

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 32

rok 2023

nr 1

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (em. prof. UAM, Poznań), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań), prof. dr Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra, Pamplona), prof. dr Norberto González Gaitano (Pontificia Università della Santa Croce, Roma), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (UKSW, Warszawa), prof. dr Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym), prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), prof. dr Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin) ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice), ks. prof. UKSW dr hab. Krzysztof Stepniak (UKSW, Warszawa), o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym), prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly
Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief ks. dr Sławomir Sosnowski (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leńniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź)

Redaktorzy/Editors ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

ks. dr Karol Litawa (UPJPII, Kraków, WSD Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjni)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UŁ, Łódź), dr Krzysztof Kamiński (Akademia Humanistyczno-Ekonomiczna, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Waldemar Gliński (UKSW, Warszawa), ks. prof. UWM dr hab. Mieczysław Różański (UWM, Olsztyn), ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr hab. Marek Stepniak (WSD, Łódź), ks. prof. UKSW dr hab. Rafał Leńniczak (UKSW, Warszawa, WSD, Łódź), ks. dr Waldemar Bartocha (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)

mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)

mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© *Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi*

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Kwartalnika Łódzkich Studiów Teologicznych jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14

tel. 42 6648800

e-mail: rafalles@vp.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel./fax 42 636-04-81

<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>

e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl

Druk i oprawa: STOGA, Piotrków Trybunalski

www.stoga.com.pl

Redaktor naukowy/Scientific editor
ks./Fr. Piotr Tarabasz

SPIS TREŚCI

ks. Piotr Tarabasz, *Wprowadzenie redaktora naukowego tomu* 7

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

ks. Marek Gilski, *Przyczyny odejścia z Kościoła. Diagnoza Epifaniusza z Salaminy* 11

Juan Fernando Sellés, *¿Inmaterialidad e inmortalidad del alma o „algo” más? Aristóteles, Tomás de Aquino, Leonardo Polo* 21

ks. Adam Sołomiewicz, *Rozróżnienie realne esse-essentia w metafizyce według Leonarda Polo* 37

VARIA

Jakub Akonom, *Służba kobiet w liturgii – Tradycja Kościoła a współczesna praktyka pastoralna. Stan badań na rok 2020 przed ogłoszeniem motu proprio „Spiritus Domini”* 53

Ammar Anwer, *Mawlana Wahiduddin Khan’s Critique of Political Interpretation of Islam* 69

Piotr Dziewulski, *Udział łódzkiego harcerstwa w plebiscycie i powstaniach śląskich 1920–1921* 87

Wojciech Jerzy Górczyk, *Spór Instytutu Księży Życia Wspólnego (bartolomitów) z biskupem Janem Marcelim Gutkowskim o prepozyturę węgrowską i jej likwidacja* 97

Marek Kołodziejczyk, *Rozumienie czasu według J. Ratzingera w odniesieniu do poglądów św. Augustyna, G. Greshake’a i M. Heideggera* 119

Mateusz Małajowicz, *Źródła rocznikarskie w biogramach najdawniejszych hierarchów (do końca XII w.) w „Katalogu biskupów krakowskich” Jana Długosza* 135

Jerzy Sojka, *Synod w tradycji luterńskiej* 149

Z ŻYCIA SEMINARIUM

Diariusz wydarzeń seminaryjnych. Rok akademicki 2021/2022 167

Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2022 171

*

Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 173

TABLE OF CONTENTS

Fr. Piotr Tarabasz, *A foreword from the Editor* 7

DISSERTATIONS AND ARTICLES

Fr. Marek Gilski, *Reasons for leaving the Church. Diagnosis of Epiphanius of Salamis* 11

Juan Fernando Sellés, *Immateriality and immortality of the soul or „something” else? Aristotle, Thomas Aquinas, Leonardo Polo* 21

Fr. Adam Sołomiewicz, *Real distinction esse–essentia in metaphysics according to Leonardo Polo* 37

VARIA

Jakub Akonom, *Women’s ministry in liturgy – the Tradition of the Church and contemporary pastoral practice. State of the research in 2020 before promulgation of the motu proprio „Spiritus Domini”* 53

Ammar Anwer, *Mawlana Wahiduddin Khan’s Critique of Political Interpretation of Islam* 69

Piotr Dzięwulski, *Participation of Lodz scouts in the plebiscite and Silesian Uprisings 1920–1921* 87

Wojciech Jerzy Górczyk, *Dispute between the Institute of the Apostolic Union of Secular Priests (the Bartholomites) and Bishop of Podlasie Jan Marcei Gutkowski over the Węgrów provostry and provostry dissolution* 97

Marek Kołodziejczyk, *J. Ratzinger’s understanding of time in relations to the views of St. Augustine, G. Greshake and M. Heidegger* 119

Mateusz Małajowicz, *The Annals in the Short Biographies of the Oldest Cracow Bishops in Jan Długosz’s The Catalogue of the Cracow Bishops* 135

Jerzy Sojka, *Synod in the Lutheran tradition* 149

FROM THE LIFE OF THE SEMINARY

A chronicle of Seminary events 2021/2022 167

A list of master degree theses which were written in the Higher Theological Seminary in Łódź 171

*

Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 173

WPROWADZENIE REDAKTORA NAUKOWEGO TOMU

„Klucz” jest słowem, które kojarzy się z *przedmiotem* służącym do zamykania i otwierania zamków. Niemniej jednak ma ono również znaczenie metaforyczne, jest synonimem słowa „zwoznik”, oznacza coś, co spaja poszczególne elementy¹. Zatem, jeśli dysponujemy *słowem-kluczem*, możemy lepiej zrozumieć czytany tekst i dotrzeć do jego najgłębszego sensu. Czasami otrzymamy *klucz do zrozumienia* czegoś lub kogoś i wtedy będziemy mieli potężne *narzędzie*, które wyjaśni nam prawa i zasady nimi rządzące. A kiedy *działamy w kluczu*, odkrywamy pewną rozumną *zasadę* tego, co robimy. W przypadku publikacji artykułów w czasopismach naukowych, a konkretnie doboru tekstów do poszczególnych tomów, również możemy mówić o *kluczu* i zasadniczo będzie nim przewodni temat. To on „spaja” całość, sprawia, że czytane przez nas artykuły nie wydają się nam luźnym zbiorem tekstów.

W pierwszej części niniejszego tomu „Łódzkich Studiów Teologicznych” chcielibyśmy odejść na chwilę od wspólnego klucza, jakim z reguły jest tematyka i zaproponować inny zwoznik publikowanych treści, a mianowicie miejsce łączące autorów tekstów. Innymi słowy, oprócz tego, *co się publikuje*, będzie nas interesowało również to, *kto publikuje*. Chcielibyśmy przedstawić teksty osób skupionych lub związanych z Uniwersytetem Nawarry w hiszpańskiej Pampelunie. Uczelnia ta została ufundowana w 1952 r. jako dzieło korporacyjne Opus Dei i w minionym roku świętowała 70. rocznicę powstania. Na przestrzeni tych lat istnienia, kształcąc dziesiątki tysięcy studentów, dołączyła do elity najlepszych uniwersytetów w Hiszpanii, sytuując się w najnowszych rankingach w gronie pięciu najlepszych hiszpańskich uczelni. Z okazji obchodzonej w 2022 r. rocznicy chcielibyśmy w symboliczny sposób uczcić ten jubileusz, publikując teksty autorów związanych z pampeluńską uczelnią.

Autor **Juan Fernando Sellés** jest profesorem filozofii współczesnej na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Nawarry. Zajmuje się przede wszystkim antropologią filozoficzną i myślą Leonardo Polo. Filozof ten, jeden z najwybitniejszych profesorów tej uczelni, przez wielu uważany jest za jednego z największych hiszpańskich myślicieli XX w. Opierając się na refleksjach zmarłego w 2013 r. Leonardo Polo, dotyka w swoim artykule tematu nieśmiertelności duszy, uzupełniając tradycyjną argumentację Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu o elementy *antropologii*

¹ Por. M. Szymczak, *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 1995.

transcendentalnej, opracowanej przez Polo, wprowadza pojęcie *evieternidad* (*evieternity*), określające fakt *nieśmiertelności* osoby ludzkiej.

Kryzys metafizyki, choć obecny w myśli filozoficznej w ciągu całej epoki nowożytnej, osiągnął swoje apogeum w filozofii współczesnej. Niemniej jednak, pomimo wielokrotnego ogłaszania jej końca, rzeczywistość okazywała się zgoła inna. Wielu współczesnych myślicieli podjęło próbę jej *obrony* i ukazania, że bez metafizyki zachwianiu ulegają fundamenty samej filozofii. W opinii autora kolejnego artykułu, ks. dr **Adama Sołomiewicza**, myśl Leonardo Polo jest jedną z najciekawszych prób „odzyskania” metafizyki dla filozofii, szczególnie dla antropologii filozoficznej, a zatem zrozumienia tego, *kim jest człowiek*. Książę Adam Sołomiewicz od wielu lat jest związany z Wydziałem Filozoficznym Uniwersytetu Nawarry, gdzie w 2019 r. obronił swoją rozprawę doktorską.

Współczesne problemy dotyczące wiary i jej kryzysu stały się ważnym tematem podejmowanym w refleksji teologicznej. Choć dla wielu z nas kwestie odchodzenia od wiary czy Kościoła jawią się jako zagadnienia współczesne, z perspektywy historycznej nie są niczym nowym. Książę dr hab. **Marek Gilski** jest profesorem UPJPII, pracownikiem Katedry Charytologii, Mariologii i Sakramentologii. Jednocześnie od wielu lat związany z Uniwersytetem Nawarry. Był m. in. recenzentem rozpraw doktorskich tam obronionych, a także prowadził zajęcia na Wydziale Teologicznym jako *visiting profesor*. Książę Marek Gilski w swoim niezwykle ciekawym tekście przedstawia zasadnicze powody odejść od Kościoła w IV w., które motywowały chrześcijan do porzucenia wspólnoty.

Druga część „Łódzkich Studiów Teologicznych” zawiera siedem publikacji sytuujących się w różnych dyscyplinach (nauki teologiczne, nauki o kulturze i religii, nauki historyczne). Artykuł **Jakuba Akonoma** *Ślužba kobiet w liturgii. Tradycja Kościoła a współczesna praktyka pastoralna. Stan badań na rok 2020 przed ogłoszeniem motu proprio „Spiritus Domini”* prezentuje zmiany na przestrzeni dziejów sprawowania kultu oraz doprecyzowanie zakresu możliwości i ogólnych kompetencji kobiet i dziewcząt w czasie celebracji.

Ammar Anwer w anglojęzycznej publikacji *Mawlana Wahiduddin Khan's Critique of Political Interpretation of Islam* przedstawia krytykę politycznej interpretacji islamu, zaproponowaną przez indyjskiego myśliciela Malwanę Wahiduddina Khana.

Z kolei **Piotr Dziewulski** w artykule *Udział łódzkiego harcerstwa w plebiscycie i powstaniach śląskich 1920–1921* na podstawie analizy źródłowej udowadnia obraz silnego wsparcia, jakiego udzieliło łódzkie harcerstwo w powstaniach śląskich i plebiscycie w latach 1920–1921. Odnotowane we wspomnieniach działania oddelegowanych na Śląsk instruktorów harcerskich pokazują, że ich praca była odległa od misji ZHP i miała charakter czysto propagandowy.

Publikacja **Wojciecha Górczyka** *Spór Instytutu Księży Życia Wspólnego (bartolomitów) z biskupem Janem Marcelim Gutkowskim o prepozyturę węgrowską i jej likwidacja* prezentuje spór biskupa podlaskiego Jana Marcelego Gutkowskiego z bartolomitami.

Przedmiotem refleksji **Marka Kołodziejczyka** w artykule *Rozumienie czasu według J. Ratzingera w odniesieniu do poglądów św. Augustyna, G. Greshake'a i M. Heideggera* jest współzależność pojęcia czasu, niebędącego w sprzeczności z ideą wieczności, pamięci oraz duszy „dialogicznej”. Ukazane zostały poglądy J. Ratzingera na tle tradycji starożytnej, reprezentowanej przez św. Augustyna, którego refleksja jest podstawą i punktem wyjścia Ratzingerowskiej koncepcji czasu, pomyślanej antropologicznie i duchowo. W artykule odwołano się także do poglądów filozoficznych Greshake'a i Heideggera.

Mateusz Małajowicz w artykule *Źródła rocznikarskie w biogramach najdawniejszych hierarchów (do końca XII w.) w „Katalogu biskupów krakowskich” Jana Długosza* podjął próbę analizy wykorzystania kronik jako źródeł pierwszych siedemnastu krótkich biografii biskupów w *Katalogu biskupów krakowskich* Jana Długosza, który powstał w pierwszej wersji tuż po 1451 r.

Tom „Łódzkich Studiów Teologicznych” kończy artykuł prof. ChAT **Jerzego Sojki** *Synod w tradycji luterańskiej*, w którym autor prezentuje doświadczenie pracy synodalnej z perspektywy luterańskiej.

ks. dr Piotr Tarabasz

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

KS. MAREK GILSKI

Wydział Teologiczny UPJP II w Krakowie

PRZYCZYNY ODEJŚCIA Z KOŚCIOŁA – DIAGNOZA EPIFANIUSZA Z SALAMINY

Słowa kluczowe: odejścia z Kościoła, Epifaniusz z Salaminy, *Panarion*

1. Wprowadzenie. 2. Własne nieracjonalne wymagania i niezdolność do przyznania się do błędu. 3. Poddanie się manipulacji ze strony innych. 4. Usunięcie z Kościoła. 5. Wnioski

1. WPROWADZENIE

Współczesne przemiany i postępująca sekularyzacja stawiają Kościół wobec nowych wyzwań. Aby znaleźć antidotum na trudności, z którymi zmagają się Kościół, istnieje konieczność właściwej diagnozy. Malejąca liczba wiernych rodzi pytania o przyczyny takiego stanu rzeczy. Dlaczego niektórzy odchodzą od Kościoła?

Na wstępie warto zauważyć, że odchodzenie z Kościoła nie jest niczym nowym. Już kilkanaście wieków temu św. Epifaniusz z Salaminy w swoim katalogu herezji wymienił sporo osób, które wcześniej były w Kościele, a następnie go opuściły, aby włączyć się do sekty albo założyć nową wspólnotę.

Celem obecnego artykułu jest – oparte na największym starożytnym katalogu herezji, jakim jest *Panarion* Epifaniusza z Salaminy – poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o przyczyny odejść z Kościoła. Cypryjski biskup zredagował swoje największe dzieło w latach 374–377, a więc w czasach, gdy skończył się okres prześladowań, a zaczął czas sporów wewnątrzkościelnych. Już wcześniej ludzie odchodzili z Kościoła, co było związane z prześladowaniami. Druga połowa IV w. to jednak w dużej mierze (z wyjątkiem pewnych ograniczeń w czasach Juliana Apostaty) czas wolności. W tych czasach, wydawałoby się sprzyjających dla wyznawców chrześcijaństwa, wierni świeccy, kapłani i biskupi również odchodzili ze wspólnoty Kościoła. Dlaczego? Odpowiedź na to pytanie może być cenna z punktu widzenia współczesnych przemian i wyzwań. Może warto skorzystać z diagnozy zawartej na kartach *Panarionu*. Czy cypryjski biskup wskazał jakieś antidotum na takie problemy? Niniejszy artykuł będzie poszukiwał odpowiedzi na te pytania.

Epifaniusz w swoim katalogu herezji scharakteryzował osiemdziesiąt sekt, spośród których sześćdziesiąt odnosi się do czasów chrześcijańskich. To one będą przedmiotem analiz. Zawarte w *Panarionie* informacje poświęcone pozostałym dwudziestu sektom będą stanowić pewne tło, które być może pozwoli dokonać porównania. Z jakich przyczyn ludzie opuszczali sekty, szkoły filozoficzne w czasach przedchrześcijańskich? Czy z tych samych, z których chrześcijanie opuszczali Kościół, czy z zupełnie innych?

W publikacjach analizujących dorobek Epifaniusza z Salaminy nie udało się znaleźć takiej, która by to zagadnienie podejmowała. Można wskazać jedynie prace przyczynkarskie¹, które niejako przy okazji nawiązują do tej problematyki. Źródłem analiz będzie krytyczne wydanie *Panarionu* autorstwa Karla Holla².

Na wstępie warto poczynić uwagę o charakterze ogólnym. Biografie wielu herezjarchów odwzorowują, w ujęciu całkowicie negatywnym, życiorysy świętych³. Niektóre z nich wzorowane są na negatywnych przykładach z Ewangelii, jak np. w przypadku biografii Ariusza, która wykazuje sporo analogii do życia i śmierci Judasza⁴.

Struktura artykułu będzie trzyczęściowa, wyznaczona przez trzy motywy odejścia z Kościoła: własne nieracjonalne wymagania i niezdolność do przyznania się do błędu, uleganie manipulacji innych, usunięcie przez Kościół. Ten ostatni motyw mógł mieć trzy przyczyny: popełnienie czynu, którą Kościół uznawał za niemożliwy do odpokutowania, ogłoszenie, że nigdy tak naprawdę nie było się w Kościele, oficjalne usunięcie za głoszenie doktryny sprzecznej z nauczaniem Kościoła.

1. WŁASNE NIERACJONALNE WYMAGANIA I NIEZDOLNOŚĆ DO PRZYZNANIA SIĘ DO BŁĘDU

Epifaniusz przytacza historie młodych chrześcijan, którzy postawili sobie bardzo wysokie wymagania etyczne. Dotyczyły one przede wszystkim sfery seksualnej. Klasycznym przykładem jest diakon Mikołaj. Autor *Panarionu* ukazuje mechanizm, który doprowadził go do odejścia z Kościoła:

Mikołaj był jednym z siedmiu diakonów wybranych przez Apostołów, wraz z pierwszym męczennikiem Świętym Szczepanem oraz Prochorem, Parmenasem i innymi. Pochodził z Antiochii i stał się prozelitą. Następnie, skoro przyjął słowo głoszące Chrystusa i przyłączył się do uczniów, od początku został zaliczony do wiodących postaci. Dlatego został wtedy zaliczony do grona

¹ Por. A. Jacobs, *Matters (Un-)Becoming: Conversions in Epiphanius of Salamis*, Church History 81 (2012), 27–47; A.S. Jacobs, *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, California 2016, 65–96.

² K. Holl, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, Bd. 1, GCS 25, Leipzig 1915; tenże, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer. 34-64*, Bd. 2, GCS 31, Leipzig 1922; tenże, *Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer. 65-80. De fide*, Bd. 3, GCS 37, Leipzig 1933. Dalej cytowania z podaniem numeru herezji, rozdziału i punktu.

³ Por. Y.R. Kim, *Reading the „Panarion” as collective biography. The heresiarch as unholy man*, Vigiliae Christianae 64 (2010), 382–413.

⁴ Por. A.S. Jacobs (*Matters (Un-)Becoming: Conversions in Epiphanius of Salamis*, dz.cyt., 40.

wybranych, aby troszczyli się o wdowy. Później diabeł wkradł się do niego i oszukał jego serce za pomocą tego samego oszustwa, co w przypadku wspomnianych starożytnych, tak że został on zraniony bardziej niż ci, którzy byli przed nim. Chociaż miał piękną kobietę, powstrzymywał się od współżycia z nią, jakby naśladować tych, których widział poświęcających się Bogu. Aż do pewnego momentu wytrwał, jednak nie wytrzymał, żeby do końca mieć kontrolę nad swoim brakiem opanowania, lecz chcąc jak pies zawrócić do swoich wymiocin, starając się dla siebie samego o jakieś złe usprawiedliwienie, wymyślał je dla obrony swojej własnej nieopanowanej namiętności, której coraz bardziej ustępował. Następnie skoro nie udało mu się osiągnąć celu, po prostu zaczął współżyć z własną żoną. Zawstydzony swą własną porażką i obawiając się, że został wyśledzony, odważył się twierdzić, [że] jeśli ktoś codziennie nie współżyje, nie może mieć udziału w życiu wiecznym. Zmienił kierunek od jednego celu do innego⁵.

Mikołaj od początku wyróżniał się w Kościele. Dlatego powierzano mu odpowiedzialne zadania. Obserwując różnych ascetów, zaczął narzucać sobie wysokie wymagania, których nikt nie nakazywał. Nie oczekiwano od małżonków, aby powstrzymywali się od współżycia. To była wyłącznie jego inicjatywa. Gdy nie był w stanie sprostać ideałom, które sobie narzucił, najpierw ukrywał swoją słabość, a następnie odszedł od Kościoła i założył własną sektę. Kolejnym etapem w życiu Mikołaja było stworzenie odpowiedniej teorii usprawiedliwiającej współżycie pozamałżeńskie i seksualne perwersje. Wykorzystał w tym celu dorobek gnostyków. Tym samym stał się kontynuatorem chrześcijańskiej gnozy, która w opinii Epifaniusza wywodzi się od Szymona Maga⁶.

Na kartach *Panarionu* znajdziemy świadectwa tych, którzy nie wytrzymali w czasie prześladowań. Po zaparciu się przez nich Chrystusa próbowali tworzyć doktryny usprawiedliwiające własne postępowanie. Z taką sytuacją mamy do czynienia np. w przypadku Teodota. Aby osłabić wydźwięk swojej apostazji, twierdził, że nie wyparł się Boga, ale człowieka⁷.

Biskup Salaminy nie podaje szczegółów odnośnie do odejścia Hierakasa z Kościoła. Stwierdza tylko, że nie wytrwał w naśladowaniu Chrystusa, lecz zbłądził i porzucił właściwą drogę⁸. Autor *Panarionu* posługuje się w tym kontekście słowami *politeia* i *parapipto*, z czego można wnioskować, że mogło chodzić o upadek w sferze moralnej. Nie do końca jasne są motywy odejścia Walentyna z Kościoła. Nastąpiło ono po katastrofie statku, na którym płynął⁹.

W przekonaniu cypryjskiego biskupa niektóre odejścia z Kościoła były podyktowane narzuceniem sobie zbyt surowego i wymagającego trybu życia oraz niezdolnością do przyznania się do błędu i podjęcia pokuty. Brakło rozeznania odnośnie do swoich możliwości. Było to również związane z wygórowanymi ambicjami. Gdy nie udawało się podołać takim wymaganiom, pojawiał się „efekt wahadła”. Następowало przejście na drugą stronę w kierunku całkowitego laksyzmu. Nie można zaprzeczyć, że odejście z Kościoła było przejawem pragnienia życia w prawdzie, niechęci do życia w schizofrenii. Wydaje się jednak, że na jakimś etapie ich życia

⁵ Epiphanius, *Panarion* 25, 1, 1–6. Wszystkie tłumaczenie własne [M.G.].

⁶ Por. tamże, 21.

⁷ Por. tamże, 54, 1, 1–8

⁸ Por. tamże, 67, 1, 4.

⁹ Por. A.S. Jacobs, *Epiphanius of Cyprus...*, dz.cyt, s. 82.

zabrakło ludzi, którzy podprowadziliby ich do pokuty, którzy stonowaliby wygórowane ambicje, którzy pomogliby stanąć w prawdzie i trwać w Kościele. Te odejścia ze wspólnoty wierzących okazały się trwałe. Brak jest w *Panarionie* świadectw o powrocie tych ludzi do Kościoła. W przekonaniu Epifaniusza z Salaminy, niezdolność do pokuty i uznania swoich ograniczeń skutecznie uniemożliwiają powrót do grona wierzących.

2. PODDANIE SIĘ MANIPULACJI ZE STRONY INNYCH

Nie wszyscy odchodzili z Kościoła w pełni świadomie. Niektóre odejścia były związane z wejściem w świat praktyk magicznych, z nawiązaniem ryzykownych relacji. W takim „wyciąganiu” ludzi (zwłaszcza kobiet) z Kościoła specjalizowali się markozjanie. Epifaniusz, cytując *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu, charakteryzuje metody ich działania następująco:

Tenże Marek, aby znieważać ciała kobiet – przynajmniej niektórych, jeśli nie wszystkich – wytwarza magiczne napoje miłosne. One same często przyznawały, gdy nawracały się do Kościoła Bożego, że pozwalały mu się seksualnie wykorzystywać, ponieważ odczuwały do niego namiętną miłość. Także i jednego z naszych diakonów w Azji, który przyjął go do swojego domu, spotkało to nieszczęście, ponieważ jego żona, która była piękna, została przez tego maga zdeprawowana na umyśle i na ciełe i towarzyszyła mu przez długi czas. Kiedy później bracia – dzięki wielkiemu wysiłkowi – pomogli jej się nawrócić, przez resztę swojego życia nie ustawała w wyznawaniu [swoich win], lamentując i płacząc z powodu uwiedzenia, którego doświadczyła ze strony maga. Również niektórzy spośród jego uczniów, wędrując po tych samych terenach, oszukali i uwiedli wiele biednych kobiet¹⁰.

Odejścia niektórych osób miały charakter czasowy i wiązały się z bardziej czy mniej świadomym poddaniem się praktykom manipulacyjnym ludzi z sekt. Zarówno fascynacja guru, jakim był założyciel markozjan, jak i udział w obrzędach magicznych, w których przed kobietami roztaczano możliwości, jakich w Kościele nie miały (np. sprawowanie sakramentów), sprzyjały odchodzeniu ze wspólnoty wierzących. Nie były to jednak masowe odejścia. Jak zaznacza autor *Panarionu*, cytując *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu, nie wszystkie kobiety dawały się oszukać¹¹. W opisanym przez Epifaniusza przypadku żony diakona mamy do czynienia z jedną z nielicznych sytuacji powrotu do Kościoła. Był on możliwy dzięki wielkiemu zaangażowaniu wierzących. Autor *Panarionu* nie precyzuje, na czym ono polegało. Stwierdza jednak, że dokonało się to dzięki wielkiemu wysiłkowi ludzi Kościoła (*pollou kopou*)¹².

W tym kontekście Epifaniusz wspomina o problemach wielu kobiet z powrotem do Kościoła. Chociaż odkrywały oszustwa i manipulacje ze strony markozjan, to jednak, wstydząc się swojej naiwności, doświadczając wewnętrznego rozdziwojenia, poddawały się rozpacz¹³.

¹⁰ Tamże, 34, 3, 1–4.

¹¹ Por. tamże, 34, 2, 12.

¹² Tamże, 34, 3, 3.

¹³ Por. tamże, 34, 3, 10.

Przy okazji referowania poglądów ebionitów, autor *Panarionu* wspomina o młodym chrześcijaninie, który wpadł w złe towarzystwo, co zaowocowało wejściem w świat magii. Wpływ rówieśników okazał się na tyle silny, że upomnienia opiekunów nie przynosiły żadnych efektów. Przełomem okazało się z spotkanie młodzieńca z mocno wierzącą chrześcijanką. Gdy nie udało mu się jej uwieść, a praktyki magiczne okazały się wobec niej nieskuteczne, nastąpił w nim przełom. Pomoc wierzących sprawiła, że powrócił do wiary¹⁴.

Epifaniusz wspomina o odciąganiu wierzących od Kościoła, co według niego dokonywało się przez zdominowanie umysłów ludzi prostych¹⁵. Te działania autor *Panarionu* porównuje do zachowań wilków¹⁶.

Przytoczone na kartach *Panarionu* świadectwa odejść osób, które poddały się manipulacji, albo też wpływowi rówieśników, pokazują, że decyzje o odejściu nie okazały się trwałe. Część osób po etapie fascynacji powróciła do wiary i do wspólnoty Kościoła. Niezbędna na etapie powrotu okazała się pomoc wierzących chrześcijan.

3. USUNIĘCIE Z KOŚCIOŁA

Na kartach *Panarionu* znajdziemy sporo przykładów wyłączenia z Kościoła osób, które formalnie chciały do niego należeć. Chodziło zarówno o tych, którzy nie byli w stanie sprostać moralnym wymaganiom stawianym przez nauczanie Kościoła, jak i o tych, którzy głosili nauki pozostające z nim w sprzeczności.

Surowa praktyka pokutna Kościoła

Początki Kościoła związane są ze stawianiem chrześcijanom bardzo wysokich wymagań. Nie było możliwości pokuty za pewne grzechy. Nie wyobrażano sobie bowiem, że ktoś po chrzcie mógłby dopuścić się cudzołóstwa, morderstwa czy apostazji. W takim momencie, na początku II w., żyje Marcjon¹⁷. By synem biskupa. Postawił sobie wysokie wymagania moralne, których nie udało mu się zrealizować. Gdy potem wszedł w relacje seksualne z kobietą, został wyłączony ze wspólnoty Kościoła. Epifaniusz pisze tak:

Marcjon pochodził z Pontu, a dokładnie z Helenopontu, z miasta Synopy, jak niesie powszechna fama na jego temat. W początkowym etapie swojego życia praktykował czystość, ponieważ on był eremitą i synem biskupa naszego świętego katolickiego Kościoła. Po upływie pewnego czasu zapoznał się na swoje niezczęście z jakąś dziewczyną i uwiódł ją, pozabawiając tym samym siebie i jej nadziei [życia wiecznego]. Po popełnieniu tego przestępstwa, został wyłączony z Kościoła przez swojego ojca. Jego ojciec należał do grona osób o wyjątkowej pobożności

¹⁴ Por. tamże, 30, 4, 1–30, 11, 7. Por. M. Gilski, M. Wysocki, *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w Panarionie Epifaniusza z Salaminy*, Vox Patrum 83 (2022), 210.

¹⁵ Por. T. Scott Manor, *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Leiden–Boston 2016, 24.

¹⁶ Por. tamże, 51, 33, 3. Według Epifaniusza alogom udało się zdominować całe miasto.

¹⁷ Najbardziej znacząca pozycja zbierająca najnowsze badania naukowe na temat Marcjona i jego doktryny: S. Moll, *Marcion. El primer hereje*, Salamanca 2014.

i zatroskanych o sprawę Kościoła, a wyróżniał się sposobem sprawowania posługi biskupiej. Marcjon wielokrotnie i usilnie błagał i prosił swojego ojca o przebaczenie, ale go nie otrzymał. Ten ceniony stary biskup był w kłopotcie, ponieważ syn nie tylko upadł, ale i przyniósł mu wstyd. Ponieważ więc nie uzyskał tego, o co prosił, chociaż posługiwał się pochlebstwem, nie będąc w stanie znieść kpin, ucieka ze swojego miasta i udaje się do samego Rzymu, po śmierci Hyginusa, biskupa Rzymu (który był dziewiątym biskupem po apostołach Piotrze i Pawle). Tam spotkał jeszcze żyjących starców, wywodzących się z grona uczniów apostołów. Poprosił ich o przyjęcie do wspólnoty, lecz nikt się nie zgodził. Ostatecznie, wiedziony zawiścią, że nie otrzymał wysokiego stanowiska ani nawet wstępu do kościoła, zaplanował sobie, że znajdzie schronienie w sekcje oszusta Cerdona [...] Skoro zaś nie chcieli go przyjąć, dlatego otwarcie zwrócił się do nich: „Dlaczego mnie nie chcieliście przyjąć?” Oni odpowiedzieli: „Nie możemy tego uczynić bez zgody twojego czcigodnego ojca. Jedną jest bowiem wiara i jedna zgoda. Nie możemy się przeciwstawiać naszemu szlachetnemu koledze w posłudze, a twojemu ojcu”. Pełen zawiści, a także ogarnięty wielkim gniewem i pychą, Marcjon doprowadził do podziału, postawiwszy siebie na czele sekty, powiedział: „Ja podzielę wasz Kościół i wprowadzę w nim rozłam na zawsze”. On rzeczywiście wprowadził rozłam i to nie mały, nie podzielił jednak Kościoła, lecz siebie samego i swoich zwolenników¹⁸.

Odejście Marcjona z Kościoła – w opinii autora *Panarionu* – wynikało z wysokich wymagań stawianych przez Kościół. Marcjon chciał wrócić do Kościoła, ale nie dano mu takiej możliwości. Nie wskazano żadnej drogi powrotu. Nie została mu dana jakakolwiek nadzieja. Kościół niejako „spisał go na straty”. W początkach chrześcijaństwa niedorastanie do wysokich wymagań moralnych stawiało niektórych poza Kościołem. Nie wystarczyły im dobre pragnienia. Popołniony grzech dyskwalifikował definitywnie. Dopiero kolejne dziesięciolecia i wieki złagodzą dyscyplinę pokutną Kościoła i sprawią, że będzie możliwość pokuty także po cudzołóstwie, morderstwie czy apostazji.

Epifaniusz nie komentuje decyzji biskupów, którzy nie zgodzili się przyjąć Marcjona do wspólnoty. Poddaje krytyce jego nauczanie. Zauważa jednak, że marcjonici w jego czasach (ponad 200 lat po śmierci herezjarchy) żyją w Rzymie, Italii, Egipcie, Palestynie, Arabii, Syrii, na Cyprze, w Tebajdzie, w Persji i wielu innych miejscach¹⁹. Konsekwencje surowej praktyki pokutnej Kościół będzie ponosił przez kolejne wieki. Chociaż później będzie ona stopniowo łagodzona, to jednak marcjonici nie powrócą do jedności z Kościołem. Będą jednymi z najsilniejszych przeciwników Kościoła.

Oficjalne ogłoszenie bycia poza Kościołem

Epifaniusz przytacza świadectwa ludzi, którzy chociaż formalnie tkwili w Kościele, to jednak wewnętrznie byli daleko. Chodzi o sektę borborytów²⁰. W *Panarionie* pojawia się wstrząsający opis ich praktyk. Od nadużyć w sferze seksualnej, przez aborcję aż po wspólne jedzenie abortowanych płodów. Nie ma wątpliwości,

¹⁸ Epiphanius, *Panarion* 42, 1, 3–8 i 2, 6–8.

¹⁹ Por. tamże, 42, 1, 2.

²⁰ Por. np. S. Benko, *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, *Vigiliae Christianae* 21 (1967), 103–119; M. Gilski, *Epifaniusza z Salaminy krytyka antyprokreacyjnej postawy borborytów*, *Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne* 15 (2014), 97–104.

że chodziło o grupę ludzi całkowicie zdegenerowanych. Nie były to jednak wyłącznie kwestie moralne. Borboryci mieli swój własny świat. Tylko nominalnie byli we wspólnocie. Faktycznie tworzyli odrębną grupę, z własnymi zasadami, z własnym kanonem, z własną interpretacją Ewangelii. Na zewnątrz wszystko wydawało się nie budzić żadnych wątpliwości. Stylem życia, egzegezą biblijną, moralnością daleko byli od Kościoła. Cypryjski biskup tak ich charakteryzuje:

Posługują się zarówno Starym, jak i Nowym Testamentem, ale odrzucają Tego, który mówił w Starym Testamencie. Skoro znajdą jakieś sformułowanie, mogące mieć znaczenie przeciwne do ich doktryny, twierdzą, że zostało powiedziane przez ducha świata²¹.

Jednak miłosierny Bóg ocalił mnie od ich zepsucia, tak że po przeczytaniu przeze mnie ich ksiązek, po zapoznaniu się z rzeczywistymi ich zamiarami, po tym jak nie zostałem wyprowadzony na manowce, oraz po tym, jak uciekłem i nie dałem się złowić na przynętę, wtedy pospieszyłem, aby wskazać tych ludzi biskupom owego miejsca i odszukać ukryte w Kościele osoby. W wyniku tego zostali oni wygnani z miasta, w liczbie około osiemdziesięciu osób. W ten sposób miasto zostało oczyszczone z ich pełnego kąkolu i cierni lasu²².

Niektóre odejścia z Kościoła miały najpierw charakter wewnętrzny. Gdy takie sytuacje były ujawniane, osoby łamiące podstawowe zasady ewangeliczne, były wyłączone ze wspólnoty Kościoła.

Formalne usunięcie z powodu błędów doktrynalnych

Spora miejsca poświęca Epifaniusz herezjom, które rozbijały chrześcijaństwo z powodu głoszenia tez sprzecznych z nauczaniem Kościoła. Z racji wejścia w świat herezji opuścili Kościół liczni heretycy. Nie zawsze na kartach *Panarionu* znajdziemy wzmianki na temat ich formalnego usunięcia. Niemniej jednak głoszenie herezji – jak się wydaje – doprowadziło najwięcej osób do opuszczenia Kościoła. Należą do nich np. Bardezjan (brak wzmianek o formalnym usunięciu)²³, Noet z Efezu (formalnie usunięty ze wspólnoty za herezję)²⁴ czy Wales²⁵.

Gdy Epifaniusz pisze o Ariuszu, stwierdza, że nie tylko doprowadził on wielu ludzi do oddalenia się od Kościoła, ale i sam został z niego wykluczony i uciekł z Aleksandrii²⁶. W tym przypadku autor *Panarionu* wspomina o procesie, o badaniu listów Ariusza, i o jego oficjalnym usunięciu ze wspólnoty. Wraz z Ariuszem zostało wykluczonych z Kościoła wiele innych osób. Autor *Panarionu* wspomina o siedmiuset dziewicach, siedmiu kapłanach i dwunastu diakonach²⁷. Także i biskupi przechodzili na jego stronę. Epifaniusz czyni w tym kontekście także wzmiankę o wielkim tłumie, który opuścił wspólnotę Kościoła:

²¹ Epiphanius, *Panarion* 26, 6, 1

²² Tamże, 26, 17, 8–9.

²³ Por. tamże, 56.

²⁴ Por. tamże, 57, 1, 9.

²⁵ Por. tamże, 58, 1, 4.

²⁶ Por. tamże, 69, 4, 1.

²⁷ Por. tamże, 69, 3, 2.

Następnie Aleksander zwołał kolegium prezbiterów i kilku innych biskupów z okolicy i poddał go [Ariusza] dokładnemu śledztwu. A ponieważ ów nie poddał się prawdzie, wypędził go z kościoła i zakazał mu wstępu do miasta. Wraz z nim zostały wypędzone dziewice, duchowni i wiele innych osób²⁸.

Brak jest w *Panarionie* wzmianek o powrocie tych ludzi do Kościoła. W przekonaniu Epifaniusza z Salaminy, formalne wyłączenia ze wspólnoty nie budziły sumień. Utrwały stan rzeczywisty, w żadnym przypadku nie prowadząc do nawrócenia.

Podsumowując, należy stwierdzić, że Kościół pierwszych czterech wieków doświadczał zjawiska apostazji. Nie były to odosobnione przypadki. Niewielu osobom, które odeszły z Kościoła, udało się do niego wrócić.

4. WNIOSKI

Przeprowadzone analizy pozwalają sformułować następujące wnioski.

1. Analiza dzieła Epifaniusza nie pozwala na porównanie motywów odchodzenia z Kościoła z motywami opuszczania innych grup religijnych czy szkół filozoficznych. Chociaż pojawiają się wzmianki o odchodzeniu z jakiejś sekty po to, aby założyć swoją własną, częściowo różniącą się od sekty macierzystej, to jednak Epifaniusz nie informuje o motywach tego typu zachowań.

2. Ponad trzydzieści opisanych przez cypryjskiego biskupa herezji należy do nurtu gnostyckiego. Jedni z członków tych sekt byli poddawani wpływowi magii, a inni żyli w środowisku, w którym nieustannie dochodziło do seksualnych perwersji. Dlatego też trafiali do nich chrześcijanie, którzy nie radzili sobie ze sferą seksualną bądź dali się zafascynować praktykom magicznym.

3. Sporo miejsca w *Panarionie* zajmuje analiza poglądów heterodoksyjnych. Chodzi o doktryny sprzeczne z oficjalnym nauczaniem Kościoła, wyrażanym na soborach i synodach. Niektórzy głosiciele herezji zostali z Kościoła formalnie usunięci.

4. Epifaniusz przywołuje przykłady chrześcijan, którzy tak naprawdę nigdy nie stali się chrześcijanami. Chociaż zewnętrznie przynależeli do Kościoła, to jednak zasady ich życia i sposób myślenia sprzeczne były z tym, czego nauczał Kościół. Niektórzy z nich (np. borboryci) nie chcieli sami odchodzić. Nie przeszkadzała im religijna schizofrenia. Zostali usunięci, gdy na jaw wyszły ich praktyki.

5. Nieliczni z tych, którzy odeszli z Kościoła, wrócili do niego. Jedyne pojedyncze osoby z grona tych, które poddały się wpływowi manipulacji, po jakimś czasie podjęły pokutę i wróciły do Kościoła.

²⁸ Tamże, 69, 3, 7.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Holl K., Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 1-33*, Bd. 1, GCS 25, Leipzig 1915.
 Holl K., Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 34-64*, Bd. 2, GCS 31, Leipzig 1922.
 Holl K., Epiphanius, *Ancoratus und Panarion haer. 65-80. De fide*, Bd. 3, GCS 37, Leipzig 1933.

Opracowania

- Benko S., *The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites According to Epiphanius*, *Vigiliae Christianae* 21 (1967), 103–119.
 Gilski M., *Epifaniusza z Salaminy krytyka antyprokreacyjnej postawy borborytów*, *Bielsko–Żywieckie Studia Teologiczne* 15 (2014), 97–104.
 Gilski M., Wysocki M., *Ortodoksja jako droga twórczego rozwoju dziecka w Panarionie Epifaniusza z Salaminy*, *Vox Patrum* 83 (2022) 205–220.
 Jacobs A., *Matters (Un-)Becoming: Conversions in Epiphanius of Salamis*, *Church History* 81 (2012), 27–47.
 Jacobs A.S., *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*, California: University of California Press 2016.
 Kim Y.R., *Reading the „Panarion” as collective biography. The heresiarch as unholy man*, *Vigiliae Christianae* 64 (2010), 382–413
 Moll S., *Marción. El primer hereje*, Salamanca: Vida Nueva 2014.
 Scott Manor T., *Epiphanius' Alogi and the Johannine Controversy. Reassessment of Early Ecclesial Opposition to the Johannine Corpus*, Leiden-Boston: Brill 2016.

REASONS FOR LEAVING THE CHURCH. DIAGNOSIS OF EPIPHANIUS OF SALAMIS

Summary

The article answers the question of the causes of departures from the Church in the first centuries of Christianity. The source of analysis is the *Panarion*, the largest patristic catalogue of heresies by Epiphanius of Salamina. The structure of the article is determined by the motives for leaving the Church: a) making too high demands on oneself and being unable to admit one's error; b) being subjected to manipulation by others; c) being formally removed from the Church.

Key words: departures from the Church, Epiphanius of Salamis, *Panarion*

Nota o Autorze

Książd **Marek GILSKI** – dr hab. teologii, prof. UPJPII w Krakowie, dr filologii klasycznej, pracownik Katedry Charytologii, Mariologii i Sakramentologii na Wydziale Teologicznym UPJP2 w Krakowie. Adres do korespondencji: ul. Świętego Marka 10, 31-012 Kraków. ORCID: 0000-0003-4588-2038
 Kontakt e-mail: marek.gilski@upjp2.edu.pl

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

¿INMATERIALIDAD E INMORTALIDAD DEL ALMA O ‘ALGO’ MÁS? ARISTÓTELES, TOMÁS DE AQUINO, LEONARDO POLO

INTRODUCCIÓN

Necio es el que vive con miedo a la muerte y el que tras ella tiembla porque no puede morir¹. Más necio aún es el que vive sin pensar en las dos muertes, la primera y la segunda. Tales actitudes ponen el pensar al margen de la muerte y, por tanto, son necias, porque, como decía Platón, ‘nadie es verdadero filósofo hasta que no piensa en la muerte’². Con todo, no son verdaderamente filósofos todos los que, a pesar de llamarse así, aluden a la muerte, sino solo los que pueden dar razón de la inmortalidad, y lo son más o menos en la medida en que más razón dan de ella. La filosofía nació y se desarrolló precisamente al corresponderse el hombre con lo intemporal³, pues la verdad está siempre al margen del tiempo y sin verdad no cabe filosofía. Si bien la filosofía no es la única disciplina humana que se enfrenta de modo natural a la inmortalidad⁴, es la única que lo hace de modo teórico.

¹ A esta segunda muerte Kierkegaard la llama desesperación. Cfr. *La enfermedad mortal*, en *Obras Completas* de Søren Kierkegaard, ed. francesa L’Orante, Paris, 1971, vol. XVI, 176. Para Polo, “la desesperación de que trata Kierkegaard está más allá de los contrarios muerte-vida... Es una desolada prueba de la inmortalidad”. Polo, L., *Curso de psicología general*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XXI, Pamplona, Eunsa, 2018, 128.

² “Los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir, y son los hombres a quienes resulta menos temeroso el estar muertos”. Platón, *Fedón*, 67e4, Barcelona, ed. Orbis, 1983, 157. “Platón decía que filosofar es estremecedor. Para él, ¿qué es filosofar? Es pensar en la muerte”. Polo, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XXIV, Pamplona, Eunsa, 2015, 153.

³ “La filosofía, desde su mismo origen, se caracteriza por haber asentado el mundo y el hombre en algo distinto de lo que sucumbe al desgaste del tiempo y a la extinción”. Polo, L., *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015, 160.

⁴ Por ejemplo, la enfermería denota que la vida humana es espiritual, pues es un modo de enfrentarse a la muerte con alegría y esperanza, es propia de quien advierte la inmortalidad. Por eso, “la enfermería es para personas valientes, capaces de darse cuenta de que nuestra alegría y nuestra esperanza están en nuestra inmortalidad, pues si fuéramos sólo cuerpos, la alegría y la esperanza no serían posibles”. Polo, L., *Artículos y conferencias*, 238.

En sintonía con lo que precede, Polo indica que “el problema de la muerte es el problema del sentido humano, y el problema del sentido es el problema de la presencia... el alma humana, la *physis* humana es principio de operaciones. Inmortalidad del alma, en filosofía, no significa supervivencia, sino que esta, el alma, sigue fundando en presente”⁵. Como “con la palabra alma se designa lo inmortal en el hombre, sin lo cual la esperanza religiosa pierde su base”⁶, aquí se debe atender a la inmortalidad del alma, aunque no solo.

Ahora bien, tenemos en contra que nuestra cultura es de muerte. En consecuencia, es pesimista. Sin embargo, “el anhelo de inmortalidad, que se repite a lo largo de toda la historia de la filosofía, aparece como algo posible frente al pesimismo actual. La filosofía no puede abandonar ese tema, porque es una conquista filosófica tan enorme que ya no se puede volver atrás. Toda vacilación en torno a la convicción de la inmortalidad se transforma en una visión pesimista de la vida. Si no hay otra, esta vida no tiene sentido”⁷. Sin embargo, como de un tiempo a esta parte la filosofía se dedica, sobre todo, a lo temporal, está en crisis, porque lo humano que se corresponde con lo temporal es la cultura, pero la filosofía no es cultura⁸, sino teoría en estricta correspondencia con la verdad y, precisamente, “la teoría es la prueba de lo inmortal en el hombre”⁹. Con todo, dado que las corrientes de pensamiento hoy dominantes (filosofía analítica, pragmatismo, hermenéutica, postmodernidad...) son culturalistas, cabe decir de ellas que ponen en tela de juicio su propia índole filosófica¹⁰.

1. LA INMORTALIDAD SEGÚN ARISTÓTELES

La mayor parte de las pruebas clásicas para demostrar la inmortalidad del alma humana pivotan sobre la naturaleza de la razón¹¹. Aunque este tema está presente en los presocráticos y en Platón, cabe tomar como referente principal a Aristóteles, que basa la inmortalidad del alma en la inmaterialidad de los dos intelectos humanos: el posible, y el descubierto por él, el agente.

⁵ Polo, L., *Lecciones de ética*, 34. El problema de la muerte es el problema del sentido humano si es que somos inmortales: “El hombre es un ser mortal e inmortal; claro que sí: si no fuese inmortal, la muerte no significaría nada”. Polo, L., *Artículos y conferencias*, 243.

⁶ Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII, Pamplona, Eunsa, 2015, 48.

⁷ Polo, L., *Lecciones de ética*, 36.

⁸ “Sostengo que la filosofía no es cultura... La filosofía es algo más íntimo”. Polo, L., *Quién es el hombre*, 160. Cfr. al respecto: Sellés, J.F., ¿Qué es filosofía?, Madrid, EUNSA, col. Tribuna s. XXI, cap. 1: “¿Es cultura?”, 13–19.

⁹ Polo, L., *Quién es el hombre*, 174.

¹⁰ En rigor, el culturalismo es un esteticismo y “el esteta vive de espaldas a la eternidad”. Polo, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVII, Pamplona, Eunsa, 2017, 66.

¹¹ “La inmortalidad del alma significa: una facultad que no depende de las facultades orgánicas”. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV, en *Obras Completas*, vol. VII, Pamplona, Eunsa, 2019, 247. “El descubrimiento del alma está vinculado a la conciencia de la inteligencia humana, que es la clave para sostener que en el hombre hay algo inmortal”. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 48.

a) *Desde el entendimiento posible*. Aristóteles funda la inmaterialidad del entendimiento posible –razón o inteligencia– en cinco argumentos: 1º) está en potencia de conocerlo todo¹²; 2º) puede conocer objetos cada vez más cognoscibles¹³; 3º) conoce los objetos separados de la materia¹⁴; 4º) puede conocerse a sí mismo¹⁵; 5º) sus actos están al margen del tiempo. La exposición de los cuatro primeros está en este pasaje *De anima*: “Así pues el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia– no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo; y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como el que tiene la facultad sensitiva, pero no lo tiene realmente... Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible... El intelecto, por el contrario, tras haber inteligido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos sino más, incluso los objetos de rango inferior. Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable... Digamos en general que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia... El intelecto es inteligible exactamente como lo son sus objetos. En efecto, tratándose de seres inmatriciales lo que entiende y lo entendido se identifican... El intelecto que los tiene por objeto es una potencia inmaterial”¹⁶.

La exposición del 5º argumento, el de que los actos de la razón están al margen del tiempo, aparece en varias obras del *corpus* aristotélico. Así, en su *Física* se lee que ‘pensar el tiempo no es tiempo’¹⁷. El pensar no es temporal porque pensar y pensado son simultáneos, no están separados temporalmente. El pensar se corresponde con lo intemporal porque es acto; en consecuencia, el hombre será inmortal en la medida en que conoce en acto¹⁸. En *Metafísica* se lee que el acto de conocer

¹² Polo secunda esta prueba: “el alma es, en cierto modo, todas las cosas en virtud de su inteligir...”. *Epistemología, creación y divinidad*, 64. Cfr. también: *Curso de teoría del conocimiento*, II, en *Obras Completas*, vol. V, Pamplona, Eunsa, 2015, 136; *El conocimiento del universo físico*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XX, Pamplona, Eunsa, 2015, 213; *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX, Pamplona, Eunsa, 2017, 184; *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, 322.

¹³ También Polo secunda esta prueba: “La inteligencia no tiene un «fondo de saco», un último objeto más allá del cual no pueda objetivar”. *Curso de teoría del conocimiento*, II, 165.

¹⁴ Esto indica que los objetos conocidos son abstractos, universales. Polo indica que “para que sea posible poseer objetos universales es necesario estar por encima de lo que sucumbe al tiempo; eso es, justamente, lo inmaterial”. *Quién es el hombre*, 165.

¹⁵ Polo secunda esta prueba: “nuestro conocimiento intelectual es reflexivo, pero solamente lo inmaterial es reflexivo. Prescindiendo de cómo entendamos la reflexión, que es un asunto de teoría del conocimiento, es patente que pensamos que pensamos, y que ello constituye una diferencia respecto de la materia superior incluso a la negación”. Polo, L., *Quién es el hombre*, 168. En suma: “al conocer nuestra propia luz sabemos que algo en nosotros es inmortal”. *Curso de psicología general*, 123.

¹⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, I. III, cap. 4, Bk 428 ss., Miami, El Cid Editor, 2009, 199–201.

¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Física*, I. III, ep. 3 (BK 202 a 1314).

¹⁸ Polo indica al respecto que “la operación como tal es inmaterial”. *Antropología trascendental*,

y el objeto por él conocido son a la vez y uno en acto: “pero, cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica...); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve)”¹⁹. Que sean uno en acto significa que entre ellos no media tiempo²⁰. En la *Ética a Nicómaco* también distingue entre ‘*praxis perfectas y productivas*’²¹, siendo las primeras al margen del tiempo, mientras que las *kínesis* son temporales.

b) *Desde la voluntad*. Para Aristóteles la voluntad es pasiva y, por tanto, menos relevante que el conocer. Con todo, aunque no sea exactamente una prueba de la inmortalidad basada en esta potencia, en la *Ética a Nicómaco* se lee que “en cuanto a que la suerte de los descendientes y de todos los amigos no contribuya en nada a la situación de los muertos, parece demasiado hostil y contrario a las opiniones de los hombres... Los sufrimientos que afectan a los vivos difieren de los que afectan a los muertos... Parece, pues, que la prosperidad de los amigos afecta de algún modo a los muertos, e igualmente sus desgracias, pero en tal grado y medida que ni pueden hacer que los felices no lo sean ni otra cosa semejante”²². Si Aristóteles admite que la suerte de los descendientes afecta de un modo u otro al querer de la voluntad de los muertos, es porque admite la inmortalidad. Cabe añadir que las virtudes están vinculadas a la felicidad y que son *praxis*²³; por tanto, no pueden estar sometidas a la corrupción.

c) *Desde el intelecto agente*. Aristóteles lo califica de ‘inmortal y eterno’²⁴, porque es superior al posible, ya que es acto respecto de él. Todos los comentaristas

en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015, 38. “Se descubre que el alma humana es inmortal a partir de la actualidad –extratemporal o inmaterial– de la operación intelectual”. *Ibid.*, 122.

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, I, IX, cp. 8 (BK 1050 a 30-36). Cfr. aparte de este texto: *De Anima*, I, III, cp. 4 (BK 929 b 25-26); cp. 7 (BK 431 a 4-7); cp. 8 (BK 431 b 2028); cp. 10 (BK 433 b 22-27). Sobre este punto han reparado autores recientes como J.L. Ackrill, R. Bambrough, G.A. Blair, D. Charles, C.N. Chen, F. Cubells, F.E. Ellrod, D.W. Graham, A. Grant y P.S. Mamo, CH.T., Hagen, G Reale, A. Rosales, S. Rosen, G. Ryle, J. Stallmach, M.A. Stone, F. Nugent, etc.

²⁰ Polo advierte que “hay una tajante distinción, una irreductibilidad, entre lo inmanente y lo transitivo, entre lo que existe en el espacio y en el tiempo (la expresión no es muy aristotélica), y lo inmaterial”. *Curso de teoría del conocimiento*, I, en *Obras Completas*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 2015, 80.

²¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, I, cp. 5. *Ibid.*, I, II, cp. 3 (BK 1105 a 31); I, III, cp. 1 (BK 1110 a 18). “El conocimiento ni se genera ni se corrompe, no tiene nada que ver con los movimientos transitivos. El conocimiento es inmaterial”. Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, 131.

²² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, I, cap. 12, (Bk 1101 a 25 b 9), Madrid, Gredos, 2003, trad. de J. Pallí Bonet, p. 153–4.

²³ Cfr. *Ibid.*, I, I, cap. 1 (Bk. 1094 a 1-18).

²⁴ “Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imparable, siendo como es acto por su propia entidad... Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno”. Aristóteles, *De anima*, I, III, cap. 5 (Bk 430 a 10-24) 196–198.

Polo indica que, para “Aristóteles... el alma es inmortal por el intelecto agente, o bien, lo estrictamente inmortal es el intelecto agente”. *Curso de teoría del conocimiento*, III, en *Obras Completas*, vol. VI, Pamplona, Eunsa, 2015, 30. Cfr. También: *Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015, 238.

aristotélicos de todos los tiempos²⁵ –salvo rara excepción– han admitido la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana fundándose en los mismos argumentos que él, pero basándola sobre todo en la inmaterialidad del intelecto posible, puesto que divergen sobremanera en la interpretación del agente²⁶, a la par que prescinden de basarla en la voluntad.

2. LA INMORTALIDAD SEGÚN TOMÁS DE AQUINO

a) *Desde la razón.* El mejor comentador del Estagirita, Tomás de Aquino, defendió la inmortalidad del alma por la naturaleza inmaterial y los modos de operar de la razón, siguiendo las mismas pruebas aristotélicas, a saber: 1º) Porque la razón está potencialmente abierta a conocer todas las cosas: “la naturaleza espiritual es indeterminada según su ser, y capaz de todo, como se dice en el libro III *De anima*, que el alma es en cierto modo todas las cosas”²⁷. 2º) Por los objetos conocidos, porque pueden ser cada vez más altos sin corromper la potencia: “como dice el filósofo, en esto difiere lo inteligible de lo sensible, porque el sensible que excede destruye los sentidos, pero el objeto inteligible que excede no destruye sino que fortalece el intelecto”²⁸. 3º) Porque los objetos conocidos en universal están al margen de las condiciones espacio-temporales de la realidad física; por tanto, también el acto que los piensa, y asimismo la razón, ya que “la especie y la naturaleza de la operación se comprenden a partir del objeto. Pero el objeto inteligible, puesto que está por encima del tiempo, es sempiterno. Por lo tanto, toda sustancia intelectual es incorruptible por su naturaleza”²⁹. 4º) Porque la razón, a diferencia de los sentidos, puede conocerse a sí misma. En efecto, la razón tiene cierta referencia sobre sí, pues conoce y conoce que conoce, asunto ajeno a los sentidos³⁰. 5º) Por los actos de conocer, pues los actos son perfectos, es decir, al margen de la potencia, y como solo puede cambiar y, por tanto, perecer, lo compuesto de acto y potencia, tales actos son inmortales³¹.

²⁵ Cfr. entre los muchos comentadores aristotélicos en este punto: A. de Toledo, J. de Guevara, F. de Toledo, G. Vázquez, F. Suárez, T. Zimara, D. de Zúñiga, F. Liceti, F. de Oviedo, R. de Arriaga, J.G. Boyvin, F. Arrentino, J. Martínez de Prado, A. Locherer, L. de Losada, G. Buhon, A. Ziegler, A-Ed. Chaignet, B. Boedder, J.Fr. Denis, Kurfess, Kuksewicz, Reale, Ross, etc.

²⁶ Cfr. Sellés, J.F., *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre* (I–III), Eunsa, Pamplona, 2012–18.

²⁷ Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 2. Cfr. asimismo: *Q. D. De anima*, a. 13 co; *Sententia De anima*, l. II, lect. 5, n. 6; *Ibid.*, l. III, lect. 13, n. 1; *De Ver.*, q. 2, a. 2 co.

²⁸ Tomás de Aquino, *Super Sent.*, l. I, d. 3, q. 1, a. 1, ad s.c. 3. Cfr. también: *S.C. Gentes*, l. III, cap. 59, n. 2; *S.C. Gentes*, l. I, cap. 69, n. 7. Polo se hace eco de esa prueba en un *Curso de filosofía política*, pro manuscrito, 101.

²⁹ Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I p, q. 50, a. 5 co. Polo acepta esta prueba. Cfr. *Lecciones de psicología clásica*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XXII, Pamplona, Eunsa, 2015, 249; *Curso de teoría del conocimiento*, II, 145; *Antropología trascendental*, 38.

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *S.C. Gentes*, l. II, cap. 75, n. 13; *S. Theol.*, I, q. 85, a. 2 co. Ya se ha anotado que dicha ‘reflexión’ debe ser bien entendida, no como usualmente se entiende. Cfr. al respecto: Sellés, J.F., “Revisión de la *teoría reflexiva* del conocer humano”, *Sapientia*, LXIX/233 (2013) 67–95.

³¹ Cfr. Tomás de Aquino, *S.C. Gentes*, l. II, cap. 55, 56, 57 y 79; *Q.D. De anima*, q. 14.

A las anteriores pruebas, que son aristotélicas, Tomás añadió otros argumentos: 6º) Por la capacidad de negar que tiene la razón, pues si los sentidos negaran sus objetos, no los conocerían; en cambio, la razón los niega y no por ello se niega, sino que conoce más³². 7º) Porque el alma no tiene nada contrario que la haga perecer, porque puede conocer las cosas contrarias³³. 8º) Por la capacidad de crecimiento irrestricto que tiene la razón merced a los hábitos adquiridos³⁴, pues distintos a los actos u operaciones inmanentes son los hábitos adquiridos y los innatos. Como su distinción es jerárquica, las superiores mostrarán de mejor modo la inmaterialidad –y, por tanto, la inmortalidad– que las inferiores. Ahora bien, estas perfecciones cognoscitivas –actos y hábitos–, en las que el tomismo basa las pruebas de la inmortalidad del alma, están prácticamente olvidadas desde fines del s. XIII.

b) *Desde la voluntad*. Además de las pruebas sobre la inmortalidad del alma ceñidas a la razón, Tomás de Aquino ofrece otras vinculadas a la voluntad³⁵. Así, indica que la voluntad desea por naturaleza seguir existiendo³⁶. Asimismo, sus virtudes adquiridas son una llamada a la inmortalidad, pues si se toma, por ejemplo, la justicia, es fácil advertir que en esta vida no se puede retribuir enteramente a cada quién según el mérito de sus obras y, obviamente, menos aún por la repercusión que estas tendrán a lo largo de la historia, sencillamente porque desconocemos el influjo que acabarán teniendo. De modo que la virtud de la justicia –entre otras– requiere de otra vida en la que la retribución sea completa, lo cual demanda también la existencia de un ser personal omnisciente y justo que pueda retribuir a cada quien según sus obras³⁷. También el fin último de la voluntad demuestra que esta potencia es inmaterial, porque dicho bien coincide con Dios³⁸. Con todo, la índole de los

³² Cfr. Tomás de Aquino, *Super Sent.*, lib. III, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3; *S. Theol.*, I, q. 85, a. 5, ad 15. También Polo acepta esta prueba. Cfr. *Artículos y conferencias*, 152; *Quién es el hombre*, 167; *Artículos y conferencias*, 153.

³³ “El alma humana no puede corromperse por la acción de un contrario, porque no hay nada que le sea contrario; ya que por el intelecto posible es capaz de conocer y receptivo de todos los contrarios”. Tomás de Aquino, *S.C. Gentes*, I, II, cap. 79, n. 11. “Aun los conceptos de los contrarios no son contrarios en el entendimiento, sino que hay un conocimiento de los contrarios”. *S. Theol.*, I, q. 75, a. 6 co.

³⁴ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I–II, q. 50, aa. 1–3. Cfr. Al respecto: Sellés, J.F., *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008. También Polo admite el crecimiento irrestricto de los hábitos: Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV, 457.

³⁵ Cfr. Tomás de Aquino, *S.C. Gentes*, I, II, cap. 79–82.

³⁶ “El apetito natural no puede ser frustrado por nada. Vemos que los hombres tienen apetito de perpetuidad... Pero este deseo no es en vano, sino que el hombre según su alma intelectual es incorruptible”. Tomás de Aquino, *Q.D. De anima*, q. unic., a. 14, co. Al respecto se ha escrito recientemente que “nada desea más el hombre que perdurar, permanecer, pervivir... Lo natural no es la muerte, sino el deseo de vivir”. Polaino-Lorente, A., “Psicología de la muerte”, en *Qué aporta la muerte a la vida. Perspectiva interdisciplinaria*, Madrid, Ideas y libros, 2022, 41–46.

³⁷ Porque “no es este el último tiempo de la retribución”. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, II–II p., q. 68, a. 1, co. Cfr. también: *Super Job*, cap. 14. Polo segunda esta prueba en *La persona humana y su crecimiento*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015, 75.

³⁸ “La visión de Dios, en cuanto que es visión, es acto del intelecto, pero en cuanto que es bien y fin, es acto de la voluntad”. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I–II, q. 11, a. 1, ad 1. Cfr. asimismo: II–II, q. 122, a. 2 co; II–II, q. 184, a. 1 co. Polo también acepta esta tesis en *Lecciones de psicología clásica*, 309. Cfr. respecto de estas perfecciones de la voluntad según Polo: Sellés, J.F., *33 virtudes humanas se-*

actos de la voluntad y sus virtudes están prácticamente olvidadas en el pensamiento moderno y contemporáneo.

c) *Desde el alma*. El de Aquino añadía otras pruebas sobre la inmortalidad de alma humana a las que sus estudiosos llaman ‘metafísicas’³⁹, las cuales se basan, más que en sus dos potencias superiores, en la misma alma, la cual, es ‘acto primero’, ‘motor’ o ‘forma sustancial’, ‘fin’ del cuerpo, pero no se agota en tal menester⁴⁰. Si la raíz del alma es superior, más activa, que sus potencias inmateriales (inteligencia y voluntad), las pruebas basadas en ella serán más demostrativas que las anteriores, porque la razón y la voluntad son potencias del alma, no el alma⁴¹. Hacer un resumen de los trabajos que demuestran la inmortalidad del alma atendiendo a los comentadores tomistas de todos los tiempos⁴², y asimismo de los estudiosos recientes que han manifestado su parecer tanto en libros⁴³ como en artículos⁴⁴, sería tarea ingente. Pero estas pruebas tampoco son tenidas en cuenta por los célebres representantes de la filosofía moderna y contemporánea que prescinden del tomismo.

En la cúspide natural de los diversos niveles cognoscitivos humanos está el intelecto agente. Ya hemos indicado que Aristóteles lo califica de ‘inmortal y eterno’; también de ‘divino’, porque “como los griegos pensaban lo eterno como lo divino

gún L. Polo, Pamplona, Eunsa, col. Astrolabio, 2020; *Teoría de la voluntad. Cómo disipar su oscuridad según L. Polo*, Pamplona, Eunsa, col. Astrolabio, 2021.

³⁹ Cfr. por ejemplo: Forment, E., “La demostración de la inmortalidad del alma humana, en *Sapientia Christiana*: <https://www.infocatolica.com/blog/sapientia.php/1712170150-xxiv>, ss. Cfr. asimismo el trabajo de Maritain, J., sobre este tema: https://www.jacquesmaritain.com/pdf/04_MET/11_M_InmorAlm.pdf

⁴⁰ Los pasajes del *corpus thomisticum* en los se dan este tipo de argumentos son: *In Sent.*, I, II, d. 17, q. 2; *Ibid.*, d. 19, q. 1; *S.C. Gentes*, I, II, cap. 65; *Ibid.*, I, II, cap. 79, 80 y 81; *S. Theol.*, I, q. 75, aa. 1-2, 5 y 6; *In De anima*, I, I, lect. 10; *Ibid.*, I, II, lect. 1-3; *De spiritualibus creaturis*, a. 3; *Q.D. De anima*, q. unic., aa. 1, 2, 6, 8, 9, 10, 11 y 14; *Quodlibeta*, III, q. 8; *Compendium Theologiae*, I, cap. 151-3. Cfr. sobre este tema: Aranguren, J., *El lugar del hombre en el universo: “anima forma corporis” en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1997.

⁴¹ Polo secunda esta prueba: “el asiento de la inteligencia es un alma inmortal”. Polo, L., *Ética: hacia una versión de los temas clásicos*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XI, Pamplona, Eunsa, 2018, 193.

⁴² Cfr. entre muchos comentadores o estudiosos tomistas al respecto: E. Romano, R. Brito, W. Burley, H. Natalis, J. de Nápoles, G. de Lisboa, H. von Lübeck; L. de Monte, D. de Flandes, Capreolo, Silvestre de Ferrara, Cayetano, S. Mazzolini, P. de Bruselas, D. de Soto, J. Viger, C. Javelli, Báñez, J. Martínez de Prado, D. Mas, C. de Lerma, A. Senensis, J. de Sto. Tomás, Z. González, T.M. Zigliara, Sertillanges, S. Ramírez, E. Hugon, Roland-Gosselin, M. Sánchez, P. Dunne, J. Lottin, C. Fabro.

⁴³ Cfr. entre otros: Benlliure, M., *El ansia de inmortalidad*, Madrid, Latomia, 1934; Rey Altua, L., *La inmortalidad al alma a la luz de los filósofos*, Madrid, Gredos, 1959; Sciacca, M.F., *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, Miracle, 1962; Pieper, J., *Muerte e inmortalidad*, Barcelona, Herder, 1970; Phillips, D.Z., *Death and immortality*, Macmillan, St. Martin’s press, 1970; Areitio, R de., *Resurrección o inmortalidad*, Bilbao, Deusto, 1977; Ciurana, J.M., *Los fundamentos racionales de la existencia del alma y su inmortalidad*, Barcelona, Bosch, 1978; Edwards, P., *Immortality*, New York, Prometheus Books, 1992; Martí Andrés, G., *La inmortalidad como sempiternidad*; Málaga, Universidad de Málaga, 2004; Severino, E., *Immortalità e destino*, Bergamo, Rizzoli, 2008.

⁴⁴ Entre otros, han publicado artículos al respecto: J. Braun, G. Bortolaso, U. Bianchi, B. Nardi, E. Bertola, J. Bobik, J., L.A. Kennedy, H. Majkrzak, H. McCabe, A.C. Pegis, T. Penelhum, R. Jolivet, E. Téllez.

(*tó theïon*), si el hombre tiene *noûs* inmortal, eso puede llamarse divino. Es lo que en él (hombre) se parece a la divinidad⁴⁵. Tomás de Aquino también lo consideró inmortal⁴⁶. Para Polo, tal intelecto es el conocer personal o conocer a nivel de *acto de ser* humano⁴⁷, no cualquier otra realidad, y, obviamente, lo considera espiritual e inmortal⁴⁸.

Razón y voluntad como potencias del alma por un lado; raíz del alma por otro; intelecto agente o conocer personal por otro. Si en este trabajo basáramos la inmortalidad del alma humana solo en las dos potencias superiores —como se acostumbra—, nos quedaríamos cortos. Pero podemos aprovechar la distinción del Aquinate entre ‘esencia’ y ‘acto de ser’⁴⁹ —siendo el ser lo más íntimo⁵⁰—, y vincularla a su distinción en el hombre entre ‘naturaleza’ y ‘persona’⁵¹. De acuerdo con esto podemos, con Polo, hacer equivaler el acto de ser a la persona⁵²: “el alma separada no es persona porque el *alma*, a mi modo de ver, está en el orden de la esencia. La persona es el *esse animae: distinctio realis*. El alma separada no es persona, pero tampoco lo es unida⁵³. Según esta equivalencia cabe plantear la inmortalidad en el acto de ser

⁴⁵ Polo, L., *Escritos Menores (1991–2000)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVI, Pamplona, Eunsa, 2017, 122.

⁴⁶ “El intelecto en acto comprende tanto al intelecto posible como al agente. Y solo esto del alma es separado y perpetuo e inmortal, que contiene al intelecto agente y al posible, pues las demás partes del alma no son sin el cuerpo”. Tomás de Aquino, *Q.D. De Anima*, q. unic, a. 5, ad 4.

⁴⁷ “Aquí se propone entender el intelecto agente como persona”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 138. Cfr. al respecto: Sellés, J.F., *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

⁴⁸ Cfr. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 72.

⁴⁹ “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra”, Tomás de Aquino, *Q.D. De Anima*, q. unic, ar. 1, ad 6. Ya en la respuesta al cuerpo del artículo ha escrito: “así pues, como el alma es cierta forma subsistente por sí, puede haber en ella composición de acto y potencia, esto es ser lo que es”.

⁵⁰ “El ser es lo más íntimo a cualquier cosa que esta por la que se determina”. Tomás de Aquino, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 co. “El ser es aquello que inmediata e íntimamente conviene a las cosas”. *Q.D. De anima*, q. unic, a. 9 co.

⁵¹ A esto obedece la distinción patristica entre *persona* y *naturaleza* humana, que también Tomás de Aquino recoge: “Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”, *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co. “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”, *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. “(persona) significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual”, *Q.D. De Pot.*, 9, q. 3, a. 1 co. “Persona humana significa lo subsistente distinto en la naturaleza humana”. *Ibid.*, q. 9, a. 4 co. Y en el caso de Dios, “persona significa lo subsistente distinto en la naturaleza divina”. *Ibid.*

⁵² “(El alma) es una esencia realmente distinta del *esse* humano en cuanto habitualmente perfeccionada”. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 273. Cfr. También: *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XXIII, Pamplona, Eunsa, 2015, 113; *Antropología trascendental*, 235–6.

⁵³ Polo, L., *Persona y libertad*, 88–9. Aunque Tomás de Aquino distingue entre ‘persona’ y ‘alma’, no lo hacer por la misma razón que Polo, porque el de Aquino estima que “la persona tiene razón de completo y de todo”. *In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2, sc. 2. Pero según esta tesis tras la muerte no cabe hablar de persona, lo cual conduce a perplejidad a algunos tomistas. Cfr. Cruz, Cruz, J., ¿Inmortalidad del

personal humano y distinguirla realmente de la inmortalidad del alma. Por tanto, si el alma es inmortal, ¿cómo será inmortal la persona?, la cual es coexistente con el ser divino⁵⁴, pues persona denota relación coexistente libre, cognoscente y amante con otra; en el caso de la persona creada, con el Dios personal. Lo distintivo de la esencia del hombre es el ‘tener’; lo que añade sobre ella la persona es el ‘ser’, que es ‘dar’ y el aceptar⁵⁵.

Para advertir esta distinción basta notar que es patente que nadie se reduce a su razón y a su voluntad, a la suma de ambas, pues cada quien se sabe persona por encima de tales potencias a las que conoce mirándolas desde arriba. Esto también es implícito en Tomás de Aquino, porque admite que si los actos de pensar son perfectos, la raíz de la que nacen, el acto de ser humano, tiene que ser superior en perfección⁵⁶; y si a través de tales actos se demuestra la inmortalidad, el acto de ser personal será la raíz de lo inmortal.

3. LA ‘INMORTALIDAD’ SEGÚN L. POLO

Estimo que Polo es quien más prolonga el hallazgo tomista de la distinción real entre *actus essendi* y *essentia*⁵⁷ en el hombre. Si se admite que el acto de ser personal humano es realmente superior a la esencia del hombre (pues prescindir de la jerarquía entre ambas dimensiones humanas equivale a concederles una distinción exclusivamente pensada, no real), y si se dirige la pregunta sobre la inmortalidad al núcleo personal, la respuesta –de ser acertada– debe descubrir más acerca en lo que se busca. Esta actitud parece coincidir con aquella de San Agustín: ‘Ya sabes que eres inmortal ¿Te basta con eso? No basta con eso’⁵⁸.

alma o inmortalidad del hombre?. Pamplona, Eunsa, 2006. Polo no admite esta tesis: “La persona humana no es una totalidad”. *Escritos Menores (2001–2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI, Pamplona, Eunsa, 2018, 190. La persona no es un todo porque la noción de ‘todo’ es una idea general (“la noción de *todo* no es trascendental”. *Persona y libertad*, 90); por tanto, no puede significar una realidad trascendental tal cual es la persona.

⁵⁴ “La inmortalidad del alma se debe a la coexistencia”. Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, 375. “El hombre no sólo es naturaleza corpórea y anímica, o anímico-corpórea, sino que también es un ser personal”. *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, 212.

⁵⁵ Cfr. Polo, L., “Tener y dar”, en *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XIII, Pamplona, Eunsa, 2015, 227–253. “Tener, dar y esperar”, en *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV, Pamplona, Eunsa, 2015, 193–255.

⁵⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, 1 p, q. 14, a. 4 co; *Ibid.*, 1 p, q. 34, a. 1 ad 2. Cfr. asimismo: Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, II, 139; *Artículos y conferencias*, 364.

⁵⁷ “Ya que en toda criatura difiere la esencia y el ser, la esencia no puede ser comunicada a otro supuesto, a menos que sea según otro ser, el cual es acto de la esencia en la que es”. Tomás de Aquino, *Super Sent.*, l. 1, d. 4, q. 1, a. 1, ad 2. Cfr. *Ibid.*, d. 19, q. 5, art. 1; *Q.D.De Ver.*, q. 1 a. 1 ad s.c. 3; *Quodlibeta*, III, q. 8 co.

⁵⁸ “R. ¿Sabes que eres inmortal? A. No lo sé. R. De todas estas cosas de que te confiesas ignorante, ¿cuál prefieres saber antes? A. Si soy inmortal. R. ¿Amas, pues, la vida? A. Lo confieso. R. Y cuando supieras que eres inmortal, ¿te darás ya por satisfecho? A. Será una gran satisfacción, pero insuficiente aún para mí. R. Y con este hallazgo insuficiente, ¿cuánto será tu gozo? A. Sin duda, muy grande”. San Agustín, *Soliloquios*, l. II, cap. 1, ‘De la inmortalidad del alma’. Otro lugar en el que el obispo de Hi-

En rigor, cabe defender que el ‘alma’ humana es espiritual porque equivale a la ‘esencia’ del hombre, la cual es segunda, depende, del ‘acto de ser’ personal, el cual es ‘espiritual’. Como la esencia del hombre mira hacia abajo, a vivificar el cuerpo humano y a activar y perfeccionar la razón y la voluntad, buscar en ella la índole de la inmortalidad es por fuerza inferior a buscarla en el acto de ser personal novedoso e irreplicable que cada quien es, porque éste mira en exclusiva a Dios –a menos que le dé la espalda–, ya que solo Dios puede dotar de sentido completo al ser personal novedoso e irreplicable que uno es y está llamado a ser. Pero esto equivale a continuar, con Polo, el descubrimiento del intelecto agente de Aristóteles y al del acto de ser de Tomás de Aquino.

a) *El alma como ‘forma’ y como ‘esencia’ desde la sindéresis.* El alma humana está compuesta de acto y potencia. Potencia, porque la razón y la voluntad lo son, y por mucho que se activen nunca dejan de serlo. Acto, porque se requiere de un acto previo y nativo que active inicialmente al cuerpo y que posteriormente active a tales potencias inmateriales. Ese acto no puede ser la persona humana, porque mira a dimensiones humanas inferiores que no son persona, sino *de* ella. En cambio, la persona solo se entiende como apertura o vinculación personal a una persona distinta. Pues bien, en la medida en que el alma activa al cuerpo se la puede llamar ‘forma’⁵⁹, mientras que si activa a las potencias inmateriales (a las que, por inmateriales, puede perfeccionar sin restricción) se la puede llamar ‘esencia’⁶⁰, porque ‘esencia’ denota perfección, la cual es, a su vez, potencia respecto del ‘acto de ser’ personal.

En definitiva, si la inteligencia, también la voluntad, no son ‘forma’ del cuerpo, el cuerpo es vivificado por lo nativamente activo en el alma. Lo nativamente activo en el alma es un hábito (‘*instrumento*’ lo llama el de Aquino⁶¹) del acto de ser personal del que este se sirve para tal menester. Tal hábito es la sindéresis⁶². Este hábito es plural en dimensiones, porque puede activar al cuerpo como ‘forma’⁶³ y

pona trata de este tema es: “la inmoralidad del alma”, trad. de Lope Cilleruelo (OSA), en: https://www.augustinus.it/spagnolo/immortalita_anima/index2.htm.

Polo advirtió esta denuncia agustiniana: “en vista de que la inmortalidad puede tener sentido positivo pero también negativo, para san Agustín no basta al hombre saber que es inmortal”. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 136.

⁵⁹ Indica a la par que el fin del cuerpo es el alma: “el alma no es sólo forma del cuerpo, sino fin suyo. El espíritu se inspira en el cuerpo y lo organiza de modo global. Esta organización es muy intensa porque el espíritu es un fin superior a la causa final física (el orden del universo)”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 581.

⁶⁰ Como al inicio la inteligencia no piensa, *tabula rasa*, no es perfeccionada, es decir, no está en el plano de la esencia del hombre (otro tanto cabe decir de la voluntad en estado nativo).

⁶¹ “En nosotros existen como instrumentos del intelecto agente, por cuya luz está vigente en nosotros la razón natural”. Tomás de Aquino, *De Ver.*, q. 10, a. 13, co.

⁶² “Tomás de Aquino sostiene que el conocimiento del alma es habitual, lo que sugiere que la realidad del alma es más que sustancial. Según esto, he sostenido que la realidad del alma es el hábito innato de sindéresis”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 565, nota 39. La referencia del Aquinate la ofrece el mismo Polo en otra de sus publicaciones. Cfr. Polo, L., *Escritos Menores (1951–1990)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IX, Pamplona, Eunsa, 2017, 156.

⁶³ “El cuerpo humano tiene razón de parte desde la esencia, de manera que no es suscitado ni constituido por la sindéresis, sino recibido”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 587. Por eso, “la integración del alma y del cuerpo está en una zona de profundidad a la que no llegan ni la consideración de

activar a la inteligencia y voluntad como 'esencia'⁶⁴. Pero en ninguno de los dos casos es el acto de ser personal, porque es un hábito innato, y 'hábito' significa 'tener', no 'ser'. En suma, cuando se dice que "como esencia, el alma es respectiva al ser; como forma, es respectiva al cuerpo"⁶⁵, ambas afirmaciones hay que atribuir las a la *sindéresis*⁶⁶.

El alma es 'forma' del cuerpo, pero también 'esencia' del hombre. Como 'esencia' está conformada por la razón y la voluntad activadas y por la raíz activa de ellas, el hábito innato de la *sindéresis*⁶⁷, hábito del acto de ser personal⁶⁸. "La muerte en el plano de la esencia es la separación del alma y del cuerpo"⁶⁹. Con la muerte del cuerpo no muere el alma o esencia del hombre. La esencia tampoco muere haga lo que haga sobre ella el acto de ser personal. La persona puede envilecer su alma con ignorancias y errores en la inteligencia, con vicios en la voluntad y atenuando la luz de la *sindéresis*. También la puede desarrollar con hábitos en la inteligencia, con virtudes en la voluntad, y aumentando la luz de la *sindéresis*; pero no puede aniquilar su alma.

b) *El intelecto agente como el acto de ser personal*. En la *Suma Teológica* Tomás de Aquino defiende que el alma humana es 'subsistente' porque considera que el mismo intelecto o mente es el alma, y como este tiene en su mano su acto, este es inmaterial e inmortal, y 'nada puede operar por sí sino lo que subsiste por sí', entonces estima que el alma es subsistente⁷⁰. En este pasaje Sto. Tomás toma 'intelecto' como vocablo englobante de lo que en otros lugares son el 'intelecto agente' e 'intelecto posible', y solo así es concluyente su argumentación de que el 'alma' es subsistente. Pero si se distingue realmente entre 'intelecto agente' e 'intelecto posible', y se advierte que el primero es una dimensión del 'acto de ser personal' mientras que el segundo forma parte de la esencia del hombre o alma humana, entonces hay que

la separación entre presencia mental y cuerpo, ni tampoco sus mutuas influencias". *Curso de teoría del conocimiento*, III, 361.

⁶⁴ "La dualidad de acto y potencia es característica de la esencia humana, y alcanza al cuerpo al que refuerza... La *sindéresis* es dual con la potencia intelectual y con la voluntaria". Polo, L., *Antropología trascendental*, 583, nota 57.

⁶⁵ Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, 369.

⁶⁶ Cabe sostener que la *sindéresis* tiene tres dimensiones jerárquicamente distintas: la que activa a la voluntad, la que activa a la razón y la que activa al cuerpo. A través de esta última se sufre la pérdida del cuerpo. Las otras dos sufren la pérdida del mundo y de la historia. Si no tuviese esta tercera dimensión no se podría activar, vivificar al cuerpo antes de activar a la inteligencia y a la voluntad, pues la activación de estas es posterior a la del cuerpo.

⁶⁷ Tomás de Aquino dice que la *sindéresis* refuerza la razón práctica y la voluntad. Cfr. Sellés, J.F., "La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 321–333. Polo añade más. Cfr. *Antropología trascendental*, ed. cit., 299–530.

⁶⁸ "Lo que tradicionalmente se llama alma espiritual –inmortal– se entiende aquí como la manifestación esencial humana, que va desde la *sindéresis* hasta las potencias inmatereales y la expresión psicósomática. Tomás de Aquino sostiene que la realidad del alma se conoce habitualmente. Como es claro, ese hábito es innato, y aquí es equiparado a la *sindéresis*. Desde la *sindéresis* se entiende el alma como refuerzo vital". Polo, L., *Antropología trascendental*, 285.

⁶⁹ Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 255.

⁷⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I, q. 75, a. 2 co.

decir con Polo que, propiamente el alma humana no es subsistente, porque depende de su acto de ser; por tanto, sólo este es subsistente⁷¹.

El conocer personal busca en esta vida la réplica personal de la que carece, es decir, el ser personal que le puede manifestar enteramente quién es como persona⁷². En la vida definitiva “abismarse en la réplica es un encuentro eternamente inacabable al que la esencia está asociada”⁷³. A distinción de la esencia del hombre, para Polo, la persona sí puede morir como persona⁷⁴. Se trata de la segunda muerte. Si “la persona es –como señala Benedicto XVI– *relación*”⁷⁵, ser-con, el estatuto del infierno, tras la pérdida del ser personal, es el de la separación, aunque esta no es completa, porque el odio indica cierta vinculación⁷⁶.

En definitiva, la sindéresis nace de la persona y ésta es coexistencia con Dios. A la sindéresis cabe llamarla ‘alma’⁷⁷, porque es la raíz activa de esta. Modernamente se llama ‘yo’. ‘Cuerpo’ humano, ‘yo’ o personalidad y ‘persona’ no son equivalentes. ‘Cuerpo’ equivale a vida orgánica; ‘yo’, a vida inmaterial; ‘persona’, a viviente. El viviente humano es superior a su vida orgánica e inmaterial⁷⁸; por eso puede entregarlas. El yo o la vida del alma es inmortal; la persona es más que inmortal. El estatuto del Cielo, más que inmortal, es corresponderse con la eternidad⁷⁹, que es Dios;

⁷¹ “Se excluye que la esencia humana –inmortal– sea subsistente. Las razones de esta exclusión son varias. La más importante reside en la distinción real de la persona humana con su esencia. Además, si la esencia humana fuera subsistente podría funcionar sin el cuerpo. Pero la falta del cuerpo conlleva la muerte. Sin el cuerpo, la esencia humana no es completa”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 585. Lo que precede en modo alguno equivale a decir que sin el cuerpo la persona humana no sea completa, pues la persona humana es tan o más persona con o sin cuerpo tras la muerte, sencillamente porque el acto de ser personal es realmente distinto de su esencia inmaterial. Además, “la esencia espiritual se distingue, con todo, del cuerpo y ello comporta por un lado que el cuerpo no es susceptible de dualidades, y por otro, que no existen hábitos corpóreos en sentido estricto”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 585. En la presente situación el cuerpo humano no es esencia. Lo será tras la resurrección, si es cuerpo glorificado; no si es condenado.

⁷² “El entender es continuación del ser, que en su culminación personal es co-acto. En el momento en que el entender se trasluce como obediencia activa, o sometimiento a la autoridad de la verdad... se vislumbra que el entendimiento humano culmina en un acto de fe, que se puede llamar *fe intelectual*, según la cual se abre en búsqueda inagotable como luz transparente”. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 71.

⁷³ Polo, L., *Antropología trascendental*, 356.

⁷⁴ “Lo que sí creo que se podría decir, aunque sea atrevido, es que donde no se es persona es en el infierno: *prope nihil*”. Polo, L., *Conversaciones*, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXIII, Pamplona, Eunsa, 2022, 385.

⁷⁵ Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 263. La referencia a Ratzinger es de su obra *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 149.

⁷⁶ “La soledad del demonio lleva consigo el odio al resto de la creación; por tanto, esa soledad no es un completo aislamiento. En definitiva, un aislamiento completo equivaldría a volver a la nada”. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 224.

⁷⁷ “La realidad del alma es habitual. Dicho hábito es la sindéresis”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 581.

⁷⁸ “La vida humana depende de la persona viviente de la que es propio el carácter de *además*”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 581. Cfr. asimismo: *Ibid.*, 583–6.

⁷⁹ “La eternidad no es una duración interminable, un continuo sucederse de los días, sino el sumergirse en el océano del amor infinito”. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 256.

es crecimiento en orden a él⁸⁰. En consecuencia, sólo puede caer definitivamente en la inmortalidad quien deje de ser persona, quien agoste su ser personal en su yo⁸¹.

c) ¿Inmortalidad personal o 'algo' más? El acto de ser personal humano está conformado por tres trascendentales jerárquicamente distintos, los cuales de inferior a superior son la coexistencia libre, el conocer (intelecto agente) y el amar personales⁸². ¿Los trascendentales personales demuestran la 'inmortalidad'? Más que la inmortalidad, la *evieternidad*⁸³: “El *evo* se puede llamar la inclusión, pero no tópicamente, de la criatura que es capaz de *evo*, en la eternidad, que sería aquí la máxima amplitud”⁸⁴. La energía del espíritu, la libertad personal, carece de sentido si se emplea respecto de cualquier otra realidad que no sea Dios, sencillamente porque respecto de ellas es inagotable. Solo Dios puede dotar de sentido completo al conocer o verdad personal cognoscente que cada persona creada es. Como en esta vida Dios no dota de entero sentido al conocer personal, este reclama su completa iluminación *post mortem*⁸⁵. Solo Dios puede aceptar nuestro dar personal y solo él da nuestro aceptar; ambos –aceptar y dar– conforman el amar personal. Libertad, conocer y amar personales tienen como destinatario al Dios eterno; por tanto, son evieternizables.

EN CONCLUSIÓN

Si la persona humana es superior a su alma y a su cuerpo y está llamada a la evieternidad, a coexistir con Dios, hay que sostener que la inmortalidad le sabe a poco, porque “el inagotable vivir personal clama por la eternidad”⁸⁶. Se trata de ser en relación con el Dios personal, más aún, pluripersonal, porque si Dios no fuera así,

⁸⁰ “Cuestión controvertida es si se puede seguir creciendo *post mortem*. Es posible que sí; hay teólogos que lo niegan porque piensan que después de la muerte el hombre alcanza una situación final. Pero como Dios es insondable, cabe que el hombre profundice más en El”. Polo, L., *Antropología de la acción directiva*, 408, nota 1. Cfr. también: *La esencia del hombre*, 310.

⁸¹ “El infierno no puede ser eterno; lo que hay que decir es que es interminable. La eternidad no puede ser pensada de acuerdo con la imagen del tiempo. La eternidad es superior al tiempo. La eternidad es originaria. La eternidad es Dios”. Polo, L., *Conversaciones*, 299. Cfr. asimismo: *Escritos Menores (1991–2000)*, 103.

⁸² En *Antropología trascendental* Polo admite cuatro trascendentales, porque separa la coexistencia de la libertad personal. En cambio, en su último libro, *Epistemología, creación y divinidad*, admite tres, porque considera que la coexistencia no se distingue realmente de la libertad, pues una coexistencia que no fuera libre no sería personal.

⁸³ “El *evo* difiere del tiempo y de la eternidad, como el medio que existe entre aquellas... El ser que mide la eternidad ni es mudable ni se une a lo mudable. Así el tiempo tiene antes y después, pero el *evo* no tiene en sí antes y después, sino que se puede unir a estos, pero la eternidad no tiene antes y después, ni es compatible con estos”. Tomás de Aquino, *S. Theol.*, I p., q. 10, a. 5 co.

⁸⁴ Polo, L., *Escritos Menores (2001–2014)*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVI, Pamplona, Eunsa, 2018, 292. En otro lugar indica: “el inagotable vivir personal clama por la eternidad. No se trata solo de la simple inmortalidad del alma, sino de lo que llamaré el destinarse” *Escritos Menores (1951–1990)*, 179.

⁸⁵ Cfr. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 72.

⁸⁶ Polo, L., *Escritos Menores (1951–1990)*, 179.

ninguna criatura podría ser persona⁸⁷. La realidad personal humana es más que inmortal⁸⁸ –como se desprende de lo descubierto por los tres grandes filósofos atendidos–. Pero también puede ser algo menos, si es que libremente rechaza ser la persona que es y está llamada a ser. Sin embargo, hay que precisar que ni es inmortal ni eterna, sino intermedia entre ambas, ya que lo inmortal es compatible con la sucesión temporal, mientras que la eternidad es ser al margen del tiempo⁸⁹: eterno, solo Dios⁹⁰. ¿Qué media entre lo temporal y lo eterno? La evieternidad⁹¹: poder crecer irrestrictamente de cara a Dios aquí y después.

BIBLIOGRAFIA (WYBRANE)

- Platón, *Fedón*, 67e4, Barcelona, ed. Orbis, 1983.
- Polo, L., *Curso de psicología general*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XXI, Pamplona, Eunsa, 2018.
- Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII, Pamplona, Eunsa, 2015.
- Polo, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XXIV, Pamplona, Eunsa, 2015.
- Polo, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., XVII, Pamplona, Eunsa, 2017.
- Polo, L., *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Pamplona, Eunsa, 2015.
- Sellés, J.F., ¿Qué es filosofía?, Madrid, Eiuinsa, col. Tribuna s. XXI, cap. 1: “¿Es cultura?”, 13–19.

Resumen

En este trabajo se estudian las pruebas de la inmortalidad del alma humana que ofreció Aristóteles, las cuales aceptó Tomás de Aquino y, asimismo, las que este añadió. Tras esto se agrega que L. Polo aceptó las pruebas precedentes, pero como en su antropología trascendental añadió –secundando la distinción real tomista *actus essendi-essentia*– que el ‘acto se ser’ personal es realmente distinto y superior a la ‘esencia del hombre’, la cual equivale a su alma (que es distinta, a su vez, por superior, a la ‘naturaleza corpórea’ humana), la inmortalidad hay que predicarla del alma, pero a la persona la debe distinguir algo superior, a saber, la evieternidad o coexistencia libre, cognoscente y amante con Dios.

⁸⁷ “Si sé que soy persona, sé que Dios existe; pero no sólo como ‘primera causa’, ni como ‘primer principio’, ni como ‘perfección de las perfecciones’, ni ‘inteligencia ordenante’, ni ‘ser necesario’, sino como un ser personal sin el cual yo no puedo ser persona”. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 260.

⁸⁸ “La actividad de la esencia humana –la vida como libertad– es inmortal, y la actividad de la co-existencia es más que inmortal”. Polo, L., *Antropología trascendental*, 283–4.

⁸⁹ “Lo eterno no es temporal. Si estamos en el tiempo, no estamos en la eternidad; si estamos en la eternidad, no estamos en el tiempo”. Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIV, Pamplona, Eunsa, 2015, 120. “La interpretación de la eternidad como un tiempo inagotable es no sólo poco ilustrada, sino también, en el fondo, falsa”. *Epistemología, creación y divinidad*, 45, nota 16.

⁹⁰ La eternidad o es originaria o no es. “Eternidad significa ser originariamente”. Polo, L., *Persona y libertad*, 54. “Dios no es intemporal sino eterno”. *Itinerario hacia la antropología trascendental*, II, en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXIX, Pamplona, Eunsa, 2021, 254.

⁹¹ “En este punto hay que tener en cuenta la distinción entre esta vida y la eterna. La eternidad no puede entenderse como una duración interminable, sino como una superación del tiempo, a la que la filosofía medieval suele llamar *evo*”. Polo, L., *Epistemología, creación y divinidad*, 254.

Palabras clave: inmortalidad, alma, naturaleza, esencia, acto de ser, Aristóteles, Tomás de Aquino, L. Polo

IMMATERIALITY AND IMMORTALITY OF THE SOUL OR „SOMETHING” ELSE? ARISTOTLE, THOMAS AQUINAS, LEONARDO POLO

Summary

This paper studies the proofs of immortality of the human soul offered by Aristotle, which were accepted by Thomas Aquinas and, likewise, the proofs that he added to them. After that, it is added that L. Polo accepted the preceding proofs, but as in his transcendental anthropology he added -supporting the real Thomist *actus essendi-essentia* distinction- that the personal ‚act of being’ is really different and superior to the ‚essence of man’ (equivalent to his soul, which is different, in turn, by superior, to his ‚corporeal nature’ of man), immortality must be predicated of the soul, but the person must be distinguished by something superior, namely, ‚eternity’ or free coexistence, knowing and lover with God.

Key words: immortality, soul, nature, essence, act of being, Aristotle, Thomas Aquinas, L. Polo

NIEMATERIALNOŚĆ I NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY CZY „COŚ” INNEGO? ARYSTOTELES, TOMASZ Z AKWINU, LEONARDO POLO

Streszczenie

Niniejszy artykuł podejmuje zagadnienie dowodów na nieśmiertelność duszy ludzkiej, zaprezentowanych przez Arystotelesa, a które przyjął i rozwinął Tomasz z Akwinu. Leonardo Polo, wychodząc od arystotelesowsko-tomaszowych rozważań, a szczególnie od tomistycznego rozróżnienia *actus essendi-essentia*, rozwija w ramach swojej antropologii transcendentalnej pojęcie osobowego *aktu bycia*, stwierdzając, że jest on rzeczywiście różny i nadrzędny w stosunku do *istoty człowieka* (odpowiednika jego *duszy*, która z kolei jest nadrzędna w stosunku do *natury cielesnej*). Stąd nieśmiertelność musi być orzekana o duszy, ale osobę ludzką musi określać coś wyższego, a mianowicie, *ewieternty*, czyli swobodne współistnienie, poznanie i kochanie Boga.

Słowa kluczowe: nieśmiertelność, dusza, natura, istota, akt istnienia, Arystoteles, Tomasz z Akwinu, L. Polo

Nota o Autorze

Juan Fernando SELLES (1961) – uzyskał stopień doktora filozofii na Uniwersytecie Nawarry w Pampelunie w 1994 r. i od tego roku związany z tą uczelnią. Obecnie jest profesorem antropologii na Wydziale Filozofii. Prowadzi zajęcia jako *visiting professor* na 10 uczelniach zagranicznych: Notre Dame University (USA), Strathmore University (Kenia), Austral (Argentyna), Los Andes (Chile), Piura (Peru), Los Hemisferios (Ekwador), La Sabana i Sergio Arboleda (Kolumbia), Itsmo (Gwatemala) oraz Panamericana (Meksyk). Opublikował 45 książek, ponad 200 artykułów, uczestniczył w ponad 130 konferencjach naukowych, w tym w 57 jako prelegent. Promotor 17 prac doktorskich. Główne zainteresowania naukowe to antropologia filozoficzna i teoria poznania.

Kontakt e-mail: jfselles@unav.es

KS. ADAM SOŁOMIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ROZRÓŻNIENIE REALNE *ESSE–ESSENTIA* W METAFIZYCE WEDŁUG LEONARDA POŁO

Słowa kluczowe: *energeia*, *entelecheia*, przyczyny fizyczne, istota, akt istnienia, persystencja

1. Wprowadzenie. 2. Dwa znaczenia aktu: *energeia* i *entelecheia*. 3. Trzeci sens aktu: akt istnienia. 4. Rozróżnienie realne istnienia i istoty. 5. Cztery przyczyny arystotelesowskie według św. Tomasza. 6. Istota wszechświata: czwórprzyczynowość. 7. Akt istnienia wszechświata: *persystencja* (trwanie). 8. Podsumowanie

1. WPROWADZENIE

Leonardo Polo (1926–2013) hiszpański filozof przez całe życie naukowe związany z Uniwersytetem Nawarry w Pampelunie. Do jego wybitnych osiągnięć należą zaksjomatyzowanie teorii poznania, metafizyki, antropologii i etyki¹. Stosowana przez niego metoda filozoficzna, którą nazwał *abandono del límite mental* (*przekroczenie ograniczoności myślenia*), umożliwia znalezienie nowych, głębokich i spójnych wewnętrznie rozwiązań wielu aporii trawiących filozofię na przestrzeni wieków. Profesor Polo podkreślał arystotelesowską inspirację swojego dzieła filozoficznego i uważał siebie za kontynuatora myśli św. Tomasza z Akwinu. Polo był też ekspertem w dziedzinie takich myślicieli, jak: Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche i Heidegger².

Niniejszy tekst to wprowadzenie do jednego z fundamentalnych zagadnień metafizyki, czyli *rozdzielenia realnego* (łac. *distinctio realis*) istnienie–istota (łac. *esse–essentia*). Leonardo Polo pragnął wydostać metafizykę z kryzysu, w jaki popadła w dobie filozofii nowożytnej i współczesnej. Uważał, że odnowa całego gmachu

¹ Zob. J.F. Sellés, *Un gran don de Dios para la filosofía*, w: *Filósofo, maestro y amigo. Testimonios sobre Leonardo Polo*, red. G. Soriano, M.I. Zorroza, G. Castillo, J.F. Sellés, Pamplona 2018, 522.

² Leonardo Polo jest autorem ponad 40 książek zebranych w 27 tomach serii A *Obras Completas* (OC). W przygotowaniu znajduje się seria B: dzieła nieopublikowane za życia autora. Część jego tekstów została przetłumaczona na język angielski. Na język polski przełożono dotąd jedynie krótkie fragmenty jego pism.

filozofii nie jest możliwa nie tylko bez odzyskania zapomnianych przez wieki lub świadomie odrzuconych zdobyczy metafizyki antycznej i średniowiecznej, ale również bez przemyślenia na nowo samych jej fundamentów. Droga, jaką obrał Polo, było przyjęcie metafizyki arystotelesowsko-tomistycznej, ale korygował w niej te kwestie, których aporetyczność wykazywał.

Niniejszy artykuł ukazuje tę drogę w zagadnieniu rozróżnienia realnego *esse-essentia* w metafizyce: wychodzi od dwóch arystotelesowskich znaczeń aktu (*energeia* i *entelecheia*), a następnie wprowadza Tomaszowe rozróżnienie na istnienie i istotę i przechodzi do omówienia czterech przyczyn fizycznych w ich klasycznym ujęciu. W dalszej części tekstu tłumaczy się, w jakim sensie według Leonarda Polo cztery przyczyny fizyczne tworzą istotę (*essentia*) wszechświata oraz czym jest jego akt istnienia (*esse*), a także na czym polega relacja istnienia do istoty we wszechświecie.

Wszystkie użyte w tym artykule fragmenty tekstów Leonarda Polo przetłumaczył na język polski z języka hiszpańskiego autor artykułu. Należy zaznaczyć, iż język filozoficzny Polo cechuje się częstym stosowaniem ukutych przez niego neologizmów (widać tu pewien wpływ, jaki miał na niego styl tekstów Heideggera). Fakt ten, jak i trudność samego traktowanego tutaj zagadnienia, postawiły niełatwe zadanie przed tłumaczem. Z kluczowych terminów, *esencia* i *istota* (łac. *essentia*; hiszp. *esencia*) traktowane są tutaj jako synonimy, tak samo jak *egzystencja* i *istnienie* (łac. *esse*; hiszp. *existencia*).

2. DWA ZNACZENIA AKTU: *ENERGEIA* I *ENTELECHEIA*

Rozróżnienie realne aktu i potencji jest odkryciem Arystotelesa³. To on jako pierwszy odkrył pojęcie aktu, ale „to, co tłumaczymy jako akt, u Arystotelesa ma dwie nazwy: *energeia* i *entelecheia*”⁴. „Arystoteles – wyjaśnia Polo – używa słowa *energeia*, które oznacza działanie wewnętrzne”⁵, a *entelecheia* to „sens formalny aktu, forma jako akt lub aktualność formy”⁶. Substancja hylemorficzna jest entelechiczna, ponieważ jest jednością materii i formy. *Entelecheia* jest więc „tym, co jest” w rzeczy i odpowiada *esencji* (*essentia*), czyli *istocie*, o której mówi

³ „To jasne, że potencja i akt powinny być czymś różnym [...]: jest możliwe, że coś może być zdolne do istnienia, a nie istnieje, i zdolne do nieistnienia, a jednak istnieje. Podobnie w przypadku innych kategorii”. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. z gr. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa, 1990, IX, 1, 1047a.

⁴ L. Polo, *La esencia del hombre*, OC, Vol. XXIII, Pamplona 2015, 297. Zob. Arystoteles, dz.cyt., XI, 9.

⁵ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, OC, Vol. VII, Pamplona 2019, 215. W tym sensie akt myśli jest *energeią*.

⁶ L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 105. Więcej na ten temat można znaleźć w: L. Polo, *Prólogo a Ricardo Yepes: La doctrina del acto en Aristóteles*, 1993, w: L. Polo, *Escritos Menores* (1991–2000), OC, Vol. XVI, EUNSA, Pamplona 2017, 125–129; G. Castillo Córdova, *El hallazgo aristotélico del acto y la prosecución metafísica*, Miscelánea Poliana, (2006) 6, 3–18.

św. Tomasz z Akwinu⁷. Arystoteles nie odróżnia „jest” od „tego, co jest”, ponieważ według niego „istota jest w akcie [...] entelechicznym. Od razu widać, że takie myślenie zamyka możliwość uznania aktu jako różnego od istoty. Akt istnienia różny od istoty nie występuje u Arystotelesa”⁸.

Jak zauważa Genara Castillo, „jest oczywiście, że [prawda o tym, iż] Arystoteles nie odkrył tego sensu aktu [istnienia], jest w dużej mierze związana z faktem, że metafizyka Arystotelesa nie jest kreacjonistyczna. Arystoteles nie wie, co to jest stworzenie, natomiast rozróżnienie realne [*essentia-esse*] jest nierozzerwalnie związane z pojęciem stworzenia: służy odróżnieniu Boga od stworzenia, ponieważ w Bogu to rozróżnienie nie występuje, a w stworzeniach tak”⁹. Stagiryta nie był świadomy aktu stworzenia, dlatego istnienie rzeczywistości było dla niego konieczne: substancje istnieją na mocy własnej jedności hylemorficznej. Jednak „metafizyka i antropologia, które uwzględniają akt stworzenia, wnikają głębiej niż te, które go ignorują”¹⁰.

3. TRZECI SENS AKTU: AKT ISTNIENIA

Jeśli pomyślelibyśmy o akcie i możliwości tak, jak myślał o nich Arystoteles, to rozróżnienie realne między istnieniem i istotą – w którym istnienie jest aktem, a istota możliwością – stałoby się absurdem, gdyż *istota jako entelechia* jest już aktem i nie potrzebuje innego aktu, by istnieć. Dlatego – jak wskazuje Polo – potrzeba uwzględnienia trzeciego sensu aktu: aktu istnienia oraz poszerzenia pojęcia możliwości¹¹, czego dokonał św. Tomasz z Akwinu¹².

Akwinata, wychodząc od rzeczywistości, będącej stworzoną, a nie konieczną, zdawał sobie sprawę, że nie każdy akt jest aktem istnienia: oprócz aktu jako formy, który wraz z materią tworzy substancję, musi być jeszcze inny akt, który ją powołuje do istnienia, ponieważ dana substancja może istnieć lub nie. Jeśli zaś istnieje, to jest tak dzięki wolnemu stwórczemu działaniu Boga. Taki akt nie jest ani *entelechią* (czyli aktem jako formą), ani nie jest *energeią* (to oczywiście, że akt istnienia wszechświata nie jest myślący), ale jest aktem w innym sensie. Leonardo Polo wskazuje,

⁷ Dla Akwinaty istota to „to, co jest” w bycie: „nazwa zaś ‘istota’ wyraża to, iż w niej i poprzez nią byt istnieje”. Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. z łac. W. Seńka, Kęty 2009, rodz. I.

⁸ L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 86.

⁹ G. Castillo Córdova, dz.cyt., 16.

¹⁰ I dalej: „Jedną z kwestii w tym temacie jest następująca: stworzenie oznacza, że rozróżnienie realne między tym co kategoriale i tym co transcendentalne nie jest najgłębsze”. L. Polo, *Antropología trascendental*, t. I, OC, Vol. XV, Pamplona 2016, 153.

¹¹ „Należy poszerzyć arystotelesowskie pojęcie możliwości, *dynamis*”. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 298.

¹² „Nie wiadomo dokładnie, kto pierwszy poruszył kwestię rozróżnienia realnego [*esse/essentia*]. W Pampelunie niektórzy profesorowie prowadzą bardzo solidne badania, porównując św. Alberta Wielkiego z Tomaszem z Akwinu, którego był nauczycielem. [...] W ostatecznym rozrachunku nie ma większego znaczenia dla tego wielkiego filozoficznego odkrycia, czy przyszło ono do głowy Tomaszowi z Akwinu, czy jego nauczycielowi. [Nawet jeśli był to św. Albert Wielki], nie oznacza to, że Tomasz z Akwinu nie rozumiał go głębiej niż św. Albert”. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 84.

że skoro esencja jest możliwością względem egzystencji, wówczas forma nie może mieć charakteru czysto aktualnego: ma również sens potencjalny. Stąd stwierdzenie, że *entelechia* ma bardziej potencjalny charakter, a więc inny niż wynikałoby to z metafizyki Arystotelesa. Forma substancjalna „jest przyporządkowana esencji, a ta z kolei jest potencją w odniesieniu do aktu istnienia”¹³. Dlatego istota jest potencją w innym sensie od tych, które uznaje Arystoteles¹⁴.

4. ROZRÓŻNIENIE REALNE ISTNIENIA I ISTOTY

Zgodnie z tym, co zostało wskazane, „propozycja poszerzenia pojęcia możliwości jest niezbędna do gruntownego ujęcia rozróżnienia *essentia–esse*”¹⁵, ponieważ potrzeba przyjąć potencjalny charakter formy entelechicznej. Tak właśnie postąpił św. Tomasz: *Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum*¹⁶.

W tym, co stworzone, istota różni się realnie od aktu istnienia, gdyż „jeśli chodzi o rozróżnienie między aktem a możliwością, to akt przewyższa możliwość”¹⁷. Stąd należy stwierdzić, że gdzie akt istnienia jest związany z możliwością, nie można w nim mówić o ścisłej tożsamości *istnienie–istota*. Nie dotyczy to Boga, w którym nie ma żadnej możliwości, bo jest „tożsamością nadrzędną wobec tej dwoistości: jest istotą będącą tożsamą z istnieniem”¹⁸. Z tego powodu, spośród innych rozróżnień między Bogiem a stworzeniem¹⁹, „rozróżnienie realne istoty i istnienia jest najlepszym sposobem, jaki został znaleziony, aby ustalić realny status stworzenia i nie mylić go ze Stwórcą”²⁰. Oprócz rozróżnienia realnego w stworzeniu, które odróżnia je od tożsamości boskiej, jest oczywiste, że również jego istota różni się od istoty Boga, a jego akt istnienia od boskiego Aktu Istnienia.

Pytanie, które pojawia się w tym miejscu, dotyczy tego, czy każdy byt rzeczywisty, taki jak: kamień, drzewo czy krzesło jest osobnym aktem istnienia z osobną istotą. Odpowiedź wydaje się oczywista: wszystko co istnieje, ma swój akt istnienia i odpowiadającą mu istotę. Jednakże takie rozwiązanie przynosi ze sobą pewne poważne trudności. Polo wyjaśnia tę kwestię na przykładzie konia. Koń, jeśli ma własny akt istnienia, na mocy rozróżnienia realnego *essentia–esse*, musi mieć również swoją istotę. W ten sposób w każdym koniu, w każdym drzewie, kamieniu i we wszystkich

¹³ L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 108.

¹⁴ Podaje ich przynajmniej trzy: 1. „Potencją nazywa się źródło ruchu lub zmiany, które się znajduje w innej rzeczy albo w tej samej *jako* innej”. 2. „Zdolność do doprowadzenia czegoś do pomyślnego końca albo podług własnej woli”. 3. „Wszystkie stany, dzięki którym rzeczy są w ogóle niewrażliwe i niezmiennie albo niełatwo zmieniają się na gorsze”. Arystoteles, *Metafizyka*, dz.cyt., V, 12, 1019a.

¹⁵ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 617, przypis 83.

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Q. d. de anima*, a. 6 co.

¹⁷ L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 298.

¹⁸ L. Polo, *Antropología trascendental*, t. I, dz.cyt., 203.

¹⁹ Można je wyrazić na różne sposoby, np.: Bóg jest nieruchomy, a stworzenie zmienne; Bóg jest czystym aktem, a stworzenie aktem z możliwością; Bóg jest doskonały, a stworzenie niedoskonałe.

²⁰ L. Polo, *Antropología trascendental*, t. I, dz.cyt., 164.

rzeczach, które istnieją, znajdowałyby się to rozróżnienie realne, pomnażając niemal nieskończenie liczbę aktów istnienia i istoty w rzeczywistości. Okazałoby się, że „akt istnienia jest odrębny o tyle, o ile odróżnia się od istoty”²¹, a nie o tyle, o ile odróżnia się od boskiego Aktu Istnienia. Innymi słowy, akt istnienia byłby tylko niejako potrzebny dla stwarzanej *ex nihilo* przez Boga istoty. Aby rozwiązać ten problem, Cornelio Fabro uciekł się do teorii partycypacji²², zgodnie z którą istnieje różnorodność esencji, ale akt istnienia jest jeden: „istoty są partycypacjami Aktu Istnienia”²³, samego Aktu Istnienia Boga. Stwierdzenie takie jest jednak równoznaczne z negacją aktu istnienia jako stworzonego „a to, co miałyby być stworzone, to rozróżnienie realne. Wówczas taki neoplatonizm zbliża się do panteizmu, czyli swego rodzaju emanatyzmu, a zarazem związkami wszystkiego z Bogiem, powrotem do Boga wszystkiego, co z Boga wyszło”²⁴.

W obliczu tych aporii, Polo proponuje inne rozstrzygnięcie, które widziane z perspektywy tradycyjnego tomizmu, może wydawać się zaskakujące: wszechświat ma jedną istotę i jeden akt istnienia. W ten sposób ocala się rozróżnienie realne we wszechświecie, ponieważ ma on swój własny stworzony akt istnienia i swoją własną istotę. Jednakże, czy w ten sposób, odrzuciwszy mnogość aktów istnienia i esencji poszczególnych rzeczy, neguje się ich wielość? Czy nie jest to błąd monizmu? Czy wszechświat jest wobec tego tylko jedną substancją? W żadnym razie, gdyż substancjalna różnorodność bytów obecnych w rzeczywistości fizycznej jest ewidentna. Według Leonarda Polo, różnorodność ta nie wynika z mnożenia aktów istnienia i istot w bytach, ale ze złożoności czterech przyczyn fizycznych wszechświata, powiązanych ze sobą i hierarchicznie uporządkowanych. Natomiast jedność istnienia jest postrzegana jako fundament całej przyczynowości fizycznej. Przed wyjaśnieniem teorii Leonarda Polo o *czwórprzyczynowości* kosmosu zostanie opisana krótko arystotelesowska filozofia przyczyn fizycznych w wersji przyjętej przez św. Tomasza.

5. CZTERY PRZYCZYNY ARYSTOTELESOWSKIE WEDŁUG ŚW. TOMASZA

Według Akwinaty istota rzeczy jest ukonstytuowana przez przyczyny. O dwóch z nich, „o materii i formie mówi się jako o wewnętrznych względem rzeczy, albowiem są one częściami konstytuującymi [ową] rzecz”²⁵. Nie są one jednak wystarczające, ponieważ „forma nie przeprowadziłaby samej siebie z możliwości do aktu (mówię

²¹ L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 90.

²² Zob. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino 1950; Tenże, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960.

²³ L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 90. Zob. Rozdział *La partecipazione trascendentale come partecipazione degli enti all'essere* (187–269) w: C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, dz.cyt.

²⁴ L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 91.

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *O zasadach natury*, tłum. z łac. K. Majcherek, *Roczniki Filozoficzne*, t. LXIV, (2016) 1, rodz. 3, 140.

tu o formie powstającej rzeczy, którą nazywamy ‘kresem powstawania’); forma nie istnieje bowiem przed swym powstaniem; lecz to, co działa, już istnieje w czasie powstawania rzeczy. Konieczne jest więc, aby istniała jakaś inna zasada – oprócz materii formy – która by działała. Ową zasadę nazywa się ‘[przyczyną] sprawczą’ bądź ‘poruszającą’, bądź ‘działającą’, bądź ‘zasadą ruchu’²⁶. Jednocześnie, „ponieważ (jak mówi Arystoteles w II księdze *Metafizyki*²⁷) wszystko, co działa, działa jedynie zamierzając coś, konieczne jest, aby istniała jeszcze czwarta [zasada], to znaczy to, co jest zamierzone przez działającego: ów [czynnik] nazywa się ‘celem’²⁸. Dlatego, aby zaistniała esencja, konieczne są cztery rodzaje przyczyn: materialna, formalna (obie są przyczynami wewnętrznymi rzeczy), sprawcza i celowa (są przyczynami zewnętrznymi, gdyż działają z zewnątrz²⁹). Tak ukonstytuowana istota, „to, co jest”, różni się realnie od „jest”, od swojego aktu istnienia.

6. ISTOTA WSZECHŚWIATA: CZWÓRPRZYCZYNOWOŚĆ

Polo twierdzi, że cztery przyczyny konstytuujące rzeczywistość fizyczną są uporządkowane hierarchicznie. Co oznacza, że są one uporządkowane względem siebie? Oznacza to, że z jednej strony należy przyznać realną wielość czterech przyczyn we wszechświecie, a z drugiej, że przyczyny te nie są od siebie odseparowane, lecz tworzą jedność. Polo nazywa ją *czwórprzyczynowością* [*tetracausalidad*] lub *przyczynowością poczwórną* [*causalidad cuádruple*]. Rzeczona jedność jest hierarchiczna w tym sensie, że przyczyna niższa ma charakter potencjalny w stosunku do przyczyny wyższej od niej. Żadna przyczyna nie jest więc oddzielona od pozostałych ani od nich niezależna. Dlatego właśnie bardziej stosowne jest mówienie o *współprzyczynach*³⁰. W tym miejscu należy zaznaczyć, że Polo każdemu z tych tradycyjnych pojęć: „substancja”, „natura” i „esencja” (czyli „istota”) przypisuje precyzyjne znaczenie, ponieważ nie uważa ich za równoważne³¹. Przy przedstawianiu kolejnych *współprzyczynowości* pojęcia te zostaną wyjaśnione.

Polo wyróżnia trzy poziomy *współprzyczynowości*. Pierwszym z nich jest *współprzyczynowość dwoista* (*dwuprzyczynowość* lub *współprzyczynowość minimalna*) formy i materii, czyli jedność hylemorficzna (substancja w jej właściwym

²⁶ Tamże, 139.

²⁷ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, dz.cyt., 994b 13–14.

²⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *O zasadach natury*, dz.cyt., rodz. 3, 139.

²⁹ „O przyczynie sprawczej i celowej mówi się zaś jako o zewnętrznych [względem rzeczy], albowiem są one na zewnątrz niej”. Tamże, 140.

³⁰ „Kiedy rozważamy cztery przyczyny razem, możemy ujmować je jako przyczyny między sobą, nie zaś jako wewnętrzne i zewnętrzne”. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 120. Mimo wszystko Polo nie rezygnuje z tego rozróżnienia i stosuje je, nie nadając mu sensu absolutnego.

³¹ „Czasami – mówi Polo – [te trzy pojęcia] stosuje się wymiennie. Istnieje wiele tekstów, zwłaszcza arystotelesowskich czy arystotelesowsko–tomistycznych, w których nie docenia się wielu różnic między nimi. Natomiast ja myślę, że należy je rozróżniać i że zgodnie z takim rozróżnieniem można uzasadnić różnicę, jaka istnieje między esencją człowieka i kosmosem jako esencją”. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 300.

entelechiicznym sensie). W odróżnieniu od Arystotelesa, który uważał substancję za akt stabilny i indywidualny³², dla Leonarda Polo substancja jest niestabilna i potencjalna³³, ponieważ to, co jedynie hylemorficzne, nie istnieje bez pozostałych przyczyn i nie jest indywidualne³⁴: „pojęcie aktu entelechiicznego, doskonałego lub niedoskonałego, jest ekstrapolacją aktualnego obiektu myślowego. Rozwiązanie problemu niestabilności przekracza pojęcie *entelechii*: znajduje się je w rozróżnieniu między trójprzyczynowością i dwuprzyczynowością”³⁵.

„Uważam – pisze Polo – że istnieją takie substancje, które są tylko hylemorficzne, ale są to substancje bez natury. Dlatego zwykłem je nazywać substancjami naturyzowanymi [*sustancias naturadas*], a nie naturalnymi [*naturales*]. Dla Arystotelesa są to cztery żywioły”³⁶: ziemia, ogień, woda i powietrze. Dziś, w terminologii kwantowej, byłyby to kwarki, bariony itd.³⁷ W tych substancjach elementarnych przyczyna sprawcza jest zewnętrzna, więc „są one zwykłymi substancjami, czyli czystymi skutkami, ale nie przyczynami”³⁸. Przyczyny zewnętrzne, chociaż nie konstytuują substancji w tym samym sensie, co przyczyny wewnętrzne, są warunkiem *sine qua non* rzeczywistości hylemorficznej³⁹.

Krótko mówiąc, w rzeczywistości nie ma miejsca na substancję jedynie dwuprzyczynową (forma–materia), ponieważ „taka substancja jest niestabilna i dlatego nie powstają w niej przypadłości: mamy do czynienia z substancjami, w których informowanie i przemieszczenie płynnie przechodzą między sobą. W tej fazie stworzenia należy z pewnością sytuować to, co współczesna fizyka nazywa okresem przed Wielkim Wybuchem, o którym nie mówi praktycznie nic. Pewną cechą charakterystyczną tego okresu jest to, że atomy nie są jeszcze fizycznie realne”⁴⁰.

³² Zob. Arystoteles, *Kategorie*, tłum z gr. K. Leśniak, Warszawa 1975, 2a.

³³ Polo uznaje, że arystotelesowskie „pojęcie *entelechia* jest nie do utrzymania. [...] Wydaje mi się – stwierdza Polo – że spośród dwóch sensów aktu [jakie uznaje Arystoteles], da się obronić tylko *energeię*. Natomiast *entelechia* wydaje mi się ekstrapolacją”. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 101, 106; Zob. również 96, 105–108. To stanowisko Leonarda Polo stoi po całkowicie przeciwnej stronie niż pogląd Leibniza, który w paragrafie 18 swojej *Monadologii* stwierdza: „Można by nazwać entelechiami wszystkie substancje proste, czyli stworzone monady, gdyż mają one w sobie pewną doskonałość, a jakaś właściwa im samowystarczalność czyni z nich źródło własnych czynności wewnętrznych i – rzecz można – bezcielesne automaty”. G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. z fr. S. Cichowicz, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa 1969.

³⁴ „Substancja hylemorficzna nie jest stabilna, ponieważ nie jest oddzielona; musi mieć swoją przyczynę. Nie może istnieć oddzielona [od swojej przyczyny], ponieważ gdyby została oddzielona, nie mogłaby się utrzymać. Aby utrzymała się w istnieniu konieczne jest – żeby wyrazić to w jakiś sposób – przywracać jej przyczynę”. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 125.

³⁵ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 155.

³⁶ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, OC, Vol. XX, Pamplona 2015, 218.

³⁷ Zob. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 302.

³⁸ Tamże. Dla Arystotelesa zaś wszelka substancja jest naturą i dlatego jest przyczyną.

³⁹ „Substancja hylemorficzna musi być spowodowana przez przyczyny zewnętrzne: nie powstanie bez przyczyny sprawczej”. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 124. „Przyczyny zewnętrzne nie przestają być przyczynami przez to, że są zewnętrzne” względem danego bytu. L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, dz.cyt., 230.

⁴⁰ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, OC, Vol. XXVII, Pamplona 2015, 105.

Dlatego, jeśli „substancja hylemorficzna jest niestabilna, a substancja kategoriałna nie może taka być”⁴¹, najprostsze realne składniki rzeczywistości fizycznej muszą być trójprzyczynowe: chodzi o *substancje naturyzowane*⁴² według trójprzyczynowości *kinesis*⁴³.

„Przyczynom formalnym substancji naturyzowanych brakuje wzrastania; dlatego nie stawiają one oporu ruchowi, który sprowadza się do *kinesis*. Teza jest następująca: rozróżnia się *trójprzyczynowość substancjalną* i *trójprzyczynowość kinesis*, ponieważ pierwsza z nich pozwala na wzrastanie, natomiast druga jest tylko uprawianiem w ruch”⁴⁴. W ten sposób staje się jasne, że współprzyczynością wyższą od hylemorficznej jest *trójprzyczynowość substancjalna*: chodzi o *substancje naturalne* lub *natury*. *Natura* dodaje do substancji zasadę działania (*praxis*) i w ten sposób jest wewnętrznie trójprzyczynowa; takie są właśnie najdoskonalsze substancje w świecie fizycznym, czyli ciała żywe⁴⁵. W *substancji naturalnej* to, co się dodaje do formy i materii, to własna przyczyna sprawcza, „ponieważ, aby być zasadą działania, przyczyna sprawcza nie może być zewnętrzna. Stąd substancja posiadająca naturę nie jest tym samym, co substancja bez natury”⁴⁶. Krótko mówiąc, jeśli ruch kinetyczny substancji naturalnych wynika z przyczyny sprawczej zewnętrznej, to w substancjach naturalnych zależy on również od przyczyny sprawczej wewnętrznej, czyli własnej *praxis*.

Czy natury, w przeciwieństwie do substancji jedynie hylemorficznych, są esencjami? Nie, bo choć „są mniej niestabilne [niż substancje] [...] to również nie są stabilne. Wręcz przeciwnie, także giną, a ponadto zaczynają się, rodzą się, rosną, umierają”⁴⁷. Natury są potencjalne w odniesieniu do przyczyny celowej, ponieważ podlegają podporządkowaniu: „to, co dwuprzyczynowe zależy od tego, go trójprzyczynowe, a to, co trójprzyczynowe, jest niemożliwe bez czwartej przyczyny”⁴⁸, przyczyny celowej, która jest jednością porządku pozostałych przyczyn. „Ta jedność – twierdzi Polo – jest właśnie *esencją* [czyli istotą świata fizycznego]: jedność

⁴¹ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 627, przypis 96. Jest oczywiste, że Polo nie neguje istnienia substancji fizycznych w świecie rzeczywistym.

⁴² Takie substancje Polo nazywa również *substancjami pośrednimi* [*sustancias intermedias*], które nie są ani substancjami elementarnymi, ani naturami, ale *quasi* naturami, czyli tym, co Arystoteles nazywał *ciałami mieszanymi*. *Ciała mieszane* odpowiadają temu, co dziś określamy jako cząstki chemiczne. Substancje te mają własne tendencje oraz są otwarte na udoskonalanie, którego jednak nie mogą zapewnić sobie autonomicznie. „Nie są naturą we właściwym sensie, gdyż nie stanowią przyczyny własnego ruchu: są zdolne do aktywności, ale z pomocą z zewnątrz”. L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, dz.cyt., 215.

⁴³ Arystoteles wprowadza rozróżnienie na *kinesis* i *praxis* jako dwa typy ruchu: „*kinesis* [czyli ruch tranzytywny] to aktywność, której koniec jest poza nią. *Praxis* [czyli aktywność witalna] to aktywność doskonaląca podmiot działania”. L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, OC, Vol. X, Pamploña 2017, 306. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, dz.cyt., IX–6, 1048b; 1049a.

⁴⁴ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 278, przypis 5.

⁴⁵ Zob. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 125–126. „Ciało żywe jest skomplikowaną współprzyczynowością”. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 207.

⁴⁶ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, dz.cyt., 218.

⁴⁷ L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 127.

⁴⁸ Tamże, 128.

porządku jako jedność porządkująca. [...] Czym jest to, co jest porządkowane? Porządkowany jest właśnie zbiór substancji i – można powiedzieć – ich działań”⁴⁹. „Esencją byłoby ujęcie teleologiczne substancji i natur”⁵⁰, gdzie przez *telos* rozumie się porządek. W jaki sposób wypełnia się ten porządek? Substancje go wypełniają poprzez swoją naturę: „dla bytu żywego porządek jest przyczyną [celową], w której byt ten się zawiera. [...] Poza tym porządkiem byt żywy nie jest realny, to znaczy nie byłby substancją naturalną”⁵¹.

To, że przyczyna celowa jest najdoskonalsza ze wszystkich przyczyn fizycznych, nie oznacza, że nie jest w jakimś względzie potencjalna. Jest najmniej potencjalna spośród czterech przyczyn, ale ponieważ zależy od pozostałych – bo wszystkie razem są współprzyczynami⁵² – nie jest aktem w sensie absolutnym⁵³. Widać więc, że wszystkie poziomy czwórprzyczynowości cechują się pewną możliwością, a zatem istota wszechświata, jako jedność porządku, ma charakter potencjalny: „przyczyna celowa jest również potencjalna [...], ponieważ nie jest spełniona całkowicie, lecz poprzez inne przyczyny, które są potencjalne, ponieważ mogą ją spełnić, ale nie spełniają jej w całości. I w tym tkwi kompatybilność tych przyczyn. [...] Tak więc przyczyna celowa znaczy jedność porządku; jego spełnianie zaś równoważne jest temu, co jest uporządkowane”⁵⁴.

To, co do tej pory zostało powiedziane o czwórprzyczynowości, można podsumować takim oto stwierdzeniem Leonarda Polo: „Mogę rozdzielić te trzy pojęcia według różnych typów współprzyczynowości: substancja–hylemorfizm, natura–trójprzyczynowość, esencja–czwórprzyczynowość. [...] Gdy dochodzimy do współprzyczynowości pełnej, wyczerpujemy porządek predykamentalny i w ten

⁴⁹ Tamże, 303.

⁵⁰ Tamże, 302.

⁵¹ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 216. „Natura jest tym, co wiąże substancję z celem; dlatego *substancje naturyzowane*, substancje, które nie mają natury, nie mają ściślejszej relacji z celem. [...] Jedność porządku to jedność wielości *substancji naturalnych*, w który włączają się *substancje naturyzowane*. *Substancje naturyzowane* muszą mieć specyficzny związek z porządkiem, ale wypełniają go na inny sposób [niż substancje naturalne]: nie poprzez [własną] naturę, gdyż takowej nie posiadają”. L. Polo, *La esencia del hombre*, dz.cyt., 302.

⁵² „Sama jedna przyczyna nie jest żadną przyczyną”. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 287.

⁵³ Podczas gdy Arystoteles nie uwzględniał sensu potencjalnego przyczyny formalnej, błąd Hegla polegał na absolutyzowaniu aktualności przyczyny celowej. „Polo rozwiązał aporię arystotelesowską [...] umieszczając formę w porządku możliwości. W taki sam sposób poradził sobie z aporią heglowską: cel nie jest aktem, ponieważ przyczyna celowa również jest potencjalna”. J. J. Padial, *Aporías aristotélicas y hegelianas sobre la vida orgánica*, w: *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, red. J.F. Sellés, J.F., M.I. Zorroza, Pamplona 2018, 151. Polo utrzymuje, że w porządku fizycznym „rozdzielenie między aktem i możliwością jest kwestią lokacji [czyli perspektywy, z jakiej rozważa się daną przyczynę fizyczną]”. L. Polo, *Antropología trascendental*, t. II, OC, Vol. XV, Pamplona 2016, 523. Dlatego w hierarchii współprzyczyn widzianna z perspektywy przyczyny materialnej forma jest aktem. Natomiast forma jest możliwością względem przyczyny sprawczej, która to z kolei jest możliwością w odniesieniu do przyczyny celowej, najbardziej aktualnej ze wszystkich.

⁵⁴ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 547.

sposób otrzymujemy pojęcie wszechświata⁵⁵. „Wszechświat nie jest ani substancją, ani naturą, lecz esencją”⁵⁶. Krótko mówiąc, „istotą realnie różną od istnienia jest wszechświat fizyczny, czyli cztery przyczyny w czworakiej współprzyczynności”⁵⁷. Stąd można pójść o krok dalej: przekroczyć wymiar predykamentalny i w ten sposób odkryć nie kolejną zasadę predykamentalną (cztery przyczyny są zasadami predykamentalnymi, czyli kategorialnymi), ale ich *fundament*.

7. AKT ISTNIENIA WSZECHŚWIATA: *PERSYSTENCJA* (TRWANIE)⁵⁸

„Cały porządek predykamentalny zachowuje pewną wartość ukrytą (hiszp. *implicite*), a to *implicite* nie jest już predykamentalne, lecz transcendentalne⁵⁹; jest to zasada, która nie jest już przyczyną, lecz zasadą jak najbardziej radykalną, czyli *actus essendi* [akt istnienia]”⁶⁰. W ten sposób, pojawiając się istotę wszechświata jako czwórprzyczynowość, dostrzegamy jego akt istnienia, jego fundament. „Ten fundament jest pierwszą zasadą”⁶¹. Cztery przyczyny różnią się realnie od istnienia wszechświata o tyle, o ile zasady predykamentalne różnią się od pierwszej zasady: są jej „doskonałością; tylko to, co doskonałe, różni się realnie od aktu istnienia”⁶². Z drugiej strony, to ostatnie nie odróżnia się realnie od tego, co niedoskonałe: „rozdzieleniem realnym nie jest rozdzielenie substancja–*esse*, ani natura–*esse*, ale [...] esencja–*esse*”⁶³.

Idąc dalej, „teza: ‘byt jest’, jest prawdziwa dla bytu jako pierwszej zasady w sensie niesprzeczności, ale nie w sensie tożsamości, a zatem oznacza w tym przypadku ‘byt jest niesprzeczny’ (*persystencja*) a także ‘byt nie jest tożsamy’”⁶⁴. Co to znaczy, że byt wszechświata jest niesprzeczny? „Zasada niesprzeczności oznacza zasadę, która nie ma nic wspólnego ze sprzecznością”, a więc „niesprzeczność nie jest przewyciężeniem sprzeczności, ponieważ sprzeczność po prostu

⁵⁵ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, dz.cyt., 230.

⁵⁶ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 548.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ *Persistir* oznacza w języku hiszpańskim trwać, a *persistencia* trwanie. W niniejszym tekście stosuje się specjalnie sztucznie utworzone w języku polskim słowo *persystencja*, aby podkreślić to, że chodzi o pewien konkretny koncept filozofii Leonarda Polo oraz aby nie zatracić waloru pewnej gry słów, która występuje w języku hiszpańskim: *per-sistencia* wobec *ex-(s)istencia* i *sub-sistencia*.

⁵⁹ „To, co transcendentalne, znaczy transkategorialne, transpredykamentalne, transfizyczne; metafizyczny i transcendentalny z tego punktu widzenia są równoznaczne, jako że metafizyka jest tym, co jest wykracza poza fizykę”. L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, dz.cyt., 119.

⁶⁰ Tamże, 230.

⁶¹ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 469.

⁶² L. Polo, *Antropología trascendental*, t. I, dz.cyt., 161. „Nie wystarczy być naturą, aby być esencją, ponieważ esencja oznacza doskonałość, a natura oznacza zasadę działania ku doskonałości. W fizyce doskonałością jest uporządkowanie. Natury spełniają porządek”. Tamże, 160.

⁶³ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, dz.cyt., 228. „Jeżeli *esse* odpowiada współprzyczynowościom częściowym [...] a nie wyłącznie pełnej współprzyczynowości [czyli czwórprzyczynowości], wówczas sprowadzamy *esse* do porządku predykamentalnego”. Tamże, 229.

⁶⁴ L. Polo, *El acceso al ser*, OC, Vol. II, Pamplona 2015, 48.

nie istnieje, nie jest rzeczywista. Można ją pomyśleć, ale nie jest rzeczywista”⁶⁵. Zgodnie z powyższym, *zasada niesprzeczności* nie jest równoważna *zasadzie sprzeczności*, ponieważ jeśli ta druga jest logiczna, to pierwsza jest realna: „w koncepcie ‘jest’ jest ono zjednoczone z tym, ‘co jest’; jednak konceptualnie ‘jest’ jako akt istnienia nie jest znane. Rozróżnienia realnego między aktem istnienia a istotą nie należy mylić z kwestiami odnoszącym się do konceptu logicznego”⁶⁶.

To, że istnienie wszechświata jest zasadą niesprzeczności, znaczy, że „rzeczywistości nie można usunąć, bo *‘persystuje’*⁶⁷, a w *persystencji* trzeba widzieć niesprzeczność”⁶⁸. Dlatego istnienie wszechświata jest „początkiem, który ani nie ustaje, ani nic za nim nie podąża. [...] W porządku istnienia sprzeczne jest zaprzestanie (zaprzestać to przestać istnieć; jeśli istnienie jest aktem, to zaprzestanie jest nie-aktem) i podążanie (podążanie, w porządku istnienia, jest podążaniem przez nie-istnienie, czyli oznacza zaprzestanie). Istnienie, które nie ustaje i za którym nic nie podąża zwie się *persystowaniem*”⁶⁹. Stąd, „gdyby *persystencja* miała się skończyć, *nigdy* by jej nie było. [...] Jej anihilacja nie wchodzi w grę; [anihilacja] w swym odniesieniu do stworzenia wyraża niestanie się. [...] Istnienie *pewnego razu* nie przystaje do *persystencji*”⁷⁰.

W myśl tego, co zostało wyjaśnione powyżej, „można poddać analizie zasadę niesprzeczności, jeśli dopuści się następujące równoważności: zasada niesprzeczności = stworzony akt istnienia = egzystencja = persystencja [...] = początek, który ani nie ustaje, ani nic za nim nie podąża”⁷¹. Analiza aktu istnienia wszechświata jest właśnie jego istotą, przy czym „analiza egzystencji nie jest jej rozważaniem mentalnym. Jeśli egzystencja nie jest predykatem, to tym bardziej esencja nie jest predykatem egzystencji. W żadnym wypadku nie ma sensu pretendowanie do komponowania esencji i egzystencji. Egzystencja musi być rozumiana jako realny warunek spójności esencji. Oznacza to tylko to, że esencji odpowiada egzystencja o tyle, o ile ta pierwsza ma sens analizy”⁷². „Zależność ta oznacza, że esencja nie ma żadnego

⁶⁵ L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, dz.cyt., 391.

⁶⁶ L. Polo, *Antropología trascendental*, t. I, dz.cyt., 92, przypis 78.

⁶⁷ „*Persystowanie* jest jednym z sensów aktu istnienia. Można to ukazać zaznaczając, że *ex* egzystencji [*existencia*] nie jest *sub* subsystencji [*subsistencia*] ani *con* konsystencji [*consistencia*], ale właśnie *per* persystencji”, tamże, 338, przypis 74.

⁶⁸ L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, OC, Vol. III, Pamplona 2015, 172–173.

⁶⁹ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 329.

⁷⁰ L. Polo, *El ser I. La existencia extramental*, dz.cyt., 61–62.

⁷¹ L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 329.

⁷² L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, dz.cyt., 96. „Esencja jest rozróżnieniem i wzajemnością przyczyn. Przyczyny są analizą pierwszej zasady; pierwsza zasada podlega analizie tylko w przyczynach, które nie są przyczynami jedne drugich, ale są przyczynami *ad invicem*, współprzyczynami”. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, dz.cyt., 329. Należy podkreślić, że „pierwsza zasada tożsamości nie podlega analizie. Jako *actus essendi* zasada tożsamości nie jest istnieniem (stworzonym) wszechświata”. Tamże, 330. Natomiast „istnienie jako *persystencja* jest odniesieniem do tożsamości, która jest jej fundamentem”. L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, dz.cyt., 97.

W swojej metafizyce Leonardo Polo przyjmuje trzy klasyczne pierwsze zasady. Pierwszą zasadą niesprzeczności jest akt istnienia wszechświata, czyli *persystencja*; pierwszą zasadą tożsamości jest

odrębnego statusu, co znaczy, że nie zależy od aktywności przyczynowej jako skutek, lecz ściśle jako analiza⁷³.

Krótko mówiąc, „esencja nie jest rezultatem aktywności egzystencjalnej. Prezentowanie do rozpatrywania esencji [jako pochodzącej] od egzystencji jest zapomnieniem o tym, że egzystencja jest odniesieniem do tożsamości stwórczej”. Podobnie „analiza nie może być tożsama realnie z tym, co jest analizowane; co implikuje, że ani analiza nie jest rzeczywistością, ani rzeczywistość nie jest realnie analizowana⁷⁴. Dlatego to „pasywność [esencji] odróżnia esencję od egzystencji⁷⁵”.

8. PODSUMOWANIE

1. Leonardo Polo uważał, że metafizyka jest dziedziną filozofii, której przedmiotem jest istnienie pozamyślowe (hiszp.: *el ser extramental*): akt istnienia rzeczywistości fizycznej. Dlatego *energeia* – pierwszy sens aktu, o którym mówi Arystoteles – czyli akt myślenia, nie należy do zakresu rozważań metafizyki, ale do epistemologii i antropologii.

2. Drugi arystotelesowski sens aktu – *entelecheia* – jest według Polo ekstrapolacją *energei* na rzeczywistość fizyczną. Oznacza to, że rzeczom fizycznym jako *entelechiom* Arystoteles przypisał stabilność i niezmienność cechującą akty myślowe. Innymi słowy, substancja entelechiczna w ujęciu arystotelesowskim jest po prostu aktem, podczas gdy w rzeczywistości jest również potencją. Arystotelesowskie

akt istnienia Boga, w którym esencja jest tożsama z egzystencją; pierwszą zasadą przyczynowości (przyczynowość transcendentalna) jest pochodzenie stworzenia od Stwórcy, źródła wszelkiego stworzenia.

W metafizyce Leonarda Polo nie ma – jak widać – miejsca na osobowy akt istnienia człowieka i nie jest to pominięcie ani błąd, gdyż osoba jako akt istnienia przynależy do *antropologii transcendentalnej*, która jest według niego dziedziną filozofii przekraczającą metafizykę z racji na swój przedmiot i metodę. Przedmiotem metafizyki są akty istnienia nieosobowe (nawet Bóg w takim ujęciu metafizyki rozważany jest jako akt czysty, tożsamość egzystencji i esencji, czy źródło wszelkiego istnienia, ale nie jako Bóg osobowy), natomiast przedmiotem *antropologii transcendentalnej* są akty istnienia osobowe. Metodą metafizyki jest *wrodzona zdolność pierwszych przyczyn* [*hábito innato de los primeros principios*], natomiast metodą *antropologii transcendentalnej* jest *wrodzona zdolność mądrości* [*hábito innato de sabiduría*]. Zarówno przedmiot, jak i metoda *antropologii transcendentalnej* są wyższe od przedmiotu metafizyki, gdyż rzeczywistości duchowe (wolne, osobowe) są wyższe od rzeczywistości fizycznej (konieczne, nieosobowe).

Nie jest to miejsce na szersze rozwinięcie koncepcji *antropologii transcendentalnej*, którą Leonardo Polo uznawał za szczyt swoich osiągnięć filozoficznych. Główne jej założenia wyłożył w *Antropología transcendental*, OC, Vol. XV, Pamplona 2016. Pierwszy jej tom, poświęcony egzystencji osoby ludzkiej, wydał w 1999 r., a drugi, o esencji osoby, opublikował w 2003 r.

⁷³ L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, dz.cyt., 97. „Rozróżnienie realne nie oznacza, że z jednej strony znajduje się esencja i z drugiej egzystencja, bo myśleć w ten sposób to interpolować istnienie dla każdej z nich, co nie może mieć realnej wartości i pociąga za sobą utratę transcendentalności. [Rozróżnienie realne znaczy,] że esencja zależy od egzystencji”. L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, OC, Vol. I, Pamplona 2015, 275.

⁷⁴ Tamże, 97.

⁷⁵ Tamże.

pojęcie potencji (gr. *dynamis*) należy poszerzyć, ponieważ przynależy ono także samej substancji, a nie tylko jej przypadłościom.

3. Poszerzenia pojęcia potencji dokonał św. Tomasz z Akwinu, przyznając substancji charakter potencjalny względem trzeciego sensu aktu: aktu istnienia (łac. *esse*). Akwinata, inaczej niż Arystoteles – który uważał, że istnienie świata jest konieczne – uznawał fakt, że świat wcale nie musiał zaistnieć, gdyż Bóg stworzył go z wolnością. Stąd Tomasz dokonał rozróżnienia realnego *essentia-esse*: istota (łac. *essentia*) świata istnieje, ale mogłaby nie istnieć. Istnienie jest aktem wobec istoty, czyli potencji odpowiadającej temu aktowi.

4. Na pytanie: ile jest aktów istnienia w rzeczywistości fizycznej, Polo odpowiada, że jest jeden. I jednemu aktowi istnienia świata przynależy jedna istota. Mnogość i zmienność bytów fizycznych nie wynika ze stwarzania coraz to kolejnych aktów istnienia i istot przez Stwórcę, ale ze złożoności i współoddziaływania czterech przyczyn fizycznych w bytach.

5. Cztery arystotelesowskie przyczyny fizyczne (materialna, formalna, sprawcza i celowa) tworzą wspólnie rzeczywistość fizyczną. Polo podkreśla, że są one współprzyczynami: żadna z nich nie istnieje w oderwaniu od pozostałych.

6. Takie ujęcie przyczynowości fizycznej prowadzi do uściślenia znaczeń następujących pojęć: substancja jest dwuprzyczynowością (przyczyna materialna i formalna); natura jest trójprzyczynowością (przyczyna materialna, formalna i własna sprawcza); esencja (czyli istota) jest czwórprzyczynowością (przyczyna materialna, formalna, sprawcza i celowa). Substancja jako dwuprzyczynowość hylemorficzna jest skrajnie niestabilna, gdyż zależy od przyczyn sprawczych zewnętrznych. Natury w ścisłym sensie są to ciała żywe. Esencja jest jednością porządku współprzyczyn fizycznych.

7. Fundamentem tak ukonstruowanej istoty świata jest jego akt istnienia, czyli „persystencja”: jest to trwanie, które nie ustaje i za którym nie podąży nic. Egzystencjalny fundament świata jest jedną z pierwszych zasad rzeczywistości: pierwszą zasadą niesprzeczności. Sprzeczność jest możliwa w porządku myśli, natomiast rzeczywistość fizyczna jest niesprzeczna: „byt jest, a niebytu nie ma”. Persystencja nie jest pierwszą zasadą tożsamości (jest nią Bóg, w którym istota jest tożsama z istnieniem), ani pierwszą zasadą przyczynowości (jest nią pochodzenie persystencji od Stwórcy).

8. Stworzone akty istnienia duchowe (osoby) przewyższają akt istnienia świata, gdyż są wolne i zdolne do poznawania i miłości. Dziedzina filozofii, której przedmiotem jest według Leonarda Polo antropologia transcendentna, niebędąca częścią metafizyki, ale stojąca wyżej od niej.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, *Kategorie*, tłum z gr. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1975.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. z gr. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa: PWN 1990.
- Castillo Córdova G., *El hallazgo aristotélico del acto y la prosecución metafísica*, Miscelánea Poliana, (2006) 6, 3–18.
- Polo L., *El acceso al ser*, OC, Vol. II, Pamplona: EUNSA 2015.
- Polo L., *Antropología trascendental*, t. I, OC, Vol. XV, Pamplona: EUNSA 2016.
- Polo L., *Antropología trascendental*, t. II, OC, Vol. XV, Pamplona: EUNSA 2016.
- Polo L., *El conocimiento del universo físico*, OC, Vol. XX, Pamplona: EUNSA 2015.
- Polo L., *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, OC, Vol. VII, Pamplona: EUNSA 2019.
- Polo L., *Epistemología, creación y divinidad*, OC, Vol. XXVII, Pamplona: EUNSA 2015.
- Polo L., *La esencia del hombre*, OC, Vol. XXIII, Pamplona: EUNSA 2015.
- Polo L., *Evidencia y realidad en Descartes*, OC, Vol. I, Pamplona: EUNSA 2015.
- Polo L., *Presente y futuro del hombre*, OC, Vol. X, Pamplona: EUNSA 2017.
- Polo L., *Prólogo a Ricardo Yepes: La doctrina del acto en Aristóteles*, 1993, w: L. Polo, *Escritos Menores* (1991–2000), OC, Vol. XVI, Pamplona: EUNSA 2017, 125–129.
- Polo L., *El ser I. La existencia extramental*, OC, Vol. III, Pamplona: EUNSA 2015.
- Fabro C., *La nozione metafísica di partecipazione*, Torino: Società Editrice Internazionale 1950.
- Fabro C., *Partecipazione e causalità*, Torino: Società Editrice Internazionale 1960.
- Leibniz G.W., *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. z fr. S. Cichowicz, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1969
- Padiál J.J., *Aporías aristotélicas y hegelianas sobre la vida orgánica*, w: *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, red. J.F. Sellés, M.I. Zorroza, Pamplona: EUNSA 2018, 133–151.
- Sellés J.F., *Un gran don de Dios para la filosofía*, w: *Filósofo, maestro y amigo. Testimonios sobre Leonardo Polo*, red. G. Soriano, M.I. Zorroza, G. Castillo, J.F. Sellés, Pamplona: EUNSA 2018, 499–524.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, tłum. z łac. W. Seńka, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O zasadach natury*, tłum. z łac. K. Majcherek, Roczniki Filozoficzne, t. LXIV, (2016) 1, 131–151.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Q. d. de anima*.

REAL DISTINCTION *ESSE–ESSENTIA* IN METAPHYSICS ACCORDING TO LEONARDO POLO

Summary

In order to lead metaphysics out of the crisis, according to Leonard Polo it is necessary to recover for philosophy its greatest achievements and rethink its fundamentals and correct possible aporias. These include Aristotle's too narrow approach to the concept of potency (substances are in fact potential), or the adoption of too many acts of existence and essences in physical reality. According to Polo, the world has one act of existence and one essence, while the multiplicity of beings comes from the interaction of four physical causes: material, formal, causative and final. The unity of the order of these co-causes creates one essence, which corresponds to one act of existence of the world: persistence. The existence of the universe is the first principle of non-contradiction, while the first principle of identity is the Creator, from whom everything comes. The object of Leonardo Polo's metaphysics is the act of existence of the physical world, whereas the created acts of spiritual existence (persons) are the object of transcendental anthropology, which stands above metaphysics.

Key words: *energeia, entelecheia*, physical causes, essence, act of existence, persistence

Nota o Autorze

Ksiądz **Adam SOŁOMIEWICZ** – w 2010 r. uzyskał tytuł magistra z geografii na Uniwersytecie Warszawskim. W latach 2008–2011 pracował w szkole podstawowej i gimnazjum jako nauczyciel geografii. We wrześniu 2011 r. rozpoczął studia licencjackie z teologii na rzymskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie. Po dwóch latach w Rzymie, przeniósł się na Uniwersytet Nawarry, gdzie w 2014 r. uzyskał tytuł licencjata z teologii. Zrealizował również studia magisterskie z filozofii na tej uczelni, zakończone w 2016 r. dyplomem w dziedzinie antropologii i etyki. W październiku 2016 r. wyświęcony diakonem przez biskupa Javiera Echevarría, prałata Opus Dei, a w kwietniu 2017 r. przyjął święcenia prezbiteratu z rąk kardynała Giuseppe Bertello. Uzyskał stopień doktora filozofii na podstawie pracy doktorskiej na temat pojęcia osoby ludzkiej według antropologii Leonardo Polo. Kontakt e-mail: adam.solomiewicz@gmail.com

JAKUB AKONOM

Akademia Katolicka w Warszawie

**SŁUŻBA Kobiet W LITURGII – TRADYCJA KOŚCIOŁA
A WSPÓŁCZESNA PRAKTYKA PASTORALNA
STAN BADAŃ NA ROK 2020
PRZED OGŁOSZENIEM MOTU PROPRIO *SPIRITUS DOMINI*¹**

Słowa kluczowe: ministranci, ministrantki, służba liturgiczna, kobiety, dziewczęta, liturgia

1. Wprowadzenie. 2. Starotestamentalne pierwowzory posługi. 3. Ewangeliczny kontekst posługi liturgicznej. 4. Kobiety w liturgii od Soboru Watykańskiego II. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Zagadnienie służby w szeregach ministranckich przez dziewczęta i kobiety budzi dzisiaj wiele kontrowersji i jest szeroko komentowane. Niewątpliwie należy to określić jako materię bardzo delikatną, po pierwsze, dotyczy ona sprawowania liturgii i czynnego w niej udziału, co samo w sobie stanowi ogromną wartość, po drugie, sprawa odnosi się do kwestii równości płci, która w dzisiejszych czasach podlega znacznym nadużyciom, bywając ideologizowana i dopasowywana do aktualnych prądów i koncepcji światopoglądowych, stojących w sprzeczności z Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Kwestia spełniania posług liturgicznych przez dziewczęta i kobiety wymaga zrozumienia i znajomości dokumentów Kościoła, które wraz z literaturą przedmiotu są fundamentem niniejszego artykułu.

Celem artykułu jest ukazanie zmian na przestrzeni dziejów sprawowania kultu oraz doprecyzowanie zakresu możliwości i ogólnych kompetencji kobiet i dziewcząt w czasie celebracji. Niniejszy artykuł w swojej głównej obszarze został podzielony na cztery części. W pierwszej z nich omówione zostały pierwowzory posługujących z czasów Starego Testamentu. Druga część charakteryzuje ewangeliczny kontekst posługi liturgicznej. W trzeciej części opisano rozwój posługi ministranckiej na przestrzeni wieków. Czwarta część dotyczy okresu od Soboru Watykańskiego II, a więc czasu realnej odnowy liturgicznej w Kościele powszechnym i w Polsce.

¹ Franciszek, Motu proprio *Spiritus Domini*, 10.01.2021.

2. STAROTESTAMENTALNE PIERWOWZORY POSŁUGI

Aby móc przeprowadzić dogłębną analizę rozwoju formacji służby liturgicznej, należy sięgnąć do sprawowanego przez Naród Wybrany kultu Boga, opisanego na kartach Starego Testamentu². Należy zauważyć, że pierwszymi posługującymi, których można odnaleźć na kartach Pisma Świętego, są mężczyźni z pokolenia Lewiego. To oni pomagali kapłanom w wypełnianiu ich obowiązków, a także troszczyli się przybytek oraz samych szafarzy, nie mogli jednak zbliżyć się do ołtarza i składać ofiar³. Rolą Lewitów było także głoszenie słowa do zebranego ludu oraz wędrownie nauczanie⁴. Zbieżność zadań z dzisiejszymi kompetencjami ministrantów wskazuje, iż to właśnie synowie Lewiego stanowią wzór obecnej posługi w świątyni i poza nią, w swoim postępowaniu wskazują bowiem na służebną i apostołską misję ministrantów⁵.

Kolejnym biblijnym archetypem ministranta jest Samuel, żyjący w XI w. przed narodzeniem Jezusa Chrystusa. Jego powołanie do służby Bogu jest szczególne. Anna, niepełna matka, w modlitwie wyprosiła możliwość poczęcia i urodzenia dziecka, w zamian za to obiecując, iż jeśli dozna łaski, o którą prosi, jej dziecko zostanie przeznaczone Bogu⁶. W przyjściu na świat Samuela objawia się więc wola Pana, w tym wydarzeniu można, w kontekście modlitwy Anny, dostrzec również element powołania do posługi, gdyż, podobnie jak wielcy prorocy, Samuel narodził się łona niepełnej kobiety. Wydarzenie to jest poświadczeniem szczególnego charyzmatu, jaki człowiek otrzymuje od Stwórcy, łaski, którą ma realizować zgodnie z Jego wolą. Samuel wzrastał w świątyni, gdzie rozwijał się pod kierunkiem kapłana Helego. Śpiąc w pobliżu Arki Przymierza, otrzymał przesłanie od Boga, wszedł w bezpośrednią relację z Najwyższym, został bowiem wezwany po imieniu⁷. Wybranie Samuela przez Pana sprawiło, że z czasem stał on się znanym i chętnie słuchanym prorokiem, mężem Bożym. Zawsze kierował się wolą Stwórcy, nawet jeśli on sam miał inne rozeznanie, zawsze podporządkowywał się Jego Słowu, które było dla niego wyznacznikiem postępowania⁸. Należy zaznaczyć, iż archetypiczna funkcja Samuela względem współczesnych posługujących nie opiera się tylko na jego szczególnym wyborze i postępowaniu. Podobieństwem może być także szata, której używał, wykonany z lnianego materiału efod, przypominający dzisiejsze alby⁹. Szczególna szata odróżnia bowiem posługujących od pozostałych uczestników zgromadzenia liturgicznego nie w celu ich wywyższenia, ale podkreślenia rangi sprawowanych przez nich czynności.

² *Skąd się wzięli ministranci?*, w: <http://parafiarzepin.pl/ministranci/skad-sie-wzieli-ministranci.html> (dostęp: 10.01.2021).

³ Lb 18, 2–6.

⁴ 2 Krn 17, 8–9.

⁵ *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, Warszawa 2009, 72.

⁶ 1 Sm 1, 11–20.

⁷ 1 Sm 3, 1–19.

⁸ *Ministrant z Szilo*, w: <https://www.ministranci.pl/Archiwum/2012/1-2012/Z-komza/Biblia/Ministrant-z-Szilo> (dostęp: 10.01.2021).

⁹ S. Gądecki, *List do ministrantów*, Poznań 2004, w: <https://liturgia.wiara.pl/doc/420670.List-do-ministrantow> (dostęp: 10.01.2021).

3. EWANGELICZNY KONTEKST POSŁUGI LITURGICZNEJ

Ewangelia według św. Łukasza wskazuje, iż w czasie przebywania Jezusa w świątyni, był tam obecny także sługa, któremu Pan oddał zwój po przeczytaniu fragmentu Księgi Proroka Izajasza¹⁰. Należy domniemywać, iż sługa ten zajmował się świątynią, a także ułatwiał przybywającym tam Żydom sprawowanie kultu oraz modlitwę. W tym znaczeniu rola świątynnego sługi podobna jest do zakresu obowiązków współczesnych ministrantów, którzy także posługują przy księgach i troszczą się o porządek w przestrzeni prezbiterium kaplic i kościołów.

Kolejny przykład, mogący obrazować posługiwanie jako czynność właściwą płci męskiej jest opisany w Ewangelii według św. Jana, we fragmencie mówiącym o cudownym rozmnożeniu chleba i ryb¹¹. Występuje tam, dostrzeżony przez apostoła Andrzeja, *chłopiec, który ma pięć chlebów jęczmiennych i dwie ryby*¹². Ów chłopiec stał się jednym z najpopularniejszych przykładów posługi ministranckiej¹³. Gdyby nie jego obecność, Chrystus nie mógłby tak szybko nakarmić głodnego ludu, to właśnie on był w posiadaniu niezbędnej do tego materii. Fakt ten podkreśla, jak ważna, także w czasach współczesnych, jest posługa ministrancka¹⁴. Ów chłopiec, praministrant, przyczynił się do cudu, który poprzez działanie Zbawiciela stał się zapowiedzią sprawowanych w przyszłości celebracji misterium Eucharystycznego¹⁵.

Należy zaznaczyć, że Chrystus, Najwyższy Kapłan, także był mężczyzną, a spośród grona ludzi, którzy go otaczali, wybrał na pierwszych apostołów również tylko i wyłącznie mężczyzn¹⁶. Kolejni apostołowie, którzy szli za Jezusem i Jego nauczaniem, również byli płci męskiej¹⁷. Także siedemdziesięciu dwóch uczniów, których powołał Chrystus, było mężczyznami, co można wnioskować z kontekstu Ewangelii¹⁸. Znamienne jest, że kluczowe funkcje, niezbędne do zrealizowania publicznej działalności Jezusa, zlecał On właśnie apostołom.

Piotr, Jakub i Jan zostali wybrani przez Chrystusa, aby udać się wraz z Nim, bez pozostałych uczniów na wysoką górę Tabor, aby tam mogło nastąpić przemienienie Jezusa¹⁹. Był to szczególny akt zaufania do trzech wybranych apostołów, gdyż to właśnie oni mogli doświadczyć przeobstwienia Chrystusa, dostrzec Jego chwałę w otoczeniu wielkich postaci Starego Testamentu; Mojżesza i Eliasza. Piotr w imieniu dwóch pozostałych apostołów proponuje wykonanie czynności służebnej wobec Chrystusa i Proroków, a więc rozstawienia namiotów. Tym samym interpretacja Przemienienia Pańskiego przez Piotra została zinterpretowana jako nadejście czasów

¹⁰ Łk 4 17–20.

¹¹ J 6, 1–13.

¹² J 6, 9.

¹³ *Homilia w czasie Mszy św. z okazji jubileuszu Liturgicznej Służby Ołtarza* (Tarnów – Katedra, 17 września 2011 r.), w: <https://currenda.diecezja.tamow.pl/archiwum/09-11/art-10.php> (dostęp: 10.01.2021).

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Historia ministrantów*, w: <http://www.psmlublin.pl/historia-ministrantow/> (dostęp: 10.01.2021).

¹⁶ Por. Mt 4, 18–22.

¹⁷ Dz 1, 12–14.

¹⁸ Łk 10, 1–12.

¹⁹ Mk 9, 2–9.

mesjańskich oraz eschatologicznych, była to więc z jego strony próba podjęcia odpowiedzialności za sytuację, w której się znalazł i szczerą chęć posługi w szczególnym momencie²⁰. Apostoł wyszedł z założenia, że rozłożenie namiotu sprawi, że wydłuży się czas cudu, bądź też, spełniając taką funkcję wobec Boga, wypełni on tradycję Święta Namiotów²¹.

W dalszym etapie publicznej działalności Jezusa Chrystusa apostołowie nadal podejmują się odpowiedzialności za wykonanie poleceń swojego Mistrza. Ewangelie według św. Łukasza, św. Marka oraz św. Mateusza, opisując przebieg przygotowań do uroczystego wjazdu do Jerozolimy, wskazują, iż Chrystus zlecił dwóm spośród swoich uczniów, aby przyprowadzili mu ośle²². Jezus w Łukasowym opisie zaznaczył, iż ma to być zwierzę, które nie było jeszcze dosiadanane przez nikogo innego²³. Dwaj uczniowie, posłani przez Pana: *poszli i znaleźli [wszystko] tak, jak im powiedziano*²⁴. Scena ta, wraz z późniejszym wjazdem, ukazuje zaufanie, jakim Syn Boży obdarzył tych, których wybrał. Dzięki właściwie wypełnionemu przez nich obowiązkowi, mogły się wypełnić zapowiedzi Pisma, Chrystus mógł w tryumfie wjechać do Jeruzalem. Ewangeliczny opis ukazuje, tak jak poprzednie, iż z pozoru nieistotne, poboczne działania, stanowią całość Bożego zamysłu, wpisując się w Jego plan.

Kluczowym i najważniejszym wątkiem w całym Piśmie Świętym, dotyczącym pierwowzorów współczesnych funkcji ministranckich, jest posłanie uczniów do sali na górze, aby przygotowali tam paschalną wieczerzę²⁵. Wybrani przez Chrystusa apostołowie nie są przypadkowi, Piotr i Jan od początku towarzyszyli mu w nadzwyczajnych sytuacjach, stając się jednymi z najbardziej zaufanych członków kolegium apostoelskiego. Wybrani przez Jezusa muszą więc zatroszczyć się nie tylko o miejsce, ale także o pokarm, zwyczajowo spożywany podczas tego święta. To właśnie Piotr i Jan jako pierwsi dostarczyli materię sakramentu, tj. chleb oraz wino. Dzięki ich posłudze mogło się dokonać ustanowienie sakramentu Eucharystii, a przez ich obecność w Wieczerniku została przekazana całemu Kościołowi tradycja konsekracji, która trwa aż po dzień dzisiejszy w formie wskazanej przez apostołów²⁶. Dwaj apostołowie poprzez swoją posługę Chrystusowi przyczyniają się również do ustanowienia przez Niego sakramentu kapłaństwa, bezpośrednio związanego ze sprawowaniem Eucharystii²⁷.

²⁰ B. Stypułkowska, *Perykopa o Przemienieniu Pańskim w katechezie biblijnej*, Częstochowskie Studia Teologiczne XXXIV, 2006, 168.

²¹ Uznaje się, iż cud Przemienienia Pańskiego wydarzył się najprawdopodobniej w czasie żydowskiego Święta Namiotów – por. M. Kokot, *Znaczenie i główna myśl przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu Pańskim*, *Collectanea Theologica* 51/1, 33–47.

²² Łk 19, 29–39, Mk 11, 1–11, Mt 21, 1–11.

²³ Łk 19, 30.

²⁴ Łk 22, 13.

²⁵ Łk 22, 7–13.

²⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, *Eucharystia*, 93, w: http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_28.pdf (dostęp: 10.01.2021).

²⁷ T. Nawracała, *Kapłaństwo – sakramentalne początki posługi ministerialnej*, *Studia Gdańskie* XXXVII, 109.

Obecność kobiet w działalności publicznej Jezusa Chrystusa jest niezaprzeczanym, opisanym przez Ewangelistów dokumentem. Jednakże, jak wykazano w powyższej analizie, wszelkie szczególne zadania zostały powierzone mężczyznom. Kobiety nie były jednak wyizolowane i sprowadzone do roli biernych obserwatorek. Należy podkreślić, że stale Zbawicielowi towarzyszyły kobiety, które uwierzyły w Niego i starały się pomagać Mu na każdym kroku (Łk 8, 1–3)²⁸. Grono najbliższych ziemskich przyjaciół Jezusa obejmowało także Martę i Marię, siostry Łazarza (Łk 10, 38–42), a także nawróconą jawno grzesznicę Marię Magdalenę (J 20, 11–18). Należy też przypomnieć kobietę z Betanii, która namaściła ciało Pana na czas męki drogocennym olejkiem (Mk 14, 3–9). Ostatecznie, pod krzyżem znalazły się Matka Boża, jej siostra Maria oraz Maria Magdalena (J 19, 25–27). To właśnie niewiasty były pierwsze, którym dano zaświadczyć o Zmartwychwstaniu (Mk 15, 40–41). Znamienny jest fakt, iż w kulturze tamtego czasu głos kobiety nie był równy głosowi mężczyzny, apostołowie więc sami zweryfikowali prawdziwość relacji o Zmartwychwstaniu Chrystusa, która się potwierdziła (Mk 16, 1–10)²⁹. Jezus w całej swojej relacji z kobietami nie odrzuca ich, ale zachowuje wynikający ze specyfiki ówczesnych czasów dystans, który jednak nie przeszkadza w przebywaniu z nimi i rozmowom³⁰. Wszystkie kobiety, które mogły spotkać Chrystusa, miały okazję odkryć źródło swego życia i doświadczyć swojej prawdziwej tożsamości, znajdując się w obecności Pana³¹. Ich najważniejszą cechą nie jest konkretna posługa, ale wspieranie Zbawiciela poprzez swoją żywą wiarę, którą czerpały z Jego nauczania³².

Wierni świeccy w celebracji liturgicznej

Aby właściwie zrozumieć rolę udziału kobiet w liturgii, należy najpierw poznać głębiej współczesne teologiczne i prawne podstawy posług i funkcji pełnionych przez świeckich w czasie celebracji. Każdy członek Mistycznego Ciała Chrystusa pełni w liturgii posługiwanie (*ministerium*)³³. Definicję posługiwania, pełnionego zarówno przez kapłanów, jak i przez świeckich należy rozszerzyć na trzy kluczowe pojęcia, tj. urzędy (*officia*), funkcje (*munera*), posługi (*ministeria*). Właściwa percepcja powyższych definicji będzie pomocna w zrozumieniu podejmowania czynności liturgicznych, które wynikają ze stopnia święceń, sprawowania urzędów oraz czynnego udziału w kapłaństwie powszechnym.

²⁸ E. Erhlich, *Biblia o kobiecie*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 6, rok XXVIII 1975, 250.

²⁹ J. Szarzec, *Kobiety pierwszego Kościoła*, w: <http://www.portalcel.pl/kobiety-pierwszego-kościoła> (dostęp: 10.01.2021).

³⁰ J. Chmiel, *Model kobiety w Biblii. Zarys hermeneutyczny*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 48 (1995), 257, p. 5.

³¹ D. Steć, *Natura kobiety w ujęciu biblijnym*, 38, w: <https://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentations0/2012-4Stec.pdf> (dostęp: 10.01.2021).

³² J. Eisenberg, *Kobieta w czasach Biblii*, Gdańsk 1986, 284.

³³ Cz. Krakowiak, *Święcenia niższe, posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*, Lublin 2019, 9; por. K. Litawa, *Posługi świeckich w liturgii eucharystycznej – zarys historyczny*, Liturgia Sacra 29 (2022), nr 1, 37–59.

Urząd, a więc *officium ecclesiasticum*, jest zadaniem sprawowanym dla duchowego dobra wiernych, które przeznaczona do niego osoba spełnia na stałe³⁴. W tym kontekście interpretacja kanoniczna dopuszcza pełnienie *officium* także przez świeckich z zastrzeżeniem, że w ich wypadku nie jest to posługa stała³⁵. Według prawa kanonicznego w 2020 r. istnieją jednak dwie posługi (*ministeria*), do których pełnienia w sposób stały można ustanowić także świeckich – są to lektorat oraz akolitat³⁶.

Termin *munus* oznacza funkcję, a więc konkretne zadanie do wykonania, które może zostać zlecone każdemu wiernemu, który na mocy chrztu wszczepiony jest w powszechne kapłaństwo Jezusa Chrystusa³⁷. Funkcja ta winna być adekwatna do jego zdolności oraz talentów, którymi może służyć w liturgii i nie jest przypisana na stałe.

Ministeria – a więc posługi, są związane ze stałym do nich przeznaczeniem, nie mają jedynie charakteru tymczasowego czy nadzwyczajnego. *Ministeria* zakładają stałość, co wiąże się z odkryciem powołania do ich wypełniania i podejmowania wynikających z nich obowiązków³⁸. Posługa w sensie ogólnym bywa także definiowana jako *servitium*, a więc działanie stanowiące wobec Kościoła i świata kontynuację dzieła Chrystusa Pana³⁹.

Rozwój posługi ministranckiej

W połowie II w. po narodzeniu Chrystusa, każde miasto, które było zamieszkiwane przez wyznawców Jezusa, miało do dyspozycji minimum jednego reprezentanta z każdego z trzech stopni święceń: diakonatu, prezbiteratu oraz episkopatu⁴⁰. W okresie intensywnego rozwoju religii chrześcijańskiej nastąpiła konieczność zwiększenia liczby posługujących, aby każdorazowo na zgromadzeniach wspólnoty wystarczyło osób spełniających właściwe funkcje. Z czasem odpowiedzialność za posługę zamiast pierwotnych diakonów przekazano klerikom⁴¹. Ich zaangażowanie w posługę liturgiczną było uzależnione od stopnia otrzymanych święceń niższych⁴². Papież Syrycjusz, zasiadający na tronie piotrowym w latach 384–399, wydał dekret, na mocy którego posługa lektoratu stała się stopniem, przyjmowanym przez tych, którzy zmierzali do święceń kapłańskich⁴³. Około V w. przy

³⁴ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus / Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, Poznań 1984, kan. 145 §1.

³⁵ Cz. Krakowiak, *Święcenia niższe...*, dz.cyt., 37.

³⁶ KPK, kan 230 §1, §2 i §3.

³⁷ *List apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji Soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii*, Watykan 1988, 12. Por. P. Erdö, „*Sacra ministeria*” a publiczne funkcje w Kościele, *Communio* 17 (1997), nr 3, 55,

³⁸ *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, 32.

³⁹ *Instrukcja o niektórych kwestiach. dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, Watykan 15.08.1997, cz. II, §2.

⁴⁰ *Didache* 15, 1–2, w: *Ojcowie Apostolscy*, oprac. W. Myszor, Warszawa 1990, 64.

⁴¹ Justyn, *Apologia* 61, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 97.

⁴² *Święci męczennicy Korneliusz, papież, i Cyprian, biskup*, w: <https://breviarz.pl/czytelnia/swieci/09-16a.php3> (dostęp: 10.01.2021).

⁴³ Por. J. Nowak, *Historia posług w Kościele*, *Liturgia Sacra* 3 (1997), nr 2, 53–57.

katedrach i ważniejszych ośrodkach duszpasterskich pojawiły się szkoły kształcące chłopców do funkcji kantora oraz lektora⁴⁴. Od X w. posługiwanie w liturgii zastrzeżono klerykom, którzy otrzymali już święcenia niższe⁴⁵. W okresie średniowiecza sytuacja prawna ministrantów była skomplikowana i ulegała licznym zmianom, z jednej strony wymagano bowiem, aby byli to klerycy mający już święcenia niższe, z drugiej zaś strony umożliwiano posługę świeckich chłopców, jednak uznając ją za wyjątkową i zastępczą wobec uprawnionych posługujących⁴⁶. Tak było głównie w mniejszych ośrodkach duszpasterskich, gdzie proboszczowie sami przyuczali chłopców do posługi⁴⁷. Kamieniem milowym na drodze kształtowania się przepisów liturgicznych był Sobór Trydencki, który ponownie zlecił posługiwanie przy ołtarzu mającym niższe święcenia. Taki stan rzeczy został początkowo zaaprobowany, o czym świadczą działania św. Karola Boromeusza, który, będąc biskupem, aktywnie działał na rzecz klerykalizacji posługi ministranckiej, dążąc do tego, aby w każdej parafii był przynajmniej jeden kleryk przeznaczony do posługi w liturgii⁴⁸. Z czasem przyjęte ustalenia ponownie zaczęły zanikać, aż w 1583 r. na Synodzie w Reims podjęto decyzję o dopuszczeniu do służby odpowiednio przygotowanych chłopców i młodzieńców⁴⁹. Prawodawstwo kościelne przez lata nie wspominało o możliwości posługi kobiet przy ołtarzu, a opublikowany w 1917 r. Kodeks Prawa Kanonicznego stanowczo jej zakazywał⁵⁰. W 1947 r. Ojciec Święty Pius XII dopuścił oficjalnie do posługi do Mszy Świętej młodych chłopców, zastrzegając, że posługa ta ma stać się początkiem ich drogi ku powołaniu kapłańskiemu⁵¹.

4. KOBIETY W LITURGII OD SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

Jak zostało ukazane powyżej, pierwotnie do posługi liturgicznej, na mocy uświęconej Tradycji dopuszczano, oprócz pewnych wyjątków, przede wszystkim tych, którzy mieli niższe święcenia⁵². Swoistą rewolucją w postrzeganiu celebracji była Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* Soboru Watykańskiego II⁵³. Dokument ów stwierdzał wszczepienie wszystkich ochrzczonych w królewskie kapłaństwo Chrystusa, każda osoba zgromadzona na sprawowaniu

⁴⁴ T. Przybyła, *Formacja ministrantów w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Kraków 2017, 110.

⁴⁵ B. , *Liturgika*, t. III, *Sakramenty*, 156.

⁴⁶ T. Przybyła, dz.cyt., 113.

⁴⁷ F. Blachnicki, *Formacja służby liturgicznej*, 7.

⁴⁸ T. Szwagrzyk, *Ministrant do Mszy św. i jego ubiór*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 10 (1957), 318.

⁴⁹ F. Blachnicki, dz.cyt., 8.

⁵⁰ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, kan. 813, §1.

⁵¹ Pius XII, *Mediator Dei et hominum*, 20 XI 1947, cz. IV, 2, w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html (dostęp: 10.01.2021).

⁵² Por. G. Martimort, *La question de service des femmes à l'autel*, *Notitiae* 16 (1980), 8–16.

⁵³ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, 33.

liturgicznego misterium pełni także funkcję kapłańską, dlatego tym bardziej zaproszona jest do czynnego i aktywnego włączania się w kult Boży. Można więc stwierdzić, że w tym zakresie nie ma żadnych różnic między kobietą, a mężczyzną⁵⁴. Każdy z osób obecnych na liturgii włącza się w nią i celebruje, pełniąc także właściwe sobie funkcje i posługi⁵⁵. Tym samym ostatni Sobór dokonał trwałej zmiany w postrzeganiu przez wiernych swojej odpowiedzialności za wspólnotę Kościoła, a nade wszystko za sprawowanie funkcji w kulcie liturgicznym⁵⁶.

Watykańska Instrukcja *Inter Oecumenici* mówi, iż podczas Mszy św., które nie mają uroczystego charakteru, lektor bądź ministrant może odczytać lekcję i epistolę oraz śpiew międzylekcyjny, który między nimi występuje⁵⁷. Kolejna instrukcja wspominała o nadzwyczajnej sytuacji, kiedy kapłan sprawujący Mszę św. wotywną jest chory lub traci wzrok⁵⁸. W tej sytuacji, na mocy specjalnego indultu czytania mszalne oraz fragment Ewangelii może proklamować lektor bądź ministrant⁵⁹. W takiej sytuacji zezwala się także, aby antyfony mszalne oraz śpiewy międzylekcyjne były wykonane przez lektora, zespół śpiewaków albo lud⁶⁰. Choć przepis ów dotyczy wyjątkowej sytuacji, można uznać, że znacząco zwiększa zakres kompetencji wiernych świeckich w liturgii. Dokumentem, który rozszerzał rozumienie posługujących w liturgii, było *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* wydane w wersji typicznej w 1969 r.⁶¹. Wymienia się w nim m.in. psalmistę, lektora, komentatora oraz posługujących poza prezbiterium, tj. chór i scholę. Na gruncie polskim w 1974 r., na spotkaniu Krajowego Duszpasterstwa Służby Liturgicznej w Niepokalanowie, podjęto w sposób pogłębiony refleksję na formację żeńskich zespołów liturgicznych, ustalając, iż rozwój dziewcząt w liturgii powinien iść równoległe do zespołów ministranckich, z zachowaniem odrębności w zakresie kompetencji⁶². Dziewczęta mogły angażować się jako biel procesyjna oraz przede wszystkim zespoły śpiewacze ubogacające liturgię. Cykl formacyjny miał doprowadzić do wykształcenia liderki akcji charytatywnych oraz merytorycznie przygotowanych do pracy z dziećmi i młodzieżą, podpartych zdobytym już

⁵⁴ A. Krzystek, *Odnowa liturgiczna pięćdziesiąt lat po ogłoszeniu soborowej konstytucji Sacrosanctum Concilium w Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej*, Colloquia Theologica Ottoniana 2/2015, 113.

⁵⁵ Cz. Krakowiak, *Posługi i funkcje świeckich w liturgii w świetle nowego „Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego” i instrukcji „Redemptionis Sacramentum”*, w: *Liturgia i ewangelizacja*, red. W. Kazimieruk, I. Chłopkowska, Warszawa–Siedlce 2005, 21–48.

⁵⁶ A. Słowikowska, *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014, 45.

⁵⁷ Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja Inter Oecumenici. O należyтым wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej 26.09.1964*, 50, AAS 56 (1964).

⁵⁸ Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja Tres adhinc annos. O należyтым wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej 4.05.1967*, p. 18, w: *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie*, Rok LVII, Sierpień 1967, 169–173.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ *Institutio generalis Missalis Romani r. III*, w: *Missale Romanum Ordo Missae*, Watykan 1969.

⁶² T. Przybyła, dz.cyt., 98.

doświadczeniem katechetek⁶³. W 1973 r. ukazała się Instrukcja *Immensae caritatis*, dopuszczająca w wyjątkowej sytuacji udzielenie kobiecie świeckiej zezwolenia, w pojedynczym wypadku pełnić funkcję nadzwyczajnego szafarza Komunii Świętej, z zaznaczeniem, iż jest ona na końcu listy możliwych osób do wykonywania tej posługi, chyba że inaczej wskaże biskup diecezjalny⁶⁴. Instrukcja *Inaestimabile donum* z 3 kwietnia 1980 r. wskazuje, że kobiety mogą być dopuszczane do różnych funkcji w czasie liturgii, np. do czytania Słowa Bożego oraz wezwań modlitwy powszechnej, lecz nie mogą nigdy pełnić posługi ministranta bądź akolity⁶⁵. Przepisy wykonawcze do przywołanej Instrukcji opracowane przez Konferencję Episkopatu Polski nie podejmują wprost roli kobiet w liturgii. Autorzy określają, że modlitwę wiernych może wykonywać diakon, kantor lub lektor, albo też może być ona śpiewana przez scholę⁶⁶. Pozostawiono więc dwuznaczność bez jasnego dookreślenia ułatwiającego interpretację zapisów, choć należy zaznaczyć, iż udział kobiet, zwłaszcza w scholach, był już wtedy praktyką.

W liście z okazji dwudziestej piątej rocznicy ogłoszenia Soborowej Konstytucji *Sacrosanctum Concilium*, O świętej liturgii, ogłoszonej przez Ojca Świętego Jana Pawła II w 1988 r., zostało podkreślone, iż wierni świeccy oraz kapłani, wypełniając powszechne kapłaństwo, wymagają stałego pogłębiania swojej formacji biblijnej i liturgicznej, która umożliwi podejmowania większej odpowiedzialności za Kościół w ramach swojego powołania⁶⁷. W tym samym dokumencie Papież wskazuje, iż w ramach pogłębiania tej odpowiedzialności zarówno świeccy mężczyźni, jak i kobiety mogą otrzymywać od Kościoła nowe funkcje pełnione w liturgii⁶⁸.

Istotnym krokiem otwierającym kobietom drzwi do przestrzeni liturgicznej w Kościele w Polsce jest wybranie w 1993 r. do pełnienia funkcji Nadzwyczajnego Szafarza Komunii Świętej trzynastu sióstr zakonnych z terenów archidiecezji lubelskiej⁶⁹. Prawdziwy przełom nastąpił poprzez wydanie Listu okólnego do Przewodniczących Konferencji Episkopatów w 1994 r., wydanego z polecenia Ojca Świętego Jana Pawła II⁷⁰. Dokument ten podkreśla, że ostateczną decyzję pozostawia się w gestii miejscowego biskupa, który ma poddać tę sprawę własnemu osądowi oraz

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Święta Kongregacja ds. Sakramentów i Kultu Bożego, *Instrukcja Immensae Caritatis na temat ułatwień w przyjmowaniu Komunii sakramentalnej*, 20.01.1973, AAS 65 (1973), 264–271, I–IV.

⁶⁵ Święta Kongregacja ds. Sakramentów i Kultu Bożego, *Instrukcja Inaestimabile Donum w sprawie niektórych norm dotyczących kultu tajemnicy Eucharystycznej*, AAS 72 (1980), 18.

⁶⁶ *Przepisy wykonawcze do Instrukcji Kongregacji ds. Sakramentów i Kultu Bożego Inaestimabile Donum z 3 IV 1980–(11 XII 1980)*, VIII.

⁶⁷ Jan Paweł II, *List apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji Soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii*, Watykan 1988.

⁶⁸ Tamże, por. Cz. Krakowiak, *Teologiczne i normatywne zasady współpracy świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, *Roczniki Teologiczne* 48 (2001), z. 8, 41–44.

⁶⁹ *Ministrantki przy ołtarzu*, w: <https://www.liturgia.pl/Ministrantki-przy-oltarzu/> (dostęp: 10.01.2021).

⁷⁰ *List okólny do Przewodniczących Konferencji Episkopatów*, Prot. N. 2482/93, 15 marca 1994, por. *Notitiae: Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina*, *Notitiae* 30 [1994], 333–335, por. *List do pewnego biskupa*, 27 lipca 2001, *Notitiae* 38 (2002), 46–54.

indywidualnej ocenie potencjalnych skutków przyjęcia tej decyzji dla rozwoju życia liturgicznego w powierzonych mu diecezjach, bez konieczności dostosowania swojego zdania do stanowiska pozostałych członków lokalnych konferencji biskupich⁷¹. Należy pamiętać iż służba kobiet przy ołtarzu, ani nawet innych osób świeckich nie jest naturalna, lecz może nastąpić dzięki dopuszczeniu tych osób do pomocy w sprawowaniu świętych czynności przez konsekrowanych szafarzy⁷². Trzeba jasno zaznaczyć, iż wprowadzenie do służby ministrantek nie stanowi obowiązku, lecz możliwość, stale natomiast należy promować męskie zespoły posługujących w liturgii, są one bowiem uświęconym chwalebna tradycją, stałym źródłem nowych powołań⁷³. Ostatecznie kwestia ministrantek w Kościele powszechnym została potwierdzona w 2004 r. na mocy Instrukcji Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Redemptionis Sacramentum*, która dopuszczała wykonywanie posługi ministranckiej przez dziewczęta i kobiety, z zastrzeżeniem, iż odrębne zdanie może w tej sprawie wyrazić biskup ordynariusz⁷⁴. To, co przez wieki stanowiło pewne tabu, współcześnie spotyka się z akceptacją i uznaniem, z docenieniem roli kobiet we wspólnotach⁷⁵. Należy jednak pamiętać, iż pod żadnym pozorem proboszcz lub rektor kościoła nie może dopuścić ministrantek bez zgody biskupa diecezjalnego⁷⁶.

Kobiety pełnią także istotną rolę w samym przygotowaniu uczestników liturgii, do jej właściwego przeżycia. To właśnie one, zajmując się przekazem wiary w rodzinie, są najczęściej odpowiedzialne za katechezę przekazywaną dzieciom, tj. katechezę domową, przygotowującą do udziału w Paschalnym Misterium Chrystusa⁷⁷. Kobiety mogą także podejmować działalność ewangelizacyjną oraz misjonarską, gdzie poprzez świadectwo życia i przekaz Dobrej Nowiny przybliżają wiernym ducha celebracji liturgicznej⁷⁸.

W 2006 r. Konferencja Episkopatu Polski opublikowała *Wskazania odnośnie do nadzwyczajnego szafarza Komunii Świętej*⁷⁹. W przywołanym dokumencie znajduje się zapis dopuszczający do pełnienia posługi nadzwyczajnego szafarza

⁷¹ Tamże.

⁷² Por. KPK, kan. 228, § 1 i 2, *Międzydykasterialna instrukcja Ecclesiae de mysterio*, 15 sierpnia 1997, nr 4, por. Notitiae 34 [1998], 9–42.

⁷³ *List okólny do Przewodniczących Konferencji Episkopatów*, Prot. N. 2482/93, 15 marca 1994, por. Notitiae: Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina, Notitiae 30 [1994], 333–335.

⁷⁴ *Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Instrukcja Redemptionis Sacramentum*, 25.03.2004, 8, AAS, R. 96, 2004, 549–601.

⁷⁵ D. Borobio, *La mujer come agente de la celebración litúrgica. Servicios y ministerios litúrgicos*, Phase 56 (2016), 139–155.

⁷⁶ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 1986. Por. Cz. Krakowiak, *Ministrantki przy ołtarzu?*, w: <https://www.liturgia.pl/Ministrantki-przy-oltarzu/> (dostęp: 10.01.2021).

⁷⁷ E. Adamiak, *Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, Poznańskie Studia Teologiczne 2 (2001), 91–114.

⁷⁸ Por. KPK Kan. 784 i 785.

⁷⁹ *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski odnośnie do nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej z 9 marca 2006*, w: <https://nszafarze.pl/index.php/o-nas/dokumenty/6-dokumenty> (dostęp: 08.07.2022).

Komunii Świętej nie tylko mężczyźni, ale także siostry zakonne i konsekrowane niewiasty w wieku od 25 do 65 lat⁸⁰.

Nowy program formacyjny, ustalony przez Krajowe Duszpasterstwo Służby Liturgicznej w 2008 r., rozszerza pojęcie służby liturgicznej, zakładając, że dziewczęta i kobiety będą spełniały głównie funkcje związane z posługą słowa, tj. czytały perykopy Pisma Świętego, komentarze i wezwania modlitwy powszechnej⁸¹. Dziewczęta oraz kobiety mogą także podejmować zadania w scholi oraz pełnić funkcję kantora, organistki bądź dyrygentki chóru⁸². Należy także zaznaczyć, iż kobiety mogą przynosić dary ołtarza w czasie procesji z darami⁸³. Tym samym należy odrzucić nieprawdziwe, feministyczne twierdzenia, jakoby kobiety były w Kościele marginalizowane, będąc osobami drugiej kategorii⁸⁴. Kobiety, podobnie jak mężczyźni, mogą spełniać przewidziane prawem funkcje liturgiczne⁸⁵. W tym duchu utworzono w Polsce także pojedyncze szkoły lektora skierowane dla dorosłych kobiet i mężczyzn, aby właściwie przygotować te osoby do posługiwaniu poprzez proklamację Słowa Bożego⁸⁶. Każda z tych posług wpisuje się w strukturę służby liturgicznej rozumianej jako działanie na rzecz tworzenia i czynnego udziału w liturgii w różnych miejscach kościoła. Wyżej wskazany podział kompetencji sprawia, że reprezentantki kobiet ostatecznie były oddalone od sprawowania posług tradycyjnie ministranckich, takich jak: usługiwanie kapłanowi przy ołtarzu oraz przy miejscu przewodniczenia. Tym samym wypełnione zostały zapisy, które stanowiły wyjaśnienie Listu ókólnego do Przewodniczących Konferencji Episkopatów z 1994 r., precyzujące, iż dostęp do funkcji tradycyjnie związanych z posługą ołtarza winien być zastrzeżony dla męskich zespołów liturgicznych⁸⁷.

5. ZAKOŃCZENIE

Reasumując, należy podkreślić, iż przed ogłoszeniem Motu proprio *Spiritus Domini*⁸⁸ pełnienie zadań ministranckich przez dziewczęta i kobiety jest dozwolone tylko za wyraźną zgodą biskupa diecezjalnego. Należy unikać sytuacji, kiedy funkcje

⁸⁰ Tamże, por. J. Krzywkowska, *Wybrane aspekty posłannictwa wiernych według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Kościół i Prawo 4 (17) 2015, nr 2, 39–53.

⁸¹ *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, Warszawa 2009, 44.

⁸² Tamże, 72, 144.

⁸³ Por. *Program formacyjny służby liturgicznej*, 100.

⁸⁴ Por. J. Adamczyk, *Możliwość udziału kobiet w ministerialnej posłudze Kościoła*, Poznańskie Studia Teologiczne 20 (2006), 179–200.

⁸⁵ Por. Cz. Krakowiak, *Święcenia niższe...*, dz.cyt., 104–108.

⁸⁶ S. Szczepaniec, *Program formacyjny służby liturgicznej*, *Anamnesis* 21, 2015, nr 2 (81), 59–64.

⁸⁷ Wyjaśnienie Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 15 marca 1994 r. przypomniane i potwierdzone przez prefekta tejże Kongregacji 27 lipca 2001 r., w: <https://kosciol.wiara.pl/doc/489504.Wskazania-Episkopatu-Polski-po-ogloszeniu-nowego-wydania/12.>, por. *Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, Warszawa 2009, przyp. 46.

⁸⁸ Franciszek, *Motu proprio Spiritus Domini*, 10.01.2021, w: http://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html.

te przekazywane są w zakres obowiązków kobiet i dziewcząt bez odpowiedniego przygotowania wiernych w zakresie regulujących tę kwestię przepisów oraz katechezy dotyczącej wspólnotowego charakteru celebracji. Wydaje się słuszne, aby przede wszystkim wspierać męskie zespoły liturgiczne, tworzące naturalny, dobry klimat wzrostu przyszłych pokoleń kapłanów. Optuje za tym nie tylko tysiące lat tradycji męskiego posługiwania, utrwalonego na kartach Pisma Świętego i w dokumentach Kościoła, ale także praktyka pastoralna, z którą prościej jest docierać do grup jednolitych płciowo niż koedukacyjnych. Zaangażowanie kobiet w służbę liturgiczną, które umożliwiły kobietom stosunkowo niedawne reformy liturgicznej, jest godne szacunku i zastosowania w praktyce duszpasterskiej, musi być jednak poprzedzone stosownym przygotowaniem zarówno podejmujących służbę, jak i samych wiernych. Udział w zespołach śpiewających i różnoraka posługa śpiewu, redagowanie i odczytywanie wezwań modlitwy powszechnej, przynoszenie darów ołtarza, również może prowadzić do nawiązania głębokiej relacji z Chrystusem i w konsekwencji także zaowocować dobrze ugruntowanym powołaniem zakonnym bądź rodzinnym.

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte

Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu wyd. V Poznań 2012.

Nauczanie Kościoła

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus / Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus.

Franciszek, Motu proprio *Spiritus Domini 10.01.2021*, w: http://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html.

Franciszek, Motu proprio *Spiritus Domini 10.01.2021*.

Institutio generalis Missalis Romani r. III, w: *Missale Romanum Ordo Missae*, Watykan 1969.

Instrukcja Inaestimabile Donum w sprawie niektórych norm dotyczących kultu tajemnicy Eucharystycznej, AAS 72 (1980), 18

Instrukcja o niektórych kwestiach. dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów, Watykan 15.08.1997.

Jan Paweł II, *List apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji Soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii*. Watykan 1988.

Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Instrukcja Redemptionis Sacramentum, 25.03.2004. 8, AAS, R. 96, 2004, 549–601.

List apostolski w dwudziestą piątą rocznicę ogłoszenia Konstytucji Soborowej „Sacrosanctum Concilium” o świętej liturgii. Watykan 1988, 12.

List okólny do Przewodniczących Konferencji Episkopatów, Prot. N. 2482/93, 15 marca 1994, por. *Notitiae: Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina* Notitiae 30 [1994], 333–335, por. *List do pewnego biskupa*, 27 lipca 2001, Notitiae 38 (2002), 46–54.

- Międzydykasterialna instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, 15 sierpnia 1997, nr 4, por. *Notitiae* 34 [1998], 9–42.
- Pius XII, *Mediator Dei et hominum*, 20 XI 1947 r., w: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html, (dostęp z dnia 10.01.2021).
- Przepisy wykonawcze do Instrukcji Kongregacji ds. Sakramentów i Kultu Bożego Inaestimabile Donum z 3 IV 1980 – (11 XII 1980)*, p. VIII.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 1986.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii Świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 1986.
- Święta Kongregacja ds. Sakramentów i Kultu Bożego,
- Święta Kongregacja ds. Sakramentów i Kultu Bożego, *Instrukcja Immensae Caritatis na temat ułatwień w przyjmowaniu Komunii sakramentalnej* 20.01.1973, AAS 65 (1973), 264–271, I–IV.
- Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja Inter Oecumenici. O należytych wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej* 26.09.1964, 50, AAS 56 (1964).
- Święta Kongregacja Obrzędów, *Instrukcja Tres adhinc annos. O należytych wykonywaniu Konstytucji o Liturgii Świętej* 4.05.1967, p. 18, w: *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie, Rok LVII, Sierpień 1967*, 169 – 173.
- Wyjaśnienie Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z 15 marca 1994 r. przypomniiane i potwierdzone przez prefekta teże Kongregacji 27 lipca 2001 r.*

Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski

- Dyrektorium Duszpasterstwa Służby Liturgicznej*, Warszawa 2009.
- Program formacyjny służby liturgicznej*, 2013.
- Wskazania Konferencji Episkopatu Polski odnośnie do nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej z 9 marca 2006*, w: <https://nszafarze.pl/index.php/o-nas/dokumenty/6-dokumenty> (dostęp: 08.07.2022).

Literatura przedmiotu

- Adamczyk J., *Możliwość udziału kobiet w ministerialnej posłudze Kościoła*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 20 (2006), 179–200.
- Adamiak E., *Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich. Próba syntezy teologicznej*, *Poznańskie Studia Teologiczne* 2 (2001), 91–114.
- Błachnicki F., *Formacja służby liturgicznej*, 7.
- Borobio, D. *La mujer come agente de la celebración litúrgica. Servicios y ministerios litúrgicos*, *Phase* 56 (2016), 139–155.
- Chmiel J., *Model kobiety w Biblii. Zarys hermeneutyczny*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 48 (1995), 255–259.
- Eisenberg J., *Kobieta w czasach Biblii*, Gdańsk 1986.
- Erdő P., *„Sacra ministeria” a publiczne funkcje w Kościele*, *Communio* 17 (1997) nr 3, 53–61.
- Erhlich E., *Biblia o kobiecie*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 6, rok XXVIII 1975, 245–252.
- Kokot M., *Znaczenie i główna myśl przedmarkowego opowiadania o Przemienieniu Pańskim*, *Collectanea Theologica* 51/1, 33–47.
- Krakowiak Cz., *Ministrantki przy ołtarzu?*, w: <https://www.liturgia.pl/Ministrantki-przy-oltarzu/> (dostęp: 10.01.2021).
- Krakowiak Cz., *Posługi i funkcje świeckich w liturgii w świetle nowego „Ogólnego wprowadzenia do Mszału Rzymskiego” i instrukcji „Redemptionis Sacramentum”*, w: *Liturgia i ewangelizacja*, red. W. Kazimieruk, I. Chłopkowska, Warszawa–Siedlce 2005, 21–48.
- Krakowiak Cz., *Święcenia niższe, posługi i funkcje wiernych świeckich w liturgii*, Lublin 2019.

- Krakowiak Cz., *Teologiczne i normatywne zasady współpracy świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, Roczniki Teologiczne 48 (2001), z. 8, 41–44.
- Krzystek A., *Odnowa liturgiczna pięćdziesiąt lat po ogłoszeniu soborowej konstytucji Sacrosanctum Concilium w Metropolii Szczecińsko-Kamieńskiej*, Colloquia Theologica Ottoniana 2/2015, 105–138.
- Krzywkowska J., *Wybrane aspekty posłannictwa wiernych według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Kościół i Prawo 4(17) 2015, nr 2, 39–53.
- Litawa K., *Posługi świeckich w liturgii eucharystycznej – zarys historyczny*, Liturgia Sacra 29 (2022), nr 1, 37–59.
- Martimort G., *La question de service des femmes à l'autel*, Notitiae 16 (1980), 8–16.
- Nadolski B., *Liturgia*, t. III, *Sakramenty*.
- Nawracała T., *Kapłaństwo – sakramentalne początki posługi ministerialnej*, Studia Gdańskie XXXVII, 99–113.
- Nowak J., *Historia posług w Kościele*, Liturgia Sacra 3 (1997), nr 2, 53–57.
- Przybyła T., *Formacja ministrantów w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, Kraków 2017.
- Słowikowska A., *Uczestnictwo wiernych świeckich w liturgii Kościoła łacińskiego. Studium kanoniczne*, Lublin 2014.
- Stec D., *Natura kobiety w ujęciu biblijnym*, w: <https://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/Presentation-s0/2012-4Stec.pdf> (dostęp: 10.01.2021).
- Stypułkowska B., *Perykopa o Przemienieniu Pańskim w katechezie biblijnej*, Częstochowskie Studia Teologiczne XXXIV, 2006, 163–190.
- Szarzec J., *Kobiety pierwszego Kościoła*, w: <http://www.portalcel.pl/kobiety-pierwszego-kosciola> (dostęp: 10.01.2021).
- Szczepaniec S., *Program formacyjny służby liturgicznej*, „Anamnesis” 21, 2015, nr 2 (81), 59–64.
- Szwagrzyk T., *Ministrant do Mszy Św. i jego ubiór*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 10, (1957), 317–322.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 28, *Eucharystia*, w: http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_28.pdf (dostęp: 10.01.2021).

Pozostałe

- Didache* 15, 1–2, w: *Ojcowie Apostolscy*, oprac. W. Myszor, Warszawa 1990.
- Gądecki S., *List do ministrantów*, Poznań 2004, w: <https://liturgia.wiara.pl/doc/420670.List-do-ministrantow> (dostęp: 10.01.2021).
- Historia ministrantów*, w: <http://www.psmlublin.pl/historia-ministrantow/> (dostęp: 10.01.2021).
- Homilia w czasie Mszy św. z okazji jubileuszu Liturgicznej Służby Ołtarza* (Tarnów – Katedra, 17 września 2011 r.), w: <https://currenta.diecezja.tarnow.pl/archiwum/09-11/art-10.php> (dostęp: 10.01.2021).
- Justyn, *Apologia* 61 w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, 97.
- Ministrant z Szilo*, w: <https://www.ministranci.pl/Archiwum/2012/1-2012/Z-komza/Biblia/Ministrant-z-Szilo> (dostęp: 10.01.2021).
- Ministrantki przy ołtarzu*, w: <https://www.liturgia.pl/Ministrantki-przy-oltarzu/> (dostęp: 10.01.2021).
- Skąd się wzięli ministranci?*, w: <http://parafiarzepin.pl/ministranci/skad-sie-wzieli-ministranci.html> (dostęp: 10.01.2021).
- Święci męczennicy Korneliusz, papież, i Cyprian, biskup*, w: <https://brewiarz.pl/czytelnia/swieci/09-16a.php3> (dostęp: 10.01.2021).

**WOMEN'S MINISTRY IN LITURGY – THE TRADITION
OF THE CHURCH AND CONTEMPORARY PASTORAL PRACTICE
STATE OF THE RESEARCH IN 2020 BEFORE PROMULGATION
OF THE MOTU PROPRIO *SPIRITUS DOMINI***

Summary

Liturgical ministry, which has its roots in the times before Jesus Christ's birth, has been exercised by boys and young men for thousands years. The 20th century liturgical reforms have also opened doors to girls' and women's liturgical ministry. The aim of the article is to present the changes in celebration throughout history and to clarify the range of possibilities and general competences of women and girls during the celebration. The article presents state of the research in 2020 and does not include the issues raised in the motu proprio *Spiritus Domini*. The article is divided into four chronological parts. The first one deals with the archetypes of ministers from the Old Testament. The second one characterizes the evangelical context of the liturgical ministry. The third part describes the development of the altar boys' service over the centuries. The fourth part concerns on the times after the Second Vatican Council, therefore on the actual liturgical renewal in the Church all over the world and in Poland. The text itself is based on the Holy Bible, the Church's Magisterium's documents and source literature. The thesis analyzes the above texts and is of analytical and theoretical nature. The result shows specific possibilities of women's involvement in liturgical ministry structures. It also names the roles they undertake in liturgical groups during celebrations. Based on the available sources and historical circumstances it should be enabled for women and girls to engage in ministry that includes reading and singing, whereas the traditional liturgical ministry, apart from bringing the altar gifts by the laity, should be reserved for men and boys unless the diocesan bishop decides otherwise.

Key words: altar boys, altar girls, liturgical ministry, women, girls, liturgy

Nota o Autorze

Jakub AKONOM – student teologii Akademii Katolickiej w Warszawie. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się wokół liturgiki i teologii pastoralnej, szczególnie w aspekcie pracy duszpasterskiej i formacji młodzieży.

ORCID: 0000-0002-3959-9183

Kontakt e-mail: jakon299@gmail.com

AMMAR ANWER
Uniwersytet Gdański

MAWLANA WAHIDUDDIN KHAN'S CRITIQUE OF POLITICAL INTERPRETATION OF ISLAM

Key words: Politics, Political Islam, Islamism, Totalitarianism, Fascism, Marxism, Secularism, Modernity

1. Introduction. 2. Islam versus Islamism. 3. Wahiduddin Khan's Critique of Political Islam. 4. Political Islam and Modernity. 5. Conclusion

1. INTRODUCTION

In the 20th century, the world faced two major totalitarian threats: one in the form of fascism, spearheaded by Nazi Germany, and the other in the form of Communism, spearheaded by The Soviet Union. Fascism mostly died after the defeat of Axis forces during World War II, and Communism lost most of its global influence after the dissolution of the Soviet Union in 1991. However, this did not mark the end of totalitarianism – a new similar threat emerged. There was one aspect that distinguished this new threat from the preceding two: this one did not claim to be secular in nature, but instead purported to be based on a religious faith. Its adherents chanted religious slogans before they murdered innocent people. Their goal was not to create a perfect race or a classless society, but rather to establish God's kingdom on Earth. This was the threat of Political Islam, also known as Islamism. Ideologically, it was similar to the other two totalitarian ideologies: it was utopian and had an agenda of complete global domination. The only difference was that this one sought its legitimacy on religious grounds. The similarities between the three ideologies have been studied by H. Hansen and P. Kainz. They observed that although the three ideologies differ in their end goals, they still follow a similar structure. All three begin with the assumption that an evil power has brought humanity to the verge of disaster and threatens its existence. In such a situation, it is the job of a particular group which is the personification of good, to rescue the world from this disaster and eradicate the evil force. This group will then realize the utopia of the classless society (Marxism),

the natural race struggle (Nazism), or the purified society of the followers of the true faith (Islamism)¹.

The actions of these militant Islamists have led many people to question the nature of the religion which these extremists claim to follow. Are these people merely putting into action the directives of Islam, or are they a product of a particular interpretation of Islam that has no previous antecedents in Islamic history?

Most sophisticated Western scholars have always agreed that the violence committed by these extremists has little to do with Islam, understood as a religion, but more to do with a particular reading of Islam which presents Islam primarily in socio-political terms².

This paper supports this thesis and presents an Islamic criticism of the Political interpretation of Islam put forward by the esteemed Indian scholar, Mawlana Wahiduddin Khan.

Islamism has had many theorists such as Hasan-Al-Banah (founder of Muslim Brotherhood) and Sayyid Qutb in Egypt, Mawlana Sayyid Abul Ala Mawdudi (founder of Jamaat-e-Islami in Indian subcontinent) and Ayatollah Khomeini in Iran. However, the present paper only deals with the Political exposition of Islam put forward by the Indo-Pak scholar Mawlana Mawdudi. The reason for focusing solely on Mawlana Mawdudi is two-fold. The first reason is that it was Mawdudi who should be regarded as the first systematic thinker of political Islam, as Jan-Peter Hartung points out³. In fact, his influence can easily be observed on the other three thinkers. Hasan-Al-Banah was influenced by him, Sayyid Qutb adopted his concept of “Jahilliya”, and Ayatollah Khomeini embraced his idea of Islamic revolution (with some alteration) and had his books translated into Persian⁴. The second reason for focusing solely on Mawdudi is that the scholar whose criticism of Islamism I wish to address here, Mawlana Wahiduddin Khan, also dealt mostly with the writings of Mawdudi. This paper does not simply present Khan’s criticism of Mawdudi’s religio-political ideas, but also studies it in the light of additional scholarship. It is often felt amongst some circles (especially members of Jamaat-e-Islami) that Khan’s critique of Mawdudi was fueled by some personal animosity. This paper serves to invalidate that assumption by citing opinions of different scholars who agree with Mawlana Khan’s analysis of Islamism.

2. ISLAM VERSUS ISLAMISM

When a Western observer studies Islam, he does so through his own cultural lens which is ultimately shaped by Christianity. This is quite natural, and my intention

¹ H. Hansen, P. Kainz, *Radical Islamism and totalitarian ideology: A comparison of Sayyid Qutb’s Islamism with Marxism and National Socialism*, Totalitarian Movements & Political Religions 2007, 8(1), 55–76. <https://doi.org/10.1080/14690760601121648>

² O. Roy, *The failure of political Islam*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2001, p. VIII.

³ J. Hartung, *A System of life*, New York: Oxford University Press 2014, 12.

⁴ R. Jackson, *Mawlana Mawdudi and political Islam*, London: Routledge 2011, 2.

here is not to berate the field of Orientalism. I simply wish to point out an obvious social fact that we are all shaped by our cultural assumptions, and try as we might, we cannot totally situate ourselves out of those assumptions while we are exploring cultures different from ours. Thus, we may get a little surprised when we come across a culture that does not share our assumptions and is in fact governed by a slightly different ethos. This naturally applies to the Western study of Islam. Amongst the things that have at times bewildered certain western minds is that Islam, unlike Christianity, does not distinguish between religion and politics. Thus, the French political scientist Alexis de Tocqueville wrote about Islam in the following words:

“Mohammed made not only religious doctrines, but also political maxims, civil and criminal laws, and scientific theories descend from heaven and placed them in the Koran. The Gospel, in contrast, speaks only of the general relationships of men with God and with each other. Beyond that, it teaches nothing and requires no belief in anything. That alone, among a thousand other reasons, is enough to show that the first of these two religions cannot long dominate during times of enlightenment and democracy, whereas the second is destined to reign during these centuries as in all others”⁵.

Here we see a classical example of what I alluded to above. Tocqueville, being from the West, is deeply saturated by his cultural suppositions and already accepts the Christian distinction between church and state. Thus, when he reads about Islam and finds that Islam does not differentiate between politics and religion, this leads him to view Islam as inferior to Christianity. However, despite his chauvinism, he is not incorrect about Islam's position on the matter. It is quite true that Islam entertains no such distinction, in fact, as T.N Madan argues, this distinction between the sacred and the secular, generally known as secularism, is essentially Christian in origin⁶. In a famous passage in the New Testament, Christ instructed his followers to “Render therefore unto Caesar the things which are Caesar's; and unto God the things that are God's.” (Matthew 22:21). The exact meaning of this verse has been debated, but it has generally been interpreted as recognizing two distinct institutes in society, one concerned with political or temporal affairs (the secular government), and the other concerned with the matters of religion (The Church). The relation between these two institutes has not always been smooth. There have been instances when the priests have attempted to exercise temporal power or when kings have claimed authority over the church. However, these encroachments have largely been viewed as aberrations from Christian norms, and throughout Christian history there has always been an acknowledgement of two distinct authorities: one representing the imperium (the imperial power), and the other representing the Sacerdotium (the priestly power). However, when we study other religions, in particular Islam and Judaism, we find that nothing analogous to this distinction exists in either faith. This is because both these religions lack any institute which can be considered as synonymous to the

⁵ A. Tocqueville, *Democracy in America*, English Edition. Vol. 2., Liberty Fund 2012, 747. <https://oll.libertyfund.org/title/democracy-in-america-english-edition-vol-2>.

⁶ T.N. Madan, *Secularism in its place*, *The Journal of Asian Studies* 1987, 46(4), 747–759. <https://doi.org/10.2307/2057100>

church⁷. Thus, as Seyyed Hossein Nasr points out, in Islam, there is no acceptance of a domain outside the realm of religion (or the sacred), and thus no acknowledgment of the dichotomy between the sacred and the profane (or the spiritual and the temporal). As a matter of fact, there are no equivalent terms for “secular” and “profane” in the Islamic languages in their classical form⁸.

Similarly, Dr. Muhammad Iqbal, one of the chief expositors of Islam in the twentieth century, writes:

“In Islam the spiritual and the temporal are not two distinct domains, and the nature of an act, however secular in its import, is determined by the attitude of mind with which the agent does it... In Islam it is the same reality which appears as Church looked at from one point of view and State from another”. He further adds, „The ultimate Reality, according to the Quran, is spiritual, and its life consists in its temporal activity. The spirit finds its opportunities in the natural, the material, the secular. All that is secular is therefore sacred in the roots of its being... There is no such thing as a profane world... All is holy ground”⁹.

This should not lead one to assume that Islam amounts to some obscure political ideology whose primary concern is to solve matters pertaining to the temporal world. As is the case with most religions, Islam’s fundamental concern is not to offer paradise on earth, but to enable mankind to attain paradise in the world yet to come. Nor does Islam supply any socio-political system. As Seyyed Hossein Nasr writes in another place, ‘„the Quran does not provide a particular political structure but only offers certain basic principles for rule ... What the Quran and the Hadith emphasize is that the domain of politics cannot be separated from that of religion”¹⁰.

However, in the twentieth century, a new thought emerged in the Islamic world which endeavored to do exactly that, defining Islam primarily as a political system in keeping with the major ideologies of the twentieth century (Communism, Fascism, and Liberalism). Hasan-Al-Banah and Sayyid Qutb in Egypt, Mawlana Sayyid Abul Ala Mawdudi in the Indian subcontinent, and Ayatollah Khomeini in Iran were the main expositors of this new ideology. However, out of the four, it was Mawdudi who presented the most complete and coherent picture of political Islam. Mawdudi was arguably the most important Islamic thinker of the 20th century. His political and religious vision of Islam has gained widespread currency across much of the Muslim world, and even beyond that amongst the Muslim diaspora in the West. According to the Pakistani scholar Nadeem Farooq Paracha, Mawdudi is to political Islam what Karl Marx was to Communism¹¹. He was a prolific writer whose writings covered an extremely wide spectrum of subjects, ranging from explaining religious injunctions concerning meat to a critique of western political thought. He also wrote a six-volume commentary of the Quran (Tafheem ul Quran), which has often been

⁷ B. Lewis, *Faith and power*, New York: Oxford University Press 2010, 44–46.

⁸ S. Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, HarperOne 2002, 26.

⁹ M. Iqbal, *The reconstruction of religious thought in Islam*, Stanford University Press 2013, 122–123.

¹⁰ S. Nasr, *The heart of Islam*, New York, NY: HarperSanfrancisco, a division of HarperCollins 2004, 147.

¹¹ N. Paracha, (2015). *Abul Ala Maududi: An existentialist history*. Retrieved 22 June 2022, from <https://www.dawn.com/news/1154419>

described as his magnum opus. However, as Wilfred Cantwell Smith points out, his main contribution lies in being able to derive a systematic political interpretation of Islam¹². Most of his works have been translated into Arabic, English, and many other languages. Mawdudi was born in the year 1903 in British India to a family which traced its roots back to a famous eleventh century Sufi mystic Mawdood Chisti (after whom Mawdudi was named). Yet, very early, Mawdudi relinquished his family's Sufi affiliations and became interested in exploring the new ideas and movements, imported from Europe, that were slowly engulfing the Indian political and social discourse. What alarmed him the most was the fact that many of the Muslims in India were being influenced by secular ideologies such as Communism. In order to counter this intellectual colonization, he felt necessary to present Islam in a way that it could confront these secular ideas. But for Islam to be able to do that, it had to pose more as an ideology motivating social action, and less as a religion primarily concerned with salvation. It was in this context that Mawdudi formulated his particular interpretation of Islam. His ideas found a warm reception, especially amongst those Muslims who had received modern education and were acutely aware of the western ideas¹³. One such individual who was initially inspired by Mawdudi's movement was Wahiduddin Khan. Born in 1925 in the city of Azamgarh in the Indian state of Uttar Pradesh (U.P), Mawlana Wahiduddin Khan was a scholar just as versatile as Mawlana Mawdudi. He joined Jamaat-e-Islami in 1948 and served as an administrator of the Jamaat's publishing house. However, as he began to study Mawdudi's and Jaamat's ideology, he started to discern deep political connotations in Mawdudi's exposition of Islam. Khan felt that Mawdudi, owing to his extensive study of the Western political systems, had brought those external influences into his understanding of the religion. What resulted was a series of correspondence between Khan, Mawdudi, and many of the Jamaat's senior leaders in India, but Khan could not get a convincing answer from them. Consequently, he left the Jaamat in 1962¹⁴. In 1963, he published a book entitled "Ta'bir Ki Ghalati" (The error of Interpretation), where he at length elaborated how the Politic-centric worldview of Mawdudi greatly influenced his interpretation of Islam. This book is of particular significance since it is possibly the first proper intellectual criticism leveled against the political interpretation of Islam. Prior to that, Mawdudi was criticized by other scholars, most notably by Mawlana Husain Ahmad Madani of the Deoband Seminary¹⁵, but none of those criticisms amounted to a complete deconstruction. Khan's book was the first of its kind. What made Khan's criticism even more important is, as the Canadian researcher Asif Iftikhar points out, that it came from within the ranks of Jamaat-e-Islami¹⁶.

¹² W. Cantwell Smith, *Islam in modern history*, Princeton, N.J.: Princeton University Press 1977, 234–235.

¹³ J. Esposito, E. Shahin, *Key Islamic political thinkers*, Oxford University Press Inc. 2018, 44–46.

¹⁴ I. Raazia, H. Shah, *Mawlana Mawdudi's Concept of Political Islam. Al-Irfan*, Journal of Arabic Literature And Islamic Studies 2021, 4(2), 140–141. doi: 10.36835/alirfan.v4i2.4982

¹⁵ B. Metcalf, *Husain Ahmad Madani*, Oxford: Oneworld 2009, 196–200.

¹⁶ A. Iftikhar, *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order: A Comparative Study of the Worldviews and Interpretative Approaches of Abū al-A'la Mawdūdi and Javed Almad Ghamidi*, McGill University 2004, 29.

3. WAHIDUDDIN KHAN'S CRITIQUE OF POLITICAL ISLAM

What Wahiduddin Khan found problematic in Mawdudi's interpretation of Islam was not that it stressed upon the political aspects of Islam. As mentioned earlier, all Islamic schools of law and theology affirm the inseparability of religion and politics. Khan himself writes: "I do not object to his including politics in the deen. [...] Politics, too, is part of religion"¹⁷. Rather, what he found objectionable was that Mawdudi so greatly exaggerated the political aspects of Islam that he managed to evolve a whole new interpretation of the religion. According to Khan, this politicized reading of Islam promoted a distinct mentality, one which perceives all the aspects of Islam through a political prism¹⁸. Khan considers this political exposition of Islam as entirely unprecedented in Islamic history. He mentions that, while different scholars over the centuries have emphasized the political dimensions of religion, especially when they felt that the political injunctions were being sidelined, this did not lead them to view politics as the underlying essence of Islam. He gives the example of Muslims scholars in India who, after the fall of the Mughal Empire, attempted to revive the Muslim rule and thus gave particular importance to politics. Yet even so, they still did not project the attainment of political power as the fundamental objective of Islam. However, in Mawdudi's interpretation, politics acquired such a central role that the whole of Islam, even the non-political aspects, came to be understood in a political manner. Politics, therefore, became the basis around which the totality of Islam was explained¹⁹. According to Vali Nasr, "Mawdudi accepted only politics as a legitimate vehicle for the manifestation of the Islamic revelation and as the sole means for the expression of Islamic spirituality, a position that correlated piety with political activity, the cleansing of the soul with political liberation, and salvation with Utopia"²⁰.

According to Khan, the natural corollary of this political exposition of Islam was that "...the goal towards which a believer had to strive came to be understood in essentially political terms. In this understanding of the goal of a believer, acquiring political power became of fundamental importance"²¹. He cites a passage from one of Mawdudi's books where he states:

"Establishing and maintaining a pious leadership and the Divine System is the real aim of the deen"²².

Khan cites several instances where Mawdudi departed from the established understanding of Islam. For instance, in his book "Tajdeed-o-Ihya-e Deen" ("A Short History of Revivalist Movement in Islam"), Mawdudi presents the purpose of prophethood in a peculiarly political way. He writes:

¹⁷ W. Khan, *The political interpretation of Islam*, Goodword Books 2016, 23.

¹⁸ Ibid, 24.

¹⁹ Ibid, 25.

²⁰ S. Nasr, *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*, New York: Oxford University Press 1996, 59.

²¹ W. Khan, 2016, 30.

²² S. Mawdudi, *Tahreek E Islami Ki Ikhlaiq Bunyaden*, 1945, 7-8.

“The ultimate aim of all the Prophets’ missions in the world has been to establish the Kingdom of God on the earth and to enforce the system of life received from Him. The Prophets, one and all, could very well concede the polytheists’ demand of sticking to their old beliefs and practices, in so far as their activities and influence were restricted to their own communal sphere, but they could never agree, and rightly so, to their remaining in authority and yielding power for their own ends. With this object before them all the Prophets did endeavour to bring about political revolutions in their respective ages. Some of them were only able to prepare ground, as Prophet Abraham; others succeeded in practically starting the revolutionary movement, but their mission was terminated before they could establish the rule of God, as Prophet Jesus. But there were others who led their movement to its natural goal, culminating in the establishment of the Kingdom of God on the earth. In this latter category are included Prophet Joseph, Prophet Moses and our Holy Prophet Muhammad (peace be upon them all)”²³.

According to Khan, this is a grotesque misrepresentation of the mission of the prophets of God for it implies that when the prophets acquired power, they allowed the people to continue in their wrong ways. As per Khan, the messengers of God were sent not to establish a political system but to convey the truth of religion in its final form to the people to whom they were assigned²⁴.

Mawdudi also defined the term “deen” in a different way. According to him “deen” is synonymous to “state” or “government”. He writes:

“Acknowledging that someone is your ruler to whom you must submit means that you have accepted his Deen. He now becomes your sovereign and you become his subjects ... Deen, therefore, actually means the same thing as state and government”²⁵.

This led him to understand the following Quranic verse as calling for the establishment of an Islamic state:

“He [Allah] has ordained for you of religion what He enjoined upon Noah and that which We have revealed to you, [O Muhammad], and what We enjoined upon Abraham and Moses and Jesus – to establish the religion and not be divided therein. Difficult for those who associate others with Allah is that to which you invite them. Allah chooses for Himself whom He wills and guides to Himself whoever turns back [to Him]” (42:13).

Mawdudi interpreted the injunction “establish the religion” (“iqamat-e-deen”) as calling for the enforcement of the laws of Islam (Shariah) in their entirety. Since this can only be materialized through a state, this means that Muslims must strive to establish a ‘Divine Government’, or what Mawdudi described as “Hukumat-e Ilahiya”.

However, Khan points out that none of the previous commentators of the Quran ever understood this verse as calling for the establishment of an Islamic government. He mentions several medieval Quranic exegetes (Imam Fakhruddin Razi, al-Qurtubi, Ibn Kathir etc.) as well as modern ones such as the noted Indian scholar Mawlana Ashraf Ali Thanvi, all of whom interpret “iqamat-e-din” as referring to the establishing of the basic teachings of the deen and not the whole sharia system. Khan believes that the reason behind this is that if this verse is understood in its entire context, it will become clear that it is commanding the establishment of the same deen which was revealed

²³ S. Mawdudi, *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*, Markazi Maktaba Islami Publishers 1963, 29–30.

²⁴ W. Khan, *Ta'bir ki Ghalati*, New Delhi: Al-Risala Books 1987, 209–256.

²⁵ S. Mawdudi, *Process of Islamic Revolution* 1979, 25–26.

to all the prophets. “Now, as far as the beliefs and fundamental principles taught by the different prophets are concerned, their deen was identical, but there were considerable differences in terms of the details of the laws (shariah) and practical commandments that they taught. This is why this Quranic verse can only indicate that portion of the deen that was common to the teachings of all the prophets”²⁶.

According to Khan, deen in its essence does not equate to a „system” of life in the political-legal sense as defined by Mawdudi, rather it is the manifestation of man’s spiritual relationship with God. He does not deny that deen also provides a system of sorts but deems it as one of the manifestations of deen, and not its essence in any way. Thus, he concludes, that the effort to establish an Islamic state cannot be seen as a primary religious obligation of a Muslim²⁷.

Khan was not the only one who castigated Mawdudi for tampering with the meaning of “iqamat-e-din”. Two other distinguished scholars joined the fray. According to the famous Indian scholar Sayyid Abul Hasan Ali Nadwi, in Mawdudi’s interpretation of Islam, theocracy supersedes spirituality as the objective of Quranic revelation and the Quran assumes the form of a book which is concerned primarily with solving man’s worldly plights²⁸. Similarly, the Deobandi scholar Mawlana Manzoor Muhammad Nomani argued that Mawdudi misconstrued the real aim of the Islamic revelation which „is not an establishment of a government, but the promotion of faith and piety... [and the] gaining of God’s favor”²⁹. He, in fact, believed that Mawdudi’s concept of “divine government” was neo-Khariji in outlook. It essentially reduced Islam into a drive for political power, thus converting it into an „-ism” which appeared less as a faith and more as a political ideology³⁰.

Another aspect which signified Mawdudi’s departure from the traditional understanding of Islam was his re-definition of the four Quranic terms “Ilah”, “Rab”, “Ibadat”, and “Deen” in his book “Quran ki Char Bunyadi Istilahun”(“Four Basic Quranic Terms”). He states that these four terms are basic to the whole teaching of Islam, and the Quran would lose its whole meaning for anyone who does not know what is meant by ilah or rabb, what constitutes ibadah, and what the Quran means when it uses the word deen³¹.

However, he asserts that these four terms in the books of linguistics and Quranic commentary written in the later period of Muslim history had acquired simply spiritual or religious meanings, and their real civilizational and political significance had gotten obscured. Thus, he writes:

“The word ilah, as used in respect of others than God, came to be synonymous with idols or gods; The word rabb came to mean only someone who brings up or rears or feeds another or provides for his worldly needs; ‘Ibadah began to be understood as the performance of a set of rituals of „worship”; Deen began to mean a religion, or belief in some precepts”³².

²⁶ W. Khan, 2016, 44–50.

²⁷ A. Iftikhar, 2004, 29.

²⁸ S. Nasr, 1996, 62.

²⁹ Ibid, 59.

³⁰ Ibid, 114.

³¹ S. Mawdudi, *Four basic Qur’anic terms*, Islamic Publications 1989, 3.

³² Ibid, 7.

How did this serious misapprehension occur? He writes:

“When the Qur’an was first presented to the Arabs, they all knew what was meant by ilah or rabb as both the words were already current in their language. They were not new terms, nor were any new meanings put upon them. They knew fully well what the connotations were and so, when it was said that Allah alone is the Ilah, and the Rabb and that no-one has the least share in the qualities and attributes which the words denote, they at once comprehended the full import, understood completely without any doubt or uncertainty as to what specifically was being declared to Pertain to Allah exclusively and what was being hence denied to others. Those who opposed the precept were very clear in their minds as to the implications of denying others than Allah to be ilahs or rabbs, in any sense, while those who accepted it knew equally well what they would have to give up by their acceptance and what they would forgo.

Similarly, the words ‘ibadah and deen were in common use, and the people knew what was meant by ‘abd, what state was implied by ‘uboodiyah (the state of being an ‘abd) what kind of conduct was referred to when the word ‘ibadah was used, and what was the sense of the term deen. So, when they were told to give up the ‘ibadah of all others and reserve it exclusively for Allah, and give up all other deens and enter into the Deen of Allah only, they felt no difficulty in concluding what the Quranic dawah (message) implied and the drastic revolution in their way of life it sought to bring about. But as centuries passed, the real meanings of these terms gradually underwent subtle changes so that, in course of time, instead of the full connotations, they came to stand for only very limited meanings or restricted and rather vague concepts. One reason was the gradual decline of interest in the Arabic language and the other that the words ceased to have the same meanings for the later generations of Muslims that they had for the original Arabs to whom the Quran had been revealed”³³.

According to Khan, this interpretation perverts the whole nature of Islamic history. “Muslims believe that throughout Islamic history there has been an ideological continuity or continuity of religious ideas. But if the Mawlana is to be believed, this belief is erroneous. Going by his understanding, Islamic history, during its long existence, was marked by an enormous vacuum which no one was able to address before the advent of the Mawlana himself”³⁴.

Sayyid Abul Hasan Ali Nadwi also criticized Mawdudi’s understanding of Islamic history. In his book “Asr-e-Hazir-Mein-Deen-Ki-Tafheem-o-Tashreeh” (“Appreciation and interpretation of religion in the modern age”), Nadwi states:

“The type of research conducted and the style of description adopted by Mawlana Mawdudi would lead one to conclude that the Ummah went through a long period of ignorance of the true import of the basic terms and their connotations and a mystery on which depended the soundness of their thinking and action. That would be tantamount to clear ignorance and negligence and even to perdition”³⁵.

Mawdudi was also criticized by Hasan al-Hudaybi, the second guide of the Muslim brotherhood who succeeded the founder Hasan-al-Banah. In his book “Du’at la-qadat” (“Preachers, Not Judges”), Hudaybi writes:

“The assertion of the author (Mawdudi) that in Muslim society the terms ‘Ilah’, ‘Rabb’ ‘Deen’ and ‘Ibadat’ were not understood as they were understood in pre-Islamic days at the time of descent of the Quran, is an unwarranted and untrue assertion and a baseless and fatuous accusation”³⁶.

³³ Ibid, 5–6.

³⁴ W. Khan, 2016, 59.

³⁵ S. Nadwi, *Appreciation and interpretation of religion in the modern age*, Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications 1982, 38.

³⁶ H. al-Hudaybi, (Du’at.la-qadat), Cairo 1977, 19–25.

According to Vali Nasr, “From the earliest days, traditional Islam has accepted the unfolding of history as the will of God, arguing that mankind had no authority to question what lay in the realm of divine wisdom. Although traditional divines idealized the early history of Islam, they did not view what followed that era to be ‘un-Islamic’... Like other contemporary Islamic revivalists, Mawdudi did not view Islamic history as the history of Islam but as the history of un-Islam or jahiliyah. Islamic history, as the product of human choice, was corruptible and corrupted. For him, Islamic history held no value and manifested no religious truths, except during its early phase ... The revival of Islam, it followed, must entail the total rejection of what came after the rightly guided caliphs and would be realized by reconstructing that period. The Islamic state therefore had to stand outside the cumulative tradition of history of Muslim societies”³⁷.

All this discussion demonstrates that, although Wahiduddin Khan was the first to offer a complete critique of Mawdudi’s political exposition of Islam, he is definitely not the only scholar who finds his interpretation of Islam as erroneous and problematic.

4. POLITICAL ISLAM AND MODERNITY

In his book “Straw Dogs, Thoughts On Humans And Other Animals”, the British philosopher John Gray states that the three great Abrahamic faiths (Judaism, Christianity, and Islam) introduced a new concept of history into human imagination. The ancient Greeks, like Hindus and Buddhists, saw human life and human history as cyclical. We live, they believed, in alternating stages of hope and despair, of growth and decay. Thus, for them, history was merely a series of cycles with no overall meaning. But according to the Abrahamic faiths, since history is the expression of God’s purpose for humanity (providence), it cannot be meaningless. It begins with the fall and works its way towards the salvation of the human race. In this vision, history is always directed towards some final end or goal. According to Gray, this gave birth to the idea so characteristic of the modern times, the idea that history entails a meaningful progressive evolution. He calls this concept as the idea of progress³⁸. The Swiss theologian Emil Brunner writes that the idea of progress entails the belief that the whole of humanity is involved in a continuous process of progress and amelioration, from primitive beginnings as an animal, to the loftiest peaks of true spiritual humanity. In this vision of history, everything is moving towards a better or more perfect end. Thus, when people say that certain things are unacceptable today, or conversely, that certain things should now be accepted since we are living in the twenty-first century, they are appealing to this progressive understanding of history. However, Brunner points out that while this idea is possible only within the Biblical understanding of history, it is not a direct product of it. This is because in Abrahamic

³⁷ S. Nasr, 1996, 59–60.

³⁸ J. Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, New York: Farrar, Straus and Giroux 2007.

religions, it is God and not man who controls the goal and process of history, whereas the idea of progress is based on man's own self-confidence to guide the goal of history. He points out that this idea started to emerge in Europe from the fourteenth century onwards. He mentions that beginning with the Renaissance, man started to become more confident in his own powers to shape the course of history. This self-confidence reached its pinnacle during the Enlightenment- the intellectual and philosophical movement that dominated Europe in the 17th and 18th centuries³⁹. The secularism that began with the Enlightenment discarded certain religious concepts such as sin or human corruptibility but retained the biblical understanding of history. Since it also did not view evil as a permanent feature of the material world, it taught that through rational manipulation man can create a perfect world- a world free of evil⁴⁰. It was only now that the idea of progress was properly conceived. According to Karl Löwith, this idea is a distinctly modern creed. He writes, "neither antiquity nor Christianity ever indulged in this modern illusion that history can be conceived as a progressive evolution that solves the problem of evil by way of elimination"⁴¹.

As per the German philosopher Karl Jaspers, the French Revolution, inspired by the enlightenment ideals, was the first revolution whose motive force was a determination to reconstruct life upon rational principles. In this sense, it was truly unprecedented in human history. No prior revolution, he points out, ever attempted to deliberately transform human society. However, he adds, "The surprising result of the French Revolution was that it underwent a transformation into its opposite. The resolve to set men free developed into the Terror which destroyed liberty. The reaction gathered strength; and hostility to the revolution, a fixed intention to prevent its recurrence, became the leading principle of all the States of Europe"⁴².

Yet ever since the French Revolution there has prevailed this desire to create a perfect world. As the American theologian David Bentley Hart points out, Nazism and Communism, two of the most dangerous ideas of the twentieth century, shared this optimism with regards to creating a perfect world and were willing to dispose of millions of people in order to achieve their utopian society⁴³.

Mawlana Wahiduddin Khan shares a similar observation. In his book "Ta'bir Ki Ghalati" ("The Error of Interpretation"), Khan mentions that since the nineteenth and early twentieth century, the sort of movements that have gained the most acceptance have been the ones that have sought to improve our material existence, usually by means of political revolutions. In fact, today, only those movements which are pursuing this goal are considered to be truly genuine ones. He adds that this trend has become so prominent that it has even penetrated into certain religious schools of thought. Instead of being dedicated to perfecting a person's afterlife, certain religious schools have assumed the task of perfecting the temporal world. According

³⁹ H. Brunner, *Eternal hope*, Westport, Conn.: Greenwood Press 1954, 8–10.

⁴⁰ C. Hedges, *When atheism becomes religion*, New York: Free Press 2009, 42.

⁴¹ K. Löwith, *Meaning in history*, Chicago: University Press 1950, 3–4.

⁴² K. Jaspers, *Man in the modern age*, New York: AMS Press 1978, 6–8.

⁴³ D. Hart, *Atheist Delusions*, Yale University Press 2010, 227–228.

to him, the political interpretation of Islam is a product of this very same mentality⁴⁴. There are others who have expressed similar opinions. William E. Shepard observes that like the secular ideologies emanating from Europe, Islamism too accepts the idea of progress. He cites a statement from Khomeini where he describes Islam as “progressive” and of Mawdudi where he says that “we can accelerate the onward march to progress only on strength and moral values enunciated by Islam”. According to Shepard, this acceptance of the idea of progress shows how modern political Islam is since it clearly deviates from the traditionalist view that historical decline is more or less inevitable and that the ideal of the golden age of the Prophet cannot be realized in later times⁴⁵.

According to the French political scientist Olivier Roy, some people often perceive political Islam as a return to the Middle Ages or to a more traditional form of Islam, but this view is mistaken. According to Roy, “The cadres of the Islamist parties are young intellectuals, educated in government schools following a Westernized curriculum and in many cases from recently urbanized families ... Thus the advent of contemporary political Islam is in no way the return of a medieval, obscurantist clergy crusading against modernity ... It is a group that is sociologically modern, issued from the modernist sectors of the society. Rather than a reaction against the modernization of Muslim societies, Islamism is a product of it”⁴⁶.

John Gray notes that since its inception in the mid-twentieth century, militant political Islam has depicted itself – and has been by perceived by others – as a deeply anti-Western movement. But, in fact, it has borrowed many of its themes from radical Western thought. “The idea that the world can be regenerated by spectacular acts of violence echoes the orthodoxy of French Jacobinism, nineteenth century European and Russian anarchism, and Lenin’s Bolshevism”⁴⁷. He adds that movements such as Nazism and militant political Islam do not offer an alternative to the modern faith in progress but simply a different flavor of what progress ought to entail. Similarly, Roy states, “It is curious that almost all Western reflection on Islamic terrorism traces it back to the Ismaili ‘Assassins’ (hashashin) of the twelfth century, without seeing its continuity with the Western terrorist tradition, which dates back to the Carbonari, the anarchists, and the Russian populists”⁴⁸.

The influence of radical Western thought on Mawdudi can be easily discerned in the following passage:

“Islam is a revolutionary ideology (Fikrah inqilabiyyah) and a revolutionary practice, which aims at destroying the social order of the world totally and rebuilding it from scratch ... and Jihad denotes the revolutionary struggle”⁴⁹.

⁴⁴ W. Khan, 1987, 209.

⁴⁵ W.E. Shepard, *Islam and ideology: Towards a typology*, International Journal of Middle East Studies 1987, 19(3), 307–336. <https://doi.org/10.1017/s0020743800056750>

⁴⁶ O. Roy, 2001, 49–50.

⁴⁷ J. Gray, *An illusion with a future*, Daedalus 2004, 133(3), 16. doi: 10.1162/0011526041504542

⁴⁸ O. Roy, 2001, 60.

⁴⁹ E. Lerman, *Mawdudi’s concept of Islam*, Middle Eastern Studies 1981, 17(4), 500. doi: 10.1080/00263208108700487

As John Gray points out, this belief that the progress of human societies requires the destruction of existing institutions animated a long line of twentieth-century revolutionaries that includes Lenin, Trotsky and Mao. Its origins lie in the Jacobin faith in violence as a means of regenerating society⁵⁰. He further adds, "The use of terror by radical Islamist groups has very little to do with traditional Islam and far more with the techniques of asymmetric warfare used by modern revolutionary movements. There is nothing peculiarly Islamic in suicide bombing. Until the Iraq war it was the Tamil Tigers, a Marxist–Leninist group that recruits mainly in Hindu communities"⁵¹.

According to Khan, political Islam is similar to Marxism in the sense that it interprets the totality of Islam through politics, akin to Marxism's interpretation of entire history in light of economics. He states "Marxism is referred to as an economic interpretation of History. This is because in Karl Marx's understanding of life, the economic factor dominates everything else. In the same way, Mawlana Mawdudi projected Islam in such a way that every aspect of it seemed to acquire a political hue"⁵².

The similarity between political Islam and Marxism has also been observed by others. According to Eran Lerman, Mawdudi's act of asserting Islam as a total ideology was inspired by Marxism. He further adds that although Mawdudi rejected most Marxist tenets, he readily embraced one of them: that it is the purpose of revolution to establish social happiness and moral perfection. "Mawdudi's answer to the question of 'What is Islam?' is that Islam is a total, universal ideology that can shape a perfect society; and that the purpose of Islam as a revolutionary movement is to govern the world"⁵³.

Similarly, Vali Nasr observes that Mawdudi based his understanding of religion and society on a dialectic view of history, "in which the struggle between Islam and disbelief (Kufr) ultimately culminates in a revolutionary struggle. The Jamaat was to be the vanguard of that struggle, which would produce an Islamic utopia". He further adds that Mawdudi founded his organization Jamaat-e-Islami on the European models on display in the 1930's, particularly those of the fascist and communist organizations⁵⁴.

Irfan Ahmad writes that far from being antithetical to Modernity, Mawdudi's ideology bears the indelible mark of Modernity⁵⁵. He adds that although Mawdudi criticized Nehru and the Muslim League for being secular and Westernized, his own ideas were inspired by the traditions of Western philosophy, in particular, German idealism and Marxism⁵⁶.

⁵⁰ J. Gray, *Al Qaeda And What It Means To Be Modern*, The New Press 2005, 7–8.

⁵¹ J. Gray, 2005, 10–11.

⁵² W. Khan, 2016, 10.

⁵³ E. Lerman, 1981, 504–507.

⁵⁴ S. Nasr, *The vanguard of Islamic revolution: The jama'at-i Islami of Pakistan*, University of California Press 1994, 8–13.

⁵⁵ I. Ahmad, *Islamism and democracy in India: The transformation of jamaat-e-islami*, Princeton University Press 2009, 50.

⁵⁶ *Ibid*, 63.

Some Islamists have openly admitted that their project is a modern one. Consider the following statement from Maryam Jameelah, one of the disciples of Mawlana Mawdudi:

“In launching his [Mawdudi’s] Islamic movement in the Indo-Pak Subcontinent, his aim was not a mere patch-work of reforms, much less did he intend to attempt any restoration of traditional Islamic civilization as it had existed in the pre-colonial days. His goal was a total revolutionary break, with the medieval past and its so called Muslim society. ... He strived to build a better universal order”⁵⁷.

According to Khan, there is another reason for the emergence of the political interpretation of Islam, which is to resist western imperialism. He writes “Islam was the leading civilization of the world in the period between the decline of ancient civilizations and the ascent of modern European ones. But ultimately, Western colonial powers established their dominance over the Muslim world; it was in reaction to this domination that political movements began to be launched in the name of Islam”⁵⁸. Thus, he regards the political interpretation of Islam as primarily a reactionary theory to Western imperialism. According to the American scholar Daniel Pipes, the decline of the Muslim world vis-à-vis the rise of the Christian Europe generated three political responses in the Muslim world- Secularism, Reformism, and Islamism⁵⁹.

As for the future of political interpretation of Islam, Khan believes that it is bound to meet the same fate as Marxism. He opines that Mawlana Mawdudi’s literature would continue to be read and cherished amongst the Jamaat-e-Islami circles, however, it will no longer have any intellectual potency or practical relevance to people’s lives, similar to Karl Marx’s writings which are still read by the communists but have little practical relevance today.

“An unrealistic and unnatural interpretation of any truth always passes through a historical process. It temporarily attracts and influences a particular generation of people, and then it begins to weaken. Finally, it comes to be locked up in a cupboard in a museum”⁶⁰.

According to Olivier Roy, political Islam has reached a dead end. “For the Islamists, Islamic society exists only through politics, but the political institutions function only as a result of the virtue of those who run them, a virtue that can become widespread only if the society is Islamic beforehand. It is a vicious circle”⁶¹. This shows that the traditional Islamic perspective which prioritizes individual piety over social or political action (a methodology preferred by the Tablighi Jamaat in the Indian subcontinent) is a much more reasonable approach than the one which believes that religious piety can only be properly materialized through political or social action.

⁵⁷ S. Nasr, 1996, 111.

⁵⁸ W. Khan, *The prophet of peace*, New Delhi: Penguin Books India 2009, 37–42.

⁵⁹ D. Pipes, *Islam and Islamism: Faith and Ideology*, *The National Interest* 2000, 59, 87–93. <http://www.jstor.org/stable/42897264>

⁶⁰ W. Khan, 2016, 68.

⁶¹ O. Roy, 2001, 60.

5. CONCLUSION

The political interpretation of Islam, particularly its militant manifestations, have been the source of much strife and conflict across the world. This has led many to view the religion of Islam in a negative way. This paper has addressed the critique of political Islam put forward by the Indian Scholar, Mawlana Wahiduddin Khan. According to Khan, the political Islam deviates to a great degree from the traditional understanding of Islam. He regards this interpretation of Islam as a relatively recent phenomenon which is more socio-political in origin than religious. I have examined his criticism in light of the views of many other scholars. As shown, there is a large agreement on the nature of political interpretation of Islam. Khan's critique counts as one of the earliest and the most serious intellectual opposition to this interpretation of Islam.

The difference between Mawdudi's and Khan's understanding of Islam can be summed up in the following way: for Mawdudi, Islam is primarily a socio-political system, and even Islamic piety can only be properly materialized through an Islamic political order; whereas for Khan, although Islam contains politics, its primary concern is spirituality and not political power.

Although known for some of his unorthodox positions on certain religious matters, Khan's critique of political Islam is simply an affirmation of the classical Islamic position on the relation between politics and religion. This is evident by the fact that other traditionalist scholars, whose opinions I have shown in the paper, agree with Khan's analysis.

BIBLIOGRAPHY

- Hansen H. & P. Kainz, (2007), *Radical Islamism and totalitarian ideology: A comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism*. Totalitarian Movements & Political Religions, 8(1), 55–76. <https://doi.org/10.1080/14690760601121648>
- Roy O., (2001), *The failure of political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hartung J., (2014), *A System of life*. New York: Oxford University Press.
- Jackson R., (2011), *Mawlana Mawdudi and political Islam*. London: Routledge.
- Tocqueville A., (2012), *Democracy in America*. English Edition. Vol. 2. Liberty Fund.
- Madan T.N., (1987), *Secularism in its place*. The Journal of Asian Studies, 46(4), 747–759. <https://doi.org/10.2307/2057100>.
- Lewis B., (2010), *Faith and power*. New York: Oxford University Press.
- Nasr S., (2002), *Islam: Religion, History, and Civilization*. HarperOne.
- Iqbal M., (2013), *The reconstruction of religious thought in Islam* (PP. 122–123). Stanford University Press.
- Nasr S., (2004), *The heart of Islam*. New York, NY: HarperSanfrancisco, a division of HarperCollins.
- Paracha N., (2015), *Abul Ala Maududi: An existentialist history*. Retrieved 22 June 2022, from <https://www.dawn.com/news/1154419>
- Cantwell Smith, W. (1977). *Islam in modern history*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Esposito J. & Shahin E., (2018), *Key Islamic political thinkers*. Oxford University Press Inc.
- Raazia I. & Shah H., (2021), *Mawlana Mawdudi's Concept of Political Islam*. Al-Irfan: Journal of Arabic Literature And Islamic Studies, 4(2). doi: 10.36835/alirfan.v4i2.4982.
- Metcalf B., (2009), *Husain Ahmad Madani* Oxford: Oneworld.

- Iftikhar A., (2004), *Jihad and the Establishment of Islamic Global Order: A Comparative Study of the Worldviews and Interpretative Approaches of Abū al-A'la Mawdūdī and Javed Almad Ghamidi*. McGill University.
- Khan W., (2016), *The political interpretation of Islam*. Goodword Books.
- Nasr S., (1996), *Mawdudi and the making of Islamic revivalism*. New York: Oxford University Press.
- Mawdudi S., (1945), *Tahreek E Islami Ki Ikhlāqi Bunyaden*.
- Mawdudi S., (1963), *A Short History of the Revivalist Movement in Islam*. Markazi Maktaba Islami Publishers.
- Khan W., (1987), *Ta'bir ki Ghalati*. New Delhi: Al-Risala Books.
- Mawdudi S., (1979), *Process of Islamic Revolution*.
- Mawdudi S., (1989), *Four basic Qur'anic terms*. Islamic Publications.
- Nadwi S., (1982), *Appreciation and interpretation of religion in the modern age*. Lucknow: Academy of Islamic Research and Publications.
- al-Hudaybi H., (1977), *(Du'at la-qudat)*. Cairo.
- Gray, J. (2007). *Straw dogs*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Brunner H., (1954), *Eternal hope*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Hedges C., (2009), *When atheism becomes religion*. New York: Free Press.
- Löwith K., (1950), *Meaning in history*. Chicago: University Press.
- Jaspers K., (1978), *Man in the modern age*. New York: AMS Press.
- Hart D., (2010), *Atheist Delusions*. Yale University Press.
- Shepard W.E., (1987), *Islam and ideology: Towards a typology*. International Journal of Middle East Studies, 19(3), 307–336. <https://doi.org/10.1017/s0020743800056750>.
- Gray J., (2004), *An illusion with a future*. Daedalus, 133(3). doi: 10.1162/0011526041504542.
- Lerman E., (1981), *Mawdudi's concept of Islam*. Middle Eastern Studies, 17(4). doi: 10.1080/00263208108700487.
- Gray J., (2005), *Al Qaeda And What It Means To Be Modern*. The New Press.
- Ahmad I., (2009), *Islamism and democracy in India: The transformation of jamaat-e-islami*. Princeton University Press.
- Khan W., (2009), *The prophet of peace*. New Delhi: Penguin Books India.
- Pipes D., (2000), *Islam and Islamism: Faith and Ideology*. The National Interest, 59, 87–93.

Summary

The article presents a critique of the political interpretation of Islam, proposed by the Indian thinker Malwana Wahiduddin Khan. The question of the place of politics in Islam has become enormous especially in the face of the extremist actions of militant Islamists: do such actions fit into a particular reading of Islam that springs from a certain understanding of religion, or do they pursue the main purpose of the religion? Is the establishment of an Islamic political order the primary task of every Muslim?

This kind of question comes naturally to anyone concerned about the terrorist activities of militant Islamists. Since they are trying to justify their actions with a particular interpretation of Islam, it is necessary to present a narrative in opposition to theirs interpretation, and to show that such persons, who are far from a sincere adherence to Islam, are guilty of a serious misinterpretation of it. The article serves this purpose by presenting Mawlana Wahiduddin Khan's critique of political Islam. By the term „political Islam” is meant a particular interpretation of the religion of Islam that sees the faith mainly in socio-political terms.

Khan's criticism is one of the earliest intellectual objections to this understanding of Islam. Although many thinkers have contributed to the theory of political Islam, the article focuses only on the writings of the Indo-Pakistani scholar Mawlana Sayyid Abul Ala Mawdudi and their critical assessment by Wahiduddin Khan. Since the polemic between two thinkers can often be dismissed as inspired by personal conflict or pretension, the article is not limited to Kahn's criticism of Mawdudi, but also assesses it in the light of later scholars.

KRYTYKA POLITYCZNEJ INTERPRETACJI ISLAMU MAWLANY WAHIDUDDINA KHANA

Streszczenie

Artykuł przedstawia krytykę politycznej interpretacji islamu, zaproponowaną przez indyjskiego myśliciela Malwanę Wahiduddina Khana. Pytanie o miejsce polityki w islamie nabrało olbrzymiego znaczenia, zwłaszcza wobec ekstremistycznych działań wojujących islamistów: czy tego rodzaju działania wpisują się w szczególne odczytanie islamu, które wypływa z pewnego rozumienia religii, czy też zmierzają do wypełnienia głównego celu religii? Czy ustanowienie islamskiego porządku politycznego jest podstawowym zadaniem każdego muzułmanina?

Tego rodzaju pytania pojawiają się w sposób naturalny w każdym człowieku zaniepokojonym terrorystycznymi działaniami wojujących islamistów. Ponieważ próbują oni usprawiedliwić swoje działanie szczególną interpretacją islamu, konieczne jest przedstawienie narracji stojącej w opozycji do ich interpretacji, a także wykazanie, że tego rodzaju osoby będące daleko od szczerego wyznawania islamu ponoszą winę za poważny błąd w jego interpretacji. Artykuł służy temu celowi przez przedstawienie krytyki politycznego islamu, dokonanej przez Malwanę Wahiduddina Khana. Przez określenie „polityczny Islam” rozumie się szczególnie wykład religii islamu, który postrzega wiarę głównie w kategoriach społeczno-politycznych.

Krytyka dokonana przez Khana jest jednym z najwcześniejszych intelektualnych sprzeciwów wobec takiego rozumienia islamu. Mimo że wielu myślicieli wniosło wkład w teorię politycznego Islamu, artykuł koncentruje się jedynie na pismach indopakistańskiego badacza Mawlany Sayyida Abul Ala Mawdudiego i ich krytycznej ocenie dokonanej przez Wahiduddina Khana. Ponieważ polemika pomiędzy dwoma myślicielami może często być lekceważona jako inspirowana osobistym konfliktem lub pretensjami, artykuł nie ogranicza się do krytyki Mawudiego przez Kahna, ale również ocenia ją w świetle późniejszych badaczy.

Słowa kluczowe: polityka, islam polityczny, islamizm, totalitaryzm, faszyzm, marksizm, sekularyzm, nowoczesność

Nota o Autorze

Ammar ANWER – student Uniwersytetu Gdańskiego. Obszar zainteresowań obejmuje nauki o religii i kulturze, szczególnie krytykę politycznej interpretacji islamu ORCID ID: 0000-0002-5600-580X Kontakt e-mail: ammaranwer97@outlook.com

PIOTR DZIEWULSKI

Akademia Katolicka w Warszawie

UDZIAŁ ŁÓDZKIEGO HARCERSTWA W PLEBISCYCIE I POWSTANIACH ŚLĄSKICH 1920–1921

Słowa kluczowe: harcerstwo, Związek Harcerstwa Polskiego, Górny Śląsk, Powstania śląskie

1. Wprowadzenie. 2. Reakcja ZHP na pierwsze powstanie śląskie. 3. Przybycie na Śląsk łódzkich harcerek i harcerzy. 4. Szkolenie kardy instruktorskiej. 5. Drugie powstanie i przygotowania do plebiscytu. 6. Trzecie powstanie śląskie. 7. Ocena wsparcia. 8. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Ważną rolę w wydarzeniach związanych z kształtowaniem się granic Polski po I wojnie światowej odegrały organizacje młodzieżowe, w szczególności ruch harcerski. Udział harcerek i harcerzy w walce o Lwów, Wielkopolskę czy Śląsk są świadectwem niezwyklego efektu harcerskiego systemu wychowawczego opartego na angielskim skautingu. W niniejszym artykule prześledzono udział łódzkiego harcerstwa w plebiscycie oraz powstaniach śląskich. Spróbowano odpowiedzieć na następujące pytania badawcze: Jak szybko odpowiedziało łódzkie harcerstwo na kwestię śląską? Jak wyglądało wsparcie, czy było one zgodne z wychowawczą misją Związku Harcerstwa Polskiego? Pomocna w osiągnięciu celu, jaki postawił sobie autor, była analiza zebranych artykułów z prasy harcerskiej, nielicznych dokumentów wewnętrznych, wspomnień, literatury naukowej, omawiającej wydarzenia na Górnym Śląsku w latach 1919–1921, oraz materiałów zebranych przez Komisję Historyczną Chorągwi Łódzkiej ZHP.

W 2018 r. Sejm RP VIII kadencji oraz w 2020 r. Senat RP VIII kadencji przyjmowały uchwały, które ustanawiały, że lata 2019 i 2021 były Rokiem Powstań Śląskich¹. Z tej okazji powstawały liczne opracowania historyczne, także harcerskie. Artykuł stanowi uzupełnienie badań, jakie przeprowadzono w ostatnim czasie.

¹ Uchwała Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 20 lipca 2018 r. w sprawie ustanowienia roku 2019 Rokiem Powstań Śląskich, Monitor Polski 2018 poz. 730; Uchwała Senatu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 grudnia 2020 r. ustanawiająca rok 2021, Rokiem Powstań Śląskich, Monitor Polski 2020, poz. 1127.

Temat udziału łódzkiego harcerstwa w kwestii śląskiej praktycznie nie jest poruszany w literaturze. Znamy nieliczne wspomnienia uczestników śląskiego zrywu niepodległościowego, umieszczone w okolicznościowych publikacjach. Władysław Nekrasz w pierwszej próbie przeanalizowania harcerskiego oręża, *Harcerze w boju. Przyczynek do udziału młodzieży polskiej w walkach o niepodległość w latach 1914–1921*, o harcerstwie łódzkim w walkach zbrojnych na Górnym Śląsku, wspomnienia odnosi jedynie do poległych². Inaczej problem przedstawiono w publikacji Krzysztofa Jurka, *Lilijka i łódka. Historia harcerstwa łódzkiego do 1939 roku*³. Jurek w kilku akapitach przedstawił reakcję Łodzi oraz rolę łódzkich instruktorów harcerstwa w omawianych wydarzeniach. Temat został przybliżony w jednym punkcie z wojną polsko-bolszewicką jako wydarzenie sprzężone, bez pogłębionej analizy.

Niniejsza praca nie wyczerpuje w pełni tematu, stanowi zaproszenie do rozległych i wieloaspektowych badań nad historią łódzkiego harcerstwa. Materiał może być przydatny do badań nad wydarzeniami na Górnym Śląsku w latach 1919–1921 oraz historii harcerstwa w czasie konstytuowania się Związku Harcerstwa Polskiego.

2. REAKCJA ZHP NA PIERWSZE POWSTANIE ŚLĄSKIE

Według ustaleń konferencji pokojowej w Paryżu, podział Górnego Śląska miał nastąpić w wyniku plebiscytu między stroną niemiecką i polską. Nad organizacją plebiscytu czuwała Międzysojusznicza Komisja Rządząca i Plebiscytowa na Górnym Śląsku oraz towarzyszące jej wojska alianckie⁴. W Bytomiu powołano Polski Komisariat Plebiscytowy, którego zadaniem było prowadzenie propagandy polskiej oraz przygotowanie administracji na terenach objętych plebiscytem. Od strony wojskowej plebiscyt zabezpieczała Polska Organizacja Wojskowa, a później Polska Organizacja Wojskowa Górnego Śląska⁵.

W wyniku prowadzonego przez stronę niemiecką terroru wobec polskiej ludności lokalnej oraz zatrzymania przedstawicieli Polskiej Organizacji Wojskowej, 16 sierpnia 1919 r. wybuchło pierwsze powstanie, które po dziesięciu dniach zostało stłumione⁶. Działania zbrojnie spotęgowały patriotyzm śląskich Polaków. Harcerskie środowiska, obserwując oburzenie społeczności polskiej zachowaniem strony niemieckiej, postanowiły oddolnie wspomóc prowadzone tam działania. Na Górny Śląsk zaczęli wyjeżdżać instruktorzy z Krakowa, Warszawy, Radomia, Częstochowy oraz Poznania⁷.

Pierwsze polskie jednostki harcerskie na Górnym Śląsku powstały w 1913 r., jednakże w wyniku pracy niemieckich organów bezpieczeństwa ulegały likwidacji.

² W. Nekrasz, *Harcerze w boju. Przyczynek do udziału młodzieży polskiej w walkach o niepodległość ojczyzny w latach 1914–1921*, t. 2, Warszawa: Główna Księgarnia Wojskowa 1931.

³ K. Jurek, *Lilijka i łódka. Historia harcerstwa łódzkiego do 1939 roku*, Łódź 2006.

⁴ T. Jędruszczak, *Powstania śląskie 1919–1920–1921*, Katowice 1966, 19–20.

⁵ M. Wrzosek, *Powstania śląskie 1919–1921. Zarys działań bojowych*, Warszawa 1971, 17–19.

⁶ T. Jędruszczak, dz.cyt., 21, 23.

⁷ W. Hausner, M. Wierzbicki, *Sto lat harcerstwa*, Warszawa 2015, 62.

Dopiero drużyny zorganizowane w ramach plebiscytu, rozpoczęły stałą pracę harcerską w tym regionie⁸. W celu wzmocnienia pracy przedplebiscytowej powołano Sekcję Harcerską przy Polskim Komisariacie Plebiscytowym w Bytomiu. Kierownikiem Sekcji został Stefan Stęślicki⁹, etatowy pracownik Komisariatu i absolwent kursu instruktorskiego w Warszawie. Pierwsze zebranie instruktorów harcerskich, chcących wspomóc wydarzenia na Śląsku, odbyło się 18 czerwca 1920 r. w Bytomiu. Spotkaniu przewodniczył Miłosz Sołtys, który miał pełnomocnictwo władz ZHP oraz Wojciecha Korfantego, komisarza plebiscytu. Na zebranie przybył także jeden z łódzkich instruktorów Antoni Olbromski¹⁰. Uczestnicy spotkania powołali Inspektorat Harcerski Okręgu Górnego Śląska. Władzę nad nowymi strukturami objął Miłosz Sołtys. W skład jego komendy weszli: Antoni Olbromski (komendant jednostek męskich), Jadwiga Sołtys (komendantka jednostek żeńskich) oraz Jan Wawrzynek – jako sekretarz i skarbnik¹¹. Naczelnictwo ZHP przekazało fundusze na pracę zespołu, a Komisariat Plebiscytowy wyznaczył dla instruktorów harcerskich dwadzieścia pięć etatów¹².

Sprawa Górnego Śląsku odbiła się echem również podczas I Walnego Zjazdu ZHP, który obradował w Warszawie, od 31 grudnia 1920 do 2 stycznia 1921 r. Jak wspomina oficjalny organ urzędowy Naczelnej Rady Harcerskiej i Naczelnego Inspektoratu Harcerskiego „Harc mistrz”: *imieniem Górnego Śląska pozdrowienia zjazdu przywiózł d-h Jan Bek z Wójtowej Wsi; wśród grzmotu oklasków w odpowiedzi na te pozdrowienia przyjęto rezolucję, wyrażającą braci harcerskiej Górnego Śląska gorące życzenia owocnej pracy dla Ojczyzny i rychłego obalenia dzielących nas jeszcze granicznych słupów*¹³. Redakcja dodaje również, że *podczas obrad ostatniego plenum przybył gen. J. Haller, powitany owacyjnie przez zgromadzonych. Przedstawiciele Górnego Śląska złożyli mu imieniem Harcerstwa tamtejszego serdecznych hold, tudzież – jako dar Noworoczny – piękny album z fotografiami z życia harcerzy i harcerek górnośląskich*¹⁴. Władze ZHP nigdy jednak oficjalnie nie zaapelowały o wsparcie sprawy Górnego Śląska, bojąc się, że może być to wykorzystane przez stronę niemiecką. Prowadziły jednak wewnętrzną komunikację, zachęcając poszczególne środowiska do pomocy powstający na Śląsku strukturom harcerskim.

⁸ *Harcerstwo śląskie 1920–1930*, Katowice 1931, 9.

⁹ G. Nowak, *Polskie związki skautowe i harcerskie 1909–1922*, Warszawa 2019, 208–209.

¹⁰ Antoni Olbromski (1896–1958) – prawnik, nauczyciel, referent w Sądzie Okręgowym w Łodzi, Naczelnik Harcerzy w latach 1931–1936, odznaczony Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski. Zob. red. J. Wojtycza, *Harcerski słownik biograficzny*, t. 2, Warszawa 2008, 155–159.

¹¹ W. Błażejowski, *Z dziejów harcerstwa polskiego (1910–1939)*, Warszawa 1985, 151–152.

¹² *Sprawozdanie z pracy Inspektoratu Harcerskiego Okręgu Górnego Śląska w 1920 r. (z dn. 2 XI i 15 XII 1920 r.)*, Kwartalnik Opolski, Opole 1973.

¹³ *Harc mistrz*, nr 1–2, 1920, 46.

¹⁴ Tamże, 47.

3. PRZYBYCIE NA ŚLĄSK ŁÓDZKICH HARCEREK I HARCERZY

Łódzkie środowiska harcerskie szybko zareagowały na sytuację na Śląsku. Po apelu Akademickiego Koła Harcerskiego w Poznaniu skierowano na Śląsk dwie grupy instruktorów. W maju udał się wspomniany już Antoni Olbromski, ale także Władysława Keniżanka i Anna Gontarska. W drugiej turze, która przypadła na grudzień, przyjechały: Juliana Szymańska, Lidia Zeipeld-Ławęcka, Maria Kowalska, Bożena Kozanecka, Helena Olejniczak-Wasilewska i Włodzisława Nakielks¹⁵. Ewa Grodecka w książce *Pierwsze ćwierćwiecze harcerstwa żeńskiego. Część 3. Służba wojenna 2. Materiały do historii*¹⁶ do tego grona dolicza również Jadwigę Szleżyńską i Ludmiłę Włodarczyk.

Antoni Olbromski zgłosił się do Polskiej Organizacji Wojskowej Górnego Śląska, w ramach której organizował drużyny harcerskie oraz prowadził kursy instruktorskie. Zajął również funkcję kierownika Sekcji Męskiej Inspektoratu Harcerskiego. Po nawiązaniu kontaktu z Jadwigą Sołtys rozpoczęli budowę zespołu instruktorskiego pod hasłem „Budzimy i szerzymy polskość”. Spotkania zrzeszonych instruktorów odbywały się raz w miesiącu w mieszkaniu Sołtysów w Bytomiu raz w miesiącu. Grupy instruktorskie – w tym z Oddziału Łódzkiego – organizowały dla miejscowych kursy, m.in. pierwszej pomocy, prowadziły zajęcia szkolne oraz uczyły języka polskiego dzieci robotników, które w większości mówiły gwarą śląską, mocno nasyconą germanizmami¹⁷.

Władysława Keniżanka w 1920 r. mieszkała w Sierakowie Śląskim, gdzie prowadziła zajęcia z języka polskiego, historii oraz geografii Polski. W kolejnym roku służyła w okolicach Kędzierzyna-Koźła w tzw. „Kołach Polek”. We wspomnieniach stwierdziła: *praca nasza nie miała nic wspólnego z nauczaniem szkolnym. Zwykle po przeczytaniu wybranego fragmentu książki, wywiązywała się dyskusja, w czasie której poprawialiśmy wymowę i składnię dyskutantów*¹⁸. Maria Kowalska organizowała kursy dla dzieci, w Pawłowie wspierała pracę drużyny harcerzek, a w Gliwicach pełniła służbę sanitarną¹⁹. Bożena Kozanecka pracowała z młodzieżą we Wróblinie²⁰.

Praca instruktorów była często zakłócana przez niemieckie organy bezpieczeństwa oraz lokalnych mieszkańców, którzy sympatyzowali z niemiecką stroną. Harcerze spotykali się z obelgami, a Keniżanka otrzymała nawet trzy anonimy z pogrózkami²¹.

Największą akcją ukazującą dynamiczny rozwój harcerstwa w śląskim społeczeństwie okazało się zorganizowanie Złotu Harcerstwa Górnos Śląskiego, który odbył się w listopadzie 1920 r. w Bytomiu z 1000 uczestników z 27 jednostek. Łódzcy instruktorzy wspierali logistykę zlotu oraz organizowali zajęcia dla uczestników²².

¹⁵ *Materiały do historii Łódzkiej Chorągwi Harcerek w latach od 1911 do 1939*, Komisja Historyczna Chorągwi Łódzkiej ZHP, masz., AChŁ ZHP, 55–56.

¹⁶ E. Grodecka, *Pierwsze ćwierćwiecze harcerstwa żeńskiego. Część 3. Służba wojenna 2. Materiały do historii*, Warszawa 1938, 86.

¹⁷ *Materiały do historii Łódzkiej Chorągwi...*, dz.cyt., 56–57.

¹⁸ M. Pionk, *Harcerze w plebiscycie i powstaniach śląskich*, Lubliniec 1971, 22.

¹⁹ *Materiały do historii Łódzkiej Chorągwi...*, dz.cyt., 59.

²⁰ Tamże, 60.

²¹ Tamże, 59.

²² W. Hausner, M. Wierzbicki, dz.cyt., 62.

4. SZKOLENIE KARDY INSTRUKTORSKIEJ

Upadek drugiego powstania nie zahamował rozwoju harcerstwa, o czym miał świadczyć dobrze zorganizowany organ prasowy „Harcercz Śląski”. W latach 1920–1921 na terenie objętym plebiscytem wydawano ten dwutygodnik, którego redakcją zajął się Antoni Olbromski. Z Oddziału Łódzkiego wspierała go również Włodzisława Nakielska. Twórcy periodyku informowali w nim o sytuacji Śląska, przedstawiali historię Polski oraz harcerstwa. Całość wzbogacano zdjęciami, litografiami, łamigłówkami oraz tekstami piosenek. Materiały były wykorzystywane przez instruktorów do pracy z lokalną młodzieżą oraz harcerskimi jednostkami²³.

Kluczowe w zakorzenieniu się harcerstwa na Śląsku było utworzenie kadry kierowniczej, która samodzielnie – po opuszczeniu regionu przez przyjezdnych instruktorów – mogła organizować pracę harcerską. W tym celu zaczęto szkolić kadre instruktorską, zwerbowaną głównie z nauczycieli oraz starszej młodzieży. Główne ośrodki szkoleniowe dla harcerzy zlokalizowano w Czarnym Lesie i w Patoce. Tak relacjonowano jeden z kursów w „Harcerczu”: *Przywaliło tych chłopaków na kurs do Patoki co niemiara. Jeszcze nigdy pałac w Patoce nie drżał od takiego gwaru, jeszcze nigdy stary park nie słyszał tyle śmiechu młodego i tylu pieśni polskich. [...]*

– *A teraz powiedzcie – po cośmy tu przyjechali? [...]*

Kto powie? Najpierw mówi ten, co był w Czarnym Lesie. Więc po co? No, przyjechaliśmy, żeby się ćwiczyć, żeby rozwijać siły, żeby się nauczyć budować szalasy, żeby chodzić na wycieczki...

– *No, a jeszcze po co? Który powie? [...]*

– *Ja też powiem – odzywa się wreszcie jeden z tych, co to o harcerstwie zgola dotąd nie słyszeli, a rozważali w głowie, słuchając i patrząc.*

– *Mnie się zdaje – zaczął, nawiązując do poprzedników – żeśmy tu nie tylko po to przyjechali. Myśmy nie przyjechali na ten kurs, żeby poznać lepiej Polskę, żeby się nauczyć kochać ją prawdziwie i pracować dla niej. Przyjechaliśmy tu, żeby się nauczyć pracować nad swymi charakterami, żeby stać się prawdziwymi harcerzami. Żeby poznać tę kulturę polską – kulturę ducha, której dopuścić do nas nie chcieli Niemcy – a której nam tak brakło w tej niewoli²⁴.*

Łódzcy instruktorzy stanowili trzon kadry kursowej. Program kursu zawierał cele ruchu harcerskiego, metody i formy, jakie należało stosować w drużynach. Szczególny nacisk kładziono na pierwszą pomoc, musztrę, ćwiczenia gimnastyczne oraz higienę. Z kursu wyłączono praktycznie elementy terenoznawstwa i wychowania duchowego²⁵.

²³ Por. *Harcercz Śląski*, nr 12, 1921.

²⁴ *Harcercz*, nr 24, 1920, 34.

²⁵ *Harcerstwo śląskie 1920–1930*, Katowice 1931, 7–8; por. R. Baden-Powell, *Wskazówki dla skautmistrzów*, Warszawa 1930; A. Małkowski, *Polskie skautki. Zarys organizacyjny*, Lwów 1913.

5. DRUGIE POWSTANIE I PRZYGOTOWANIA DO PLEBISCYTU

W wyniku rosnącej niemieckiej dominacji w administracji regionalnej oraz nasilenia pracy niemieckich organów bezpieczeństwa, w nocy z 19 na 20 sierpnia 1920 r. wybuchła kolejne powstanie pod wodzą Alfonsa Zgrzebnioka. Podczas wystąpienia zbrojnego łódzkie harcerski dostarczały powstańcom broń w powiecie częstochowskim²⁶. Anna Gontarska z pomocą Władysławy Keniżanki organizowały punkty z kuchnią polową²⁷. Keniżanka wspomina: *niezależnie od przewożenia broni prowadziłyśmy kuchnię dla powstańców. Jednodaniowe posiłki rozwoziłyśmy na stanowiska bojowe w bańkach po mleku*²⁸. Powstańcy oczekiwali wsparcia od rządu w Warszawie, jednak w tym samym czasie toczyła się kontrofensywa przeciwko Armii Czerwonej. Również władze naczelne ZHP, mimo przesłanych do oddziałów listów, nie było w stanie oddelegować więcej członków organizacji. 24 sierpnia 1920 r. Międzysojusznicza Komisja Rządząca i Plebiscytowa na Górnym Śląsku zdecydowała przychylić się wobec polskich postulatów i nakazała usunięcie z obszaru plebiscytowego niemieckich organów bezpieczeństwa oraz utworzenie mieszanej policji polsko-niemieckiej opartej na zasadzie parytetu. Dzień później wstrzymano działania powstańcze.

Podczas plebiscytu, wyznaczonego na 20 marca 1921 r., wzmożła się działalność instruktorów harcerskich, którzy organizowali opiekę dla dzieci, by uprawnieni do głosu rodzice, mogli udać się do urn. Część harcerzy pomagała tzw. emigrantom plebiscytowym oraz pilnowała porządku przed lokalami wyborczymi. Było to niebezpieczne zadanie. W miastach grupowały się niemieckie bojówki, które potęgowały napięcie oraz tworzyły nastrój terroru. Władysława Keniżanka – która przebywała w Kędzierzynie-Koźlu – wspomina, że w tym dniu nosiła ze sobą broń²⁹.

6. TRZECIE POWSTANIE ŚLĄSKIE

Sytuacja harcerstwa – w tym łódzkiego – na Śląsku zmieniła się po ogłoszeniu niekorzystnych dla polskiej strony wyników. Część instruktorów wróciła do swoich regionów, a śląscy instruktorzy – pozyskani głównie poprzez kursy – stanęli przed nowym zadaniem. W kwietniu Wojciech Korfanty zatwierdził opracowywany już wcześniej plan zbrojnego wystąpienia, który wszedł w życie w nocy z 2 na 3 maja³⁰.

Po dotarciu do łódzkich gazet informacji o rozpoczęciu trzeciego powstania śląskiego do punktu poborowego w Łodzi zgłosiło się 400 ochotników w wieku 17–26 lat, którzy w większości byli członkami łódzkich drużyn harcerskich³¹. Łódzkie harcerki zorganizowały zbiórkę ubrań i butów dla powstańców, które przesłano

²⁶ *Harcerski trop prowadzi w przeszłość. Harcerstwo na Ziemi Łódzkiej 1910–2010*, red. A. Kozak, Łódź 2010, 33.

²⁷ *Materiały do historii Łódzkiej Chorągwi...*, dz.cyt., 57.

²⁸ M. Pionk, dz.cyt., 22.

²⁹ E. Grodecka, dz.cyt., 87.

³⁰ T. Jędruszczak, dz.cyt., 41–42.

³¹ *Rocznik Łódzki*, t. XII (XX), 1973, 34.

wraz z warszawskim transportem³². Trudno jest ustalić, kto z łódzkiej ekipy instruktorów pozostał na Śląsku. Z zachowanych wspomnień wynika, że Antoni Olbromski stale przebywał w regionie i dalej redagował „Harcerza Śląskiego”. Pozostałe fakty nie są znane.

Szczególną pamięć o wydarzeniach na granicach zachodnich Oddział Łódzki ZHP zaprezentował 21 lutego 1921 r., organizując Dzień dla Górnego Śląska. W programie znalazł się pochód jednostek harcerskich ul. Piotrkowską, festiwal piosenek oraz uliczna kwesta, którą przeznaczono na pomoc ludności górnośląskiej³³.

Negatywnie na pracę harcerską wpływało kilka czynników. Po pierwsze, plebiscyt odbył się w obrębie państwa niemieckiego, co skutkowało silnym niemieckim uciskiem i terrorem. Rzutowało, to także na już ograniczone możliwości i wymuszało częściową konspirację. Po drugie, teren objęty plebiscytem był nieznanym przyjezdnym instruktorom. Lokalna ludność, rozdarta między dwiema opcjami, podejrzliwie podchodziła do działaczy harcerskich. Ostatnim czynnikiem, wpływającym na niski poziom pracy, był brak wsparcia ze strony zarządu ZHP z powodu zgłoszenia przez władze organizacji wszystkich członków do Armii Ochotniczej w przededniu kluczowych starć wojny polsko-bolszewickiej³⁴.

Wojna polsko-bolszewicka spowodowała negatywne skutki dla sprawy wyzwolenia Górnego Śląska. W czerwcu 1920 r. Jadwiga Wocalewska, inspektorka Oddziału Łódzkiego, otrzymała pismo z Głównej Kwatery Harcerki z prośbą o przesłanie na Śląsk, na okres wakacyjny większej liczby instruktorek: *znających pracę wśród dziewcząt robotniczych i rzemieślniczych*. Filia łódzka nie mogła jednak przesłać większego wsparcia. 16 lipca, po zgłoszeniu przez władze ZHP do służby w Armii Ochotniczej całego stowarzyszenia, z Łodzi wyruszyła dwuosobowa kampania harcerzy. Do grupy z Łodzi dołączyli harcerze z Piotrkowa Trybunalskiego oraz Radomska. Do wsparcia w Warszawie oddelegowano również harcerki, które powadziły działalność sanitarną. Maria Wocalewska w ramach Pogotowania Wojennego Harcerki w Łodzi organizowała szpital dla rannych żołnierzy, których przywożono z frontu³⁵.

7. OCENA WSPARCIA

Kolejny ważny problem, jaki się wyłania po analizie wydarzeń, dotyczy charakteru działań łódzkich harcerzy na Śląsku. Co prawda instruktorzy organizowali czas wolny lokalnej młodzieży, animując zajęcia dydaktyczne, to kluczowym ich celem – jak wspomina Władysława Konieźanka w cytowanej już wypowiedzi – była polonizacja oraz propaganda zachęcająca do głosowania na żywo! polski

³² W. Błażejowski, dz.cyt., 152.

³³ Harcerz, nr 4–5, 1921, 34.

³⁴ W. Hausner, M. Wierzbicki, dz.cyt., 62–63.

³⁵ Depesza z 23 czerwca 1920 r., w: *Materiały do historii Łódzkiej Chorągwi...*; Kurier Łódzki, nr 191, 16 lipca 1920, Harcerz, nr 24, 22 września 1920; M. Wocalewska, *Z naszych dziejów (16-lecie I Żeńskiej Drużyny Łódzkiej)*, Harcerz, nr 25, 24 czerwca 1928, 6.

w plebiscycie. Nawet kursy instruktorskie – częściowo okrojone z podstawowych treści harcerskiego systemu wychowawczego – były nakierowane nie na tworzenie drużyn, w których będzie dochodziło do rozwoju młodzieży, a na tworzeniu komórek propagandy polskiej. Z tym zarzutem spotkał się już Antoni Olbromski, który w artykule *Harcerstwo śląskie w czasie plebiscytu*, zamieszczonym w książce *Harcerstwo śląskie 1920–1930*, bronił się, że: *program bowiem ówczesnych drużyn śląskich zasadniczo nie różnił się od programu pracy normalnych drużyn harcerskich: gry i zabawy, ćwiczenia z techniki harcerskiej, pogadanki i gawędy, śpiew, wszystko oczywiście w zakresie trzeciego stopnia, wycieczki itd. Prawo harcerskie obowiązywało w całej rozciągłości*³⁶. Na koniec artykułu ocenił, że harcerstwo *dobrze spełniło swój obowiązek i może być dumne, że i ono przyczyniło się do wyzwolenia Śląska i połączenia go z Macierzą – Polską*³⁷.

Łódzkie harcerstwo sprawnie, choć z mocno ograniczonymi możliwościami odpowiedziało na potrzeby, jakie się zrodziły na Górnym Śląsku w związku z kształtowaniem się granic zachodnich. Na Śląsk zostali oddelegowani działacze znający realia harcerskiej pracy podczas wojny. Część z nich tworzyła wcześniej harcerskie struktury w regionie łódzkim. Nic więc dziwnego, że szybko zajęli kluczowe funkcje ze wsparciem Polskiej Organizacji Wojskowej Górnego Śląska. Harcerze organizowali nowe jednostki harcerskie, prowadzili kursy dla miejscowych oraz przekonywali do kultury polskiej. W czasie wystąpień zbrojnych delegacji Oddziału Łódzkiego ZHP dostarczali powstańcom broń oraz prowadzili kuchnie polowe. Część z nich weszła również w szeregi wojskowe. Władysław Nekrasz w książce *Harcerze w bojach* podaje, że w działaniach powstańczych zginęło ośmiu harcerzy, w tym dwóch z łódzkiego środowiska³⁸.

Warto podkreślić, że obok walk próbowano organizować normalne harcerskie życie nowo powstałych drużyn, czego dowodem może być Złot Harcerstwa Górnośląskiego oraz kursy instruktorskie, które wykształciły przyszłą kadrę. Działania te mocno zakorzeniły harcerstwo w regionie.

8. ZAKOŃCZENIE

Powstania śląskie były aktem radykalnym, mającym charakter zbrojnego wystąpienia ludności w samoobronie i samorzutnie sięgającej po broń. Z perspektywy stulecia udział łódzkiego harcerstwa w kwestii Górnego Śląska jest interesującym świadectwem czynu niepodległościowego u początków odrodzonego państwa polskiego.

Dokonana w artykule analiza źródeł literaturowych pokazuje ciągle niekompletny obraz wkładu harcerstwa w kwestię śląską. Jedną z form walki o polsko-niemiecką granicę była kolportowanie prasy harcerskiej. Odgrywała ona szczególną rolę, gdyż zawarte w niej treści podważały wiarygodność i przeciwdziałały propagandzie rozpowszechnianej przez wroga. Na łamach prasy ogólnozwiązkowej („Harc mistrz”,

³⁶ *Harcerstwo śląskie...*, dz.cyt., 10.

³⁷ Tamże, 12.

³⁸ W. Nekrasz, dz.cyt., 323, 326.

„Harcerz”) oraz regionalnej („Harcerz Śląski”) rozpowszechniano propagandę antyniemiecką. Ukazywano w niej solidarność narodu polskiego ze Ślązakami, spełniając tym samym oczekiwania wojskowe oraz potwierdzając słuszność prowadzonej przez państwo polskie polityki. We wspomnieniach łódzkich harcerzy na pierwszym planie znajdują się osobiste przeżycia, emocje i odczucia. Wydarzenia z okresu powstań i plebiscytu stanowią raczej tło, na którym one się rozgrywają. Wielka wojna oraz walki o granice Rzeczypospolitej były zdecydowanie czynem męskim. Jednak w historii harcerstwa kobieca obecność w dziejowych chwilach zdecydowanie była zwiększona, czego przykładem są łódzkie harcerki i instruktorki.

Łódzcy harcerze znaleźli się w gronie pierwszych członków ZHP, którzy odpowiedzieli na apel Polskiej Organizacji Wojskowej Górnego Śląska. Na Śląsk udało się jedenastu instruktorów Okręgu Łódzkiego. Zajmowali się oni utrzymaniem łączności z Naczelnictwem ZHP, reprezentowali harcerstw wobec państwowych instytucji oraz budowali drużyny i inne podstawowe jednostki harcerskie. Instruktorzy z Łodzi stanowili trzon kadry kursów instruktorskich w Czarnym Lesie i Patoce oraz brali udział w pracach pomocniczych podczas plebiscytu. W okresie drugiego i trzeciego powstania część harcerzy z Łodzi zaciągnęła się do wojska.

Trudno jest ocenić wychowawczy charakter harcerstwa na ziemi śląskiej. Choć prowadzono zajęcia z historii, geografii, pierwszej pomocy, uczono w zgermanizowanych miejscowych języka polskiego, to miało to wymiar czysto propagandowy, skłaniający do obrania w plebiscycie strony polskiej. Kluczowym dla harcerstwa narzędziem stało się pismo „Harcerz Śląski”, które redagował Antoni Olbromski. Na niski poziom pracy instruktorów wpływała intensywna praca bojówkarzy niemieckich, nieznamość regionu, brak zaufania lokalnej społeczności oraz znikome wsparcie ze strony centrali Związku Harcerstwa Polskiego.

Próba zaprezentowania sytuacji łódzkich harcerzy w realiach plebiscytu i powstań pokazuje, jak daleko było tej społeczności do realizacji celów wychowawczych Związku Harcerstwa Polskiego wśród Ślązaków. Mimo iż problem ten znajdował odbicie na łamach prasy harcerskiej, nie wypracowano odpowiednich rozwiązań praktycznych. Łódzcy działacze na Śląsku mogli liczyć głównie na gesty filantropijne oraz pomoc ludności lokalnej, które w najmniejszy sposób nie rozwiązywały ich problemów.

Podsumowując, można jednak stwierdzić, że podstawowy cel, jaki postawił sobie ZHP wobec sprawy śląskiej, został osiągnięty. Mimo porażki dwóch pierwszych powstań i niezadowolających wyników plebiscytu działalność harcerstwa – w tym instruktorów z Okręgu Łódzkiego – utrwałała ducha oporu i kształtowała postawy patriotycznej wśród Ślązaków.

BIBLIOGRAFIA

- Dziurok A., Gałęzowski M., Kamiński Ł., Musiał F., *Od niepodległości do niepodległości. Historia Polski 1918–1989*, Warszawa: IPN 2011.
- Grodecka E., *Pierwsze ćwierćwiecze harcerstwa żeńskiego. Materiały do historii, cz. II: Służba wojenna I*, Warszawa: Wydawnictwo „Na tropie” 1938.

- Grześkowiak G., Mikitin J., *Powstania Śląskie 1919–1920–1921*, Warszawa: Wydawnictwo CB 2013.
- Harcerski słownik biograficzny*, red. J. Wojtycza, t. 1, Warszawa: Muzeum Harcerstwa – [Łódź]: Marron Edition 2006.
- Harcerski trop prowadzi w przyszłość. Harcerstwo na Ziemi łódzkiej 1910–2010*, red. A. Kazek, Łódź: Chorągiew Łódzka ZHP im. A. Kamińskiego 2010.
- Hausner W., Wierzbicki M., *Sto lat harcerstwa*, Warszawa: IPN 2015.
- Jędruszczak T., *Powstania śląskie 1919–1920–1921*, Katowic: Wydawnictwo Śląsk 1966.
- Jurek K., *Lilijka i łódka. Historia harcerstwa łódzkiego do 1939 roku*, Łódź 2006.
- Kaczmarek R., *Powstania śląskie 1919–1920–1921*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2019.
- Koźniewski K., *I zawsze krzyż oksydowany. Refleksje nad historią harcerstwa w Polsce 1911–1986*, Warszawa: Harcerskie Biuro Wydawnicze „Horyzonty” 2003.
- Nekrasz W., *Harcerze w boju. Przyczynek do udziału młodzieży polskiej w walkach o niepodległość ojczyzny w latach 1914–1921*, t. 2, Warszawa: Główna Księgarnia Wojskowa 1931.
- Nowik G., *Polskie związki skautowe i harcerskie 1909–1922. Zarys organizacyjny*, Sulejówec: Niezależne Wydawnictwo Harcerskie i Muzeum Józefa Piłsudskiego 2019.
- Opońska-Blauth J., *Polskie harcerski w dziesięcioleciu 1911–1921*, Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza oraz Galeria Hufca ZHP Łódź–Polesie 1988.
- Popiołek K., *Trzecie Powstanie Śląskie*, Katowice: Wydawnictwo Śląsk 1971.
- Wrzosek M., *Powstania śląskie 1919–1921. Zarys działań bojowych*, Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej 1971.
- Wyszczelski L., *1921 III Powstanie śląskie*, Warszawa: Wydawnictwo Edipresse 2015.

PARTICIPATION OF LODZ SCOUTS IN THE PLEBISCITE AND SILESIAN UPRISINGS 1920–1921

Summary

The outbreak of the first Silesian Uprising in 1919 was a spontaneous phenomenon that got out of the control of then formal decision-makers on the Polish side, at the same time it surprised the German side. Scouts from the entire independent Republic of Poland – including Lodz, participated in subsequent events in Upper Silesia. The author based his considerations on articles from the scouting press of the time, a few internal documents of the Polish Scouting and Guiding Association (ZHP) and memories. As a result of the source analysis, it was able to present a picture of the strong support provided by the Lodz scouting in the Silesian uprisings and the plebiscite in years 1920–1921. The activities of the scout instructors delegated to Silesia, noted in the memories, show that their work was distant from the mission of the ZHP and was purely propaganda.

Key words: scouting, Polish Scouting and Guiding Association, Upper Silesia, Silesian Uprisings

Nota o Autorze

Piotr DZIEWULSKI – absolwent studiów licencjackich z europeistyki (Politechnika Łódzka) oraz magisterskich z historii (Uniwersytet Łódzki) i teologii (Akademia Katolicka w Warszawie). Słuchacz studiów podyplomowych z etyki (Akademia Katolicka w Warszawie).
ORCID ID: 0000-0003-3385-3184
Kontakt e-mail: piotr.dziewulski.lodz@gmail.com

WOJCIECH JERZY GÓRCZYK

Muzeum Romantyzmu w Opinogórze

SPÓR INSTYTUTU KSIĘŻY ŻYCIA WSPÓLNEGO (BARTOLOMITÓW) Z BISKUPEM JANEM MARCELIM GUTKOWSKIM O PREPOZYTURĘ WĘGROWSKĄ I JEJ LIKWIDACJA

Słowa kluczowe: Bartłomiej Holzhauser, diecezja podlaska, fara węgrowska, Jan Dobrogost Krasieński, Kacper Jaworski, kasata zakonów

1. Wprowadzenie. 2. Instytut Księży Świeckich Życia Wspólnego – księża komuniści, zwani bartolomitami, bartoszkami. 3. Parafia i prepozytura węgrowska. 4. Zniesienie prepozytury węgrowskiej. 5. Tło konfliktu. 6. Protest ks. Kacpra Jaworskiego, prezesa Instytutu Księży Świeckich Życia Wspólnego. 7. Odpowiedź biskupa Jana Marceliego Gutkowskiego. 8. Skutki konfliktu. 9. Zakończenie. 10. Aneks

1. WPROWADZENIE

Materiały do dziejów kościoła bartolomitów węgrowskich, znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym w Drohiczynie (ADD), składają się z dwóch zespołów: Zespołu Akt Parafii Wniebowzięcia w Węgrowie (ZAPW) oraz Zespołu Akt Księży Wspólnego Życia (ZAKWZ)¹. Dokumenty te wykorzystane w niniejszym artykule pozwalają na omówienie fundacji i uposażenia bartolomitów przez Jana Dobrogosta Krasieńskiego. Materiały dotyczące sprzedaży Węgrowa Janowi Kazimierzowi

¹ Dokumenty te zostały opisane przez Mariana Brudzisza CSsR, gdy stanowiły Archiwum Parafii Węgrowskiej, a więc jeszcze przed uporządkowaniem i przekazaniem ich do Archiwum Diecezjalnego w Drohiczynie, M. Brudzisz, *Źródła do dziejów Instytutu Księży Komunistów w Polsce znajdujące się w archiwum parafialnym w Węgrowie*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, 21 (1970), 211–228. Por. także M. Sobczyńska-Szczepańska, E. Ziółkowska, *Źródła do dziejów skasowanych klasztorów w zasobie Archiwum Diecezjalnego w Drohiczynie*, Hereditas Monasteriorum, 5 (2014), 191–267. M. Brudzisz zajmował się także historią bartolomitów, M. Brudzisz, *Nauczanie teologii w Instytucie Księży Komunistów*, w: *Nauczanie teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 173–207; tenże, *Ważniejsze placówki księży komunistów w Polsce w roku 1773*, Sprawozdania TN KUL, 16 (1968), 325–329. Wcześniej ten temat poruszył Jakub Górka, J. Górka, *Żywot i dzieła Wielebnego Sługi Bożego Bartłomieja Holzhausera*, Tarnów 1908.

Krasińskiemu w 1664 r. znajdują się w Archiwum Głównym Akt Dawnych: Archiwum Radziwiłłów (AGAD, AR). Dokumenty dotyczące sporu bartolomitów z biskupem Janem Marcelim Gutkowskim, prowadzonego przed Komisją Rządową, znajdziemy w Archiwum Głównym Akt Dawnych: Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego, zespół nr 190 (AGAD, CWWKP).

2. INSTYTUT KSIĘŻY ŚWIECKICH ŻYCIA WSPÓLNEGO – KSIĘŻA KOMMUNIŚCI, ZWANI BARTOLOMITAMI, BARTOSZKAMI



Ryc. 1. Niemiecki malarz, portret Bartłomieja Holzhausera, ok. 1650
(foto Ireneusz Marciszuk, Zbiory Muzeum KUL)

Założycielem Instytutu Księży Świeckich Życia Wspólnego (*Institutum Clericorum Saecularium in Communi Viventium*) był Bartłomiej Holzhauser, ur. 1613 r. we wsi Langenau, w okręgu Ulm. Studiował na jezuickim Uniwersytecie w Ingolstadt. W latach czterdziestych XVII w. założył Instytut Księży Świeckich Życia Wspólnego, od imienia założyciela nazywany bartolomitami (w Polsce nazywany też bartoszkami czy kommunistami), którego konstytucje, zostały zatwierdzone w 1680 r. przez Innocentego XI, który w tym samym roku wydał *breve* dla biskupa Wiednia, polecające opiece tegoż biskupa bartolomitów². Cztery lata później, ten sam papież, zatwierdził rozszerzoną wersję konstytucji³.

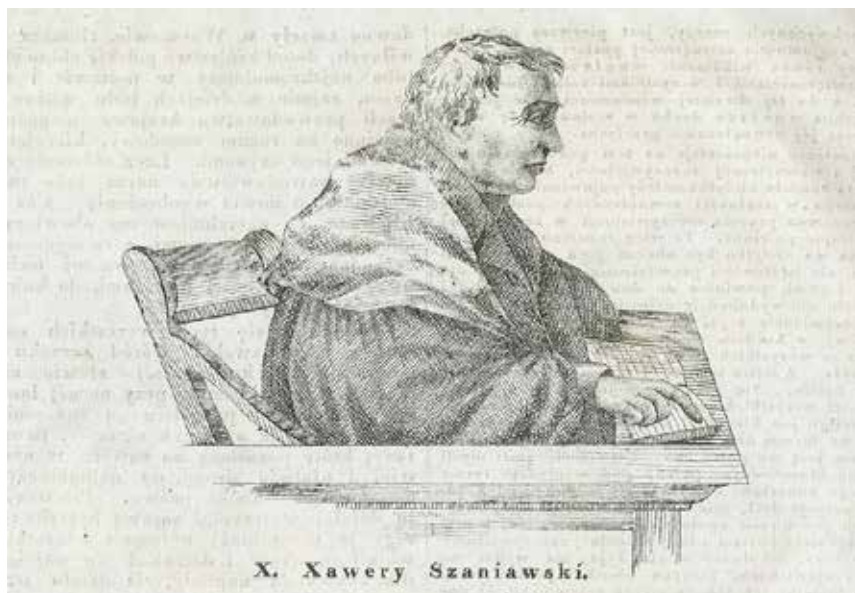
Założyciel w wielu aspektach wzorował swój instytut na jezuitach. Przełożony generalny bartolomitów, podobnie jak u jezuitów, był wybierany dożywotnio i bartolomici, podobnie jak jezuita, byli zobowiązani do corocznych rekolekcji i wysłuchiwania konferencji⁴. Bartłomiej Holzhauser opublikował *Ustawy i ćwiczenia duchowe dla księży*

podobnie jak jezuita, byli zobowiązani do corocznych rekolekcji i wysłuchiwania konferencji⁴. Bartłomiej Holzhauser opublikował *Ustawy i ćwiczenia duchowe dla księży*

² J. Górka, dz.cyt., 220.

³ Tamże, 47.

⁴ Tamże, 54; Biblioteka Narodowa, *Constitutiones pro spiritali et temporalis directione Institutii Clericorum Saecularium in Commune Viventium: approbatae a Sanctiss. D. Nostro Innocentio Papa XI, Varsaviae 1694, sygn. mf. B1752.*



Ryc. 2. Ksiądz Franciszek Ksawery Szaniawski
 („Przyjaciel Ludu, czyli Tygodnik Potrzebnych i Pożytecznych Wiadomości”,
 R. 4, t. 2, 1838 nr 36, 288).

instytutu, wspólnie żyjących, inspirowane Ćwiczeniami duchowymi św. Ignacego Loyoli, założyciela jezuitów. System nauczania bartolomici w większości również opierali na systemie jezuitów, korzystając z podręczników jezuickich, szczególnie jeżeli chodzi o filozofię. Instytut nie był zakonem i jego członkowie nie składali ślubów zakonnych, a jedynie przyrzeczenie wytrwania w instytucie do śmierci. Kończyło się ono słowami: „[...] oświadczam, że dobrze rozumiem, do czego zobowiązuje mnie ta przysięga, od której mnie nikt oprócz Papieża zwolnić nie może”⁵. Można przypuszczać, że zwolnienia z tego przyrzeczenia nie były rzadkością. Wiemy, że z takiej możliwości w Polsce skorzystali, stając się księżmi diecezjalnymi, np. Franciszek Erazm Preiss ok. 1770 r. czy Franciszek Ksawery Szaniawski ok. 1803 r.⁶ Bartolomici, nie będąc zakonnikami, mogli, zgodnie z breve Innocentego XI, sprawować wszelkie

⁵ Ego N. Filius N. Diæcesis N. plenam habens Institutii Clericorum sæcularium in commune viventium notitiam, legibus et constitutionibus ipsius me sponte sub jcio, easque quantum in me erit observare promitto, Insuper tibi NN. hujus Institutii Præsidi Supremo, tuisque in hoc munere legitimis successoribus spondeo, et juro me sub directione tua privata et oeconomica, silva per omnia Reverendissimi Domini Ordinarij mei auctoritate et jurisdictione, in supradicto Instituto Clericorum, qui secluso foeminarum consortio bini, vel plures pro locorum qualitate cohabitant, et bona sua ex beneficiis, et functionibus Ecclesiasticis provenientia in communes pios usus juxta Constitutionem 19. Sacerdotum conferunt, semper victurum et moriturum. Denique spondeo et juro me praedictum Juramentum, ejusque obligationem intelligere, et observaturum, a quo non possim nisi à solo Summo Pontifice absolvi. Sub die N. mensis N. Anno N. sie me Deus adjuvet, et hæc sancta DEI Evangelia – *Constitutiones [...] Institutii Clericorum Saecularium in Commune Viventium*, 60–61; J. Górka, dz.cyt., 47.

⁶ D. Krześniak-Firlej, W. Firlej, *Bibliografia piśmiennictwa zakonników z sekularyzowanych klasztorów działających na obszarze diecezji kieleckiej i sandomierskiej w XIX w.*, Hereditas Monasteriorum, 8 (2016), 163.

godności kościelne, nadal pozostając członkami instytutu⁷. Ponadto w konstytucjach zapisano: „[...] kto posiada dziedziczny majątek może nim dowolnie zarządzać i używać na wsparcie krewnych lub na cele stowarzyszenia”⁸.

Na czele Instytutu Księży Świeckich Życia Wspólnego stał prezes generalny, a na czele prowincji prezydent, zwany też prezesem. Prowincja bartolomitów powinna odpowiadać metropolii kościelnej. O tym, gdzie będą pracować członkowie instytutu, zarówno jako proboszczowie, jak i wikariusze, decydował biskup. Na jednej parafii mogli być osadzeni jednocześnie księża diecezjalni i bartolomici. Sprzyjała temu także specyficzna forma kształcenia kleryków. Oprócz seminariów własnych kłerycy kształcili własnych alumnów w seminariach diecezjalnych, które prowadzili. Jako przykład może posłużyć seminarium wileńskie, prowadzone przez bartolomitów. Jednym z warunków, jakie postawili księża z instytutu, którzy prowadzili tamtejsze seminarium, było kształcenie na koszt seminarium trzech alumnów bartolomitów, ale ci po święceniach mieli pracować tylko na terenie diecezji wileńskiej⁹.

Bartolomici w każdej diecezji, w której działali, zakładali seminarium dla kandydatów na księży i dom księży emerytów¹⁰. Pod tym względem byli prekursorami, właściwie dzisiejsza organizacja diecezji jest w dużej mierze wzorowana na organizacji księży bartolomitów. Jak czytamy w *Encyklopedii kościelnej*: „dzisiejsze *seminaria puerorum* powstały z naśladowania jego instytucji”¹¹, to samo dotyczy domów dla księży emerytów, które obecnie są niemal w każdej diecezji. Stojem bartolomitów była sutanna księży diecezjalnych, pod sutanną nosili krzyż (podobnie jak jezuici), nie zakładali klasztorów, ale mieszkali na plebaniach¹². W parafiach bartolomici żyli we wspólnocie, przeznaczając część dochodów na wspólne wydatki i utrzymanie seminariów oraz domów dla księży emerytów, część dochodów zatrzymywali dla siebie¹³.

O bartolomitach napisano: „Instytucja ta przyniosła nader wielkie korzyści w smutnej epoce trzydziestoletniej wojny, niesprzyjającej bynajmniej naukowemu i moralnemu rozwojowi duchowieństwa”¹⁴. Hugo Kołłątaj napisał: „Szkoły Bartoszków, w niczem się od akademickich nie różniły; to zgromadzenie księży świeckich, w społeczności żyjących, zatrudnia się w niektórych diecezjach dozorem seminariów duchownych”¹⁵.

⁷ J. Górka, dz.cyt., 220.

⁸ „Caeterum communitas bonorum huius vitae clericalis prout supra isinuatam, procedit solummodo de bonis intuitu omnium fuctionum ac redituum ecclesiasticorum quomodolibet quaesitis: bona autem patrimonialia sub libera cuiusque dispositione reliquuntur”, por. J. Górka, *Żywot i dzieła*, 50.

⁹ L. Piechnik, *Seminaria duchowne w (archi)diecezji wileńskiej do 1939 r.*, Studia Teologiczne, 4–5 (1987–1988), 210.

¹⁰ Prowadzili seminaria w Warszawie (1685–1846), Janowie Podlaskim (1685–1782), Włocławku (1686–1691), w diecezji wileńskiej (1736–1765), oraz w Kielcach, Sandomierzu, Łucku, Pińsku, a także seminaria własne instytutu, obok węgrowskiego, w Brzeżanach, Górze Kalwarii, Karolinie.

¹¹ Bartolomici 2, *Encyklopedia Kościelna*, red. M. Nowodworski, t. II, Warszawa 1873, 30–31.

¹² W.J. Górczyk, *Szkolnictwo bartolomitów na ziemiach polskich na przykładzie seminariów w Węgrowie, Kielcach i Sandomierzu. Zarys problematyki*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, 115 (2021), 95.

¹³ Tamże.

¹⁴ Bartolomici 2, *Encyklopedia Kościelna*, 30–31.

¹⁵ H. Kołłątaj, *Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Warszawa 1905, 52.

3. PARAFIA I PREPOZYTURA WĘGROWSKA



Ryc. 3. Michelangelo Palloni,
portret Jana Dobrogosta Krasieńskiego, ok. 1700 r.
(foto. Paweł Suchanek, Zbiory Muzeum Narodowego
w Kielcach)

Do Polski, za zgodą prezesa generalnego ks. Sebastiana Wittmana, bartolomici zostali sprowadzeni w 1683 r. przez Jana III Sobieskiego, który zetknął się z nimi w Wiedniu¹⁶. W okresie staropolskim w Polsce były dwie metropolie, jednak liczebność bartolomitów była stosunkowo niska¹⁷, postanowiono zatem, że na terenie całej Rzeczypospolitej będzie jeden prezes, któremu przysługiwał tytuł *Praeses per Poloniam*¹⁸. Pierwszym prezesem w Polsce został archiprezbiter z Heilsbergu, ks. Mateusz Ilmstat¹⁹. Prekursorami osadzania w swoich diecezjach księży bartolomitów byli: biskup łucki Stanisław Jan Witwicki, który powierzył im prowadzenie seminarium w Janowie Podlaskim (od 1685 r.), a także duszpasterstwo przy katedrze łuckiej, oraz biskup poznański Stefan Wierzbowski, który przekazał im zarząd Seminarium św. Jana w Warszawie (1685 r.).

Instytut Księży Świeckich Życia Wspólnego do Węgrowa, miasta na pograniczu Mazowsza i Podlasia – w ówczesnej diecezji łuckiej – sprowadził jego właściciel Jan Dobrogost Krasieński (ur. 10 czerwca 1639, zm. 21 lutego 1717), wojewoda płocki, referendarz koronny, starosta warszawski, łomżyński, nowokorczyński, przasnyski, sztumski, nowomiejski i opinogórski oraz doradca i przyjaciel Jana III Sobieskiego.

¹⁶ W.J. Górczyk, *Kościół i prepozytura bartolomitów w Węgrowie fundacji Jana Dobrogosta Krasieńskiego w świetle materiałów z Archiwum Diecezjalnego w Drohiczyźnie*, Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego, 11 (2019), 69–90.

¹⁷ Nie znamy dokładnej liczby księży bartolomitów w Polsce, ale a podstawie danych z archiwum katedralnego w Moguncji o zmarłych bartolomitach można ustalić, że w Polsce w latach 1685–1790 zmarło 168 księży z tego instytutu. Por. W.J. Górczyk, *Szkolnictwo bartolomitów...*, 105; F. Mersman, *Bartholomew Holzhauser*, w: *Catholic Encyclopedia*, t. 7, New York 1913, 440.

¹⁸ M. Brudzisz, *Źródła do dziejów Instytutu Księży Komunistów...*, 213.

¹⁹ W.J. Górczyk, *Szkolnictwo bartolomitów...*, 95. Pochowany został w kaplicy różańcowej kościoła parafialnego w Lidzbarku Warmińskim, gdzie działał w latach 1691–1692, J. Piskorska, *Lidzbark Warmiński: inwentarz ruchomych zabytków sztuki kościelnej diecezji warmińskiej według stanu z 1980 r.*, Studia Warmińskie, 19 (1982), 403.

On to osadził ich przy farze węgrowskiej, którą sam odbudował²⁰. Akt fundacyjny parafii węgrowskiej podpisany został 14 października 1711 r. z inicjatywy Jana Dobrogosta Krasieńskiego, obejmował fundacje: parafii, prepozytury, mansjonarii oraz seminarium księży bartolomitów w Węgrowie i szkoły dla młodzieży²¹. Trzy dni później Jan Dobrogost potwierdził wszystkie wcześniejsze nadania i je znacznie powiększył m.in. o zapisy na dobrach Rzewin w województwie płockim, o wartości 60 tys. tynfów. Bartolomici zobowiązani byli do utrzymywania na prepozyturze siedmiu kapłanów, łącznie z prepozytem oraz kształcenia w seminarium sześciu kleryków. 21 października 1711 r. Aleksander Benedykt Wyhowski, biskup łucki, oficjalnie zatwierdził fundację, wydając akt erekcji²². Węgrów stał się głównym ośrodkiem bartoszków w Polsce i siedzibą prezesa.

4. ZNIESIENIE PREPOZYTURY WĘGROWSKIEJ

Ostatnim prezesem rezydującym w Węgrowie był zmarły w 1831 r. ks. Jakub Białobrzescki²³. Sytuacja bartolomitów uległa zmianie po powstaniu listopadowym, ale tylko w pewnym stopniu ma ona związek z sytuacją polityczną. Kluczową rolę odgrywał tutaj biskup podlaski Jan Marceł Gutkowski²⁴. Pierwsze problemy w prepozyturze węgrowskiej pojawiły się już w 1832 r. Wówczas prezesem

²⁰ Jan Dobrogost Krasieński słynął z fundacji kościelnych. W Węgrowie wcześniej ufundował, wspólnie z ojcem, kościół i klasztor reformatów. W Krasnem na Mazowszu, gnieździe rodowym Krasieńskich, kontynuował przebudowę kościoła przy którym osadził kanoników regularnych z Czerwińska. Jego kuzynką, i podopieczną jego ojca, była Maria Cecylia Krasieńska, jedna z pierwszych polskich wizytek, wybitna postać swojego zakonu, zmarła w opinii świętości, por. W.J. Górczyk, *Fundacje kościelne Krasieńskich na Mazowszu*, Notatki Płockie, 4 (2021), 3–20; tenże, *Matka Maria Cecylia Krasieńska – wizytka, tłumaczka i przełożona*, Muzealne Rozmaitości, 2 (2021), 6–7.

²¹ Archiwum Diecezjalne w Drohiczynie, Zespół Akt Parafii Wniebowzięcia w Węgrowie [dalej: ADD, ZAPW], *Fundatio Seu verius Melioratio Foundationis et Erectio Ecclesiae Praeposituralis Węgrowiensis [...] per Joannem Bonaventuram Comitem in Crasne Krasieński [...] Anno MDCCXI*, sygn. III/Q/1.

²² ADD, ZAPW, *Erectio Foundationis Ecclesiae Praeposituralis Węgrowiensis per Alexandrum de Wyhowo Wyhowski Episcopum Lucoriensem et Brestensem, Abbatem Siecichoviensem lata et promulgata. A. D. 1711, die 21 Octobris*, sygn. III/Q/1.

²³ Jakub Białobrzescki (ur. 1756 r.) – ukończył seminarium w Pułtusk (było to seminarium diecezji płockiej). W 1803 r. został wybrany na urząd prezesa i był nim do śmierci. Od 1818 r. był notariuszem Kurii Diecezjalnej w Janowie Podlaskim, a od 1822 r. zasiadał w Kapitulie Katedralnej (w 1830 r. był kustoszem Kapituły), oraz oficjałem foralnym – *Rocznik Instytutów Religijnych i Edukacyjnych w Królestwie Polskim*, R. 3, Warszawa 1830, 94–95. Od 1800 r. był rektorem ówczesnej Szkoły Wydziałowej w Węgrowie – *Rocznik instytutów religijnych i edukacyjnych w Królestwie Polskim*, Warszawa 1824, 198–199, a także regensem seminarium węgrowskiego – *Rocznik instytutów religijnych i edukacyjnych w Królestwie Polskim*, R. 2, Warszawa 1826/1827, 155.

²⁴ Diecezja podlaska utworzona została 30 czerwca 1818 r. na mocy Bulli papieża Piusa VII *Ex mposita nobis*. Włączono ją w skład nowo utworzonej metropolii warszawskiej. Siedzibą biskupa był Janów Podlaski. Wśród parafii dawnej diecezji łuckiej (a ściślej, ówczesnej *aeque principaliter* łucko-żytomierskiej), które weszły w skład diecezji podlaskiej był także Węgrów. Obecnie parafie węgrowskie należą do diecezji drohiczyńskiej.

bartolomitów był ks. Andrzej Zawadzki (1832–1839), który rezydował w Wyszkowie. Prepozytem, a także regensem seminarium węgrowskiego był ks. Jan Kanty Matliński. Pierwszym ciosem dla bartolomitów było zamknięcie szkoły przez władze państwowe, co nastąpiło już w 1832 r.²⁵. Natomiast nauka w seminarium została obwarowana dodatkowymi obostrzeniami. Konsystorz generalny diecezji podlaskiej 13 marca 1833 r. nakazał bartolomitom w Węgrowie przestrzegania reskryptu carskiego o zakazie przyjmowania do seminarium powstańców²⁶. W lipcu 1833 r. władze zażądały od regnesa Matlińskiego dostarczenia zaświadczeń od wójtów, że klerycy Felicjan Bartoli, Tadeusz Jabłoński i Mikołaj Panufnik nie brali udziału w powstaniu listopadowym. Owo żądanie obwarowano sankcją, że jeśli brali udział w powstaniu lub nie dostarczą żądanych zaświadczeń, muszą zostać wydaleny z seminarium. Matlińskiemu za niedopełnienie swoich obowiązków groziło pozbawienie prawa do egzaminowania i przyjmowania kandydatów do seminarium²⁷. Kleryk Tadeusz Jabłoński został ponadto 17 października 1833 r. wezwany do okazania zaświadczenia o zwolnieniu ze służby wojskowej²⁸. Na utrudnienia ze strony władz nałożyły się problemy finansowe, od marca 1829 r. Krasinścy przestali bowiem płacić na utrzymanie seminarium, zobowiązanie zapisane jeszcze przez Jana Dobrogosta Krasinśkiego²⁹. Niestety Matliński nie podjął żadnych starań o odzyskanie należnych seminarium dochodów, a to dodatkowo pogłębiało problemy.

Kolejnym ciosem dla prepozytury była całkowita likwidacja przez biskupa Gutkowskiego seminarium bartolomitów w Węgrowie w kwietniu 1836 r., co uzasadniał: „Przekonawszy się, że alumni Seminarium Węgrowskiego Diecezji Naszej ani w naukach Duchownych dostatecznie usposobiani, ani w karności kościelnej utrzymywani być nie mogą, a to z niedostatku funduszu, a następnie z braku zdanych Profesorów, i tylko czas tamże bez żadnego użytku i ich własnym i tychże Rodziców lub Opiekunów zawodem marnotrawią [...] zalecamy niniejszym [...]

²⁵ Archiwum Główne Akt Dawnych, Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego [dalej: AGAD, CWWKP], *Acta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 313. Marian Brudzisz CSsR wyraża pogląd, w którym winą za likwidację Szkoły Podwydziałowej w Węgrowie w 1833 r. obciąża ks. Matlińskiego, co nie jest uzasadnione. Likwidacja tej szkoły przez władze państwowe miała charakter represyjny po powstaniu listopadowym, M. Brudzisz, *Nauczanie teologii w Instytucie Księża Komunistów...*, 177. Z kolei konstatacja Arkadiusza Kołodziejczyka: „Biskup Gutkowski, niechętny powstaniu, nawet nie próbował walczyć u władz o utrzymanie szkoły, a później seminarium”, też jest tylko częściowo słuszna. Po pierwsze, należy zupełnie oddzielnie rozpatrywać likwidację Szkoły Podwydziałowej i seminarium. W tym pierwszym wypadku, jak już znaczone, była to decyzja władz państwowych. Oczywiście prawdą jest, że biskup był niechętny i powstańcom i bartolomitom, ale jednak, nawet gdyby chciał, nie mógłby wpłynąć na zmianę tej decyzji. Likwidacja zaś seminarium była już autonomiczną decyzją biskupa, podjętą bez żadnych nacisków ze strony władz państwowych, a nawet bez ich wiedzy, A. Kołodziejczyk, art.cyt., 41.

²⁶ ADD, ZAKWZ, *Korespondencja urzędowa księży wspólnego życia 1682–1861*, sygn. VII/CE/1. k.74.

²⁷ Tamże; por. W.J. Górczyk, *Szkolnictwo bartolomitów...*, 102.

²⁸ ADD, ZAKWZ, *Korespondencja urzędowa księży wspólnego życia 1682–1861*, sygn. VII/CE/1. k.74.

²⁹ AGAD, CWWKP, *Acta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 258.



Ryc. 4. Biskup Jan Marcelli Gutkowski, litografia
(Biblioteka Narodowa, sygn. G.6962/I.
Domena Publiczna)

Proboszczowi, aby toż seminarium swoje zamknął, a alumnów najdalej z końcem roku szkolnego rozpuścił [...]”³⁰. Alumni dostali swobodę decyzji, czy chcą wstępować do innych seminariów, czy przejść do stanu świeckiego. Jednak biskup Gutkowski poczynił też zastrzeżenie: „Do naszego zaś Seminarium Diecezjalnego Janowskiego nie przód przyjętymi będą dopóki swej zdatności na Egzaminie publicznym dnia 17 sierpnia r.b. tu w Janowie odbyć się mającym nie udowodnią”³¹. 11 kwietnia 1836 r. sekretarz biskupa przesłał pismo poświadczone przez sekretarza kapituły podlaskiej, ks. Antoniego Przegalińskiego, w którym informuje prepozyta Matlińskiego, że „[...] bibliotekę w Węgrowie z dzieł nader użytecznych i uczonych złożoną, którą sam J.W. Biskup będąc tamże troskliwie obejrzał, postanowił do Seminarium Duchownego Tutejszego [w Janowie Podlaskim – przyp. W.J.G.] przenieść. Dłatego W.J. Kan. Proboszcz wszelkiego ze swej strony starania dołoży, aby z niej żadne dzieło uronionym

nie zostało”³². Tym samym zostało zlikwidowane seminarium i biblioteka bartolomitów węgrowskich. Nie oznaczało to jeszcze likwidacji prepozytury węgrowskiej, ale wbrew pozorom był to cios dużo mocniejszy dla Instytutu Księży Życia Wspólnego jako całości niż dla samej prepozytury. Bartolomicy, jak każdy kleryczny instytut, aby mieć księży, musiał ich kształcić w swoich seminariach. Seminarium węgrowskie było seminarium własnym bartolomitów i jego likwidacja właściwie oznaczała, przynajmniej w dalszej perspektywie, likwidację całego instytutu. Istniała co prawda możliwość wstępowania do bartolomitów księży diecezjalnych, ale była to możliwość czysto teoretyczna. Ksiądz, aby wstąpić do instytutu, musiał otrzymać zgodę biskupa, a o taką zgodę było bardzo trudno. Potwierdza to sytuacja ks. Wojciecha Janeckiego z 1824 r., gdy tenże prosił konsystorz o zgodę na

³⁰ Tamże, 347.

³¹ Tamże, 347.

³² Tamże, 348.

wstąpienie do bartolomitów, ale jej nie uzyskał. Od tej decyzji odwołał się do biskupa, ale również bezskutecznie³³.

Rok 1836 możemy uznać, za koniec pierwszego etapu likwidacji prepozytury, do tego bowiem czasu bartolomici zostali pozbawieni możliwości prowadzenia szkoły powszechnej, następnie seminarium i odebrano im bibliotekę seminaryjną. W 1837 r. biskup Gutkowski rozpoczął przejmowanie części nieruchomości instytutu. W tym roku otrzymał zgodę na utworzenie w części budynków probostwa węgrowskiego domu dla księży emerytów z diecezji podlaskiej³⁴. Komisja Rządowa poleciła Rządowi Gubernialnemu sporządzić anszlag i plan kosztów potrzebnych na ten cel³⁵. Jednak jeszcze w 1840 r. władze państwowe nie przekazały środków na ten cel (miała to być suma 12 tys. złp), gdyż budżet, z którego miały pochodzić środki na remont i przystosowanie budynków po bartolomitach na dom księży emerytów, został w całości wydany na remont kościoła św. Jana w Warszawie³⁶.



Ryc. 5. Kościół bartolomitów w Węgrowie, obecnie bazylika mniejsza pw. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny
(Urząd Miasta Węgrow, Źródło: https://wegrow.com.pl/strona-191-zabytki_w_wegrowie.html)

W październiku 1838 r. biskup Gutkowski oderwał od parafii węgrowskiej kościół filialny w Starejwsi³⁷ i oddał go pod administrację proboszcza ze Stoczka,

³³ ADD, ZAKWZ, *Korespondencja urzędowa księży wspólnego życia 1682–1861*, sygn. VII/CE/1, k. 28.

³⁴ AGAD, CWWKP, *Acta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 19.

³⁵ Tamże, 164.

³⁶ Tamże, 172.

³⁷ Starawieś (powiat węgrowski). Miejscowość należała do Jana Dobrogosta Krasieńskiego, wówczas używano nazwy Krasnydwór. W akcie fundacyjnym prepozytury węgrowskiej Krasieński używa obu nazw: „Starawieś alias Krasnydwór” – AGAD, CWWKP, *Acta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, [Fundacja pro Instituto Clericorum Saecularium in commune viventium [...] per Joanem Bonaventuram Comitem in Crasne Krasieński [...]], sygn. 710, 336. W XIX w. funkcjonowała także nazwa: Stara Wieś, stąd w większości

ks. Jana Lipki³⁸. Wiązało się to z utratą nie tylko kościoła filialnego, ale także dochodów m.in. z dziesięcin zapisanych na Starejwsi. Ostateczny kres prepozytury bartolomitów nastąpił w następnym roku, po śmierci prepozyta ks. Matlińskiego. Wówczas Gutkowski mianował proboszczem węgrowskim księdza diecezjalnego Petrycego Szaniawskiego (8 czerwca 1839 r.). Tym samym parafia została przekazana w ręce duchowieństwa diecezjalnego, a prepozytura bartolomitów przestała istnieć. Ksiądz Kacper Jaworski, wybrany prezesem bartolomitów w 1839 r., rezydował w Kiczkowie³⁹.

5. TŁO KONFLIKTU

Możliwe, że na wszystkie te decyzje biskupa Gutkowskiego miał wpływ konflikt z ks. Andrzejem Zawadzkim, prezesem bartolomitów, który podjął starania o kanonię katedralną, wbrew planom Gutkowskiego⁴⁰. W każdym razie, o ile decyzja o likwidacji seminarium bartolomitów w Węgrowie była co najmniej kontrowersyjna, to już obsadzenie probostwa węgrowskiego księdzem spoza instytutu i oderwanie filii w Starejwsi były całkowicie sprzeczne z aktem fundacyjnym i łamały wszelkie zapisy Jana Dobrogosta Krasieńskiego, zatwierdzone przez biskupa Aleksandra Benedykta Wyhowskiego 21 października 1711 r.⁴¹.

Spór bartolomitów z biskupem Gutkowskim wpisuje się w szersze tło. Biskup Gutkowski, protegowany Wielkiego Księcia Konstantego i dzięki niemu otrzymał biskupstwo, potępił powstanie listopadowe. Po śmierci księcia Konstantego, już od 1832 r. zaczął wchodzić w konflikt z władzami państwowymi, w tym z samym

dokumentów dziewiętnastowiecznych występuje forma, gdzie nazwa miejscowości jest zapisywana rozdzielnie.

³⁸ AGAD, CWWKP, *Akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 187.

³⁹ Kacper Jaworski, kanonik honorowy lubelski, urodzony w 1768 r., święcenia kapłańskie przyjął w 1792 r. Od 1830 r. proboszcz w Kiczkach (ówczesny dekanat siennicki Archidiecezji Warszawskiej). Był wiceregentem Seminarium św. Jana w Warszawie, gdzie wykładał też Pismo Święte i teologię dogmatyczną i pastoralną – *Rocznik instytutów religijnych i edukacyjnych w Królestwie Polskim*, R. 1, Warszawa 1824, 14. *Rocznik Instytutów Religijnych i Edukacyjnych w Królestwie Polskiem*, r. R. 2, Warszawa 1826/1827, 33. Uroczystości jego pięćdziesięciolecia kapłaństwa zostały opisane w „Kurierz Warszawskim” – *Kurier Warszawski*, nr 203 (4 sierpnia 1843 r.), 970. Zmarł w 1850 r.

⁴⁰ A. Kołodziejczyk, *Z dziejów węgrowskiej szkoły księży komunistów 1711–1833*, Szkice Podlaskie, nr 5 (1996), 41.

⁴¹ Z akt ADD wiemy, że *probostwo węgrowskie przez Jana Bonawenturę Krasieńskiego fundowane w 1711 r. jest jedno i niepodzielne*, chociaż składa się z 4 funduszy: 1. Fundusz kościoła farnego, 2. Fundusz kościoła Marii Panny w Węgrowie przy ulicy Wileńskiej, 3. Fundusz kościoła filialnego parafialnego starowiejskiego. 4. Funduszu kościoła filialnego parafialnego Jarnickiego. Dalej zaś czytamy: „Tych wszystkich funduszy i kościołów jako członków jednego ciała probostwa węgrowskiego stanowiących i składających jest jeden rządcą (rektor) Dożywotni Posiadacz (Profesor) Proboszcz węgrowski i tym samym Kanonik Brzeski – wieczystym posiadaczem onego jest Zgromadzenie Księży Komunistów i dlatego Proboszcz, Mansjonarze, Księża mszalni i klerycy tego probostwa wszyscy powinni być komuniści – nec aliter, nec alias”, ADD, ZAPW, *Specyfikacja realności, sum kapitulnych, praw: jura et servituter probostwa węgrowskiego*, sygn. III/Q/1/B, k. 3, 1.

Iwanem Paskiewiczem, który jeszcze tuż po powstaniu listopadowym był zachwycony osobą i postawą Gutkowskiego, który liczył na biskupstwo warszawskie. Jak konstatuje Mieczysław Żywczyński, zmiana postawy Gutkowskiego do władz rosyjskich była związana nie z patriotyzmem, ale z zawiedzionymi ambicjami osobistymi, a konkretnie nadziejami na biskupstwo warszawskie, które miał otrzymać po Janie Pawle Woroniczu, a którego odmówił mu Paskiewicz⁴².

W połowie lat trzydziestych ten konflikt był na tyle silny, że Gutkowskiemu została odebrana pensja. Z relacji wówczas sporządzonych wiemy, że Gutkowski utrzymywał się z wakujących beneficjów⁴³. Być może jest to kolejny powód, dla którego chciał przejąć parafię węgrowską, oczywiście wraz z uposażeniem. Pojawily się nawet zarzuty, że Gutkowski przywłaszcza sobie cudze pieniądze, jednak sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej kardynał Luigi Lambruschini wyjaśniał, że „biskup robi użytek z dochodów innych osób, ale za ich przyzwoleniem, co jednak nie może dziwić, skoro mu rząd nie wypłaca pensji”⁴⁴.

W tym kontekście jest zrozumiałe, że złożenie skargi przez bartolomitów do władz państwowych było traktowane jako ostateczność, stąd bardzo długo zwlekano z taką decyzją. Bartolomici nie chcieli występować przeciw biskupowi. Świadczy o tym fakt, że gdy oskarżenia władz rosyjskich pod adresem Gutkowskiego trafiały do Rzymu, gdzie (choć przychylność była po stronie biskupa) starano się obiektywnie wyjaśnić zarzuty wobec ordynariusza, to ks. Kacper Jaworski, ówczesny prezes bartolomitów, napisał list do sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej kardynała Luigiego Lambruschiniego, „który sprawę biskupa wyjaśnił na niekorzyść rządu”⁴⁵.

Jednak wszystkie decyzje biskupa Gutkowskiego dotyczące prepozytury bartolomitów były podejmowane bez zgody, a nawet wiedzy zarówno Stolicy Apostolskiej, jak i władz państwowych, a *de facto* ich skutkiem była kasata prepozytury bartolomitów, ale bez żadnego formalnego aktu tejże kasaty. W tej sytuacji Kacper Jaworski w marcu 1840 r. nie miał innego wyjścia i wniósł skargę do władz państwowych, czyli do Komisji Spraw Wewnętrznych i Duchownych za pośrednictwem Gubernatora Cywilnego Guberni Podlaskiej, na działania biskupa podlaskiego Gutkowskiego⁴⁶. Poniekąd słusznie zauważa Marian Brudzisz, że bartolomici próbowali ratować swoje prawa, ale za pośrednictwem Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych, przez co ściągnęli na siebie jeszcze większą niechęć władz diecezjalnych⁴⁷. Jednak, jak wyżej wykazano, nie mieli oni innej drogi walki o prawa do prepozytury. Skoro biskup nie poinformował Rzymu o likwidacji prepozytury, więc musieli to zrobić sami bartolomici, a na to zgodnie z prawem musieli mieć zgodę rządu, stąd skarga i prośba o zgodę na złożenie takiego reskryptu skierowana do Komisji Rządowej.

⁴² M. Żywczyński, *Sprawa Gutkowskiego (1832–1839)*, Rocznik Lubelski, 1 (1958), 144.

⁴³ Tamże, 139.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ AGAD, CWWKP, *akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, [Prezes Księży Komunistów o utrzymanie prawa Zgromadzenia jakie mu służą do prepozytury Węgrowskiej], sygn. 710, 312–315.

⁴⁷ M. Brudzisz, *Źródła do dziejów Instytutu Księży Komunistów...*, 213.

By przedstawić pełen obraz sytuacji, musimy zaznaczyć, że konflikty bartolomitów z księżmi diecezjalnymi i biskupami występowały już wcześniej. Gutkowski z całą pewnością nie był inicjatorem takiego konfliktu ani w skali całego Kościoła, ani nawet Kościoła polskiego. J. Górka pisze, że bartolomitom zarzucano: „[...] że z ich przyczyny powstają kłótnie i rozdwojenia wśród kleru, który dzieli się na Bartolomitów i Petrystów⁴⁸, diecezje tracą jedność, a biskupi doznają trudności w wykonywaniu władzy”⁴⁹. Ten konflikt potwierdza, przywoływany już, list ks. Wojciecha Janeckiego z 1824 r., który został osadzony na wikariacie w kolegiacie kieleckiej, obsługiwanej przez bartolomitów, w którym prosi o przyjęcie do Instytutu, a jako powód prośby podaje: „aby [wikariusze bartolomici – przyp. W.J.G] do wspólnych dochodów przypuścić zecheieli i tym sposobem wszelkie intrygi i nienawiść osobista ustąpiła”⁵⁰. Co więcej, prośba Janeckiego do prezesa bartolomitów, aby ten potwierdził decyzję biskupa, może budzić uzasadnione zastrzeżenie i niezadowolenie ze strony biskupa⁵¹. Taka prośba, podważała władzę biskupa w jego diecezji.

6. PROTEST KS. KACPRA JAWORSKIEGO, PREZESA INSTYTUTU KSIĘŻY ŚWIECKICH ŻYCIA WSPÓLNEGO

Gubernator cywilny podlaski przekazał skargę prezesa bartolomitów generałowi Siergiejowi Szypowowi, dyrektorowi Komisji Spraw Wewnętrznych i Duchownych, informując: „Ksiądz Jaworski prezes Księży Komunistów w Królestwie uczynił tu podanie [...] użala się, że Biskup Podlaski, w zamiarze pozbawienia bytu Komunistów, bez względu na przywileje zgromadzeniu temu służące, Seminarium przy głównym kościele w mieście Węgrowie od stu dwudziestu kilku lat istniejące zniósł. Bibliotekę kosztem Zgromadzenia różnemi czasy nabytą bez Regestrtru i rewersu z Węgrowa do Janowa zabrał. Parafię filialną starowiejską [...] oddzielił [...] a dla zupełnego dokonania samowolności, na probostwo po zmarłym 7 kwietnia księdzu Matlińskim w Węgrowie zawakowane księdza, członka ze swego konsystorza ks. Szaniawskiego, nie Komunistę do zatwierdzenia Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Duchownych przedstawił”⁵². Dalej czytamy, że ks. Jaworski żąda zwrotu biblioteki seminarium węgrowskiego, przywrócenia na probostwo węgrowskie bartolomity, ponownego przyłączenia filii starowiejskiej do probostwa węgrowskiego, a ponadto zgody na złożenie skargi na działania biskupa do Stolicy Apostolskiej w formie reskryptu. Komisarz cywilny,

⁴⁸ Petrystami nazywano księży diecezjalnych (wówczas „księży świeckich”).

⁴⁹ J. Górka, dz.cyt., 231.

⁵⁰ ADD, ZAKWZ, *Korespondencja urzędowa księży wspólnego życia 1682–1861*, sygn. VII/CE/1, k. 28.

⁵¹ Tamże, k. 29.

⁵² AGAD, CWWKP, *Akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, [Do Jaśnie Wielmożnego Gmerała Adiutanta Szypowa Dyrektora głównego prezydującego w Komisji Spraw Wewnętrznych i Duchownych], sygn. 710, 151–152.

który przekazywał skargę w całej rozciągłości uznał racje prezesa bartolomitów, przytaczając zapisy poczynione przez Jana Dobrogosta Krasieńskiego na rzecz bartolomitów i podsumowuje: „Samowolności Biskupa Podlaskiego i prześladowania dały powód Księdzu Jaworskiemu [...] do zniesienia powyższej skargi. [...] Upraszam Jaśnie Wielmożnego Pana, abyś w zupełności do żądania Księdza Jaworskiego przychylić się łaskawie raczył”⁵³.

7. ODPOWIEŹ BISKUPA JANA MARCELEGO GUTKOWSKIEGO

Ponieważ kwestia likwidacji seminarium, biblioteki i w końcu prepozytury węgrowskiej bartolomitów trafiła do Komisji Rządowej, biskup Gutkowski musiał nie tylko uzasadnić swoją decyzję, ale także wyjaśnić, dlaczego o swoich działaniach nie poinformował Komisji i Rzymu.

Biskup poprzez kapitułę podlaską udzielił obszernych wyjaśnień dotyczących poruszanej kwestii (jest to 16-stronicowy dokument)⁵⁴. Pismo zostało sporządzone stosunkowo późno, bo 23 grudnia 1841 r., a wynikało to z faktu, że Gutkowski został jeszcze w kwietniu 1840 r., wywieziony w głąb Rosji, do Ozieran w guberni mohylowskiej. Odpowiedzi udzieliła kapituła, ale podpisał się pod nią Gutkowski, jako „kustosz katedry prezydujący”, pod podpisem Gutkowskiego widnieje także podpis sekretarza kapituły ks. Antoniego Przegalińskiego.

Biskup podlaski swoją odpowiedź zaczyna od wyjaśnienia, czym są bractwa, jednocześnie dowodzi, że bartolomici mają identyczny status kanoniczny jak bractwa parafialne i jako takie, nawet te zatwierdzone przez papieża, podlegają władzy biskupa diecezjalnego, który może je rozwiązać bez zgody, czy nawet informowania o tym władz rządowych jak i Stolicy Apostolskiej⁵⁵. Taki tok rozumowania wydaje się kuriozalny. Status kanoniczny bartolomitów był jednak inny niż bractwa parafialnego i trudno uwierzyć, żeby biskup faktycznie nie zdawał sobie z tego sprawy. Przy parafii węgrowskiej działały bractwa. Pierwszym bractwem było Bractwo św. Anny, erygowane jeszcze w 1631 r., drugim Archikonfraternia Trójcy Przenajświętszej, która została założona w 1713 r.⁵⁶. Wydaje się – nawet bez dogłębnej znajomości prawa kanonicznego, że trudno uznać, iż bartolomici mieli taki sam status kanoniczny jak choćby Archikonfraternia Trójcy Przenajświętszej, działająca przy parafii węgrowskiej.

Jednym z argumentów za stwierdzeniem, że kominioniści to tylko bractwo, miał być fakt, że nie składają oni ślubów zakonnych. Rzeczywiście nie składali oni ślubów zakonnych, ale podobnie takich ślubów nie składają np. oratorianie

⁵³ Tamże, 156.

⁵⁴ AGAD, CWWKP, *akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 234–249.

⁵⁵ Tamże, 234–235.

⁵⁶ Kolatorem arcybractwa był Jan Reisner, architekt i marszałek dworu Jana Dobrogosta Krasieńskiego. Reisner upożył je tuż przed śmiercią sumą 5000 złp – ADD, ZAPW, *Księga sesji arcybractwa Trójcy Przenajświętszej przy kościele WNMP w Węgrowie 1714–1783*, sygn. V/Fr/5.

(potocznie filipini), a jednak absurdalne byłoby określenie ich jako bractwa parafialnego⁵⁷.

Dalsza argumentacja Gutkowskiego budzi jeszcze większe zdziwienie, po krótkiej historii bartolomitów stwierdza bowiem: „[...] iż tego rodzaju duchowni już dawno nie znajdują się nie tylko w Diecezji Podlaskiej, ale i w całym Królestwie Polskim[...]”⁵⁸ i dalej: „Duchowni mieniący się dzisiaj Kommunistami są nieróżniącymi się w niczem zgoła od Petrystów księżmi świeckimi i zbyt nawet świeckimi [...]”⁵⁹, a w końcu stwierdza bardzo dosadnie: „wszelka maskarada kapłanom nie przystoi, rzec by się dawno powinni, wielce czci godnej, lecz sobie wcale niewłaściwej nazwy Kommunistów”⁶⁰. Co więcej, zdaniem Gutkowskiego wszyscy biskupi diecezjalni powinni stworzyć listę księży, którzy używają nazwy kommuniści, co jest bezprawne – w opinii biskupa podlaskiego – i ich ukarać⁶¹. W kolejnych zdaniach, bardzo emocjonalnie – owa emocjonalność zresztą była charakterystyczna dla Gutkowskiego, nie tylko w korespondencji dotyczącej bartolomitów – wylicza całą listę przewinień, wśród których, jego zdaniem, jest fałszywe oskarżenie biskupa diecezjalnego (czyli samego Gutkowskiego) przed władzami rządowymi. Wobec tego już nie jest zaskoczeniem, że w dalszej części pisma ks. Jaworski jest przedstawiony jako uzurpator „mianujący się Prezesem Kommunistów w Królestwie Polskim nieznanymi się”⁶².

Takiej argumentacji bartolomici zapewne się nie spodziewali. Zostali nie tylko pod względem prawnym zrównani bractwami parafialnymi, ale także podważono legalność wyboru ks. Jaworskiego na prezesa instytutu, a co więcej, biskup stwierdził, że instytut w ogóle nie istnieje. Możemy się zastanawiać, co skłoniło Gutkowskiego do tak radykalnej postawy wobec kommunistów. Jak już wcześniej wspomniano, możliwe, że początku całego konfliktu na linii Gutkowski – bartolomici należy upatrywać w konflikcie o kanonię katedralną, biskupa z ks. Andrzejem Zawadzkiem, ówczesnym prezesem bartolomitów⁶³, a skargę ks. Jaworskiego, kolejnego prezesa, Gutkowski uznał za osobistą obrazę, stąd zradyzalizował swoją postawę i postanowił nie tylko zlikwidować prepozyturę węgrowską, a w ogóle cały instytut. Jednak jest możliwe, że już likwidując prepozyturę w Węgrowie, negocjował istnienie bartolomitów, chociaż jeszcze nie tak otwarcie. Może na to wskazywać fakt, że w dokumentach likwidujących seminarium i bibliotekę seminaryjną w Węgrowie nie używa takich określeń jak: bartolomici, kommuniści czy Instytut Księży

⁵⁷ Pierwsza wspólnota filipińska, w Gostyniu, została erygowana 9 lipca 1668 r. oraz uroczystie instalowana na Świętej Górze 4 października 1668 r. za aprobatą papieża Klemensa IX. W XIX w. (jako rok założenia przyjmuje się 1835 r.) powstawało Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego, gdzie księża, potocznie nazywani pallotynami, również nie składają ślubów zakonnych.

⁵⁸ AGAD, CWWKP, *Akta dotyczące się XX. Kommunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 238.

⁵⁹ AGAD, CWWKP, *Akta dotyczące się XX. Kommunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 239.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, 239–240.

⁶² Tamże, 242.

⁶³ A. Kołodziejczyk, art.cyt., 41.

Życia Wspólnego. Sformułowanie: „zalecamy niniejszym [...] Proboszczowi, aby toż seminarium swoje (!) zamknął”, można uznać za zastanawiające. Skoro nie jest to seminarium diecezjalne, nie jest to też seminarium bartolomitów, to zdaje się, że jest seminarium parafialnym, które faktycznie nie ma prawa istnieć.

Możemy zrozumieć, dlaczego Gutkowski o swoich planach likwidacji bartolomitów nie poinformował władz rządowych, z którymi był w konflikcie. Pozostaje zaś pytanie, dlaczego nie informował o tych planach Stolicy Apostolskiej? Możliwe, że Gutkowski obawiał się jak zostanie odebrana ta decyzja w Rzymie, po kasacie zakonów, przeprowadzonej w 1819 r. na mocy Bulli *Ex imposita nobis* z 1818 r., gdzie nadużyto zaufania papieża. Szczególnie niekorzystnie mogło to wyglądać na tle kasaty zakonów przeprowadzanej przez Mikołaja I w 1832 r., która była elementem represji po powstaniu listopadowym. Biskup Gutkowski chciał uchodzić za tego, który występuje w obronie Kościoła przeciw władzom rosyjskim i ich represyjnej polityce, a tymczasem ks. Jaworski zwraca się do tychże władz ze skargą na „samowolności Biskupa Podlaskiego i prześladowania” oraz z prośbą o obronę przeciw represjom ze strony właśnie biskupa. W tym świetle argumentacja ordynariusza, choć oczywiście co do meritum pozostaje nadal, delikatnie mówiąc, mocno problematyczna, to jednak jest zrozumiała.

W dalszej części biskup już szczegółowo wyjaśnia swoje prawa do podejmowania decyzji dotyczących parafii węgrowskiej. Cały ten wywód zasadza się dalej na jednym argumencie, mianowicie, że „Instytut księży kommunistów nie istnieje”. Tutaj zwróć uwagę szczególnie na jeden akapit, który dokładnie obrazuje argumentację ordynariusza podlaskiego. Gutkowski wyjaśnia: „Ponieważ zamianowanie i przyjęcie przez Bonawenturę Hrabiego⁶⁴ Krasieńskiego K[sięży] z Bractwa⁶⁵ K[ommunistów] do posługi Kościoła Parafialnego w Węgrowie było tylko warunkowe, jeśli w pierwsiastkowym sposobie życia pozostaną i żadnych egzempcji i przywilejów nie przyjmą: terażniejszy zaś duchowni, zwący się Kommunistami, mają się za Instytut uprzywilejowany, który, jak głoszą, bez Kasacyji lub supresji przez Stolicę Apostolską zatwierdzonej rozwiązany być nie może”⁶⁶. Jak widzimy oczywiście ciągle podnoszone jest twierdzenie, że kommunistów nie ma, jednak, co ważne, nawet to twierdzenie jest oparte na fałszywych przesłankach. Wbrew twierdzeniu biskupa podlaskiego, Krasieński wcale nie warunkował probostwa węgrowskiego zachowaniem sposobu życia bartolomitów. W szczególności nie stawiał warunków, że bartolomitom nie wolno przyjmować egzempcji ani przywilejów. Wręcz przeciwnie, wyraźnie zaznaczył, że prepozyt jest jednocześnie kanonikiem brzeskim⁶⁷. I wbrew twierdzeniu

⁶⁴ Jan Dobrogost (Bonawentura) Krasieński nie posiadał tytułu hrabiego. W XVIII w. szlachta polska nie używała żadnych tytułów szlacheckich. Gutkowski zapewne używa tytułu hrabiego ponieważ kiedy pisze dokument, czyli w XIX w., Krasieńscy faktycznie posiadają już tytuł hrabiowski.

⁶⁵ Gutkowski konsekwentnie nazywa bartolomitów bractwem, co jest niezgodne ze stanem faktycznym.

⁶⁶ AGAD, CWWKP, *Acta tyjące się XX. K[ommunistów] i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 248.

⁶⁷ ADD, ZAPW, *Specyfikacja realności, sum kapitulnych, praw: jura et servituter probostwa węgrowskiego*, sygn. III/Q/1/B, k. 3, s.1; por. także: AGAD, CWWKP, *Acta tyjące się XX. K[ommunistów] i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej, [Fundacja pro Instituto Clericorum*

Gutkowskiego w konstytucjach bartolomitów, o czym wspomniano na początku artykułu, również zapisano, że wolno im piastować wszelkie godności kościelne. Jak słusznie zauważa Jakub Górka: „[...] orzekł ten Papież [Innocenty XI], że Instytut nie jest wcale zakonem i dlatego członkowie jego mogą piastować wszystkie godności kościelne, jak kanonie, prebendy, probostwa, wikariaty, prepozytury itd.”⁶⁸.

Inną sprawą jest, że argumentacja jakoby z faktu, że członkowie danego instytutu nie przestrzegają reguły wynika, że instytut ów nie istnieje, jest zupełnie błędny. Naturalnie można usunąć czy suspendować każdego zakonnika, ale musi taką decyzję podjąć jego przełożony na mocy prawa. Podobnie każdy instytut zakonny można zlikwidować, ale potrzebny jest do tego akt kasaty czy supresji. I nie jest to żaden przywilej specjalny, jak twierdzi Gutkowski, ale zwykły porządek prawny. Jest to tym bardziej zrozumiałe, że bartolomici, jak już wcześniej wspomniano, składali przysięgę wytrwania w instytucie do śmierci, zwolnienie z przysięgi było wyłączną prerogatywą papieża. W tej sytuacji wydaje się oczywiste, że biskup nie miał prawa likwidować instytutu. Zapewne Gutkowski zdawał sobie z tego sprawę, stąd taka argumentacja, z której wynika, że instytut nie istnieje. Problem polegał na tym, że na terenie innych diecezji biskupi nie mieli takich wątpliwości, co więcej, wydaje się, że raczej pozytywnie oceniali działalność bartolomitów, a ci prezentowali wysoki poziom moralny i intelektualny. W każdym razie takie zdanie miał biskup sandomierski Adam Prosper Burzyński, skoro w 1820 r., gdy erygował seminarium w Sandomierzu jego tworzenie powierzył ks. Klemensowi Bąkiewiczowi z Instytutu Księży Świeckich Życia Wspólnego⁶⁹. Bartolomici byli regensami seminarium sandomierskiego do 1831 r.⁷⁰. Również ich działalność w seminarium kieleckim nie budziła zastrzeżeń.

Zupełnie nie do przyjęcia jest fakt, że biskup podlaski był w sprawie bartolomitów jednocześnie oskarżycielem i sędzią. Co więcej, biskup zarzucał komunistom łamanie zapisów, których nie było i to zarówno w regule, jak i akcie fundacji. Cała argumentacja Gutkowskiego jest oparta na twierdzeniu, że „[prawdziwi Komuniści] rzekli się na korzyść ogólną Kościoła wszelkiej osobistej własności [...]”⁷¹, w związku z tym nie mogli sporządzać testamentów, a wszystko, co należało do komunistów, łącznie z biblioteką, było własnością diecezji⁷². Jednak jest zupełnie inaczej. Bartolomici nie tylko mogli posiadać własność prywatną jako instytut, ale jako że nie składali ślubów ubóstwa, członkowie tego instytutu mieli prawo do własności prywatnej. Owszem, mieli obowiązek oddawania części dochodów do wspólnej kasy, ale tylko i wyłącznie części, a nie całości i dotyczyło to tylko dochodów

Saecularium in commune viventium [...] per Joannem Bonaventuram Comitem in Crasne Krasieński [...], sygn. 710, 334–335.

⁶⁸ J. Górka, dz.cyt., 220.

⁶⁹ Ksiądz Bąkiewicz od 1840 r. zarządzał diecezją sandomierską jako biskup nominat, zmarł w 1842 r. Por. S. Kotkowski, dz.cyt., 60–61.

⁷⁰ Por. W.J. Górczyk, *Szkolnictwo bartolomitów...*, 99–100; S. Kotkowski, *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przyg. do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2010, 58–61.

⁷¹ AGAD, CWWKP, *Akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filii w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 236.

⁷² Tamże, 236, 246.

z dóbr kościelnych, nie majątku dziedzicznego. W *Encyklopedii Kościelnej* podawano, że „swe dochody na wspólne życie składali. Każdy z nich pewną summę zatrzymywał dla siebie na uczynki miłosierne i dla swej rodziny; musiał tylko część oddawać do kasy i przyczyniać się do utrzymania trzeciego domu”⁷³. I wbrew twierdzeniu biskupa, nie była to kasa diecezji, ale instytutu, „którą zarządza jeden z księży i z niej udziela według potrzeb każdemu”⁷⁴. Również majątku prywatnego bartolomici zrzekli się na rzecz instytutu, a nie diecezji⁷⁵. Nie dotyczyło to, jak wcześniej wspomniano, majątku dziedzicznego, którym bartolomici dysponowali dowolnie i mieli prawo rozporządzać nim także w testamencie⁷⁶. Wyjątkiem była sytuacja, gdy do instytutu przyjmowano kapłana w podeszłym wieku lub schorowanego, wówczas nie był on kierowany do pracy, ale zamieszkiwał w domu emerytów, gdzie bartolomici zapewniali mu opiekę, a cały majątek w tym dziedziczny przekazywał na własność instytutu, nie diecezji.

8. SKUTKI KONFLIKTU

Głównym skutkiem sporu była likwidacja bartolomitów w Królestwie Polskim. Śmierć ostatniego prezesa w 1850 r. jest jednocześnie datą końca działalności bartolomitów w Polsce. Zwycięstwo w sporze z bartolomitami dla biskupa Gutkowskiego miało gorzki posmak. Bez względu na motywy, jakie kierowały ordynariuszem, nie odniósł on żadnych korzyści z likwidacji instytutu. Jak już wcześniej wspomniano, biskup został aresztowany w kwietniu 1840 r., a w 1842 r. zrzekł się biskupstwa na prośbę papieża.

Likwidacja bartoszków dla Kościoła polskiego nie była odczuwalna w takim stopniu jak choćby XVIII-wieczna kasata jezuitów. Bartolomitów w seminariach zastąpili księża diecezjalni (często eksbartolomici) lub księża misjonarze. Z całą pewnością zniesienie instytutu było dotkliwe dla oświaty i kultury Węgrowsa i aż do 1918 r. nie było już żadnej szkoły średniej nie tylko w samym mieście, ale i okolicy⁷⁷. Co prawda, po śmierci ks. Franciszka Szaniawskiego proboszczem węgrowskim w 1856 r.⁷⁸, został ks. Ignacy Jemielitty, ale już jako eksbartolomita, a sami bartolomici nie stanowili już wspólnoty. Ksiądz Jemielitty jako proboszcz węgrowski, został także kanonikiem kapituły podlaskiej⁷⁹. Kolejną sprawą były fundusze, które Jan Dobrogost Krasieński zapisał na utrzymanie seminarium węgrowskiego. W 1859 r. parafia węgrowska próbowała dochodzić sum należnych na seminarium od Wincentego i Ludwika Krasieńskich. Jak wcześniej wspomniano, Krasieńscy zaprzestali płacenia tychże jeszcze w 1828 r.

⁷³ *Bartolomici 2* 1873, w: *Encyklopedia Kościelna*, red. M. Nowodworski, t. II, Warszawa 1873, 30–31.

⁷⁴ J. Górka, dz.cyt., 50.

⁷⁵ Tamże, 57.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ A. Kołodziejczyk, art.cyt., 42.

⁷⁸ M. Brudzisz, *Źródła do dziejów Instytutu Księży Komunistów...*, 213.

⁷⁹ P. Staniszewski, *Diecezja janowska czyli podlaska w świetle schematyzmu z 1861 roku*, Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne, 15/2 (2008), 37.

Jednak biuro kontroli skarbowej stwierdziło wówczas, że seminarium w Węgrowie nie istnieje, więc nie można odzyskać sum na jego rzecz, a sumy należne parafii, nawet gdyby odzyskano je w całości, są niewystarczające na założenie takiej instytucji⁸⁰.

9. ZAKOŃCZENIE

Analizując spór biskupa podlaskiego z bartolomitami, możemy zauważyć, że likwidacja prepozytury węgrowskiej, która była skutkiem tego sporu, została dokonana niezgodnie z prawem zarówno kanonicznym, jak i świeckim. Niemniej jednak należy zauważyć, że biskup Gutkowski nie ponosi winy, czy nawet współodpowiedzialności za likwidację Szkoły Podwydziałowej w Węgrowie. Bez względu na jego osobisty stosunek do decyzji władz państwowych o likwidacji tejże szkoły, jego możliwości wpływu na władze w tej kwestii były właściwie żadne. Inaczej wygląda sytuacja dotycząca likwidacji seminarium węgrowskiego. Tutaj mamy do czynienia z autonomiczną decyzją ordynariusza, ale pomimo iż budzi ona kontrowersje, biskup miał prawo podjąć taką decyzję, tym bardziej że seminarium to faktycznie miało problemy finansowe. Chociaż wydaje się, że lepszym rozwiązaniem, jeżeli występowały problemy wychowawcze w seminarium, byłoby wprowadzenie programu naprawczego, a nie jego likwidacja. Natomiast przejęcie biblioteki seminaryjnej, oderwanie filii starowiejskiej od parafii węgrowskiej i na koniec przejęcie parafii węgrowskiej, a tym samym likwidacja prepozytury bartolomitów, była niezgodna z prawem, a ponadto łamała zapisy fundacyjne Jana Dobrogosta Krasieńskiego i erekcyjne biskupa łuckiego Aleksandra Benedykta Wyhowskiego.

10. ANEKS

Tytuł: *Do Jaśnie Wielmożnego Gubernatora Cywilnego Guberni Podlaskiej Prezes Księży Komunistów o utrzymanie prawa Zgromadzenia jakie mu służą [...]*.

Autor: ks. Kacper Jaworski, prezes bartolomitów w Polsce.

Język oryginału: polski.

Źródło: AGAD, CWWKP, *akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710, 312–315.

Uwagi: Przygotowując poniższą edycję, zastosowano wytyczne opracowane przez prof. Kazimierza Lepszego⁸¹, jednocześnie uwzględniono propozycję liberalnego podejścia do tychże zaleceń⁸².

⁸⁰ AGAD, CWWKP, *akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 711, 177.

⁸¹ *Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku*, red. K. Lepszy, Wrocław 1953.

⁸² J. Dygdała, *Z doświadczeń edytora osiemnastowiecznych lustracji i inwentarzy – czy instrukcja wydawnicza jest w ogóle potrzebna?*, w: *Teoria i praktyka edycji nowożytnych źródeł w Polsce (XVI–XVIII w.)*, red. A. Perłakowski, Kraków 2011, 143–158.

Do Jaśnie Wielmożnego Gubernatora Cywilnego
Guberni Podlaskiej⁸³.

Prezes Księży Komunistów o utrzymanie prawa
Zgromadzenia jakie mu służą do prepozytury węgrowskiej,
o zwrot biblioteki, oraz w razie potrzeby o wsparcie do uzyskania
upoważnienia do rekursu⁸⁴.
W Kiczkach 25 marca 1840 r.

Zgromadzenie Księży Świeckich Komunistów zatwierdzone przez Stolicę Apostolską w 1680 r., wprowadzone do Polski w 1683 r. dla wychowania młodzieży, wsparte powagą Panujących i Biskupów, założyło seminaria mianowicie w Janowie, Górze⁸⁵, Łosicach, Warszawie, Węgrowie, Kielcach w których z korzyścią dla Kraju i Religii z uległością dla władz młodzież sposobiło.

Gorliwość tych kapłanów i życie przykładne skłaniały w różnych miejscach dobroczyńców do uposażenia tak seminariów jak i probostw w których prace swe z pożytkiem poświęcali – w tem przekonaniu starosta płocki Bonawentura Krasieński⁸⁶ uposażył prepozyturę węgrowską z przyłączoną do niej filią Starawieś w r. 1711 i te komunistom oddał z obowiązkiem utrzymywania proboszcza, sześciu mansjonarzy i tyłuż kleryków, jak tu erekcja i fundacja przez biskupa łuckiego Wychowskiego, tu złączone dowodzą, których zwrot się zamawia⁸⁷.

Działo się zadość woli bogobojnego testatora do dni naszych – Komunisty utrzymywali szkoły do roku 1832. Dokąd z woli rządu zniesione zostały. Seminarium zaś do roku 1837 to jest do epoki w której Jw. Biskup Podlaski samowolnie bez supresji Stolicy Apostolskiej i Jej wiedzy, bez upoważnienia rządu zniósł seminarium, a bibliotekę własnością prywatną zgromadzenia będącą, jako jego kosztem nabytą, bez katalogu i rewersu do Janowa zabrał. Filię Starawieś odłączył. Na koniec i samą prepozyturę węgrowską usunawszy komunistów wbrew prawu kościelnemu i przywilejom komunistom nadanym, kapłanowi nie będącemu z tego zgromadzenia to jest księdzu Szaniawskiemu nadaje.

W tak przykrym położeniu zgromadzenie mając na uwadze dekret Najjaśniejszego Pana z r. 1817 jako i Statut Organiczny zapewniający opiekę duchowieństwu, oraz dobroczynne zamiary rządu, w oczekiwaniu pomocy niniejszym zmuszone jest uciec się pod protekcję Jw. Gubernatora błagając iżby w obronie praw przed gwałtem Jw. Biskupa osłonić je raczył i mianowicie iżby w Wysokiej Komisji Rządowej wstrzymanie zatwierdzenia

⁸³ Gubernatorem cywilnym guberni podlaskiej był Stefan Boreysza (do 1839 r. podpisuje dokumenty: „p.o. gubernatora cywilnego”, od 1840 r. jako gubernator cywilny).

⁸⁴ Rekurs do Stolicy Apostolskiej mógł być składany tylko za zgodą rządu.

⁸⁵ Mowa tutaj o Górze Kalwarii, na Mazowszu.

⁸⁶ Mowa tutaj o wojewodzie płockim, nie staroście, Janie Dobrogoście Krasieńskim; pol. Dobrogost było tłumaczone jako łac. Bonawentura.

⁸⁷ Do niniejszego dokumentu były załączone odpisy aktów fundacji i erekcji parafii węgrowskiej, o zwrot których, po rozpatrzeniu sprawy, prosi tutaj ks. Kacper Jaworski. Dokumenty te (odpisy) znajdują się w AGAD, CWWKP, *Akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filii w Stariej Wsi, w diecezji podlaskiej*, sygn. 710 [*Erectio Foundationis Ecclesiae Praepositalis Węgrowiensis per [...] Alexandrum de Wyhowo Wyhowski*], 319–326; [*Fundacja pro Instituto Clericorum Saecularium in commune viventium [...] per Joannem Bonaventuram Comitem in Crasne Krasieński [...]*], 327–346. Oba odpisy urzędowo potwierdzone, tamże, 326 i 346. Oryginały znajdują się w ADD, ZAKWZ, sygn. III/Q/1.

prezenty przez Jw. Hrabiego Łubieńskiego na osobę księdza Szaniawskiego wydanej wyjednał, zwrot biblioteki zabranej uzyskał oraz wysoką powagą swoją wsparł w razie potrzeby złożenie rekursu do Stolicy Apostolskiej.

Wszakże przywileje i prawa dotąd są obowiązujące dopokąd je ta sama władza lub wola, co je nadała nie zmieni.

W każdym kraju dobrze rządzonym, mianowicie pod berłem Najpotężniejszego Naszego Monarchy samowola nie może mieć miejsca i bez wiedzy rządu instytucja żadna ani się wznosić ani suprymować powinna. Pierwszy to przykład byłby za dni naszych gdyby rząd dozwolił Jw. Biskupowi podlaskiemu pogwałcić te prawa, których ze swego urzędu stróżem być powinien.

Nie przypuszcza zgromadzenie, aby opiekuńcza władza uciśnionym odmówiła opieki do utrzymania probostwa węgrowskiego dla komunistów, jak też zwrócenia im biblioteki nie nakazała. Ufamy w sprawiedliwość Jaśnie Wielmożnej Gubernatora spodziewając się pomyślnej swej prośby skutku.

ks. K. Jaworski, Prezes Księży Komunistów
w Królestwie Polskim

BIBLIOGRAFIA

Archiwa

- Archiwum Diecezjalne w Drohiczynie [dalej: ADD],
Zespół Akt Księży Wspólnego Życia [dalej: ZAKWZ],
ADD, ZAKWZ, Mowy konferencyjne. Rękopisy kazań o kapłaństwie ks. J. Jemility wygłoszonych w Węgrowie 1822–1824, sygn. 11/Mon/1.
ADD, ZAKWZ, Akta Księży Wspólnego Życia dotyczące Seminarium Duchownego w Kielcach, sygn. III/Q/3.
Zespół Akt Parafii Wniebowzięcia w Węgrowie [dalej: ZAPW]
ADD, ZAPW, Fundatio Seu verius Melioratio Foundationis et Erectio Ecclesiae Praeposituralis Węgrowiensis [...] per Joannem Bonaventuram Comitem in Crasne Krasieński [...] Anno MDCCXI, sygn. III/Q/1.
ADD, ZAPW, Erectio Foundationis Ecclesiae Praeposituralis Węgrowiensis per Alexandrum de Wyhowo Wyhowski Episcopum Lucoriensem et Brestensem, Abbatem Siecichoviensem lata et promulgata. A. D. 1711, die 21 Octobris, sygn. III/Q/1.
ADD, ZAPW, Specyfikacja realności, sum kapitulnych, praw: jura et servituter probostwa węgrowskiego, sygn. III/Q/1/B.
ADD, ZAPW, Księga sesji arcybactwa Trójcy Przenajświętszej przy kościele WNMP w Węgrowie 1714–1783, sygn. V/Fr/5.
ADD, ZAPW, Protokół (1845 r.), sygn. III/Q/1/B.
Archiwum Główne Akt Dawnych, Centralne Władze Wyznaniowe Królestwa Polskiego [dalej: AGAD, CWWKP],
AGAD, CWWKP, Akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej, sygn. 710.
AGAD, CWWKP, Akta dotyczące się XX. Komunistów i probostwa w Węgrowie z filią w Starej Wsi, w diecezji podlaskiej, sygn. 711.

Opracowania

- Bartolomici 2, *Encyklopedia kościelna*, red. M. Nowodworski, t. II, Warszawa 1873, 30–31.
- Brudzisz M., *Nauczanie teologii w Instytucie Księży Komunistów*, w: *Nauczanie teologii katolickiej w Polsce*, t. 2, cz. 2, Lublin 1975, 173–207.
- Brudzisz M., *Ważniejsze placówki księży komunistów w Polsce w roku 1773*, Sprawozdania TN KUL, 16 (1968), 325–329.
- Brudzisz M., *Źródła do dziejów Instytutu Księży Komunistów w Polsce znajdujące się w archiwum parafialnym w Węgrowie*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. 21 (1970), 211–228.
- Dydała J., *Z doświadczeń edytora osiemnastowiecznych lustracji i inwentarzy – czy instrukcja wydawnicza jest w ogóle potrzebna?*, w: *Teoria i praktyka edycji nowożytnych źródeł w Polsce (XVI–XVIII w.)*, red. A. Perłakowski, Kraków 2011, 143–158.
- Górczyk W.J., *Fundacje kościelne Krasińskich na Mazowszu*, Notatki Płockie, 4 (2021), 3–20.
- Górczyk W.J., *Kościół i prepozytura bartolomitów w Węgrowie fundacji Jana Dobrogosta Krasińskiego w świetle materiałów z Archiwum Diecezjalnego w Drohiczynie*, Rocznik Towarzystwa Naukowego Płockiego, t. 11 (2019), 69–90.
- Górczyk W.J., *Szkolnictwo bartolomitów na ziemiach polskich na przykładzie seminariów w Węgrowie, Kielcach i Sandomierzu. Zarys problematyki*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, t. 115 (2021), 93–107.
- Górka J., *Żywot i dzieła Wielebnego Sługi Bożego Bartłomieja Holzhausera*, Tarnów 1908.
- Kołątaj H., *Stan Oświecenia w Polsce w ostatnich latach panowania Augusta III (1750–1764)*, Warszawa 1905.
- Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku*, red. Lepczyński K., Wrocław 1953.
- Kołodziejczyk A., *Z dziejów węgrowskiej szkoły księży komunistów 1711–1833*, Szkice Podlaskie, 5 (1996), s. 28–44.
- Kotkowski S., *Seminarium Duchowne w Sandomierzu w latach 1820–1926*, oprac. i przyg. do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2010.
- Krześniak-Firlej D., Firlej W., *Bibliografia piśmiennictwa zakonników z sekularyzowanych klasztorów działających na obszarze diecezji kieleckiej i sandomierskiej w XIX w.*, Hereditas Monasteriorum, t. 8 (2016), 159–239.
- Mershman F., *Bartholomew Holzhauser*, w: *Catholic Encyclopedia*, t. 7, New York 1913, 339–440.
- Piechnik L., *Seminaria duchowne w (archi)diecezji wileńskiej do 1939 r.*, Studia Teologiczne, 4–5 (1987–1988), 201–231.
- Rocznik instytutów religijnych i edukacyjnych w Królestwie Polskim*, R. 1; 2; 3, Warszawa 1824; 1826/1827; 1830.
- Sobczyńska-Szczepańska M., Ziółkowska E., *Źródła do dziejów skasowanych klasztorów w zasobie Archiwum Diecezjalnego w Drohiczynie*, Hereditas Monasteriorum, 5 (2014), 191–267.
- Staniszewski P., *Diecezja janowska czyli podlaska w świetle schematyzmu z 1861 roku*, Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne, 15/2 (2008), 35–52.
- Wróbel T., *Nauczanie filozofii i teologii w kieleckim seminarium duchownym (1727–1962)*, Nasza Przyszłość, 59 (1983), 97–163.
- Zdanowski J., *Seminarium Duchowne w Kielcach. Szkic historyczny w dwóchsetną rocznicę założenia*, Kielce 1927.
- Żywczyński M., *Sprawa Gutkowskiego (1832–1839)*, Rocznik Lubelski, 1 (1958), 129–146.

**DISPUTE BETWEEN THE INSTITUTE OF THE APOSTOLIC UNION
OF SECULAR PRIESTS (THE BARTHOLOMITES)
AND BISHOP OF PODLASIE JAN MARCELI GUTKOWSKI OVER
THE WĘGRÓW PROVOSTRY AND PROVOSTRY DISSOLUTION**

Summary

A decision made in April 1836 by the Bishop of Podlasie to close down the seminary and the library of the Institute of the Apostolic Union of Secular Priests in Węgrów was the first controversial move for the Bartholomites. Soon after, in 1839, their provostry was finally dissolved when Bishop Gutkowski appointed a diocese priest the parish priest of Węgrów. The Bishop's decisions ran counter to the will expressed by the founder Jan Dobrogost Krasiński, who had established the provostry in the 18th century. In consequence, superior rev. Kacper Jaworski filed a complaint with the government, in which he reiterated Jan Krasiński's will to leave his legacy to the Institute. Nonetheless, the Bishop made other attempts to show that Krasiński's legacy had been bequeathed to the parish, which proved entirely unfounded. Finally, with the other bishops remaining passive, the dispute led to a complete dissolution of the Institute in 1850.

Key words: Bartholomew Holzhauser, dissolution of monasteries, diocese of Podlasie, Jan Dobrogost Krasiński, Kacper Jaworski, Węgrów parish church

Nota o Autorze

Wojciech Jerzy GÓRCZYK – kustosz Muzeum Romantyzmu w Opinogórze. Historyk, absolwent Instytutu Historii KUL, Wydziału Historycznego UJ, Instytutu Badań Literackich PAN, Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych APS. Autor artykułów w pismach naukowych i rozdziałów w publikacjach zbiorowych. Zainteresowania badawcze: Ród Krasińskich, historia Kościoła. Kontakt e-mail: w.gorczyk@onet.eu

MAREK KOŁODZIEJCZYK

Domus Orientalis – Dom Wschodni

ROZUMIENIE CZASU WEDŁUG J. RATZINGERA W ODNIESIENIU DO POGLĄDÓW ŚW. AUGUSTYNA, G. GRESHAKE’A I M. HEIDEGGERA

Słowa kluczowe: czas, życie wieczne, wieczność, pamięć (memoria), dusza, ciało (materia), dialogiczna nieśmiertelność duszy, relacyjność

1. Czas w kontekście debaty G. Greshake – J. Ratzinger. 2. Czas w odniesieniu do Heideggerowskiej myśli egzystencjalnej. 3. *Czas* Augustyna i Ratzingera. 4. Czas – wieczność – nieśmiertelność duszy w ujęciu relacyjnym. 5. Augustyn – Ratzinger: podobieństwa i różnice. 6. Podsumowanie

1. CZAS W KONTEKŚCIE DEBATY G. GRESHAKE’A – J. RATZINGER

Jedną z najbardziej pasjonujących myśli J. Ratzingera, związanych z zagadnieniem wieczności, wyłania się z dyskusji teologicznej z G. Greshake’em i G. Lohfinkiem na temat nieśmiertelności duszy i powstania z martwych¹. Dotyczy ona pojęcia czasu, jego stosunku do wieczności oraz relacji dusza – ciało w sporze o kategorię cielesności i materii.

Nie sposób tutaj przedstawić całości tej debaty ani teorii, którą i tak Greshake ostatecznie uznał za hipotezę. Jej sednem jest przekonanie, że cały człowiek (duchowo i materialnie) umiera i cały natychmiast zostaje wskrzeszony przez Boga do

¹ Wiele uwagi problemowi – czy idea duszy ludzkiej odpowiada biblijnemu oczekiwaniu na powszechne zmartwychwstanie – poświęcili, najpierw teologowie protestancy – m.in. O. Cullmann, K. Barth, J. Moltmann, uznając, że jest to wynalazek greckiej filozofii obcy z gruntu mentalności biblijnej; w tym rozumieniu nieśmiertelność duszy miałaby wyrażać własną moc człowieka. Co prawda, Greshake, podtrzymując sens pojęcia duszy, interpretuje jednak klasyczną naukę św. Tomasza o duszy jako formie, w ten sposób, że w ramach Tomaszowej antropologii jest możliwy do pomyślenia obraz wewnętrzniego znaku wyciskanego na ludzkiej „osobowości” przez materię. Celowo nie używa tutaj pojęcia „dusza”, aby zbliżyć się do nowego, kosmicznego, rozumienia materii „spełnionej w sobie” – nowego ciała (J. Ratzinger, *Opera Omnia* t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, przekł. J. Kobienia, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014 [dalej: JROO, X], 184–185.).

nowego życia w innym wymiarze, który leży tuż poza granicą czasowości. Teolog z Tybingi twierdzi, że postuluje to samo, co Ratzinger w kwestii przyporządkowania materii duchowi w Dniu Ostatecznym, tyle że proces ten przesuwa do momentu samej śmierci². W ten sposób usiłuje on doprowadzić do przewyciężenia (w jego przekonaniu) konieczności odwołania się do tzw. stanu pośredniego, w którym dusza istnieje bez ciała³. Ponadto, jego zdaniem, zmartwychwstania nie dostępuje fizyczne ciało, lecz cielesność, która jest sposobem zinterioryzowanej relacji ze światem tworzącej osobę⁴.

Ratzinger krytycznie odnosi się do tego poglądu, moim zdaniem, z trzech stron: teologicznej, historycznej i antropologicznej.

Po pierwsze: w rzeczywistości zmartwychwstanie inicjuje się już przed śmiercią przez – obecne w stwórczym zamyśle Boga i akcie odkupienia – wezwaniu człowieka do dialogu z wieczną Prawdą i Miłością, którą jest sam Trójjedyny Bóg⁵.

Po drugie: wydarzenie zmartwychwstania może się wypełnić, gdy cała ludzkość i cały wszechświat, z którymi dzieje i los pojedynczego człowieka, są nierozdzielnie splecione – dojdą do Boga. Czy człowiek mógłby być „kompletny” – dojść do swojego końca – skoro ktoś z jego powodu cierpi krzywdy i zranienia, które pozostają zakodowane w pamięci nawet po śmierci? Jego historia jako istoty transcendentnej, obdarzonej pewną formą pamięci, toczy się dalej. Ta historia ma też swoją pamięć wspólną ze wszystkimi, łączącą wszystko i wszystkich. Dla Ratzingera jest to myśl głęboko biblijna, oparta na analizie i doświadczeniu duchowym Kościoła oraz własnym⁶.

Po trzecie: byłby to skrajny platoński dualizm, deprecjonujący materię i ciało w znaczeniu fizykalno-duchowym. Ratzinger przyjmuje pogląd, że jak obecnie materia oznacza miejsce ducha, tak w nowym świecie duch będzie miejscem materii. To, co istotne – osobowy duch – trwa nadal: „to, co dojrzało w ziemskiej egzystencji cielesnej duchowości i uduchowionej cielesności, istnieje nadal, gdyż żyje w pamięci Boga”⁷.

Ratzinger uzasadnia swoją krytyczną tezę wobec G. Greshake’a w formule: skoro istotą duszy jest bycie formą względem materii, to ta relacja jest trwała – uległaby zniszczeniu, gdyby zniszczyć duszę. Zatem cielesność wiąże się nierozłącznie z człowieczeństwem, a jej tożsamość definiuje nie materia, lecz dusza jako jej forma – konkluduje Ratzinger, idąc za św. Tomaszem. Bawarski Profesor, interpretując św. Pawła, piszącego o sposobie zmartwychwstania umarłych i naturze ich ciała (1 Kor 15, 35–53), opowiada się za tezą, że zmartwychwstanie nie będzie prostym przywróceniem człowiekowi jego ziemskiego ciała, lecz upodobnieniem

² Por. G. Greshake, *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, W drodze, Poznań 2010, 87.

³ Por. tamże, 89.

⁴ Por. tamże, 84–85.

⁵ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 156–157, 256.

⁶ Por. tamże, 180.

⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 2012, 373; tenże, JROO, X, 336.

tegoż ciała do ciała Zmartwychwstałego⁸. Ratzinger w odróżnieniu od Greshake'a nie mówi o „egzystencji zmartwychwstania”, lecz wskazuje na nadrzędne pochodzenie zmartwychwstania od Jezusa.

Ratzinger sprzeciwia się także takiemu ujęciu czasu, które rozdziela czas historyczny od utożsamianego z wiecznością „bez-czasu”, sytuując go niejako poprzecznie do tejże wieczności, a nie równolegle. Tłumaczy, że katolickie rozumienie czasu jako „przyporządkowanego” wieczności, czyli występującego po czasie, jest tylko sposobem wyobrażenia, a nie stanem faktycznym. Stwierdza, że nie może istnieć takie tylko rozróżnienie, które byłoby sprzeczne z ogólnie uznawaną logiką: człowiek, będąc z natury bytem czasowym, przechodząc do wieczności, zachowuje swoją naturę. Dlatego pyta:

Czy właściwe prawdą jest, że istnieje tylko alternatywa pomiędzy czasem fizycznym a nie-czasem, który z kolei identyfikowany jest z wiecznością? [...] Czy rozpoczęta wieczność może być w ogóle wiecznością? Czy to co ma początek, nie jest siłą rzeczy nie-wieczne, czasowe? Czy można przy tym zaprzeczyć, że zmartwychwstanie człowieka ma swój początek, a mianowicie zaczyna się po jego śmierci?⁹

Dodatkowych argumentów dla tej tezy, poszukuje także Lohfink, wychodząc w swych rozważaniach od różnych koncepcji czasu. Swoich argumentów poszukuje, oprócz wspólnych poglądów z Greshake'em, w średniowiecznym pojęciu *aevum* (to sposób istnienia aniołów, którzy z jednej strony nie są ograniczeni czasem, a z drugiej strony nie uczestniczą jeszcze w wieczności Boga). Ta idea zmodyfikowanego pojęcia czasowości mówi, że człowiek w śmierci wkraczałby w czas ducha, który byłby *czasem przemienionym*.

Ratzinger krytycznie ocenia tę konstrukcję myślową, gdyż ukazuje ona, że po drugiej stronie śmierci człowieka byłaby spełniona i zakończona już cała historia. To nie da się pogodzić z obecną uniwersalną historią, która jeszcze trwa. Można powiedzieć, że indywidualna historia człowieka, który zmarł, zakończyła się; zakończył się także jego czas fizyczny i wszedł on teraz w swoje bytowe spełnienie, ale przez to nie stał się istotą bezczasową, czyli duchem. Koncepcja ta eliminuje całkowicie fizyczne ciało z rzeczywistości zbawienia, czyli przemienienia go w nowe ciało i połączenie z duszą, która jest gwarantem jego tożsamości.

Wydaje się, że w przytoczonym tu skrótowo sporze, którego treść znajdzie swój oddźwięk w dalszej części pracy, mocniejsze argumenty przedstawia jednak J. Ratzinger, broniąc też tradycyjnej eschatologii katolickiej, a także wykazując się perfekcyjną znajomością logiki oraz sposobu kształtowania się refleksji systematycznej w części nauki o rzeczach ostatecznych człowieka i świata.

⁸ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 377; por. tenże, *Opera Omnia*, t. VI/1: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona OP, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, 570–571.

⁹ J. Ratzinger, JROO, X, 119.

2. CZAS W ODNIESIENIU DO HEIDEGGEROWSKIEJ MYŚLI EGZYSTENCJALNEJ

Gdy mamy do czynienia z tymi pojęciami, to u Ratzingera pojawia się pytanie: jak ten problem można rozwiązać? Tym bardziej że w przestrzeni filozoficzno-teologicznej niemieckiej myśli tego czasu unosiło się dzieło M. Heideggera *Sein und Zeit*, które problem czasu przedstawia w kontekście specyficznie rozumianej ludzkiej podmiotowości. W tym miejscu, zanim przejdziemy do rozumienia czasu według Ratzingera, należałoby poczynić ważną dygresję, która pozwoli poruszać się szerzej na polu problematyki egzystencjalnej. Czas, czy też kategoria czasowości, którą posługuje się ten filozof, jest jednością trzech ekstaz: przeszłości, współczesności i przyszłości, które w równym stopniu (pomija decydującą rolę terażniejszości) tworzą strukturę jestestwa¹⁰. Bycie jestestwa, analizowane przez Heideggera w kontekście czasowości, zakłada pewien ruch, który powinien być pojmowany jako proces, *wydarzanie się bycia*¹¹ i umożliwiający jego ujęcie jako czegoś obecnego w terażniejszości. W tym sensie egzystencjalność staje się warunkiem określającym podmiotowy charakter jestestwa i jego sensem. Kategoria czasowości jako *wydarzanie się*, konstytuuje podmiotowość, a nawet zastępuje ją i to ona może być tylko zorientowana eschatologicznie. Natura podmiotu, którą jest jego istnienie, przechodzi w dziejowość określoną przez Nic – bycie wobec tego zmierza do niebycia, Nicości¹².

J. Ratzinger z pewnym zainteresowaniem sięgał do myśli Heideggera, doceniając w jego w metodzie hermeneutycznej poszukiwanie tego, co ostateczne, podstawowe. Kategoria czasu rzeczywiście nadaje sens egzystencji człowieka, ale jest on skazany na bycie ze światem, a nawet na pełne troski życie z innymi, jednak w izolacji od Boga. Wszędzie tam, gdzie jestestwo w rozumieniu Heideggera staje się istotne, człowiek (byt) jest sam; nie ma odniesienia do Boga działającego w historii poprzez przede wszystkim akt stworzenia i wcielenia jako Tego, który panuje nad czasem. Rozumowanie Heideggera jest logiczne, lecz w swojej zamkniętej racjonalności prowadzi człowieka do tego, że staje się monologiczny, a nie dialogiczny, czyli zamknięty na relację z Bogiem. Tę różnicę J. Ratzinger wyraża, gdy ustosunkowuje się do myśli niemieckiego filozofa:

Martin Heidegger w wywiadzie, stanowiącym jakby rodzaj jego testamentu, stwierdza, że w obliczu sytuacji, w której ludzkość się zagubiła, jedynie Bóg mógłby nas jeszcze uratować, i kiedy w konsekwencji uznaje za jedyną pozostającą nam możliwość „przysposobić gotowość na ukazanie się Boga”, to po tej pochrześcijańsko-pogańskiej wypowiedzi może ujawnić się coś z tego, o co naprawdę chodzi: „gotowość oczekiwania” jest sama w sobie czymś przemijającym, a świat jest inny, niezależnie, czy się do tego budzi, czy sobie tego odmawia. Gotowość ze swej strony jest jednak jeszcze zróżnicowana w zależności od tego, czy zwraca się, oczekując pustki, albo czy idzie naprzeciw Temu, którego rozpoznaje w Jego znakach, tak iż może być pewna jego bliskości właśnie wtedy, kiedy jej własne możliwości nikną¹³.

¹⁰ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, 414.

¹¹ Por. tamże, 479–481.

¹² Por. tamże, 423–424.

¹³ J. Ratzinger, *JROO*, X, 192.

Problem Heideggera dopóty nie może być rozwiązany, dopóki podmiot, doświadczający, przeżywający swoją czasowość, nie pozna i nie uzna przyjscia Boga wykraczającego ponad logikę historii – nie przestając jej dotyczyć – obejmującego swym zasięgiem wszystkie czasy. Zamknięcie historii i czasu w nich samych w konsekwencji zmierza do zamknięcia ich w sobie, prowadząc w bezcelowość i nicość. „Przygotowana gotowość” nie dotyczy jakiegokolwiek przyszłości; przyjęcie wiary biblijnej i spotkanie z Jezusem Chrystusem pozwala doświadczyć Boga transcendentnego i immanentnego „tu i teraz” oraz w Jego znakach obecnych w tej samej historii.

Pytanie o to, co nastąpi po śmierci, jawi się człowiekowi w napięciach między nicością a pełnią. Człowiek jako podmiot poświadczający to napięcie, pragnie nieskończoności, nieśmiertelności lub przetrwania jak najdłużej w tym świecie, niosąc w sobie lęk przed nicością lub oczekiwanie daru życia przyszłego – jego pełni.

3. CZAS AUGUSTYNA I RATZINGERA

Jak to przekazać człowiekowi podporządkowanemu czasowi? Kardynał ma swoje rozwiązanie – *nieśmiertelność* – jako pewna forma *dialogu* człowieka z Bogiem. Ratzinger w tej koncepcji dokłada jeszcze pojęcie etapu pośredniego między czasem a wiecznością – *czysty czas pamięci*¹⁴.

Myśl ta powstaje – czemu nie należy się dziwić, gdy spojrzysz na całość teologii Ratzingera, opartej na koncepcji czasu u św. Augustyna, która stała się punktem wyjścia do tej refleksji. Ratzinger rozwikłał, na czym polega Augustyńska refleksja na temat natury czasu i pojęcia wieczności, problemu przewyżczenia ich prostej alternatywy, wprowadzając antropologiczne jego rozumienie, oparte na analizie świata doczesnego (materialnego), intelektualnego i duchowego (transcendentnego) człowieka.

Wszystko, co stanowi ramy słynnego rozważania na temat czasu, zawarte jest głównie w XI księdze *Confessiones*, a pozostałe wątki w XII księdze *De Civitate Dei*. Augustyńska analiza czasu, w odróżnieniu od filozofii świata starożytnego, wynika z biblijnej egzegezy Księgi Rodzaju w kontekście stworzenia świata oraz idei wieczności, przeżywanego przez osobę ludzką i określonego o wiele bardziej przez napięcie ducha (podobnie jak u Heideggera) niż mierzonego wyłącznie za pomocą „kalendarza”¹⁵.

¹⁴ Por. J. Cong Quy Lam, *Joseph Ratzinger über Zeit und Eschatologie*, 41, w: *Hoffnung auf Vollendung Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*, red. G. Nachtwei, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015.

¹⁵ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 355.

a. Augustyn: polemika ze światem helleńskim

Augustyn (zwolennik schematu linearnego¹⁶, w którym czas pojawia się wraz ze stworzeniem świata z nicości, a nie z „jakiegoś” poprzedniego świata i biegnąc aż do jego kresu¹⁷) daje najpierw wykładnię teorii czasu w formie ostrej polemiki z pogańskim dogmatem cykliczności czasu, spopularyzowanym przez myślicieli greckich nie znających rozumienia początku stworzenia świata. Przykładem jest porównanie sposobów liczenia dat dwóch cywilizacji: egipskiej oraz greckiej i wykazanie ich nieścisłości w obliczeniach, przez co uznaje taką historię za fałszywą¹⁸. Następnie przechodzi do krytyki poglądów tych, co wierzą, że wszystko po końcu świata powraca do tego samego punktu wyjścia (bez początku i absolutnie jednego końca) – tzw. kolistość¹⁹. Porównując przestrzeń powtarzających się wieków do wieczności, zauważa, że jej wielkość nie może w żaden sposób równać się z ogromem wieczności. Święty wykazuje śmieszność (polemizuje) zwolenników koncepcji kolistego czasu, wypominając im niewiedzę dotyczącą czasu powstania rodzaju ludzkiego; skoro wszystko się powtarza – domaga się odpowiedzi na pytanie – jak długo będzie on istniał i jaki będzie kres dziejów? Wytyka im niezrozumienie wielkości Boga, przechodząc do pytań o to jaki jest Bóg (w znaczeniu obrazu Boga). Refleksja nad tajemnicą Boga jest możliwa jedynie na płaszczyźnie teologicznej poprzez sięgnięcie do źródeł Objawienia²⁰. Augustyn sięga do jego podstawowego źródła, jakim jest Pismo Święte, rozpoczynając się od słów: „Na początku stworzył Bóg...” (Rdz 1, 1). W sposób dojrzały i posługując się oratorskim talentem, formułuje swoją myśl, podkreślając absolutną jedyność sprawczą Boga w dziele stworzenia. Bóg stworzył „coś” z nicości (z niczego), co jest kompletnym brakiem czegokolwiek i nie ma w sobie nic całkowicie niezależnego. Podobnie jak wszystko, co istnieje, tak też i czas zawdzięcza swoje istnienie stwórczej mocy wiecznego i niezmiennego Boga. **Zapoczątkował** czas²¹ w porządku identycznym z początkiem stworzenia świata (razem) oraz człowieka, ale już w czasie i ten fakt powoduje **zmiennność**²² tego pierwszego, charakterystyczną dla rzeczywistości zawdzięczającej swoje istnienie wszechmocnemu Stwórcy. Czas, oprócz swej ustawicznej zmienności, która różni go od niezmienności Boga, będzie linearnie ukierunkowany ku swemu końcowi i wieczności²³.

¹⁶ Charakterystyczny dla judaizmu i chrześcijaństwa, które oparło się na żydowskim rozumieniu czasu, ukazanego w Biblii ST, wprowadzając rewolucyjną zmianę poprzez uczynienie Chrystusa Panem – Początkiem (Alfa), Centrum i Końcem (Omega) czasu i wszechświata. Całe dzieje zbawienia toczą się jakby wzdłuż linii prostej, gdzie ciągle następuje tajemnicze spotkanie czasowości z wiecznością.

¹⁷ Por. Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, t. II, De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2003, XI, 6, 7, 15–18.

¹⁸ Por. tamże, XII, 11, 90–91.

¹⁹ Por. tamże, XII, 11, 12, 91–92.

²⁰ Por. tamże, XII, 16, 99–101.

²¹ Por. tamże, XII, 13, 92, 15, 97.

²² Por. tamże, XI, 6, 16.

²³ Por. tamże, XII, 13, 92–94.

Czymże jest zatem czas, co stanowi jego istotę, jaka jest jego natura, jakie jest jego przeznaczenie i cel zastanawia się dalej Augustyn²⁴. W XI księdze *Wyznań* zajmuje się szczegółowo odpowiedzią na te pytania. Tu trzeba przyznać, że pytania o sens czasu są niejako zapożyczone z filozofii neoplatońskiej, która odnosiła się do pytań o czas. Augustyn jednak odcina się od helleńskiego ujęcia kosmologicznego (doskonale uporządkowane – wiecznie powtarzające się ruchy ciał kosmicznych, którym należy się podporządkować), wyjaśniającego przyrodę, jak również w przypadku Plotyna, sprowadzającego te zagadnienia do sfery czysto psychologicznej (związanej z życiem duszy stopniowo przechodzącej z jednej formy życia do drugiej).

Augustyn, którego cała myśl porusza się w ramach „est”, jest przekonany, że wszystko, co jest, musi gdzieś być. Oznacza to, że trzeba spojrzeć na ten problem od strony egzystencjalnej²⁵ – jego istnienia, pytając dalej o to, w jaki sposób i gdzie czas istnieje? Z tym wiąże się zagadnienie doświadczenia upływu czasu. Chcąc poznać bliżej naturę czasu, trzeba spojrzeć na nią od strony człowieka doświadczającego swojej czasowości. Gdzie leży jego miara? W odpowiedzi stwierdza, że mieści się w duchowych czynnościach poznawczych człowieka, będących jego podstawą, stąd nie może podlegać fizykalnym miarom. Wychodząc od faktu stworzenia całej rzeczywistości przez osobowego Boga, która ma głęboki sens teologiczny, zdaniem Ratzingera, można mówić o antropologicznym ujęciu czasu przez Augustyna, który przesuwając akcent z tego, co kosmiczne na to, co osobowe, święte²⁶. Augustyn, pierwszy pojął czas jako wewnętrzny, a nie zewnętrzny, dający się zmierzyć – bieg praw przyrody i historii.

b. Augustyn: duchowe ujęcie czasu

Człowiek przez złączenie pierwiastka materialnego i duchowego nie egzystuje nigdy w całości czasu, lecz jego istota odsłania się w biegu czasu, a więc w postaci fragmentarycznej (wszyscy doświadczamy w życiu jego ustawicznego przepływania z teraźniejszości w przeszłość) tak, że trudny jest do uchwycenia jego moment trwania. Augustyn, posługując się opisem duszy, jej trzech poziomów (władz): Rozumu, Pamięci, Woli jako analogii trzech Osób w jednym Bogu, opisał również czas jako fenomen stawania się, przemijalności w obliczu wieczności i odczuwania w różnych warstwach jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość²⁷. Poprzez duchową świadomość istnienia rzeczy przeszłych, teraźniejszych i przyszłych człowiek realizuje siebie jako permanentnie stającego się i przemijającego. Sam z siebie nigdy nie może być w pełni sobą, gdyż czasy jego życia, również duchowego, w nim samym nie mogą stać się całością. Tylko wychodząc od wiecznego Boga i skupiając się w Nim, czasy ludzkiego życia stają się całością, obrazem Boga, którym człowiek ma się stać²⁸.

²⁴ Por. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009, 349.

²⁵ Por. J. Edlink, *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, Warszawskie Studia Teologiczne, IX/1996, 80; H.J. Kaiser, Augustinus. *Zeit und memoria*, Bonn 1969, 13–14.

²⁶ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 176; J. Edlink, dz.cyt., 81.

²⁷ Przyczynowość Trójcy Świętej daje się także odczuć w stworzeniu czasu.

²⁸ Por. G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 106.

Zastanawiając się, gdzie i jak istnieją przeszłość i przyszłość, skoro pierwsza przeminęła, a druga ma dopiero nadejść (czyli nie są w sensie rzeczywistym), Augustyn dochodzi do wniosku, że tak naprawdę istnieje jeden czas – terażniejszość. Istota ludzka bowiem łączy te czasy w umyśle. Należałoby jednak powiedzieć precyzyjnie, że istnieją trzy czasy: terażniejszość rzeczy przeszłych, terażniejszość rzeczy przyszłych i terażniejszość rzeczy terażniejszych. Przeszłość i przyszłość są „gdzieś”, ale gdziekolwiek są, istnieją jako terażniejszość²⁹.

Augustyn nie mówi o rozpiętości czasu terażniejszego w znaczeniu następujących po sobie jego momentów, jak widać to u Platona, który rozważa o czasie jako formie aktualizowania wyobrażeń obiektów zmysłowych i czasoprzestrzennych, będących obrazem wieczności, ale mówi o „rozpiętości ducha”, która wymyka się wszelkim normom czasowym i empirycznym³⁰. W nim aktualizują (uobecniają) się niezależne od czasu i przestrzeni duchowych nie tylko obrazy historyczne, czy też wspomnienia w obszarze zmysłowym, sensorycznym (m.in. smaki, dźwięki, zapachy), ale przede wszystkim treści intelektualne, idee transcendentne obecne jako dary duchowe, nadające kształt i tożsamość osobowości człowieka³¹. Czas to niejako wewnętrzne *temporium* ludzkiego życia. Oznacza to, że byt, którym jest czas i odpowiadające mu miejsce są nierozłączne. Nasz Święty mówi w tym miejscu o tzw. „człowieku wewnętrznym”, który istnieje jako byt w czasie, a czas dzięki temu, że „uczasowia” się w człowieku³².

c. Augustyn i Ratzinger: czas w pamięci – antropologiczne „czytanie” Augustyna

Aby to zbadać, Joseph Ratzinger sięga do XI księgi *Confessiones* oraz XII księgi *De Civitate Dei* (r. 12 i 16–17). To pojęcie czasu nazywa za św. Augustynem „czasem pamięci” – *memoria*³³. Kardynał zauważa, że Augustyn poszukuje w naszej pamięci czegoś, co przekracza granice czasu. Pamięć, przenikając się z innymi aktywnościami umysłu, które biorą udział w tworzeniu znaku wieczności, przede wszystkim poszukuje Boga, jako upragnionego szczęścia i prawdy:

Jakże więc szukam Ciebie, Panie? Gdy szukam Ciebie, mojego Boga, szukam życia szczęśliwego. Będę Cię szukał, by dusza moja żyć mogła. Ciało moje żyje dzięki duszy, a dusza żyje dzięki Tobie... Gdzie mam tego szukać? Czy w pamięci – jak gdybym nie pamiętał szczęścia, a jeszcze pamiętał, że je zapomniałem? ... Pragnę zrozumieć, czy pojęcie szczęścia jest w pamięci³⁴.

Ratzinger, opierając się na ludzkiej możliwości przypominania i opisując człowieka jako pewną strukturę duchowo-cieleśną, przez nią ukazuje odniesienie człowieka

²⁹ Por. H.J. Kaiser, dz.cyt., 16–17.

³⁰ Por. Augustyn, *Wyznania*, dz.cyt., XII, 26, 362; XII, 15, 352. Augustyn posługuje się również zamiennie pojęciem umysłu.

³¹ Augustyn, *O Państwie Bożym*, XII, 18, 154–155.

³² Por. J. Edlink, dz.cyt., 80.

³³ Por. J. Ratzinger, *JROO*, X, 176. Ratzinger zbiera to wszystko, co mówi o roli pamięci Augustyn i mówi o ujęciu czasu w aspekcie sakramentalno-antropologicznym. Czas jest znakiem danym od Boga, który angażuje wieczność i symbolizuje ją. Bez czasu, który jest też szansą dla człowieka na zbawienie (dojrzewanie duchowe i moralne), nie może on niejako „stać się wiecznością”.

³⁴ Augustyn, dz.cyt., X, 20, 300–301.

do czasu i wieczności, które nie są prostym następstwem jednego po drugim³⁵. Nawiązując do św. Augustyna, różnicuje między *czasem fizycznym* (momenty określone ruchem powtarzalnym rzeczy, np. ciało materialnych, które człowiek zna w formie chronologicznych wspomnień związanych z jakością czysto zewnętrzną, dające się zmierzyć, a *czasem antropologicznym*, będącym stanem ducha (antropologiczno-duchową formą ruchu zapoczątkowaną przez relację miłości), będący jego własną „teraźniejszością” (*memoria*) przeżywaną jako jednoczącą teraźniejszość przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (wybiegającą w wieczność w formie oczekiwań). Wreszcie trzecia forma, która jest *czystą pamięcią* – to wieczność – nieustannie trwająca teraz³⁶.

Memoria jest tą centralną władzą człowieka łączącą się z pojęciem duszy, która nie sprowadza się głównie do przeszłości, lecz dotyczy czegoś ponadczasowego i niepojętego jeszcze w czasie teraźniejszym. Potrafi ona wyrwać człowieka z linearnie przebiegającego prądu przemijalności czasu i historii.

W niej, pisze Ratzinger, znajduje on przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zebrane w osobliwy sposób, który z jednej strony pozwala sobie wyobrazić, czym mogłaby być „wieczność” Boga, a z drugiej strony pozwala dostrzec szczególnie sposób powiązania człowieka z czasem i za razem jego wyższość nad czasem³⁷.

Umożliwia, by to, co przeminęło, stało się przedmiotem jego refleksji. Tym samym może na różne sposoby przedłużyć w teraźniejszości żywotność zdarzeń minionych: „żołądek umysłu” (Augustyn, *Wyznania* X, 14.), bo poprzez przypomnienie staje się częścią teraźniejszości. Co prawda jeszcze uwikłanej w czas, lecz nie tożsamej z nim. Pamięć, „zapożyczając” niejako pojedynczo – potrójną *obecność* bycia dla nas i z nami, gwarantuje, że człowiek nie jest skazany na czas, który pędzi do przodu i przemija, czyli na te reguły czasu, które dotyczą materii (materia nie ma pamięci). Jej przestrzenie sprawiają jednoczesność tego, co nie jest oraz tego, co jest. I dlatego pamięć musi być czymś realnym.

Gdzie jest jej miejsce? Ujmując rzecz antropologicznie, obydwaj uczeni wskazują, że znajduje się w punkcie kontaktu między materią i czasowością z jednej strony, a duchem i wiecznością, teraźniejszością, przeszłością i przyszłością, nadając tożsamość. Jest kluczowym elementem naszego mentalnego „ja”, dotykając niższych pokładów naszej „jaźni”. Teolog Bawarski pisze o tym następująco:

Człowiek nie jest jednak tylko ciałem, lecz także duchem. Ponieważ obydwa są w nim nierozdzielne [...] Uczestnictwo człowieka w czasie fizycznym kształtuje ten czas jego świadomości, ale w swoich czynnościach duchowych jest on jednak na inny sposób „czasowy” niż ciała fizyczne [...] Jego szczególnie czasowości wynika w dużej mierze z jego ukierunkowania na relacje³⁸ i dalej w innym miejscu: [...] nie przemijają one tak po prostu, one „pozostają”³⁹.

³⁵ Por. K. Gózdź, *Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Studia Nauk Teologicznych PAN, 12(2017), 162.

³⁶ Te trzy formy czasowe wpływają na siebie, a nie są tylko prostym następstwem.

³⁷ J. Ratzinger, *JROO*, X, 176.

³⁸ Tamże, 176–177.

³⁹ Tamże, 356.

Zatem, pamięć odgrywa w życiu człowieka i dążeniu jego do wieczności istotną rolę, nie ze względu na nią samą, ale dlatego że w niej jest zdolność doświadczenia dialogu z Bogiem.

4. CZAS – WIECZNOŚĆ – NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY W UJĘCIU RELACYJNYM

W celu określenia tej relacji konieczny jest, według Ratzingera, powrót do *pojęcia duszy*, której własne rozumienie sytuuje w nurcie tradycji teologicznej. Jest ona dla niego prawidłowym wyrażeniem tego, co w człowieku jest najbardziej własne, stałe, czego nie może stracić na zawsze, jest bowiem czynnikiem ciągłości i tożsamości, który już w ziemskim życiu wykracza poza biologiczną cielesność⁴⁰.

Ratzinger dystansuje się od postulatu, że życie człowieka po śmierci można wnioskować z samego pojęcia duszy, że skoro mamy duszę, to będziemy żyć po śmierci. Neguje pojęcie duszy jako samoistnej substancji – masy zamkniętej w sobie (dualizm starożytny). Wychodząc od Tomaszowej koncepcji duszy jako formy substancjalnej ciała⁴¹, przedstawia uzupełniającą ją drogę dojścia do pojęcia duszy. Jest to koncepcja dialogiczno-personalistyczna, zawierająca się w charakterystycznej dla Ratzingera koncepcji człowieka, będącego „bytem w odniesieniu” oraz „dynamiką nieskończonej otwartości”⁴². Myśl ta wyraża chcianą przez Stwórcę wyjątkowość osoby ludzkiej, w której spotykają się połączone w jedną całość – duch i materia, pozostające w nieustannym dialogu do Boga, innych ludzi i całego kosmosu. Kardynał Ratzinger niejednokrotnie rozważał ten problem w kontekście psycho-fizycznej analizy człowieka. Podkreślał aktualność klasycznej Tomaszowej koncepcji (nowatorskość polegająca na syntezie myślenia hebrajskiego i poglądów Arystotelesa), akcentującej jedność psychofizyczną oraz komplementarność duszy i ciała. Duch jest jednością z ciałem, co określa go jako jego formę. Będąc formą ludzkiego ciała, jest duchem sprawiającym, że człowiek staje się osobą i przez to otwiera go na nieśmiertelność⁴³. Rozdział tych elementów jest przeciwny naturze duszy, gdyż nie istnieje jako „substancja” ponad ciałem, lecz jest jego formą jako „substancja”. Konsekwencje tej myśli Ratzinger rozwija w prosty sposób:

...duszy nie można geograficznie zlokalizować, ani w sercu, ani w mózgu, jak czynili reprezentanci dwu głównych stanowisk antropologicznych starożytności. Dusza jest obecna w inny sposób. Nie daje się ustalić gdzieś w ciele, lecz przenika całego człowieka [...] dzięki temu połączeniu duch i materia jawią się również jako wzajemnie kompatybilne⁴⁴.

Ratzinger swoje zdecydowane stanowisko w tej kwestii rozumie jako stosunek relacyjny „ja” i Bóg; *to, co dojrzało (osoba) w ziemskiej egzystencji cielesnej,*

⁴⁰ Por. tamże, 359.

⁴¹ Por. tamże, 151.

⁴² Por. tamże, 361.

⁴³ Por. M. Składanowski, *Ciało. Dusza. Duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2013, 94.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, tł. G. Sowiński, Znak, Kraków 2005, 82; tenże, *JROO*, X, 153–154, 437–438.

*duchowości uduchowionej cielesności, istnieje nadal w jakiś inny sposób, gdyż żyje w pamięci Boga*⁴⁵. Podkreśla, że życie wieczne mamy nie sami z siebie ani sami w sobie, ale mamy to poprzez relację i poprzez bycie z Tym, który jest Prawdą i Miłością i dlatego jest Bogiem⁴⁶. Odrzucenie pojęcia duszy jest dla Kardynała symptomem całościowej destrukcji człowieka w sferze duchowości człowieka tego, co nas czyni ludźmi (antropologiczne złączenie duchowo – cielesne). Nie ma również bez „ciągłości” osoby, czyli trwania w jakimś najgłębszym jej elemencie, uprątnienia zmartwychwstania człowieka⁴⁷. Wyraźnie pisze o tym Ratzinger:

Chodzi tu o nieśmiertelność „osoby”; podczas gdy w greckim myśleniu typowa istota człowiek jest istotą przeznaczoną do rozpadu, która jako taka nie żyje dalej, ale zgodnie ze swoją heterogeniczną rodzajowością złożoną z ciała i duszy podąża dwoma różnymi drogami, według wiary biblijnej jest to właśnie owa istota człowiek, która jako taka, chociaż przemieniona, istnieje dalej⁴⁸. Następnie pisze Ratzinger, że nie wynika to „z oczywistości możliwości nieumierania tego, co niepodzielne, ale z ratującego czynu Kogoś kochającego, kto ma do tego władzę⁴⁹”.

Joseph Ratzinger zaznacza, że koncepcja ta jest zakorzeniona w biblijnej wierze, wyrażonej w Księgach Starego i Nowego Testamentu (Hi 19, 25; Ps 73, 23; 2 Mch 7, 7; J 11, 25n; Flp 1, 23). Nieśmiertelność duszy i zmartwychwstanie, to nie są dla Ratzingera przeciwstawne modele (jak to, co greckie i to, co biblijne), lecz pod pewnym względem konieczne, uzupełniające się wzajemnie. Należy zaznaczyć, że nie doszedł do tej tezy w wyniku syntetycznej konkluzji, lecz raz jeszcze podkreślił – na drodze biblijnego myślenia, niebędącego wytworem określonej hermeneutyki czytania Biblii oraz na podstawie biblijnych sformułowań dotyczących obrazu człowieka, będącego w dialogicznej relacji do Boga⁵⁰.

Reasumując, trzeba powiedzieć o dwóch biegunach myśli Ratzingera: 1) nigdy nie skłonił się do tezy całości śmierci człowieka duszy i ciała, 2) dusza nie jest nieśmiertelna sama z siebie (nie jest samoistną głęboko zamkniętą w sobie substancją bytującą samodzielnie). Jej podmiotowość jest odrębna, ale zapisana w Bogu, jako konsekwencja aktu stworzenia – *imago Dei*. Dlatego można mówić o szczególnym odniesieniu do Boga.

Nieśmiertelność człowieka zatem nie wynika z nieśmiertelności samej duszy, lecz wywodzi się od pojęcia Boga i zdolności do relacji z Nim, co stanowi najgłębszą istotę człowieka⁵¹. I tym jest właśnie dusza rozumiana przez Kardynała jako „zdolność człowieka o budowania związków z Prawdą, z wieczną Miłością⁵²”. To innymi słowy, biblijne „serce”, które tęskni za sensem prawdy i miłości oraz pragnie wyrwać się ku nieskończoności, gdyż zostaliśmy wpisani w pamięć Boga, która jest obecna w różnych formach czasowych. Właśnie dlatego Bóg pojawia się w duszy

⁴⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 2012, 373.

⁴⁶ Por. J. Ratzinger, JROO, X, 361.

⁴⁷ Por. T. Marschler, „Seele” – *Joseph Ratzinger Stellungnahmen zu einem eschatologischen Zentralbegriff aktuelle Diskussion*, 102, w: *Hoffnung auf Vollendung...*, dz.cyt., 102.

⁴⁸ J. Ratzinger, JROO, X, 333; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo...*, dz.cyt., 369, 373.

⁴⁹ J. Ratzinger, JROO, X, 333.

⁵⁰ Por. K. Gózdź, dz.cyt., 161.

⁵¹ Por. tamże, 159.

⁵² Por. J. Ratzinger, JROO, 256.

ludzkiej jako upragniony horyzont szczęścia, prawdy, sensu. Dusza, jak też kontemplacyjny dialog z wieczną Prawdą i Miłością w życiu codziennym – stwierdza Ratzinger – są formami wyrazu dla jednego i drugiego, domagającymi się „oczyszczenia”⁵³.

W takiej wspólnotocie z Bogiem, ale także z Jego ludem oraz całym kosmosem zaczyna się życie wieczne „tu i teraz”, które człowiek odkrywa („poznaje”) dzięki wpisanej w swoją naturę zdolności do dialogu, kierując całe życie ku bezkresowi, czyli temu, co nie może być podzielone przez upływ czasu. Dlatego podkreśla, że jest ono „inną płaszczyzną istnienia”, w której „zanika trwanie jako niekończący się ciąg chwil”, a do wyrażenia granicy między życiem wiecznym i czasowym nie stosują się kategorie chronologiczne, lecz przebiega ono przez środek naszego doświadczonego życia⁵⁴. Jest możliwe bycie razem z Bogiem tu i teraz, gdyż istnieje życie Boga z nami we wcielonym, umarłym, zmartwychwstałym i żyjącym Synu Bożym, „który nie jest już teraz Bogiem na górze, lecz obejmuje nas z góry, z dołu i od wewnątrz”⁵⁵. Gdy mówi o tym, to bardzo mocno podkreśla, jak ważne jest „oczekiwanie życia pośród obecnego czasu”⁵⁶ (a nie przed i po). To oczekiwanie polega na byciu w relacji do Boga (poznawanie, doświadczanie) – *memoria*; ona sprawia, że czas – terażniejszość (w wymiarze duchowo-materialnym, a nie materialnym czy spirytualnym) mogą być ze sobą połączone. Daje temu wyraz, pisząc: „Mimo że ciało ludzkie stale „podlega zniszczeniu”, człowiek pozostaje jednym, całym człowiekiem, idącym ku wieczności, dojrzewającym w życiu cielesnym do oglądania Boga twarzą w twarz”⁵⁷. Wątek konstytucji tych dwóch biegunów jest tak ważny dla J. Ratzingera, że daje temu wyraz w innym miejscu:

Nasza wieczność opiera się na Jego miłości. W Nim, w Jego myśli i w Jego miłości, nie przeżyje tylko cień nas samych, ale w Nim, w Jego stwórczej miłości, my sami jesteśmy na zawsze strzeżeni i czynieni nieśmiertelnymi w całym naszym byciu [...] wieczne jest więc to, czym stajemy się w naszej cielesności, to, co w nas wzrosło i dojrzało za pośrednictwem rzeczy tego świata i właśnie w tych rzeczach⁵⁸.

Tak człowiek został pomyślany, chciany i stworzony jako istota złożona z pierwiastka duchowego i materialnego, które na siebie wpływają, aby był zdolny do dialogu ze Stwórcą.

5. AUGUSTYN – RATZINGER: PODOBIENSTWA I RÓŻNICE

Jak już zostało powiedziane, koncepcja czasu oraz zagadnienie nieśmiertelności duszy ma u J. Ratzingera korzeń Augustyński. W nawiązaniu Teologa z Bawarii do koncepcji św. Augustyna jest nie tylko jej kontynuacją, ale także różnicą. Aby

⁵³ Por. tamże, 153.

⁵⁴ Por. tamże, 431; J. Ratzinger, *Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2005, 156–157.

⁵⁵ Tamże, 166.

⁵⁶ J. Ratzinger, JROO, X, 438.

⁵⁷ Tamże, 158.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Wzniosła Córa Syjonu*, tłum. J. Królikowski, Pallotinum, Poznań 2002, 138.

określić tę różnicę, trzeba zauważyć, że Ratzinger w tym nawiązaniu „idzie” potem znacznie bardziej w „Boga” niż w „człowieka”; czyli ta koncepcja jest bardziej teologiczna (teocentryczna), a Augustyna bardziej antropologiczna i (antropocentryczna) i ontologiczna. Myśl ta prowadzi go do akcentowania „pamięci Boga”, w której dusza ludzka trwa, niż do Augustyńskiej koncepcji *memoria* jako władzy duchowej przechowującej wspomnienie o Stwórcy i poszukującej szczęścia w komunii z Nim. J. Ratzinger często podkreśla, że Bóg od początku wezwania wciąż pamięta o bycie człowieka, całej jego egzystencji. Jest on nieustannie utrzymywany w Jego wiecznej pamięci, gdyż istnienie Boga jest wieczne.

6. PODSUMOWANIE

Dwie racje – odcisnięty obraz Boży w duszy ludzkiej oraz relacyjny (dialogiczny) jej charakter – to podstawy, dzięki którym możemy mówić, że czas jest wartością transcendentną (wieczność i czas w duszy). Ratzinger konkretyzuje termin „dialogiczny” w odniesieniu do rozumienia czasu i duszy. Mimo że dusza żyje w czasie o innej naturze i ciało podlegające zmianom też w innej, to jednak się stykają. Bóg, dotykając nas w czasie, sprawia włączenie tego, co duchowe w sferę materialną, a to, co cielesne w sferę ducha, która podlega nieustannemu stawaniu się, upodabniając człowieka do obrazu Boga, w którym nie ma żadnego podziału. Ponieważ tak rozumiane pojęcie czasu istnieje tylko w czasie *presens* ducha – bliżej *memorii*, to dusza zachowa swoją transcendencję pomimo i we wszystkich związkach z czasem. Zaprezentowany wysiłek intelektualny, zwłaszcza ukazany w przytoczonym sporze teologicznym, by osiągnąć nowe rozumienie czasu, jest bardzo ważnym krokiem ku zrozumieniu koncepcji wieczności. Nowa doktryna czasu i duszy prowadzi także do rozumienia pytania: co znaczy być osobą ludzką? Ratzinger odpowiada – bycie w „dialogu z Bogiem”. W jego przekonaniu, czas jest antropologiczno-duchową formą ruchu zapoczątkowanego przez miłosną relację z Bogiem.

Koncepcja Ratzingera, odwołująca się do biblijnej wiary w Boga, tradycji patrystycznej oraz myśli filozoficznej, zmierza do pogodzenia tego, co metafizyczne i doczesne, natury i łaski, transcendencji z immanencją oraz sfery ducha i materii.

Z powyższych analiz widać, że nasze kroczenie w czasie do wieczności objawia się naturalnym dążeniem do transcendencji, a nie do określonego systemu, doktryny czy instytucji. Także wiara w istnienie duszy jawi się jako pierwsza wiara ludzkości i to ona prowadzi do wiary w Boga, który ma swoją własną osobowość, nienadaną Mu przez człowieka na swój obraz, lecz odkrywaną w pamięci – płaszczyźnie łączącej problematykę nieśmiertelności osoby i związanego z nią pojęcia duszy.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009.
- Augustyn św., *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, t. II, De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2003.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, przekł. J. Kobienia, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Znak, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Bóg i świat*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Bóg blisko nas*, tłum. M. Rodkiewicz, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Wzniosła Córa Syjonu*, tłum. J. Królikowski, Pallotinum, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. VI/1: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, przekł. M. Górecka, W. Szymona OP, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.

Opracowania

- Bibliografia opracowań J. Ratzingera jest bardzo obszerna, dlatego w artykule znajduje się wybrana.*
- Edlink J., *Czas i historia epifanem Boga w ujęciu św. Augustyna*, w: *Warszawskie Studia Teologiczne*, IX/1996, 13–14, 80.
- Góźdz K., *Czas a wieczność według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, *Studia Nauk Teologicznych PAN*, 12(2017), 161–162.
- Greshake G., *Życie silniejsze niż śmierć. O nadziei chrześcijańskiej*, tłum. J. Kubaszczyk, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2010, 84–89.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, 414; 423–424; 479–481.
- Kajser H. J., Augustinus. *Zeit und memoria*, Bonn 1969, 16–17.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna*, tłum. J. Fenrychowa, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 106.
- Marschler T., „Seele”– *Joseph Ratzinger Stellungnahmen zu einen eschatologischen Zentralbegriff aktuelle Diskussion*, 102, w: *Hoffnung auf Vollendung Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*, red. G. Nachtwei, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015.
- Składanowski M., *Ciało. Dusza. Duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Wydawnictwo Siostr Loretanek, Warszawa 2013, 94.
- Quy Lam Cong J., *Joseph Ratzinger uber Zeit und Eschatologie*, 41, w: *Hoffnung auf Vollendung Zur Eschatologie von Joseph Ratzinger*, red. G. Nachtwei, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015.

J. RATZINGER'S UNDERSTANDING OF TIME IN RELATIONS TO THE VIEWS OF ST. AUGUSTINE, G. GRESHAKE AND M. HEIDEGGER

Summary

The subject of reflection in this article is the interdependence of the concept of time, which is not in contradiction with the idea of eternity, memory and the “dialogical” soul. The views of J. Ratzinger against the background of the ancient tradition represented by St. Augustin, whose reflection is the basis and starting point of Ratzinger’s concept of time, conceived anthropologically and spiritually. Then, their continuation is presented on the basis of the theological discussion with G. Greshake, in which he criticizes the theory of resurrection in death without the soul, containing the essence of the existence of the human person and its history. At the same time, Ratzinger regards Greshake’s effort to re-understand

time as a step forward in understanding the hope of eternal life. A reference to contemporary philosophy presented on the example of Martin Heidegger, whose analyzes and, unfortunately, the closed notions of temporality and being that describe human existence, are included in the background of considerations on eternity. This shows that also on the basis of existential philosophy it is at least possible to be aware of the idea of eternity and God. The above analysis also indicates the need for a new study of the biblical and anthropological foundations of the issue of time – memory, soul and speaking about eternal life in their context.

Key words: time, eternal life, eternity, memory (memoria), soul, body (matter), dialogical immortality of the soul, relationality

Nota o Autorze

Marek KOŁODZIEJCZYK – mgr lic. teologii. Studiował na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Papieskim Wydziale Teologicznym w Poznaniu oraz Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Jego zainteresowania naukowo-badawcze koncentrują się wokół zagadnień antropologicznych w myśli św. Augustyna i kard. Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.
Kontakt e-mail: m.kolodziejczyk@gmail.com

MATEUSZ MAŁAJOWICZ
Uniwersytet Jagielloński

ŹRÓDŁA ROCZNIKARSKIE W BIOGRAMACH NAJDAWNIEJSZYCH HIERARCHÓW (DO KOŃCA XII W.) W KATALOGU BISKUPÓW KRAKOWSKICH JANA DŁUGOSZA¹

1. Wprowadzenie. 2. Roczniki – źródła informacji w *Katalogu biskupów krakowskich* Jana Długosza. 3. *Rocznik kapituły krakowskiej*. 4. *Rocznik krakowski*. 5. *Roczniki małopolskie*. 6. *Rocznik świętokrzyski*. 7. Zakończenie

Słowa kluczowe: Jan Długosz, *Katalog biskupów krakowskich*, średniowieczne dziejopisarstwo małopolskie, roczniki polskie

1. WPROWADZENIE

Dotychczasowa literatura źródłoznawcza poświęcona *Katalogowi biskupów krakowskich* Jana Długosza nie jest zbyt obfita², a cała nasza obecna wiedza na temat

¹ Tekst ten jest przerobionym fragmentem pracy magisterskiej poświęconej *Katalogowi biskupów krakowskich* Jana Długosza, obronionej w czerwcu 2018 r. w Instytucie Historii UJ.

Zgodnie z przyjętymi w polskiej mediewistyce zasadami w naszym tekście źródła cytujemy według podanego niżej wykazu skrótów, podając zawsze tylko skróconą nazwę wydawnictwa źródłowego oraz numer tomu, w którym zostało wydane dane źródło.

Wykaz skrótów używanych w artykule:

MPH = Monumenta Poloniae Historica

MPH s.n. = Monumenta Poloniae Historica series nova

MPH s.n., t. 5 = *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, MPH s.n., t. 5, Warszawa 1978.

MPH s.n., t. 10, cz. 2 = *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, MPH s.n., t. 10, cz. 2, Warszawa 1974.

MPH s.n., t. 12 = *Rocznik świętokrzyski*, wyd. A. Rutkowska-Płachcińska, MPH s.n., t. 12, Kraków 1996.

RmD = *Rocznik małopolski Dąbrówki*

RmG = *Rocznik małopolski Gesselena*

RmK = *Rocznik małopolski Kuropatnickiego*

RmS = *Rocznik małopolski Szamotulskiego*

² M. Bobrzyński, S. Smolka, *Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*, Kraków 1893,

tego zabytku ma charakter bardzo ogólny. W dodatku funkcjonujące w literaturze przedmiotu opinie badaczy na temat czasu powstania tego dzieła, źródeł wykorzystanych przez Długosza przy jego pisaniu są skrajnie odmienne i wzajemnie się wykluczają.

Zdaniem Heinricha Zeissberga, *Katalog biskupów krakowskich* Długosza był przedostatnim z napisanych przez niego żywotów biskupów, choć Zeissberg nie podał nawet przybliżonych dat powstania dzieła³. Tym śladem poszedł w swym syntetycznym opracowaniu dziejów polskiej historiografii Jan Dąbrowski, który napisał jednak, że „*Katalog biskupów krakowskich* powstał do r. 1478”⁴. Michał Bobrzyński i Stanisław Smolka stwierdzili natomiast, że *Katalog* krakowski był ostatnim z napisanych przez Długosza, również nie wypowiedzieli się kategorycznie co do czasu powstania *Katalogu*⁵. W tym świetle stanowiskiem zgoła rewolucyjnym była opinia Józefa Szymańskiego, drugiego wydawcy tekstu Długoszowego *Katalogu*. Według niego ten *Katalog* nie był jednym z najpóźniejszych dzieł w dorobku krakowskiego kanonika, lecz być może nawet najwcześniejszym. J. Szymański wyznaczył początek prac kronikarza nad tym *opusculum* na lata 30. XV w., a ukończenie pierwszej jego wersji na czas tuż po 1451 r.⁶

Niemale kontrowersje budzi także kwestia zasadniczego źródła *Katalogu* Długosza, które stało się podstawą jego przedsięwzięcia historiograficznego, dając mu szkielet własnego opracowania. Wspomniany już H. Zeissberg uważał, że Długosz, pisząc *Katalog*, oparł się na *V Katalogu biskupów krakowskich*⁷, Wojciech Kętrzyński we wstępie do wydania katalogów biskupów wrocławskich stwierdził, że Długosz korzystał z *IV Katalogu biskupów krakowskich*⁸. J. Szymański natomiast źródła tekstu Długosza upatrywał w pierwowzorze *Katalogu biskupów krakowskich* w redakcji wiślickiej⁹. Natomiast zdaniem Wojciecha Drelicharza, Długosz,

75; J. Dąbrowski, *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964, 212–213; W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim*, Kraków 2012, 416–418; tenże, *Miejsce Komentarza Jana z Dąbrówki w twórczości historiograficznej w Polsce pierwszych Jagiellonów*, w: *Komentarz Jana z Dąbrówki do Kroniki biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, M. Olszewski, Warszawa 2015, 39; M. Małajowicz, *Kilka uwag o wykorzystaniu rzekomej bulli Benedykta IX w Katalogu biskupów krakowskich Jana Długosza w kontekście jego treści ideowych*, w: *Surasti tiesq: pagalbiniai istorijos mokslai falsifikatų tyrime. Mokslinių straipsnių rinkinys*, red. R. Čapaitė, Vilnius 2022, 161–192; H. Rajfura, *Kopia katalogów dostojniczych a pamięć historyczna środowisk kościelnych w dawnej Polsce. Zamyśl ideowy i stylistyczny w rękopisie BN BOZ 106*, w: *Szary kruk. Sympozjum*, t. 3, red. A. Baliński, Gdańsk 2020, 96–117; J. Szymański, *Wstęp*, do: *Katalog Jana Długosza*, w: MPH s.n., t. 10, cz. 2, 125–133 (tu także podane zwięzłe informacje na temat rękopisów tekstu tego pomnika); H. Zeissberg, *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, t. 2, tłum. z niem. anonimowe, Warszawa 1877, 107–111.

³ H. Zeissberg, dz.cyt., 110–111.

⁴ J. Dąbrowski, dz.cyt., 213.

⁵ M. Bobrzyński, S. Smolka, dz.cyt., 75.

⁶ J. Szymański, dz.cyt., 128–129.

⁷ H. Zeissberg, dz.cyt., 111.

⁸ *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. W. Kętrzyński, w: MPH, t. 3, 321.

⁹ J. Szymański, *Wstęp*, w: MPH s.n., t. 10, cz. 2, 5; tenże, *Wstęp*, do: *Redakcja wiślicka*, w: MPH s.n., t. 10, cz. 2, 283–285. O koncepcji J. Szymańskiego zdecydowanie krytycznie wypowiedziała się Zofia Kozłowska-Budkowa, rec.: *Józef Szymański, Ze studiów nad średniowieczną historiografią małopolską: Wiślicki katalog biskupów krakowskich*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, Wrocław–

pisząc *Katalog biskupów krakowskich*, szeroko wykorzystywał zaginiony archetyp *V Katalogu biskupów krakowskich*¹⁰. Oprócz tych dwóch fundamentalnych problemów źródłoznawczych Długoszowego *Katalogu*, których rozwiązania tu nie będziemy się podejmować¹¹, natykamy się również na inne kwestie, jak np. problem wykorzystania źródeł, które posłużyły dziejopisowi do uzupełniania bądź korygowania danych, informacji znanych mu z zachowanych lub zaginionych wcześniejszych katalogów biskupów.

Wśród spornych zagadnień, związanych z badaniem źródeł Jana Długosza, znajduje się wykorzystanie źródeł rocznikarskich w części *Katalogu biskupów krakowskich*, która obejmuje biogramy 17 najdawniejszych biskupów, których pontyfikaty przypadły do końca XII stulecia. W tej partii *Katalogu* bowiem źródła rocznikarskie są wykorzystywane często, a ich konkretne pochodzenie jest nierzadko trudne do identyfikacji. J. Szymański, który wydał *Katalog Długosza*, w aparacie źródłoznawczym swojej edycji często podaje wiele źródeł danej informacji w biogramie katalogowym, nie preferując żadnego konkretnego rozwiązania. W niniejszym tekście chcielibyśmy uzupełnić wiedzę źródłoznawczą na temat Długoszowego *Katalogu* w odniesieniu do tego aspektu.

2. ROCZNIKI – ŹRÓDŁA INFORMACJI W KATALOGU BISKUPÓW KRAKOWSKICH JANA DŁUGOSZA

Naszym zdaniem, w części *Katalogu* obejmującej *vitae* dawniejszych biskupów krakowskich, Jan Długosz wykorzystał w różnym zakresie i z różną częstotliwością następujące zabytki annalistyczne: *Rocznik kapituły krakowskiej*¹², *Rocznik krakowski*¹³, cztery odrębne *Roczniki małopolskie*¹⁴ lub ich pierwowzory oraz *Rocznik świętokrzyski*¹⁵.

Warszawa–Kraków 1969, 7–49, Przegląd Historyczny 61 (1970) 3, 507–508. Zdaniem tej badaczki tzw. redakcja wiślicka katalogu to po prostu wyciąg z *Katalogu Długosza*.

¹⁰ W. Drelicharz, *Idea zjednoczenia królestwa*, 395; tenże, *Miejsce Komentarza Jana z Dąbrówki*, 37–38.

¹¹ Na potrzeby naszego tekstu opowiadamy się jednak za wcześniejszą datacją *Katalogu biskupów krakowskich* Długosza, przy czym kwestia konkretnych dat jego powstania musi siłą rzeczy nadal pozostać dyskusyjna. Sądzymy ponadto, że Długosz najprawdopodobniej oparł się na niezachowanym do naszych czasów archetypie *V Katalogu biskupów krakowskich*. Wygłaszanie jednak prawomocnych twierdzeń na temat czasu powstania dzieła Długosza oraz jego głównego źródła wymaga przede wszystkim gruntownego studium źródłoznawczego katalogów zwanych przeddługoszowymi (przede wszystkim IV, V i VI) oraz skonfrontowania wyników tych badań z tekstem *Katalogu Długosza*. Na temat tzw. przeddługoszowych katalogów biskupów krakowskich zob. tenże, *Miejsce Komentarza Jana z Dąbrówki*, 37–39, gdzie autor omówił stan badań i podał informacje o wydaniach krytycznych tekstów tych katalogów.

¹² O tym roczniku zob. Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp*, w: MPH s.n., t. 5, XXX–XLII.

¹³ Na jego temat zob. W. Drelicharz, *Annalistyka małopolska XIII–XV wieku. Kierunki rozwoju wielkich roczników kompilowanych*, Kraków 2003, 389–409, 459.

¹⁴ O rękopisach tych roczników oraz o samych tych zabytkach wyczerpująco pisał W. Drelicharz, *Annalistyka małopolska...*, dz.cyt., 57–111, 419–449.

¹⁵ Podstawowa literatura na temat tego rocznika: M. Błaziak, *Rocznik świętokrzyski nowy – rocz-*

Naszą analizę Długoszowych zapożyczeń ze źródeł annalistycznych rozpoczniemy od *Rocznika kapituły krakowskiej* oraz *Rocznika krakowskiego*. Oba te dzieła zachowały się do dzisiaj w rękopisie Archiwum i Biblioteki Krakowskiej Kapituły Katedralnej, Ms 209, który powstał w latach 1257–1266, a jego genezę możemy z dużym prawdopodobieństwem łączyć z inicjatywą biskupa krakowskiego Prandoty¹⁶. Dzięki sumiennym studiom Z. Kozłowskiej-Budkowej wiemy, że Długosz miał na pewno stały dostęp do tego kodeksu, albowiem w latach 1433–1471 dokonywał w różnych tekstach do niego wciągniętych całkiem licznych wpisów. Pierwszy z nich pojawił się w *Kalendarzu katedry krakowskiej*, ostatni zaś w *I Katalogu biskupów krakowskich*, które to pomniki również znajdowały się w tym rękopisie. Oprócz tego krakowski kronikarz uzupełniał także *Rocznik kapituły krakowskiej*¹⁷.

3. ROCZNIK KAPITUŁY KRAKOWSKIEJ

Po raz pierwszy Długosz na pewno wykorzystał ten zabytek w katalogowym biogramie św. Stanisława. Przepisał do swojego *Katalogu*, praktycznie bez większych, istotniejszych zmian fragment noty o męczeńskiej śmierci tego biskupa, gdzie jest mowa m.in. o strzeżeniu jego poćwiartowanego ciała przez cztery orły¹⁸. Wydawca *Katalogu*, J. Szymański, stwierdził, iż tę wiadomość Długosz mógł przekazać za pośrednictwem *Kroniki mistrza Wincentego*, *Vita minor* lub *Vita maior sancti Stanislai*, autorstwa Wincentego z Kielczy, nie zwracając uwagi na oczywiste źródło

nikiem mansjonarskim czy andegaweńsko-jagiellońskim?, *Studia Źródłoznawcze* 37 (2000), 49–63; K. Ożóg, *Kultura umysłowa w Krakowie w XIV wieku. Środowisko duchowieństwa świeckiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, 60–68; A. Rutkowska-Płachcińska, *Wstęp*, w: MPH s.n., t. 12, V–LXXVI (w tych trzech pracach podana i omówiona starsza literatura); P. Węcowski, *Początki Polski w pamięci historycznej późnego średniowiecza*, Kraków 2014, 94–103.

¹⁶ W. Drelicharz, *Annalistyka małopolska...*, dz.cyt., 17 (tamże na 15–24 wyczerpujący opis kodeksu z przytoczeniem dawniejszej odnośnej literatury).

¹⁷ Z. Kozłowska-Budkowa, *Wstęp*, XLIX–L. W wypadku *Rocznika kapitulnego krakowskiego* chodzi o zapiski: 100, 101 105, 148, 150, 156, 176, 199, 201, 203 w edycji Z. Kozłowskiej-Budkowej.

¹⁸ Por. notę z *Rocznika kapitulnego krakowskiego* (MPH s.n., t. 5, 51): „Verum quia Deus, qui semper iustus vult adesse, volens glorificare suum miraculorum martirem claritate, singulas minucias frusticulatorum corporis sui martiris, qui est passus pro excidio et iniuria sue plebis, superni luminis radiis irradiat, quatuor aquilas pro custodella et defensione sacrati corporis deputat, ne qua sanguipetarum alituum aut ferarum has suis moribus audeat attemptare. Tandemque sine omni notamine cicatricum sanum et salvum redintegrat totum Corpus, quod sic redintegratum fuit commendatum a viris fide dignissimis sepulture” ze stosownym fragmentem z Długoszowego *Katalogu* (s. 147): „Verum quia Deus qui semper iustus adesse volens glorificare suum miraculorum martirem claritate, singulas minutias frusticulatorum corporis sui, qui passus noscitur pro excidio et iniuria suae plebis, superni luminis radiis et candelis visibili apparitione descendentibus in corporis species irradiat, quatuor aquilas pro custodia et defensione sacrati corporis deputat, ne qua sanguipetarum alituum aut ferarum has suis morsibus audeat attemptare. Tandemque sine omni notamine cicatricum, sanum et saluum reintegrat totum corpus, quod sic reintegratum fuit commendatum a viris dignis sepulturae”.

tej informacji¹⁹. Poza *Rocznikiem kapituły krakowskiej* żadne z tych trzech źródeł nie podaje informacji, używając dokładnie tych samych lub bardzo podobnie brzmiących słów.

Po raz kolejny wiadomości tego *Rocznika* zostały zapewne spożytkowane w biogramie biskupa Lamberta III, który następuje tuż po biogramie św. Stanisława. Za pośrednictwem tego źródła podał Długosz datę śmierci (1101) biskupa, gdyż umieścił ją w swym *Katalogu* wraz z określeniem dnia według kalendarza rzymskiego²⁰. Taką samą datę roczną śmierci biskupa Lamberta III ma też co prawda *Rocznik małopolski Kuropatnickiego*, nie podaje on jednak daty dziennej, co sprawia, że należy zdecydowanie odrzucić możliwość korzystania przez Długosza w tym przypadku z tego zabytku lub jego pierwowzoru²¹.

Nie budzi również naszych wątpliwości wykorzystanie informacji *Rocznika kapituły krakowskiej* przy ustaleniu przez Długosza w *Katalogu* daty ordynacji Baldwina²². Ten *Rocznik* bowiem to jedyny, który podaje, że to wydarzenie nastąpiło w 1103 r. w Rzymie. Również dwa inne annały, tj. *Rocznik małopolski Kuropatnickiego* i *Rocznik małopolski Dąbrówki*, datują ordynację Baldwina na ten rok, lecz nie podają miejsca konsekracji²³, co, naszym zdaniem, zdecydowanie przemawia za tym, by również w tym przypadku uznać, że nie były one spożytkowane przez krakowskiego kanonika.

Ślady wykorzystania *Rocznika kapituły krakowskiej* możemy dostrzec także w biogramie biskupa Gedki, gdzie Długosz właśnie za tym źródłem podał datę roczną oraz dzienną konsekracji i ordynacji tego hierarchy, pisząc, że odbyły się w dzień Świętych Gerwazego i Protazego²⁴. Teoretycznie źródłem daty rocznej konsekracji i ordynacji biskupa Gedki mógłby być także *Rocznik świętokrzyski*²⁵, lecz najbardziej racjonalnym założeniem jest to, że Długosz wykorzystał tu jeden zabytek, który zawiera obie dane w jednej nocy annalistycznej. Także data śmierci biskupa Gedki trafiła na karty *Katalogu* za pośrednictwem tegoż rocznika²⁶.

Ten rocznik był również źródłem wiadomości o legacji kardynała Jana Malabranki, która została podana w biogramie biskupa Pełki bez konkretnej daty

¹⁹ Tamże, 147 (zob. komentarz wydawcy).

²⁰ „Lampertus [...] mortuus anno domini millesimo centesimo primo septimo Calendas Decembris” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 149. Por. zapiskę z *Rocznika kapitulnego krakowskiego*: „MCI Lambertus episcopus obiit VII kalendas Decembris” – MPH s.n., t. 5, 53.

²¹ MPH, t. 3, 150.

²² „[A]nno domini millesimo centesimo tertio consecratus est et ordinatus Romae in episcopum Cracouiensem” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 150.

²³ 1103. „Maurus episcopus Cracovie ordinatur” – MPH, t. 3, 150. W obu rocznikach nota brzmi tak samo i jest połączona z informacją o depozycji dwóch biskupów przez legata Gwalona.

²⁴ „Gedko [...] ordinatus et consecratus Romae in Cracouiensem episcopum in die sanctorum Gernasii [sic] et Prothasii anno domini M°C° sexagesimo sexto” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 156; *Rocznik kapituły krakowskiej*: „MCLXVI Gedko in episcopum Cracouiensem consecratur in die sanctorum Geruasii et Prothasii” – MPH s.n., t. 5, 62.

²⁵ Anno Domini millesimo CLVI Matheus episcopus obiit cui Gedka successit et consecratur Rome in episcopum Cracoviensem” – MPH s.n., t. 12, 24.

²⁶ „[M]ortuus vigesima septembris M°C°LXXXV” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 158; *Rocznik kapituły krakowskiej*: „M°CLXXXV Gedco episcopus obiit” – MPH s.n., t. 5, 65.

rocznej²⁷. Za tym, iż to właśnie z tego *Rocznika* mogła pochodzić informacja o tej legacji, przemawia jednoznacznie, naszym zdaniem, użycie słowa *cognominatus* i przydomek po imieniu kardynała oraz posłużenie się przez Długosza czasownikiem *venit*²⁸. Co prawda, drugim źródłem, które informuje o tej legacji, jest *Rocznik Traski*, ogranicza się ono jednakże tylko do podania imienia kardynała oraz używa czasownika *intra*²⁹.

Naszym zdaniem, bardzo prawdopodobne jest również zaczerpnięcie wiadomości o legacji kardynała Piotra z Kapui, którą umieścił w swym *Katalogu* również bez podania konkretnej daty³⁰. W *Roczniku kapituły krakowskiej* nota ma praktycznie identyczne brzmienie, pojawia się nawet to samo sformułowanie *venit in Poloniam*³¹. Prawie identyczną notę (zamieszczoną zresztą pod tym samym rokiem) do *Rocznika kapituły krakowskiej* ma *Rocznik krakowski*, z tym, że tam zostało użyte określenie *venit Poloniam*³². Preferencję pierwszego z tych roczników opieramy właśnie na obecności przyimka *in*, gdyż przyimek ten przed słowem *Poloniam* jest również w stosownym fragmencie w Długoszowym *Katalogu biskupów krakowskich*³³.

4. ROCZNIK KRAKOWSKI

W świetle naszych ustaleń, *Rocznik krakowski* został wykorzystany w *Katalogu biskupów krakowskich* Jana Długosza dwukrotnie w biogramie biskupa Gedki. Krakowski kronikarz odwołał się do tego tekstu jako swego zasadniczego źródła, gdy relacjonował wysłanie do Krakowa relikwii św. Floriana i ufundowanie kościoła ku jego czci poza murami Krakowa. W *Katalogu* Długosza możemy przeczytać, że relikwie tego świętego w 1184 r. zostały wysłane do Krakowa przez biskupa Idziego z Modeny, zostały bardzo pobożnie (*deuotissime*) przyjęte przez biskupa Gedkę, który także ufundował ku czci tego męczennika kościół poza murami miejskimi³⁴.

²⁷ „Sub huius pontificatu Joannes cardinalis cognominatus Malabranka Poloniam legationis officium exercens, venit” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 159.

²⁸ „MCLXXXIX Johannes cardinalis cognominatus Malabranca venit in Poloniam” – MPH s.n., t. 5, 66.

²⁹ „1189. Iohannes cardinalis intrat Poloniam” – MPH, t. 2, Lwów 1872, 835.

³⁰ „Venit et exposit alius cardinalis legatus Petrus Capuanus in Poloniam, qui matrimonium contrahere in facie ecclesie instituit et habere sacerdotibus vxores interdixit” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 159.

³¹ „MCXCVII Petrus cardinalis venit in Poloniam Sedis Apostolice legatus, qui instituit matrimonium contrahere in facie Ecclesie et habere uxores sacerdotibus contradixit” – MPH s.n., t. 5, 67–68. W świetle badań Z. Kozłowskiej-Budkovej, wydawczyni tego zabytku historiograficznego wyraz „contradixit” został wyskrobany i na to miejsce sam Jan Długosz dopisał bardziej odpowiadające mu słowo „interdixit”, zob. tamże, 68, przyp. a.

³² „1197. Petrus cardinalis apostolice sedis legatus venit Poloniam; qui instituit matrimonium in facie ecclesie contrahere et habere uxores sacerdotibus interdixit” – MPH, t. 2, 836. Zagadnienie to wymaga oczywiście dalszych badań, sprawę być może rozwiąże nowa edycja *Rocznika krakowskiego*, która pozwoli nam na precyzyjne ustalenie tego, czy w przypadku słowa „interdixit” mieliśmy do czynienia z tą samą procedurą, co w *Roczniku kapituły krakowskiej*.

³³ Zob. wyżej przyp. 31.

³⁴ „Huius temporibus corpus beati Floriani per Egidium Mutinensem episcopum Cracouiam M^o

Relacja *Rocznika krakowskiego* jest bardzo bliska przekazowi zawartemu w *Katalogu* Długosza, annalista bowiem pod tą samą datą zanotował wszystkie szczegóły znane Długoszowi, nieco inaczej jednak pisząc o fundacji kościoła. W zapisie *Rocznika krakowskiego* możemy bowiem przeczytać, iż świątynia ku czci św. Florianiana została ufundowana bez wskazania osoby fundatora³⁵. Nieco inaczej określił także Długosz miejsce, w którym znajdował się kościół pw. św. Floriana, gdyż *Rocznik krakowski* przekazuje, iż ufundowany kościół mieści się *extra civitatem*, co Długosz oddał za pomocą zwrotu *extra muros Cracovienses*. W nocie tego rocznika zabrakło także przysłówka *devotissime*, który dodatkowo określał sposób przyjęcia relikwii przez biskupa Gedkę. Przysłówek ten natomiast mógł znaleźć Długosz w poświęconej temu wydarzeniu zapisce doskonale mu znanego *Rocznika kapituły krakowskiej*, z którego nierzadko, jak wcześniej to opisaliśmy, w swoim *Katalogu* czerpał³⁶. Nota tego rocznika mogła być, jak sądzimy, jednak tylko źródłem uzupełnień wiadomości o translacji relikwii św. Florianiana, gdyż nie zawiera bardzo ważnej informacji o fundacji kościoła. Uważamy także, że Długosz, nazywając ten kościół mianem *ecclesia*, w przeciwieństwie do *Rocznika krakowskiego*, który świątynię określił jako *basilica*, nie musiał przy tej zmianie leksykalnej wspierać się jakimś konkretnym źródłem, zapewne była to jego własna inwencja.

Po raz drugi Jan Długosz wykorzystał informacje tego *Rocznika* również w biogramie biskupa Pełki, następcy Gedki, gdy podawał datę jego konsekracji i ordynacji. Ten zabytek jako jedyny bowiem ma tę samą datę roczną tego wydarzenia, którą znajdujemy w biogramie katalogowym u Długosza, czyli 1186 r., wskazuje na miejsce konsekracji (miasto Weronia) oraz informuje o osobie konsekratora Pełki, czyli papieżu Urbanie III³⁷.

5. ROCZNIKI MAŁOPOLSKIE

Szereg informacji na temat biskupów krakowskich w *Katalogu* Długosza znajduje się również w czterech *Rocznikach małopolskich* z rękopisów Jana z Dąbrówki,

C°L XXXIII anno a Lucio papa tercio missum apportatur et per Gethkonem Cracouiensem episcopum deuotissime suscipitur in honoremque sancti eiusdem ecclesia extra muros Cracouienses per Gethkam episcopum fundatur” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 156.

³⁵ „1184. sanctus Florianus per Egidium episcopum Mutinensem Cracoviam aportatur et a Gethkone episcopo Cracoviensi suscipitur, basilicaque in honore ipsius fundatur extra civitatem” – MPH, t. 2, 834–835.

³⁶ „MCLXXXIII sanctus Florianus martir per Egidium episcopum Mutinensem apportatur et per Gedkonem episcopum Craco/uiensem/ deuotissime suscipitur” – MPH s.n., t. 5, 65.

³⁷ Por. zapis u Długosza (MPH s.n., t. 10, cz. 2, 159): „Fulco [...] Getze successit et anno domini M°C°LXXXVI ab Urbano papa tercio [...] in episcopum Cracouiensem in decimum septimum locum, Verone ordinatur et consecratur” z notą w *Roczniku krakowskim* (MPH, t. 2, 835): „1186. Fulco ab Urbano papa consecratur Verone, et dedit ei primam manum archiepiscopum consecrandi”. Nb. Druga część noty rocznika jest świadectwem znajomości przez annalistę bulli papieża Urbana III z 4 II 1186, która m.in. przyznawała biskupom krakowskim szczególną rolę w konsekracji arcybiskupa gnieźnieńskiego. O tej bulli w kontekście tradycji metropolitalnej Kościoła krakowskiego w średniowieczu zob. M. Małajowicz, art.cyt., 167–168.

Kuopatnickiego oraz Piotra z Szamotuł³⁸. Nie przesadzamy oczywiście, że Jan Długosz skorzystał przy pisaniu swego dzieła z któregoś ze *Roczników małopolskich* we wspomnianych wyżej kodeksach. Mógł spożytkować któryś z ich pierwowzorów, co jest zresztą w wielu wypadkach bardzo prawdopodobne. Często w przypadku wiadomości z tych roczników możliwe będzie, bez jednoznacznego rozstrzygnięcia, wskazanie dwóch tekstów, z których Długosz mógł czerpać. Nie pozwalają na to bowiem: brzmienie not w tych rocznikach oraz zapisy w *Katalogu*, wykorzystujące informacje zawarte w notach rocznikarskich.

Po raz pierwszy informacje *Roczników małopolskich* wykorzystał Długosz podczas redagowania biogramu biskupa Lamberta I. Datę jego ordynacji zaczerpnął najprawdopodobniej z *Rocznika małopolskiego* z kodeksu Kuopatnickiego lub z *Rocznika małopolskiego* z kodeksu Piotra z Szamotuł, bądź ich pierwowzorów. Jako jedyne bowiem te roczniki przekazują, iż Lambert został biskupem w 995 r., choć naszym zdaniem należy się skłaniać ku *Rocznikowi małopolskiemu Szamotulskiego* jako źródłu tej informacji. Warto zwrócić uwagę, iż rocznik ten ma słowo *ordinatur*³⁹, tak samo jak *Katalog*⁴⁰, podczas gdy *Rocznik małopolski Kuopatnickiego* ma *efficitur* na określenie mianowania biskupa⁴¹. Datę śmierci (1014) tego biskupa mógł Długosz wywnioskować zaś z noty ordynacji następcy, czyli Poppona, która powtarza się w obu wspomnianych już rocznikach⁴². Data ta więc trafiła na karty *Katalogu* zapewne za pośrednictwem *Rocznika małopolskiego Szamotulskiego* lub jego pierwowzoru, skoro poprzednia data przeszła najprawdopodobniej z tego rocznika.

Z *Roczników małopolskich* pochodziła również informacja o ordynacji Rachelina, z której krakowski kanonik wywnioskował najprawdopodobniej datę śmierci jego poprzednika, Gompona. Pod tą datą ordynacja Rachelina znalazła się w *Roczniku małopolskim Kuopatnickiego*, bardzo prawdopodobne jest to, iż tę datę uznał również Długosz za datę zgonu Gompona⁴³. Z *Rocznika małopolskiego Dąbrówki* (lub jego pierwowzoru) albo z *Rocznika małopolskiego Kuopatnickiego* (lub jego pierwowzoru) trafiła na karty *Katalogu* Długoszowego data ordynacji Lamberta III. Oba te teksty podają informację o jego ordynacji pod rokiem 1083⁴⁴. Trudno niestety rozstrzygnąć, z którego z tych roczników mógł skorzystać nasz dziejopis. Oba te roczniki wchodzi również w grę jako źródła daty ordynacji biskupa Maura, podając ją pod rokiem 1110⁴⁵. Z pierwowzoru *Rocznika małopolskiego Szamotulskiego* do *Katalogu biskupów krakowskich* Jana Długosza trafiło łacińskie

³⁸ O tych rocznikach i kodeksach, do których są wpisane ich teksty, zob. literaturę cytowaną w przyp. 15. Dzieje badań nad rękopisem Jana z Dąbrówki omówiła ostatnio Dorota Gacka, *Całościowe opracowanie Kodeksu lubińskiego (pol. XIX w. – pocz. XXI w.)*, Z Badań nad Polskimi Księgozbiorami Historycznymi, 7–8 (2013–2014), 173–195.

³⁹ „995. Lampertus in episcopum Cracoviensem tertium ordinator” – MPH, t. 3, 143 (*RmS*).

⁴⁰ MPH s.n., t. 10, cz. 2, 138.

⁴¹ „995. Lampertus episcopus Cracovie efficitur” – MPH, t. 3, 142 (*RmK*).

⁴² Tamże, 144 (*RmK*); 145 (*RmS*). Te daty także w *Katalogu* (MPH s.n., t. 10, cz. 2, 138–139).

⁴³ „1032. Rachelinus episcopus Cracovie post Gumponem sextus” – MPH, t. 3, 144 (*RmK*).

⁴⁴ Tamże, 148 (*RmD*, *RmK*).

⁴⁵ Tamże, 150 (*RmD*, *RmK*), 150.

imię biskupa Radosta, czyli Gaudentius⁴⁶. W dodatku data jego ordynacji jest zgodna z zapisami innych *Roczników małopolskich*, które nazywają tego biskupa tylko polskim imieniem⁴⁷. Pod tą datą następstwo Radosta umiejscowiły również *Rocznik kapituły krakowskiej*⁴⁸ oraz *Rocznik krakowski*⁴⁹. Datę śmierci (1142) tego biskupa mógł zaczerpnąć Długosz również z tych dwóch roczników⁵⁰, ale warto pamiętać, iż taką samą datę Jan Długosz mógł wywnioskować z zapiski o ordynacji Roberta, następcy Radosta, która znalazła się w *Roczniku małopolskim Kuropatnickiego*⁵¹. Z drugiej zaś strony, ordynację Roberta dał Długosz w *Katalogu* pod rokiem 1141⁵², a taką datę ordynacji z kolei mógł wyciągnąć Długosz z zapiski w *Roczniku małopolskim Kuropatnickiego* o budowie przez tego biskupa katedry św. Wacława⁵³, pomimo że ten sam rocznik zapisał datę jego konsekracji rok później⁵⁴. Data śmierci tego biskupa figuruje pod rokiem 1143, tak jak w Długoszowym *Katalogu*, tylko w *Roczniku małopolskim Kuropatnickiego*⁵⁵, choć datę tego wydarzenia poświadczają również *Rocznik kapituły krakowskiej*⁵⁶ oraz *Rocznik krakowski*⁵⁷, gdzie oba wydarzenia zapisane są razem z informacją o sukcesji biskupa Mateusza.

Rocznik małopolski Kuropatnickiego lub *Rocznik małopolski Szamotulskiego* mogły być również źródłami wiadomości o śmierci biskupa Pełki, którą notują, tak jak *Katalog Długosza*⁵⁸, pod rokiem 1207⁵⁹. W *Roczniku małopolskim Kuropatnickiego* nota o śmierci tego biskupa zapisana została wraz z informacją o powstaniu zakonu franciszkańskiego oraz z wiadomością o splotzeniu przez Leszka Białego dzieci – Bolesława Wstydliwego i św. Salomeę⁶⁰, w *Roczniku małopolskim Szamotulskiego* natomiast brak tej ostatniej informacji⁶¹. Warto znów zauważyć, iż informacja o śmierci Pełki pojawiła się również w *Roczniku kapituły krakowskiej*⁶², gdzie jednak jest to jedyna wiadomość pomieszczona pod tym rokiem. Wykorzystał również krakowski dziejopis do podania daty ordynacji (1071) biskupa Stanisława

⁴⁶ „1118. Gaudentius episcopus Cracoviensis ordinatur” – tamże, 153 (*RmS*).

⁴⁷ Tamże, 152–153 (*RmD*, *RmG*, *RmK*).

⁴⁸ „MXCVIII Maurus episcopus obiit. Radost succ[edit]” – MPH s.n., t. 5, 56.

⁴⁹ „1118. Maurus episcopus obiit, Radost successit” – MPH, t. 2, 832.

⁵⁰ W *Roczniku kapituły krakowskiej*: „M^oCXLII Radost episcopus Cracouiensis obiit. Robertus succedit” – MPH s.n., t. 5, 58; w *Roczniku krakowskim*: „1142. Radost episcopus obiit” – MPH, t. 2, 833.

⁵¹ „1142. Robertus episcopus Cracoviensis ordinatur, qui de episcopatu Wratislaviensi transfertur” – MPH, t. 3, 154 (*RmK*).

⁵² MPH s.n., t. 10, cz. 2, 154.

⁵³ MPH, t. 3, 154.

⁵⁴ Zob. wyżej przyp. 52.

⁵⁵ „1143. Matheus episcopus Cracoviensis efficitur, Roberto mortuo” – MPH, t. 3, 154 (*RmK*).

⁵⁶ MPH s.n., t. 5, 58.

⁵⁷ MPH, t. 2, 833.

⁵⁸ MPH s.n., t. 10, cz. 2, 160.

⁵⁹ Jako źródła tej informacji nie można znów wykluczyć *Rocznika kapituły krakowskiej*, zob. MPH s.n., t. 5, 70.

⁶⁰ „1207. Hic Lesko genuit Boleslaum Pudicum et sanctam Salomeam. Item Fulco episcopus Cracoviensis obiit. Item Ordo beati Francisci incepit” – MPH, t. 3, 162 (*RmK*).

⁶¹ „1207. Ordo beati Francisci incepit. Fulco episcopus obiit” – MPH, t. 3, 163 (*RmS*).

⁶² MPH s.n., t. 5, 70.

najprawdopodobniej *Rocznik małopolski Kuropatnickiego*, czy też jego pierwowzór, w *Roczniku* tym bowiem napisano, iż *Stanislaus episcopus Cracoviensis ordinatur*⁶³, a w *Katalogu* również użył słowa *ordinatur*⁶⁴. Z *Rocznika małopolskiego Kuropatnickiego* lub pierwowzoru *Rocznika małopolskiego Szamotulskiego* trafiło do *Katalogu biskupów krakowskich* Długosza podanie o poselstwie biskupa Lamberta po koronę przygotowaną dla Mieszka, które do roczników polskich przeszło z *Kroniki węgiersko-polskiej*⁶⁵. Podanie to zostało streszczone w *Katalogu*, zapewne za pośrednictwem jednego z wyżej wspomnianych roczników, jednak bez podania daty rocznej⁶⁶. Za pierwowzorem *Rocznika małopolskiego Szamotulskiego* przemawiać może fakt, iż wspomina on, że to książę Bolesław wysłał biskupa Lamberta⁶⁷, tak samo Długosz napisał w swoim *Katalogu*⁶⁸, a *Rocznik małopolski Kuropatnickiego* wspomina, iż to Mieszko wysłał biskupa (*dux Polonorum Mesko miserat Lambertum episcopum coronam petere*)⁶⁹.

Na koniec dodajmy, że nasza analiza tej części Długoszowego *Katalogu biskupów krakowskich*, która obejmuje biogramy najdawniejszych hierarchów krakowskich, nie wykazała spożytkowania przez Długosza *Rocznika małopolskiego Gesselena* lub raczej jego pierwowzoru (rocznik „B4” według nomenklatury W. Drelicharza), który zresztą Konradowi Gesselonowi dostarczył najprawdopodobniej sam Jan Długosz⁷⁰.

6. ROCZNIK ŚWIĘTOKRZYSKI

Kolejnym rocznikiem, który posłużył Długoszowi jako źródło informacji do jego *Katalogu biskupów krakowskich*, był *Rocznik świętokrzyski*. Wiemy także, że w dyspozycji krakowskiego kronikarza był jakiś bliżej nieokreślony rękopis tego niezwykle popularnego w średniowieczu dzieła historiograficznego, co tym bardziej uprawdopodobnia czerpanie właśnie z niego⁷¹.

⁶³ MPH, t. 3, 148 (*RmK*).

⁶⁴ MPH s.n., t. 10, cz. 2, 146. *Rocznik krakowski* również podał pod tym rokiem informację o sukcesji św. Stanisława, ale używając innego słowa („successit”): „1071. Lambertus episcopus obiit, cui Stanislaus successit” – MPH, t. 2, 831; dlatego zdecydowaliśmy się na określenie *Rocznika małopolskiego Kuropatnickiego* jako źródła tej wiadomości w *Katalogu* Długosza.

⁶⁵ Zob. tekst podania biskupa Lamberta w *Kronice węgiersko-polskiej*, MPH, t. 1, 501–504. Na temat tego pomnika historiograficznego zob. rozprawę R. Grzesika, *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań 1999 oraz wstęp do polskiego przekładu tej kroniki napisany przez tegoż autora – tenże, *Wstęp*, w: *Żywot św. Stefana króla Węgier czyli Kronika węgiersko-polska*, przeł. i oprac. R. Grzesik, Warszawa 2003, 18–43.

⁶⁶ W *Roczniku małopolskim Kuropatnickiego* to wydarzenie zostało umieszczone pod 1001 r. (*MPH*, t. 3, 142), zaś w *Roczniku małopolskim Szamotulskiego* pod 1000 r. (tamże, 143).

⁶⁷ „Boleslaus mittit Lampertum episcopum pro consecratione ad curiam” – tamże, 143 (*RmS*).

⁶⁸ „Fertur hic Lampertus archiepiscopus Cracoviensis nomine prefati ducis Boleslai ad Siluestrum papam secundum Romam pro petenda corona destinatus fuisse” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 138.

⁶⁹ MPH, t. 3, 142 (*RmK*).

⁷⁰ W. Drelicharz, *Annalistyka małopolska...*, dz.cyt., 465. Na temat samego Konrada Gesselena zob. tamże, 76–79.

⁷¹ P. Węcowski, dz.cyt., 95.

Naszym zdaniem, ten rocznik był dla Długosza źródłem informacji o nałożeniu interdyktu na polską prowincję kościelną i całe Królestwo Polskie po zabójstwie św. Stanisława⁷². W *Katalogu* jednak Długosz dodał informację o tym, iż interdykt na Polskę został nałożony przez papieża Grzegorza IX na dwa lata⁷³. W przypadku, analizy naszą uwagę zwróciły przede wszystkim pewne zbieżności leksykalne między oboma tekstami, pomimo rozbudowania noty na ten temat w biogramie katalogowym u Długosza.

Po raz drugi w *Katalogu* Długosz mógł wykorzystać pochodzącą z tego rocznika zapiskę o śmierci biskupa Mateusza⁷⁴. Choć w większości rękopisów *Rocznika świętokrzyskiego* zapisano to wydarzenie pod rokiem 1156, to nie ulega wątpliwości, iż autor miał tu na myśli rok 1166, a data 1156 była zapewne wynikiem pomyłki (zapomniał dopisać jeszcze jedną X po L), co zresztą zostało skorygowane w ten sposób w trzech rękopisach tego rocznika⁷⁵. Na taką intencję autora wskazuje również fakt, iż nota poprzedzająca jak i noty następujące po tej zawierającej informację o śmierci biskupa Mateusza umieszczone są w latach 60. XII w.⁷⁶ W swym *Katalogu biskupów krakowskich* nasz dziejopis dodał również datę dzienną zgonu tego dostojnika (10 X), której nie znają żadne inne źródła. Ponadto podał także informację o pochowaniu biskupa Mateusza w katedrze krakowskiej⁷⁷.

7. ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule podjęliśmy próbę przeanalizowania źródeł rocznikarskich wykorzystanych przez Długosza w czasie prac nad początkową częścią jego powstałego ok. 1451 r. *Katalogu biskupów krakowskich*. W świetle naszych analiz krakowski kronikarz najczęściej sięgał do *Rocznika kapituły krakowskiej* oraz *Rocznika krakowskiego* z rękopisu Ms 209 Archiwum i Biblioteki Krakowskiej Kapituły Katedralnej, z którego przez dłuższy czas, tj. w latach 1433–1471, mógł swobodnie korzystać, dopisując niekiedy nawet noty do innych tekstów źródłowych tam wpisanych: *Rocznik kapituły krakowskiej* był dla Długosza źródłem informacji w sześciu przypadkach, podczas gdy z *Rocznika krakowskiego* skorzystał dwa razy. *Roczniki małopolskie Dąbrówki, Kuropatnickiego i Szamotulskiego* (bądź niezachowane do naszych czasów ich pierwowzory) mogły być przede

⁷² „Anno Domini, ut supra interdictum ecclesiasticum servatum fuit per totam provinciam Gneznensem et per totum regnum Polonie” – MPH s.n., t. 12, 19.

⁷³ „Propter cuius mortem regnum Poloniae vniuersum mandato summi pontificis Gregorii noni ecclesiastico suppositum erat interdicto et ecclesia Cracouiensis viduata pastore, integroque biennio ecclesiasticum in Polonica ecclesia et vniuerso Poloniae regno in vltionem tanti patricidii seruatum fuit interdictum” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 147.

⁷⁴ „Anno Domini millesimo CLVI Matheus episcopus obiit cui Gedka successit et consecratur Rome in episcopum Cracouiensem” – MPH s.n., t. 12, 24.

⁷⁵ Tamże, przyp. b–c.

⁷⁶ Tamże, 24–27. Myślmy tu o zapiskach nr 33, 35–40.

⁷⁷ „[A]nno domini M^oC^o sexagesimo sexto decima die octobris moritur et in ecclesia Cracouiensi sepelitur” – MPH s.n., t. 10, cz. 2, 155.

wszystkim źródłem wielu dat ordynacji i śmierci poszczególnych biskupów krakowskich, choć w kilku przypadkach nie można wykluczyć także wykorzystania jako źródła dat zawartych we wspomnianych dwóch annałach: *Roczniku kapituły krakowskiej* oraz *Roczniku krakowskim*. Naszą szczególną uwagę zwrócił brak śladów wykorzystania przez Długosza w tej części jego *Katalogu biskupów krakowskich* pierwowzoru zachowanego do naszych czasów *Rocznika małopolskiego Gesselena*. W dwóch miejscach w *Katalogu* odwołał się Długosz do danych pochodzącego z końca XIV w. *Rocznika świętokrzyskiego*, rozbudowując je jednak o informacje w innych źródłach.

Sądzymy jednak, że wyniki naszych dociekań nad annalistycznymi źródłami wiedzy Długosza o biskupach krakowskich w jego *Katalogu* nie powinny być uznawane za ostateczne z dwóch powodów. Po pierwsze, do tej pory nie został poddany drobiazgowemu, analitycznemu studium źródłoznawczemu pełny tekst *Katalogu biskupów krakowskich* Jana Długosza, po drugie, na studium źródłoznawcze wciąż czekają inne XV-wieczne katalogi biskupów krakowskich, zwłaszcza IV, V, VI, które odgrywają fundamentalną rolę w badaniach nad ich zaginionym prazródłem, czyli archetypem *V Katalogu biskupów krakowskich*, którego nie możemy także wykluczyć jako podstawy opracowania Długoszowego. Dopiero konfrontacja wyników studiów nad rzeczonym archetypem z tekstem *Katalogu* Długosza może nam udzielić wiarygodnej, pewniejszej wiedzy na temat źródeł i sposobu ich wykorzystania przez krakowskiego kanonika.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, Monumenta Poloniae Historica series nova, t. 10, cz. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974.
- Monumenta Poloniae Historica, t. 1, Lwów: nakładem własnym 1864.
- Monumenta Poloniae Historica, t. 2, Lwów: nakładem własnym 1872.
- Monumenta Poloniae Historica, t. 3, Lwów: Księgarnia Gubrynowicza i Schmidta 1878.
- Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, Monumenta Poloniae Historica series nova, t. 5, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978.
- Rocznik świętokrzyski*, wyd. A. Rutkowska-Płachcińska, Monumenta Poloniae Historica series nova, t. 12, Kraków: Polska Akademia Umiejętności 1996.

Opracowania

- Błaziak M., *Rocznik świętokrzyski nowy – rocznikiem mansjonarskim czy andegaweńsko-jagiellońskim?*, Studia Źródłoznawcze 37 (2000), 49–63
- Bobrzyński M., Smolka S., *Jan Długosz, jego życie i stanowisko w piśmiennictwie*, Kraków: Spółka Wydawnicza 1893.
- Dąbrowski J., *Dawne dziejopisarstwo polskie (do roku 1480)*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Polska Akademia Nauk 1964.

- Drelicharz W., *Annalistyka małopolska XIII–XV wieku. Kierunki rozwoju wielkich roczników kompilowanych*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności 2003.
- Drelicharz W., *Idea zjednoczenia królestwa w średniowiecznym dziejopisarstwie polskim*, Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana 2012.
- Drelicharz W., *Miejsce Komentarza Jana z Dąbrówki w twórczości historiograficznej w Polsce pierwszych Jagiellonów*, w: *Komentarz Jana z Dąbrówki do Kroniki biskupa Wincentego*, red. A. Dąbrówka, M. Olszewski, Warszawa: Stowarzyszenie Pro Cultura Litteraria, Instytut Badań Literackich PAN 2015, 28–41.
- Gacka D., *Całościowe opracowania Kodeksu lubińskiego (pol. XIX w. – pocz. XXI w.)*, Z Badań nad Polskimi Księgozbiorami Historycznymi, 7–8 (2013–2014), 173–195.
- Grzesik R., *Kronika węgiersko-polska. Z dziejów polsko-węgierskich kontaktów kulturalnych w średniowieczu*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk 1999.
- Grzesik R., *Wstęp*, w: *Żywoť św. Stefana króla Węgier, czyli Kronika węgiersko-polska*, przeł. i oprac. R. Grzesik, Warszawa: Wydawnictwo DiG 2003, 18–43.
- Kozłowska-Budkowa Z., rec.: *Józef Szymański, Ze studiów nad średniowieczną historiografią małopolską: Wiślicki katalog biskupów krakowskich*, w: *Średniowiecze. Studia o kulturze*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, 7–49, *Przegląd Historyczny* 61 (1970) 3, 507–508.
- Kozłowska-Budkowa Z., *Wstęp*, w: *Najdawniejsze roczniki krakowskie i kalendarz*, wyd. Z. Kozłowska-Budkowa, Monumenta Poloniae Historica series nova, t. 5, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1978, VIII–LXXXIII.
- Małajowicz M., *Kilka uwag o wykorzystaniu rzekomej bulli Benedykta IX w „Katalogu biskupów krakowskich” Jana Długosza w kontekście jego treści ideowych*, w: *Surasti tiesą: pagalbiniai istorijos mokslai falsifikatų tyrime. Mokslinių straipsnių rinkinys*, red. R. Čapaitė, Vilnius: Lietuvos istorijos institutas 2022, 161–192.
- Ożóg K., *Kultura umysłowa w Krakowie w XIV wieku. Środowisko duchowieństwa świeckiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1987.
- Rajfura H., *Kopia katalogów dostojniczych a pamięć historyczna środowisk kościelnych w dawnej Polsce. Zamyśl ideowy i stylistyczny w rękopisie BN BOZ 106*, w: *Szary kruk. Sympozjum*, t. 3, red. A. Baliński, Gdańsk: PAN Biblioteka Gdańska, Wydział Grafiki ASP w Gdańsku, Biblioteka ASP w Gdańsku 2020, 96–117.
- Rutkowska-Płachcińska A., *Wstęp*, w: *Rocznik świętokrzyski*, wyd. A. Rutkowska-Płachcińska, Monumenta Poloniae Historica series nova, t. 12, Kraków 1996, V–LXXVI.
- Szymański J., *Wstęp*, w: *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, Monumenta Poloniae Historica series nova, t. 10, cz. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974, 5–13.
- Szymański J., *Wstęp*, do: *Katalog Jana Długosza*, w: *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, Monumenta Poloniae Historica series nova, t. 10, cz. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974, 125–133.
- Szymański J., *Wstęp*, do: *Redakcja wiślicka*, w: *Katalogi biskupów krakowskich*, wyd. J. Szymański, Monumenta Poloniae Historica series nova, t. 10, cz. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1974, 283–285.
- Węcowski P., *Początki Polski w pamięci historycznej późnego średniowiecza*, Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana 2014.
- Zeissberg H., *Dziejopisarstwo polskie wieków średnich*, t. 2, tłum. z niem. anonimowe, Warszawa: Skład Główny Gebethnera i Wolffa 1877.

**THE ANNALS IN THE SHORT BIOGRAPHIES
OF THE OLDEST CRACOW BISHOPS IN JAN DŁUGOSZ'S
*THE CATALOGUE OF THE CRACOW BISHOPS***

Summary

The aim of the article was to analyse the use of annals as sources for the first seventeen short biographies of bishops in Jan Długosz's *The Catalogue of Cracow Bishops* which was written in its first version short after 1451. The research showed that Długosz used annals from Lesser Poland: *The Annals of the Cracow Chapter*, *The Cracovian Annals*, three *Malopolska Annals* from Dąbrówka's Lubin Codex, Kuropatnicki's Codex, Piotr of Szamotuły's Heilsberg Codex, or their lost archetypes, and *The Holy Cross Annals*. Most often Długosz used *The Annals of the Cracow Chapter* and three *Malopolska Annals* from which he gained the dates of ordinations and deaths of Cracow bishops. The analysis also revealed that Długosz did not make use of the archetype of *Malopolska Annals* from Konrad Gesselen's Królewiec Codex. *The Cracovian Annals* and *The Holy Cross Annals* were used by Długosz occasionally, each twice in the examined part of Długosz's catalogue.

Keywords: Jan Długosz, *The Catalogue of the Cracow Bishops*, medieval historiography of Lesser Poland, Polish annals

Nota o Autorze

Mateusz MAŁAJOWICZ – absolwent Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant na Wydziale Historycznym UJ. Obecnie przygotowuje pod kierunkiem dr. hab. Wojciecha Drelicharza, prof. UJ, rozprawę doktorską poświęconą tradycji rękopiśmiennej *Katalogu biskupów krakowskich* Jana Długosza. Naukowo interesuje się średniowiecznym dziejopisarstwem polskim (zwłaszcza twórczością Jana Długosza i katalogami biskupów), edytorstwem źródeł historycznych (przede wszystkim narracyjnych) i jego dziejami. ORCID ID: 0000-0003-1158-8084
Kontakt e-mail: mateusz.malajowicz@student.uj.edu.pl

JERZY SOJKA

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

SYNOD W TRADYCYJI LUTERAŃSKIEJ

Słowa kluczowe: Synod, Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce, Zgromadzenie Ogólne, Światowa Federacja Luterńska

1. Wprowadzenie. 2. Synod globalny i lokalny. 3. Uprawnienia synodów. 4. Teologiczne założenia pracy synodalnej. 5. Przykład: dyskusja o rozumieniu konfirmacji. 6. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Podjmując się przedstawienia ewangelickiego doświadczenia synodalności, można oczywiście szukać jego korzeni historycznych. Da się bowiem zidentyfikować pierwsze takie zgromadzenie o charakterze ewangelickim. Odbyło się ono 21 kwietnia 1528 r. w Zurychu, zreformowanym przez Ulryka Zwingliego¹. Chociaż nie chodzi tutaj o analizę historyczną, to warto zauważyć, że już ten pierwszy ewangelicki synod miał charakter miejsca, w którym odpowiedzialność za Kościół biorą wspólnie proboszczowie parafii z całego kantonu oraz delegaci świeccy. Po drugie, wiele także dzisiejszych synodów dziedziczy po swoim zuryskim protoplaście częstotliwość posiedzeń – dwie sesje rocznie: wiosenna i jesienna. Oczywiście, z czasem synody w takiej formie nie były jedynie czymś typowym dla szwajcarskiego nurtu Reformacji, z którego wyrosły Kościoły ewangelicko-reformowane, ale stały się naturalnym rozwiązaniem także dla luteranizmu. I to właśnie do współczesnych doświadczeń globalnych i polskich tej ostatniej tradycji chcemy się tutaj odwołać. W pierwszym kroku zaprezentujemy najważniejsze luterzańskie ciało synodalne o charakterze globalnym – Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterńskiej oraz przykład lokalny – Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP. W kolejnym przyjrzymy się ich uprawnieniom, wskazując, że nie mają one jedynie charakteru techniczno-organizacyjnego, ale sięgają w obszar definiowania prawd teologicznych. W trzecim kroku poszukamy przesłanek teologicznych tak ważnej roli

¹ E. Campi, *Die Reformation in Zurich*, w: *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, red. A.M. Burnett, E. Campi, Zürich 2017, 90.

reprezentatywnych ciał synodalnych, by wreszcie w kroku czwartym ukazać na konkretnym przykładzie dyskusji o konfirmacji, ukazać jak działa luteranski proces synodalny w polskim Kościele Ewangelicko-Augsburskim. Na zakończenie podsumujemy nasze rozważania kilkoma uwagami o koniecznych elementach synodalnego dialogu.

2. SYNOD GLOBALNY I LOKALNY

Globalnie Kościoły luteranckie zrzeszają się w Światowej Federacji Luteranckiej – Wspólnocie Kościołów (ŚFL), która gromadzi 148 Kościołów z 99 państw świata, reprezentujących ponad 77 milionów wiernych². Wśród jej gremiów kierowniczych o charakterze synodalnym mamy dwa ciała: zwoływane co sześć/siedem lat Zgromadzenie Ogólne oraz Radę, która zarządza Federacją w okresie między zgromadzeniami. Skupimy się tutaj na tym pierwszym, a więc Zgromadzeniu Ogólnym, które Statut ŚFL (art. VII.1) określa jako „najwyższy organ Światowej Federacji Luteranckiej”³. Gromadzi ono delegatów i delegatki ze wszystkich Kościołów członkowskich ŚFL. Każdemu Kościołowi członkowskiemu przysługuje co najmniej jeden delegat. Te większe liczebnie mają delegatów odpowiednio więcej. Każdorazowo system podziału mandatów wyznacza Rada ŚFL. Przy wyborze delegatów muszą być zachowane następujące wytyczne: co najmniej 40% delegatów to kobiety, co najmniej 40% mężczyźni, co najmniej 40% to osoby ordynowane, co najmniej 40% to osoby nieordynowane. Ponadto 20% z nich muszą to być osoby do 30. roku życia. Kwoty te „rozliczane” są w ramach siedmiu regionów geograficznych Federacji: Ameryki Północnej, Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Afryki, Azji, Europy Środkowo-Wschodniej, Europy Środkowo-Zachodniej, Krajów Nordyckich. To daje w sumie ok. 300–400 delegatów. Dotychczas odbyło się dwanaście zgromadzeń, ostatnie w Windhoek w Namibii w 2017 r., kolejne odbędzie się w 2023 r. w Krakowie⁴.

W Polsce w Kościele Ewangelicko-Augsburskim także występują ciała synodalne. Synod ma każda z sześciu diecezji, natomiast najważniejszy jest Synod Kościoła. Zgodnie z Zasadniczym Prawem Wewnętrznym⁵, czyli swoistą „konstytucją” tego Kościoła: „Najwyższą władzą Kościoła jest Synod Kościoła. Jest on uosobieniem Kościoła i wyrazicielem wszystkich praw Kościołowi przysługujących” (§ 58, ust. 1). W jego skład wchodzi przede wszystkim 30 delegatów nieordynowa-

² *About the LWF*, <https://www.lutheranworld.org/content/about-lwf> (dostęp: 25.06.2022).

³ *Constitution of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, China, 1997, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, Germany, 2010, and by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/lwf_constitution_en.pdf (dostęp: 25.06.2022).

⁴ Zob.: *Jedno Ciało, Jeden Duch, Jedna nadzieja. Wprowadzenie do Trzynastego Zgromadzenia Ogólnego ŚFL i jego tematyki*, Genewa 2021, dostępne również na: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2021/documents/2023a_what_is_the_assembly_booklet_pl_0.pdf (dostęp: 25.06.2022).

⁵ Pełny tekst aktualnego ZPW Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP dostępny jest na: <https://bik.luteranie.pl/files/Prawo/2022-01-01ZPW-ujednoliconytekst.pdf> (dostęp: 25.06.2022).

nych, którzy są wybierani przez synody wszystkich sześciu diecezji, proporcjonalnie do ich liczebności (na diecezję przypada od 3 do 13 delegatów). 15 delegatów wyłanianych jest spośród ordynowanych, czego dokonuje Ogólnopolska Konferencja Duchownych. Ponadto z urzędu w jego skład wchodzi Biskup Kościoła, biskupi wszystkich sześciu diecezji, Ewangelicki Biskup Wojskowy stojący na czele Ewangelickiego Duszpasterstwa Wojskowego, wiceprezes Konsystorza (a więc kluczowego gremium wykonawczego w strukturze Kościoła, na jego czele stoi Biskup Kościoła) oraz kuratorzy diecezjalni (wiceprezes i kuratorzy to osoby nieordynowane). Ponadto miejsce w Synodzie Kościoła mają zapewnione: Generalny Wizytator Nauczania Kościelnego (osoba ordynowana), przedstawiciel wykładowców-luteran Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (może być to osoba ordynowana bądź nie), przedstawiciel diakonów z akademickim wykształceniem teologicznym (osoba ordynowana), przełożeni diakonatów (w praktyce przełożona Diakonatu Eben-Ezer w Dziegielowie, zaliczana do osób ordynowanych), a także powołani przez Radę Synodalną, a więc prezydium Synodu i jego reprezentację między sesjami, przedstawiciele duszpasterstw środowiskowych, organizacji i stowarzyszeń kościelnych. Osób z tej ostatniej grupy można powołać maksymalnie pięć, są one, zależnie od charakteru danej organizacji, ordynowane bądź też nie. W sumie daje to grupę ok. 70 osób, w której pewną przewagę mają osoby nieordynowane. Synod Kościoła pracuje w ramach 5-letnich kadencji i spotyka się co do zasady dwa razy w roku, wiosną i jesienią, na trzydniowe sesje (od późnego popołudnia w piątek do mniej więcej południa w niedzielę). Sesja wiosenna ma charakter sprawozdawczy i odbywa się zawsze w Warszawie, sesje jesienne zaś odbywają się w różnych miejscach. Ostatnie doświadczenia pandemiczne pokazały, że Synod może spotykać się na częstszych, ale krótszych sesjach w trybie online.

3. UPRAWNIENIA SYNODÓW

Kiedy przyjrzymy się Statutowi ŚFL, to znajdziemy w nim cztery zasadnicze zadania Zgromadzenia Ogólnego: „[1] ustanawia statut; [2] nadaje ogólny kierunek pracom Światowej Federacji; [3] wybiera prezydenta i członków Rady; [4] zatwierdza sprawozdania prezydenta, sekretarza generalnego i przewodniczącego Komisji Finansowej”⁶ (art. VII.1). Jak łatwo można zauważyć, uprawnienia te odnoszą się *stricte* do samej Federacji jako organizacji zrzeszającej Kościoły członkowskie. Zgromadzenie Ogólne nie ma prawa nakazać niczego bezpośrednio Kościołom członkowskim, gdyż Statut ŚFL gwarantuje: „Światowa Federacja Luterńska działa jako organ swoich autonomicznych Kościołów członkowskich w sprawach powierzonych jej przez te Kościoły. Może ona działać na rzecz jednego lub więcej Kościołów członkowskich, o ile powierzą jej one określone zadania. Może ona prosić pojedyncze Kościoły, by przejęły jakieś zadania na rzecz całej wspólnoty”⁷ (art. IV). To powoduje,

⁶ *Constitution of the Lutheran World Federation...*, dz.cyt.

⁷ J. Sojka, *Stawanie się wspólnotą. Wieczera Pańska jako nota ecclesiae w publikacjach Światowej Federacji Luterńskiej*, Warszawa 2021, 652.

że nie można samej Federacji, a co za tym idzie jej Zgromadzenia Ogólnego, rozważać jako ciała hierarchicznie postawionego nad synodami poszczególnych Kościołów członkowskich (zwykle mają one w swojej strukturze rodzaj gremium synodalnego).

Jednocześnie jednak nie można powiedzieć, że działania Zgromadzenia Ogólnego ograniczają się jedynie do kwestii organizacyjnych samej Federacji, jak mogłyby to sugerować zadania trzecie i czwarte z przywołanych wyżej zapisów statutowych. Mamy na tej liście bowiem jeszcze zadanie pierwsze – uchwalanie statutu, oraz drugie – nadawanie ogólnego kierunku pracom Federacji. Pod tym ostatnim kryje się merytoryczny dorobek zgromadzenia, a więc rezolucje, które odnoszą się do poszczególnych aspektów życia Federacji. Mogą mieć one charakter organizacyjny (formę rezolucji ma zapis opisanych wyżej parytetów przestrzeganych przy komponowaniu gremiów kierowniczych Federacji), ale często są to wytyczne odnoszące się do merytorycznych priorytetów prac ŚFL, a co za tym idzie, mają one przełożenie na sytuację Kościołów członkowskich. Na ostatnim Zgromadzeniu Ogólnym w Windhoek rezolucje dotyczyły m.in. edukacji teologicznej, odnowienia [*revival*] Kościołów jako strategicznego priorytetu, bycia Kościołem w swoim kontekście i w misji, dialogu międzyreligijnego, czy pracy humanitarnej, a także np. aktów przesładowania chrześcijan w Azji⁸. Wreszcie na pracę ŚFL wpływa kluczowy dokument teologiczny zgromadzenia, a więc na ostatnich trzech zgromadzeniach tzw. „Posłanie”. Jest ono krótkim podsumowaniem dyskusji na zgromadzeniu i poruszanych w jego ramach tematów, które wskazuje na teologicznie istotne elementy pracy ŚFL, a także kreśli w ten sposób perspektywę na kolejne lata. Określa ono więc nie tylko praktyczne kierunki działania, ale kształtuje swoimi wypowiedziami współczesny sposób odczytania przesłania chrześcijańskiego w perspektywie luteranckiej⁹.

Jeszcze ważniejsze z perspektywy profilu teologicznego ŚFL jest pierwsze ze wskazanych zadań, to jest uchwalanie statutu. Po pierwsze, dlatego że w art. II definiuje podstawy doktrynalne ŚFL. W aktualnej wersji opisane są one następująco: „Światowa Federacja Luterancka wyznaje Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu za jedyne źródło i normę swojej nauki, życia i służby. W trzech ekumenicznych wyznaniach wiary i w księgach wyznaniowych Kościoła luteranckiego, szczególnie w niezmienionym «Wyznaniu augsburskim» i w «Małym katechizmie» Marcina Lutra, widzi ona czysty wykład Słowa Bożego”¹⁰. Zasadnicza treść tego artykułu nie uległa zmianie od założycielskiego Zgromadzenia

⁸ Por. *LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017 „Liberated by God’s Grace”*. *Assembly Report*, Geneva 2017, 67–81; https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2023-02/12a-assembly_report_en.pdf (dostęp: 7.01.2022).

⁹ „Posłanie” ostatniego Zgromadzenia Ogólnego w Windhoek jest dostępne w języku polskim, zob.: *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luteranckiej, Windhuk, Namibia, 10–16 maja 2017. Posłanie*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 33 (2017) 2 (81), 80–89; dostępne na: http://side.chat.edu.pl/content/uploads/2018/04/SiDE-81_2_2017.pdf (dostęp: 28.12.2021). W tym samym numerze na 71–79 dostępna jest obszerna relacja z obrad w Namibii, a także raport złożony w jego trakcie przez ówczesnego sekretarza generalnego ŚFL – ks. dr. Martin Junge (29–51).

¹⁰ Cyt. za: J. Sojka, *Stawanie się wspólnotą...*, dz.cyt., 651–652.

Ogólnego w szwedzkim Lund w 1947 r. Jednocześnie jednak Zgromadzenie Ogólne ma pełne prawo definiować tożsamość wyznaniową Federacji.

Niekiedy decyzjami o ogromnym znaczeniu teologicznym, wydawałoby się nieistotne z tego punktu widzenia, są zmiany odnoszące się do kwestii *de facto* struktury i samorozumienia Federacji jako organizacji. Taką decyzją było w czasie Zgromadzenia Ogólnego w Budapeszcie w 1984 r. uzupełnienie III artykułu Statutu, mówiącego o istocie ŚFL, o jedno zdanie: „Kościoły członkowskie Światowej Federacji Luterńskiej rozumieją siebie jako pozostające wzajemnie we wspólnocie ołtarza i ambony”¹¹. To wydawałoby się oczywiste zdanie mówi o tym, że wszystkie Kościoły członkowskie traktują siebie wzajemnie jako pełnoprawne Kościoły, a co za tym idzie, dopuszczają wzajemnie swoich członków do sakramentów, a osoby ordynowane w poszczególnych z nich mogą służyć zwiastowanym Słowem Bożym (kazaniem) i sakramentami we wszystkich pozostałych Kościołach. Modyfikowało ono jednak w zasadniczy sposób pierwotny, przyjęty jeszcze w Lund w 1947 r., a – co ciekawe – w Budapeszcie jeszcze zachowany, zapis: „Światowa Federacja Luterńska jest dobrowolnym stowarzyszeniem Kościołów luterńskich”¹². Historia dojścia do tej zmiany jest długa i burzliwa, a jej powodem była teologiczna diagnoza sformułowana jeszcze u progu lat 60. XX w., że organizacja zrzeszająca Kościoły, które dzielają wspólne podstawy doktrynalne, nie może być z perspektywy luterńskiej traktowana jedynie jako dobrowolne stowarzyszenie. Ma ona charakter kościelny i ten powinien dojść do głosu we wspólnocie ołtarza i ambony. By przełożenie tej diagnozy na praktyczne ujęcia statutowe było możliwe, potrzeba było jeszcze kolejnych ponad dwóch dekad i rozstrzygnięcia kluczowego problemu, tj. jak pogodzić eklezjalny charakter ŚFL z suwerennością Kościołów członkowskich. Dużą pomocą w tym procesie okazał się fakt, że w sposób naturalny od końca lat 60. (a więc po II Soborze Watykańskim) ŚFL zaczęła reprezentować luteran w globalnych dialogach teologicznych, a także fakt, że musiała się zmierzyć z praktykowaniem apartheidu w jej Kościołach członkowskich w RPA i zależnej wówczas od RPA Namibii. Ostatecznie kolejne po Budapeszcie Zgromadzenie Ogólne ŚFL, które zebrało się w brazylijskiej Kurytybie w 1990 r., tak opisało jej istotę: „Światowa Federacja Luterńska jest wspólnotą Kościołów, które wyznają Trójjedynego Boga, są zgodne w zwiastowaniu Słowa Bożego i związane wspólnotą ambony i ołtarza”¹³, odwołując się do eklezjologii *communio*, a więc eklezjologii mającej w swoim centrum doświadczenie wspólnoty rozumianej jako wspólnota w tym, co święte. Tym samym za pośrednictwem zmian statutowych Zgromadzenie Ogólne wypowiedziało się w kluczowej dla tożsamości luterńskiej kwestii eklezjologicznej. Zresztą wypowiedzi na gruncie eklezjologicznym nie odnoszą się tylko do relacji wewnątrzluterńskich. Zgromadzenia ŚFL mają na swoim koncie m.in. oświadczenia, które zdefiniowały ekumeniczny model zaangażowania ŚFL, szerzej znany jako model jedności w pojednanej różnorodności¹⁴.

¹¹ Cyt. za: tamże, 652.

¹² Cyt. za: tamże, 637–644.

¹³ Cyt. za: tamże, 647–648.

¹⁴ Został on sformułowany na Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salam w 1977 r. (tekst oświad-

Wracając na poziom krajowy, opisując Synod Kościoła, w przypadku Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego jego Zasadnicze Prawo Wewnętrzne stwierdza: „Synod Kościoła jest powołany do uchwalania wszystkich praw kościelnych, jak również do rozstrzygania we wszystkich sprawach ogólnych Kościoła, w ramach Prawa niniejszego” (§ 58 ust. 2). W kolejnym ustępie zastrzega, że uprawnienie to nie dotyczy *Deklaracji wstępnej* Zasadniczego Prawa Wewnętrznego. Zapis ten ma na celu ochronę podstaw doktrynalnych Kościoła, które w tej deklaracji są zdefiniowane następująco: „Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej jest społecznością ochrzczonych w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, budującą swoją wiarę i życie chrześcijańskie wyłącznie na pismach Starego i Nowego Testamentu (Ef 4,4–6; 1 Kor 12,12.13; Rz 10,17). Za ich obowiązujący wykład uznaje trzy starochrześcijańskie wyznania wiary (Apostolskie, Nicejsko-Konstantynopolskie, Atanazjańskie) oraz księgi wyznaniowe zawarte w Księdze zgody z 1580 r. (Mały katechizm, Duży katechizm, Wyznanie augsburskie, Obrona Wyznania augsburskiego, Artykuły szmalkaldzkie, Formuła zgody)”. To jednak nie zmienia faktu, że Synod Kościoła ma prawo większością 2/3 zmienić Zasadnicze Prawo Wewnętrzne, a więc także wskazane wyłączenie, jeśliby uznałby, że „Deklaracja wstępna” wymaga korekty. Odpowiednio do wagi zmiany jest to jednak stosunkowo długa i relatywnie skomplikowana procedura.

Korzystając jednak ze swoich zwykłych prerogatyw, Synod Kościoła nie dysponuje tylko uprawnieniami odnoszącymi się do sfery organizacji Kościoła. Do tych zaliczyć należy np. prawo wyboru biskupa Kościoła, członków Rady Synodalnej, członków Konsystorza czy sędziów dyscyplinarnych, uchwalanie budżetu ogólnokościelnego czy zatwierdzanie sprawozdań poszczególnych osób i gremiów kierowniczych Kościoła. Wśród wymienionych przez Zasadnicze Prawo Wewnętrzne znalazły się też takie kompetencje jak: „Sprawowanie pieczy nad zachowaniem czystości nauki i nad podniesieniem życia religijno-moralnego w Kościele. [...] Stanie na straży praw, dobra i jedności Kościoła, oraz ustalania zasad współżycia i współpracy z innymi wyznaniem” (§ 64, pkt. 2–3), czy „Podejmowanie uchwał w sprawie agend, śpiewników kościelnych i podręczników do nauczania kościelnego” (§ 64, pkt 9). Ta ostatnia kompetencja pokazuje, że Synod Kościoła ma swoimi decyzjami bezpośrednie przełożenie na życie religijne Kościoła, definiuje bowiem ramy jego podstawowych narzędzi, tj. agend zawierających poszczególne porządki nabożeństw, śpiewników kościelnych, a więc podstawowej pomocy życia nabożeństwowego, a także nieraz indywidualnej pobożności, czy materiały przewidziane jako pomoc w katechizacji. Także wspomniane wyżej ogólne uprawnienie do uchwalania wszelkich praw w Kościele powoduje, że Synod Kościoła na bieżąco w swoich decyzjach zajmuje się także kwestiami z zakresu zasadniczego teologicznego przesłania luteranizmu. By to uwidocznić, wystarczy sięgnąć do jednego z aktów prawnych, który często bywa przedmiotem prac Synodu Kościoła – Pragmatyki Służbowej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego¹⁵,

czenia zob. J. Sojka, *Stawanie się wspólnotą...*, dz.cyt., 617–619), a później potwierdzony w Budapeszcie (tekst oświadczenia zob. tamże, 625–626).

¹⁵ Jej aktualna wersja dostępna jest na: <https://bik.luteranie.pl/files/Prawo/2022-01-01PragmatykaSubowa-ujednoliconytekst.pdf> (dostęp: 25.06.2022).

która reguluje praktyczne kwestie służby Kościoła. Wystarczy prześledzić jej zapisy żeby zauważyć, że ten dokument obok regulacji praktycznych w tak kluczowych zakresach jak: szafarstwo sakramentów – chrztu (§ 68–72) i Wieczerzy Pańskiej (§ 91–99) czy kwestie związane z jednością Kościoła (§ 179–193), lub też urzędem kościelnym (np. § 4–8) zawiera teologiczne definicje, które, lepiej lub gorzej, oddają specyfikę odczytania własnej tożsamości przez polskich luteran.

4. TEOLOGICZNE ZAŁOŻENIA PRACY SYNODALNEJ

Waga decyzji, do jakich uprawnione są ciała synodalne, takie jak: Zgromadzenie Ogólne ŚFL czy Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, każe postawić pytanie, jakie teologiczne przesłanki takiego działania synodalnego istnieją w tradycji luterkańskiej? Tutaj spróbujemy się odwołać do dwóch: nauki o powszechnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych/wierzących oraz odpowiedzi na pytanie, kto ma decydujący głos w kwestii interpretacji nadrzędnego teologicznego źródła, jakim jest Pismo Święte.

Nauka o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących/ochrzczonych została sformułowana przez Lutera stosunkowo wcześniej, bo już w pismach programowych z 1520 r. Była ona z jednej strony wnioskiem płynącym wprost z odczytania kluczowego przesłania Ewangelii, którym dla Reformatora było przekonanie o zbawieniu jedynie z łaski przez wiarę¹⁶, z drugiej strony była zaś ona narzędziem, by uczynić odpowiedzialnymi za Kościół nie tylko duchownych, czy wężiej hierarchię, ale wszystkich jego ochrzczonych członków¹⁷. Jednocześnie należy pamiętać, że nauka ta, choć przyznawała uprawnienia dotychczas zastrzeżone dla urzędowego kapłaństwa wszystkim wierzącym, to nie znosiła ona urzędu kościelnego, który widziany był jako instrument porządku w społeczności, która powierza jednemu, wybranemu służbę dla dobra wszystkich w zakresie szafarstwa Słowa Bożego w formie zwiastowania i sakramentów. Takie ujęcie nie spowodowało także odrzucenia przez wittenberską Reformację urzędu kościelnego jako ustanowionego przez Boga (*de iure divino*)¹⁸.

Z czasem nauczanie o powszechnym kapłaństwie wszystkich wierzących stało się wyróżnikiem całego protestantyzmu¹⁹. Współczesna luterkańska interpretacja tej nauki wygląda następująco:

Mocą Ducha Świętego Bóg powołuje ludzi ze świata przez Ewangelię o Jezusie Chrystusie i przez chrzest sprawia, że stają się wspólnotą. Chrzest włącza wszystkich wierzących do ludu Bożego nowego przymierza i czyni ich uniwersalnym kapłaństwem, narzędziem swoich

¹⁶ Por. M. Luter, *O wolności chrześcijanina*, przeł. z wersji niemieckiej M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała 2009, 37–40.

¹⁷ Por. M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie chrześcijańskiego stanu (1520)*, przeł. J. Lasota, w: *Z Problemów Reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała 1993, 154–157.

¹⁸ Szerzej zob. Ł. Barański, J. Sojka, *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała 2017, 192–194.

¹⁹ O czym dobitnie przekonuje: T.J. Zieliński, *Luterska doktryna powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących jako dobro wspólne protestantyzmu*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 13 (1997), 1 (39), 31–52; tekst dostępny także pod adresem: http://side.chat.edu.pl/content/uploads/2018/12/SiDE-39_1_1997_LQ.pdf (dostęp: 25.06.2022).

planów względem stworzenia, u podstaw których leży Jego miłość. Tym samym, przebacząc grzechy i dając nowe życie w Duchu Świętym (Rz 6,4–5; Tt 3,5), Bóg przez Ewangelię i chrzest tworzy nową relację (pojednania przez usprawiedliwienie) z tymi, którzy wierzą. Dokonane przez Boga pojednanie jest trwałym paradygmatem życia chrześcijańskiego. Chrześcijanie zostali pojednani z Bogiem w Chrystusie; są oni codziennie jednani z Bogiem w Chrystusie.

Chrześcijanie są tym samym jedynym ludem, któremu Bóg udzielił darów Ducha Świętego (charismata), by uzdolnić ich do wspólnego życia i służby w świecie. Ci ludzie stanowią Kościół powołany do głoszenia i – choć w sposób niedoskonały – zwiastowania mającego nadejść Królestwa Bożego (1 P 2,4–10). Ochrzczony lud Boży, wypełniony tym samym Duchem, którego Jezus otrzymał podczas swojego chrztu, zostaje posłany do pełnienia posługi [...] Jezusa: do służenia tak, jak służył Jezus, do zwiastowania dobrej nowiny, do głoszenia wyzwolenia jeńcom, do wypuszczenia uciśnionych na wolność – do tego, by był znakiem nadchodzącego Królestwa Bożego (Łk 4,18n). Posługa ludu Bożego jest więc naznaczona przez tak bliską relację pomiędzy otrzymywaniem a działaniem, że dawanie staje się otrzymywaniem, a otrzymywanie daniem²⁰.

Warto przy tym zauważyć, że cytowane rozważania otwierają dokument poświęcony luterańskiemu rozumieniu urzędu kościelnego, przygotowany w latach 80. XX w. w ramach prac studyjnych ŚFL. To prowadzi do wniosku o programowym założeniu współdziałania wszystkich członków Kościoła w braniu odpowiedzialności za jego funkcjonowanie w różnych aspektach. To zaś prowadzi nas do pytań o możliwe ciała przedstawicielskie, pozwalające na taki udział w odpowiedzialności w efektywny sposób. Z pewnością jedną z form realizacji takiego zaangażowania wszystkich wierzących w Kościele są dla tradycji luterańskiej ciała synodalne.

Drugim kluczowym punktem odniesienia jest luterańska odpowiedź na pytanie, kto jest uprawniony do interpretacji Pisma Świętego? By sformułować luterańską odpowiedź na to pytanie, sięgnijmy do jednego z najważniejszych tekstów wyznaniowych luteranizmu – *Wyznania augsburskiego*, które było odpowiedzią na zaproszenie cesarza Karola V. Na sejmie w Augsburgu w 1530 r. cesarz chciał się zająć kwestiami podziału religijnego w Rzeszy Niemieckiej i zaprosił wszystkie strony, by przedstawiły swoje przekonania. W zakończeniu części pierwszej *Wyznania augsburskiego*, w której znalazł się pozytywny wykład wiary, czytamy: „Oto niemal cała nasza nauka, z której widać, że nie ma w niej nic, co by się nie zgadzało z Pismem lub z Kościołem powszechnym, albo z Kościołem rzymskim, jak dalece jest nam znana z pisarzy”²¹. Wyznanie to jest więc w ocenie jego autorów zgodne z Pismem Świętym. Kto jednak dokonał jego wykładni? Wiemy, że autorem tekstu był Filip Melancton, jednak nie pisze on w swoim imieniu. Kluczowe artykuły dotyczące nauki zreformowanych Kościołów rozpoczynają się słowami „Kościóły nasze jednomyślnie nauczają...” bądź podobnymi. Jeśli sięgniemy do podpisów pod tekstem, zobaczymy, że chodzi tutaj o Kościoły lokalne na zreformowanych terytoriach Rzeszy, reprezentowanych przez odpowiednie organa swojej władzy (ksiąząt bądź ciała przedstawicielskie w przypadku wolnych

²⁰ *Luterańskie rozumienie urzędu – oświadczenie na temat służby i urzędu duchownego na podstawie projektu studyjnego ŚFL*, nr 2–3, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterańskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała 2014, 205.

²¹ *Wyznanie augsburskie, Zakończenie części pierwszej*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała 2011, 149.

miast). VII artykuł tego wyznania definiuje zaś Kościół jako zgromadzenie (wspólnotę) świętych lub wierzących (pierwsza wersja pojawia się w tekście łacińskim, druga w niemieckim). W tle rozstrzygnięć *Wyznania augsburskiego* tkwi więc przekonanie o Kościele jako o wspólnocie wiary, która powołana jest do wysiłku interpretacji jej źródeł, wśród których nadrzędne jest Pismo Święte. Ten proces nie tylko wymaga wysiłku w celu osiągnięcia konsensusu, ale również ma charakter dynamiczny, nie można go przerwać czy zamknąć na jakimś etapie, a później jedynie zdać się na powtarzanie osiągniętych w nim formuł.

Takie pojmowanie dziedzictwa reformacyjnego rezonuje we współczesnej refleksji hermeneutycznej luteranizmu. W dokumencie studyjnym poświęconym temu tematowi, który był wynikiem dyskusji prowadzonych przez liczne grono luteranśkich teologów (z udziałem gości ekumenicznych), znalazło się następujące podsumowanie jednego z istotnych elementów luteranśkiej tradycji teologicznej:

Reformacja luteranśka ustanowiła doktrynalną tradycję: wyznania luteranśkie. Te wyznania odzwierciedlały swoją pozycję w relacji z Pismem Świętym: ich autorytet jest drugorzędny, podczas gdy autorytet Pisma Świętego jest pierwszorzędny. Opisują one koło hermeneutyczne pomiędzy Pismem Świętym a tradycją wyznaniową: wyznania interpretują Pismo Święte i jednocześnie muszą być sprawdzone i krytycznie przeanalizowane w świetle Pisma Świętego. Zatem z jednej strony wyznania pomagają czytać Pismo Święte, podczas gdy z drugiej strony podlegają ocenie w świetle Pisma Świętego. To koło hermeneutyczne stanowi ciągłe wyzwanie dla luteranśkiej lektury Biblii²².

Nieco dalej zaś, odnosząc się do współczesnej rzeczywistości, autorzy dokumentu tak rozwijają myśl o Kościele jako przestrzeni rezonansowej Biblii:

Nasze kościelne konteksty stawiają przed nami kolejne wyzwanie. Ponieważ luteranśkie wyznania uznają Biblię hebrajską i Nowy Testament za Biblię chrześcijańską, każdy z testamentów uznają za hermeneutyczną wskazówkę do czytania drugiego testamentu w Kościele. Co więcej, Kościół jest również wspólnotą interpretacji i uczenia się. W szczególności globalna luteranśka wspólnota jest naszą przestrzenią rezonansową. Na przykład zasada sola Scriptura prowadzi nas do postrzegania innych pism (np. pism ojców) jako mających mniejszą wartość. Ponadto nasze czytanie jest ukształtowane przez takie centralne teologiczne koncepcje, jak „jedynie z łaski”, Zakon i Ewangelia, kapłaństwo wszystkich wierzących, czy krzyż. Określają one, jak postrzegamy Jezusa i naszą własną służbę na poziomie indywidualnym i poziomie wspólnoty²³.

Powyższe wskazania Kościoła jako wspólnoty interpretacyjnej stawiają pytania o forum takiej działalności. Tutaj ponownie, choćby ze względu na efektywność procesu, swoje miejsce mają ciała przedstawicielskie o charakterze synodalnym. To w nich trwa dyskusja, nie ograniczona jedynie do fachowców, tj. osób ordynowanych czy teologów, nie tylko nad techniczno-organizacyjnymi aspektami działania Kościoła, ale także o tym, jak powinno wyglądać jego świadectwo Ewangelii w dzisiejszym świecie.

²² „Na początku było Słowo” (J 1, 1). *Biblia w życiu luteranśkiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luteranśkiej hermeneutyki*, tłum. M. Mendroch, nr 24, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luteranśka wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dzielców 2017, 84. Dostępne także na: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2_na_poczatku_bylo.pdf (dostęp: 7.01.2022).

²³ „Na początku było Słowo” (J 1, 1)…, nr 37, dz.cyt., 90.

Ten model kształtowania życia Kościoła oparty na myśleniu o nim jako o wspólnocie interpretacji, w której wszyscy członkowie są równouprawnieni do tego, by brać udział w poszukiwaniu konsensusu w interpretacji kluczowych dla Kościoła źródeł (w tym źródła nadrzędnego – Pisma Świętego i zawartego w nim przesłania Ewangelii), znalazł swoje odzwierciedlenie także w postrzeganiu roli teologii dla wspólnoty Kościołów luterzańskich. Dobrze ilustrują to dwie tezy z dokumentu programowego, odnoszącego się do roli teologii w ŚFL, przygotowanego w połowie lat 90. XX w.:

Teologia ŚFL jest zawsze tylko tak dobra jak jakość zaangażowania współpracowniczek i współpracowników ŚFL, jak również jej reprezentantek i reprezentantów w życiu wspólnoty. [...]

Wszyscy chrześcijanie są teologami: u podstaw wszystkiego, co mówią i robią, leżą teologiczne przekonania. Teologia jednak oznacza manifestowanie wspólnie uzyskanego poznania i przekonań o działaniu Boga w świecie poprzez krytyczny i odpowiedzialny namysł²⁴.

Punktem wyjścia pytania o jakość refleksji teologicznej jest tutaj myśl o współdziałaniu wszystkich chrześcijan w refleksji Kościoła. Miejscem takiej refleksji mogą być i są w tradycji luterńskiej także ciała o charakterze synodalnym.

5. PRZYKŁAD: DYSKUSJA O ROZUMIENIU KONFIRMACJI

By dać czytelnikom wgląd w to, jak działanie synodu w Kościele luterńskim wygląda w praktyce, sięgniemy po przykład stosunkowo niedawnej dyskusji, która dotyczyła istotnej kwestii dla luterńskiej tożsamości – konfirmacji. Jest ona istotnym doświadczeniem na drodze wiary, dotyczącym niemal wszystkich luteran. Także tych, którzy wstąpili do Kościoła jako ludzie dorośli, gdyż ich przygotowanie powinno odpowiadać co najmniej nauczaniu konfirmacyjnemu. Niektórzy z nich określają swój akt wstąpienia mianem konfirmacji, wpisując się tym samym w ogólne doświadczenie polskich luteran. Dla wielu z nich konfirmacja jest oczywistym aktem przejścia i istotnym punktem na drodze w Kościele, nawet jeśli był to punkt pożegnania się z Kościołem. Mamy więc do czynienia z aktem niezwykle istotnym dla polskiej luterńskiej tożsamości, który dodatkowo, jak zobaczymy, jest ściśle powiązany z kluczowymi treściami teologicznymi, takimi jak np. nauczanie o sakramentach. Wynika to z faktu, że przyjęło się, iż nauczanie konfirmacyjne jest także przygotowaniem do pierwszego przyjęcia Komunii Świętej, które następuje w ramach uroczystości konfirmacyjnej.

By lepiej zrozumieć opisywany przebieg dyskusji, kilka uwag wstępnych odnoszących się do organizacji pracy synodalnej. Za organizację prac odpowiada wybrana przez Synod Rada Synodalna z Prezesem Synodu (osobą ordynowaną) na czele. Poza nim w jej skład wchodzi dwaj radcy ordynowani i dwaj nieordynowani. W czasie sesji stanowi ona prezydium obrad, a między sesjami reprezentuje Synod i jest odpowiedzialna za realizację jego uchwał. To właśnie te ostatnie są typowym środkiem wypowiedzi Synodu. Inicjatywę uchwałodawczą ma każdy z członków Synodu oraz poszczególne gremia kościelne (np. władza wykonawcza w Kościele

²⁴ *Ten Theses on the Role of Theology in the LWF*, nr 2–3, LWF-Dokumentation 47 (2001), 497.

– Konsystorz). Uchwały podejmuje się zwykłą większością głosów, chyba że chodzi o zmianę Zasadniczego Prawa Wewnętrznego, kiedy wymagana jest większość 2/3. Każdy z synodałów ma prawo głosować w zgodzie z własnym sumieniem. Problematyka podejmowana w uchwałach nie ogranicza się tylko do poprawek w prawie wewnętrznym Kościoła, ale może dotyczyć różnorodnych aspektów działania Kościoła. Synod w pracach wspierają powołane spośród jego członków Komisje synodalne, zajmujące się różnymi aspektami życia Kościoła (np. teologia i duszpasterstwo, prawo wewnętrzne, praca z młodzieżą etc.)²⁵.

Punkt wyjścia dyskusji i decyzji, którym chcemy się przyjrzeć, był zupełnie pozakościelny. Impulsem do przemyślenia kwestii konfirmacji była zapowiedziana przez rządzących reforma edukacji, powracająca do schematu 8+4 lata nauki na poszczególnych etapach, w miejsce obowiązującego wówczas schematu 6+3+3. To znaczyło, że dotychczasowa praktyka realizacji przygotowania do konfirmacji w 2 (lub 1–2) klasie gimnazjum przypadnie na 8 klasę szkoły podstawowej, to zaś wymagało dyskusji, czy tak być powinno, szczególnie, że przed wprowadzeniem gimnazjów tradycyjnie nauka konfirmacyjna odbywała się w 7 (lub 6–7) klasie szkoły podstawowej. Wydawało się więc, że temat będzie dotyczył tylko i wyłącznie techniczno-organizacyjnego określenia, w której klasie należy realizować naukę konfirmacyjną. Taka decyzja ma przy tym kluczowe znaczenie tylko dla części Kościoła – przede wszystkim położonych blisko siebie parafii na Śląsku Cieszyńskim. Chodziło i jednolitość praktyk w tych parafiach, szczególnie, że zwykle przygotowanie do konfirmacji nie ograniczało się tam do lekcji religii prowadzonych w budynkach szkolnych, ale obejmowało również nauczanie organizowane dla relatywnie dużych grup gromadzących w budynku parafii wszystkich konfirmantów z różnych szkół. W przypadku parafii poza Śląskiem Cieszyńskim ich diasporalny charakter, a co za tym idzie niewielkie liczby konfirmowanych w poszczególnych rocznikach oraz organizacja nauki religii w pozaszkolnych punktach katechetycznych przy parafiach powodowały, że do kwestii wieku przystępowania do konfirmacji podchodzono bardziej elastycznie, odpowiadając na potrzeby poszczególnych konfirmantów i ich rodzin.

Dyskusja rozpoczęła się od złożonego na wiosenną sesję w 2017 r. wniosku Generalnej Wizytator Nauczania Kościelnego, a więc osoby bezpośrednio odpowiedzialnej za nadzór nad nauczaniem katechetycznym w Kościele. Proponowany projekt uchwały nie tylko wskazywał, że przygotowanie do konfirmacji ma się odbyć w klasie 7 i 8 szkoły podstawowej, ale także wymagał, by oprócz nauczania w ramach szkolnych powinno się odbyć przygotowanie w parafii, a sama konfirmacja powinna dotyczyć 15- lub 16-latków. W dyskusji na synodzie szybko okazało się, że propozycje nie tylko idą w stronę przeniesienia nauki konfirmacyjnej do szkoły średniej, ale pojawiły się też sugestie, żeby rozdzielić konfirmację od pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej (Eucharystii), z którym tradycyjnie była połączona. Ten ostatni postulat był echem dyskusji, jakie toczyły się w łonie zrzeszającej wszystkich ordynowanych w Kościele Ogólnopolskiej Konferencji Duchownych w 2015 r.,

²⁵ Aktualny wykaz komisji Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP jest dostępny na: <https://bik.luteranie.pl/synod-kosciola/komisje-synodalne/> (dostęp: 25.06.2022).

gdzie sformułowano nie tylko postulaty odnośnie do zmian formy nauki konfirmacyjnej²⁶, ale również wskazano na konieczność przemyślenia łączności konfirmacji z pierwszym przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej²⁷. Ten ostatni problem był też już po zakończeniu sesji synodu przedmiotem dyskusji panelowej, skierowanej do wiernych Kościoła w czasie Ewangelickich Dni Kościoła, a więc zjazdu ewangelików z całego kraju w czerwcu 2017 r. na Śląsku Cieszyńskim.

Efektom dyskusji na sesji wiosennej było uświadomienie sobie, że sprawa jest bardziej skomplikowana niż tylko kwestia organizacji nauczania konfirmacyjnego, dlatego przyjęto rozwiązania tymczasowe i zdecydowano, by tematowi konfirmacji przyjrzeć się bardziej kompleksowo. Odpowiedzią na to zapotrzebowanie była jesienna sesja Synodu w 2017 r. Rada Synodalna zaplanowała nie tyle dyskusję nad konkretnymi wnioskami, ile raczej szersze przygotowanie wszystkich synodałów do zmierzenia się z tematem rozumienia konfirmacji. W czasie sesji synodałowie wysłuchali dwóch referatów. O dojrzałości współczesnej młodzieży mówił pedagog, a o konfirmacji w świetle jej początków w okresie Reformacji i luterzańskich wyznań wiary – teolog. Po wystąpieniach przewidziano panel dyskusyjny z udziałem referentów, a także innych osób zaangażowanych w Kościele w sposób teoretyczny i praktyczny w pracę z młodzieżą i jej katechizację. Dodatkowo synodałowie otrzymali właśnie wydany zbiór tłumaczeń opracowań i dokumentów studyjnych, które dokumentowały dyskusję nad konfirmacją w ramach ŚFL od lat 60. do 90. XX w., dając wgląd nie tylko w teorię konfirmacji, ale także praktykę konfirmacyjną w różnych Kościołach luterzańskich świata²⁸.

Dyskusja na forum Synodu na jesiennej sesji 2017 r. oraz opublikowanie pochodzących z niej materiałów²⁹ stało się punktem wyjścia do dyskusji w różnych gremiach kościelnych, przede wszystkim synodach diecezjalnych oraz diecezjalnych konferencjach duchownych, które gromadzą wszystkie osoby ordynowane w danej diecezji. Przedmiotem dyskusji była już nie tylko kwestia wieku przystąpienia do konfirmacji, ale także zagadnienia związku konfirmacji i pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej. Synody wszystkich sześciu diecezji przygotowały swoje stanowiska, które przekazano Synodowi Kościoła na wiosennej sesji w 2018 r. Swoje opinie przedłożyły także poszczególne komisje synodalne. By wypracować na tej podstawie propozycje rozwiązań, decyzją Synodu powołano spośród jego członków sześciuosobowy zespół roboczy.

Na jesienną sesję w 2018 r. zespół przygotował na potrzeby Synodu projekt uchwały regulującej kwestie konfirmacyjne, a także zaproponował obszerny dokument o charakterze teologicznym. Dokument ten, zatytułowany *Potwierdzenie*

²⁶ Ł. Stachelek, Ł. Zieliński, *Nauka konfirmacyjna – czy musi być nudnym maratonem pytań i odpowiedzi?*, Kalendarz Ewangelicki (2016), 174–176.

²⁷ M. Kotas, *Dzieci a Komunia Święta – pierwsze przystąpienie do Wieczerzy Pańskiej*, Kalendarz Ewangelicki (2016), 170–173.

²⁸ *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterńskiej*, red. J. Sojka, Bielsko-Biała 2017.

²⁹ Z. Gajdzica, *Dojrzałość współczesnej młodzieży – wokół wieku przystąpienia do konfirmacji*, Kalendarz Ewangelicki (2018), 252–258; J. Sojka, *Konfirmacja w pismach reformacyjnych*, Zwiastun Ewangelicki (2018) 7, 8–10.

*dojrzałości chrześcijańskiej. Rola i miejsce konfirmacji we współczesnym Kościele*³⁰, omawiał w pierwszej części historię i rozwój praktyki konfirmacyjnej na gruncie luteranckim, od reformacyjnych zmian w praktyce bierzmowania, przez kolejne etapy rozwojowe i nowe akcenty w rozumieniu konfirmacji, jakie przyniosły pietyzm czy oświecenie, a które wszystkie są w różnym stopniu obecne we współczesnym pojmowaniu konfirmacji. W części drugiej dokument zajmował się z perspektywy systematycznej i praktycznej, takimi kwestiami jak: relacja konfirmacji do nauczania katechetycznego, sakramentów chrztu świętego i Wieczerzy Pańskiej, pojmowanie wiary i jej źródeł w kontekście ślubowania konfirmacyjnego, odpowiedzialność zboru za konfirmowanych i pojmowanie Kościoła w kontekście pytania o przyznanie wraz z konfirmacją praw w Kościele. Te rozważania wysuwały na pierwszy plan konfirmację jako akt podsumowujący nauczanie kościelne, w którym konfirmani publicznie, w obecności zboru składają świadectwo swojej wiary. Wskazano również na teologiczną nietrafność rozpowszechnionych ujęć, które konfirmację utożsamiały z potwierdzeniem chrztu świętego, widziały w niej jedynie pierwsze przystąpienie do Wieczerzy Pańskiej, czy też kładły nacisk na ślubowanie wierności Bogu i Kościołowi, widząc w nim coś więcej niż świadectwo wiary konfirmanów. Wskazano także, że konfirmacja nie jest aktem przyznania np. praw wyborczych w Kościele. Jednocześnie zwrócono uwagę na odpowiedzialność za konfirmowanych zboru, który winien modlić się o wytrwanie w wierze, a także o błogosławieństwo dla nich w ich drodze wiary.

Proponowana przez zespół uchwała w dwóch pierwszych punktach rozstrzygała dwa istotne wątki, które przewijały się przez dotychczasową dyskusję. Po pierwsze, wskazywała, że konfirmacja powinna odbyć się między 13 a 16 rokiem życia. Mając jednak na uwadze różnorodność realiów w poszczególnych parafiach Kościoła, pozostawiono synodom diecezjalnym możliwość, by ujednoczyć tę praktykę na terenie diecezji. Po drugie, dopuszczono możliwość przystępowania dzieci do Wieczerzy Pańskiej przed konfirmacją. Wskazano jednak na kluczowe warunki: bycie ochrzczonym i rozróżnianie Ciała i Krwi Pańskiej od innych posiłków (por. wskazania Pawłowe z 1 Kor 11,29). By były one zachowane, przygotowanie do takiego przyjęcia Komunii Świętej powinny przejść nie tylko dzieci, ale i rodzice bądź opiekunowie, którzy będą towarzyszyć im w procesie wrastania w praktykę sakramentalną Kościoła. Niezmieniona pozostała praktyka, że akt konfirmacji łączy się z pierwszym samodzielnym przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej, które dotyczy zarówno tych dzieci, które wcześniej przeszły odpowiednie przygotowanie i brały udział w sakramencie z towarzyszeniem rodziców czy opiekunów, jak i tych, w przypadku których nie skorzystano z tej możliwości. Ponadto projekt uchwały zakładał, że należy w Kościele rozpropagować dołączony do niej dokument studyjny *Potwierdzenie dojrzałości chrześcijańskiej...*, a także dokonać przeglądu istniejących porządków liturgicznych oraz przygotować odpowiednie materiały katechetyczne, by możliwe było praktyczne realizowanie w Kościele zapisów uchwały zarówno odnośnie do rozumienia konfirmacji, jak i praktyki dopuszczania dzieci do Wieczerzy Pańskiej przed konfirmacją.

³⁰ Zob. *Potwierdzenie dojrzałości chrześcijańskiej. Rola i miejsce konfirmacji we współczesnym Kościele*, w: *Konfirmacja, jej rola i miejsce we współczesnym Kościele*, Bielsko-Biała 2019, 8–50.

Synod Kościoła przyjął proponowaną uchwałę³¹. To jednak nie zakończyło procesu prac związanych z konfirmacją. Nie tylko synody diecezjalne musiały zastanowić się nad pytaniem o ujednoczenie wieku konfirmacji na terenie diecezji (ostatecznie skorzystała z tego jedynie najmniejsza obszarowo, a zarazem największa liczebnie diecezja cieszyńska, ze względu na bliskość poszczególnych parafii). Zatrąszczo- no się o to, by dokument studyjny odnośnie do konfirmacji wraz z treścią uchwały i pochodzącym od Rady Synodalnej podsumowaniem kościelnej dyskusji ukazał się drukiem i został udostępniony także w formie PDF na stronach internetowych Kościoła³². Decyzje odnośnie do konfirmacji pociągnęły za sobą konieczność re- wizji porządków liturgicznych Chrztu Świętego i konfirmacji, które w zmienionej wersji Synod Kościoła przyjął do użytku próbnego w 2019 r. Przygotowano także specjalny, dostosowany do udziału w nim dzieci, porządek nabożeństwa rodzinne- go w dwóch wersjach, który ułatwiałby rodzicom z dziećmi w wieku przedkonfir- macyjnym przystępowanie do Wieczery Pańskiej. Zostały one zatwierdzone także na jednej z sesji Synodu Kościoła w 2019 r. Ruszyły także prace nad przygoto- waniem materiałów katechetycznych, wspierających przygotowanie dzieci i ro- dziców do przystępowania do Wieczery Pańskiej w wieku przedkonfirmacyjnym. Na tempo ich przygotowań wpłynęła pandemia, ale obecnie prace te są już na fini- szu. Poza tym w różnych parafiach, a także innych gremiach kościelnych, odbywały się różnorodne spotkania przybliżające ich uczestnikom zmiany w praktyce konfir- macyjnej, jakie wynikają z decyzji Synodu Kościoła.

Ten proces recepcji do dziś nie został oczywiście jeszcze zakończony. Wpływ na osłabienie jego dynamiki miała z pewnością pandemia. Nie zmienia to jednak faktu, że w całej dyskusji i procesie decyzyjnym, które tutaj zostały zrelacjonowane, udało się nie tylko odpowiedzieć na praktyczne, przychodzące *de facto* spoza Kościoła pytanie o wiek konfirmacji w kontekście szkolnym, ale również Kościół luterński w Pol- sce postawił sobie pytania o dużo głębsze podstawy swojego myślenia na temat konfirmacji. Odpowiedzi na te pytania zostały sformułowane w dialogu z pedago- gami i teologami, a także szerszą, światową dyskusją luterąską na temat konfir- macji. Doprowadziło to do znaczącego przeformułowania pojmowania konfir- macji i jej praktyki. Co więcej, pozwoliło Kościołowi stworzyć stosunkowo obszernie i wyczerpujące opracowanie na temat rozumienia konfirmacji. Nie tylko odrzuc- no błędne lub mylące z perspektywy teologicznej ujęcia konfirmacji, ale również dokonano zmiany w myśleniu na temat pierwszego przystąpienia do Wieczery Pańskiej, tworząc ramy ku temu, by mogły do niej przystępować także dzieci w wie- ku przedkonfirmacyjnym. Udało się więc krytycznie spojrzeć na własną praktykę Kościoła, skonfrontować ją z teologicznymi źródłami, a także współczesnymi wy- zwaniami i dostarczyć nowych odpowiedzi na istniejące praktyczne pytania, które otwierają przed Kościołem nowe możliwości oddziaływania, z których miejmy na- dzieję skorzysta.

³¹ Zob. *Uchwała nr 14/2018/XIV z dnia 13 października 2018 r. w sprawie wyrażenia stanowiska dotyczącego praktycznych aspektów konfirmacji*, w: *Konfirmacja, jej rola i miejsce...*, dz.cyt., 6–7.

³² Zob. *Konfirmacja, jej rola i miejsce...*, dz.cyt., dostępny także pod adresem: <https://www.luteranie.pl/wp-content/uploads/2019/10/KONFIRMACJA-jejrolaimiejsczewewspczesnymKociele.pdf> (dostęp: 25.06.2022).

6. ZAKOŃCZENIE

Powyższy przykład pokazuje od strony praktycznej jak ciało oparte na powszechnej reprezentacji wszystkich wierzących (ordynowanych i nieordynowanych) mierzy się z problemami, mającymi swoje znaczenie nie tylko praktyczne, ale i teologiczne, pozostając w dialogu z własną tradycją konfesyjną. Wszystko to zaś po to, by dać adekwatną do współczesnych wyzwań, które jak w tym przypadku nieraz przychodzą „z zewnątrz” wspólnoty, interpretację własnego chrześcijańskiego samorozumienia, zakorzenionego w tym, co uznawane jest za teologicznie normatywne. Przedmiotem dyskusji nie były w pierwszym rzędzie w tym konkretnym przypadku teksty Pisma Świętego. To jednak wynika z faktu, że w Kościele luterańskim istnieje powszechny konsensus co do tego, że konfirmacja jest ludzką tradycją, która nie jest realizacją bezpośrednich wskazań Pisma Świętego, do których należałoby się w tym przypadku odnieść. Oczywiście jednak w momencie, kiedy dyskusja dotyczyła takich kwestii jak Chrzest Święty czy Wieczerza Pańska materiał biblijny był także przedmiotem analiz i dyskusji, szczególnie w kontekście wymogów koniecznych do spełnienia, by móc brać udział w Eucharystii.

Trzeba pamiętać o jeszcze jednej rzeczy. Opisany przykład jest częścią procesu podejmowania decyzji w Kościele. Ciała synodalne są w przypadku opisanych tu przykładów luterańskich stałym jej elementem. Są one forum dialogu, który ma specyficzny spiralny charakter. Uwzględnia on bowiem nie tylko perspektywę członków samych dyskutujących gremiów synodalnych, ale sięga do źródeł wiary – w pierwszym rzędzie Pisma Świętego, dalej wyznań wiary, do doświadczeń innych luteran, czy też partnerów ekumenicznych z różnych miejsc i czasów. Te wszystkie głosy posuwają dialogujących po spirali, w której podróż w inne miejsca i czasy pozwala wracać do odpowiedzi na zadawane przez tu i teraz pytania. Spiralny charakter tego dialogu nie tylko przekracza ramy czasu i miejsca w skali globalnej, ale jest on obecny także w ramach samych Kościołów czy ich organizacji, w imieniu których działają poszczególne ciała synodalne. Decyzje podjęte w wąskim gremium, jakby nie było ono reprezentatywne, muszą trafić do całego Kościoła. Ten proces przyjęcia nie przebiega bez krytycznej refleksji. Ona także musi wrócić do gremium, które decyzje wydało, posuwając je na jego spirali rozumienia własnej tradycji i interpretowania jej na potrzeby współczesności. Te spiralne procesy interpretacji i rozumienia, które stoją za działalnością synodalną, przesądzają o tym, że nie jest ona jakimś jednorazowym wydarzeniem, czy też wyłącznie jakimś elementem organizacyjnym. Synodalność to podróż całego Kościoła, a o jakości jej efektów przesądza zdolność do realnego uczynienia diskutowanych w jej ramach problemów ważnymi dla wszystkich, którzy w tym procesie biorą udział. Synodalność sprowadzona do rytualnie postrzeganej formy organizacyjnej nie może i nie będzie działać. Dyskusja o konfirmacji, która była dla nas przykładem, być może za jakiś czas z jakichś powodów wróci na forum synodalne polskich luteran, by jeszcze lepiej odpowiedzieć na współczesne potrzeby w tym zakresie.

BIBLIOGRAFIA

- About the LWF*, <https://www.lutheranworld.org/content/about-lwf> (dostęp: 25.06.2022).
- Barański L., Sojka J., *Reformacja*, t. 2, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2017.
- Campi E., *Die Reformation in Zurich*, w: *Die schweizerische Reformation. Ein Handbuch*, red. A.M. Burnett, E. Campi, Zürich: Theologische Verlag Zürich 2017, 71–134.
- Constitution of the Lutheran World Federation (as adopted by the LWF Eighth Assembly, Curitiba, Brazil, 1990, including amendments adopted by the LWF Ninth Assembly, Hong Kong, China, 1997, by the LWF Eleventh Assembly, Stuttgart, Germany, 2010, and by the LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 2017)*, https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2018/documents/lwf_constitution_en.pdf (dostęp: 25.06.2022).
- Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterskiej, Windhuk, Namibia, 10–16 maja 2017. *Posłanie*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 33 (2017) 2 (81), 80–89.
- Gajdzica Z., *Dojrzałość współczesnej młodzieży – wokół wieku przystąpienia do konfirmacji*, *Kalendarz Ewangelicki* (2018), 252–258.
- Godfrejów-Tarnogórska A., *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterskiej, Windhuk, Namibia, 10–16 maja 2017 – Przebieg obrad*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 33 (2017) 2 (81), 71–79.
- Jedno Ciało, Jeden Duch, Jedna nadzieja. Wprowadzenie do Trzynastego Zgromadzenia Ogólnego ŚFL i jego tematyki*, Genewa: Światowa Federacja Luterska 2021.
- Junge M., *Dwunaste Zgromadzenie Ogólne Światowej Federacji Luterskiej. Raport Sekretarza Generalnego*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 33 (2017) 2 (81), 29–51.
- Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterskiej*, red. J. Sojka, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2017.
- Kotas M., *Dzieci a Komunia Święta – pierwsze przystąpienie do Wieczery Pańskiej*, *Kalendarz Ewangelicki* (2016), 170–173.
- Luter M., *Do chrześcijańskiej szlachty niemieckiego narodu o ulepszenie chrześcijańskiego stanu (1520)*, przeł. J. Lasota, w: *Z Problemów Reformacji*, t. 6, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 1993, 154–157.
- Luter M., *O wolności chrześcijanina*, przeł. z wersji niemieckiej M. Czyż, w: M. Luter, *Pisma etyczne*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2009, 28–53.
- Luterskie rozumienie urzędu – oświadczenie na temat służby i urzędu duchownego na podstawie projektu studyjnego ŚFL*, w: *Kościół i urząd kościelny w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterskiej*, red. M. Hintz, J. Sojka, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2014, 204–217.
- LWF Twelfth Assembly, Windhoek, Namibia, 10–16 May 2017. „Liberated by God’s Grace”. Assembly Report*, Geneva: Lutheran World Federation 2017.
- „Na początku było Słowo” (J 1, 1). Biblia w życiu luterskiej wspólnoty. Dokument studyjny dotyczący luterskiej hermeneutyki*, tłum. M. Mendroch, w: *Kościół, Biblia i zaangażowanie publiczne. Światowa Federacja Luterska wobec jubileuszu 500 lat Reformacji*, red. J. Sojka, Dziegielów: Wydawnictwo Warto 2017, 63–101.
- Potwierdzenie dojrzałości chrześcijańskiej. Rola i miejsce konfirmacji we współczesnym Kościele*, w: *Konfirmacja, jej rola i miejsce we współczesnym Kościele*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2019, 8–50.
- Pragmatyka Służbowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej zatwierdzona na 4. Sesji Synodu X Kadencji ze zmianami dokonanymi do 11. Sesji Synodu XIV Kadencji włącznie*, <https://bik.luteranie.pl/files/Prawo/2022-01-01PragmatykaSubowa-ujednoliczonytekst.pdf> (dostęp: 25.06.2022).
- Sojka J., *Konfirmacja w pismach reformacyjnych*, *Zwiastun Ewangelicki* (2018) 7, 8–10.
- Sojka J., *Stawanie się wspólnotą. Wieczera Pańska jako nota ecclesiae w publikacjach Światowej Federacji Luterskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie 2021.

- Stachelek Ł., Zieliński Ł., *Nauka konfirmacyjna – czy musi być nudnym maratonem pytań i odpowiedzi?*, Kalendarz Ewangelicki (2016), 174–176.
- Synod Kościoła – Komisje synodalne*, https://bik.luteranie.pl/pl/synod_kosciola/komisje_synodalne.html (dostęp: 25.06.2022).
- Ten Theses on the Role of Theology in the LWF*, LWF-Documentation 47 (2001), 497–498.
- Uchwała nr 14/2018/XIV z dnia 13 października 2018 r. w sprawie wyrażenia stanowiska dotyczącego praktycznych aspektów konfirmacji*, w: *Konfirmacja, jej rola i miejsce we współczesnym Kościele*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2019, 6–7.
- Wyznanie augsburskie*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterańskiego*, Bielsko-Biała: Wydawnictwo Augustana 2011, 143–164.
- Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 października 1996 r. z późniejszymi poprawkami*, <https://bik.luteranie.pl/files/Prawo/2022-01-01ZPW-ujednoliconytekst.pdf> (dostęp 25.06.2022).
- Zieliński T.J., *Luterska doktryna powszechnego kapłaństwa wszystkich wierzących jako dobro wspólne protestantyzmu*, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne* 13 (1997), 1 (39), 31–52.

SYNOD IN THE LUTHERAN TRADITION

Summary

The article presents the experience of synodal work from the Lutheran perspective. For this purpose, it presents the most important global synodal body of Lutheranism – the General Assemblies of the Lutheran World Federation, as well as the most important body of this type in the Polish context – the Synod of the Evangelical Church of Augsburg Confession in Poland. Then, the powers of both these bodies are analyzed to show that they are not limited only to technical and organizational issues, but also extend to the area of defining the truths of faith. In the next step, the search for theological premises for synodal work was undertaken, focusing on the concept of the universal priesthood of all believers and the principles of the Lutheran hermeneutics of Holy Scripture. Finally, a specific example of a discussion on confirmation in the Polish Evangelical Church of Augsburg Confession shows how the Lutheran synodal process can look like in practice. Finally, some indispensable elements for the success of the synodal process have been identified.

Key words: Synod, Evangelical Church of Augsburg Confession in Poland, General Assembly, Lutheran World Federation

Nota o Autorze

Dr hab. **Jerzy SOJKA** – prof. ChAT, kierownik Katedry Teologii Historycznej w Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Od 2017 r. jest członkiem Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, także Rady Światowej Federacji Lutrańskiej.

ORCID ID: 0000-0003-1154-5658

Kontakt e-mail: j.sojka@chat.edu.pl

**DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH
ROK AKADEMICKI 2021/2022**

2021

24 IX – Powakacyjny zjazd alumnów.

24–26 IX – Dzień skupienia na rozpoczęcie nowego roku akademickiego. Poprowadził je ojciec duchowny ks. Marcin Pietrzyk.

27 X – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2021/2022.

30 IX – Wspólnota Seminarium, jak co roku, wzięła udział w ostatnim dniu nowenny przed uroczystością św. Teresy od Dzieciątka Jezus w klasztorze Sióstr Karmelitanek Bosych w Łodzi. Po mszy świętej odbyło się spotkanie z Siostrami oraz kolacja.

1 X – Święto św. Teresy od Dzieciątka Jezus, Współpatronki Seminarium.

4 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2021/2022 łódzkich uczelni teologicznych. Wykład inauguracyjny na temat *Dlaczego powstała diecezja łódzka?* wygłosił dr Sebastian Adamkiewicz, pracownik Muzeum Tradycji Niepodległościowych w Łodzi, historyk i publicysta.

5 X – Wspólnota Seminaryjna wzięła udział we Mszy św. w archikatedrze i procesji do pomnika św. Faustyny, Patronki Miasta Łodzi, w parafii św. Faustyny w Łodzi.

16 X – Inauguracja Synodu Powszechnego w archidiecezji łódzkiej.

6–7 XI – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je ks. Józef Morawa, ojciec duchowny Ogólnopolskiego Seminarium Dla Starszych Kandydatów do Świeceń.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, obchodzona w 100. rocznicę powstania Seminarium. Przed Eucharystią, sprawowaną w archikatedrze przez arcybiskupa Grzegorza Rysia, metropolitę łódzkiego, ks. dr hab. Mieczysław Różański, prof. UWM, wygłosił wykład *Wybrane karty z historii Seminarium*.

25 XI – W auli im. biskupa Wincentego Tymienieckiego odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa *Evangelii Gaudium* w 100. rocznicę powstania Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

5 XII – Miesięczne skupienie alumnów „Korneliusz, nasz brat” (Dz 10). Prowadziła je s. dr hab. Judyta Pudełko PDDM.

9–10 XII – W auli Seminarium odbyła się Konferencja Naukowa w Setną Rocznicę Powstania Archi/Diecezji Łódzkiej „...są w Łodzi serca gorące...”.

16 XII – Wykład prof. Amy-Jill Levine (Vanderbilt University, USA) *Understanding Jesus Means Understanding Judaism*.

22 XII – Wieczera wigilijna Wspólnoty Seminaryjnej.

23 XII 2021–5 I 2022 – Ferie Bożego Narodzenia.

2022

6 I – Udział Seminarium we Mszy św. (par. Zesłania Ducha Świętego w Łodzi) oraz Orszaku Trzech Króli ulicą Piotrkowską do archikatedry.

8–9 I – Miesięczne skupienie alumnów. Prowadził je mgr lic. Jacek Urbanowicz, teolog biblista, przewodnik po Ziemi Świętej, znawca dziedzictwa religijnego i kulturowego Bliskiego Wschodu.

15 I – Zakończenie wykładów I semestru.

17 I – W Seminarium odbył się panel dyskusyjny „Wokół Statutu kaliskiego” z udziałem dr Joanny Podolskiej, arcybiskupa Grzegorza Rysia i rabina Dawida Szychowskiego.

18 I – W ramach obchodzonego Dnia Judaizmu w Seminarium odbyło się ogólnopolskie sympozjum ekumeniczne wokół tematu synodalności w Kościele.

28 I–6 II – Ferie zimowe.

7 II – Rozpoczęcie wykładów II semestru roku akademickiego 2021/2022.

20–21 II – Miesięczne skupienie alumnów „Jestem uczniem – misjonarzem”. Prowadził je ks. dr Przemysław Sawa, pasterz Wspólnoty Ewangelizacyjnej Cyryl i Metody.

23 II – W auli im. biskupa W. Tymienieckiego odbyło się spotkanie z rabinem Łodzi Dawidem Sychowskim na temat: *Liturgia synagogałna – obecność i znaczenie w niej przepowiadania (homilii)*.

8–9 III – W Seminarium odbyły się warsztaty “Vulnerability Assessment & Needs Analysis of Religious Sites” w ramach projektu ProSPeReS (Protection System for Large Gatherings of People in Religious Sites).

11 III – Wspólnota Seminarium w kościele parafialnym w Domaniewie brała udział w pogrzebie †św. p. Stanisława Wołkowicza, ojca ks. Zbigniewa Wołkowicza, moderatora roku propedeutycznego.

16 III – W kościele parafialnym w Parzęczewie wspólnota Seminarium brała udział w pogrzebie Marcina Barczyńskiego, ojca Jakuba, kleryka III roku.

16–20 III – Rekolekcje wielkopostne. Poprowadził je ks. prałat dr Andrzej Latoń, proboszcz parafii św. Gotarda w Kaliszu, Dyrektor Centrum Józefologicznego w Kaliszu.

20 III – W kościele parafialnym św. Katarzyny Aleksandryjskiej w Zgierzu, podczas uroczystej Mszy św. arcybiskup Grzegorz Rys, metropolita łódzki, udzielił posługi lektora alumnom roku IV.

1–11 IV – Ferie wielkanocne. Alumni roku II, III i IV przeżywali Triduum Paschalne w Seminarium w formie rekolekcji.

24 IV–3 V – Wspólnota Seminarium uczestniczyła w diecezjalnej pielgrzymce do Rzymu w 100. rocznicę powstania archidiecezji łódzkiej i Seminarium. Poza wspólnym programem rzymskim trasa pielgrzymki objęła również Padwę, Gaetę, San Giovanni Rotondo, Monte Sant’Angelo, Lanciano, Manoppello i Loreto.

6–7 V – Seminarium wzięło udział w uroczystościach pogrzebowych biskupa Adama Lepy (†27 IV), biskupa pomocniczego archidiecezji łódzkiej, wieloletniego wykładowcy oraz rektora Seminarium w latach 1988–1993.

13 V – Obrona prac magisterskich. Podczas egzaminu przeprowadzonego w Akademii Katolickiej w Warszawie tytuł magistra teologii uzyskali:

dn Krystian FELJAKOWSKI,

dn Dawid GAJDA,

dn Wojciech JÓŻWIK,

dn Damian KLEPACZ,

dn Damian KUBIŚ,

dn Krzysztof MAJDA,

dn Kamil RUSAK,

dn Konrad ŚWINOGA.

25 V – W Seminarium odbyła się rozmowa panelowa *Chrześcijanie i muzułmanie w dialogu* z udziałem ks. prof. dr. hab. Krzysztofa Kościelniaka (UJ), prof. dr. hab. Eugeniusza Sakowicza (UKSW).

28 V – Święcenia diakonatu w bazylice archikatedralnej. Z rąk arcybiskupa Grzegorza Rysia, metropolity łódzkiego, święcenia przyjął Mateusz JAGIEŁO.

4 VI – Święcenia prezbiteratu. Z rąk arcybiskupa Grzegorza Rysia, metropolity łódzkiego, w bazylice archikatedralnej święcenia przyjęli:

dn Krystian FELIJAKOWSKI,

dn Dawid GAJDA,

dn Wojciech JÓŹWIK,

dn Damian KLEPACZ,

dn Łukasz KOWALSKI,

dn Damian KUBIŚ,

dn Krzysztof MAJDA,

dn Kamil RUSAK,

dn Konrad ŚWINOGA.

6 VI – Prymicje w kaplicy seminaryjnej.

8 VI – Zakończenie wykładów II semestru, rozpoczęcie sesji egzaminacyjnej.

24 VI – Msza św. na zakończenie roku akademickiego 2021/2022.

25 VI – Wyjazd alumnów na wakacje.

19 IX – W Seminarium odbyło się Sympozjum Stowarzyszenia Homiletów Polskich wokół tematu: *Parafia jako miejsce przepowiadania Słowa Bożego*.

**WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2022**

- KRYSTIAN FELIJAKOWSKI – *Świadomość udziału w grzechach cudzych w owocnym przeżywaniu sakramentu pokuty. Studium na podstawie współczesnej literatury przedmiotu*
ks. dr hab. Jan Wolski
- DAWID GAJDA – *Zawierzenie Maryi drogą do świętości. Studium na podstawie życia i pism św. Maksymiliana Marii Kolbego*
ks. dr Marcin Pietrzyk
- WOJCIECH JÓŻWIK – *Przesłanie o miłosierdziu Bożym w teologii obrazu Jezusa miłosiernego objawionego św. Faustynie*
ks. dr Marcin Pietrzyk
- DAMIAN KLEPACZ – *Pierścień, mitra, pastorał – znaczenie insygniów biskupich przekazywanych podczas „Obrzędu święceń”*
Studium historyczno-liturgiczne
ks. dr Karol Litawa
- ŁUKASZ KOWALSKI – *Dziewictwo jako droga do zjednoczenia z Chrystusem w pismach św. Hieronima ze Strydonu*
ks. dr hab. Janusz Lewandowicz
- DAMIAN KUBIŚ – *Znaczenie sfery religijnej w procesie kształtowania osobowości dziecka według Janusza Korczaka*
ks. dr Mariusz Siciński
- KRZYSZTOF MAJDA – *Postawa chrześcijanina wobec zła w Kościele. Studium w świetle nauczania Ojca Świętego Franciszka*
ks. dr hab. Jan Wolski

- KAMIL RUSAK – *Parafia pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Rzgowie w latach 1795–2004*
ks. dr hab. Waldemar Gliński, prof. UKSW
- KONRAD ŚWINOGA – *Sakrament chrztu a liturgia pogrzebu. Analiza porównawcza na podstawie „Obrzędów chrztu dzieci” (2014) i „Obrzędów pogrzebu” (1990)*
ks. dr Karol Litawa
- HIERONIM WRÓBLEWSKI – *Wymiar soteriologiczny cierpienia w IV Pieśni Sługi Pańskiego (Iz 53, 13–53, 12)*
Archidiecezjalne Seminarium Misyjne *Redemptoris Mater* w Łodzi
ks. dr Arnold Zawadzki

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ‚w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ‚red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ‚tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Tąże.

- II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)

- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. Streszczenie w języku angielskim (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4–10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97–2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. **W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z zastosowaną czcionką. Od kiedy jest jednak w użyciu czcionka Times New Roman opentype (16 bitów) są w niej zawarte także litery greckie, hebrajskie, cyrylica. Najlepiej więc pisać w tej czcionce, przestawiając się przy pisaniu takich tekstów na odpowiednią klawiaturę w Panelu Sterowania, a więc np. na klawiaturę grecką przy pisaniu po grecku.**
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w Nocie o Autorze na ostatniej stronie tekstu.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.