

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 14 (2020), nr 2

Towarzystwo Teologów Dogmatyków stanowi kontynuację Sekcji Dogmatyków Polskich, zrzeszającej wykładowców wydziałów teologicznych i seminariów duchownych. Towarzystwo uzyskało zatwierdzenie Statutu podczas Konferencji Episkopatu Polski na 335 Zebraniu Plenarnym, obradującym w Warszawie w dniach 8-9 marca 2006 r. Aktualnie zrzesza ponad 200 członków. Doroczne spotkania podejmują aktualne zagadnienia doktrynalne, pastoralne i kulturowe. Ich owocem stają się publikacje książkowe oraz dokumentacja na łamach czasopisma „Teologia w Polsce” i stronie internetowej www.dogmatyka.pl.

Zarząd Towarzystwa Teologów Dogmatyków

Prezes: o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP (UPJPiI, Kraków)

Wiceprezes: ks. dr hab. Robert Woźniak, prof. UPJPiI (UPJPiI, Kraków)

Sekretarz/skarbnik: ks. dr hab. Cezary Smuniewski, prof. ASzW (ASzW, Warszawa)

Członkowie: ks. dr hab. Grzegorz Barth, prof. KUL (KUL, Lublin)

ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski (UPJPiI, Tarnów)

Czasopismo dofinansowane ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę, na podstawie umowy nr 646/P-DUN/2019. Nazwa zadania: „Umiejdzynarodowienie czasopisma Teologia w Polsce”.

TEOLOGIA W POLSCE

nowa seria: 14 (2020), nr 2

półrocznik
Towarzystwa Teologów Dogmatyków

RADA NAUKOWA „TEOLOGII W POLSCE”

ks. prof. dr hab. Lajos Dolhai, Eger (Węgry)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź, Lublin
o. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv, Rzym (Włochy)
o. prof. dr hab. Thomas Kollampampil CMI, Bangalore (Indie)
ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk SJ, Rzym (Włochy)
ks. prof. dr hab. Oswaldo Martínez Mendoza, Tunja (Kolumbia)
prof. dr hab. Jana Moricová, Ružomberok (Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Pyc, Poznań
o. prof. dr hab. Jacek Salij OP, Warszawa
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik, Katowice
ks. prof. dr hab. Željko Tanjić, Zagrzeb (Chorwacja)
ks. prof. dr José Ramón Villar, Pamplona (Hiszpania)

KOLEGIUM REDAKCYJNE „TEOLOGII W POLSCE”

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL
jlekan@kul.lublin.pl
Sekretarz Redakcji: dr Marcin Walczak
marwal8@wp.pl
Redaktor prowadzący: ks. dr hab. Janusz Lekan, prof. KUL

RECENZENCI „TEOLOGII W POLSCE”

ks. Grzegorz Bachanek, ks. Janusz Bujak, ks. Jerzy Buczek, ks. Miguel Brugarolas Brufau, ks. Lajos Dolhai, ks. Jacek Froniewski, ks. Przemysław Kantyka, ks. Paweł Kiejkowski, o. Thomas Kollampampil, ks. Krzysztof Krzemiński, Radosław Lojan, ks. Oswaldo Martínez Mendoza, Anna Maliszewska, Jana Moricová, ks. Jarosław Moskałyk, Jerzy Mycka, ks. Antoni Nadbrzeźny, Katarzyna Parzych-Błakiewicz, ks. Edward Sienkiewicz, ks. Leon Siwecki

Adres wersji elektronicznej: <http://www.dogmatyka.pl/TwP>
<https://czasopisma.kul.pl/twp>
<http://www.kul.pl/teologia-w-polsce,15001.html>
Wersje drukowane dostępne w siedzibie redakcji.

ISSN 1732-4572

Adres redakcji:
„Teologia w Polsce”
Al. Raławickie 14
20-950 Lublin
[Kolegium Jana Pawła II p. 819]

Ark. wyd. 15,0. Format B5. Nakład 290 egz.

SPIS TREŚCI

TWP 14 (2020), NR 2

ARTYKUŁY

Ks. Janusz Królikowski, <i>Trójca Święta i doświadczenie mistyczne</i>	7
Fr. Sylwester Jaśkiewicz, <i>God's Love in the Teaching of Cardinal Stefan Wyszyński</i>	29
Fr. Cezary Smuniewski, „ <i>Et stupebant super doctrina ejus</i> ” (Mk 1:22). <i>On the Role of Wonderment in the Theological Method</i>	49
Paweł Beyga, <i>John Henry Newman's Selected Themes from the Theology of the Church</i>	63
Ks. Adam Olszewski, <i>O rozstrzygalności teologii</i>	77
Ks. Andrzej Dobrzyński, <i>Misja Kościoła a jego dialog ze światem. Porównanie soborowych projektów Pierre'a Hauptmanna i Karola Wojtyły</i>	103
Ks. Przemysław Przyślak, <i>Optymizm antropologiczny w świetle nauki o grzechu pierwotnym</i>	123

DOKUMENTACJA

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, <i>Mariologia protestu</i>	151
Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv, „ <i>Spór o Matkę</i> ”. <i>Doktorat sprzed półwiecza. Przyczynek do dziejów Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II</i>	159
Halina Irena Szumił, <i>Zatroskany o los ojczyzny. Sługa Boży ks. Wincenty Granat, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego</i>	171

SPRAWOZDANIA

„ <i>O naturze teologii</i> ”. <i>Sprawozdanie z konferencji naukowej Towarzystwa Teologów Dogmatyków w dniach 14–16 września 2020 roku</i> (ks. Karol Słowak)	219
---	-----

RECENZJE

Monika Waluś, <i>Polska droga maryjna. Tradycja mariologiczna i maryjna XIX wieku na ziemiach polskich</i> (Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv)	223
Monika Waluś, <i>Polska droga maryjna. Tradycja mariologiczna i maryjna XIX wieku na ziemiach polskich</i> (ks. Janusz Królikowski)	227
Bogdan Ferdek, <i>Logos nadziei. Camino jako laboratorium nadziei</i> (Paweł Beyga)	232

Ks. Janusz Królikowski*
UPJPII, Kraków–Tarnów

TRÓJCA ŚWIĘTA I DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE

Tajemnica Trójcy Przenajświętszej stanowi zasadę dziejów zbawienia i każdego dzieła zbawczego, dlatego też jest podstawą i punktem odniesienia życia chrześcijańskiego, co jednoznacznie potwierdza symbol wiary. Wskazuje na to jego struktura trynitarno-soteriologiczna. Z tej racji autentyczne kształtowanie życia chrześcijańskiego potrzebuje odniesienia do Boga Trójcy. Rozwijające się dzisiaj zainteresowanie mistyką domaga się uwzględnienia tego pierwotnego faktu, a więc szukania jej odniesień trynitarnych, sięgając zarówno do doświadczeń historycznych, jak i do aspektów systematycznych tego zagadnienia.

„Bóg musi być trójjedyny” – napisał kiedyś nieco zaskakująco Hans Urs von Balthasar – gdyż tylko Jego trójjedyność, a właściwie to, co z niej wynika, jest gwarancją przyszłości człowieka i ludzkości¹. Czytając zaproponowane wyjaśnienie oraz wiele innych pism szwajcarskiego teologa, wypada się zgodzić z tym stwierdzeniem. Trójjedyny Bóg otwiera przed człowiekiem rzeczywiście perspektywy nadziei i zaangażowania, których on szuka. Przywołaną wypowiedź warto połączyć z inną, której autorem jest tym razem Karl Rahner. Według niego „osoba pobożna jutra albo będzie «mystykiem», to znaczy kimś, kto czegoś «doświadczył», albo przestanie być pobożna”².

Przytoczone tutaj wypowiedzi nie tylko zasługują na uwagę, ale już sama intuicja teologiczna każe je zauważyć, ale także podjąć nad nimi systematyczny namysł. Co więcej, wydaje się, że te dwie wypowiedzi można połączyć ze sobą i powiedzieć, że w obecnej sytuacji duchowej chodzi o głęboką, przeżyta, do-

* Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski – kapłan diecezji tarnowskiej, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Katedra Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie; e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3929-6008.

¹ H.U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976, s. 63.

² K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 7, Einsiedeln 1966, s. 21.

świadczoną, jak dzisiaj chętnie mówimy, to znaczy mistyczną, więź chrześcijanina z Trójcą Przenajświętszą, będącą transcendentną i pierwotną zasadą dziejów zbawienia oraz pierwszym przedmiotem wiary chrześcijańskiej. Właściwie można powiedzieć, że mamy tutaj otwartość na samą istotę wiary chrześcijańskiej, w której splata się tajemnica Boga i odniesienie człowieka do niej – więź pogłębianej wiary, tworzącej wspólnotę z Bogiem zarówno ukazuje Boga w świecie, jak i zabezpiecza przyszłość człowieka w Bogu. To zagadnienie chcemy podjąć w niniejszym opracowaniu i wskazać na potrzebę jego dalszego rozwijania w teologii katolickiej.

PRYMAT TRÓJCY ŚWIĘTEJ W WIERZE

Doświadczenie duchowe pierwszych chrześcijan, zakorzeniając się w celebracji chrztu i Eucharystii, w sposób niejako pierwotny jest ewidentnie natchnione i wspierane, głównie przez wiarę chrystologiczną, a tym samym także coraz wyraźniej trynitarną. Na Zachodzie, zwłaszcza od czasów św. Augustyna, dzieje się to w sposób systematyczny i pogłębiony teologicznie. Daje się potem zauważyć przechodzenie tego w coraz szerszym zakresie do całej teologii, a tym samym także do duchowości i do mistyki chrześcijańskiej³. W czasach współczesnych nurt trynitarny w mistyce, a także w inspirującej się nią teologii, na nowo zyskał na znaczeniu, zwłaszcza za sprawą wielu wpływowych mistyczek, jak np. św. Elżbieta od Trójcy Przenajświętszej (1880–1906), Adrienne von Speyr (1902–1967) czy Maria Julitta Ritz (1882–1966)⁴. Na poziomie przedmiotu mistyka chrześcijańska ze swej istoty ma charakter trynitarny, tak samo jak istotnie trynitarna jest treść wiary chrześcijańskiej. Innymi słowy, wyznanie Trójcy Świętej, Ojca, Syna i Ducha Świętego, będąc centrum wiary Kościoła, stanowi zatem zasadę i formę egzystencjalną przylgnięcia wiary dostępną dla każdego chrześcijanina, nawet dla tych, których udziałem są najwznioślejsze doświadczenia duchowe, czyli mistyczne. Dlatego jeśli chce się wskazać jakąś pewną drogę prowadzącą do Boga w indywidualnych i zbiorowych dziejach zbawienia, czy też odkryć wyraźne „ślady” Jego obecności w dziejach człowieka i świata, nigdy nie można abstrahować od treści teologicznych, streszczonych w symbolu wiary. Dla bezpośredniej świadomości Kościoła symbol wiary stanowi zwartą „syntezę teologii” objawienia,

³ Por. K. Ruh, *Storia della mistica occidentale*, t. 1: *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Milano 1995, s. 97–135.

⁴ Por. J. Castellano Cervera, *Il mistero di Dio Uno e Trino nella testimonianza dei mistici cristiani*, w: *Il Dio di Gesù Cristo*, red. G.M. Zangí, Roma 1982, s. 253–274; P.-W. Scheele, *Schwester Maria Julitta Ritz. Maria und Marta zyeleich*, Würzburg 2017.

którą Bóg wypełnił w Jezusie Chrystusie za pośrednictwem Ducha Świętego. Paul Claudel postawił sugestywne pytanie: „Czyż to credo, które codziennie powtarzamy z wiarą, nie jest niczym innym jak tylko syntezą tajemnic?”⁵.

Święty Atanazy, który w pierwszej połowie IV wieku wyjątkowo usilnie zabiegał o utrwalenie wiary katolickiej bronionej na Soborze Nicejskim w konfrontacji z herezją arianą, przyczyniając się do ostatecznego zwycięstwa ortodoksji, w liście do Serapiona tak streścił główne treści wiary chrześcijańskiej:

Istnieje więc święta i doskonała Trójca, którą uznajemy w Ojcu, Synu i Duchu Świętym; nie ma w Niej nic poza Nią samą, nie ma w Niej żadnej zewnętrznej domieszki, nie składa się Ona ze Stwórcy i stworzenia, lecz cała jest mocą stwórczą i sprawczą; z natury swej jest jednolita i niepodzielna, i jednolite jest Jej działanie. Ojciec bowiem tworzy wszystko przez Słowo w Duchu Świętym, i w ten sposób zachowana jest jedność Świętej Trójcy. W Kościele głoszony jest jeden Bóg, „Ten, który jest ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich”. *Ponad wszystkimi* jest jako Ojciec, jako Początek i Źródło, *przez wszystkich* – to znaczy przez Słowo, *we wszystkich* – w Duchu Świętym. Trójca jest więc Trójcą nie z nazwy i z pozoru, lecz jest Nią naprawdę i rzeczywiście. Jak bowiem *Tym, który jest*, jest Ojciec, tak samo też *Tym, który jest*, Bogiem ponad wszystkimi, jest Jego Słowo. Również Duch Święty nie jest pozbawiony istnienia, lecz bytuje i istnieje prawdziwie. [...] Taka jest właśnie wiara Kościoła⁶.

Wiara trynitarna, zanim została sformułowana literacko w Symbolu nicejskim, już w III wieku była pewnym znakiem rozpoznawczym prawowiernego chrześcijanina, czego świadectwa możemy znaleźć u św. Cypriana z Kartaginy. Nauczając kandydatów do chrztu, św. Augustyn utrwalił religijne znaczenie „symbolu”, pochodzącego od używanego w świeckim języku greckiego słowa *syn-ballein*, to znaczy „połączyć razem”, „zestawić” pewne prawdy, a w ten sposób określić „regułę wiary”, będącą znakiem rozpoznawczym chrześcijan⁷. W homilii przypisywanej Augustynowi znajdujemy takie wyjaśnienie: „To, co po grecku jest nazywane symbolem (*symbolum*), po łacinie jest nazywane zbiorem (*collatio*)⁸. Jest zbiorem, ponieważ została zebrana w całość wiara prawa katolickiego”⁹.

⁵ P. Claudel, *Le Cantique des cantiques*, Paris 1954, s. 216.

⁶ Atanazy, *Listy do Serapiona* [1, 28–29], tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 101–102 (Źródła Myśli Teologicznej, 2).

⁷ Por. Augustyn, *Sermo* 213, 2 (*In traditione Symboli*), w: Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu ojców*, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2010, s. 76–77 (Źródła Myśli Teologicznej, 53).

⁸ Nawiązując do tego określenia w polskiej tradycji, mówimy także o „Składzie apostoelskim”.

⁹ Pseudo-Augustyn, *Sermo* 241, PL 39, 2190: „Quod graecae symbolum dicitur latine collatio nominatur. Collatio ideo, quia in unum collata catholicae legis fides”.

Augustyn wskazał zarazem, że symbol ma charakter normatywny. Mówił on do nowo ochrzczonych, przekazując im Symbol:

Nadszedł czas, abyście otrzymali Symbol, w którym krótko zawarte jest to wszystko, w co wierzymy dla zbawienia wiecznego. Nosi to nazwę Symbolu ze względu na pewne podobieństwo w przenośnym znaczeniu do tego słowa, którym jako „symbol” określana jest umowa, jaką między sobą zawierają kupcy, a która w ich społeczności ma zobowiązywać do wiernego jej zachowywania. I wasza społeczność tworzy umowę dotyczącą spraw duchowych, abyście byli podobni do *kupców poszukujących pięknej perły*¹⁰.

Łacińskie *collatio*, które często powraca w wypowiedziach ojców Kościoła, nie oznacza więc zgromadzenia katechumenów, ale zbiór dwunastu artykułów wiary, które zgodnie z najstarszą tradycją zostały sformułowane przez dwunastu apostołów, zgromadzonych w Duchu Świętym. Święty Ambroży sformułował tę tradycję, która spotkała się potem z bardzo szerokim przyjęciem. Jeśli takie przypisane Symbolu apostołom ma faktycznie charakter legendarny, to nie jest legendą istnienia podstaw tego credo, począwszy od ostatnich dziesięcioleci II wieku¹¹. Już w tym okresie mówiono – wraz z Tertulianem i ze św. Ireneuszem – o „regule wiary”, „regule niezmiennej i nie podlegającej modyfikacjom”, sięgającej epoki apostołskiej¹². Pomijając niewielkie warianty, Symbol Apostolski odpowiada wyznaniu wiary używanemu w Kościele w Rzymie. Został on przekazany w języku łacińskim przez św. Rufina z Akwilei, a po grecku przez Marcelego z Ancyry¹³. Dzięki prestiżowi, którym cieszył się Kościół w Rzymie, a zwłaszcza jego normatywnej roli w przekazywaniu wiary, symbol tego Kościoła szybko stał się wspólnym dziedzictwem całego Zachodu chrześcijańskiego i znakiem rozpoznawczym jego tożsamości doktrynalnej. W XVI wieku przyjęły go także wyznania zrodzone z reformacji, włączając do swoich katechizmów¹⁴.

¹⁰ Augustyn, *Sermo 212 (In traditione Symboli)*, w: Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu ojców...*, s. 69.

¹¹ Por. M. Starowieyski, *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, s. 51–62.

¹² H. de Lubac, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1969, s. 20–21.

¹³ Por. V. Peri, *Rufino e il simbolo della Chiesa di Aquileia. La tradizione culturale del Simbolo Apostolico nella „stilizzazione storica” occidentale*, w: tenże, *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, red. M. Ferrari, t. 2, Roma–Padova 2002, s. 750–778 (Medioevo e Umanesimo, 108).

¹⁴ Por. M. Luter, *Mały katechizm*, w: *Wybrane księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Warszawa 1980, s. 34–35; M. Luter, *Duży katechizm*, w: *Wybrane księgi...*, s. 47.

Pod koniec VI wieku, wraz IV Synodem Toledańskim (589 r.), Kościół katolicki na Zachodzie przyjął Symbol nicejsko-konstantynopoliński, który począwszy od potwierdzenia jego wiążącego znaczenia doktrynalnego na Soborze Chalcedońskim (451 r.), był powszechnie uznawany na chrześcijańskim Wschodzie za znak rozpoznawczy i nienaruszalną „regułę” tożsamości wiary katolickiej. Obydwa Symbole, zarówno apostolski, jak i nicejsko-konstantynopoliński, są ściśle trynitarnie co do struktury i co do treści¹⁵.

Pierwsze pokolenia chrześcijańskie rozumiały bardzo konsekwentnie prymat wymiaru trynitarnego w życiu chrześcijańskim, zapoczątkowanym przez chrzest w imię Trójcy. Dowodzą tego liczne świadectwa literackie i teologiczne¹⁶. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że posiadamy także liczne i niezwykle ciekawe świadectwa archeologiczne, choć ich wymowa jest mało doceniana w teologii. Ich szczególną rolę należy wiązać zwłaszcza z ich syntetycznym charakterem, a tym samym bezpośrednim wskazywaniem na to, co istotne. Jednym z tych świadectw jest pochodząca z VI wieku z kościoła w środkowej Syrii inskrypcja trynitarna:

Ojciec nas zbudował,
Syn utwierdził,
Duch umocnił.
Niepodzielna Święta Trójco, błogosław
Moje wejście i moje wyjście
Od teraz i na zawsze. Amen¹⁷.

Przytoczona inskrypcja, pogłębiona teologicznie i egzystencjalnie, wyraźnie wskazuje, że Bóg w jedności swojej boskiej natury i w komunii swoich trzech osób witalnie oddziałuje na kształtowanie się, urzeczywistnianie i prowadzenie do wypełniania życia każdego chrześcijanina. Dlatego w budowaniu „domu” chrześcijańskiego i całego Kościoła zawsze i we wszystkim współdziałają – niczym niestrudzeni „artyści”, jak mówił już św. Ireneusz¹⁸ – Ojciec, Syn i Duch Święty. To rozumienie trynitarniej tajemnicy Boga, „początku i końca” (Ap 21,6; 22,13) całego życia chrześcijańskiego, nie jest niczym szczególnym.

¹⁵ Por. J.A. Jungmann, *Catechetica*, Roma 1956, s. 337–344; J. Królikowski, *Tajemnica Trójedynego. Studia z teologii trynitarniej*, Kraków 2015, s. 157–202 (Ministerium Expositionis, 2).

¹⁶ Por. A. Hahn, G.L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897³.

¹⁷ L. Jalabert, R. Montereau, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1929, nr 1677: „Pater nos fundavit, Filius aedificavit, Spiritus Sanctus consolidavit”.

¹⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 66–86.

W kontekście naszego zagadnienia można przypomnieć, że podobne świadectwa są bardzo liczne zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie.

Całe życie ochrzczonego jest opisywane i ożywiane wymiarem trynitarnym, zakorzenionym w wyznaniu wiary; co więcej, nie ma ona żadnych analogii w innych tradycjach religijnych. Celebracje sakramentów i liturgia, o czym najbardziej wyraźnie świadczą modlitwy (anafory) eucharystyczne, są oparte w swojej strukturze i treści na odniesieniu do Boga Trójcy¹⁹. To odniesienie stanowi ich zasadę i fundament, źródło natchnienia i formę uświęcenia, krótko mówiąc, jest pierwszorzędną treścią „doświadczalnego” poznania Boga²⁰. Można więc powiedzieć, że

[...] mistyka chrześcijańska jest mistyką trynitarną, ponieważ w Jezusie Chrystusie cała Trójca objawia się i daje. Nasz Bóg nie jest jakimś Nieskończonym, tak obojętnym, jak nieograniczonym, który naraża się na niebezpieczeństwo zagubienia się ze względu na naszego ducha, w nie wiem jakiej pustej przestrzeni. [...] Nie jest jakimś nieskończonym rozproszeniem, ale koncentracją; w Nim zagęszcza się tajemnica bytu osobowego²¹.

Bóg, w którego my, chrześcijanie, wierzymy i którego adorujemy w Jego najwyższej tajemnicy, jest Bogiem „nieskończenie wolnym, [...] jest tym, kto w sposób wolny wymyśla strukturę świata i stwarza go, [...] jest On Trójjedyny i jest tym, kto w Jezusie Chrystusie staje się człowiekiem”²². Postać objawienia chrześcijańskiego „w żadnym razie nie ujawnia się jako *phainomenon* prostej Jedności, ale jako uwidocznienie się i stanie się przedmiotem doświadczenia Trójjedynego Boga”²³.

Ta transcendentna i trójosobowa boska rzeczywistość jest tym, co jest dane mistykowi poznać przez kontemplację wlaną, w sposób świadomy i w formie uszczęśliwiającej bądź też w sposób bolesny, dokonujący jego oczyszczenia. Dlatego można w tym miejscu powiedzieć na temat relacji między symbolem wiary i mistyką, że z punktu widzenia swojej treści, jak również z punktu widzenia swego kształtu psychologicznego bądź swojej pozycji w ramach życia duchowego,

¹⁹ Por. E.J. Kilmartin, *Christian Liturgy: Theology and Practice. I. Systematic Theology of Liturgy*, Kansas City 1988, s. 100–123.

²⁰ Na temat rozwoju pojęcia doświadczenia w duchowości chrześcijańskiej por. E. Falque, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris 2017.

²¹ H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979, s. 31.

²² H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 375.

²³ Tamże, s. 377.

a także z racji swojej transcendencji doświadczenie trynitarnie jawi się jako właściwy typ chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego²⁴.

TRÓJCA PRZEDMIOTEM DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

Czym jest mistyka? Na czym polega specyfika mistyki chrześcijańskiej? Właśnie na wskazaniu i uwypukleniu egzystencjalnym związku między tajemnicą Trójcy Świętej i doświadczeniem mistycznym polega odkrycie nowości, a więc także oryginalności i głębi mistyki chrześcijańskiej w stosunku do każdego innego analogicznego doświadczenia religijnego, które można spotkać zarówno w religiach starożytnych, jak i współczesnych. Już same słowa „mistyka” i „misterium” (tajemnica) są ze sobą wewnętrznie powiązane. Począwszy od kultów misteryjnych w epoce helleńskiej i rzymskiej, mistyka zawsze była powiązana ze zjawiskami religijnymi²⁵.

Rzeczownik „mistik” (*mystês*) i przymiotnik „mistyczny” (*mystikos*) pochodzą od greckiego czasownika *myein*, oznaczającego „zamknąć oczy lub usta”, aby nie mówić o tym, co się widziało lub słyszało. Obydwa pojęcia mają więc wspólny źródłosłów. Historycznie i semantycznie z tym czasownikiem łączy się także czasownik *myein*, oznaczający „wtajemniczyć”, „dać poznać tajemnice”, „wzbudzić ukryte działania”. *Mystês* świata greckiego to ktoś wprowadzony w tajemnice kultów misteryjnych i w sekrety, które nie miały być znane absolutnie nikomu.

W Piśmie Świętym *mystês* występuje tylko dwa razy (Mdr 8,4; 12,6), przy czym w drugim przypadku jest użyte w celu zdemaskowania aberracji religijnej obecnej w kultach kananejskich²⁶. W Ewangeliach synoptycznych pojęcie *mysterion* pojawia się tylko w jednym kontekście, gdy Jezus, zwracając się do apostołów, mówi do nich: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego” (Mk 4,11; Mt 13,11; Łk 8,10). Pojęcie częściej powraca w Listach św. Pawła, w których nie ma jednak żadnego związku z kultami ezoterycznymi świata greckiego i rzymskiego. „Tajemnica” (misterium) prawie zawsze oznacza u apostoła przedmiot objawienia Bożego, to znaczy manifestację i ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie zamysłu Bożego, który wcześniej pozostawał ukryty. Ta tajemnica posiada jednak

²⁴ Por. Ch.A. Bernard, *L'esperienza spirituale della Trinità*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, t. 2, Roma 1984, s. 319.

²⁵ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 249–259.

²⁶ Por. G. Finkenrath, *Mistero*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1989⁴, s. 1023–1027.

wymiar angażujący wierzącego, a tym samym kształtujący jego relację do Boga, którego ta tajemnica przybliża, mimo jej niewymowności i nieograniczoności²⁷.

Jeśli jednak chodzi o mistykę chrześcijańską – zanim przejdzie się na poziom psychologiczny lub nawet somatyczny, a więc także na poziom nadzwyczajnych charyzmatów i zjawisk psychosomatycznych, które nierzadko towarzyszą doświadczeniu mistycznemu – jej natura oraz charakterystyczne cechy i elementy, które jej dotyczą, muszą być analizowane i określane na poziomie właściwej dla niej specyficznej treści teologicznej. Tym, co w dziejach duchowości chrześcijańskiej określa mistykę, jest przede wszystkim przedmiot kontemplacji. Tradycyjnie mistyka jest definiowana jako „doświadczalne poznanie Boga, posiadane w ujęciu jednoczącej miłości”²⁸. Chodzi o doświadczenie niemające charakteru pojęciowego, ale o egzystencjalne przeżycie Boga w Jego naturze, łącznie z Jego rzeczywistością transcendentną oraz w Jego przymiotach (np. miłosierdzie). Mimo zróżnicowanych wyjaśnień tego doświadczenia teologowie są zgodni co do przyjmowania w nim pewnych wspólnych elementów, dzięki którym można opisać jego właściwości i charakter religijny. Jest to zatem

[...] doświadczenie Boga obecnego pod postacią poznania ogólnego, a zarazem zakrytego, bogatego i nasycającego – miłości przenikającej i opanowującej biernie duszę w jej wewnętrznej głębi; wywołuje ono wrażenie bierności pod wszechobecnym panowaniem Boga; zachodzi totalna niemożność wywołania, przedłużania bądź ponawiania takich doświadczeń, a także przewidzenia ich nadejścia i ich końca; nie można zatem wyrazić za pomocą języka potocznego doznanych wrażeń, a przede wszystkim przekazać ich w sposób wystarczająco jasny temu, kto nie doświadczył niczego podobnego²⁹.

Mimo tych ograniczeń i ich w pewnym sensie „negatywnego” znaczenia pozostaje prawdą, że zjawisko mistyczne jest „najwznioślejszą i najgłębszą manifestacją religii” i że „mistyka prowadzi nas do samego serca religii, z którą jest nierozzerwalnie związana”³⁰. Dlatego też odniesienie do mistyki posiada zasadnicze znaczenie dla Kościoła, a nawet do życia społecznego w wielości jego wymiarów. Karol Górski, prekursor i zasłużony badacz dziejów mistyki w Polsce, stwierdził wnikliwie i w pełni słusznie: „U podstaw wielkich ruchów religijnych czy kulturalnych tkwi takie czy inne ustosunkowanie do mistyki”³¹.

²⁷ Por. L. Bouyer, *Mysterion. Dal mister alla mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 15–51.

²⁸ J. Gerson, *O teologii mistycznej* [28, 6], tłum. M. Jakubowska, Kęty 2012, s. 129: „Cognitio experimentalis habita de Deo per amoris unitivi complexum”.

²⁹ J. de Guibert, *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, Roma 1992, s. 22.

³⁰ E. Ancilli, *Premessa*, w: *La mistica...*, t. 1, s. 11–12.

³¹ K. Górski, *Studia i materiały do dziejów duchowości*, Warszawa 1980, s. 9.

Mistyka jest „kosztującym doświadczeniem Absolutu”, jak – w duchu św. Bonawentury – stwierdził Jacques Maritain. Jest jednak tak samo prawdą, że tajemnica Trójcy Świętej, którą konstytuuje jedność Boga w rozróżnieniu i komunii trzech Osób Bożych: Ojca, Syna i Ducha Świętego, stanowi szczyt chrześcijaństwa i jego centrum. Świadczy o tym zarówno wyznanie wiary Kościoła, jak i cały dynamizm jego życia sakramentalnego i liturgicznego, na gruncie którego rodzi się i kształtuje osobista wędrówka doskonałości każdego chrześcijanina powołanego do służby Bożej i społecznej w miłości. Mistyka chrześcijańska jest w swej istocie mistyką trynitarną, gdyż wyrasta z trynitarnej wiary i z jej przeżywania w relacji do Boga Trójcy, jak i poszczególnych Osób Bożych.

Można więc tytułem syntezy przytoczyć następujący opis mistyki chrześcijańskiej, ukazujący jej naturę i specyfikę:

Mistyka chrześcijańska jest zapoczątkowana przez objawienie i przez działanie Boga, które zapewnia wiernemu możliwość boskiego zjednoczenia, urzeczywistniając je nie za pośrednictwem procesów naturalistycznych, ale przez udzielenie zasady życia nadprzyrodzonego, łaski, która udzielona w chrzcie zostaje przez mistyka uchwycona na poziomie świadomości, w szczególnym doświadczeniu absolutnie wlanym, a więc darmowym. Chrześcijaństwo ukazuje w mistyce swoją głęboką naturę i swoje ostateczne powołanie: spotkanie, posiadanie, oglądanie Boga, urzeczywistniane już na ziemi, jakby antycypację wieczności, przez wlanie czystej wiary i zespalającej miłości³².

W sensie ścisłym można zdefiniować mistykę chrześcijańską jako „doświadczenie Boga obecnego i nieskończonego, wywołane w duszy przez specjalne poruszenie Ducha Świętego”³³.

KRYTERIA MISTYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Szukając właściwego usytuowania mistyki chrześcijańskiej w relacji do pozachrześcijańskich przejawów mistyki i określenia różnicy w stosunku do nich, Hans Urs von Balthasar wskazał trzy podstawowe kryteria teologiczne określające specyfikę mistyki chrześcijańskiej i pozwalające dokonać jej weryfikacji i oceny³⁴.

³² E. Ancilli, *Premessa*, w: *La mistica...*, t. 1, s. 12.

³³ E. Ancilli, *La mistica alla ricerca di una definizione*, w: *La mistica...*, t. 1, s. 22.

³⁴ Por. H.U. von Balthasar, *Per determinare dove si collochi la mistica cristiana*, w: tenże, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici – IV*, Brescia 1979, s. 256–278.

Pierwsze z tych kryteriów dotyczy treści – chodzi mianowicie o prymat tajemnicy Jedyności i Troistości Boga łaskawie i zbawczo objawionego przez Jezusa Chrystusa. Wobec Niego od wierzącego jest wymagana pełna dyspozycyjność wiary jako odpowiedź na wezwanie Boga, by pójść za Jezusem Chrystusem jako archetypem posłuszeństwa w pełnieniu woli Ojca. Drugie kryterium dotyczy osobistego doświadczenia, którym dla każdego chrześcijanina przeżywającego swoją wiarę staje się tajemnica krzyża i zmartwychwstania Jezusa, a więc także wylanie darów Ducha Świętego w Kościele, mające swoje źródło w tajemnicy paschalnej Chrystusa. Na trzecim miejscu sytuują się, wyraźnie odróżnione od dwóch pierwszych kryteriów i im podporządkowane, „pewne szczególne doświadczenia udzielane poszczególnym wierzącym – ze względu na dobro innych – doświadczenia, które, aby zostały właściwie wykorzystane, zakładają wielką czystość intencji, podczas gdy same przez się nie stanowią one kryterium, aby weryfikować taką przejrzyistość intencji”³⁵.

Przywołane kryteria nabierają szczególnego znaczenia zarówno ze względu na to, by w ich perspektywie móc ocenić pewne nadzwyczajne techniki nastawione na osiągnięcie doświadczeń mistycznych, jak i ze względu na to, by dokonąć weryfikacji samej mistagogii chrześcijańskiej w relacji do danych biblijnych i teologicznych wiary Kościoła. Opierając się na dynamice objawienia biblijnego i dziejów zbawienia, trzeba zatem jednoznacznie powiedzieć, że to nie człowiek jako pierwszy podejmuje inicjatywę, aby wyruszyć na poszukiwanie Boga – aby spotkać Absolut. Przeciwnie, zawsze Bóg zwraca się nieoczekiwanie i dobrowolnie w kierunku człowieka i go poszukuje, aby go stworzyć, wyzwolić z grzechu i śmierci, aby go zbawić. Wybranie Abrama, Mojżesza i proroków, jak cała teologia przymierza i wcielenie Słowa, jasno potwierdzają tę ekonomię Boga zwracającego się do człowieka, do jego wolności i do jego osobistej odpowiedzialności. Dzieje zabawienia są nieustannym wychodzeniem Boga naprzeciw człowiekowi, co pozwala uznać, że to wychodzenie jest zasadniczym elementem Jego obrazu, a tym samym powinno być również wpisane w ludzkie odniesienie do Niego, a to z kolei powinno kształtować także właściwe myślenie teologiczne.

Przez słowo Boga, który łaskawie powołuje do istnienia i do łaski, człowiek jest wezwany jako osoba w pełni swojej indywidualności oraz jest pobudzany do udzielenia tak samo wolnej i odpowiedzialnej odpowiedzi; co więcej, chodzi o udzielenie Bogu odpowiedzi w miłości, która tylko w tej perspektywie staje się odpowiedzią pełną, na miarę przykładu danego przez Chrystusa. W tym sensie ma rację von Balthasar, gdy stwierdza, że ideałem doskonałości chrześcijańskiej jest szczerza dyspozycyjność wobec Boga:

³⁵ Tamże, s. 278.

Jeśli po chrześcijańsku „dyspozycyjność” jest odpowiedzią na wezwanie Boże, wówczas nie jest ona już punktem wyjścia inicjatywy ludzkiej, ale podłożem dla pojawienia się inicjatywy Boga, który chce postawić stopę na ziemi – w sercach. *Methodos* „pójścia za” jak za archetypem jest Chrystus, który przychodzi na świat, aby pełnić wolę Ojca, tym bardziej że – zgodnie z teologią Nowego Testamentu – Jego bycie człowiekiem jest już wyrazem Jego posłuszeństwa³⁶.

Dziewica Maryja przez swoje bezwarunkowe „tak”, wypowiedziane w odpowiedzi na słowo Boże, i działanie w niej Ducha Świętego jest pierwotnym, w pełni zrealizowanym, obrazem i wzorem tej obłubieńczej dyspozycyjności, oczekiwanej przez Jezusa ze względu na pójście za Nim w „ciemną noc” doświadczenia agonii i mroku krzyża³⁷.

Właściwie każdy chrześcijanin, na mocy chrztu udzielanego i przyjętego w imię Trójcy (Mt 28,19) i dzięki darowi Ducha Świętego, jest powołany do urzeczywistniania w swoim życiu – w perspektywie eschatologicznej – „doświadczalnego poznania Boga”, poznania Boga w Bogu, kontemplacji Boga w Jego niedostępnym i promieniującym świetle (por. 1 Tm 6,16). Już starotestamentalny psalmista wyznawał: „W Twej światłości oglądamy światłość” (Ps 36[35],10). Jezus w czasie ostatniej wieczerzy prosił Ojca, aby udzielił wierzącym w Niego daru życia wiecznego, to znaczy trynitarnego poznania Boga: „A to jest życie wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17,3). W tym samym kontekście św. Jan przytacza inne słowa Jezusa, stanowiące jakby syntezę całej duchowości chrześcijańskiej – naznaczonej trynitarnym zamieszkiwaniem Boga w człowieku – aż do najwznioślejszych doświadczeń mistycznych: „Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go i przyjdziemy do niego, i mieszkanie u niego uczynimy” (J 14,23). Najwznioślejszym celem całego życia chrześcijańskiego, a tym bardziej doświadczenia mistycznego, jest „współuczestnictwo [...] z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem” (1 J 1,4).

Święty Paweł z naciskiem stwierdza wielokrotnie, że chrześcijanie stali się podobni do trwałego mieszkania Boga Trójcy, który mieszka w człowieku uświęconym i usprawiedliwionym jak w świątyni. Ochrzczeni są więc „świątynią Bożą” (1 Kor 3,16–17), „świątą w Panu świątynią” (Ef 2,21) i „przybytkiem Ducha Świętego” (1 Kor 6,19). W ważnej wypowiedzi z Listu do Efezjan św. Paweł definiuje, odnosząc się do obrazu świątyni, trynitarną podstawę całego życia chrześcijańskiego, od jego narodzin do jego wypełnienia: „W Nim [Jezusie Chrystusie] zespalana cała budowla rośnie na świątą w Panu świątynię, w Nim i wy także

³⁶ Tamże, s. 269.

³⁷ Papież Jan Paweł II zwrócił uwagę na to zagadnienie w encyklice *Redemptoris Mater*, nr 17.

wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2,21–22). W tej duchowej budowlu Jezus Chrystus stanowi „żywy kamień”, „wybrany i drogocenny”, ale także chrześcijanie są „niby żywe kamienie”, a to oznacza, że „stanowią święte kapłaństwo, dla składania duchowych ofiar, miłych Bogu przez Jezusa Chrystusa” (1 P 2,4–6).

„EKSTAZA” I MISTYKA

Dzieje duchowości chrześcijańskiej potwierdzają, że człowiek miał i ma możliwość doświadczenia mistycznego sięgające aż do *ekstazy*, to znaczy aż do wyjścia z siebie i do bycia porwanym przez Boga³⁸. Jest to możliwe, ponieważ sam Bóg jako pierwszy dokonał „ekstazy” (*ek-stase*): w Jezusie Chrystusie wieczne Słowo stało się człowiekiem (J 1,14), Bóg dał się poznać w swoim wewnętrznym byciu jako Trójjedyny: Ojciec, Syn i Duch Święty. Słowo Boże wyszło z łona Ojca, aby zniżyć się do człowieka i niejako stanąć po jego stronie, a tym samym ostatecznie otworzyć przed nim dostęp do nieba. Na ludzkim obliczu Jezusa Chrystusa jaśniej chwała Boża, która z Jego oblicza, jak z najczystszej zwierciadła, rozlewa się w ludzkich sercach, umożliwiając poznanie chwały Boga, to znaczy Jego boskości (por. 2 Kor 4,6)³⁹.

Pierwsza prefacja na Boże Narodzenie bardzo jasno wyraża dynamikę zachodzącą między „ekstazą”, czyli manifestacją Boga w Jezusie Chrystusie, i „porwaniem”, czyli podniesieniem człowieka do Boga na mocy Jego czystego daru: „Przez tajemnicę Wcielonego Słowa zajaśniał oczom naszej duszy nowy blask Twojej światłości, abyśmy poznając Boga w widzialnej postaci, zostali przezeń porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”. Ekstazie Boga i Jego chwały – *kabôd* w Starym Testamencie, *doxa* w Nowym Testamencie – ze strony człowieka odpowiada percepcja, ogląd w wierze, a więc kontemplacja objawionej chwały Bożej. *Ek-stase* Boga, którą von Balthasar uczynił ośrodkiem swojej estetyki teologicznej, jest podstawą wiary i doświadczenia kontemplacyjnego, ponieważ Bóg sam z siebie przyjmuje postać, a w ten sposób pozwala się widzieć, słyszeć, dotykać (1 J 1,1)⁴⁰. Wszystkie aspekty ludzkie, zwłaszcza psychologiczne, nie są w tym przypadku wprost brane pod uwagę i opisywane – zostają one odkry-

³⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin „Summa Theologica”, Quaestiones II II 171–182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 1996, s. 389–395, 445–454.

³⁹ Por. G. Marchesi, *Sul volto di Cristo rifugle la Gloria del Padre (2 Kor 4,6)*, „La Civiltà Cattolica” 2001, t. 4, s. 240–253.

⁴⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała...*, t. 1, s. 278–286.

te dopiero wówczas, gdy dokonuje się bliższego poznania działania Boga, który zawsze działa odpowiednio do ludzkiej kondycji, do poziomu psychicznego i do wrażliwości człowieka. Wyrosła z tych badań psychologia mistyki przyczyniła się do głębszego poznania człowieka pod względem psychicznym. Odejście psychologii od zainteresowania zjawiskami religijnymi i mistycznymi przyczynia się do jej znacznego zubożenia.

Doświadczenie „porwania” do Boga, do poznania Go w wymiarze trynitarnym – otrzymane przez absolutnie darmowy dar Boga i przeżyte w różnych „stanach” duchowych i psychologicznych kontemplacji – zostało po raz pierwszy opisane przez św. Ignacego Loyolę. Za jego opisem poszli potem św. Jan od Krzyża i św. Teresa od Jezusa⁴¹. W autobiografii św. Ignacego znajdujemy następujące świadectwo:

Miał on wielkie nabożeństwo do Trójcy Przenajświętszej i codziennie odmawiał modlitwę do trzech Osób Boskich osobno. [...] I na całe życie pozostało mu to wrażenie, tak iż doznawał wielkiej pobożności, ilekroć modlił się do Trójcy Świętej⁴².

Wizje intelektualne i intuicje duchowe, których przedmiotem jest kontemplacja Trójcy, wpisują się dogłębnie w całą wędrówkę duchową św. Ignacego, począwszy od jego pobytu w Manresie aż do słynnej wizji w La Storta pod Rzymem w listopadzie 1537 roku. Potem miały one jeszcze swoją kontynuację i konkretyzację. W swoich doświadczeniach św. Ignacy czuł bezpośrednią i osobową więź z Trójcą Przenajświętszą, której doświadczał zwłaszcza w czasie Mszy Świętej. Zanotował między innymi:

Doznawałem też wielkich oświeceń duchowych, iż mi się zdawało, że tak [wszystko] pojmuję, jakby już nie było nic więcej do poznania w przedmiocie Trójcy Przenajświętszej. A przyczyną tego było to, że przedtem, chcąc znaleźć pobożność w Trójcy Świętej, nie chciałem już szukać ani znaleźć w modlitwie do Ojca i nie przykładałem się do tego, bo mi się zdawało, że nie ma pociechy ani nawiedzenia w Trójcy Przenajświętszej. Ale w tej mszy poznałem, odczułem albo zobaczyłem, *Dominus scit* (2 Kor 12,2), że gdy się mówi do Ojca, gdy się widzi, że jest On Osobą Trójcy Przenajświętszej, że to pociąga do miłości całej Trójcy, i to tym bardziej że inne osoby są w Nim co do istoty. To samo odczuwałem w modlitwie do Syna, to samo w modlitwie do Ducha Świętego, radując się każdą [z Osób Boskich], doznając pociech i przypisując je [wszystkim trzem Osobom] i weseląc się, że pochodzą one od wszystkich trzech⁴³.

⁴¹ Por. Ch.A. Bernard, *L'esperienza spirituale della Trinità*, w: *La mistica...*, s. 296.

⁴² Ignacy Loyola, *Opowieść pielgrzyma, czyli autobiografia* [28], w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1: *Komentarze*, oprac. M. Bednarz, przy współpracy S. Filipowicza, R. Skórki, Kraków 1968, s. 191–192.

⁴³ Ignacy Loyola, *Dziennik duchowy* [21 lutego 1544 r.], w: tenże, *Pisma wybrane...*, s. 333.

Święta Teresa z Avila, pisząc o swoim „małżeństwie duchowym”, przez które dzięki przychylności Bożej została wprowadzona do „mieszkania” Bożego, stwierdza:

Poprzez widzenie intelektualne, poprzez pewien rodzaj uobecnienia prawdy, ukazuje jej się Najświętsza Trójca, wszystkie Trzy Osoby – dzięki pewnemu rozplómienu, które najpierw przychodzi do jej ducha na sposób obłoku o przeogromnej jasności – oraz te Osoby oddzielnie, poprzez zadziwiającą znajomość [Ich], która zostaje dana duszy, i rozumie z największą [pewnością] prawdy, że wszystkie Trzy Osoby są jedną substancją i jedną mocą, i jedną wiedzą, i jednym jedynym Bogiem⁴⁴.

Ta wizja intelektualna św. Teresy jest jednym z najbardziej wymownych świadectw, że doświadczenie mistyki chrześcijańskiej ma swój przedmiot formalny w wizji Trójcy Świętej, streszczonej w symbolu wiary Kościoła.

SYMBOL WIARY I EKSTAZA

Jaka relacja zachodzi między wiarą chrześcijańską i doświadczeniem mistycznym? Między poznaniem Boga „oczami wiary” i jego poznaniem doświadczonego osobowo i zmysłowo przez mistyków? Czy zachodzi przeciwstawienie między wiarą i kontemplacją mistyczną? Protestantka teologia dialektyczna – np. Emil Bruner – dokonała radykalnego przeciwstawienia między słowem Bożym przyjętym w czystej wierze a mistyką opartą na doświadczeniu religijnym⁴⁵. W ogólnej perspektywie protestanckiej mistyka jest zjawiskiem właściwym dla religii niechrześcijańskich, będąc prostym owocem technik oczyszczenia wewnętrznego i podniesienia duszy, osiągniętych dzięki osobistemu wysiłkowi ze szkodą dla darmości łaski i usprawiedliwienia; dziedzina wiary chrześcijańskiej byłaby natomiast zdominowana jedynie przez „pro-roctwo”, to znaczy przez przekazywanie słowa Bożego przyjętego w wierze. Karl Barth pytał krytycznie w tym samym duchu: „Głębokość, którą osiąga mistyka, może być tajemnicą świata lub jego duszy, ale co ma ona wspólnego z głębokością Boga?”⁴⁶.

Z takiego ujęcia wynika radykalna alternatywa protestantyzmu: albo Ewangelia, albo kontemplacja – albo wiara, albo mistyka. Odnosnie do mistyki chrześci-

⁴⁴ Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny, czyli Mieszkania* [7, 6], tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2009, s. 264 (Dzieła Wszystkie, 2).

⁴⁵ Por. E. Bruner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924.

⁴⁶ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. 1/2, Zürich 1945, s. 839.

jańskiej protestantyzm pozostaje więc głęboko nieufny. To pozbawienie teologii wszelkiego elementu kontemplacyjnego w protestantyzmie von Balthasar określił jako „odestetyzowanie teologii”, wyjaśniając:

W odniesieniu do naszego problemu oznacza to alternatywę między radykalną deestetyzacją i paradoksalną estetyzacją teologii, która wewnętrznie woła o nowe, oczyszczające obrazoburstwo. Deestetyzacja dokonuje się w postaci dawnej ortodoksji, która ciągle atakuje wszystkie wyrażone i przyjęte formy religii – poczynając od *justitia mere imputativa* (Melanchton), aż po odrzucenie wszelkich ludzkich „naczyń” i „postaci” łaski w liturgii i zwyczajach na korzyść samej „wewnętrzności” wiary⁴⁷.

W świetle teologii protestanckiej cały świat zewnętrzny postrzegany zmysłowo, a więc także dzieje ludzkie i „to, co czynione” przez człowieka, zostaje pozbawione znaczenia na korzyść czystej wewnętrzności subiektywnej.

Przeciw redukcjom teologii protestanckiej i przeciw pojawiającemu się niekiedy jednostronnemu akcentowaniu „mistycyzmu” w chrześcijaństwie⁴⁸, należy jednoznacznie podkreślić, że nie istnieje żadne przeciwstawienie między wiarą chrześcijańską i jej autentycznym doświadczeniem mistycznym. Co więcej,

[...] chrześcijańskie doświadczenie mistyczne jest formą, sposobem wyrażenia wiary, możliwym, ale niekoniecznym. Chrześcijanina nie definiuje się więc, opierając się na doświadczeniu mistycznym. Doświadczenie chrześcijańskie nie jest uczuciem religijnym ani też techniką przekraczania siebie lub pełnego posiadania siebie, nawet jeśli te aspekty mogą być interesujące. Tym, co określa doświadczenie chrześcijańskie, jest jego spójność z wiarą. Jeśli więc chodzi o chrześcijańskie doświadczenie mistyczne, nigdy nie będzie ono przekroczeniem wiary: ani wiary obiektywnej [...], ani wiary subiektywnej – rozumianej jako łaska wiary. Mistyk nie posiada wizji uszczęśliwiającej, ale doświadcza szczególnego sposobu przeżywania rzeczywistości wiary. W obecnym doświadczeniu mistyk nigdy nie wykracza poza wiarę, nadzieję i miłość, w związku z czym tym, co określa chrześcijanina, nigdy nie będzie mogło być doświadczenie mistyczne, ale będzie to zawsze wiara, nadzieja i miłość. Nie ma więc chrześcijańskiego doświadczenia mistycznego poza doświadczeniem w ramach wiary⁴⁹.

Święty Jan od Krzyża, mistyk „nocy ciemnej”, tak mówi o wierze w relacji do mistycznego rozumienia Trójcy Świętej:

⁴⁷ H.U. von Balthasar, *Chwała...*, s. 41.

⁴⁸ Por. Th. Merton, *Drogowskazy. Falszywa mistyka, mistycyzm, pokój monastyczny*, Wrocław 1998.

⁴⁹ G. Moiola, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1994, s. 73.

[Wiara] jest jedynym, proporcjonalnie najodpowiedniejszym, środkiem zjednoczenia duszy z Bogiem. Takie bowiem jest podobieństwo między wiarą a Bogiem, jak między Bogiem widzianym (w widzeniu uszczęśliwiającym, które będzie w niebie) a poznawanym przez wiarę. Bóg jest nieskończony i wiara takim Go nam przedstawia. Bóg jest jeden w trzech Osobach i wiara podaje Go nam Troistego w jedności. Bóg jest ciemnością dla naszego rozumu i wiara również oślepia i pozbawia światła nasz rozum. Tak więc, przez ten sam środek, objawia się Bóg duszy w boskim świetle, przewyższającym wszelkie zrozumienie. Dlatego im większą wiarę ma dusza, tym więcej jest z Bogiem zjednoczona⁵⁰.

Henri de Lubac, odwołując się do doświadczenia kontemplacyjnego św. Jana od Krzyża, stwierdza: „Mistyka jest wewnętrzną wiarą przez uwewnętrznienie tajemnicy” i „im bardziej postępuje się w doświadczeniu wewnętrznym, tym głębiej wnika się w wiarę”; ponadto zasadnicze znaczenie ma podkreślenie, że „doświadczenie mistyczne chrześcijanina nie jest pogłębieniem *siebie*: ono jest w sercu jego bytu pogłębieniem *wiary*”⁵¹, to znaczy niewymownej tajemnicy Boga Trójcy objawionej widzialnie przez Jezusa Chrystusa (por. J 1,18; 6,46; 1 J 4,12). To objawienie zostało niejako skondensowane w credo Kościoła i dane do dyspozycji wierzącym.

Droga mistyki chrześcijańskiej pozostaje więc zawsze drogą „czystej wiary”, jak nazywa ją Fénelon⁵²; jest ona pełną dyspozycyjnością w stosunku do słowa Boga i do pełnienia Jego woli, całkowitą przejrzystością – w coraz czystszej i coraz bardziej bezinteresownej miłości – nastawiona na nadprzyrodzony dar łaski Bożej i na działanie Ducha Świętego. Droga oglądu wiary, podtrzymywanej i ożywianej przez miłość nadprzyrodzoną, jest tą, którą wnikliwie ukazał św. Augustyn, gdy stwierdził, że dostęp do kontemplacji Boga Trójcy otwiera się przed człowiekiem w znaku miłości: „Tak, widzisz Trójcę, jeśli widzisz miłość. [...] Miłość zakłada kogoś, kto kocha, a miłością kocha się coś. Oto trzy rzeczywistości: Miłujący, Miłowany i Miłość”⁵³. W trynitarniej tajemnicy Boga są nimi Ojciec, Syn i Duch Święty, wspólna Miłość Ojca i Syna.

Mistyka chrześcijańska rozumiana jako doświadczenie Boga nie tylko nie wychodzi poza porządek wiary, ale sytuuje się „wewnątrz logiki życia wiary. Nie żywi się niczym innym: przyjmuje ona tajemnicę, nie dlatego że jest wyznawa-

⁵⁰ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* [2, 9, 1], w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2014⁸, s. 265.

⁵¹ H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano...*, s. 22–24.

⁵² Por. Fénelon, *Oeuvres spirituelles*, t. 4, Nancy 1835, s. 132–135.

⁵³ Augustyn, *De Trinitate* 8, 8, 12 i 9, 14, PL 42, 958–960.

na ustami, ale w sensie właściwym – ponieważ jest przeżywana”⁵⁴. Doświadczenie mistyczne, nawet najwznioślejsze, przeżywane jako „zaślubiny duchowe” z Bogiem, jest właściwe dla chrześcijanina, który postępuje „według wiary, a nie dzięki widzeniu” (2 Kor 5,7), to znaczy gdy naśladuje Jezusa Chrystusa i w wierności zmierza do stania się doskonałym, jak doskonały jest Ojciec niebieski (por. Mt 5,48). Święty Jan od Krzyża podkreśla:

Postęp bowiem to nic innego jak tylko naśladowanie Chrystusa, który „jest drogą, prawdą i życiem i nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przez Niego”, jak to sam mówi przez św. Jana (14,6). [...] Nie jest więc oznaką dobrego ducha, jeśli ktoś chce iść przez słodkości i wygody, uciekając od naśladowania Chrystusa⁵⁵.

„Nie ma więc bardziej wyjątkowego daru Bożego niż miłość” – stwierdza św. Augustyn w *De Trinitate*, tak rozwijając tę ideę: „Miłością, która jest darem Bożym i którą jest Bóg, jest właściwie Duch Święty, przez którego zostaje wylana w naszych sercach miłość Boża, sprawiając, że cała Trójca mieszka (*inhabitet*) w nas” jak w świątyni⁵⁶. Podobnie wyjaśnia św. Tomasz z Akwinu: „Miłość jest pierwszym darem, na mocy którego są nam dawane wszystkie darmowe dary. Ponieważ jest ustalone, że Duch Święty pochodzi jako miłość, pochodzi także jako pierwszy dar”⁵⁷.

Cała teologia biblijna daje szerokie potwierdzenie nieodłącznej obecności wiary w mistycznym doświadczeniu Boga. Wystarczy pomyśleć o mistycznej kontemplacji Boga przeżywanej przez św. Pawła, o czym wielokrotnie sam zaświadcza w swoich pismach, nadając szerokie znaczenie prymatowi czystej wiary, aby wejść do królestwa Bożego i aby zostać usprawiedliwionym. Apostoł stale podkreśla swoje niezmiernie pragnienie zjednoczenia z Chrystusem w życiu i w śmierci, w radości i w bólu, w działalności apostołskiej i w ludzkich porażkach. Najgłębszym dążeniem Apostoła Narodów było stracić wszystko „ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, mojego Pana”, dlatego – kontynuuje – „dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim – nie mając mojej sprawiedliwości, pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość, otrzymaną dzięki wierze w Chrystusa” (Flp 3,8–9). Nawiązując do swego pierwszego doświadczenia mistycznego pod Damaszkiem, apostoł podsumowuje swoje wyznanie, tak określając cel swoich

⁵⁴ H. de Lubac, *Mistica e mistero cristiano...*, s. 20.

⁵⁵ Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel* [2, 7, 8], w: tenże, *Dzieła*, s. 258; por. J.S. Pelczar, *O mistyce*, Kraków 2014, s. 26–27.

⁵⁶ Augustyn, *De Trinitate* 15, 18, 32, PL 42, 1083.

⁵⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I q. 36 a. 2.

dążeń wypływających z dogłębnie przeżywanej wiary: „Abym też [to] zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa” (Flp 3,12).

Święty Paweł łączy w sposób nierozdzielny wiarę i poznanie Chrystusa, którego doświadczył także widzialnie i zmysłowo w czasie Jego zjawień się jako Zmartwychwstałego. Nie waha się on mówić o swoich nadzwyczajnych wizjach mistycznych, o tym, że „został porwany aż do trzeciego nieba” (2 Kor 12,2). W doświadczeniu mistycznym, jako wewnętrznej komunii z Bogiem, św. Paweł przyznaje prymat nie dążeniu i wysiłkowi człowieka, by dojść do Boga, ale przede wszystkim całkowicie wolnej inicjatywie Boga, który pozwala się poznać człowiekowi, objawiając w Jezusie Chrystusie swoją „ukrytą” tajemnicę (1 Kor 2,7; Ef 3,9; Rz 16,25–27). Wszystko to zakłada szczególny i oryginalny obraz Boga, który warunkuje nowe pojęcie „mistyki”⁵⁸. Bóg Pawła i chrześcijan nie jest już odległym i niedostępnym bóstwem klasycznej filozofii greckiej, nie jest bezosobową i panteistyczną zasadą uniwersalną stoików ani też mitycznym i naturalistycznym bóstwem kultów misteryjnych, czy wreszcie jakimś dobrym bogiem dualistycznie przeciwnym złej istocie bożej, usiłującej wszystko sobie podporządkować jak w gnostycyzmie. Apostoł nie zachowuje w swojej teologii także rygorystycznej transcendencji Boga żydowskiego, który co najwyżej usiłuje uczynić z ludzkiego zachowywania Prawa miarę wspólnoty z sobą. Dla Pawła Bóg jest przede wszystkim „Ojcem Pana Jezusa Chrystusa” (2 Kor 1,3; 11,31; Rz 15,6; Kol 1,3; Ef 1,3), dzięki czemu także ochrzczony może zwracać się do Niego zażyłym wezwaniem „Ojcze”, tym bardziej że otrzymał w swoim sercu „Ducha Jego Syna” (por. Ga 4,6; Rz 8,15). Wszystko to oznacza, że Bóg wyszedł już na spotkanie człowiekowi, przechodząc przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa oraz stale pozostaje otwarty na zintensyfikowanie ludzkiej relacji w stosunku do Niego. W każdym jednak razie pozostaje nienaruszone pryncypium, że pierwszy kontakt człowieka z Bogiem łaski dokonuje się przez wiarę w Niego i w Jego interwencję zbawczą dokonaną w Jezusie Chrystusie. Dla św. Pawła kluczową sprawą w każdej sytuacji pozostaje obrona prymatu wiary, a zwłaszcza jego pozytywne utrwalenie, którego potwierdzeniem jest jej przeżywanie w miłości (por. Ga 5,8).

ZAKOŃCZENIE

Jak wszystkie charyzmaty duchowe, także mistyczny dar kontemplacji własnej nie tylko jest dawany ze względu na uświęcenie osobiste, ale posiada także

⁵⁸ Por. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930; Ch.A. Bernard, *San Paolo mistico e apostolo*, Milano 2000; F. Pieri, *L'itinerario di cristificazione di Paolo di Tarso. Caratteristiche di una esperienza di Dio*, Roma 2011.

funkcję eklezjalną i społeczną, a nawet kulturową, to znaczy służy uświęceniu innych. Oddziaływanie zbawcze słowa Bożego, dyspozycyjność w stosunku do Boga, rezygnacja z siebie, aby zrobić Mu miejsce, są także wyrazem gotowości do podejmowania na nowo służby Bożej i poświęcenia się dla braci. Miłość do Boga i do braci jest cnotą, która oświeca każde głębokie doświadczenie mistyczne i w niej to doświadczenie się wyraża odpowiednio do okoliczności duchowych i eklezjalnych, w których znajduje się mityk. Jest to mistyka służby na rzecz Boga i Chrystusa, a także Kościoła. Taką mistykę można spotkać u wielu świętych w Kościele. W sposób szczególny można zauważyć, że najwznioślejsza mistyka, z punktu widzenia przedmiotowego, zawsze ma odniesienie do Trójcy Przenajświętszej. Niemniej jednak to najwyższe odniesienie do Boga staje się także charyzmatyczną służbą na rzecz bliźnich, kształtując ogólne ukierunkowanie życia chrześcijańskiego w Kościele.

Wobec charyzmatycznego działania Bożego, które wyraża się w doświadczeniu mistycznym, dusza duchowa czuje zwłaszcza wezwanie do podjęcia służby na rzecz Boga i włączenia w nią wszystkich swoich władz duchowych: intelektualnych, wolitywnych i zmysłowych. W takim przypadku doświadczenie mistyczne wyzwała rzeczywistość w świetle prymatu Boga wszystkie swoje możliwości apostołskie w służbie królestwa Boga i Jego chwały. Na tym poziomie doświadczenie mistyczne, charakteryzujące się zakorzenioną w wierze i miłości kontemplacją Trójcy Przenajświętszej, zachowuje swój charakter świadectwa wiary danego przez Boga Kościołowi w wędrówce oczyszczenia, aby mógł w końcu dojść do swego celu – niebieskiego Jeruzalem, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

BIBLIOGRAFIA

- Ancilli E., *La mistica alla ricerca di una definizione*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, t. 1, Roma 1984, s. 17–40.
- Atanazy, *Listy do Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 2).
- Augustyn, *De Trinitate*, PL 42.
- Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu ojców*, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2010 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 53).
- Balthasar H.U. von, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976.
- Balthasar H.U. von, *Lo Spirito e l'istituzione. Saggi teologici – IV*, Brescia 1979.
- Balthasar H.U. von, *Thomas und die Charismatik. Kommentar zu Thomas von Aquin „Summa Theologica”, Quaestiones II II 171–182. Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 1996.

- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.
- Barth K., *Kirchliche Dogmatik*, t. 1/2, Zürich 1945.
- Bernard Ch.A., *L'esperienza spirituale della Trinità*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Pappozzi, t. 2, Roma 1984, s. 295–321.
- Bernard Ch.A., *San Paolo mistico e apostolo*, Milano 2000.
- Bouyer L., *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano 1998.
- Brunner E., *Die Mystik und das Wort*, Tübingen 1924.
- Castellano Cervera J., *Il mistero di Dio Uno e Trino nella testimonianza dei mistici cristiani*, w: *Il Dio di Gesù Cristo*, red. G.M. Zangi, Roma 1982, s. 253–274.
- Claudel P., *Le Cantique des cantiques*, Paris 1954.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988.
- Falque E., *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris 2017.
- Fénélon, *Oeuvres spirituelles*, t. 4, Nancy 1835.
- Finkenrath G., *Mistero*, w: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1989⁴.
- Gerson J., *O teologii mistycznej*, tłum. M. Jakubowska, Kęty 2012.
- Guibert J. de, *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, Roma 1992.
- Hahn A., Hahn G.L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897³.
- Ignacy Loyola, *Pisma wybrane*, t. 1: *Komentarze*, oprac. M. Bednarz, przy współpracy S. Filipowicza, R. Skórki, Kraków 1968.
- Jalabert L., Montereau R., *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris 1929.
- Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2014⁸.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*.
- Jungmann J.A., *Catechetica*, Roma 1956.
- Kilmartin E.J., *Christian Liturgy: Theology and Practice. I. Systematic Theology of Liturgy*, Kansas City 1988.
- Królikowski J., *Tajemnica Trójjedynego. Studia z teologii trynitarniej*, Kraków 2015 (Ministerium Expositionis, 2).
- Lubac H. de, *La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*, Paris 1969.
- Lubac H. de, *Mistica e mistero cristiano*, Milano 1979.
- Marchesi G., *Sul volto di Cristo rifulge la Gloria del Padre (2 Kor 4,6)*, „La Civiltà Cattolica” 2001, t. 4, s. 240–253.

- Merton Th., *Drogowskazy. Falszywa mistyka, mistycyzm, pokój monastyczny*, Wrocław 1998.
- Moioli G., *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 1994.
- Pelczar J.S., *O mistyce*, Kraków 2014.
- Peri V., *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, red. M. Ferrari, t. 2, Roma–Padova 2002 (Medioevo e Umanesimo, 108).
- Pieri F., *L'itinerario di cristificazione di Paolo di Tarso. Caratteristiche di una esperienza di Dio*, Roma 2011.
- Pseudo-Augustyn, *Sermo* 241, PL 39, 2190–2191.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. 7, Einsiedeln 1966.
- Ruh K., *Storia della mistica occidentale*, t. 1: *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Milano 1995.
- Scheele P.-W., *Schwester Maria Julitta Ritz. Maria und Marta zugleich*, Würzburg 2017.
- Schweitzer A., *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.
- Starowieyski M., *Legenda o powstaniu Składu Apostolskiego*, w: *Symbol Apostolski w nauczaniu i sztuce Kościoła*, red. R. Knapiński, Lublin 1997, s. 51–62.
- Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny, czyli Mieszkania*, tłum. D. Wandzioch, W. Ciak, Poznań 2009 (Dzieła Wszystkie, 2).
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Wybrane księgi symboliczne Kościoła ewangelicko-augsburskiego*, tłum. A. Wantuła, W. Niemczyk, Warszawa 1980.

TRÓJCA ŚWIĘTA I DOŚWIADCZENIE MISTYCZNE

Streszczenie

Tajemnica Trójcy Świętej stanowi transcendentną i pierwotną zasadę dziejów zbawienia oraz pierwszy przedmiot wiary chrześcijańskiej. W relacji do tej tajemnicy kształtuje się wiara i życie chrześcijańskie. Można więc mówić o prymacie Trójcy Świętej w wierze, na co wskazuje kształtowanie się doktryny chrześcijańskiej oraz nadawany jej stopniowo kształt. Warto więc zwrócić uwagę na to, że Trójca Święta jest także przedmiotem doświadczenia mistycznego. Począwszy od Nowego Testamentu, zwłaszcza od św. Pawła, stopniowo dojrzenia w Kościele przekonanie, że najwznioślejsza relacja z Bogiem, którą jest relacja mistyczna, musi mieć charakter trynitarny. Wskazują na to wypracowane w teologii kryteria mistyki chrześcijańskiej. Szczególnym wyrazem doświadczenia mistycznego jest „ekstaza”. Zakorzenia się ona w symbolu wiary, który syntetycznie ukazuje przedmiot wiary, czyli Trójcę Świętą wraz ze specyfiką jej działania zbawczego. Zniżenie się Boga do człowieka stanowi podstawę opartego na wierze wznoszenia się człowieka do Boga. We właściwym znaczeniu to zagadnienie znajduje uzasadnienie w doświadczeniu i w teologii Pawła Apostoła.

Słowa kluczowe: Trójca, symbol wiary, wiara, mistyka, ekstaza, doświadczenie

THE HOLY TRINITY AND THE MYSTICAL EXPERIENCE

Summary

The mystery of the Holy Trinity constitutes a transcendental and original principle of the history of salvation and the first subject of Christian faith. Christian faith and Christian life are both shaped in relation to this mystery. Therefore we can speak about the primacy of the Holy Trinity in the faith, which finds its expression in the gradual development and in the overall shape of Christian doctrine. It is worth noticing, that the Holy Trinity is also a subject of mystical experience. Starting with the New Testament, especially St. Paul, we can observe in the Church a progressive development of the conviction that the most elevated relation with God, that is mystical relation, has to be Trinitarian in character. It has been shown by the criteria of the Christian mysticism elaborated in theology. A special manifestation of the mystical experience is “ecstasy”. It is rooted in the symbol of faith which synthetically reveals the subject of faith, that is the Holy Trinity together with the specific character of Its redemptive action. God’s lowering towards man constitutes the foundation of the based on faith, man’s rising towards God. In the proper meaning this issue finds its justification in the experience and theology of Paul the Apostle.

Keywords: Trinity, symbol of faith, faith, mysticism, ecstasy, experience

Fr. Sylwester Jaśkiewicz*
KUL, Lublin

GOD'S LOVE IN THE TEACHING OF CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI

The article presents the subject of God's love in Cardinal Wyszyński's teaching. Primate Wyszyński puts God's love at the very center of his theological thought. The theme of God's love is discussed in seven sections: the first of them refers to the most famous words of Saint John's "Deus Caritas est" (1 Jn 4:8,16), which are a short and brief definition of God; the second section develops Cardinal Wyszyński's statement that there was a "time" in which only Love existed; the third section concerns the impartation of God's love; fourth section describes the love of the Father; fifth section speaks of the greatest Love, which is the Incarnate Son of God, Jesus Christ; section six focuses on the Holy Spirit, who is the Spirit of Love; the last section speaks of Mary, Mother of Beautiful Love. The whole ends with the summary. In his teachings on the love of God, Cardinal Wyszyński started with the inner life of the Triune God, with the Person of the Father, and then focuses on the salvific mission of the Son of God and the sanctifying action of the Holy Spirit. In this way, he appreciates both the category of God the Father and God as a Father full of love.

Cardinal Stefan Wyszyński was deeply convinced of the timeless value of love in the human life, and therefore reflected on it not only on the theological, but also on the metaphysical, psychosomatic, ethical and social levels. In his integral vision of love, although natural love and supernatural love complement each other, supernatural love is always the measure and criterion of natural love. Speaking of love, often and on various occasions, he expressed it in the character of: love

* Father Sylwester Jaśkiewicz – a dogmatician, lecturer at the Higher Theological Seminary in Radom (KUL), Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, ITR in Radom at the PWT in Warsaw; he deals with Trinitarian Theology, Christology, ecclesiology, mariology, eschatology and the legacy of St. Augustine: e-mail: sylwej@wp.pl; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4941-3610>.

of God in himself, the love of God for man, the love of man for God, and the love of people among themselves. Although, as a sociologist, he paid special attention to man and human affairs, as a man of unbreakable faith and a shepherd of the Church, he was fascinated by the depth of the mystery of love and therefore of God himself. The awareness that we are dealing with a mystery in relation to the love of God seems to be best confirmed by the gradual crossing of its threshold, the frequent pausing and returning to the same content – not to feel satisfied with the discovery of truth, but rather to rejoice in the fact of finding it and share that joy with others.

The theme of God's love is related not only to the answer to the question: what is it? or: what is this love manifested in? but also to the answer to the even more important question: who is the One to whom this love belongs in its essence? In this way, we can clearly see how much the problem of the love of God must be understood integrally, that is, not only in its manifestations, not only in relation to this world, but also in its ultimate source, that is, in the full happiness of sharing in the life of the Trinity, in its essential love. Everyone is called to live in the image and likeness of the Trinity, that is, to love, especially as a baptized person mystically bound to Christ through His Church. The knowledge of the full truth of the unifying love of the Trinity requires the formation of a new consciousness, and in this task, according to Cardinal Wyszyński, priests bear a special mission, because "We are at the service of the love of Christ, *Vicarii Caritatis Christi*, and it is up to us to pass on the flow of love from the heart of the Trinity to all hearts."¹

Even though Cardinal Wyszyński did not leave any treaty on the Trinity, humbly confessing his ordinary lack of strength, he often valued its practical form in the form of the *signaculo Sanctae Trinitatis* received during Baptism. The supernatural life of God, the life in the Trinity begins in man by the will of Christ already at the moment of Baptism and is in its essence a Trinitarian life, that is, a life in God the Father, Son and Holy Spirit. This life has its beginning on earth, but has no end in this world. Hence, the request of the Primate seems so timely:

May it be plain to see for the People of God how much the Father desires the return of all his children to the Father's womb; may they see how the Son of God, animated by his love for the Father, works in a saving effort to bring us back to the Father; may they feel the fire of love of the Spirit of the Comforter who renews the face of the earth, so that all things may be in the image and likeness of God.²

In this way, also the Theophanic character of God's love is appreciated.

¹ S. Wyszyński, *List do moich kapłanów*, part. I: *Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paris 1969, p. 97.

² *Ibidem*, p. 100.

The problem of God's love in Cardinal Wyszyński's kerygmatic theology,³ with the exception of a few papers, constituting a part of larger studies,⁴ still remains on the margin of current research, even though many years ago Czesław Bartnik postulated a Trinitarian revaluation of Wyszyński's theological thought.⁵ In order to give a general outline of this issue, out of Cardinal Wyszyński's extensive pastoral teaching, those of his sermons, speeches and pastoral letters which seem to be of particular importance for the issue under consideration will be selected.⁶ Even the choice of quotations seems to be quite a difficult task, especially because of the Primate's theological directive, extremely original and full of apostolic zeal, expressed in the words: "I just have to look at everything through the eyes of the child of God, who sees God's anticipating love everywhere."⁷

³ The study of kerygmatic theology, as Cardinal Wyszyński's pastoral teaching is often called, oriented directly towards Christian formation, from the point of view of dogmatic theology, besides its undoubted limitations, has the advantage of showing very clearly not only how to make the best known definitions understandable, but also how to transform mental effort into a deeper love for God.

⁴ Cf. J. Ewartowska, *Boże Ojcostwo wewnątrzną zasadą refleksji teologicznej Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Collectanea Theologica” 71 (2001) No. 4, p. 39–57; J. Strojny, *Aspekty teologiczne Aktu Oddania Matce Najświętszej. Stefan Kardynał Wyszyński – Stoczek Warmiński*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003), p. 151–160; B. Trzaskalska, *Eucharystia znakiem miłości w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Warszawa 1996 (Master Thesis – typescript in the collection of Instytut Prymasowski SKW in Warsaw).

⁵ Cf. C.S. Bartnik, *Zarys myśli teologicznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1981) vol. 97, p. 223–224.

⁶ Cf. S. Wyszyński, *Będziesz miłował*, Warszawa, 21.09.1961, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *W obronie człowieczeństwa wolnego. Przemówienia do prawników i do lekarzy*, ed. bp A.F. Dziuba, Warszawa 2013, p. 124–127; idem, *Bóg nas pierwszy umiłował*, Jasna Góra, 21.09.1975, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *Czego potrzeba ci młodzi. Przemówienia i homilie wygłoszone na Jasnej Górze. Słowo wstępne Kardynał Józef Glemp Prymas Polski*, ed. bp A.F. Dziuba, Warszawa 2009, p. 402–409; idem, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993; idem, *Miłość na co dzień*, pt. I–II, Rzym 1971; idem, *Na miłość Bożą – ratujmy ludzi*, Warszawa, 12.03.1967, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *W obronie...*, p. 286–296; idem, *Uczcie się kochać...*, Inauguracja roku akademickiego, 6.10.1957, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *Nie chcecie łatwego życia. Konferencje i homilie wygłoszone w kościele akademickim świętej Anny do studentów*, ed. bp A.F. Dziuba, Warszawa 2007, p. 15–23; idem, *Zmaganie się sprawiedliwości i miłości. Zwycięstwo miłości*, Warszawa, 6.04.1968, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *W obronie...*, p. 317–324.

⁷ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 69; cf. J. Lewandowski, *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1988, p. 95.

DEUS CARITAS EST – A CONCISE AND SHORT DEFINITION

From an early age, and especially throughout his priestly years, the liturgy was for Cardinal Wyszyński a primary opportunity to reflect on the mystery of God's love. The cycle of mysteries of Jesus' earthly life celebrated every year, from Christmas to Ascension together with various celebrations, was an excellent opportunity for in-depth reflection.⁸ The leading role in this reflection was played by the Trinitarian Creed, that is, the Creed in the form of both the "Apostles' Creed" and the Nicene-Constantinopolitan Creed. Although, on the one hand, the Cardinal regrets a little the difficulty of assimilating some of the terms and phrases of the Christian faith, on the other hand, he is well aware of the important role they play.

People are concerned about who God is? They create hundreds of terms. From a young child, we have been imbued with the awareness that God is the Most Perfect Being, the Creator of Heaven and Earth, Lord of all things. And I was taught that in my childhood. Man accepts this, even though he does not know what a being is, he does not understand what perfection is, what the power of creation and rule is expressed in.⁹

The transmission or the memorization of the basic contents of the faith is a reference to the ancient tradition of the Church, to the so-called *traditio Symboli*, that is, to its "transmission" to the catechumens and the subsequent *redditio*, that is, to the "giving back" of the Symbol of faith. Since the Christian faith is not knowledge, it cannot be learned or fully understood. Its systematized contents, however, are an irreplaceable aid, so that man does not get lost in his thoughts.

For Cardinal Wyszyński the encounter with the living Word of God, that is Christ, in whom God revealed Himself and the mystery of his unfathomable love, had the greatest impact on the comprehension of the truth about God's love. It is in Christ that one of the most meaningful words in Scripture gain meaning, namely:

"God is love," as the Apostle said (1 Jn 4:8). "For God so loved the world that he gave his only begotten Son, that everyone who believes in him should not perish, but have eternal life" Christ explains (Jn 3:16). So often we think about the definition of divinity, and it is very concise and short: "Deus Caritas est" – "God is love".¹⁰

⁸ Cf. S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. II, p. 135.

⁹ S. Wyszyński, *Potrzeba miłości społecznej*, Warszawa, Kościół św. Antoniego, 30.09.1973, in: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Prymat człowieka w ładzie społecznym*, Londyn 1976, p. 123–124.

¹⁰ S. Wyszyński, *Homo Dei – człowiek Boży. Brat dzieci Bożych*, Warszawa, Kościół Świętego Krzyża, 13.01.1974, in: idem, *Prymat człowieka...*, p. 207.

In his teaching, Cardinal Wyszyński does not limit himself to using only the shortest definition of God, although he uses it frequently, but in his statements he encourages everyone to “fix their eyes upon Christ”.¹¹ He himself is the first to reach its deepest and most life-giving sense. He is encouraged in this effort by the fact that God could have described himself differently, for example, as Justice or Will.¹²

THERE WAS „TIME” WHEN ONLY LOVE EXISTED

Numerous statements by Cardinal Wyszyński clearly confirm how much he was fascinated by the truth and mystery of God's love at the same time. Acceptance of the truth, however, does not mean giving up the search for its meaning, in which he was strengthened by the awareness of the path taken by numerous Church Fathers and theologians over the centuries.¹³ He therefore tries to contemplate love in its source, bringing out, step by step, its most important characteristics. In the first place, God in an absolute sense is “Infinite, Essential Love.”¹⁴ In the way that God is the Highest and Only Love, he is also the Highest and Only Thought, Reason, Mind, Truth, Will, Good, Beauty.¹⁵ But the only God, who is Love in his Being and Essence, is the Trinity, the eternal unity of the Three Persons: Father, Son and Holy Spirit. As far as possible, while strongly emphasizing the difficulty of human language, Cardinal Wyszyński tries to reveal at least a little of what is happening inside God, who is the Trinity and as Trinity is Love. He starts from the statement that “There was thus ‘time’, at the beginning without beginning, ‘ante saecula’ – before the ages – when only Love existed, for God is Love. In this absolute, undivided Being, the great process of knowing oneself, one's Essential Love, ‘began’. – We speak in a very ‘human’ way, to the extent our terms allow, because there is no time and no consequences in God: ‘before’, ‘after’, ‘was’, ‘will be’. In God everything Is – always and simultaneously.”¹⁶ This emphasis on God's eternity is particularly important in order not to attribute to God not only some changeability, but also preexistence of love itself before Divine Persons. God's love is not subject to any changeability, and while Cardinal Wyszyński speaks of something that might happen in God-Love, it is only to em-

¹¹ S. Wyszyński, *List do...*, p. 33.

¹² Cf. S. Wyszyński, „*Ojciec nasz...*”. *Rozważania*, Poznań 1978, p. 62.

¹³ Cf. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, p. 93; F. Courth, *Bóg trójjedynej miłości*, transl. M. Kowalczyk, Poznań 1997, p. 243.

¹⁴ S. Wyszyński, *Będziesz miłował...*, p. 124; cf. idem, *Bóg nas...*, p. 407; idem, *Miłość...*, pt. I, p. 39; pt. II, p. 51; idem, „*Ojciec nasz...*”..., p. 53.

¹⁵ Cf. S. Wyszyński, „*Ojciec nasz...*”..., p. 58.

¹⁶ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 22–23; cf. J. Strojny, *Aspekty...*, p. 152.

phasize the individuality of the Persons in God's nature, who differ only in their origin, but not to speak of their separation. In the Triune God there is an eternal exchange of love, and Cardinal Wyszyński, wanting to show it in Father's giving birth to the Son, refers to the concept of birth as an act of knowledge through which the Father expresses his own love.¹⁷

In God, in this absolute Being, the liking for Love "took place", its the reflection in the image of one's own cognitive thought, from which Sapientia is born – wisdom, that is, God's knowledge of Himself. This is Verbum, Filius, Son of God, who is the reflection of the Father, of His Essential Love. "Light from Light, true God from true God. Begotten, not created, consubstantial with the Father, through Him all things were made [...]" (Eucharistic Creed).¹⁸

God is not only one, but also perfectly simple. The Primate was particularly influenced by the mystery of the eternal unity of the Three Persons in God.¹⁹ He contemplated this unity with special predilection:

What a mysterious Oneness! All the Love the Father had, He gave to the Son, so that the Love of the Son is essentially nothing less than the Love of the Father. "I and the Father are one" (J 10,30). Such perfect unity requires equal love. Differences begin where unequal love meets. In the Holy Trinity, equal Loves have met. Therefore, there is a unique Unity in it, because the whole Father gives himself to the Son and the whole Son is directed towards the Father. They are bound by a common Spirit, who is their Love, the Holy Breath, coming from the Father and the Son.²⁰

Because love is the very essence of God, the Three Persons in their entirety are co-eternal and perfectly equal. The love of the Son is in essence in no way smaller than that of the Father, just as is the love of the Holy Spirit; nor is the love of the Holy Spirit, who comes from the Father and the Son, greater or less due to its origin.

GOD'S SELF-IMPARTATION

We can say that in the Trinitarian studies of Cardinal Wyszyński love has the role of a special "connector", as it allows to pass in a very natural way from

¹⁷ Cf. J. Ewartowska, *Boże Ojcostwo...*, p. 42.

¹⁸ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 22–23.

¹⁹ Cf. C.S. Bartnik, *Zarys myśli...*, p. 223–224.

²⁰ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 23.

reflection on the “immanent Trinity” to reflection on the “Trinity of the salvation economy” or the “economic Trinity”. So thinking of God’s love, which is also God’s life, it should be emphasized that

[...] this pure Being, non-complex, being a perfect Unity, becomes somehow “differentiated”. So far there has only been the Father, Son and Spirit: Father who eternally begets the Son, the Son who is begotten by the Father, the Spirit, who comes from the Father and Son. There was a constant impartation of Love only in the most mysterious depths of the Holy Trinity. And there could exist just this great absolute Love and nothing except for it. But it is love’s characteristics that out of its very nature it wants to spread, it wants to impart itself – “Bonum est diffusivum sui”. Love radiates, in a way it goes out of itself and through this going out – it imparts love, which is always creative and always constitutes some act of fatherhood.²¹

To express the nature of love, that is the impartation inherent in it, Cardinal Wyszyński recalls the Platonic emanative conception of good *bonum est diffusivum sui* (“good is diffusive out of itself”), which was grafted on the Christian soil.²² Love, which is the life of God, does not remain only in the depths of the Holy Trinity, but by imparting itself *ad extra* it gives and sustains the existence of creations.

FATHER’S LOVE

The category of God the Father and the Triune God as a Father is not only a foundation, but also the very epicentre of the Trinitarian thought of Cardinal Wyszyński.²³ Very often, when he speaks of the interior life in God, of the relationship between the individual Persons of the Trinity, he starts with the Person of the Father, referring to the Latin expression of *Principium sine principio*,²⁴ consolidated by Saint Augustine. For Cardinal Wyszyński, the relationship between the Father and love is inseparable and it expressed itself most fully in Father’s

²¹ Ibidem, p. 23–24.

²² Cf. C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka...*, p. 124; J. Ewartowska, *Boże Ojcostwo...*, p. 42.

²³ Cf. C.S. Bartnik, *Zarys myśli...*, p. 224; J. Lewandowski, *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1989, p. 43.

²⁴ Cf. J. Ewartowska, *Boże Ojcostwo...*, p. 41. Already St. Augustine wrote: „Principium sine principio solus Pater est”, *De Genesi ad Litteram. Imperfectus Liber*, II, 5 (PL 34, kol. 222). The Toledan Symbol (675) speaks about the Father as the source and beginning of the whole Deity, from which all fatherhood comes, in reference to the Athanasian Symbol. Cf. *XI Synod w Toledo*, in: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, ed. I. Bokwa, Poznań 2007, p. 101–108.

begetting the Son, in the love of the Father for the Son, and in the mutual love between the Father and the Son, which is the Holy Spirit. The creative act is a further manifestation of the love of God in the wider sense, that is, of the Father's love of the Triune God:

Thus begins a "chain of love" having its origin in the depths of the Trinity and somehow overflowing outside. This is creation! "Let us make the world [...] let us make man [...]", that is, let us pass on a particle of Our Love. Let us give it to a creature created in our image and likeness, who would be able to receive our Love, participate in it and pay with love for the Love received.²⁵

The creative act, therefore, is an expression of the love of the Triune God, whose initiative comes from the Father and it is He who "invites the Son" to act together in the unity of the Holy Spirit.²⁶ At the same time, the Primate does not forget to add that "The creation of the world and of man in the image and likeness of God is the impartation of the immensity of God's love, which we will never fully understand on this earth."²⁷

Cardinal Wyszyński provides interesting insights about the beauty and diversity of the created world, seeing the criterion of the hierarchy of all beings and entities in the „degree of love.”

And here are the different categories of beings, entities with which the world is filled. It would seem that this diversity is disturbing, yet there is a strange harmony in it. Why? Because in every creature that is made of God, and therefore of Love, there is a particle of the Father's love that makes the particular being exist and it exists "in its own way", according to the love given by the Father. Beings differ not so much in their dimensions and character as in their degree of love.²⁸

At the very top of the ladder of creatures there is man, whose entire existence is presented by the Primate Wyszyński in the perspective of God's love.

Everything that exists has come out of love and is a work of love. And therefore everything has a right to love. And most of all man, the most perfect creature on earth.

²⁵ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 24.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 281; see J. Ewartowska, *Szukając prawdy o człowieku. Antropologia teologiczna Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2010, p. 131.

²⁷ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 25; cf. M. Parzyszek, *Rodzina w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Aspekt pedagogiczny*, Lublin 2012, p. 129; J. Strojny, *Aspekty...*, p. 152.

²⁸ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 24.

If God has put his love into everything, he has most strongly, if we can say so, involved himself with man. That is why man has the right to love! Man has the right, but also the duty – to love. This is due to his origin and the nature of the child of God. He came out of the womb of Him who is Love. That is why man, in a way, is love and must love. If he does not love, he misappropriates himself, acts against himself and his nature. That is why Christ said that one of the greatest commandments is: “You shall love!”²⁹

The need to love God and others according to the measure of self-love is not a matter of liking, but is inherent in the nature of man. Man wants to love, but also to be loved by others. Therefore, Cardinal Wyszyński concludes: “Oh, if we could ‘put an ear to the heart of the tired mankind’ and listen to the desires that are hidden there, we would know that man needs: truth, freedom, justice, but above all, ‘Love’.”³⁰

God's love is the “motor” of everything in the created world, but it particularly permeates human life. Cardinal Wyszyński, referring especially to St. Augustine and the physics of Aristotle, speaks about love as the leading force of human life.

So we are of Love and for Love! Everything that is, was created out of the Supreme Love and is aiming back to the bosom of the Father, to its “cradle”, to the arms of overwhelming Love: a stone falling by the force of its weight, a planet in its dizzying course, given to it by the creative love, a flower, leaning towards the sun, a man pursuing happiness [...] Consciously, like man, a rational and free being, or unconsciously like the whole world of non-intelligent creatures, everything aspires to God, to the Eternal Love from which it came out, like a falling object aspires to the centre of gravity of the earth. Everything could say about itself: “My burden is my love! [...]” (St. Augustine).³¹

THE GREATEST LOVE

In contemplating God's love in Jesus Christ, the eternal and incarnate Son of God, Cardinal Wyszyński concentrates essentially on three themes: the revelation of the Father, the mystery of Redemption, and the mystery of uniting everything in Christ as Head. In relation to the particularly high status of the mystery of the Incarnation of the Word of God,³² various motifs appear in Cardinal Wyszyński's

²⁹ S. Wyszyński, *Będziesz miłował...*, p. 125.

³⁰ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 9.

³¹ *Ibidem*, p. 24–25.

³² Cf. C.S. Bartnik, *Zarys myśli...*, p. 224.

Christological reflections in response to the traditionally formulated question: *Cur Deus homo?* Basically, however, he speaks about: the unchangeability of God's plan, man's rescue, reparation and divinization. In the context of the mystery of the Incarnation, Primate Wyszyński very clearly emphasizes the love of the Father, to whom he attributes not only creative but also salvific initiative.

But in the highest form, God's love for us was revealed in the Eternal Word, which became flesh and dwelt among us. It was the greatest Love! It has been made concrete in God Man, in Jesus Christ, under the Heart of the Earthly Mother, which is why we call her the Mother of Beautiful Love. In her the Most Beautiful Fatherly Love was placed – Jesus, who is Love.³³

Jesus Christ not only reveals the love of the Father, not only is he the Mediator of his love,³⁴ but is Himself the measure of love. Cardinal Wyszyński interprets with great attention the encounter between Jesus and Nicodemus in this context:

Says Jesus to Nicodemus: God so loved the world [...] In fact, Christ did not give a closer explanation to this short word: "so" – to this extent. He only set a measure of this love: that He gave his only begotten Son. It is necessary to understand the love that God is in order to fill the humble word 'so' with content that would exhaust the generosity of God for the world. It is necessary to understand who the Son of God is in order that, through this understanding, the short "so" can develop colour, turn red, and gain clarity!³⁵

The revelation of the full face of the Father and the full truth of the Trinity is the work of Christ. The person of the Incarnate Son himself is the best revelation of the Father. "Man himself would not have come to discern this source if it had not been for the great love of the Father, who sent us his Son calling: 'Abba, Pater, Father' (Rom 8:15). And the Son said: 'My teaching is not mine, but his who sent me – Father's' (Jn 7:16)."³⁶ Christ not only addresses his only Father using the word 'Abba', but also puts it in the mouth of every man who in Him has become an adopted child of God.³⁷

³³ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 25; cf. idem, *Na miłość...*, p. 296.

³⁴ Cf. S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. II, p. 50; see J. Lewandowski, *Eucharystia...*, p. 18; M. Parzyszek, *Rodzina...*, p. 130.

³⁵ S. Wyszyński, *Na miłość...*, p. 288–289.

³⁶ S. Wyszyński, *Homo Dei...*, p. 206; cf. J. Strojny, *Aspekty...*, p. 153.

³⁷ Cf. S. Wyszyński, *Bóg nas...*, p. 402; idem, „*Ojciec nasz...*”..., p. 16.

In a comprehensive view of the mystery of Redemption seen in the light of God's love, a series of very difficult questions arise, which the Primate is trying to answer.

If this is the case, why has mankind sinned? Why did mankind get sick when it originated with God, who is Love? If we are all fruits of love, why are we sick, why are we hungry, why have we led a life – perhaps, fortunately, just some of us – so foolish? This condition is explained by the fact that love is absolute. It is a great lady who gathers everything, like an insatiable heart. And that's why you have to embrace it whole and see everything through it, even a particle, even a trifle, even a small thing.³⁸

Man can only respond fully to God's love by loving God with one's whole heart. Man's fate is never alien to God, because

In God's eyes, man is a great being, the fruit of love, called to love and to be united with full Love. The fate of man completely devoid of love through eternal damnation cannot simply be contained in God's thought. In human terms, God does everything to prevent the final catastrophe of man, who is born of the love of God and of man, in order that he may possess love, rejoice with it in God, and radiate it in his life with all his brothers, children of the Loving God.³⁹

In a mysterious way the contemplation of God's love in Christ becomes the contemplation of His cross. In Christ's cross two loves are in fact present: the love of the Son for the Father and the love of God for people. Christ

[...] allowed himself to be nailed to the cross to show his love for the Father and to convince us of God's love for people. The Son of God wants to repair the eternal harm done to the Father, whom world has learned to fear as Lord and Judge rather than learn to love. Christ reveals that the God of the Gospel is above all God the Father, to whom the best Son leads, implanting in us the "spirit of adoption as sons" (Rom 8:15).⁴⁰

For Cardinal Wyszyński the Cross of Christ is the most meaningful banner of love. "The sacrifice of the Father's love for us hangs on the cross. Only with this awareness can we look at the cross. There would not be a cross if God did not love people so much, if he was not Love itself. The cross is a visible sign of the love

³⁸ S. Wyszyński, *Uczcie się...*, p. 17.

³⁹ S. Wyszyński, *Zmaganie się...*, p. 323.

⁴⁰ S. Wyszyński, *List do...*, p. 33.

that is in God, a banner that proclaims Love.”⁴¹ Furthermore, the cross confirms that no power is able to tear God away from love. In the world, “There is no power to tear God away from love towards us. There is no such power either in ourselves or in the whole world! For it is not possible to separate God from Himself, and He is Love – ‘Deus caritas est’ (1 Jn 4:8). One cannot cut Him off from what is essential in Him. God will always remain love – that is, who he is.”⁴² The Cross of Christ is also a revelation of the Father’s mercy and justice.

God must be just, and I am not able to give God the right measure for my weaknesses and faults. And here on the cross there is an extraordinary substitute. Only God, Son of God, God Man can make reparation to the Father in a just way. [...] A new force must be used to turn the tide of God’s justice in favour of love. Only God can do this! Only God has this power. The Cross shows me Christ, who has turned the scales in favour of love. Love is not violated by anything. The Father has still kept it all for me. And what is due for justice, will be satisfied by the substitute. Only He can pay God for me in full measure.⁴³

Christ, with his most holy Passion on the tree of the Cross, has atoned for humanity to God the Father. It is very suggestive in this regard to compare the widely spread arms of the cross to the “shield” that protects mankind from anger and Christ himself to the “weight” that tilts the balance of Divine justice in favour of love.⁴⁴ Another very important centre of contemplation of the love of God is the side of Christ, His Heart, opened with a spear by a soldier.⁴⁵

The completion of the mystery of the salvific death of Christ in the aspect of love is the recapitulation of the whole world in Him. Recapitulation or reunification in Christ is the participation of all people and the whole world in His merit, in the fruits of Redemption. The first of these fruits is reconciliation with the Father, enabling all people to face the Father.

The Word of God, in order to lead to the Father, has taken upon itself humanity. Christ on earth combined them in the one Person of the Word and He returns to the heavens, taking with himself the prisoners to whom he gave the gifts (cf. Eph 4:8). [...] Bringing life from the Father (Jn 5:21) and accomplishing redemption, Christ imbues the whole human race with God’s life and draws everything to the Father (Jn 12:32).

⁴¹ S. Wszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 261.

⁴² Ibidem, p. 261–262.

⁴³ Ibidem, p. 262.

⁴⁴ Cf. J. Ewartowska, *Boże Ojcostwo...*, p. 52.

⁴⁵ S. Wszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 267.

Humanity, detached from the Father, now in the Son of God, in the Incarnate Word, returns to the Father. All creation receives, in the Son of Man, in the Firstborn of mankind, a direction towards the Father-Creator. We already know our goal and we do not wander in the wilderness of uncertainty.⁴⁶

Christ's union with the whole human race is at the heart of the doctrine of the mystical Body of Christ, which explains how all people are one person in Christ. In reference to St. Augustine, the Primate explains: "In this great mystical body we are Christ, we are His members, His property, just as Christ is ours as our Head, the Head of His members. So united in Christ Jesus our Lord, we stand before the Father, who is not only the Father of Christ, but also our Father – through Christ (St. Augustine)."⁴⁷ Through Christ the Head, all people, as members of the mystical Body of Christ, become participants in all the benefits of the Head, the full communion with the Trinity.

From our Head all grace flows to the members. Christ, who reveals the Trinity to the world, binds all his members to each Person of the Trinity in Baptism: we are thus made sons in the Father, sanctified in the Holy Spirit and clothed in the Son (Gal 3:27). Thus Christ not only proclaims to the world the Christian doctrine of the Trinity, demanding faith in all that He has revealed to us, but by filiation he leads us into an inner relationship with the Trinity.⁴⁸

In this way, this "one thing" that Christ asked the Father in His priestly prayer, is realized (cf. Jn 17:11). The last dimension of the recapitulation of the whole world in Christ is that of His receiving the authority over all creation, because of His united divinity and humanity.⁴⁹ Born through Christ's cross, the new supernatural order means not only a renewal and a return to the origins, but also a significant surpassing of the old.

The love of Christ (*caritas Christi*), never fully comprehensible, demands reciprocity. And although this applies to all people, it is first and foremost to the priests who, on the threshold of their priesthood, are clothed with the special sign of love that is the chasuble.⁵⁰

⁴⁶ S. Wyszyński, *List do...*, p. 21.

⁴⁷ Ibidem, p. 21–22.

⁴⁸ Ibidem, p. 22; cf. J. Strojny, *Aspekty...*, p. 153.

⁴⁹ Cf. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość...*, p. 203.

⁵⁰ Cf. S. Wyszyński, *List do...*, p. 10; see J.K. Miczyński, *Tożsamość kapłańska według „Listu do moich kapłanów” Kard. Stefana Wyszyńskiego*, „*Verbum Vitae*” 17 (2010), p. 316.

THE SPIRIT OF LOVE – THE LOVE ITSELF

Cardinal Wyszyński's statements in which he speaks of the Holy Spirit as the Love of Father and Son, the Spirit of Love or the Love itself which is in God are an inseparable complement of the reflection on his teaching on God's love. Filled with the admiration and faith in the Spirit, Wyszyński emphasizes:

Love is God's essence. This love is the Spirit, common to the Father and Son, existing between Them as their emanation. The Holy Spirit comes from the Father and the Son, from their Love, and therefore is Love itself. We speak of the Holy Spirit as the Spirit of Love. And love does not cease. It continues to radiate, it imparts itself.⁵¹

Primate Wyszyński focuses more on God's love opening itself to man and the world in the historic-salvific mission of the Holy Spirit as a gift than on the Trinitarian life of God, that is love of the Father for the Son and the Son for the Father, realized in the Holy Spirit as personal love. With the skill of a true artist, Cardinal tries to capture every detail of the revelation and action of the Spirit of Love.

Here we see how the Spirit of Love works. The Apostles waited in the Cenacle with Mary, Mother of Beautiful Love, for His coming, announced by Christ. Finally he came. He raptured them by the flames of his love, he purified and changed them. He made the miracle of the self-impartment of the Essential Love. This miracle is constantly, although to varying degrees, repeated in the Church as a concrete reality of our personal life.⁵²

The Holy Spirit coming to the heart of man, just as to the hearts of the Apostles, is a flaming "fire" that is warm, delicate and not destructive. He essentially transforms man from existing for himself into a loving existence for others. The Holy Spirit, as the Spirit of Love, comes constantly to human hearts, and also to the Church, which is the "supernatural organization of love."⁵³ The whole effort of the Church consists in transmitting to humanity the love of God. If there were no animating action of the love of the Holy Spirit in the Church, Cardinal Wyszyński does not hesitate to notice, then the Church would simply "wilt".⁵⁴ Therefore, for all reasons it is right to emphasize that the Pentecost celebration lasts incessantly.

⁵¹ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. II, p. 48; cf. J. Lewandowski, *Eucharystia...*, p. 44.

⁵² S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. II, p. 49.

⁵³ Cf. S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. II, p. 50; idem, „*Ojciec nasz...*”..., p. 63.

⁵⁴ Cf. S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. II, p. 55.

MARY, THE MOTHER OF BEAUTIFUL LOVE

Mary is an essential link, through Christ and thanks to Him, not only in connecting God with the world, but also in the “chain” of love.⁵⁵ Cardinal Wyszyński addresses her using many titles,⁵⁶ among which there is also the title the Mother of Beautiful Love (*Mater pulchrae dilectionis*).⁵⁷ And although he is fascinated by her motherly care full of love, the quoted title concerns not her love for God,⁵⁸ but the state of having Love. “Saying: ‘Mother of Beautiful Love’, we mean not so much the object of love as the state of having Love. Mary fully possessed the God Man, Love out of Love, Emissary of the Father’s love for the children of God.”⁵⁹ Mary is the Mother of Beautiful Love because she has been given, like no one else, the privilege of hosting in her human womb the most beautiful of all Love of the Father – Jesus, who is the Greatest Love.

CONCLUSION

Cardinal Wyszyński’s numerous statements about God’s love, which confirm his original desire to look at it through the “eyes” of the child of God, can be summed up as one great contemplation of God, who is the enlivening Love and who loves eternally. Starting from the shortest definition of God as Love (cf. 1 Jn 4:8.16), Cardinal Wyszyński first of all tries to give recognition to the salvation history teaching about the Trinity by anchoring it even more clearly in God. Since there is no ontological difference between God and love, love is the nature of the only God, His very essence. God is “Infinite, Essential Love,” but because the only God is the Trinity, therefore Primate Wyszyński starts with the Father, who is the source and beginning of the whole Divinity, privileging not only the category of God the Father in the intra-Trinitarian life, but also God as Father. His

⁵⁵ Cf. C.S. Bartnik, *Zarys myśli...*, p. 225.

⁵⁶ Cf. S. Wyszyński, *Przez waszą mękę – ku odrodzeniu życia ojczystego! Do stoczniovców*, Warszawa, Miodowa, 7.06.1971, in: *Prymat człowieka...*, p. 37; see C.S. Bartnik, *Zarys myśli...*, p. 226; J. Lewandowski, *Maryjność księdza prymasa kardynała Wyszyńskiego*, „Studia Płockie” 23 (1995), p. 55.

⁵⁷ Cf. S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 297; see G. Bachanek, *Antropologiczne ukierunkowanie mariologii kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30 (2017) No. 2, p. 64–65.

⁵⁸ Mary’s heart was filled with love for God. This love was: sensitive, servant-like, silent. Cf. J. Królikowski, *“Matka Kościoła” w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (I)*, „Collectanea Theologica” 61 (1991) No. 4, p. 95–96.

⁵⁹ S. Wyszyński, *Miłość...*, pt. I, p. 25.

frequent phrases are: “Eternal love,” “Fatherly love,” “Father’s womb” or “the arms of all-encompassing Love.” It is, in fact, through the eternal paternity of God that the intra-Trinitarian love is revealed as the great and absolute love of God, which is not only a constant self-impartment in the most secret depths of the Trinity, but also the source of existence of man and of all reality. Cardinal Wyszyński recognizes the degree of possessing the Father’s love as the criterion for the hierarchy of all beings and entities. Man is the most perfect creature on earth, because the Creator has “put” the greatest amount of love into him. The desire to love in man is unquenchable and no force is able to tear him away from this fundamental need. Man, born of the love of God and of man, is called to love and unite himself with the full Love.

Primate Wyszyński reflects on the love of God in Jesus Christ essentially in the context of the truth about the revelation of the Father, the mystery of Redemption and the mystery of the unification of everything in Christ as Head. The greatest Love and at the same time the most beautiful love of the Father is the Eternal Word, which has become flesh and dwelled among us. The contemplation of the love of God in Christ becomes the contemplation of His cross. The Cross of Christ is the most eloquent banner of love (*vestigium caritatis*). Cardinal Wyszyński compares the arms of the Cross of Christ to a “shield” protecting humanity from the deserved wrath, and Christ himself to the “weight” that tilts the scales of justice towards the victory of love. The love of God in Christ (*caritas Christi*) is also the recapitulation of the whole world in Him. The doctrine of the mystical Body of Christ explains how all people are one person in Christ and share in all the benefits of the Head and in full communion with the Trinity. The recapitulation of the whole world in Christ also means His receiving power over all creation and its radical renewal.

The Holy Spirit is the Love of the Father and the Son, the Spirit of Love or the Love itself, which is in God. Cardinal Wyszyński focuses on the historic-salvific mission of the Holy Spirit as a gift. It is He who transforms man from being for himself into a loving existence for others. He revives the Church, whose mission is to transmit the love of God to humanity. The presence, through the Holy Spirit, of God-Man, Love out of Love, the Emissary of Father’s love under the heart of Mary makes her the Mother of Beautiful Love (*Mater pulchrae dilectionis*).

BIBLIOGRAPHY

Ecumenical Councils

XI Council of Toledo, in: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, ed. I Bokwa, Poznań 2007, p. 101–108.

Sources – Card. Stefan Wyszyński writings and speeches

- Będziesz miłował*, Warszawa, 21.09.1961, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *W obronie człowieczeństwa wolnego. Przemówienia do prawników i do lekarzy*, ed. bp A.F. Dziuba, Warszawa 2013, p. 124–127.
- Bóg nas pierwszy umiłował*, Jasna Góra, 21.09.1975, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *Czego potrzeba ci młodzieży. Przemówienia i homilie wygłoszone na Jasnej Górze. Słowo wstępne Kardynał Józef Glemp Prymas Polski*, ed. bp A.F. Dziuba, Warszawa 2009, p. 402–409.
- Homo Dei – człowiek Boży. Brat dzieci Bożych*, Warszawa, Kościół Świętego Krzyża, 13.01.1974, in: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Prymat człowieka w ładzie społecznym*, Londyn 1976, p. 203–216.
- List do moich kapłanów*, cz. I: *Wspólnie z Trójcą Świętą*, Paris 1969.
- Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993.
- Miłość na co dzień*, pt. I–II, Rzym 1971.
- Na miłość Bożą – ratujmy ludzi*, Warszawa, 12.03.1967, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *W obronie człowieczeństwa wolnego. Przemówienia do prawników i do lekarzy*, ed. bp A.F. Dziuba, Warszawa 2013, p. 286–296.
- „Ojczyzna...”. *Rozważania*, Poznań 1978.
- Potrzeba miłości społecznej*, Warszawa, Kościół św. Antoniego, 30.09.1973, in: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Prymat człowieka w ładzie społecznym*, Londyn 1976, p. 123–129.
- Przez waszą mękę – ku odrodzeniu życia ojczyzny! Do stoczniovców*, Warszawa, Miodowa, 7.06.1971, in: Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski, *Prymat człowieka w ładzie społecznym*, Londyn 1976, p. 31–37.
- Uczcie się kochać...*, Inauguracja roku akademickiego, 6.10.1957, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *Nie chcecie łatwego życia. Konferencje i homilie wygłoszone w kościele akademickim świętej Anny do studentów*, ed. bp A.F. Dziuba, Warszawa 2007, p. 15–23.
- Zmaganie się sprawiedliwości i miłości. Zwycięstwo miłości*, Warszawa, 6.04.1968, in: Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski, *W obronie człowieczeństwa wolnego. Przemówienia do prawników i do lekarzy*, ed. bp A.F. Dziuba, Warszawa 2013, p. 317–324.

Studies

- Augustinus, *De Genesi ad Litteram. Imperfectus Liber*, in: *Patrologia Latina*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1841, t. 34, col. 219–246.
- Bachanek G., *Antropologiczne ukierunkowanie mariologii kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30 (2017) No. 2, p. 54–68.
- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.

- Bartnik C.S., *Zarys myśli teologicznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Ateneum Kapłańskie” 73 (1981) vol. 97, p. 223–237.
- Courth F., *Bóg trójjedynę miłości*, transl. M. Kowalczyk, Poznań 1997.
- Ewartowska J., *Boże Ojcostwo wewnętrzną zasadą refleksji teologicznej Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Collectanea Theologica” 71 (2001) No. 4, p. 39–57.
- Ewartowska J., *Szukając prawdy o człowieku. Antropologia teologiczna Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2010.
- Królikowski J., „Matka Kościoła” w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego (I), „Collectanea Theologica” 61 (1991) No. 4, p. 81–105.
- Lewandowski J., *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1988.
- Lewandowski J., *Maryjność księdza prymasa kardynała Wyszyńskiego*, „Studia Płockie” 23 (1995), p. 47–56.
- Lewandowski J., *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1989.
- Miczyński J.K., *Tożsamość kapłańska według „Listu do moich kapłanów” Kard. Stefana Wyszyńskiego*, „Verbum Vitae” 17 (2010), p. 315–340.
- Parzyszek M., *Rodzina w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Aspekt pedagogiczny*, Lublin 2012.
- Strojny J., *Aspekty teologiczne Aktu Oddania Matce Najświętszej. Stefan Kardynał Wyszyński – Stoczek Warmiński*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 16 (2003), p. 151–160.
- Trzaskalska B., *Eucharystia znakiem miłości w nauczaniu Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, Warszawa 1996 (Master Thesis– typescript in the collection of Instytut Prymasowski SKW w Warszawie).

Keywords: God’s love, Cardinal Wyszyński’s teaching, Holy Trinity, “God is love” (1 Jn 4:8.16)

MIŁOŚĆ BOŻA W NAUCZANIU STEFANA KARDYNAŁA WYSZYŃSKIEGO

Streszczenie

Kardynał Stefan Wyszyński z krótkiej definicji Boga jako miłości (1 J 4,8.16) czyni obszerny traktat agapetologiczny, który choć podobnie jak inne nie ukazał się drukiem, to jednak spaja całą jego myśl teologiczną, zwłaszcza trynitologię. Jako wprawiony duszpasterz był głęboko przekonany, że ujęta historiozbawczo nauka o miłości Bożej nie jest w stanie wyczerpać misterium Trójcy Świętej, dlatego też starał się zakotwiczyć ją mocno w wewnątrztrynitarnym życiu Trójjedynego Boga. Ze szczególnym upodobaniem kontempluje on boską Osobę Ojca, który z miłości rodzi Syna, a następnie wraz z Synem tchnie Ducha. Oprócz tej nieskończonej głębi ojcostwa Ojca, a więc i źródła miłości

ojcowskiej, dającej początek Trójcy Świętej, prymas Wyszyński akcentuje ojcostwo Boga Trójjedynego, które objawiło się w dziele stworzenia i opatrnościowej trosce o nie, a także nowe ojcostwo wynikające z dzieła odkupienia i usynowienia ludzkości w Jednorodzonym Synu Bożym.

Odrębnym rozdziałem trynitarnej refleksji o miłości Bożej jest *caritas Christi* – miłość Chrystusa. Ujmuje ją kardynał Wyszyński w kontekście prawdy o objawieniu Ojca, tajemnicy odkupienia oraz misterium zespolenia wszystkiego w Chrystusie jako Głowie. Szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście porównanie ramion krzyża do „tarczy” osłaniającej ludzkość przed gniewem, a samego Chrystusa do „ciężaru” przeważającego szalę sprawiedliwości na rzecz zwycięstwa miłości.

Niezastąpionym dopełnieniem rozważań o miłości Bożej jest refleksja kardynała Wyszyńskiego o Duchu Świętym, który jest Miłością Ojca i Syna, Duchem Miłości albo też samą Miłością. Ożywczo działa On w sercu każdego wierzącego i w całym Kościele. Jego działania szczególnie doświadczyła Maryja, która z uwagi na stan posiadania Największej Miłości nazwana zostaje Matką Pięknej Miłości.

Słowa kluczowe: miłość Boża, nauczanie kardynała Wyszyńskiego, Trójca Święta, „Bóg jest Miłością” (1 J 4,8.16)

Fr. Cezary Smuniewski*
Akademia Sztuki Wojennej, Warszawa

“ET STUPEBANT SUPER DOCTRINA EJUS” (MK 1:22).
ON THE ROLE OF WONDERMENT
IN THE THEOLOGICAL METHOD

The study is a contribution to research on the theological method and shows the motif of wonderment in the teaching and poetry of John Paul II as an experience inviting man to get to know God and His works ever more deeply. The human experience of being amazed with God has been presented as a theological event – a grace of the ability to stand in awe of God, to get closer to Him and to speak about Him. The author of the article comes to the conclusion that the mission of a theologian is inseparably connected with cultivating the ability to be amazed with God and His works. The experience of wonderment is one of the elements leading to communion with Christ the Theologian, who reveals the Father.

INTRODUCTION

The aim of this study is to show the motif of wonderment and at the same time to try to recognize in this motif the content that can be useful in research on the theological method and thus indirectly on the mission of the theologian. The choice of sources which became the basis for the analysis was determined by the main idea – striving to show wonderment as one of the elements influencing the theological thinking and the experience of faith. The quoted documents and studies were selected with regard to their relation to the theological and semantic problem space, defined by the main goal. Priority was given to John Paul II's

* Rev. Fr. Cezary Smuniewski – Roman Catholic presbiter, PhD in Theology, PhD in Security Studies, Professor of the War Studies University in Warsaw; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8973-3539>.

texts as appealing to the contemporary reader and characterised by a relatively high frequency of the presence of the lexeme “wonderment” in his teaching and poetic works.¹

THE PROBLEM

Direct inspiration for the research on the theological method² and the astonishment was the text from St Mark’s Gospel: “Et ingrediuntur Capharnaum. Et statim sabbatis ingressus synagogam docebat. Et stupebant super doctrina eius: erat enim docens eos quasi potestatem habens et non sicut scribae” (Mk 1:21–22)³. We should not miss the reaction of those who listened to the teacher on the Sabbath in Capernaum described in this sentence. They wondered at hearing Jesus’ teachings. We also read about wonderment in the Acts, when it is said about the reaction of the people to the healing of the man lame from birth. The author wrote the following words in this Book: “Et vidit omnis populus eum ambulans et laudans Deum; cognoscebant autem illum quoniam ipse erat, qui ad eleemosynam sedebat ad Speciosam portam templi, et impleti sunt stupore et exstasi in eo, quod contigerat illi”

¹ I received the information from the Latin section of the Secretariat of the Holy See that the lexeme “stupor” and “admiratio” in the Latin version of John Paul II’s texts are used synonymously. This also applies to the “wonderment” mentioned by John Paul II in the *Roman Triptych* – a work that was composed in Polish. [Translator’s note: “wonderment” and “amazement” will be used interchangeably in the English translation].

² The following texts were important inspirations for reflection on the theological method: G. Strzelczyk, *Własne doświadczenie wiary teologa jako integralny element metody teologicznej*, in: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją*, ed. J. Kempa, I. Bugdoł, Katowice 2005, p. 105–122; *Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, ed. M. Sodi, Città del Vaticano 2008; M. Rusecki, *Problematyka metody w teologii*, in: *Tożsamość teologii*, ed. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, p. 43–83; J. Królikowski, *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków 2016. In the book by Janusz Królikowski we read: “Today’s theology experiences a fundamental deficit precisely in the reflection on issues concerning its nature and method, i.e. those which should also deal with defining its subject. This can be seen, for example, in the frequent failure to distinguish between the method and methodology, or in the disregard for this issue in the teaching of theology” (p. 27).

³ Mk 1:21–22: Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ. καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν. καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδασκίᾳ αὐτοῦ, ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς; “Then they came to Capernaum, and on the sabbath he entered the synagogue and taught. The people were astonished at his teaching, for he taught them as one having authority and not as the scribes”.

(Acts 3:9–10)⁴. In this sentence, “wonderment” is preceded by “elation,” in which, if we refer to the Greek and Latin texts, we recognise something close to ecstasy (*stupore et exstasi*). The order of the two expressions of the experience of a people who have witnessed a miracle is not accidental. Amazement is the first step, introducing into this experience. It is precisely the motif of wonderment that is repeatedly attested to in various texts of John Paul II.⁵ This applies both to his texts containing pontifical teachings and to his literary work. In the fragments containing this motif, one can find content that seems to be significant for understanding theology and the theologian’s vocation in the community of believers, in the Church. Referring to the thought of the contemporary Polish theologian Jerzy Szymik, one can say that it is also about crossing the threshold of wonderment. This step is not only a poetic and theological act, but probably also an existential one, deeply rooted in the imagination and language of John Paul II.⁶ This fact entitles us to pose questions about the role of amazement in the process of theological research. In its background one should hear the statement of the Second Vatican Council from the *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*. In this document we read: “[...] Ecclesia in mentem omnium revocat culturam ad integram personae humanae perfectionem, ad bonum communitatis et totius humanae societatis esse referendam. Quare oportet animum ita excolere, ut promoveatur facultas admirandi, intus legendi, contemplandi atque efformandi iudicium personale et excolendi sensum religiosum, moralem ac socialem”.⁷ Even though this text talks directly about culture and the human person, it also seems to direct the reader towards the principles of theological thinking. After all, true theology is meant to serve faith – the relationship between man and God, which involves arousing the spirit, so that the ability to admire would develop, followed by: learning the essence of things,

⁴ Acts 3:9–10: και εἶδεν πᾶς ὁ λαὸς αὐτὸν περιπατοῦντα καὶ αἰνοῦντα τὸν θεόν, ἐπεγίνωσκον δὲ αὐτὸν ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην καθήμενος ἐπὶ τῇ Ὠραίᾳ Πύλῃ τοῦ ἱεροῦ, καὶ ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῷ; “When all the people saw him walking and praising God, they recognized him as the one who used to sit begging at the Beautiful Gate of the temple, and they were filled with amazement and astonishment at what had happened to him”.

⁵ Cf. C. Smuniewski, *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, “Myśl Teologiczna” 76 (2013), p. 10–18.

⁶ Cf. J. Szymik, *Przekroczyć próg zdumienia. O “Tryptyku rzymskim” Jana Pawła II*, in: *Karol Wojtyła – poeta*, ed. J. Głazewski, W. Sadowski, Warszawa 2006, p. 63.

⁷ 2nd Vatican Council, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Gaudium et spes*, No. 59: “[...] the Church recalls to the mind of all that culture is to be subordinated to the integral perfection of the human person, to the good of the community and of the whole society. Therefore it is necessary to develop the human faculties in such a way that there results a growth of the faculty of admiration, of intuition, of contemplation, of making personal judgment, of developing a religious, moral and social sense”.

contemplating, forming personal judgment, perfecting the religious, moral and social sense. The sentence written by St Mark “Et stupebant super doctrina ejus” (Mk 1:22) and the statement of the Second Vatican Council “[...] ut promoveatur facultas admirandi [...]” recall the words of Aristotle written in *Metaphysics*: “It was thanks to wonder that the present people, as well as the first thinkers, began to philosophize; they were surprised at first by the unusual phenomena encountered every day, and then slowly faced more difficult issues, such as those related to the Moon, the Sun and the stars, and to the creation of the universe.”⁸

SEMPER OPORTET HIC STUPOR...

Let us move on to the texts of John Paul II. In his last encyclical, dedicated to the Eucharist, which in many respects contains author’s personal reflections, the Pope discreetly introduces the theme of “wonderment.” This may seem like a detail in the multitude of issues presented there and the complexity of the papal message. However, considering the whole of John Paul II’s thought, the theme of “wonderment” from *Ecclesia de Eucharistia* undoubtedly has a significant message. In this text, the Pope speaks not only of a feeling of great and grateful amazement⁹ in the context of the gift of the Blessed Sacrament and its timelessness, but also of the Church’s attitude towards God’s gift. Let us quote from the Encyclical: “In the paschal event and the Eucharist which makes it present throughout the centuries, there is a truly enormous ‘capacity’ which embraces all of history as the recipient of the grace of the redemption. This amazement should always fill the Church assembled for the celebration of the Eucharist.”¹⁰ One of the goals that John Paul II set for himself when writing his encyclical was to awaken the “Eucharistic ‘astonishment’.”¹¹

We read about “amazement” already in the first encyclical of the Polish Pope, in which, as is often emphasized in commentaries, the author included his programme for the next years of the pontificate. It should be noted that that it says about a “deep wonder”¹² of man at himself, which is the fruit of getting nearer

⁸ Aristotle, *Metaphysics* I, 2 (982 b).

⁹ Cf. John Paul II, *Encyclical “Ecclesia de Eucharistia”*, No. 5. In the Latin text this expression is: *Haec nos cogitatio ad affectus perducit magni gratique stuporis.*

¹⁰ John Paul II, *Encyclical “Ecclesia de Eucharistia”*, No. 5. In the Latin text: *Semper oportet hic stupor Ecclesiam pervadat in eucharistica Celebratione congregatam.*

¹¹ Cf. John Paul II, *Encyclical “Ecclesia de Eucharistia”*, No. 6. In the Latin text: *eucharisticum “stuporem”.*

¹² Cf. John Paul II, *Encyclical “Redemptor hominis”*, No. 10. In the Latin text: *verum etiam magna sui ipsius admiratione.*

Christ, together with the whole truth about himself. “In reality, the name for that deep amazement at man’s worth and dignity is the Gospel, that is to say: the Good News. It is also called Christianity.”¹³ This amazement determines the Church’s mission in the world.¹⁴ This amazement defines the calling of the Church in the world. “This amazement, which is also a conviction and a certitude – at its deepest root it is the certainty of faith, but in a hidden and mysterious way it vivifies every aspect of authentic humanismis closely connected with Christ. It also fixes Christ’s place – so to speak, his particular right of citizenship – in the history of man and mankind.”¹⁵ It is not without its meaning for thinking about the theological method that together with “amazement” John Paul II speaks of “conviction” and “certainty of faith.” For what is meant here is knowledge. This is easier to perceive in the next sentence, in which the Pope introduces the theme of contemplating the mystery of Christ and again emphasizes the certainty of faith.¹⁶

The “*admiratio*” lexem is confirmed in the text of the exhortation *Pastores dabo vobis* in the quotation made by John Paul II from one of the main works of St. Bonaventure – *Itinerarium mentis in Deum*¹⁷. The quote from the Seraphic Doctor is as follows: “Ne quis forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata”¹⁸. For the thinking about theological method it is not insignificant that this text is quoted when the topic of intellectual formation of the future priests is discussed, which is associated with two issues. This is about the understanding of theological

¹³ John Paul II, *Encyclical “Redemptor hominis”*, No. 10. In the Latin text: *Re quidem vera miratio maxima illa de pretio ac dignitate hominis nuncupatur Evangelium, id est Bonus Nuntius. Vocatur item Christianismus.*

¹⁴ Cf. John Paul II, *Encyclical “Redemptor hominis”*, No. 10. In the Latin text: *Ex eadem ipsa admiratione proficiscitur Ecclesiae munus in hoc mundo.*

¹⁵ John Paul II, *Encyclical “Redemptor hominis”*, No. 10. In the Latin text: *Haec porro miratio simulque persuasio et certitudo...*

¹⁶ Cf. John Paul II, *Encyclical “Redemptor hominis”*, No. 10. In the Latin text: *Ecclesia, quae contemplari non cessat totam mysterii Christi summam, novit ex certa sua fide.*

¹⁷ Here I am using: S. Bonaventurae, *Opera omnia*, vol. 1–10, Publisher Ad claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae 1882–1902, <https://archive.org/details/doctorisseraphic11bona>.

¹⁸ S. Bonaventurae, *Itinerarium mentis in Deum*, Prol. 4, in: *Opera omnia*, vol. 5, Publisher Ad Aquas Claras (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae 1891, p. 296. In the English edition of *Pastores dabo vobis* this text is as follows (No. 53): „Let no one think that it is enough for him to read if he lacks devotion, or to engage in speculation without spiritual Joy, or to be active if he has no piety, or to have knowledge without charity, or intelligence without humility, or study without God’s grace, or to expect to know himself if he is lacking the infused wisdom of God”.

studies, the nature of theology, the aim of theology, the principles of working out and studying the sacred doctrine, but also about the understanding of a theologian, about whom the document says concisely: “The theologian is therefore, first and foremost, a believer, a person of faith. But the theologian is a believer who asks himself questions about his own faith (*fides quaerens intellectum*), with the aim of reaching a deeper understanding of the faith itself. The two aspects (of faith and mature reflection) are intimately connected, intertwined.”¹⁹ One of the greatest Polish theologians of the turn of the 20th and 21st century – Jacek Salij OP – commenting on this fragment of the exhortation, states: “A theologian should be the kind of a believer who is most obliged to reflect on faith. [...] [Theologian – C.S.] is someone who deeply believes, loves Jesus Christ, united in his faith with the Church, reflecting on the truths of faith with religious pietism and treating his search as a service to God’s people.”²⁰ Despite the fact that in the text quoted here the academic does not speak directly of the amazement or admiration that should accompany a theologian in his work, it is impossible not to have the impression that mere academic enthusiasm and the reliability of research are not enough to practise true theology. What makes it possible to be a theologian and guarantees the truthfulness of the science one practises is, as Jacek Salij wrote, “a real experience of God.” However, it is about an experience that results in “holiness.”²¹ This is because being a theologian involves an apparent limitation. As Jacek Salij wrote: “There is only one Theologian in the full sense of the word – who not only knows God directly, but knows Him to the end, all His infinity.”²² Obviously in this text he speaks of Jesus Christ, as we read in the Gospel: “No one has ever seen God; the only God, who is at the Father’s side, he has made him known”²³ (Jn 1:18; see Jn 6:46; Matt 11:27). We are talking about a limitation because, “there is only one Theologian,” and all the others are theologians as long as they are in communion with the “only Theologian.” This is only an apparent limitation, because in no other field of science do scholars have as wide access to the subject of their own research as do theologians in Jesus Christ, who reveals God. It is therefore difficult to speak of a real constraint. The Incarnate Son of God – the Theologian – is the Father’s openness to being known by man; it is His invitation addressed to man to get to know the Father. Communion with Jesus Christ

¹⁹ John Paul II, *Exhortation “Pastores dabo vobis”*, No. 53.

²⁰ J. Salij, *Jan Paweł II jako teolog*, in: idem, *Wiara i teologia...*, p. 196, 198.

²¹ Cf. J. Salij, *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, in: idem, *Wiara i teologia...*, p. 132.

²² J. Salij, *Teologia czasu próby*, in: idem, *Wiara i teologia...*, p. 77.

²³ J 1,18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

becomes an experience of being a theologian in the Theologian. Just for clarity's sake, let us recall that both the knowledge of God and communion with the Son of God are possible only in love. Should this state of affairs, this apparent limitation, not be revealed in theologians in their attitude of thanksgiving to God? If so, then perhaps this thankfulness should be preceded by “unflagging amazement.” Assuming that the grace of being a theologian, that is, the ability to commune with the “Theologian,” is a gift that transcends the temporal, is an anticipation of the eternal knowledge of God in eternity, we can speak of such gratitude and the astonishment that precedes it, about which John Paul II wrote in his encyclical *Evangelium vitae*. In this text we read: “Eternal life is therefore the life of God himself and at the same time the *life of the children of God*. As they ponder this unexpected and inexpressible truth which comes to us from God in Christ, believers cannot fail to be filled with ever new wonder and unbounded gratitude.”²⁴

...MAN CAN MARVEL!

Thinking about the theological method in the context of the human ability to wonder leads inevitably to reflection about man. It is man who is equipped with this ability and, at the same time, is called upon to become a theologian in Theologian through communion with the Incarnate Son of God. It is therefore necessary to reflect on the man-theologian as someone who wonders. At this point the poetic work of John Paul II – *The Roman Triptych* – comes to our aid. It is, by all means, an exceptional testimony to the Pope-theologian's reflection on amazement and human capabilities. It is in *The Roman Triptych*, in its first part entitled *The Stream*, that he deals extensively with the subject of wonderment. The lexeme “wonderment” was used by the author as the first subheading opening the whole work. The second and third parts of the *Wonderment* are significant, and there we read:

What are you saying to me, mountain stream?

Where, in which place, do we meet?

Do you meet me who is also passing—

just like you.

But is it like you?

²⁴ John Paul II, *Encyclical “Evangelium vitae”*, No. 38. In the Latin text: *Qua de re, vita aeterna est ipsa Dei vita simulque vita filiorum Dei. Pius vir admiratione et immensa gratiarum actione non potest non repleri prae hac insperata et ineffabili veritate, quae a Deo ad nos profluit in Christo.*

(Allow me to pause here;
allow me to stop at a threshold,
the threshold of simple wonder).
The running stream cannot marvel,
and silently the woods slope down,
following the rhythm of the stream—
but man can marvel!
The threshold which the world crosses in him
is the threshold of wonderment.
(Once, this very wonder was called ‘Adam’)²⁵

The synecdochal astonishment, as Ewa Szczęsna notes,²⁶ is a representation of thinking, reflectivity, but also of spirituality, thanks to which it is possible to meet the “Eternal Word,” i.e. to enter into dialogue with God. In this way it becomes possible to reach the mystery of passing and beginning. In *The Roman Triptych*, man is shown as a reflective being. For God speaks to him in the silence of the created world, hence the verses taking on the character of an oxymoron:

How remarkable is Your silence
in everything, in all that on every side
unveils the created world around us...²⁷

The problem of silence introduced in the quoted work is directly related to man’s wonderment. Quiet and silence are generally a significant element of communication, they do not replace speech, but have their own functions to fulfil in the discourse. Even a cursory look at the semantic field of “silence” in the poetry of Karol Wojtyła/ John Paul II, as Marta Falkowska writes, allows us to state that the basic context in which impressions of silence appear is the situation of entering into close contact with God. However, silence is not only an indispensable condition for meeting God and His action. “Silence begins – or perhaps only intensifies? – already after entering into prayerful contact with God, when amazement, admiration, and finally the awareness of the impossibility of expressing one’s spiritual experience in language arises in man – hence man’s becoming

²⁵ John Paul II, *The Roman Triptych*, transl. J. Peterkiewicz, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/roman-triptych-8369>.

²⁶ Cf. E. Szczęsna, *Namysł, zdziwienie zapytywanie – o poetyce interpretacji na przykładzie „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, in: *Karol Wojtyła – poeta...*, p. 54–55.

²⁷ John Paul II, *The Roman Triptych...*

speechless.”²⁸ According to Alfred M. Wierzbicki, amazement can be regarded as “the most elementary form of contact with oneself, experiencing oneself from within and at the same time against the background of the whole world arousing admiration.”²⁹ The high frequency of use of the lexeme “wonderment” is noticeable in the next part of the poem. We are dealing here with repetitions, which play an important role in Karol Wojtyła’s poetry and are one of his favourite artistic devices.³⁰

He was alone in his wonder,
among creatures incapable of wonder—
for them it is enough to exist and go their way.
Man went his way with them,
filled with wonder!
But being amazed, he always emerged
from the tide that carried him,
as if saying to everything around him:
‘Stop—in me is your harbour,’
‘in me is the place of meeting
with the Primordial Word.’
‘Stop, this passing has meaning...
has meaning... has meaning’.³¹

In John Paul II’s thought, the uniqueness of man consists, among other things, in that he has the ability to wonder: “man can marvel!”; “He was alone in his wonder, among creatures incapable of wonder – for them it is enough to exist and go their way.” Analysing the poem of the poet Pope, Jerzy Szymik writes about amazement as an arch-human feature, distinguishing man from creatures. He also notes that John Paul II defines the greatest concepts of the human and Christian *universum* by means of the category of wonderment.³² It is precisely the ability to be amazed that makes man different – “The running stream cannot marvel.”

²⁸ M. Falkowska, *Cisza i „milczenie” w poezji Karola Wojtyły*, in: *Karol Wojtyła – poeta...*, Warszawa 2006, p. 94.

²⁹ A.M. Wierzbicki, *Pomiędzy zdziwieniem a widzeniem*, in: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, ed. idem, Lublin 2003, p. 89.

³⁰ Cf. T. Borucki, *O wzniosłości w poemacie medytacyjnym na przykładzie polskiej i rosyjskiej wersji „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, in: *Między oryginałem a przekładem*, vol. 16: *Wzniosłość i styl wysoki w przekładzie*, ed. J. Brzozowski, M. Filipowicz-Rudek, Kraków 2008, p. 16.

³¹ John Paul II, *The Roman Triptych...*

³² Cf. J. Szymik, *Przekroczyć próg zdumienia...*, p. 62.

The ability to amaze in a sense defines man – “Once, this very wonder was called ‘Adam’.” The author states that a barrier, a “threshold,” is “crossed” in man. This is a fundamental event, because it is the “world” that passes through this border: “The threshold which the world crosses in him is the threshold of wonderment.” This phrase brings to mind the book *Crossing the Threshold of Hope* – a long interview with Pope by Vittorio Messori.³³ *The Roman Triptych* speaks of crossing the threshold of wonderment, and the interview speaks of crossing the threshold of hope, which is similar to the title of the book. This approach opens up a perspective for talking about the relationship between amazement and hope. And if this is the case, then one should ask: what kind of hope is it about? what does it concern? what future does it point to? Wonderment appears to be a feature that opens man up to cognition, enables him to be cognitive and allows them to enter into what lies ahead. “Man went his way with them, / filled with wonder! But being amazed, / he always emerged / from the tide that carried him.”

Through man’s mediation (which must be understood in relation to Christ’s only mediation), the remaining created reality opens up to another dimension of its existence, the transformed existence, because it is redeemed in the incarnate Son of God who became man. Man therefore receives a new role in the whole created world. It is as if he speaks to everyone around him: “‘Stop–in me is your harbour,’ ‘in me is the place of meeting / with the Primordial Word.’” This is about an existence filled with grace, the divinization of the whole created world. This divinization that began in the Incarnate Eternal Word is a gift to every human being, and through it to the whole world. Man turns out to be a Christologically appointed mediator on the created world’s way to access God. This appointment is linked, firstly, to man’s ability to know the created world, which he addresses when he says “stop! – you have a harbour in me,” and secondly, responsibility for all creation around him. Assuming that this responsibility should not be understood only eschatologically, the imperative to care for the good of creation should be recognised. Perhaps in the powerful words “stop!” one can hear the argument that man’s ability to harmonise with the world around him is incompatible with the destructive use of this world.

The human ability to wonder appears as a theological event. It is a subtle experience of God in human life, a foretaste of a spring, some invitation to go upwards, against the current, to break through, to search, not to give way – as one could express it by referring to words from *The Roman Triptych*.³⁴ This amazement, which is revealed as the imperative of going up the stream and searching for the source, is a force that allows one to go where one can make a request:

³³ John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, New York 2005.

³⁴ John Paul II, *The Roman Triptych*...

Allow me to wet my lips
in spring water,
to feel its freshness,
reviving freshness.³⁵

In this request there should be heard probably something more than humble call of a believing person for relief and quenching his thirst after the hardships of the way. Should not the prayerful request of theologians, who in the streams of living water (cf. Jn 7:37–39) flowing from the Heart of Jesus look for the ability to speak about the Source, be recognized in this call? Should not a communion of man with the Theologian-Christ – the Incarnate Son of God, who ceaselessly speaks of the Father in the world and arouses faith in human faith be recognized in this “wetting of lips”?

Thinking about the theological method seen in relation to the motif of amazement, which leads to reflection on man, allows us to discover the uniqueness of this man, which consists in the fact that in him there is a “meeting place” of the whole world created with the Eternal Word. It is precisely this encounter, first of man with the Eternal Word and then of the world created with the Eternal Word in man, that enables the amazed man to be a theologian in the Theologian. The uniqueness of man also lies in the fact that he is capable of a faith that leads to admiration (and even ecstasy, cf. Acts 3:10). Jerzy Szymik put it correctly when he wrote: “This kind of admiration, which is the result of faith, is not a-logical. On the contrary: because it is derived from the Logos, from the encounter with Him, so it comes from the highest logic – the logic of the Supreme. This kind of admiration is something *par excellence* theo-logical. And the logic (“Logosity”) of faith brings about not only admiration, but also ‘other effects’.”³⁶

Consideration concerning the man in wonder leads to the conclusion that it is precisely in this ability to wonder that man learns something specifically proper to himself, some kind of *proprium* grafted in him, modelled on the *proprium* of Divine Persons. It is precisely this ability that allows him to discover in himself the possibility and capacity of thinking about God, who reveals Himself to man in the complexity of Divine inner life and to look at the world from the perspective of thinking about God, who not only created the world, but also in his Son and the Holy Spirit reveals that He is love and that He loves. Wonderment, characteristic of man, can become the foundation of theological thinking, the anticipation of knowing God and theological knowledge of the world. It can therefore be said that theological thinking demands, firstly, recognizing in man his ability to wonder,

³⁵ Ibidem.

³⁶ J. Szymik, *Zachwyty i inne skutki wiary. Od wiersza do traktatu*, Warszawa 2018, p. 15.

secondly, communion with the Incarnate Son of God, in whom we have access to the Father, and thirdly, an invitation coming from man to the world around him to meet the Eternal Word in him.

CONCLUSION

Wonderment seen as part of theological thinking, and thus a component of theological method, cannot be limited to experiencing emotional impulses accompanying religious practices. It therefore seems to be possible to speak of the need to observe and verify the amazement accompanying faith. The theological character of wonderment is probably confirmed not so much by the fact that questions arise from wonderment, but in a sincere search for their answers with God, who gave us the Church as an ordinary place to grow in faith and to know the Father. What opens man up to learning the deepest truth about reality – God and the created world – is, among other things, the ability to be amazed. This is what makes him open to God and to the world. This ability can be used by all creation to get closer to the source of its existence and destiny. Assuming that it is possible to speak of Eucharistic amazement, which calls for an effort to be aroused, and of amazement which can and should be revived in the Church which gathers for the celebration of the Eucharist, it is also possible to speak of amazement which allows man to come closer to thinking about God and to formulating words about Him which are based on faith and which lead the way of faith. In a sense, submissiveness to theological amazement is a task, or perhaps even a duty, of the theologian, his ability to use the theological method. The mission of a theologian is inextricably linked to cultivating within oneself the ability to be amazed with God and His works. For the arousal of faith demands amazement with God and His works which has the power to reveal itself in the lives of individuals as the certainty of faith. In the dimension of the whole Church, this same astonishment becomes a testimony to the vitality of the Gospel and the strength of missionary activity. The mission of a theologian who is faithful to the theological method is inseparably connected with cultivating in himself the ability to be amazed at God and his works, which turns out to be one of the elements leading to communion with Christ the Theologian, who reveals the Father.

BIBLIOGRAPHY

Bonaventurae S., *Itinerarium mentis in Deum*, Prol., 4, in: *Opera omnia*, vol. 5, Publisher Ad Aquas Claras (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae 1891, p. 293–316.

- Borucki T., *O wzniosłości w poemacie medytacyjnym na przykładzie polskiej i rosyjskiej wersji „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, in: *Między oryginałem a przekładem*, vol. 16: *Wzniosłość i styl wysoki w przekładzie*, ed. J. Brzozowski, M. Filipowicz-Rudek, Kraków 2008, p. 11–24.
- Falkowska M., *Cisza i „milczenie” w poezji Karola Wojtyły*, in: *Karol Wojtyła – poeta*, ed. J. Głazewski, W. Sadowski, Warszawa 2006, p. 83–95.
- Il metodo teologico. Tradizione, innovazione, comunione in Cristo*, ed. M. Sodi, Città del Vaticano 2008.
- John Paul II, *Exhortation “Pastores dabo vobis”*.
- John Paul II, *Encyclical “Ecclesia de Eucharistia”*.
- John Paul II, *Encyclical “Evangelium vitae”*.
- John Paul II, *Encyclical “Redemptor hominis”*.
- John Paul II, [*Tryptyk rzymski*], *The Roman Triptych*, transl. J. Peterkiewicz, Libreria Editrice Vaticana, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/roman-triptych-8369>.
- John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, transl. Alfred A. Knopf, New York 2005.
- Królikowski J., *Nauka, mądrość i powołanie. O naturze i misji teologii*, Kraków 2016.
- Rusecki M., *Problematyka metody w teologii*, in: *Tożsamość teologii*, ed. A. Anderwald, T. Dola, M. Rusecki, Opole 2010, p. 43–83.
- Salij J., *Czy możliwa jest teologia chrześcijańska poza Kościołem?*, in: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, p. 125–145.
- Salij J., *Jan Paweł II jako teolog*, in: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, p. 193–227.
- Salij J., *Teologia czasu próby*, in: J. Salij, *Wiara i teologia*, Poznań 2017, p. 73–91.
- Smuniewski C., *Wspólnota łaski. Charytologiczno-trynitarna eklezjogeneza*, “Myśl Teologiczna”, vol. 76, Kraków 2013.
- Strzelczyk G., *Własne doświadczenie wiary teologa jako integralny element metody teologicznej*, in: *Teologia na nowe tysiąclecie. Między barbarzyństwem a nadzieją*, ed. J. Kempa, I. Bugdoł, Katowice 2005, p. 105–122.
- Szczęśna E., *Namysł, zdziwienie zapytywanie – o poetyce interpretacji na przykładzie „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, w: *Karol Wojtyła – poeta*, ed. J. Głazewski, W. Sadowski, Warszawa 2006, p. 53–61.
- Szymik J., *Przekroczyć próg zdumienia. O „Tryptyku rzymskim” Jana Pawła II*, in: *Karol Wojtyła – poeta*, ed. J. Głazewski, W. Sadowski, Warszawa 2006, p. 62–67.
- Szymik J., *Zachwyty i inne skutki wiary. Od wiersza do traktatu*, Warszawa 2018.
- Vatican Council II, *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. “Gaudium et spes”*.
- Wierzbicki A.M., *Pomiędzy zdziwieniem a widzeniem*, in: *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II*, ed. A.M. Wierzbicki, Lublin 2003, p. 89–94.

Keywords: amazement (“stupor”, “admiratio”), theological method, theologian, John Paul II

„ET STUPEBANT SUPER DOCTRINA EJUS” (MK 1:22).
O ROLI ZDUMIENIA W METODZIE TEOLOGICZNEJ

Streszczenie

Opracowanie niniejsze jest przyczynkiem do badań dotyczących metody teologicznej i ukazuje motyw zdumienia w nauczaniu i poezji Jana Pawła II jako doświadczenia zapraszającego człowieka do coraz wnikliwszego poznawania Boga i Jego dzieł. Ludzkie doświadczenie zdumienia się Bogiem zostało przedstawione jako wydarzenie teologiczne – łaska zdolności zachwyty Bogiem, przybliżenia się do Niego i mówienia o Nim. Autor artykułu dochodzi do wniosku, że z misją teologa nierozzerwalnie związane jest pielęgnowanie w sobie zdolności do zdumiewania się Bogiem i Jego dziełami. Doświadczenie zdumienia jest jednym z elementów prowadzących do komunii z Chrystusem Teologiem, który objawia Ojca.

Słowa kluczowe: zdumienie (“stupor”, “admiratio”), metoda teologiczna, teolog, Jan Paweł II

Paweł Beyga*
PWT, Wrocław

JOHN HENRY NEWMAN'S SELECTED THEMES FROM THE THEOLOGY OF THE CHURCH

In 2019, the canonisation of John Henry Newman – an Anglican clergyman, an English thinker, a convert to Catholicism and a cardinal – took place. This article is an attempt to present selected ecclesiological themes in the thought of the new saint of the Catholic Church. It was also necessary to ask a question about the validity of ecclesiological diagnoses for contemporary Christianity.

2019 was associated with John Henry Newman for at least two reasons. Firstly, Pope Francis on 13 October last year, almost ten years after the beatification by Benedict XVI, canonized this English intellectual and convert to Catholicism. Secondly, in 2019, a decade passed after the current Pope announced the *Anglicanorum coetibus* apostolic constitution. It allowed the spiritual sons of John Henry Newman to convert to the Catholic Church when leaving the Church of England. However, despite these significant anniversaries and canonizations, it is difficult to notice a greater interest in the person and heritage of this 19th century cardinal in Polish theological literature. Translated works of Newman¹ and several studies of his thought are available.² The dates of these publications, however, indicate that there is little interest in John Henry Newman's thought at the

* Paweł Beyga – Doctor of Theological Sciences (dogmatic theology). In 2018, he defended his doctoral thesis at the Pontifical Faculty of Theology in Wrocław. Member of the Society of Dogmatic Theologians, secretary of the editorial board of the *International Communion Theological Review*. He is interested in the relationship between liturgy and the content of faith. Author of the book: “The Anglican tradition in the Missal for the personal ordinariates of former Anglicans”; e-mail: pbeyga@wp.pl; ORCID: 0000-0002-0838-9482.

¹ See for example: J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 2000; idem, *Logika wiary*, Warszawa 1989; idem, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, Kraków 2000.

² See *Newman i jego dzieło. Wybór pism J.H. Newmana*, ed. J. Klenowski, Warszawa 1965; C.S. Dessain, *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, Poznań 1989.

beginning of the 21st century in Poland. English literature, on the other hand, abounds in studies devoted to the thought of this former preacher of the Blessed Virgin Mary Church in the suburbs of Oxford.³

It is impossible to present in this short article all the topics raised by John Henry Newman in the Anglican and Catholic parts of his life. The aim of this text is therefore to present selected ecclesiological themes in the writings of the new Catholic saint. The topic of the Church was one of the most frequently raised problems in the writings of the Anglican, and then Roman Catholic priest. This text will consist of three parts. At the beginning, the ecclesial context of Newman's life will be presented – first from the Anglican and then from the Catholic perspective. In the second point, selected ecclesiological motifs raised by John Henry Newman in the context of announcing two dogmas: about the immaculate conception of Mary and about papal infallibility will be presented. Finally, an attempt will be made to theologically assess the position of the former Anglican in the context of the challenges facing the Catholic Church in the second decade of the 21st century. In other words, the question must be asked: does John Henry Newman still have something to say to contemporary Catholicism, or does he belong only to the beautiful past of the Church of the Victorian era?

Of course, the thought of this author can be dealt with by theologians from various theological fields. However, dogmatic theologians are particularly called upon to do so because John Henry Newman was primarily seeking the truth about the Church of Jesus Christ. This question about the Church, which the Master of Nazareth wanted to exist, is answered, above all, by two closely related areas: dogmatic and fundamental theology.

ECCLESIAL CONTEXT OF NEWMAN'S LIFE

John Henry Newman divided his life into two equal parts: Anglican (1801–1845) and Catholic (1845–1890). Thus, his life spanned almost the entire nineteenth century. It is difficult to understand Newman's intellectual and spiritual search and the formation of his thought, ignoring the ecclesial context of the community from which he came, that is, the Church of England. It should be noted that ecclesiological thought, and therefore a certain self-definition of Anglicanism, remains an original and unprecedented phenomenon on the map of post-reformation theology. Anglicans themselves speak of themselves as *Catholic and reformed*, so they do not want to see the origin of their denomination in the 16th century

³ See, among others: *John Henry Newman. Doctor of the Church*, ed. P. Lefebvre, C. Mason, Oxford 2007.

Reformation movement. The Anglican theologian Mark Chapman pointed out that in the time of John Henry Newman many Anglican theologians looked at the British Reformation as a story that never happened.⁴ So the origins of the Church of England were not linked to Henry VIII's decision on the act of supremacy. According to Michael Ramsey – the late Archbishop of Canterbury – royal supremacy did not mean that the English ruler became a source of Revelation or a doctrinal authority. Despite this, King Henry VIII, and most of all his successors, imposed a certain ecclesiastical style of power and doctrine, which the faithful had to accept.⁵ Aidan Nichols noted that such a point of view becomes justified if one considers a certain “pre-history of the Reformation” in England. It consists, among others, of: the anti-papal law present in England already in the Middle Ages, the phenomenon of lollards criticizing the celibacy of the Latin clergy and Martin Luther's ideas permeating from the continent to the British islands.⁶

The tension between what is Catholic and what is reformed can be seen in the thirty-nine articles of the Anglican religion. According to the nineteenth article,

[...] the visible Church of Christ is a congregation of faithful men, in the which the pure Word of God is preached, and the Sacraments be duly ministered according to Christ's ordinance in all those things that of necessity are requisite to the same. As the Church of Jerusalem, Alexandria, and Antioch, have erred; so also the Church of Rome hath erred, not only in their living and manner of Ceremonies, but also in matters of Faith.⁷

For Anglicanism, what the Church under the leadership of Peter's successor has lost, among other things, is Communion given in one form, the liturgy celebrated in Latin and the doctrine of Purgatory. The Church of England therefore wants to be a community whose faith is based solely on Scripture. Anglicanism has not proclaimed any new dogmas, but only recognises those developed in the first millennium of Christianity. At the same time, there is no one in Anglicanism who would at least resemble the role of Peter's successor in the Catholic Church. This is neither the Archbishop of Canterbury nor the British monarch. At the same time, it should be said that Anglican ecclesiology does not speak of one Church, one faith and one discipline. Anglicanism is more of a family of Church communities than an institutional and doctrinal monolith.

⁴ Cf. M. Chapman, *Anglican Theology*, London 2012, p. 2.

⁵ See M. Ramsey, *The Anglican Spirit*, New York 2004, p. 3.

⁶ See A. Nichols, *The Panther and the Hind. A Theological History of Anglicanism*, Edinburg 1993, p. 2–3.

⁷ *Wyznania wiary. Protestantyzm*, ed. Z. Pasek, Kraków 1999, p. 170.

In the Anglican period of John Henry Newman's life, clear symptoms of a crisis in the Church of England already started to appear. This crisis manifested itself in the question of what Anglicanism actually is? Is it a state Church whose purpose is to "serve" the religious needs of the subordinates of the British monarch? Is it perhaps called upon to carry out missionary activity? This last question was raised more and more loudly in the face of colonisation forming an empire "over which the sun never sets." The final question was: is the Church of England just a liturgical-ceremonial museum or a community leading to salvation? These and similar questions came to be answered by an Anglican preacher from Oxford, who initially did so in the spirit of the apology of his spiritual homeland, that is Anglicanism.⁸ Gradually, however – and especially after reading the writings of the Fathers of the Church – John Henry Newman became convinced that the Church of England could not be the true Church wanted by Jesus Christ. John Henry Newman's times as an Anglican were marked by questions about the identity of the Church of England in the face of the spreading liberalism. It was precisely the conformism towards this ideology that he spoke of from the pulpit of the Marian Church in Oxford:

[...] people living in a given epoch are very rarely able to avoid the poison that prevails in their times. The real danger, however, lies in the conviction of our security, which is only due to the fact that we do not go as far as others and even protest against the extreme principles and intentions to which they refer.⁹

The Anglican context of John Henry Newman's life therefore can be contained in two expressions: first, the Church of England's search for its own identity, the second one being liberalism.

On the Catholic side, the 19th century was, above all, a time of intense observation of the papacy and of two events which, on both the Catholic and Protestant sides, influenced the theological perception of Peter's successors. Firstly, in 1854 Pius IX announced the dogma of the Immaculate Conception of the Mother of God. Secondly, in the years 1869–1870 the First Vatican Council was held. This council, first in three centuries after Trent, proclaimed the dogma of infallibility of the Pope. The dogmatic definition of the Pope was a reaction of the Church to many social and cultural changes resulting from the French revolution. Such effects include the liberalisation of entire societies. Before the Council, a survey

⁸ Cf. A. Nasch, *Newman, the Church and the World*, in: *John Henry Newman. Doctor of the Church...*, p. 130–131.

⁹ J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, Kraków 2000, p. 171.

was conducted among bishops and only eight out of forty-seven believed that the Pope's infallibility should be proclaimed as a dogmatic definition.¹⁰ The Council fathers agreed, however, that the doctrinal and moral teaching of the Church as proclaimed by the bishops in conjunction with the Bishop of Rome should be confirmed in the face of their contemporary world. For converts from Anglicanism, such as Henry Manning, reservations about papal infallibility meant obscuring the unambiguous Catholic doctrine. In other words, such ultramontanism was not only a certain theological path within Catholicism, but *Catholicism per se*.

The Catholic Church, to which John Henry Newman converted, was a community which in the 19th century adopted two dogmatic definitions: about the immaculate conception and, after stormy discussions, about papal infallibility. We can say, therefore, that the times of two converts from Anglicanism: Manning and Newman are a period of great discussion about the place and role of the papacy. Paradoxically, the discussion about these issues was at the same time the proverbial "bone of contention" on the theological grounds between Anglicanism and Catholicism.

THE IMMACULATE CONCEPTION OF MARY AND PAPAL INFALLIBILITY – THE ECCLESIOLOGICAL MEANING OF THE DOGMAS

John Henry Newman, the convert, also took a stand regarding these ecclesio-logically important events. It should be mentioned that not only Catholics, but above all his former Anglican friends from the Oxford Movement, as well as others, were waiting for the voice of this converted Anglican. John Henry Newman openly defended his decision to convert to the Catholic Church:

From the time that I became a Catholic, of course I have no further history of my religious opinions to narrate. In saying this, I do not mean to say that my mind has been idle, or that I have given up thinking on theological subjects; but that I have had no changes to record, and have had no anxiety of heart whatever [...]. Nor had I any trouble about receiving those additional articles, which are not found in the Anglican Creed.¹¹

If the former Anglican Newman had no trouble accepting the new truths of the faith, then what arguments were in favour of accepting them? For, according

¹⁰ See K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, p. 227.

¹¹ J.H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Warszawa 2009, p. 351.

to Anglicans, the announcement of the dogma of the Immaculate Conception of Mary by the Pope alone, and not by the Council (collectively), is a significant problem in accepting and understanding this truth of the Catholic faith.¹² The way this dogma is proclaimed affects, therefore, the vision of Catholic ecclesiology, and, moreover, the Pope becomes a figure who, on a one hand, can proclaim as dogma something that has so far been the subject of theological discussions.

Explaining the genesis of this Marian dogma John Henry Newman reached for biblical and patristic texts. In 1842 he arrived at Littlemore, where he began to write one of his life works, that is *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. He wrote the first pages as an Anglican and finished the work as a Catholic.¹³ John Henry Newman referred to the image of Mary as the second Eve. According to him, ancient Church writers Justin and Irenaeus showed that

[Blessed Virgin Mary] not only had an office, but bore a part, and was a voluntary agent, in the actual process of redemption, as Eve had been instrumental and responsible in Adam's fall. They taught that, as the first woman might have foiled the Tempter and did not, so, if Mary had been disobedient or unbelieving on Gabriel's message, the Divine Economy would have been frustrated.¹⁴

It became clear to John Henry Newman that after defining the role and position of Eve in man's disobedience to God, it is necessary to point out the state and role of Mary in the economy of salvation.¹⁵ Commenting on the petitions of the Litany of Loreto, the convert argued for immaculate conception. He stated that Mary was the child of Adam and Eve, but as if from before the fall.¹⁶ The dogma of Mary's immaculate conception was therefore for Newman not the result of a papal whim or his personal piety, but had a strong biblical and patristic argumentation. Importantly, John Henry Newman wrote about the immaculate conception some ten years before this truth was dogmatised. He did not therefore justify Pius IX's decision, but preceded it in his theology. In other words, it was not dogma that required the creation of arguments, but the arguments demanded the dogmatisation of immaculate conception.

¹² Cf. Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka, *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie* (2004), "Salvatoris Mater" 2 (2005) 26, p. 450–451.

¹³ This work is actually unfinished. This is evidenced by the rows of dots separating the ending written later. See W. Ostrowski, *Książka z Littlemore*, in: J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej...*, p. 5.

¹⁴ J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej...*, p. 376.

¹⁵ Cf. J.H. Newman, *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, in: W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010, p. 203.

¹⁶ See J.H. Newman, *Rozmyślenia i modlitwy*, Warszawa 1967, p. 129.

John Henry Newman wrote that the word “dogma” in his times had decidedly pejorative associations, since

[...] it is a familiar charge against the Catholic Church in the mouths of her opponents, that she imposes on her children as matters of faith, not only such dogmas as have an intimate bearing on moral conduct and character, but a great number of doctrines which none but professed theologians can understand, and which in consequence do but oppress the mind, and are the perpetual fuel of controversy.¹⁷

One such dogma that affected the image of the Catholic Church was that of papal infallibility. In his letter to Duke of Norfolk, John Henry Newman argued in favour of papal infallibility, pointing out that it does not apply to every papal decision. He wrote in the form of rhetorical questions:

Was St. Peter infallible on that occasion at Antioch when St. Paul withstood him? was St. Victor infallible when he separated from his communion the Asiatic Churches? or Liberius when in like manner he excommunicated Athanasius? And, to come to later times, was Gregory XIII., when he had a medal struck in honour of the Bartholomew massacre? [...] or Urban VIII. when he persecuted Galileo?¹⁸

According to the convert, the Catholic doctrine of the infallibility of the Pope does not assume the absence of error or bad discernment in every papal decision. Infallibility concerns matters of faith and morals, and its criterion is, according to Newman, the ecclesial context of the Pope's decision.

Commenting on the dogmatisation of the truth about the infallibility of the Pope, the former Anglican rightly pointed out that popes have always acted in unity with the Church, but in different ways in different centuries. Peter's successor acted on some occasions before the rest of the hierarchy, sometimes after it, and sometimes at the same time, but he always spoke as the voice of the whole Church. According to John Henry Newman, the First Vatican Council defined that the Pope “is not only the head and organ in the sense of an instrument and a servant, that he has not only the right of protest and veto, that he is not only a co-operative force in judgments on faith, but rather the source of all this.”¹⁹

¹⁷ J.H. Newman, *Grammar of Assent*, part 1, 5.2. [Polish ed.: *Logika wiary*, Warszawa 1989, p. 121].

¹⁸ J.H. Newman, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk*, chap. 5: *Conscience*. [Polish ed.: *O sumieniu*, Bydgoszcz 2002, p. 52–53].

¹⁹ *Newman i jego dzieło. Wybór pism J.H. Newmana...*, p. 180.

On the basis of John Henry Newman's position on the two dogmas proclaimed during his lifetime, a characteristic current in his ecclesiology can be outlined. One of his favourite themes was papacy, but not in the eyes of a historian or even an ecumenical theologian. Newman's theology of the papacy had a significant impact on his perception of the Church. It is worth remembering that the future cardinal was critical of the papacy before his conversion, and afterwards he did not see the Pope as the absolute ruler of the doctrine of the Church. By defending papal infallibility, he could at the same time write without violating his conscience:

If I were to reduce religion to a toast after lunch (although this is certainly not the case), I would drink to the Pope, of course, but, if I may, first to Conscience and then to the Pope²⁰

This is an important remark when one considers the unquestionable reluctance of Anglicanism (including the modern one) towards the dogma of papal infallibility and the last two dogmatic truths about the Mother of Christ.²¹

THE ATTEMPT OF THEOLOGICAL EVALUATION

In 2005, when Benedict XVI was installed as the Bishop of Rome in the Lateran Cathedral, he briefly described the Pope's position and his tasks in the Church. According to him,

[...] the Pope is not an absolute ruler whose thought and will are law. On the contrary: the Pope's service is a guarantee of obedience to Christ and His word. The Pope is not supposed to proclaim his own ideas, but he must constantly unite himself and the Church in obedience to God's Word, in the face of all attempts at adaptation or dilution and all forms of opportunism. [...] The Pope is aware that in making momentous decisions, he is bound up with the great community of faith of all times, with binding the interpretations, formulated gradually at successive stages of the Church's pilgrimage. His authority is therefore not above the word of God, but serves it [...].²²

²⁰ J.H. Newman, *Logika wiary...*, p. 58.

²¹ This dislike in the time of John Henry Newman was evidenced by a letter from William Gladstone, the former Liberal Prime Minister of England, who, after the adoption of the dogma of the infallibility of the Pope, accused Catholics in England of disloyalty to the Bishop of Rome. The reason for the letter and the criticism it contained was the former Prime Minister's misunderstanding of the teaching of the First Vatican Council.

²² Benedykt XVI, Homily of 7.05.2005, *Posługa papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego Słowu* (7.05.2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/latran_07052005.html [access: 29.07.2020].

These words of Benedict XVI correspond with the theology of the papacy drawn up earlier by the Catholic pen of John Henry Newman. According to the Anglican convert as well as the current retired Pope, looking at the Church and the Pope in terms of a corporation or business does not make it possible to grasp the whole theological specificity of the office of Peter's successor in the Church.

The doctrine of relativism, which assumes non-existence or incomprehensibility of truth, is an example of such corporative approach to the Church and Peter's successor. In such view the pope is not the guardian of truth, not even its owner, but its creator. The consequence of such assumption is incessant discussion about doctrine as well as perceiving the Pope as the one who can change everything. At present, the greatest expectations of the papacy in this sense are concentrated around the moral teaching of the Church. The question that John Henry Newman posed – can the Pope freely dispose of the Church's teaching? – is asked, albeit in a slightly different form, also by non-Catholics. The first spiritual homeland of the Oxford preacher also posed a similar problem: is the moral teaching up to now unchanged and must it be the same everywhere? Anglicanism, which is a family of Church communities, has answered both questions negatively. An example of the reception of such an answer are the decisions made in the Anglican Communion on the ordination of women to the diaconate, presbyterate and episcopate²³ and on the blessing of same-sex couples.²⁴ We should note, however, the contemporary interest of Anglicans in the ministry of Peter's successor. One example is the recent ecclesiological document of the Roman Catholic-Anglican dialogue entitled *Walking together on the Way*.²⁵ James Hawkey noted that Anglicanism does not exclude primacy itself, as it were, *per se*, but asks about the place of Peter's successor within the college of Bishops.²⁶ For it is difficult to find in Anglicanism a person whose ministry resembles the office of Peter's successor, a person who can be finally appealed to. Primacy known from the Catholic Church has been replaced in the Anglican practice of Church life by democratic structures which, after all, decide on doctrinal issues, such as the sacrament of Holy Orders given to women.

²³ Cf. P. Kantyka, *What Happened to "Sola Scriptura"? How the Bible was Used in the Fight for Women Priests and Bishops in the Anglican Communion*, "Roczniki Teologii Ekumenicznej" 4 (2012) 59, p. 31–42.

²⁴ Cf. M. Składanowski, *Anglicanorum coetibus wobec problemu anglikańskiej tożsamości*, "Roczniki Teologii Ekumenicznej" 2 (2010) 57, p. 100.

²⁵ Theological commentary on this document in Polish: P. Beyga, *Wybrane teologiczne wątki dokumentu dialogu katolicko-anglikańskiego pt. "Walking Together on the Way" w kontekście aktualnych wyzwań posoborowego ekumenizmu*, "Studia Oecumenica" 19 (2019), p. 275–289.

²⁶ Cf. J. Hawkey, *Walking Together on the Way: Learning to Be the Church – Local, Regional, Universal – An Anglican Commentary*, <http://www.anglicancommunion.org/media/331675/Anglican-Commentary-on-ARCIC-III-Agreed-Statement.pdf> [access: 29.07.2020].

The contemporary interest in synodality on the Catholic side raises the question of the Pope's role in conveying the revealed truth. Ultimately, this question boils down to a discussion on two dimensions of the Church: universal and local. Indirectly, it evokes the loud discussion that took place years ago between Walter Kasper and Joseph Ratzinger. For Kasper, the universal Church is the sum of the local churches, and for Ratzinger, it is in the local Churches that the universality of the Church community manifests itself. In other words, "The universal Church is before the local Churches, which are being established as concrete realisations of the universal Church."²⁷ Taking the opposite perspective may result in a kind of "Anglicanisation" of Catholicism. In this perspective, doctrinal or moral decisions will not be settled at the universal level, but will fall within the competence of local episcopates. As a result, traditional morality will apply in one part of the world, and in the other part, as a result of decisions made by some episcopates, morality will be adapted to the requirements of modern times. According to Joseph Ratzinger, however,

[...] the bishops now have to watch over the fulfilment of Jesus' mandate to win disciples for Him from all nations and to carry the Gospel to the ends of the earth. [...] they have a duty to act in such a way that the Church does not become a kind of association of local Churches existing side by side, but preserves its universality and unity.²⁸

Following John Henry Newman, Joseph Ratzinger pointed out that no collegiate body in the Church votes on matters of truth, but acknowledges unity in the faith.²⁹ This was apparent, for example, during the dispute with Arianism. The fight against Arianism for the truth about the Son of God was ultimately also a dispute about the credibility of the Church. She confesses the faith that Jesus was truly the Son of God not because the supporters of His divinity won the theological discussions on the subject but because He really was a true God and a true man.

Incidentally, it should be mentioned that there were efforts to compare Newman's ecclesiology, including his defence of the dogma of the Pope's infallibility, with Charles Darwin's biology-based investigations. Certain truths about the Pope and the Church were supposed to be the result of a long doctrinal evolution. As Louis Bouyer pointed out, such an analogy was intended to discredit the work of John Henry Newman through, on the one hand, the apology of theological evolutionism and, on the other, the defence of biological evolutionism. These accusations, however, clash with the facts, because in his ecclesiology Newman drew

²⁷ J. Ratzinger, *Nowe porwy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, Kielce 2006, p. 28.

²⁸ Ibidem, p. 31.

²⁹ Cf. J. Ratzinger, *Opera omnia*, vol. VIII/1: *Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013, p. 604.

on Scripture and the Fathers of the Church. According to Louis Bouyer Newman, “does not neglect to recall that the Church does not proclaim dogma without reasons. The Church does so by being forced to oppose heretics.”³⁰ Such contemporary “secular” heresies are the liberalism of Newman’s time and the relativism of Benedict XVI’s time. While ancient heretics dealt with God, contemporary heretics want to forget about Him as soon as possible. This results in a new outlook on the Church and the papacy. Liberalism and relativism want to create a contemporary secular ecclesiology, in which democracy will replace the concept of primacy, while infallibility will be granted to every human being.

FINAL CONCLUSIONS

At this point it is necessary to return to the problem posed at the beginning: what selected themes can be found in John Henry Newman’s ecclesiology? Initially, it was necessary to point out a certain ecclesiastical context for the life of this new Catholic saint. On the Anglican side, liberalism was gaining in popularity during the Victorian era. The Anglicans themselves asked the question about the identity of their Church community. The future cardinal was growing and maturing theologically in such a climate. On the Catholic side, the 19th century was a time of ecclesiological discussions, culminating in the dogma of papal infallibility. Pius IX’s announcement of the dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary also says much about the papacy.

John Henry Newman, who was a witness of these two dogmas being announced, dealt with them in turn. Paradoxically, the truth about the Mother of Christ allowed the Pope to be portrayed not as the creator of Revelation, the doctrinal ruler, but as the guardian of the truth that the Church must have matured to understand. At the same time, Newman, the convert defended the dogma of infallibility, linking it to the mystery of the whole Church. The Pope is infallible in teaching the Church, but at the same time he himself is part of the Church. In Newman’s ecclesiology, the Pope is the lector of Revelation, not its creator. This was expressed by the future cardinal when he used a well-known anecdote about proposing the toasts for the Pope and conscience, or actually: for conscience and the Pope. This tale about toasts is not out of date nowadays either. Newman’s defence of the papacy has nothing to do with the ultramontanism of his time. Also today the proper understanding of the Pope’s role in the Church may be

³⁰ L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego*, Warszawa 1977, p. 123.

jeopardised by placing the Pope above the Church, and thus attributing to Peter's successor prerogatives concerning the revealed truth. The ecclesiology of the convert from Anglicanism may thus be of help in interpreting the true image of the Church of Christ.

John Henry Newman and his theology prove, however, impossible to be confined to church reliquaries or museums. That would be to the detriment not of Newman, but of those who would lock his thought in theological storehouses. The problems faced by Newman and those faced by modern Catholics and Anglicans are extremely similar. Liberalism and relativism want to see the Church and the Papacy in a distorted mirror. On the one hand, the democratisation of the Church should supposedly be the remedy for the problems of modern times, and on the other hand, this remedy should be the Pope's misunderstood infallibility, giving Peter's successors the right to change doctrinal and moral teaching. In view of these postulates, John Henry Newman's work, and especially his ecclesiology, may be an aid in the correct theological understanding of the Church and her mission in the world at the beginning of the 21st century.

BIBLIOGRAPHY

- Benedict XVI [Benedykt XVI], Homily of 7 May 2005 [*Posługa papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego Słowu* (7.05.2005)], https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/lateran_07052005.html [access: 29.07.2020].
- Beyga P., *Wybrane teologiczne wątki dokumentu dialogu katolicko-anglikańskiego pt. "Walking Together on the Way" w kontekście aktualnych wyzwań posoborowego ekumenizmu*, "Studia Oecumenica" 19 (2019), s. 275–289.
- Bouyer L., *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego*, transl. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977.
- Chapman M., *Anglican Theology*, London 2012.
- Dessain C.S., *John Henry Newman. Pionier odnowy Kościoła*, transl. M. Stebart, Poznań 1989.
- Hawkey J., *Walking Together on the Way: Learning to Be the Church – Local, Regional, Universal – An Anglican Commentary*, <http://www.anglicancommunion.org/media/331675/Anglican-Commentary-on-ARCIC-III-Agreed-Statement.pdf> [dostęp: 29.07.2020].
- John Henry Newman. Doctor of the Church*, ed. P. Lefebvre, C. Mason, Oxford 2007.
- Kantyka P., *What Happened to "Sola Scriptura"? How the Bible was Used in the Fight for Women Priests and Bishops in the Anglican Communion*, "Roczniki Teologii Eku-
menicznej" 4 (2012) 59, p. 31–42.
- Międzynarodowa Komisja Anglikańsko-Rzymskokatolicka, *Maryja: łaska i nadzieja w Chrystusie* (2004), "Salvatoris Mater" 2 (2005) 26, s. 427–474.

- Nasch A., *Newman, the Church and the World*, in: *John Henry Newman. Doctor of the Church*, ed. P. Lefebvre, C. Mason, Oxford 2007p. 130–144.
- Newman i jego dzieło. Wybór pism J.H. Newmana*, by J. Klenowski, Warszawa 1965.
- Newman J.H., *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, transl. J. Zielińska, Warszawa 2000.
- Newman J.H., *Apologia pro vita sua*, transl. S. Gąsiorowski, Warszawa 2009.
- Newman J.H., *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, transl. P. Kostyło, Kraków 2000.
- Newman J.H., *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya*, in: W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010, p. 182–261.
- Newman J.H., *Logika wiary*, transl. P. Boharczyk, Warszawa 1989.
- Newman J.H., *Rozmyślenia i modlitwy*, transl. Z. Kubiak, Warszawa 1967.
- Newman J.H., *O sumieniu*, transl. A. Muranty, Bydgoszcz 2002.
- Nichols A., *The Panther and the Hind. A Theological History of Anglicanism*, Edinburg 1993.
- Ostrowski W., *Książka z Littlemore*, in: J.H. Newman, *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 2000, s. 5–15.
- Ramsey M., *The Anglican Spirit*, New York 2004.
- Ratzinger J., *Nowe porwy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, transl. S. Czerwik, Kielce 2006.
- Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, transl. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2004.
- Składanowski M., *Anglicanorum coetibus wobec problemu anglikańskiej tożsamości*, “Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2 (2010) 57, p. 99–121.
- Wyznania wiary. Protestantyzm*, ed. Z. Pasek, Kraków 1999.

SELECTED ASPECTS OF JOHN HENRY NEWMAN'S THEOLOGY OF THE CHURCH

Summary

John Henry Newman is one of the most famous person on the Catholic and Anglican Church. In his works he was writing on the both theological position. In the article author showed selected aspects of John Henry Newman's theology of the Church, so-called ecclesiology. For understanding Newman's theological position very important are his personal history in the Church of England, situation in the Catholic Church and two dogmas proclaimed during the life of this new Catholic saint. In the last part of the article the ecclesiology of John Henry Newman is rereading in the light of modern problems in the Catholic and Anglican theology.

Keywords: Newman, ecclesiology, theology, papacy

JOHNA HENRY’EGO NEWMANA WYBRANE WĄTKI EKLEZJOLOGICZNE

Streszczenie

John Henry Newman jest jedną z najbardziej znanych postaci Kościoła katolickiego oraz Kościoła anglikańskiego. Tworzył swoje dzieła, należąc do tych dwóch konfesji. W artykule autor ukazał wybrane aspekty teologii Kościoła Johna Henry’ego Newmana, czyli jego eklezjologię. Dla zrozumienia teologicznego stanowiska Newmana niezwykle pomocne są: jego historia w Kościele Anglii, pozycja w Kościele katolickim oraz dwa dogmaty proklamowane podczas życia tego nowego katolickiego świętego. W ostatniej części artykułu eklezjologia Johna Henry’ego Newmana została na nowo odczytana w świetle aktualnych problemów katolickiej i anglikańskiej teologii.

Słowa kluczowe: Newman, eklezjologia, teologia, papieżstwo

Ks. Adam Olszewski*
UPJPII, Kraków

O ROZSTRZYGALNOŚCI TEOLOGII

Et lucerna eius est Agnus
(Ap 21,23)

W teologii sposoby uznawania i odrzucania zdań są dość specyficzne. W związku z tym pojawia się pytanie o dokładniejszą charakterystykę tych metod i czy wspomniane metody można rozszerzyć po to, by zapytać o cały zbiór prawdziwych zdań teologicznych, czy jest zbiorem rozstrzygalnym. Zagadnienie to wydaje się dość oryginalne i niewiele jest mi znanych prac, które je poruszają¹. Uprzedzę zainteresowanego czytelnika, że – jak postaram się uzasadnić w artykule – zbiór wszystkich prawdziwych zdań teologicznych w pewnym szczególnym sensie nie jest rozstrzygalny. Praca ta należy do obszaru badań, który nazywam *filozofią teologii* i odróżniam od *teologii filozoficznej*². Czytelnika zainteresowanego tytułem pracy, który sądzi, że ma przed sobą pracę analityczną, muszą rozczarować, gdyż jest to praca syntetyczna, z całym bagażem cech negatywnych takiego podejścia³. Pewnie ani logicy, ani teologowie nie będą zachwyceni tymi rozważaniami, ale podejmujemy je z poczuciem „otwierania” nowych ścieżek myślenia.

* Ks. dr hab. Adam Olszewski – profesor UPJP2, wykładowca logiki i filozofii; e-mail: adam.olszewski@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-3069-7518.

¹ Jeden z twórców Koła Krakowskiego, J.F. Drewnowski, rozważał kwestię rozstrzygalności w zastosowaniu do badań z zakresu filozofii i chyba pośrednio teologii, ale był co do tego sceptyczny. Uważał, że byłoby to możliwe dopiero po sformalizowaniu tych dyscyplin. (Por. J.F. Drewnowski, *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, w: tenże, *Filozofia i precyzja*, Lublin 1996, s. 199–208). Nasze stanowisko jest tutaj nieco odmienne. Natomiast J. Salamucha „[u]ważał, że zastosowanie twierdzenia o niezupełności do zagadnień filozoficznych i teologicznych może być jeszcze dyskutowane: «Wyraźnie to podkreślam, bo nie chcę uprawiać intelektualnego przemysłnictwa» (J. Salamucha, *Zagadnienie przymusu w życiu społecznym*, w: tenże, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997, s. 169).

² Dodam zresztą, że tę drugą traktuję jako swoisty patchwork. Zdaję sobie sprawę ze skomplikowania problemu, którego się podjąłem, i z tego, że będę zmuszony do wielu uproszczeń.

³ Spośród tych wad należy wymienić pewną powierzchowność i lekkość przechodzenia nad poważnymi problemami. Pomimo tych wad praca wydaje się ważna w sensie: (1) postawienia nowych zagadnień; (2) rzucenia nieco światła w obszary dotychczas pozostające w mroku.

ZAPREZENTOWANIE METODY ROZWAŻAŃ

Jak już zapewne czytelnik zdołał zauważyć, główny problem artykułu jest dość niezwykle, wymagający nietypowych środków do analizy tego zagadnienia. W niniejszej pracy będę posługiwał się metodą analogii, polegającą w tym przypadku na próbie umieszczenia teologii i omawianych zagadnień w relacji podobieństwa z pewnymi dobrze scharakteryzowanymi pojęciami wypracowanymi w obrębie metodologii i logiki. Szczegółowym przypadkiem wskazanego podobieństwa będzie analogia pomiędzy teorią logiczną a teologią jako teorią. Przyjmujemy tutaj, że coś takiego jak jedna teoria teologiczna w ogólności nie istnieje, co znaczyć również może, że jeszcze nie została sformułowana. Naszym zadaniem będzie, w pewnym szczególnym sensie, próba zrekonstruowania takiej teorii. Teorie logiczne, czyli zwykle spotykane teorie sformalizowane, nawet pod względem strukturalnym, są znacznie prostsze i uboższe, ale za to precyzyjniejsze od hipotetycznej teorii teologicznej. Cena jest taka, że w zamian za to można w nich – i o nich – udowodnić wiele twierdzeń, w przeciwieństwie do teorii teologicznej. Aby użyć metafory, spróbuję ubrać teologię w garnitur logiki, choć wiem, że będzie kusy. By wzmóc zainteresowanie czytelnika i uprościć problem, powiemy, że artykuł jest próbą odpowiedzi na intuicyjnie oczywiste pytanie człowieka z ulicy: Skąd księża teologowie czy ktokolwiek inny może wiedzieć, co mówi i czego chce Bóg?

POSTAWIENIE PROBLEMU

Termin „rozstrzygalność” funkcjonuje głównie w obrębie logiki, informatyki i ewentualnie matematyki. Sam *problem rozstrzygalności* w logice i matematyce sformułowany został w pierwszej połowie XX stulecia (1928) przez Hilberta i Ackermanna w postaci tzw. *Entscheidungsproblem*. Chodziło w nim o to, czy istnieje jedna metoda rozstrzygnięcia dla dowolnej formuły logiki pierwszego rzędu i czy jest, czy też nie jest tautologią tego rachunku⁴. Natomiast nie chodziło o to, by znaleźć dla każdej formuły odpowiednią procedurę rozstrzygnięcia, ale o to, by znaleźć jedną procedurę rozstrzygnięcia dla całego zbioru tautologii klasycznego rachunku predykatów. Spróbujemy przenieść tę sprawę na obszar teologii, formułując ten problem w specyficzny – dla tej drugiej – sposób. Jak wspomnieliśmy, dokonujemy tutaj czegoś, co można nazwać analogią, gdyż przenosimy dobrze określone i dobrze zdefiniowane pojęcia logiczno-metodologiczne na inną dzie-

⁴ Rozstrzygalność jako własność może być orzekana o zbiorach, teoriach, problemach i innych obiektach. Wykorzystamy to w dalszej części pracy.

dzinę, rozluźniając równocześnie wymogi precyzji⁵. Przede wszystkim musimy najpierw podać jakieś rozumienie teologii jako odrębnej dyscypliny⁶. Oto takie nieco uproszczone: jest to rozumowa i metodyczna refleksja nad objawieniem Bożym, a w szczególności refleksja nad wiarą człowieka (*fides quaerens intellectum*). Składa się z trzech części: (1) teologii systematycznej (dogmatyka, teologia fundamentalna, teologia moralna i inne); (2) teologii biblijno-historycznej (egzegeza biblijna, historia Kościoła, historia dogmatów, patrologia i inne); (3) teologii praktycznej (prawo kościelne, teologia pastoralna, homiletyka i inne). Produktem takiej refleksji jest pewna określona wiedza, wyrażona w postaci (s)twierdzeń, i to będzie przedmiotem bezpośrednim naszej refleksji⁷.

O TWIERDZENIACH TEOLOGII

Na potrzeby tej pracy stworzymy pojęcie zbioru wszystkich prawdziwych twierdzeń teologii, który oznaczać będziemy symbolem Θ , dużą literą alfabetu greckiego: thēta (wym. teta)⁸. Zbiór ten jest różny od zbioru wszystkich zdań prawdziwych o istniejącym Uniwersum, w najszerszym sensie słowa *istniejącym*, w języku dopuszczającym terminy opisujące również mówienie o Bogu – zbiór ten oznaczmy literą Ω (omega)⁹. W semantyce logicznej występuje pojęcie *zawartości modelu* M dla języka sztucznego J (symb: $Z(M)$), a jest to zbiór wszystkich formuł języka J , które są prawdziwe w modelu M . W przypadku teologii modelem jest Uniwersum, czyli Bóg wraz ze wszystkimi bytami stworzonymi, który

⁵ Czy taki sposób postępowania jest słuszny i owocny, musi to ocenić czytelnik. Należy jednak pamiętać, że teologia, jako system, jest o wiele bardziej złożona niż bardzo nawet skomplikowany system formalny. Analogie są bliskie metaforom, które odniosły w ostatnich dziesiątkach lat niebywały sukces, np. w literaturze czy kognitywistyce, za sprawą m.in. G. Lakoffa. Choć klasyczna filozofia starannie odróżniała analogię od metafor, na co zwrócił mą uwagę Z. Wolak.

⁶ Przedmiotem naszej refleksji będzie teologia katolicka.

⁷ Tutaj wraca, jak przysłowiowy bumerang, sprawa wiary teologa. Biorąc jednak pod uwagę przytoczone określenie teologii, taka wiara nie byłaby koniecznym wymaganiem. Powrócimy dalej w pracy krótko do tej sprawy, częściowo ją rozwiązując.

⁸ Jest to pierwsza litera greckiego słowa Θεός (*Theos*), które znaczy: *Bóg*, i w konsekwencji pierwsza litera słowa „teologia”. Termin θεολόγια pochodzi od Platona, który pierwszy użył go w literaturze greckiej w swoim *Państwie*, a termin θεολόγοι wcześniej został użyty przez Filolaosa (por. M. Komorowski, *Pojęcie teologii w pismach Platona i Arystotelesa*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica” (2013) 5).

⁹ Ta kwestia jest kontrowersyjna, jak wiele innych poruszanych w tej pracy. Nie będziemy się jednak tym zbyt przejmowali, gdyż w przeciwnym przypadku nie moglibyśmy wypowiedzieć się w tytułowej kwestii. Można powiedzieć, że ten artykuł jest pomyślany jako początek pewnej długiej dyskusji. Model teologii budowany w tych rozważaniach ma charakter przybliżony.

to model oznaczymy literą U . Wtedy, nawiązując do pojęcia zawartości modelu, powiemy, że *zawartością modelu* języka J względem Uniwersum jest $Z(U)$. Czyli zgodnie z ustaleniami $Z(U) = \Omega$, a pomiędzy zbiorami zachodzi relacja inkluzji: $\Theta \subset \Omega$. Ta inkluzja, być może zaskakująca, pochodzi stąd, że teologię uprawiają ludzie i ze względu na niedoskonałości poznawcze nie mają pełnego dostępu poznawczego do zbioru Ω , a ponadto zdania teologiczne w zasadzie nie dotyczą wszystkich spraw świata, czyli Uniwersum, ale tych, które odnoszą się do wiary i moralności.

Są dwie sprawy, które tradycyjnie związane są poprzez metodologię z jakimiśkolwiek twierdzeniami i zbiorami twierdzeń, zatem również twierdzeniami teologii. Jest to kwestia właściwości języka, w jakim twierdzenia są wypowiedziane, oraz kwestia własności operacji konsekwencji, czyli dowodu, które są wykorzystywane – w naszym przypadku – w teologii.

1) Zacznijmy od sprawy dowodu. Pojęcie *twierdzenia* wywodzi się najpewniej z nauk ścisłych i jest związane z platońskim określeniem wiedzy jako takiego przekonania, któremu przysługują równocześnie cechy prawdziwości i posiadania uzasadnienia. W naukach formalnych właśnie uzasadnienie przyjmuje zazwyczaj postać tzw. dowodu, i sądzimy, że da się je *per analogiam* zastosować do teologii. Nie istnieje absolutne pojęcie dowodu ani w logice, ani w matematyce, natomiast najczęściej używane jest pojęcie dowodu w sensie zaproponowanym przez D. Hilberta i zrelatywizowane jest ono do aksjomatycznego systemu formalnego, na który składają się zbiór aksjomatów i reguł inferencyjnych. Taki dowód zdania A w systemie formalnym S_F jest skończonym ciągiem formuł języka systemu S_F , gdzie każdy wyraz ciągu da się uzyskać z wcześniejszych wyrazów na pomocą którejś z reguł systemu, a ostatnim wyrazem tego ciągu jest właśnie A . Analogiem aksjomatów specyficznych teorii w przypadku teologii są dwa zbiory zdań zawarte w Piśmie Świętym (skrót: B) oraz Tradycji (skrót: T)¹⁰. Odpowiednikiem reguł inferencji zwykłego systemu formalnego są tutaj oprócz reguł ściśle logicz-

¹⁰ Pojęcie Tradycji nie jest zupełnie jasne. Sobór Watykański II tak ją częściowo scharakteryzował w relacji do Pisma Świętego w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* (nn. 9–10): „Tradycja święta zatem i Pismo święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwoje bowiem, wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo św. jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie, a święta Tradycja, słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom, by oświeceni Duchem prawdy, wiecznie je w swym nauczaniu zachowywali, wyjaśniali i rozpowszechniali. Stąd to Kościół osiąga pewność swoją co do wszystkich spraw objawionych nie przez samo Pismo święte. Toteż obydwójce należy z równym uczuciem czci i poważania przyjmować i mieć w poszanowaniu. Święta Tradycja i Pismo św. stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi”.

nych jeszcze inne reguły inferencji, specyficzne dla teologii, których wszystkich nie jesteśmy w stanie wyliczyć, a co więcej, istnieje pytanie, czy ktokolwiek byłby w stanie obecnie to zrobić¹¹. Dla przykładu podajmy wnioskowanie teologiczne, w którym użyte się owe inne interesujące nas reguły. Weźmy zatem zdanie wypowiedziane prawdę o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, które zostało ogłoszone jako dogmat wiary przez papieża Piusa IX w bulli *Ineffabilis Deus* (8.12.1854). Zdanie to ma taką postać w polskim tłumaczeniu:

Najświętsza Maryja Panna od pierwszej chwili swojego poczęcia – mocą szczególnej łaski i przywileju wszechmogącego Boga oraz ze względu na przewidywane zasługi Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego – została zachowana wolna od wszelkiej zmyły grzechu pierworodnego, jest prawdą przez Boga objawioną i dlatego wszyscy wierni powinni w nią wytrwale i bez wahania wierzyć¹².

Polskie tłumaczenie bulli zostało podzielone na mniejsze części, którym nadano tytuły. W jednej z nich, czasem zwanej dowodową, przytoczono przesłanki z Biblii i Tradycji, których interpretacje służą również do wyprowadzenia lub, lepiej, uzasadnienia samego dogmatu, a są nimi np.: *Protoewangelia*, figury biblijne (np. *arka Noego*), zastosowanie symbolicznych słów (np. *niebieskie Jeruzalem*), interpretacja pozdrowienia archanioła i Świętej Elżbiety, antyteza pierwszej i drugiej Ewy, inne obrazy i metafory¹³. Te i inne przesłanki dogmatu są w bulli bardzo starannie wyliczone i omówione, lecz pobieżny rzut oka pozwala stwierdzić, że reguły wnioskowania, w których zostają użyte, nie są efektywne co najmniej w tym sensie, że wnioski wyprowadzone przy ich użyciu zakładają coś specyficznego po stronie podmiotu wnioskującego. Trudno to jednoznacznie określić, ale być może jest to zdolność rozumienia znaczenia (treści) – właśnie to coś, co zostaje tutaj presuponowane, a czego „nie wyłapują” systemy formalne. W skrócie byśmy powiedzieli, że te wnioskowania są treściowe, a nie

¹¹ Teoretycznym problemem byłoby wykazanie, co tutaj właściwie próbują zrobić nieformalnie, a mianowicie, że teologia posługuje się również, oprócz reguł logicznych inferencji, specyficznymi dla siebie regułami inferencji.

¹² Cytuję za: http://ptm.rel.pl/files/bi_ma/bm07/bm07_19aneks.pdf [dostęp: 11.04.2020] Tekst łaciński: „[D]eclaramus, pronuntiamus et definimus doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam”. Zachęcam do samodzielnego przeczytania bulli papieskiej, żeby osobiście zobaczyć, na czym to polega.

¹³ Por. *Ineffabilis Deus*, 233–259, tekst polski i łaciński.

formalne¹⁴. Bardziej szczegółowo, ale znowu na przykładzie, można zauważyć, że w teologii stosuje się to, co w teorii argumentacji nazywamy argumentami z autorytetu (*argumentum ex auctoritate*) i z podobieństwa (*argumentum a simili*). Ten drugi argument ma następujący schemat:

[P.1.] Twierdzenie Z jest prawdziwe o obiekcie P (symbolicznie: $Z(P)$);

[P.2.] Pomiędzy obiektami P i Q zachodzi podobieństwo oparte na relacji $A_n (P \approx_{A_n} Q)$;

Zatem: [K.] Twierdzenie Z jest prawdziwe o obiekcie Q ($Z(Q)$)¹⁵.

Argument z podobieństwa, oparty na powyższym schemacie, ma szczegółową wersję dedukcyjną, kiedy relacja podobieństwa jest identycznością. Nieefektywność tego argumentu uwidacznia się właśnie wtedy, kiedy rozważamy relację podobieństwa w ogólności. Schemat tego argumentu może być w teologii ze względu na bogactwo jej języka uznany za regułę wnioskowania¹⁶. W określeniu tej relacji podobieństwa brane są pod uwagę interpretacje tekstów, ale omówienie tego zagadnienia, nawet w wielkim przybliżeniu, jest w tej pracy niemożliwe.

Warto jeszcze tutaj wspomnieć, dla podkreślenia treściowych aspektów wnioskowań teologicznych, że w teologii przyjęto również wnioskowanie na podstawie przesłanek, spośród których co najmniej jedna posiada formę jakiejś przypowieści wziętej z konieczności w całości, a nie w postaci ciągu niezależnych wzajemnie zdań. O ile w zwykłym systemie formalnym aksjomaty przedstawia się w kolejności występowania, co można wyrazić: $C(\{Ax_1, Ax_2, \dots, Ax_i, \dots, Ax_j, \dots, Ax_n\}) = C(\{Ax_1, Ax_2, \dots, Ax_j, \dots, Ax_i, \dots, Ax_n\})$, dla dowolnych $i, j \leq n$, to w systemie teologicznym taka operacja nie jest w ogólności dopuszczalna, co można następująco ująć: nie wolno w sposób dowolny przemieszczać zdań w samym Piśmie Świętym¹⁷. Wiąże się to także z tym, że Biblia jest księgą historyczną, przynajmniej w pewnym zakresie, i kolejność zdań może być istotna¹⁸.

¹⁴ Wiem, że tutaj jest problem i to wymaga osobnych badań. Dla naszej pracy wystarczy powyższa konstatacja. Być może w teologii należy zastosować inną logikę, która nie będzie logiką wartościach logicznych zdań, lecz ich treści – *logikę treści*. Taki system zaprezentowany jest w pracy P. Łukowskiego *Logiczny solipsyzm* (w: *De Solipsismo*, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak, Kraków 2020, s. 137–158).

¹⁵ Argument ten poddał obszernej analizie K. Szymanek w *Argumencie z podobieństwa* (Katowice 2008).

¹⁶ Tutaj pojawia się ogólny problem związany z zależnościami pomiędzy regułami inferencji w systemach i schematami argumentów, który pomijamy.

¹⁷ Czasem dla ilustracji tej sprawy podaje się taki przykład. W Piśmie Świętym jest napisane „Poszedł i powiesił się. Idź, i ty czyn podobnie!”. Tekst ten jest „sklejeniem” dwóch fragmentów: pierwszego, który pochodzi z Mt 27,5, i drugiego – z Łk 10,37, prowadzącym do wniosków niezgodnych z Biblią.

¹⁸ W niektórych sytuacjach, np. przypowieści, można tego problemu uniknąć, biorąc koniunkcję zdań tworzących daną historię.

W logice, oprócz dowodliwości, występuje też wynikanie, które ma charakter semantyczny i jest również precyzyjnie sformułowane. Pozostaniemy jednak przy wyprowadzalności, czy też dedukowalności, gdyż z pojęciami semantycznymi związany jest w teologii problem definicji prawdy, którego tutaj nie chcemy rozważać¹⁹. Podana zostanie przyjęta w logice definicja konsekwencji, gdyż chcemy omówić *jakościową*²⁰ możliwość przeniesienia jej na wyprowadzalność C_T w obrębie teologii²¹. Warunki zwrotności (zdanie da się wyprowadzić z niego samego) i monotoniczności (jeśli zdanie da się wyprowadzić ze zbioru przesłanek, to da się wyprowadzić z jego nadzbioru) w sposób chyba bezdyskusyjny przynależą operacji C_T ²². Warunek strukturalności jest spełniony w sposób pusty dla dowolnego endomorfizmu, gdyż język teologii nie zawiera zasadniczo²³ zmiennych i formuł, a co za tym idzie, analogon pojęcia endomorfizmu nie występuje²⁴. Uzasadnienie własności idempotentyczności dla konsekwencji C_T zasadza się na tym, że dowód, do którego dołączono jako przesłanki wcześniej udowodnione zdania, sam jest poprawnym, lecz nieco dłuższym dowodem. Ten warunek mógłby być niezgodny z zasadą niewyczerpalności poznawczej Boga przez człowieka lub inny byt stworzony, czyli z tym, że proces poznawczy Boga jest również nieskończony i istotnie niezakończalny. Otóż zbiór twierdzeń należących do $C_T(B+T)$ jest również nieskończony, podobnie jak zazwyczaj nie-

¹⁹ Wydaje mi się, że ten temat będzie musiał zostać podjęty w osobnym opracowaniu. W innym miejscu wskazałem na skomplikowanie tej sprawy w teologii, gdzie używane są trzy różne pojęcia prawdy.

²⁰ Tutaj proszę czytelnika o wyrozumiałość, gdyż nie jestem w stanie zdefiniować wszystkich terminów. Owa jakościowa możliwość dyskusji jakiegoś pojęcia polega na możliwości przeniesienia nieformalnej, ale istotnej charakterystyki pewnego obiektu z jednej dziedziny dobrze zdefiniowanej D , na inną dziedzinę D_1 , do której ścisła definicja z pierwszej dziedziny nie ma literalnego zastosowania. W naszym przypadku $D = \text{logika}$, $D_1 = \text{teologia}$. Szerzej tę sprawę omawiam w przygotowywanym artykule *Varia na temat efektywności*.

²¹ Przypomnijmy, że w logice, pojętej szeroko, występuje również węższe jej rozumienie – jako operacji konsekwencji C zdefiniowanej na zbiorze potęgowym zbioru formuł języka L , która spełnia naturalne intuicyjnie warunki dla dowolnych podzbiorów X, Y zbioru L :

(Zwrotność) – $X \subseteq C(X)$;

(Monotoniczność) – $X \subseteq Y \Rightarrow C(X) \subseteq C(Y)$;

(Idempotentność) – $C(C(X)) = C(X)$;

(Strukturalność) – $eC(X) \subseteq C(eX)$ dla każdego endomorfizmu e języka L ;

(Finitystyczność) – $C(X) = \cup \{C(X_i) : X_i \text{ jest skończonym podzbiorem } X\}$.

²² Jest z tym związany pewien mały problem, który zostanie omówiony w pkt *Zbiór Θ i dualny zbiór Θ* .

²³ Dlatego zasadniczo, gdyż zmienne nie występują, kiedy weźmiemy ten język literalnie, natomiast mogą pojawić się incydentalnie w niektórych rozważaniach, dla ułatwienia.

²⁴ Takie postawienie sprawy jest szczególnym przypadkiem ogólniejszego zagadnienia odnoszącego się do języka naturalnego.

skończony zbiór konsekwencji dowolnego zbioru X , choćby z tego względu, że należą do niego wszystkie podstawienia praw logiki²⁵. Pojęcie konsekwencji, tak jak jest zdefiniowane w logice, zazwyczaj abstrahuje od podmiotowych zdolności konkretnego podmiotu matematycznego i stąd pochodzi owa nieskończoność, a ma ona charakter swoistej modalności, gdyż dotyczy *wyprowadzalności*. W teologii, ściślej rzecz biorąc, należałoby wziąć pod uwagę parametr czasu t (w rozszerzonym rozumieniu, jak poniżej) i podmiotu teologicznego p_n , w wyniku czego na każdym etapie t i dla p_n : $C_{T(t,p_n)}(B+T)$ jest zawsze skończony, co łatwo zauważyć²⁶. Należy tutaj zwrócić uwagę na to, że zgodnie z B+T dla czasu ziemskiego istnieje moment ostatni, który oznaczamy stałą k , co w teologii nazywa się końcem świata. Po tym momencie nie można już mówić w zwykły sposób o momentach czasowych. Można jednak mówić na podstawie Biblii o jakimś rodzaju analogonu czasu, czego wyrazem jest czasowy (doczesny) aspekt pobytu duszy w czyśćcu bądź zmiany poznawczej w duszy, poznającej w nieskończonym procesie nieskończony byt Boga. Warunek finitystyczności, który wymaga tylko, by zdanie wyprowadzone ze zbioru wszystkich zdań dało się wyprowadzić z jakiegoś skończonego podzbioru tych zdań, nie wydaje się powodować jakichś szczególnych problemów w zastosowaniach do teologii. Należy wspomnieć, że ze swej natury umysł *homo sapiens* uważany jest za finitystyczny, jednak również faktem są quasi-niefinitystyczne aktywności tego umysłu²⁷. Wymieniliśmy powyżej aspekty relatywizacji do czasu i podmiotu, ale skomentujmy nieco tę drugą relatywizację do podmiotu teologicznego, którym realnie może być pojedynczy teolog lub szkoła teologiczna. Należałoby zatem napisać: $C_{Tpn}(B+T)$,

²⁵ Kwestia jego niezakończalności jest dyskusyjna i należałoby do niej wrócić. Symbol '+' w B+T jest również analogiczny i oznacza rodzaj sumy twierdzeń Biblii i Tradycji. Dla tych dwóch zbiorów zdań zachodzi ważna własność: „With Christ and the Apostles General Revelation concluded” (L. Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, trans. by P. Lynch, North Carolina 1974, s. 7). To ostatnie zdanie jest przykładem prawdy *theologicae certa*, co zostanie wyjaśnione w dalszym ciągu pracy. Jednak powstaje pytanie odnośnie do *objawienia*: czy po skończeniu świata będziemy mieli z nim jeszcze do czynienia, a w konsekwencji, czy będziemy jeszcze uprawiali wtedy teologię.

²⁶ Ten wóz, jak i niektóre w tekście, służą wspomnianej swoistej *jakościowej*, w przeciwieństwie do *ilościowej*, dyskusji pewnych spraw, która jest dokonana przez analogię z logiką. Przeniesienie ich całkiem ściśle nie jest chyba niemożliwe, ale bardzo trudne.

²⁷ Problem dystynkcji finitystyczne vs. niefinitystyczne środki dowodowe jest mocno dyskutowany w obrębie filozofii matematyki. D. Hilbert wymieniał, jako oczywiste i najprostsze, przykłady niefinitystyczności, kwantyfikator ogólny oraz szczegółowy A. Grzegorzczak (*Zagadnienia rozstrzygalności*, 1999, <http://www.calculemus.org/forum/2/grzeg03.html>) potwierdza właściwie ten pogląd, wskazując na nietrywialne użycie kwantyfikatora łączące się ściśle z nierozstrzygalnością teorii. W teologii pastoralnej występują czasem wnioski prowadzące do podjęcia pewnych decyzji w sprawach wychowawczych, oparte na przesłance następującej: „Nie można wskazać żadnego konkretnego przypadku, ale na podstawie całości... itd.”.

gdzie ten nowy dodany symbol reprezentuje jakiś podmiot teologiczny p_n , który uprawia teologię, tzn. p_n jest elementem skończonego zbioru S podmiotów teologicznych. Zgodnie z tymi ustaleniami dla każdego podmiotu teologicznego p_n ów podmiot starannie dba, by zbiór $C_{Tpn}(B+T)$ był niesprzeczny w sensie takim, żeby dla dowolnego zdania A nieprawdą było, że A oraz $\neg A$ należą do zbioru $C_{Tpn}(B+T)$ ²⁸. Dygresja: w tym miejscu zwróćmy uwagę na pewien problem wspomniany już wcześniej przez nas, a mianowicie, czy teolog musi być osobą wierzącą. Używając powyższego operatora konsekwencji, można ten problem sformułować następująco: $C_{Tpn}(B+T) \subset C_{Tpm}(B+T)$ i $C_{Tpn}(B+T) \neq C_{Tpm}(B+T)$, gdzie podmioty p_n i p_m są różne oraz podmiot p_m jest wierzący, w przeciwieństwie do podmiotu p_n , czyli podmiot wierzący potrafi teologicznie więcej tez wyprowadzić. Koniec dygresji.

Wracając do rozważań głównych, wydaje się, że w ogólności nie jest zagwarantowana niesprzeczność sumy zbiorów tych konsekwencji: $\bigcup_n C_{Tpn}(B+T)$, gdzie sumowanie następuje po podmiotach p_n , przez co $C_T(\bigcup_n C_{Tpn}(B+T))$ może być zbiorem wszystkich zdań języka, w którym formułowane są zdania teologiczne²⁹. Jest to inny – i nieco ogólniejszy – sposób wyrażenia stanu rzeczy podobnego do tego, który opisany został w bulli *Ineffabilis Deus*, gdzie różni teologowie uznawali pogląd sprzeczny z ogłoszonym dogmatem o Niepokalanym Poczęciu NMP. Wspomnieć tutaj należy, że w ostatnich kilku dekadach, kiedy zajmowano się zastosowaniem logiki do teologii, to bardzo często mówiono o tzw. logikach parakonsystentnych, które tolerują sprzeczność, nie powodując przepełnienia się systemu dzięki wyeliminowaniu prawa *ex falso quodlibet*: $((p \wedge \neg p) \rightarrow q)$. Być może to nasze powyższe spostrzeżenie odnośnie do sprzeczności konsekwencji teologicznych jakoś wyjaśni fenomen stosowania tych logik dość często dla rozwiązania problemu sprzeczności. Myślę jednak, że niepokoje związane ze sprzecznością są przedwczesne i można nad nimi zapanować. Pomysł jest taki, że sprzeczności są w istocie *pozorne*, pogłębiona bowiem analiza problemu pokazuje najczęściej, że problem po prostu nie istnieje³⁰. Pomysł ten nie jest nowy, stosowany był przy interpretacji teksów mistycznych, głównie mistyków Zachodu, podczas gdy mistycy Wschodu nie dbali o pojawiające się w ich pismach

²⁸ Kwestia autorów twierdzeń teologicznych jest również w teologii bardzo skomplikowana, gdyż rozwinięta tam jest nauka o podwójnym autorstwie poszczególnych ksiąg Pisma Świętego: Ducha Świętego oraz człowieka, np. proroka Izajasza.

²⁹ Tutaj wydaje się na miejscu uwaga, że taki zbiór nie spełnia analogicznej własności, którą wyraża w logice pierwszego rzędu twierdzenie o zwartości.

³⁰ Specyficznym przykładem takiej sytuacji była analiza kwestii pozornej sprzeczności pomiędzy dobrocią Boga i istnieniem cierpienia w świecie. O ile wiem, to badania Plantingi wykazały, że w istocie sprzeczności nie ma.

sprzeczności w sensie logicznym³¹. Nie posiadam jednak tutaj obecnie argumentu, który by tę sprawę rozwiązywał³².

Gdyby przyszło nam koniecznie odpowiedzieć na pytanie o to, jaką logiką posługuje się teologia, to można chyba wskazać na jedną, raczej pewną rzecz. Otóż taka logika musi być bardzo mocna, także w sensie aksjomatycznym, na co zwrócił mą uwagę J. Mycka. Argument jest taki, że w dowodzie Gödla na istnienie Boga pojęcie Boga jest definiowane poprzez zbiór wszystkich pozytywnych własności, co wymaga w konsekwencji dopuszczenia kwantyfikowania po własnościach, czyli logiki co najmniej drugiego rzędu, a oprócz tego sam dowód kończy się zdaniem o konieczności istnienia Boga, zatem zdaniem z języka logiki modalnej, i to również drugiego rzędu. Być może interesująca jest uwaga, że takie mocne logiki przez niektórych uważane są za pewną porcję matematyki, a to by prowadziło do zaskakującego wniosku, że do uprawiania teologii potrzebna jest matematyka³³. Co do logiki wyższego rzędu, to należy zauważyć, iż posiada ona własności różne od tych, które zwykle przypisujemy logice elementarnej³⁴. G. Boolos wymienia następujące własności, które przytaczam w swobodniejszym sformułowaniu dla pokazania specyfiki tej logiki względem logiki elementarnej:

– Nie istnieje pozytywny efektywny test dla tautologiczności (czyli jeśli A jest tautologią tej logiki, to nie można efektywnie tego wykazać za pomocą jednej procedury).

– Nie zachodzi twierdzenie o zwartości, czyli nieprawdą jest, że jeśli każdy skończony podzbiór pewnego zbioru formuł (z co najmniej jedną formułą drugiego rzędu) jest spełnialny, to cały zbiór jest spełnialny.

– Istnieje zdanie drugiego rzędu prawdziwe tylko w modelach o nieprzeliczalnym uniwersum.

– Istnieje jedno zdanie drugiego rzędu, które aksjomatyzuje cały zbiór zdań prawdziwych w standardowym modelu arytmetyki liczb naturalnych.

Warto tę sprawę również skonsultować ze znaną pracą M. Fittinga, która zawiera cały rozdział poświęcony dowodowi istnienia Boga według Gödla, a pierwsze rozdziały poświęcone są opisowi logiki wyższych rzędów³⁵. Tak czy inaczej,

³¹ Szerzej zob. w tej sprawie W. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961, s. 172–177.

³² Szerzej w kwestii logiki parakonsystentnej i sprzeczności zob. artykuł J. Dadaczyńskiego *What kind of logic does contemporary theology need?* (w: *Logic in Theology*, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Cracow 2013, s. 39–60).

³³ Platon były pewnie z tego wniosku zadowolony. W tym miejscu przychodzi również na myśl G. Cantor, odkrywca teorii mnogości, i jego rozmowy z teologami na temat osiągnięć i tajemnic teorii zbiorów.

³⁴ G.S. Boolos, R.C. Jeffrey, *Computability and Logic*, Cambridge University Press; Cambridge 1989, s. 198.

³⁵ M. Fitting, *Types, Tableaus, and Gödel's God*, Dordrecht 2002.

obecność takiej logiki wyższego rzędu w obrębie teologii skutkuje natychmiastowo nierozstrzygalnością teologii, co wynika z własności pierwszej pochodzącej od Boolosa. Nie należy tutaj być bardzo pochopnym, gdyż np. fragment logiki drugiego rzędu z predykatami monadycznymi drugiego rzędu jest w pewnym sensie rozstrzygalny³⁶. Ze względu na obecność nauki o Trójcy Świętej wydaje się, że teologia potrzebuje również predykatów więcej niż jednoargumentowych.

Jako podsumowanie tego paragrafu należałoby stwierdzić, biorąc to wszystko pod uwagę, że na pytanie o rozstrzygalność teologii, w takim sensie rozstrzygalności, jaki funkcjonuje w logice i matematyce, można dać albo oczywistą negatywną odpowiedź, albo nie da się tego pytania sensownie postawić. Dla niektórych logików i matematyków w związku z tym dalsze rozważanie tej kwestii nie będzie miało sensu. Inny wniosek z tych rozważań jest taki, że zastosowanie bezpośrednio w teologii pojęcia konsekwencji, rozumianego tak jak w logice, czyli w postaci „surowej”, napotykać będzie na poważne problemy. Jednym z nich byłoby scharakteryzowanie reguł logiki, które mają zastosowanie w teologii, o ile taka logika jest jedna, co wydaje się mocno wątpliwe³⁷. Jako zadanie zatem jawi się scharakteryzowanie sposobu rozumienia twierdzeń w teologii i ich wyprowadzania.

Pomimo tych pesymistycznych wniosków z uporem będziemy starali się pokazać w tej pracy, że można pytać sensownie o rozstrzygalność w sensie nieco różnym od logicznego. Zauważmy, że:

Bazowe spostrzeżenie: rozstrzygalność w sensie matematycznym opiera się na tezie Churcha, co sprawia, że w swej istocie równoważna jest efektywnej rozstrzygalności w sensie intuicyjnym, czyli jakoś potocznym i pozaformalnym³⁸.

Biorąc to spostrzeżenie – że pojęcie rozstrzygalności ma w swej istocie charakter intuicyjny – za bazowe dla dalszych rozważań, wracamy do pytania postawionego we wstępie: skąd mamy wiedzieć, czego chce od nas i kim jest Bóg?

2) Choć powyższe rozważania kazały nam pewne rzeczy zniuansować, zostaniemy jednak, dla ułatwienia i aby w ogóle dojść do jakiejś konkluzji, przy tym, że mamy dwa zbiory zdań o podstawowym znaczeniu dla rozważań: zbiór $C_T(B+T)$ oraz zbiór Θ . Pierwszy – to zbiór wszystkich twierdzeń teologicznych wyprowadzonych i uznanych w wyniku badań teologicznych³⁹, a drugi – to zbiór twierdzeń teologicznych prawdziwych. Oba zbiory mają charakter idealny albo,

³⁶ Por. J. Tiuryn, J. Tyszkiewicz, P. Urzyczyn, *Logika dla informatyków*, 2006, s. 89–92, <http://www.mimuw.edu.pl/~urzy/calosc.pdf>.

³⁷ W jednej z prac wskazywałem na użycie kilku różnych rodzajów negacji w teologii.

³⁸ To spostrzeżenie jest bazowe dla dalszych rozważań tematu. Dokładnie jest tak, że rozstrzygalność zbioru lub relacji w sensie formalnym sprowadza się, poprzez tezę Churcha, do efektywnej obliczalności funkcji charakterystycznej zbioru (relacji) w sensie intuicyjnym.

³⁹ Sens pierwszego z tych zbiorów przybliżamy *jakościowo* wzorem, używając pojęcia granicy ciągu zbiorów: $\lim_{T \rightarrow \infty} C_T(B+T) = C_T(B+T)$. Poniżej omówimy ten wzór nieco bliżej.

lepiej, nieefektywny, gdyż ewentualnie zostaną zrealizowane lub zaktualizowane dopiero wieczności, co można wyprowadzić z pewnych przesłanek o charakterze czysto teologicznym. Przypominamy, że zgodnie z przyjętymi dla ułatwienia założeniami wszystkie twierdzenia teologii są przekładalne na jakiś ustalony język J . Nie jest to jakiś wymóg nierealistyczny, gdyż przykładem takiego języka byłaby łacina, jak to już niemal zostało zrealizowane w dziejach Kościoła. Pozytywnym skutkiem takiego założenia byłaby możliwość uporządkowania leksykograficznego wszystkich poprawnie zbudowanych wyrażen tego języka J (symbolicznie: $F(J)$) na pewnej liście. Ten hipotetyczny język, choć jest to zabieg sztuczny, jest ustalony raz na zawsze na potrzeby naszych rozważań. Zakładamy również, że język J jest przekładalny na standardowy język sztuczny pierwszego lub wyższych rzędów, gdyż nie widać powodów, by nie dało się to w jakiś sposób wykonać. Te sztuczne języki zostały stworzone m.in. w tym celu. Natomiast nieskończoność wyidealizowanego zbioru Θ zasadza się na nieskończonej liczbie zdań języka J , wyrażających niekończoną liczbę prawd teologicznych, co jest pochodną głównie nieskończoności samego Boga, który jest głównym obiektem poznania teologicznego. Idealizacja dotycząca zbioru Θ polega na tym, że jest on „granica” ciągu zbiorów Θ_t , gdzie indeks t jest zmienną biegnącą w czasie⁴⁰. Istnieje jednak bardzo istotna różnica pomiędzy zbiorami $C_T(B+T)$ i Θ . Otóż pierwszy z nich można relatywizować do wielu różnych podmiotów teologicznych i skutkiem tego do różnych interpretacji teologicznych, natomiast drugiego zbioru nie należy relatywizować, gdyż pochodzi on od jednego autora, a jest nim Urząd Nauczycielski Kościoła, czyli kolegium każdorazowego papieża z wszystkimi biskupami, któremu to urzędowi wolno konstruować zbiór Θ lub, raczej, który jest w stanie taki zbiór konstruować⁴¹. Oto kilka zasad, które wydają się prawdziwe, a które charakteryzują zbiór Θ :

(Z.1.) Zbiór zdań Θ zawiera się w zbiorze $Z(U)$; symbolicznie: $\Theta \subset \Omega$.

(Z.2.) Dla każdego t zbiór zdań Θ_t zawiera się w zbiorze $C_T(B+T)$, symbolicznie: $\Theta_t \subset C_T(B+T)$ oraz dodatkowo dla każdego t : $\Theta_t \subset (C_T(B+T) \cap \Theta)$.

(Z.3.) Różnica zbiorów $C_T(B+T)$ i Ω jest niepusta: $(C_T(B+T) \setminus \Omega) \neq \emptyset$.

⁴⁰ Choć samej struktury czasu nie rozstrzygamy, ale najprawdopodobniej w naszym kontekście wystarczy, gdy jest dyskretna i każdy następnny moment czasowy t' następujący po t to taki, w którym pojawia się jakiś nowy pogląd teologiczny. Dla dowolnego t wydaje się, że zbiór Θ_t jest skończony faktycznie. Ponieważ wedle teologii katolickiej istnieje ostatni moment czasu ziemskiego k , zwany końcem świata, pojawia się problem. Wrócimy do niego w dalszej części pracy, gdyż jest ważny.

⁴¹ Już wspomniano kwestię podwójnego autorstwa rozważaną w teologii katolickiej, ale dotyczy ona głównie zbiorów wyjściowych, czyli B oraz T . Należy tutaj podkreślić jeszcze raz dla całkowitej jasności, że niniejsze rozważania należą do filozofii teologii, więc oparte są na danych pochodzących z nauk teologicznych, które są dopiero przedmiotem naszej refleksji filozoficznej.

(Z.4.) W zbiorze zdań Θ występują właściwie tylko zdania języka J odnoszące się do spraw „wiary i moralności”⁴².

(Z.1.) jest powtórzeniem zasady z poprzednich paragrafów, natomiast zasada (Z.2.) jest wypowiedziana po raz pierwszy i wyraża to, że efekty badań teologicznych podmiotu teologicznego, którym jest Urząd Nauczycielski Kościoła, czyli zbiór Θ , zawierają się w zbiorze wszystkich zdań uzyskanych w wyniku przeprowadzenia badań teologicznych przez dowolne podmioty teologiczne. W recenzji niniejszej pracy znalazła się uwaga recenzenta słusznie podająca w wątpliwość inkluzję: $\Theta \subset C_T(B+T)$. Posłużono się argumentem, że jeśli założymy np. prawdziwość zdania „Koniec świata nastąpi w roku 2045 o godz. 15.00”, to na podstawie stosownych tekstów biblijnych (por. Mt 24,36–41) nie jesteśmy w stanie tego zdania wyprowadzić z $B+T$, bo nikt tego nie może wiedzieć, dla dowolnego momentu t i podmiotu p_n . Inny przykład zdania o podobnych własnościach: „Adam Olszewski zostanie zbawiony” – i tego zdania również nie jesteśmy w stanie wyprowadzić z $B+T$, przy założeniu jego prawdziwości. Z zarzutem trzeba się zgodzić. Należy tutaj zauważyć, że ujmowanie zbioru $C_T(B+T)$ jako $\lim_{t \rightarrow \infty} C_{Tt}(B+T) = C_T(B+T)$ prowadzi do różnych rozumień zbioru, po którym przebiega zmienna t , nazywana *czasową*, gdyż może być tak, mówiąc skrótowo, że t biegnie po pewnym zbiorze, na który „nakładamy” miarę, jaką ma zwykły czas mierzony przez zegary. Przy pierwszym rozumieniu zmienna czasowa biegnie przez skończony odcinek czasu do momentu zwanego teologicznie *końcem świata*, oznaczanym – k . Przy drugim rozumieniu zmienna przebiegać będzie również po tym momencie, ale po nieco innym zbiorze, choć również w jakimś sensie – czasowym. A oto krótka dyskusja nad tym. Proces poznawczy Boga jest obecnie, czyli w fazie życia ziemskiego, jak mówi teologia, oparty na dwóch źródłach objawienia: B oraz T. Natomiast po przekroczeniu granicznego punktu czasowego k – końca świata, czyli dla specyficznej wartości zmiennej t , istotnie zwiększy się zakres objawienia, czyli podstawą wyprowadzania twierdzeń teologicznych

⁴² Te słowa w cudzysłowie pochodzą z konstytucji *Pastor aeternus* papieża Piusa IX (18.07.1870): „[36] My zatem, wiernie zachowując tradycję otrzymaną od początku wiary chrześcijańskiej, na chwałę Boga, naszego Zbawiciela, dla wywyższenia religii katolickiej i dla zbawienia narodów chrześcijańskich, za zgodą świętego soboru, nauczamy i definiujemy jako dogmat objawiony przez Boga, że gdy biskup Rzymu przemawia ex cathedra, to znaczy, gdy wykonując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostołskiego autorytetu określa naukę dotyczącą *wiary lub moralności* obowiązującą cały Kościół, dzięki opiece Bożej obiecaniej mu w [osobie] św. Piotra, wyróżnia się tą nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyć swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub moralności. Dlatego takie definicje biskupa Rzymu – same z siebie, a nie na mocy zgody Kościoła – są niezmienniane [24]” (<http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-i> [dostęp: 1.02.2020])

będą nie tylko Biblia oraz Tradycja, ale również doświadczenie osobiste Boga przez teologa (nazwijmy je: R, od *Revelation*). Podane przykłady zdań, czy też odpowiednio inne adekwatne przykłady, mające wartość logiczną prawdy, osiągną ją na tym etapie tworzenia zbioru $\lim_{t \rightarrow k} C_{T_t}(B+T) = C_T(B+T)+R$, kiedy parametr czasu przekroczy wartość, którą przyjmie w momencie końca świata k ⁴³. Należy wskazać jeszcze jedną ważną różnicę pomiędzy zbiorem konsekwencji zbiorów B+T oraz zbiorem Θ , taką mianowicie, że pierwszy z tych dwóch zbiorów jest faktycznie niepusty, drugi zaś dla ateistów jest pusty⁴⁴. Trzecie rozumienie zbioru, po którym przebiega zmienna *czasowa* t , być może najważniejsze od strony teologicznej, to rozumienie czasu, jakie występuje np. w Księdze Koheleeta (Koh 3,1–11), ale także w innych miejscach B+T, kiedy mowa o *czasie zbawienia*. W takim przypadku zwykły czas zegarowy służy nadaniu porządku liniowego oraz możliwości pomiaru wydarzeniom czasu zbawienia⁴⁵. Pomijając inne rozumienia w naszych rozważaniach, musimy przyjąć za obowiązujące tutaj pierwsze rozumienie, czyli $\lim_{t \rightarrow k} C_{T_t}(B+T) = C_T(B+T)$, co jest pochodną sposobu rozumienia operatora konsekwencji i spójne z nim. (Z.3.) jest oczywista, gdyż należą do tej niepustej różnicy zbiorów twierdzenia matematyczne, czy też twierdzenia z zakresu nauk empirycznych lub inne prawdy dotyczące codzienności. W skrócie można to wyrazić tak, że prawdziwość występuje również poza teologią. (Z.4.) – nad tą zasadą będziemy musieli się nieco zatrzymać, by ją lepiej zrozumieć. Stawiamy taki wymóg z tego powodu, że zdania o innych charakterze, od których przecież teologia nie może stronić, jak np. zdania o wszechświecie, o biologicznym życiu, o życiu psychicznym człowieka, muszą być jakoś odróżnialne od zdań zbioru Θ . Takie zdania posiadają inne metody weryfikacji i rozstrzygania niż zdania teologiczne, czyli dotyczące wiary i moralności, dlatego je niejako „wylączamy” z niniejszych rozważań.

ZBIÓR Θ I DUALNY ZBIÓR Θ

Sprawy związane ze zbiorem Θ komplikuje to, co m.in. znalazło się na samym końcu bulli *Ineffabilis Deus*:

⁴³ Por. poniżej zaprezentowany rysunek poglądowy ilustrujący te sprawy, na którym uwidoczniłoby się zbiór R, dzięki czemu zmienna czasowa może „biec w nieskończoność” ($t \rightarrow \infty$). Takie rozumienie odpowiada nieskończonemu biblijnemu *czasowi poznawania Boga*.

⁴⁴ Tak przynajmniej uważamy obecnie na podstawie danych objawienia, czyli B+T, oraz rozważań teologicznych. Ta sprawa jest bardzo skomplikowana i wymagać będzie osobnych badań, o ile zostanie to uznane za sensowne. Obecne przedstawienie służy jej zasygnalizowaniu właśnie jako przedmiotu refleksji.

⁴⁵ Wyjaśnienie i porównanie tych rozumień wymagałoby osobnej rozprawy.

Nikommu więc z ludzi nie wolno niszczyć tego dokumentu naszego oświadczenia, ogłoszenia i orzeczenia, ani też zuchwale się mu sprzeciwiać i przeciwstawiać.

Jeśli zaś ktokolwiek ośmieliłby się tego spróbować, niech wie, że ściągnie na siebie gniew Wszechmogącego Boga oraz Jego świętych Apostołów Piotra i Pawła⁴⁶.

Otóż Kościół w swej mądrości, budując idealny zbiór Θ , dokonuje tego przez konstrukcje częściowe zbiorów Θ_t , dla każdego etapu czasowego t , i niemal niustannie tworzy dualny względem niego zbiór Θ' , poprzez analogiczną dla każdego etapu czasowego t' , konstrukcję zbioru Θ'_t . Elementami tego zbioru są takie zdania A dotyczące spraw wiary i moralności, które Magisterium Kościoła odrzuciło jako błędne i przypisało do nich cenzurę, ale na podstawie ustaleń widać, że dla każdego t' , $\Theta'_t \subset C_{T'}(B+T)$ ⁴⁷. Zdania tego zbioru należą do zbioru konsekwencji teologicznych zbioru $B+T$, ale są oznakowane jako cenzurowane, co sprawia, że nie można ich używać jako kroków w wyprowadzaniu tez. Możliwa konstrukcja przez wieki zbioru Θ – pamiętamy, że ten zbiór nie jest i nie będzie nigdy gotowy – zaowocowała potrzebą podziału tego zbioru, gdyż okazało się, że nie jest on pod pewnym względem jednorodny. Został on podzielony na klasy zdań, w zależności od stopnia pewności, z jaką dane zdanie (twierdzenie) Kościół potrafi uzasadnić, a wierni Kościoła przyjąć. Stopnie pewności teologicznej (*notae theologicae*) można przedstawić w tabeli⁴⁸.

Nota teologiczna	Censura	Akceptacja	Przykład
Dogmaty wiary: = de fide = de fide catholica = de fide div. et cath.	Anathema sit; herezja przeciw wierze boskiej	Całkowita – światłem wiary boskiej	Niepokalane Poczęcie NMP Wyznanie wiary Świętego Atanazego
De fide ecclesiastica et definita	Anathema sit; herezja przeciw wierze boskiej	Całkowita – światłem wiary kościelnej	Obecność Chrystusa całego pod jedną postacią w Eucharystii

⁴⁶ Por. także słowa konstytucji *Pastor aeternus*: „[37] Gdyby zaś ktoś, nie daj Boże, odważył się sprzeciwiać tej naszej definicji – niech będzie wyklęty”. W przypisie 24 konstytucji znajdujemy odniesienie do słów papieża Mikołaja I oraz synodu w Quedlinburgu z 1085 r., gdzie powiedziano: „nie wolno nikomu wątpić w jego sądy ani osądzać wydane przez niego sądy” („it is allowed to none to revise its judgment, and to sit in judgment upon what it has judged”).

⁴⁷ Sprawa zbioru zdań odrzuconych powinna zostać dokładniej zbadana, gdyż taka klasa powinna być zamknięta na konsekwencję logiczną zdań odrzuconych.

⁴⁸ Za: S. Cartechini, *De valore notarum theologicarum et de criteriis ad eas dignoscendas*, Romae 1951, s. 134–135.

Nota teologiczna	Censura	Akceptacja	Przykład
De fide divina = materia objawiona, ale nie orzeczona przez Kościół	Błąd w wierze	Całkowita – światłem wiary boskiej	Chrystus od początku swego życia mówił, że jest Mesjaszem
Proxima fidei	Blisko błędu	Teologiczna w świetle wiary, nauczania kościelnego, rozumu	Monogenizm vs. poligenizm
Theologicae certum = o prawdziwości której rozum nie może wątpić	Błąd w teologii	Teologiczna w świetle: wiary, nauczania kościelnego, rozumu	Istnienie Boga może być dowiedzione
Doctrina catholica	Zbyttnia nierozważność (<i>saltem temeraria</i>)	Teologiczna w świetle: wiary, nauczania kościelnego, rozumu	Autorzy natchnieni ksiąg Pisma są prawdziwymi autorami, choć drugorzędnymi
Certum; Commune et certum, Moraliter certum;	Nierozważność (<i>temeraria</i>)	Teologiczna w świetle: wiary, nauczania kościelnego, rozumu	Czystość (<i>integritas</i>) jest darem niezasłużonym.
Securum seu tutum	Nierozważność (<i>temeraria</i>)	Zewnętrzna akceptacja (+ wewnętrzna, o ile nie przeszkadza poważna racja)	Wszystko, co znajduje się w dokumentach doktrynalnych urzędów rzymskich
Communius Communissimum	Żadna	Wolny	Usunięcie grzechu przez samo wlanie łaski
Probabilis, probabile	Żadna	Wolny	Systemy (molinizm vs. banezianizm)

Stopnie od pierwszego do trzeciego to obszar *Wiary*, od pierwszego do szóstego (niektórzy – do ósmego) to obszar *Nieomyślności*, a od pierwszego do ostatniego to obszar *Teologii*⁴⁹. Nauka ta dotrwała do Soboru Watykańskiego II, a po nim zaczęto w teologii powoli od niej dochodzić, ale nie całkowicie. Zastąpiono ją dopiero w roku 1998 nauczaniem zawartym w dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, w którym zredukowano do trzech liczbę stopni pewności teologicznej:

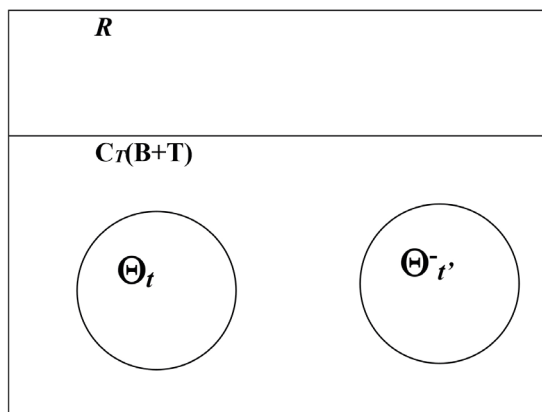
1) „wszystkie prawdy wiary boskiej i katolickiej, które Kościół podaje jako prawdy objawione formalnie przez Boga i – jako takie – niezmiennie”;

⁴⁹ Tamże, s. 133.

2) „wszystkie prawdy dotyczące spraw wiary lub obyczajów, które są niezbędnym warunkiem wiernego zachowywania i wyjaśniania depozytu wiary, chociaż nie zostały przedstawione przez Urząd Nauczycielski Kościoła jako formalnie objawione”;

3) „nauczanie – w dziedzinie wiary lub obyczajów – które podane jest jako prawdziwe lub przynajmniej jako pewne, nawet jeśli nie zostało zdefiniowane uroczystym orzeczeniem ani podane przez Magisterium zwyczajne i powszechne jako ostateczne”⁵⁰.

Zatem konstrukcja zbioru Θ_t prowadzi nieustannie do konstrukcji zbioru „dualnego” Θ_t^- , ale zależność między nimi ma charakter sprzężenia zwrotnego⁵¹. Do tego drugiego zbioru należą zdania, które albo pozostają w relacji sprzeczności ze zdaniami ze zbioru Θ , albo pozostają w relacji przeciwieństwa (*contrarietas*) do odpowiednich zdań ze zbioru Θ . Przeciwieństwo charakteryzuje się tym, że dwa zdania pozostające w takiej relacji nie mogą być równocześnie prawdziwe, co prowadzi do wniosku, iż jeśli jedno z nich jest prawdziwe, to drugie musi być fałszywe lub co najmniej nie być prawdziwe⁵². W efekcie sytuację rozwoju teologii w tym względzie ma unaocznić poniższy rysunek:



⁵⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, 29.06.1998. Inne ujęcie, bardziej złożone wedle teologii tradycyjnej, zob. <http://swiety.krzyz.org/kwalifikacja.htm> [dostęp: 28.05.2020]. Z tymi stopniami charakteru i pewnością zdań teologicznych pozostają związane ewentualne winy i kary kanoniczne.

⁵¹ Historyczne przykłady są oczywiste, kiedy jakaś błędna nauka wywoływała reakcję Magisterium.

⁵² Oprócz tych dwóch relacji można zbudować jeszcze inne rodzaje niezgodności pomiędzy zdaniami, oparte na różnych rodzajach negacji.

Korzystając z wcześniej zapisanego quasi-wzoru jakościowego: $\lim_{t \rightarrow k} C_{T_t}(B+T) = C_T(B+T)$ oraz z wcześniejszych ustaleń, widać, że dla każdej chwili czasowej t'' , późniejszej niż t , zachodzi: $\Theta_t \subset \Theta_{t''}$ oraz $\Theta_t \subset \Theta_{t''}$. Natomiast nawiązując do wcześniejszych różnych rozumień zbioru, po którym przebiega zmienna t , oraz biorąc pod uwagę swoiste „przejście” do nieskończoności, poza moment końca świata, w sensie, w jakim to zostało pokrótce przedyskutowane dla $t \rightarrow \infty$, uzyskamy⁵³:

$$(\Theta \cup \Theta') = \lim_{t \rightarrow \infty} C_{T_t}(B+T) = C_T(B+T)+R.$$

Te dwa zbiory wypełnią „w granicy” cały zbiór $C_T(B+T)+R$ i wtedy „stanie się” coś podobnego do tego, o czym mówi lemat Lindenbauma, czyli zbiór Θ_t zostanie rozszerzony do zbioru maksymalnego i zupełnego Θ . Ciekawostką jest to, że przedstawiony rysunek kojarzy się natychmiast z tzw. zbiorami rozmytymi (*fuzzy sets*) i logiką rozmytą (*fuzzy logic*). Warto tutaj jeszcze zauważyć, że stopnie pewności teologicznej również jakoś wiążą się z koncepcją stopni prawdziwości.

ROZSTRZYGALNOŚĆ TEOLOGII

Zbiór Θ zawiera się w podzbiorze zbioru wszystkich wyrażeń języka J , zatem spróbujemy teraz zastosować pojęcie rozstrzygalności do teologii. Wykorzystamy tutaj nie ściśle definicje matematyczne, lecz ujęcie prakseologiczne logika światowej klasy A. Grzegorzcyka. Czynimy tak z tego powodu, że pojęcie ściśle rozstrzygalności nie ma żadnego bezpośredniego zastosowania do teologii, jak to zostało wskazane we wcześniejszych rozważaniach, jak również z innych powodów takich jak niejednoznaczność języka czy jego niedefiniowalność⁵⁴. Grzegorzcyk

⁵³ Przejście do granicy znaczy teologicznie przejście do wieczności. Tam wszystko zostanie poznane „twarzą w twarz”. Należy tutaj zauważyć, że inkluzja pomiędzy zbiorami $\Theta_t \subset \Theta_{t''}$, o ile chwila t'' jest późniejsza od chwili t , z pewnego punktu widzenia może być kwestionowana. Ta sprawa wymagałaby dokładniejszych badań, ale przy naszym syntetyzującym ujęciu nie będziemy się nią zajmować, choć trzeba do niej powrócić. Warto też zwrócić uwagę na to, że w „granicy” prawd o Bogu może być znacznie więcej niż wszystkich zdań w języku J . Wtedy nawet jeśli zbiór zdań języka J byłby zupełny w zwykłym sensie, byłby niezupełny w nieco innym sensie. Takim mianowicie, że w języku J niektórych prawd nie da się w ogóle sformułować, gdyż prawd jest znacząco więcej niż możliwych zdań w języku J . Podobne rozważania w kontekście twierdzenia Gödla i niezupełności arytmetyki liczb naturalnych drugiego rzędu, wskazując nieprzeliczalną liczbę „prawd” o postaci $0 \in X$, gdzie X jest dowolnym podzbiorem zbioru wszystkich liczb naturalnych N , poczynił w swej *Metalogice* G. Hunter.

⁵⁴ Podobnie myślał chyba wspomniany J.F. Drewnowski, a dzisiaj np. K. Trzęsicki (*Problems of omniscience and infallibility. A temporal-logical approach* (w: *Logic in Theology...*, s. 94–98). Tej sprawie być może należy poświęcić więcej miejsca w osobnej pracy.

podał następujące nieformalne określenia zbiorów rozstrzygalnych, rozszerzając je na zbiory dowolnych przedmiotów, a nie tylko teorii:

(D.1.) „Zbiór dowolnych przedmiotów jest *rozstrzygalny* (możemy mówić też: algorytmiczny, efektywnie rozpoznawalny, obliczalny) wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje taka metoda rozpoznawania elementów tego zbioru, dająca się ująć w postaci przepisu pozwalającego na mechaniczne sprawdzanie, czy dowolny przedmiot danej dziedziny należy, czy też nie należy do tego zbioru”⁵⁵.

(D.2.) „Teoria jest *rozstrzygalna* wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje metoda dająca się ująć w postaci przepisu pozwalającego na mechaniczne sprawdzanie, czy zdanie poprawnie zbudowane w terminach teorii jest, czy też nie jest twierdzeniem teorii”⁵⁶.

(D.3.) Zbiór zdań teologicznych (lub też teoria teologiczna) jest *rozstrzygalny* wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje metoda dająca się ująć w postaci przepisu pozwalającego na *efektywne sprawdzanie*, czy zdanie dotyczące spraw *wiary* lub *moralności* jest, czy też nie jest elementem tego zbioru⁵⁷.

(D.3.) jest analogiczna do definicji rozstrzygalności (D.2.). Ze względu na prakseologiczny charakter tych określeń odbiegają one znacząco od pojęcia rozstrzygalności znanego z logiki, gdyż nie dotyczą funkcji, lecz ludzkich działań. Dlatego właśnie są one użyteczne dla naszych celów. Warto tutaj krótko zwrócić uwagę na to, że takie nieformalne pojęcie rozstrzygalności stosuje się do spraw, do których pojęcie matematyczne bezpośrednio nie ma zastosowania ze względu na zbytnią ścisłość⁵⁸, po drugie, niekoniecznie muszą to być zbiory prostych elementów, ale mogą być obiekty o bardzo złożonej strukturze, jak np. działania człowieka.

Biorąc pod uwagę te ustalenia, możemy sformułować nasz pogląd w kwestii tytułowej co do rozstrzygalności zbioru zdań prawdziwych teologii w postaci hipotez:

(Hyp.1.) Dla dowolnego t zbiór Θ_t jest rozstrzygalny, choć niezupełny.

(Hyp.2.) Zbiór Θ jest rozstrzygalny i zupełny.

Spróbuję obecnie doprecyzować i uzasadnić moją odpowiedź, którą traktuję na tym etapie jak hipotezę⁵⁹. Najważniejszą rzeczą dotyczącą zbioru Θ jest to, że posiada on pewną specyficzną strukturę odzwierciedlającą teologiczną naukę o stopniach pewności teologicznej, o czym już wspominaliśmy. Struktura ta jest owocem historycznego rozwoju teologii, a w szczególności historycznego cha-

⁵⁵ A. Grzegorzcyk, *Zagadnienia rozstrzygalności*, 1999, <http://www.calculumus.org/forum/2/grzeg03.html>.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Ważną sprawą związaną z tym określeniem będzie znalezienie efektywnej metody, że dane zdanie nie należy do zbioru konsekwencji zbioru skończonego.

⁵⁸ To paradoksalne, ponieważ ścisłość jest zazwyczaj traktowana jako niezaprzeczalna zaleta.

⁵⁹ Wprowadzimy tutaj pewną ważną dystynkcję, która będzie użyteczna w dalszej części pracy, na wiarę w znaczeniu obiektywnym – w co wierzymy (*fides quae creditur*), oraz wiarę w znaczeniu subiektywnym – przez co wierzymy (*fides qua creditur*). Por. L. Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma...*, s. 2.

rakteru samego objawienia Bożego. Bazą zbioru Θ , nazywaną po łacinie *obiectum primum*, są zdania należące bezpośrednio do objawionych prawd i faktów⁶⁰. Ten ostatni zbiór podlega rozszerzaniu w ciągu wieków trwania Kościoła, a należą do niego: (1) wnioski teologiczne (*conclusiones theologicae*) wyprowadzone z przesłanki objawionej bezpośrednio i drugiej, rozumowej; (2) dogmatyczne fakty (*facta dogmatica*) oraz (3) prawdy rozumu⁶¹. Choć wyróżnia się tzw. teologiczne opinie, którym przysługuje wolność poszukiwania odpowiedzi i ich głoszenia, to jednak, jak uczy Pius XII w encyklice *Humani generis* (1950):

[j]eśli zatem Najwyżsi Pasterze w wypowiedziach swych orzekają, po uprzednim zbadaniu, o kwestii dotąd swobodnie dyskutowanej, dla wszystkich jest jasne, że z woli i intencji Papieża sprawa ta nie może być odtąd przedmiotem wolnej dyskusji pomiędzy teologami⁶².

Podamy teraz argument za tym, że dla dowolnego momentu czasowego t zbiór Θ_t jest rozstrzygalny i niezupełny. Niezupełność jest oczywista na podstawie tego, że Magisterium dopuszcza wolność badań teologicznych i przez to w niektórych sprawach nie wypowiada się. Natomiast dla argumentu za rozstrzygalnością trzeba wskazać przepis opisujący metodę wymienioną w definicji (D.3.). Mógłby on wyglądać następująco:

A1. Załóżmy, że mamy jakieś zdanie A i że to zdanie jest wypowiedzią w sprawach „wiary lub moralności”;

A2. Poszukaj zdania A⁶³ w zbiorze B.

A3. Jeśli znalazłeś, to zakończ procedurę: zdanie A należy do Θ_t .

A4. Jeśli nie znalazłeś, to powtórz A2. dla zbioru T.

A5. Jeśli znalazłeś, to zakończ procedurę: zdanie A należy do Θ_t .

A6. Jeśli nie znalazłeś, to powtórz A2. dla zbioru wypowiedzi Stolicy Apostolskiej w AAS⁶⁴.

⁶⁰ Tamże, s. 8.

⁶¹ Tamże, s. 9–10.

⁶² Pkt 20, <https://pelagiusasturiensis.wordpress.com/pius-xii-humani-generis-pl/> [dostęp: 5.02.2020].

⁶³ Tutaj pojawia się już pewien kłopot, że zdanie A może być literalnie nieobecne, ale może być obecny równoważny odpowiednik zdania A. Powstaje pytanie, czy ten odpowiednik może być efektywnie odnaleziony.

⁶⁴ „Acta Apostolicae Sedis” (AAS – Akta Stolicy Apostolskiej) jest to oficjalne i regularne (dwanaście razy w roku) wydawnictwo Stolicy Apostolskiej, w którym publikowane są wszystkie dokumenty kościelne, tym samym rozumiane jako promulgowane przez publikację, jak np. dekrety, encykliki, decyzje kongregacji rzymskich czy informacje o nominacjach kościelnych. „A Roman monthly publication containing the principal public documents issued by the Pope, directly or through the Roman Congregations. It was begun in 1865, under the title of «Acta Sanctae Sedis in compendium redacta etc.», and was declared, 23 May, 1904, an organ of the Holy See to the extent that all documents printed in it are «authentic and official»” (<https://www.newadvent.org/cathen/01111c.htm> [dostęp: 7.05.2020]).

A7. Jeśli znalazłeś, to zakończ procedurę: zdanie A należy do Θ_i .

A8. Jeśli nie znalazłeś, to zakończ procedurę: zdanie A nie należy do Θ_i .

Przeszukiwane zbiory B, T oraz AAS są skończonymi zbiorami zdań. Stosowana maszyna M może te zbiory przeszukać w skończonym czasie i dać odpowiedź na pytanie, czy znajduje się w nich jakieś konkretne zdanie lub zdania, czy też się nie znajduje. Załóżmy, że mamy do czynienia z następującą sytuacją: mamy zdanie A oraz zdanie z nim synonimiczne Z, a nawet można wziąć przypadek słabszy, że zdanie Z będzie jedynie równoważne z A. O ile maszyna MA nie ma reguł synonimiczności bądź równoważności zapisanych w programie, to nie znajdzie zdania Z we wspomnianych zbiorach. Natomiast przeciętnie wykształcony człowiek powinien odnaleźć takie Z, co pokazuje, że znowu powraca, jako istotna, kwestia treściowości w przypadku pewnych procedur⁶⁵.

RELATYWNA ROZSTRZYGALNOŚĆ ZDAŃ TEOLOGICZNYCH

W niniejszym paragrafie chciałbym nawiązać do tego, co w teorii rozstrzygalności nazywa się *względną obliczalnością*. To pojęcie A. Turinga, użyte w opublikowanej rozprawie doktorskiej⁶⁶, które zawiera propozycję maszyny z wyrocznią (*oracle*). Wyrocznia to *czarna skrzynka*, która daje odpowiedzi na pytania, na które program nie umie odpowiedzieć. W naszym modelu teologii Duch Święty byłby rodzajem takiej Wyroczni, która podpowiada każdorazowemu papieżowi rozstrzygnięcie jakiegoś problemu w postaci: tak lub nie. Mamy nawet opis takiej procedury opartej na wyroczni w zbiorze B, a jest nim tekst, w którym apostołowie ze św. Piotrem wybierają następcę Judasza – na miejsce dwunastego apostoła w kolegium.

Postawiono dwóch: Józefa, zwanego Barsabą, z przydomkiem Justus, i Macieja. I tak się pomodlili: „Ty, Panie, znasz serca wszystkich, wskaż z tych dwóch jednego, którego wybrałeś, by zajął miejsce w tym posługiwaniu i w apostołstwie, któremu sprzeniewierzył się Judasz, aby pójść swoją drogą”. I dali im losy, a los padł na Macieja. I został dołączony do jedenastu apostołów (Dz 1,23–26).

Ten lub podobny sposób podejmowania decyzji za pomocą losu (gr. *kléros*) był znany w starożytności i już w Starym Testamencie znajdujemy opisane przypadki

⁶⁵ Ten watek wymaga poważnego rozwinięcia.

⁶⁶ A. Turing, *Systems of logic based on ordinals*, Proc. London math. soc., 45 (1939), s. 161–228.

jego stosowania⁶⁷. Struktura takiego postępowania przypomina nieco działanie maszyny Turinga z wyrocznią. Tych dwóch mężczyzn, Józefa i Macieja, przebadali apostołowie pod wszelkim należnymi względami i okazali się oni równoważnymi kandydatami do objęcia urzędu apostoła. Wtedy postanowiono zapytać Ducha Świętego. Samo losowanie jedynie miało ujawnić wybór wyroczni: „wskaz [...], którego wybrałeś”. To znaczy, że Bóg wybiera, ale znakiem tego wyboru jest wynik losowania. Używając metafory maszyny Turinga, wybór Boga musi się ujawnić na swoistej „taśmie maszyny”, którą jest w tym przypadku empiryczne doświadczenie apostołów. Wedle historycznych badań Magisterium w wiekach późniejszych nie stosowało metody losowania. Jednak zbliżona w pewnym sensie jest metoda rozpoznawania woli Boga w przypadku: (1) wyboru papieża podczas konklawe; (2) proces dochodzenia do ogłoszenia dogmatu, w którym do ważności potrzebne jest powołanie na asystencję Ducha Świętego; (3) w procesach kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych wyrazem woli Boga jest cud, wyproszony za wstawiennictwem Sługi Bożego, którego proces się przeprowadza⁶⁸.

Powyższy aspekt rozstrzygalności teologii pozwala spojrzeć na nią jako na zbiór *problemów rozstrzygalnych* bądź *nierozstrzygalnych*. W języku logiki ogólnej, kiedy rozpatruje się logiczne aspekty zdań pytajnych, rozróżnia się już tradycyjnie pytania rozstrzygnięcia i pytania dopełnienia. Schematem tych pierwszych jest: czy *Z*? – gdzie za *Z* można podstawić dowolne zdanie w sensie logicznym, czyli takie, które ma wartość logiczną prawdy lub fałszu. Teologię można z pewnego punktu widzenia rozumieć jako zbiór tego rodzaju *pytań rozstrzygnięcia*, gdzie za zdanie *Z* można podstawić dowolne zdanie dotyczące natury Pana Boga bądź spraw wiary lub moralności. Przy takim ujęciu teologii jej rozstrzygalność należałoby rozumieć jako zdolność uzyskania odpowiedzi na pytania dotyczące Pana Boga i spraw człowieka oraz świata w kwestiach wiary i moralności. Każde takie pytanie może być rozstrzygnięte bądź w wyniku znalezienia odpowiedzi

⁶⁷ „Jednakże po Pięćdziesiątnicy w 33 r. n.e. nie ma już żadnych wzmianek o używaniu losów do wyznaczania starszych lub sług pomocniczych czy też do podejmowania ważnych decyzji. Przy wyborze starszych i sług pomocniczych sprawdzano, czy w codziennym życiu wydają oni owoce Sucha Świętego (1 Tm 3; Tyt 1), a przy innych decyzjach brano pod uwagę spełnianie się proroctw, wskazówki aniołów, zasady Słowa Bożego, nauki Jezusa i kierownictwo Ducha Świętego (Dz 5,19–21; 13,2,3; 14,23; 15,15–19,28). Apostoł Paweł wyjaśnił: „Wszelkie Piśmo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania [...]” (2 Tm 3,16)”. Por. <https://wol.jw.org/pl/wol/d/r12/lp-p/1200002775> [dostęp: 15.05.2020]. Zmieniony został sposób tłumaczenia fragmentu 2 Tm 3,16.

⁶⁸ Ta sprawa może zostać interesująco rozwinięta, a tutaj jednie ją sygnalizuję. Na związek teologii z maszyną Turinga z wyrocznią zwrócił moją uwagę Jerzy Mycka, a także na możliwość zbudowania pewnych modeli rozwoju teologii za pomocą systemów ekspertowych lub sieci neuronowych. Na to nie ma tutaj jednak miejsca.

w samych B lub T (lub ich konsekwencji), bądź bezpośrednio od Pana Boga, jak zostało wyżej wskazane – w formie wyrocni⁶⁹.

SŁOWNICZEK TERMINÓW DOTYCZĄCYCH ROZSTRZYGALNOŚCI

W tym dodatku zaprezentujemy krótkie nieformalne, raczej intuicyjne, określenia podstawowych pojęć matematycznych potrzebnych do lepszego zrozumienia powyższego tekstu. Gdyby czytelnik zechciał poznać ich ścisłe definicje matematyczne, to można skorzystać z pracy *Elementy teorii obliczalności*.

Maszyna Turinga (MT) – model matematyczny urządzenia zdolnego do mechanicznego przetwarzania informacji. Uważany za najbardziej czytelny (choć ścisły formalnie) opis mechanizmów obliczalnych, opiera się na operacjach odczytu symbolu, zapisu symbolu, zmiany miejsca czytania/pisania oraz na grupie instrukcji określających, w jakich warunkach można wymieniać poszczególne symbole tworzące dane.

Funkcja obliczalna – każda funkcja (najczęściej zdefiniowana w dziedzinie liczb naturalnych), której wartości mogą być wyliczane przez odpowiednio skonstruowaną MT. Innymi równoważnymi modelami takich funkcji są: funkcje (częściowo) rekurencyjne, λ -definiowalne, maszyny licznikowe, systemy Posta, algorytmy Markowa, funkcje Herbranda-Gödla.

Efektywna obliczalność – sposób przetwarzania informacji, który można realizować bez użycia innowacyjności, kreatywności czy szczególnej intuicji ze strony podmiotu obliczającego.

Teza Churcha – zasada zrównująca efektywną obliczalność z operacjami realizowanymi przez MT (lub innymi modelami obliczalności, jak funkcje (częściowo) rekurencyjne, λ -definiowalne, maszyny licznikowe, systemy Posta, algorytmy Markowa, funkcje Herbranda-Gödla.

Problem decyzyjny – jest to zagadnienie, które polega na wyznaczeniu odpowiedzi TAK lub NIE na pytanie dotyczące danego podzbioru liczb naturalnych S i pewnej liczby naturalnej n : czy liczba n należy do zbioru S ? Problem moż-

⁶⁹ Wydaje się, że koncepcja maszyn Turinga z wyrocnią posiada pewien quasi-religijny wątek, o którym wspomina A. Hodges (*Turing*, tłum. J. Nowotniak, Warszawa 1996, s. 10–12), a mianowicie o zainteresowaniach Turinga możliwością istnienia umysłu człowieka poza jego śmiertelnym ciałem, które angielski geniusz snuł w pracy *Nature of Spirit* i później, aż do 1933 r. Hodges (tamże, s. 9) wspomina również, że w 1932 r., po przedwczesnej śmierci kolegi Ch. Morcorna, zadawał sobie pytania leżące na pograniczu wiary i nauki, a nawet napisał na ten temat rozprawkę dla pani Morcorn, matki Christophera.

na rozważać dla dowolnego zbioru takich elementów, które można zakodować w postaci liczbowej (np. dla zbioru twierdzeń ustalonej teorii).

Rozstrzygalność problemu decyzyjnego (dla zbioru) – problem decyzyjny dla zbioru S jest *rozstrzygalny*, jeżeli pewna maszyna Turinga MT da odpowiedź TAK lub NIE na pytanie dotyczące dowolnej liczby naturalnej n : czy liczba n należy do zbioru S ?

Nierozstrzygalność problemu decyzyjnego – gdy problem decyzyjny dla zbioru S nie jest rozstrzygalny.

Teoria (logiczna) – każdy taki zbiór zdań jakiegoś języka, z którego za pomocą przyjętych reguł logicznych nie da się wyprowadzić nowego zdania języka, którego nie ma w zbiorze wyjściowym.

Rozstrzygalność teorii – istnienie metody efektywnie obliczalnej, która potrafi dla każdego zdania zapisanego w języku teorii odpowiedzieć poprawnie na pytanie, czy to zdanie jest prawdziwe, czy też fałszywe. Innymi słowy, teoria jest *rozstrzygalna*, gdy istnieje MT, która rozstrzyga problem decyzyjny dla danej teorii.

Maszyna Turinga (MT) z wyrocznią – taka MT, która może korzystać z wypowiedzi wyroczni O , czyli funkcji określonej w zbiorze liczb naturalnych, i która nieomylnie odpowiada na pytania o przynależność elementów do pewnego zbioru.

Komentarz: Maszyna Turinga (MT) wyposażona w *wyrocznię* (funkcję lub zbiór) to maszyna, która pozwala na uzyskiwanie odpowiedzi na podstawie obliczenia przeprowadzonego w zależności od odpowiedzi dodanego modułu (w rodzaju „czarnej skrzynki”), zwanego wyrocznią. Interesujące przypadki to takie, gdy wyrocznia podaje wartości funkcji, które standardowo są nieobliczalne. To pojęcie pozwoliło na rozwinięcie badań z zakresu tzw. względnej obliczalności, która analizuje moc obliczeniową, biorąc pod uwagę możliwości dołączonej wyroczni. Zwolennicy hiperobliczalności kontynuują ten temat, rozważając różne warianty konstrukcji wyroczni, czerpiących informacje spoza standardowych zasobów, które to konstrukcje prowadziłyby do przełamania obecnych granic możliwości obliczeniowych⁷⁰.

BIBLIOGRAFIA

Dadaczyński J., Olszewski A., Wolak Z., *De Solipsismo*, Kraków 2020.

Drewnowski J.F., *Stosowanie logiki symbolicznej w filozofii*, w: J.F. Drewnowski, *Filozofia i precyzja*, Lublin 1996.

Fitting M., *Types, Tableaus, and Gödel's God*, Dordrecht 2002.

⁷⁰ Niniejsze skrótowe przedstawienie terminów zostało dokonane jedynie na podstawie pracy J. Mycka *Elementy teorii obliczalności* (skrypt UMCS, Lublin 2011). Odpowiedzialność za ewentualne nieścisłości podanych powyżej określeń spoczywa na mnie.

- Grzegorzczak A., *Zagadnienia rozstrzygalności*, 1999, <http://www.calculemus.org/forum/2/grzeg03.html>.
- Hodges A., *Turing*, tłum. J. Nowotniak, Warszawa 1996.
- Komorowski M., *Pojęcie teologii w pismach Platona i Arystotelesa*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica” 26 (2013), s. 3–26.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, 29.06.1998.
- Logic in Theology*, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Cracow 2013.
- Mycka J., *Elementy teorii obliczalności*, skrypt UMCS, Lublin 2011.
- Ott L., *Fundamentals of Catholic Dogma*, trans. by P. Lynch, North Carolina 1974.
- Salamucha J., *Zagadnienie przymusu w życiu społecznym*, w: J. Salamucha, *Wiedza i wiara. Wybrane pisma filozoficzne*, red. J.J. Jadacki, K. Świętorzecka, Lublin 1997.
- Stace W., *Mysticism and Philosophy*, London 1961.
- Szymanek K., *Argument z podobieństwa*, Katowice 2008.
- Tiuryn J., Tyszkiewicz J., Urzyczyn P., *Logika dla informatyków*, 2006, <http://www.mimuw.edu.pl/~urzy/calosc.pdf>.
- Trzęsicki K., *Problems of omniscience and infallibility. A temporal-logical approach*, w: *Logic in Theology*, red. B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol, Cracow 2013, s. 94–98.
- Turing A., *Systems of logic based on ordinals*, Proc. London math. soc., 45 (1939), s. 161–228.
- Wolak Z., *Koncepcje analogii w Kole Krakowskim*, Tarnów 2005.

ABOUT THE DECIDABILITY OF THEOLOGY

Summary

The paper takes a synthetic, not an analytical approach to the title issue. From the methodological point of view, it is an attempt to apply logical notions such as *consequence*, *proof*, *rule* and *decidability* to theology as a whole. In the first part (to the paragraph 3.1) the theology is considered as a logical theory and the drawbacks of such an approach are pointed out, including the impossibility of a sensible consideration of the decidability of such a theology. The second part weakens the logical notion of decidability and narrows down the notion of theology for which the weakened decidability can be applied. The whole discussion poses a lot of problems concerning theology, which probably theologians should solve. The work is quite controversial for both sides: theologians and logicians. To make it easier for theologians to read the paper, a glossary of loosely worded terms of logical terms has been added.

Keywords: theology, logic, decidability, consequence, inference rule

O ROZSTRZYGALNOŚCI TEOLOGII

Streszczenie

W pracy przedstawiono syntetyczne, a nie analityczne, ujęcie tytułowego zagadnienia. Od strony metodologicznej jest próbą aplikacji pojęć logicznych jak *konsekwencja*, *dowód*, *rozstrzygalność* do teologii jako całości. W pierwszej części (do pkt 3.1) rozważa się teologię jako teorię logiczną i wskazuje na wady takiego ujęcia, w tym na niemożliwość sensownego rozważania rozstrzygalności tak rozumianej teologii. W drugiej części zostało osłabione logiczne pojęcie rozstrzygalności oraz zawężone pojęcie teologii, dla którego osłabiona rozstrzygalność daje się zastosować. W rozważaniach postawiono mnóstwo problemów dotyczących teologii, które chyba teologowie powinni rozwiązać. Praca jest dość kontrowersyjna dla obu stron, czyli teologów i logików. Aby ułatwić teologom lekturę pracy, dodano słowniczek luźno sformułowanych określeń terminów logicznych.

Słowa kluczowe: teologia, logika, rozstrzygalność, konsekwencja, reguła inferencji

Ks. Andrzej Dobrzyński*
UP JP II, Kraków

MISJA KOŚCIOŁA A JEGO DIALOG ZE ŚWIATEM. PORÓWNANIE SOBOROWYCH PROJEKTÓW PIERRE’A HAUBTMANNA I KAROLA WOJTYŁY

Artykuł przedstawia dyskusję, do której doszło w pierwszych dniach lutego 1965 roku w Ariccia na spotkaniu podkomisji doktrynalnej mającej opracować na potrzeby Soboru Watykańskiego II propozycję konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes*. Porównano dwa projekty: oficjalny tekst Pierre’a Haubtmanna i projekt krakowski Karola Wojtyły. Pierwszy projekt podkreślał rolę społeczności katolickiej w budowaniu relacji międzyludzkich, dialogu i współpracy ze światem z odwołaniem się do katolickiej doktryny społecznej. Położono akcent na „zrozumienie” współczesnego świata przy jednoczesnym ukazaniu jego chrześcijańskiej wizji. Drugi projekt prezentował teologiczne podstawy posłannictwa Kościoła w świecie, ze szczególnym zwróceniem uwagi na prawo wolności religijnej i zachowanie tożsamości ludzi wierzących. Wskazywał na nadprzyrodzony, zbawczy charakter działania Kościoła jako istotny wymiar jego natury, ale także w relacji z dzisiejszym światem. W trakcie debaty podkreślono kluczową rolę antropologii chrześcijańskiej dla właściwego ujęcia relacji Kościoła do świata. W wyniku dyskusji postanowiono, że projekt Haubtmanna zostanie uzupełniony o rozdział eklezjologiczny: „Zadania Kościoła we współczesnym świecie”. Było to skutkiem wzięcia pod uwagę głównej linii projektu krakowskiego Wojtyły, wyrażającego doświadczenia Kościoła z żelaznej kurtyny.

* Ks. Andrzej Dobrzyński – kapłan archidiecezji krakowskiej, dr teologii dogmatycznej. Studia specjalistyczne odbył na Uniwersytecie Navarra w Pampelunie w Hiszpanii. Związany jest z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Od 2007 r. kieruje pracą Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu Jana Pawła II w Rzymie. Jest autorem wydań krytycznych pism Karola Wojtyły – Jana Pawła II oraz artykułów naukowych dotyczących polskiego papieża, zagadnień z eklezjologii, a także monografii *Kapłaństwo może być piękne. Twórcza moc ośmiu błogosławieństw* (2016); e-mail: andrzej.dobrzyński@upjp2.edu.pl; ORCID 0000-0002-9331-8215.

Przygotowanie dokumentu o charakterze duszpasterskim wzbudziło szczególne zainteresowanie biskupów i teologów Soboru Watykańskiego II, a także szerokiej opinii publicznej ze względu na deklarowane otwarcie Kościoła na świat i podjęcie dialogu ze współczesnymi nurtami myślowymi. Zadanie to uważano za pewnego rodzaju „soborowy testament” Jana XXIII, którego nie można pominąć, a zarazem ze względu na nowatorski charakter wymagało pionierskiego wysiłku. Należało w sposób komunikatywny, ale teologicznie pogłębiony omówić palące problemy współczesnego świata. Wiązało się to w konsekwencji z wykorzystaniem metody biorącej pod uwagę rzeczywistą sytuację ludzkości, a nie tylko zasady doktrynalne. W pracę nad powstaniem dokumentu zaangażowało się wielu ojców soborowych, ekspertów teologicznych oraz osób świeckich pochodzących z wielu krajów i reprezentujących różne uwarunkowania historyczne i doświadczenia duszpasterskie Kościoła¹.

W okresie poprzedzającym czwartą sesję *Vaticanum II*, kiedy jesienią 1965 roku prace wkroczyły w decydującą fazę, w sumie powstało pięć odmiennych od siebie wersji konstytucji duszpasterskiej, nie licząc elaboratów przesłanych do komisji soborowej od grup biskupów, teologów czy świeckich ekspertów². Świadczy to o dużym zainteresowaniu problematyką, ale również o trudach, z jakimi się borykano, by znaleźć właściwą perspektywę w podejściu do zagadnienia roli Kościoła w świecie współczesnym. W przygotowaniu ostatecznej wersji dokumentu kluczowe było spotkanie szerokiego gremium biskupów i ekspertów, które odbyło się w dniach od 31 stycznia do 6 lutego 1965 roku w Ariccia w pobliżu Rzymu. Podczas jego trwania doszło do interesującej konfrontacji oficjalnego projektu, opracowanego przez paryskiego teologa Pierre’a Haubtmanna, z projektem krakowskim, przygotowanym przez abp. Karola Wojtyłę. Rozdźwięk, który ujawnił się przez zestawienie tych dwóch tekstów, dotyczył nie tyle układu poszczególnych rozdziałów czy też doboru treści, ile zasadniczej perspektywy określającej relację Kościoła do świata.

¹ Por. M.G. MacGrath, *Présentation de la Constitution l’Église dans le monde de ce temps*, w: *L’Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes”*, oprac. zb. pod red. Y. Congara, M. Peuchmaurda, t. 2, Paris 1967 [dalej: EMT], s. 17–21, 25–30.

² Por. Ch. Moeller, *L’élaboration du schéma XIII. L’Église dans monde de ce temps*, Paris 1968, s. 33–123; R. Tucci, *Introduction historique et doctrinale à la constitution pastorale*, EMT, s. 40–72. Projekty prywatne, np.: A.-J. Ancel, *Projet d’un schéma sur l’Église en face des problèmes du monde d’aujourd’hui* (19 XII 1963), Archiwum Instytutu Katolickiego w Paryżu (Haub. 1231); G. Martelet SJ, *Lecture anthropologique de notre époque en vue di schéma XIII* (4–9 X 1964), Archiwum Instytutu Katolickiego w Paryżu (Haub. 1270); K. Rahner SJ, *L’homme d’aujourd’hui devant la religion*, Archiwum Instytutu Katolickiego w Paryżu (Haub. 1753). Oprócz dokumentacji zebranej w Archivio Segreto Vaticano (Fondo Concilio Vaticano II), dotyczącej konstytucji *Gaudium et spes*, bogatym zbiorem jest zespół archiwalny Pierre’a Haubtmanna. Zob. *Documents pour une histoire du Concile Vatican II. Inventaire du Fonds Pierre Haubtmann*, oprac. A.-M. Abel, J.-P. Ribaut, Paris 1992.

Pierwszy z autor podkreślił aktywną rolę chrześcijan w świecie, wskazując obszary dialogu i współpracy z ludźmi innych wyznań, religii i światopoglądów. Perspektywę tę można określić „inkarnacjonizmem”, podkreślającym głównie duchową rolę chrześcijan jako zaczynu królestwa Bożego i budowniczych wraz z innymi ludźmi świata bardziej sprawiedliwego. Drugi autor natomiast położył akcent na zbawcze posłannictwo Kościoła we współczesnym świecie, z zaznaczeniem, że jako instytucja istnieje on z mandatu Bożego i działa na podstawie prawa ludzi do wolności religijnej. Perspektywę tę można nazwać „prezencjalizmem”. W tym ujęciu Kościół, jako instytucja i wspólnota obecny w świecie, realizuje nadprzyrodzoną misję i rolę społeczną. Autorzy reprezentowali Kościół działający w różnych uwarunkowaniach – pierwszy w podlegającej sekularyzacji Francji, a drugi w Polsce, w której władze komunistyczne programowo ateizowały społeczeństwo.

Trzeba wyjaśnić, że podczas spotkania w Ariccia dyskutowano zarówno o zagadnieniach natury doktrynalnej schematu XIII dotyczących chrześcijańskiej koncepcji świata, człowieka i społeczeństwa, jak i o kwestiach szczegółowych, zawartych w *Adnexa*, takich jak godność człowieka, rodzina, kultura, ekonomia, relacje międzynarodowe i pokój w świecie. Celem pracy ojców i ekspertów soborowych było przygotowanie dokumentu duszpasterskiego do dyskusji na zbliżającej się czwartej sesji Vaticanum II, która miała się odbyć jesienią tegoż roku³. Należy również zaznaczyć, że zarówno projekt Haubtmanna, jak i projekt Wojtyły odnosiły się zasadniczo do części doktrynalnej schematu XIII (przyszła konstytucja *Gaudium et spes*), który został przedyskutowany podczas trzeciej sesji Vaticanum II i w ocenie ojców soborowych miał zostać gruntownie przepracowany⁴. W wyniku tej debaty ustanowiono podkomisję doktrynalną, której zadaniem było poprawienie części pierwszej schematu XIII oraz czuwanie nad teologiczną stroną *Adnexa*. Do tej podkomisji zostali włączeni arcybiskup krakowski i francuski teolog⁵.

³ W sumie w sesji w Ariccia wzięło udział ponad 100 uczestników, ojców soborowych oraz ekspertów duchownych i świeckich. Por. *Periti ecclesiastici et laici invitati ad sessionem 1–15 februarii*, zespół archiwalny A. Glorieux, Archiwum Papieskiej Rady ds. Świeckich 33/480 [obecnie: Kongregacja ds. Laikatu, Rodziny i Życia]. Schemat XIII *De Ecclesia in mundo huius temporis*, dyskutowany podczas trzeciej sesji (20 X–5 XI 1964), zawierał następujące *Adnexa*: 1. *De persona humana in societate*, 2. *De matrimonio et familia*, 3. *De culturae progressu rite promovendo*, 4. *De vita oeconomica et sociali*, 5. *De communitate gentium et pace*. Zob. *De Ecclesia in Mundo huius temporis*, w: *Acta syndalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, t. 3/5, Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 147–200.

⁴ Część doktrynalna składała się z *Prooemium* oraz czterech rozdziałów: 1. *De integra hominis vocatione*, 2. *Ecclesia Dei hominumque servito dedita*, 3. *De ratione christianorum se gerendi in mundo in quo vivunt*, 4. *De praecipuis muneribus a christianis nostrae aetatis implendis*. Zob. tamże, s. 116–141. Por. R. Tucci, *Introduction historique et doctrinale à la constitution pastorale...*, s. 80–81.

⁵ Por. R. Tucci, *Introduction historique et doctrinale à la constitution pastorale...*, s. 82–87.

W artykule przedstawiona zostanie struktura i treść dwóch projektów, przeprowadzona debata oraz ocena podjętej decyzji dotyczącej kontynuowania linii wytoczonej przez Haubtmanna, z wprowadzeniem jednak nowego rozdziału. Warto przyjrzeć się prowadzonej wtedy dyskusji i wyciągnąć wnioski natury teologicznej i duszpasterskiej. W ten sposób będzie można zweryfikować coraz częściej spotykany osąd, że Kościół na Soborze Watykańskim II zrezygnował z ambicji nawracania świata, by prowadzić z nim przyjacielski dialog, dostosowując się przy tym do zachodzących przemian.

PROJEKT HAUBTMANNA

Pierre Haubtmann (1912–1971) był kapłanem diecezji Grenoble. Wykształcenie teologiczne zdobył w Rzymie i Paryżu, specjalizując się w naukach społecznych. Jego studia dotyczyły szerokiego spektrum przejawów ateizmu w wieku XIX, ze szczególną uwagą skupioną na myśli Pierre’a-Josepha Proudhona (1809–1865). Nic przewodnią jego studiów stanowiła problematyka dotycząca przekazu wiary we współczesnym świecie, szukanie skutecznych form, by dotrzeć z chrześcijańskim orędziem do ludzi. Haubtmann łączył zainteresowania naukowe z działalnością duszpasterską w *Mission de France* i w Akcji Katolickiej. Pełnił rolę dyrektora sekretariatu episkopatu Francji, a w czasie trzech sesji soboru odpowiadał za biuro prasowe, przygotowujące codzienne relacje z auli soborowej w języku francuskim. Po trzeciej sesji został głównym redaktorem schematu XIII⁶.

Podczas zebrania w Ariccia gremium odpowiedzialnego za część doktrynalną Pierre Haubtmann, mający oficjalną rekomendację władz soborowych, by w tekście schematu XIII uwzględnić wyniki debaty przeprowadzonej podczas trzeciej sesji, zaprezentował swój projekt i poddał go pod dyskusję. Ku zdziwieniu niektórych uczestników spotkania, w tym włoskiego jezuitę Sebastiana Trompa, nie był to poprawiony tekst schematu XIII, dyskutowany podczas trzeciej sesji, lecz całkiem nowa jego redakcja⁷.

Haubtmann przedstawił projekt dokumentu na pierwszym, porannym spotkaniu podkomisji doktrynalnej, 1 lutego 1965 roku. Redaktor wyjaśnił na wstępie, że na podstawie głosów z debaty ojców soborowych podczas trzeciej sesji oraz konsultacji z ekspertami teologicznymi, a także organizacjami katolickimi

⁶ Por. Ph. Bordeyne, *Mgr Pierre Haubtmann (1912–1971): un théologien de la communication de la foi*, „Transveralité” 116 (2010), s. 131–135; tenże, *Pierre Haubtmann au Concile Vatican II. Un historien et un théologien de l’inquiétude contemporaine*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 77 (2001), s. 362–367.

⁷ Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, Bologna 2000, s. 504–505.

zastosował metodę indukcyjną, czyli wychodzącą od rzeczywistości ziemskiej, oraz styl literacki możliwie „bliski ludziom”, czyli unikający sformułowań specjalistycznych. W swoim projekcie podkreślił autonomię świata, ale przedstawił jego rozumienie w perspektywie chrześcijańskiej. Zwrócił szczególną uwagę na trzy kwestie, które stanowiły w jego opinii postulaty biskupów: chrześcijańską kosmologię, czyli wizję świata stworzonego, chrześcijańską antropologię oraz zjawisko współczesnego ateizmu⁸. Projekt składał się z krótkiego wprowadzenia oraz trzech rozdziałów.

W części wprowadzającej autor podkreślił, że sobór nie zwraca się tylko do katolików, ale do wszystkich ludzi, bez względu na ich religię i światopogląd. Zaznaczył, że przez słowo „świat” rozumie się stworzenie Boże, jak również rodzinę ludzką. Zwrócił uwagę na fundamentalną łączność pomiędzy ludem Bożym a społecznością świata, ponieważ dzielą wspólne radości i troski. We wprowadzeniu znalazło się również stwierdzenie, że dokument o świecie współczesnym wyrasta właśnie ze świadomości tej solidarności Kościoła z rodziną ludzką, nie z jego ziemskich ambicji czy prozelityzmu⁹.

Pierwszy rozdział przedstawiał generalne spojrzenie na współczesny świat, podlegający wielorakim przemianom, który człowieka nie tylko coraz lepiej poznaje, ale także nad nim dominuje przez środki technologiczne. Rozwój umożliwia wzrost populacji i poziomu życia. Przebiega on nierównomiernie, powodując nierówności społeczne, zależności ekonomiczne i polityczne jednych państw od drugich, a także proces sekularyzacji, łączący się ze słabnącym oddziaływaniem tradycyjnych wartości religijnych i moralnych. Z tym wiąże się też rozpowszechnienie przekonań i postaw ateistycznych negujących Boga oraz wzrastająca obojętność religijna. Coraz częściej wiara w Boga jawi się jako nie do pogodzenia z postępem ludzkim. Rozwój łączy się również z dążeniem do emancypacji narodów i grup społecznych i do upominania się o godność i prawa człowieka. Niemniej jednak jest to proces naznaczony także słabością moralną i egoizmem. Czy postęp przyniesie oczekiwane rozwiązanie ludzkich problemów? Czy rodzące się nadzieje nie są iluzoryczne? Wiele w odpowiedzi na te pytania zależy od wizji człowieka i jego powołania, jakie się przyjmie w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym¹⁰.

⁸ Por. R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la „Gaudium et spes”*, Madrid 2000, s. 47–48. G. Turbanti podaje, że prezentacja miała miejsce 31.01.1965 r., por. tenże, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 504.

⁹ Por. Projekt Haubtmanna z Ariccia, Archiwum Instytutu Katolickiego w Paryżu (Haub. 1501) [dalej: Projekt „Haubtmann”]. Maszynopis w języku francuskim liczy 27 stron plus 3 strony przypisów, całość tekstu, oprócz podziału na rozdziały, jest także podzielona na punkty. Por. R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 47.

¹⁰ Por. Projekt „Haubtmann”, s. 3–9.

Drugi rozdział projektu Habtmanna dotyczył chrześcijańskiej wizji człowieka we współczesnym świecie. Autor wyszedł z przekonania, że wiele problemów ludzkich wymaga nowych odpowiedzi. Ich rozwiązanie zależy od wizji człowieka, którą rozświetlają trzy prawdy wiary. Pierwsza wskazuje na Chrystusa, który jest Panem stworzenia i Odkupicielem człowieka. Chrystus szanuje wolność człowieka. Podobnie czyni Kościół, respektując autonomię porządków duchowego i świeckiego. Druga prawda ukazuje człowieka jako stworzonego na Boży obraz i powołanego do rozwoju w sferze moralnej i religijnej, ale także w sferze spraw świeckich. Trzecia prawda mówi o skłonności człowieka do grzechu, która prowadzi także do zakłócenia harmonii w relacjach ludzkich. Stąd człowiek, a z nim całe stworzenie oczekują pomocy ze strony Stwórcy i Odkupiciela. Taka wizja człowieka i jego integralnego powołania łączy się również z dowartościowaniem doczesnych dążeń i starań ludzkich, spełnianych z prawym sumieniem, które także zasługują na uznanie w oczach Boga. Uprawniona autonomia pomiędzy sferą duchową i świecką nie może oznaczać przeciwstawienia spraw ziemskich Bogu, lecz dla ludzi wierzących oznacza dążenie do syntezy tych dwóch porządków, by ostatecznie wszystko zostało odnowione w Chrystusie¹¹.

Rozdział trzeci poświęcono problematyce życia człowieka w dzisiejszym społeczeństwie. Z punktu widzenia chrześcijańskiej wiary tajemnica osoby ludzkiej wyjaśnia się w świetle prawdy o Chrystusie¹². Chrześcijańska wizja człowieka stanowi wkład w dobro społeczne i ogólnoludzkie, co dokonuje się na drodze realizowania przez Kościół swojej misji, a w szczególności przez rozwój katolickiej nauki społecznej. W budowaniu wspólnej przyszłości konieczne jest nadawanie sensu życiu i ludzkiej wolności oraz odpowiedzialności. Dzięki zdolności do poświęcenia dla innych i w duchu szacunku dla każdego człowieka, także przeciwnika politycznego i konkurenta gospodarczego, można niwelować nierówności społeczne i przejawy niesprawiedliwości. W perspektywie przestrzegania praw człowieka i szacunku dla ludzkiego sumienia trzeba uznać prawo ludzi wierzących do publicznego wyznawania wiary. W żaden sposób nie można jej narzucać innym, podobnie jak światopoglądu ateistycznego. Personalizm chrześcijański, zakorzeniony w Ewangelii, stanowi szczególnie czynnik

¹¹ Por. tamże, s. 10–16.

¹² Myśl ta była bliska Janowi Pawłowi II, do której często wracał, powołując się na *Gaudium et spes*. Zdanie z projektu brzmi: „Créé à l’image de Dieu, il ne peut pleinement se comprendre qu’en regardant l’Homme parfait, le Christ Jésus, [...]” (Projet „Habtmann”, s. 17, w. 11, 12. W przypisie 40 jest odwołanie do Ef 4,13). Poglębione studium tej kwestii zob. W. Newton, *John Paul II and „Gaudium et spes” 22: his use of the text and his involvement in its authorship*, „Anthropotes” 24 (2008), s. 375–412.

służący budowaniu pokoju społecznego bazującego na wzajemnym szacunku ludzi. Wymaga to od Kościoła przejrzystego świadectwa, wolnego od ziemskich ambicji i ukierunkowanego na przemianę społeczną na drodze dojrzewania ewangelicznego zaczyynu¹³.

PROJEKT KRAKOWSKI

Karol Wojtyła 1 lutego na sesji popołudniowej zaprezentował tzw. projekt krakowski, określany także w literaturze przedmiotu jako „projekt polski”. Należy zaznaczyć, że przekazał go oficjalnie do Sekretariatu Generalnego Soboru 21 października 1964 roku, dołączając go do tekstu swojego wystąpienia w auli. Projekt ten był jednak znany niektórym biskupom i teologom soborowym już wiosną owego roku. Składał się z czterech rozdziałów. Trzeba podkreślić, że tekst przedstawiony w Ariccia został jednak zmieniony w porównaniu z poprzednim. Wprowadzony został rozdział o stosunku Kościoła do współczesnego ateizmu, a anulowany rozdział o środkach, za pomocą których Kościół wypełnia swoje posłannictwo w świecie¹⁴. Pierwsza wersja nosiła tytuł: „Kościół w dzisiejszym świecie” (*De Ecclesia in mundo hodierno*), a druga: „Kościół przedstawia się współczesnemu światu i prezentuje zasady dialogu i współpracy z nim” (*Ecclesia mundo hodierno seipsam praesentat suaque dialogi et cooperationis cum illo principia exponit*)¹⁵. Wypada jeszcze podkreślić, że arcybiskup był nie tylko ideowym i „urzędowym” promotorem tego projektu, lecz także jego głównym autorem. Wynika to z dokumentacji archiwalnej, w tym korespondencji z biskupami i teologami¹⁶. Kontynuując, będziemy posługiwać się nazwą

¹³ Por. Projekt „Hauptmann”, s. 17–27.

¹⁴ Por. A. Dobrzyński, *Udział arcybiskupa Karola Wojtyły w Soborze Watykańskim II*, w: K. Wojtyła, *Vaticanium II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, Rzym 2014, s. 167, 193.

¹⁵ Por. *Acta Synodalia*, III/5, s. 300–314; Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, AKKW G I 2/68; Maszynopis projektu krakowskiego omawiany w Ariccia, Archiwum Instytutu Katolickiego w Paryżu (Haub. 1274), z adnotacją „Mgr Wojtyła, février 65, Projet de polonais”. Abp Wojtyła na stronie tytułowej zaznaczył, że jest to „Pars I”, u dołu strony tytułowej sygnalizując część drugą szczegółową przygotowywanego dokumentu: *Titulos partis II, [...] Ecclesia filiis in mundo viventibus et agentibus Concilii doctrina de eorum mundo hodierno colloquio et cooperatione exponitur*.

¹⁶ Por. Korespondencja, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, AKKW G I 2/60-62. W liście do abp. Antoniego Baraniaka napisał: „Pozwalam sobie przesłać Waszej Ekscelencji w załączeniu opracowany przez mnie przy współudziale kilku teologów ze środowiska krakowskiego projekt schematu XVII *Ecclesia in mundo hodierno*” (AKKW G I 2/65). We współpracę byli zaangażowani księża: A. Bardecki, A. Deskur, J. Majka, A. Jankowski OSB i J. Sieg SJ.

„projekt krakowski”, ponieważ takie określenie przyjęło się w literaturze fachowej, obok miana „projekt polski”¹⁷.

Pierwszy z czterech rozdziałów projektu krakowskiego dotyczył teologicznych i filozoficzno-prawnych podstaw obecności Kościoła w świecie. Misją Kościoła jest zbawienie świata, tj. dopełnienie dzieła stworzenia przez odkupienie ludzi, czyli zjednoczenie ich z Chrystusem. Człowiek jest najdoskonalszym ze stworzeń. Dzieli los świata ziemskiego, a za pośrednictwem Kościoła może nawiązać nadprzyrodzoną relację z Bogiem. Relacja ta jest na wskroś wewnętrzna i duchowa, ale wyraża się także w życiu społecznym, regulowanym przez prawa człowieka, w tym prawo do wyznawania religii. Posłannictwo Kościoła w świecie wynika z woli objawiającego się Boga (aspekt teologiczny), ale również opiera się na zasadzie „ludzkiego porządku” (aspekt filozoficzno-prawny). Te dwa aspekty łączą się ze sobą w prawie człowieka do poznania i głoszenia prawdy religijnej oraz w prawie wolności sumienia¹⁸.

W drugim rozdziale przedstawiony został sposób, w jaki Kościół służy powołaniu osoby ludzkiej. Dokonuje się to w świecie przemijającym i podlegającym szkodliwemu działaniu zła przez wskazywanie na perspektywę wiecznej doskonałości. W stosunku do człowieka odbywa się to na drodze ukazywania znaczenia dóbr duchowych: prawdy objawionej, która umożliwia autentyczną wolność i mądrość, oraz dobra moralnego, które wynika z obiektywnych „norm i wymagań prawdziwego dobra”, dotyczy ładu sumienia i porządku społecznego. Na drodze rozwijania wartości duchowych i moralnych Kościół wnosi oryginalny wkład w ludzką kulturę¹⁹.

W trzecim rozdziale opisano stosunek Kościoła do współczesnego ateizmu, który sprzeciwia się nie tylko istnieniu Boga, ale także chrześcijańskiej wizji człowieka, ograniczając jego egzystencję do świata doczesnego i negując wymiar duchowy osoby ludzkiej. „Wolna i świadoma religijnie relacja człowieka do Boga jest dobrem jak najściślej złączonym z rozumną i wolną naturą człowieka; innymi słowy – jest dobrem jak najbardziej osobistym”²⁰. Dialog ze zwolennikami ateizmu jest możliwy i nie dotyczy tylko palących problemów rodzaju ludzkiego, lecz winien zmierzać zarówno do uznania prawa do wolności religijnej, jak rów-

¹⁷ Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 381, 497, 505, 518, 794 (autor ten także używa sformułowania „propozycja Wojtyły”); P. d’Ornellas, *Liberté, que dis-tu de toi-même? Une lecture travaux du Concile Vatican II 25 janvier 1959–8 décembre 1965*, Paris 1999, s. 447: „Le texte de Cracovie est communément appelé «texte de Cracovie» par les membres de la sous-commission doctrinal”. Tekst projektu krakowskiego zob. K. Wojtyła, *Vaticanum II czas twórczego myślenia...*, s. 167–198 (wersja łacińska, tamże, s. 323–350).

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Vaticanum II czas twórczego myślenia...*, s. 167–170.

¹⁹ Por. tamże, s. 171–175.

²⁰ Por. tamże, s. 195.

niez do wyjaśnienia przyczyn niewiary. Podkreślono, że dialog ten winien opierać się na „wspólnocie natury ludzkiej” i wynikającym z niej prawie moralnym. Prawa człowieka, których źródłem jest naturalne prawo moralne, stanowią podstawę regulowania relacji między Kościołem a władzami publicznymi²¹.

W czwartym rozdziale przedstawiona została specyficzna misja Kościoła polegająca na wprowadzaniu wartości wiecznych i niezmiennych w świat podlegający ciągłym przemianom. Wynika ona z przekonania, że dobra nadprzyrodzone służą naturalnemu dobru rodzaju ludzkiego. Chrześcijańska wiara łączy się z troską o człowieka, dlatego Kościół wspiera przestrzeganie podstawowych praw osoby ludzkiej, takich jak: prawo do życia, któremu sprzeciwiają się m.in. aborcja czy konflikty zbrojne; prawo do życia rodzinnego i rozwijania powołania, prawo do pracy i posiadania dóbr, prawo do odpowiedzialnej wolności w życiu społecznym czy też prawa społeczne oparte na zasadzie sprawiedliwości i pomocniczości, jak również prawa narodów, m.in. do życia w pokoju. Podkreślono również, że wyzwolenie sił „tkwiących w materii”, wyrażających panowanie człowieka nad ziemią, oprócz niezaprzeczalnych możliwości, niesie także zagrożenia, którym nie sposób zaradzić bez wzmocnienia jego sił duchowych i moralnych²².

Syntetyczne przedstawienie tych dwóch projektów pozwala dostrzec różnice i zbieżności między nimi. Projekt Haubtmanna jest bardziej pedagogiczny i „dialogiczny” w swej wymowie, natomiast projekt Wojtyły uwydatnia zwłaszcza perspektywę doktrynalną i pragnienie, by rola Kościoła została właściwie wytlumaczona i zrozumiana. W pierwszym projekcie podkreślono zwłaszcza rolę społeczności katolickiej w dzisiejszym świecie, jej religijną tożsamość, ale również obszary współdziałania ze wspólnotą ludzką. Uwydatniono także fundamentalną solidarność i wspólnotę losu całego rodzaju ludzkiego. W drugim projekcie na plan pierwszy wysunięto relację Kościoła do świata, jego oryginalne posłannictwo i wynikające z tego zadania. Być może różnice pochodziły z odmiennych doświadczeń i uwarunkowań pastoralnych we Francji i w Polsce komunistycznej, które były udziałem autorów. W krajach realnego socjalizmu wierni świeccy nie mogli się zrzeczać w katolickich organizacjach i wspólnota wierzących – zasadniczo – była reprezentowana przez biskupów. Haubtmann podkreślił rolę katolickiej nauki społecznej i osobistego oraz wspólnotowego świadectwa jako środków służących prowadzeniu dialogu i współpracy ze światem. Wojtyła wyakcentował prawo do wolności religijnej jako istotnego gwaranta przestrzegania innych podstawowych praw ludzkich oraz prawo wolności Kościoła w realizacji jego misji. W obydwu projektach, choć w sposób nieco odmienny, wybrzmiewa antropologia chrześcijańska, szczególnie punkt dialogu Kościoła ze światem współczesnym.

²¹ Por. tamże, s. 193–198.

²² Por. tamże, s.176–187.

DEBATA DOTYCZĄCA PROJEKTÓW HAUBTMANNA I WOJTYŁY

W pierwszym dniu posiedzeń podkomisji doktrynalnej, 1 lutego 1965 roku, byli obecni biskupi G. Garrone, A. Poma, R. Gonzales-Moralejo, do których po południu dołączył Wojtyła²³, teologowie S. Tromp, J. Daniélou, Y. Congar, O. Semmelroth, A. Grillmeier, G. Girardi, G. Thils oraz P. Haubtmann, a także audytorki R. Goldie i s. M. Luke. Po wysłuchaniu prezentacji projektu przez Haubtmanna Garrone podkreślił, że tekst ten jest rezultatem wzięcia pod uwagę obserwacji poczynionych przez biskupów podczas trzeciej sesji i że projekt ten, poprawiony w podkomisji i po uzyskaniu autorytetu Komisji Mieszanej, odpowiedzialnej za całość schematu XIII, będzie jeszcze raz dyskutowany w auli soborowej podczas czwartej sesji. Tromp postulował, by powstanie nowego projektu właściwie uzasadnić dyskusją soborową. Chodziło mu o ukazanie związku głównych idei projektu z wypowiedziami uczestników Vaticanum II²⁴. Trzeba podkreślić, że wielu członków podkomisji z zadowoleniem przyjęło przystępny styl, w którym projekt został zredagowany²⁵.

Spośród zgłoszonych kolejnych obserwacji przez Moralejo oraz Daniélou, który zabrał głos w imieniu teologów francuskich biorących udział w zebraniu, na podkreślenie zasługują szczególnie dwie kwestie: antropologiczna i eklezjologiczna. Zabierający głos dostrzegli potrzebę uzupełnienia projektu o doktrynę o człowieku na podstawie objawienia. Druga kwestia dotyczyła wyeksponowania roli Kościoła instytucjonalnego. Semmelroth i Grillmeier przypomnieli, że dokument ma traktować o posłannictwie Kościoła katolickiego w świecie współczesnym, a nie tylko przedstawić miejsce i rolę chrześcijan w świecie. Zgłoszono także postulat dopracowania rozumienia świata od strony teologicznej. Tromp przypomniał, że relacja pomiędzy kulturą religijną i kulturą światową musi uwzględniać działanie Boga w świecie, dzięki czemu może dochodzić do zbieżności pomiędzy porządkiem nadprzyrodzonym i porządkiem świeckim. W tym też sensie Congar i Thils zwrócili uwagę na potrzebę rozwinięcia aspektu pneumatologicznego, ponieważ to Duch Święty tworzy nowego człowieka i przemienia oblicze świata²⁶.

²³ Congar zanotował, że Wojtyła przyjechał do Ariccia 1 II 1965 r. przed południem. Por. Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, t. 2, Paris 2002, s. 308. Najprawdopodobniej arcybiskup krakowski przybył z opóźnieniem i nie brał tego dnia udziału w spotkaniach przedpołudniowych. Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 505.

²⁴ Stanowisko S. Trompa, por. Y. Congar, *Mon Journal du Concile...*, s. 308. Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 505; R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 48.

²⁵ Por. Y. Congar, *Mon Journal du Concile...*, t. 2, s. 307–308.

²⁶ Por. Raport 1 (1 II 1965), zespół archiwalny A. Glorieux, Archiwum Papieskiej Rady ds. Świeckich, 34/489. Kopie raportów (niekompletny zespół archiwalny) znajdują się w Archiwum Ośrodka Dokumentacji i Studium Pontyfikatu JPII w Rzymie. Por. R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 47–50; G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 506.

Na sesji popołudniowej Wojtyła przedstawił projekt krakowski, czytając jego początkowe fragmenty i referując pozostałe części tekstu. Arcybiskup zaznaczył, że w przygotowaniu propozycji schematu brali udział teolodzy polscy i projekt zyskał poparcie polskiego episkopatu. Podkreślił, że głównym celem powstania projektu było przedstawienie relacji Kościoła – świat z punktu widzenia Kościołów lokalnych działających za żelazną kurtyną. Wojtyła zaznaczył, że dialog i współpraca Kościoła ze światem wynikają z jego zbawczego posłannictwa. Dlatego pierwsza część dokumentu, czyli doktrynalna, polega na ukazaniu podstaw dialogu, a druga, pastoralna, na wskazaniu obszarów i dróg współpracy. Wojtyła uważał, że dokument stanowić powinien pouczenie dla katolików oraz propozycję wspólnego rozwiązywania problemów świata, skierowaną do ludzi będących poza Kościołem. Stąd źródłami dokumentu są prawdy objawione, ale także przesłanki rozumowe, wspólne wszystkim ludziom²⁷.

Giovanni Turbanti, autor obszernej monografii historycznej o powstaniu konstytucji *Gaudium et spes*, komentując to wystąpienie Wojtyły, stwierdził, że przedstawił on projekt krakowski jako alternatywny zarówno do schematu XIII (tzw. tekst Zürich, którego głównym redaktorem był B. Häring), dyskutowanego podczas trzeciej sesji, jak również do projektu Haubtmanna. Zaznaczył przy okazji, że inicjatywa ta, usiłująca poddać pod dyskusję oficjalny projekt, była odosobniona²⁸. Czy rzeczywiście Wojtyła chciał poddać pod dyskusję wcześniejszą wersję schematu XIII oraz projekt Haubtmanna, przedkładając własny? Trudno odpowiedzieć na to pytanie na podstawie dostępnych dokumentów. Na pewno zwrócił uwagę na istotną rolę teologicznej przesłanki, jaką jest zbawienie ludzi, którą należy uwzględnić, traktując temat relacji Kościoła do świata. Być może wyakcentowanie istotnego znaczenia tej przesłanki, która winna nadawać profil całemu dokumentowi, sprawiło, że odniesiono takie wrażenie.

Wojtyła wyszedł od stwierdzenia, że Kościół pragnie realizować swoją misję w świecie i przekazać rodzajowi ludzkiemu orędzie zbawienia. Jest to najgłębszy motyw, dla którego Kościół wchodzi w dialog ze światem, o czym winna traktować część doktrynalna dokumentu, by następnie zaproponować światu współdziałanie w rozwiązywaniu palących kwestii współczesności, co ma być przedmiotem drugiej, szczegółowej części dokumentu. Dla ludzi wierzących współtworzenie dobra naturalnego w świecie posiada ostatecznie swoje zakorzenienie w dobru nadprzyrodzonym, jakim jest troska o zbawienie. Kościół zwraca się do świata, ponieważ zna i przeżywa te bolące problemy, które są udziałem rodziny ludzkiej, ale także ludzi wierzących. Kościół nie jest „gościem” w świecie, lecz jego

²⁷ Por. Raporty 1 (1 II 1965), zespół archiwalny A. Glorieux, Archiwum Papieskiej Rady ds. Świeckich, 34/489; R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 51.

²⁸ Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 505.

„domownikiem”. Rozwiązania problemów współczesnego świata, ponieważ mają dotyczyć katolików, ale także ludzi niezwiązanych z Kościołem, należy zakorzenić w rozumnej naturze człowieka i w moralnym prawie naturalnym oraz przedstawić w sposób jasny, z uwzględnieniem różnicy adresatów dokumentu²⁹.

Z dostępnych relacji z tego spotkania wynika, że owego popołudnia nie było rzeczowej dyskusji nad projektem krakowskim i postanowiono kontynuować dalsze prace nad projektem Hauptmanna, przede wszystkim z racji formalnych, uważano go bowiem za projekt oficjalny. Opinię taką po wystąpieniu Wojtyły wyraził Moralejo, stwierdzając, że projekt Hauptmanna zachowuje swoją „ważność”, a obserwacje związane z sytuacją „Kościoła milczenia” powinny zostać w miarę możliwości uwzględnione, by w sposób całościowy oddać realia działania Kościoła we współczesnym świecie³⁰. Congar w swoich notatkach niesłusznie napisał, że projekt krakowski był tekstem „prywatnym” i z tego względu nie mógł stanowić podstawy do dyskusji, natomiast projekt Hauptmanna został sporządzony z mandatu Komisji Mieszanej³¹.

Należy przy okazji wyjaśnić, że projekt krakowski został oficjalnie przekazany do Sekretariatu Generalnego Soboru podczas trzeciej sesji, co już uprzednio zasygnalizowano, ale przez zaniedbanie nie został on przesłany do Komisji Mieszanej³². Fakt ten stanowił powód, że był on nieznanym wcześniej szerszemu gronu członków komisji odpowiedzialnej za schemat XIII. Trzeba bowiem jeszcze wspomnieć, że właśnie w celu zdobycia formalnego poparcia dla tego projektu Wojtyła konsultował jego treść i zabiegał o akceptację polskich biskupów i teologów, ale także zagranicznych³³. Wypada podkreślić, że został on oficjalnie złożony do właściwego urzędu przy okazji debaty podczas trzeciej sesji. Wówczas Wojtyła określił projekt krakowski jako „pewne propozycje” służące do „gruntownego przepracowania” schematu pastoralnego³⁴. W związku z pracami nad schematem XIII były składane projekty autorstwa konkretnych teologów, jednak projektu krakowskiego nie

²⁹ Por. Y. Congar, *Mon Journal du Concile...*, t. 2, s. 309; R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 51.

³⁰ Por. R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 51.

³¹ Por. Y. Congar, *Mon Journal du Concile...*, t. 2, s. 309.

³² Por. A. Dobrzyński, *Udział arcybiskupa Karola Wojtyły w Soborze Watykańskim II...*, s. 167, 193; por. List A. Glorieux do K. Wojtyły, Segreto Archivio Vaticano, CVII, Busta 1190, nr 495 (Minuta ws. „Smarrimento del progetto di schema XIII dell’arcivescovo di Cracovia”, dat. 18 II 1965).

³³ Por. listy w tej sprawie, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, AKKW G I 2/60-67; K. Wojtyła, *Sprawozdanie z prac soborowych związanych ze schematem Konstytucji duszpasterskiej „Kościół w świecie współczesnym”*, w: *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, oprac. A. Dobrzyński, Rzym 2012, s. 26; tenże, *Udział biskupów polskich w Soborze Watykańskim II*, w: *Kościół w tajemnicy odkupienia. Interpretacja Vaticanum II...*, s. 41.

³⁴ Por. K. Wojtyła, *Vaticanum II: czas twórczego myślenia...*, s. 123, 125.

można określić mianem „prywatnego”, ponieważ został on autoryzowany przez grupę ojców soborowych, którą tworzyli polscy biskupi. Haubtmann powinien wziąć ten projekt pod uwagę w momencie rozpoczęcia pracy nad nową redakcją schematu XIII, czego jednak nie uczynił z przyczyn niezależnych od Wojtyły.

Nazajutrz, tj. 2 lutego, podkomisja doktrynalna kontynuowała pracę nad projektem Haubtmanna, skupiając uwagę na rozdziałach pierwszym i drugim, opisujących sytuację współczesnego świata i człowieka. Pojawiły się dalsze opinie krytyczne dotyczące kwestii antropologicznej. Stwierdzono m.in., że ujęcie człowieka w projekcie francuskiego teologa zostało zbyt silnie uzależnione od przemian technologicznych zachodzących w dzisiejszym świecie i w tekście brakuje naturalnej i nadprzyrodzonej koncepcji człowieka. Zwrócono także uwagę na to, że projekt przyjął wyraźnie jednostronną perspektywę krajów Zachodu kosztem innych części świata. Podjęto również kwestię roli Kościoła w projekcie Haubtmanna. Garrone stwierdził, że obecność Kościoła w pierwszych dwóch rozdziałach, przedstawiających wizję świata i człowieka, winna być dyskretna, ale należy ją bardziej uwydatnić w trzecim rozdziale³⁵.

Dotychczasowa dyskusja ukazywała, że projekt francuskiego teologa, choć zaakceptowany, powodował nadal poważną krytykę i potrzebował wielu zmian.

Na sesji popołudniowej Wojtyła wyraził swoją opinię na temat pierwszych dwóch rozdziałów projektu Haubtmanna, odwołując się ponownie do projektu krakowskiego. Stwierdził, że „nie chodzi, by wyjaśnić, czym jest świat”, lecz opisać jego współczesną ewolucję i charakterystyczne cechy, które decydują o rozumieniu kwestii osoby ludzkiej, dlatego że należy uchwycić ideową i historyczną genezę współczesności. Zauważył, że projekt Haubtmanna nie bierze pod uwagę doświadczenia Kościoła zza żelaznej kurtyny, jeśli chodzi o jego konfrontację z marksizmem i ateizmem odnośnie do koncepcji człowieka. Konfrontacja ta jest lekcją dla Kościoła powszechnego i pozwala właściwie zdiagnozować, na czym polega relacja Kościoła do współczesnego świata³⁶.

Wypowiedź arcybiskupa krakowskiego dokładnie zrelacjonował Congar w *Mon Journal du Concile*. Wojtyła podkreślił, że chrześcijaństwo i Kościół nie posiadają wyłączności na zajmowanie się fundamentalnymi kwestiami człowieka, na formowanie odpowiedzi na najgłębsze pytania ludzkie. Czyni to również współczesny świat i rozwijające się w nim nurty ideowe. W sposób bardziej lub mniej otwarty stanowi to podważenie wizji chrześcijańskiej czy nauczania

³⁵ Por. Y. Congar, *Mon Journal du Concile...*, t. 2, s. 311; R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 57–58.

³⁶ Por. Raport 2 (2 II 1965), zespół A. Glorieux, Archiwum Papieskiej Rady ds. Świeckich 34/490; R. Gonzáles Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 58.

Kościola. Należy podjąć rzuconą rękawicę i sformułować, na tle odpowiedzi dawanych przez współczesny świat, pogłębioną chrześcijańską wizję antropologiczno-egzystencjalną. Zaznaczył, że idee marksizmu funkcjonują nie tylko w formie ideologii czy akademickiej filozofii, lecz przenikają i „organizują” świat krajów komunistycznych, w którym żyje dwie piąte ludzkości³⁷. Congar stwierdził, że obserwacje przedstawione przez Wojtyłę były „najwyższej wagi”. Po tym wystąpieniu arcybiskupa z Krakowa teolog francuski zanotował w swoim dzienniku, że „Wojtyła robi ogromne wrażenie”, jego osobowość jest szczególna, a z jego wypowiedzi promieniuje profetyczna siła³⁸.

W wyniku tej dyskusji Garrone zaproponował, aby Wojtyła i Daniélou zredagowali szkic rozdziału antropologicznego, który miałby zostać włączony do części doktrynalnej schematu XIII. Tekst napisany w języku francuskim, zatytułowany „O integralnym powołaniu człowieka”, przedstawili następnego dnia, tj. 3 lutego. Autorzy wyszli od wskazania zagrożenia, które niesie cywilizacja techniczna, podkreślając, że „atrofia poczucia Boga okalecza człowieka”, który jest naturalnie otwarty na transcendencję. Przesłanie Chrystusa o wyzwoleniu człowieka z jego „nędzy cielesnej i duchowej”, które Kościół niesie, odpowiada „sekretniej głębi ludzkich serc”. Głębia ta świadczy, że człowiek jest Bożym obrazem, zdolnym do poznania transcendentnej prawdy oraz obiektywnie istniejącego dobra i zła, do tworzenia komunii z Bogiem i braterskiej komunii z innymi ludźmi. Więż z Bogiem jest składnikiem ludzkiej natury, a wymiar religijny stanowi o integralności człowieka³⁹.

Podczas prezentacji tego szkicu Wojtyła ponownie skierował uwagę uczestników na projekt krakowski, uzasadniając jego znaczenie dla prowadzonej dyskusji także formalnym zgłoszeniem tekstu do Sekretariatu Generalnego. Podkreślił, że w odróżnieniu od projektu Hauptmanna, w którym człowiek i świat zostały przedstawione w perspektywie chrześcijańskiej, w projekcie krakowskim głównym czynnikiem jest zbawcza świadomość Kościoła. Dlatego jego tekst skupia się wokół trzech zagadnień: obecności Kościoła w świecie, integralnego powołania człowieka i ateizmu⁴⁰. Głos zabrał Hauptmann, który stwierdził, że projekt krakowski stanowi opcję, by na jego podstawie stworzyć dokument soborowy. Podkreślił jednak, że nie może być mowy o jakimkolwiek złączeniu tych dwóch projektów, ponieważ mają one różne perspektywy i są niekompatybilne. Zdaniem Daniélou również nie dało się zintegrować omawianych dwóch projektów. Stanowisko to poparł także pomocniczy biskup Walencji González Moralejo, wyrażając

³⁷ Por. Y. Congar, *Mon Journal du Concile...*, t. 2, s. 312.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. K. Wojtyła, *Vaticanum II: czas twórczego myślenia...*, s. 226–230.

⁴⁰ Por. R. González Moralejo, *El Vaticano II en taquigrafía...*, s. 61–62.

przekonanie, że projekt krakowski odnosi się wyłącznie do sytuacji Kościoła w krajach komunistycznych, głównie w Polsce⁴¹.

Garrone ze swej strony zaznaczył, że pomimo iż projekty te różnią się od siebie i jest rzeczą niemożliwą „wkomponować” tekst Wojtyły w projekt Haubtmanna, to jednak należy uwzględnić „substancję” wskazań arcybiskupa krakowskiego zarówno w rozdziale antropologicznym, o którego zredagowaniu zdecydowano wcześniej, jak i w nowym rozdziale eklezjologicznym, na którego potrzebę wprowadzenia wskazuje projekt krakowski. Wyraził także przekonanie, że część zagadnień, którym poświęcił uwagę Wojtyła w swoim tekście, może zostać wykorzystana w przygotowaniu dokumentu o wolności religijnej⁴².

Na spotkaniu 4 lutego członków podkomisji zrzeszono w cztery grupy, które miały dopracować poszczególne rozdziały. Grupie czwartej, złożonej z Wojtyły, Congara, Grillmeiera i Semmelrotha, powierzono zredagowanie nowego rozdziału o Kościele i jego zbawczej misji w dzisiejszym świecie⁴³. Następnego dnia grupa przedstawiła pierwszy projekt rozdziału czwartego „O posłudze Kościoła wobec człowieka”. Składał się z wprowadzenia oraz pięciu podrozdziałów⁴⁴. Głównym autorem był Congar, który pełnił funkcję redaktora grupy. Wojtyła zaproponował własne ujęcie wprowadzenia, z podkreśleniem teologicznych racji obecności Kościoła w świecie, z uwypukleniem wymiaru soteriologicznego. Jego sugestię poparli Garrone i Grillmeier. Semmelroth natomiast uważał, że redakcja Congara jest w pełni zadowalająca na tym etapie pracy⁴⁵. Ów pierwotny szkic, przedstawiony przez tę grupę, stał się podstawą powstania czwartego rozdziału konstytucji *Gaudium et spes*, tj. *De munere Ecclesiae in mundo huius temporis*, będącego wynikiem dyskusji dotyczącej projektu krakowskiego i niejako śladem skorzystania z doświadczenia Kościołów zza żelaznej kurtyny z Kościołem powszechnym.

Gwoli uzupełnienia należy wspomnieć, że po spotkaniu w Ariccia na Watykanie odbyły się dwa zebrania *Commissio Mixta Centralis*, poszerzone o członków

⁴¹ Por. tamże, s. 62; G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 514.

⁴² Por. Raport 3 (3 II 1965), zespół A. Glorieux, Archiwum Papieskiej Rady ds. Świeckich 34/492. Garrone mówił o wprowadzeniu fragmentu dotyczącego Kościoła instytucjonalnego w trzecim rozdziale. Moment podjęcia decyzji o wprowadzeniu rozdziału eklezjologicznego nie jest jasno określony. Prawdopodobnie było to następnego dnia. Por. Raport 4 (4 II 1965), Archivio Segreto Vaticano, Busta 1198, nr 493; Ch. Moeller, *L'élaboration du schéma XIII...*, s. 110–111; G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 514.

⁴³ Por. Raport 4 (4 II 1965), Archivio Segreto Vaticano, Busta 1198, nr 493; G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 518–519.

⁴⁴ Por. K. Wojtyła, *Vaticanum II: czas twórczego myślenia...*, s. 231–236.

⁴⁵ Por. Raport 5 (5 II 1965), zespół A. Glorieux, Archiwum Papieskiej Rady ds. Świeckich 34/494; S. Madrigal, *Tríptico conciliar. Relato – misterio – espíritu del Vaticano II*, Santander 2012, s. 68 (autor omawia dziennik soborowy Otto Semmelrotha SJ).

podkomisji doktrynalnej, w których wziął udział Wojtyła. Projekt schematu XIII został wysłany do biskupów w maju 1965 roku. Podczas czwartej sesji, w końcu września tegoż roku, po debacie w auli soborowej, utworzono nowe podkomisje. W tym czasie za czwarty rozdział odpowiadała piąta podkomisja, która pracowała w składzie: A. Ancel, G.L. Pelletier, F. Spanedda, K. Wojtyła (biskupi); P. Bellosillo, E. Gagnon, A. Grillmeier, S. Guillemin, J. Ochagavia, M. Philipon. G. Salaverri, J. Vodopivec (eksperti). Ancel, pomocniczy biskup z Lyonu, był przewodniczącym grupy, Grillmeier pełnił rolę sekretarza i głównego redaktora. Prace nad rozdziałem trwały do końca listopada. Niektórzy z ojców soborowych, wśród nich Wojtyła, postulowali, by rozdział ten przenieść na początek schematu. Arcybiskup krakowski stwierdził, że zagadnienie zbawczej misji Kościoła w świecie stanowi klucz do całego dokumentu. Zadaniem Kościoła nie jest tylko afirmacja świata i współpraca z rodziną ludzką dla dobra wspólnego, lecz odnowienie wszystkiego w Chrystusie. Ostateczne głosowanie nad tym rozdziałem odbyło się 6 grudnia 1965 roku, 2149 głosów było *placet*, przy 75 *non placet*⁴⁶.

UWAGI KOŃCOWE

Trudny proces powstawania konstytucji *Gaudium et spes* uwydatnił różnice w możliwych ujęciach problematyki relacji Kościoła do współczesnego świata. Wielość propozycji, proponowane schematy i wyłoniony projekt Haubtmanna, skorygowany w Ariccia przez projekt krakowski Wojtyły, a także udoskonalany w trakcie debaty podczas czwartej sesji soborowej, ukazują trud, w jakim powstawał ten nowatorski dokument. Konstytucję *Gaudium et spes* trzeba postrzegać jako skutek zmienionego podejścia Kościoła do dzisiejszego świata, które polegało bardziej na prowadzeniu dialogu niż „pouczaniu” z góry. W tle dyskusji dotyczącej tego dokumentu, również wówczas, kiedy porównywano projekty Haubtmanna i Wojtyły, znajdował się spór teologiczny związany z relacją łaski do natury. W ujęciu teologa francuskiego dominowała wizja Kościoła solidarnego ze światem, stanowiącego jego integralną część i wnoszącego w jego dzieje ewangeliczne orędzie. Krytycy tego podejścia, m.in. Karl Rahner i Henri de Lubac, dostrzegali niebezpieczeństwo polegające na tym, że w tej propozycji zanikają różnice między łaską a naturą. Drugi projekt kładł nacisk na zbawcze posłannictwo Kościoła w świecie. Krytycy takiego ujęcia obawiali się zbyt niegłębokiego podkreślenia rozdziału między łaską a naturą. Problematyka relacji porządku

⁴⁶ Por. G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno...*, s. 633, 740–741, 777; K. Wojtyła, *Vaticanium II: czas twórczego myślenia...*, s. 224–225.

nadprzyrodzonego do porządku naturalnego towarzyszyła powstawaniu konstytucji *Gaudium et spes* na każdym etapie⁴⁷.

Trzeba podkreślić, że czwarty rozdział dokumentu, dodany po dyskusji zestawiającej projekty Haubtmanna i Wojtyły, wzmacniał znaczenie porządku łaski względem porządku natury, wskazując zbawczą misję Kościoła w świecie, której adresatem jest cała ludzka rodzina. Podkreślał, że zadaniem ludzi wierzących jest tworzenie syntezy łaski i życia, a przez to przepajanie świata duchem chrześcijańskim i świadectwem danym Chrystusowi. Rozwój świata także może pozytywnie wpływać na życie łaską, nawet w sytuacjach sprzeciwu, pod warunkiem, że nie traci się z oczu eschatologicznego celu, czyli zbawienia⁴⁸. Rozdział ten stanowi istotny „pomost” pomiędzy pierwszą częścią konstytucji, czyli doktrynalną, z mocną dominantą problematyki antropologicznej z jednej strony; a drugą częścią, pastoralną, ze szczegółową tematyką społeczną. Katolicy i wspólnota ekumeniczna są zaangażowani w problemy życia doczesnego, wnosząc w ich rozwiązanie także perspektywę eschatologiczną odnowionego w Chrystusie świata⁴⁹.

Człowiek, jego godność i aktywność społeczna stanowi oś przewodnią konstytucji duszpasterskiej. Niewątpliwie Haubtmann i Wojtyła dostrzegali rolę antropologii chrześcijańskiej w tym dokumencie, ukazującej integralne powołanie człowieka, dzięki któremu wyrasta on ponad doczesność i jest otwarty na transcendencję. W czwartym rozdziale zostało podkreślone, że Kościół we współczesnym świecie nie jest „intruzem” czy „muzealnym obiektem”, lecz istotnym „czynnikiem” określającym pełny rozwój człowieka i wpływającym na to, aby świat stawał się bardziej ludzki. W świetle *Gaudium et spes* nie chodzi o to, by „hamować” postęp czy tylko krytycznie cenzurować kierunki rozwoju ludzkości, lecz by orientować świat ku eschatologii, czyli wzmacniać jego kondycję moralną i duchową. Spełnienie w wieczności, które – w ujęciu chrześcijańskim – jest celem ziemskiej pielgrzymki Kościoła, stanowi zarazem przeznaczenie świata. Ateizm czy też sekularyzm i skutki długofalowego ich oddziaływania przysyłają „religijne” oblicze świata, czy wręcz ukazują go jako antagonistę obecności i posłannictwa Kościoła⁵⁰. Systemy polityczne z natury dążą do kontrolowania

⁴⁷ Por. Ph. Chenaux, *L'influence des école théologiques dans la rédaction de la constitution pastorale „Gaudium et spes”*, w: *I padri e le scuole teologiche nei concili. Atti del VII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia, Roma, 6–7 marzo 2003*, red. J. Grohe, J. Leal, V. Reale, Città del Vaticano 2006, s. 177–178; Ph. Bordeyne, *Pierre Haubtmann au Concile Vatican II...*, s. 368–369.

⁴⁸ Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, nr 40–45.

⁴⁹ Por. Y. Congar, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps (I^{re} partie, chapitre IV)*, w: *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes”...*, t. 2, s. 306.

⁵⁰ Tamże, s. 313–315.

różnych sfer życia społecznego, w tym dziedziny religijnej. Congar, komentując czwarty rozdział *Gaudium et spes*, zwrócił uwagę, że Kościół ma nie tylko głosić Ewangelię, ale wcielić ją w życie w sferze kultury, życia społecznego, ekonomicznego czy politycznego. Przewidywał, że w realizacji tego zadania będzie dochodziło do „zwarcia”, że współpraca Kościoła i świata nie będzie przebiegać bezproblemowo⁵¹. Trzeba podkreślić, że Wojtyła wniósł do dyskusji w Ariccia doświadczenie napiętych relacji, jakie mogą występować pomiędzy Ewangelią a życiem uwarunkowanym historycznie i politycznie. Stąd jego wskazanie, że prawo człowieka do prawdy, do wolności sumienia i wyznawania religii warunkuje wypełnienie misji, którą Kościół otrzymał od Chrystusa. Świadomość tej misji, wynikająca z chrześcijańskiej tożsamości, posiada kluczowe znaczenie w trudnych sytuacjach nieporozumień i antagonizmów. „Im większy zaś może być opór dziejów ludzkich, im większa obcość ziemskich cywilizacji, im większa miara negacji Boga w ludzkim świecie”, tym bardziej konieczna jest pogłębiona świadomość dokonanego w Chrystusie odkupienia⁵². Należy jednak zauważyć, że osłabienie poczucia chrześcijańskiej tożsamości na skutek postępującej sekularyzacji społeczeństw rodzi niewątpliwe obawy o skuteczność zbawczego posłannictwa Kościoła w wielu krajach. Sprzeciw odnoszący się do wiary i nauki katolickiej, do wymogów moralnych i doktryny społecznej powoduje, że Kościół jawi się w świecie coraz częściej jako „znak sprzeciwu”. Jego zadaniem jest „zmaganie się nieraz o człowieka z samym człowiekiem”⁵³. Czy rozwój, któremu podlega współczesny świat, nie sprawił, że konstytucja *Gaudium et spes* straciła na aktualności?⁵⁴

Pontyfikat Jana Pawła II może być widziany jako pewnego rodzaju recepcja i interpretacja soborowej konstytucji pastoralnej – zarówno jej części doktrynalnej, z wyakcentowaniem przez papieża chrześcijańskiej antropologii, jak i części szczegółowej, z podkreśleniem katolickiej nauki społecznej w wielu dziedzinach ludzkiej aktywności. Jan Paweł II był również przekonany, że dokument ten zachowuje swoją wartość, wskazując Kościołowi drogę w sytuacji coraz większej sekularyzacji i coraz częstszych sprzeciwów wobec wymogów doktryny katolickiej. Aktualność konstytucji *Gaudium et spes* wynika przede wszystkim z głęboko chrześcijańskiego spojrzenia na świat, które pozwala odnaleźć nadzieję i siłę do wierności Ewangelii również w sytuacjach, kiedy wierni Kościoła stanowią

⁵¹ Tamże, s. 316.

⁵² Por. Jan Paweł II, *Encyklika o Bożym miłosierdziu „Dives in misericordia”*, n. 15.

⁵³ Por. K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Paryż 1980, s. 120, 182–183.

⁵⁴ Zob. G. Weigel, *Ocalić „Gaudium et spes”*. *Nowy humanizm Jana Pawła II*, „Ethos” 25 (2012) 100, s. 52–69.

„małą trzódkę”. Świadczą o tym m.in. słowa papieża, które zamieścił w książce *Pamięć i tożsamość*:

Przeglądając strony *Gaudium et spes*, można zauważyć, że wciąż powracają te „pojęcia podstawowe”: krzyż, zmartwychwstanie, tajemnica paschalna. A wszystkie te słowa mówią razem: odkupienie. Świat został odkupiony przez Boga. [...] Chociaż Sobór prawie że nie używa słowa „odkupienie”, jednak w tyłu miejscach o nim mówi. [...] Czy była jakaś racja przemawiająca za tym wyborem? Kiedy zapoznałem się bliżej z teologią wschodnią, zrozumiałem lepiej, iż takie ujęcie miało w tle ważny rys ekumeniczny. W akcentowaniu zmartwychwstania znajduje wyraz duchowość wielkich Ojców chrześcijańskiego Wschodu. Jeśli odkupienie jest tą boską miarą wyznaczoną złu, to nie dla czego innego, jak tylko dlatego, że w nim zło zostaje w sposób radykalny przewyciężone dobrem, nienawiść miłością, śmierć zmartwychwstaniem⁵⁵.

Zapewne w tym głęboko chrześcijańskim ujęciu świata, w którym działa łaska odkupienia, niejednokrotnie przysłonięta doczesnymi problemami, przekonania Karola Wojtyły i Pierre’a Haubtmanna były zbieżne.

BIBLIOGRAFIA

- Bordeyne Ph., *Mgr Pierre Haubtmann (1912–1971): un théologien de la communication de la foi*, „Transvernalité” 116 (2010), s. 131–135.
- Congar Y., *Mon Journal du Concile*, t. 2, Paris 2002.
- González Moralejo R., *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la „Gaudium et spes”*, Madrid 2000.
- L’Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale „Gaudium et spes”*, red. Y. Congar, M. Peuchmaurd, t. 1–3, Paris 1967.
- Moeller Ch., *L’élaboration du schéma XIII. L’Église dans monde de ce temps*, Paris 1968.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Turbanti G., *Un concilio per il mondo moderno*, Bologna 2000.
- Wojtyła K., *Vaticanium II: czas twórczego myślenia. Wypowiedzi soborowe*, Rzym 2014.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła – Jan Paweł II, Pierre Haubtmann, *Gaudium et spes*, relacja Kościół a świat współczesny

⁵⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 29.

THE MISSION OF THE CHURCH AND HER DIALOGUE WITH THE WORLD.
A COMPARISON OF THE CONCILIAR PROJECTS OF PIERRE HAUBTMANN
AND KAROL WOJTYŁA

Summary

The article presents the debate which took place during few days on February 1965 in Ariccia (near Rome), where the members of the subcommittee of doctrine “*Gaudium et spes*” met to prepare the pastoral constitution. Two projects were compared. The first one was that of Pierre Hubtmann from Paris and the second one that of Karol Wojtyła from Cracow. The role of the catholic community in forming interhuman relationship, dialogue and the significance of social doctrine of the Church were underlined in Hubtmann’s project, and as well a Christian vision of the world was presented. The second project showed the theological principles of Church’s mission in today’s world with special attention given to religious freedom and the identity of believers. The supernatural, salvific character of the Church’s activity was stressed as an essential perspective in her relationship with the contemporary world. During the debate, the key role of Christian anthropology was indicated to treat this relationship as well. As a result of the debate the subcommittee decided to add to the Hubtmann project a new ecclesiological chapter: (“the Role of the Church in the modern world”) of the pastoral constitution. This was a result of having brought into consideration Wojtyła’s project which reflected the situation of Church behind the Iron Curtain at that time.

Keywords: Karola Wojtyła – John Paul II, Pierre Hubtmann, *Gaudium et spes*, relationship of the Church to the Modern World

Ks. Przemysław Przyślak*
Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

OPTYMIZM ANTROPOLOGICZNY W ŚWIETLE NAUKI O GRZECHU PIERWORODNYM

Mówienie o człowieku stało się wyjątkowo trudne. Coraz bardziej zauważalna staje się tendencja do redukcjonistycznego pojmowania osoby ludzkiej. Redukcja ta wpływa z kolei destrukcyjnie na rozumienie godności osoby ludzkiej, jej podstawowych właściwości, praw i obowiązków. Błędna antropologia z konieczności prowadzi również do błędnej moralności. Ta zaś rzutuje na społeczeństwo i obowiązujące w nim prawa i relacje. Fałszywa antropologia może w ten sposób doprowadzić do rozkładu społeczeństwa, a nawet wielkich tragedii. Niezbędne wydaje się więc nieustanne konfrontowanie objawionej prawdy o człowieku ze współczesnymi nurtami myślowymi.

WSTĘP

Wielu naukowców, szczególnie anglojęzycznych, podejmuje dyskusje na temat istoty i natury człowieka. Coraz częściej wysuwa się w filozofii, socjologii i teologii, a nawet polityce postulat konieczności ponownego przemyślenia tego, kim jest człowiek. Nowe uwarunkowania geopolityczne i kulturowe, dyktat relatywizmu i pesymizm teoriopoznawczy skłaniają wiele środowisk do prowadzenia badań antropologicznych mających na celu ukazanie „nowego człowieka”, wyzwolonego, równego, niczym nieograniczonego.

W prezentowanym artykule postanowiłem zmierzyć się z pytaniem o powszechny dziś optymizm antropologiczny w perspektywie katolickiej nauki o grzechu pierworodnym. Za bazę biblijną przyjmuję dwa fragmenty Pisma Świętego: Rz 5,12 i Mdr 2,23–24. Wnioski płynące z tekstu biblijnego uzupełniam o wypowiedzi Magisterium Kościoła i teologów. Analiza zebranych danych pozwoli mi odpowiedzieć na pytanie: Jak rozumieć ideę optymizmu antropol-

* Ks. mgr lic. Przemysław Przyślak – doktorant Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, e-mail: Przemek.przyslak@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8475-5248.

gicznego w świetle katolickiej nauki o grzechu pierworodnym? W moim artykule przyjmuję synkretyczną metodologię. Z konieczności przyjdzie mi łączyć elementy egzegezy biblijnej z metodami teologii dogmatycznej. W pierwszej części artykułu prezentuję optymizm antropologiczny. Dokonam próby definicji omawianego zjawiska, po czym opiszę jego recepcję na trzech polach: ontologicznym, społecznym i biomedycznym. Następnie przestawię wybrane fragmenty Pisma, a wnioski aplikuję do omówienia doktryny o grzechu pierworodnym. To pozwoli dokonać oceny idei optymizmu antropologicznego.

Tak zaplanowana praca wymusza konkretną jej strukturę. Najpierw zajmę się prezentacją optymizmu antropologicznego. Wyjaśnię to pojęcie i podam jego charakterystyczne założenia w świetle filozofii J.J Rousseau, Manifestu Partii Komunistycznej oraz transhumanizmu. Następnie dokonam analizy wybranych tekstów biblijnych. Kolejnym krokiem będzie ocena współczesnego trendu antropologicznego w świetle tekstów biblijnych i osadzenie go w szerszym kontekście nauki o grzechu pierworodnym. To doprowadzi do wskazania sedna błędu optymizmu antropologicznego i możliwości jego przewyżczenia oraz sformułowania wniosków.

OPTYMIZM ANTROPOLOGICZNY

POJĘCIE OPTYMIZMU ANTROPOLOGICZNEGO. PRÓBA DEFINICJI

Jako oddzielne pojęcie filozoficzne termin ten nie występuje w większych słownikach filozoficznych. Można jednak bez problemu zauważyć jego funkcjonowanie w myśli wielu filozofów, szczególnie od czasu oświecenia. W filozofii w ogóle optymizm oznacza pozytywne myślenie o świecie mimo przeciwności losu, stan ducha wynikający z aktywności człowieka. Samo pojęcie optymizmu jako takie w filozofii jest łączone z jakimś konkretnym jej działem bądź poglądem.

Opisywany poniżej pogląd na człowieka zostanie przedstawiony w trzech aspektach: w ujęciu Jeana Jakuba Rousseau, w wizji Manifestu ekonomicznego oraz w perspektywie współczesnego transhumanizmu i prób udoskonalania gatunku ludzkiego. Dla integralności tego artykułu należy jednak zdefiniować pojęcie optymizmu antropologicznego.

Za optymizm antropologiczny uznaję taką wizję człowieka, która zakłada, że jest on z natury dobry, a jego niczym nieskrępowana wolność w podejmowaniu swoich aktów dokonuje zawsze dobrego wyboru, o ile tym wyborem nie narusza on prawa pozytywnego bądź wolności drugiego człowieka. Ów optymizm charakteryzuje się odkrywaniem prawdy w aktach osoby jako właściwych indywi-

dualnej jednostce. Prawda nie leży poza człowiekiem, jest z nim zintegrowana, więc każdy odkrywa prawdę w sobie, sam ją niejako konstytuuje. Nikt nie może definiować prawdy obiektywnej, o ile nie jest to konieczne dla ustalenia porządku publicznego. Jeśli jednak prawo stanowione miałoby naruszać absolutną wolność człowieka i jego prawo do tworzenia prawdy o sobie, musi zostać zmienione.

Tak rozumiana antropologia rozwijała się właściwie od XVII wieku. Swoją szczególną fazę rozwoju osiągnęła w wieku XIX, kiedy sformułowane zostały tezy Marksa. Po raz kolejny przetransformowała się pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku, by móc osiągnąć szczytowy rozwój we współczesnej eugenice, transhumanizmie i ideologii gender¹.

JAN JAKUB ROUSSEAU

„Wszystko jest dobre, gdy opuszcza ręce swojego Autora, a staje się złe, gdy wpada w ręce człowieka”². Tak Rousseau rozpoczyna jedno ze swoich najbardziej znanych dzieł. Mówiąc o konieczności edukacji, stwierdza, że jeśli człowiek urodził się duży i silny, to nie wie, jak swojej siły użyć, jeśli nie zostanie wyedukowany. Podobnie jak roślina wzrasta dzięki uprawianiu, tak człowiek dojrzewa przez wychowanie³. Człowiek rodzi się z ogromną pulą możliwości, ale zostają one ograniczone przez kulturę⁴. Rozważając wrodzone możliwości człowieka, Rousseau stwierdza: „zanim dokona się ta korupcja, jest w nas coś, co nazywam naturą”⁵. Myśliciel zdaje się wskazywać na wrodzoną dobroć i możliwości człowieka. Człowiek rodzi się z paletą pewnych umiejętności, które muszą zostać rozwinięte przez wychowanie. Pojawia się jednak problem kultury ludzkiej, która degradowuje wrodzoną „idealność” człowieka. Swoje rozważania na temat natury człowieka zawiera również w jednej z dysertacji na ten temat⁶. Owa idealność jest jednak specyficzna. Człowiek naturalny nie posiada bowiem umiejętności używania rozumu, robi więc wszystko zgodnie z prawem natury. Właśnie owo bezwzględne posłuszeństwo prawom natury czyniło człowieka prawdziwie wolnym⁷.

¹ Świetną pracę na ten temat napisała francuska filozof Chantal Delsol: *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017. Zob także Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2003.

² J.J. Rousseau, *Emil, or on Education*, Basic Books 1979, s. 37.

³ Tamże, s. 38.

⁴ Tamże, s. 39.

⁵ Tamże.

⁶ J.J. Rousseau, *Origin and Foundations of Inequality Among Mankind*, w: *The Social Contract and the First and Second Discourses*, Yale University 2002, s. 69–148.

⁷ S. Zawadzka, *Wolność ludzka w ujęciu Jana Jakuba Rousseau*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 52 (2016) 1, s. 121–135.

Prawa natury człowiek sam sobie narzucał i był im z konieczności posłuszny⁸. Rozum sprawia, że człowiek jest nieposłuszny tym prawom i je łamie⁹. Rousseau twierdził także, że podstawowym prawem natury jest miłość siebie i konieczność samorealizacji każdego bytu, w tym także człowieka¹⁰. Do tego konieczna jest jednak wolność, która przysługuje człowiekowi również w społeczeństwie¹¹. Jest ona dla człowieka naturalna i polega na spełnianiu praw natury, czyli dążeniu do zaspokojenia. Człowiekowi zatem, nawet poza stanem pierwotnym, uwikłanemu w rozum, powinna przysługiwać wolność. Tylko ona daje szansę pełnego rozwoju człowieka. Spontaniczność i pierwotne odruchy serca są bardziej pierwotne względem rozumu¹², dlatego należy im się pierwszeństwo. Rozum powoduje wręcz, że dobre odruchy zamieniają się w złe czyny, kiedy są rozważane¹³. W sposób naturalny człowiek skupia się na samym sobie i powinien dążyć do realizacji siebie¹⁴.

Widać zatem wyraźnie, że Rousseau pokłada ogromną nadzieję w człowieku i gloryfikuje jego pierwotne odruchy. Zaspokajanie niskich, przedrozumowych potrzeb jest dlań właściwą realizacją wolności, którą rozum i refleksja jedynie ograniczają. Dlatego nie można ograniczać człowieka, gdyż on już sam siebie wystarczająco ogranicza. Dla podjętego przeze mnie tematu jest to niezwykle ważne stanowisko. Można bowiem na podstawie myśli Rousseau wysnuć następujący wniosek: wszelkie ograniczanie ludzkich popędów powodowane rozumową refleksją nad nimi jest gwałtem zadany wolności.

MANIFEST PARTII KOMUNISTYCZNEJ

Zarys myśli marksistowskiej

Niektórzy badacze uważają, że na rozwój myśli Marksa i Engelsa znacząco wpłynął niemiecki idealista Georg Hegel. Według niektórych autorów dla Marksa filozofia przedheglowska jest irracjonalnym nonsensem¹⁵. Wydaje się, że Marks

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 5.

¹¹ Tamże.

¹² M. Baranowska, *Jana Jakuba Rousseau refleksja o naturze człowieka*, s. 66, E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/66121/04_Marta_Baranowska.pdf [dostęp: 18.07.2019].

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ T. Rockmore, *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers 2002, s. 15.

bardzo szybko zaczął się interesować Heglem, jeszcze zanim sam rozpoczął pisanie¹⁶. Nie znaczy to jednak, że był jego kopistą. Krytykował *Filozofię prawa* Hegla, jednak już w *Kapitale* odwołuje się do tego filozofa, komentuje jego dzieła chociażby w *Manuskrypcie paryskim*, przyjmując pewne elementy jego metody, a *Logika* Hegla miała spory wpływ na *Kapitał*¹⁷.

Czy Hegel uznałby Marksa za swojego ucznia? Zapewne nie, chociażby dlatego, że jego panteistyczne koncepcje w marksizmie przeradzają się w naturalizm i ateizm. Dochodzi również do zrewolucjonizowania koncepcji społecznych¹⁸. Sam Marks z pewnością też nie uznałby się za heglistę.

Za podstawowe założenie filozofii marksistowskiej można uznać jej pragmatyczny charakter. Jak głosi jedenasta teza o Feuerbachu: „Filozofowie na różny sposób interpretowali świat, a mają go przekształcać”¹⁹. Chęć przemieniania świata determinowała myśl Marksa i Engelsa. Konfrontując się z innymi socjalistami, wyrażali pragnienie powrotu do społeczeństwa opartego na szczęśliwej wspólnocie pierwotnej²⁰. Sam Engels zauważa, że „w swej formie teoretycznej” socjalizm jawi się jako „konsekwentniejsze rozwinięcie zasad wysuniętych przez wielkich francuskich myślicieli Oświecenia XVIII stulecia”²¹. W tym samym miejscu Engels stwierdza, że wszystko – religia, społeczeństwo, ustrój państwowy – muszą poddać się bezlitosnej krytyce rozumu albo przestać istnieć, „wyrzec się własnego istnienia”, jak sam stwierdza²². Dodaje przy tym, że „myślący rozum stał się jedynym probierzem”²³. Idąc za Heglem, Engels postuluje oddanie rzeczywistości pod osąd ludzkiego rozumu, który sam koncytuje i wytwarza prawdy – mierniki rzeczywistości²⁴. Następnie Engels dochodzi do jednego z fundamentalnych zdań:

Dopiero teraz zajaśniało światło dzienne, nastąpiło Królestwo rozumu; odtąd zabobon, bezprawie, przywilej i ucisk miały zostać wyparte przez wieczną prawdę, wieczną sprawiedliwość, ZAŁOŻONĄ W NATURZE RÓWNOŚĆ i niezbywalne prawa człowieka²⁵.

¹⁶ Tamże, s. 18.

¹⁷ Tamże, s. 19.

¹⁸ F. Coplestone, *Historia filozofii*, t. 7, Warszawa 1995, s. 250.

¹⁹ K. Marx, *Theses on Feuerbach*, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.html> [dostęp: 22.08.2019].

²⁰ K. Karoń, *Historia antykultury*, Warszawa 2018, s. 343.

²¹ F. Engels, *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 2007, za: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, Warszawa 1972, s. 6.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 6–7.

²⁵ Tamże, s. 7.

Te założenia heglizmu i filozofii Rousseau Engels przyjmuje, ale krytykuje w sposobie ich realizacji. Zauważa, że nie mogły się one zrealizować inaczej, jak przez burżuazyjną demokrację, wyzysk „pracujących biedaków” przez „bogatyh próżniaków”²⁶. Swoje stanowisko Engels konfrontuje w prostym przekroju: świat – proletariatu. Oświeceniowcy chcą zbawić zrazu cały świat. Engels walczy o prawa proletariatu²⁷. Zauważa również upadek „rozumu społecznego”. Uważa, że różnica między bogactwem i nędzą nie roztopiła się w powszechnym dobrobycie, ale zaostrzyła²⁸. W socjalizmie szuka więc lekarstwa, które pozwoliłoby ludzkości przezwyciężyć dyktaturę bogatych próżniaków i doprowadzić do prawdziwej równości wszystkich ludzi.

W tej perspektywie Marks podaje teorię alienacji, według której człowiek jest odsunięty od możliwości sterowania procesami, w których bierze udział. Alienacja sprawia, że osoba ludzka żyje w sposób nie w pełni ludzki. Marks nazywa ten proces dehumanizacją²⁹.

Manifest Partii Komunistycznej. Aspekty antropologiczne

Podstawowym spostrzeżeniem Manifestu komunistycznego jest dostrzeżenie nierówności społecznej. Jego autorzy dość ostro dzielą świat na wolnych i niewolników, patrycjuszy i plebejuszy, feudałów i chłopów poddanych, majstrów cechowych i czeladników³⁰. Ten ostry podział można zawrzeć ostatecznie w donośnym stwierdzeniu Marksa i Engelsa:

[...] ciemniejący i uciemienieni pozostawali w stałym do siebie przeciwieństwie, prowadzili nieustanną, już to ukrytą, już to jawną walkę – walkę, która za każdym razem kończyła się rewolucyjnym przeobrażeniem całego społeczeństwa albo wspólną zagładą walczących klas³¹.

Dlaczego ta nierówność społeczna tak uderza obu komunistów? Zdaje się, że głównym motywem ich krytyki jest dostrzeżona przezeń degradacja godności człowieka:

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 8.

²⁸ Tamże.

²⁹ D. Walker, D. Gray, *Historical Dictionary of Marxism*, The Scarecrow Press 2007, s. 9.

³⁰ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, Warszawa 2007, za: K. Marks, F. Engels, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1996, s. 3.

³¹ Tamże.

Burżuazja tam, gdzie doszła do władzy, zburzyła wszystkie feudalne, patriarchalne, idylliczne stosunki. Pozrywała bezlitośnie wielorakie więzy feudalne, które przykuwały człowieka do jego „naturalnego zwierchnika” i nie pozostawiła między ludźmi żadnej innej więzi prócz nagiego interesu, wyzutej z wszelkiego sentymentu „zapłaty gotówką”. Świątobliwe dreszcze pobożnej egzaltacji, rycerskiego zapału, drobnomieszczańskiej rzewności zatopiła w lodowatej wodzie egoistycznego wyrachowania. Godność osobistą sprowadziła do wartości wymiennej, a zamiast niezliczonych uwierzytelnionych dokumentami, dobrze nabytych wolności wprowadziła jedną jedyną, pozbawioną sumienia, wolność handlu. Słowem, wyzysk osłonięty złudzeniami religijnymi i politycznymi zastąpiła wyzyskiem jawnym, bezwstydnym, bezpośrednim, nagim³².

Nierówność i rozdzwięk społeczny, niejednolita tkanka społeczna i mechanizm kapitalistyczny, który wynosił na wyżyny społeczne posiadaczy dóbr prywatnych, a robotników-proletariuszy skazywał na, nazwijmy to, nową formę niewolnictwa, tym razem zawołowanego w postaci prostej konstrukcji: praca – zapłata. Ta konstrukcja wydawała się jednak dla Marksa i Engelsa o tyle nieestosowna, o ile robotnicy nie mogli uczestniczyć w posiadaniu wypracowanych dóbr. W związku z tym postulowali oni „zniesienie własności prywatnej”³³. Propozycja twórców Manifestu niesie ze sobą liczne konsekwencje prawne, społeczne i ekonomiczne. Jak jednak przyczynia się do rozwoju optymizmu antropologicznego? Zniesienie prawa własności jest pierwszym krokiem w procesie egalitaryzacji społeczeństwa. Ujednolicenie potrzeb i zrównanie wszystkich we wszystkich prawach, innymi słowy: pomiędzy zniesieniem własności prywatnej a absolutną wolnością (będącą podłożem optymizmu antropologicznego) jest krótka droga ideologiczna. Ujednolicone społeczeństwo egalitarne nie może być uciskane przez żadną grupę rządzącą. Jedynie wewnętrzny imperatyw grupy może nią w jakikolwiek sposób sterować. To, co Marks i Engels nazywali burżuazją, może być tak naprawdę wszystkim: państwem, Kościołem, zakładem pracy. Równość ekonomiczna, która w XIX wieku niweluje wszelkie podziały klasowe na burżuazję i proletariat, w wieku XXI ekspanduje na kolejne obszary życia człowieka. Równość staje się jednym z podstawowych praw, które mają rządzić społeczeństwem. Ostatnim zaś bastionem podziału jest płęć. Jeśli zniesie się różnicę między płęciami albo uda się wmówić społeczeństwu, że płęć biologiczna nie ma znaczenia, uda się w pełni zrealizować ideały Marksa i Engelsa³⁴. W celu urzeczywistnienia swojej wizji myśliciele socjalistyczni uznają za konieczne zerwanie z tradycją: „w społeczeń-

³² Tamże, s. 4.

³³ Tamże, s. 10.

³⁴ Zob. na ten temat Ch. Delsol, *Nienawiść...*

stwie burżuazyjnym przeszłość panuje więc nad teraźniejszością, w społeczeństwie komunistycznym – teraźniejszość nad przeszłością³⁵. Następnie stwierdzają stanowczo, że chcą zniesienia burżuazyjnej osobowości, samodzielności i wolności³⁶, gdyż burżuazyjny kapitał je posiada, a jednostka jest ich pozbawiona³⁷. Okazuje się zatem, że społeczeństwo klasowe systemowo niejako ogranicza wolność jednostki, czyniąc ją przedmiotem operacji kapitalistycznych. Zniesienie własności prywatnej nie jest zniesieniem własności w ogóle, ale zniesieniem własności burżuazyjnej. Jaka to własność burżuazyjna? Taka, w której posiada jeden na dziesięciu, podczas gdy dziewięciu na dziesięciu nie ma prawa własności, chociaż zarobkuje. Tu Engels i Marks widzą zawieszenie wolności jednostki³⁸.

Idą za tym o wiele poważniejsze konsekwencje, niż mogłoby się wydawać. To, co w momencie publikacji Manifestu zdaje się doktryną czysto ekonomiczną, w roku 1968 wybucha w postulatach społecznych. Tym razem jednak przekraczających granice gospodarcze. Żąda się absolutnej równości we wszystkich przejawach życia społecznego. Twórcy Manifestu są zresztą świadomi tego, że zniesienie własności prywatnej jest jedynie początkiem przemian. Nie tylko nie ukrywają tego, że „rewolucja komunistyczna jest najradykałniejszym zerwaniem z tradycyjnymi stosunkami własności; nic dziwnego, że w swym przebiegu przyniesie ona również najradykałniejsze zerwanie z tradycyjnymi ideami”³⁹, ale wręcz oczekują szybkiej realizacji tego założenia. Przez tradycyjne idee rozumie się tutaj oczywiście idee religijne, filozoficzne, moralne, prawne, polityczne, słowem wszystko, co tworzyło dotychczasowy ład społeczny. „Komuniści popierają wszędzie każdy ruch rewolucyjny przeciw istniejącym stosunkom społecznym i politycznym”⁴⁰. Taka idea bazowa musiała w końcu doprowadzić do tego, co postulowała.

Jak łatwo zauważyć, Marks i Engels opierają swoje założenia na podobnym do Rousseau założeniu antropologicznym. Nic nie może ograniczać pierwotnej wolności człowieka. Wolność absolutna i absolutna równość są podstawą nowego ustroju społecznego, który ma zapalić cały świat: wszak swój Manifest Niemiec socjaliści kończą znamiennym zawołaniem: „Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!”. Chociaż sam Manifest nie porusza kwestii antropologicznych w sposób metodologicznie usystematyzowany, to jednak przedkłada wizję świata możliwą do realizacji tylko na podstawie niczym nieskrępowanej wolności, dają-

³⁵ K. Marks, F. Engels, *Manifest...*, s. 11.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 14.

⁴⁰ Tamże, s. 21.

cej przyzwolenie na realizację wszystkich potrzeb człowieka. Wszystko bowiem, co wprowadza jakikolwiek podział, jakąkolwiek dystynkcję, jakiegokolwiek ograniczenie – jest burżuazyjne i należy to znieść. I w tym sensie Manifest jest fazą przejściową między ideą Rousseau i transhumanizmem. Nie wprowadza jeszcze wprost idei wolności absolutnej w sferze moralnej, politycznej czy każdej innej, ale zaznacza, że zerwanie na drodze rewolucji z przeszłością jest konieczne dla osiągnięcia zamierzonego celu, jakim jest uszczęśliwienie człowieka.

TRANSHUMANIZM

Trzecim, najbardziej dojrzałym przejawem optymizmu antropologicznego jest transhumanizm. Pod pojęciem transhumanizmu rozumie się najczęściej „ruch zwolenników wykorzystania dostępnych technik, w tym neuro-, bio- i nanotechnologii, w celu ulepszenia gatunku ludzkiego”⁴¹. Formę egzystencji człowieka przetransformowaną przez technikę zwykło się nazywać posthumanizmem⁴². Dążenie do ulepszenia gatunku ludzkiego wydaje się podyktowane racjonalnymi argumentami. Dlaczego, zdają się pytać transhumaniści, nie mielibyśmy wykorzystać dostępnej nam techniki i coraz szerszej wiedzy biomedycznej do podniesienia jakości życia człowieka? Takie podejście rodzi oczywiście liczne wątpliwości, przede wszystkim o granice ingerencji w organizm ludzki. Spory trwające między transhumanistami a biokonserwatystami ześrodkowują się przede wszystkim wokół idei wrodzonej godności osoby ludzkiej i wolności człowieka.

Transhumanizm. Założenia ogólne

Transhumanizm dąży przede wszystkim do tego, by człowiek przekraczał ograniczenia wbudowane w ludzką kondycję, jakich obecnie doświadczają⁴³. Człowiek zdaje się *organizmalnie* słabo zoptymalizowany⁴⁴, nie dorasta do poziomu wyprodukowanych przez siebie robotów i maszyn. J. Bolter przedstawia człowieka jako maszynę biochemiczną, której *hardware* to aparat biochemiczny (tkanki, enzymy, białka itd.), a *software* to nasz mózg⁴⁵.

⁴¹ M. Soniewicka, *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszenia moralnego*, „Ethics in Progress” 6 (2015) 38–55, s. 39.

⁴² Zob. tamże.

⁴³ Zob. tamże.

⁴⁴ Zob. P. Ciniewski, *Ambiwalencja transhumanizmu wobec cielesności*, „Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne” 5 (2017) 105–116, s. 108.

⁴⁵ Tamże.

Nie ulega wątpliwości, że bazowe założenie posthumanizmu jest altruistyczne. Transhumaniści odwołują się do ideałów oświecenia i postulują postawienie człowieka w centrum zainteresowania nauki⁴⁶. Skoro bowiem człowiek jawi się jako przestarzały sprzęt, powinien zostać zaktualizowany i ulepszony do najnowszej możliwej wersji za pomocą zdobyczy nauki i techniki. Ból i cierpienie należy wyeliminować, a możliwości ludzkie zoptymalizować⁴⁷. Jeśliby założyć, że doświadczenie bólu i cierpienia jest związane nie tylko z doświadczeniem sensualnym, ale również emocjonalnym⁴⁸, oraz że wpływa nań świadomość⁴⁹ człowieka, to należy stwierdzić, że większa samoświadomość wpływa jakoś na przeżywanie cierpienia. Człowiek w XXI wieku doświadcza bardziej niż kiedykolwiek bólu egzystencjalnego. By go uśmierzyć, potrzebuje nowych metod. Transhumanizm chce zatem nie tylko dostarczyć „części zamiennych” dla nowego człowieka. Postuluje również zaprojektowanie nowego duchowo człowieka. Jak zauważa J. Harris:

Doniosłym jest, że osiągnęliśmy punkt w rozwoju ludzkiej historii, w którym dalsze próby, by uczynić świat lepszym miejscem, będą musiały obejmować nie tylko zmiany świata, ale również zmiany ludzkości, w konsekwencji czego być może my bądź nasi potomkowie przestaniemy być ludźmi w znaczeniu, w którym teraz rozumiemy to pojęcie⁵⁰.

Nauka dąży zatem do ziszczenia wizji świata proponowanej przez Aldousa Huxleya w jego kultowej powieści *Nowy wspaniały świat*. Huxley nadaje jednak swojej powieści antyutopijny charakter, z kolei dzisiejsi naukowcy, posthumaniści zdają się raczej wierzyć w utopię nowego świata i nowego człowieka. Człowieka wyzwolonego ostatecznie z zepsucia śmierci.

Transhumanizm. Natura ludzka

Istotnym elementem doktryny posthumanistycznej będzie dla mnie jej rozumienie natury ludzkiej. Cytowana już M. Soniewiecka zauważa, że podobnie jak humaniści renesansowi, posthumaniści ponowocześni zdają się postulować

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Ten sam ból może być w skali od 1 do 10 różnie odbierany i przeżywany przez dwie różne osoby.

⁴⁹ Ten sam ból będzie inaczej przeżywany przez osobę, która wie, że ma raka, a inaczej przez taką, która tej świadomości nie ma.

⁵⁰ M. Soniewiecka, *Transhumanizm...*, s. 39.

nieokreśloność i nieograniczoną wolność w samokształtowaniu natury ludzkiej. Człowiek może i powinien przekraczać siebie, by osiągnąć wyższy poziom rozwoju⁵¹. Dlatego zwolennicy ulepszania biomedycznego nie widzą formalnej różnicy między wychowaniem a udoskonalaniem genetycznym człowieka. Jest to jedynie różnica stopnia ingerencji. Zarówno bowiem wychowanie, jak i manipulacje genetyczne kształtują człowieka bez jego świadomości i pozostawiają trwałe, często nieodwracalny ślad⁵².

Transhumanści napotykają pewne trudności w określeniu, czym właściwie jest natura ludzka. Fukuyama, zauważając problem w „świeckim” definiowaniu natury, dochodzi ostatecznie do przekonania, że jest to suma cech i zachowań właściwa gatunkowi ludzkiemu wynikająca z uwarunkowań genetycznych, a nie środowiskowych⁵³. Natura ta jednak nie jest niezmienna, przynajmniej w sensie biologicznym. Można bowiem dokonać szeregu zmian, które doprowadzą do optymalizacji jednostkowego istnienia. Kluczowe jednak staje się zdanie, że zabiegi biomedyczne mają doprowadzić do naprawienia bądź wzmocnienia cech z natury dobrych⁵⁴. Owo wzmocnienie cech natury ludzkiej odbywać by się miało na dwóch poziomach: funkcjonalnym (funkcje organizmu) i ontycznym (poprawa samej istoty bytu)⁵⁵. Krytycy transhumanizmu zauważają, że nie da się oddzielić przemian biologicznych bez odniesienia do metafizycznej struktury bytu⁵⁶. Pojawia się bowiem techniczna możliwość przeszczepienia człowiekowi genów innych gatunków, które mogłyby wydłużyć życie czy poprawić funkcjonowanie niektórych zdolności naturalnych⁵⁷. Co stanowi miarę konieczności zmiany? Miarą tą jest samopoczucie. Człowiek może ingerować we własną naturę o tyle, o ile poprawi to jego samopoczucie i sprawi, że „będzie mu się lepiej żyło”⁵⁸. Tego typu labilność (wszak samopoczucie jest chyba najbardziej subiektywnym pojęciem – różne jest nie tylko u poszczególnych ludzi, ale nawet u tego samego człowieka i zależy od wielu czynników nań oddziałujących) sprawia, że nie ma mowy o jednej, niezmiennej i stałej naturze ludzkiej, wspólnej wszystkim

⁵¹ Tamże, s. 40.

⁵² Zob. tamże, s. 43.

⁵³ Zob. A. Alichniewicz, M. Michałkowska, *Udoskonalanie gatunku ludzkiego – problemy definicyjne i argumentacyjne*, „Principia” LXIV (2017), s. 225–255.

⁵⁴ M. Ferdynus, *Czy biomedyczne doskonalenie natury jest „zabawą w Boga”?* „Studia Warمیńskie” 50 (2013) 9–22, s. 14.

⁵⁵ Tamże, s. 10–11.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Możliwości techniczne już dzisiaj pozwalają na podobne eksperymenty, a za 30 lat będzie to prawdopodobnie nasza codzienność. Zob. G. Lindenberg, *Ludzkość poprawiona. Jak najbliższe lata zmienią świat, w którym żyjemy*, Kraków 2018. Warto zwrócić szczególną uwagę na rozdz. IV (*Człowiek poprawiony*) i V (*W stronę nieśmiertelności*).

⁵⁸ M. Ferdynus, *Czy biomedyczne...*, s. 13–14.

przedstawicielom gatunku *homo sapiens*. Zdaje się nie istnieć coś takiego jak „człowiekowatość”, gdyż byłaby ona zbyt niezmienna. Natura ludzka w sensie metafizycznym w tym przypadku z konieczności musi odrzucać jakikolwiek pierwiastek duchowy, gdyż jako niematerialny nie podlega on zmianom biomedycznym. Kiedy jednak uda się wszczepić w DNA człowieka fragment np. DNA słonia, to z genetycznego punktu widzenia mamy już jakiś nowy gatunek? A przecież ingerencja taka nie mogłaby w żaden sposób wpłynąć na duszę ludzką. Doszłoby zatem do rozdziwisku między statusem ontycznym człowieka (człowiek – osoba ludzka) a jego statusem fizycznym (genetyczny mutant). Widać zatem wyraźnie, że transhumanizm musi zakładać czysty materializm. Dzięki rozumieniu człowieka jako bytu czysto materialnego można dopuścić dowolną na nim manipulację, nawet transgatunkową. Zdaje się potwierdzać to wspomniany już Fukuyama, który zauważa, że natura⁵⁹ ludzka nakłada jednak na badaczy pewne ograniczenia i określa stopień i granice modyfikacji genetycznych⁶⁰. Podobne spostrzeżenie czyni Engelhardt:

Odwołanie do natury ludzkiej jako przewodnika moralnego zostało unieważnione albo przynajmniej poważnie ograniczone, odkąd nie możemy powołać się na zamyśl, lecz jedynie na rezultaty ślepych procesów mutacji, dryfu genetycznego i selekcji naturalnej⁶¹.

Transhumaniści odwołują się jednak do bardziej labilnej definicji natury ludzkiej, postrzegając ją jako proces zachodzący w czasie. Człowiek zaś może dowolnie tę swoją naturę kształtować i formować zgodnie z własną wolą⁶². Głęboka ingerencja w naturę człowieka uprawnia nawet „projektowanie” lepszego człowieka. Dziecko może stać się więc produktem ambicji rodzica, który postanowi zaingerować w nie z niemedycznych powodów⁶³. Znow miarą zmiany staje się wola człowieka.

Transhumanizm zmienia zatem środek ciężkości. Podobnie jak Rousseau chce zaspokoić wszystkie pierwotne odruchy i potrzeby człowieka. Nie szuka jednak umocowania w określonej naturze ludzkiej, która byłaby sama z siebie dobra, dlatego każdy jej odruchowy, pierwotny, niemalże prymitywny przejaw powinien zostać zaspokojony. Transhumaniści rozumieją naturę jako coś zmiennego i da-

⁵⁹ Rozumiana jako coś trwałego i niezmiennego.

⁶⁰ A. Alichniewicz, M. Michałkowska, *Udoskonalenie gatunku...*, s. 249.

⁶¹ H.T. Engelhardt Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford 1996, s. 412.

⁶² A. Alichniewicz, M. Michałkowska, *Udoskonalenie gatunku...*, s. 250.

⁶³ M.J. Sandel, *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Harvard University Press 2007, s. 49.

jącego się kształtować. Stoją jednak na stanowisku, że wola ludzka jest niczym nieskrępowana. Nie tylko przejście od złego do dobrego, od chorego do zdrowego, ale również wzmacnianie, udoskonalanie i przekształcanie tego, co dobre, zdrowe, jest uzasadnione, jeśli tylko taka jest wola człowieka. Natura podlega procesowi przekształcania, ten z kolei jest podporządkowany antynomii lepsze – gorsze. Transhumanizm nie wskazuje jednak na żadne obiektywne źródło norm porządkujących ten proces. Wartość człowieka staje się zależna od jego kwalifikacji, tyrania ulepszenia pragmatycznie przesuwa centrum człowieczeństwa (naturę ludzką) ze sfery samego bycia do sfery osiągania wyników⁶⁴. Stąd wola ludzka, która kieruje się ku optymalizacji procesów życiowych, poznawczych, społecznych itd., zawsze będzie szukała tego, co bardziej optymalne. Nauki biomedyczne mają za zadanie jej to umożliwić.

OPTYMIZM ANTROPOLOGICZNY. PODSUMOWANIE

Optymizm antropologiczny, który zakłada, że natura ludzka sama w sobie jest dobra, a wolna wola w swoich aktach podejmuje zawsze dobrą decyzję, został powyżej zaprezentowany w trzech przejawach: ontologicznym, społecznym i biomedycznym. Analizując je, starałem się wskazać na podejmowany w tym artykule problem: źródło optywizmu antropologicznego oparte na rozumieniu natury ludzkiej i wolności człowieka.

Rousseau wykazywał, że natura, rozumiana jako ontyczna właściwość bytu – konstytuanta człowieczeństwa – jest dobra i niezdegenerowana w swojej istocie. Człowiek rodzi się jako dobry, jest on sumą potencjalności, które powinny zostać rozwinięte w procesie wychowawczym. Zło, którego dokonują jednostki, nie pochodzi od natury ludzkiej, ale jest efektem złego wychowania. Na to złe wychowanie wpływa przede wszystkim ograniczenie wolności aktów pierwotnych. Człowiek pozbawiony możliwości realizowania spontanicznych pragnień jest niejako zmuszony do stania się złym. Kultura, nauka, filozofia czy religia zabijają w człowieku „dobrego dzikusa”. Człowiek pierwotny był moralny, bo nie znał deprawującej go kultury, która stworzyła normy, odbierając człowiekowi spontaniczność.

Marks i Engels w swojej doktrynie, szczególnie zaś w *Manifeście*, stoją na stanowisku, że burżuazja poprzez gospodarkę kapitalistyczną ogranicza wolność i godność człowieka. Kapitalizm dla niemieckich filozofów jawi się jako system

⁶⁴ K. Łukasiewicz, *Nadnatura. Wizje człowieka przyszłości we współczesnej debacie naukowej, popularnonaukowej i fantastycznonaukowej*, „Prace Kulturoznawcze” XIV (2012) 2, *Natura (w) granica(ch) kultury*, red. I. Topp, s. 5.

opresji ekonomicznej. Należy go więc zdelegalizować na drodze rewolucji. Opresyjne instytucje, dzielące świat na biednych i bogatych, nie mają prawa wpływać chociażby na własność prywatną. Ich bastionem są stare doktryny moralne, religijne, społeczne, ekonomiczne i filozoficzne. Rewolucja z konieczności musi dotknąć nie tylko sferę gospodarczą. Dla zrealizowania postulowanych przez nią treści musi znieść również dotychczasowy porządek społeczno-religijno-filozoficzny. Wolność człowieka musi zatem stać się absolutna. Każdy człowiek ma być zrównany w dostępie do środków materialnych, a w konsekwencji wszelkie potrzeby i pragnienia człowieka muszą być zaspokajane i realizowane. Równość jest wewnętrzną koniecznością systemu Marksa i Engelsa, bez której nie istnieje prawdziwa, żądana przezeń wolność. Każde ograniczenie równości jest gwałtem zadany osobowej godności człowieka. Równość ta, począwszy od sfery ekonomicznej, musi objąć wszystkie sfery życia, jeśli ma spełnić założenia rewolucji proletariackiej.

Transhumanizm z kolei za podstawową uznaje potrzebę ulepszania człowieka na drodze biomedycznej i genetycznej. Materialistyczne pojmowanie istoty ludzkiej pozwala zrównać ją z maszynami czy zwierzętami. Transhumanizm wydaje się najpełniejszą odpowiedzią na egalitaryzm Manifestu. Równość może bowiem zostać zapewniona nie tylko przez prawo. Staje się możliwa na poziome organizmalnym. Przekracza nawet granicę gatunkową. Wszak człowiek może wszczepić w siebie nawet fragment zwierzęcia, bakterii czy rośliny – i to na poziomie genetycznym. Jedyną miarą tego procesu jest wola człowieka. Natura ludzka ma tu wybitnie materialistyczny charakter. Nie stanowi ona konstytuandy istnienia konkretnego, jakim jest człowiek. Nie stanowi elementu tożsamościowego, lecz zmienną, nieustannie dziejącą się przypadłość człowieka. Jest czymś, co czyni mnie mną, ale nie jest czymś, co czyni mnie człowiekiem jako takim. Natura jest zatem rozumiana jako biologiczno-genetyczny aspekt istnienia organizmu. Ma charakter ilościowy, a nie jakościowy i jako taka nie jest ani dobra, ani zła. Nos nie jest rozumiany jako nos Jana czy noga jako noga Jana, tzn. jako element przypadłościowy w naturze człowieka. Nos jest nosem samym w sobie, noga jest nogą samą w sobie, bez odniesienia do konkretnej jednostkowej egzystencji, dlatego można je dowolnie modelować, przekształcać czy wymieniać. Dobre jest to, co jest optymalne, każde zatem dążenie do optymalizacji jest z założenia dobre. Człowiek jest więc w nieustannym rozwoju ku przekraczaniu swoim granic i barier.

W ten sposób dość jasno ujawniło się źródło optymizmu antropologicznego – błędne rozumienie natury ludzkiej. Jest to koncepcja zrównująca człowieka z przyrodą, niedostrzegająca jego wyjątkowości na tle innych bytów, uznająca pierwotne i nieprzetworzone potrzeby za bezwarunkowo dobre. Nakazuje ona realizować najpierw postulat „odkulturalnienia” człowieka, czyli zerwania z tradycją, która ludzi ogranicza. Następnie należy wszystkich zrównać, by nie

istniały podziały, które ograniczają wolność i degradują godność osobową. Tak skonstruowany człowiek, pozbawiony swojego podłoża duchowego, jest wolny w przekształcaniu i modyfikowaniu swojej natury. Jest na ścieżce optymalizacji. Natura, która nie jest stałym i konstytutywnym elementem istoty ludzkiej, lecz jedynie zmiennym i nieustannym procesem, ciągłą aberracją, nie może być ani zła, ani dobra. Nie decyduje o sprawnościach etycznych osoby ludzkiej, nie daje podstaw do zdobywania cnót. Ponieważ natura jest labilna, nie daje krytycznego odniesienia, które podawałoby w wątpliwość bezwarunkową dobroć wszystkich spontanicznych odruchów człowieka.

ANALIZA RZ 5,12 I MDR 2,23–24

POWSZECHNOŚĆ GRZECHU W RZ 5,12

W Liście do Rzymian św. Paweł dokonuje syntezy całej swojej soteriologii. Apostoł Narodów opisuje relację łaski do natury i kwestie usprawiedliwienia jeszcze szerzej niż w Liście do Galatów. Paweł opowiada się w za powszechnym powołaniem ludzi do wiary i zbawienia (Rz 1,16–17), zauważając, że jedynie przez wiarę można osiągnąć usprawiedliwienie (Rz 3,28). Temat ten był szczególnie ważny dla braci żyjących w Rzymie. Tamtejsza gmina składała się zarówno z chrześcijan pochodzenia żydowskiego (pozostając przy tym w żywotnej relacji z Kościołem w Jerozolimie⁶⁵), jak i *prosēlytoi* – prozelitów, którzy, będąc poganami, przyjęli judaizm⁶⁶, a także „bojących się Boga” pogan, przyjmujących nauczanie żydowskie, ale odrzucających obrzezanie, oraz wreszcie takich pogan, którzy pod wpływem nauk chrześcijan przyjmowali chrzest. Paweł pisze zatem do wspólnoty różnorodnej etnicznie⁶⁷, która w czasach redakcji listu była raczej zdominowana przez etnochrześcijan⁶⁸. Stąd problem pochodzenia usprawiedliwienia jest dla Pawła tak ważny. Adresaci mają bowiem różne doświadczenie religijne i wiedzę biblijną. Należy zauważyć, że tak zróżnicowana wspólnota nie pozostaje bez znaczenia teologicznego. Właśnie Rzym, który jest stolicą ówczesnego świata, gromadzi chrześcijan każdego możliwego pochodzenia. Dopiero tu realnie ukazuje się uniwersalizm Kościoła⁶⁹,

⁶⁵ J.A. Fitzmyer, *Romans*, New York 1993, s. 33.

⁶⁶ Tamże, s. 29.

⁶⁷ Tamże, s. 32–33.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. C.S. Dessain, *The Acts of the Apostles*, w: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, red. B. Orchard, E.F. Sutcliffe, Toronto 1953, s. 1025.

zarysowany symbolicznie w Dz 2,9–11. Z tego powodu Paweł nie mógł poprze- stać jedynie na wyjaśnieniu natury usprawiedliwienia. Musiał najpierw ukazać jej konieczność. Aby wyjaśnić, na czym polegał czyn zbawczy Jezusa, musiał najpierw usystematyzować naukę o powszechności grzechu i jego pochodzeniu. Wykład nauki o usprawiedliwieniu nie jest, rzecz jasna, jedynym celem napisania listu, ale stanowi ważny element dzieła Apostoła Narodów⁷⁰.

Takie tło historyczne uświadamia czytelnikowi, że Paweł musiał wyjaśnić naturę usprawiedliwienia, dostępnego przez wiarę wszystkim narodom. Zgodnie bowiem z nakazem Pana Jezusa uczniowie mają iść i nauczać wszystkie narody (zob. Mt 28,19), ten zaś, „kto uwierzy i chrzest przyjmie, będzie zbawiony” (Mk 16,16). Wynika stąd jasno, że obietnica zbawienia została rozciągnięta również na pogan. Stąd przekrój społeczny Kościoła rzymskiego wskazuje na bezpośrednią realizację nakazu misyjnego Jezusa. „Wszystkie narody” zdają się uzupełniać obszar misyjny zakreślony w Mt 10,5–6. Te dane biblijne są ponadto ważnym punktem wyjścia dalszej analizy. Wskazują jasno, że zbawienie jest możliwe na poziomie natury ludzkiej. Inaczej mówiąc, człowiek powołany jest do zbawienia ze względu na to, że jest obrazem i podobieństwem Boga (Rdz 1,26).

W Rz 5,12 Paweł uzupełnia ten obraz o przyczynę konieczności powszechnego zbawienia. Każdy człowiek potrzebuje usprawiedliwienia, gdyż wszyscy są poddani śmierci, która jest skutkiem grzechu. Grzech zaś wszedł na świat przez Adama. Argumentując w ten sposób, Paweł wpisuje się w żydowski sposób myślenia, według którego śmierć jest winą grzechu Adama i Ewy⁷¹. Ten sposób myślenia urealnia doświadczenie grzechu. Jest on przypadłością ludzką związaną z konkretnym czynem człowieka. Tak rozumiany grzech wskazuje również na odpowiedzialność za jego popełnienie⁷². Aby czytelnicy mogli lepiej zrozumieć myśl Pawła, apostoł posługuje się porównaniem: Adam – Chrystus. Komentatorzy zwracają jednak uwagę na to, że sama osoba Adama nie jest dla Pawła przedmiotem zainteresowania ze względu na niego samego, ale ze względu na Chrystusa⁷³. W ten sposób ukazuje, że zbawienie jest osadzone w historii świata i powszechne⁷⁴. Odwołując się do Adama, przywołuje na myśl całą ludzkość⁷⁵. To spostrzeżenie jest kluczowe dla omawianego tu zagadnienia.

⁷⁰ Szczegółowe kwestie egzegetyczne zostały w tym opracowaniu pominięte zarówno w odniesieniu do Rz, jak i Mdr. Praca nie jest ściśle egzegetyczna, korzystam z egzegezy pośrednio wybiórczo, tam gdzie jest to konieczne.

⁷¹ Zob. J. Dunn, *Word Biblical Commentary*, vol. 38a: *Romans 1–8*, Dallas 1988, s. 272.

⁷² Tamże.

⁷³ J. Fitzmyer, *Romans...*, s. 406; B. Byrne, *Romans*, Collegville 1996, s. 173–174.

⁷⁴ D.J. Moo, *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Co. 1996, s. 314.

⁷⁵ Tamże, s. 316.

Skoro mowa jest o optymizmie antropologicznym, to zrozumiałe się staje, że ta wizja musi dotyczyć jakoś całej ludzkości. Paweł sięga tu do samego początku historii świata, ukazując Adama, pierwowzór człowieka. Cechy konstytutywne Adama są cechami właściwymi całemu rodzajowi ludzkiemu. Adam jako praojciec posiada „pracechy”. Bóg stworzył go tak, żeby mógł on przez rodzenie przekazywać obraz i podobieństwo Boga. Niezwykła godność osobowa, wynikająca z bycia obrazem i podobieństwem, zostaje jednak zaburzona przez grzech. Odtąd przez zrodzenie zostaje przekazana natura ludzka, ale już zraniona – śmiertelna. Kluczowe zdaje się zakończenie wersetu 12: „ponieważ wszyscy zgrzeszyli”. Egzegeci nie są zgodni co do ostatecznego tłumaczenia użytego przez Pawła wyrażenia „eph’ ho”⁷⁶. Zdają się jednak wskazywać na powszechność śmierci, która została spowodowana grzechem Adama. Paweł nie podaje dokładnego mechanizmu przekazywania grzechu, uwydatnia jedynie jego powszechny charakter. J.R. Edwards zauważa, że Paweł nie rozważa od strony teoretycznej problemu grzechu, lecz śmierci. Ta z kolei jest konsekwencją grzechu⁷⁷. To spostrzeżenie jest ważne, ponieważ dostrzeżona przez Pawła powszechność śmierci oznacza powszechność grzechu. Śmierć, niejako genetycznie połączona z grzechem, uświadamia czytelnikom, że niemożliwe jest, aby ktoś nie grzeszył. Owa niemożność niegrzeszenia, skoro rozciąga się na cały rodzaj ludzki, musi być zatem związana z naturą ludzką. Wydaje się zatem, że Paweł chce jednoznacznie wskazać, że nikt nie jest wolny od grzechu⁷⁸. Wers ten jest kluczowy dla katolickiej nauki o grzechu pierwotnym. W dalszych wersetach Paweł nieustannie odwołuje się do tego założenia bazowego, że przez grzech jednego wszyscy są poddani mocy grzechu. Używa jednak znaczącego zwrotu: *ei gar to tou henos paraptomati hoi polloi apethanon*⁷⁹. W polskim tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia zdanie to zostało przełożone: „Jeżeli bowiem przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć”⁸⁰. Inni tłumaczą: „Bo jeśli w następstwie upadku jednego człowieka umarło wielu”⁸¹, co wydaje się lepiej oddawać myśl zawartą w tekście greckim. W ten sposób nieustannie uświadamia czytelnikom, że śmierć ma wymiar metafizyczny.

⁷⁶ J. Fitzmyer, *Romans...*, s. 413–416.

⁷⁷ J.R. Edwards, *Romans*, Baker Books 1992.

⁷⁸ Na ten temat zob. L.T. Johnson, *Reading Romans. A Literary and Theological Commentary*, Smyth & Helwys Publishing 2001, s. 94.

⁷⁹ B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. Martini, B. Metzger, *Novum Testamentum Graece (28th Edition)*, Stuttgart 2012.

⁸⁰ Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty w jęz. polskim pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallottinum 2010.

⁸¹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Edycja św. Pawła, Częstochowa 2008.

Jej przyczyna leży poza sferą biologiczną. Biologia śmierci jest niejako podporządkowana jej przyczynie nadprzyrodzonej – grzechowi. Człowiek musi umrzeć, ponieważ jest to konsekwencja grzechu⁸².

W ten sposób uwyrażnia się jasne przekonanie, że człowiek rodzi się skażony grzechem, który teologia nazwała pierwotnym. Stąd nasuwa się prosty wniosek: czyny ludzkie nie mogą być i w istocie nie są dobre same w sobie. Człowiek, nie tracąc swojej wrodzonej godności, traci obiektywne odniesienie do dobra. Możliwość spełniania dobra została upośledzona, co jest konsekwencją panowania w człowieku pożądlivosti. Te z kolei ukierunkowują człowieka w stronę własnych, egoistycznych potrzeb, nie zaś w stronę obiektywnego dobra. Zniszczona, czyli ukierunkowana ku złu, natura człowieka jest przekazywana przez zrodzenie. Przesłupstwo Adama spowodowało zatem głębokie rozdarcie. Adam i Ewa nie mogli już przekazywać natury „rajskiej”, skoro sami się jej pozbawili. Ta zależność rozciąga się na ludzi wszystkich czasów, aż do skończenia świata.

POWSZECHNOŚĆ ŚMIERCI A GRZECH PIERWORODNY W MDR 2,23–24

Fragment Księgi Mądrości omawiany w ramach tego artykułu uzupełnia zaprezentowaną powyżej teologię św. Pawła o wymiar starotestamentalny⁸³. Przywoływane wersy wpisują się w obszerniejszy fragment (1,16–2,24), omawiający pogańską wizję świata⁸⁴. Autor zauważa i surowo potępia egzystencję materialistyczną, która wykluczając życie po śmierci, prowadzi w konsekwencji do poważnych następstw moralnych: zachłanności, przemocy, niesprawiedliwości i bezbożności⁸⁵. Hagiograf mówi o bezbożnych, którzy uciekają przed Bogiem, podążając ku śmierci⁸⁶. Jak zauważa Poniży (cytuując K. Romaniuka), owi bezbożni charakteryzują się pragnieniem trwałej łączności ze śmiercią⁸⁷. Widać zatem, że autor Mdr rysuje obraz człowieka łudzaco przypominający obraz człowieka ponowoczesnego, eugenicznie zmutowanego człowieka XXI wieku, który pędzi ku śmierci, pożądcząc jej. Skoro życie jest przelotne i szybko się kończy, to nie pozostaje nic innego, jak czerpać zeń jak najwięcej korzyści i przyjemności⁸⁸. Nie opłaca się również pomagać ubogim i dbać o bliźnich, stąd bezbożni zwracają się

⁸² Należałoby szerzej rozwinąć kwestię śmierci jako kary za grzech. Zagadnienie to przekracza jednak problem mojego artykułu. Por. I. Mroczkowski, *Zło i grzech: studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000.

⁸³ Wprowadzenie do Mdr zob. D. Winston, *The Wisdom of Solomon*, Doubleday 1979, s. 3–69.

⁸⁴ B. Poniży, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 27.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 28.

przeciwko nim⁸⁹. Przyczyn takiego stanu rzeczy autor upatruje w niezrozumieniu „tajemnic Bożych”, nazywanych przezeń postępowaniem Boga z pobożnymi, którzy po próbach i prześladowaniach otrzymują życie wieczne⁹⁰. W tym kontekście pojawiają się omawiane w tym artykule wersety, które zdają się wskazywać na istotę błędnego postępowania bezbożnych. Żyjąc niezgodnie z Bożym prawem, odrzucając Boże przykazania, nie rozumieją głębi Bożych planów, *ponieważ* Bóg stworzył człowieka do nieśmiertelności, na swój obraz i podobieństwo, a śmierć jest działaniem diabła. Nieśmiertelność oraz obraz i podobieństwo Boże jawią się zatem jako ontologiczny punkt wyjścia dla istnienia człowieka i jego osobowej godności, a także dla jego moralności. *Ponieważ* nieśmiertelność jest intencjonalnym założeniem bytu ludzkiego, a zakorzeniona jest w *obrazie Bożym*, to jej odrzucenie jest odrzuceniem istoty człowieka jako takiego. Innymi słowy: odrzucenie transcendentnej wartości bytu ludzkiego i ograniczenie go do absolutnie immanentnego względem rzeczywistości materialnej odcina ontologiczny korzeń osoby ludzkiej, czyniąc człowieka jedynie zwierzęciem wyższego rzędu. Bez esencjalnego uznania nieśmiertelności i podobieństwa Bożego nie ma mowy o egzystencjalnym przeżyciu godności.

Wzmianka o stworzeniu człowieka na obraz Boga (na wzór Jego nieśmiertelności) zdaje się odniesieniem do teologii stworzenia z Rdz 1,26, wspominania zaś w Mdr 2,24 zawiść diabła ma zapewne przywołać grzech pierwszych rodziców i rolę szatana w nieposłuszeństwie Adama i Ewy⁹¹. Autor Mdr nie cytuje, rzecz jasna, Rdz dosłownie. Księga początku jest dla hagiografa mądrościowego tłem teologicznym. Zawiść diabła, o której tu mowa, bywa przez niektórych kojarzona również z grzechem Kaina, który przez zawiść zabija Abła⁹². Taka interpretacja wskazywałaby na przechodzenie grzechu z Adama na Kaina, co oznacza, że Kain utracił zdolność czynienia zawsze dobra, gdyż wydany na pastwę swoich pożądliwości zabija brata.

NAUCZANIE KOŚCIOŁA

ISTOTA GRZECHU PIERWORODNEGO

Zaprezentowane teksty biblijne rzucają jasne światło na podejmowane przeze mnie zagadnienie. Pozwalają też spojrzeć na problem optymizmu antropologicz-

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże, s. 29.

⁹¹ *The Navarre Bible: Wisdom Books*, Four Courts Press 1999, s. 313–314.

⁹² R.A. Bullard, H.A. Hatton, *A Handbook on the Wisdom of Solomon*, New York 2004, s. 39–40.

nego z innej niż dotychczas perspektywy. W poszukiwaniu źródeł optymizmu w antropologii starałem się zrozumieć, jak postrzegana jest natura ludzka. Teksty biblijne ujawniły jednak jeszcze nowy aspekt zagadnienia – pojęcie śmierci. Konsekwencją grzechu pierwotnego jest śmierć i słabość. Te zaś optymistom jawią się jako wróg człowieka i w tym nauka kościelna i prezentowane poglądy niekościelne się zgadzają. Jednak próba rozwiązania problemu jest inna. Wydaje się, że problem śmierci jest o wiele bardziej złożony, dlatego w tym miejscu sygnalizuję jedynie jego pojawienie się. Zasługuje on na osobne opracowanie. Jeśli chodzi jednak o analizę tego tematu po stronie katolickiej, to nieoceniony wkład w to zagadnienie wniósł J. Ratzinger. Zebrał on również bogatą literaturę, przede wszystkim w swoim dziele *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*⁹³. J. Ratzinger zauważa, że stosunek do śmierci we współczesnym świecie jest niespójny⁹⁴ – z jednej strony jest ona przemilczana, z drugiej robi się zeń „widowisko”, jak stwierdza Ratzinger⁹⁵. Człowiek skupiony na tu i teraz zapomina o konieczności śmierci. Śmierć jest według Ratzingera tematem tabu. Podobne przekonanie o śmierci jako czymś wstydlivym panuje również dzisiaj, jest ono jednak nieco inaczej tabuizowane. Technika pozwala na przesunięcie granicy śmierci. Strach przed nią jest dzięki temu mniejszy, ponieważ ufa się medycynie i technice na tyle, że duża część społeczeństwa wierzy w potencjalną nieśmiertelność w czasie tego życia. Rozwój idei materialistycznych oraz przenikająca do kultury zachodniej idea reinkarnacji i nirwany pozwoliły wyprzeć strach przed śmiercią. Ci, którzy uważają, że po śmierci nic nie ma, chętnie poddają się eutanazji. Inni sądzą, że ewentualne życie po śmierci jest raczej rozplynięciem się w energii kosmosu⁹⁶.

Łatwo zauważyć, że tabuizacja śmierci jest połączona z możliwością nieskrępowanej realizacji aktów woli i odruchów naturalnych. Brak śmierci bądź jej błędne pojmowanie zrzuca bowiem z jednostki odpowiedzialność moralną i konsekwencje własnych czynów.

Wracając do głównego zagadnienia, należy za Katechizmem Kościoła katolickiego zauważyć, że zrozumienie grzechu musi zacząć się od zauważenia głębokiej

⁹³ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. 10, tłum. J. Kobiernia, Lublin 2014, s. 86–113.

⁹⁴ Książkę tę J. Ratzinger publikuje w 1977 r.

⁹⁵ Zob. J. Ratzinger, *Eschatologia...*, s. 86–87.

⁹⁶ Portal Netflix wyemitował serial pt. *Dobre miejsce*. Fabuła zakłada, że ludzie skazani na piekło mogą przejść kurs etyki i jeśli zaliczą egzamin, mogą dostać się do nieba. Tam mogą robić wszystko, co im się podoba, bez ograniczeń, chorób, cierpień, pracy – wszystko samo się dzieje. Kiedy jednak znudzą się życiem po śmierci, mogą przejść przez drzwi i przestać istnieć. Ich byt się „ulatnia”.

więzi człowieka z Bogiem⁹⁷. Nieco dalej Katechizm stwierdza, że zrozumienie, czym jest grzech pierworodny, możliwe jest tylko wtedy, jeśli pozna się Chrystusa jako źródło łaski⁹⁸. Język Biblii w obrazowy sposób prezentuje przekonanie, że od początku historii człowieka towarzyszy mu jakaś pierwotna wina i że jest nią naznaczona cała ludzkość⁹⁹. Istotą grzechu pierworodnego jest nieposłuszeństwo okazane Bogu, nieufność wobec Stwórcy i przedłożenie siebie ponad Boga. Utracona zostaje pierwotna harmonia¹⁰⁰. Sobór Trydencki zaś stwierdza, że grzechu tego nie można zgładzić „siłami natury ludzkiej lub innym środkiem zaradczym”. Może tego dokonać tylko zasługa Jezusa Chrystusa¹⁰¹.

SKUTKI GRZECHU PIERWORODNEGO

Ten sam Sobór stwierdza, że wina Adama, rozciągając się na cały rodzaj ludzki, spowodowała utratę świętości i sprawiedliwości otrzymanych od Boga¹⁰². Oczywiście grzech pierworodny nie jest czymś w rodzaju winy zbiorowej¹⁰³. Powszechność grzechu pierworodnego, która jest jednym z jego skutków, wynika raczej z solidarności rodzaju ludzkiego, w tym sensie, że wszyscy mamy jedną i tę samą naturę¹⁰⁴. J. Rahner zauważa również, że doktryna o grzechu pierworodnym, oprócz utraty świętości i sprawiedliwości, zmusza do przemyślenia jego innych skutków: „utrąty tak zwanych pozanaturalnych darów stanu pierwotnego, kwestię wolności od pożądania (pożądliwości) oraz kwestię niepodlegania konieczności śmierci”¹⁰⁵. G.L. Müller ujmuje rzecz nieco bardziej egzystencjalnie, mówiąc o utracie bliskości Boga¹⁰⁶. Idąc za św. Pawłem, zwraca uwagę na utratę chwały Bożej, gniew Boży (całkowite odwrócenie się od świętości Boga) i śmierć¹⁰⁷.

Jak w konsekwencji wygląda po grzechu pierworodnym natura ludzka? Bonifacy II zauważa, że została ona zdeprawowana przez grzech Adama¹⁰⁸. Felix III

⁹⁷ KKK 386.

⁹⁸ KKK 387.

⁹⁹ KKK 390.

¹⁰⁰ KKK 397–399.

¹⁰¹ Zob. Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV/1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 237.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Por. K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. G. Bubel, Kraków 2007, s. 56.

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 57.

¹⁰⁵ Tamże, s. 61.

¹⁰⁶ Zob. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 165.

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Bonifacy II, *Per filium nostrum*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 43rd Edition, nr 400.

z kolei stwierdza, że grzech pierwotny rozciąga się nie tylko na ciało, ale też na duszę. Ta zaś w jego wyniku traci wewnętrzną wolność¹⁰⁹. Sobór Watykański II, analizując społeczny wymiar życia ludzkiego, wtrąca niejako marginalnie bardzo ważne zdanie: „człowiek z natury skłonny do złego znajduje ciągle nowe podniety do grzechu”¹¹⁰.

PODSUMOWANIE

Oba teksty biblijne tworzą zatem ciekawą inkluzję. Czerpiąc tło teologiczne z Księgi Rodzaju, wskazują na przyczynę śmierci – jest nią grzech Adama. Śmierć człowieka stoi w opozycji do nieśmiertelności Boga. Owa nieśmiertelność jest jednak opozycją szczególną. Chodzi bowiem o opozycję niewrodzoną, ale uczynioną. Mowa o fakcie stworzenia natury ludzkiej jako dobrej, ale skorumpowanej ostatecznie przez grzech Adama. To skorumpowanie jest niepokonalne. Czyn niesprawiedliwy jednego musi zostać pokonany przez czyn sprawiedliwy innego (Chrystusa). Ta zależność pozwala zrozumieć dalsze części obu omawianych fragmentów, które w tym artykule nie zostały poddane analizie. Księga Mądrości mówi jedynie o odmiennym losie sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Autor zdaje się uznawać, że można dobrze postępować, jedynie wypełniając Boże prawa. Nie mówi jednak o odnowieniu natury ludzkiej na poziomie ontycznym. Stąd czyn człowieka o tyle jest dobry, o ile jest zakorzeniony w boskim prawie miłości i sprawiedliwości. Paweł wskazuje już na odkupieńcze dzieło Chrystusa, które przywraca naturę ludzką do porządku łaski. I to właśnie ów nowy porządek łaski jest najbardziej jaskrawym tłem optymizmu antropologicznego. Okazuje się bowiem, że w perspektywie Pawłowej doświadczamy przeciwstawienia sobie człowieka nowego i starego. Nie można więc mówić o powszechnej i jednolitej tkance ludzkiej. Ludzie są równi co do natury, godności i dziecięstwa Bożego. Jednak są różni co do stanu łaski.

Taka interpretacja grzechu pierwotnego stała się podstawą wypowiedzi Magisterium Kościoła o grzechu pierwotnym. Z perspektywy niniejszego artykułu najistotniejsze wydaje się jednak stwierdzenie, że człowiek ciąży ku grzechowi. Oznacza to, że jego natura, nosząca na sobie konsekwencje grzechu pierwotnego, nie ciąży w sposób naturalny do dobra, ale do grzechu. Grzech natomiast jawi się jako zło moralne.

¹⁰⁹ Felix III, *Dekrety synodu w Orange*, w: H. Denzinger, *Enchiridion...*, nr 371.

¹¹⁰ *Konstytucja „Gaudium et spes”*, nr. 25: [...] *homo, proclivis ad malum natus, nova deinde ad peccatum incitamenta invenit* (tekst oryg. za: H. Denzinger, *Enchiridion...*, nr. 4325)

ZAKOŃCZENIE

Zaprezentowane przeze mnie poglądy na temat optymizmu antropologicznego i ich zestawienie z nauką o grzechu pierworodnym pozwalają na wysnuwanie wniosków będących jednocześnie odpowiedzią na postawiony we wstępie problem. Optymizm antropologiczny zakłada, że człowiek jest z natury dobry i wszystkie jego akty, o ile nie zostaną zdeprawowane przez kulturę, też są dobre. Zło pochodzi niejako z zewnątrz, nie wynika ono z wrodzonych uwarunkowań człowieka. Teologia katolicka również naucza, że człowiek został stworzony jako dobry. Pierwotne dobro człowieka zostało jednak zdeprawowane przez nieposłuszeństwo Bogu. Owo nieposłuszeństwo stało się przyczyną zerwania jedności między Bogiem i człowiekiem. Człowiek duchowo oderwany od łaski ukierunkował się w konsekwencji ku złu. Zło i grzech stały się naturalnym wyborem człowieka. Ujawnia się tu pierwsza różnica. Chociaż obie doktryny zakładają pierwotne dobro człowieka, to jednak optymizm nie przyjmuje zranienia natury ludzkiej. Dlatego z konieczności zło jest dlań wynikiem deprawacji kulturowej.

Oba poglądy wykluczają się wzajemnie, więc rodzi się pytanie, który z nich jest prawdziwy. Nauka o grzechu pierworodnym jest zdogmatyzowana, więc *a priori* można stwierdzić, że optymizm antropologiczny się myli. Warto jednak zawiesić pewność dogmatu i spróbować rozstrzygnąć zagadnienie. Kultura według optymizmu antropologicznego prowadzi człowieka do złych wyborów. Odruchy pierwotne są jednak z natury dobre. Czy jednak kultura nie jest wytworem ludzkim? Jest i to w najwłaściwszy sposób. Jest ona też niejako odruchem pierwotnym człowieka, co potwierdza archeologia. Już najbardziej prymitywni ludzie zostawili po sobie przejawy kultury. Duchowość zatem jest jakimś wewnętrznym imperatywem człowieka. Proste wnioskowanie prowadzi zatem do konkluzji: kultura deprawuje człowieka, ale sama jest wytworem ludzkim, wpływającym z wnętrza osoby. Zło zatem bierze się w świecie z wnętrza osoby ludzkiej.

Zagadnienie nie jest jeszcze do końca jasne. Rodzi się bowiem pytanie o jasną różnicę w pojmowaniu natury. Transhumanizm, w ślad za marksizmem, utrzymuje, że nie ma jednej, stałej natury ludzkiej. Człowiek jest co do natury labilny. Nie istnieje żadna sfera duchowa, która nadawałaby człowiekowi jakiś stały „kształt”. Wszyscy jesteśmy równi i mamy dążyć do równości, powie Engels, nie wyjaśnia jednak, na czym konkretnie owa równość bazuje. Sprawę kwituje stwierdzeniem, że równość wynika z godności osobowej. Na czym jednak osadza się owa godność, jeśli nie na stałej i niezmiennej naturze? Podobnie transhumanizm stawia pod znakiem zapytania kwestię duchowej natury człowieka. Natura jest raczej zespołem jakichś cech biologicznych. Nietrudno zauważyć, że problem natury jest problemem materialistycznej koncepcji świata. I znowu zło nie może

pochodzić z wnętrza osoby, gdyż nie ma ona niejako wnętrza. Tym razem jednak zło jest spowodowane uciskiem burżuazji czy brakiem optymalizacji.

Ostatecznie optymizm antropologiczny nie wprost, ale wywołuje temat śmierci. Jest ona najprostszą konsekwencją grzechu pierworodnego. Temat śmierci jest jednak zbyt szeroki, co już zasygnalizowałem, pominię więc teraz tę kwestię.

Odpowiadając wprost na postawione we wprowadzeniu pytanie, stwierdzam, że nauka o grzechu pierworodnym pozwala zrozumieć lepiej istotę optymizmu antropologicznego, dojść do przekonania, że jest to pogląd błędny i zrozumieć istotę tego błędu. Jest to o tyle ważne, że jak wskazałem we wstępie, idee przekładają się znacząco na życie jednostek. Rezygnacja z katolickiego pojmowania natury ludzkiej, a tym samym natury zła, prowadzić może do lepszego samopoczucia, ale jednocześnie przemilcza konieczność zbawienia. Optymizm antropologiczny niemalże wprost głosi autosoteriologię. Człowiek zbawia się sam. Już termin zbawienia nabiera nowego wydźwięku i oznacza optymalizację.

BIBLIOGRAFIA

- Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C., Metzger B., *Novum Testamentum Graece (28th Edition)*, Stuttgart 2012.
- Alichniewicz A., Michałkowska M., *Udoskonalanie gatunku ludzkiego – problemy definicyjne i argumentacyjne*, „Principia” LXIV (2017), s. 225–255.
- Baranowska M., *Jana Jakuba Rousseau refleksja o naturze człowieka*, E-Wydawnictwo. Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego, za: http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/66121/04_Marta_Baranowska.pdf [dostęp: 18.07.2019].
- Bonifacy II, *Per filium nostrum*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 43rd Edition.
- Bullard R.A., Hatton H.A., *A Handbook on the Wisdom of Solomon*, New York 2004.
- Byrne B., *Romans*, Colledgeville 1996.
- Ciniewski P., *Ambiwalencja transhumanizmu wobec cielesności*, „Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne” 5 (2017), s. 105–116.
- Coplestone F., *Historia filozofii*, t. 7, Warszawa 1995.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2003.
- Delsol Ch., *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Warszawa 2017.
- Dessain C.S., *The Acts of the Apostles*, w: *A Catholic Commentary on Holy Scripture*, red. B. Orchard, E.F. Sutcliffe, Toronto 1953.
- Dunn J., *Word Biblical Commentary*, vol. 38a: *Romans 1–8*, Dallas 1988.
- Edwards J.R., *Romans*, Baker Books 1992.

- Engelhardt H.T. Jr., *The Foundations of Bioethics*, Oxford 1996.
- Engels F., *Rozwój socjalizmu od utopii do nauki*, Warszawa 2007.
- Felix III, *Dekrety synodu w Orange*, w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitio-
num et declarationum de rebus fidei et morum*, 43rd Edition.
- Ferdynus M., *Czy biomedyczne doskonalenie natury jest „zabawą w Boga”?*, „Studia
Warmińskie” 50 (2013), s. 9–22.
- Fitzmyer J.A., *Romans*, New York 1993.
- Johnson L.T., *Reading Romans. A Literary and Theological Commentary*, Smyth & Hel-
wys Publishing 2001.
- Karóń K., *Historia antykultury*, Warszawa 2018.
- Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*,
w: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitio-num et declarationum de rebus
fidei et morum*, 43rd Edition.
- Lindenberg G., *Ludzkość poprawiona. Jak najbliższe lata zmienią świat, w którym żyjemy*,
Kraków 2018.
- Łukasiewicz K., *Nadnatura. Wizje człowieka przyszłości we współczesnej debacie na-
ukowej, popu- larnonaukowej i fantastycznonaukowej*, „Prace Kulturoznawcze” XIV
(2012) 2, *Natura (w) granica(ch) kultury*, red. I. Topp.
- Marks K., Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej*, Studenckie Koło Filozofii Mark-
sistowskiej (Uniwersytet Warszawski), Warszawa 2007.
- Marx K., *Theses on Feuerbach*, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/theses.html> [dostęp: 22.08.2019].
- Moo D.J., *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Co. 1996.
- Mroczkowski I., *Zło i grzech: studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000.
- Muller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- The Navarre Bible: Wisdom Books*, Four Courts Press 1999.
- Poniży B., *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. 2, tłum. G. Bubel, Kraków 2007.
- Ratzinger J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, w: J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. X,
tłum. J. Kobienia, Lublin 2014.
- Rockmore T., *Marx after Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell Publishers
2002.
- Rousseau J.J., *Emil, or on Education*, Basic Books 1979.
- Rousseau J.J., *Origin and Foundations of Inequality Among Mankind*, w: *The Social Con-
tract and the First and Second Discourses*, Yale University 2002.
- Sandel M.J., *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Har-
vard University Press 2007.
- Shore C., Wright S., *Anthropology of Policy: Perspectives on Governance and Power*,
Routledge 2003.

- Sobór Trydencki, *Dekret o grzechu pierworodnym*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV/1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Soniewicka M., *Transhumanizm: kilka uwag na temat filozoficznych źródeł sporu o ideę biomedycznego ulepszania moralnego*, „Ethics in Progress” 6 (2015), s. 38–55.
- Walker D., Gray D., *Historical Dictionary of Marxism*, The Scarecrow Press 2007.
- Winston D., *The Wisdom of Solomon*, Doubleday 1979.
- Zawadzka S., *Wolność ludzka w ujęciu Jana Jakuba Rousseau*, „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 52 (2016) 1, s. 121–135.

ANTHROPOLOGICAL OPTIMISM IN THE PERSPECTIVE OF THE DOCTRINE OF ORIGINAL SIN

Summary

Original sin has destroyed human nature. Man redeemed by Christ is constantly suffering the consequences of this corruption. However, observing modern society, one can get the impression that many thinkers and scientists do not seem to understand what the consequences of original sin are, and thus fall into too optimism. This optimism was called by the author anthropological optimism. Presenting three manifestations of this optimism, the author sought the answer to the question whether the science of original sin somehow influences its understanding and whether it can help to assess this optimism. Using the methods available to him, the author came to the conclusion that the current of his thought contradicts the science of original sin, which constitutes its falsehood. It follows that the practical application of anthropological optimism can lead to humiliation of the dignity of the human person, unsustainable human development, and the establishment of rights incompatible with the proper human dignity. The author finally notes that the current social situation, which is largely due to the practical use of the idea of anthropological optimism, requires constant deepening and courageous opposition to it.

Keywords: anthropology, transhumanism, original sin, human nature, anthropological optimism, the human person

OPTYMIZM ANTROPOLOGICZNY W ŚWIETLE NAUKI O GRZECHU PIERWORODNYM

Streszczenie

Grzech pierworodny zniszczył naturę ludzką. Człowiek odkupiony przez Chrystusa ponosi ciągle konsekwencje tego zepsucia. Obserwując jednak współczesne społeczeń-

stwo, można jednak odnieść wrażenie, że wielu myślicieli i naukowców zdaje się nie pojmować, czym w istocie są konsekwencje grzechu pierworodnego, przez co popadają w zbyt ni optymizm. Optymizm ten został nazwany przez autora optymizmem antropologicznym. Prezentując trzy przejawy tegoż optywizmu, autor szukał odpowiedzi na pytanie, czy nauka o grzechu pierworodnym wpływa jakoś na pojmowanie go i czy może ona pomóc ten optymizm ocenić. Stosując dostępne sobie metody, autor doszedł do wniosku, że prezentowany przez niego nurt myślowy stoi w sprzeczności z nauką o grzechu pierworodnym, co stanowi o jego fałszywości. Wynika stąd, że praktyczne zaaplikowanie optywizmu antropologicznego może prowadzić do poniżenia godności osoby ludzkiej, niezrównoważonego rozwoju człowieka, ustanawiania praw niezgodnych z właściwą godnością człowieka. Autor zauważa ostatecznie, że obecna sytuacja społeczna, wynikająca w dużej mierze z praktycznego wykorzystania idei optywizmu antropologicznego, wymaga ciągłego pogłębiania i odważnego przeciwstawiania się jej.

Słowa kluczowe: antropologia, transhumanizm, grzech pierworodny, natura ludzka, optywizm antropologiczny, osoba ludzka

DOKUMENTACJA

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv*

MARIOLOGIA PROTESTU

UWAGA Z 25 LISTOPADA 2020 ROKU O PONIŻSZYM TEKŚCIE, KTÓRY NAPISAŁEM W 1962 ROKU: Autor nie był jeszcze pracownikiem Wydziału Teologicznego KUL. Dopiero jako doktorant KUL (Wydział Teologiczny, Katedra Mariologii) przygotowywał rozprawę doktorską o relacji „mariologia – ekumenizm”. Niniejszy tekst został opublikowany w klasztorным piśmie „Echo Niepokalanowa” 26 sierpnia 1962 roku (s. 325–328) i 9 września 1962 roku (s. 349–351). Po mniej więcej sześćdziesięciu latach postrzegamy ten tekst jako interesujący element genezy pewnej tradycji funkcjonującej w Katedrze Mariologii oraz – szerzej – na Wydziale Teologicznym, a mianowicie pracy nad spotkaniem mariologii z ekumenizmem. To element dziejów Wydziału, zwłaszcza Katedry Mariologii oraz Instytutu Ekumenicznego. Zainteresowanych tym problemem odsyłam m.in. do mojej książki pt. *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny* (wyd. 2 uzupełnione, Lublin 2011, Teologia w Dialogu, 12).

Protestancki teolog Delius, wyjaśniając pojęcie mariologii (*Marienkunde*), odnosi je tylko do mariologii katolickiej. Rzeczywiście, prawie do połowy XX wieku w kręgu teologów protestanckich panowało jakby zmowa milczenia w stosunku do problemów mariologicznych. Jeśli można mówić o mariologii protestanckiej XIX czy początku XX wieku, to chyba jako o mariologii milczenia. W historii dogmatów pomijało się zupełnie osobę Matki Bożej.

Dopiero rok 1950 (ogłoszenie dogmatu wniebowzięcia) przełamało owe *silentium strictum*. To był dla protestantów wielki szok. Nie wytrzymali. Pękły mury ciszy. Narodziła się mariologia protestu. Usłyszeliśmy deklaracje biskupów protestanckich, którzy w listach pasterskich dokładnie precyzowali swe stanowisko

* O. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv – franciszkanin, kapłan, dogmatyk, mariolog i specjalista z zakresu ekumenizmu. Długoletni profesor KUL, kierownik Katedry Mariologii na KUL, długoletni członek Komisji Episkopatu Polski ds. Ekumenizmu, międzynarodowej Komisji ds. Dialogu między Kościołem katolickim a Światową Federacją Luterąską, członek komisji katolicko-luterąskiej w Polsce. Autor wielu publikacji naukowych oraz książek. Mieszka w Niepokalanowie; e-mail: c.napiorkowski@gmail.com.

wobec nowego dogmatu. Posypały się dziesiątki artykułów i rozprawek, które w jasnym świetle ukazały mariologiczną myśl Kościoła ewangelickiego.

GDZIE SZUKAĆ TEJ MARIOLOGII PROTESTANCKIEJ

Kto pragnie streścić mariologię katolicką, może tego łatwo dokonać, opierając się na kilku dobrych podręcznikach naszej mariologii, nie tylko na jednym. Kto zabiera się do systematycznego przedstawienia protestanckiej myśli mariologicznej, staje w zupełnie odmiennej sytuacji. Brak nauczycielskiego urzędu Kościoła powoduje wielkie rozchwianie poglądów utrudniające orientację.

Wśród teologów protestanckich zabierających głos na terenie mariologii zarysowują się wyraźnie dwa kierunki:

1) kierunek zasadniczy (ortodoksyjny czy tradycyjny – określenia mniej ściśle), do którego należy ogromna większość teologów;

2) kierunek katolicyzujący (neoprotestantyzm albo „nowa fala”), który nie liczy wielu przedstawicieli. Można tu wymienić takich, jak np. M. Thurian, pastor ze wspólnoty klasztornej w Taizé, E. Vidal, pastor i generalny sekretarz „Protestanckiej Federacji Francuskiej”, J. Saussure, profesor Uniwersytetu w Lozannie, A. Brémond, pastor pracujący w duszpasterstwie, H. Asmussen, najbliższy katolicyzmowi, oraz Katarzyna Booth, córka założyciela „Armii Zbawienia”, apostołka i teolożka tej gałęzi protestantyzmu. Teologowie ci protestują przeciw protestantyzmowi, wskazując na słabe punkty jego stanowiska odnośnie do Matki Najświętszej, ale nie znaczy to, by nie mieli w ogóle pytań pod naszym adresem i we wszystkim się z nami zgadzali.

CZEGO NAUCZAJĄ O PRZYWILEJACH NMP PROTESTANCCY TEOLOGOWIE KIERUNKU ZASADNICZEGO

Na ogół przyjmuje się Boże Macierzyństwo:

[...] wszyscy protestanci współcześni, którzy chcą pozostawać w szczerzej ortodoksji, przyjmują wielkie sobory ekumeniczne w Efezie i Chalcedonie, a co za tym idzie dogmat Macierzyństwa Bożego. Postępują w tym wiernie za pierwszymi reformatorami – Lutrem, Kalwinem i Zwinglim, którzy nigdy nie kwestionowali tego tytułu Maryi, wszystkich ich wielkości [...]¹.

¹ J. Riudor, *La mariologia en le protestantismo actual*, „Estudios Marianos” 22 (1962) 115.

Jednak bardzo często rozumie się ten dogmat na swój sposób, a nigdy nie wyciąga z niego takich wniosków, do jakich dochodzą katolicy. Boże Macierzyństwo jest łaską, rozumują protestanci, a nie godnością; katolicy popełniają błąd, przechodząc od łaski do godności, od wybrania Bożego do zasługi².

Przywilej dziewictwa Matki Bożej spotyka się z różnym przyjęciem. Jedni odrzucają go zupełnie, np. G. Stählin³ czy H. Roux. Ten ostatni tłumaczy, że nie wiadomo, co miałyby znaczyć rozkaz dany Józefowi przyjęcia Maryi za małżonkę, gdyby nie chodziło tu o prawdziwe małżeństwo⁴. Powołując się na Pismo Święte, twierdzi się, że Matka Boża po narodzeniu Pana Jezusa miała jeszcze przynajmniej pięciu synów i wiele córek⁵.

Przyznaje się, że Matka Boża jest dla nas wzorem wiary, pokory, nadziei, radości w Panu i modlitwy, ale nic ponadto. Niepokalane poczęcie uznaje się za sprzeczne z Pismem Świętym, które mówi o powszechności grzechu i odkupienia. Teksty biblijne nie informują też wcale o nadzwyczajnej świętości Maryi. *Kecharitomene* (łaski pełna) należy bowiem tłumaczyć jako „ułaskawiona”, a kto jest ułaskawiony, musi być najpierw przestępcą⁶. Często spotyka się charakterystyczny zwrot, dobrze wyrażający protestancką myśl o świętości Matki Bożej: „grzesznica i święta zarazem”.

Katolicka nauka o pośrednictwie Matki Bożej budzi – obok kultu maryjnego – najżywsze protesty. Maryja nie jest Rozdawniczką Łask, ponieważ „wielkie rzeczy” Bóg *dla niej* uczynił, a nie dla innych *przez nią*; Ona jest przedmiotem, a nie podmiotem błogosławieństwa⁷. Nie tylko wstawiennictwo Maryi, ale także wstawiennictwo świętych jest według wyrażenia J. Riudora „skandalem dla dzisiejszych protestantów rzeczywistych naukowców”⁸.

Współodkupicielstwo Maryi w ujęciu katolickim Pismo Święte stanowczo, zdaniem tych protestantów, przeczy. Owszem, podkreśla ono głęboką przepaść między Matką a Synem i ciągle wyraźny rozdział: zgubienie Pana Jezusa (sprawy jej i „sprawy Ojca”), rozstanie z Jezusem, gdy rozpoczynał publiczną działalność, scena w Kanie wykazująca, że Maryja stoi na innym niż Chrystus planie, podkreślanie przez Pana Jezusa wielkości wiary, a nie fizycznego macierzyństwa („kto

² Por. R. Mehl, *Du catholicisme romaine*, Année 1960, s. 80.

³ *Maria*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 4, Tübingen 1960, kol. 748.

⁴ Por. *Pour une doctrine biblique de la Vierge Marie*, w: *Le protestantisme et la Vierge Marie*, Paris 1977, s. 73.

⁵ Por. E.G. Rüschi, *Wir Protestanten und Maria*, St. Gallen 1951, s. 18.

⁶ Por. P. Maury, *La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain*, w: *Le protestantisme et la Vierge Marie...*, s. 42–44; H. Roux, *Pour une doctrine biblique de la Vierge*, w: *Le Protestantisme et la Vierge Marie*, Paris 1950, s. 76–78.

⁷ Por. H. Roux, *Pour une doctrine biblique de la Vierge...*, s. 81 i n.

⁸ J. Riudor, *La mariologia en le protestantismo actual*, s. 123.

jest moją matką”). Maryja może stać u boku apostołów, ale nie u boku Zbawiciela. W odkupieńczym dziele Syna nie ma nic do powiedzenia⁹. O współudziale Matki Najświętszej w odkupieniu obiektywnym pisze się jako o „przeklętym dogmacie Maryi Współodkupicielki”¹⁰.

Przyjmowanie współodkupicielstwa – pisze E.G. Rüschi – jest nie tylko niebiblijne, ale uwłacza Bogu i zbliża się do bluźnierstwa względem Boga. W Nowym Testamencie (1 Tm 2,5) jest tylko jeden Bóg i tylko jeden pośrednik między Bogiem a ludźmi – Chrystus¹¹. Trzeba być rzeczywiście opuszczonym przez Ducha Świętego, by tę przestrzeń (między Bogiem a ludźmi) wypełniać kramem stworzeń, które mają nas przysuwać do Boga. Zbliża to tym samym do negacji istoty Boga w Trójcy Jedynej¹².

Naukę katolicką o duchowym macierzyństwie Maryi nazywa się „ciemną metafizyką”, opartą na założeniu, że ciało Chrystusa Pana (w sensie biologicznym) zawierało *implicite* duchowe Jego ciało¹³. Macierzyństwo Maryi odnosi się tylko do Jezusa i jest czysto ziemskie. Nie Matka Boża, ale Kościół rodzi nas do życia wiary i on jest naszą matką duchową¹⁴.

Po ogłoszeniu dogmatu o wniebowzięciu biskupi luterkańscy w Niemczech wydali list (12 listopada 1950 r.), w którym stwierdzili, że sprzeciwia się on nie tylko Pismu Świętemu, ale również Tradycji pierwszych wieków Kościoła¹⁵. Również szwedzcy biskupi luterkańscy zgromadzeni w Sztokholmie 27 stycznia 1951 roku oświadczyli, że ten przywilej pozbawiony jest podstaw biblijnych¹⁶. Synod Generalny Kościołów reformowanych w Holandii odrzucił nową definicję dogmatyczną listem z 5 listopada 1950 roku, czytany we wszystkich kościołach. W uzasadnieniu negatywnego stanowiska również podawano brak podstaw w Piśmie Świętym. Pośród wielkiego zalewu protestów ze strony naszych braci odłączonych odezwał się tylko jeden głos, który wniebowzięcie uznał za zwykłą konsekwencję godności Matki Bożej – Hans Asmussen¹⁷.

⁹ Por. H. Roux, *Pour une doctrine biblique de la Vierge...*, s. 82–86.

¹⁰ P. Bourguet, *Avant-propos*, w: *Le protestantisme et la Vierge Marie...*, s. 11–12.

¹¹ Por. E.G. Rüschi, *Wir Protestanten und Maria...*, s. 28.

¹² Tamże, s. 33.

¹³ R. Mehl, *Du catholicisme romaine...*, s. 83.

¹⁴ H. Roux, *Pour une doctrine biblique de la Vierge...*, s. 87.

¹⁵ Por. „Herder-Korrespondenz” 1950/1951, s. 151.

¹⁶ Por. „Unitas” 1951, s. 71 [wyd. włoskie].

¹⁷ Por. Melchiora S. Maria, art. 2; Fr. Thijssen, *De Ten Hemel, Marianum*” 13 (1951), s. 200.

KATOLICKI KULT ODDAWANY MATCE BOŻEJ PROTESTANTYZM OSĄDZA JAKO NIEBIBLIJNY, NIETRADYCYJNY I BAŁWOCHWALCZY

Dlaczego niebiblijny? Usta niewiasty chwalcęj łono i piersi Najświętszej Maryi Panny czyniły to samo – zdaniem Rüscha¹⁸ – co później uczynił kult maryjny: uznały błogosławionym ciało Maryi. A Jezus? Skarcił Maryję. Nie jest ona bowiem błogosławiona jako Matka Jego, ale jako ta, która słuchała i zachowywała Słowo Boże. To może każda niewiasta, a musi każda Jezusowa uczennica. „Trudno pojąć – dziwi się Rüscha – jak po takim odrzuceniu wszelkiego kultu maryjnego przez Pana mogły później powstać tak wielkie błędy”.

Maryja doznaje pewnego rodzaju nadczi. A przecież Biblia zastrzega: „Nie będziesz miał bogów cudzych”. Znaczy to przede wszystkim, że modlitwy nie kieruje się do stworzenia, chociażby ono było najlepsze i najdoskonalsze. Dlatego kult maryjny z góry jest osądzony¹⁹.

Dlaczego nietradycyjny? Katolicy wskazują, że już pierwsze wieki czciły Matkę Bożą, czego przykładem mogą być jej wizerunki w katakumbach. Łatwo jednak widzieć w „Orate” wstawiennictwo; trudniej je udowodnić²⁰. Katakumby ukazują Maryję ściśle według myśli biblijnej²¹, a więc nie ma w nich myśli o jej kulcie. Wcześniej modlono się za nią, później do niej²². Z rzekomego braku kultu Maryi w Kościele pierwszych wieków formuluje się nawet specjalne dowodzenie przeciw kultowi Maryi, tzn. argument negatywny²³.

Dlaczego bałwochwalczych? Kult Maryi jest „fundamentalną herezją polegającą na czynieniu stworzenia [...] przedmiotem wiary i pobożności w Kościele”²⁴. Maryja jest „stworzeniem, które prosi i nigdy nie chce, by ją proszono”²⁵.

Bardzo często określa się kult oddawany Matce Najświętszej w Kościele katolickim (protestanci wolą mówić – „rzymskim”) jako bałwochwalczy²⁶, używając przy tym wyrażen nabrzmiałych wielkim ładunkiem emocjonalnym, jak np.

¹⁸ E.G. Rüscha, *Wir Protestanten und Maria...*, s. 21.

¹⁹ Tamże, s. 29.

²⁰ Por. *Le protestantisme et la Vierge Marie...*, s. 104 i n.

²¹ Tamże, s. 108.

²² E.G. Rüscha, *Wir Protestanten und Maria...*, s. 23.

²³ Por. J. Bosnaga, *L'Argument negatif*, w: *Le protestantisme et la Vierge Marie...*, s. 15–23.

²⁴ H. Roux, *Pour une doctrine biblique de la Vierge...*, s. 89.

²⁵ Tamże.

²⁶ P. Maury, *La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain...*, s. 26, 57; P. Bourguet, *Avant-propos...*, 9.

„zabobony najbardziej bałwochwalcze”²⁷ czy „herezje mariologiczne”²⁸. Często mówi się o elementach pogańskich kultu maryjnego, wskazując dla przykładu na peregrynacje figury Matki Bożej²⁹. Czcic Matkę Bożą na sposób katolicki znaczy – zdaniem Rüscha³⁰ – zbliżyć się do negacji Boga.

Maryja pozostaje dla protestanta jedynie świetlanym wzorem, zwłaszcza dla niewiast. Podkreśla się w życiu Matki Bożej (lubią używać tytułu „Matka Pana”) gotowość służby dla Boga, dzielność, wytrwałość w cierpieniach, pokorę i wiarę.

WOBEC JEDNOŚCI

Współczesny ożywiony ruch mariologiczny (zwłaszcza ogłoszenie dogmatu wniebowzięcia) i niezwykle gorące przejawy tego kultu protestanci ocenili jako nowy mur powstający między katolickim a ewangelickim obozem. P. Maury pisze:

Nieprzerwany rozwój mariologii i pobożności maryjnej wydaje się nam wykazywać dobitniej niż kiedykolwiek niemożliwość dla naszego chrześcijańskiego sumienia nie tylko powrotu do jedności, ale także aktualnego zbliżenia do Kościoła rzymskiego, które oparłoby się na gruncie doktrynalnym i duchowym³¹.

Byłoby wielkim przeoczeniem nie uwzględnić ogromnych różnic zachodzących między mariologią katolicką a protestancką, a jednocześnie myśleć na serio o zjednoczeniu chrześcijaństwa. Nawet bardzo bliski katolicyzmowi Max Thurian zauważył:

W nauce o łasce, o sakramentach, a nawet o Kościele w wielu punktach można spodziewać się dalszego rozwoju, który pozwoli dojść pewnego dnia do zrozumienia, a nawet do jedności [...], nie widać natomiast, by można było powiedzieć podobnie o problemie, który stworzyła w Kościele mariologia i cześć Najświętszej Panny³².

²⁷ P. Maury, *La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain...*, s. 65.

²⁸ Tamże, s. 56.

²⁹ Por. F. Heiler, *Marienverehrung*, I: *In der kath. Kirche*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 4, Tübingen 1960, kol. 764 i n.; R. Mehl, *Du catholicisme romaine...*, s. 87 i n.; P. Bourguet, *Avant-propos...*, s. 13; F. Heiler, *Transitus S. Mariae*, „Eine Heilige Kirche” (1955/1956) 1, s. 69.

³⁰ E.G. Rüsche, *Wir Protestanten und Maria...*, s. 33.

³¹ P. Maury, *La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain...*, s. 65.

³² *Ways of Worship. The Report of Theological Commission of Faith and Order*, London 1951, XVI: *Mariology (d) reformed*, s. 289.

Wydaje mi się, że Thurian ma słuszość, na terenie mariologii bowiem spotykają się oko w oko katolicka i protestancka nauka o łasce, o zasłudze, o odkupieniu, o grzechu pierworodnym... Albo jedna, albo druga strona musiałaby ustąpić, by mogło dojść do uściśnięcia sobie dłoni. Ale zrezygnować ze swego stanowiska w tak istotnych i zasadniczych dla obu stron kwestiach znaczyłoby przekreślić siebie: swoje wyznanie i swoją wiekową historię. Katolicyzm – oczywiście – ustąpić nie może. Czy można oczekiwać tego od drugiej strony? Wydaje mi się, że byłoby to oczekiwaniem rzeczy niemożliwych, złudzeniem i nieuzasadnionym optymizmem. Oczekiwać, że 224 miliony ewangelików pewnego dnia powie, że prawie pięć wieków ich historii – to pięć wieków trwania w błędach? Po ludzku sądząc, pesymizm rozumniejszy jest tutaj od optymizmu. Jeśli ten, który wszechmocą swoją wszystko utrzymuje, nie uczyni wielkiego cudu w sercach i umysłach, ludzkie wysiłki skazane są na niepowodzenie, jeśli chodzi o powszechny i względnie rychły powrót braci odłączonych. Tu nie chodzi jedynie o ambicje jednostek. U podstaw rozdarcia leżą krańcowo różne pojmowanie najistotniejszych zagadnień teologicznych.

A JEDNAK...

Dość często w ostatnich latach katolicy podkreślają rozkwit nowej myśli w protestantyzmie, pozwalającej problem ekumenizmu ujrzeć w jaśniejszych barwach. Rewelacyjna praca dr R. Schimmelpfenning, uczennicy F. Heilera, pt. *Historia czci Matki Bożej w niemieckim protestantyzmie* wykazuje, że Luter był jednym z największych czcicieli Matki Najświętszej, że cześć Matki Bożej kwitła w Kościołach ewangelickich w XVI i XVII wieku, a dopiero racjonalizm wieku XVIII i XIX usunie Maryję ze świątyni i serc protestanckich. Stąd jeśli chodzi o mariologię, odzywają się głosy: *Zurück zum Luther!* (Powróć do Lutera). Chociaż Luter na pewno nie był jednym z największych czcicieli Matki Bożej (teza R. Schimmelpfenning mówi zbyt wiele), to jednak protestanci coraz częściej zwracają się do swych założycieli i powoli rośnie grupa, którą nazwalibyśmy wyżej „katolicyzującą”. Poczynają dostrzegać w Piśmie Świętym wielkość Matki Boga, zastanawiać się nad wartością Tradycji, nieprzyjmowanej przez Kościół ewangelicki za źródło objawienia, a także zrozumieć lepiej katolickie gorące nabożeństwo do Matki Najświętszej. Dyskutują z teologami katolickimi w atmosferze wzajemnego zrozumienia i dobrej woli, wydają „do spółki” książki na tematy najbardziej sporne (na ten sam temat pisze katolicki teolog i protestant), podejmują wydawnictwa ekumeniczne. Owocem tych kontaktów jest to, że widzą mariologię katolicką we właściwszym świetle i powoli zbliżają się do świata myśli katolickiej.

Jeśli można spodziewać się widocznych sukcesów wieńczących wysiłki ekumeniczne, to chyba tylko w stosunku do owej grupy ludzi dobrej woli. Nie do całości, ale do pewnych jednostek, grup i ośrodków...

Trzeba sobie jednak trzeźwo zdawać sprawę, że to są wyjątki. Tymczasem spotykamy artykuły i wypowiedzi autorów katolickich, którzy olśnieni myślami owego katolicyzującego kierunku, dają się unosić optymizmowi, że protestanci poczynają inaczej myśleć, że zwracają się ku Matce Bożej, że przed ekumenizmem otwierają się nowe, jaśniejsze perspektywy.

Matka Boża jest naszą nadzieją zjednoczenia, ale nauka o Matce Bożej (mariologia) pozostaje nadal nieprzebytą barierą na drodze do tego celu.

Zdawałoby się (tak sądziło nawet wielu katolików i niektórzy biskupi katolicy), że ogłoszenie dogmatu wniebowzięcia, jak również ożywianie ruchu i kultu maryjnego pogłębi różnice dzielące Kościoły chrześcijańskie. Na pozór tak się stało. Faktycznie ogłoszenie nowego dogmatu maryjnego w sposób oczywisty przekonało naszych braci odłączonych, że Kościół katolicki nie cofnie się ze swej maryjnej drogi. Nawet za cenę ekumenizmu. Prysłty złudzenia, że katolicyzm zrezygnuje z dogmatu i kultu maryjnego. Ujrzano Kościół, jak wyciąga rękę do pojednania, ale nie zatrzymuje się, tym bardziej nie cofa – z wyciągniętą dłonią postępuje naprzód. Wszyscy, którzy szczerze pragnęli zjednoczenia, musieli się przekonać, że kto pragnie pójść razem z Kościołem katolickim, musi przyjąć jego mariologię i kult maryjny.

ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Nie mogłem nigdzie znaleźć artykułu o Matce Bożej protestanckiego pastora Teofila Grina. Natknąłem się wreszcie na jego adres. Napisałem do Szwajcarii, ażeby był łaskaw przysłać mi swój artykuł. Wkrótce otrzymałem odpowiedź datowaną na 15 marca 1962 roku. Okazało się, że pastor Grin jest naczelnym redaktorem pisma „Le Monde Religieux”, o które mi chodziło, ale ma tylko jeden egzemplarz archiwalny potrzebnego mi numeru i obawia się wysłać go za żelazną kurtynę. Następnie napisał (w języku niemieckim): „Broszurka ta ma 110 stron. Pośród różnych artykułów znajduje się także mój. Ale teraz już bym tego nie napisał: Od dwóch lat krocę ku katolicyzmowi! I to właśnie z powodu pobożności maryjnej!”.

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

„SPÓR O MATKĘ”. DOKTORAT SPRZED PÓŁ WIECZA. PRZYCZYNEK DO DZIEJÓW WYDZIAŁU TEOLOGII KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU JANA PAWŁA II

Niedawno wpadł mi w ręce maszynopis, o którym nie pamiętałem, a który mnie wielce zadziwił: swoisty reportaż z mojej obrony pracy doktorskiej, podpisany przez o. Maksymiliana Pado OFMConv¹. Data powstania tekstu: styczeń 1965, a więc dobrze sprzed półwiecza. Mniej więcej równoległe z tym odkryciem znalazłem tekst własnego przemówienia z okazji zorganizowanej przez Wydział Teologii KUL odnowy tamtego doktoratu ze stycznia 1965 roku. Nigdy tego przemówienia nie wygłosiłem, jako że nie było przewidziane to w programie, a zatem nie miałem okazji. Uroczystości złotego jubileuszu Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II zachęcają do upublicznienia obu tekstów. Niechaj także one śpiewają na cześć stuletniego, a więc Złotego Jubilata. Najpierw zabiera głos reporter z obrony, Maksymilian Pado.

DOKTORAT O. CELESTYNA NAPIÓRKOWSKIEGO

Jest dzień 23 stycznia 1965 roku, godzina 10.25 rano. Największa sala wykładowa gmachu uniwersyteckiego wypełniona niemal po brzegi. Za długim stołem prezydyjnym zasiedli już profesorowie Wydziału Teologicznego KUL. Z boku z lewej strony, pomiędzy widownią a stołem prezydyjnym, przy niewielkim stoliku stoi o. Celestyn. Na znak przewodniczącego Rady Wydziału Teologicznego KUL, księdza wicedziekana doc. dr. W. Poplatka, wszyscy wstają, by odmówić krótką modlitwę do Ducha Świętego. Następnie przewodniczący w krótkich sło-

¹ O. Maksymilian Władysław Pado OFMConv (ur. 1936) – kapłan od 1961 r., studia na WT KUL w latach 1961–1964. Praca magisterska: *Nauka ks. Szymona Makowskiego „O łasce”*. Pracował w kilku placówkach zakonu w Polsce oraz w Stanach Zjednoczonych (1973, 1978–1980), w Kanadzie (1973–1977), we Włoszech (Asyż 1977–1978) oraz kilku klasztorach w Polsce. Zmarł w Łodzi-Łagiewnikach 24 stycznia 1993 r.

wach zagajenia wita zebranych profesorów i słuchaczy, przedstawia doktoranta zebranym na sali, odczytuje tytuł napisanej przez niego pracy doktorskiej i prosi go o przedstawienie wyników, do jakich doszedł w swej pracy (wyznacza mu na to 25 minut).

„Tytuł mojej pracy brzmi: *Poglądy mariologiczne współczesnych europejskich teologów protestanckich rozpatrywane w aspekcie ekumenicznym (1950–1960)*² – tak zaczyna spokojnym, wyraźnym głosem o. Celestyn. Wszyscy słuchają z zainteresowaniem. A on mówi o aktualności tego tematu, o braku opracowania tego rodzaju problemu w dotychczasowej literaturze teologicznej. Uzasadnia, dlaczego obrał sobie taki, a nie inny zakres pracy, przedstawia i uzasadnia jej podział, mówi o trudnościach, jakie mu towarzyszyły w czasie pisania, wspomina też o życzliwości braci protestantów w dostarczaniu źródeł, a wreszcie podsumowuje wyniki, do jakich doszedł w swej pracy, i wskazuje możliwości dalszych badań naukowych w tej dziedzinie.

Po exposé doktoranta głos zabierają recenzenci. Pierwszym jest ks. doc. dr J. Stępień z Akademii Teologii Katolickiej, który na samym początku swej recenzji podkreśla aktualność obranego przez doktoranta tematu. Poza tym wyraża swą radość, że opracowania takiego tematu podjął się franciszkanin, przedstawiciel zakonu o bogatej tradycji, jeżeli chodzi o doktrynę mariologiczną i szerzenie kultu Matki Bożej. Ks. prof. Stępień wyraźnie zaznacza, że o. Celestyn ustrzegł się w swej pracy tych wszystkich niewłaściwości, jakimi – jego zdaniem – grzeszą niekiedy franciszkanie w słowie mówionym i pisanym na temat Matki Bożej. Praca o. Celestyna z tego właśnie powodu była dla niego bardzo miłym zaskoczeniem. Po tym stwierdzeniu rozpoczęły się superlatywy na temat recenzowanej pracy. A było ich stosunkowo dużo. Często powtarzały się takie przymiotniki jak np.: „obiektywna”, „logiczna”, „jasna”, „rzetelna” – z przysłówkami „bardzo”. Wobec takiej przygrywki pierwszego recenzenta na tyłach sali zaczęli szeptać: „Ciekawe, co będzie doktorant zbijał i przed czym się bronił; chyba przed tymi pochwałami”. Jednak pod koniec swej recenzji ks. prof. Stępień przedstawił swoje zastrzeżenia. Zapożyczając terminologię z teologii moralnej, nazwał je niedoskonałościami, a tylko jedno – grzechem lekkim, ale niedobrowolnym. Wypowiedź swoją ks. prof. Stępień zakończył stwierdzeniem, że autor dał więcej, niż można było się spodziewać, i że praca kwalifikuje się do tego, ażeby na jej podstawie nadać jej autorowi tytuł doktora.

Drugim recenzentem był ks. doc. dr Wincenty Granat. W jego recenzji wyraźnie odróżniały się trzy zasadnicze części, a mianowicie: (1) część referująca

² W publikacji rozprawa otrzymała inny tytuł: *Spór o Matkę. Mariologia jako problem ekumeniczny*, Lublin 1988 (seria Teologia w Dialogu, 3); wyd. II uzupełnione, Lublin 2011 (Teologia w Dialogu, 12).

zawartość pracy; (2) część ogólna oraz (3) ocena szczegółowa. W części referującej ks. Granat przedstawił układ pracy, jej rozpiętość oraz treść poszczególnych rozdziałów. W ocenie ogólnej stwierdził, że rozdziały referujące poglądy mariologiczne protestantów, ich układ są zasadniczo bez zarzutów, poza tym, że autor jest „odrobinę rozgadany”. Mówiąc o czwartym rozdziale pracy – oceniającym poglądy mariologiczne protestantów, konfrontującym ich poglądy z oficjalną nauką Kościoła i wskazującym na możliwości ekumeniczne w tym względzie – ks. Granat stwierdził, że autor pokazał swój ostry „ząbek” naukowca, że zna dobrze teologię i jest dojrzały naukowo. Kończąc ogólną ocenę, ks. Granat oświadczył, że praca ma wartość nieprzeciętną.

W ocenie szczegółowej ks. Granat przedstawił wszystkie zarzuty odnośnie już nie do całości pracy, ale do jej szczegółów. Oto większość z nich: sztuczność drugiej daty zawartej w tytule pracy, 1960 (zdaniem ks. Granata powinno być: 1964); wstęp rozpoczyna się nie od tła, ale bezpośrednio od wyjaśnienia pojęć; rekapitulacja treści rozdziałów na końcu każdego z nich – zdaniem ks. Granata – jest niepotrzebnym powtarzaniem się; Sobór Efeski nie sformułował dogmatu o Bożym Macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny, ale przyjął II list Cyryla Aleksandryjskiego do Nestoriusza; wątpliwości co do właściwego umieszczenia niektórych pozycji bibliograficznych w danym dziale przytoczonej literatury; niekiedy przydługie cytaty.

Na końcu swej recenzji ks. Granat jeszcze raz podkreślił wysoką wartość pracy, mimo wskazanych drobnych usterek, i wyraźnie stwierdził, że stanowi ona wystarczającą podstawę do nadania jej autorowi naukowego stopnia doktora teologii.

Po odczytaniu obu recenzji udzielono ponownie głosu o. Celestynowi, aby odpowiedział na stawiane mu zarzuty. Jak to już z relacji o pierwszej recenzji można się było spodziewać, obrona przed „jednym grzechem powszednim i niedoskonałościami” poszła bardzo łatwo, ograniczyła się bowiem do stwierdzenia, że – w razie zaistnienia możliwości wydania tej pracy – wskazane przez pierwszego recenzenta usterki autor postara się usunąć. Nieco dłużej trzeba było zatrzymać się nad zarzutami drugiego recenzenta. Niemniej jednak obrońca okazał się dobrym strategiem i nie zbijał zarzutów w kolejności takiej, w jakiej one były stawiane, ale uporządkował je sobie według swojego planu. Od samego początku można było zauważyć przewagę obrońcy. Wyrazem tego były kilkakrotne odruchy publiki, przejawiające się w radosnym głośnym śmiechu i gromkich oklaskach. Najwięcej szamotania się było w walce przeciwko zarzutowi, jakoby w pracy był tekst wyraźnie mówiący, iż Sobór Efeski sformułował dogmat o Bożym Macierzyństwie Najświętszej Maryi Panny. Obrońca początkowo (a – jak się potem okazało – zupełnie nieświadomie) upierał się, że w ogóle takiego wyrażenia w pracy nie użył, ale gdy recenzent przytoczył mu cytat, z całą szlachetnością przyznał mu rację.

Ciekawa również była obrona przed zarzutem, że „autor jest odrobinę rozgadany”. Na ten zarzut recenzenta obrońca odpowiedział, że katolicy właśnie nie wysłuchują całkowicie tego, co bracia protestanci chcą nam powiedzieć, i dlatego nie rozumieją ich w pełni. Ale żeby dokładnie wszystko powiedzieć, trzeba być odrobinę rozgadany. Na końcu autor oświadczył, że i on w pewnym sensie przemawiał w imieniu braci protestantów i niejako prosi kompetentnych przedstawicieli doktryny katolickiej, aby go wysłuchali. Na to *dictum* burza oklasków wstrząsnęła salą i zwycięsko dla doktoranta zakończyła obronę. Następnie na prośbę przewodniczącego publika opuściła salę. W sali zostali tylko sami profesorowie, ażeby naradzić się o przesądzonym już wyniku obrony. Po niedługiej chwili ponownie zaproszono o. Celestyna i innych na salę, ażeby ustami przewodniczącego oznajmić przede wszystkim doktorantowi i wszystkim zebrany, że Rada Wydziału uznała, iż wynik obrony pracy zakończył się szczęśliwie dla niego. Po tym stwierdzeniu o. Celestyn wymienił uściski dłoni ze wszystkimi profesorami i innymi zebranymi oraz przyjmował gratulacje pomyślnie zdanego doktoratu.

O godzinie 12.00 na o. Celestyna czekała nowa porcja emocji. Była nią uroczysta promocja doktorska. Duża aula uniwersytecka zaczyna zapełniać się zainteresowanymi. Na oświetlonej scenie widnieje długi stół nakryty obrusem, na nim stojący krucyfiks, kwiaty i trzy czerwone tuby dyplomowe ze zwisającą pieczęcią uniwersytetu, tacki z pierścieniami i biretami doktorskimi oraz teksty przysięgi doktorskiej. Kilka minut po dwunastej w auli uniwersytetu rozlega się *Gaude Mater Polonia*, śpiewane podczas większych uroczystości uniwersyteckich. W bocznych drzwiach ukazuje się trzech woźnych ubranych w długie czarne togi zakończone pelerynami. Trzymają w rękach wysokie srebrzyste berła. Na jednym z nich widnieje krzyż, na pozostałych dwóch – podobizny serca z wrytymi na nich emblematami „IHS”. Za woźnymi idą trzej doktoranci, ubrani w czarne długie togi doktorskie i w wyraźnie odróżniające się peleryny. Za nimi w całej powadze kroczą: prorektor Uniwersytetu, prodziekan Wydziału Teologicznego i profesorowie-promotorzy. Ubrani są również w długie, ale purpurowe, aksamitne togi, peleryny i birety. Poza tym na szyjach prorektora, prodziekana i jednego z promotorów, ks. prof. dr. Krupy, widnieją błyszczące ozdobne łańcuchy, zakończone u dołu dużymi pierścieniami, zawierającymi wewnątrz godła państwowe. Wszyscy obecni na sali wstają. Oficjalne władze uniwersyteckie wychodzą na podium, by za stołem zająć przysługujące im miejsca. W głębi za nimi ustawia się jeden z woźnych trzymający berło z krzyżem, dwaj pozostali umiejscawiają się przed sceną, a pomiędzy nimi, nieco z lewej strony, ustawiają się doktoranci.

Cichnie śpiew chóru. Wszyscy zebrani siadają i z zainteresowaniem przyglądają się uroczystej ceremonii uniwersyteckiej „pasowania na naukowców” lub – jak niektórzy mówią – „zaślubin z nauką”. Najpierw promotor pracy poszczegól-

nych doktorantów w krótkich słowach zapoznawał zebranych z pracą, jej wartością naukową oraz osobą jej autora. Następnie poszczególne doktorant składał przysięgę, że naukę będzie traktował poważnie, że będzie dążył jedynie do odnalezienia prawdy, a nie do innych nieuczciwych celów, oczywiście zawsze zgodnie z oficjalną doktryną Kościoła. Na znak tej wierności Chrystusowi i Kościołowi każdy z doktorantów swymi palcami dotykał berła z emblematem krzyża. Na znak zaślubin z nauką założono każdemu z doktorantów pierścień, a jako zewnętrzny wyraz stopnia naukowego – na głowę doktorski biret. Po tej ceremonii poszczególni doktoranci po raz pierwszy na dokumencie przysięgi składali swój podpis, a cały trybunał profesorski wraz ze „świeżo upieczonymi” doktorantami opuścili aulę uniwersytecką.

O godzinie 15.00 rozpoczął się obiad doktorski. Pięknie się złożyło, gdyż wszyscy trzej nowo promowani doktorzy reprezentowali trzy gałęzie zakonu franciszkańskiego (bernardyn, reformat, konwentualny). Okoliczność tę wykorzystał w swym przemówieniu dziekan, ks. prof. A.L. Krupa, który wyraził życzenie, ażeby te uroczystości doktorskie, a nawet ten wspólny obiad przedstawicieli gałęzi franciszkańskich w Polsce, były zaczątkiem ekumenizmu franciszkańskiego, który dałby realną podstawę do założenia specjalnych międzyzakonnych studiów naukowych. Projekt ten otrzymał długą i głośną burzę oklasków.

Po przemówieniu ks. prof. Krupy zabrał głos ks. rektor dr M. Rechowicz. On także podkreślił wielką aktualność prac doktorskich, zwrócił uwagę na franciszkańskie piętno, jakim naznaczony jest KUL, następnie skierował apel do przełożonych franciszkanów w Polsce o pomoc w pomnażaniu liczby pracowników naukowych uniwersytetu. Na szczególną wzmiankę zasługuje zwrócenie się do ks. dziekana Krupy, żeby jeszcze nie umierał, gdyż będzie na uniwersytecie potrzebny. (Poszła bowiem gadka po uniwersytecie, że ks. dziekan Krupa wychował sobie odpowiedniego następcę, więc może umierać).

Następnie przemawiał jeden z trzech obecnych prowincjałów franciszkańskich, a po nim w imieniu „trojaczków franciszkańskich” zabrał głos o. Celestyn. Ten w krótkich słowach podziękował najpierw swojemu zakonowi za to, że ich odpowiednio wychował i przysposobił do studiów uniwersyteckich, a następnie wyraził wdzięczność uniwersytetowi za to, że ich odpowiednio przygotował do pracy naukowej, tj. do szukania i szerzenia prawdy.

Na koniec trzeba zaznaczyć, że cała zastawa stołowa, poszczególne potrawy, napoje, a szczególnie obsługa spisała się „na piątkę”, a więc tak samo jak o. Celestyn zdał egzamin doktorski oraz jak napisał i obronił swą dyplomową pracę.

o. Maksymilian Pado

(Prawdopodobnie opubl. w „Echu Niepokalanowa” 1965 – styczeń? luty?)

ODNOWIENIE DOKTORATU SPRZED PÓŁWIECZA

GRATIAS!

Dzięki Ci, mój Uniwersytecie, moja Alma Mater.

Sprawdziłem w leksykonie Jougana, co właściwie znaczy „Alma”. Leksykon wyjaśnia: „życiodajna, urodzajna, żywiąca, szczodrobliva, hojna, łaskawa, dobrotliwa, życzliwa”.

Dzięki Ci więc Katolicki Uniwersytecie Lubelski, który byłeś i pozostajesz dla mnie jako Matka życiodajna, urodzajna, żywiąca, szczodrobliva, hojna, łaskawa, dobrotliwa, życzliwa: Tobie, Alma Mater, otwieram dziś moje wdzięczne serce.

Mówię „moja Alma Mater”, mając na myśli senaty, rady wydziału, rektorów, dziekanów, dyrektorów, profesorów, a także – może nawet na pierwszym miejscu rzesze – Was, moich wspaniałych studentów z lat 1965–2004. A były Was tłumy. Zwłaszcza na pierwszym roku. Bez Was, pierwszaków, nie narodziłby się podręcznik *Jak uprawiać teologię* (trzy wydania polskie, przekłady na języki obce). To Wy napisaliście, a ja wydałem osiem tomów Waszych świadectw o spotkaniach młodych z Chrystusem. Część Waszych świadectw czytają na Wschodzie w języku rosyjskim.

Niech wolno mi będzie wdzięczną pamięcią ogarnąć także tych, którzy odeszli.

Człowieka tworzą relacje. Nie tylko one, ale także i zdecydowanie one – relacje. Piękne, wielkie, miłe i wonne słowa, które tu padły, za które dziękuję, aczkolwiek wszyscy wiemy, że przy takich okazjach słowa wielkie bywają za wielkie, co przyjmuje się z przymrużeniem oka ze względu na kontekst, w którym padają. Odnoszę więc te wielkie słowa do wspaniałych ludzi, którzy mnie tworzyli przez relacje ze mną. Wielbię za nich Pana, który prowadzi nasze ścieżki i organizuje spotkania człowieka z człowiekiem. Niech wolno mi będzie wymienić niektórych, skoro na wszystkich brat zegar nie pozwala.

Najpierw moi mistrzowie na Wydziale Teologii: o. prof. Andrzej Ludwik Krupa, ks. Wincenty Granat, o. Bogusław Waczyński.

Wdzięczne słowo o każdym.

Najpierw o ostatnim.

O. Bogusław Waczyński

Jezuita z długą brodą. Otwierał przed nami świat ekumenizmu. Egzaminy licencjackie zdawaliśmy przed komisją, która przysłuchiwała się odpowiedziom ze wszystkich przedmiotów. Kiedy przyszła na mnie kolej, kiedy odpowiedziałem u o. Krupy z dogmatyki i ks. Olejnika z moralnej, komisja była tak bardzo zmęczona, że opuściła salę, by odsapnąć. Pozostał sam o. Bogusław Waczyński, który

zadał mi pytanie o funkcję św. Piotra i prymat. Zadał pytanie i natychmiast zasnął. Był cukrzykiem. Kiedy skończyłem swoją opowieść o Piotrze i zapadła cisza, profesor przebudził się. Po chwili wahania postawił mi czwórkę.

I tak szczęśliwie zdałem licencjat.

Słowo o moim promotorze, o. Krupie

Po licencjacie w 1961 roku obaj z promotorem stanęliśmy przed pytaniem o temat rozprawy doktorskiej.

Pewnego wczesnego popołudnia po obiedzie wychodziłem z konwiktu przy ul. Nowotki 7 (dzisiaj: Radziszewskiego 7) na przechadzkę w trawy i zboża porastające dzisiejszy LSM. Znajdowałem się na podwórku między starym i nowym konwiktem, kiedy przechodził o. prof. Krupa. Z daleka krzyknął: – Ojciec! Mam temat pracy doktorskiej: *Mariologia – ekumenizm*.

Mariologia – ekumenizm! Zaskoczenie. Znałem się trochę na mariologii o. Kolbego, św. Alfonsa Liguoriego i św. Ludwika de Montforta, także na Roschinim i trochę na mariologii polskiej, ale „Mariologia a ekumenizm”? Tam wtedy znaczyło to dla mnie lot w kosmos, przynajmniej na Księżyc. Z perspektywy półwiecza widzę, że tamte dwa słowa rzucone mi w przejściu przez promotora odmieniły moje życie, ukierunkowały badania, zdecydowały o sposobie inwestowania życia w teologię... rozstrzygnęły o drogach wielu moich późniejszych studentów. Pani dr Monika Waluś koronnym świadkiem. Ja nie wybierałem ekumenizmu. To ekumenizm mnie wybrał. Łaska ekumenizmu spadła na mnie i zagarnęła nieodwołalnie w jasyr. Ja nie wybierałem. Czy wybrał promotor? Mój promotor nie był przecież ekumenistą. Kto zatem wybierał?

W najpiękniejszej wiosce świata, czyli w Małych Mroczkach nad Gawroncem, mówiło się: „Niezbadane są wyroki Boże!”.

Słowo o ks. Granacie

Na pierwszym piętrze w jednej małej salce był zakład teologii dogmatycznej, moralnej i fundamentalnej. Było tam wiele książek z tych dziedzin. Pewnego razu ks. Granat poprosił: – Niech ksiądz Celestyn (tak właśnie mówił do mnie: „ksiądz Celestyn”, jako że posłuszny słowom Chrystusa nie nazywał mnie ojcem), niech ksiądz Celestyn przyniesie mi z zakładu *Bekennnisschriften*.

Nie wiedziałem, co to jest. Poszedłem jednak i znalazłem. Zanim zadzwigałem profesorowi, zajrzałem. To podstawowe pisma młodego luteranizmu XVI wieku. Po łacinie i staroniemiecku, tzw. pisma symboliczne luteranizmu...

Kiedy po doktoracie stanąłem przed wyborem tematu rozprawy habilitacyjnej, moja myśl powróciła do tamtych *Bekennnisschriften*. Ich studium zrodziło rozprawę *Solus Christus* (miała już trzy wydania). Zaowocowało też opinią, że

Napiórkowski zna się na teologii reformacji... I tak znalazłem się pośród nauczających na Sekcji Teologii Porównawczej i Ekumenicznej, później w Instytucie Ekumenicznym, również w gronie recenzentów przy promocjach teologów ewangelickich na ChAT, w strukturach ekumenizmu polskiego, a także – na podstawie decyzji Watykanu – w teologicznym dialogu katolicko- luterzańskim na forum światowym.

A zaczęło się od: „Księżę Celestynie! Niech mi ksiądz Celestyn przyniesie z zakładu *Bekennnisschriften*”.

Czy, drogi Sługo Boży, księżę Granacie, przeczuwałeś, do czego doprowadzi Twoja maleńka prośba o miniprzysługę? Przypadek to?

Bracie Bogusławie, Bracie Andrzeju Ludwiku, Bracie Wincenty! Nie przestaję podziwiać i sławić prowadzącą rękę Pana dziejów, który zaingerował przez Was w moje życie. Sławcie dzisiaj ze mną Pana!

Wspomnę moich wspaniałych kolegów, którzy odeszli: ks. Franciszek Blachnicki, ks. Rudolf Zielasko, ks. Romuald Łukaszyk, ks. Seweryn Rosik, ks. Wojciech Danielski.

Byliście światłami na mojej ścieżce.

Jakżeż nie wspomnieć jeszcze przyjaciół mądrości, czyli filozofów: ks. doc. Stanisław Kamiński, prof. Stefan Swieżawski, o. Albert Krąpiec, ks. prof. Marian Kurdziałek.

Nie byłoby mojej książki *Jak uprawiać teologię*, gdyby nie przygarnęli mnie pod swoje skrzydła, zwłaszcza ks. doc. Kamiński.

Z historii: prof. Jerzy Kłoczowski, prof. Litak, Miller, Drob, a z żyjących: Gapski, Olczak, Skarbek, Sobieraj, Niewiński.

Rzecz podniebnie zdumiewająca: prof. Kłoczowski z własnej inicjatywy załatwił mi u rządu francuskiego Aliance Française. Ja go o to w ogóle nie prosiłem. Dla mnie, któremu dwadzieścia jeden razy czerwone władze odmawiały paszportu, był to nie do pojęcia uśmiech nieba. Dzięki, Profesorze!

Jeszcze coś: Ze mną, historycznym profanem, prof. Kłoczowski zgodził się współorganizować sześć międzynarodowych sympozjów nt. *Zakony franciszkańskie w Polsce*. Udało się opublikować pięć wspaniałych woluminów. W ogóle tego nie pojmuję. Dzięki Ci, Alma Mater! Dzięki, Profesorze!

Na dzisiejsze moje święto pracowali także młodzi, których dał mi Pan. Ich wysokie loty, sokole i orle skrzydła niosły także mnie... Wszyscy zasłużyli na wymienienie. Okrutny brat zegar godzi się na wymienienie tylko nielicznych: Piotr Anzulewicz, franciszkanin, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury w Rzymie; Maurycy Sulej, także franciszkanin, prof. teologii w Ekwadorze; ks. Piotr Jaskóła, mój pierwszy doktor, były dziekan WT

w Opolu; ks. Wojciech Życiński SDB, mój pierwszy asystent w Katedrze Mariologii, później pierwsza gwiazda mariologii świecąca w Krakowie; o. Zdzisław Kijas, mój zakonny współbrat, następca Życińskiego w Katedrze Mariologii, później prof. PAT i Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury w Rzymie, wicepostulator sprawy beatyfikacji Jana Pawła II i pracownik Kongregacji do Spraw Świętych; Józef Majewski, prof. na Uniwersytecie w Gdańsku; Grzegorz Bartosik OFMConv, kierownik Katedry Mariologii na UKSW w Warszawie; Janusz Kumala MIC, ojciec wspaniałego kwartalnika mariologicznego „Salvatoris Mater”; Danuta Mastalska, redaktorka tegoż kwartalnika; Anna Kulczycka-Faszczowa, redaktorka moich serii wydawniczych i książek, a także biuletynu „Teologia w Polsce”; Zbyszek Danielewicz, wielki zafascynowany eschatolog, z habilitacją, dziekan Szkoły Morskiej w Koszalinie; Monika Pająk-Waluś, gospodyni domowa, nienasycona badaczka pneumatologii reformacji i maryjności założycielek polskich zgromadzeń zakonnych; Sławek Pawłowski SAC – od hierarchii prawd i motor polskiego ekumenizmu; Jagoda Rowicka ze Zgromadzenia Sług Jezusa, przekonuje Matkę Kościół do wprowadzenia święta Chrystusa Sługi; Danuta Krakewicjute, napelniająca Wilno teologią naszej szkoły; Waża Wardidze, rektor Uniwersytetu w Gruzji; Jana Moricova, prorektor Katolickiego Uniwersytetu w Ružomberku na Słowacji; Anton Adam CM, profesor teologii w Bratysławie (rozślawia ks. Granata i KUL); Mikołaj Dubinin, Rosjanin, wykładowca WSD w Petersburgu i współorganizator naszych forów teologów Europy Środkowo-Wschodniej w Petersburgu i Moskwie; Emilio Cardenas, Hiszpan, ze Zgromadzenia Marianistów ks. Chaminade, zakorzenia zgromadzenie w Polsce.

A ks. Kazimierz Pek? Panie Jezu! Powiedziałeś, że nie jest uczeń ponad mistrza. Gdybyś wziął wówczas pod uwagę moich uczniów, m.in. Kazia Peka, Andrzeja Czaję, Janusza Kumalę, Józka Majewskiego, Wacława Siwaka, Wojtka Życińskiego, Marka Gilskiego, Grzegorza Bartosika, Anię Kulczycką, Zbyszka Danielewicza, najprawdopodobniej nie powiedziałbyś tak radykalnie, że uczeń nie jest ponad mistrza. Uwzględniłbyś jakoś moje doświadczenia z mojej Alma Mater.

Jeden Pan Bóg wie, kto od kogo więcej korzysta: studenci od profesora czy profesor od studentów. Wiem jedno: mnie studenci jak młode orły nieśli na swoich skrzydłach i mnie uskrzydłali, i że wielu mnie przerosło. Usiłuję odwdziżyć się im, publikując fragmenty ich prac.

Dzięki Wam, moje kochane młode orły!

DWIE PROŚBY

Skoro dzisiaj moja Alma Mater jest mi wyjątkowo łaskawa, składam przed nią dwie pokorne prośby.

PROŚBA PIERWSZA

Od co najmniej dziesięciu lat usiłuję pracować nad przeorientowaniem naszej teologii. Zbuntowałem się przeciwko za daleko posuniętemu uzależnieniu naszej teologii od teologii Zachodu, zwłaszcza Niemiec i Włoch. Próbuję działać na rzecz teologii bardziej naszej, polskiej, słowiańskiej, środkowoeuropejskiej, z akcentem na ocalanie historycznej pamięci o heroicznym czasie walki o wiarę, sumienie, godność człowieka, Kościół...

Udało się zorganizować pięć takich forów teologii środkowowschodniej: dwa w Lublinie, trzecie w Odessie i Jałcie, czwarte w Łucku na Ukrainie, piąte w Petersburgu. Będę wierny tej idei do końca życia... Proszę Cię, moja droga Alma Mater, nie dopuść, by ta idea umarła wraz ze mną. Proszę o to szczególnie ks. Kazimierza Peka, prof. Janę Moricową z Katolickiego Uniwersytetu w Rużomberku na Słowacji, ks. prof. Antona Adama z Bratysławy, ks. Waleriana Bugela z Czech i ks. Antoniego Nadbrzeźnego, ponadto Saszę Dobroyera z Odessy, mojego współbrata i ucznia, Mikołaja Dubinina z Moskwy, naszego wkrótce doktora Cyryla Vojsela z Władywostoku – podtrzymujcie i rozniecajcie ten ogień. On nie może zagasnąć.

Dzięki Fundacji Jana Pawła II i jej stypendiom mamy wielu współpracowników na południu i na wschodzie Europy. Ich znajomość języka polskiego ułatwia współpracę. Znamy się i przyjaźnimy. Wystarczy trochę inicjatywy i determinacji z naszej strony, by rosła nowa, bardziej nasza, słowiańska teologia. Trzeba ocalać historyczną pamięć o naszych doświadczeniach czerwonej nocy wyniszczającego ateizmu, ale trzeba też odbudowywać chrześcijańską wizję człowieka oraz właściwą koncepcję kultury. Rozległe obszary postsowieckie – to wielkie pogorzelsko nie tylko kultury chrześcijańskiej, ale także pogorzelsko zdrowego rozsądku, zdrowej filozofii, zdrowej teologii, zdrowej historii, zdrowej ekonomii itd. KUL wykształcił setki studentów z Ukrainy, Białorusi, Rosji, Słowacji, Czech, Litwy... Język polski stał się w mocnym sensie tego słowa łaciną czy angielskim, co ułatwia nam współpracę i współtworzenie bez językowych problemów. To wielki i piękny *kairos*, wielki atut, błogosławiony czas dla inicjatyw KUL o charakterze lidera w organizowaniu współpracy. Nigdy KUL nie miał takiej historycznej szansy. Olbrzymia szansa dla KUL, dla współpracy na polu nie tylko teologii (myślę o FTEŚW), ale także filozofii, ekonomii, historii. Raczej niepowtarzalna sytuacja

i – nie lękam się tego wielkiego słowa – misja KUL. Ta idea zasługuje na priorytet także w przyszłościowych programach tej uczelni.

Przy okazji informacja: w listopadzie 2011 roku VI Forum Teologów Europy Środkowo-Wschodniej odbędzie się w Moskwie nt. kultury (możliwość zgłoszenia uczestnictwa z referatami – do mnie), kolejne na Słowacji i w Bułgarii. Wszędzie mamy „swoich ludzi” (uczniowie, absolwenci KUL). Nie zaprzepaścimy tej dziejowej szansy oraz misji.

PROŚBA DRUGA

Teologowie potrzebują współpracy interdyscyplinarnej. Bibliści pracują ze sobą, dogmatycy ze sobą itd... Można długo o tym mówić, wskazując na negatywne konsekwencje braku współpracy oraz izolacjonizmu poszczególnych dyscyplin teologicznych. W naszym KUL-owskim środowisku zapaliła się idea teologicznego pisma interdyscyplinarnego (ks. prof. Antoni Paciorek). Inicjatywa napotyka poważne trudności. Klękam przed moją Alma Mater, by odważnie i stanowczo poparła tę inicjatywę, której bardzo potrzebuje zdrowie teologii. Stałoby się coś strasznego, gdyby uśmiercono inicjatywę ks. Paciorka.

KUL-u, moja droga Alma Mater! Odchodząc, zaklinam Cię, popieraj ideę współpracy interdyscyplinarnej teologów.

KŁOPOT ZE ŚWIĘTYM FRANCISZKIEM

Kiedy doszły do mnie pierwsze informacje o przygotowywanej akcji „Odnowienie doktoratu” – zadrżałem. Wiadomo przecież, że nie obejdzie się bez wielkiego okadzania delikwenta. Pewne też, że nie da się tego okadzania ukryć przed Świętym Franciszkiem. Poszedłem więc do niego na konsultację.

– Cóż to ja słyszę o Tobie? – zapytał wyraźnie Święty Franciszek. – Nasza siostra Pokora zgłosiła mi wielki niepokój.

Powiedziałem szczerze Świętemu Franciszkowi:

– Bracie Franciszku, naprawdę nie zawiniłem To naprawdę nie mój grzech. Nie moja wina. Nie mój pomysł. Wszystkiemu winien Pek. To on wciągnął w to Bogu ducha winnego ks. bpa Andrzeja Czaję, a potem wciągnęli Bogu ducha winnych dziekana i Radę Wydziału, a razem namówili Bogu ducha winnego rektora i Senat... Trudno teraz to odkręcić...

Tak szczerze i uczciwie sprawę przedstawiłem Świętemu Franciszkowi i zakończyłem:

– Już się stało, co się stało... Dlatego, Święty Franciszku, może jednak przy-
mruż oko.

Święty Franciszek odpowiedział:

– Trudno. Skoro tak daleko sprawy zaszły, przymrużę oko. Jeszcze raz przymrużę oko, ale uważaj, byś nie zacządział od dymów kadzielných. I postaraj się, by z tego nieszczęścia wyrosło jednak możliwie najwięcej dobra.

– Postaram się, Święty Franciszku! Zatem jeszcze raz przymruż oko.

Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv

Halina Irena Szumił*
KUL, Lublin

ZATROSKANY O LOS OJCZYZNY.
SŁUGA BOŻY KS. WINCENTY GRANAT, REKTOR
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

W stulecie odzyskania niepodległości

WSTĘP

Wybitny teolog, pisarz, pedagog, ks. Wincenty Granat, Sługa Boży, nazwany przez uczniów *doctor humanus*, był profesorem i dziewiątym rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Od jego śmierci minęło blisko czterdzieści lat, jednak we wspomnieniach osób, które zetknęły się z nim i które zawdzięczały mu wiele, nie czuje się upływu tego czasu. Pamięć o nim jest ciągle żywa.

Niniejsze opracowanie zawiera: rys biograficzny ks. Wincentego Granata, omówienie jego działalności społeczno-religijnej, trzeźwościowej, nauczycielskiej na kompletach tajnego nauczania, aktywnego udziału w opozycji w okresie okupacji niemieckiej, działalności dydaktycznej na KUL oraz działalności o charakterze administracyjnym na stanowisku rektora katolickiej uczelni. Następnie po krótkim omówieniu sylwetki kandydata do chwały ołtarzy został przedstawiony przebieg procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego na etapie diecezji sandomierskiej.

RYS BIOGRAFICZNY

Wincenty Granat urodził się 1 kwietnia 1900 roku w Ćmielowie koło Ostrowca Świętokrzyskiego. W jego rodzinie panował duch religijny i patriotyczny

* Halina Irena Szumił – dr filozofii, emerytowany pracownik naukowy KUL. Autorka wielu publikacji i artykułów naukowych i popularnonaukowych dotyczących m.in. bł. Honorata Koźmińskiego, Sługi Bożego ks. Wincentego Granata, redaktorka wielu książek zbiorowych (zob. J. Kleczaj, C. Purta, Z książką w rękę. Halina Irena Szumił – pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, Lublin 2018); e-mail: szhalina8@wp.pl; ORCID 0000-0001-8370-502X.7.

o długich tradycjach. Rodzice przekazywali swym dzieciom zasady życia chrześcijańskiego i pragnienie wolności dla ojczyzny.

Życie Sługi Bożego przebiegało w kilku okresach historycznych, zróżnicowanych tak pod względem społecznym, jak i politycznym. Dzieciństwo Wincentego do 1914 roku przypadało na lata niewoli narodowej w zaborze rosyjskim. Młodość i czas zdobywania wykształcenia (nauka w gimnazjum w l. 1914–1918) oraz formacji kapłańskiej (seminarium duchowne w Sandomierzu w l. 1918–1923; studia na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w l. 1923–1928)¹ – to czas I wojny światowej i pierwsze dziesięciolecie II Rzeczypospolitej. W następnych latach okresu międzywojennego (1928–1933) pracował jako prefekt w szkołach², jako duszpasterz³, a także prowadził ożywioną działalność kaznodziejską⁴ oraz charytatywną na terenie Radomia.

Na lata 1933–1939 i II wojnę światową, a także na okres po jej zakończeniu, aż do 1958 roku, przypada jego praca dydaktyczna i naukowa w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu oraz posługa duszpasterska.

W 1933 roku został profesorem Seminarium Duchownego w Sandomierzu, gdzie wykładał logikę, teorię poznania, kosmologię, psychologię, ontologię, teodyceę, teologię dogmatyczną oraz okresowo teologię ascetyczną. Pracę tę kontynuował do 1958 roku⁵.

Następny okres życia ks. Wincentego Granata, od 1952 r., wypełnia praca profesorska⁶, w latach 1956–1965 dyrektora konwiktu księży studentów⁷, a w latach 1965–1970 rektora KUL⁸. Każdy z tych okresów stwarzał dla narodu i Kościoła katolickiego nie tylko odmienne uwarunkowania, ale i odmienne doświadczenia.

¹ Świecenia kapłańskie przyjął, po I roku studiów, 24 VIII 1924 r. w katedrze sandomierskiej.

² Szerzej zob. H.I. Szumił, *Deo et Ecclesiae. Życie i działalność ks. Wincentego Granata*, Opole 1993, s. 57–63.

³ Tamże, s. 115–167.

⁴ M.in. z okazji pierwszej rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę 11 XI 1929 r. wygłosił kazanie w Radomiu. Zachował się rękopis, w którym został zamieszczony plan tego kazania. Pisał tam: „Kilka myśli na rocznicę uzyskania niepodległości. – Obrazowe przedstawienie. – Rządy w rodzinie, w szkole, w mieście, w państwie. – Najwyższym rządcą – gospodarzem Bóg. – Bóg rządzi – ludzka wola opiera się Bogu. – Bóg sprawił, że Polska powstała do życia. – Wdzięczność – na tle opowiadania o dziesięciu trędowatych. – Prośba o błogosławieństwo Ojczyźnie” (Archiwum Biura Postulacji w Sandomierzu, Tomik/Brulion 2, s. 230–231). Zob. także H.I. Szumił, *Ksiądz Wincenty Granat – kaznodzieja w latach 1928–1979. Wstęp do badań nad dorobkiem*, w: *Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, kom. red. Cz. Bartnik i in., Lublin 1985, s. 429–439.

⁵ Zob. szerzej H.I. Szumił, *Deo et Ecclesiae...*, s. 63–76.

⁶ Tamże, s. 82–100; H.I. Szumił, *Profesor i Mistrz. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Lublin 2017, s. 51–68.

⁷ H.I. Szumił, *Deo et Ecclesiae...*, s. 195–203.

⁸ Tamże, s. 205–226.

Po dwóch latach drugiej kadencji na stanowisku rektora ks. Wincenty Granat 27 kwietnia 1970 roku na posiedzeniu Senatu Akademickiego KUL zrzekł się tej funkcji od dnia 31 sierpnia 1970 roku. Senat zrzeczenie to przyjął 15 maja 1970 roku.

Z końcem sierpnia 1970 roku ks. Granat opuścił Lublin, przenosząc się do Opolu Lubelskiego, gdzie kontynuował działalność pisarską i duszpasterską. Dnia 30 sierpnia 1977 roku wrócił do Sandomierza. Zmarł w opinii świętości 11 grudnia 1979 roku w Sandomierzu, pochowany został w grobowcu kapituły sandomierskiej na grzebalnym cmentarzu katedralnym przy ul. Mickiewicza.

Życie i praca ks. Wincentego Granata w latach powojennych (1945–1979) to okres bardzo trudny dla Kościoła i instytucji z nim związanych⁹.

W tej części artykułu przejdę do przedstawienia szeroko zakrojonej działalności Sługi Bożego świadczącej o jego miłości ojczyzny¹⁰, co w imię najwyższych ideałów przejawiało się w czynach podejmowanych dla jej dobra i pomyślności. O miłości do ojczyzny świadczy nie tylko męstwo w czasie wojny, ale również wykorzystanie talentów otrzymanych od Boga dla dobra narodu czy państwa, a także każdego człowieka.

DZIAŁALNOŚĆ SPOŁECZNO-RELIGIJNA¹¹

Praca dydaktyczno-wychowawcza, naukowa i organizacyjna oraz posługa duszpasterska stanowiły zasadniczy trzon zajęć ks. W. Granata. Oprócz nich spełniał on wiele innych funkcji i obowiązków.

⁹ Szerzej zob. H.I. Szumił, *Sługa Boży ks. Wincenty Granat w dokumentach Instytutu Pamięci Narodowej*, w: *Być jak pochodnia... „Humanitas” sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Materiały z sesji, Sandomierz, 10 XII 2011 roku*, red. Z. Janiec, Sandomierz 2012, s. 63–78.

¹⁰ Oto jak ks. rektor określił ojczyznę w swym przemówieniu podczas uroczystości 50-lecia KUL: „Konsekwencją służby Bogu jest służba Ojczyźnie; jest ona rzeczywistością tak dla nas bliską, wywołuje tyle głębokich uczuć przywiązania i miłości. Pracujemy dla Ojczyzny, a wielu za nią oddało życie, a jednak tak trudno nam ściśle określić, co to jest ojczyzna. Wiemy jednak, że jest ona wspólnotą duchową tych pokoleń, które ją kształtowały i tych, co obecnie ją tworzą, jest wspólnotą wszystkich myśli i pragnień skierowanych ku jej dobru, jest wspólnotą losów w dobrym i złym oraz sumą tych prac, jakie się złożyły i ciągle składają w codziennym trudzie Polaków, tych z roli i tych z fabryk, z biur, szkół i kościołów. Ojczyzna dla nas jest jakąś odrębnością od innych krajów, jest dla nas czymś najbliższym, godnym kochania i pracy. I tej Ojczyźnie, temu naszemu dobru pragniemy jako uczelnia służyć przez prace naukowe i dydaktyczne” (W. Granat, *Deo et Patriae. Głos Rektora KUL*, red. H.I. Szumił, Lublin 2014, s. 194).

¹¹ H.I. Szumił, *Deo et Ecclesiae...*, s. 169–178; P.Z. Trzebińska, *Wspominam go z wdzięcznością...*, w: *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – Świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2012, s. 58–59.

W OKRESIE RADOMSKIM

Podczas pracy w Radomiu ks. W. Granat prowadził szeroką działalność społeczną i charytatywną. Był to okres wielkiego ekonomicznego kryzysu. Jako młody kapłan na własne oczy oglądał ogrom ludzkiej nędzy i tragiczne skutki bezrobocia. Dnia 15 września i 14 grudnia 1931 roku zostało mu powierzone stanowisko dyrektora Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo¹² i kierownictwo Biura św. Wincentego a Paulo¹³, które w czasie kryzysu i bezrobocia prowadziło w Radomiu ożywioną działalność charytatywną¹⁴. Biuro św. Wincentego a Paulo zostało zorganizowane z inicjatywy ówczesnego dziekana radomskiego ks. Wacława Kosińskiego jako organ koordynujący i porozumiewawczy pomiędzy poszczególnymi religijnymi stowarzyszeniami charytatywnymi a Komitetem Miejskim dla Bezrobotnych, kierowanym przez ppłk. Stefana Jażdżyńskiego. Tutaj współpracowały ze sobą Z. Kołowrocka, A. Szczepaniakowa i Z. Trzebińska oraz wiele innych osób. Biuro rozpoczęło pracę w połowie grudnia 1931 roku. Tą akcją zaczął kierować ks. W. Granat. Pracował nie z tylko jako organizator, ale również sam spieszył z pomocą materialną. Hojnie rozdzieliał jałmużnę, a od drzwi jego mieszkania żaden ubogi nie odszedł z pustymi rękoma. Była członkini Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo w Radomiu s. Piusa Zofia Trzebińska wspomina, że ks. W. Granat sprowadzał do swego mieszkania w domu państwa Szczepaniaków biednych, „oddawał im wszystko, co miał, nawet jedyną, zapasową parę butów do zmiany, a przecież przy pogodzie czy niepogodzie musiał odbywać dalekie drogi do szkół na przeciwległych krańcach miasta – na Glinicach, w parafii Farnej i w parafii Najświętszej Maryi Panny”¹⁵. Były uczeń Seminarium Nauczycielskiego Roman Łopacki odnotowuje, że ks. W. Granat „w piątki rozdzieliał jałmużnę rozlicznym wówczas żebrzącym po domach, w postaci chleba, by uniemożliwić im niewłaściwe częstokroć wykorzystywanie datków pieniężnych na alkohol, lub «zawodowe» odkładanie pieniędzy, co się często zdarzało u tzw. «dziadów – ciułaczy»”¹⁶.

¹² ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo Kurii nr 51/31 z 15 IX 1931 r.

¹³ ADS, Kwestionariusz osobowy. Zob. [W.] Granat, *Biuro św. Wincentego w Radomiu*, „Głos Mariacki” 4 (1932) 1, s. 18–21.

¹⁴ O działalności Stowarzyszenia zob. D. Ścisła, *Parafia Opieki Najświętszej Maryi Panny w Radomiu*, „Rocznik Diecezji Sandomierskiej” 1930, s. 297–298; W. Pośpieszyński, K. Wędzickowski, *Parafia św. Jana w Radomiu (Fara)*, „Rocznik Diecezji Sandomierskiej” 1930, s. 197; *Akcja charytatywna*, „Głos Mariacki” 3 (1931) 4, s. 9–10; *Stow[arzyszenie] Pań Miłosierdzia*, „Głos Mariacki” 4 (1932) 1, s. 15–16 [oba artykuły niepodpisane, prawdopodobnie autorstwa ks. W. Granata]; por. X.F.J., *Z życia diecezji. Akcja charytatywna w Radomiu*, KDS, 31 (1938), s. 65.

¹⁵ Relacja s. Piusy Zofii Trzebińskiej z 11 XII 1991 r. oraz wywiad z Ireną Dryglewską (1916–1991) z 1 VIII 1980 r. i z ks. Henrykiem Kaszewskim (1896–1981) z 18 IX 1980 r.

¹⁶ *Prefekt*, w: *Chrześcijananie*, red. B. Bejze, t. 11, Warszawa 1983, s. 120.

Zakres pracy Biura obejmował działania ułatwiające chrzest dzieci, staranie o umieszczenie chorych w szpitalu, o obiady dla biednych dzieci oraz odzież dla potrzebujących. Z lektury, jak również z relacji osób, które w tym czasie pracowały w Radomiu, wynika, że działalność ta była bardzo potrzebna i owocna¹⁷. Niesiono bowiem pomoc wielu osobom będącym w trudnej sytuacji materialnej i moralnej¹⁸.

Praca społeczna i charytatywna w Radomiu stanowiła ważny etap w życiu i działalności ks. W. Granata. Dzięki niej zdobył zrozumienie dla wszelkiej nędzy ludzkiej i umiejętność podchodzenia do ludzi szczególnie potrzebujących, co w późniejszym okresie jego życia było bardzo widoczne. Po latach mówił, że gdyby nie praca w Radomiu, nie poznałby biedy i nędzy moralnej i duchowej, nie miałby takiego spojrzenia na człowieka, jakie właśnie dzięki niej zdobył, ona bowiem ukształtowała w nim „wrażliwość na potrzeby ludzkie [...]”¹⁹.

W OKRESIE SANDOMIERSKIM

Niektórzy profesorowie Seminarium Duchownego w Sandomierzu oprócz zwykłych obowiązków pełnili także funkcje w administracji kościelnej. Powoływano ich na różne stanowiska w kurii biskupiej, wspomagali swą gruntowną wiedzą teologiczną i życiowym doświadczeniem ordynariusza w zarządzaniu diecezją. W sandomierskim środowisku kościelnym do tej grupy kapłanów należał i ks. W. Granat.

W tym czasie pełnił nadto obowiązki egzaminatora prosynodalnego (1933–1964), cenzora książek i czasopism (1935–1979), kierownika duchownego Liceum Kurii Diecezjalnej w Sandomierzu (1935–1940), profesora Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w Radomiu (1938/1939), od 26 czerwca 1944 r. był członkiem „Rady Kościelnej a Vigilantia”²⁰, referenta do spraw trzeźwości w Sekretariacie Związku „Caritas” (1947–1950), sędziego prosynodalnego Sądu Biskupiego diecezji sandomierskiej (1951–1964).

¹⁷ *Z Sodalicii Marińskiej Pań*, „Słowo” 9 (1930) 127, s. 3.

¹⁸ [W.] Granat, *Chrześcijanin a kryzys gospodarczy*, „Głos Mariacki” 4 (1932) 1, s. 17–18.

¹⁹ Zob. *Rozumieć i być rozumianym* [Rozmawiał ks. M. Maciołka], „Przewodnik Katolicki” (1976) 16, s. 7.

²⁰ Tzw. *Concilium a vigilantia* – nakazana encykliką *Pascendi dominici gregis* („Acta Santa Sedes” 40 (1907), s. 593–650) i *Motu proprio Sacrorum antistitum* („Acta Apostolicum Sedes” 2 (1910), s. 655–680) św. Piusa X – istniała w każdej diecezji i miała czuwać nad publikacjami wydawanymi na jej terenie. ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo bpa Jana Lorka nr 2218/44 z 26 VI 1944 r.; zob. także SzmS (1944), s. 14; (1945), s. 14; (1946), s. 14; (1947), s. 16; (1948), s. 15; (1949), s. 21; (1950/51), s. 14; (1952/53), s. 14; (1954/56), s. 14; (1958), s. 14; (1960), s. 22; (1972), s. 29; (1976), s. 30.

Pismem z dnia 18 kwietnia 1947 roku ks. W. Granat otrzymał godność kanonika honorowego kapituły sandomierskiej²¹, a reskrytem Piusa XII z dnia 7 grudnia 1948 roku został kanonikiem gremialnym kapituły katedralnej²² sandomierskiej²³. Instalacja, czyli wprowadzenie nowego członka do gremium, odbywała się 22 czerwca 1949 roku w katedrze sandomierskiej w obecności bpa Franciszka Jopa, ówczesnego wikariusza generalnego i członka Kapituły²⁴. Złożył on wówczas wyznanie wiary z przysięgą, zobowiązując się do zachowania statutów i zwyczajów kapitulnych, oraz uiszczył pewną ofiarę pieniężną na paramenty kościelne.

Przez wejście do kapituły katedralnej ks. Wincenty Granat wspomagał biskupa w zarządzie diecezją i sprawowaniu w sposób uroczysty służby Bożej.

Każdego roku kapituła odbywała sesję generalną, najczęściej po uroczystości Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (8 IX), na niej ustalano całoroczny porządek odprawiania nabożeństw i głoszenia kazań. Odbywały się także sesje nadzwyczajne, zwoływane w zależności od aktualnej potrzeby.

Na sesjach kapituły rozpatrywane były sprawy dotyczące erekcji nowych parafii, zmiany granic już istniejących, wysuwano i akceptowano kandydatów na sędziów i egzaminatorów posynodalnych, prałatów, kanoników gremialnych i honorowych, proboszczów, członków komisji deputatów do spraw nauczania i wychowania w seminarium duchownym oraz w zarządzie jego majątkiem.

Pismem bpa Piotra Gołębiowskiego z dnia 14 kwietnia 1973 roku ks. W. Granat otrzymał nominację na prałata kustosza²⁵, a 10 września tegoż roku na scholastyka kapituły katedralnej sandomierskiej²⁶.

Dnia 10 grudnia 1951 roku ks. W. Granat otrzymał nominację na sędziego prosynodalnego sądu biskupiego diecezji sandomierskiej²⁷. Urząd ten pełnił do 1964 roku²⁸.

²¹ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo nr 1673/47 z 18 IV 1947 r.; por. *Zmiany w składzie osobistym duchowieństwa*, KDS, 36–40 (1943–1947), s. 81; SzmS (1947), s. 10; (1948), s. 10; (1949), s. 15.

²² „Kapituła jest to kolegium duchownych, obdarzone osobowością prawną, którego główną funkcją jest sprawowanie w uroczysty sposób kultu Bożego w katedrze” (M. Zimałek, *Sandomierska kapituła katedralna (1818–1968)*, KDS, 61 (1968), s. 182–192).

²³ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Reskrypt 571/48 z 7 XII 1948 r. oraz pismo Kurii nr 1280/49 z 23 III 1949 r.; por. *Zmiany wśród duchowieństwa*, KDS, 42 (1949), s. 64; SzmS (1950/51), s. 8; (1952/53), s. 8; (1954/56), s. 7; (1958) 8; (1960), s. 16; (1972), s. 23.

²⁴ X.X., *Z życia diecezji. Instalacja nowych kanoników kapituły sandomierskiej*, KDS, 42 (1949), s. 122.

²⁵ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo nr 1474/73 z 14 IV 1973 r.

²⁶ ADS, Pismo nr 4061/73 z 10 IX 1973 r.; SzmS, 121 (1976), s. 23.

²⁷ ADS, Pismo nr 4887/51 z 10 XII 1951 r.; por. *Zmiany wśród duchowieństwa*, KDS, 44 (1951), s. 264.

²⁸ SzmS (1952/53) 17; (1954/56) 17; (1958), s. 17.

W OKRESIE LUBELSKIM I PO PRZEJŚCIU NA EMERYTURĘ

Pismem ordynariusza, bpa J. Lorka, z dnia 16 grudnia 1957 roku ks. W. Granat został wyznaczony deputowanym do spraw nauczania i wychowania w Seminarium Duchownym w Sandomierzu²⁹, przedłużenie tej nominacji otrzymał 20 stycznia 1961 roku³⁰, 28 listopada 1969 roku³¹ i 16 września 1974 roku³². Ponadto dnia 14 listopada 1963 roku otrzymał godność prałata Jego Świątobliwości³³, a 8 września 1966 roku został powołany na członka rady honorowej międzynarodowego kongresu poświęconego teologii Soboru Watykańskiego³⁴.

Dnia 15 stycznia 1970 roku uchwałą 117. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski ks. W. Granat został mianowany członkiem Komisji do Spraw Realizacji Uchwał Soboru Watykańskiego II³⁵, jednak już 26 listopada 1970 roku 122. Konferencja Episkopatu Polski na jego usilną prośbę zwolniła go z członkostwa w tej Komisji³⁶. W piśmie z 4 maja 1971 roku Karol kard. Wojtyła pisał:

[...] pragnę podziękować Księdzu Prałatowi za Jego wkład w prace Komisji, a także za Jego trudy i wysiłki na stanowiskach profesora KUL, Rektora KUL i Przewodniczącego Sekcji Dogmatycznej. Udział Księdza Prałata we wszystkich tych dziedzinach, mający na względzie rozwój nauki teologicznej w Polsce, kształtowanie nowych kadr i organizację nauki, był bardzo znaczny i dlatego niełatwo przychodzi nam zrezygnować z Jego współpracy. [...] Równocześnie chcemy prosić Księdza Rektora, by „nieformalnie” chciał nadal uczestniczyć w pracach naszej Komisji. Pragniemy bowiem nadal konsultować Księdza Prałata w sprawach mających na uwadze dobro nauki katolickiej – korzystając z Jego doświadczenia i roztropności³⁷.

²⁹ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo nr 6613/57 z 16 XII 1957 r.; S. Kotkowski, *Z przeszłości diecezji sandomierskiej. XIII. Seminarium Duchowne w Sandomierzu (1820–1970)*, KDS, 63 (1970), s. 117, 139.

³⁰ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo nr 339/61 z 20 I 1961 r.

³¹ ADS, Pismo nr 5161/69 z 28 XI 1969 r.; SzmS (1958), s. 18; (1960), s. 26; (1972), s. 33.

³² ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo nr 3976/74 z 16 IX 1974 r.; *Zmiany wśród duchowieństwa*, KDS, 67 (1974), s. 260; SzmS (1976), s. 35.

³³ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Akt nominacyjny z 14 XI 1963 r. oraz pismo Kurii z 20 XII 1963 r.; zob. SzmS (1972), s. 24; (1976), s. 24; „Annuario Pontificio” 1978, s. 1769.

³⁴ Kongres trwał od 26 IX do 1 X 1966 r. AKUL, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo prezesa Rady Wykonawczej E. Dhanisa SJ z 8 IX 1966 r.

³⁵ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo przewodniczącego Komisji do Spraw Realizacji Uchwał Soboru Watykańskiego II bpa A. Baraniaka, L.dz. K 476/70, z 4 IV 1970 r.

³⁶ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo przewodniczącego Komisji, L. dz. K 1472/70, z 23 IX 1970 r.; Pismo prymasa Polski nr 3278/70/P, z 27 XI 1970 r.

³⁷ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo kard. K. Wojtyły z 4 V 1971 r.

Natomiast uchwałą 134. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z 24 stycznia 1973 roku zostaje powołany do Rady Naukowej Episkopatu Polski³⁸, członkiem której był do 5 maja 1978 roku³⁹.

Dekretem nominacyjnym administratora apostolskiego diecezji sandomierskiej, bpa Piotra Gołębiowskiego, z 23 VIII 1971 roku ks. Wincenty Granat został powołany na członka nowo powstałej Rady Kapłańskiej⁴⁰ diecezji sandomierskiej – organu doradczego biskupa⁴¹.

W dniu 26 lutego 1973 roku zostaje powołany przez prowincjała księży zmarłych wstąpił do honorowego komitetu i udziału w uroczystościach w kościele Mariackim w Krakowie 18 kwietnia 1973 roku w związku z stuletnią rocznicą śmierci Sługi Bożego ks. Hieronima Kajsiewicza⁴².

W dniu 3 listopada 1973 roku bp P. Gołębiowski powołał ks. W. Granata do honorowego komitetu uroczystości koronacji łaskami słynącego obrazu Najświętszej Maryi Panny Królowej Różańca Świętego w Wysokim Kole⁴³.

Przedstawiona społeczno-religijna działalność ks. W. Granata nie wyczerpuje, rzecz zrozumiała, wszystkich jego dokonań, niemniej obrazuje służbę Kościołowi i pracę dla dobra narodu i ojczyzny.

PIONIER APOSTOLSTWA TRZEŻWOŚCI I ABSTYNENCJI

Do rozlicznych zajęć i funkcji, jakie pełnił w ciągu życia ks. W. Granat, należy także działalność trzeźwościowa i abstynencka, która była przejawem jego troski o dobro narodu polskiego oraz wyrazem miłości do ojczyzny⁴⁴. Akcja

³⁸ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Nauki Katolickiej K. kard. Wojtyły z 31 I 1973 r.

³⁹ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo K. kard. Wojtyły z 30 VI 1978 r.

⁴⁰ Rada Kapłańska została wskazana przez Sobór Watykański II dla dobra duchowego Kościoła diecezjalnego. Papież Paweł VI pismem apostolskim *Ecclesiae Sanctae* z 6 VIII 1966 r. („Acta Apostolicum Sedes” 58 (1966), s. 757–787) zarządził, aby w każdej diecezji ustanowiono zespół zwany radą kapłańską. Por. P. Gołębiowski, *Odezwa [...] w sprawie utworzenia Rady Kapłańskiej*, KDS, 64 (1971), s. 223–227; tenże, *Dekret*, KDS, 64 (1971), s. 236.

⁴¹ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo nr 3527/71 z 23 VIII 1971 r.; por. P. Gołębiowski, *Dekret*, KDS, 64 (1971) 238; SzmS (1972), s. 26–27; (1976), s. 26.

⁴² ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo prowincjała ks. Tadeusza Kaszuby z 26 II 1973 r.

⁴³ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo nr 4898/73 z 3 XI 1973 r.; por. J. Lewiński, *Z życia diecezji. Komitet Honorowy uroczystości koronacyjnej w Wysokim Kole*, KDS, 67 (1974), s. 44.

⁴⁴ H.I. Szumił, *Sługa Boży ksiądz Wincenty Granat (1900–1979)*, w: *W trosce o trzeźwość Narodu. Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz antologia ich pism*, pod red. M.P. Romaniuka, t. 3, Warszawa 2000, s. 133–172, 409, 420–422.

antyalkoholowa ks. W. Granata była pionierska na terenie diecezji sandomierskiej, co wyraźnie podkreśla jego uczeń, bp Stanisław Sygnet.

W dziejach diecezji pozostanie na trwałe jako pionier apostołstwa abstynenckiego. Tej pracy nad podźwignięciem Narodu z alkoholizmu oddawał się z całym mądrym zaangażowaniem, tak na terenie Seminarium, gdzie prowadził seminarium alkoholologiczne, jak i na terenie diecezji. Już w dwudziestoleciu międzywojennym był czynnym działaczem trzeźwościowym⁴⁵.

Problem alkoholizmu i walka z nim były bliskie ks. W. Granatowi od początku jego kapłańskiego życia. Najpierw zainteresowania te przejawiały się zwłaszcza podczas rekolekcji dla duchowieństwa w konferencjach ascetycznych, poświęconych, jeśli nie w całości, to przynajmniej w części zagadnieniu trzeźwości i abstynencji⁴⁶.

Z ducha wstrzemięźliwości, pokuty i zadośćuczynienia za grzechy wpływała dążność do osobistej trzeźwości i abstynencji, a tym samym do pełnienia apostołstwa trzeźwości. Miał świadomość, czym jest zagrożenie alkoholowe dla życia jednostki, rodziny, narodu i Kościoła w Polsce. Ubolewał nad tym, że czasami ulegają alkoholizmowi kapłani. Dlatego przywiązywał ogromne znaczenie do abstynencji kapłanów, tak ze względu na własne zagrożenie, jak też obowiązek wyciągania innych z alkoholizmu w ramach prowadzonego duszpasterstwa.

Zagadnienie trzeźwości i abstynencji stało się przedmiotem głębszego zainteresowania ks. W. Granata podczas pracy na stanowisku profesora Seminarium Duchownego w Sandomierzu, a szczególnie od marca 1938 roku, kiedy to krajowy działacz trzeźwości, ks. Tadeusz Gałdyński (dyrektor Katolickiego Związku Abstynentów i sekretarz generalny Polskiej Ligi Przeciwalkoholowej) z Poznania zaproszony został z referatem do alumnów i księży pracujących w Sandomierzu⁴⁷.

W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W SANDOMIERZU

Pierwszym miejscem pracy na rzecz trzeźwości ks. W. Granata było Seminarium Duchowne w Sandomierzu, gdzie od marca 1938 roku – od wspomnianej

⁴⁵ S. Sygnet, *Człowiek nauki i wiary. Fragmenty przemówienia wygłoszonego podczas liturgii pogrzebowej*, w: *Chrześcijaństwo...*, t. 11, s. 45; zob. H.I. Szumił, *Sylwetka abstynenta i działacza trzeźwościowego. Ksiądz Wincenty Granat, „Trzeźwymi Bądźcie”* (1985) 2, s. 25–32; też, *Pionier apostołstwa trzeźwości i abstynencji w diecezji sandomierskiej. Sługa Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979)*, SSan, 7 (1997–2000), s. 262–275.

⁴⁶ Wywiad z ks. Stanisławem Grudzińskim z 10 XII 1984 r.

⁴⁷ Wywiad z bpem Walentym Wójcikiem i z ks. Stanisławem Grudzińskim z 10 XII 1984 r.

prelekcji ks. T. Gałdyńskiego – zaczął prowadzić dla alumnów wykłady o zagrożeniu alkoholowym. Cechowało je podejście psychologiczne, łączył bowiem trzeźwość kleryków i księży z pozytywnym wpływem wychowawczym na wiernych, a szczególnie na młodzież i dzieci. Całe zagadnienie ujmował nie tylko w aspekcie ascetycznym, ale także jako pracę społeczną nad ratowaniem narodu polskiego od klęski pijaństwa. Jego zdaniem używanie alkoholu należałoby traktować podobnie jak inne używanie innych dóbr. Wino jest czymś dobrym, tak dobrym jak chleb, skoro Pan Jezus ustanowił je jako postać sakramentalną. Gdyby społeczeństwo było zdolne do używania tych dóbr tak jak wszystkich innych, to niepotrzebna byłaby abstynencja. Niestety stało się jego nadużycie, dlatego przygotowujący się do kapłaństwa i kapłani powołani są do umiarkowania lub całkowitej abstynencji, aby w ten sposób zachęcić innych do trzeźwości. Swoje refleksje opierał na tekstach biblijnych, szczególnie na listach Świętego Pawła i ojców Kościoła.

Wtedy wśród alumnów powstała inicjatywa zorganizowania Koła Kleryków Abstynentów⁴⁸. Początkowo trudności były ogromne, spotkali się oni bowiem z brakiem zrozumienia, a nawet z niechęcią, tak ze strony kolegów, jak i przełożonych. Ówczesny rektor Wyższego Seminarium Duchownego, ks. Adam Szymański, jak również bp Jan Kanty Lorek wyrazili zgodę na zawiązanie Koła Kleryków Abstynentów. I tak zaczęła się działalność trzeźwościowa. Od samego początku akcji abstynenckiej na terenie Seminarium Duchownego w Sandomierzu patronował ks. W. Granat, którego klerycy sami wybrali na opiekuna nowo powstałego Koła. Kiedy jednak od 1952 roku podjął pracę na KUL, przekazał opiekę nad nim ks. Lucjanowi Wojciechowskiemu⁴⁹. Przez długie lata ks. W. Granat był moderatorem tego Koła⁵⁰, które w lutym 1950 roku w związku z rozwiązaniem „Caritasu” przestało istnieć jako formalna organizacja i przemianowane zostało na Seminarium Alkoholologiczne. Praca członków Koła, a później Seminarium Alkoholologicznego polegała na osobistym zadośćuczynieniu Bogu za grzechy pijaństwa przez Komunię Świętą wynagradzającą czy inną modlitwę i na szerzeniu idei abstynencji. Konkretny program pracy wśród alumnów był perspektywiczny i opierał się na środkach nadprzyrodzonych i naturalnych. Ksiądz W. Granat jako opiekun wspólnie z zarządem Koła czuwał nad całością i koordynował pracę alumnów, otaczał ich serdeczną opieką, służył radą i pomocą⁵¹.

⁴⁸ S. Legięć, *Z życia Seminarium. Koło Abstynentów*, KDS, 41 (1948), s. 121; por. K. Wędzikowski, *Refleksje nad akcją antyalkoholową w pracy duszpasterskiej*, KDS, 41 (1948), s. 202.

⁴⁹ Wywiad z ks. Lucjanem Wojciechowskim z 11 II 1985 r.

⁵⁰ H. Wójtowicz, *Bogactwo umysłu i serca*, w: *Chrześcijanizm...*, t. 11, s. 182; Wywiad z ks. Józefem Krasieńskim z 19 X 1980 r. i z ks. Lucjanem Wojciechowskim z 11 II 1985 r.

⁵¹ Wywiad z ks. Józefem Krasieńskim z 19 X 1980 r. i z ks. H. Wójtowiczem z 16 I 1985 r.

W DIECEZJALNYM KOLE KSIĘŻY ABSTYNETÓW

Miejscem działalności abstynenckiej ks. W. Granata było także diecezjalne Koło Księży Abstynentów. Powstało ono nieco później od Koła Kleryków Abstynentów. W czerwcu 1939 roku kilku księży profesorów podpisało deklarację abstynencką. Wśród nich był ks. W. Granat, a także ks. P. Gołębiowski, późniejszy biskup, oraz inni księża. Celem Koła Księży Abstynentów diecezji sandomierskiej w myśl statutu było „szerzenie zasad katolickich w tym kierunku, aby ich praktycznym wyrazem była dobrowolna i świadoma trzeźwość społeczeństwa”⁵².

Z chwilą powstania Referatu Trzeźwości przy Diecezjalnym Związku „Caritas” w Sandomierzu⁵³ osłabła działalność Koła Księży Abstynentów, gdyż Referat przejął całą akcję antyalkoholową na terenie diecezji, a więc i wśród księży, i w rezultacie przyczynił się do ich trzeźwości⁵⁴.

W DIECEZJALNYM REFERACIE TRZEŻWOŚCI

Kolejnym miejscem działalności abstynenckiej ks. W. Granata był również diecezjalny Referat Trzeźwościowy. W dniu 16 października 1947 roku przy Diecezjalnym Związku „Caritas” w Sandomierzu⁵⁵ został utworzony Referat Trzeźwości⁵⁶, celem którego było zwalczanie alkoholizmu przez propagowanie idei trzeźwości. W przeddzień, tj. 15 października 1947 roku, bp J. Lorek powierzył ks. W. Granatowi kierownictwo tego referatu, upoważniając go jednocześnie do zorganizowania i ożywienia bractw trzeźwości w parafiach diecezji sandomierskiej⁵⁷. Praca ta teraz miała szerszy zasięg, bo obejmowała nie tylko

⁵² ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Statut Koła Księży Abstynentów Diecezji Sandomierskiej.

⁵³ Referat powstał 16 X 1947 r.

⁵⁴ Wywiad z ks. Lucjanem Wojciechowskim z 11 II 1985 r.

⁵⁵ Związek „Caritas” diecezji sandomierskiej erygował bp J. Lorek pismem nr 2090/45 z 4 VII 1945 r., a rozwiązał pismem nr 352/50 z 1 II 1950 r., ADS, Akta Związku „Caritas” Diecezji Sandomierskiej.

⁵⁶ M. Piwowarczyk, *Sprawozdanie z działalności charytatywnej w diecezji za rok 1948*, KDS, 42 (1949), s. 114–116.

⁵⁷ ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Pismo nr 4702/47 z 15 X 1947 r.; ADS, Akta personalne ks. W. Granata, Akta Bractw Trzeźwości od 1938 r., Pismo bpa Jana Lorka do bpa Karola Pękali, dyrektora krajowej Centrali „Caritas” w Krakowie nr 4804/47 z 29 X 1947 r.; por. J. Lorek, *Zmiany w składzie osobistym duchowieństwa*, KDS, 36-40 (1943–1947), s. 183; *Doniesienia i komunikaty Związku [Caritas]. Organizacja Referatu Trzeźwości*, „Okólnik” 3 (1948) 7, s. 18–19.

alumnów czy księży, ale również i innych wiernych na terenie całej diecezji. Nic więc dziwnego, że ks. W. Granat w dziejach diecezji sandomierskiej pozostanie pionierem propagowania idei trzeźwości i abstynencji oraz wzorem życia według głoszonych haseł.

Cała działalność ks. W. Granata w Referacie Trzeźwości przy Diecezjalnym Związku „Caritas” była gruntownie opracowywana i przebiegała wieloma torami, obejmując wszystkie możliwe sposoby duszpasterstwa abstynenckiego.

Rozumiano, że jeśli akcja trzeźwościowa ma wydać trwałe owoce, musi oprzeć się na stałej organizacji bractw trzeźwości, które powinny powstać w każdej parafii, dlatego podjęto na terenie całej diecezji akcję ich organizowania. Zachęcano kierownictwo parafialnych oddziałów „Caritas”, aby przez swoje sekcje trzeźwości przyczyniały się do organizowania bractw trzeźwości, bo wówczas dopiero walka z alkoholizmem będzie stałą pracą, a nie chwilowymi odruchami⁵⁸.

Nadto Referat Trzeźwości zachęcał i czuwał nad tym, by we wszystkich kościołach diecezji były wygłaszane kazania antyalkoholowe.

W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM

Ostatnim miejscem pracy ks. W. Granata na rzecz abstynectwa był KUL, ale tutaj były to już raczej działania doraźnie i dorywcze. Sługa Boży, korzystając z różnych spotkań – np. z księżmi studentami, gdy był dyrektorem ich konwiktów – mądrze zachęcał do trzeźwości i abstynencji w duchu ofiarnej miłości, która pragnie ratować zagrożony naród, rodziny i nadprzyrodzoną godność człowieka⁵⁹. W całej akcji trzeźwościowej przewija się u niego bezkompromisowa i przykładowa wrażliwość i wyczulenie na zło i niebezpieczeństwo alkoholowe. Kiedy tylko mógł, zachęcał do obywatelstwa wśród duchowieństwa i wiernych bez alkoholu. Prymicje, odpusty, rekolekcje i misje, spowiedzi wielkanocne, wizytacje i konferencje oraz inne przyjęcia rodzinne i towarzyskie oraz zebrania powinny odbywać się bez napojów alkoholowych⁶⁰.

W tym miejscu warto przytoczyć słowa ks. Józefa Krasieńskiego, który wspomina, że ks. Wincenty Granat przez całe życie był

⁵⁸ *Referat Trzeźwości*, „Okólnik” 3 (1948) 10, s. 10; *Informacje Referatu Trzeźwości przy Diecezjalnym Związku Caritas*, „Okólnik” 3 (1948) 11, s. 5 [mps powiel.].

⁵⁹ Zob. H.I. Szumił, *Deo et Ecclesiae...*, s. 195–203 [VI. Działalność naukowo-organizacyjna, § 1. Dyrektor konwiktów księży studentów].

⁶⁰ H.I. Szumił, *Sylwetka abstynenta i działacza trzeźwościowego. Ksiądz Wincenty Granat*, „Trzeźwymi Bądźcie” (1985) 2, s. 25–32.

[...] konsekwentnym abstynentem. Ale nie gorszył się postawą wrogą, wzdurliwą czy ironiczną względem idei abstynencji. Rozumiał i wyjaśniał, jak na wielu osobach, także i kapłanach, zaciążyły historycznie odziedziczone zwyczaje i konwenanse. Trzeba je powoli przełamywać i przekraczać barierę niezrozumienia i nieufności względem chrześcijańskiej idei abstynencji. Akcentował przy tym nasz Moderator nie szkodliwość każdej kropli alkoholu [...], ale eksponował przede wszystkim wartości nadprzyrodzone abstynencji, jako jeden ze sposobów włączenia się w niedościgniętego ducha ofiary Chrystusowej, ofiary Krzyża, która ocala braci i daje zbawienie⁶¹.

W innym miejscu pisał:

Abstynencję łączył z duchem ofiary Chrystusowej; była dla niego po prostu przejawem ofiarnej miłości, która chce ratować zagrożony Naród, rodzinę i nadprzyrodzoną godność człowieka. Był to więc wymóg integralnego humanizmu chrześcijańskiego, który zrodził się z ofiarnej miłości krzyża Chrystusowego⁶².

Inny jego uczeń, ks. Henryk Wojtowicz, w swoich wspomnieniach odnotował, że żywe słowo ks. Wincentego Granata podczas zebrań m.in. koła abstynenckiego alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu „ubogacało spotkania oraz umysły i serca uczestników”⁶³.

Podobnych wypowiedzi można by jeszcze przytoczyć wiele⁶⁴, ale już i te świadczą dobitnie o niezłomnej i konsekwentnej działalności trzeźwościowej i abstynenckiej Sługi Bożego.

Wydaje się, że działalność ks. W. Granata na tym polu wpływała z dostrzeżeniem w idei abstynencji autentycznych wartości humanistycznych i znaczenia jej w życiu moralno-społecznym.

Samą ideę, którą kierował się w działalności trzeźwościowej, najtrafniej oddają jego własne słowa. W 1949 roku pisał: „Doskonała trzeźwość najlepiej uzupełnia wartości moralne kradzione przez opilstwo i tu zapewne najlepiej realizuje się

⁶¹ J. Krasieński, *Wszędzie widział Boga*, w: *Chrześcijaństwo...*, t. 11, s. 116–117.

⁶² J. Krasieński, *Teolog soborowych trendów*, SSan, 2 (1981), s. 24; por. także tenże, *Był prekursorem*, w: *Tajemnica człowieka...*, s. 458.

⁶³ H. Wójtowicz, *Bogactwo umysłu i serca*, w: *Dla Boga i Kościoła...*, s. 143.

⁶⁴ Przykładem może być wypowiedź m.in. bpa M. Rechowicza (*Ks[ia]dz Rektor Wincenty Granat – tak jak go widziałem*, w: *Tajemnica człowieka...*, s. 483), ks. S. Rumińskiego (*Uczył świadczyć wszystkim dobro*, w: *Chrześcijaństwo...*, t. 11, s. 141) czy W. Zabielskiej (*Człowiek Wielki Bogiem*, w: *Chrześcijaństwo...*, t. 11, s. 184).

hasło św. Pawła: «zło dobrem zwyciężaj!» (Rz 12,21)⁶⁵. Do końca życia propagował ideę trzeźwości i abstynencji, której sam był wierny⁶⁶.

NAUCZYCIEL TAJNEGO NAUCZANIA

W okresie II wojny światowej ks. W. Granat zaangażował się także w służbę ojczyźnie⁶⁷. Podobnie jak w całym kraju, tak samo i w Sandomierzu⁶⁸ jedną z form masowego ruchu oporu było tajne nauczanie⁶⁹. Jego organizowanie wynikało z historycznej potrzeby chwili, kiedy okupant zmierzał do całkowitego unicestwienia narodu polskiego, także cywilizacyjnego, miało źródło w poczuciu moralnego obowiązku nauczycieli, było także wyrazem patriotycznej postawy nie tylko nauczycieli, ale i społeczeństwa – rodziców i młodzieży.

⁶⁵ *Abstynencja od alkoholu w duchu Chrystusowym*, HD, 18 (1949), s. 241.

⁶⁶ ASD, Złota Księga Trzeźwości. Pod nr 2 i datą 25 XI 1957 r. widnieje wpis ks. W. Granata deklarującego wstrzemięźliwość od napojów alkoholowych na całe życie. Na początku Księgi zamieszczono jego *Przyrzeczenie trzeźwości*: „Szczerze i po dojrzałym namyśle – postanawiam, i uroczyste przyrzekam – że dla miłości Bożej – dla uświęcenia duszy własnej – i dla dobra bliźnich moich – przez czas dziś dobrowolnie obrany – wstrzymam się od używania – wszystkich napojów alkoholowych. Dopomóż mi Panie Boże – za przyczyną Najśw[iętszej] Panny Maryi – św. Jana Chrzyciela, ściśle i sumiennie tego postanowienia dotrzymać. Amen”.

⁶⁷ W okręgu radomsko-kieleckim, w obwodzie Opatów ZWZ-AK działał brat księdza, Mieczysław Granat, „Tyrała” (zob. W. Borzobogaty, „Jodła”. *Okręg radomsko-kielecki ZWZ-AK 1939–1945*, wyd. poprawione i rozszerzone, Warszawa 1988², s. 190).

⁶⁸ H.I. Szumił, *Udział w tajnym nauczaniu pracowników zatrudnionych w KUL po II wojnie światowej (w latach 1945–1955)*. Ks. Wincenty Granat (ur. 1900 – zm. 1979), rektor KUL, w: *Działalność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w czasie okupacji (Relacje i dokumenty)*, wstęp i red. J. Ziółek, Lublin 1983, s. 153–154; B. Paterek, *Kto jest kim – czyli absolwenci o sobie*, w: *Collegium Gostomianum. Nauczyciel, uczniowie i ich szkoła w latach 1944–2002*, Sandomierz 2001, s. 293–294; Z. Prochowski, *Ksiądz profesor Wincenty Granat – mój Mistrz i Nauczyciel*, „Weteran. Kwartalnik Kulturalno-Historyczny Związków Weteranów Powstania Narodowego 1944–1956” (2006) 1 (57), s. 26–29 [zob. Aneks]; tenże, *Wspomnienie o słudze Bożym ks. prof. Wincentym Granacie*, w: *Dla Boga i Kościoła...*, s. 108–109.

Gdy kraj nasz – wspomina Leontyna Domagała – zajęli Niemcy i zamknęli szkoły średnie, nauczyciele postanowili za wszelką cenę uczyć młodzież, bez względu na skutki, jakie to mogło za sobą pociągnąć. Pani Janina Stecka i ja przystąpiłyśmy razem do pracy. Zgłaszających się do nauki podzieliliśmy na drobne grupy: od czterech, pięciu do sześciu osób. Lekcje odbywały się w mieszkaniach rodziców uczniów, a czasem i nauczycieli. Nieraz z ostrożności każda lekcja odbywała się gdzie indziej. Gdy mijałyśmy na ulicy żandarmów niemieckich, serca były nam szybciej z obawy, aby nie zechcieli zajrzeć do naszych teczek, a były w nich zeszyty uczniów i książki do nauki (*Mówili nauczyciele*, w: *W naszej pamięci. Gimnazjum i liceum w Sandomierzu*, Sandomierz 1991, s. 72).

⁶⁹ W. Madejczyk, *Tajne nauczanie – wola przetrwania (1939–1945)*, w: *W naszej pamięci...*, s. 52, 54.

Przez cały okres okupacji ks. W. Granat brał aktywny udział w tajnym nauczaniu⁷⁰, prowadząc lekcje religii, łaciny i propedeutyki filozofii na poziomie szkoły średniej w ośrodku kierowanym przez Leontynę Domagałę i Janinę Stecką. Lekcje odbywały się m.in. przy ul. Kościuszki 4 (12), w domu Ludomiła Gyurkovicha⁷¹, Mariana Hejdy i Kazimierza Woźniaka oraz przy ul. Browarnej 3, w mieszkaniu Jana Bażanta, którego córki uczestniczyły także w tajnych kompletach⁷².

Była uczennica Immaculata Aurelia Bażant wspomina, że ks. Wincenty Granat na lekcje „przychodził punktualnie, był wymagający, interesował się sytuacją rodzinną poszczególnych uczniów i podpowiadał, co trzeba zrobić, dokąd się zwrócić. Okazywał wszystkim wielką życzliwość i jak trzeba było, pomagał”⁷³. Jej siostra Zofia tak charakteryzuje pracę nauczycielską i wychowawczą ks. Wincentego Granata:

Uczestnictwo w tajnym nauczaniu prowadziło do bliższych kontaktów z młodzieżą gimnazjalną i licealną. Lekcje religii były nietypowe. Ksiądz W. Granat stawiał problemy, a nie dając gotowych odpowiedzi, zmuszał do myślenia na własną odpowiedzialność. W obawie przed lenistwem umysłowym prowadzącym do postawy fideistycznej zachęcał: nie bój się myśleć! W czasie tych wspólnych dociekań pojawiła się czasem nuta ironii, czego młodzież nie lubiła, ale Ksiądz miał w swoim arsenale środków wychowawczych także i te o gorzkawym smaku. Jeżeli ktoś świadomie i dobrowolnie poddawał się jego kierownictwu, miał wiele okazji, żeby ustalać, wyrabiać swój charakter⁷⁴.

⁷⁰ Czesław T. Kotela uzyskał 15 IX 1944 r. zaświadczenie ukończenia II klasy Liceum Przyrodniczego w Sandomierzu, na którym znajduje się podpis ks. W. Granata (APK, sygn. 45, Ośrodek tajnego nauczania, cz. 1: A–K). Zob. *Udział w tajnym nauczaniu pracowników zatrudnionych w KUL po II wojnie światowej (w latach 1945–1955)*, w: *Działalność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego...*, s. 153–154; H.I. Szumił, *Deo et Ecclesiae...*, s. 78–82; Z. Prochowski, *Ksiądz profesor Wincenty Granat...*, s. 26–29.

⁷¹ Uczyła się tam jego córka, Teresa Jadwiga (ur. 18 III 1923 r.), która uzyskała świadectwo 28 XII 1944 r. APK, sygn. 48, Tajne nauczanie w okresie okupacji hitlerowskiej w kieleckim, radomskim, częstochowskim, sandomierskim 1939–1945, Kopia świadectw dojrzałości wydanych przez Państwową Komisję Weryfikacyjną dla legalizacji wyników tajnego nauczania w Sandomierzu, s. 6.

⁷² Uczyła się tam jego córka Janina (ur. 7 XI 1921 r.), która uzyskała 28 XII 1944 r. świadectwo nr 77, i Aurelia (ur. 17 XI 1923 r.), która również tego samego dnia uzyskała świadectwo (nr 9). APK, sygn. 49, Tajne nauczanie w okresie okupacji hitlerowskiej w kieleckim, radomskim, częstochowskim, sandomierskim 1939–1945, Kopia świadectw ukończenia gimnazjum ogólnokształcącego wydanych przez Państwową Komisję Weryfikacyjną dla legalizacji wyników tajnego nauczania w Sandomierzu, s. 11.

⁷³ I.A. Bażant, *Wierny w przyjaźni*, w: *Chrześcijaństwo...*, t. 11, s. 80.

⁷⁴ Z. Bażant, *Quercus*, w: *Chrześcijaństwo...*, t. 11, s. 82.

W okresie tajnego nauczania egzaminy maturalne przeprowadzała powołana przez konspiracyjne władze oświatowe w Krakowie⁷⁵ Powiatowa Komisja Oświaty i Kultury, której przewodniczącym został mianowany Stanisław Walczyzna⁷⁶. Prowadzono przy tym odpowiednią dokumentacją, na podstawie której po wyzwoleniu wydawano zaświadczenia lub świadectwa. Po wojnie matury ulegały weryfikacji w Wojewódzkiej Komisji Oświaty w Kielcach⁷⁷.

UDZIAŁ W OPOZYCJI W OKRESIE OKUPACJI NIEMIECKIEJ

Ksiądz W. Granat działał także w Narodowej Organizacji Wojskowej (NOW), powstałej w kilka miesięcy po wybuchu wojny światowej⁷⁸.

W okresie okupacji niemieckiej Sługa Boży interesował się przebiegiem wojny, śledził sytuację na frontach, bardzo przeżywał każdą przegraną, cieszył się najmniejszą pomyślną wiadomością. W tym czasie przyjął do swego mieszkania wysiedloną rodzinę, a sam zamieszkał w jednym pokoju. „Bardzo współczuł Żydom, których Niemcy mordowali i wywozili z Sandomierza. Bolało go bardzo, gdy spotkał się z niedostatecznym zrozumieniem ich tragicznego położenia [...]. Był Polakiem patriotycznie zaangażowanym i choć nigdy o tym nie mówił, było to widoczne” – wspomina Janina Bażant⁷⁹.

Jego kolega, ks. Jan Stępień⁸⁰, w swoim wspomnieniu napisał:

Księdza Wincentego Granata poznałem osobiście w końcu sierpnia 1939 r. w Sandomierzu, na kilka dni przed II wojną światową. Tak się złożyło, że przypadła mi tam w udziale rola informatora o sprawach bieżących, dotyczących wydarzeń wojennych.

⁷⁵ Tajnymi kuratorami byli wówczas kolejno: Jan Smoleń, Włodzimierz Gałęcki, Ignacy Jakubiec. Zob. S. Walczyzna, *Tajne władze oświatowe w powiecie sandomierskim 1939–1944*, Sandomierz 1974, s. 1 [mps w zbiorach autorki].

⁷⁶ S. Walczyzna, *Życiorys*, Sandomierz 1979, s. 2 [mps w zbiorach autorki].

⁷⁷ Szerzej zob. H.I. Szumił, *Deo et Ecclesiae...*, s. 78–82; Z. Prochowski, *Ksiądz profesor Wincenty Granat...*, s. 26–29.

⁷⁸ Zob. A. Zapart, *Diecezja sandomierska*, w: *Życie religijne w Polsce pod okupacją hitlerowską 1939–1945*, pod red. Z. Zielińskiego, Warszawa 1982, s. 445.

⁷⁹ *Człowiek wrażliwy na potrzeby innych*, w: *Chrześcijaństwo...*, t. 11, s. 80–82.

⁸⁰ Zob. S. Mędała, *Śp. ks. prof. dr hab. Jan Stępień (1910–1995)*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 33 (1995) 1, s. 5–12; J. Krasieński, *Ks. profesor Jan Stępień (1910–1995), biblista i rektor ATK*, „*Collectanea Theologica*” 66 (1995) 1, s. 169–182; *Ocalić od zapomnienia. Profesorowie Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie we wspomnieniach wychowanków*, pod red. J. Dołęgi, J. Mandziuka, Warszawa 2002, s. 182–183; H. Sieński, *Stępień Jan Piotr (1910–1995)*, w: *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989*, pod red. J. Myszo-ra, t. I, Warszawa 2002, s. 268–270.

Zauważyłem szybko, że w gronie profesorów Seminarium Duchownego ks. Wincenty Granat wykazywał najwięcej zainteresowania tym wszystkim, co łączyło się z aktualną sytuacją kraju⁸¹.

Alumn seminarium sandomierskiego, ks. Antoni Pałęga⁸², pisze, że ksiądz Wincenty Granat

[...] jako profesor filozofii i teologii przejawiał gorącą miłość Boga, Kościoła i Ojczyzny. To była noc okupacji. Umiejętnie nas umacniał, wlewał subtelnie żarliwą nadzieję, ufność w dobroć, moc i potęgę Boga, który prowadzi swój Kościół, byleby człowiek zechciał być Jemu posłuszny. Naród polski i Ojczyznę kochał żarliwie i przekazywał nam dumę uzasadnioną tym, że nie splamiliśmy się zdradą, jakiej dopuścili się w chwili doświadczeń inne narody, które ze strachu przed Hitlerem odeszły od zasad, przeciwiwiąc się Bogu i swojej Ojczyźnie. To nas bardzo umacniało⁸³.

Jesienią 1940 roku ks. Wincenty Granat wstąpił do tej organizacji związanej ściśle ze Stronnictwem Narodowym. W skład komendy powiatowej NOW w Sandomierzu wchodził wówczas Michał Więckowski i Witold Misiewicz, prawnicy, znani w okresie międzywojennym działacze Stronnictwa Narodowego, a także inż. Zdanowski, Wiktor Buliński, ks. Jan Stępień i inni. Ksiądz Wincenty Granat przysięgę złożył na ręce ks. prof. Jana Stępnia w jego mieszkaniu w gmachu seminarium i odtąd był mu najbliższym człowiekiem w Sandomierzu. Jedynym, któremu mógł „powierzyć wszystkie – jak wspomina – najbardziej poufne sprawy organizacyjne. Podziwiałem jego trzeźwy, krytyczny sąd o wydarzeniach i o ludziach. I jego dyskrecję. Mogłem przy nim po prostu głośno myśleć. I było to myślenie wspólne, zawsze pożyteczne dla realizacji powierzonych nam zadań”⁸⁴.

Do 16 marca 1942 roku spotykali się oni regularnie co tydzień w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego. Omawiali sprawy bieżące, związane z pracą duszpasterską wśród członków NOW, z realizacją zadań podyktowanych doraźnymi potrzebami, zwłaszcza koniecznością zapewnienia bezpieczeństwa ich grupie. Nadto ustalali materiał do wydawanego na powielaczu pisma „Naród w Walce”; chodziło głównie o wybór komunikatów zamieszczonych w czasopiśmie „Walka” – organie Stronnictwa Narodowego – i o komentarze do artykułów tam publikowanych, a także w innych podziemnych wydawnictwach. Starali się ukazywać wszystkie wydarzenia w świetle wiary w zwycięstwo dobra i podkre-

⁸¹ *Ze wspomnień kolegi*, w: *Chrześcijanie...*, t. 11, s. 154. toż, w: *Dla Boga i Kościoła...*, s. 121.

⁸² Ks. Antoni Pałęga ur. 10 V 1914 r., wyświęcony na kapłana 9 VI 1940 r.

⁸³ *Profesor pełen miłości Boga, Kościoła i Ojczyzny*, w: *Dla Boga i Kościoła...*, s. 107.

⁸⁴ J. Stępień, *Ze wspomnień kolegi* (13 VIII 1981 r.), w: *Chrześcijanie...*, t. 11, s. 155.

ślać, że motywem ich walki z najeźdźcą nie jest nienawiść wobec wroga, lecz miłość do Polski. Taką właśnie pracę uważali za bardzo ważną formę swej działalności duszpasterskiej.

Dnia 16 marca 1942 roku ks. J. Stępień w obawie przed aresztowaniem opuścił Sandomierz. Ksiądz W. Granat w dalszym ciągu utrzymywał łączność z powiatową Komendą NOW, która w listopadzie 1942 roku weszła w skład AK⁸⁵. Brał udział w formowaniu ideowo-wychowawczym młodzieży, gdyż członkowie NOW obok wyszkolenia wojskowego w miarę możliwości pogłębiali swoją postawę ideową, narodową i katolicką⁸⁶.

W jednym z dokumentów z 1 października 1955 roku zachowanych w Archiwum IPN w Kielcach odnotowano, że ks. Wincenty Granat

Wśród [sandomierskich] księży uchodzi za wybitnego naukowca, cieszy się zaufaniem i uważany jest jako bliski oddany współpracownik bpa Lorka, który pomaga mu w rządzeniu diecezją. Na ambonie wrogo nie występuje, gdyż umie dostosować się do sytuacji i potrzeb bez szkody dla Kościoła. Podczas okupacji miał kontakt z AK, brał czynny udział w tajnym nauczaniu, otrzymywał prasę podziemną i komunikaty radiowe, stąd też znał działalność konspiracyjną w Sandomierzu i udział w niej kleru. Ks. Granat jest usposobienia spokojnego, opanowany, czuje się pewny siebie, skryty, mało mówny i trudny do rozpoznania⁸⁷.

W okresie działalności konspiracyjnej w czasie okupacji ks. W. Granat niejednokrotnie okazał się nade wszystko człowiekiem. Przykładem tego może być m.in. następujące zdarzenie. Ukrywał u siebie przez kilka dni dwóch ludzi o przekonaniach komunistycznych uciekających z jego rodzinnej miejscowości, Ćmielowa⁸⁸.

Do śmierci ks. W. Granata nie mówiło się nic o jego działalności konspiracyjnej w okresie okupacji. Ksiądz J. Stępień w swej relacji odnotowuje:

Gdy po opuszczeniu więzienia w 1955 r. spotkałem się w Lublinie z ks. Granatem, zapewniłem go, że w śledztwie nie wymieniłem jego nazwiska, gdy mnie pytano o moją działalność konspiracyjną w Sandomierzu od września 1939 do marca 1942 roku. Podziękował mi za to. Wyczułem wtedy, że nie chce ujawniać swego udziału w podziemnej pracy, która w owym czasie nie cieszyła się uznaniem władz PRL i ży-

⁸⁵ Relacja ks. prof. Jana Stępnia z Lasek Warszawskich z 23 X 1990 r. [w zbiorach autorki] oraz wywiad z s. Heleną Łobodą (1904–1987) z 15 II 1980 r. i Mieczysławem Granatem z 15 X 1990 r.; por. także K. Suszyło, *Człowiek o wielkim sercu*, w: *Chrześcijananie...*, t. 11, s. 159.

⁸⁶ Relacja Michała Więckowskiego z Burzaco (Argentyna) z 3 X 1990 r. [w zbiorach autorki].

⁸⁷ Zob. AIPN Ki 015/824 (1811/IV), t. 4, k. 6.

⁸⁸ Wywiad z Mieczysławem Granatem z 15 X 1990 r.

cia nam nie ułatwiała. Nie wracaliśmy więc do wspomnień z lat 1939–1942. Poczułem się zwolniony z obowiązku milczenia dopiero po jego śmierci w 1979 roku⁸⁹.

Przed trumną ks. W. Granata w dniu jego pogrzebu 15 grudnia 1979 roku w katedrze sandomierskiej ks. prof. J. Stępień powiedział:

Hołd Ci pragnę złożyć w imieniu teologów, Czcigodny i Drogi Księżu Profesorze, za to właśnie, że nie tylko uczyłeś, ale i wychowywałeś, za to, żeś szerzył wiarę wśród młodzieży a przez nich wiarę Ludu Bożego, za którą czułeś się odpowiedzialny. Dzięki Ci za to. Jeszcze jedno słowo pożegnania, tak krótkie, żegnam Cię jako Polaka, który w czasie okupacji nie lękał się pracy konspiracyjnej, ale ochoczo stanął do walki na wszystkich placówkach, jakie ci zostały powierzone. W imieniu tych, którzy razem z Tobą walczyli o zachowanie polskości na naszej ziemi ojczystej, składam Ci dzisiaj cześć, Bracie!⁹⁰

Nadto ks. Jan Stępień podkreślił:

To właśnie miałem przed oczyma duszy, kiedy pochylając się nad jego trumną w bazylice katedralnej w Sandomierzu 15 grudnia 1979 r., mówiłem o szczególnych więzach, jakie mnie z nim łączyły od 40 lat i kiedy go żegnałem jako Polaka, który w latach okupacji nie lękał się pracy konspiracyjnej, ale stanął ochoczo do walki i to na wszystkich powierzonych mu odcinkach⁹¹.

W swych wspomnieniach ks. Roman E. Rogowski odnotował, że ks. Wincenty Granat miłość kapłańską do Kościoła łączył

[...] z miłością patriotyczną do Ojczyzny. Miłość tą ujmował i przeżywał z jednej strony na płaszczyźnie ogólnej miłości do bliźnich, z drugiej – na płaszczyźnie teologii rzeczywistości ziemskich, której był zwolennikiem, a nawet entuzjastą. Norwidowski werset: „I nie mów, ziemskie iż są marne cele!” stanowił motto jego przekonań w tej materii. Był przekonany, że – czy wcześniej, czy później – nastąpi odrodzenie w Ojczyźnie⁹².

⁸⁹ Relacja ks. prof. Jana Stępnia z 23 X 1990 r.

⁹⁰ *Przemówienie ks. prof. Jana Stępnia, rektora ATK, KDS, 72 (1979), s. 282; por. J. Stępień, Ze wspomnień kolegi (13 VIII 1981 r.), w: Chrześcijananie..., t. 11, s. 155.*

⁹¹ *Ze wspomnień kolegi (13 VIII 1981 r.), w: Dla Boga i Kościoła..., s. 123.*

⁹² R.E. Rogowski, *Był człowiek posłany..., w: Dla Boga i Kościoła..., s. 270.* Podobnie w swych wspomnieniach piszą uczniowie i inne osoby, które miały okazję się z nim spotkać.

PROFESOR KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

Rok 1952 – to początek pracy naukowo-dydaktycznej ks. Wincentego Granata na KUL. Dnia 23 czerwca 1952 roku Komisja do obsadzenia Katedry Dogmatyki złożyła wniosek o mianowanie ks. W. Granata, ówczesnego profesora Seminarium Duchownego w Sandomierzu, zastępcą profesora w Katedrze Dogmatyki Specjalnej i objęcie przez niego zajęć po ks. Antonim Słomkowskim od roku akad. 1952/1953. Już wtedy bowiem był on znany z licznych artykułów oraz referatów wygłaszanych na różnych zjazdach teologicznych; miał dorobek naukowy i wypracowaną pewną metodę w dziedzinie nauczania teologii dogmatycznej. Wydaje się, że to właśnie skłoniło komisję do wystąpienia z takim wnioskiem. Od roku akad. 1952/1953 ks. W. Granat prowadził wykłady i seminaria naukowe w KUL, godząc je z dotychczasowymi zajęciami w Seminarium Duchownym w Sandomierzu.

Do czerwca 1956 r. ks. W. Granat dojeżdżał z Sandomierza do Lublina, a 15 września tegoż roku przeniósł się na stałe do Lublina. W tym czasie prowadził nadal – do czerwca 1958 roku – zajęcia w Seminarium Duchownym w Sandomierzu, dojeżdżając z Lublina, a od 1958 roku oddał się wyłącznie już pracy w uniwersytecie. Początkowo jako zastępca profesora (1952–1956), a następnie jako docent (1956–1960) i profesor nadzwyczajny (1961–1970) oraz kierownik II Katedry Teologii Dogmatycznej w ramach działalności dydaktyczno-wychowawczej prowadził wykłady dla studentów teologii dogmatycznej – kurs specjalny i dla wszystkich sekcji Wydziału Teologicznego – kurs ogólny.

Wejście ks. W. Granata w życie uniwersyteckie z pewnością nie było dla niego łatwe – był najstarszym wiekiem profesorem na Wydziale Teologicznym. Już w pełni sił musiał zdobywać swoje miejsce w życiu akademickim. Praca na uczelni lubelskiej stworzyła mu warunki pogłębienia problematyki, którą się zajmował, i większego jej wyspecjalizowania, z czym następnie dzielił się ze swymi studentami.

Profesor prowadził wykłady z ogromnym talentem, jasno i przystępnie; wzbudzał zainteresowanie słuchaczy i wywierał na nich ogromny wpływ. Gromadziły one wielu słuchaczy; na seminarium było również liczne grono uczestników, co spowodowane było niezwykłą umiejętnością wiązania przez Profesora największych tajemnic Bożych z życiem ludzkim, a także poruszaniem problematyki teologii żywej, egzystencjalnej, osadzonej w życiu, teologii będącej refleksją nad Bogiem ukonkretnionym w Jezusie Chrystusie⁹³. Arcybiskup A. Nossol pisze:

⁹³ „Uprawiając stale teologię zaangażowaną – pisze ks. Józef Krasieński – rozumiał i dawał odczuć Ksiądz Profesor, że zadaniem teologii jest nie uprawianie spekulatywnych, akademickich dyskusji, ale odszukanie i wyakcentowanie rzeczywistych problemów współczesnego życia, bo tylko wtedy teologia może zainicjować życiowy kontakt między współczesnym człowiekiem a objawiającym się Bogiem” (J. Krasieński, *Był prekursorem*, w: *Tajemnica człowieka...*, s. 459).

Jego teologia prowadziła zawsze od Boga w Chrystusie ku człowiekowi w Kościele, bo człowiek nigdy nie był dla niego „samotną wyspą”. Człowiek był wpleciony jako odkupione stworzenie w społeczność Mistycznego Ciała Chrystusa, w społeczność Ludu Bożego, tegoż Ludu powołanego przez Chrystusa i skupionego w Duchu Świętym wokół Chrystusa idącego, pielgrzymującego przez świat do Ojca⁹⁴.

Nadto teologia Sługi Bożego „ustawicznie przechodziła od mówienia o Bogu do mówienia z Bogiem i do Boga” – zauważa abp A. Nossol⁹⁵. Ksiądz Profesor niejednokrotnie w swoim myśleniu teologicznym wyprzedzał Sobór Watykański II. Kiedyś powiedział: „Albo Sobór był za późno, albo ja się za wcześnie urodziłem”. Zarówno w seminarium, jak i na uniwersytecie umiał nauczać i równocześnie wychowywać. Na jego seminariach naukowych z teologii dogmatycznej powstało 12 prac magisterskich na kursie zwyczajnym i 22 na kursie wyższym; napisano pod jego kierunkiem 64 rozprawy licencjackie (niektóre prace magisterskie były potraktowane także jako licencjackie) i 41 doktorskich, kilka z nich tylko firmował. Poza tym inspirował wiele prac habilitacyjnych.

Wykształcił liczną grupę uczniów, którzy wykładali teologię dogmatyczną w KUL i w wyższych seminariach duchownych, prowadzili samodzielne badania naukowe i publikowali własne prace. Poza tym prowadził intensywną pracę naukową, której owocem jest około 350 publikacji. Polskiej literaturze teologicznej przysporzył szereg podstawowych dzieł. Bibliografia jego prac umożliwia wgląd w jego dorobek naukowy⁹⁶. Prace samoistne, książki, dzięki którym w polskiej teologii XX wieku jest bezkonkurencyjny, stanowią zasadniczy trzon jego twórczości. Fundamentalnym dziełem Profesora jest jego dziewięciotomowy podręcznik teologii dogmatycznej *Dogmatyka katolicka* (Lublin 1959–1967) i dwutomowa posoborowa dogmatyka *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* (Lublin 1972, 1974)⁹⁷. Ponadto ks. W. Granat aktywnie działał na polu wydawniczym jako redaktor naczelny wydawnictw zwartych oraz członek komitetu redakcyjnego następujących

⁹⁴ A. Nossol, *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijaństwa*, Paris 1993², s. 339 [Znaczenie i oryginalność teologii Wincentego Granata].

⁹⁵ *Wincenty Granat. Święty paradoks*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, pod red. J. Majewskiego, J. Makowskiego, t. 3, Warszawa 2006, s. 131.

⁹⁶ Zob. H.I. Szumił, *Profesor i Mistrz...*, gdzie po rysie biograficznym Profesora została omówiona jego działalność dydaktyczna (s. 23–82), pisarska (s. 83–158) oraz zamieszczona bibliografia podmiotowa (s. 159–210), przedmiotowa i wykaz prac dyplomowych z jego refleksji teologicznej (s. 211–285).

⁹⁷ Ostatnio w Wydawnictwie KUL ukazało się drugie wydanie tego dzieła (Lublin 2013, 2016). „Dzieło ks. prof. Wincentego Granata *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie* stanowi najlepszą prezentację myśli Soboru Watykańskiego II w języku polskim” – napisano na okładce drugiego wydania publikacji.

czasopism: „Zeszyty Naukowe KUL” (Lublin 1958–1965), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (Lublin 1964–1970), „Studia Sandomierskie” (1978–1979).

Ogromne, niekwestionowane zasługi położył Profesor w zakresie recepcji myśli teologii Zachodu na grunt Polski. Dla niejednego kapłana i teologa – i nie tylko dla nich – jego twórczość była wielkim oknem na świat teologii XX wieku. Uprzystępniając polskiemu czytelnikowi wielki dorobek zachodniej teologii, starannie i z dużą intuicją oddzielał ziarno od plew. Akceptował każde odkrywcze spojrzenie ukazujące nowy aspekt dogmatu, nie tracąc z pola widzenia całego dorobku tradycyjnej teologii, usankcjonowanej definicjami Kościoła. Jego publikacje miały ogromny wpływ na kształt naszej kultury narodowej; przez kilka dziesięcioleci pełniły i jeszcze pełnią rolę pionierskich i niezastąpionych, a zarazem niemal jedynych pomocy w wykształceniu polskiego duchowieństwa oraz inteligencji katolickiej. Wiele jego tekstów zaświadcza o ogromnym umiłowaniu Kościoła i ojczyzny oraz wielkiej erudycji i umiejętności rozumienia wydarzeń współczesnych.

W tym miejscu można przytoczyć słowa kardynała Karola Wojtyły, papieża Jana Pawła II, który na Walnym Zebraniu Towarzystwa Naukowego KUL w maju 1978 roku z okazji wręczenia ks. Wincentemu Granatowi nagrody im. Księdza Idziego Radziszewskiego powiedział:

[...] uświadomiłem sobie przy tej okazji ten ogrom pracy twórczej, którą to pracą zasilili [Ksiądz Rektor] naszą polską teologię, naszą polską chrześcijańską kulturę. Gratulując więc tej pracy, która ma swą własną wymowę, gratuluję przede wszystkim tego olbrzymiego dorobku, tej wspaniałej służby dla Kościoła, dla Ojczyzny, dla kultury chrześcijańskiej⁹⁸.

Działalność dydaktyczna ks. W. Granata wybiegała niejednokrotnie poza pełnione aktualnie obowiązki, czyli poza pracę profesorską i wychowawczą w Seminarium Duchownym w Sandomierzu (1933–1958) oraz w KUL (1952–1970), brał on bowiem czynny udział w zjazdach teologicznych, sympozjach naukowych, tygodniach, cyklach wykładów organizowanych w latach 1935–1979 przez KUL i inne ośrodki naukowe⁹⁹.

Od 1954 roku do końca życia był członkiem czynnym Towarzystwa Naukowego KUL, a w latach 1963–1970 jego prezesem. Równocześnie poza wymienionymi już zajęciami w latach 1956–1965 pełnił obowiązki dyrektora konwiktów księży studentów KUL.

⁹⁸ *Przyznanie nagrody naukowej imienia Księdza Idziego Radziszewskiego księdzu pralutowi Wincentemu Granatowi*, KDS, 71 (1978), s. 225.

⁹⁹ H.I. Szumił, *Profesor i Mistrz...*, s. 68–82.

REKTOR KATOLICKIEGO UNIwersYTETU LUBELSKIEGO

Osobny rozdział w życiu ks. Wincentego Granata stanowi działalność o charakterze administracyjnym na stanowisku rektora KUL. Dnia 11 czerwca 1965 roku na posiedzeniu Senatu Akademickiego KUL ks. prof. dr hab. W. Granat został wybrany na okres trzech lat rektorem, z objęciem urzędowania od 15 sierpnia 1965 roku. Przyjęcie rektorstwa oznaczało w praktyce rezygnację w dużym stopniu z pracy naukowej, pisarskiej. Ale mając na względzie dobro uniwersytetu, narodu i ojczyzny, ks. prof. W. Granat podjął nowe obowiązki. O. Hubert Czuma TJ wspomina:

Kiedy dowiedzieliśmy się na KUL-u, że ks. prof. Granat został rektorem Universitas katolickiej – wielu ludzi cieszyło się. Przez wiele miesięcy wymienialiśmy ze sobą te uwagi radości. Pamiętam, jak mówił bp Bolesław Pylak: Czy nie widzi ojciec, że ksiądz rektor bardzo przypomina Jana XXIII? Oczywiście, gorąco potwierdziłem¹⁰⁰.

Pierwsza kadencja na stanowisku rektora ks. W. Granata przypadła na ostatnie lata pierwszego 50-lecia istnienia uczelni, okres zaś dwóch lat drugiej kadencji otworzył nowe 50-lecie. Osoba ks. W. Granata jakby scala te dwa okresy istnienia i działalności uczelni.

Rektor uniwersytetu od samego początku urzędowania miał świadomość, że KUL, będąc częścią Kościoła katolickiego, ma pełnić posłannictwo głoszenia prawdy i dobra, i przez to służyć człowiekowi, dlatego czuwał, by w całej pełni realizowane były badania naukowe we wszystkich uprawianych w niej gałęziach wiedzy. Wówczas KUL był czterowydziałową uczelnią. Były wydziały: Teologiczny, Prawa Kanonicznego, Filozofii Chrześcijańskiej i Nauk Humanistycznych. Ksiądz rektor dążył do rozwoju uczelni i zajmowania przez nią godnego miejsca tak w kręgach kościelnych, jak i wśród innych uniwersytetów.

Podczas inauguracji roku akademickiego wygłaszał swoje programowe przemówienia. Na inauguracji roku akad. 1965/1966 mówił:

Idea uniwersytetu nowożytnego wyrasta w Europie z owej średniowiecznej społeczności studentów i profesorów [...] mającej w wielu dziedzinach autonomię i będącej niekiedy wyrocznią nawet w sprawach religijnych i moralnych. Wiek XX daleko odszedł od owej *universitas*, a nawet mówi się obecnie o kryzysie idei uniwersytetu, gdyż nauki tak się zróżnicowały, że trudno ich uprawianie ująć w jednym schemacie orga-

¹⁰⁰ H. Czuma, *Ksiądz rektor Wincenty Granat obrońcą człowieka*, KDS, 86 (1993), s. 413–415.

nizacyjnym i dlatego powstaje coraz więcej szkół wyższych specjalistycznych oraz mnożą się instytuty i akademie naukowe rezerwujące dla siebie prace wyłącznie badawcze. Co w takim razie zostanie dla uniwersytetu? Powstaje dalsze pytanie, jeszcze bardziej *humanitas*, tj. kryzys kultury humanistycznej. Ludzie wykształceni w swych specjalnościach nie przestaną posiadać wspólny język? [...]. Dlatego chyba potrzebna jest idea takiego uniwersytetu, który by zatrzymał dla siebie nie tylko *humaniora*, ale wypracował humanistyczną wizję nowoczesnej kultury, dającej jakąś syntezę nadrzędną wszystkich działań twórczości człowieka. I tu chyba należałoby widzieć właściwe miejsce dla uniwersytetu katolickiego¹⁰¹.

Nadto podkreślił:

Katolicki Uniwersytet Lubelski pragnie nie tylko współistnieć w obecnej rzeczywistości polskiej i cieszyć się jedynie tolerancją, lecz chciałby współpracować w budowie wspólnoty narodowej, w której panowałyby sprawiedliwość, pokój, a człowiek miałby zapewnione prawo do rozwoju i wolności, zaś różnice przekonań światopoglądowych nie przeszkadzałyby w prowadzeniu dialogu intelektualnego i we wspólnej pracy w szerzeniu kultury i codziennym zdobywaniu kawałka chleba¹⁰².

Kończąc wtedy przemówienie, wyraził życzenie, aby w nowym roku akademickim podejmowana praca prowadzona była „w duchu prawdy i miłości”¹⁰³.

Podczas inauguracji roku akad. 1967/1968 mówił:

Katolicki Uniwersytet Lubelski, nie przestając być katolicki, jest polski we wszystkich wymiarach; jest polski, bo go utrzymują prawie wyłącznie polscy katolicy, bo wychowuje dla Narodu polskiego pracowników kultury. Pracownicy naszego Wydziału Nauk Humanistycznych, przez który zbliżamy się do wszystkich uniwersytetów w kraju, biorą czynny udział w konferencjach lub innych przedsięwzięciach naukowych, organizowanych przez poszczególne komitety Polskiej Akademii Nauk; członkowie Wydziału publikują swe rozprawy w czasopismach naukowych polskich oraz współpracują z wydawnictwami ogólnopolskimi, jak: Ossolineum, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Państwowy Instytut Wydawniczy i Wydawnictwo Literackie. Katolicki Uniwersytet Lubelski istnieje oraz działa w ogólnym nurcie kultury polskiej i darmo chleba polskiego nie je. Nasze wydziały kościelne współpracują z Akademią Teologii Katolickiej, a cały Uniwersytet ma kontakty z uniwersytetami zagranicznymi i znany jest nie tylko w Europie, ale także poza jej granicami; należy – jak

¹⁰¹ ZNKUL, 9 (1966) 1–2 (33–34), s. 151.

¹⁰² Tamże, s. 154.

¹⁰³ Tamże.

wiemy – do Association Internationale des Universités i do Fédération Internationale des Universités Catholiques¹⁰⁴.

Ksiądz W. Granat wkładał dużo troski, by była prawidłowo kształcona i wychowywana przyszła kadra polskiej inteligencji, o pogłębionej wierze, w duchu nastawionym na pracę dla ojczyzny i Kościoła. Podczas inauguracji roku akad. 1969/1970 w swym wystąpieniu powiedział:

[...] naszym obowiązkiem jest praca dla dobra kraju, w którym żyjemy i dla dobra Kościoła, który nas utrzymuje [...], chcemy – i to jest naszą ambicją – przysporzyć krajowi dobrych obywateli budujących wspólnie z wychowankami innych uczelni wspólny dom naszej Ojczyzny¹⁰⁵.

Znamienne słowa na temat koncepcji współczesnego uniwersytetu, a także idei, jakie mu przyświecały w czasie rektorowania, przedstawił w artykule: *Uniwersytet katolicki w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II*. Czytamy tam m.in.:

Uniwersytety katolickie w swych pracach wychowawczych, dydaktycznych i badawczych dzięki swemu związkowi z Kościołem i jego współczesnymi tendencjami, a dzięki również swej łączności z prądami humanistycznymi epoki, mają obowiązek realizować naczelne swe zadanie w służbie człowieka. Wypracowanie metod szczegółowych humanizacji uniwersytetu zależy od wielu okoliczności, od charakteru kultury określonego narodu lub regionu, w którym uniwersytet pracuje¹⁰⁶.

Ksiądz Rektor uważał, że ważną rolę w formacji intelektualnej polskiego katolicyzmu ma praca naukowa i wydawnicza KUL, dlatego bardzo zabiegał, aby przez publikacje udostępnić szerszemu ogółowi osiągnięcia naukowe z dziedziny teologii, prawa, filozofii i humanistyki. Sprawozdania rektorskie z poszczególnych lat informują o tej działalności uniwersytetu. Praca administracyjna na stanowisku rektora pochłaniała mu wiele czasu, mimo to pisał. Bibliografia jego publikacji odnotowuje pozycje, które ukazały się w okresie sprawowania przez niego funkcji rektora. Wśród nich są prace poświęcone samemu uniwersytetowi.

W miarę możliwości ks. W. Granat starał się o rozwój uczelni pod każdym względem. Wiele troski włożył, by szła ona w kierunku odnowy soborowej i dialogu ze światem współczesnym. Wspomnienia studentów i pracowników z tego

¹⁰⁴ *Cele i działalność uczelni*, ZNKUL, 11 (1968) 1 (41), s. 83.

¹⁰⁵ ZNKUL, 13 (1970) 1 (49), s. 76–77.

¹⁰⁶ *Uniwersytet katolicki w świetle uchwał Soboru Watykańskiego II*, ZNKUL, 11 (1968) 3–4 (43–44), s. 25.

okresu rzucają światło na jego oddanie uczelni¹⁰⁷. Podczas inauguracji roku akademickiego 1965/1966 podkreślał, że KUL

[...] pragnie nie tylko współistnieć w obecnej rzeczywistości polskiej i cieszyć się jedynie tolerancją, lecz chciałby współpracować w budowie wspólnoty narodowej, w której panowałyby sprawiedliwość, pokój, a człowiek miałby zapewnione prawo do rozwoju i wolności, zaś różnice przekonań światopoglądowych nie przeszkadzałyby w prowadzeniu dialogu intelektualnego i we wspólnej pracy w szerzeniu kultury i w codziennym zdobywaniu kawałka chleba. Zauważmy tu, że praca KUL dla kultury polskiej znajduje uznanie i wyraz w nagrodach, jakie młodzież KUL zyskuje na zjazdach naukowych i jakie zyskują profesorowie nagradzani przez władze centralne i wojewódzkie¹⁰⁸.

Ksiądz W. Granat jako rektor wchodził w skład Senatu Akademickiego i był jego przewodniczącym. Działalność Senatu ilustrują protokoły z jego posiedzeń, na których rozpatrywane były bieżące sprawy uniwersytetu. Za kadencji Księdza Rektora odbyło się 45 posiedzeń Senatu Akademickiego. Ponadto od 1 września 1965 roku pełnił funkcję prezesa Zarządu Głównego Towarzystwa Przyjaciół KUL.

W okresie rektorowania ks. prof. dra hab. W. Granata KUL znacznie się rozrósł, tak pod względem kadry pracowników naukowych, jak i liczby studentów. Wzmogła się też intensywność pracy naukowo-badawczej oraz dydaktycznej. Jako rektor ks. Granat patronował poważnym przedsięwzięciom organizacyjnym.

Lata rektorowania ks. W. Granata obfitowały w ważne wydarzenia, wymagały ogromnego osobistego zaangażowania, były bowiem źródłem wielu trosk i pracy. Ksiądz rektor starał się im sprostać z pełnym poczuciem obowiązku i oddania. Czynn timerzniczył w życiu całego uniwersytetu, widocznie zaznaczył się jego udział w wielu imprezach organizowanych na uczelni.

W tym okresie aktywnej działalności ks. Granat spotykał się także z młodzieżą akademicką. Okazją do tych spotkań były uroczyste immatrykulacje studentów

¹⁰⁷ Zob. *Dla Boga i Kościoła...*, s. 165–332.

¹⁰⁸ *Inauguracja roku akad. 1965/66 w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, ZNKUL, 9 (1966) 1–2 (33–34), s. 154. Podczas inauguracji roku akad. 1969/1970 zauważył, że uczelnia „świadczy zarówno o ciągłości kultury polskiej, jak o jej bogatej różnorodności i jej rozwoju. [...] jest naszą ambicją – przysporzyć krajowi dobrych obywateli, budujących wspólnie z wychowankami innych uczelni wspólny dom naszej Ojczyzny. Nie chcemy darmo chleba polskiego jeść i być jedynie konsumentami kultury polskiej, a zdaje się, że dajemy dowody użyteczności, gdyż nasi wychowankowie pracują na wielu odcinkach kultury polskiej, a nasi wykładowcy w wielu państwowych instytutach naukowych” (*Przemówienie inauguracyjne ks. rektora W. Granata [1969/1970]*, ZNKUL, 13 (1970) 1 (49), s. 77).

I roku, połączone z wręczaniem indeksów przedstawicielom poszczególnych wydziałów, doroczna uroczystość św. Tomasza z Akwinu, patrona studiujących, akademie pierwszomajowe, juwenalia, opłatek uniwersytecki, akcje wprowadzania w życie uczelni młodzieży I roku studiów, II Sejmik ZSP KUL, konferencje sprawozdawcze Rady Uczelnianej ZSP. Podczas każdej z tych imprez ks. W. Granat przemawiał do zebranej młodzieży.

Patronował także inicjatywie, wysuniętej wcześniej przez ks. rektora Mariana Rechowicza, szerzenia kultury muzycznej wśród młodzieży KUL przez wygłaszanie prelekcji o muzyce i organizowanie koncertów w wykonaniu wybitnych artystów z całej Polski. Wydatnie przyczynił się do ożywienia działalności Chóru Akademickiego KUL już w pierwszym roku swego rektoratu. Otaczał opieką również Teatr Akademicki, działający przy Kole Polonistów KUL.

Wiele usilnych starań i troski wkładał także w uzyskanie dla uniwersytetu praw przeprowadzania przewodów doktorskich i habilitacyjnych na Wydziale Nauk Humanistycznych, do czego doszło dopiero w roku 1977.

Nadto dużo wysiłku podjął w przygotowanie planów rozbudowy zakładów naukowych KUL – pojawił się pomysł budowy kompleksu nowych budynków na posesji uniwersytetu od strony zachodniej. Projekt koncepcyjny zatwierdzony przez władze uczelni 27 września 1968 roku nie został jednak zaaprobowany przez władze państwowe. Ksiądz rektor ciągle miał nadzieję, że będzie zrealizowany. W późniejszym jednak okresie plany te zostały przez nowe władze uczelni odłożone i uniwersytet skierował swe wysiłki na rzecz przebudowy frontonu.

Na czas rektorowania ks. W. Granata przypadły dwa wielkie jubileusze. W 1966 roku Kościół w Polsce obchodził tysiąclecie chrześcijaństwa, odbywały się uroczystości milenijne we wszystkich diecezjach. Ksiądz Rektor jako przedstawiciel Senatu Akademickiego KUL brał w wielu z nich udział. Przede wszystkim ogromną aktywność ks. W. Granata daje się zauważyć podczas centralnych uroczystości milenijnych w KUL w dniach 5 i 6 czerwca 1966 roku – bardzo troszczył się o to, aby uczelnia należycie uczciła wielką rocznicę.

Wieczorem 5 czerwca ks. Granat w otoczeniu pracowników i młodzieży akademickiej przyjął obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, przekazany przez bpa Jana Mazura, ówczesnego sufragana lubelskiego, do KUL. Tak opisuje tę uroczystość o. H. Czuma TJ:

W pierwszym roku rektorowania ks. Granata KUL przeżywał wielkie dni – Tysiąclecie Chrześcijaństwa Polski, które obchodzono również na KUL-u. Nie tylko uczelnia brała w tym święcie udział. Przy okazji pobytu w katedrze lubelskiej obrazu – kopii Matki Bożej Jasnogórskiej, wierni miasta i diecezji mogli przeżyć swe wielkie święto. Obraz był najpierw w katedrze lubelskiej – 4 i 5 czerwca 1966, następnie po południu miał

być przewieziony na dwa następne dni na KUL. Kiedy obraz wyniesiono z katedry 5 VI około godz. 15-tej, studenci, głównie z KUL-u – Jerzy Anczewski, Waldemar Budzyń i inni – jeszcze na placu katedralnym nie dopuścili go do włożenia do specjalnego samochodu-kaplicy, tylko wzięli obraz na swe ramiona i przeszli przez Królewską, plac Łokietka, Krakowskie Przedmieście, Nowotki – na plac przed kościołem akademickim KUL. Za Obrazem ruszył blisko stutysięczny tłum, śpiewając maryjne pieśni. Przed drzwiami kościoła akademickiego KUL czekaliśmy z Ks. Rektorem na obraz Matki Bożej. Pamiętam jak dziś spocone, ale jakże szczęśliwe twarze studentów. Parę tygodni później odbyła się rozprawa przed kolegium orzekającym w Lublinie przeciw studentom, którzy nieśli Obraz i przeciw, według opinii kolegium, głównie mu ich prowodyrowi, ks. H. Czumie. Obwiniano go o kierowanie akcją odebrania Obrazu na placu Katedralnym. Porucznik MO Wituch zeznał, że „widział na własne oczy, jak na placu Katedralnym namawiałem studentów do zabrania Obrazu”. Rzeczą w tym, że całe popołudnie byłem przy kościele akademickim KUL. Świadkiem w tym procesie był ks. Granat. Wystawił mi zaświadczenie rektorskie o mojej w tym czasie obecności na KUL-u. Wielu innych świadków potwierdziło osobiście ten fakt. Dla Kolegium świadectwo rektorskie okazało się nieistotne. Skazano ks. Czumę i studentów na grzywnę kilkunastu tysięcy zł. Ks. Rektor natychmiast zaproponował mi zapłacenie grzywny ze swojej kieszeni, na co się oczywiście nie zgodziłem¹⁰⁹.

Główne uroczystości miały miejsce 6 czerwca 1966 roku na dziedzińcu uczelni. Odbyła się akademii milenijna oraz sesja naukowa poświęcona problemom katolicyzmu polskiego, której obrady zainaugurował ks. W. Granat. Na zakończenie obchodów 1000-lecia chrztu i państwa polskiego zorganizowano w dniach 24–26 listopada 1966 roku sesję naukową studentów KUL poświęconą zagadnieniu: „Chrześcijaństwo w genezie polskich zjawisk kulturalnych”.

Drugą wielką akcją były prace związane z jubileuszem 50-lecia KUL. Książd W. Granat jako rektor, będąc przewodniczącym Komitetu Jubileuszowego, brał żywy udział w organizowaniu i w samych uroczystościach jubileuszowych, które odbywały się 19 i 20 października 1968 roku. Uroczystość 50-lecia KUL była najbardziej okazałą imprezą w dziejach uczelni i pozostanie trwała zasługą jej ówczesnego rektora. Dla samego uniwersytetu miała, w okresie różnych ograniczeń i trudności, ogromne znaczenie programowe tak w kraju, jak i za granicą.

W przemówieniu wygłoszonym podczas uroczystości złotego jubileuszu uczelni ks. W. Granat wyjaśnił, jak rozumie rolę katolickiego uniwersytetu w społeczeństwie, zwłaszcza w ówczesnej sytuacji polskiej. Odwoływał się do

¹⁰⁹ H. Czuma, *Książd Rektor Wincenty Granat obrońcą człowieka...*, s. 414; por. tenże, *Duszpasterstwo akademickie*, w: *Wspomnienia z PRL-u*, Katowice 1996, s. 54–55.

różnych źródeł: do kultury narodowej (Bolesław Prus), autorytetu Kościoła (Sobór Watykański II i papież Paweł VI), ONZ i UNESCO. Nawiązując do hasła „Bogu i Ojczyźnie”, podkreślił, że historia zabarwiła je nie zawsze pozytywnie, na skutek płytkiego rozumienia Boga i łączenia Go z określonymi kierunkami politycznymi; uznał je wszakże za wciąż aktualne przy założeniu poprawnej koncepcji Boga. Uniwersytet – w rozumieniu ks. Granata – służy Bogu, kiedy szuka, odnajduje i kocha prawdę i wszystkich, którzy jej szukają, kocha dobro „we wszystkich jego postaciach, a więc i transcendentnych, i doczesnych, a szczególnie dobro humanistyczne, na które składają się szacunek dla każdego człowieka, uznanie jego godności oraz prawa do rozwoju i twórczości”. Wyraził przekonanie, że priorytetową problematyką dla KUL jest problematyka antropologiczna:

Przed wszystkim jesteśmy obok innych uczelni predysponowani do tego, by dawać wkład w dziedzinie badań nad problematyką człowieka, a ten wkład może być oryginalny, bo tu włącza się nasza teologia i filozofia.

Mówił o potrzebie humanizacji uniwersytetów, a przez to – życia narodowego i międzynarodowego. Wyrażał pragnienie dialogu ze środowiskami o innym światopoglądzie. Wierzył, że taki dialog służy ubogaceniu kultury. Pragnął widzieć KUL w rodzinie i na wzór uniwersytetów zachodnich:

[...] musimy dbać o to, by struktura uniwersytetu nie odbiegała od krajowej czy zachodnioeuropejskiej. Żyjemy w okresie przebudowy tej struktury, zanika bowiem rola katedr na korzyść zespołowych instytutów, a także inaczej się obecnie pojmuje autonomię uniwersytetów [...]. Jaka będzie struktura uniwersytetów w przyszłości, trudno dokładnie powiedzieć, jednak już realizujemy ośrodki przez tworzenie instytutów¹¹⁰.

Wszystkie wypowiedzi Księdza Rektora świadczą o jego pragnieniu budowania wspólnoty narodowej, a więc o jego miłości do ojczyzny.

Dnia 20 listopada 1968 roku odbyła się na uniwersytecie akademicka z okazji 50. rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę. Ksiądz Rektor rozpoczął ją zagajeniem, podczas którego zwrócił uwagę na to, że niepodległość nie jest fikcją, istnieje w łączności z historią. Stąd rzeczą istotną jest obiektywna interpretacja przeszłości: „Dzisiaj świętujemy dzień ku czci tej, która nie tylko nie zginęła, ale żyje i my ją budujemy”¹¹¹.

¹¹⁰ ZNKUL, 12 (1969) 1 (45), s. 97–104.

¹¹¹ A. Klimalanka, *Kronika akademicka w 50-lecie Niepodległości Polski*, ZNKUL, 12 (1969) 1 (45), s. 138.

Za kadencji rektorskiej ks. W. Granata uniwersytet stał się przedmiotem ożywionych zainteresowań bratnich instytucji naukowych za granicą. Zapoczątkował zapraszanie zagranicznych profesorów z wykładami na KUL, m.in. w dniach 11–12 maja 1970 roku był na KUL prof. Karl Rahner TJ¹¹². Uniwersytet odwiedzali także dostojnicy kościelni: msgr. Agostino Casaroli, sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej¹¹³, Pedro Arrupe TJ, generał jezuitów¹¹⁴, Konstantyn Koser OFM, generał franciszkanów¹¹⁵.

Własną wymowę miały uroczystości organizowane w KUL dla uczczenia różnych osób związanych z uczelnią. Dał się zauważyć znaczny udział ks. W. Granata nie tylko w samych uroczystościach, ale także przez różne jego przemówienia wtedy wygłaszane.

Działalność ks. W. Granata o charakterze administracyjnym na stanowisku rektora KUL przypadła na trudne lata dla Kościoła, uniwersytetu oraz innych środowisk akademickich w Polsce.

Był pamiętny rok 1968. Wtedy studenci KUL „w ogólnopolskim nurcie zmagają o wolność polskiej kultury – wspominał ks. Walerian Słomka – znaleźli się w pierwszym szeregu, kiedy próbowano z wielu stron zaatakować nasze środowisko, kiedy studenci innych uczelni zaczęli się wstydić swoich rektorów, wtedy on stanął przed studentami i powiedział, że tych, których biją, i tych, których krzywdzą, on nie opuści. Oświadczył, że jest z tymi bitymi, zamkniętymi”¹¹⁶ i zorganizował dla nich akcję pomocy¹¹⁷.

Ksiądz W. Granat wielokrotnie był wzywany przez Urząd Bezpieczeństwa, nawet w porze nocnej, i przesłuchiwany w ich budynku przy ul. Narutowicza.

¹¹² Zob. A. Nossol, *O. prof. Karl Rahner gościem uczelni*, ZNKUL, 13 (1970) 3 (51), s. 85–87.

¹¹³ K.T., *Msgr. A[gostino] Casaroli na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, ZNKUL, 10 (1967) 3 (39), s. 79–80.

¹¹⁴ (kt), *O. gen[erał] Pedro Arrupe na KUL*, ZNKUL, 12 (1969) 3 (47), s. 97–98.

¹¹⁵ B. Błoch, *O. generał franciszkanów [Konstantyn Koser] na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, ZNKUL, 12 (1969) 3 (47), s. 80–81.

¹¹⁶ KDS, 73 (1980), s. 238.

¹¹⁷ Por. M. Wrzeszcz, *Mój marzec '68. W dwudziestą piątą rocznicę lubelskiego Marca*, „Przeгляд Uniwersytecki KUL” 5 (1993) 3 (23), s. 6–7; tenże, *Studencki Marzec '68*, „Niedziela” 37 (1994) 12 (25), s. 1, 7; tenże, *O marcu '68 inaczej. W trzydziestą rocznicę lubelskiego Marca*, w: *W służbie wartościom. Księga pamiątkowa poświęcona Księdzu Biskupowi Profesorowi Dr. Hab. Kazimierzowi Ryczanowi z okazji 60-lecia urodzin*, Kielce 1999, s. 633–642; tenże, *Solidarny ze studentami*, w: *Doctor humanus. Materiały z sympozjum w 20. rocznicę śmierci ks. Wincentego Granata profesora i rektora KUL*, pod red. H.I. Szumił, Sandomierz 2000, s. 53–60; tenże, *Mój Marzec '68*, w: *Koło Naukowe Historyków Studentów KUL 1919–2004. Księga jubileuszowa*, Lublin 2004, s. 261–273; tenże, „Młodzieży bitej i krzywdzonej nie mogą opuścić”. *Ksiądz rektor Wincenty Granat obrońca prześladowanych studentów*, w: *Być jak pochodnia... „Humanistas” ...*, s. 95–112.

Chciano na nim wymusić usunięcie „niewygodnych” studentów, jednakże okazał się niezłomny. Oto jak opisuje tamte dni H. Czuma TJ, ówczesny duszpasterz akademicki:

Obserwowałem miłość ks. W. Granata do bliźnich w 1968 r. w czasie tłumienia przez MO spokojnych manifestacji studenckich. Nie dopuścił, by ktoś z pracowników KUL-u lub studentów został usunięty za manifestowane przekonania. Władze ministerstwa przysłały na ręce księdza rektora listę osób z KUL-u, których usunięcia domagały się. Ks. Granat zwołał Senat Akademicki, Senat powołał komisję senacką (na której czele stanął prof. M. Gogacz), aby zweryfikować „winy” osób z listy. Po okresie badań znów zebrał się Senat z księdzem rektorem i orzeciono bezpodstawność żądań władz. Nikt nie został usunięty. Piszę to niżej podpisany, pierwszy na owej liście ministerialnej. W czasie manifestacji studenckich rozbijanych przez Milicję Obywatelską zostało aresztowanych między innymi kilkunastu studentów KUL-u razem z Januszem Bazydło, ówczesnym przewodniczącym Zrzeszenia Studentów Polskich na KUL-u. Wszyscy owi studenci zostali skazani na najwyższe (przewidziane przez ustawy) grzywny z ewentualną zamianą na trzy miesiące aresztu. Ks. W. Granat ze swojej kieszeni i ze zbiorów wyłożył pieniądze, aby uwolniono wszystkich studentów nie tylko z KUL-u. Tak się stało, z wyjątkiem Janusza Bazydło, kolegium orzekające uparło się, aby przesiedział w areszcie trzy miesiące. Wyjście jego z więzienia było radością nas wszystkich, dla Księdza Rektora najbardziej¹¹⁸.

Janusz Bazydło z kolei pisze:

Umiał w tej porze próby ostać się przy wartościach Ewangelii, tłumacząc je na współczesny język dramatycznych decyzji i, jak się to często mówi, dał świadectwo okazując prawość charakteru, i tej pewności, niezachwiania, a nie było ono udziałem wszystkich, w czynach, bez kompromisów w sytuacjach skrajnych¹¹⁹.

W sytuacji, kiedy rektorzy wielu uczelni w Polsce skreślali z listy studentów osoby, które naraziły się, Ksiądz Rektor dawał wszystkim skreślonym możliwość kontynuowania studiów w KUL. Przyjął wszystkich, których „niesprawiedliwie skreślono z list z powodu wydarzeń marcowych”¹²⁰.

¹¹⁸ H. Czuma, *Ksiądz Rektor Wincenty Granat obrońcą człowieka*, w: *Doctor humanus...*, s. 49–50; por. M. Wrzeszcz, *Mój marzec '68...*, s. 6–7; H. Czuma, *Duszpasterstwo akademickie...*, s. 55; M. Gładysz, *Patron spraw trudnych*, w: *Pasjonat miłości Boga i człowieka. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, red. Z. Janiec, Sandomierz 2015, s. 127–128.

¹¹⁹ J. Bazydło, *Takie przyjaźnie zobowiązują*, w: *Chrześcijanie...*, t. 11, s. 78.

¹²⁰ A. Biela, *Otwarty na Boga poprzez człowieka*, w: *Chrześcijanie...*, t. 11, s. 85.

Katolicki Uniwersytet Lubelski wyszedł z tego trudnego okresu dla nauki polskiej z pełną godnością i autonomią, a jego rektor okazał się człowiekiem, który „nie ma wątpliwości w kwestii odróżnienia dobra od zła, prawdy od fałszu”¹²¹, „wzorowym, modelowym wydaniem rektora wyższej uczelni w trudnym momencie dziejów”¹²². Dzięki takiej postawie wzbogacił społeczność akademicką o autentyczne świadectwo humanizmu chrześcijańskiego.

Dnia 6 marca 2008 roku prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Lech Kaczyński odznaczył pośmiertnie ks. Wincentego Granata Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski za wybitne zasługi w działalności na rzecz protestów w marcu 1968 roku¹²³.

Na stanowisku rektora KUL – pisze Cz. Ryszka – ks. W. Granat był

[...] uosobieniem łagodności, prostoty i tolerancji na wzór Jana XXIII – *toutes proportions gardées* – ale pamiętamy, że ten papież zainicjował Kościół epoki dialogu. Rektor W. Granat zainicjował w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim czasy pełnego spokoju, skupienia wewnętrznego i ładu. Nie potrafię tego bliżej określić, ale jego działalność nosiła cechy opieki sprawowanej przez ojca nad rodziną. Myślę, że uniwersytecka społeczność czasu jego kadencji odebrała podobne wrażenie. Tak jakby na drugi plan zeszyły wyścigi o naukowe stopnie, a liczył się tylko człowiek – jego wnętrze, osobiste czy rodzinne problemy, osobowościowy rozwój. Jestem pewny, że wielu swoich planów ks. Rektor nie zrealizował, przede wszystkim – nie uczynił KUL-u kuźnią chrześcijańskiego apostołstwa na kraj. O czymś takim wspominał w jednej z rozmów. Nauczanie uniwersyteckie, przekaz wiedzy miały iść w parze z wysiłkiem na rzecz religijnego rozwoju człowieka. To podkreślał¹²⁴.

„Kierować Uniwersytetem – wspomina prof. Jan Ziółek – zachowując jego pełną autonomię, borykając się bez przerwy z trudnościami finansowymi, nie było wcale łatwe. A jednak ks. W. Granat – ten Wielki Humanista – potrafił to zadanie wykonać. Dla niego Uniwersytet to przede wszystkim społeczność akademicka.

¹²¹ Tamże.

¹²² W. Słomka, *Umiał odkrywać prawdę*, w: *Tajemnica człowieka...*, s. 491; M. Gładysz, *Patron spraw trudnych...*, s. 127–130.

¹²³ Dnia 26 IV 2010 r. bratanica Sługi Bożego ks. Wincentego Granata dr Zofia Słońska podczas sympozjum jemu poświęconemu w 30. rocznicę śmierci, przekazała na ręce ówczesnego rektora KUL, ks. Stanisława Wilka, odznaczenie państwowe przyznane pośmiertnie ks. W. Granatowi (przechowywane jest w Muzeum Uniwersyteckim Historii KUL). Zob. KDS, 103 (2010) 7–8, s. 561; H.I. Szumił, *Przez prawdę do miłości. Sługa Boży ksiądz Wincenty Granat (1900–1979)*, Sandomierz 2010, s. 60–61; *Podsumowanie*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011, s. 244.

¹²⁴ Cz. Ryszka, *Spotkałem go na mojej drodze*, w: *Chrześcijananie...*, t. 11, s. 142.

Swoją rolę w tej społeczności pojmował jako służbę¹²⁵. W swoim działaniu kierował się zawsze dobrocią, czasem nawet nadmierną. Miał ogromne zaufanie do ludzi. Kiedyś powiedział do jednego z pracowników administracyjnych, że „gotów jest podpisać każdy papier, który mu podsunie, gdyż więcej ufa jemu niż sobie”¹²⁶.

Ksiądz Rektor w relacjach z władzami państwowymi i lokalnymi Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wskazywał na wyjątkowość zadań katolickiej uczelni, która rozwija postęp ludzkości przez szerzenie wiedzy i upowszechnianie kultury. Miał świadomość współistnienia i współdziałania w państwie socjalistycznym, w różnych momentach wyrażał opinię i widział potrzebę zauważania wkładu ludzi wierzących w życie społeczne. Dla KUL był mężem opatrnościowym, który zachował podstawowe zasady uczelni w trudnych czasach.

Warto także wspomnieć, że w świetle zachowanych dokumentów operacyjnych Służby Bezpieczeństwa PRL osoba ks. W. Granata rysuje się jako intelektualista, kapłan głęboko wierzący, asceta, który silnie jest związany z Kościołem. Pod względem politycznym agentura charakteryzowała go jako człowieka realistycznie podchodzącego do szeregu spraw i mającego wobec nich swoje indywidualne stanowisko. Kiedy był dyrektorem konwiktu, cieszył się ogromnym zaufaniem i szacunkiem księży studentów. Jego postawę odzwierciedlają także wymowne słowa skierowane do księży studentów po rozmowie w KW MO w Lublinie i odnotowane w meldunku, kiedy prosił ich, aby w swych relacjach z jego wystąpieniami nie przekręcali faktów. Przy czym dodał – jak odnotowano – że nie trzeba ich „potępiać”¹²⁷, ale trudno mu jest ich zrozumieć¹²⁸.

Po kilku latach rektorowania ks. W. Granata, w listopadzie 1969 roku, w *Informacji dotyczącej działań operacyjnych w środowisku KUL* odnotowano, że mimo opozycji części Senatu i negatywnej opinii części kadry pracowników rektor Granat podjął realizację spokojnej, pozytywnej polityki w stosunku do państwa. W kontaktach z władzami wykazywał wiele dobrej woli i osobiście wpływał na niwelowanie negatywnych nastrojów. Podkreślono, że to wszystko można było zauważyć w okresie organizowania obchodów milenium na KUL i w ogóle w uroczystościach na terenie innych diecezji. Wyraźnie przeciwstawiał się tendencjom i prowokacjom niektórych osób z kadry i studentów. Takie samo stanowisko zajął w czasie organizowania uroczystości 50-lecia istnienia KUL. Nie dopuścił, aby z tych uroczystości uczyniono antypaństwową manifestację. Nadto odnotowano, że rektor w swych publicznych wystąpieniach niejednokrotnie podkreślał, że „KUL nie chce być obcym ciałem w życiu narodu i pragnie aktywnie

¹²⁵ *Żył sprawami Uniwersytetu*, w: *Chrześcijanie...*, t. 11, s. 191.

¹²⁶ Cyt. za Cz. Strzeszewski, *Ufał ludziom*, w: *Tajemnica człowieka...*, s. 497.

¹²⁷ Tzn. tych, którzy byli tajnymi współpracownikami SB.

¹²⁸ AIPN Lu 09/653, k. 20, Doniesienie ustne.

włączyć się w życie społeczne. Jako wyraz tego stanowiska zainspirował sesję poświęconą udziałowi KUL w 25-leciu PRL¹²⁹.

W innym doniesieniu, także z listopada 1969 roku, odnotowano, że od jubileuszu 50-lecia KUL w 1968 roku

[...] stosunek władz uczelni do państwa uchodzi za całkowicie wyrównany w sensie pozytywnym. O ile za czasów poprzedniego rektora nie brakło tarć i utrudnień oraz podejrzeń o celowe, świadome hamowanie rozwoju uczelni, o tyle rektorat ks. Granata cechuje coraz lepsze ułożenie wzajemnych stosunków między KUL a Ministerstwem O[święty] i S[zkolnictwa] W[yższego]. Ta harmonia i pomyślny przebieg uroczystości jubileuszowych, niezakładany bieg porozpoczynanych i zaplanowanych imprez i prac wydawniczych, przyspieszony tryb zatwierdzenia habilitacji, ułatwianie w wyjazdach naukowych za granicę – wpływają też dodatnio na postawę Episkopatu¹³⁰.

Według tej notatki rektor Granat uważany był za zwolennika koncepcji dialogu między wierzącymi a niewierzącymi, ale w sprawach zasadniczych potrafił być nieustępliwy. W doniesieniu podkreślano, że uważał, iż Kościół zaakceptuje w sposób trwały istniejący ustroj PRL i że w tym ustroju rola Kościoła nie straci ze swej misyjnej prężności, siły i wpływu. Jako zwolennik pluralizmu światopoglądowego i przystosowania się do istniejącej rzeczywistości oraz jako realista kościelny, ks. Granat postrzegany był jako człowiek, który uważa, że o kierunku polityki Kościoła i jego odnowie soborowej zadecyduje nie tylko hierarchia, ale kadry księży urodzonych i wychowanych już w okresie powojennym. Według niego księża powinni być „kształceni elitarnie na uniwersytecie katolickim i dopiero wyższe wykształcenie, wyższa oświata, uzdolni ich do misji kapłana w świecie dzisiejszym, w świecie ludzi uczących się i podnoszących wciąż swe kwalifikacje zawodowe”¹³¹.

W czasie obchodów tysiąclecia chrztu Polski w 1966 roku, a także podczas protestów studenckich w marcu 1968 roku wyraziście dostrzega się jego ludzką, chrześcijańską i kapłańską postawę.

Kto zna warunki pracy KUL w tym okresie, ten wie, ile należało włożyć troski, poświęcenia i wysiłku dla wspólnej sprawy, jakim było dobro uniwersytetu.

¹²⁹ AIPN Bu 639/236, Katolicki Uniwersytet Lubelski (Materiały dotyczące działalności w latach 1966–1975), s. 68; por. *Kronika uniwersytecka. W 25-lecie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej* [Przemówienie podczas otwarcia sesji naukowej poświęconej 25-leciu PRL], ZNKUL, 12 (1969) 3 (47), s. 77–78.

¹³⁰ AIPN Lu 09/737, t. 2, Doniesienie w sprawie operacyjnego rozpracowania kryptonimu „Aktyw”, nr 2728, t. 2, s. 1–2.

¹³¹ Tamże.

Podkreślił to o. rektor Mieczysław A. Krąpiec w swoim przemówieniu podczas inauguracji roku akad. 1970/1971 i wyraził ks. Wincentemu Granatowi podziękowanie „za pracę, trud i za wszystko, co osiągnął i uczynił dla Uniwersytetu. Jego poświęcenie dla wspólnej sprawy, jego postawa umożliwiła nam dzisiaj dalsze kontynuowanie prac uniwersyteckich i dla Uniwersytetu”¹³².

Stosunek rektora W. Granata do władzy państwowej pokazuje jego dwukrotna zdecydowana odmowa przyjęcia wysokiego odznaczenia państwowego, z groźbą rezygnacji z funkcji w wypadku jego przyznania.

Pierwszy raz w maju 1969 roku Urząd do Spraw Wyznań przygotował odznaczenia państwowe dla niektórych osób z KUL, m.in. chciano odznaczyć Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski rektora uniwersytetu. W tym celu 1 lipca 1969 roku poproszono go na rozmowę do Urzędu do Spraw Wyznań. Ksiądz rektor podczas rozmowy oświadczył, że nie ma zastrzeżeń do odznaczenia osób świeckich, którzy są w innej sytuacji niż pracujący na uczelni księży. Uważa natomiast, że „przyjęcie odznaczenia państwowego przez księży oznaczałoby wystąpienie przeciw episkopatowi. A nadwyreżenie stosunków pomiędzy rektorem KUL a episkopatem oznaczałoby praktycznie uderzenie w KUL”. I dodał:

Nie jest wskazane, aby odznaczono księży w obecnej chwili, wolelibyśmy, aby do tego nie doszło. Fakt nieprzyjęcia odznaczeń byłby nieprzyjemny i dla nas, i dla władz państwowych. Ja bym chciał uniknąć zadrażnień [...], wolałbym żadnych odznaczeń ani deklaracji nie składać. To wcale nie oznacza jakiegoś aktu wrogiego, mniej przyjaznego w stosunku do Rządu. Gdyby był odznaczony Prymas, wielki kanclerz KUL, biskupi, to odznaczenia byśmy przyjęli. Ale w obecnej sytuacji żadnych odznaczeń państwowych przyjąć nie możemy.

Nadto zauważył, że lepiej byłoby, gdyby do przyznania odznaczeń nie doszło; oficjalnie nic o odznaczeniach nie wiadano. „Ja odznaczenia przyjąć nie mogę – oznajmił – wolę ustąpić ze stanowiska rektora KUL” i dodał, że w tej sprawie konsultował się z biskupem Kałwą i kardynałem Wyszyńskim¹³³.

Drugi raz w listopadzie 1978 roku „z tytułu 20-letniej nienagannej pracy pedagogicznej oraz z okazji 60-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego uchwałą Rady Państwa odznaczony został Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Pol-

¹³² ZNKUL, 14 (1971) 1 (53), s. 81.

¹³³ Zob. Archiwum Akt Nowych, Urząd do Spraw Wyznania Rzymsko-Katolickiego, 125/628, k. 160–161, dokument z 21 V 1969 r.

ski”¹³⁴. Ksiądz W. Granat tego odznaczenia nie przyjął. Dnia 14 listopada 1978 roku ks. prof. dr hab. Stanisław Nagy napisał:

Chciałbym z całego serca podziękować Księdzu Rektorowi i pogratulować zajętej postawy wobec próby obdarowania Go państwowymi odznaczeniami. Dobrze się stało, że znalazł się Ktoś w tej dwuznacznej sytuacji, umiał otwarcie wyrazić swoje stanowisko i że tym Kimś był właśnie Ksiądz Rektor. Całuję za to z ogromnym szacunkiem czcigodne dłonie¹³⁵.

Po przejściu na emeryturę Senat Akademicki na posiedzeniu 21 marca 1973 roku – jako wyraz uznania jego wkładu w formowanie współczesnej teologii polskiej oraz stałej dążności do rozwiązywania jej problematyki w duchu humanizmu chrześcijańskiego – przyznał ks. W. Granatowi nagrodę w ramach kwoty ofiarowanej w 1972 roku uczelni przez Towarzystwo im. Reinholda Schneidera (P. Maximilian Kolbe – Reinhold Schneider – Gedenkspreis 1972). Nagrodę wręczał rektor M.A. Krąpiec OP 3 maja 1973 roku w obecności członków Senatu Akademickiego, pracowników naukowych uniwersytetu oraz przedstawiciela Towarzystwa¹³⁶. Wówczas ks. W. Granat w podziękowaniu powiedział, że przyznanie nagrody daje okazję

[...] aby podkreślić twórcze możliwości przełamania wszystkich barier, a szczególnie barier językowych, politycznych, narodowych i gospodarczych. Istotne dla nas, ludzi i chrześcijan XX wieku, są wyłącznie te wartości humanistyczne, które znajdują się poza tymi barierami. Podkreślam przy tym to określenie „wartości humanistyczne”. Z naszego katolickiego punktu widzenia musimy je także uznać, zaakceptować jako katolickie. Katolicki – *katholikos* oznacza między innymi także „uniwersalny”. Tak więc jesteśmy gotowi do aprobaty, potwierdzenia wszystkich humanistycznych wartości, i obojętnie gdzie one wystąpią i gdzie można je znaleźć¹³⁷.

¹³⁴ Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Akta personalne ks. Wincentego Granata, Pismo sekretarza KUL, L. dz. 663/78/R z 9 XI 1978 r. do ks. Wincentego Granata.

¹³⁵ W tym piśmie ks. prof. Dr. hab. S. Nagy bp P. Gołębiowski odnotował: „Ks. prał. dr Wincenty Granat po raz drugi odmówił przyjęcia odznaczenia państwowego, którym dekorowano profesorów KUL w dniu 12 XI 1978 r.” (Archiwum Diecezji Sandomierskiej, Akta personalne ks. Wincentego Granata, Pismo sekretarza KUL, L. dz. 663/78/R z 9 XI 1978 r. do ks. Wincentego Granata).

¹³⁶ *Wręczenie nagród im. Reinholda Schneidera i o. Maksymiliana Kolbe* [m.in. ks. W. Granatowi], „Biuletyn Informacyjny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 2 (1973) 2 (4), s. 55–57.

¹³⁷ W. Granat, *Deo et Patriae. Głos rektora KUL...*, s. 209.

W późniejszym okresie Senat Akademicki, doceniając zasługi ks. prof. W. Granata dla społeczności uczelnianej, na posiedzeniu 11 października 1978 roku przyznał mu Medal „Za zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, ustanowiony uchwałą Senatu 20 lutego 1978 roku. Wręczenie medalu odbyło się 12 listopada 1978 roku podczas uroczystej inauguracji roku akad. 1978/1979. W uzasadnieniu decyzji pisano: „Pełna dobroci i życzliwości postawa wobec wszystkich ludzi, zwłaszcza wobec pracowników i młodzieży akademickiej, zjednała mu [ks. W. Granatowi] powszechny szacunek i uznanie w społeczności uniwersyteckiej”¹³⁸.

Ksiądz W. Granat był bardzo oddany uczelni, jej poświęcił całe swoje dojrzałe życie i pracę. W wielu dziedzinach życia uniwersyteckiego pozostawił po sobie trwałe ślady. Do końca swych dni żywo interesowało go wszystko, co było z nią związane, co służyło jej dobru i pomocy.

Wkrótce po śmierci ks. W. Granata miały miejsce różne uroczystości związane z jego osobą jako rektora KUL¹³⁹.

PROCES BEATYFIKACYJNY NA ETAPIE DIECEZJALNYM

Na wszystkich zajmowanych stanowiskach i urzędach ks. Wincenty Granat odznaczał się wzorową sumiennością w wypełnianiu powierzonych mu zadań i ogromną pracowitością. Cechowały go oddanie sprawom Kościoła, umiłowanie stanu kapłańskiego, szczery patriotyzm, serce zawsze otwarte dla każdego człowieka oraz niezwykle poświęcenie nauce, którą uważał za swoją drogę do Boga i urzeczywistnienie powołania kapłańskiego. Był człowiekiem wielkiej wiedzy, kultury osobistej, prawości i ogromnej życzliwości dla innych, zawsze szukał tego, co ludzi łączy. W swoim środowisku promieniował wiarą owocującą czynami miłości, mądrością, ojcowską dobrocią, prostotą, pokorą. Szedł przez życie, służąc prawdzie w miłości.

¹³⁸ P. Hempterek, *Medal „Za zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”*, ZNKUL, 22 (1979) 1–3 (85–87), s. 230.

¹³⁹ Zob. H.I. Szumił, *Przez prawdę do miłości...*, s. 77–99; M. Wrzeszcz, *„Młodzieży bitej i krzywdzonej nie mogę opuścić”. Ksiądz Wincenty Granat – obrońca prześladowanych studentów*, w: *Być jak pochodnia... „Humanistas”...*, s. 95–112; J. Bazydło, *Ksiądz Wincenty Granat opiekun młodzieży akademickiej*, w: *Pasjonat miłości Boga i człowieka...*, s. 21–38; A. Dębiński, *Ksiądz Wincenty Granat – obrońca studentów i autonomii uniwersytetu*, w: *Ksiądz Wincenty Granat – rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, red. Z. Janiec, M. Tkaczyk, H.I. Szumił, Lublin 2017, s. 337–340.

W swoim życiu poprzez prawdę dążył do miłości, postępował tak, jak nauczał. Przy całym swym zaangażowaniu w działalność zewnętrzną praktykował zdrową ascezę i głębokie życie wewnętrzne, współpracując z łaską. Był człowiekiem, chrześcijaninem, kapłanem, który ukochał Chrystusa, żył dla Niego i starał się być Mu wierny. W nim żył i działał Chrystus; był wielki Bogiem. W jego osobie można dostrzec syntezę tego, co ludzkie i Boże, przyrodzone i nadprzyrodzone.

W kontaktach z nim wyczuwało się, że Bóg i cała rzeczywistość nadprzyrodzona są dla niego wartościami najwyższymi. Wielokrotnie podkreślał, że powołaniem człowieka jest świętość i po tej drodze sam odważnie szedł. Dla wszystkich pozostał jako wzór gorliwego i ofiarnego kapłana w służbie Bogu, Kościołowi, ojczyźnie i napotkanemu człowiekowi; w przekonaniu wielu – świętym.

Biskup sandomierski Wacław Świerzawski pismem z 20 maja 1994 roku mianował ks. dra Adama Kończaka postulatorem procesu beatyfikacyjnego ks. Wincentego Granata. Funkcję tę pełnił do 21 kwietnia 1998 roku, tj. do nominacji na postulatora ks. Zygmunta Gila, który był nim do 5 maja 2010 roku.

Na prośbę biskupa sandomierskiego z 19 października 1994 roku Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie pismem z 22 listopada 1994 roku wypowiedziała się, że „ex parte Sanctae Sedis NIHIL OBSTARE quominus Causa Beatificationis eiusdem Servi Dei Vincentii Granat peragi possit”. Na formalnie przedłożoną 6 maja 1995 roku prośbę postulatora biskup sandomierski powołał 9 maja 1995 roku trybunał diecezjalny. Na pierwszą uroczystą sesję inauguracyjną dochodzenia kanonizacyjnego ksiądz biskup zaprosił do katedry sandomierskiej kapłanów i wiernych całej diecezji oraz związane z ks. Wincentym Granatem osoby spoza diecezji.

Dnia 12 czerwca 1995 roku Kościół sandomierski rozpoczął dochodzenie kanonizacyjne w sprawie wyniesienia do chwały ołtarzy zmarłego w opinii świętości ks. Wincentego Granata¹⁴⁰, który żył prawdą w miłości zgodnie z tym, co powiedział Święty Paweł: „żywąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi” (Ef 4,15). W katedrze

¹⁴⁰ Opis uroczystej sesji rozpoczynającej dochodzenie kanonizacyjne ks. Wincentego Granata oraz przemówienia zob.: KDS, 88 (1995), s. 163–186; wk, *Rozpoczęcie procesu kanonizacyjnego ks. W. Granata*, „Katolicka Agencja Informacyjna (KAI)” (1995) 46 (160), s. 5; S. Kowalczyk, A. Kończak, *Wielki umysłem i duchem. Sługa Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979)*, „Gość Niedzielny. Sandomierz” 72 (1995) 32, s. 11–12, 14; H.I.S., *Żył prawdą w miłości*, „Teologia w Polsce. Biuletyn Informacyjny. Dokumenty. Studia. Informacje” 14 (1996) 45, s. 34–36; *Żył prawdą w miłości. Sługa Boży Ksiądz Profesor Wincenty Granat (1900–1979), rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1965–1970)*, red. A. Kończak, Sandomierz 1997, s. 27–84; H.I. Szumił, *Przez prawdę do miłości...*, s. 99–109.

w Sandomierzu miała miejsce pierwsza uroczysta sesja rozpoczynająca proces beatyfikacyjny ks. Wincentego Granata.

Najpierw (o godz. 10.15) na grzebalnym cmentarzu katedralnym w Sandomierzu, przy grobowcu kapituły sandomierskiej, w którym spoczywa ciało śp. ks. Wincentego Granata, na modlitwę zgromadziło się wiele osób.

O godzinie 10.50 przy śpiewie pieśni *Kto się w opiekę* wyruszyła procesja z domu biskupiego do bazyliki katedralnej: alumni i kapłani w komżach, licznie zgromadzeni członkowie kapituł w strojach chórowych, przedstawiciele wyższych uczelni katolickich w togach, członkowie trybunału kanonizacyjnego oraz biskupi.

O godzinie 11.00 rozpoczęła się w katedrze w Sandomierzu pierwsza uroczysta sesja, inaugurująca proces beatyfikacyjny ks. Wincentego Granata, kapłana diecezji sandomierskiej. Na początku głos zabrał pasterz diecezji, biskup Wacław Świerzawski, po czym obszerny komentarz wstępny przedstawił postulator ks. Adam Kończak, a sylwetkę kandydata do chwały ołtarzy, ks. Wincentego Granata, ukazał ks. prof. Stanisław Kowalczyk.

Następnie kanclerz kurii diecezjalnej, ks. prał. Roman Chwałek odczytał dekret ordynariusza diecezji biskupa Wacława Świerzawskiego z 9 maja 1995 roku ustanawiający trybunał diecezjalny do przeprowadzenia dochodzenia kanonizacyjnego. Po czym członkowie trybunału diecezjalnego według formularza pierwszej sesji publicznej złożyli przysięgę wierności w wypełnieniu zleconych zadań i zachowania tajemnicy oraz wraz z biskupem złożyli swoje podpisy. Wszyscy obecni w świątyni powstali i wysłuchali łacińskich słów przysięgi.

Po złożeniu przysięgi jej tekst podpisał bp Wacław Świerzawski i wszyscy, którzy ją składali.

Pasterz diecezji wówczas ogłosił: „Niniejszym stwierdzam, że od dziś Księdzu Wincentemu Granatowi przysługuje tytuł Sługa Boży”.

Na zakończenie pierwszej publicznej sesji trybunału przemówił delegat biskupa diecezjalnego do prowadzenia procesu, ks. Waldemar Gałązka.

Około godz. 12 rozpoczęła się Msza Święta o błogosławieństwo Boże dla wielkiego dzieła dochodzenia kanonizacyjnego Sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Koncelebrze przewodniczył bp Wacław Świerzawski. Okolicznościową homilię wygłosił prorektor KUL, ks. prof. Andrzej Szostek MIC¹⁴¹.

Wkrótce po inauguracji procesu kanonizacyjnego ks. Wincentego Granata swoją działalność rozpoczął diecezjalny trybunał kanonizacyjny. W toku jego dotychczasowego trwania zakończono przesłuchanie świadków i dokonano innych czynności przewidzianych przez prawo kanoniczne.

¹⁴¹ *Prawda w miłości*, w: *Żył prawdą w miłości...*, s. 73–83.

Dnia 5 maja 2010 roku biskup sandomierski Krzysztof Nitkiewicz powołał nowego postulatora procesu. Został nim ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec, kierownik Katedry Liturgiki Pastoralnej KUL. Nadto na polecenie pasterza diecezji zorganizowano Biuro Postulacji Sługi Bożego ks. Wincentego Granata.

Dnia 29 listopada 2010 roku w ramach trwającego procesu beatyfikacyjnego dokonano ekshumacji, kanonicznego rozpoznania i zabezpieczenia doczesnych szczątków Sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Otwarcie katakumby i grobu na grzebalnym cmentarzu katedralnym (przy ul. Mickiewicza) odbyło się pod nadzorem Państwowego Powiatowego Inspektora Sanepidu oraz powołanej do tej funkcji Kościelnej Komisji Ekshumacyjnej. Zachowane szczątki Sługi Bożego złożono do przygotowanego grobowca w kościele seminaryjnym pw. Świętego Michała Archanioła w Sandomierzu. Obrzędowi złożenia ich w nowym grobie przewodniczył biskup sandomierski Krzysztof Nitkiewicz oraz biskup pomocniczy Edward Frankowski. Wszystko odbyło się zgodnie z zaleceniami prawa kanonicznego, w bardzo wąskim gronie i skromnej formie. Nowe miejsce grobu Sługi Bożego ułatwi wiernym jego nawiedzenie i modlitwę o łaski za wstawiennictwem kandydata na ołtarze.

W 31. rocznicę śmierci ks. Wincentego Granata, 11 grudnia 2010 roku, zorganizowano „Dzień modlitwy i refleksji wokół osoby i myśli sługi Bożego ks. Wincentego Granata”. Najpierw o godz. 9.00 odbyło się sympozjum w Wyższym Seminarium Duchownym w Sandomierzu. W sympozjum uczestniczyli: bp sandomierski Krzysztof Nitkiewicz, bp Henryk Tomasik, ordynariusz radomski, bp Artur Miziński z Lublina i bp Edward Frankowski z Sandomierza. Przybyli przedstawiciele KUL oraz innych uczelni kościelnych, a także krewni, uczniowie i przyjaciele ks. Wincentego Granata, siostry zakonne, klerycy i studenci z innych ośrodków.

Z okazji 32. rocznicy śmierci ks. Wincentego Granata, 10 grudnia 2011 roku, bp Krzysztof Nitkiewicz pobłogosławił oratorium Sługi Bożego. Scenariusz urządzenia ekspozycji noszącej tytuł „Przez prawdę do miłości” opracowała mgr Urszula Stępień, kustosz Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu, prace plastyczno-graficzne wykonał artysta mgr Marcin Cebula. Na wystawie można zobaczyć liczne fotografie, kopie dokumentów oraz publikacje ks. Wincentego Granata i opracowania poświęcone jego osobie i myśli¹⁴².

¹⁴² H.I. Szumił, U. Stępień, „Przez prawdę do miłości”. *Oratorium sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Przewodnik*, Sandomierz 2014.

W następnych latach organizowane były sympozja poświęcone osobie i myśli ks. Wincentego Granata¹⁴³ oraz sprawowane Msze Święte w intencji jego beatyfikacji¹⁴⁴.

Dnia 9 października 2018 roku, w uroczystość bł. Wincentego Kadłubka, patrona diecezji i miasta Sandomierza, w kościele seminaryjnym pw. Świętego Michała Archanioła miało miejsce ostatnie posiedzenie trybunału kanonizacyjnego, który badał na poziomie diecezjalnym świętość sługi Bożego ks. Wincentego Granata, kapłana diecezji sandomierskiej i rektora KUL.

Uroczystą Mszę Świętą poprzedziła modlitwa różańcowa w intencji beatyfikacji ks. Wincentego Granata¹⁴⁵.

Przed rozpoczęciem Mszy Świętej powitał przybyłych na uroczystość ks. prof. dr hab. Zdzisław Janiec, postulator procesu beatyfikacyjnego.

¹⁴³ Wcześniej z okazji różnych jubileuszy Księdza Profesora odbywały się w Sandomierzu i Lublinie w KUL poświęcone mu uroczystości rocznicowe (koncelebrowane Msze Święte i sesje naukowe). Zob. H.I. Szumił, *Uroczystości na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim poświęcone pamięci ks. prof. Wincentego Granata*, KDS, 73 (1980), s. 230–239, 269–274; KDS 74 (1981), s. 75–82, 255–257; *Ksiądz profesor Wincenty Granat (1900–1979)*, San, 2 (1981), s. 5–196; *Tajemnica człowieka...*; *Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata. In memoriam Doctoris Humani decennio obitus (1900–1979)*, SSan, 5 (1985–1989) [wyd. 1992], s. 153–232; *Doctor humanus...*; *Żyć prawdą w miłości. Sympozjum z okazji 25. rocznicy śmierci ks. profesora Wincentego Granata*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) 2, s. 111–168, H.I. Szumił, *Przez prawdę do miłości...*, s. 77–110.

¹⁴⁴ Zob. *Jego świadectwo trwa... Wokół sesji poświęconej życiu i myśli sługi Bożego ks. Wincentego Granata, Sandomierz, 11 grudnia 2010 r.*, red. Z. Janiec, Sandomierz 2011; *Być jak pochodnia..., Humanistas...*; *Sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Materiały z sesji poświęconej Słudze Bożemu w 33. rocznicę śmierci*, Sandomierz 2012, red. Z. Janiec, Sandomierz 2013; *Pasjonat miłości Boga i człowieka...* [publikacja ta omawia przebieg uroczystości 11 XII 2013 r. w Sandomierzu z okazji 34. rocznicy śmierci Profesora oraz uroczystości z okazji 35. rocznicy śmierci, które odbyły się 10 XII w Ćmielowie i 11 XII 2014 r. w Sandomierzu]; H.I. Szumił, *Uroczystości z okazji 35. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, KDS, 108 (2015) 1–2, s. 49–58; też, *Świętość w codzienności. Uroczystości z okazji 36. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata [Ćmielów, 10 grudnia, Sandomierz, 11 grudnia 2015 r.]*, KDS, 109 (2016) 1–2, s. 68–72, też, *Świadek Boga niewidzialnego. Uroczystości z okazji 37. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, KDS, 109 (2016) 11–12, s. 767–774; też, *Wychwalajmy mężów sławnych. Uroczystości z okazji 38. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, KDS, 111 (2018) 1–2, s. 101–106; też, *Wychwalajmy świadków Chrystusa. Uroczystości 39. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata w Ćmielowie*, KDS, 112 (2019) 1–2, s. 133–135; też, *Uroczystości z okazji 40. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata (1900–1979)*, KDS, 113 (2020) 1–2, s. 61–64; *Życiem głosił Ewangelię. Materiały z uroczystości 40. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata, Lublin-Sandomierz, 11–12 grudnia 2019 r.*, Sandomierz 2020.

¹⁴⁵ Relacja Elżbiety Kowacz i innych osób z 10 i 11 X oraz 11 XII 2018 r.

Eucharystii oraz publicznej sesji trybunału kanonizacyjnego przewodniczył bp Krzysztof Nitkiewicz, który także wygłosił homilię. Nadto z pasterzem diecezji Mszę Świętą koncelebrował bp senior Edward Frankowski, kapłani tworzący trybunał, oraz księża diecezjalni. W modlitwie brali udział członkowie rodziny ks. Wincentego Granata, osoby konsekrowane z różnych zgromadzeń, alumni Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu oraz wierni świeccy.

Po Mszy Świętej odbyła się uroczysta sesja zamykająca proces beatyfikacyjny na etapie diecezjalnym. Kanclerz kurii diecezjalnej ks. Roman Janiec poinformował, że członkowie trybunału kanonizacyjnego powołanego w 12 czerwca 1995 roku do przeprowadzenia postępowania w sprawie heroicznego życia, sławy świętości i opinii znaków Sługi Bożego wykonali wszystkie wymagane czynności procesowe. Po czym ks. Jan Wilk, wicepostulator procesu, ukazał sylwetę ks. Wincentego Granata. Następnie ks. Michał Grochowina, delegat biskupa do spraw procesu beatyfikacyjnego, opisał jego przebieg. Przekazał informację, że w latach 1995–2018 odbyło się 91 sesji. Powołano i wysłuchano 52 świadków, powołani także zostali i pracowali biegli w dziedzinie historii i cenzorzy teologowie. Ogromna twórczość naukowa Sługi Bożego spowodowała, że praca procesu na szczeblu diecezjalnym trwała dość długo.

Z kolei notariusze trybunału przedstawili pasterzowi diecezji oryginały akt procesowych, które po ich opieczątowaniu i zalakowaniu zostały złożone w Archiwum Diecezji Sandomierskiej. Bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej nikt nie może ich otwierać. Natomiast transumpt procesu w języku polskim i włoskim bp ordynariusz polecił przekazać do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. Dalszym etapem sesji związanej z zakończeniem dochodzenia diecezjalnego było złożenie przysięgi przez bpa Krzysztofa Nitkiewicza oraz członków trybunału, po czym bp Krzysztof Nitkiewicz poinformował, że proces na etapie diecezjalnym został definitywnie zakończony.

Sesję zakończono modlitwą o beatyfikację Sługi Bożego ks. Wincentego Granata, kapłana diecezji sandomierskiej.

Dnia 3 listopada 2018 roku bp Krzysztof Nitkiewicz przekazał dokumenty procesowe Sługi Bożego do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie.

„Sługa Boży ks. Wincenty Granat – napisał ks. Jarosław Raczak (Watykan) – był wybitnym polskim teologiem i rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”.

Jego proces beatyfikacyjny na szczeblu diecezjalnym rozpoczął w 1995 roku bp Wacław Świerzawski, który wielokrotnie spotykał się z nim osobiście. „Był przekonany o świętości jego życia” – powiedział Rádiu Watykańskiemu bp Krzysztof Nitkiewicz. „Od niego możemy się wiele nauczyć”. I dalej:

Każdy błogosławiony i święty przekazuje nam jakieś wskazanie, jakiś duchowy testament. Jego znajomość Pana Boga to nie była tylko sprawa intelektu. To przede wszystkim było życie. Godziny każdego dnia spędzone w kaplicy, różaniec. To były także głoszone rekolekcje, które on w pierwszej kolejności sam odbywał. To było świadectwo ukochania Pana Boga. Myślę, że jest to wzór, przykład i dla księży, i dla osób świeckich. My często mamy taką tendencję do dbania o stronę zewnętrzną. Ta zewnętrzna strona kubka, o której mówi Pan Jezus, żeby ona się dobrze prezentowała, żeby była czysta, a co jest w środku, nie każdy już o tym myśli. Ks. Granat i w środku, i na zewnątrz był czysty. On kochał Boga, ale kochał także człowieka. Dostajemy sygnały o łaskach, które ludzie otrzymali za jego pośrednictwem. Myślę, że ta znajomość ks. Granata i jego bliskość już po śmierci – my wierzymy, że jest w niebie – ona będzie dalej się pogłębiała, będzie coraz żywsza¹⁴⁶.

BIBLIOGRAFIA¹⁴⁷

- Adam A., *K'personalistickèmu chápaniu milosti. Študia nad charitológiou Wincenta Granata*, Banská Bystrica–Badin 1998.
- Barth G., *Ku pełni osoby w Chrystusie. Wincentego Granata personalizm integralny*, Lublin 2009.
- Brzeziński M., *L'uomo come punto d'incontro tra antropologia e teologia, alle fonti del personalismo cristiano di Wincenty Granat (1900–1979)*, Roma 2005.
- Być jak pochodnia... „Humanitas” sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Materiały z sesji, Sandomierz, 10 XII 2011 roku*, red. Z. Janiec, Sandomierz 2012.
- Czajkowska E.M., *Wychowawcza wartość Mszy świętej w nauczaniu Sługi Bożego ks. Wincentego Granata* [tekst do druku przygotowała H.I. Szumił], SSan, 13 (2006) 4, s. 35–56.
- Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2012.
- Doctor humanus. Materiały z sympozjum w 20. rocznicę śmierci ks. Wincentego Granata profesora i rektora KUL*, red. H.I. Szumił, Sandomierz 2000.
- Frydrych D., *W prawdzie i miłości ku człowiekowi i Bogu w Jezusie Chrystusie (Curriculum vitae ks. prof. Wincentego Granata)*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) 2, s. 123–131.
- Gałązka W., *Rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego ks. Wincentego Granata*, KDS, 88 (1995), s. 172–187.
- Gach P.P., *Pamięć o księdzu rektorze Wincentym Granacie*, „Biuletyn Związkowy NSZZ «Solidarność». Komisja Uczelniana Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 10 (2001) 1 (17), s. 204–206.

¹⁴⁶ Zob. <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2018-11/watykan-dokumenty-wincenty-granat-proces-beatyfikacyjny.html>.

¹⁴⁷ Pełną bibliografię prac Profesora zawiera publikacja: H.I. Szumił, *Profesor i Mistrz...*, s. 159–210.

- Granat W., *Deo et Patriae. Głos rektora KUL*, red. H.I. Szumił, Lublin 2014.
- Guzowski K., *Ideal życia z Chrystusem*, w: W. Granat, *Panie, szukam Twego oblicza*, oprac. i przygotowanie do druku H.I. Szumił, przy współpracy K. Guzowskiego, Lublin 2008, s. 5–10.
- Hryniewicz W., *Doctor humanus. Teologiczne horyzonty ks. profesora Wincentego Granata (1900–1979)*, „Znak” 3 (1980), s. 586–602.
- Hryniewicz W., *Teolog osoby ludzkiej. Refleksje nad teologicznym dziełem księdza profesora Wincentego Granata (1900–1979)*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1980) 95, s. 424–433.
- Hryniewicz W., Nossol A., *Profesor Wincenty Granat*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19 (1972) 2, s. 5–9.
- Janiec Z., *Sluga Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979) jako dydaktyk i pedagog*, KDS, 105 (2012) 3–4, s. 230–236.
- Janiec Z., Lisiecki T., Szumił H.I., *Na szlakach wiary ze sługą Bożym ks. Wincentym Granatem. Czytanka majowe*, Sandomierz 2013.
- Jego świadectwo trwa... Wokół sesji poświęconej życiu i myśli sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, Sandomierz, 11 grudnia 2010 r., red. Z. Janiec, Sandomierz 2011.
- Kowalczyk S., *Sluga Boży ks. Wincenty Granat jako człowiek, kapłan, profesor*, „Zeszyty Sandomierskie” 17 (2011) 31, s. 52–55.
- Kraśniński J., *Akwinata Sandomierski. Ks. prof. Wincenty Granat w 30 lat po śmierci*, KDS, 103 (2010) 3–4, s. 241–249.
- Kraśniński J., *Ksiądz Wincenty Granat – teolog Soboru*, „W Drodze” 8 (1980) 10, s. 90–94.
- Kraśniński J., *Sluga Boży ks. Wincenty Granat – nauczyciel radomski i profesor sandomiersko-lubelski*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 20 (2011) 4 (80), s. 417–425.
- Ksiądz Profesor Wincenty Granat (1900–1979)*, SSan, 2 (1981), [wyd. 1982], s. 5–196.
- Ksiądz Wincenty Granat*, „Powołanie. Pismo Alumnów WSD Sandomierz” 19 (2011) 1 (62), s. 3–37.
- Ksiądz Wincenty Granat, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – kandydat do chwały ołtarzy*, red. Z. Janiec, M. Tkaczyk. H.I. Szumił, Lublin 2017.
- Narecki Z., *Ks. Wincenty Granat sluga Bożej mądrości i dobroci. Świadectwo*, KDS, 109 (2016) 11–12, s. 775–782.
- Pałubska Z., *Nadprzyrodzone poznanie Boga w myśli teologicznej ks. Wincentego Granata*, w: *Homo orans*, red. J. Misiurek, J.M. Popławski, t. 3, Lublin 2002, s. 257–278.
- Pałubska Z., *W obecności Boga. Duchowość w życiu i nauczaniu ks. Wincentego Granata*, Lublin 2005.
- Pasjonat miłości Boga i człowieka. Sluga Boży ks. Wincenty Granat*, red. Z. Janiec, Sandomierz 2015.
- Perzanowska A., *Wzór osobowy katechety-wychowawcy w ujęciu Sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, SSan 11 (2004) 2, s. 93–114.

- Pozostał w nas żywy. Kontakty Sługi Bożego ks. Wincentego Granata ze Zgromadzeniem Sióstr Służek NMP Niepokalanej*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2005.
- Prochowski Z., *Książd profesor Wincenty Granat – mój Mistrz i Nauczyciel*, „Weteran. Kwartalnik Kulturalno-Historyczny Związków Weteranów Powstania Narodowego 1944–1956” (2006) 1 (57), s. 26–29.
- Puchała M., *Kulturotwórczy wymiar chrześcijaństwa jako motyw jego wiarygodność (Wincenty Granat)*, Poznań 2002.
- Rumiński S., *Myśl teologiczna ks. Wincentego Granata*, „Homo Dei” 50 (1981), s. 288–294.
- Prochowski Z., *Wspomnienie o słudze Bożym ks. prof. Wincentym Granacie*, w: *Dla Boga i Kościoła. Sługa Boży ks. Wincenty Granat – świadectwa*, oprac. i przygotowała do druku H.I. Szumił, Sandomierz 2012, s. 109–117.
- Sakowicz E., *Pedagogia życia Sługi Bożego ks. Wincentego Granata (1900/1979) – rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Nauczyciele. Szkice portretów uczonych i nauczycieli*, red. A. Królikowska, J. Falkowska, Kraków 2018, s. 57–73.
- Słomka W., *Błogosławieni – czyli szczęśliwi. Sługa Boży ks. Wincenty Granat w tle błogosławieństw ewangelicznych*, Sandomierz 2013.
- Sprawiedliwy z wiary żyć będzie. Ks. Wincenty Granat – świadek wiary. Materiały z sesji poświęconej Słudze Bożemu w 33. rocznicę śmierci*, Sandomierz, 11 grudnia 2012 roku, red. Z. Janiec, Sandomierz 2013.
- Stępień J., *Przemówienie [przy trumnie ks. W. Granata]*, KDS, 72 (1979) 11–12, s. 281–282.
- Stępień J., *Ze wspomnień kolegi*, w: *Chrześcijanie*, red. B. Bejze, t. 11, Warszawa 1983, s. 154–155.
- Szumił H.I., *„Był człowiek posłany...”. Kalendarium życia i wydarzeń sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, Sandomierz 2019.
- Szumił H.I., *Człowiek wiary. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Sandomierz 2013.
- Szumił H.I., *Deo et Ecclesiae. Życie i działalność ks. Wincentego Granata*, Opole 1993.
- Szumił H.I., *Działalność sługi Bożego ks. Wincentego Granata na terenie Radomia w latach 1928–1933, 1938–1939*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 7 (1998) 3–4 (27–28), s. 275–294.
- Szumił H.I., *Książd Wincenty Granat nauczyciel chrześcijańskiej doktryny i jej realizator (1900–1979)*, w: *Chrześcijanie*, red. B. Bejze, t. 11, Warszawa 1983, s. 9–193.
- Szumił H.I., *Otwarty na Boga i człowieka. Sługa Boży ks. Wincenty Granat, rektor KUL*, Sandomierz 2011.
- Szumił H.I., *Profesor i Mistrz. Sługa Boży ks. Wincenty Granat*, Lublin 2017, s. 107–158.
- Szumił H.I., *Przez Prawdę do miłości. Sługa Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979)*, Sandomierz 2010.

- Szumił H.I., *Sesja okolicznościowa Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego KUL. Sługa Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979) rektor KUL*, SSan, 13 (2006) 2, s. 151–164.
- Szumił H.I., *Słudzy Boży. O przyjaźni bpa Piotra Gołębiowskiego i ks. Wincentego Granata*, Sandomierz 2011.
- Szumił H.I., *Sługa Boży ks. Wincenty Granat w dokumentach Instytutu Pamięci Narodowej*, w: *Być jak pochodnia... „Humanitas” sługi Bożego ks. Wincentego Granata. Materiały z sesji, Sandomierz, 10 XII 2011 roku*, red. Z. Janiec, Sandomierz 2012, s. 63–78.
- Szumił H.I., *Sługa Boży ksiądz Wincenty Granat (1900–1979)*, w: *W trosce o trzeźwość Narodu. Sylwetki najwybitniejszych działaczy trzeźwościowych XIX i XX wieku oraz antologia ich pism*, pod red. M.P. Romaniuka, t. 3, Warszawa 2000, s. 133–172, 409, 420–422.
- Szumił H.I., *Sylwetka abstynenta i działacza trzeźwościowego. Ksiądz Wincenty Granat, „Trzeźwymi Bądźcie”* (1985) 2, s. 25–32.
- Szumił H.I., *Świadek Boga Niewidzialnego. Uroczystości z okazji 37. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, KDS, 109 (2016) 11–12, s. 767–774.
- Szumił H.I., *Świętość w codzienności. Uroczystości z okazji 36. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata (Ćmielów, 10 grudnia, Sandomierz, 11 grudnia 2015 r.)*, KDS, 109 (2016) 1–2, s. 68–72.
- Szumił H.I., *Uczył słowem – pismami – życiem. Sługa Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979)*, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 4 (58) s. 65–86.
- Szumił H.I., *Udział w tajnym nauczaniu pracowników zatrudnionych w KUL po II wojnie światowej (w latach 1945–1955). Ks. Wincenty Granat (ur. 1900 – zm. 1979), rektor KUL*, w: *Działalność Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w czasie okupacji (Relacje i dokumenty)*, wstęp i red. J. Ziółek, Lublin 1983, s. 153–154.
- Szumił H.I., *Wychwalajmy mężów sławnych. Uroczystości z okazji 38. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata*, KDS, 111 (2018) 1–2, s. 101–106.
- Szumił H.I., *Zjednoczeni w prawdzie i dobru. Więzy przyjaźni Sług Bożych: bp. Piotra Gołębiowskiego i ks. Wincentego Granata*, w: *Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora dra hab. Bonifacego Miązka w 70. rocznicę urodzin*, pod red. K.A. Kuczyńskiego, P. Obrączki, Londyn 2005, s. 433–446.
- Szumił H.I., *Żył, jak wierzył i nauczał. Sługa Boży ks. Wincenty Granat (1900–1979)*, w: *Święci są wśród nas*, pod red. G. Bartoszewskiego, Warszawa 2012, s. 183–216.
- Tajemnica człowieka. Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata*, kom. red. Cz. Bartnik i in., Lublin 1985.
- Veritatem facientes in caritate. Sługa Boży Ksiądz Profesor Wincenty Granat 1900–1979*, wybór i oprac. H.I. Szumił, Sandomierz 1999.
- Wierna R., *Ideal katechety – wychowawcy w okresie międzywojennym w pismach ks. Wincentego Granata*, „Kronika Diecezji Radomskiej” 9 (2000), s. 429–434.

Wokół osoby i myśli ks. Wincentego Granata. In memoriam Humani dicennio obitus (1900–1979), SSan, 5 (1985–1989) [wyd. 1992], s. 153–232.

Współczesny fenomen osoby. W kręgu myśli personalistycznej Wincentego Granata, red. K. Guzowski, G. Barth, Lublin 2011.

Życiem głosił Ewangelię. Materiały z uroczystości 40. rocznicy śmierci sługi Bożego ks. Wincentego Granata, Lublin-Sandomierz, 11–12 grudnia 2019 r., Sandomierz 2020.

„*Życ prawdą w miłości*”. *Symposium z okazji 25. rocznicy śmierci ks. profesora Wincentego Granata*, „Roczniki Teologiczne” 52 (2005) 2, s. 111–168.

Żył prawdą w miłości. Sługa Boży Ksiądz Profesor Wincenty Granat (1900–1979), rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, red. A. Kończak, Sandomierz 1997.

Zastosowane skróty

ADS – Archiwum Diecezji Sandomierskiej

AIPN – Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej

APK – Archiwum Państwowe w Kielcach

ASD – Archiwum Seminarium Duchownego w Sandomierzu

KAI – Katolicka Agencja Informacyjna

KDS – „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, Sandomierz 1908–

RT – „Roczniki Teologiczne”, Lublin 1991–

SSan – „Studia Sandomierskie”, Sandomierz 1980–

SzmS – „Catalogus ecclesiarum et cleri [...] Dioecesis Sandomiriensis”, Sandomierz 1932–

ZNKUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, Lublin 1958–

Słowa kluczowe: Kościół, ks. Wincenty Granat (1900–1979), teolog, profesor i rektor KUL (1965–1970), *doctor humanus*, Sługa Boży

CONCERNED ABOUT THE FATE OF HIS HOMELAND SERVANT OF GOD,
REV. WINCENTY GRANAT, RECTOR OF THE CATHOLIC UNIVERSITY
OF LUBLIN

Summary

Wincenty Granat was born on April 1, 1900 in Ćmielów near Ostrowiec Świętokrzyski (Poland). He graduated from high school (1914–1918) and seminary (1918–1923) in Sandomierz. In 1923 he began his studies at the Gregorian University in Rome. After a year of the studies, on August 24, 1924, he was ordained a priest in the cathedral in Sandomierz. In 1925 he obtained the degree of doctor of philosophy and, in 1928, of theology.

After returning to Poland, he was the prefect of primary schools (1928–1929) and secondary schools (1930–1933) in Radom. In 1933 he became a lecturer at the Theological

Seminary in Sandomierz. From 1952, he started working at the Catholic University of Lublin, initially as a deputy professor, then as a docent (1956–1960) and professor (1961–1970). In 1965 he became the rector of the Catholic University of Lublin; in 1970 he resigned from the post of the rector of the Catholic University and he moved to Opole Lubelskie. In 1977 he returned to Sandomierz, where he died in the opinion of sanctity on December 11, 1979. The servant of God performed his holiness in the words “to do truth in love” through his word, writing and life!

On June 12, 1995, the Sandomierz Church began the canonization investigation of Rev. Wincenty Granat, who lived by truth in love. The session ending the process at the diocesan stage was held on October 9, 2018 in Saint Michael the Archangel Church in Sandomierz.

On November 3, 2018, the trial documents of the Servant of God were transferred to the Congregation for the Causes of Saints in Rome.

This study includes: a biographical sketch, a socio-religious activity, the activity referring to sobriety, underground education, and active participation in the opposition during the German occupation, didactic activities at the Catholic University of Lublin and activities of an administrative nature as the rector of the Catholic university. In the end, after discussing the figure of the candidate for the glory of the altars, the beatification process of the Servant of God in the diocese of Sandomierz is presented.

Keywords: The Church, Rev. Wincenty Granat (1900–1979), theologian, professor and rector of the Catholic University of Lublin (1965–1970), Doctor Humanus, servant of God

SPRAWOZDANIA

„O NATURZE TEOLOGII”. SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ TOWARZYSTWA TEOLOGÓW DOGMATYKÓW W DNIACH 14–16 WRZEŚNIA 2020 ROKU

Członkowie Towarzystwa Teologów Dogmatyków w dniach 14–16 września 2020 roku uczestniczyli w konferencji naukowej zatytułowanej „O naturze teologii”. Była to cykliczna konferencja odbywająca się regularnie raz w roku. Tegoroczne jesienne spotkanie odbyło się w Centrum Misyjnym Księża Pallotynów w Konstancinie-Jeziornej. Pomimo trwającej pandemii oraz nadzwyczajnych środków bezpieczeństwa uczestniczyło w niej kilkudziesięciu polskich teologów, reprezentujących różne środowiska naukowe zarówno w kraju, jak i za granicą.

Pierwszego dnia wieczorem miało miejsce Walne Zgromadzenie TTD, połączone z wyborami nowego zarządu Towarzystwa w związku z kończąca się kadencją poprzedniego, a także omówienie istotnych spraw dotyczących przyszłości teologii w Polsce. Na uwagę zasługuje zaprezentowanie pierwszego tomu dzieł zebranych o. prof. Jacka Salija OP, będących swoistym długiem wdzięczności za jego wieloletni wkład w rozwój teologii w naszym kraju, jak również informacja o wznowieniu wydania w języku polskim dokumentów Międzynarodowej Komisji Teologicznej staraniem ks. prof. Janusza Królikowskiego.

Tegoroczna ogólnopolska konferencja naukowa zorganizowana przez TTD oraz Katedrę Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie w swoim haśle przewodnim umieściła teologię jako naukę oraz skupiła się na jej naturze. Prelegenci, a także uczestnicy zastanawiali się nad rolą teologii w dzisiejszym świecie, a zwłaszcza nad jej naukowym charakterem.

Drugi dzień rozpoczął się Mszą św. koncelebrowaną pod przewodnictwem ks. bpa prof. Michała Janochy, połączoną z modlitwą za zmarłych członków Towarzystwa. W homilii kaznodzieja zwrócił uwagę na związek teologii ze sztuką, która jest dla teologii *locus theologicus*.

W klimat tegorocznego spotkania wprowadził ks. prof. Jerzy Szymik z UŚ, wygłaszając wykład inauguracyjny zatytułowany „Theologia perennis. O poznaniu teologicznym”. Prelegent przypomniał pytanie Josepha Ratzingera sprzed 60 lat: „Theologia *perennis*?”. W swoim referacie książdz profesor, wychodząc od tego pytania bawarskiego teologa, wysnuwa wniosek, iż teologia jest *perennis*, to

znaczy trwała, wieczna. Teologia jest ponadczasowa, ponieważ wiąże się z wiarą. Jak długo będzie istniał fenomen wiary, tak długo będzie fenomen teologii. Autor zwrócił również uwagę, że dzisiaj teologia jest kuszona, by zerwać ten kontakt z wiarą. Cena sprzeciwu jest wysoka. Teologia jest *perennis* za sprawą Miłości. Teologia wprowadza tajemnicę do wnętrza rozumu, rozum do wnętrza tajemnicy.

Następnie ks. prof. Jacek Kempa (UŚ Katowice) wygłosił referat „O krytycznej funkcji teologii”. Zwrócił uwagę na to, że teologia jako dyscyplina naukowa powinna być również krytyczna wobec samej siebie. Krytyka jest tu rozumiana jako sztuka osądzania. Teologia w Kościele ma też misję krytyczną, by oczyścić i pogłębić przepowiadanie. Prelegent mówił również o teologii jako o gmachu, a także o komunikacyjności i odpowiedzialności w teologii.

Pierwszą sesję zakończył wykład ks. bpa prof. Andrzeja Czai pt. „Teologia a magisterium”. W swoim przedłożeniu biskup opolski przypomniał o związku teologii z *Magisterium Ecclesiae*. Istotna jest wierność Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Urząd bowiem stoi na straży tej wyjątkowości teologii.

Po południu miał miejsce blok rekreacyjno-integracyjny. Najpierw wspólny wyjazd autokarem do Warszawy celem zwiedzenia Zamku Królewskiego, a potem wspólna kolacja integracyjna, w czasie której można było w życzliwej atmosferze porozmawiać o stanie teologii, wymienić się spostrzeżeniami, jak również nawiązać teologiczne relacje na gruncie nowych poszukiwań i dociekań.

Trzeciego dnia konferencja naukowa przeniosła się z Konstancina do Warszawy. Członkowie Towarzystwa udali się autokarem do archikatedry warszawskiej pw. Świętego Jana Chrzciciela, by tam pod przewodnictwem ks. kard. Kazimierza Nycza, metropolity warszawskiego, sprawować Eucharystię. Po skończonej Mszy św. miała miejsce wspólna modlitwa przy grobie Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego w intencji polskich teologów i Kościoła katolickiego w Polsce.

Następna część odbyła się w auli Domu Arcybiskupów Warszawskich przy ulicy Miodowej 17. Tam zostały wygłoszone trzy referaty, zakończone dyskusją. Najpierw ks. prof. Włodzimierz Wołyniec z PWT we Wrocławiu wygłosił referat pt. „Dogmat w historii”.

Następnie dr Aneta Krupka z WSD Salezjanów w Krakowie zaprezentowała referat „Modele myślenia teologicznego”, zwracając uwagę na przykład modelu oblubieńczego.

Zwieńczeniem sympozjum była prelekcja ks. prof. Edwarda Sienkiewicza, reprezentującego US w Koszalinie, zatytułowana „Teologia jako wiedza praktyczna”, będąca swoistą medytacją nad rolą teologii we współczesnym świecie. Konferencja naukowa zakończyła się podsumowaniem tegorocznego zjazdu przez prezesa TTD o. prof. Jarosława Kupczaka OP oraz wspólnym obiadem.

Coroczny zjazd polskich teologów dogmatyków ma na celu nie tylko inte-

grację środowiska, ale także poprzez wymianę myśli spojrzenie na Kościół, jego problemy i potrzeby, jak również troskę o formowanie katechetyczno-teologiczne w zgodzie z depozytem wiary, światłem Bożego objawienia i obfitym skarbem tradycji Kościoła.

Ks. Karol Słowak

RECENZJE

Monika Waluś, *Polska droga maryjna. Tradycja mariologiczna i maryjna XIX wieku na ziemiach polskich*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2019, 374 s.

Autorka zdobyła doktorat na Wydziale Teologii KUL – 18 czerwca 2007 roku obroniła swoją pracę doktorską *Spiritus Sanctificator. Człowiek wobec Ducha Świętego według Ksiąg Wyznaniowych luteranizmu (1521–1539)*. Rozprawa ta ukazała się w Wydawnictwie KUL w 2010 r. W latach 2006–2010 Waluś prowadziła wykłady w WSD kapucynów w Krakowie. Od 2009 roku wykłada w WSD w Płocku, w Instytucie Duchowości Carmelitanum w Poznaniu, w Centrum Duchowości Franciszkańskiej w Zakroczymiu, a także na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Od 2010 roku prowadzi wykłady w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Ośrodku Naukowo-Badawczym UKSW, a od 2018 roku także na Technische Universität Dresden. Jedną z jej wcześniejszych publikacji wyraźnie wskazuje na zainteresowania autorki teologią XIX wieku: *Inspiratorki – liderki – założycielki. Aktywność przedstawicielek wspólnot i ruchów kobiecych w Polsce (1805–1963)* (KUL 2013).

O wyborze kierunku badań, które zrodziły rozprawę *Polska droga maryjna*, zdecydował m.in. kard. Stefan Wyszyński, co trzeba zauważyć, mając na uwadze jego zbliżającą się beatyfikację. We *Wstępie* autorka napisała: „Prymas Tysiąclecia oraz św. Jan Paweł II uważali siebie jednak przede wszystkim za kontynuatorów już istniejącej polskiej tradycji mariologicznej i maryjnej; do niej się często odwoływali i zachęcali do jej badania. Podczas Kongresu Teologów Polskich (13 IX 1966) kardynał Stefan Wyszyński stwierdził: «Jestem dziś usposobiony słusznie zaściankowo, ale chodzi o teologię pisaną pod kątem polskich odbiorców. My ciągle przedstawiamy albo cytujemy obce książki. [...] Tymczasem potrzeba nam mniej cytat z literatury obcej, a więcej analizy polskiej duchowości religijnej. Więcej argumentacji pod kątem odbiorczości psychiki polskiej [...] w oparciu o doświadczenia milenijne, w naszym układzie moralnym i społecznym, w formach polskiej kultury narodowej»” (s. 21).

Cel rozprawy otrzymał we *Wstępie* następujące sformułowanie: „zbadanie piśmiennictwa wybranych przedstawicieli polskiej drogi maryjnej XIX w. działających pod zaborami na ziemiach polskich” (s. 35), a w *Zakończeniu*: „pochylenie się nad dziedzictwem polskiej drogi maryjnej XIX w., próba odnalezienia i zbadania tradycji, do której często odwoływali się św. Jan Paweł II oraz sługa

Boży kardynał Stefan Wyszyński” (s. 335). Za większością historyków końcówkę XIX w. przesuwa do końca zaborów – na rok 1918.

Stan badań uzasadnia podjęcie tematu. „Tematyka mariologiczna i maryjna XIX w. stanowiła więc jedynie marginalny aspekt badań nad konkretnymi kandydatami na ołtarze, nie zauważano również potrzeby zestawienia czy porównania maryjności różnych postaci, a tym bardziej badań całej epoki w kontekście dziejstwa maryjnego stuleci przez ks. Franciszka Brachę w dziele *Gratia plena. Bogurodzica*, tworzącym zarys historii mariologii polskiej” (s. 24). „Piśmiennictwo maryjne XIX w. wydaje się mało obecne w polskiej refleksji maryjnej [...]. Tradycja polskiej drogi maryjnej XIX w. jest więc jeszcze niezbyt dobrze opracowana i znana [...]. Niekiedy jako jedyne przedstawiciela teologii maryjnej sprzed Vaticanum II wskazuje się św. Maksymiliana Kolbego” (s. 29).

Przekonująco autorka uzasadniła dobór i charakterystykę wybranych przedstawicieli polskiej drogi maryjnej XIX w. Można je odczytać już z tytułów rozdziałów: I. *Bogurodzicielka i przyjaciółka Boża. Biblijno-patrystyczny obraz Maryi w nauczaniu arcybiskupa mohylewskiego Ignacego Hołowińskiego (1807–1955)*, II. *Cały rok liturgiczny z Maryją. Duchowość maryjna według Prokopa Leszczyńskiego OFMCAP (1812–1895)*, III. *Namiestniczki i służebniczki Bogarodzicy. W szkole duchowości maryjnej z bł. Edmundem Bojanowskim (1814–1871)*, IV. *Mariologia przez stulecia śpiewana. Obraz Maryi i pobożność maryjna XIX w. w pieśniach kościelnych*, V. *Najświętsza Panna Różańcowa dla Polski. Gietrzwałd 1877*, VI. *Mistrzynie twej duszy. Nauczanie o Matce Bożej w piśmiennictwie bł. Marii Angeli Truszkowskiej (1829–1899), założycielki zgromadzenia Sióstr św. Feliksa z Kantalicjo*, VII. *Duchowość Maryi. Fiat i Magnificat jako droga i cel w piśmiennictwie M. Elizy Cejzik*, VIII. *Niepokalaność Jej i nasza. Immakulistyczne inspiracje w nauczaniu ks. Zygmunta Goliana (1824–1885)*, IX. *Pośrednicy do Pośredniczki. Władczyni Karmelu w nauczaniu św. Rafała Józefa Kalinowskiego*, X. *Porywający przykład Matki Jezusowej. Kazania maryjne ks. Jana Kurczewskiego (1864–1916)* oraz XI. *Triumf Maryi przygotować w narodzie. Znaczenie kultu Królowej Korony Polskiej dla odrodzenia narodu wg św. abp. Józefa Bilczewskiego*.

Źródła zestawione pt. *Nauczanie wybranych przedstawicieli polskiej drogi maryjnej*, oczywiście dla obranego okresu czasu, zdumiewają obfitością (349–358): Bilczewski – 31 pozycji, Golian – 18, Kurczewski – 21, Leszczyński – 26. Literatura pomocnicza liczy 242 pozycje.

W obszernym *Zakończeniu* (335–348) Waluś starannie zestawiała wyniki swoich badań, za co my, czytelnicy, jesteśmy bardzo wdzięczni. Oto niektóre z nich:

1. Duchowość maryjna Polaków w XIX wieku rozwijała się szczególnie w środowiskach zakonnych, gdzie wzrasta zainteresowanie wydawaniem, studio-

waniem i promocją pism założycieli i założycielek, co świadczy o tym, że ich wpływ aktualizuje się w badanym wieku. „Podkreślono znaczenie inspiracji dziedzictwa maryjnego bł. Edmunda Bojanowskiego, literata i działacza społecznego; dzięki organizowanej i wspieranej przez niego wspólnocie służebniczek Bogarodzicy powstały pierwsze ośrodki rozwijające pobożność i duchowość maryjną na ziemiach zaboru pruskiego, następnie w innych zaborach; wprowadzono nabożeństwa majowe, śpiew *Bogurodzicy* i naukę katechizmu, koła różańcowe, które uczyły rozważania tajemnic życia Jezusa i Maryi” (s. 336).

2. Bł. Maria Angela Truszkowska i Eliza Cejzik tworzyły duchowość maryjną, która stała się fundamentem duchowości powstających wspólnot, do dziś funkcjonujących w Polsce i poza jej granicami.

3. Objawienia w Gietrzwałdzie miały duże znaczenie dla wzmocnienia polskiej drogi maryjnej (s. 337).

4. Wielkie znaczenie mieli również wybitni kaznodzieje: ks. Zygmunt Golian, „najślawniejszy z kaznodziejów zaboru austriackiego, który wprowadził nabożeństwa majowe w Krakowie, a także ks. Jan Kurczewski, najśłynniejszy rekollekcyjny czas dwóch biskupów wileńskich i kaznodzieja towarzyszący im podczas wizytacji diecezji. Ich liczne kazania, wśród nich także maryjne, które publikowano i wielokrotnie wznawiano, stały się wzorem dla wielu kolejnych duchownych.

5. Trudno zasadnie mówić o powszechnej popularności różańca w omawianym okresie (s. 338).

6. Polska mariologia XIX wieku to mariologia w kontekście wielkich misterii chrześcijaństwa, a więc w kontekście trynitologii, chrystologii, pneumatologii, eklezjologii (s. 339).

7. „Widoczny jest harmonijny, dogmatycznie poprawny obraz Boga w Trójcy Świętej” (tamże).

8. Obie prezentowane w książce założycielki nauczają o Maryi zgodnie we wszystkich szczegółach z Vaticanum II, a także z dokumentami Pawła VI: *Signum magnum* i *Marialis cultus*.

9. Niepokalane poczęcie nasi kaznodzieje interpretują także jako wezwanie i zobowiązanie do pracy duchowej nad sobą, unikania grzechu i podążania za wzorem Niepokalanej (s. 342).

10. Dominuje przekonanie o śmierci Maryi oraz Jej wniebowzięciu (tamże).

11. Maryjność św. Ludwika Grigniona de Montforta nie jest u nas przyjmowana bezkrytycznie. Ten temat zasługuje na obszerniejsze omówienie. Autorce dziękujemy za zwrócenie na to uwagi.

Ojca Prokopa Leszczyńskiego, kapucyna, autorka uznała za najbardziej wpływowy autorytet epoki i wybitnego nauczyciela polskiej szkoły maryjnej (s. 76).

Wyróżnia go m.in. promocja nabożeństw majowych, które kształtował jako formę rekolekcji maryjnych (s. 96). Poszukujący tematu pracy doktorskiej z dziejów mariologii oraz maryjności polskiej, powinni zauważyć, że: Leszczyński – oprócz licznych artykułów – pozostawił cztery książki: *Maryja w litaniiach loretańskich wielbiona, czyli tychże litanii wykład* (Warszawa 1875); *Miesiąc Maryi dla ludu wiejskiego i dla odprawiających to nabożeństwo w gronie domowników ułożony* (Warszawa 1957); *Nowy miesiąc maj, rozważaniem prawd wiary u stóp Maryi uświęcony* (Warszawa 1964) oraz *Oficjum o Przenajświętszej Pannie (Officium parvum) z przydaniem krótkich objaśnień* (Warszawa 1891).

Od kilkudziesięciu lat prowadzi badania w zakresie mariologii, a dopiero w książce *Polska droga maryjna* odkryłem mariologa Jana Kurczewskiego (1864–1916), profesora homiletyki, prawa kościelnego i historii Kościoła w seminarium duchownym w Wilnie. Wiele głosił i publikował kazań. Ukazywał „Maryję w kontekście trynitarnym: obrazu miłosiernego, hojnego Ojca, słodkiego Zbawiciela i Lekarza dusz oraz mocy Ducha Świętego, niosącego dary wiernym” (s. 313). Jako najważniejszy aspekt czci Maryi często zalecał naśladowanie. Godne zauważenia: nasi autorzy często pośrednictwo Maryi interpretują poprzez wzorczość i naśladowanie. To motyw przyzywający uwagę zainteresowanych pośrednictwem maryjnym.

Warto podkreślić, że Monika Waluś, doktor po mariologii KUL, wykazuje wrażliwość na polską recepcję mariologii oraz maryjności św. Ludwika Grigniona de Montforta. Stał się on u nas w drugiej połowie XIX wieku autorem bardzo popularnym, ale nie był przyjmowany bez zastrzeżeń. Omawiani przez Waluś autorzy nie podzielają stanowiska Grigniona, „że należałoby raczej zwracać się do Marii niż do Jezusa. Każdy z przywoływanych w niniejszym studium świadków duchowości i pobożności maryjnej pozostawił w swych pismach bardzo wiele modlitw kierowanych wprost do miłosiernego Zbawiciela, jednocześnie często wzywając także pomocy i opieki Najświętszej Panny” (s. 343).

Autorka zwróciła uwagę na polską recepcję Grignionowej idei niewolnictwa maryjnego – jest ona wyraźnie pomijana przez polskich duszpasterzy i mariologów omawianego okresu. Nie zauważają jej abp mohylewski Ignacy Hołowiński i św. abp Józef Bilczewski, a także bł. Edmund Bojanowski, św. Rafał Kalinowski, ks. Jan Kurczewski i ks. Zygmunt Golian. Interesujące, godne zauważenia są także wypowiedzi na temat bezpośredniości relacji z Chrystusem oraz zasady „Przez Maryję”.

Jeszcze jeden interesujący wniosek: badani i prezentowani tutaj autorzy zalecają postrzegać Maryję jako Nauczycielkę prawdziwej wiary i pobożności. Nawet jej pośrednictwo interpretują także jako „skuteczny przykład, nieomylny wzór życia, konsekwentnie skierowany ku szczęściu z Bogiem” (tamże).

A współodkupicielstwo? Monika Waluś napisała: „Mocno dyskutowany w XX w. tytuł Współodkupicielki nie wydaje się szczególnie obecny na polskiej drodze maryjnej XIX w., został wspomniany w kilku kazaniach dosłownie jednym lub dwoma zdaniami jako uzasadniony Jej udziałem w historii zbawienia – przez Boże Macierzyństwo i towarzyszenie Synowi w męce – nie budził jednak głębszych refleksji ani odniesień. W piśmiennictwie omawianym w niniejszym studium można wskazać na kilkanaście innych tytułów maryjnych, które były znacznie częściej omawiane i budziły więcej refleksji oraz emocji” (s. 344).

Szkoda, że konieczna zwięzłość recenzji nie pozwala odślonić wielu innych cennych, godnych zauważenia elementów rozprawy. Pewne jest, że teologia nie tylko polska, oczywiście szczególnie mariologia i teoria duchowości – otrzymują cenny dar. Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu zasłużyło na głęboką wdzięczność. Trudno znaleźć jakies zaniedbanie edytorskie, brakuje jedynie informacji o wysokości nakładu. Recenzent czuje się natomiast uprawniony i zobligowany do podkreślenia metodologicznej poprawności rozprawy. Na seminariach magisterskich i doktorskich można ją z przekonaniem wskazywać: „Waluś czytaj, od Waluś się ucz!”.

*Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv
Niepokalanów*

Monika Waluś, *Polska droga maryjna. Tradycja mariologiczna i maryjna XIX wieku na ziemiach polskich*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2019, 374 s.

Przystępując do oceny przygotowanej monografii, już na samym początku należy wskazać na jej *novum*, którym jest podjęta próba analizy historyczno-teologicznej mariologii i maryjności w XIX wieku. W badaniach historyczno-teologicznych „długi” wiek XIX – na ogół przyjmuje się, że z punktu widzenia ogólnie dominującej „sytuacji duchowej” zakończył się on dopiero w 1918 roku – nie cieszy się uznaniem badaczy, gdyż powierzchownie uważa się, iż nie wydarzyło się w nim nic takiego, co mogłoby stać się inspirujące na dzisiaj. Taka jest w wielu przypadkach racja podejmowanych studiów o charakterze historycznym. Zapomina się, niestety, że był to wiek wielu niezwykle ważnych wydarzeń, a także znaczącego zwrotu intelektualnego i duchowego. W Kościele był to wiek, w którym odbył się sobór powszechny – *Vaticanum I*, ogłaszający nowe dogmaty, papież błogosławiony Pius IX ogłosił nowy dogmat maryjny – niepokalane poczęcie

Maryi, Matki Bożej (1854 r.), papież Leon XIII okazał wsparcie odradzającej się teologii, której symbolem stała się neoscholastyka, pojawiły się nowe nurty duchowe, kulturowe i społeczne, kształtujące życie Kościoła, a także został nawiązany, na ile wówczas było to możliwe, dialog Kościoła ze światem, dynamicznie dokonujący się zwłaszcza w ramach odradzającego się dzieła misyjnego. Już te fakty wystarczają, aby uzasadnić zainteresowanie tym, co wówczas się dokonało, gdyż w tym wszystkim możemy odkryć nasz duchowy rodowód, którego liczne przejawy są wciąż aktualne.

Jak już zostało zaznaczone, wiek XIX był wiekiem nowego dogmatu maryjnego, ale był to także wiek uznanych za autentyczne objawień maryjnych, wiek wielkich konwertytów, w których doświadczeniu wiary wątek maryjny znalazł szczególne odzwierciedlenie (np. Alfonso Ratisbonne), wiek zwieńczony encyklikami maryjnymi papieża Leona XIII, wiek wielkich teologów, o szerokim oddziaływaniu także w dziedzinie mariologii (np. J.M. Scheeben), wiek rozmaitych indywidualnych i społecznych inicjatyw maryjnych (bractwa, stowarzyszenia), a także wiek odradzających się starych i tworzących się nowych „sanktuariów” maryjnych. Wszystkie te wątki znalazły wpływowe odzwierciedlenie także w życiu Kościoła na ziemiach polskich, znajdujących się pod dewastującymi kulturowo i duchowo zaborami, pod naciskiem germanizacji i rusyfikacji, których zasadniczym elementem była także walka z tym, co katolickie i kościelne, uznane za ostoję polskość. Dotyczy to także wątku maryjnego w życiu duchowym i społecznym. Jedynie w Galicji pod zaborem austriackim sytuacja na ogół wyglądała trochę lepiej, choć w pierwszej połowie XIX wieku Kościół znajdował się pod naciskiem józefinizmu, m.in. zwalczającego tradycyjną pobożność maryjną.

Każda próba syntetyzującego spojrzenia na ten niezwykle złożony wiek musi więc budzić uwagę i zasługuje na dowartościowanie, służąc przyszłej, możliwie dojrzałej i kompletnej syntezie. W perspektywie teologicznej i kościelnej, jak już zaznaczono, podjęcie aspektu mariologicznego i maryjnego jest tym ważniejsze i trudniejsze zarazem, że dotyczy kluczowego elementu życia kościelnego i duchowego, tak bardzo ważnego w polskiej tradycji religijnej. Jak do tej pory literatura dysponowała właściwie tylko jednym szerszym, zbiorowym opracowaniem tego zagadnienia – *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku* (red. B. Pylak, C. Krakowiak, Lublin 1988). To opracowanie na pewno przyczyniło się do wzbudzenia szerszego zainteresowania XIX wiekiem w dziedzinie mariologii i kultu maryjnego, o czym świadczą liczne prace na ten temat powstałe w ostatnich trzydziestu latach, choć jeszcze daleko jest do wyczerpania tematu. Wiele cennych źródeł pozostaje też w archiwach, czekając na opracowanie i na udostępnienie. Chociaż nie należy spodziewać się, że znajdziemy w nich

jakieś zaskakujące nowości teologiczne, to jednak można dzięki nim lepiej rozumieć zarówno minioną epokę, a tym samym także naszą duchową genezę.

Przypominając tutaj „gąszcz zagadnień”, z którymi mamy do czynienia w XIX wieku, zamierzamy pokazać, w jak rozległej perspektywie sytuuje się syntetyzująca monografia Moniki Waluś, która już z tego powodu zasługuje na uwagę i respekt. Ponieważ do tej pory nikt nie podjął się dokonania takiego syntetycznego opracowania, mamy tutaj do czynienia z pracą odznaczającą się ważną nowością badawczą, wnoszącą realny wkład do historii mariologii i pobożności maryjnej w Polsce.

Po nakreśleniu tego ogólnego tła XIX wieku i określeniu charakteru przygotowanej monografii, możemy teraz przejść do bardziej szczegółowego przyjrzenia się zawartym w niej treściom oraz dokonania jej oceny w odniesieniu do przyjętej perspektywy badawczej. Autorka rozprawy dokonała znaczącego usystematyzowania podjętego zagadnienia, to znaczy przedstawienia XIX-wiecznej mariologii i maryjności na ziemiach polskich, zwracając uwagę na jej konkretnych przedstawicieli, działających na terenie trzech zaborów. Jest to ujęcie na pewno słuszne z tej racji, że idee i ich realizacja zawsze mają za sobą konkretnych ludzi, którzy je tworzą i którzy je propagują. Oczywiście, trzeba pamiętać, że nie zawsze twórcy określonych idei są zarazem ich propagatorami, stąd mówimy o wzajemnych wpływach i oddziaływaniach rozmaitych ludzi i środowisk, do których oni przynależą. W zaprezentowanej pracy bardziej więc zwrócono uwagę na propagatorów pewnych idei niż ich twórców, co niekiedy byłoby warte uwzględnienia. Omówione w niej postaci miały bardzo konkretną formację intelektualną i ideową dostarczaną przez konkretnych ludzi, z której wyrastało potem ich własne zaangażowanie. W pewnym stopniu pojawia się to zagadnienie przy omawianiu poszczególnych postaci, ale – moim zdaniem – zasługiwałoby ono na szersze uwzględnienie, a przynajmniej na wyraźne zaznaczenie, że jest to kwestia, od której nie można abstrahować, ponieważ wszyscy żyjemy w jakimś ogólnym nurcie myślenia i w określonej sytuacji duchowej. Owszem, autorka monografii zwraca uwagę na te zagadnienia w obszernym wstępie, ale biorąc pod uwagę, że sytuują się one na przestrzeni niemal całego XIX wieku, musimy zdawać sobie sprawę, że zaszło w nim wiele bardzo wpływowych zmian i dokonało się wiele przewartościowań, które miały ogólniejsze znaczenie i wywierały niekwestionowany wpływ na zaprezentowane ujęcia także w ramach mariologii i maryjności.

Jak już zostało zaznaczone, autorka omawia w monografii postaci, które uznała za reprezentatywne dla „polskiej drogi maryjnej” w XIX wieku. Są to: abp Ignacy Hołowiński, o. Prokop Leszczyński, Edmund Bojanowski, ks. Michał M. Mioduszewski, Maria Angela Truszkowska, Eliza Cejzik, ks. Zygmunt Golian, o. Rafał Józef Kalinowski, ks. Jan Kurczewski, abp Józef Bilczewski. Ze

„zjawisk” religijnych zostały uwzględnione objawienia w Gietrzwałdzie. Na pewno wybrane postacie są ważne w Kościele na ziemiach polskich w XIX wieku, chociaż jak każdy wybór – także ten może budzić przynajmniej liczne pytania, do czego jeszcze powrócę.

Pierwszą połowę XIX wieku reprezentują abp I. Hołowiński i ks. M.M. Mioduszewski, głównie jako autor śpiewnika, który spotkał się z szerokim przyjęciem, działający najpierw w Warszawie i Włocławku, a następnie w Krakowie. Owszem, jest prawdą, że pierwsza połowa XIX wieku nie była z rozmaitych powodów sprzyjająca dla Kościoła, a zatem także dla nauk teologicznych, co wyraziło się także pewnym zastojem w pobożności: pozostałości oświecenia antymaryjnego w swoich przejawach, rozbiory, kasaty zakonów i klasztorów, usiłowania podporządkowania Kościoła państwu, wojny napoleońskie itd. Wszystko to znacząco osłabiło życie Kościoła i rozmaite przejawy pobożności wiernych. Dopiero okres dojrzałego romantyzmu (ok. 1830 r.) spowodował, że nastąpił znaczny zwrot ideowy w Kościele, który stopniowo przyczyniał się także do ożywienia teologii i pobożności katolickiej. Czy jednak nie należało w szerszym zakresie uwzględnić innych przedstawicieli z pierwszej połowy XIX wieku albo przynajmniej ogólnie uzasadnić ich brak?

Biorąc pod uwagę chronologię, może należało zacząć omawianie wybranych postaci od Mioduszewskiego, który jako pierwszy oddziaływał na pobożność maryjną i było to oddziaływanie bardzo szerokie. Swoim „poetyckim” i ludowym charakterem bardzo dobrze pasowało do epoki i do ożywienia pobożności poddanej wpływowi romantycznym. Moim zdaniem należało tę kwestię szerzej uzasadnić, zwracając także uwagę, że ożywcze dla pobożności maryjnej inspiracje bardzo szybko przysły na ziemie polskie z emigracji w ramach prowadzonych tam debat na temat przyczyn upadku powstania listopadowego. Wprawdzie rozprawa dotyczy ziem polskich, ale nie sposób zapomnieć o oddziaływaniu intelektualnym i duchowym idei i pism powstałych w Paryżu czy potem w Rzymie, zwłaszcza w kręgu Bogdana Jańskiego, a następnie zmartwychwstańców.

Pozostałe postacie uwzględnione przez Monikę Waluś reprezentują już drugą połowę XIX wieku, chociaż w XX wiek wchodzi bardzo wyraźnie ks. J. Kurczewski (zm. 1916) i abp J. Bilczewski (zm. 1923). Na pewno reprezentują oni mariologię i maryjność ciągle związane jeszcze z wiekiem poprzednim. Zaprezentowane postacie zostały omówione bardzo starannie i dojrzałe, co pozwala rzeczywiście zdać sobie sprawę z ich aktywności kościelnej, działalności formacyjnej, a przede wszystkim poznać ich mariologię oraz oddziaływanie w dziedzinie maryjności. Na pewno szerszego uzasadnienia domagało się włączenie do zestawu omawianych postaci M.A. Truszkowskiej i E. Cejzik. Czy ich oddziaływanie, zwłaszcza E. Cejzik, w dziedzinie mariologii i maryjności osiągnęło taki

zasięg, aby uznać je za najbardziej reprezentatywne dla polskiej drogi maryjnej w XIX wieku? Wyrastają one obydwie z kręgu kapucyńskiego, niezwykle dynamicznego w XIX wieku, zwłaszcza o. P. Leszczyńskiego i o. Honorata Koźmińskiego (1829–1916), który w rozprawie został akurat pominięty, choć jego znaczenie jest godne szczególnej uwagi. Nie należało także pomijać wyjątkowej, choć mało pamiętanej, postaci ks. Wiktora Ożarowskiego (1799–1870), wspierającego A. Truszkowską w jej działalności w Warszawie zarówno pod względem formacyjnym, jak i pod względem instytucjonalnym.

Jak już zaznaczyłem, każdy wybór jest zawsze nieco arbitralny. Dlaczego jednak dominują postacie z zaboru rosyjskiego (6 postaci), przy czym ks. Mioduszewski działał także w Krakowie? Wielkopolskę reprezentuje tylko E. Bojanowski, objawienia gietrzwałdzkie są związane z Warmią, a z zaboru austriackiego zostały wybrane trzy postacie. Nie domagam się bynajmniej arytmetycznej równowagi w teologii, ale wydaje mi się, że występuje tu znacząca dysproporcja, którą należało jakoś uzasadnić. Podobnie nie potrafię wyjaśnić kolejności, w jakiej zostały umieszczone omawiane postacie – sądzę, że najlepiej byłoby przyporządkować je odpowiednio do zaborów, pod którymi działali, zachowując chronologię, zwłaszcza jeśli chodzi o najważniejszy okres działalności. Byłoby to zgodne ze sformułowaną tezą, że omawiane postacie były mocno związane ze swoimi środowiskami i zaborami, które odznaczały się znaczną odrębnością, reprezentując odmienne sytuacje duchowe i eklezjalne. Nieuwzględnienie tego faktu sprawiło, że ks. J. Kurczewski, działający w Wilnie, znalazł się między przedstawicielami Galicji.

Pomijając kolejność omawianych postaci, uważam, że można by domagać się uwzględnienia kilku innych, rzeczywiście znaczących postaci. Na przykład w Galicji trudno zapomnieć o postaci biskupa św. Józefa Sebastiana Pelczara (1842–1924), wielkiego i niezwykle aktywnego krzewiciela kultu maryjnego, zwłaszcza związanego z tytułem Królowa Korony Polskiej. Tym bardziej zasługuje on na uwagę, gdy uwzględnia się abpa J. Bilczewskiego, z którym owocnie współpracował, a wiele inicjatyw duszpasterskich było ich wspólnego autorstwa. Na przykład lata 1850–1865 mógłby dobrze uzupełnić W. Wielogłowski (1805–1865), podobnie jak E. Bojanowski, człowiek świecki, propagator kultu maryjnego, zwłaszcza związanego z miesiącem majem, autor książki *Nabożeństwo majowe poświęcone czci Najświętszej Maryi Panny Królowej Korony Polskiej* (Wrocław 1858), które spotkało się z szerokim przyjęciem w Galicji. Tym bardziej jest godny wspomnienia, że przez niego idee odnowy duchowej sformułowane przez przedstawicieli wielkiej emigracji zostały rozpropagowane w Galicji.

W monografii uwzględniono objawienia gietrzwałdzkie, które na pewno można uznać za ważne zjawisko maryjne, mające duże znaczenie dla Warmii, ale brakuje uwzględnienia w ramach polskiej drogi maryjnej spojrzenia na Jasną Górę

jako zjawisko maryjne, czy też na nadane we Lwowie, w kręgu ludzi świeckich, nowe znaczenie tytułowi „Królowa Korony Polskiej”, które później propagowało specjalne bractwo działające w wielu miejscach w Galicji, łącznie z wydawaniem specjalnego czasopisma. Do tego kręgu należy zwłaszcza wpływowa Wanda Malczewska (1822–1896), która swoimi „proroctwami” również znacząco przyczyniła się do rozpowszechnienia tytułu maryjnego Królowa Korony Polskiej.

Mimo pytań, które się pojawiają i które uważam za ważne, bo taka powinna być logiczna konsekwencja każdej krytycznej lektury, doceniam odwagę intelektualną przygotowanej monografii, biorąc pod uwagę jej rozległy przedmiot. Tak szerokie zagadnienie, które nie spotkało się dotychczas z bardziej systematycznym opracowaniem, nie poddaje się łatwym uogólnieniom. Praca wystarczająco uwzględnia perspektywę historyczną. Widać w niej dojrzałość badawczą, umiejętność stawiania problemów, szukanie odniesień współczesnych, możliwej aktualizacji oraz dokonywanie ocen wykraczających poza same ramy historyczne, nawet jeśli jest to metodologicznie ryzykowne. Czy wszystko musi być weryfikowane w świetle II Soboru Watykańskiego, aby podkreślić, że jest od niego odległe? Czy mogłoby być inaczej? Autorzy reprezentujący wiek XIX nie mogli spełniać współczesnych kryteriów mariologicznych i maryjnych – najważniejsze jest to, że właściwie odczytywali oni wiarę Kościoła oraz starali się nią żyć i o niej świadczyć w sytuacji duchowej swojego czasu. Z zaprezentowanej monografii wynika to bardzo jednoznacznie, co tym samym sprawia, że posiada ona nie tylko charakter historyczny, lecz także inspirujący w odniesieniu do naszych czasów.

Niemniej jednak rozprawa została opracowana starannie, wykorzystano w niej odpowiednio dobraną literaturę, zwłaszcza źródłową, poddano ją szerokiej analizie teologicznej i wystarczająco przedstawiono wyniki, o czym świadczy dobrze opracowane zakończenie monografii, zawierające konkretnie sformułowane wnioski, wynikające z podjętej analizy teologicznej.

Ks. Janusz Królikowski

Bogdan Ferdek, *Logos nadziei. Camino jako laboratorium nadziei*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2020, 291 s.

Pod koniec 2020 roku ukazała się książka Bogdana Ferdka zatytułowana *Logos nadziei. Camino jako laboratorium nadziei*. Autor publikacji jest wykładowcą teologii dogmatycznej na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk, konsultorem

Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski oraz członkiem m.in. Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Recenzowana książka jest szóstą w dorobku dolnośląskiego dogmatyka. Poza teologią pasją Bogdana Ferdka są dwa kółka, czyli rower, na którym dwukrotnie przemierzył szlak Świętego Jakuba, czyli *Camino*. Jest to informacja ważna, ponieważ pozwala odkryć genezę pomysłu na recenzowaną publikację. Na marginesie trzeba zaznaczyć, że autor recenzji jest doktorem wypromowanym przez ks. profesora Bogdana Ferdka. Niniejszy tekst nie ma być rodzajem „laurki” wystawionej byłemu promotorowi, ale próbą zaprezentowania tego bez wątpienia cennego osiągnięcia polskiej teologii.

Publikacja *Logos nadziei. Camino jako laboratorium nadziei* składa się z pięciu części. Już we wstępie (s. 9–13) autor jasno i wyraźnie stawia problem, który chce rozwiązać na kolejnych prawie trzystu stronach: „Jak Ratzinger/Benedykt XVI zinterpretował kategorię nadziei oraz jaką rolę odgrywa teologicznie zinterpretowana kategoria nadziei w dyskursie z ideologicznym optymizmem niektórych teologii i filozofii nadziei?” (s. 11). Kolejne części książki mają jakby swoje geograficzne odniesienie: Lizbonę, Fatimę, Porto, Finistrę i Santiago.

Pierwszy rozdział to *teo-logia nadziei* (s. 15–44). Miastem „symbolem” tejże nadziei jest Lizbona. Na trzydziestu stronach autor wyjaśnia sens teologalnej nadziei, która jest powiązana z Panem Bogiem. Jednakże wobec tej nadziei w ciągu wieków wysuwany był szereg zastrzeżeń. „Dawny i współczesny ateizm przedstawia całą litanię zarzutów pod adresem Bożej Opatrzności. Koronnym argumentem ateizmu wobec Bożej Opatrzności jest fakt cierpienia. Trudno jest przeprowadzać apologię Bożej Opatrzności” – pisze Bogdan Ferdek (s. 21). Trudno to robić, ale z pomocą m.in. teologii Josepha Ratzingera wrocławski teolog to jednak czyni. W pierwszej części książki m.in. ukazuje liturgię jako kotwicę nadziei (s. 27). Komunia Święta jest czerpaniem z życia wiecznego i udziałem w nim. W liturgii – według autora – realizuje się już chrześcijańska nadzieja.

Kolejny rozdział to ukazanie *antropologii nadziei* (s. 45–76), której geograficznym symbolem jest Fatima. Autor wspomina nie tylko o tamtejszych objawieniach maryjnych z 1917 roku, ale przywołuje również te wcześniejsze, z 1758. Te dwie mariofanie stanowią jakby punkt wyjścia problemów poruszanych w tym rozdziale. Bogdan Ferdek zmierzył się m.in. z teologią, która bagatelizowała możliwość popełniania grzechu przez człowieka. Przykładem takiego właśnie podejścia jest pobłażliwe podejście do stosunków homoseksualnych: „Odwołując się do opcji fundamentalnej, niektórzy teologowie zaczęli postulować zmianę oceny homoseksualizmu. Jeżeli predyspozycja człowieka jest dobra, to w niektórych przypadkach dobre są także wynikające z niej akty” (s. 50). Bogdan Ferdek nie boi się także opisać teologii *queer* oraz wspomnieć o tzw. klikach homoseksualnych w seminariach duchownych (s. 52). Jeszcze dwie dekady temu katolicki

teolog nad Wisłą musiałby kilka razy się zastanowić, zanim wspomniałby o tym ostatnim problemie publicznie. W sposób niezwykle obrazowy autor ukazał także myśl dwóch filozofów, Herberta Marcusego i Antonia Gramsciego. Okazuje się, że teolog nie może ignorować również myśli nowożytnych filozofów. Inaczej nie zrozumie, dlaczego „narzędziem [...] terroru jest odbieranie głosu krytykom [...] poprzez nazywanie mową nienawiści tego, co jest po prostu inną opinią” (s. 73).

Bogdan Ferdek w trzecim rozdziale opisuje *duchowość nadziei* (s. 77–104). W tym miejscu miastem symbolem jest Porto. Autor wskazał, że brak nadziei rodzi tzw. kulturę śmierci, która czyha na życie człowieka w każdym jego stadium: od poczęcia aż do samej starości. W tym kontekście czytelnik może przeczytać m.in. o lasach spoczynku w Niemczech, „w których anonimowo grzebie się zmarłych” (s. 83), a pomnikiem nagrobnym stają się drzewa i sama natura. Wrocławski dogmatyk w tym rozdziale ponownie przywołuje kryzys kapłaństwa związany z pedofilią klerykalną, a to według niego jest skutkiem wypaczonego rozumienia lub odrzucenia celibatu. Na uwagę zasługuje też dłuższa apologia modlitwy liturgicznej *ad orientem* oraz teologiczne spojrzenie na „etykę bez kodeksu”, która zapanowała na dobre w wielu duszach już w 1968 roku.

Czwarty rozdział nosi tytuł *ontologia nadziei* (s. 105–216). Ta część publikacji zainteresuje szczególnie osoby, którym bliska jest zasada łącząca doktrynę i liturgię. Bogdan Ferdek dokonuje na kilkudziesięciu stronach teologicznej reinterpretacji sekwencji żałobnej *Dies irae*. Odczytując na nowo ten liturgiczny tekst, autor m.in. krytykuje eschatologię Ladislausa Borosa, ukazuje teologię odpustów i z wielką szczerością pisze: „Książęta Kościoła, wraz ze swoimi kuriami i kanclerzami, urzeczywistniali już *dies irae*, bo zapominali o czynieniu prawdy w miłości (Ef 4,15). [...] Syn Człowieczy – w przeciwieństwie do książąt Kościoła i ich kurii, wraz z kanclerzami – będzie sprawował sąd, czyniąc prawdę w miłości” (s. 126). Na dalszych stronach przywołuje także teologię Karla Bartha, krytykuje banalizację liturgii, zastanawia się nad zmysłowością „ognia piekielnego” oraz koryguje eschatologię Wacława Hryniewicza. Interesujące są – przywołane przez autora – wizja czyścica pióra J.H. Newmana oraz spojrzenie na *Dies irae* przez teologiczne „ekumeniczne okulary”.

Ostatni rozdział ukazuje *logizację nadziei* (s. 217–276) i rozpoczyna się od wspomnienia Santiago jako miasta Logosu nadziei. W kontekście Logosu Bogdan Ferdek zadał pytanie o relacje pomiędzy chrześcijaństwem a islamem. Według autora „islam stanie się koniem trojańskim dla samych ateistów, którzy otwierają dla niego Europę” (s. 221). Dlatego „relacje chrześcijańsko-muzułmańskie powinny być poddane osądowi rozumu” (s. 222). Ten osąd rozumu konieczny jest m.in. podczas spojrzenia na islamską i chrześcijańską eschatologię oraz na samą koncepcję Boga Trójjedynego oraz Allacha. Bogdan Ferdek kolejno wiąże rozum-

ność chrześcijańskiego Boga – Logosu z liturgią, która musi być *logiké latría*. W tej części książki autor umieścił również swoje kazania, wygłoszone przy różnych okazjach (chrztu, sakramentu małżeństwa, prymicji, pogrzebów, jubileuszy). Te kazania to jakby „teologia na froncie duszpasterskim”. Czytelnik odnajdzie również w ostatnim rozdziale teologiczną krytykę m.in. transhumanizmu, relatywizmu i nadziei technologicznej.

W zakończeniu (s. 277–280) autor zebrał najważniejsze wnioski i udzielił odpowiedzi na postawiony we wstępie problem. Dla Josepha Ratzingera nadzieją jest wiara. I wydaje się, że dla autora recenzowanej publikacji nadzieją jest wiara, ale nie jakakolwiek wiara, ale wiara w Boga i Bogu. Wiara, która jest kontemplowaniem i zaufaniem Logosowi.

Podsumowując, należy zaznaczyć, że czytelnik otwierający najnowszą książkę Bogdana Ferdka – chociaż autor jest teologiem – spotka się z myślą i twórczością wielu teologów, filozofów i artystów (E. Strachury, J. Lennona, Woltera, H.F. Lyte’a, J.H. Newmana). Jednakże nie jest to lektura łatwa, czyli z gatunku „książek na dobry sen”. Można raczej do niej odnieść słowa „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” (J 6,60), a z całą pewnością publikacja ta pokazuje, że dobrze uprawiana dogmatyka może zajmować się nie tylko wiecznością, ale może i powinna spoglądać krytycznie na doczesność. Tytułowa nadzieja bowiem nie jest łatwą nadzieją, chrześcijańska nadzieja zakłada nieraz zmierzenie się z cierpieniem, bólem i złem w Kościele i poza nim. Do mocnych stron publikacji należy m.in. komunikatywny i plastyczny język, przejrzysty układ treści oraz dobrze sporządzone przypisy. Jedynie na stronie 65 zabrakło przypisu przy wypowiedzi Jerzego Szymika. Recenzowana praca godna jest zatem polecenia nie tylko zawodowym teologom, ale także tym, którzy chcą poznać prawdziwą chrześcijańską nadzieję.

Paweł Beyga