopeć, E. (1982a). Historyczne istnienie Jezusa. W: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (s. 73–96), W. Granat, E. Kopeć (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1982b). Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako realny fakt i wydarzenie zbawcze. W: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica* (s. 246–277), W. Granat, E. Kopeć (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1985a). Cud w teologii. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 3, kol. 652–657), R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1985b). Chrystofania w teologii. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 3, kol. 302–303), R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E. (1985c). Chrześcijaństwo, 1. Geneza. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 3, kol. 398–399), R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Kopeć, E., Nalepa, M. (1985). Osobowy przedmiot wiary chrześcijańskiej. W: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata* (s. 201–219), Cz. Bartnik i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Opracowania

Kaucha, K. (2014). Wiarygodność i wiara w ujęciu lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej. *Biblioteka Teologii Fundamentalnej*, 9: 49–85.
Kaucha, K. (2018). Lubelska szkoła teologii fundamentalnej. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (t. 1, s. 634–635), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Lupa, A. (1986). *Problematyka zmartwychwstania Jezusa Chrystusa w ujęciu Edwarda Kopcia na tle literatury polskiej*, mps. Lublin.
Łukaszyk, R. (1968). Pięćdziesięciolecie teologii fundamentalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1918–1968. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 15(2): 5–53.
Mandziuk, J. (2006). Kopeć Edward. W: *Słownik polskich teologów katolickich 1994–2003* (t. 9, s. 296–298), J. Mandziuk (red.). Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
Mastej, J. (2019). Personalistyczny charakter chrystofanii paschalnych w ujęciu ks. prof. Edwarda Kopcia (1918–1999). *Roczniki Teologiczne*, 66(9): 5–18. https://doi.org/10.18290/rt.2019.66.9-1
Mastej, J., Kaucha, K. (2018). 100 lat teologii fundamentalnej na KUL. *Przegląd Uniwersytecki*, 30(1): 22–25.

Nagy, S. (1994). Sekcja Teologii Fundamentalnej. W: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993* (s. 188–197), M. Rusecki (red.). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
Rusecki, M. (1985a). Elementy personalistycznej teologii fundamentalnej w ujęciu Edwarda Kopcia. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32(2): 23–37.
Rusecki, M. (1985b). Ksiądz prof. dr hab. Edward Kopeć. Życie i działalność naukowo-dydaktyczna. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32(2): 7–22.
Rusecki, M. (1996). Zagadnienie personalizmu w pracach badawczych Wydziału Teologii KUL (1968–1993). *Roczniki Teologiczne*, 43(4): 249–263.
Rusecki, M. (2002a). Kopeć Edward. W: *Encyklopedia katolicka* (t. 9, kol. 794–795), A. Bednarek i in. (red.). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Rusecki, M. (2002b). Kopeć Edward. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* (s. 651–653), M. Rusecki i in. (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Rusecki, M. (2009). Ksiądz prof. dr hab. Edward Kopeć. W: *Dziekani Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II (1919–2009)* (s. 167–176), J. Walkusz, T. Moskal (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Rusecki, M. (2011). O księdzu profesorze Edwardzie Kopciu i jego wkładzie w polską teologię fundamentalną. W: *Nauka wobec zjawisk paranormalnych* (s. 5–13), K. Kaucha, J. Mastej (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Rusecki, M. (2018). Kopeć Edward. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (t. 1, s. 541–542), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Skawiński, K. (1985). Ku historiozbawczej wizji Zmartwychwstania Jezusa. Pojęcie Zmartwychwstania w ujęciu ks. Edwarda Kopcia. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32(2): 39–50.
Trela, P. (1986). *Elementy apologetyki personalistycznej według Edwarda Kopcia*, mps. Lublin.

Summary

Edward Kopeć (1918–1999) was a priest and professor primarily associated with the Catholic University of Lublin. He studied in Lviv and Kraków, and from 1956 onward he pursued his academic and teaching career at the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin, attaining successive academic degrees. He held numerous organisational roles, including those of head of the Section of Fundamental Theology and dean of the Faculty of Theology. He is regarded as a pioneer of Polish fundamental theology and a co-founder of the Lublin school of fundamental theology.

His scholarly output includes over 50 publications, among which the textbooks *Apologetyka* (Apologetics) and *Teologia fundamentalna* (Fundamental Theology) are of particular importance. The former offered an innovative didactic treatment of apologetic issues, while the latter expressed a mature conception of fundamental theology. In his thought, Kopeć moved from classical apologetics – based mainly on the rational justification of faith – towards a personalist approach emphasising the

relational character of Revelation and faith. He understood Revelation as a personal and dynamic action of God in history, addressed to the human person.

The scope of his research primarily covered issues in the study of religion, the theology of Revelation and faith, the problem of miracles, and the Resurrection of Jesus Christ. In his analyses of religion, he addressed questions concerning the essence of religion and the relationship of Christianity to other religious traditions, especially in the context of the teaching of the Second Vatican Council, emphasising the importance of dialogue. In his reflection on Revelation, he developed its personalist and Christocentric interpretation, pointing to Jesus Christ as its centre and to faith as the positive response of the human person to God's initiative. He also made a significant contribution to the interpretation of miracles, moving away from a sensationalist understanding towards a personalist and symbolic one. He understood miracles as acts of God that not only transcend the order of nature but, above all, reveal the supernatural reality and invite the human person into a relationship. He further emphasised their role within salvation history.

The central point of his research and apologetics was the Resurrection of Jesus Christ, which he regarded as the key truth of Christianity and the foundation of its credibility. He interpreted the Resurrection as an event with both a historical and a supernatural dimension, surpassing the limits of purely empirical knowledge. Engaging in polemics with theories that question the historicity of Jesus and the Resurrection (including mythological, symbolic, and sociological approaches), he demonstrated their methodological weaknesses and lack of grounding in sources. In response, he emphasised the importance of apostolic testimony, its early origin, and its rootedness in real events. He treated the empty tomb as an important sign requiring interpretation in the light of Revelation, while attributing decisive importance to the Christophanies as real encounters with the Risen One. Complementing this argument was the radical transformation of the disciples, who moved from fear to courageous witness, often even to the point of martyrdom.

Methodologically, Kopeć combined various fields of knowledge: theology, philosophy, as well as the humanities and natural sciences. His approach was integral – it did not limit itself to defending the faith but presented it as rationally grounded and existentially meaningful. Another important aspect of his work was his openness to dialogue and a high standard of scholarly discussion. He treated his interlocutors not as adversaries but as partners in the search for truth, in line with the spirit of

post-conciliar renewal. His style was characterised by clarity, systematic organisation, and adaptation to an academic audience. He approached individual issues in a comprehensive manner, creating a coherent model of fundamental theology of a personalist character.

In summary, Edward Kopeć played a key role in the development of contemporary fundamental theology in Poland. His work represents an attempt to harmoniously integrate faith and reason and to respond to the challenges of modernity. In particular, his reflection on the Resurrection presents it as a historical, theological, and existential event forming the foundation of Christianity.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Edwarda Kopcia jako jednego z najważniejszych twórców współczesnej polskiej teologii fundamentalnej i reprezentanta środowiska lubelskiego. Jego refleksja stanowiła próbę odejścia od wyłącznie intelektualistycznego modelu apologetyki na rzecz bardziej personalistycznego ujęcia Objawienia i wiary. Kopeć podkreślał znaczenie harmonii wiary i rozumu oraz uwzględniał egzystencjalny wymiar decyzji człowieka wobec Objawienia. Szczególne miejsce w jego dorobku zajmuje problematyka zmartwychwstania Chrystusa, analizowanego jednocześnie jako wydarzenie historyczne, teologiczne i egzystencjalne. Rozdział ukazuje jego twórczość jako ważny etap przejścia od klasycznej apologetyki do nowoczesnej teologii fundamentalnej w Polsce.

Słowa kluczowe: Edward Kopeć; teologia fundamentalna; apologetyka personalistyczna; lubelska szkoła teologii fundamentalnej; wiarygodność chrześcijaństwa; Objawienie; chrystologia; zmartwychwstanie

Abstract

The chapter presents Edward Kopeć as one of the principal architects of contemporary Polish fundamental theology and an important representative of the Lublin theological milieu. His work sought to move beyond a purely intellectualist model of apologetics towards a more personalist understanding of Revelation and faith. Kopeć emphasised the harmony of faith and reason while also taking into account the existential dimension of the human response to Revelation. Particular attention is given to his theology of the Resurrection of Christ, understood simultaneously as a historical, theological, and existential event. The chapter portrays his work as an important stage in the transition from classical apologetics to modern fundamental theology in Poland.

Keywords: Edward Kopeć; fundamental theology; personalist apologetics; Lublin school of fundamental theology; credibility of Christianity; revelation; Christology; Resurrection

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 483–501.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.25

Stanisław Nagy

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

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Stanisław Kazimierz Nagy SCJ urodził się 30 września 1921 roku w Starym Bieruniu na Górnym Śląsku, w religijnej rodzinie górniczej. Po ukończeniu szkoły podstawowej rozpoczął w 1934 roku naukę w Małym Seminarium Księży Sercanów w Krakowie-Płaszowie, a w 1937 roku wstąpił do Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego. Pierwsze śluby zakonne złożył 22 września 1938 roku w Felsztynie, śluby wieczyste zaś 22 września 1941 roku. Święcenia kapłańskie przyjął 8 lipca 1945 roku w Krakowie z rąk bp. Stanisława Rosponda [Salamon, 2007: 7–8; Nowicki, 2009: 11–13].

Po wojnie studiował teologię na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie w 1948 roku uzyskał magisterium. Następnie odbył specjalistyczne studia z apologetyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1950 roku przedłożył pracę licencjacką *Hierarchia kościelna u Klemensa Rzymskiego*, a w 1952 roku uzyskał doktorat na podstawie rozprawy *Urząd Nauczycielski w Kościele pierwotnym*, przygotowanej pod kierunkiem ks. Bolesława Radomskiego. Już te wczesne prace wyznaczały podstawowy kierunek jego późniejszych badań: refleksję nad Kościołem pierwotnym, urzędem kościelnym, apostolskością i widzialną strukturą [Salamon, 2007: 7–8; Seweryniak, 1996: 7–8; Krzyszowski, 2013: 15].

Po doktoracie łączył pracę naukową z działalnością dydaktyczną i wychowawczą w Zgromadzeniu Księży Sercanów. W latach 1952–1958 był rektorem

seminarium duchownego sercanów w Tarnowie, a od 1956 roku kierował Studium Teologicznym Prowincji Polskiej Zgromadzenia w Krakowie-Płaszowie. Od 1958 roku był związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, gdzie prowadził wykłady z teologii fundamentalnej. W 1968 roku habilitował się na podstawie rozprawy *„Via notarum" we współczesnej eklezjologii apologetycznej*, a w 1972 roku objął kierownictwo Katedry Eklezjologii Fundamentalnej KUL, którą prowadził do 1991 roku. W środowisku KUL odegrał również ważną rolę formacyjną i organizacyjną: był m.in. prodziekanem Wydziału Teologii, kuratorem Koła Naukowego Teologów oraz inspiratorem posoborowych tygodni eklezjologicznych [Salamon, 2007: 8–12; Nowicki, 2009: 13–15; Krzyszowski, 2013: 15–16; Seweryniak, 1996: 8–10; Rusecki, 2004: 5–7].

Ważnym obszarem jego działalności była teologia ekumeniczna. Kierował Sekcją Teologii Porównawczej i Ekumenicznej KUL, uczestniczył w pracach Komisji Mieszanej Katolicko-Luterańskiej, działał w Komisji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, przewodniczył Sekcji Wykładowców Teologii Fundamentalnej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki oraz redagował dział ekumeniczny *Encyklopedii Katolickiej*. Był również członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej w latach 1986–1996 [Krzyszowski, 2013: 16; Salamon, 2007: 12–13].

W 2003 roku Jan Paweł II podniósł go do godności kardynalskiej; sakrę biskupią przyjął 13 października 2003 roku w Katedrze Wawelskiej, a 21 października tego samego roku otrzymał biret kardynalski w Rzymie. W 2009 roku Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu nadał mu doktorat honoris causa. Zmarł 5 czerwca 2013 roku w domu macierzystym Księży Sercanów w Krakowie-Płaszowie [Salamon, 2007: 13; Piątek, 2021: 397–398; Krzyszowski, 2013: 15; Nowicki, 2009: 19–20].

Twórczość naukowa. Dorobek Stanisława Nagyego ma przede wszystkim charakter eklezjologiczno-fundamentalny i ekumeniczny. Jego centrum stanowi pytanie o wiarygodność Kościoła jako Kościoła Chrystusowego: o jego genezę, strukturę, apostolskość, jedność, prymat oraz udział w dążeniu do pojednania chrześcijan. Twórczość ta wyrasta z klasycznej apologetyki Kościoła, ale rozwija się w kierunku posoborowej teologii fundamentalnej, zachowującej pytanie o prawdziwość Kościoła i ujmującej je w perspektywie historii zbawienia oraz ekumenizmu [Salamon, 2007: 13–15; Bujak, 2022: 41–43].

Pierwszy nurt jego publikacji tworzą teksty metodologiczne i eklezjologiczno-apologetyczne. Programowe znaczenie ma artykuł *Niektóre aspekty dzisiejszego traktatu o Kościele* z 1959 roku, w którym Nagy podjął problem odnowy klasycznego traktatu *De Ecclesia*. Do tego samego

kręgu należy rozprawa habilitacyjna *„Via notarum" we współczesnej eklezjologii apologetycznej*, poświęcona argumentacji ze znamion Kościoła. Najważniejszą syntezą tego nurtu pozostaje książka *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej* z 1982 roku, w której Nagy przedstawił uzasadnienie Chrystusowej genezy Kościoła, jego apostolskiej struktury i widzialnej ciągłości [Nagy, 1959: 109–123; 1968: 93–116; 1982].

Drugi zasadniczy nurt stanowią prace ekumeniczne. Najpełniejszym opracowaniem tej problematyki jest książka *Kościół na drogach jedności* [Nagy, 1985a], poświęcona katolickim zasadom ekumenizmu, historii ruchu ekumenicznego oraz soborowej zmianie stanowiska Kościoła katolickiego wobec dążeń zjednoczeniowych. Z tym obszarem łączą się artykuły o jedności Kościoła, m.in. *Jedność jako znamię Kościoła* [Nagy, 1970], *Nowe elementy teologii jedności Kościoła* [Nagy, 1976b], *Dwa bieguny jedności Kościoła – „jedność dana", „jedność zadana"* [Nagy, 1988a] oraz *Modele jedności Kościoła* [Nagy, 2000].

Trzeci nurt twórczości dotyczy prymatu Piotra, widzialności Kościoła oraz pontyfikatu Jana Pawła II. Problematyka ta pojawia się już w badaniach nad apostolatem, sukcesją i hierarchiczną strukturą Kościoła, ale szczególne znaczenie zyskuje w późniejszych publikacjach, zwłaszcza w książce *Ty jesteś Piotr. Srebrny Jubileusz Pontyfikatu Jana Pawła II* [Nagy, 2003] oraz w studium *Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój* [Nagy, 2009]. Wątki te łączą refleksję nad prymatem, widzialną jednością Kościoła i posługą Biskupa Rzymu.

Całość dorobku Nagyego można odczytać jako ważny etap przejścia polskiej apologetyki eklezjologicznej do teologii fundamentalnej po Soborze Watykańskim II. Jego pisarstwo zachowuje klasyczne pytania o prawdziwy Kościół, lecz podejmuje je w kontekście posoborowej eklezjologii, dialogu ekumenicznego i refleksji nad wiarygodnością Kościoła w historii [Bujak, 2022: 41–43; Kałuża, 2022: 46–50].

Warsztat apologety

Warsztat apologetyczny Stanisława Nagyego wyrasta z klasycznej katolickiej eklezjologii apologetycznej, ale kształtuje się w okresie jej przejścia ku teologii fundamentalnej. Punktem wyjścia jest pytanie o wiarygodność Kościoła: o to, czy jego geneza, struktura i misja pozostają w ciągłości z Jezusem Chrystusem oraz apostolskim świadectwem pierwotnej wspólnoty. Nagy przejmuje podstawowe narzędzia dawnej apologetyki Kościoła, lecz nie traktuje ich jako zamkniętego schematu

dowodowego. Wykorzystuje je do rekonstrukcji Kościoła jako rzeczywistości historycznej, widzialnej, apostolskiej i zarazem misteryjnej [Bujak, 2022: 41–43; Napiórkowski, 2023: 151–153, 165–166].

Podstawowym zapleczem jego argumentacji pozostaje tradycja traktatu *De Ecclesia* oraz właściwe jej drogi uzasadniania wiarygodności Kościoła: *via historica*, *via notarum* i *via empirica*. U Nagyego szczególnej wagi nabierają *via historica* oraz *via notarum*, przy czym pierwsza z nich często przyjmuje postać *via primatus*, czyli argumentacji z prymatu Piotra i jego następców. W jego ujęciu drogi te nie służą już wyłącznie konfesyjnej polemice, lecz zostają włączone w szersze pytanie o widzialną ciągłość Kościoła Chrystusowego w historii [Kałuża, 2022: 46–48; Żmudziński, 2018: 91–94].

Istotnym rysem tej metody jest odwołanie do źródeł biblijnych, patrystycznych i magisterialnych. Analizując genezę Kościoła, Nagy sięga do tekstów dotyczących przepowiadania Królestwa Bożego, wyboru Dwunastu, misji apostolskiej, prymatu Piotra i posłania uczniów. Świadectwa patrystyczne wykorzystuje przede wszystkim do ukazania ciągłości urzędu, sukcesji i świadomości kościelnej w pierwszych wiekach. Szczególne znaczenie ma dla niego Sobór Watykański II: *Lumen gentium* pogłębia rozumienie Kościoła jako misterium oraz Ludu Bożego, a *Unitatis redintegratio* pozwala włączyć pytanie o prawdziwy Kościół w perspektywę ekumeniczną [Bujak, 2022: 41–43, 49–56; Napiórkowski, 2023: 153–160].

Ważną cechą argumentacji Nagyego jest metoda syntetyczno-historyczna. Apologii Kościoła nie opiera on na jego abstrakcyjnej definicji, lecz na rekonstrukcji procesu, w którym Kościół jawi się jako rzeczywistość zakorzeniona w Bożym planie zbawienia, w misji Jezusa, w apostolacie Dwunastu oraz w trwaniu wspólnoty apostolskiej. Stąd typowe dla niego pytania: czy Jezus chciał Kościoła, czy go faktycznie założył, jakie fakty o tym świadczą i jaką strukturę nadał wspólnocie uczniów? Tak ujęta metoda zachowuje cel apologetyczny, ale nie sprowadza genezy Kościoła do jednego aktu fundacyjnego [Salamon, 2007: 14; Kałuża, 2022: 50–54].

Stosunek Nagyego do adwersarzy ma charakter zasadniczo rzeczowy. Nie polemizuje on przede wszystkim z osobami, lecz z określonymi modelami rozumienia Kościoła: z redukowaniem go do późniejszej instytucji religijnej, z rozdzielaniem Kościoła widzialnego i niewidzialnego, z pomijaniem apostolskiej struktury wspólnoty oraz z takim ekumenizmem, który w imię łatwego pojednania osłabiałby znaczenie prawdy, doktryny i widzialnej struktury Kościoła. Jego styl nie jest agresywny ani kpiący; pozostaje uporządkowany i nastawiony na rekonstrukcję problemu. Nie jest to jednak apologetyka ireniczna w sensie rezygnacji z normatywnych

roszczeń katolickiej eklezjologii [Bujak, 2022: 49–56; Napiórkowski, 2023: 160–165; Nagy, 1998].

Forma pisarstwa Nagyego odpowiada temu warsztatowi. Są to przede wszystkim teksty akademickie: artykuły problemowe, syntezy podręcznikowe, studia eklezjologiczne, opracowania ekumeniczne oraz prace poświęcone prymatowi i pontyfikatowi Jana Pawła II. Ich celem jest uzasadnienie wiarygodności Kościoła jako historycznej, widzialnej, apostolskiej i zarazem misteryjnej wspólnoty Chrystusa [Salamon, 2007: 13–15; Kałuża, 2022: 46–50]. W ujęciu Nagyego apologetyka nie jest jednak tylko metodą argumentacji, lecz także formą służby Kościołowi: łączy obronę jego wiarygodności, formację teologiczną, troskę o jedność chrześcijan oraz interpretację nauczania Jana Pawła II [Seweryniak, 1996: 14–16; Rusecki, 2004: 6–8, 13–14; Napiórkowski, 2023: 165–166].

Główne wątki apologetyczne

Od traktatu *De Ecclesia* do eklezjologii fundamentalnej

Punktem wyjścia eklezjologii Stanisława Nagyego był klasyczny traktat apologetyczny o Kościele, tradycyjnie określany jako *demonstratio catholica*. Jego celem było wykazanie, że Kościół rzymskokatolicki pozostaje w historycznej i doktrynalnej ciągłości z Kościołem założonym przez Chrystusa, a jego widzialna struktura, sukcesja apostolska, znamiona oraz prymat Biskupa Rzymu należą do konstytutywnych elementów Kościoła Chrystusowego. Nagy przejął tę problematykę jako podstawowy obszar własnych badań, ale już wcześnie dostrzegał potrzebę jej odnowienia [Kałuża, 2022: 46–48; Żmudziński, 2018: 91–93; Napiórkowski, 2023: 153–155].

Już w artykule *Niektóre aspekty dzisiejszego traktatu o Kościele* z 1959 roku wskazywał, że tradycyjny traktat *De Ecclesia*, mimo logicznej spójności, pozostawał narażony na jednostronność. Zbyt silnie eksponował wymiar prawno-instytucjonalny Kościoła, przez co pytanie o jego wiarygodność mogło zostać zawężone do obrony organizacji, urzędu i jurysdykcji. Nagy nie odrzucał jednak klasycznych dróg argumentacji, takich jak *via historica*, *via notarum* czy *via primatus*; postulował raczej ich pogłębienie i włączenie w szerszą wizję Kościoła jako rzeczywistości Bosko-ludzkiej, zakorzenionej w historii zbawienia [Nagy, 1959; Kałuża, 2022: 48–50; Bujak, 2022: 41–3].

Decydujące znaczenie dla tej przemiany miał Sobór Watykański II. Konstytucja *Lumen gentium* pozwoliła odczytać Kościół nie tylko jako widzialną instytucję zbawienia, lecz także jako misterium, Lud Boży, Ciało Chrystusa i wspólnotę zakorzenioną w zbawczym planie Boga. Z kolei dekret *Unitatis redintegratio* otworzył przestrzeń dla nowego ujęcia relacji między pełnią Kościoła Chrystusowego trwającą w Kościele katolickim a elementami eklezjalności obecnymi poza jego widzialnymi granicami [Kałuża, 2022: 48–50; Bujak, 2022: 49–56; Salamon, 2007: 14–15; Napiórkowski, 2023: 155–160].

Przejście Nagyego od eklezjologii apologetycznej do eklezjologii fundamentalnej nie było więc zmianą tematu, lecz zmianą perspektywy. Dawna apologetyka pytała przede wszystkim, który Kościół jest prawdziwy i na jakiej podstawie można to wykazać. Nagy zachowuje to pytanie, ale ujmuje je szerzej: pyta, w jaki sposób Kościół jako wspólnota historyczna, apostolska, sakramentalna i misyjna jest wiarygodnym znakiem obecności Chrystusa oraz narzędziem zbawienia w dziejach [Nagy, 1982: 15; Salamon, 2007: 14; Krzyszowski, 2013: 17].

W tym sensie Nagy pozostaje teologiem ciągłości i korekty. Nie porzuca widzialności Kościoła, sukcesji apostolskiej, hierarchii, prymatu i znamion, lecz interpretuje je w szerszej perspektywie historiozbawczej i ekumenicznej. Elementy te nie są już wyłącznie narzędziami konfesyjnej demonstracji, ale zostają wpisane w wizję Kościoła jako wspólnoty zbawienia, której struktura służy wierze, świadectwu, jedności i misji [Bujak, 2022: 41–43; Żmudziński, 2018: 91–94; Rusecki, 2004: 5–8, 13–14].

Znaczenie tego przejścia polega na zachowaniu napięcia między dwoma wymiarami Kościoła: misteryjnym i widzialnym. Nagy unika zarówno redukcji Kościoła do instytucji prawnej, jak i rozmycia jego apostolskiej struktury w ogólnej idei duchowej wspólnoty. Kościół jest dla niego rzeczywistością Bosko-ludzką, ale historycznie uchwytną; misterium zbawienia, ale obecnym w znakach, urzędzie, sukcesji, prymacie, jedności i misji. Na tym napięciu opiera się zasadniczy profil jego eklezjologii fundamentalnej [Kałuża, 2022: 50–60; Bujak, 2022: 42–56].

Pojęcie Kościoła: od ujęcia instytucjonalno-apologetycznego ku wizji historiozbawczej

Pojęcie Kościoła, którym posługuje się Stanisław Nagy, wyrasta z klasycznej eklezjologii apologetycznej, zakorzenionej w instytucjonalnym modelu

Kościoła, którego wyrazem była definicja Roberta Bellarmina (1542–1621). Punktem wyjścia pozostaje tu rozumienie Kościoła jako widzialnej i hierarchicznie uporządkowanej wspólnoty, zjednoczonej przez wyznanie tej samej wiary, udział w sakramentach oraz więź z prawowitymi pasterzami, zwłaszcza Biskupem Rzymu. W tym kontekście model ten pełnił funkcję apologetyczną: służył obronie tezy, że Kościół katolicki jest widzialną kontynuacją Kościoła ustanowionego przez Chrystusa [Kałuża, 2022: 46–48; Żmudziński, 2018: 92–93].

Nagy przejmuje tę tradycję, lecz od początku interesuje go nie sama instytucjonalność Kościoła, ale jej apostolskie i chrystologiczne zakorzenienie. Już jego pierwsze prace, poświęcone hierarchii kościelnej u Klemensa Rzymskiego oraz urzędowi nauczycielskiemu w Kościele pierwotnym, pokazują, że widzialna postać Kościoła była dla niego przede wszystkim historyczną formą trwania dzieła Chrystusa. Dlatego urząd, hierarchia, sukcesja i prymat nie są w jego ujęciu zewnętrznym dodatkiem do wiary, lecz należą do sposobu, w jaki apostolskie świadectwo i misja Kościoła zachowują ciągłość w historii [Salamon, 2007: 13–14; Krzyszowski, 2013: 15–17; Seweryniak, 1996: 7–10].

Sobór Watykański II wprowadził do jego myślenia istotne pogłębienie. Pod wpływem *Lumen gentium* Nagy ujmował Kościół jako rzeczywistość Bosko-ludzką, zakorzenioną w odwiecznym planie zbawienia i urzeczywistniającą się w historii przez misję Chrystusa oraz działanie Ducha Świętego [Nagy, 1975]. W tej perspektywie lubelski apologeta jawi się jako teolog przejścia od instytucjonalno-apologetycznej wizji Kościoła ku ujęciu historiozbawczemu. Nie oznacza to odrzucenia wcześniejszego modelu, lecz jego poszerzenie: klasyczne pytanie o prawdziwość Kościoła zostaje powiązane z pytaniem o jego zakorzenienie w Chrystusie, apostolskim świadectwie i historii zbawienia. Nagy unika w ten sposób dwóch uproszczeń: redukcji Kościoła do instytucji oraz rozmycia jego widzialnej struktury w ogólnej idei duchowej wspólnoty [Nagy, 1975: 44–56; 2011b: 11–12].

Pojęcie Kościoła pełni zatem u Nagyego funkcję hermeneutyczną dla całej jego apologetyki. Kościół jest zarazem widzialny i misteryjny, historyczny i nadprzyrodzony, apostolski i zbawczy. Dlatego urząd, sukcesja, prymat i znamiona nie mogą być interpretowane wyłącznie socjologicznie [Kałuża, 2022: 55–65; Żmudziński, 2018: 91–94]. Równocześnie misterium Kościoła nie może zostać oddzielone od jego historycznej postaci; właśnie w tym napięciu kształtuje się zasadniczy profil eklezjologii fundamentalnej Nagyego [Kałuża, 2022: 48–60; Rusecki, 2004: 13–14].

Chrystusowa geneza Kościoła

Jednym z centralnych zagadnień eklezjologii fundamentalnej Stanisława Nagyego jest pytanie o Chrystusową genezę Kościoła. Ma ono charakter apologetyczny: chodzi o wykazanie, że Kościół nie jest późniejszą konstrukcją uczniów ani religijną instytucjonalizacją orędzia Jezusa, lecz wyrasta z Jego woli, misji i zbawczego dzieła. Nagy [2011b: 7] sprzeciwia się więc tendencji do przesuwania powstania Kościoła dopiero na okres po zmartwychwstaniu i podkreśla historyczny wymiar jego genezy.

Charakterystyczne jest jednak to, że nie wiąże ustanowienia Kościoła z jednym, wyizolowanym aktem z życia Jezusa. Geneza Kościoła zostaje wpisana w szeroki horyzont ekonomii zbawienia: od odwiecznego planu Boga, przez dzieje Izraela, aż po ziemskie posłannictwo Chrystusa, Jego śmierć, zmartwychwstanie i dar Ducha Świętego. Kościół nie pojawia się zatem jako instytucja ustanowiona jednym gestem prawnym, lecz rodzi się w ramach procesu, który Nagy określał jako „etapy eklezjotwórcze"; szczególna rola Chrystusa polega w nim na zawarciu nowego przymierza i utworzeniu nowego Ludu Bożego [Seweryniak, 2009: 42–43; Kałuża, 2022: 51–52].

Ważne miejsce zajmuje tu Stary Testament. Nagy widzi w nim nie tylko tło działalności Jezusa, ale także przestrzeń przygotowania Kościoła w ramach Bożego planu zbawienia. Dzieje Izraela prowadzą ku Mesjaszowi i kształtują podstawowe kategorie eklezjologiczne: przymierze, lud Boży, obietnicę, zgromadzenie i powszechność zbawienia. Najgłębsze korzenie Kościoła sięgają więc historii Narodu Wybranego i zawartego w niej projektu nowego Ludu Bożego [Nagy, 1982: 26; 2011b: 7–8, 11–12].

Decydujący moment eklezjotwórczy Nagy wiąże z osobą i misją Jezusa. Jezus głosi Królestwo Boże, gromadzi uczniów, wybiera Dwunastu, nadaje im szczególną funkcję i ukierunkowuje swoje dzieło ku przyszłemu posłaniu. Nagy interpretuje te dane nie jako luźne wypowiedzi rozproszone w tradycji ewangelicznej, lecz jako elementy spójnego procesu, w którym Jezus przygotowuje wspólnotę zdolną trwać po Jego śmierci i zmartwychwstaniu [Kałuża, 2022: 52–54; Seweryniak, 1996: 12–13].

W tym kontekście istotna jest relacja między Królestwem Bożym a Kościołem. Nagy nie przeciwstawia ich sobie, jakby Jezus głosił wyłącznie bliskie nadejście królestwa, natomiast Kościół miał być dopiero późniejszą, wtórną formą eklezjalną powstałą po niespełnieniu oczekiwań eschatologicznych (J. Weiss, A. Loisy, A. Schweitzer, M. Goguel). Kościół nie wyczerpuje tajemnicy królestwa, ale pozostaje historyczną i sakramentalną formą trwania zbawczego dzieła Chrystusa. Dlatego przepowiadanie

Królestwa Bożego, wybór Dwunastu, ustanowienie Eucharystii, Pascha i dar Ducha Świętego należą do jednego procesu kształtowania nowotestamentalnego Ludu Bożego [Kałuża, 2022: 50–51; Seweryniak, 2009: 42–43; 1996: 12–13].

Tak rozumiana geneza Kościoła zachowuje funkcję apologetyczną. Pozwala odpowiedzieć na tezę o zasadniczym pęknięciu między Jezusem a Kościołem historycznym. Nagy nie neguje rozwoju struktur eklezjalnych, ale podkreśla, że rozwój ten ma podstawę w decyzjach i działaniach samego Jezusa. Kościół jest więc wspólnotą rozwijającą się w historii, ale nie jej przypadkowym produktem; jego początki tkwią w Chrystusowym zgromadzeniu, ukształtowaniu i posłaniu uczniów. Stąd kolejnym problemem eklezjologii Nagyego jest apostolat jako struktura ciągłości między Jezusem a Kościołem [Kałuża, 2022: 51–55].

Apostolat i sukcesja jako struktura ciągłości

Po ukazaniu Chrystusowej genezy Kościoła Nagy przechodzi do pytania o trwałą strukturę wspólnoty, którą Jezus zamierzył i ukształtował. Kluczowe znaczenie ma tu apostolat Dwunastu. Nie jest on jedynie historycznym kręgiem pierwszych świadków ani późniejszą interpretacją pierwotnej wspólnoty, lecz należy do samego procesu eklezjotwórczego. Wybierając Dwunastu, Chrystus nadaje wspólnocie uczniów formę zdolną do trwania, przekazu i misji [Kałuża, 2022: 54–55; Seweryniak, 2009: 43].

Wybór Dwunastu ma u Nagyego znaczenie zarazem symboliczne i strukturalne. Symbolicznie odsyła do dwunastu pokoleń Izraela i wskazuje na zgromadzenie nowego Ludu Bożego. Strukturalnie oznacza powierzenie Apostołom szczególnego udziału w misji Chrystusa: mają być świadkami Jego życia, nauki, śmierci i zmartwychwstania, a zarazem uczestnikami posłania obejmującego głoszenie Ewangelii, sprawowanie sakramentów i pasterskie prowadzenie wspólnoty. Apostolat łączy więc wydarzenie Chrystusa z późniejszym przepowiadaniem i życiem Kościoła [Nagy, 1973].

Istotny jest również wymiar kolegialny apostolatu, który Nagy odczytuje w świetle soborowej nauki o episkopacie. Nie chodzi jedynie o to, że Dwunastu tworzyło grono uczniów Jezusa, lecz o strukturę mającą znaczenie eklezjologiczne: kolegium Dwunastu z Piotrem na czele stanowi pierwotną postać apostolskiej odpowiedzialności za Kościół, a jego kontynuacją jest kolegium biskupów pozostające w jedności z papieżem. Nagy nie przeciwstawia zatem kolegialności prymatowi, lecz widzi

w ich wzajemnym związku właściwą formę widzialnej struktury Kościoła [Kałuża, 2022: 53–54; Rusecki, 2009: 30–31].

Z apostolatem łączy się problem sukcesji. Jeśli misja powierzona Apostołom ma trwać po ich śmierci, nie może zostać zamknięta w jednorazowym świadectwie pierwszego pokolenia. Sukcesja apostolska oznacza u Nagyego historyczną i teologiczną formę trwania misji apostolskiej: przekazu wiary, nauczania, sakramentalnego działania i pasterskiej odpowiedzialności. Nie jest więc wyłącznie mechanizmem przekazywania władzy, lecz sposobem zachowania ciągłości między Kościołem apostolskim a Kościołem późniejszych pokoleń [Kałuża, 2022: 56–57; Seweryniak, 2009: 43].

W tym sensie apostolat i sukcesja pełnią w eklezjologii Nagyego funkcję apologetyczną. Pokazują, że między Jezusem, Apostołami i historycznym Kościołem nie zachodzi zerwanie, lecz ciągłość misji i struktury. Kościół rozwija się w historii, ale nie konstruuje dowolnie własnej tożsamości; jego podstawowa forma została zakorzeniona w powołaniu Dwunastu, w przekazie misji apostolskiej oraz w sukcesji biskupiej. Dopiero na tym tle można właściwie rozumieć prymat Piotra i jego następców jako szczególną posługę jedności w obrębie apostolskiej struktury Kościoła [Kałuża, 2022: 54–57; Żmudziński, 2018: 93–94].

Prymat Piotra i Biskupa Rzymu

W obrębie apostolskiej struktury Kościoła szczególne miejsce zajmuje u Nagyego prymat Piotra i jego następców. Nie jest on dodatkiem do refleksji o apostolacie, lecz jej wewnętrznym dopełnieniem: skoro Kościół ma trwać jako wspólnota widzialna, apostolska i misyjna, potrzebuje zasady jedności, która zabezpiecza ciągłość wiary oraz spoistość wspólnoty. W klasycznej eklezjologii apologetycznej funkcję tę pełniła *via primatus*, czyli droga uzasadniania prawdziwości Kościoła przez wykazanie ciągłości między misją Piotra a posługą Biskupa Rzymu. Nagy przejmuje ten schemat, ale wpisuje go w szerszą refleksję nad widzialnością, trwałością i jednością Kościoła [Kałuża, 2022: 57–60; Żmudziński, 2018: 91–94].

Punktem wyjścia pozostaje dla niego świadectwo Nowego Testamentu, zwłaszcza teksty ukazujące szczególną pozycję Piotra w gronie Dwunastu: Mt 16, 18–19, Łk 22, 31–32 i J 21, 15–17. Piotr należy do kolegium apostolskiego, ale zarazem otrzymuje funkcję związaną z wyznaniem wiary, umacnianiem braci, pasterską odpowiedzialnością i widzialną jednością Kościoła. Prymat nie zastępuje apostolatu, lecz określa szczególną posługę

Piotra w jego obrębie. Sukcesja prymatu w Biskupie Rzymu oznacza trwałość misji strzeżenia wiary, umacniania braci i przewodniczenia wspólnocie w historii [Nagy, 2003: 33–34; 2009: 13; Żmudziński, 2018: 93–96].

Nagy nie neguje jurysdykcyjnego wymiaru prymatu, ale w późniejszej refleksji coraz wyraźniej interpretuje go teologicznie: jako służbę, diakonię oraz świadectwo miłości i prawdy. Prymat pozostaje rzeczywistą posługą zwierzchnictwa w Kościele, lecz jego sens nie wyczerpuje się w kategorii władzy. Jest odpowiedzialnością za wiarę, jedność, apostolską ciągłość i misyjną trwałość wspólnoty Chrystusa [Kałuża, 2022: 58–60; Żmudziński, 2018: 97–101].

Wymiar ekumeniczny stanowi drugi ważny kontekst tej refleksji. Dla katolicyzmu posługa Biskupa Rzymu jest znakiem widzialnej jedności Kościoła; dla wielu chrześcijan niekatolickich pozostaje jednak jednym z najtrudniejszych problemów dialogu. Dlatego Nagy nie przedstawia prymatu wyłącznie jako konfesyjnej demonstracji, lecz próbuje ukazać jego zakorzenienie w apostolskiej strukturze Kościoła i jego służebny charakter wobec jedności chrześcijan [Nagy, 1979: 97–104].

Szczególne znaczenie miał dla niego pontyfikat Jana Pawła II, interpretowany jako praktyczna postać posługi Piotrowej. Papież z Polski był dla Nagyego nie tylko osobistym przyjacielem i świadkiem wiary, lecz także konkretną realizacją prymatu sprawowanego w służbie prawdzie, jedności, ewangelizacji i obecności Kościoła w świecie. W ten sposób refleksja o prymacie łączy u niego wymiar doktrynalny, apologetyczny, ekumeniczny i prakseologiczny [Nagy, 1993: 47–52; Żmudziński, 2018: 101–104].

Via notarum

Ważnym elementem warsztatu Nagyego pozostaje *via notarum*, czyli droga uzasadniania wiarygodności Kościoła przez odwołanie do jego znamion: jedności, świętości, powszechności i apostolskości. Problematyka ta miała dla niego znaczenie programowe, czego świadectwem jest rozprawa habilitacyjna *„Via notarum" we współczesnej eklezjologii apologetycznej*. Nagy nie traktował znamion jako zewnętrznych cech dodanych do Kościoła, lecz jako właściwości związanych z jego istotą i pozwalających rozpoznać Kościół Chrystusowy [Nagy, 1968: 93–116; Bujak, 2022: 42–44; Seweryniak, 1996: 12].

W klasycznej apologetyce katolickiej znamiona pełniły funkcję weryfikacyjną: miały wskazywać, w którym Kościele urzeczywistnia się pełnia tożsamości Kościoła założonego przez Chrystusa. Nagy przejmuje tę

logikę, ale poddaje ją analizie metodologicznej. Najpierw ustala sens danego znamienia, następnie wykazuje jego konieczny związek z autentycznym Kościołem, a wreszcie bada jego realizację w Kościele katolickim. W tym sensie *via notarum* nie zastępuje *via historica*, lecz ją uzupełnia: przenosi punkt ciężkości z samej ciągłości historycznej na rozpoznawalne właściwości Kościoła [Nagy, 1968: 94–95, 109].

Szczególne miejsce zajmuje w tej argumentacji jedność. W ujęciu klasycznym była ona rozpoznawana przede wszystkim w trzech wymiarach: jedności wiary, kultu i zwierzchnictwa. Takie ujęcie dobrze odpowiadało apologetycznej potrzebie wskazania widzialnej i historycznie uchwytnej postaci Kościoła. Zarazem właśnie problem jedności ujawniał ograniczenia statycznego rozumienia znamion, ponieważ konfrontował katolicką eklezjologię z realnym podziałem chrześcijan [Nagy, 1970: 5, 22].

Dlatego w dojrzałej refleksji Nagy nie porzuca *via notarum*, lecz poszerza jej sens. Znamiona zachowują charakter rozpoznawczy, ale nie są już rozumiane wyłącznie jako statyczne cechy pozwalające wskazać prawdziwy Kościół. Zyskują również wymiar dynamiczny: są darem i zadaniem, które mają być urzeczywistniane w historii. Po Soborze Watykańskim II oznacza to, że pełnia eklezjalnej tożsamości i środków zbawienia pozostaje związana z Kościołem katolickim, ale nie wyklucza rzeczywistych elementów eklezjalności obecnych poza jego widzialnymi granicami. Właśnie dlatego refleksja nad znamionami prowadzi u Nagyego bezpośrednio do problematyki jedności i ekumenizmu [Bujak, 2022: 42–49; Seweryniak, 1996: 12; Żmudziński, 2018: 97–98].

Jedność Kościoła i ekumenizm

Problematyka jedności stanowi u Nagyego naturalne przejście od *via notarum* do ekumenizmu. Jedność pozostaje znamieniem Kościoła, ale nie wyczerpuje się w funkcji apologetycznego kryterium prawdziwości. W późniejszej refleksji Nagy ujmuje ją szerzej: jako rzeczywistość Boską i ludzką, niewidzialną i widzialną, daną Kościołowi oraz powierzoną chrześcijanom jako zadanie. Dzięki temu jedność nie jest tylko cechą pozwalającą rozpoznać Kościół, lecz staje się także wezwaniem do przezwyciężania realnych podziałów między wyznawcami Chrystusa [Nagy, 2000: 95–96; Bujak, 2022: 41–43, 51–53].

Kluczowe znaczenie ma rozróżnienie między jednością daną a jednością zadaną. Jedność dana wypływa z działania Boga: z jedności Ojca, Syna i Ducha Świętego, z dzieła Chrystusa, z daru Ducha, chrztu, Eucharystii

i wspólnej wiary. Jedność zadana oznacza natomiast historyczny obowiązek jej widzialnego urzeczywistniania: przez nawrócenie, oczyszczanie pamięci, dialog doktrynalny, modlitwę, współpracę i stopniowe zbliżanie chrześcijan. Nagy łączy tu teologiczny realizm z ekumeniczną odpowiedzialnością: jedność jest darem, ale darem domagającym się przyjęcia i działania [Nagy, 1988a].

Z tym wiąże się drugie ważne rozróżnienie: jedność chrześcijan nie jest tym samym co jedność Kościoła. Jedność chrześcijan oznacza bezpośredni cel ruchu ekumenicznego: zbliżenie ochrzczonych, przezwyciężanie uprzedzeń, dialog i odbudowę więzi między wspólnotami. Jedność Kościoła wskazuje natomiast na cel pełny: widzialną jedność Kościoła Chrystusowego, obejmującą wspólnotę wiary, sakramentów i kościelnego zwierzchnictwa, a najgłębiej wyrażającą się w jedności eucharystycznej [Nagy, 2000: 99–100].

Sobór Watykański II pozwolił Nagyemu przejść od modelu unionistycznego do katolicko-ekumenicznego rozumienia jedności. Nagy zachowuje przekonanie, że pełnia Kościoła Chrystusowego trwa w Kościele katolickim, ale nie interpretuje tego w sposób wykluczający wszelką wartość innych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich. Obecność słowa Bożego, chrztu, wiary w Chrystusa, modlitwy, świadectwa i działania Ducha Świętego tworzy realne, choć niepełne więzi eklezjalne. Dlatego dialog ekumeniczny nie jest jedynie dyplomacją między instytucjami, lecz teologiczną odpowiedzią na istniejącą już, choć zranioną, więź chrześcijan z Chrystusem i między sobą [Nagy, 1985a: 147–159, 160–186].

Ostatnim elementem tej refleksji są modele jedności. Nagy traktuje je jako próby opisania zarówno tego, co już łączy chrześcijan, jak i celu, ku któremu zmierza ruch ekumeniczny. Modele te mają znaczenie pomocnicze: porządkują wyobrażenia o przyszłej jedności, ale nie zastępują katolickiego kryterium pełnej wspólnoty wiary, sakramentów i urzędu. Dlatego jego ekumenizm zachowuje profil eklezjologiczno-fundamentalny: pyta nie tylko o pojednanie chrześcijan, lecz także o historyczne urzeczywistnianie widzialnej jedności Kościoła Chrystusowego [Nagy, 2000: 95–103][1].

1 Autor omawia następujące modele: unię organiczną, zjednoczenie korporacyjne, wspólnotę kościelną przez konkordię, wspólnotę koncyliarną, jedność w pojednanej różnorodności oraz, za Oscarem Cullmannem, jedność przez różnorodność (*l'unité par la diversité*) [Bujak, 2022: 53–56].

Kościół wobec prawdy objawionej

Osobnym, choć mniej rozbudowanym wątkiem apologetycznej refleksji Nagyego jest profetyczna rola Kościoła wobec prawdy objawionej. Autor podejmuje ten temat w kontekście współczesnego kryzysu prawdy, który wiąże z postmodernistyczną nieufnością wobec możliwości jej poznania. Nie chodzi mu jednak o ogólną teorię prawdy ani o filozoficzną epistemologię, lecz o prawdę religijno-chrześcijańską, której centrum stanowi osoba Jezusa Chrystusa. Chrystus nie tylko głosi prawdę, ale sam jest Prawdą: Wcielonym Słowem, posłanym przez Ojca Synem, który swoim życiem, nauczaniem, śmiercią i zmartwychwstaniem daje świadectwo prawdzie [Nagy, 1998: 51–56].

Z tej chrystologicznej podstawy wynika profetyczna misja Kościoła. Apostołowie zostają powołani nie tylko jako uczniowie i świadkowie, lecz także jako depozytariusze prawdy o Chrystusie, dopełnionej przez Ducha Świętego i przekazywanej „aż po krańce ziemi". Kościół, zbudowany na fundamencie apostołów i proroków, ma przechowywać, autentycznie głosić i przekazywać prawdę o Chrystusie, Wcielonym Słowie i Zbawicielu. Misja ta trwa przez posługę biskupów z papieżem na czele [Nagy, 1998: 56–59].

W tym punkcie ujawnia się apologetyczny sens eklezjologii Nagyego. Wiarygodność Kościoła nie polega jedynie na jego historycznej ciągłości, apostolskiej strukturze, prymacie czy znamionach, ale także na tym, że pozostaje on historycznym podmiotem świadectwa o prawdzie objawionej. Kościół jest stróżem prawdy nie dlatego, że ją zawłaszcza, lecz dlatego, że została mu powierzona misja jej przekazywania. W świecie naznaczonym relatywizacją prawdy funkcja ta ma dla Nagyego znaczenie profetyczne i apologetyczne zarazem [Nagy, 1998: 58–59; Rusecki, 2009: 32–33].

*

Wkład Stanisława Nagyego w polską apologetykę i teologię fundamentalną polega przede wszystkim na przeprowadzeniu problematyki Kościoła od klasycznej eklezjologii apologetycznej ku posoborowej eklezjologii fundamentalnej. Nie był on teologiem radykalnego zerwania z dawnym modelem *demonstratio catholica*, lecz teologiem ciągłości i korekty: zachował pytanie o prawdziwość Kościoła, ale ujmował je szerzej, w perspektywie historii zbawienia, misterium Kościoła, apostolskiej ciągłości i ekumenicznego zobowiązania chrześcijan [Bujak, 2022: 41–43; Rusecki, 2004: 5–8, 13–14; Napiórkowski, 2023: 151–153, 165–166].

Najtrwalszą wartością jego dorobku pozostaje obrona więzi między Jezusem Chrystusem, Apostołami i historycznym Kościołem. Nagy pokazywał, że Kościół nie jest późniejszą konstrukcją religijną, lecz wyrasta z posłannictwa Jezusa, wyboru Dwunastu, apostolatu, sukcesji, prymatu i znamion. Dzięki temu jego eklezjologia zachowuje wyraźny profil apologetyczny: pyta o wiarygodność widzialnego, apostolskiego i hierarchicznie ukształtowanego Kościoła jako znaku Kościoła Chrystusowego [Kałuża, 2022: 50–60; Seweryniak, 2009: 42–43; Żmudziński, 2018: 91–101].

Istotnym osiągnięciem Nagyego było również połączenie eklezjologii fundamentalnej z ekumenizmem. Nie ograniczył się do obrony katolickiej struktury Kościoła, lecz coraz wyraźniej uwzględniał soborowe rozumienie jedności, obecność elementów eklezjalnych poza widzialnymi granicami Kościoła katolickiego oraz potrzebę dialogu. Jego ekumenizm zachowywał jednak charakter normatywny: był otwarty na dialog, ale nie rezygnował z katolickiego przekonania o pełni Kościoła Chrystusowego trwającej w Kościele katolickim [Bujak, 2022: 49–56; Napiórkowski, 2023: 160–165].

Ograniczenia jego myśli eklezjologicznej wynikają głównie z trwałego zakorzenienia w klasycznym paradygmacie apologetycznym. Nagy wcześnie rozpoznał jednostronność traktatu *De Ecclesia*, skoncentrowanego na widzialnym i instytucjonalnym wymiarze Kościoła, ale nie przeprowadził jego pełnej metodologicznej przebudowy. *Via primatus*, *via historica* i *via notarum* pozostały głównymi narzędziami jego argumentacji. Przesunięcie ku eklezjologii soborowej dokonało się u niego raczej przez pogłębienie języka, interpretacji genezy Kościoła i rozumienia jego struktur niż przez zasadniczą zmianę metody [Nagy, 1959: 109–123; Kałuża, 2022: 46–50; Rusecki, 2009: 26–31].

Mimo tych ograniczeń dorobek Nagyego zachowuje znaczenie jako ważny etap polskiej eklezjologii fundamentalnej. Jego apologetyka nie była jedynie techniką dowodzenia, lecz formą służby Kościołowi: łączyła obronę wiarygodności Kościoła, formację teologiczną, troskę o jedność chrześcijan oraz interpretację nauczania Jana Pawła II. Dlatego Nagy pozostaje teologiem widzialnej struktury Kościoła, ale także teologiem jej służebnego sensu w historii zbawienia [Seweryniak, 1996: 14–16; Rusecki, 2004: 13–14; Kałuża, 2022: 60–64].

Bibliografia

Źródła

Nagy, S. (1959). Niektóre aspekty dzisiejszego traktatu o Kościele. *Collectanea Theologica*, 30(1–4): 109–123.
Nagy, S. (1960). Główne kierunki badań we współczesnej apologetyce katolickiej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 7(4): 119–136.
Nagy, S. (1965). Próba nowego spojrzenia na zagadnienie ustanowienia Kościoła. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 12(2): 19–36.
Nagy, S. (1968). „Via notarum" we współczesnej eklezjologii apologetycznej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 15(2): 93–116.
Nagy, S. (1970). Jedność jako znamię Kościoła. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 17(2): 5–30.
Nagy, S. (1971). Katolickość jako znamię Kościoła. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 18(2): 5–20.
Nagy, S. (1972). Apologetyka czy teologia fundamentalna? *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 19(2): 111–130.
Nagy, S. (1973). Znamię apostolskości Kościoła. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 20(2): 5–30.
Nagy, S. (1975). Elementy nowej wizji Kościoła. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 22(2): 37–58.
Nagy, S. (1976a). Problematyka eklezjologiczna we współczesnej teologii fundamentalnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 23(2): 5–21.
Nagy, S. (1976b). Nowe elementy teologii jedności Kościoła. *Colloquium Salutis*, 8: 19–32.
Nagy, S. (1979). Prymat we współczesnym dialogu ekumenicznym. W: *Chrześcijanin w Kościele* (s. 145–172), J. Majka (red.). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
Nagy, S. (1982). *Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
Nagy, S. (1985a). *Kościół na drogach jedności*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
Nagy, S. (1985b). Problem prawdziwego Kościoła. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 32(2): 255–269.
Nagy, S. (1988a). Dwa bieguny jedności Kościoła – „jedność dana", „jedność zadana". *Communio*, 8(2): 15–26.
Nagy, S. (1988b). *Katolickie zasady ekumeniczne*. Lublin.
Nagy, S. (1991–1992). Kościół: tajemnica i historia. *Colloquium Salutis*, 23–24: 153–167.
Nagy, S. (1993). Piotr naszych czasów. Piętnaście lat pontyfikatu Jana Pawła II. *Ethos*, 6(2–3): 47–52.
Nagy, S. (1997). *Papież z Krakowa. Szkice do pontyfikatu Jana Pawła II*. Częstochowa: Tygodnik Katolicki „Niedziela".
Nagy, S. (1998). Profetyczna rola Kościoła. Kościół a prawda objawiona. *Sympozjum*, 2(2): 51–59.

Nagy, S. (2000). Modele jedności Kościoła. *Sympozjum*, 4(1): 95–103.
Nagy, S. (2003). *Ty jesteś Piotr. Srebrny jubileusz pontyfikatu Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
Nagy, S. (2006). *Problem człowieka problemem Boga*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Nagy, S. (2009). *Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój (Mt 16, 18). Studium o widzialnym Kościele*. Częstochowa: Wydawnictwo Niedziela.
Nagy, S. (2011a). *Tak! Wielki. Czyn i osoba bł. Jana Pawła II*. Kraków: Biały Kruk.
Nagy, S. (2011b). Kościół Starego Testamentu – Boży projekt pisany dziejami Narodu Wybranego. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 19(1): 7–12. https://doi.org/10.52097/wpt.3048

Opracowania

Bujak, J. (2022). Jedność Kościoła w teologicznej twórczości ks. Stanisława Nagiego SCJ. *Roczniki Teologiczne*, 69(7): 41–59. https://doi.org/10.18290/rt22697.3
Dołganiszewska, E., Piątek, G. (2009). Wykaz publikacji kard. prof. Stanisława Nagyego SCJ. W: *Kardynał Profesor Stanisław Nagy SCJ Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu* (s. 78–96), A. Nowicki, G. Sokołowski (red.). Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
Górka, L. (2022). Ks. prof. kard. Stanisław Nagy. Nauczyciel i przewodnik. *Roczniki Teologiczne*, 69(7): 183–189. https://doi.org/10.18290/rt22697.13
Irek, W. (2009). Teolog i kardynał. Laudacja na cześć Kard. Stanisława Nagyego z okazji nadania tytułu doktoratu honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W: *Kardynał Profesor Stanisław Nagy SCJ Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu* (s. 59–68), A. Nowicki, G. Sokołowski (red.). Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
Kałuża, K. (2022). Hierarchiczna struktura Kościoła w ujęciu kardynała Stanisława Nagyego. *Roczniki Teologiczne*, 69(9): 45–64. https://doi.org/10.18290/rt22699.3
Koza, S. J. (1996). Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ – pierwszy kierownik Sekcji Teologii Porównawczej i Ekumenicznej KUL (1970–1975). Przegląd wydarzeń. *Roczniki Teologiczne*, 43(2): 35–47.
Krzyszowski, Z. (1996). Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ jako członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej. *Roczniki Teologiczne*, 43(2): 31–34.
Krzyszowski, Z. (2001–2002). Wykaz publikacji profesora dra hab. Stanisława Nagy'ego SCJ. *Roczniki Teologiczne*, 48–49(9): 11–16.
Krzyszowski, Z. (2013). Kardynał Stanisław Nagy SCJ – człowiek, kapłan i naukowiec według Bożego Serca. *Przegląd Uniwersytecki*, 3(143): 15–17.
Kumorek, A. (2017). *Wiarygodność chrześcijaństwa w pismach kard. Stanisława Nagyego SCJ*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
Lubieniecka, J. (2013). Profesor – wychowawca – człowiek. *Ethos*, 26(3): 242–248.
Lubieniecka, J. (red.) (2010). *Na drogach życia. Kardynał Stanisław Nagy w rozmowie z ks. Zbigniewem Morawcem SCJ*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
Nagy, S., Skubiś, I. (2011). *Z myślą o moim Kościele. Z kard. Stanisławem Nagym SCJ rozmawia ks. inf. Ireneusz Skubiś*. Częstochowa: Kuria Metropolitalna, Tygodnik Katolicki „Niedziela".

Napiórkowski, A. (2023). Cardinal Stanislaw Nagy's Ecumenical Ecclesiology. *The Person and the Challenges*, 13(2): 151–166. https://doi.org/10.15633/pch.13209
Nowicki, A. (2009). Droga życia. W: *Kardynał Profesor Stanisław Nagy SCJ Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu* (s. 11–22), A. Nowicki, G. Sokołowski (red.). Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
Nowicki, A., Sokołowski, G. (red.) (2009). *Kardynał Profesor Stanisław Nagy SCJ Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
Piątek, G. (2021). Życie dla Kościoła. Kardynał Stanisław Nagy (1921–2013). *Ethos*, 34(4): 397–415. https://doi.org/10.12887/34-2021-4-136-19
Rusecki, M. (2004). Rozwój refleksji eklezjologicznej księdza kardynała Stanisława Nagy'ego. *Roczniki Teologiczne*, 51(9): 5–14.
Rusecki, M. (2009). Recenzja dorobku naukowego i prakseologiczno-eklezjalnego Kardynała prof. dra hab. Stanisława Nagyego SCJ w sprawie nadania tytułu doktora honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W: *Kardynał Profesor Stanisław Nagy SCJ Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu* (s. 23–34), A. Nowicki, G. Sokołowski (red.). Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
Salamon, D. (2007). Prezentacja sylwetki jubilata ks. kard. Stanisława Nagiego. *Sympozjum*, 11(1): 7–16.
Seweryniak, H. (1996). Profesor dr hab. Stanisław Nagy SCJ – teolog na służbie Kościoła. *Roczniki Teologiczne*, 43(2): 7–16.
Seweryniak, H. (2009). Recenzja dorobku naukowego Kardynała prof. dra hab. Stanisława Nagyego w sprawie nadania tytułu doktora honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W: *Kardynał Profesor Stanisław Nagy SCJ Doktor honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu* (s. 35–58), A. Nowicki, G. Sokołowski (red.). Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
Seweryniak, H., Krzyszowski, Z. (1996). Wykaz publikacji profesora dra hab. Stanisława Nagy'ego SCJ. *Roczniki Teologiczne*, 43(2): 17–28.
Sosnowska, J. (2013). *Kardynał polskich serc. Ks. kard. prof. Stanisław Nagy SCJ 1921–2013*. Kraków: Biały Kruk.
Szostek, A. (2013). Człowiek pokornego serca. *Ethos*, 26(3): 239–241.
Żmudziński, M. (2018). Teologia prymatu w myśli eklezjologiczno-ekumenicznej kardynała Stanisława Nagyego. *Roczniki Teologiczne*, 65(9): 91–106. https://doi.org/10.18290/rt.2018.65.9-7

Summary

The chapter presents Stanisław Nagy SCJ and his theological work, portraying him as one of the most important Polish representatives of post-conciliar fundamental ecclesiology. The analysis focuses on his reflection on the credibility of the Church: its Christic origin, apostolic structure, succession, primacy, notes of the Church, and unity. Nagy remains rooted in classical apologetics of the Church, especially in the *via historica*, *via notar-*

um, and *via primatus*, yet he interprets these approaches in the light of the Second Vatican Council, salvation history, and ecumenism. He is presented as a theologian of continuity and correction: he defends the visible and apostolic form of the Church, while at the same time broadening its understanding through a salvation-historical and ecumenical perspective.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Stanisława Nagyego jako jednego z najważniejszych polskich eklezjologów i teologów fundamentalnych okresu posoborowego. Głównym przedmiotem jego refleksji była wiarygodność Kościoła oraz możliwość współczesnego wykorzystania klasycznych dróg apologetycznych, takich jak *via historica*, *via notarum* i *via primatus*. Nagy zachowywał przekonanie o widzialnym, apostolskim i hierarchicznym charakterze Kościoła, ale interpretował tradycyjne argumenty w świetle historii zbawienia i nauczania Soboru Watykańskiego II. Istotną rolę w jego myśli odgrywał także ekumenizm i problem jedności chrześcijan. Rozdział ukazuje go jako teologa łączącego ciągłość z tradycją katolickiej apologetyki z jej posoborową korektą i poszerzeniem.

Słowa kluczowe: Stanisław Nagy; teologia fundamentalna; eklezjologia; wiarygodność Kościoła; Sobór Watykański II; ekumenizm; jedność Kościoła; eklezjologia katolicka

Abstract

The chapter presents Stanisław Nagy as one of the leading Polish ecclesiologists and fundamental theologians of the post-conciliar period. His principal concern was the credibility of the Church and the contemporary use of classical apologetic approaches such as the *via historica*, *via notarum*, and *via primatus*. Nagy retained the conviction that the Church is a visible, apostolic, and hierarchical reality, while reinterpreting traditional arguments in the light of salvation history and the teaching of the Second Vatican Council. Ecumenism and the question of Christian unity also occupied an important place in his thought. The chapter portrays him as a theologian combining continuity with the Catholic apologetic tradition and its post-conciliar correction and development.

Keywords: Stanisław Nagy; fundamental theology; ecclesiology; credibility of the Church; Second Vatican Council; ecumenism; Church unity; Catholic ecclesiology

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 503–524.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.26

Marian Rusecki

Paweł Borto
pawel.borto@kul.pl https://orcid.org/0000-0001-9873-4368
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Marian Jan Rusecki urodził się 22 marca 1942 roku w Janowie Lubelskim. Tam w 1960 roku ukończył liceum ogólnokształcące i zdał egzamin maturalny, a następnie podjął studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie (1960–1966). Stopień magistra teologii uzyskał na Wydziale Teologii KUL na podstawie pracy pt. *Elementy apologetyki personalistycznej u Jeana Mouroux*, napisanej pod kierunkiem ks. Edwarda Kopcia. Po święceniach kapłańskich i rocznej pracy w parafii podjął w 1967 roku studia doktoranckie z teologii fundamentalnej na Wydziale Teologii KUL. Stopień naukowy doktora teologii uzyskał w 1974 roku na podstawie rozprawy pt. *Współczesne dyskusje nad teorią apologetyki*. Promotorem jego doktoratu był również ks. Kopeć.

W 1974 roku został zatrudniony na Wydziale Teologii KUL. Habilitował się w 1984 roku na podstawie dorobku naukowego oraz rozprawy pt. *Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*.

Kolejne awanse w zatrudnieniu na Wydziale Teologii obejmowały: rok 1986 – stanowisko docenta, rok 1991 – stanowisko profesora nadzwyczajnego, rok 1994 – tytuł profesora zwyczajnego.

Zanim ks. Rusecki rozpoczął samodzielną pracę naukową, kształcił się pod okiem wielkich profesorów wykładających na KUL, a zwłaszcza: ks. Edwarda Kopcia (wykładowcy teologii fundamentalnej i prekursora w personalistycznym ujęciu apologetyki), ks. Czesława S. Bartnika

(dogmatyka i twórcy chrześcijańskiego personalizmu lubelskiego), ks. Stanisława Nagyego (specjalizującego się szczególnie w eklezjologii), ks. Teofila Chodzidły (specjalisty od etnologii i religioznawstwa), ks. Romualda Łukaszyka (zatrudnionego w sekcji teologii fundamentalnej i odpowiedzialnego za redakcję *Encyklopedii Katolickiej* KUL) i ks. Wincentego Granata (jednego z najlepszych polskich dogmatyków). To oni kształtowali myśl teologicznofundamentalną ks. Ruseckiego, uwrażliwiając go na zagadnienia religioznawcze, teologiczne, ale również dogmatyczne i filozofię personalistyczną; tu więc tkwią początki jego oryginalnej myśli na temat metodologicznego statusu teologii fundamentalnej oraz jego myślenia apologetycznego.

Rusecki w czasie swej pracy naukowej nie tylko doskonalił swój warsztat i kształtował oryginalne ujęcie teologii fundamentalnej, ale również angażował się w pracę organizacyjną i wniósł duży wkład w rozwój naukowy teologii. Należy tu przypomnieć szczególnie następujące fakty:

- 1986–1989 i 1992–1995 – prodziekan Wydziału Teologii KUL (przyczynił się do gruntownej reformy studiów na Wydziale w latach 1995–1996);
- 1989–2005 – przewodniczący Ogólnopolskiej Sekcji Teologii Fundamentalnej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej;
- 1999–2008 – dyrektor Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL;
- 2003–2011 – przewodniczący Komitetu Nauk Teologicznych PAN (było to uwieńczenie jego starań o to, aby teologia znalazła się wśród dyscyplin naukowych reprezentowanych w Polskiej Akademii Nauk);
- od 2004 – członek-korespondent Papieskiej Akademii Teologicznej [Cronaca dell'Academia, 2004: 308] (*notabene* informacja o roku mianowania ks. M. Ruseckiego na członka-korespondenta Papieskiej Akademii Teologicznej nie jest dostępna w najważniejszych biogramach – nawet tych przygotowanych z racji doktoratu *honoris causa*);
- 2005–2012 – przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce (Stowarzyszenie utworzone na bazie Sekcji Teologii Fundamentalnej przy Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej);
- 2007–2011 – członek Sekcji Nauk Humanistycznych i Społecznych Centralnej Komisji do Spraw Stopni i Tytułów Naukowych.

Wśród innych najważniejszych osiągnięć ks. Ruseckiego należy wskazać:

- zorganizowanie II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej *Chrześcijaństwo jutra* (KUL, 18–21 września 2001) i wydanie akt tego kongresu pod tym samym tytułem (*Chrześ-*

cijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin 2001);
- opracowanie, wraz z zespołem redakcyjnym, *Leksykonu Teologii Fundamentalnej* (Lublin–Kraków 2002) – dzieła uznawanego za jedno z najlepszych opracowań leksykograficznych nie tylko w polskiej literaturze teologicznej.

Twórczość teologiczna i działalność naukowa ks. Ruseckiego były wielokrotnie doceniane i nagradzane. Otrzymał następujące nagrody i wyróżnienia:
- trzykrotnie Nagrodę Rektora KUL (za wyróżniającą się rozprawę habilitacyjną, zorganizowanie z zespołem pracowników Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, publikację – wraz z ks. K. Kauchą i J. Mastejem – pt. *Kościół w czasach Jana Pawła II*);
- nagrodę Ministra Edukacji Narodowej za książkę *Cud w myśli chrześcijańskiej* (1995);
- nagrodę im. Włodzimierza Pietrzaka (2000);
- Lubelską Nagrodę Naukową (*Premium Scientiarum Lublinense*) przyznaną przez Lubelskie Towarzystwo Naukowe za *Leksykon Teologii Fundamentalnej* (wraz z zespołem redakcyjnym, w skład którego wchodzili: K. Kaucha, I. S. Ledwoń, J. Mastej) (2002);
- Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski nadany przez Prezydenta RP (2004);
- Wyróżnienie Naukowe Lubelszczyzny przyznane przez Lubelskie Towarzystwo Naukowe za książkę *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa* (2010);
- doktorat *honoris causa* przyznany przez Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu (2012).

Myśl teologiczna ks. Ruseckiego spotkała się z zainteresowaniem ze strony teologów zagranicznych. Jego namysł nad zagadnieniem cudu zaowocował przygotowaniem wydania książki w jęz. niemieckim *Gottes Wirken in der Welt. Dimensionen und Funktionen des biblischen Wunderbegriffs* (Peter Lang, Frankfurt am Main 2001), a postulaty dotyczące metodologicznego statusu teologii fundamentalnej przyniosły mu zaproszenie w 2009 roku na konferencję niemieckojęzycznych teologów fundamentalnych w Paderborn, gdzie wygłosił (jako jedyny spoza grona teologów niemieckich) referat *Das Proprium der Fundamentaltheologie*.

W polskim środowisku teologicznym ks. Rusecki uważany jest za współtwórcę lubelskiej szkoły teologicznofundamentalnej oraz nowej metodologii w teologii fundamentalnej inspirującej się ideami Soboru

Watykańskiego II. Wniósł ogromny wkład w to, aby nauki teologiczne na nowo były obecne w polskich instytucjach naukowych.

Twórczość naukowa. Trzydziestoośmioletnia praca naukowa ks. Mariana Ruseckiego na KUL była niezwykle owocna. Wypromował 42 doktorów oraz był promotorem ponad 200 prac magisterskich. Jest autorem ponad 680 artykułów, 19 książek autorskich i 16 wydanych pod jego redakcją lub współredakcją. Spośród tego ogromnego dorobku naukowego wskazane zostaną tu przede wszystkim traktaty autorstwa ks. Ruseckiego – jako te pozycje, które stanowią najbardziej dojrzały i najważniejszy wyraz jego myśli (pełna bibliografia – zob. Mastej, 2007b: 9–35; Borto i in., 2012: 15–19; Skóra, 2019).

Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1. Z teorii teologii fundamentalnej, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994 (ss. 358) jest pierwszą z pozycji, którą należy przywołać jako jedną z najważniejszych publikacji tego teologa. Jest to owoc namysłu ks. M. Ruseckiego nad dyscypliną naukową, którą dotąd określano mianem apologetyki, a która właściwiej winna być nazywana teologią fundamentalną. W książce podejmowane są zagadnienia statusu teologii fundamentalnej i jej miejsca wśród innych nauk, celu i zadań właściwych dla tej dyscypliny, przedmiotu teologii fundamentalnej (a więc traktatów wchodzących w jej zakres) oraz metod stosowanych w jej obrębie. Jest to opracowanie stanowiące kontynuację i syntezę namysłu nad apologetyką i teologią fundamentalną podjętego przez ks. M. Ruseckiego już wcześniej, o czym świadczą choćby następujące artykuły: *Przyczyny kryzysu apologetyki* (1973), *Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki* (1975), *Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce* (1976), *Struktura naukowa teologii fundamentalnej* (1984). A zarazem jest to dzieło uwzględniające szeroki wachlarz poglądów autorów polskich i zagranicznych. Bibliografia tej książki liczy ponad 460 pozycji.

Traktat o cudzie, Polska Akademia Nauk i Wyd. KUL, Lublin 2006 (ss. 672). Jest to praca, w której ks. Rusecki zawarł owoc wcześniejszych studiów nad zagadnieniem cudu z perspektywy teologii. Tematyką tą zajmował się prawie od początku swej pracy naukowej i stanowiła ona przedmiot jego rozprawy habilitacyjnej. Wydanie *Traktatu o cudzie* poprzedza wiele prac, z których należy przywołać zwłaszcza dwie książki: *Cud w myśli chrześcijańskiej* (1991) oraz *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich* (2001). Wspomniany *Traktat o cudzie* jest opracowaniem niezwykle obszernym. Bibliografia liczy ponad 460 pozycji. W trzech częściach tej książki ks. Rusecki omawia kolejno rozumienie cudu w myśli chrześcijańskiej na przestrzeni wieków, teologię cudu oraz problematykę cudów w religiach pozachrześcijańskich. Zawarta tu

myśl jest głęboko zakorzeniona we współczesnej teologii fundamentalnej – zwłaszcza w odniesieniu do rozumienia cudu – a zarazem podejmuje takie zagadnienia, które stały się przedmiotem refleksji niewielu autorów. Ks. Rusecki opowiada się za personalistyczną i historiozbawczą interpretacją cudu, rozumie jego funkcję motywacyjną jako wymiar towarzyszący innym funkcjom cudu (w przeciwieństwie do takich autorów jak X. Léon-Dufour, R. Latourelle, A. Steiner, którzy tę funkcję odróżniają od funkcji objawieniowej, soterycznej, pisteotwórczej itp.). Ponadto jest jednym z nielicznych autorów, którzy podjęli się spojrzenia na zagadnienie cudu w religiach pozachrześcijańskich nie tylko z perspektywy polemicznej, ale także z uwzględnieniem elementów pozytywnych, na które może wskazać teologia.

Traktat o religii, Verbinum, Warszawa 2007 (ss. 620). Jest to dzieło, w którym zebrany został owoc wieloletniego namysłu nad zagadnieniem religii, z uwzględnieniem perspektywy filozoficznej i religioznawczej. Tematyką tą ks. M. Rusecki zajmował się przede wszystkim z perspektywy religiologicznej, a więc tej, która poszukuje syntezy danych religioznawczych, filozoficznych i teologicznych. Pierwsze artykuły, w których ks. Rusecki podejmuje zagadnienia związane z refleksją nad religią, zostały opublikowane jeszcze pod koniec lat 70. (wystarczy przywołać choćby: *Skąd się wzięła religia? Wśród zagadnień religioznawczych* – 1979, *Animizm* – 1979), ale poważniejsze prace na ten temat powstają dopiero w drugiej połowie lat 80. (np. *Teologiczna interpretacja religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym* – 1986, *Chrześcijańska interpretacja genezy religii* – 1987). Pierwszą obszerną publikacją na ten temat była książka *Istota i geneza religii* (1989). Wydany prawie 20 lat później *Traktat o religii* jest już o wiele obszerniejszym opracowaniem, w którym ks. M. Rusecki podjął się ukazania faktu religii z uwzględnieniem zarówno perspektywy filozoficznej, jak i religioznawczej oraz teologicznej, choć w dużej mierze nawiązuje on do wydanej wcześniej *Istoty i genezy religii*. Bibliografia tej książki jest niezwykle obszerna i obejmuje ponad 950 pozycji.

Traktat o Objawieniu, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2007 (ss. 837). Jest to najbardziej obszerne dzieło autorstwa ks. M. Ruseckiego. Podobnie jak poprzednie *Traktaty*, także ten jest owocem wieloletniej refleksji nad zagadnieniem Objawienia. Refleksja ta łączyła się nie tylko z podejmowaniem tematów bezpośrednio z nim związanych (pierwszy artykuł wprost poświęcony tej problematyce to *Problem wiarogodności „objawień prywatnych"* – 1986), ale wynikała również z namysłu nad statusem teologii fundamentalnej i jej przedmiotem. W odróżnieniu od poprzednich dwóch *Traktatów* nie można jednak wskazać jednej

pozycji książkowej, która byłaby główną podstawą tego opracowania. Jest to raczej wielka synteza tego, co ks. M. Rusecki wypracował w wielu obszarach swej refleksji związanych z pojęciem cudu, zmartwychwstaniem, zjawiskiem religii itp. Znamienne jest też, że zamieszczony w tym *Traktacie* spis bibliograficzny liczący 41 stron obejmuje jedynie najważniejsze pozycje odnoszące się wprost do Objawienia, a odwołania do pozostałej literatury są obecne tylko w przypisach. Świadczy to o uwzględnieniu bardzo obszernej literatury. Całość *Traktatu* tworzy pięć części. Pierwsza poświęcona jest rozumieniu Objawienia w teologii i nauczaniu Kościoła. W części drugiej autor przedstawia rozumienie tego, w jaki sposób Bóg działa i mówi w historii ludzkiej. Część trzecia *Traktatu* poświęcona jest objawianiu się Boga w Jezusie Chrystusie. Część czwarta dotyczy trwania Chrystusowego Objawienia w Kościele. Piąta część *Traktatu* poświęcona została aktualności i dziejowemu znaczeniu Objawienia Chrystusowego.

Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010 (ss. 459). Jest to ostatni z *Traktatów* wydany za życia ks. M. Ruseckiego. Zostaje podjęty w nim problem uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa wobec różnego rodzaju zastrzeżeń i wątpliwości, jakie współcześnie kierowane są ze strony nurtów racjonalistycznych, agnostyczno-sceptycznych czy fideistycznych. Autor podkreśla, że mówi o uzasadnianiu – w odróżnieniu od klasycznej apologetyki, która mówiła o „dowodzeniu" – ponieważ wiara, będąc aktem rozumnym, pozostaje zarazem aktem wolnym, a więc nie może zostać wymuszona siłą dowodów i oczywistością wniosków. To uzasadnianie polega na przytaczaniu całego szeregu argumentów prowadzących do uwiarygodnienia możliwego jedynie na płaszczyźnie personalistycznej. Praca obejmuje 15 argumentów na rzecz chrześcijaństwa jako religii objawionej i zbawczej. Część z nich należy do klasycznego uzasadniania w apologetyce czy teologii fundamentalnej, ale część jest zupełnie nowa. Choć więc dwa spośród zawartych w tej publikacji argumentów nie są autorstwa ks. M. Ruseckiego, jest to jednak pozycja, która stanowi syntezę jego długiego namysłu nad argumentacją w teologii fundamentalnej. Ponad 70 pozycji spośród ponad 700 wskazanych w bibliografii jest jego autorstwa i już to uświadamia, iż *Traktat* ten jest swego rodzaju podsumowaniem dotychczasowej refleksji nad wiarygodnością chrześcijaństwa.

Traktat o Kościele, ks. K. Kaucha, P. Królikowski, ks. J. Mastej (red.), Wydawnictwo KUL, Lublin 2015 (ss. 466). Pozycja ta została wydana pośmiertnie i nie jest kompletnym opracowaniem całego traktatu, choć ks. M. Rusecki zapowiadał, że go opracuje. Redaktorzy tego opracowania zebrali już opublikowane teksty autorstwa ks. Ruseckiego i uporządkowali

je, wychodząc od pytania o istotę Kościoła, podejmując następnie kwestię jego genezy i natury, przekazu Objawienia w Kościele, znaków wiarygodności Kościoła oraz stosunku Kościoła do innych religii, a także kultury. Książka ta pozwala więc mieć pewien wgląd w tematykę, którą ks. M. Rusecki uważał za istotną dla refleksji eklezjologicznej w ramach teologii fundamentalnej.

Dodać należy, że niektóre z zagadnień omówionych w tym *Traktacie* były podejmowane już w ramach poprzednich opracowanych *Traktatów* (zwłaszcza o Objawieniu i religii), ale także w innych wcześniejszych publikacjach, rozproszonych w różnych pozycjach.

Warsztat apologety

Poglądy

Od początku swej naukowej twórczości ks. Rusecki włączył się w dyskusję nad statusem apologetyki oraz nad jej zadaniami dla teologii. Świadczą o tym już pierwsze publikowane przez niego artykuły, jak również jego dysertacja doktorska [Rusecki, 1973, 1975a, 1975b, 1976a, 1978]. Uczestnicząc w posoborowej dyskusji nad tym zagadnieniem, opowiedział się za teologią fundamentalną, a nie apologetyką, rozumianą przede wszystkim jako racjonalne uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa [Dola, 2007b: 22]. W ten sposób ks. M. Rusecki, choć był świadomy obecnego w literaturze i refleksji teologicznej zamiennego używania terminów „apologetyka" i „teologia fundamentalna", chciał podkreślić, że pełne uzasadnienie wiarygodności chrześcijaństwa nie jest możliwe tylko z perspektywy „zewnętrznego oglądu" faktu Objawienia i samej *ratio*, ale domaga się również jego poznania od wewnątrz, a więc poznania o charakterze teologicznym i uwzględnienia perspektywy wiary.

Autorzy, których poglądy przy opracowywaniu zagadnień metodologicznych ks. M. Rusecki przywołuje najczęściej, to: Cz. S. Bartnik (poglądy na temat apologetyki, personalizmu i dogmatyki), A. Bentue (rozumienie teologii fundamentalnej), H. Bouillard (rozumienie teologii fundamentalnej), R. S. Chamoso (pojęcie odnowionej teologii fundamentalnej), Y. Congar (rozumienie teologii i Kościoła), A. Dulles (tematy dotyczące eklezjologii i wiary we współczesnym świecie), N. Dumas (status apologetyki i poznania wiary), H. Fries (status teologii fundamentalnej i refleksji nad Objawieniem), W. Hładowski (rozumienie apologetyki), A. Kolping

(rozumienie teologii fundamentalnej), E. Kopeć (rozumienie apologetyki, Objawienia, cudu i personalistycznego ujęcia wiary), J. Kudasiewicz (historyczny wymiar Ewangelii), W. Kwiatkowski (rozumienie apologetyki), A. Lang (rozumienie teologii fundamentalnej), R. Latourelle (rozumienie teologii fundamentalnej i Objawienia), J. Mouroux (personalistyczne rozumienie wiary), J. Myśków (rozumienie apologetyki), S. Nagy (apologetyka i eklezjologia fundamentalna), S. Pié-Ninot (rozumienie teologii fundamentalnej), K. Rahner (wiara i zagadnienia dogmatyczne), H. Waldenfels (teologia fundamentalna kontekstualna).

Ważnym wkładem ks. Ruseckiego w refleksję nad uzasadnianiem wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego i jego przekazu w Kościele jest personalistyczno-znakowa koncepcja wiarygodności. Zrodziła się ona z przekonania, że w wierze nie można mówić o dowodach w sensie ścisłym, lecz o argumentacji. Ta zaś, w przestrzeni poznania religijnego, angażuje całego człowieka [Dola, 2007a: 60–62]. Stąd w przekonaniu ks. M. Ruseckiego najlepiej o wiarygodności chrześcijaństwa świadczy wielość argumentacji, dzięki której można dotrzeć do różnych wymiarów wrażliwości człowieka. Jego poglądy w tym względzie dobrze wyraża wspomniany *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa*. Są w nim przedstawione argumenty zarówno należące do klasyki apologetyki i teologii fundamentalnej, jak i zupełnie nowe.

W takim rozumieniu wiarygodności ks. Rusecki nawiązał do tradycji wielkich personalistów, takich jak A. Brunner, R. Guardini, J. Mouroux, E. Kopeć, Cz. S. Bartnik czy W. Granat. Włączył w to swe prace na temat teorii znaku i języka, nawiązując do myśli E. Masure'a czy F. de Saussure'a, podkreślając, że w metodzie personalistycznej odczytywanie znaku Bożego Objawienia dokonuje się nie tylko przez umysł, wolę czy emocje, ale integralnie – w czym odniósł się do poglądów A. Gardeila, M. Blondela, J. Ratzingera czy A. Poulpiqueta [Dola, 2007a: 67; Bartnik, 2007: 71–72].

W odróżnieniu od klasycznej apologetyki i teologii fundamentalnej kręgu włoskiego i niemieckiego, w których problematyka religii rozpatrywana była lub jest w ramach pierwszego z traktatów (*de religione*), przede wszystkim na podstawie danych filozoficznych (metafizyka, antropologia, teodycea), ks. Rusecki opowiedział się za koniecznością integralnego spojrzenia na fakt religii, z uwzględnieniem ujęcia nauk religioznawczych, filozoficznych oraz teologicznych [Ledwoń, 2007c: 36–37].

W swej refleksji religiologicznej nawiązywał do badań prowadzonych nad zjawiskiem religii zarówno w ośrodkach zagranicznych (choćby przez takich autorów jak G. van der Leeuw, M. Eliade, M. Scheler, G. Lanczkowski, W. Schmidt, K. Rahner), jak i w Polsce, szczególnie na KUL

(chodzi zwłaszcza o prace autorów: A. Bronk, Z. Zdybicka, Z. Zimoń, Z. Kupisiński, I. S. Ledwoń). Uwzględnił w niej także poglądy tych, którzy reprezentowali redukcjonistyczne teorie religii (zwłaszcza takich filozofów jak L. Feuerbach, W. James, Z. Freud, C. G. Jung, E. Fromm, K. Marks, F. Engels).

Jeśli chodzi o stanowiący centralną część klasycznej apologetyki traktat chrystologiczny, oryginalność myśli ks. Ruseckiego polega nie tyle na przedstawieniu nowych treści, ile przede wszystkim na spójnym ujęciu całości w świetle założeń przyjętych dla jego koncepcji teologii fundamentalnej. Wszystkie więc klasyczne argumenty, czyli argument z proroctw, cudów czy zmartwychwstania Chrystusa, ujęte są w perspektywie personalistyczno-znakowej i ich wiarygodność jest rozważana z tego punktu widzenia, wraz z uzupełnianiem tego dyskursu o nowe argumenty wiarygodnościowe. W porównaniu z ujęciami innych autorów traktat chrystologiczny prezentowany przez ks. Ruseckiego cechuje się oryginalnością nie tyle ze względu na zawartość treściową, ile przede wszystkim na konsekwentną ścisłość myślenia i dyscyplinę w stosowaniu przyjętej metodologii. To z tej perspektywy lubelski teolog potrafi odkrywać pewne nowe aspekty omawianych zagadnień [Ledwoń, 2007c: 41–42]. Widać to choćby na przykładzie postulatu ukazywania wiarygodności wydarzeń i słów Jezusa w kontekście Jego Osoby i posłannictwa, a szczególnie w odniesieniu do wydarzeń paschalnych, które stanowiły kulminację Objawienia [Mastej, 2007a: 85].

Rusecki w swej myśli poświęconej Objawieniu odwołuje się do najważniejszych autorów zarówno polskojęzycznych, jak i obcojęzycznych. Wśród przedstawicieli pierwszej grupy można wskazać takie nazwiska jak Cz. S. Bartnik, W. Hryniewicz, Jan Paweł II, E. Kopeć, J. Kudasiewicz, K. Kaucha, H. Langkammer, I. S. Ledwoń, J. Mastej, H. Seweryniak. Pośród autorów obcojęzycznych szczególnie często są przywoływani: Y. Congar, A. Dulles, R. Fisichella, P. Grelot, R. Guardini, W. Kasper, R. Latourelle, K. Rahner, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, H. Waldenfels.

Jak wspomniano przy omawianiu *Traktatów* ks. Ruseckiego, wydany pośmiertnie pod jego nazwiskiem *Traktat o Kościele* nie jest jego opracowaniem, lecz zbiorem tekstów przygotowanym przez redaktorów tej pozycji. Dla uchwycenia charakterystyki apologii Kościoła u lubelskiego teologa i tego, w jaki sposób kształtował on swe myślenie, należy mieć na względzie kilka istotnych punktów odniesienia dla jego myśli, które nie do końca muszą się jawić jako takie po lekturze wspomnianego *Traktatu*. Po pierwsze, chodzi o źródła myśli lubelskiego teologa. Były nimi przede wszystkim Sobór Watykański II oraz pontyfikat Jana Pawła II [Kaucha,

2007: 136]. Po drugie, można zauważyć, że w publikacjach i działalności naukowej ks. Ruseckiego coraz mocniej ujawniało się przekonanie, iż potrzebna jest całościowa oraz aksjologiczno-kulturowa apologia Kościoła oparta na myśleniu personalistycznym i historiozbawczym, a więc że nie tylko ważna jest ciągłość pomiędzy Chrystusem a ustanowioną przez Niego strukturą Kościoła, lecz że w Kościele zostaje dany ludzkości fundament i obrona wartości wypływających z Objawienia i tworzących podstawy kultury i rozwoju człowieka. W uzasadnianiu wiarygodności Kościoła ks. Rusecki podkreślał analogię między dwuwymiarowym charakterem Objawienia (widzialny znak i niewidzialna rzeczywistość) a dwuwymiarową naturą Kościoła jako znaku Chrystusa. W klasycznej apologetyce nie zwracano uwagi na ten związek, który dla ks. Ruseckiego był niezwykle ważny, ponieważ wskazywał na ścisłe powiązanie faktu chrystologicznego z eklezjologicznym [Rusecki, 1994: 218–22; 2004; Kaucha, 2007: 136–137].

Stosunek do adwersarzy

Uprawiana przez ks. Ruseckiego teologia fundamentalna rozumiana jest jako systemowe i całościowe uzasadnianie chrześcijańskiego Objawienia w Chrystusie i jego przekazu w Kościele. Jest to więc apologia systematycznie uporządkowana. Jak wskazuje na to treść przywołanych wyżej *Traktatów*, lubelski teolog uwzględnia najważniejsze zarzuty, które kierowano pod adresem chrześcijaństwa w historii, ale jest uwrażliwiony również na współczesny kontekst. Wyróżnia w nim zwłaszcza trzy rodzaje postaw domagających się uzasadnienia wiary chrześcijańskiej: negację porządku nadprzyrodzonego z perspektywy racjonalizmu, agnostycyzm lub sceptycyzm religijny oraz fideizm [Rusecki, 2010: 6–8]. Wobec wszystkich tych postaw ks. Rusecki odwołuje się do całego szeregu argumentów budowanych na podstawie przekonania, że wiarygodność chrześcijaństwa można uzasadniać na drodze personalistycznej, a więc w dialogu sięgającym po rozumne racje, ale również w dialogu odwołującym się do tego, co stanowi najgłębsze pragnienia człowieka i co może wzbudzić u niego chęć zwrócenia się ku tajemnicy chrześcijańskiej. W poglądach ks. Ruseckiego można też dostrzec założenie, że przekonuje wewnętrzna spójność chrześcijańskiego myślenia, a nie tylko poszczególne argumenty – stąd tak wielka troska o to, aby uznano naukowy status teologii.

Na tym tle staje się zrozumiałe, że ks. Rusecki broni wiarygodności chrześcijaństwa przede wszystkim za pośrednictwem argumentów merytorycznych. Można powiedzieć, że stoi tu na stanowisku, iż najbardziej

przekonującym – lecz niezniewalającym – argumentem będzie właśnie bogactwo dobrze umotywowanych racji przemawiających za chrześcijańską drogą życia. Stąd trudno znaleźć tu polemikę, która byłaby nacechowana emocjami i argumentacją pozaracjonalną. Ks. Rusecki wskazuje raczej, iż *ratio* może się otworzyć na to, do czego zaprasza dany znak Objawienia.

Forma literacka

Spotkanie z twórczością ks. Ruseckiego to spotkanie z tekstami, z których przebija świadomość konieczności myślenia całościowego i systemowego. Nawet jeśli są to mniejsze artykuły podejmujące zagadnienia cząstkowe, można w nich dostrzec to, że tłem jest odniesienie się do pewnej większej całości. Stąd niekiedy lektura poszczególnych tekstów – najczęściej pisanych ściśle teologicznym i precyzyjnym językiem – domaga się zdolności odróżnienia licznych dygresji od głównego toku myśli. Można jednak powiedzieć, że najpełniej sposób myślenia i wyrażania się ks. Ruseckiego oddają właśnie *Traktaty*, z których wyłania się przekonanie ich autora, że porywa nie tyle chwilowy zachwyt nad sposobem wyrażenia prawdy, ile jej całościowa harmonia i precyzja myślenia. Ks. Rusecki przyznaje więc pierwsze miejsce *ratio* – ponad formę jej wyrażania. Strukturę poszczególnych apologii najlepiej zaś ujawnia budowa poszczególnych *Traktatów*, o czym wspomniano wyżej.

Główne wątki apologetyczne

Dziedzictwo myśli ks. Ruseckiego wskazuje, że jego refleksja apologetyczna obejmuje wszystkie klasyczne i najważniejsze wątki charakterystyczne dla całościowej apologii wiary chrześcijańskiej. Jest to apologia, która zajmuje się klasycznymi traktatami o religii, o Objawieniu w Chrystusie i o Kościele, z bardzo mocnym naciskiem położonym na metodologiczną spójność poszczególnych traktatów.

Jak wskazano wyżej przy omówieniu poglądów ks. Ruseckiego, jego wkład w myśl apologetyczną i teologicznofundamentalną łączy się z oryginalnym ujęciem statusu naukowego teologii fundamentalnej i jej relacji do apologetyki. Lubelski teolog, wyjaśniając specyfikę teologii fundamentalnej, odróżnił cel tej dyscypliny jako stały i niezmienny – stanowiący o jej tożsamości – od zadań, które mogą być zmienne i służą jak najlepszemu osiągnięciu celu. Celem teologii fundamentalnej jest uzasadnienie

wiarygodności Objawienia chrześcijańskiego i jego przekazu w Kościele. Natomiast zadania dotyczyć mogą budowania metodologicznych podstaw tej refleksji, dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego oraz z niewierzącymi w procesie uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa czy też apologii wobec określonych zarzutów. Ponadto wskazanie na Objawienie wypełnione w Jezusie Chrystusie i przekazywane w Kościele jako centrum refleksji w teologii fundamentalnej scala traktaty chrystologiczny i eklezjologiczny, które w tradycyjnej apologetyce i posoborowej teologii fundamentalnej były formalnie oddzielane, i stanowi dla nich punkt jednoczący [Ledwoń, 2007c: 33–34].

Zgodnie z przyjętą metodą personalistyczno-znakową w uzasadnianiu wiary chrześcijańskiej ks. Rusecki podkreślał, że najlepszy sposób argumentacji to ten, który potrafi podać jak najwięcej różnorodnych argumentów przemawiających za wiarygodnością chrześcijaństwa. *Traktat o wiarygodności* świadczy, że jego autor zarówno przytaczał i opracowywał argumenty charakterystyczne dla klasycznej apologetyki i teologii fundamentalnej, jak i tworzył argumentację oryginalną, ale spójną z jego założeniami metodologicznymi. Do argumentów pierwszego rodzaju można zaliczyć: argument rezurekcjonistyczny (zmartwychwstanie jako fundament wiary w Chrystusa), argument skrypturystyczny (odwołujący się do wypełnienia się Pisma), argument mirakulistyczny (odwołujący się do cudów jako znaków Bożego działania i potwierdzenia Objawienia), argument martyrologiczny.

Wśród oryginalnych argumentów, do których odwołuje się myśl ks. Ruseckiego, są:

- argument werytatywny (odwołujący się do pojęcia prawdy bytu, opracowany przez ks. K. Kauchę),
- argument bonatywny (wskazujący, jak w Jezusie Chrystusie i w Kościele realizuje się autentyczne dobro),
- argument kaloniczny (ukazujący, w jaki sposób w Objawieniu i w Kościele piękno zostaje zachowane, jest promowane i odnowione – również opracowany przez ks. K. Kauchę),
- świętość (jako argument za wiarygodnością chrześcijaństwa),
- argument prakseologiczny (ukazujący wiarygodność chrześcijaństwa wynikającą z chrześcijańskiej *praxis*),
- argument agapetologiczny (ukazujący wiarygodny charakter miłości objawionej przez Boga w Jezusie Chrystusie i praktykowanej przez chrześcijan),
- argument sperancyjny (ukazujący, na czym opiera się wiarygodność chrześcijańskiej nadziei),

- argument kulturotwórczy (wskazujący, jak kulturotwórczy wymiar chrześcijaństwa uwiarygadnia je jako religię),
- argument personalistyczny (ukazujący, w jaki sposób chrześcijaństwo i wiara w Jezusa Chrystusa przyczyniły się do rozwoju godności osoby ludzkiej i jej osobowej pełni),
- argument aksjologiczny (ukazujący, w jaki sposób najważniejsze wartości w życiu człowieka są promowane przez Objawienie i chrześcijaństwo),
- argument komparatystyczny (uwiarygadniający chrześcijaństwo poprzez porównanie z innymi religiami).

Ważnym wątkiem refleksji ks. Ruseckiego było zagadnienie religii. Jego myśl wnosi tutaj oryginalny wkład w namysł nad zjawiskiem religii. Chodzi zwłaszcza o zaproponowane przez niego rozumienie pojęcia religii jako życiowego i zbawczego związku między człowiekiem (podmiotem religii) a Bogiem (przedmiotem religii). W nawiązaniu do tego lubelski teolog podkreślał, że poszczególne nauki mają różne i sobie właściwe kompetencje w badaniu zjawiska religijnego – np. w odniesieniu do przedmiotu religii tylko teologia i częściowo filozofia mogą się wypowiadać, a w przypadku podmiotu lub relacji między podmiotem a przedmiotem mogą to czynić również nauki empiryczne, czyli religioznawcze [Ledwoń, 2007c: 36–37]. Bronił w ten sposób statusu refleksji teologicznoreligijnej, a zarazem jasno określał metodologiczne granice nauk religioznawczych i filozofii religii.

Niewątpliwie jednym z ważniejszych tematów w refleksji ks. Ruseckiego nad zagadnieniem religii jest jego teoria objawieniowej genezy religii, poprzez którą opowiedział się on przeciw naturalnemu pochodzeniu autentycznych religii. W takim ujęciu niektóre z religii pozachrześcijańskich mogą być uznane za mające u podstaw jakiś rodzaj Bożego Objawienia oraz za religie zawierające pewien zbawczy potencjał i elementy łaski – natomiast nie można mówić o istnieniu religii naturalnych [Ledwoń, 2007b: 163–167]. W analizie zjawisk religijnych ks. Rusecki był też w swoim czasie jedynym w Polsce teologiem omawiającym religie pozachrześcijańskie w perspektywie teologicznoreligijnej, podejmując m.in. problem nadprzyrodzonej świadomości założycieli tych religii czy możliwości dokonywania się w nich autentycznych cudów, a także wskazując na ich relację do chrześcijaństwa [Ledwoń, 2007c: 39].

W refleksji nad zagadnieniem Objawienia myśl ks. Ruseckiego – o czym świadczy choćby *Traktat o Objawieniu* – podejmuje się uwiarygodnienia rzeczywistości Objawienia zarówno z perspektywy systematycznej, jak i jego historiozbawczej realizacji. W *Traktacie* w pierwszej i drugiej części

znajduje się omówienie w kluczu chronologicznym i tematycznym rozumienia Objawienia w teologii i nauczaniu Kościoła (tzn. rozumienie pojęcia Objawienia w różnych okresach teologii, chrystyczny wymiar Bożej ekonomii, historia jako miejsce objawiania się Boga, świat jako epifania Boga, objawianie się Boga poprzez człowieka, zagadnienie praobjawienia i pratradycji, rozpoznawanie Bożego Objawienia oraz znaczenie narodu wybranego w Bożej ekonomii Objawienia). Ale już kolejne części *Traktatu* poświęcone zostały zagadnieniom związanym z konkretną realizacją Objawienia w Chrystusie. Podejmując taką tematykę, ks. Rusecki przedstawia klasyczne tematy obecne w refleksji teologicznofundamentalnej (np. historyczność Jezusa z Nazaretu, realizacja mesjańskich zapowiedzi w Chrystusie, objawienie mesjańskiej godności wobec ludzi, synowska relacja Jezusa do Ojca, wypełnienie się mesjańskich zapowiedzi w słowach i czynach Jezusa, rozumienie Boskiego posłannictwa Jezusa, Misterium Paschalne jako szczyt Objawienia, tytuły godnościowe Jezusa Chrystusa, znaki uwiarygadniające Objawienie Jezusa Chrystusa, wiara jako odpowiedź na Boże Objawienie). Również w odniesieniu do Kościoła jako społeczności, której zostało powierzone Objawienie, refleksja ks. Ruseckiego poświęcona jest klasycznej tematyce (omówiona jest tu Chrystusowa geneza Kościoła, rola Tradycji, Pisma Świętego, liturgii, Ojców Kościoła, teologii i wiernych oraz Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w przekazie Objawienia, problematyka stałego działania Ducha Świętego w Kościele i tzw. objawień prywatnych). Dość oryginalne ujęcie, które nie zawsze jest uwzględnione w klasycznych traktatach apologetycznych czy teologicznofundamentalnych, dotyczy natomiast wskazania aktualności i dziejowego znaczenia Objawienia Chrystusowego (mieści się tu następująca tematyka: Chrystus kosmiczny, Chrystus jako ośrodek życia ludzkiej osoby, Chrystus społeczny, Chrystus sensem dziejów, Jezus w oczach neomarksistów, Chrystus w oczach twórców kultury, obraz Jezusa w religiach i w teologii afrykańskiej, Chrystus jako uniwersalny Zbawiciel w religiach).

W argumentacji mającej bronić wiarygodności Kościoła ks. Rusecki dopuszczał różnorodne podejścia – postulował jednak, że należy czynić to zgodnie z przyjmowaną koncepcją Kościoła. Zdaniem ks. Kauchy to, co najbardziej charakteryzuje argumentację za wiarygodnością Kościoła w ujęciu ks. Ruseckiego, to tzw. *via signorum* (droga znaków), a więc że podobnie jak Objawienie jawi się jako wiarygodne dzięki określonym znakom, tak również Kościół jawi się jako taki dzięki całemu szeregowi znaków. Ks. Kaucha wskazuje tutaj następujące znaki: znak Piotra, znak Kolegium Apostolskiego, znak jedności, znak świętości, znak powszechności, znak apostolskości, znak agapetologiczny (realizowanie niezwykłej miłości),

znak prakseologiczny (wiarygodność poświadczona czynami), znak martyrologiczny, znak kulturotwórczy (wkład Kościoła w budowanie kultury). Oprócz tego wspomniany autor wskazuje, że w myśli ks. Ruseckiego pojawił się także postulat budowania wiarygodności Kościoła za pośrednictwem *via axiologica*, polegającej na ukazywaniu, w jaki sposób Jezus Chrystus i Kościół są fundamentem i narzędziem realizacji wartości najważniejszych dla ludzkości [Kaucha, 2007: 142–145; Mastej, 2024, 2025; Prawda, 2021].

Należy podkreślić, że również refleksja eklezjologiczna ks. Ruseckiego kształtowała się pod wpływem myśli personalistycznej. Ukazuje to choćby sposób, w jaki stawiał on pytanie o Kościół: „Kim jest Kościół?" – taki jest tytuł pierwszego tekstu zamieszczonego w *Traktacie o Kościele*. Ta wrażliwość na osobową rzeczywistość Kościoła przejawiała się również w podejmowaniu tematyki związanej z aktualnym przeżywaniem Kościoła przez ludzi współczesnych. Wystarczy przywołać tutaj niektóre z tekstów zebranych w *Traktacie o Kościele* (np. *Urzeczywistnianie się Kościoła dziś*, *Dlaczego niektórzy akceptują Chrystusa, a odrzucają Kościół?*, *Uniwersalna pełnia zbawienia w Jezusie Chrystusie a religie pozachrześcijańskie*, *Kościół wobec nowych ruchów religijnych i sekt*, *Wkład chrześcijaństwa w kulturę duchowo-materialną*) czy też przygotowane pod jego redakcją książki: *Problemy współczesnego Kościoła* czy *Kościół w czasach Jana Pawła II*.

Spojrzenie na tematykę, którą ks. Rusecki podejmował w swej pracy apologety i teologa fundamentalnego, ukazuje więc sylwetkę myśliciela integralnego. To apologia, która stara się o położenie solidnych fundamentów metodologicznych dla uwiarygodniania chrześcijańskiego Objawienia i jego przekazu w Kościele. Jest to refleksja nad statusem teologii fundamentalnej i jej relacją do apologetyki oraz refleksja nad samym sposobem uwiarygodniania. Jest to również apologia, która obejmuje wszystkie trzy klasyczne traktaty: o religii, o Objawieniu i o Kościele.

Bibliografia

Źródła

Rusecki, M. (1973). Przyczyny kryzysu apologetyki. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 20(2): 41–63.

Rusecki, M. (1975a). Ze współczesnej dyskusji nad przedmiotem apologetyki. *Studia Theologica Varsaviensia*, 13(2): 35–45.

Rusecki, M. (1975b). Zadania apologetyki wobec teologii. *Collectanea Theologica*, 45(3): 5–17.
Rusecki, M. (1976a). Uwagi o metodzie historycznej w apologetyce. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 23(2): 37–58.
Rusecki, M. (1976b). Uwagi o metodzie w apologetyce. *Collectanea Theologica*, 46(1): 79–87.
Rusecki, M. (1978). Możliwość pluralizmu w teologii fundamentalnej. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 25(2): 31–54.
Rusecki, M. (1979a). Skąd się wzięła religia? Wśród zagadnień religioznawczych. *Przewodnik Katolicki*, nr 2: 2–3.
Rusecki, M. (1979b). Animizm. *Przewodnik Katolicki*, nr 20: 2.
Rusecki, M. (1984). Struktura naukowa teologii fundamentalnej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 22(1): 35–69.
Rusecki, M. (1986a). Problem wiarogodności „objawień prywatnych". *Ateneum Kapłańskie*, 106: 34–50.
Rusecki, M. (1986b). Teologiczna interpretacja religii niechrześcijańskich w nauczaniu katechetycznym. *Homo Dei*, 55(3): 193–205.
Rusecki, M. (1987). Chrześcijańska interpretacja genezy religii. *Ateneum Kapłańskie*, 108: 234–252.
Rusecki, M. (1988). *Wierzcie moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
Rusecki, M. (1989). *Istota i geneza religii*. Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów.
Rusecki, M. (1991). *Cud w myśli chrześcijańskiej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Rusecki, M. (1994). *Wiarygodność chrześcijaństwa, t. 1: Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Rusecki, M. (2001a). *Gottes Wirken in der Welt. Dimensionen und Funktionen des biblischen Wunderbegriffs*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
Rusecki, M. (2001b). *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
Rusecki, M. (2004). Łączność chrystologii z eklezjologią w teologii fundamentalnej w aspekcie metodologicznym. W: *Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5, 1). Prace dedykowane Księdzu Profesorowi Adamowi Kubisiowi* (s. 669–688), J. Morawa (red.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
Rusecki, M. (2006). *Traktat o cudzie*. Lublin: Wydawnictwo KUL, Komitet Nauk Teologicznych PAN.
Rusecki, M. (2007a). *Traktat o religii*. Warszawa: Verbinum – Wydawnictwo Księży Werbistów.
Rusecki, M. (2007b). *Traktat o Objawieniu*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
Rusecki, M. (2010). *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
Rusecki, M. (2015). *Traktat o Kościele*, K. Kaucha, P. Królikowski, J. Mastej (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Rusecki, M., Kaucha, K., Krzyszowski, Z., Ledwoń, I. S., Mastej, J. (red.) (2001). *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

Rusecki, M., Kaucha, K., Ledwoń, I. S., Mastej, J. (red.) (2002). *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Rusecki, M., Kaucha, K., Mastej, J. (red.) (2005). *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Lublin: Wydawnictwo KUL, Gaudium.
Rusecki, M. (red.) (1996). *Problemy współczesnego Kościoła*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Opracowania

Bartnik, C. (2007). Metoda znakowo-personalistyczna w ujęciu Profesora Mariana Ruseckiego. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 69–73), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Borto, P., Kaucha, K., Królikowski, P., Pietrzak, A. (oprac.) (2012). Dorobek naukowy ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego w latach 2007–2012. *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii*, 4: 15–19.
Cronaca dell'Academia (2004). *PATH. Pontificia Academia Theologica*, 3(1): 307–308.
Dola, T. (2007a). Personalistyczna koncepcja teologii fundamentalnej ks. Mariana Ruseckiego. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 59–67), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Dola, T. (2007b). Recenzja dorobku naukowego ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego w sprawie nadania tytułu doktora „honoris causa" Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 19–29), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Kaucha, K. (2007). Wiarygodność Kościoła i jej uzasadnienie w twórczości naukowej M. Ruseckiego. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 133–145), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Kaucha, K. (2013). Doctor credibilitatis. Śp. ks. prof. dr hab. dr hc Marian Jan Rusecki (22 III 1942–15 XII 2012). *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii*, 5: 5–12.
Kaucha, K., Mastej, J. (2019). Rusecki Marian Jan. W: *Słownik polskich teologów katolickich 2004–2013* (t. 10, s. 952–968), T. Błaszczyk, W. Gliński, J. Mandziuk (red.). Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, Biblioteka Narodowa, Wydawnictwo Naukowe UKSW.
Ledwoń, I. S. (2007a). Curriculum vitae. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 3–7), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Ledwoń, I. S. (2007b). Problematyka teologicznoreligijna w myśli ks. Mariana Ruseckiego. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 157–170), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Ledwoń, I. S. (2007c). Recenzja dorobku naukowego, dydaktycznego i aktywności społecznej ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego w sprawie nadania tytułu doktora

honoris causa Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 31–49), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ledwoń, I. S. (2018). Rusecki Marian Jan. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (t. 2, s. 282–284), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ledwoń, I. S., Kaucha, K., Krzyszowski, Z., Mastej, J., Pietrzak, A. (red.) (2007). *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Mastej, J. (2007a). Paschalna wiarygodność Objawienia chrześcijańskiego w myśli teologicznej Księdza Profesora Mariana Ruseckiego. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 83–98), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Mastej, J. (2007b). Publikacje Księdza Profesora Mariana Ruseckiego. W: *Scio cui credidi. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Mariana Ruseckiego w 65. rocznicę urodzin* (s. 9–35), I. S. Ledwoń, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, J. Mastej, A. Pietrzak (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Mastej, J. (2024). Mariana Ruseckiego aksjologiczna argumentacja za wiarygodnością chrześcijaństwa i Kościoła. *Studia Warmińskie*, 61: 209–224. https://doi.org/10.31648/sw.10318

Mastej, J. (2025). "Via Ethica" in Justifying the Credibility of Christianity and the Church According to Marian Rusecki. *Verbum Vitae*, 43(2): 315–331. https://doi.org/10.31743/vv.17917

Prawda, W. (2021). Ks. Mariana Ruseckiego apologia Kościoła. Zarys problematyki. *Kultura – Media – Teologia*, 44(1): 24–41. https://doi.org/10.21697/kmt.44.2

Prawda, W. (2022). *Personalistyczno-znakowa chrystologia fundamentalna ks. prof. Mariana Ruseckiego*, rozprawa doktorska obroniona na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Rychlicki, C. (2013). In memoriam. Prof. Dr. Hab. Mons. Marian Rusecki (22 marzo 1942 – 15 dicembre 2012). *PATH. Pontificia Academia Theologica*, 12(1): 241–242.

Skóra, Ł. K. (2019). *Bibliografia prac ks. prof. dr hab. Mariana Ruseckiego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Edukacyjne Stowarzyszenia Bibliotekarzy Polskich.

Summary

Marian Jan Rusecki (1942–2012) was born in Janów Lubelski (eastern Poland) and studied theology at the Higher Theological Seminary in Lublin (1960–1966). He obtained a master's degree in theology at the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin based on the thesis *Elementy apologetyki personalistycznej u Jeana Mouroux* [Elements of personalistic apologetics in Jean Mouroux] (supervisor Fr E. Kopeć). In 1967, he undertook doctoral studies in fundamental theology at the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin and in 1974 received his doctoral degree in theology based on his thesis entitled *Współczesne dyskusje nad*

teorią apologetyki [Contemporary discussions on the theory of apologetics] (supervisor Fr E. Kopeć).

From 1974, he was employed at the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin and obtained his habilitation in 1984 on the basis of his scholarly achievements and his dissertation *Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku* [The motivational function of a miracle in 20th-century theology]. His subsequent academic promotions were: 1986 – Associate Professor, 1991 – University Professor, 1994 – Full Professor.

The early development of Fr M. Rusecki's thought was strongly influenced by the environment of the Catholic University of Lublin, especially by Fr Edward Kopeć (a precursor in the personalistic approach to apologetics), Fr Czesław S. Bartnik (a dogmatic theologian and founder of Christian personalism in Lublin), Fr Stanisław Nagy (a specialist in ecclesiology, later appointed a cardinal), Fr Teofil Chodzidło (a specialist in ethnology and religious studies), Fr Romuald Łukaszyk and Fr Wincenty Granat (one of the leading Polish dogmatic theologians). These influences shaped the beginnings of Fr Rusecki's original thought on the methodological status of fundamental theology and the formation of his apologetic thinking.

Fr M. Rusecki contributed significantly to the scholarly development of fundamental theology. In the years 1986–1989 and 1992–1995, he was the Vice-Dean of the Faculty of Theology of the Catholic University of Lublin and helped to bring about a reform of studies at the Faculty, and in the years 1989–2005, he was the President of the National Section of Fundamental Theology at the Episcopal Commission for Catholic Doctrine. From 1999 to 2008, he was director of the Institute of Fundamental Theology of the Catholic University of Lublin. From 2003 to 2011, he was chairman of the Committee of Theological Sciences of the Polish Academy of Sciences. From 2004, he was a corresponding member of the Pontifical Academy of Theology, and from 2005 until his death, he was president of the Association of Fundamental Theologians in Poland.

Among the most significant achievements of Fr M. Rusecki in the development of thought in fundamental theology are the organisation of the Second International Congress of Fundamental Theology "Christianity of Tomorrow" (Lublin, 18–21 September 2001) and the publication of its proceedings, as well as the preparation, together with the editorial team, of the *Leksykon Teologii Fundamentalnej* [Lexicon of Fundamental Theology] (Lublin-Kraków 2002) – a work considered to be one of the best lexicographic studies not only within Polish theological literature.

Fr Rusecki's theological work and scholarly activities were recognised and honoured on numerous occasions, e.g. the Prize of the Rector of the

Catholic University of Lublin (three times), the Prize of the Minister of National Education for the book *Cud w myśli chrześcijańskiej* [The Miracle in Christian Thought] (1995), the Lublin Scientific Prize – *Premium Scientiarum Lublinense* – for the Lexicon of Fundamental Theology, the Knight's Cross of the Order of *Polonia Restituta* awarded by the President of the Republic of Poland (2004), an honorary doctorate awarded by the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław (2012).

Fr M. Rusecki's theological thought attracted the interest of foreign theologians. In German, a book entitled *Gottes Wirken in der Welt* was published (*Gottes Wirken in der Welt. Dimensionen und Funktionen des biblischen Wunderbegriffs* [God's action in the world. Dimensions and functions of the biblical concept of miracle], Peter Lang, Frankfurt am Main 2001). His proposals concerning the methodological status of fundamental theology resulted in an invitation to the 2009 conference of German-speaking fundamental theologians in Paderborn, where he delivered (as the only participant from outside the circle of German theologians) the paper *Das Proprium der Fundamentaltheologie* [The Specificity of Fundamental Theology].

In Polish theological circles, Fr M. Rusecki is considered a co-founder of the Lublin school of fundamental theology and the new methodology in fundamental theology inspired by the ideas of the Second Vatican Council. He made a major contribution to the renewed presence of theology in Polish academic institutions.

After 38 years of scholarly work, Fr M. Rusecki left a considerable legacy. He supervised 42 doctoral dissertations and more than 200 master's theses. He is the author of more than 680 articles, 19 books, and 16 volumes published under his editorship or co-editorship.

Among his most important publications, which summarise his entire work, are *Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1. Z teorii teologii fundamentalnej* (1994, pp. 358) [The Credibility of Christianity. On the theory of Fundamental Theology]; *Traktat o cudzie* [Treatise on Miracle] (2006, pp. 672); *Traktat o religii* [Treatise on Religion] (2007, pp. 620); *Traktat o Objawieniu* [Treatise on Revelation] (2007, pp. 837); *Traktat o wiarygodności chrześcijaństwa. Dlaczego wierzyć Chrystusowi?* [Treatise on the credibility of Christianity. Why believe Christ?] (2010, pp. 459); *Traktat o Kościele* [Treatise on the Church], Fr K. Kaucha, P. Królikowski, Fr J. Mastej (eds.) (2015, pp. 466).

Fr M. Rusecki made a significant contribution to the methodological reflection on fundamental theology, pointing to the enduring goal of this discipline (justifying the credibility of Christian Revelation and its transmission in the Church) and to the tasks that are variable and dependent on

apologetic needs. Furthermore, he identified Revelation fulfilled in Jesus Christ and transmitted in the Church as the centre of this reflection, integrating the Christological and ecclesiological treatises – formally separated in traditional apologetics and post-conciliar fundamental theology. Another important contribution of Fr M. Rusecki to fundamental theology is his personalist-sign concept of credibility. It is linked to its founder's conviction that in faith, we cannot speak of proof in the strict sense but of argumentation, which is concerned with the ability to engage the whole person and open them to the signs given by God.

In his reflection on the classical treatise on religion (*de religione*), Fr M. Rusecki proposed an original definition of religion and its origin, speaking of the revelatory genesis of authentic religions and their related specific salvific value. In his time, he was the only theologian in Poland to discuss non-Christian religions from a theological-religious perspective. He tackled, among other things, the problem of the possibility of authentic miracles occurring in them.

As far as the Christological treatise, referred to in classical apologetics as *de Christo legato divino*, is concerned, the originality of Fr M. Rusecki's thought lies not so much in the presentation of new content as in the coherent treatment of the whole in the light of his conception of fundamental theology. Thus, all classical arguments, i.e., the argument from prophecies, miracles, or the resurrection of Christ, are framed in a personalist-sign perspective.

In arguing for the credibility of the Church, Fr M. Rusecki allowed for various approaches. However, the approach most characteristic of him is the so-called *via signorum* (way of signs). He believed that just as Revelation appears credible through specific signs, so too the Church appears credible thanks to a whole series of signs: the sign of Peter, the sign of the Apostolic College, the sign of unity, the sign of holiness, the sign of universality, the sign of apostolicity, the agapetological sign (realisation of extraordinary love), the praxeological sign (credibility confirmed by deeds), the martyrological sign, and the cultural sign (the Church's contribution to building culture). Apart from that, in Fr M. Rusecki's thought, there also appeared a postulate of building the credibility of the Church *via axiologica*, i.e., indicating that Jesus Christ and the Church are the foundation and the means of realising the values most important to humanity.

Thus, Fr M. Rusecki defended the credibility of Christianity primarily through substantive arguments. He believed that the most convincing – but not compelling – argument would be the wealth of well-founded reasons supporting the Christian way of life. The more of these there are, the more convincing the call to follow the Christian way will be.

Abstrakt

Rozdział przedstawia Mariana Ruseckiego jako jednego z najważniejszych twórców współczesnej polskiej teologii fundamentalnej i czołowego przedstawiciela szkoły lubelskiej. W centrum jego badań znajdował się problem wiarygodności chrześcijaństwa, który ujmował szerzej niż klasyczna apologetyka poszukująca pojedynczych dowodów. Rusecki rozwijał teologię Objawienia, cudu, zmartwychwstania i Kościoła, interpretując poszczególne znaki jako wzajemnie dopełniające się racje przemawiające za wiarygodnością chrześcijaństwa. Podkreślał, że argumentacja nie może prowadzić do logicznego przymusu wiary, ponieważ decyzja religijna zachowuje wymiar wolności i zaangażowania całej osoby. Najbardziej przekonującym uzasadnieniem chrześcijaństwa staje się więc wielość spójnych i dobrze ugruntowanych racji wskazujących na wartość chrześcijańskiej drogi życia.

Słowa kluczowe: Marian Rusecki; teologia fundamentalna; lubelska szkoła teologii fundamentalnej; wiarygodność chrześcijaństwa; Objawienie; cud; zmartwychwstanie; eklezjologia

Abstract

The chapter presents Marian Rusecki as one of the most important architects of contemporary Polish fundamental theology and a leading representative of the Lublin school. At the centre of his research was the credibility of Christianity, understood more broadly than in classical apologetics focused on individual proofs. Rusecki developed a theology of Revelation, miracle, Resurrection, and the Church, interpreting particular signs as mutually complementary reasons supporting Christian credibility. He stressed that apologetic argumentation cannot logically compel faith, since religious commitment retains the dimension of freedom and engages the whole person. The most persuasive case for Christianity therefore consists in a plurality of coherent and well-founded reasons pointing to the value of the Christian way of life.

Keywords: Marian Rusecki; fundamental theology; Lublin school of fundamental theology; credibility of Christianity; revelation; miracle; Resurrection; ecclesiology

Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 525–552.
https://doi.org/10.15633/9788383701769.27

Czesław Stanisław Bartnik

Antoni Nadbrzeżny
antoni.nadbrzezny@kul.pl https://orcid.org/0000-0003-0973-3625
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II https://ror.org/04qyefj88

Kontekst biograficzno-bibliograficzny

Czesław Stanisław Bartnik urodził się 9 sierpnia 1929 roku we wsi Źrebce koło Szczebrzeszyna, na obrzeżach historycznych Grodów Czerwieńskich. Pochodził z wielodzietnej, patriotycznej i religijnej rodziny chłopskiej. Jego rodzicami byli Michał i Marianna z domu Bartnik. Ojciec zajmował się głównie pracą na roli, dorabiał też jako jedyny we wsi szewc. Matka zaś prowadziła dom, wychowywała dzieci i pracowała jako krawcowa. Czesław był szóstym z dziewięciorga rodzeństwa. Pierwsze cztery klasy szkoły powszechnej ukończył w rodzinnej wiosce, a piątą, szóstą i siódmą w oddalonym o 9 kilometrów Szczebrzeszynie. W lipcu 1943 roku został wraz z całą rodziną wysiedlony przez okupantów niemieckich do Gorajca [Góźdź, 2009a: 19].

Wiosną 1944 roku wraz z bratem Józefem (późniejszym jezuitą i doktorem chemii) uczestniczył w tajnym nauczaniu w gimnazjum w Radecznicy, zorganizowanym przez Armię Krajową i Bataliony Chłopskie. Następnie uczęszczał do gimnazjum w Szczebrzeszynie, gdzie w 1947 roku uzyskał tzw. małą maturę. Zafascynowany postacią Stefana Wyszyńskiego, ówczesnego biskupa lubelskiego, Czesław podjął decyzję o wstąpieniu do Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie. Jednocześnie przez rok uczył się w Wyższym Biskupim Gimnazjum Męskim („Biskupiaku"), uzupełniając wiedzę na poziomie szkoły średniej i przygotowując się do egzaminu maturalnego przed komisją państwową. Po zdaniu matury w 1948 roku

został formalnie studentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, którego integralną część stanowiło Seminarium Duchowne w Lublinie. Po ukończeniu pięcioletnich studiów filozoficzno-teologicznych Czesław Bartnik przyjął święcenia kapłańskie 21 czerwca 1953 roku. Wcześniej uzyskał magisterium z teologii w zakresie historii Kościoła na podstawie pracy *Rzym a stosunki czesko-polskie za Władysława Jagiełły*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Mariana Żywczyńskiego. Po przyjęciu święceń został bezpośrednio skierowany na studia doktoranckie w zakresie religiologii na KUL. Tam w 1954 roku obronił pracę licencjacką pt. *Romano Guardini. Metoda witalistyczno-fenomenologiczna*, przygotowaną pod kierunkiem ks. prof. Bolesława Radomskiego. Kontynuował studia i w 1956 roku obronił rozprawę doktorską zatytułowaną *Formacja światopoglądowa Niemieckiego Ruchu Młodzieżowego w publikacjach Romano Guardiniego*, napisaną pod kierunkiem ks. prof. Bolesława Radomskiego i ks. prof. Wincentego Granata. Po obronie doktoratu, w trudnych czasach stalinowskich, ks. Bartnik rozpoczął pracę naukową w Redakcji *Encyklopedii Katolickiej* jako konsultant i redaktor działu „Teologia dogmatyczna", sam też przygotował 75 haseł. Jednocześnie uczył religii jako prefekt w Gimnazjum Sióstr Kanoniczek na Podwalu w Lublinie. Od 1957 roku prowadził wykłady zlecone na Wydziale Teologii KUL. Wykładał teologię fundamentalną i historię filozofii na kursie zwyczajnym Teologii „A" (dla alumnów) oraz w Wyższym Seminarium Ojców Kapucynów. Prowadził też zajęcia ze starożytnej i średniowiecznej historii Kościoła na kursie Teologii „B" (dla osób świeckich) oraz z filozofii historii w Instytucie Wyższej Kultury Religijnej [Kowalczyk, 2009a: 7–8].

W 1963 roku ks. Bartnik otrzymał stanowisko adiunkta w Katedrze Chrystologii Apologetycznej, kierowanej przez ks. prof. Edwarda Kopcia. W 1965 roku habilitował się na podstawie rozprawy *Teologia historii według Leona Wielkiego*. Rok później objął stanowisko docenta. W latach 1959–1966 pełnił funkcję prefekta w Wyższym Seminarium Duchownym w Lublinie. Następnie w okresie 1966–1973 sprawował urząd prorektora lubelskiego seminarium duchownego. Dzięki wsparciu kardynała Karola Wojtyły przebywał w latach 1967–1968 na stypendium naukowym w Lowanium, w Paryżu i w Rzymie. W latach 1969–1970 kierował Katedrą Teologii Historii na Wydziale Teologii KUL. W 1974 roku został profesorem nadzwyczajnym, a w 1979 roku otrzymał tytuł profesora zwyczajnego. W roku 1970 został mianowany kierownikiem Katedry Historii Dogmatów i pełnił tę funkcję aż do 1997 roku. W latach 1997–2002 był kierownikiem Katedry Teologii Historycznej. W latach 1973–1975 pełnił funkcję prodziekana Wydziału Teologii KUL, następnie, w latach 1976–1997, był

przewodniczącym Sekcji Teologii Dogmatycznej KUL. Był też głównym redaktorem 2. zeszytu czasopisma naukowego „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" (od 1992 roku „Roczniki Teologiczne"). Od roku 2001 pełnił funkcję redaktora naczelnego półrocznika „Personalizm", wychodzącego w polskiej i angielskiej wersji, założonego przez ks. Bogumiła Gackę MIC. Był członkiem Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL oraz długoletnim skarbnikiem Towarzystwa Naukowego KUL. Przez dwanaście lat był członkiem Centralnej Komisji ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych (1990–2002). W latach 1984–1989 był członkiem Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Zasiadał też w Komitecie Nauk Teologicznych PAN w latach 2004–2007. W okresie od 1996 do 2004 roku był konsultorem Komisji Nauki Wiary przy Konferencji Episkopatu Polski [Kowalczyk, 2009a: 9].

Ks. Bartnik otrzymał wiele nagród, odznaczeń, dyplomów i wyróżnień, m.in. Nagrodę Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (zwaną „Lubelskim Noblem"), Naukową Nagrodę W. Pietrzaka oraz Nagrodę im. ks. Idziego Radziszewskiego. Został odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski (*Polonia Restituta*), Orderem *Polonia Mater Nostra Est* i Medalem za Zasługi dla KUL. W 2005 roku otrzymał Dyplom Uznania od Światowej Federacji Polskich Kombatantów i Polonijny Medal Wdzięczności. W 2011 roku uzyskał tytuł doktora *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Wcześniej został uhonorowany uroczystym odnowieniem doktoratu 7 grudnia 2006 roku w Auli im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego KUL [Kowalczyk, 2016: 255]. W 2017 roku otrzymał Medal 700-lecia Miasta Lublin, a w 2018 roku – Medal Jubileuszowy 100-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. W kwietniu 2019 roku został laureatem „Złotego Feniksa" – Głównej Nagrody Stowarzyszenia Wydawców Katolickich. Był prałatem Jego Świątobliwości Jana Pawła II, kanonikiem honorowym Kapituły Archikatedralnej Lubelskiej oraz Kapituły Katedralnej Zamojskiej. Przeszedł na emeryturę w 2002 roku. Zmarł 21 marca 2020 roku.

Wypromował 64 doktorów i 479 magistrów, napisał ponad 260 recenzji do awansu naukowego, w tym profesorskich 85, habilitacyjnych 70, doktorskich 105. O jego dorobku intelektualnym napisano ponad 90 prac naukowych w kraju i za granicą, w tym 23 rozprawy doktorskie i cztery habilitacyjne. Jego uczniowie i współpracownicy przygotowali dwie księgi pamiątkowe: z okazji 60-lecia urodzin opublikowano książkę *Historia i Logos*, pod red. K. Machety, K. Góździa i M. Kowalczyka (Lublin 1991), zaś z okazji 80-lecia urodzin książkę *In Persona Christi*, pod red. K. Góździa (Lublin 2009). Ponadto wydane zostały cykle wykładów *Ku mądrości*

teologii (Szczecin 2008), *Teologia oparta na Bożej Mądrości* (Szczecin 2009) oraz *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika* (Lublin 2016) [Góźdź, 2018: 33; Kowalczyk, 2009a: 168–212].

Twórczość naukowa. Dorobek naukowy ks. Bartnika jest ogromny, obejmuje blisko sto książek oraz ponad trzy tysiące artykułów i mniejszych tekstów [Kowalczyk, 2009a: 17–165]. Całą jego spuściznę intelektualną można podzielić na następujące działy: historiologia, filozofia i teologia systematyczna, głównie dogmatyczna i częściowo fundamentalna.

Do najważniejszych publikacji z historiologii należą: *Historiologia w kulturach starożytnych* (Lublin 2000), *Teilhardowska wizja dziejów* (Lublin 1975), *Osoba i historia. Szkice z filozofii historii* (Lublin 2001), *Nadzieje upadającego Rzymu* (Lublin 2002), *Idea Polskości*, *Fenomen Europy* (Radom 2001), *Historia i myśl* (Lublin 1995), *Teilhardyzm jako historia uniwersalna* (Lublin 2003), *Najnowsze dzieje Kościoła w Polsce w refleksji teologicznej* (Lublin 1991).

Wśród publikacji filozoficznych na szczególne uznanie zasługują: *Historia filozofii* (Lublin 2001), *Personalizm* (Warszawa 2002), *Hermeneutyka personalistyczna* (Lublin 1994), *Szkice do systemu personalizmu* (Lublin 2006), *Osoba ludzka. Próba definicji* (Lublin 2006), *Osoba w filozofii i teologii* (Lublin 2017).

Do najważniejszych książek z zakresu teologii dogmatycznej należy zaliczyć: *Chrystus jako sens dziejów* (Wrocław 1987), *Kościół Jezusa Chrystusa* (Wrocław 1982), *Kościół* (Lublin 2009), *Metodologia teologiczna* (Lublin 1998), *Poznanie teologiczne* (Lublin 1998), *Dogmatyka katolicka*, t. 1–2 (Lublin 1999–2003), *Matka Boża* (Lublin 2003), *Eseje o historii zbawienia* (Lublin 2002), *Myśl eschatologiczna* (Lublin 2002), *Teologiczne rozumienie zbawienia* (Lublin 1979), *Teologia i świat osoby* (Lublin 2008), *Ludzka dusza, jaźń i osoba* (Lublin 2019).

Na uwagę zasługują również publikacje wpisujące się w nurt teologii społeczno-politycznej. W tym obszarze warto wskazać następujące książki: *Formen der politischen Theologie in Polen* (Regensburg 1986), *Teologia społeczno-polityczna* (Lublin 1998), *Dni anioła siódmego. Ze współczesnej teologii społeczno-politycznej* (Radom 2003), *Pedagogia narodowa prymasa Stefana Wyszyńskiego* (Lublin 2001).

W dorobku ks. Bartnika są publikacje odnoszące się ściśle do zagadnień z zakresu apologetyki i teologii fundamentalnej. Trzeba tu wymienić następujące pozycje książkowe: *Apologetyka personalistyczna* (Lublin 2004), *Istota chrześcijaństwa* (Lublin 2004), *Bóg i ateizm* (Lublin 2002). Zawierają one wiele wciąż aktualnych ujęć przyczynkarskich oraz stanowią bogate źródło do badań nad powstaniem, rozwojem i przemianami

katolickiej apologetyki. Na szczególną uwagę zasługują przygotowane przez ks. Bartnika i zamieszczone w niektórych jego książkach recenzje publikacji i dorobku naukowego kilku wybitnych apologetyków i teologów fundamentalnych, zarówno polskich, jak i zagranicznych. Ze względu na rzetelność formalną i merytoryczną mogą one z pewnością służyć jako cenne materiały źródłowe do badań nad historią polskiej myśli apologetycznej, a szczególnie nad specyfiką i znaczeniem dorobku naukowego m.in. ks. Mariana Ruseckiego, ks. Józefa Krasińskiego, o. Józefa Kulisza SJ, ks. Józefa Myśkowa i ks. Tadeusza Gogolewskiego [Bartnik, 2004: 305–327].

O szerokich zainteresowaniach badawczych świadczy fakt, że w ramach teologii systematycznej ks. Bartnik rozwijał również specyficzny nurt teologii rzeczywistości ziemskich. W tym obszarze opublikował następujące książki: *Teologia kultury* (Lublin 1999), *Teologia narodu* (Częstochowa 1999), *Teologia pracy ludzkiej* (Warszawa 1977), *Pokój w świetle teilhardyzmu* (Lublin 1990), *Teologia historii* (Lublin 1999).

W bogatej twórczości lubelskiego personalisty możemy znaleźć także zbiory kazań, homilii i przemówień (*Światło Świata*, Lublin 1991; *Krzak gorejący*, Lublin 1992; *Gromy mówiące*, Lublin 1999), autobiografię (*Mistyka wsi. Z autobiografii młodości 1929–1956*, Radom 2003), pamiętniki (*Pamiętnik duchowy z lat 1950–1958*, Lublin 2006), zbiór konferencji formacyjnych wygłoszonych do alumnów seminarium duchownego w Lublinie (*Łaska drogi*, Warszawa 1978) oraz tom poezji zatytułowany *Prosopopoiesis. Zbiór poetycki* (Lublin 2001). Osobny dział w pisarstwie ks. Bartnika stanowią tomy zawierające teksty o charakterze publicystycznym, popularyzatorskim i wspomnieniowym. Do najbardziej znanych należą: *Gorycz proroctwa. Polska a Unia Europejska* (Lublin 2003), *O polską mądrość* (Szczecinek 2005), *Napór zła społecznego* (Lublin 2010). Twórczość ks. Bartnika jest niezwykle szeroka, oryginalna, inspirująca, zróżnicowana tematycznie i gatunkowo, jednak dotychczas tylko w niewielkim stopniu została przetłumaczona na języki obce.

Warsztat apologety

W pierwszych latach swojej pracy naukowej ks. Bartnik funkcjonował w paradygmacie tradycyjnej apologetyki, rozumianej jako nauka broniąca prawd katolickich i uzasadniająca wiarygodność chrześcijaństwa. Jej celem było ukazanie obiektywnej wiarygodności trzech zasadniczych tez: religiologicznej, chrystologicznej i eklezjologicznej. W ramach pierwszej należało uzasadnić, że chrześcijaństwo jest religią objawioną przez Boga,

a nie wymyśloną przez ludzi. W ramach drugiej trzeba było udowodnić, że Jezus był prawdziwym Mesjaszem i prawdziwym Bogiem. Wreszcie w ramach trzeciej tezy należało przedstawić argumenty, że Kościół został założony przez samego Chrystusa, istnieje do dzisiaj i dlatego nie jest dziełem ludzkim. Uwzględniając specyfikę ówczesnych badań, lubelski teolog początkowo zajmował się kwestiami dotyczącymi metodologii apologetycznej [Bartnik, 2004: 326].

Warto podkreślić, że Bartnik dobrze znał główne linie rozwojowe apologetyki od czasów starożytnych aż do pierwszej połowy XX wieku. Dostrzegał w historii chrześcijaństwa dwa zasadnicze nurty apologetyczne: racjonalistyczny (zorientowany na prawdę) i woluntarystyczny (zorientowany na dobro). Pierwszy z nich, dominujący od chrześcijańskiej starożytności aż do XV wieku, doceniał znaczenie intelektu i rozumu w dowodzeniu wiarygodności chrześcijaństwa na drodze uzasadnień kerygmatycznych, rozumowych i przynajmniej częściowo naukowych. Jego celem było udowodnienie tezy, że wiara nie jest postawą irracjonalną. Drugi nurt apologetyczny, zwany woluntarystycznym, zrodził się w okresie odrodzenia i opierał się na poglądach chrześcijańskich myślicieli, którzy chcieli uzasadnić wartość chrześcijaństwa, dostrzegając w nim adekwatną odpowiedź na wolitywno-emocjonalne potrzeby i aspiracje człowieka. Zdaniem Bartnika podejście to doprowadziło do powstania nowego typu apologetyki, określanej jako woluntarystyczna lub subiektywna. Część teologów dążyła do połączenia dwóch przeciwstawnych stanowisk w formie epistemologicznej całości. Na gruncie polskim dokonał tego ks. prof. Wincenty Kwiatkowski, twórca warszawskiej szkoły apologetycznej, który nową syntezę nazwał apologetyką totalną, czyli całościowo odnoszącą się do człowieka. Totalne podejście miało polegać na krytycznym badaniu tego, czy Jezus rzeczywiście uzasadnił swą Boską i mesjańską tożsamość słowem, czynem i własną historią [Bartnik, 2004: 11].

Zasadniczo ks. Bartnik popierał kierunek wyznaczony przez apologetykę totalną, ale jednocześnie rozszerzył syntezę epistemologiczną na całą osobę ludzką, zarówno indywidualną, jak i społeczną. Zaproponował apologetykę personalistyczną, w której należy uwzględniać całą osobę ludzką, a więc jej sferę rozumną, intuicyjną, wolitywną, dążeniową, twórczą i emocjonalną. Przedmiotem badań apologetyki typu personalistycznego jest spełnianie się życia religijnego człowieka w całej jego pełni, a nie tylko w wymiarze intelektualnym i wolitywnym. Wartość apologetyki personalistycznej – zdaniem Bartnika – płynie z faktu, że wyrasta ona ze świata podmiotowego, doceniając osobę jako głównego nadawcę i odbiorcę w procesie poznawczym. Tego typu apologetyka nie oznacza

subiektywizmu ani fideizmu, lecz afirmuje obiektywne i prawdziwe spotkanie osób ludzkich z Osobami Bożymi, rozwijając komunikację opartą na komunii interpersonalnej. W ramach racjonalnego uzasadnienia wiarygodności Objawienia w Chrystusie personalistyczna apologetyka dąży do poznania realnych osób (zwłaszcza Wcielonego Syna Bożego), a nie tylko samych rzeczy, zdarzeń i procesów. Podkreśla, że wiarygodność jest możliwa wyłącznie w świecie osobowym. W ten sposób wzmacnia, pogłębia i humanizuje komunikację między Bogiem i ludźmi [Bartnik, 2004: 26–27].

Obok wielu pozytywnych procesów zachodzących w Kościele, zainicjowanych lub wzmocnionych przez nauczanie Soboru Watykańskiego II, Bartnik dostrzegał negatywne zjawisko irracjonalizmu, polegające na coraz większym spadku zaufania do rozumu. Było ono spowodowane między innymi minimalizmem filozoficznym rozprzestrzeniającym się w okresie posoborowym. Odejście od mocno sformalizowanej teologii neoscholastycznej (spekulatywnej) na rzecz słusznie promowanych przez *Vaticanum II* ujęć historiozbawczych skutkowało niekiedy podejściem deprecjonującym funkcję rozumu naturalnego w poznaniu teologicznym. Podejście to sprowadzało kwestię uzasadnienia prawdziwości chrześcijaństwa wyłącznie do wiary jako takiej, z pominięciem podstaw rozumowych, obiektywnych, empirycznych i historycznych. Zmęczenie racjonalnością neotomizmu przekładało się na rezygnację z uprawiania apologetyki obiektywnej, opartej na rozumie, zdolnej formułować swoje racje i wyrażać krytyczne sądy wobec ujęć niekatolickich i niechrześcijańskich [Bartnik, 1998: 283–284].

Zdaniem Bartnika rozwój dialogów ekumenicznych i międzyreligijnych przyśpieszył zjawisko erozji dawnej apologetyki. W dużym stopniu przyczynił się do odejścia od myślenia polemicznego na rzecz irenicznego prezentowania prawd wiary, bez intencji przekonywania interlokutora do prawdy własnej doktryny, bez zamiaru prowadzenia debat, spierania się czy walki na intelektualne argumenty. W rezultacie pojawiło się dość powszechne przekonanie, że w dziedzinie prawd religijnych nie należy dyskutować o ich prawdziwości w rozumieniu klasycznej definicji prawdy (zgodności myśli z rzeczywistością), lecz można co najwyżej przyjąć prawdziwość danej tezy religijnej w sensie jej zgodności lub spójności z innymi tezami danego systemu religijnego lub wyznaniowego (na podstawie koherencyjnej koncepcji prawdy) [Bartnik, 1998: 183–184].

Obserwując zmiany w stylu uprawiania teologii, Bartnik już w latach 60. ubiegłego wieku zauważył, że większość teologów zrezygnowała z tradycyjnej apologetyki (intelektualnej, obiektywnej i polemicznej), ponieważ

uznała ją za przestarzały, zbyt polemiczny i nieskuteczny sposób uzasadniania wiarygodności chrześcijaństwa. W opinii Bartnika znaczna część teologów, pod wpływem myśli Karla Bartha i innych protestantów, doszła do wniosku, że nie ma już sensu uprawiać apologetyki jako nauki wstępnej, pozbawionej odniesienia do Objawienia, wiary i nauczania Kościoła, stanowiącej racjonalne wprowadzenie do teologii właściwej, opartej na wierze i przyjętej topice teologicznej (*loci theologici*). Proponowali oni powrót do refleksji nad fenomenami łaski i wiary, które nie tylko ściśle się ze sobą łączą, ale niemal całkowicie się utożsamiają. Skoro wiara jest czystym darem Boga (łaską darmo daną), to w konsekwencji tego założenia człowiek nie musi już starać się o wiarę ani szukać jej rozumowego uzasadnienia. Nie potrzebuje też formułować argumentów przemawiających za jej przyjęciem. Zdaniem Bartnika lansowano tezę, że człowiek nie może sam siebie wprowadzić w stan łaski wiary, przychodzi ona bowiem z zewnątrz, na sposób Bożego daru, bez zasługi ludzkiego rozumu, bez konieczności uprzedniego budowania sylogizmów. Tym samym człowiek nie ponosi w zasadzie żadnej odpowiedzialności za wiarę. Spoczywa ona wyłącznie na Bogu. Jedynie na poziomie wolitywno-emocjonalnym człowiek może odrzucić łaskę. W żadnej jednak mierze nie przeczy to fundamentalnej tezie, że łaska wiary jest determinująca w stosunku do ludzkiej woli. W ten sposób w obszarze wiary nie ma wolności, wobec łaski wiary człowiek nie może deliberować, racjonalizować ani kierować się systemem dedukcji. Wyżej opisana teologiczna koncepcja wiary irracjonalnej – zdaniem Bartnika – jest błędna i zawiera poważną sprzeczność. Z jednej strony wiara nie sprzeciwia się rozumowi, z drugiej zaś jako wyłączny dar Boga (czysta łaska) otrzymywana jest poza działaniem rozumu [Bartnik, 2004: 12].

Dostrzegając błędy w irracjonalnej koncepcji wiary, Bartnik podkreślał, że odrzucenie apologetyki jako dyscypliny zewnętrznej wobec teologii właściwej i zastąpienie jej teologią fundamentalną nie tylko nie rozwiązuje problemu, lecz rodzi nowe trudności natury metodologicznej i logicznej. Najpoważniejszą z nich jest pojawienie się pewnego rodzaju błędnego koła, polegającego na tym, że dowodzi się wiarygodności wiary z faktu lub treści tej samej wiary. Powstaje wówczas dziwna tautologia: samą wiarę uznaje się za wiarygodną, co z kolei prowadzi do posługiwania się wątpliwym pod względem logicznym sformułowaniem „wiarygodna wiara". Widział też niezręczność metodologiczną w twierdzeniu, że teologia fundamentalna kładzie podwaliny pod wiarygodność teologii systematycznej. Wtedy teologia miałaby uwiarygadniać teologię [Guzowski, 2002: 144].

Wobec dostrzeganych trudności Bartnik nie pozostawał bierny. Na podstawie przykładów biblijnych bronił sensu apologii jako gatunku

literackiego wciąż aktualnego i potrzebnego w dyskursie teologicznym, a także jako ważnego narzędzia do uzasadniania roszczeń chrześcijańskich i obrony prawd objawionych we współczesnym kontekście społeczno-kulturowym. Sprzeciwiając się zarówno filozoficznemu minimalizmowi, jak i teologicznemu irracjonalizmowi, przez kilkanaście lat zajmował się apologetyką jako odrębnym przedmiotem akademickim i twórczo ją rozwijał w aspekcie historiozbawczym i antropologicznym. W latach 1957–1973 prowadził wykłady z apologetyki personalistycznej, widząc w niej wartościową i potrzebną naukę, kładącą obiektywne fundamenty pod właściwą teologię wiary. Z czasem coraz bardziej angażował się w badania naukowe na polu personalizmu filozoficznego i teologicznego, hermeneutyki i filozofii języka, teologii dogmatycznej, teologii historii i teologii rzeczywistości ziemskich [Kowalczyk, 2009a: 8–9].

Trzeba podkreślić, że przez cały okres swej pracy naukowej Bartnik wyraźnie odróżniał teologię fundamentalną jako racjonalne wprowadzenie do teologii od apologetyki jako nauki stosowanej, której przypisywał funkcję usługową, praktyczną i broniącą atakowanych prawd wiary. Uznawał wartość teologii fundamentalnej jako ważnej części wprowadzającej do konkretnej dyscypliny teologicznej, omawiającej jej podstawowe cele, metody, sposoby argumentacji i weryfikacji twierdzeń oraz zasadnicze tezy. Był jednak głęboko przekonany, że aspektowa teologia fundamentalna nie zastąpi pełnej apologetyki personalistycznej jako odrębnej nauki uzasadniającej wiarę i teologię w całości [Bartnik, 2004: 13].

Warto zauważyć, że ks. Bartnik świadomie dążył do wypracowania samodzielnego i oryginalnego sposobu uprawiania teologii. W tym celu skonstruował system personalizmu filozoficznego, który początkowo nazywał realistycznym, a później uniwersalistycznym. Stworzony przez siebie system konsekwentnie zastosował do teologii [Góźdź, 2009c: 387; Gacka, 2009: 401–403]. Osiągnięta samodzielność w myśleniu i twórczości nie oznaczała dla Bartnika odejścia od Tradycji Kościoła ani od wcześniejszych wielkich systemów myśli filozoficznej i teologicznej, zwłaszcza augustynizmu, tomizmu, fenomenologii, egzystencjalizmu, teilhardyzmu. Należy też zaznaczyć, że duży wpływ na formację intelektualną ks. Bartnika wywarli naukowcy związani z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, głównie ks. prof. Marian Rechowicz (historyk), ks. prof. Bolesław Radomski (teolog fundamentalny), ks. prof. Wincenty Granat (teolog – dogmatyk), ks. prof. Feliks Gryglewicz (biblista), ks. Józef Pastuszka (filozof, psycholog), o. prof. Albert Krąpiec OP (filozof – tomista) oraz kardynał Karol Wojtyła (etyk – personalista). Zagraniczne pobyty naukowe w Belgii (Lowanium), w Holandii (Nijmegen), we Francji (Paryż), we Włoszech (Rzym) i w Niemczech

(Eichstätt, Regensburg) pozwoliły mu lepiej zrozumieć europejskie dziedzictwo nowożytnej i współczesnej teologii. Przebywając w renomowanych ośrodkach naukowych, głębiej poznał teologię historyczną uprawianą przez Jeana Daniélou SJ, ewolucyjną myśl Teilharda de Chardina SJ, teologię rzeczywistości ziemskich w wydaniu Gustave'a Thilsa, a także eklezjologię *Vaticanum II* w ujęciu Gérarda Philipsa oraz „chrystologię holenderską" Pieta Schoonenberga SJ i Edwarda Schillebeeckxa OP. Studiował też wnikliwie niemiecką myśl teologiczną, zarówno katolicką (Romano Guardini, Joseph Ratzinger, Johann B. Metz), jak i protestancką (Oscar Cullmann, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg) [Góźdź, 2010: 29; Góźdź, 2009a: 20–21; Kowalczyk, 2016: 254].

Podążając za św. Augustynem i św. Tomaszem z Akwinu, Bartnik uznawał podstawową jedność i niepodzielność całej teologii. Krytykował tendencje zmierzające do jej fragmentaryzacji, autonomizacji poszczególnych traktatów i tworzenia coraz węższych specjalizacji teologicznych oderwanych od całości. Przeciwstawiał się ujęciom partykularnym, aspektowym, wyrwanym z kontekstu i tworzonym bez użycia adekwatnej metody. Odrzucał stanowiska hołdujące językowi potocznemu, emocjonalnemu i mętnemu, pozbawione wewnętrznej koherencji i ugruntowania w określonej tradycji filozoficznej i teologicznej. Trzeba podkreślić, że myślenie apologetyczne, w sensie racjonalnej, logicznej i spójnej obrony fundamentalnych prawd wiary chrześcijańskiej, przenikało całą twórczość ks. Bartnika. Jest widoczne zarówno w pracach ściśle naukowych, jak i w publicystyce, w której krytykował materializm, relatywizm, liberalizm, immoralizm i ateizm [Góźdź, 2018: 33]. Piętnował wady społeczne, narodowe i kościelne. Przestrzegał przed pychą, oportunizmem i korupcją polityczno-gospodarczą. Demaskował ideologizację uniwersytetów, wzrastający w Europie sekularyzm i podstępne próby negowania wartości chrześcijańskich w przestrzeni publicznej. Zwracał uwagę na niebezpieczeństwo wiary płytkiej, irracjonalnej, zabobonnej, skrajnie sentymentalnej lub agresywnej. Wspierał kształtowanie dojrzałych postaw patriotycznych. Postulował odnowę Kościoła, teologii, kultury, społeczeństwa i narodu w duchu personalizmu chrześcijańskiego oraz społecznego nauczania bł. kardynała Stefana Wyszyńskiego i św. Jana Pawła II. Afirmował kulturotwórczą rolę teologii personalistycznej i jej pozytywny wpływ na życie społeczne, religijne i gospodarcze [Miczyński, 2019: 19–21].

Wobec swoich adwersarzy ks. Bartnik okazywał szacunek, formułując precyzyjne i głębokie odpowiedzi z perspektywy teologii, filozofii i historii. Miał wyjątkowy zmysł krytyczny oraz umiejętność syntetycznej rekonstrukcji analizowanych poglądów. Wnikliwie rozpatrywał zjawiska

społeczne i nurty ideowe zarówno w aspekcie istoty, jak i genezy. W krytykowanych stanowiskach starał się dostrzec „ziarna prawdy" (*logoi spermatikoi*), akceptowalne i możliwe do rozwinięcia w duchu personalizmu. Umiał dokonywać precyzyjnych rozróżnień, tworzyć trafne typologie i klasyfikacje. Harmonijnie łączył myślenie teologiczne z filozoficznym, historycznym i kulturoznawczym. Potrafił ujmować badaną rzeczywistość zarówno w perspektywie synchronicznej, jak i diachronicznej. Znajomość języków nowożytnych i starożytnych (greki, łaciny i hebrajskiego) dawała mu możliwość profesjonalnych analiz terminologicznych, syntaktycznych i semantycznych. Świetnie posługiwał się nie tylko etymologią, lecz także analogią w sensie filozoficznym i teologicznym. Dbał też o literackie piękno swoich wypowiedzi teologicznych, dzięki czemu niektóre z nich to prawdziwa *ars poetica* [Góźdź, 2009a: 26].

Formułując własne twierdzenia, ks. Bartnik dążył do przedstawienia stanowiska głębokiego, wyważonego, uzasadnionego i zgodnego z nauką Kościoła katolickiego. Unikał ujęć skrajnych, nowinkarskich, reistycznych, ahistorycznych i redukcjonistycznych. Widział potrzebę doskonalenia myślenia i języka teologicznego. W tym celu umiejętnie wprowadzał sensowne neologizmy, tworzone przez siebie lub zaczerpnięte głównie z teilhardyzmu, personalizmu, strukturalizmu i innych kierunków filozoficznych. W naukowej twórczości nie poprzestawał na ujęciach czysto teoretycznych, lecz żywo inspirował rozwój prakseologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza personalistycznie zorientowanej katechezy [Goliszek, 2024: 95–106]. Respektując autonomię nauk i właściwe im granice metodologiczne, pragnął, by teologia personalistyczna stała się uniwersalnym horyzontem kognitywnym oraz inspiracją dla wszelkich twórczych i odpowiedzialnych badań naukowych [Bartnik, 2009b: 256–257].

Główne wątki apologetyczne

Należy pamiętać, że ks. Bartnik nie uprawiał apologetyki w dawnym, polemicznym i traktatowym rozumieniu [Guzowski, 2002: 144]. Rozwijane przez niego wątki apologetyczne rozsiane są na całym polu jego dorobku naukowego. Na podstawie wnikliwej analizy dzieł lubelskiego personalisty z pewnością można by zrekonstruować wiele interesujących motywów apologetycznych. W niniejszym opracowaniu ukazano pięć zasadniczych wątków, które ze względu na swą oryginalność i aktualność mogą nadal inspirować twórcze myślenie teologiczne w kontekście współczesnych wyzwań religijnych, społecznych i kulturowych.

Apologia teologii personalistycznej

Bartnik krytycznie odnosi się do teologii jednostronnych, które przedmiotem swoich badań czynią wyłącznie Boga albo wyłącznie człowieka. Wobec tej błędnej alternatywy lubelski uczony proponuje ujęcie syntetyczne, zgodnie z którym teologia zajmuje się Bogiem i człowiekiem w ich wzajemnych osobowych relacjach. Centrum refleksji teologicznej stanowi Jezus Chrystus, w którym Bóg i człowiek spotykają się w jednym bycie osobowym. Z tej racji teologia zyskuje szczególny status poznawczy. Świadczy o nim złożony i unikalny charakter jej „przedmiotu", na który składają się Objawienie Boże, wiara Kościoła i kerygmat. Wszystkie te rzeczywistości mają wymiar osobowy, co z kolei decyduje o tym, że teologia jako refleksja metodyczna jest głęboko zapodmiotowana w osobie ludzkiej. W przeciwieństwie do innych nauk, ograniczających się do sfery intelektualno-racjonalnej, teologia jawi się jako dyscyplina kompleksowo zakorzeniona w osobie ludzkiej, zarówno w warstwie intelektualnej oraz wolitywnej, jak i emocjonalnej, dążeniowej i prakseologicznej. Zdaniem Bartnika nie można sprowadzać całej teologii wyłącznie do antropologii teologicznej. Spór o teocentryzm bądź antropocentryzm badań teologicznych jest w zasadzie jałowy. Z racji swego chrystocentrycznego charakteru teologia jest zarówno teocentryczna, jak i antropocentryczna. W Chrystusie (prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku) opozycja między antropocentryzmem a teocentryzmem zostaje na trwałe zniwelowana [Bartnik, 1998: 18–19; 27–29].

W ramach fundamentalnej refleksji metodologicznej Bartnik formułuje własną definicję teologii. Według niego teologia w sensie właściwym – to „systematyczna, spójna, metodycznie zorganizowana wiedza o rzeczywistości w aspekcie Transcendencji, oparta na Objawieniu i poznaniu naturalnym (naukowym i pozanaukowym), posługująca się odpowiednimi dla siebie, logicznymi sposobami argumentacji i weryfikacji twierdzeń" [Bartnik, 1998: 18]. Lubelski uczony zdecydowanie broni tożsamości teologii jako nauki, czyli metodycznie zorganizowanej wiedzy. Czyni to w obliczu redukcjonizmów błędnie sprowadzających teologię do religijnej fantazji, zbioru „pobożnych zdań", katalogu prywatnych poglądów metafizycznych czy też emocjonalno-subiektywnej zadumy nad przemijaniem świata. Mocno sprzeciwia się utożsamianiu teologii ze światopoglądem, ideologią, osobistą wiarą, etyką lub postawą życiową [Bartnik, 1998: 17–18].

Zdaniem Bartnika przyczyną wielu nieporozumień dotyczących istoty i celów teologii jest chaos pojęciowy, zamieszanie semantyczne i brak należytej dyscypliny metodologicznej. Objawienie Boże, wiara Kościoła i jej głoszenie same w sobie nie są jeszcze teologią w sensie metodycznie

zorganizowanej wiedzy, lecz stanowią konieczne, podstawowe i obiektywne źródła teologicznego poznania (*loci theologici*). O ile Objawienie Boże i wiara Kościoła są niezmienne i nieomylne, o tyle teologia jako dzieło ludzkie może być w pewnym zakresie zmienna, a nawet błędna, mimo swego zakorzenienia w eklezjalnej wierze [Bartnik, 1998: 17]. Z tej racji różne typy katolickiej teologii, powstające w nurcie historii, podlegają weryfikacji ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Bartnik zdecydowanie opowiada się za teologią metodyczną, która broni myśli chrześcijańskiej przed zalewem irracjonalizmu, subiektywizmu, fideizmu i religijnego fanatyzmu. W tym celu rekomenduje ogólną metodę teologiczną, składającą się z następujących elementów: 1) opis historyczny, 2) opis teologiczny, 3) analiza pojęć, 4) rozumienie analizowanej rzeczywistości, 5) postawienie hipotezy badawczej, 6) weryfikacja hipotezy, 7) sformułowanie uzasadnionej tezy. Ogólna metoda teologiczna stanowi jedynie bazową ramę epistemologiczną dla wypracowania szczegółowej metody personalistycznej, eksponującej poznawczy walor pojęcia osoby. Wspomniane metody – zdaniem Bartnika – nie wykluczają możliwości stosowania w teologii również aspektowych metod specjalistycznych (m.in. metody hermeneutycznej, lingwistycznej, kerygmatycznej lub narracyjnej). Zawsze jednak winny one pełnić funkcję wyłącznie pomocniczą [Bartnik, 1998: 201–245].

Respektując różnorodność typów i sposobów uprawiania teologii (m.in. teologia scholastyczna, pozytywna, polemiczna, historiozbawcza, egzystencjalna, ekumeniczna), Bartnik tworzy systemową teologię personalistyczną [Góźdź, 2009c: 392–393; Gacka, 2009: 396–397; Barth, 2009: 355–357]. Uzasadniając jej wartość, zwraca uwagę na poznawczą skuteczność i operatywność filozoficznego pojęcia osoby (*persona*). W przeciwieństwie do wąskiej definicji osoby wypracowanej przez Boecjusza (indywidualna substancja o naturze rozumnej) Bartnik proponuje szerszą koncepcję. Osobę rozumie jako cielesno-duchową subsystencję (samoistność) na sposób kogoś, jako byt relacyjny, prapierwotny i najwyższy z możliwych. Sugeruje krótką definicję: osoba to ktoś istniejący samoistnie (*aliquis subsistens*). Odróżnia przy tym precyzyjnie osoby stworzone (ludzie, aniołowie) od osób niestworzonych (Osoby Boże) [Bartnik, 2000: 193–194].

Lubelski uczony podkreśla, że ścisłe połączenie duszy i ciała stanowi wprawdzie naturę człowieka, ale nie wyczerpuje w pełni jego osoby. W obliczu płytszych ujęć antropologicznych, naturalistycznych, subiektywistycznych i psychologizujących Bartnik broni trzeciego – obok ciała i duszy – istotnego elementu w osobie ludzkiej, który określa mianem ducha lub duszy uduchowionej. Elementem tym jest metafizyczne „ja" osobowe, głębsze niż psychiczna samoświadomość i ontycznie zapodmiotowane

w duszy. Można je nazwać nadsyntezą duszy i ciała w człowieku lub absolutnym jego upodmiotowieniem. Bez metafizycznego „ja" nie ma osoby ludzkiej [Miczyński, 2022: 761–763]. W odróżnieniu od Boecjusza Bartnik nie poprzestaje na wyeksponowaniu indywidualności i rozumności osoby. Uwydatnia również pozostałe struktury personalne: umysł, wolę, świadomość, niezależność w istnieniu, twórczość, świat relacji osobowych (z Bogiem i ludźmi). Uznaje realizm zarówno osoby jednostkowej (*persona individualis*), jak i *per analogiam* osoby społecznej (*persona collectiva*). Dzięki afirmacji kategorii osoby społecznej rzeczywistości zbiorowe, takie jak Kościół, naród, rodzina, mogą być uznane za byty istniejące realnie, a nie za wielkości wyobrażone [Miczyński, 2022: 768–771; Nadbrzeżny, 2025: 107–108].

Bartnik traktuje osobę jako naczelną kategorię nie tylko ontologiczną, lecz również metodologiczną [Bartnik, 2000: 34–35]. Stanowi ona bowiem optymalny klucz interpretacyjny w rozumieniu całej rzeczywistości. Lubelski teolog czyni z pojęcia osoby swoisty pryzmat poznawczy w szerokim spojrzeniu na Boga, człowieka, zbawienie, świat materialny i duchowy, historię i wieczność. Efektem tego zabiegu jest powstanie metodycznej, hermeneutycznej i systemowej teologii personalistycznej [Barth, 2016: 135–136]. Jej specyfika polega na tym, że wszystkie rzeczywistości nadprzyrodzone i doczesne (wiara, łaska, zbawienie, sakramenty, dogmaty, Kościół, rodzina, naród) są interpretowane w świetle osobowych relacji między Bogiem i człowiekiem. Rzeczywistości te nie są ujmowane w sposób statyczny, reistyczny i abstrakcyjny, lecz dynamiczny, proosobowy i konkretny [Bartnik, 1998: 97–99]. Są one włączone w wielki dialog Boga z ludźmi w historii świata, stając się istotnymi znakami zbawczej komunikacji. Personalistyczna teologia ks. Bartnika nie ogranicza się do samej antropologii personalistycznej, słusznie akcentującej osobowy status człowieka. Programowo bowiem przyjmuje formę spójnego, metodycznego i weryfikowalnego systemu myśli, w którym osoba (*persona*) – rozumiana jednostkowo i społecznie (kolektywnie) – stanowi bezpośrednio dany człowiekowi w doświadczeniu punkt wyjścia, poznawczy pryzmat oraz model uniwersalnej teorii i prakseologii teologicznej [Góźdź, 2009c: 390].

Apologia teologii rzeczywistości ziemskich

W swoich publikacjach naukowych Bartnik dokonuje istotnego rozróżnienia między teologią właściwą a teologią konkluzyjną. Tę ostatnią – za Gustave'em Thilsem – nazywa „teologią rzeczywistości ziemskich". O ile

teologia właściwa opiera się na podstawowych i obiektywnych źródłach poznania (Pismo Święte i Tradycja Kościoła), o tyle teologia konkluzyjna dąży do uzyskania wiedzy na skutek rzutowania wniosków płynących z teologii właściwej na szeroko rozumianą doczesność. Z tego też powodu musi zostać uznana za pomocniczą, dopełniającą, konkretyzującą i aktualizującą [Bartnik, 1998: 149]. Nawiązując do myśli i metodologii Thilsa, Bartnik na rodzimym gruncie rozwija „teologię rzeczywistości ziemskich", tworząc opracowania poświęcone głównie teologii historii, kultury, pracy, polityki, pokoju i narodu [Popławski, 2009; Zwoliński, 2009; Kowalczyk, 2009b; Klauza, 2009].

Bartnik stanowczo broni teologii konkluzyjnej przed zarzutami horyzontalizacji, zeświecczenia, braku poprawnej metody, pomieszania języka teologicznego z naukowym i zbytniej fragmentaryzacji. Przede wszystkim akcentuje pozytywną wizję świata stworzonego prezentowaną w teologii rzeczywistości ziemskich. Może ona ożywić ewangeliczny entuzjazm, rozbudzić odpowiedzialność za rozwój ekonomii, cywilizacji, sztuki i techniki. Bartnik dostrzega w niej wyraźne dążenie do przełamania dawnego dualizmu, polegającego na przepaści między chrześcijaństwem a światem, teologią a nauką, Kościołem a kulturą, metafizyką a techniką, kontemplacją a działaniem [Bartnik, 1998: 152].

Według Bartnika teologia rzeczywistości ziemskich ukazuje realizm chrześcijaństwa, jego otwartość na dialog ze światem nauki i kultury. Sprzyja ponadto zaangażowaniu na rzecz pokoju, sprawiedliwości społecznej, zrównoważonego rozwoju i ochrony środowiska naturalnego. Odpowiedzialnie uprawiana wykazuje bezsens indyferentyzmu społecznego, państwowego i publicznego. Zdaniem lubelskiego personalisty zaletą teologii rzeczywistości ziemskich jest promowanie słusznej tezy, że odkupienie dokonane przez Chrystusa ma charakter uniwersalny i duchowo odnosi się do całej kultury ziemskiej [Bartnik, 1998: 151]. Niewątpliwie dużą zasługą teologii konkluzyjnej jest ukazanie chrześcijańskiej wizji świata doczesnego, która może stać się płaszczyzną spotkania, dialogu i współpracy uczonych o zróżnicowanych światopoglądach, wyznających różne religie, a nawet deklarujących ateizm. Według Bartnika ujęcia aspektowe wypracowane w ramach teologii rzeczywistości ziemskich mają swoją wartość zarówno teoretyczną, jak i praktyczną. Teologia kultury, cywilizacji, nauki, techniki, sztuki i pracy wzmacnia jedność ogólnoludzką, pobudza do rzetelnej wymiany osiągnięć badawczych między naukowcami. Jej aktualność polega na tym, że przedstawia Boga życzliwego ludziom, który pragnie ich rozwoju, doskonalenia i szczęścia [Bartnik, 1998: 150].

Apologia chrystologii historiozbawczej

Uwzględniając zmiany społeczno-kulturowe, ksiądz Bartnik konsekwentnie rozwijał chrystologię w kluczu historiozbawczym, personalistycznym i sensologicznym. Dał temu najpełniejszy wyraz w interpretacji ukazującej Chrystusa jako najwyższy sens historii, to znaczy osobowy, ontyczny i transcendentny. Wobec licznych chrystologii oddolnych, aspektowych, niekiedy kontrowersyjnych lub ideologicznych, Bartnik zaproponował koncepcję integralną, w której przedstawił Chrystusa jako uniwersalną i wiarygodną odpowiedź na najgłębsze ludzkie pytania, zwłaszcza dotyczące sensu człowieczej egzystencji.

Lubelski personalista konstruuje swoją chrystologię w dynamicznej perspektywie historii zbawienia, w której Bóg i człowiek aktywnie uczestniczą. Doceniając wartość myślenia historycznego w teologii, wprowadza do jej dyskursu nowe przydatne pojęcia, takie jak panhistoria (dzieje Wszechświata), megahistoria (dzieje rodzaju ludzkiego), makrohistoria (dzieje konkretnego narodu, społeczeństwa, rodziny) i mikrohistoria (dzieje jednostki ludzkiej). Pojęcia te umożliwiają bardziej precyzyjne opisanie zbawczego działania Boga w żywiole historii, mającej zróżnicowane zakresy [Bartnik, 1999b: 15–16]. Traktując dziejowość jako istotne miejsce teologiczne (*locus theologicus*), Bartnik prezentuje dogłębną charakterystykę historii zbawienia. Przysługują jej następujące zasadnicze cechy: teandryczność (ma bosko-ludzką strukturę), trynitarność (jest dziełem Trójcy Świętej), pneumatohagijność (dokonuje się w Duchu Świętym), eschatologiczność (dąży do transcendentnego finału), analogiczność (jest analogiczna względem świeckiej historii), znakowość (jest dostępna poznawczo w znakach, symbolach i metaforach) i ambiwalencja (jej antytezą jest historia niezbawienia). Według lubelskiego personalisty Chrystus stanowi „Zasadę, Źródło, Klucz i Rekapitulację historii zbawienia" [Bartnik, 1999a: 747].

Wychodząc od fenomenu współczesnego człowieka, poszukującego sensu rzeczywistości, życia i historii, Bartnik kreśli rysy Jezusa historycznego, komentując zróżnicowane teorie dotyczące Jego wyglądu fizycznego, procesu wychowania i rozwoju świadomości. W nowatorski i odważny sposób portretuje koleje życia i realizm człowieczeństwa Mesjasza. Przeciwstawia się wszelkim próbom dehumanizacji, idealizacji lub spirytualizacji Jezusa. W wiarygodny sposób przedstawia Jego ludzkie cechy charakteru, zakres wiedzy i mądrości, specyfikę religijności, profil moralny, pozycję społeczną i świadomość polityczną [Bartnik, 1987: 51–66].

Dostrzegając w literaturze teologicznej i popularnej poglądy monofizyckie (negujące ludzką naturę w Chrystusie), Bartnik konsekwentnie dąży

do rewaloryzacji człowieczeństwa Jezusa. W tym celu dokonuje autorskiej, odważnej i oryginalnej reinterpretacji tradycyjnej formuły chalcedońskiej (z 451 roku), mówiącej o jednej Osobie i dwóch naturach w Chrystusie (boskiej i ludzkiej). Zdaniem lubelskiego personalisty w obecnym kontekście antropologicznym twierdzenie, że Chrystus jako prawdziwy i pełny człowiek nie posiada osoby ludzkiej (a jedynie boską), brzmi dziwnie i niedorzecznie. Sugeruje bowiem Jego niepełne lub nawet pozorne człowieczeństwo (doketyzm). Teologiczna koncepcja dwóch natur w jednej Osobie rodzi poważne trudności w świadomym i krytycznym przyjęciu prawdy wiary o Chrystusie jako prawdziwym Bogu (*vere Deus*) i prawdziwym człowieku (*vere homo*). Wymaga zatem nowej interpretacji, zwłaszcza w kontekście osiągnięć nauk społecznych (psychologii i socjologii). Bartnik twierdzi, że należy w Chrystusie uznać również osobę ludzką zarówno w aspekcie ontycznym, jak i psychicznym. Afirmacja ludzkiej osoby nie oznacza rozbicia Chrystusa na dwa odrębne podmioty. Zdaniem lubelskiego teologa w misterium Wcielenia „Osoba Boża Niestworzona realizuje w Sobie samej i na sposób sobie właściwy, czyli najbardziej personalny, osobę stworzoną Jezusa" [Bartnik, 1987: 53]. Precyzując, można powiedzieć, że w Chrystusie „Osoba ludzka współrealizuje się w Osobie Syna Bożego, zostaje w nią *wrodzona* za pośrednictwem Ducha Świętego i Matki, Maryi" [Bartnik, 1987: 53]. Lubelski personalista jest głęboko przekonany, że jego nowatorska reinterpretacja tradycyjnej chrystologii chalcedońskiej ma walor apologetyczny, broniąc przed renesansem starych herezji patrypasjanizmu, doketyzmu, monofizytyzmu i nestorianizmu. Z pewnością koncepcja zaproponowana przez wybitnego uczonego jest wartościowa, gdyż ukazuje, że w momencie Wcielenia „osoba ludzka została wosobiona (*in-personalizata*) w Osobę Słowa Bożego, Logosu", czyli w konsekwencji utożsamiona z Nią. Ostatecznie Chrystus to „jedna osoba o jakby dwóch odcieniach: boskim i ludzkim" [Góźdź, 2009b: 518].

Respektując wartość wielu chrystologicznych systematyzacji (odgórnych i oddolnych), Bartnik tworzy chrystologię personalistyczną, żywą i dynamiczną, ukazującą Chrystusa w perspektywie historii i w optyce czasu, przestrzeni i sensu [Kowalczyk, 2009b: 474–475]. W ujęciu lubelskiego teologa Jezus z Nazaretu jest prawdziwym paschalnym Mesjaszem dziejów. W misterium zmartwychwstania doskonale łączy, wypełnia i zarazem przekracza wszystkie starotestamentalne obrazy Mesjasza: jako króla, kapłana, proroka i pośrednika niebiańskiego [Bartnik, 1987: 156–173]. Lubelski uczony zdecydowanie broni mesjańskiej funkcji Chrystusa w kontekście tendencji do jej pomniejszania lub eliminowania. Na podstawie szczegółowych analiz biblijnych podkreśla rzeczywisty rozwój

mesjanologii paschalnej (pasyjno-rezurekcyjnej), kulminujący w nowotestamentalnej wierze w Jezusa jako Mesjasza, Pana i Syna Bożego. Zdaniem Bartnika błędem jest wiązanie tytułu „Mesjasz" wyłącznie z ziemską przeszłością Jezusa i Jego żydowską tożsamością. Jezus bowiem nie tylko nie przestał być Mesjaszem (Chrystusem), ale w ciągu trwającej historii staje się nim coraz bardziej, radykalnie uniwersalizując ideę mesjańską i wprowadzając ją w świat życia osobowego każdego człowieka. Dzięki temu cały Kościół, a także *in sensu largo* cała ludzkość otrzymuje charakter posłanniczy. W perspektywie mesjańskiej, poprzez *Jezusa – jako – Chrystusa*, wszystko (każda osoba i każde zdarzenie) zyskuje duchową i sensowną relację do Boga jako Ojca ludzkości i wszelkiego stworzenia [Bartnik, 1987: 179–182].

W historiozbawczej chrystologii Bartnika wyraźnie została zaakcentowana dziejowość świata, zmierzającego ku eschatologicznej pleromie (pełni). Lubelski teolog ukazuje Chrystusa na planie całości dziejów ujętych w formę tryptyku: *zamknięta przeszłość* (lewe skrzydło), *historia Jezusa jako Mesjasza* (centrum) i *otwarta przyszłość*, sięgająca aż po transcendentną eschatologię (prawe skrzydło). W przyjętej perspektywie Chrystus jawi się w trzech odsłonach: jako Adam stworzenia, odkupienia i eschatologii, a także jako Alfa, Centrum i Omega wszechdziejów [Bartnik, 1987: 183–220; 225–254]. Cała przeszłość (protologia) zostaje włączona w osobę Mesjasza-Odkupiciela (centrologia), a Jego dzieło odkupienia człowieka i całego wszechświata otwiera proces chrystologicznej rekapitulacji, czyli spełnienia się całości bytu w Zmartwychwstałym Chrystusie jako Głowie wszelkiego stworzenia (eschatologia).

W rozpoczętym przez Chrystusa procesie eschatologicznego spełnienia wszelkiego stworzenia możemy – według Bartnika – wyróżnić dwa aspekty: chrystyfikację świata i pleromizację historii [Bartnik, 1987: 220–224]. Chrystyfikacja polega na coraz głębszym wcielaniu się Syna Bożego w świat, czemu zwrotnie towarzyszy proces rozwoju człowieka i ludzkości ku Pełni, jaką jest Chrystus. Pleromizacja historii oznacza zaś absolutną i finalną jedność ontyczną całego stworzenia z Bogiem Ojcem. Owa doskonała jedność krystalizuje się w długim i złożonym historycznie procesie (zwycięstw i przegranych, upadków i powstań, grzechów i nawróceń), zmierzając ku eschatologicznym żniwom, ku paruzyjnemu sądowi nad Kościołem i wszystkimi narodami. Całość procesu zbawczego przebiega zgodnie z logiką Bożych powierzeń: świat zostaje powierzony człowiekowi, człowiek Chrystusowi, a finalnie Chrystus Ojcu. Historia jest więc swoistą dziejową peregrynacją Chrystusa-Syna wraz z całym światem ku Bogu-Ojcu, który ostatecznie stanie się „wszystkim we wszystkich". Szczególnie

nowatorskim elementem w propozycji interpretacyjnej Bartnika jest wprowadzenie do dyskursu chrystologicznego dynamicznej kategorii czasoprzestrzeni. W jej świetle Mesjasz dziejów objawia się w życiu Kościoła i ludzkości jako „Czas czasów" i „Miejsce miejsc". Dzięki temu zabiegowi metodologicznemu Chrystus zostaje wiarygodnie ukazany jako misteryjne „Centrum oraz główny punkt ciężkości czasu i przestrzeni, a nade wszystko zasada dla pożądanej humanizacji wszelkiej czasoprzestrzeni" [Bartnik, 1987: 290].

Apologia eklezjologii fundamentalnej o profilu ekumenicznym

Problematyka eklezjologiczna zajmuje ważne miejsce w całym dorobku naukowym ks. Bartnika. Nosi ona również znamiona myślenia apologijnego w sensie logicznego, rzeczowego i spójnego uzasadnienia fundamentalnych prawd wiary w kontekście błędnych tendencji myślowych obserwowanych zarówno w samej teologii, jak i w przestrzeni medialnej. Bartnik zajmuje krytyczne stanowisko wobec poglądów redukcjonistycznych, sprowadzających Kościół wyłącznie do poziomu czysto ludzkiej instytucji, społeczności lub organizacji charytatywnej. Dąży do wypracowania eklezjologii fundamentalnej, zdolnej przeciwstawić się myśleniu opartemu na naturalizmie, historycyzmie, nominalizmie i pragmatyzmie. W związku z tym zasadniczym celem jego badań było uchwycenie ogólnych zarysów Kościoła w relacji do Chrystusa i Ducha Świętego, ukazanie jego istoty, genezy i podstawowych struktur oraz wypracowanie elementarnych zasad kościelnej gnozeologii, zwłaszcza precyzyjne opisanie źródeł eklezjalnego poznania, do których należą Objawienie Boże, topika teologiczna i Tradycja Kościoła [Bartnik, 2009a: 313–332].

W aspekcie metodologicznym lubelski teolog proponuje wprowadzenie do eklezjologii metody percepcji personalistycznej (*via personalistica*), mającej duży walor porządkujący i syntetyzujący. Metoda ta zakłada, że Kościół jest nie tylko przedmiotem empirycznej obserwacji, lecz również złożoną rzeczywistością misteryjną (bosko-ludzką). Nie jest czystą ideą odkrywaną w Biblii lub generowaną przez ludzki umysł. Jako dzieło Chrystusa i zarazem Jego mistyczne Ciało Kościół jest rzeczywistością *par excellence* osobową. Żyje w przestrzeni interpersonalnej i najpełniej manifestuje się w osobowych aktach jednostki i społeczności. W teologicznym i publicznym dyskursie Kościół nie powinien być zatem ujmowany jako rzecz (*res*), lecz jako wspólnota osób (*communio personarum*). Stąd też w perspektywie personalistycznej należy mówić nie tyle o tym, czym jest

Kościół, ile raczej o tym, kim jest. Relacyjno-podmiotowa wizja Kościoła nie wyklucza jego strony instytucjonalnej [Bartnik, 2003: 47–51].

Metoda personalistyczna broni przed skrajnym indywidualizmem eklezjologicznym. Dąży do ukazania Kościoła nie tylko w życiu jednostki, lecz również całej społeczności wierzących. Prowadzi do stworzenia nowego języka eklezjologicznego, który pozwala opisać Kościół w wymiarze podmiotowym, przede wszystkim jako osobę społeczną (kolektywną). Przez analogię do indywidualnej osoby ludzkiej kolektywna osoba Kościoła wyposażona jest w cały szereg struktur prosopoicznych. Należą do nich: umysł, samoświadomość, wola, dusza, sumienie, serce, wolność, zdolność do miłości, budowania relacji społecznych i prowadzenia dialogu zarówno wewnątrzkościelnego, jak i ze światem zewnętrznym. Metoda personalistyczna sprzyja osiąganiu pełnej harmonizacji Kościoła z całą osobą ludzką, zarówno na płaszczyźnie poznawczej, jak i wolitywno-działaniowej [Bartnik, 2003: 42–44].

Uznając wartość dotychczasowych osiągnięć ekumenizmu, Bartnik miał jednocześnie świadomość aktualnych trudności związanych z uprawianiem eklezjologii katolickiej w kontekście skomplikowanej sytuacji podzielonego chrześcijaństwa. W obliczu aspektowych i fragmentarycznych uzgodnień międzywyznaniowych lubelski personalista postulował, aby w tej dziedzinie zastosować klarowne reguły ekumeniczne. Zaproponował sześć zasad, które pozwalają zachować tożsamość katolickiej eklezjologii w dialogicznym odniesieniu do różnych koncepcji Kościoła prezentowanych przez teologów innych wyznań. Należy przyjąć następujące pryncypia: 1) gruntownie poznać tożsamość własnego Kościoła, 2) szukać punktów wspólnych z eklezjologiami innych wyznań, 3) ustalić i przyjąć właściwą hierarchię prawd o Kościele, 4) odróżniać porządek administracyjny od misteryjnego porządku prawd wiary, 5) respektować różnicę między *wiarą w Kościół* a *nauką o Kościele* (pierwsza ma walor zbawczy, druga zaś tylko pomocniczy wobec pierwszej), 6) nie przeciwstawiać, lecz łączyć wiarę w Chrystusa z wiarą w Kościół [Bartnik, 2009a: 11].

Lubelski personalista sprzeciwia się redukcjonistycznej koncepcji genezy Kościoła, która jego ustanowienie wiązała wyłącznie z Wcieleniem Logosu lub Paschą Chrystusa. W odpowiedzi na wspomnianą jednostronność Bartnik wskazuje na długi i trwający permanentnie proces eklezjogenezy [Bartnik, 2009a: 89–99]. W perspektywie historiozbawczej wyróżnia następujące fazy powstawania Kościoła: 1) Kościół stworzenia, 2) Kościół „przed prawem" (*ante legem*), 3) Kościół „pod prawem" (*sub lege*), 4) Kościół „pod łaską" (*sub gratia*), 5) apostolskie uhistorycznienie Kościoła, 6) ciągłe budowanie Kościoła (*aedificatio continua*). Zaproponowana

przez Bartnika szeroka i procesualno-wydarzeniowa koncepcja eklezjogenezy twórczo łączy kategorie historyczne, teologiczne i personalistyczne. Stanowi cenny argument w konfrontacji z ujęciami, które sprowadzają powstanie Kościoła do jednego wydarzenia lub momentu. Oprócz perspektywy teologicznej Bartnik uwzględnia aspekt historyczny w zaistnieniu Kościoła, pomijany w dawniejszych opracowaniach eklezjologicznych, negujących rolę historii w dziele zbawienia świata. Biorąc pod uwagę mentalność współczesnego człowieka, zainteresowanego dziejowością, czasowością i rozwojowością, Bartnik krytycznie analizuje wybrane historyczne teorie powstania Kościoła. Wykazuje błędy, uproszczenia i ideologiczne obciążenia teorii samooszustwa, a także teorii mitologicznej, socjalistycznej, marksistowskiej oraz teorii historyczno-religijnej i eschatologicznej [Bartnik, 2009a: 66–83].

Wobec chrystomonizmu eklezjologicznego, ukazującego Kościół wyłącznie przez pryzmat relacji z Chrystusem, Bartnik zajmuje stanowisko krytyczne. Zdecydowanie broni trynitarno-relacyjnej tożsamości Kościoła. Podkreśla, że najgłębszą zasadą bytu Kościoła jest Trójca Święta. Odrzucając podejście czysto reistyczne, instrumentalne i statyczne, Bartnik kreśli obraz Kościoła jako misterium egzystencji osób ludzkich w łonie Trójjedynego Boga.

Według lubelskiego personalisty istotę Kościoła można najlepiej ukazać w odniesieniu do Osób Trójcy Świętej. W relacji do Ojca Kościół jest obrazem (ikoną) Boga-Stwórcy, Darem Ojca Niebieskiego, bosko-ludzkim środowiskiem pełnego rozwoju człowieka na płaszczyźnie stworzenia i zbawienia. W relacji do Syna Bożego wspólnota eklezjalna jest Ciałem Chrystusa i pielgrzymującym Ludem mesjańskim. Dzięki łasce Pana Kościół staje się Chrystusem społecznym, sakramentem Zmartwychwstałego, komunijną ekstrapolacją Słowa Bożego na całą ludzkość, kontynuacją misterium Wcielenia w dziejach świata. Wreszcie w relacji do Ducha Świętego Kościół jest kolektywną podmiotowością, świątynią Parakleta i komunią przyjaciół Boga, której duszę stanowi Duch Ożywiciel. On jest bezpośrednim źródłem kościelnej osobowości, konstytuuje tożsamość Kościoła, aktywizuje jego działalność w dziejach świata i prowadzi każdego ku Chrystusowi [Nadbrzeżny, 2025: 111–112].

W swej personalistycznie zorientowanej eklezjologii Bartnik broni tezy o zbawczym posłannictwie Kościoła wobec świata, rozumianego w wymiarze kosmicznym, antropologicznym, historycznym i teologicznym. Analizując złożony problem relacji między Kościołem a światem, krytykuje stanowiska skrajne, błędne i jednostronne. Z jednej strony odrzuca pesymistyczny *eschatologizm* proweniencji manichejskiej, ukazujący

negatywną wizję totalnie złego świata i zalecający ucieczkę od doczesności ku eschatologii. Z drugiej strony kwestionuje inspirowany teilhardyzmem optymistyczny *panchrystianizm*, głoszący tożsamość świata z Chrystusem i wtórnie Kościołem w procesie chrystyfikacji kosmosu. Broni zaś umiarkowanego stanowiska, zwanego *inkarnacjonizmem*, opartego na nauczaniu *Vaticanum II*. Nawiązując do schematu chalcedońskiego, twierdzi, że Kościół i świat stanowią jakby „dwie natury", niezmieszane, nierozłączne, lecz potrzebujące siebie nawzajem i uzupełniające się w dążeniu ku wyższemu Centrum, jakim jest Królestwo Chrystusa [Bartnik, 2009a: 270–272].

W zarysowanej perspektywie Kościół nie jest z natury **przeciwko** światu, lecz **dla** świata. Służy mu w aspekcie zbawienia, humanizacji i ostatecznego szczęścia. W tym sensie może zostać nazwany sakramentem świata (*sacramentum mundi*), czyli znakiem udzielającym światu Bożej łaski w celu jego doskonalenia [Bartnik, 2009a: 265]. Lubelski personalista broni wspólnoty kościelnej przed niesłusznymi zarzutami religijnego imperializmu i narzucania światu rządów Boga (teokracji). Jasno wskazuje, że zadaniem Kościoła nie jest ideologiczna sakralizacja rzeczywistości, lecz uświęcanie świata w wymiarze materialnym, społecznym, kulturowym i historycznym. Dzieje się to poprzez pozytywną przemianę osoby ludzkiej, która, uświęcona przez łaskę Bożą i wolna w Duchu Świętym, może skutecznie i odpowiedzialnie wpływać na losy świata w aspekcie doczesnym i zbawczym [Bartnik, 2009a: 272–277].

Apologia mariologii integralnej

Oryginalne myślenie apologetyczne Bartnika uwidacznia się również na polu uprawianej przez niego mariologii. Respektując wkład Soboru Watykańskiego II w odnowę teologii i pobożności maryjnej, lubelski personalista tworzył mariologię umiarkowaną, unikającą skrajności zarówno minimalizmu, jak i maksymalizmu. Bartnik zdecydowanie bronił mariologii realistycznej, integralnej i personalistycznej. Otwarcie sprzeciwiał się wszelkim tendencjom redukcjonistycznym, sprowadzającym Maryję jedynie do symbolu, funkcji, idei, konwencji, znaku. Jednocześnie krytykował i odrzucał ujęcia naiwne, fabularne, legendarne, czysto sentymentalne lub pragmatyczne. Broniąc realizmu Maryi, podkreślał, że jest Ona żywą Osobą i zarazem Personalną Strukturą chrześcijaństwa, której odrzucenie w imię źle pojętego chrystocentryzmu skutkowałoby niezrozumieniem sensu Wcielenia Syna Bożego [Lekan, 2009: 566–570].

Uznając absolutny prymat Chrystusa w historii zbawienia i Jego jedyne absolutne pośrednictwo między Bogiem a ludzkością, Bartnik broni fenomenu Bożego macierzyństwa Maryi, które stanowi istotny argument za historycznością, realizmem i bosko-ludzkim synergizmem wydarzenia Wcielenia Słowa. W oryginalnym ujęciu ukazuje znaczenie Maryi w centrum oddolnej historii zbawienia, jako pierwszej odkupionej w sposób uprzedzający (niepokalane poczęcie). Lubelski personalista podkreśla, że „Maryja rekapituluje w sobie naturę ludzką, przez którą rodzi Boga jako człowieka i wradza Go w osobę Syna Bożego" [Bartnik, 2004: 329].

W duchu personalizmu realistycznego Bartnik wskazuje, że macierzyństwo Maryi dotyczy nie tylko samego człowieczeństwa Jezusa, ale odnosi się do całej Jego osoby. Sprzeciwia się poglądom redukującym macierzyństwo Maryi wyłącznie do aspektu biologicznego, jedynie do poczęcia i narodzenia Jezusa. Mocno akcentuje jego osobowy i relacyjny charakter, podkreślając, że Maryja jako Matka realnie kształtowała ludzką osobowość swego Syna, wprowadzając Go w świat wiary, modlitwy, pracy, nauki, historii, tradycji, relacji międzyludzkich. W perspektywie dziejów zbawienia Maryja jest *pre-historią* Mesjasza, *współ-historią* Wcielonego Syna Bożego i *po-historią* ziemskiego Jezusa, czyli żywą Pamięcią Kościoła [Bartnik, 2012: 39–41]. Według lubelskiego personalisty Maryjne macierzyństwo jest realizowane w sposób wolny, świadomy, odpowiedzialny i twórczy. Pozostaje stale otwarte na owocną współpracę łaski Bożej z ludzkim czynem. Macierzyństwo Maryi jest charyzmatyczne, wspierane obecnością Ducha Prawdy i Pocieszyciela, służebne, gotowe do poświęceń, zatroskane o życie biologiczne, psychiczne, społeczne i duchowe. Harmonijnie łączą się w nim piękno, łaska i charyzmat [Nadbrzeżny, 2024: 699–700].

Lubelski personalista nazywa Matkę Bożą uniwersalną osobową „apologią chrześcijaństwa" [Bartnik, 2004: 328]. W obliczu naporu zła społecznego, uwidaczniającego się w kolejnych epokach historii, Maryja jako duchowa Matka Kościoła wykazuje realną sprawczość. Dokonuje się ona w ramach tajemnicy Jej macierzyńskiego pośrednictwa, wtórnego, inkluzywnego i zarazem doskonale zjednoczonego z absolutnym pośrednictwem Jezusa Chrystusa. Bartnik podkreśla rzeczywiste oddziaływanie Maryi na jednostki, rodziny, wspólnoty i narody nie tylko poprzez wzór, lecz także w sposób bezpośredni, spontaniczny i uprzedzający [Bartnik, 2012: 195–197]. Lubelski teolog zauważa, że w świetle biblijnej i kościelnej Tradycji Maryja jawi się jako uniwersalna obrończyni przed niszczącymi atakami apokaliptycznych demonów historii: Bestii obsesyjnej destrukcji

świata, Bestii agresywnego ateizmu i Bestii fałszywego samoubóstwienia człowieka [Bartnik, 2004: 330–331].

Wobec skrajnych postulatów wysuwanych przez radykalne nurty feministyczne (maskulinizacja kobiet, deprecjonowanie macierzyństwa, żądanie bezgranicznego prawa do aborcji) Bartnik proponuje mariologię wyważoną i humanistyczną. Prezentuje Maryję jako archetyp kobiety wolnej, świętej, twórczej, odważnej, dialogicznej, podejmującej odpowiedzialność za losy świata. W kontekście słusznych apeli o respektowanie godności kobiet mariologia winna ukazywać Maryję jako uniwersalny wzór Matki i Dziewicy, Królowej i Służebnicy, Nauczycielki i Uczennicy, Słuchającej i Dialogującej, Kontemplującej i Działającej, Pokornej i Zaangażowanej społecznie. Według Bartnika trwałe dziewictwo Maryi (*semper Virgo*) jest znakiem „nowego stworzenia", absolutnego prymatu Boga, pełnej otwartości na Jego Słowo, bezwarunkowej gotowości do współpracy z Bogiem, świętości Kościoła, wielkości, godności, autonomii i geniuszu kobiety [Bartnik, 2012: 142–146].

We współczesnym świecie zdominowanym przez „estetykę przyjemności" i „apoteozę konsumpcji" Bartnik widzi potrzebę ukazywania Matki Chrystusa nie tylko przez pryzmat prawdy (*veritas*) i dobra (*bonum*), lecz również piękna (*pulchrum*). Posługując się językiem poetyckim, z predylekcją nazywa Maryję „ogrodem edenicznym ludzkości", „ziemią świętą", „centralną Galaktyką Kosmiczną", a także Osobą, w której rozpoczęła się „symfonia światów nieba i ziemi" [Bartnik, 2012: 157–158]. Wszystkie te określenia, użyte z emfazą, przedstawiają Maryję w perspektywie kalonicznej, akcentując Jej duchowe piękno jako Niewiasty ukształtowanej przez łaskę i wolę Boga.

Kaloniczna optyka w spojrzeniu na Maryję zostaje przez Bartnika dopełniona refleksją pneumatologiczną. Posłannictwo Bożej Rodzicielki podlega nieustannej uniwersalizacji. Matka Chrystusa otrzymuje od Ducha Świętego niezwykły dar „bycia macierzyńskiego" (*esse maternale*), które nie tylko odnosi się do Jej Syna, lecz również rozciąga się na cały świat ludzi, aniołów i wszelkiego stworzenia. Dzięki kreacyjnej aktywności Ducha-Parakleta owo *macierzyńskie bycie* wciąż utrwala się, uwiecznia i personalizuje. W toku dziejów ujawnia swój proegzystencjalny charakter, stając się coraz bardziej macierzyńskim *byciem-dla* Chrystusa, Kościoła, ludzkości, świata. W rezultacie kategoria matczyna zyskuje status eschatologiczny, uniwersalny i opatrznościowy (opiekuńczy), który przez lubelskiego teologa został określony mianem „Bożej tęczy rozciągniętej nad rodziną świętych obcowania" [Bartnik, 2012: 158].

Bibliografia

Źródła

Bartnik, C. S. (1987). *Chrystus jako sens historii*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
Bartnik, C. S. (1998). *Metodologia teologiczna*. Lublin: Pracownia Poligraficzna PKLO.
Bartnik, C. S. (1999a). *Dogmatyka katolicka, t. 1*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
Bartnik, C. S. (1999b). *Teologia historii*. Lublin: Standruk.
Bartnik, C. S. (2000). *Personalizm*. Warszawa: Wydawnictwo O.K.
Bartnik, C. S. (2003). *Dogmatyka katolicka, t. 2*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Bartnik, C. S. (2004). *Apologetyka personalistyczna*. Lublin: Standruk.
Bartnik, C. S. (2009a). *Kościół*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
Bartnik, C. S. (2009b). Moja droga naukowa. W: *Działalność naukowa i pisarska Czesława Stanisława Bartnika* (s. 241–257), M. Kowalczyk. Lublin: Standruk.
Bartnik, C. S. (2012). *Matka Boża*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Opracowania

Barth, G. (2009). Personalizm jako fundament myślenia w teologii o Bogu i o człowieku. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 351–361), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Barth, G. (2016). Personalizm jako fundament myślenia w teologii o Bogu i o człowieku. W: *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika* (s. 127–136), K. Guzowski, G. Barth (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Gacka, B. (2009). System personalizmu uniwersalistycznego. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 395–404), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Goliszek, P. (2024). Personalistyczna koncepcja katechezy. W: *Nie służymy sprawie przegranej. Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin ks. prof. dra hab. Mariana Zająca* (s. 95–106), P. Mąkosa, H. Słotwińska (red.). Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
Góźdź, K. (2009a). Biografia Jubilata. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 1, s. 19–29), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Góźdź, K. (2009b). Chrystologia wosobienia – inpersonalizatio. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 507–518), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Góźdź, K. (2009c). Personalizm systemowy. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 385–393), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Góźdź, K. (2010). Bartnik Czesław Stanisław. W: *Leksykon polskich dogmatyków XX i XXI wieku* (s. 28–33), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Góźdź, K. (2018). Bartnik Czesław Stanisław. W: *Encyklopedia 100-lecia KUL* (s. 32–33), E. Gigilewicz i in. (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Guzowski, K. (2002). Bartnik Czesław Stanisław. W: *Leksykon teologii fundamentalnej* (s. 142–145), M. Rusecki i in. (red.). Lublin–Kraków: Wydawnictwo M.
Klauza, K. (2009). Teologia społeczno-polityczna. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 619–629), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Kowalczyk, M. (2009a). *Działalność naukowa i pisarska Czesława Stanisława Bartnika*. Lublin: Standruk.
Kowalczyk, M. (2009b). Personalistyczna teologia historii zbawienia. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 471–478), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Kowalczyk, M. (2016). Biografia ks. Czesława Stanisława Bartnika. W: *Świat osoby. Personalizm Czesława S. Bartnika* (s. 253–258), K. Guzowski, G. Barth (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Lekan, J. (2009). Mariologia przyszłości. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 561–572), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Miczyński, J. (2019). Wiara i kultura w perspektywie personalistycznej według Czesława S. Bartnika. *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 14: 13–23. https://doi.org/10.31743/snt.2019.14.01
Miczyński, J. (2022). Human Soul in the Light of Czesław Stanisław Bartnik's Universalistic Personalism. *Verbum Vitae*, 40(3): 751–774. https://doi.org/10.31743/vv.13900
Nadbrzeżny, A. (2009). Dziewictwo Maryi. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 573–581), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Nadbrzeżny, A. (2024). Diakonia i charyzmat. Fenomen macierzyństwa Maryi w ujęciu Edwarda Schillebeeckxa i Czesława Bartnika. *Verbum Vitae*, 42(3): 689–715. https://doi.org/10.31743/vv.17428
Nadbrzeżny, A. (2025). Verso una comprensione personalista della Chiesa. *Annales Theologici*, 39(1): 105–118. https://doi.org/10.17421/ATH391202506
Popławski, J. (2009). Personalizm pracy ludzkiej. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 695–703), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
Zwoliński, A. (2009). W nurcie teologii narodu. W: *In persona Christi. Księga na 80-lecie Księdza Profesora Czesława S. Bartnika* (t. 2, s. 729), K. Góźdź (red.). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Summary

Czesław Stanisław Bartnik (1929–2020) was one of the most prolific and original Polish theologians of the twentieth and early twenty-first centuries. His extensive scholarly output, comprising approximately one hundred books and more than three thousand articles and shorter works, covered philosophy, historiology, dogmatic and fundamental theology, as well

as social and political theology. Although apologetics constituted only one part of his broad academic interests, apologetic thinking permeated much of his theological work. Rather than simply continuing the traditional polemical model of apologetics, Bartnik sought to develop an approach capable of defending the rationality and credibility of the Christian faith while taking seriously the historical, existential, social and personal dimensions of human life.

The distinctive feature of Bartnik's approach was his realistic or universalistic personalism. He regarded the person not merely as one theological topic among others but as a fundamental ontological and methodological category. Consequently, Christian revelation, faith and theology should be interpreted within the network of personal relations between God and the human being, with Jesus Christ as their ultimate centre. This perspective enabled Bartnik to oppose both theological rationalism and various forms of fideism, subjectivism and irrationalism. He strongly defended the scientific character of theology as systematic, methodologically ordered and verifiable knowledge rooted simultaneously in Revelation and rational cognition.

Bartnik's apologetic thought can be reconstructed around five major areas. The first is the apology of personalistic theology, in which the category of the person becomes the key to overcoming the opposition between theocentrism and anthropocentrism. The second is the apology of the theology of earthly realities, intended to demonstrate the relevance of Christian revelation to history, culture, work, society and other dimensions of temporal existence. The third is the apology of salvation-historical Christology, presenting Christ as the personal and transcendent meaning, centre and fulfilment of history. The fourth is the apology of fundamental ecclesiology with an ecumenical profile. Here Bartnik interprets the Church as a divine-human and profoundly personal reality, a communio personarum, while at the same time seeking principles that make ecumenical dialogue compatible with a clearly articulated Catholic ecclesial identity. Finally, his apology of integral Mariology seeks a balanced path between Marian minimalism and maximalism, interpreting Mary within a realistic, personalistic and salvation-historical framework.

Bartnik's importance for Polish apologetic and fundamental-theological thought therefore lies less in constructing another classical system of arguments for Christianity than in his attempt to integrate apologetic reasoning into a comprehensive personalistic vision of theology. His approach combines philosophical argumentation, historical consciousness, theological synthesis and sensitivity to contemporary cultural challenges.

Characteristic of his method are conceptual precision, critical engagement with opposing positions and the ability to identify elements of truth even in views he ultimately rejects. In this sense, Bartnik's legacy represents an original attempt to preserve the rational and critical function of apologetics while broadening its horizon to encompass the whole person, human history, culture and social life. His personalistic approach remains a significant contribution to the history and development of Polish apologetics and fundamental theology.

Abstrakt

Rozdział rekonstruuje apologetyczny wymiar rozległego dorobku Czesława Stanisława Bartnika w perspektywie rozwijanego przez niego personalizmu. Bartnik nie stworzył klasycznego systemu apologetycznego, lecz włączył funkcję obrony i uzasadniania chrześcijaństwa w szeroką syntezę teologiczną. Kategoria osoby staje się w niej podstawowym narzędziem interpretacji relacji człowieka do Boga, historii, kultury, społeczeństwa i Kościoła. Wśród najważniejszych obszarów jego refleksji znajdują się personalistyczna wizja teologii, chrystologia historiozbawcza, eklezjologia rozumiana jako *communio personarum* oraz integralna mariologia. Rozdział ukazuje jego koncepcję jako próbę zachowania racjonalnego i krytycznego wymiaru apologetyki przy jednoczesnym rozszerzeniu jej zainteresowań na całokształt ludzkiej egzystencji i kultury.

Słowa kluczowe: Czesław Stanisław Bartnik; personalizm; apologetyka katolicka; teologia fundamentalna; teologia dogmatyczna; eklezjologia; Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Abstract

The chapter reconstructs the apologetic dimension of Czesław Stanisław Bartnik's extensive theological work from the perspective of his personalism. Bartnik did not develop a classical apologetic system but integrated the defensive and justificatory function of theology into a broad theological synthesis. The category of the person became the fundamental interpretative key for understanding humanity's relationship to God, history, culture, society and the Church. Major areas of his reflection include a personalistic vision of theology, salvation-historical Christology, ecclesiology understood as communio personarum, and integral Mariology. The chapter presents his thought as an attempt to preserve the rational and critical function of apologetics while broadening its horizon to encompass the whole of human existence and culture.

Keywords: Czesław Stanisław Bartnik; personalism; Catholic apologetics; fundamental theology; dogmatic theology; ecclesiology; The John Paul II Catholic University of Lublin

Damian Wąsek
damian.wasek@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-1349-1411
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie https://ror.org/0583g9182

Abstrakt

Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych

https://doi.org/10.15633/9788383701769

Refleksja nad dziejami polskiej kultury intelektualnej zwykle pomija teologów, choć przez stulecia uczestniczyli oni w krajowych i międzynarodowych debatach o prawdzie, poznaniu rozumowym i miejscu człowieka w świecie. Szczególną rolę odgrywali wśród nich apologeci, a w czasach nowszych przedstawiciele teologii fundamentalnej, prowadzący dialog z nowymi prądami myśli, naukami przyrodniczymi oraz innymi religiami i wyznaniami. Wielu z nich popadło w zapomnienie, część ich dzieł wciąż czeka na przekład z łaciny lub nowe wydanie, a brakowało opracowania, które ukazywałoby rozwój apologetyki w Polsce jako spójną historię myśli. Celem leksykonu jest wypełnienie tej luki i przywrócenie najważniejszym postaciom należnego im miejsca w polskiej humanistyce i teologii. Przygotowany przez teologów, historyków Kościoła, filozofów i historyków idei na podstawie kwerend archiwalnych, konferencji naukowych i konsultacji eksperckich, leksykon obejmuje siedem stuleci – od XIV do XXI wieku. Ma układ chronologiczny i składa się z czterech części; każdą otwiera wprowadzenie w sytuację historyczną, religijną i filozoficzną epoki, po którym następują biogramy apologetów działających na ziemiach polskich – łącznie 23 hasła o autorach nieżyjących. Każde hasło ma jednolity, trzyczęściowy układ: kontekst biograficzno-bibliograficzny, warsztat twórcy i główne wątki apologetyczne, uzupełnione wybraną bibliografią i streszczeniem w języku angielskim. Leksykon ukazuje drogę od średniowiecznej apologii

jedności Kościoła, w której Mateusz z Krakowa i Piotr Wysz współtworzyli zręby europejskiego koncyliaryzmu, przez polemiki epoki reformacji oraz dziewiętnastowieczny dialog z nauką i spory z darwinizmem, materializmem i pozytywizmem, po apologetykę totalną i personalistyczną. Zamyka ją współczesna teologia fundamentalna, która opiera się na świadectwie i buduje wiarygodność chrześcijaństwa, Objawienia i Kościoła katolickiego w dialogu nawet z ludźmi o niechrześcijańskim światopoglądzie. Polska teologia jawi się w leksykonie jako mozaika ośrodków – od średniowiecznego Krakowa po szkoły lwowską, lubelską i warszawską – w której w kolejnych epokach powracają pytania o sens wiary, problemy eklezjologii i miejsce chrześcijaństwa w kulturze. Leksykon pokazuje ciągłość polskiej myśli apologetycznej i pozwala zrozumieć, jak chrześcijaństwo w Polsce określało swoją tożsamość, diagnozowało kryzysy kolejnych epok i wskazywało drogi odnowy.

Słowa kluczowe: apologetyka; teologia fundamentalna; wiarygodność chrześcijaństwa; Objawienie; eklezjologia; Kościół katolicki; Polska

ISBN 978-83-8370-175-2 (druk)
ISBN 978-83-8370-176-9 (online)

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).

Copyright © 2026 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Cytowanie (APA 7): Wąsek, D., i Gilski, M. (red.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. https://doi.org/10.15633/9788383701769

Damian Wąsek
damian.wasek@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-1349-1411
Pontifical University of John Paul II in Kraków https://ror.org/0583g9182

Marek Gilski
marek.gilski@upjp2.edu.pl https://orcid.org/0000-0003-4588-2038
Pontifical University of John Paul II in Kraków https://ror.org/0583g9182

Abstract

Lexicon of Polish Apologists and Fundamental Theologians

https://doi.org/10.15633/9788383701769

Accounts of Polish intellectual culture usually overlook theologians, although for centuries they took part in national and international debates on truth, rational knowledge and humanity's place in the world. Apologists and, more recently, fundamental theologians played a special role among them, engaging with new currents of thought, the natural sciences and other religions and denominations. Many have been forgotten, some of their works still await translation from Latin or a new edition, and no study has traced the development of apologetics in Poland as a coherent history of ideas. The lexicon seeks to fill this gap and to restore the most important figures to their rightful place in Polish humanities and theology. Prepared by theologians, Church historians, philosophers and historians of ideas, drawing on archival research, conferences and expert consultations, it covers seven centuries, from the fourteenth to the twenty-first. It is arranged chronologically in four parts, each introduced by an outline of the period's historical, religious and philosophical context, and contains 23 entries on deceased apologists active in the Polish lands. Each entry follows a uniform three-part structure – biographical and bibliographical context, the author's method and the main apologetic themes – with a selected bibliography and an English summary. The lexicon traces a path from the medieval apology of Church unity, in which Matthew of Kraków and Peter Wysz helped to lay the foundations of European conciliarism,

through Reformation-era polemics and the nineteenth-century dialogue with science and disputes with Darwinism, materialism and positivism, to total and personalist apologetics. It ends with contemporary fundamental theology, which rests on witness and builds the credibility of Christianity, Revelation and the Catholic Church in dialogue even with those who hold non-Christian worldviews. Polish theology emerges as a mosaic of centres – from medieval Kraków to the schools of Lwów, Lublin and Warsaw – in which questions of faith, ecclesiology and the place of Christianity in culture recur across the centuries. The lexicon reveals the continuity of Polish apologetic thought and shows how Christianity in Poland defined its identity, diagnosed the crises of each period and pointed to paths of renewal.

Keywords: apologetics; fundamental theology; credibility of Christianity; Revelation; ecclesiology; Catholic Church; Poland

ISBN 978-83-8370-175-2 (print)
ISBN 978-83-8370-176-9 (online)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International licence (CC BY 4.0).



Copyright © 2026 by The Pontifical University of John Paul II in Kraków

Citation (APA 7): Wąsek, D., & Gilski, M. (Eds.). (2026). *Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych*. Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. https://doi.org/10.15633/9788383701769

Spis treści

Wstęp 5

Wieki od XIV do XV 9
Anonymus – *Utrum Deus gloriosus* 27
Mateusz z Krakowa 41
Piotr Wysz z Radolina 55
Jakub z Paradyża 69
Benedykt Hesse z Krakowa 87

Wiek XVI 103
Stanisław Hozjusz 125
Marcin Kromer 145
Piotr Skarga 167

Wieki od XVII do XIX 189
Stefan Zachariasz Pawlicki 211
Józef Sebastian Pelczar 229
Marian Ignacy Morawski 251
Karol Antoni Niedziałkowski 269

Wieki od XX do XXI 291
Maciej Sieniatycki 319
Szczepan Szydelski 337
Piotr Kremer 355
Konstanty Józef Michalski 373
Wincenty Kwiatkowski 391
Ryszard Paciorkowski 413
Eugeniusz Tomaszewski 437
Edward Kopeć 455
Stanisław Nagy 483
Marian Rusecki 503
Czesław Stanisław Bartnik 525

Leksykon przywraca polskiej humanistyce i teologii myślicieli, którzy przez siedem stuleci bronili wiarygodności chrześcijaństwa i prowadzili dialog z prądami intelektualnymi swoich epok. Zawiera 23 hasła o nieżyjących apologetach i teologach fundamentalnych – od Mateusza z Krakowa i Piotra Wysza przez Stanisława Hozjusza i Piotra Skargę po Konstantego Michalskiego i Mariana Ruseckiego. Hasła mają jednolity układ – kontekst biograficzny, warsztat twórcy i główne wątki apologetyczne – a zamyka je wybrana bibliografia i streszczenie w języku angielskim. Cztery części tomu otwierają wprowadzenia w realia epok. Książka wypełnia lukę w badaniach: ukazuje dzieje polskiej apologetyki jako spójną historię myśli – od średniowiecznego koncyliaryzmu po współczesną teologię fundamentalną.

Leksykon jest dziełem monumentalnym. Za niezwykle cenne uważam dwie rzeczy: przyjęcie jednolitego schematu prezentowania postaci i ich teologii oraz wstępy umieszczające poszczególnych autorów w kontekstach historycznych i teologicznych.

ks. prof. dr hab. Przemysław Kantyka (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Leksykon polskich apologetów i teologów fundamentalnych stanowi wartościowe i ambitne przedsięwzięcie naukowe, wypełniające istotną lukę w badaniach nad historią polskiej myśli apologijnej, apologetycznej i teologicznej. Na szczególne uznanie zasługują: szeroka perspektywa historyczna, przemyślana struktura opracowania oraz umiejętne połączenie kontekstu biograficznego z analizą dorobku poszczególnych autorów.

ks. dr hab. Sławomir Zieliński (Uniwersytet Śląski w Katowicach)

FILARY POLSKIEJ APOLOGETYKI I TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

NARODOWY PROGRAM ROZWOJU HUMANISTYKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8370-175-2