

ANALECTA CRACOVIENSIA



2022

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

ANALECTA CRACOVIENSIA

TOM 54 (2022)



UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

ANALECTA CRACOVIENSIA

Czasopismo Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Redaktor naczelny: ks. Jan Daniel Szczurek
Zastępca redaktora naczelnego: ks. Krzysztof Gryz
Sekretarze: ks. Piotr Kroczek, Wojciech Piotr Grygiel FSSP

Redaktorzy tematyczni
Małgorzata Duda (nauki społeczne), ks. Łukasz Kamykowski (teologia),
ks. Jan Szczepaniak (historia)

Rada naukowa
prof. Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, Francja)
prof. dr Barbara Hallensleben (Université de Fribourg, Szwajcaria)
dr hab. Tomáš Hangoni (Prešovská univerzita v Prešove)
prof. dr Marek Inglot SI (Pontificia Universita Gregoriana, Rzym)
prof. Dominique Lambert (Université de Namur, Belgia)
prof. Elena Namli (Uppsala universitet, Szwecja)
prof. Adrian Reimers (University of Notre Dame, USA)
prof. dr Joachim Wiemeyer (Ruhr-Universität Bochum)

Lista recenzentów tomu i recenzentów stale współpracujących z Redakcją
znajduje się na stronie internetowej czasopisma

Redakcja językowa (język polski): Renata Komurka

Łamanie: Lucyna Sterczewska

Copyright © 2022 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0209-0864 (wersja drukowana)
ISSN 2391-6842 (wersja online, referencyjna)

Czasopismo finansowane przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Czasopismo jest indeksowane w międzynarodowych bazach danych:

ATLA Religion Database (atla.com),
Canon Law Abstracts (canonlawabstracts.uk),
Central and Eastern European Online Library (CEEOL),
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (cejsh.icm.edu.pl),
Polska Bibliografia Naukowa

Adres redakcji: Analecta Cracoviensia · 31-003 Kraków · ul. Podzamcze 8
Wydawca: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 25
Wersja online: <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/analectacracoviensia>

TEOLOGIA

Marta Ficoń

<https://orcid.org/0000-0002-4952-9197>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Antydemoniczny charakter sakramentu małżeństwa

Patrząc z czysto ludzkiej perspektywy, tytuł artykułu wydaje się być hipotezą, a nie twierdzeniem. Jednakże celem niniejszego studium jest uwypuklenie antydemonicznych aspektów sakramentu małżeństwa i podkreślenie, że związek między kobietą i mężczyzną, któremu sam Chrystus nadał rangę sakramentu, stanowi pole, na którym toczy się zwycięska walka z mocami ciemności. W obliczu współczesnej fali rozwodów, wzrostu liczby związków nieformalnych i toczących się w sądach biskupich procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa istnieje pilna potrzeba ukazania, że sakrament małżeństwa stanowi skałę, o którą rozbijają się knowania „tego, który rozprasza” (Łk 11, 23).

Analizy stanu współczesnego małżeństwa wskazują, że jego kryzys jest wynikiem z jednej strony niewiedzy, czym tak naprawdę jest sakrament małżeństwa, a z drugiej strony „ataków ze strony licznych sił”, dążących do jego zniszczenia lub zniekształcenia¹. Według badań socjologicznych duża większość młodych ludzi nie rozumie pojęcia sakramentalności małżeństwa i nie zdaje sobie sprawy, że Chrystus daje małżonkom w darze specjalną łaskę. Dostrzegają przede wszystkim wymiar zewnętrzny i materialny zawarcia związku małżeńskiego, uznając jedynie jego pewną mglistą „sakralność”, natomiast nie rozumieją istoty sakramentu. Dla wielu nauczanie Kościoła katolickiego na temat moralności małżeńskiej i rodzinnej, zwłaszcza seksualnej, to czysta retoryka, której nie należy traktować poważnie. Ponadto młodzi obserwują, że niemała liczba małżeństw kończy się rozwodem, zaś w społeczeństwach opartych

¹ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 3, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006.

na konsumpcjonizmie i skłonnościach utylitarnych więzi międzyludzkie nabierają cech tymczasowości i krótkotrwałości. Dla nich wystarczającym powodem rozwiązania małżeństwa jest brak satysfakcji ze związku².

Dlatego konieczne jest zintegrowanie życia człowieka wchodzącego z stan małżeński z wiarą Kościoła, ukazanie oraz poznanie godności i mocy tego sakramentu jako przestrzeni obecności Jezusa Chrystusa i działania Jego łaski, jako znaku i instrumentu porozumienia i komunii z Bogiem i z innymi ludźmi oraz jako środka zbawienia, szczęścia i pełni życia pozwalającego przetrwać trudności w oparciu o wiarę. Kluczowe staje się zatem uwypuklenie wymiaru duchowego, osobowego i komunijnego w pojmowaniu sakramentalnego małżeństwa, czyli ukazanie jego mistycznego powołania, jego płaszczyzny duchowej, będącej podstawą moralności oraz nowe zagłębienie się w teologię komunii małżeńskiej i w jej powiązania z komunią eklezjalną i sakramentalną³. Wszystkie te aspekty stanowią przestrzeń działania Boga i Jego Kościoła, którego „bramy piekielne nie przemogą” (Mt 16, 18). Niniejsze studium ma na celu próbę ukazania, jak „wielkim środkiem zbawienia”⁴ od grzechu i Szatana jest sakrament małżeństwa. Trzeba jednak pamiętać, by nie traktować go w sposób magiczny, jako rytuału, który uchroni związek przed rozpadem i rozwiąże wszelkie problemy, lecz wskazać jego zbawczą moc, płynącą z misterium paschalnego Chrystusa, wyzwalającego od dyktatu grzechu, śmierci i królestwa ciemności. Warto zatem ustalić sposoby, w jakie Bóg przychodzi z pomocą poprzez sakrament małżeństwa zwiedzionemu przez Złego człowiekowi.

„Jak Bóg będziecie...” (Rdz 3, 5) – sakrament małżeństwa jako odpowiedź Stwórcy na pierwotne rozbitcie, grzech i zniekształcenie Bożego obrazu w człowieku

Realizując dzieło stworzenia, Bóg powiedział: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1, 26). Ta rzeczywistość Bożego obrazu odzwierciedla się w przestrzeni wzajemnego oddziaływania na siebie człowieka – kobiety i mężczyzny, każde z nich może być tym obrazem dla drugiego. Ponadto,

² Zob. J. Mariański, *Sakrament małżeństwa w świadomości katolików polskich w kontekście przemian rodziny*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 154, 163–164.

³ Zob. G. Barth, *Sakramentalność małżeństwa w relacji do Eucharystii*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 84.

⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 11, w: *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

dzięki strukturze bytu ustanowionej przez Boga na Jego podobieństwo, człowiek jest zdolny do komunii osób, dialogu, wyjścia poza siebie i ofiarowania drugiemu daru z siebie. Stworzeni na obraz i podobieństwo Boga-Miłości kobieta i mężczyzna mogą ją odzwierciedlać w swej wzajemnej ludzkiej miłości. Poprzez ich relację mogą świadczyć o obecności i nieustającej miłości Boga do stworzenia. Człowiek – jako mężczyzna i kobieta – jest życiodajną jednością w przeżywaniu dynamiki wielości i różnorodności. Złączeni w jedno ciało mężczyzna i kobieta są obrazem Trójjedynego Boga – Miłości całkowitej. Są Jego podobieństwem na tyle, na ile łączy ich relacja miłości⁵.

Utraciwszy tę więź przez grzech, człowiek jako pierwsza para utracił też zdolność odzwierciedlania Bożego życia, Jego obraz w nim został zniekształcony, jedność rozbita, a transcendowanie ku drugiemu przez trwanie siebie dla tworzenia życia – zaburzone. Pochodną grzechu rajskiego jest zatem indywidualizm i zagubienie własnej tożsamości, kobieta i mężczyzna bez komunii między sobą nie są w stanie odbić w sobie trynitarniej komunii Osób Bożych, nie doświadczają Bożej miłości wspólnie przez zjednoczenie duchowe i cielesne – mimo iż są razem – nie stanowią już jedności. Każde z nich zapragnęło odnaleźć tylko siebie i życie na własną rękę, w oderwaniu od Stwórcy i Jego życiodajnej woli. To stało się źródłem grzechu, śmierci, podziału i zniszczenia jedności⁶.

⁵ Zob. S. Kunka, *Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Płeć a obraz Boży w człowieku*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) nr 2, s. 104–107, 112; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1604; T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, przeł. K. Kubis, Kraków 2001, s. 19.

Adam potrzebował Ewy, aby móc odzwierciedlać życie Boga, czyli Jego udzielanie się, komunikatywność, życiodajność i miłość, aby mógł stać się człowiekiem na Boże podobieństwo. Dzięki niej urzeczywistniłyby relacje istniejące w samym Bogu, wskutek czego człowiek nie zamknąłby się w sobie i tylko dla siebie. Stwórca uczynił zatem odpowiadającą mężczyźnie niewiastę jako obronę jego tożsamości i jakości życia na obraz Boży, które cechuje zdolność odniesienia się do drugiego, transcendencji i oddania się drugiemu tak, że stają się jedną rzeczywistością. Człowiek jest zatem stworzonym w wolności wyrazem bezwarunkowej Bożej miłości, powołanym i uzdolnionym do wyrażenia w wolności daru z siebie na obraz Boga, tylko dzięki odniesieniu do Stwórcy. Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, Warszawa 2000, s. 34–35, 39.

⁶ Co znamienne, diabeł rozpoczął rozmowę tylko z Ewą, z pominięciem jej męża, składając przewrotną obietnicę (zob. Rdz 3, 5), ponieważ wiedział, że małżonkowie powołani są do ukazywania trójosobowej obecności Boga w świecie razem, nigdy osobno, oraz że „bycie jednym ciałem”, bezinteresowny dar z siebie dla drugiego, scalenie woli, inteligencji, zamysłów, ambicji i motywacji jest niemożliwe w pojedynkę. Ewa z kolei nie odniosła się do Adama, mimo że pytanie złego ducha i skutki jej czynu dotyczyły ich obojga, ponieważ ich egzystencja jako obrazu Boga była zjednoczona. Działała, jakby w sposobie myślenia była złączona z „wężem”, a nie z tym, z którym

Upadek pierwszej pary ludzi to skutek uwierzenia diabłu, że Bóg ich nie kocha, ogranicza ich swymi prawami, by nie mogli się realizować. Zanegowanie życiodajnej miłości Stwórcy w sobie i zerwanie z Dawcą życia spowodowało i ukazało swe degradujące skutki w samym człowieku w postaci egoizmu, wzajemnych oskarżeń i napięć. Oblubieńczy charakter ich ciał, poprzez które mogli urzeczywistnić całkowite oddanie się sobie nawzajem, po grzechu zmienia się we wstyd, pożądlivość cielesną, chęć dominacji nad drugim, obawę przed uprzedmiotowieniem. Nie ma chęci podarowania się, nagość nie wiąże się już z uszczęśliwieniem, afirmacją osoby i wyrażeniem miłości, w której człowiek jest darem, lecz z onieśmieleniem, bezlitosnym osądem i upokorzeniem⁷. Jedność kobiety i mężczyzny doznała dualistycznej separacji, ich wspólnota z dialogicznej stała się dialektyczna i nie była już w stanie odzwierciedlać komunii trynitarniej w pełnym, jednoczącym i płodnym samooddaniu się sobie nawzajem⁸.

Scena z Księgi Rodzaju uwidacznia prawdę, że wskutek zaburzonej relacji z Bogiem zniekształcony staje się również stosunek do drugiego człowieka. Przyczyną tego rozdziału jest życie według sposobu „ducha, który działa teraz w synach buntu” (Ef 2, 2). Przez grzech człowiek staje się poddany złym mocom, ciągle zwodzony, by szukać tylko swojego życia, dlatego oddala się od drugiego, niszczy jedność. Takim dobitnym obrazem niszycielskiej mocy grzechu pierwotnego, który rozbił prawdziwą relację do Dawcy życia i do samego życia jest demon Asmodeusz z Księgi Tobiasza. Jest to nie tyle zły duch niszczyciel, ile figura kogoś, kto nie pozwala wejść w relację i być narzędziem życia. Każdego, kto zbliża się do drugiego pod jego znakiem, odrzucając służbę życiu i chcąc go tylko dla siebie, czeka śmierć i rozdział⁹.

Zwiedzeni przez „węża” kobieta i mężczyzna, by wy dostać się z matni grzechu potrzebują pomocy łaski Bożej, która obficie rozlana w dziele Jezusa Chrystusa pozwala leczyć rany zadane małżeństwu przez pierwotne nieposłuszeństwo. Dopiero Syn Boży przywraca jedność, do której byli oni stworzeni, uruchamia dynamikę życia i służby drugiemu, zaprasza do życia łaską przez wiarę

była zjednoczona z woli Stwórcy. Adam również nie zareagował na to, co zrobiła jego żona, i nie szukał odniesienia do Boga. Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 75, 78–80; R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, Gliwice 2018, s. 30–31.

⁷ Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 88–89, 147.

⁸ Zob. J. Królikowski, *Trynitarno-chrystologiczne perspektywy teologii małżeństwa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 21–22; T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 21.

⁹ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 89–91, 225–226.

na drodze, między innymi, sakramentu małżeństwa, który jednoczy i umacnia do wytrwałości w nierozdzielnej komunii miłości i do walki z grzechem – narzędziem złego ducha. Rozdarta przez ów grzech ludzkość została ponownie zjednoczona dzięki zbawczej mocy śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a małżeństwo chrześcijańskie uczestniczy w zbawczych skutkach tej tajemnicy¹⁰. Objawszy je swym planem zbawienia, Bóg przywrócił mu pierwotną, nieskażoną formę, w jakiej je niegdyś stworzył, obdarzył świętością i podniósł do godności sakramentu Nowego Przymierza. Małżeństwo zatem zostało ustanowione i odrodzone przez Boga, a nie przez ludzi, i to On nadał mu swe prawa, cele i dobra, czyniąc je znakiem i źródłem łaski, udoskonalając ludzką miłość swoją Miłością, a w konsekwencji wzmacniając nierozdzielność i uświęcając małżonków¹¹.

Szatan jako istota przeciwna Bogu i Jego umiłowanemu stworzeniu – człowiekowi przez zniekształcenie czy zniszczenie tej pierwotnej jedności, miłości i życiodajności małżeństwa targnął się na Boże dzieło w człowieku, bowiem nie mogąc zaszkodzić Stwórcy, próbuje nieustannie atakować ludzi, pociągając ich przez grzech ku własnym ciemnościom buntu i rozpacz. Jednak prawdziwe oblicze Boga nie jest tym, które sugerował kusiciel, lecz tym, które objawił Jego Syn – Oblubieniec i Miłośnik stworzenia. Ojciec miłosierdzia przychodzi z pomocą oszukanemu przez Złego człowiekowi, włączając mężczyznę i kobietę w swój zbawczy plan, przenosząc śmiertelne życie małżonków w życiodajne doświadczenie misterium Chrystusa poprzez sakrament małżeństwa. Dzięki temu niewiasta i jej mąż mogą uczestniczyć w zwycięstwie Syna Bożego nad Szatanem, śmiercią i grzechem. Zmartwychwstając mocą Ducha Świętego, Chrystus pokonał śmierć i wszystko, co nosi jej znamię, a bez lęku przed umieraniem rodzi się miłość zdolna otworzyć się na drugą osobę i poświęcić dla niej życie. Zniszczył przez to tragiczny podział, barierę niemożności dotarcia do drugiego, bo wydał samego siebie dla drugiego, dla grzeszników, mocą synowskiej relacji z Ojcem. W Nim pojawiło się *principium* jedności, dał możliwość powrotu do Ojca i posłał swego Ducha na przebaczenie grzechów. Człowiek może wejść w ten sposób życia, który otworzył się w Jezusie – w proegzystencję, w umieranie dla siebie i przeżywanie daru życia z drugim człowiekiem aż do śmierci. Tak jak On dokonał zbawienia i w wydarzeniu krzyża zmiażdżył głowę „węża”, choć ten proponował Mu pozorną ochronę

¹⁰ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 15.

¹¹ Zob. Pius XI, Encyclical *Casti connubii*, nr 1, 5, 9, http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (23.05.2021).

życia (w scenie kuszenia na pustyni lub proponując zejście z krzyża), tak też małżonkowie mają możliwość to uczynić na drodze otwartego przez Zbawcę posłuszeństwa Ojcu. Między innymi dlatego Chrystus podniósł małżeństwo do godności sakramentu – by zakorzenić egzystencję małżonków w swoim tryumfie nad złem i śmiercią, by obdarzyć ich miłością, z której ich ludzka miłość i wierność będzie mogła czerpać duchową moc, i aby mogli osiągnąć nie tylko szczęście, ale i ostatecznie zbawienie¹².

Sakrament małżeństwa jest bowiem nie tylko znakiem obecności Boga uświęcającego męża i żonę, ale również oczyszczeniem, wzmocnieniem i wyniesieniem ludzkiej miłości do poziomu nadprzyrodzonego. To nowy sposób istnienia w Chrystusie we dwoje, zarówno w Jego śmierci, jak i w zmartwychwstaniu, w mocy Ducha, zgodnie z pierwotną ideą Stwórcy. Tajemnica Nowego Przymierza umożliwia i ułatwia dążenie do ideału małżeństwa wyznaczonego w akcie stworzenia. Sakrament małżeństwa należy zatem do porządku stworzenia i do porządku odkupienia. Chrystus włączył małżeństwo w urzeczywistniane przez siebie zbawienie, w swą wierną miłość i odtąd jest nie tylko sposobem trwania w miłości, ale także sposobem istnienia w Bogu przez Jezusa Chrystusa mocą Ducha Świętego. Jako sakrament jest więc ono rzeczywistością, w której wszystkie elementy naturalne, jak wspólnota małżeńska, miłość małżonków, rodzicielstwo i całe życie wyposażone zostały w moc zbawczą i ukierunkowane są na realizację królestwa Bożego¹³. Jednocześnie obraz Boży został w małżeństwie w tajemnicy paschalnej urzeczywistniony i skuteczniejszy na nowo – kobieta i mężczyzna nie są już zdeterminowani przez grzech i nastawieni na obronę swego własnego życia, ale zyskali ponownie umiejętność tworzenia relacji na podobieństwo Bożych, transcendowania ku drugiemu, do pojednania i tworzenia jedności, do tracenia siebie w drugim dla tworzenia życia¹⁴.

¹² Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 108, 142, 234–235; R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 128, 148–150.

¹³ Zob. J. Grześkowiak, *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 5 (1981), s. 44–45, 56; P. Landwójtowicz, *Realizacja funkcji kapłańskiej w małżeństwie sakramentalnym*, „Roczniki Teologiczne” 66 (2019) z. 6, s. 162–164.

¹⁴ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 25, 134.

„Kto zaś nie miłuje, trwa w śmierci” (1 J 3, 14) –
sakrament małżeństwa jako odbicie miłości
Trójcy Świętej i całkowity dar z siebie

Księga Mądrości kładzie akcent na to, że śmierć pojawiła się na świecie „przez zawiść diabła i doświadczać jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2, 24). Bóg natomiast stworzył człowieka do nieśmiertelności i „uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (Mdr 2, 23), a skoro „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8), to trwanie w miłości jest trwaniem w Stwórcy, w Źródle życia i prawdy, z daleka od zła, śmierci i Szatana. Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* podkreślił bardzo ważną prawdę, że człowiek nie może żyć bez miłości i pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie traci sens, gdy nie znajdzie uczestnictwa w Miłości, która w Jezusie Chrystusie Odkupicielu ukazuje mu pełnię jego godności i tożsamości¹⁵. Diabeł, z racji tego, że „trwa w śmierci” (1 J 3, 14) przez zaprzeczenie w sobie miłości na początku dziejów stworzenia, jest właśnie taką istotą niezrozumiałą, anty-osobą, która przez swoje ukryte działania próbuje wciągnąć ludzi we własną anty-komunię, absurdalność istnienia i zaprzeczenie miłości, wiążące się z odrzuceniem zbawienia, nieodkupieniem, a w konsekwencji trwaniem w śmierci. Dlatego zaatakował pierwszą parę swą podszytą nienawiścią sugestią, zniekształcającą obraz Boga.

Stwórca jednak, jako Trójjedyna Miłość, zaofiarował im zdolność odzwierciedlania tej Miłości dzięki łasce sakramentu małżeństwa. Wówczas kobieta i mężczyzna znowu stają się zdolni do manifestacji w sobie trynitarnego zjednoczenia Osób Boskich, czyli wewnętrznego życia Boga – jedności w wielości, komunii w różności, miłości wychodzącej stale poza siebie, by udzielać się drugiemu, dawać życie drugiemu i trzeciemu¹⁶.

W sakramencie małżeństwa Bóg niejako „odzwierciedla się” w nich jako komuniam trzech Osób żyjących zawsze w doskonałej jedności, nadaje im własne rysy i niezatarty charakter swej miłości tak, że miłość małżeńska staje się ikoną absolutnej i niezniszczalnej miłości Boga do człowieka, a małżonkowie tworzą z Nim jedną egzystencję¹⁷. Łaską sakramentalną jest sam Bóg

¹⁵ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.

¹⁶ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 31.

¹⁷ Zob. Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nr 121, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (23.05.2021); *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1604.

jako Miłość odnawiająca i przemieniająca ludzkie życie, tworząc z miłości małżeńskiej, wraz z jej wymiarem cielesnym, miłość *agape*, czyli miłość jednoczącą z Trójjedynym Bogiem i włączającą całe życie małżonków w sferę Jego działania. Dzięki tej łasce cała rzeczywistość małżeńska niesiona jest stwórczą mocą i miłością Ojca, oblubieńczą siłą Chrystusa i dynamizmem Ich Ducha, nie tylko w momencie jego zawarcia, ale przez całą historię wspólnego małżeńskiego życia¹⁸.

Małżeństwo nie tylko stanowi obraz Trójcy Świętej, ale powinno też być Jej czynnym odzwierciedleniem w relacjach między mężem i żoną, we wzajemnych postawach, w jednoczącej i płodnej miłości¹⁹. Jako tajemnica wiecznej i uszczęśliwiającej miłości, Trójca Święta ma być dla nich punktem odniesienia, by zrozumieć małżeńską tożsamość i wzajemne relacje, które ją wyrażają. W ten sposób komunია między mężczyzną i kobietą urzeczywistnia obraz Trójcy. Ponadto Osoby Boskie dzielą się z ludźmi swym bytem osobowym, stanowią dla nich model pełnej doskonałości osobowej i włączają ich do swojej Komunii – źródła i wzoru wszelkiej autentycznej komunii międzyludzkiej. Dzięki temu można powiedzieć, że wspólnota małżeńska stanowi „perychoretyczny znak i odbicie perychorezy wewnątrztrynitarnej”²⁰. Owocne relacje małżeńskie stają się bowiem obrazem dla odkrycia i opisanja tajemnicy Boga w Trójcy: nierozzerwalność małżeństwa jest obrazem woli Boga, przymierze i wierność wyrazem Jego miłości, zaś otwartość na życie – odzwierciedleniem

¹⁸ Zob. J. Grzeškowiak, *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, s. 54.

¹⁹ Małżeńska miłość w wymiarze sakramentalnym opiera się i wypływa z prawdziwej i żywej miłości obecnej w misterium Trójcy Świętej, jest jej odbiciem i jako taka jest wierna, płodna, niezniszczalna i wieczna, niepodatna na rozłam, szatańskie pokusy (zob. 1 Kor 11, 2) i zdradę. Stanowi zatem szczególne uczestnictwo w tajemnicy życia i miłości samego Boga, co ukazuje wielką godność i wagę tego sakramentu. Dzięki temu małżonkowie mogą wierzyć, że Bóg przeprowadzi ich przez wszystkie przeszkody, podziały i bariery obronną ręką oraz uzdolni do bycia jednością na wzór komunii trynitarnej. Przekazana im łaska sakramentalna to siła duchowa wypływająca z trynitarnej Boskiej miłości, mająca moc przemieniania ludzkiej miłości w sensie paschalnym w pneumatoforyczną miłość Chrystusa, czyniąca ludzką miłość teofanią miłości Boga i ulubionym miejscem Jego obecności. Natomiast miłość małżeńska, która zawiera w sobie elementy Chrystusowej miłości wymaga odczucia i umiłowania w swym małżonku obecnego tam w swej miłości Chrystusa. Celem małżeńskiego życia duchowego jest intymna bliskość miłości z Trójcą Świętą (zob. J 14, 23). Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 29; T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 104, 112–113, 151.

²⁰ M. Jagodziński, *Komunijna wizja sakramentu małżeństwa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 63; zob. s. 52, 55, 61–62; J. Królikowski, *Trynitarne-chryzologiczne perspektywy teologii małżeństwa*, s. 17.

prawdy, że On sam jest Życiem i Dawcą życia²¹. Trójjedyny Bóg dzieli się ze stworzonym na swe podobieństwo człowiekiem nie tylko zdolnością przekazywania życia, lecz tak uzdalnia do tworzenia prawdziwej wspólnoty na wzór doskonałej komunii Osób Bożych w Trójcy Świętej, by każde nowe życie było obrazem Wspólnoty, w której wieczne uczestnictwo jest ludzkim przeznaczeniem. Włączenie małżeństwa w komunię właściwą Synowi Bożemu, będącemu w relacji miłości do Ojca w Duchu Świętym, już od samego początku było planem Bożym²².

Konsekwencją tej bliskości oraz kochania na wzór Trójjedynego Boga jest umiejętność złożenia drugiej osobie całkowitego daru z siebie. Ojciec i Syn bowiem nie zatrzymują niczego dla siebie, w pełni osobowo oddając się sobie w akcie miłości, którym jest Duch Święty. W życiu Bożym wykluczony jest jakikolwiek akt egoizmu²³. Mocą Chrystusa i Jego Ducha, przyjmując życie od Ojca, człowiek może wydawać siebie innemu i dla innego, stając się niejako jego częścią aż do tego stopnia, że zaczyna tworzyć z nim jedność²⁴. Dzięki temu, że jedność ludzka jest odbiciem jedności Osób Bożych przez miłość, człowiek nie może odnaleźć swej tożsamości inaczej, jak poprzez bezinteresowny dar z siebie samego, a im bardziej się oddaje, tym bardziej czuje się obdarowany²⁵. Jest to przeciwieństwo sytuacji z ogrodu Eden, kiedy pod wpływem kusiciela każdy z małżonków samolubnie chciał zachować swe życie wyłącznie dla siebie. Małżonkowie, mając zatem źródło swej miłości w miłości Bożej, powinni się na nią otwierać tak, aby nieustannie żyć umieraniem dla siebie, przekreślaniem swego egocentryzmu, przebaczeniem, duchem ofiary, przemianą i stałym zaczynianiem od nowa²⁶. Jest to możliwe dzięki Bożej obecności w życiu małżonków.

²¹ Zob. G. Barth, *Sakramentalność małżeństwa w relacji do Eucharystii*, s. 79.

²² Zob. E. Sienkiewicz, *Małżeńskie „communio” w sakramentalnym urzeczywistnieniu*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 2 (2016), s. 42.

²³ Zob. J. Królikowski, *Trynitarno-chrystologiczne perspektywy teologii małżeństwa*, s. 21.

²⁴ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 243.

²⁵ Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 24, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002.

²⁶ Zob. I. Celary, *Obraz małżeństwa sakramentalnego w misteriach Chrystusa w myśli teologicznej Jana Pawła II i Benedykta XVI*, „*Świat i Słowo*” 2 (2010), s. 208.

„Narodzony z Boga strzeże go, a Zły go nie tknie” (1 J 5, 18) – sakrament małżeństwa jako obecność Boga i źródło uświęcenia

Konsekwencją sprowokowanego przez diabła grzechu pierwszej pary małżeńskiej były zaburzenie wzajemnej komunikacji, skłonność do egoizmu, dbania tylko o siebie, a nawet wrogość wobec drugiego, co z kolei stanowi reperkusję i symbol zakłóconej relacji względem Stwórcy. Ich małżeńskie życie stało się podległe fatalizmowi, brakowi wybaczenia i ratunku, a w ostatecznym rozrachunku zostało wyzute ze zbawienia. Dominowała skłonność do zła, rozłamu i zdrady według wzoru tego, który „dzierżył władzę nad śmiercią” (Hbr 2, 14). Zbliżanie się do drugiej osoby z własną wizją, pozbawioną odniesienia do Boga stało się narażone na egoizm, na grzech, który zawsze stanowił rzeczywistość niszczącą komunikację międzyludzką i przekazywanie życia²⁷. Samolubne podejście do małżonka nie dawało żadnej gwarancji trwałości ani oparcia w sytuacjach trudnych i konfliktowych. Więż i miłość małżeńska nie była zdolna przetrwać bez pomocy Stwórcy. Dlatego w sakramencie małżeństwa spotyka się On z nimi jako Zbawca, zawiera z nimi przymierze na wzór biblijnego przymierza ze swoim ludem, w Nim znajdują istotę porozumienia i zasadę jedności swych egzystencji. Małżeństwo staje się dynamiczną i żywą interakcją małżonków podejmowaną wobec siebie i wobec Boga, z jednej strony wymagającą ciągłej ochrony i troski, miłości i ofiary, dbałości o wierność²⁸, a z drugiej strony naznaczoną Boską gwarancją, że nie zostaną nigdy sami, zmuszeni, by o własnych siłach sprostać wyzwaniom²⁹.

Poprzez sakrament dwoje różnych ludzi wspólnie wchodzi w szczególne przymierze miłości z Bogiem zaofierowane w Jezusie Chrystusie, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Dzięki wierze, małżonkowie mogą ufać, że Bóg pozostanie wobec nich wierny w ten sposób, w jaki był wierny wobec Jezusa, że dokona w nich tego, czego dokonał w Nim, zwłaszcza w momentach umierania dla drugiego z powodu jego inności czy wrogości. Nie będą wówczas liczyć na swoje siły, ale oprą się całkowicie na mocy Bożej, odniosą się do misterium Chrystusa, który nie zszedł z krzyża, ale był dla drugiego do końca, przebacząc, wstawiając się za nim do Ojca i posyłając Ducha na odpuszczenie grzechów. Podobnie małżonkowie zanurzeni w tę tajemnicę wierności Boga

²⁷ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 83.

²⁸ Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 273.

²⁹ Zob. Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, nr 74.

Ojca objawionej w Jezusie pozostaną wierni, szczególnie wtedy, kiedy ich życie będzie naznaczone krzyżem³⁰. Ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus idzie przed nimi, obok nich i razem z nimi, gwarantując wierność Ojca i działanie Ducha w nich. Zawierając się z ufnością mocy Boga, wiedzą, że On przeprowadzi ich przez przeszkody i podziały piętrzące się w ich codziennym życiu, że ich zjednoczy mimo ich różności i rozdzielenia – znaku rozpoznawczego aktywności diabła. Małżeństwo sakramentalne jest zatem jakościowo inne niż związek prawny bez odniesienia do tajemnicy Chrystusa, ponieważ partnerami przymierza małżeńskiego są z jednej strony Bóg, a z drugiej strony tych dwoje w ich wzajemnej relacji. Tutaj Bóg zostaje niejako wciągnięty w przeżywanie związku jedności wierzących i zobowiązuje się ukształtować komuniję z dwojga różnych ludzi. Dzięki wierności przyrzeczeniom małżeńskim mogą oni być świadkami mocy Bożej w ich życiu. W przeciwnym razie, zwiedzeni przez kusiciela stają się anty-znakami, czyli symbolami świadczącymi niejako przeciw Bogu, znakami niemocy Stwórcy w ich życiu³¹, tak jak to było w rajskim ogrodzie po grzechu.

Przymierze małżeńskie zostało zatem zabezpieczone i wzmocnione łaską Chrystusa, która udzielana jest na stałe i stanowi niewidzialną, lecz rzeczywistą i dynamiczną obecność Boga we wspólnocie małżeńskiej. To osobowa więź z Ojcem, Synem i Duchem Świętym, dzięki której naturalny związek kobiety i mężczyzny zostaje udoskonalony i wyniesiony do porządku Bożego i włączony w odkupieńcze dzieło Chrystusa³². W tym nowym przymierzu bowiem małżonkowie stają się uczestnikami oblubieńczej miłości Chrystusa w całej pełni jej zbawczej dynamiki, to znaczy, że zostaje pogłębiona komunია z Trójcą Świętą, króluje Chrystusowa miłość, droga dla Ducha Ożywiciela jest otwarta i tworzy się ścisła jedność z braćmi w Kościele. Dzięki tej łasce oblubieńczej miłości Chrystusa mąż i żona są nie tylko kochani przez Boga, ale mogą w Duchu Świętym kochać Ojca miłością Chrystusa. Możliwe jest dla nich życie w nieustannej miłosnej bliskości z Chrystusem przez Jego Ducha, uczynienie z siebie mistycznego daru dla Niego oraz kształtowanie postawy służby wobec drugiego³³. W sakramencie małżeństwa tkwi zatem moc umożliwiająca człowiekowi stworzenie idealnego małżeństwa wyznaczonego w akcie

³⁰ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 241.

³¹ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 285–287.

³² Zob. J. Grzeškowiak, *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, s. 54; G. Barth, *Sakramentalność małżeństwa w relacji do Eucharystii*, s. 80.

³³ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 78, 103, 150.

stworzenia, dzielenie się z innymi życiem, kochanie i bycie wiernym wybranej osobie, uszczęśliwienie jej i przysłużenie się jej zbawieniu, ponieważ jest ono nie tylko sposobem trwania w miłości, ale sposobem istnienia w Bogu przez Chrystusa mocą Ducha Świętego³⁴.

Na pierwszy plan wysuwa się więc radykalna odmienność małżeństwa chrześcijańskiego od każdego innego rodzaju małżeństwa i wyróżnia się tym, że nie jest determinowane przez człowieka, lecz przez misterium Jezusa Chrystusa. Ów dar Syna Bożego nie trwa tylko w chwili zawierania sakramentalnego związku, lecz towarzyszy małżonkom do końca życia, czyniąc małżeństwo skutecznym znakiem Jego obecności. Dzięki osobowej więzi z Chrystusem, która stanowi łaskę sakramentalną, możliwe jest zjednoczenie dwojga różnych od siebie ludzi, zakorzenione i uzasadnione w Jego wydawaniu się z miłości, dlatego mężczyzna i kobieta są w stanie egzystować w nowy sposób – istnieć nie dla siebie, lecz dla drugiego³⁵. Od Chrystusa zmartwychwstałego mogą nieustannie czerpać siłę i mądrość do pokonywania samych siebie i przekraczania swych ograniczonych możliwości. On ciągle jest gotowy odbudowywać osłabioną brzemieniem ludzkiego błędu czy winy relację przez przebaczenie i miłosierdzie. Nawet zdradzony przez człowieka, Chrystus ciągle będzie gotów przyjąć go z powrotem w swym miłosierdziu³⁶. Jedność i nierozzerwalność miłości małżeńskiej znajduje zatem w Chrystusie swój fundament i siłę – On daje „serce nowe”, żeby mogli stoczyć zwycięską walkę z zatwardziałością serc oraz dzielić pełną i ostateczną miłość Chrystusa, nowe i wieczne przymierze³⁷. Naśladowanie w swej relacji Jego życia i dzieła, mając na uwadze ich zbawcze owoce, zwłaszcza w chwilach cierpienia, krzyża, aktów przebaczenia i bezbrzeżnej miłości ku drugiemu sprawia, że są w stanie znieść i doskonale przeżyć trudy, które wcześniej były nie do zniesienia, a w ostatecznym rozrachunku zmartwychwstać razem z Nim, odnosząc zwycięstwo nad Nieprzyjacielem.

W sakramencie małżeństwa Zmartwychwstały napełnia również małżonków Duchem Świętym – Miłością Ojca i Syna, ubogacającym szczególnymi darami i charyzmatami. Jego stała asystencja daje małżonkom pewność nieustającej pomocy łaski, dzięki której mogą odnawiać codziennie ich przymierze z Chrystusem, kochając się nawzajem tak, jak Chrystus kocha swój Kościół.

³⁴ Zob. J. Grzeškowiak, *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, s. 45; R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 22.

³⁵ Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 276.

³⁶ Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 128, 163–164.

³⁷ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 20.

Jest to obecność subtelna, działająca w ciszy umożliwiającej wzajemny dialog i pozwalającej zrozumieć natchnienia Ducha Świętego³⁸. Jest On pieczęcią ich przymierza, przewodnikiem i prawem małżeństwa chrześcijańskiego rozlanym w sercach małżonków poprzez sakrament. Owocem Jego działania jest ich oczyszczona i zbawiona miłość, odnowiona wierność oraz przykazanie, aby żyć moralnie i odpowiedzialnie używać wolności³⁹. Jego aktywność sprawia, że Nowe Przymierze głęboko odnawia człowieka i jego stosunek do Stwórcy, do innych ludzi, do siebie samego i innych stworzeń, co jest przeciwieństwem rzeczywistości grzechu, niszczącego te wszystkie wymiary relacji. Znakiem rozpoznawczym działania Ducha jest proces personalizacji. On jako Miłość i Komunia Boga sprawia, że relacja płci staje się przymierzem oraz więzią jedności i miłości między osobami, w których sercach gości nowe prawo – wolności, a dzięki współpracy z Nim odbudowany zostanie człowiek duchowy⁴⁰. Zostają też uzdolnieni do składania drugiemu całkowitego daru z siebie, zharmonizowania ich serca z sercem Jezusa i uzdolnienia go do miłości, przez co w sytuacjach kryzysowych pojawia się mocno ugruntowana nadzieja na przezwycięzenie uprzedzeń, niechęci, rozzalenia i przełamanie muru obojętności⁴¹.

Jak podkreśla Sobór Watykański II owocem zbawczej relacji w Osobami Trójcy Świętej w sakramencie małżeństwa jest dążenie do doskonałości oraz wzajemne uświęcenie i wspólne uwielbienie Boga przez małżonków⁴². Wówczas małżeństwo staje się świętą przestrzenią, obcą złym duchom i ich perwersyjnym sugestiom. Tomasz z Akwinu pisał, że małżeństwo jest sakramentem, a zatem środkiem uświęcenia ludzi przeciw grzechowi za pośrednictwem znaków zmysłowych⁴³. Pierwszym jednak skutkiem sakramentalności małżeństwa jest nie tyle indywidualne uświęcenie każdego małżonka, ile uświęcenie łączącego ich związku miłości. Według Hugona od św. Wiktora jest to wyniesienie na wyższy poziom zarówno miłości duchowej, jak i jedności fizycznej między nimi⁴⁴. Czerpiąc z uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej ciągle nową

³⁸ Zob. C. Rychlicki, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, Płock 1997, s. 212.

³⁹ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 63; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 624.

⁴⁰ Zob. K. Guzowski, *Duch dialogujący*, Lublin 2016, s. 254–257.

⁴¹ Zob. I. Celary, *Obraz małżeństwa sakramentalnego w misteriach Chrystusa*, s. 211.

⁴² Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 48.

⁴³ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, zag. 42, art. 1, odpowiedź, t. 32: *Małżeństwo (Suppl. 41–68)*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył F. W. Bednarski OP, London 1982.

⁴⁴ Zob. C. Rychlicki, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, s. 263.

siłę i rzeczywistą moc uświęcania tej szczególnej więzi i siebie nawzajem, małżonkowie są w stanie wypełnić zobowiązanie wynikające z przysięgi małżeńskiej i dotyczące wzajemnego zbawienia. Oprócz daru uświęcenia pochodzącego od Boga wymagana jest jeszcze współpraca człowieka, który dąży do świętości w małżeństwie poprzez walkę z grzechem i jego prowokatorem oraz przez pójście za Chrystusem. Dzięki sakramentalnemu wszczępieniu w związek Chrystusa z Kościołem mąż i żona otrzymują pomnożenie łaski czyniącej ich ludzkie, dobre i pełne znaczenia działania świętymi i zbawczymi. Jeśli nie sprzeciwiają się łasce przez grzech, zostają obdarowani „mocą z wysoka” konieczną do wiernego wypełniania obowiązków małżeńskich i rodzinnych. Łaska sakramentalna wzmacnia i wzmaga łaskę uświęcającą, dlatego w stanie małżeńskim mogą się doskonalić i osiągnąć świętość. Rozwój i owocność ła-ski hojnie otrzymanej od Stwórcy zależy jednak od wiary przyjmujących ten sakrament oraz od jej kompatybilności z ich życiem⁴⁵.

„W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę,
dzięki której zdołacie zgasić wszystkie
rozżarzone pociski Złego” (Ef 6, 16) –
sakrament małżeństwa jako opoka wierzących

Przykładem żywej wiary i powierzenia Bogu swego wspólnego życia jest biblijna opowieść o Tobiaszu i Sarze, której poprzednich mężów mordował demon Asmodeusz. Posłuszny słowom posłanego przez Boga anioła Rafała, Tobiasz położył wątrobę i serce ryby na rozżarzonych węglach, a ich zapach przegnał złego ducha (zob. Tb 8, 2–3). Wątroba była widziana jako siedlisko realizacji życia, chwała życia, natomiast serce jako siedlisko koncepcji życia. Ów gest można symbolicznie odczytać jako zniszczenie koncepcji życia i chwały życia umiejscowionej poza Bogiem. Posłuszeństwo poleceniu anioła objawiającego Boże uzdrowienie było znakiem i wyrazem chęci poddania się zamysłowi Bożemu i koncepcji życia opartej na tym zamysle, w przeciwieństwie do innych wrogich sił. Taki akt stanowi skuteczny znak dla demona niszczyciela, ponieważ jako inteligentny byt duchowy dobrze wie, że nie ma władzy nad człowiekiem, który oddaje się Bogu pod opiekę i jest gotowy odrzucić koncepcje życia inne niż Boża. To, co wyrażał ów gest, wypełniło się w tajemnicy życia i śmierci Jezusa Chrystusa, która odebrała Złemu uzurpowaną władzę

⁴⁵ Zob. A. Skreczko, *Marriage as a way to holiness*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 195–202; por. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 56.

nad życiem i śmiercią człowieka, ograniczającą się do manipulacji strachem przed śmiercią (zob. Hbr 2, 13–15). Jezus pozwolił, by otwarto Jego serce pełne Bożej mądrości, Bożej koncepcji życia i całkowitego zaufania Bogu. Demon nie ma zatem ani punktu zaczepienia, ani władzy w małżeństwie, w którym ukrzyżowano własną koncepcję życia dla siebie i wytyczono kierunek na konieczność „spalenia” siebie, aby w pełni oddać się drugiemu. Zły duch i jego egocentryczna mentalność nie mają już wpływu na tych, którzy karmią się Zmartwychwstałym⁴⁶.

Małżonkowie muszą ciągle przypominać sobie prawdę, że Szatan nawet po dokonaniu odkupienia przez Chrystusa nie wyzbył się głównych cech swej tożsamości, jakimi są kłamstwo i zabójstwo (zob. J 8, 44). Nadal może sprawować władzę nad tymi, którzy mu się poddają i nie zdają sobie sprawy, że utracił tę władzę dzięki misterium paschalnemu Syna Bożego. Ważne jest zatem, by być świadomym zagrożenia i uczyć się rozróżniać duchy, korzystając z Ewangelii. Patrząc przez pryzmat trzeciego rozdziału Księgi Rodzaju, należy pamiętać, że relacja małżeńska załamała się pod naporem pokus szatańskich. Świadomość tego niebezpieczeństwa jest ważna zwłaszcza współcześnie, kiedy kusiciel nie tylko nakłania do złych czynów, lecz także dąży do ich legalizacji (zob. Rz 1, 32). Przebiegle i perfidnie atakuje instytucję małżeństwa i rodziny jako fundamentalną komórkę społeczną, inspirując całkowitą zmianę koncepcji życia człowieka. Dla wierzących w Boga istotne jest określenie własnego stosunku do pozycji i sugestii złego ducha, ponieważ bez tego narażają się na nieustanny zamęt, brak rozeznania między dobrem a złem, prawdą a fałszem, życiem pozornym a życiem w prawdzie⁴⁷.

W celu korzystania z dobrodziejstw zwycięstwa Chrystusa nad diabłem i skutkami jego aktywności małżonkowie muszą nie tylko posiadać wiedzę na ten temat, pamiętać o otrzymanym sakramencie oraz płynącym z niego uświęceniu i umocnieniu, ale zaangażować wolę i podjąć gorliwy wysiłek, by pomnożyć skuteczność łaski sakramentalnej⁴⁸. Są powołani i uzdolnieni, żeby odpowiedzieć na dar Boży poprzez swe zaangażowanie, kreatywność, wytrwałość i codzienne zmagania oraz żeby ofiarować swój własny i niezastąpiony wkład w ciągły wzrost komunii poprzez codzienną wierność małżeńskiej obietnicy wzajemnego całkowitego daru z siebie. Dzięki przyjęciu i towarzyszeniu Ducha Świętego, który może uzdrowić zranioną przez grzech ludzką miłość,

⁴⁶ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 124–127.

⁴⁷ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 59–60.

⁴⁸ Zob. Pius XI, Encyclical *Casti connubii*, nr 110.

są w stanie pogłębić swą więź w każdym wymiarze – fizycznym, psychicznym, umysłowym czy duchowym⁴⁹.

Niezwykle ważne jest zaufanie Bogu przez małżonków, wytrwałość i pokora, uświadomienie sobie tajemnicy pojednania dokonanego w Jezusie Chrystusie i osobiste do Niego przyłgnięcie. Świadomość uczestnictwa w tej tajemnicy pozwala nieustannie otwierać się na burzenie w sobie muru wrogości i dążenie do pojednania z drugim. Tymczasem zbyt łatwo przy zawieraniu małżeństwa zakłada się chrześcijańską dojrzałość i „mentalność sakramentalną”, nie doceniając katechezy mistagogicznej. Konieczne jest także poznanie nie tylko teoretycznego, lecz przede wszystkim egzystencjalnego wymiaru działania sakramentu, czyli przeżywania tajemnicy spotkania Boga z człowiekiem na Jego obraz w najbardziej zwykłych i codziennych, a zarazem przekraczających zwyczajność aspektach⁵⁰.

Fundamentalną rolę pełni w tej sytuacji wiara. Współczesny kryzys małżeństwa spowodowany jest bowiem przede wszystkim sekularyzacją i kryzysem wiedzy oświeconej wiarą, to jest wiedzy, której źródłem jest przyłgnięcie do Boga i Jego zamysłu miłości urzeczywistnionej w Jezusie Chrystusie⁵¹. Poza tym, zjednoczenie z drugim w małżeństwie możliwe jest dla tych, którzy poznają i przyjmują Jego misterium paschalne poprzez wiarę, przejmując na siebie moc sakramentu. W takiej mierze, w jakiej człowiek je przyjmuje, staje się operatywne i daje siłę do przeżywania relacji z drugim w zupełnie nowym świetle⁵².

Sakrament małżeństwa to rzeczywistość dająca się zrozumieć tylko w świetle wiary w Jezusa Chrystusa, otwarcia na Boga. Co więcej, musi on być położony na świadomy dialog z Chrystusem, dlatego nie mówi się już dzisiaj raczej o sakramentach jako narzędziach łaski, ale wydarzeniu Chrystusowym, w którym On się uobecnia i działa, a fakt ten obejmuje całą egzystencję wierzącego⁵³. Dzięki wierze i ufności Bogu małżonkowie mogą liczyć na to, że On przeprowadzi ich przez podziały, bariery i uzdolni do bycia jednością na wzór Trójcy Świętej. Trwałość ludzkiej więzi ma bowiem źródło w Bogu (zob. Ef 5, 28–31). Poprzez spotkanie z Nim w sakramencie małżeństwa, dzięki wierze, nadziei

⁴⁹ Zob. Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, nr 74; Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, nr 5, 19.

⁵⁰ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 232, 292.

⁵¹ Zob. International Theological Commission, *The reciprocity between faith and sacraments in the sacramental economy*, nr 163, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html (23.05.2021).

⁵² Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 25.

⁵³ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 77.

i miłości, może on stać się przestrzenią zbawienia, które ma miejsce, kiedy człowiek duszą i ciałem zanurza się w działanie Boże. Ma wówczas możliwość nie tylko odrzucić grzech i pojednać się z Bogiem i ludźmi, lecz także przeżywać relację małżeńską w nowości życia, jaką daje udział w zmartwychwstaniu Chrystusa⁵⁴.

Do patrzenia na sakrament małżeństwa z takiej perspektywy potrzebna jest świadomość celu istnienia tego sakramentu oraz faktu, że jest to sakrament Bożej miłości, wiary, w którym skutecznie działa Jezus Chrystus i Duch miłości. Obecność wiary i skuteczne działanie łaski sakramentalnej w dużym stopniu determinują koncepcję życia we wszystkich jego aspektach i pobudzają do urzeczywistniania się dóbr właściwych małżeństwu: nierozzerwalności, wierności i wielkodusznego szukania dobra współmałżonka. Wiara stawia człowieka w osobistej relacji z Jezusem Chrystusem, który umarł za grzeszników, i przedstawia Go jako wzór do naśladowania; ogranicza też możliwości zakorzenienia się egocentrycznych i indywidualistycznych tendencji zarówno w każdym z małżonków, jak i w nich jako parze, pomimo nacisków środowiskowo-kulturowych⁵⁵.

Dynamizm właściwy wierze, szczerą osobistą odpowiedź na zapowiedź zbawienia włącza wierzącego w siłę Bożej miłości. Prawdziwe wyznanie wiary w pełni angażuje osobę w wyznaną miłość, ponieważ prawda i miłość są nierozłączne⁵⁶. Ponadto tam, gdzie nie ma śladu wiary, czyli bycia skłonny do wierzenia, i nie ma pragnienia łaski lub zbawienia, powstaje realna wątpliwość co do istnienia prawdziwie sakramentalnej intencji i co do ważności zawarcia małżeństwa. Osobista wiara wyrażających wzajemną zgodę stron nie stanowi o sakramentalności małżeństwa, ale brak osobistej wiary zagraża ważności sakramentu⁵⁷. Wyraźnie widać podstawową rolę wiary w zaistnieniu prawdziwego, dynamicznego dzięki Bożej miłości i mocy sakramentu małżeństwa, który nie tylko tę wiarę zakłada, ale i umacnia i pomnaża. Sakrament staje się wtedy fundamentem umocnienia w walce duchowej z kusicielem oraz w przeżywaniu trudów i problemów codzienności.

⁵⁴ Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 283.

⁵⁵ Zob. International Theological Commission, *The reciprocity between faith and sacraments*, nr 141–142.

⁵⁶ Zob. International Theological Commission, *The reciprocity between faith and sacraments*, nr 161.

⁵⁷ Zob. International Theological Commission, *The reciprocity between faith and sacraments*, nr 149.

„[Diabeł] jest kłamcą i ojcem kłamstwa”
(J 8, 44) – sakrament małżeństwa jako wzmocnienie
wzajemnej miłości w codziennych problemach

Według słów Jezusa diabeł to istota kłamliwa i podstępna, wróg wszelkiego życia, zarówno duchowego, jak i fizycznego. Ci, którzy poddają się jego przewrotnej mentalności i wpływowi, nazwani są jego dziećmi (zob. J 8, 44). Grzech, do którego skusił pierwszych małżonków, powstał w wyniku zafałszowania prawdy o Bogu i o człowieku, a w konsekwencji spowodował w nich śmierć życia nadprzyrodzonego i trudności będące skutkiem upadku, z którymi ludzie borykają się do dziś. Jak widać w opowiadaniu z Księgi Rodzaju, para małżeńska, dla której Stwórca zamierzył jedność i wyłączną miłość, będące w ustawicznym odniesieniu do Niego, stała się pierwszym celem jego zacieklego ataku, co poskutkowało rozdziałem, oskarżeniami i zerwaniem więzi z Bogiem. Wydaje się, że współcześnie napór sił ciemności wymierzony przeciw małżeństwu i rodzinie przybrał na sile. Dlatego istnieje ciągle pilna potrzeba uprzytomnienia sobie, że sakrament małżeństwa jest przygotowanym przez Stwórcę ratunkiem, by nie pogrzyżać się w kłamstwie i śmierci, sądząc, że to realna wolność, lecz spojrzeć na siebie w prawdzie oraz żyć dla Boga i dla drugiego człowieka, a przez to odnaleźć swą prawdziwą tożsamość.

Ten sakrament jest znakiem i źródłem specjalnej łaski, przez którą Chrystus udoskonalił naturalną miłość kobiety i mężczyzny, wzmocnił nierozzerwalną jedność i uświęcił małżonków. Małżeństwo zawarte szczerym sercem jest drogą do „skarbnicy łask”, z której właściwie usposobieni czerpią siły do wykonywania swych codziennych obowiązków i zadań aż do śmierci⁵⁸. Ludzka miłość pod działaniem łaski doznaje nie tylko wyniesienia na wyższy poziom, lecz staje się również znakiem zwycięstwa, jakie małżonkowie mogą odnieść nad siłami zniekształcającymi i niszczącymi miłość⁵⁹. Małżeństwo bowiem, jako szczególna forma istnienia w Chrystusie, istnienia w Nim „we dwoje”, staje się też nową formą uczestnictwa w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, dlatego jeśli

⁵⁸ Zob. Pius XI, Encyklika *Casti connubii*, nr 38, 40; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie małżeństwa*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007, nr 468. Papież Franciszek pisze, że dzięki pomocy łaski sakramentalnej podjęcie dóbr małżeństwa w wierze jest zobowiązaniem łatwiejszym do uniesienia. Zob. Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, nr 73.

⁵⁹ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et poenitentia*, Libreria Editrice Vaticana 1984, nr 27.

miłość małżeńska wpisana jest w krzyż i powstanie z martwych, to musi stale „żyć umieraniem” egoizmu, poświęceniem, przebaczeniem, przemianą i ciągłym zaczynaniem od nowa. W sakramentalny aspekt małżeństwa włączone są zatem wszystkie konflikty małżeńskie, błędy, winy, bolesne doświadczenia i trudności związane z drugim, z jego odmiennością, wadami i obciążeniami. Wszystkie trudności, problemy życia małżeńskiego, sprawy wynikające z życia we wspólnocie i w grzesznej kondycji człowieka są przez sakrament wprowadzone w przestrzeń światła i ofiarnej mocy – ukrzyżowanej miłości Chrystusa. Dar miłości małżeńskiej jest zawsze partycypacją w krzyżu Chrystusa, więc każdy chrześcijański małżonek, Kochając drugiego, uobecnia miłość Chrystusa, która dopełnia i udoskonala ich relację. Stała obecność Chrystusa we wspólnocie małżeńskiej wzmacnia motywację wzajemnej wierności i może pomóc przetrwać najgorsze kryzysy małżeńskie, a Jego cierpienie jest tego poręką⁶⁰. Włączając się w krzyż Zbawcy, małżonkowie czerpią z przebaczenia Boga i Jego nieskończonej miłości, naśladując ją we wzajemnych relacjach.

Łaska działa nie tylko w małżeńskich trudach i zmaganiach, ale też w radościach i chwilach szczęścia, w podnoszeniu się po upadkach, wzajemnym noszeniu swoich ciężarów. Jej dynamika ciągle się rozwija, ewoluuje, przemieniając ludzką nadzieję w pewność wspomagającej i odnawiającej potęgi Ducha Chrystusa⁶¹. Sakrament daje moc do wchodzenia w różne sytuacje życiowe bez uprzedzeń, z otwartością na działanie Trójjedynego Boga i objawienie się Jego wierności. Stanowi również zachętę, by korzystać z Jego siły, dając siebie drugiej osobie aż do śmierci. Otwiera też drogę nowych rozwiązań, by dobrowolnie zrezygnować z możliwości oddalenia się, ucieczki, separacji czy rozwodu⁶² – celu działania złego ducha. Potrzeba więc zaangażowania i nieustannej formacji miłości małżeńskiej, oddania się sobie nawzajem i dążenia ku Bogu, który włącza tę ludzką miłość we własną Miłość, niczego do niej nie dodając ani niczego nie zastępując, lecz poszerzając plany i możliwości budowania relacji miłości z drugą osobą. Czyniąc to w oparciu o moc Chrystusa, człowiek bazuje na Jego zwycięstwie nad śmiercią, grzechem i Szatanem, mając możliwość przekraczania własnego egoizmu, lęku, małoduszności oraz sięgania po nieznane wcześniej zasoby czułości, przebaczenia, opanowania, dobroci, miłosierdzia i hojności. W ten sposób nawet kryzysy mogą stać się bodźcem

⁶⁰ Zob. P. Landwójtowicz, *Realizacja funkcji kapłańskiej w małżeństwie sakramentalnym*, s. 163–165.

⁶¹ Zob. J. Grześkowiak, *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, s. 53–55.

⁶² Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 245.

do wzajemnego pogłębiania ich życia w Duchu Chrystusowym oraz nadania mu nowej intensywności i form⁶³.

Niezwykle bogactwo, jakie Trójjedyny umieścił w małżeństwie dzięki jego wymiarowi sakramentalnemu, musi być jedynie wydobyte przez osobistą gorliwość i zaangażowanie obojga małżonków i właściwie odczytane w świetle wiary. Wówczas tworzy się podstawa do prawdziwej komunii.

„Kto nie zbiera ze Mną, ten rozprasza” (Łk 11, 23) – sakrament małżeństwa jako źródło jedności

W nauce Jezusa o małżeństwie wymóg nierozzerwalności i jedności (zob. Mt 19, 3–9) nie był czymś nowatorskim, lecz jedynie przywrócił małżeństwu jego pierwotną doskonałość, usuniętą na dalszy plan przez zatwardziałość serc. Przywrócenie jej jest także przeobrażeniem i naprawieniem wadliwych relacji międzyosobowych, zaistniałych po upadku ludzkości. Człowiek bowiem nie jest w stanie zrealizować swej istoty, odnaleźć swej tożsamości, nie będąc „dla kogoś”, nie dając siebie w darze drugiemu⁶⁴. Tymczasem, jak już wspomniano, „wąż” w rajskim ogrodzie rozpoczął rozmowę tylko z jednym z małżonków, stając się źródłem pokusy przeżywania małżeństwa indywidualistycznie, mentalności rozdzielania, według której nie ma nadziei na osiągnięcie komunii z drugim człowiekiem. W wyniku uległości tej pokusie kobieta rozumie swą odrębność jako konieczność uniezależnienia się, a nie jako okazję do spotkania z drugim różnym od siebie w jedności. Nie widzi sensu poddania się mężczyźnie, biorąc je za poddaństwo, odrzuca prawdziwą z nim relację, a w konsekwencji odkrycie swej tożsamości. Mimo tendencji do upodobnienia się do wzorca mężczyzny, popada w pogłębiającą się samotność i rozdzielanie. Z kolei mężczyzna zbyt łatwo wykorzystuje kobietę egoistycznie dla siebie i podporządkowuje ją sobie i swej dominacji poprzez prawa i struktury społeczne, a tym samym pozbawia siebie doświadczenia miłości. To wszystko stanowi znak zagubienia własnej tożsamości jako kobiety i mężczyzny danej od początku przez Boga, a potem na nowo przez Chrystusa⁶⁵. Rozdzielanie

⁶³ Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 161–163; T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 111.

⁶⁴ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008, s. 33; M. Jagodziński, *Komunijna wizja sakramentu małżeństwa*, s. 59.

⁶⁵ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 270–271; R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 31.

zatem tego, co Bóg złączył (zob. Mt 19, 6), jest działaniem zgodnym z zamyśłem kusiciela.

Tymczasem Bóg proponuje sakrament małżeństwa jako ukonkretnienie tajemnicy Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, i ukierunkowanie jej na przeżywanie we dwoje stałego jednoczenia się i jednania, czyli przechodzenia z doświadczenia rozdzielenia do jedności. To sakramentalne celebrowanie jedności i wychodzenia poza siebie dla drugiego, pomimo ewidentnych różnic w cechach osobowych, wspólnota myśli i pragnień, bycie dwojgiem w jednym ciele i w jednym sercu przez odrzucenie naleciałości egoizmu i pychy, dzięki Chrystusowej miłości oblubieńczej. Bóg obdarza ich łaską zawsze razem i dzięki tej łasce każde z nich może zobaczyć w „stawianiu się drugiego” źródło realizacji samego siebie. Mocą Chrystusa, mocą Ducha, przyjmując życie od Ojca, człowiek może oddawać samego siebie innemu i dla innego, stając się niejako jego częścią aż do tego stopnia, że tworzy z nim jedność na miarę Chrystusa⁶⁶. Tak głęboka komunია i przymierze osobowe noszą też cechy nierozzerwalności, jedyności i wyłączności, obejmujące całe życie małżonków⁶⁷, ponieważ są obrazem tajemnicy wcielenia Chrystusa i misterium Jego Przymierza, a Jego wierność temu Przymierzowi jest nieodwołalna i niekwestionowalna. Moc miłości małżeńskiej, która znajduje fundament i siłę w Chrystusie, jest bezwzględnie wiążąca, zaś nierozzerwalność małżeństwa jest owocem, znakiem i wymogiem miłości absolutnie wiernej, którą Bóg darzy człowieka, a Chrystus swój Kościół⁶⁸.

⁶⁶ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 53; Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 240, 243.

⁶⁷ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 13.

⁶⁸ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 20. Pius XI wymienił dobra płynące z nierozzerwalności małżeństwa – rękojmi trwałości tego związku oraz wymogu ofiarnego oddania samego siebie i ścisłego wzajemnego połączenia dusz: ochrania ona czystość i wierność przeciw wszystkim wewnętrznym i zewnętrznym pokusom niewierności; odbiera powód do lęku przed opuszczeniem, a zamiast niego daje pewność stałego posiadania; odpowiada godności małżeństwa i przyczynia się do spełnienia obowiązku wzajemnej pomocy; ciągle przypomina, że mężczyzna i kobieta zawarli małżeństwo dla wyższych i wiecznych dóbr, aż do śmierci; ułatwia spełnienie obowiązku wspólnej opieki i wychowania dzieci oraz jest powodem błogosławieństwa Bożego dla społeczeństwa, ponieważ trwałość małżeństwa to źródło uczciwego życia i czystości obyczajów. Zob. Pius XI, Encyclical *Casti connubii*, nr 37.

„ani aniołowie, ani Zwierzchności [...], ani Moce [...],
ani jakiegokolwiek stworzenie nie zdoła nas odłączyć
od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie”
(Rz 8, 38–39) – sakrament małżeństwa
jako odzwierciedlenie miłości Chrystusa i Kościoła

Pismo Święte wyraźnie pokazuje, że siły ciemności stale i z premedytacją angażują się w próby zniszczenia Bożego porządku stworzenia, ingerując w rzeczywistość małżeństwa. Na początku dziejów było to małżeństwo pierwszych rodziców zjednoczonych w jedno ciało przez Stwórcę, lecz zwiedzionych przez „węża”. W księgach prorockich ukazano pierwotną Bożą ideę wyłączności, wierności i nierozzerwalności małżeństwa poprzez przełożenie jej na rzeczywistość przymierza Boga z Izraelem. Niewierność Narodu Wybranego przedstawiona jest jako cudzołóstwo z obcymi bogami, a on sam jako nierządnicą. Tutaj również ukazano destrukcyjny wpływ „ducha nierządu” (Oz 4, 12) czy „ducha nieczystości” (Za 13, 3). Z kolei św. Paweł, przedstawiając Chrystusowi Kościół w Koryncie jako „czystą dziewicę”, obawia się, żeby umysły wiernych „nie były odwiedzone od prostoty i czystości wobec Chrystusa w taki sposób, jak w swojej chytrności wąż uwiódł Ewę” (2 Kor 11, 2–3). Często przestrzega też przed pójściem drogą zwodziciela, jakim jest Szatan, który kusi małżonków do niewstrzeżliwości i niewierności (zob. 1 Kor 7, 5). Apostoł odwołuje się także do „bezowocnych uczynków ciemności” (Ef 5, 10) i zachęca małżonków, by miłowali się wzajemnie, tak jak „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25), i by pamiętali, że ich bycie „jednym ciałem” odnosi się do tajemnicy Chrystusa i Kościoła (zob. Ef 5, 32). Bóg jest bowiem zawsze wierny swemu przymierzowi i to stanowi dla małżonków „puklerz i tarczę”, możliwość stąpania „po wężach i zmijach” oraz zwycięstwa nad „smokiem” (Ps 91, 4. 13).

Małżeństwo stanowi nie tylko obraz i uczestnictwo w przymierzu miłości Chrystusa i Kościoła, ale jako sakrament jest również „wielkim środkiem zbawienia”⁶⁹, który skutecznie realizuje to przymierze⁷⁰. Tak jak niegdyś Bóg wyszedł do ludu z przymierzem miłości i wierności, tak teraz Zbawca ludzkości i Oblubieniec Kościoła wychodzi ku chrześcijańskim małżonkom poprzez ten sakrament i nadal z nimi pozostaje, aby im umożliwić wzajemną miłość w trwałej wierności przez obopólne oddanie się sobie, na wzór Jego miłości

⁶⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 11.

⁷⁰ Zob. C. Rychlicki, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, s. 359.

i poświęcenia dla Kościoła. Odkupieńcza moc Chrystusa i zbawcza działalność Kościoła ubogaca i nadaje kierunek prawdziwej miłości małżeńskiej włączającej się w miłość Bożą⁷¹. Sakrament małżeństwa nie jest tylko umową społeczną, pustym rytym czy zewnętrznym znakiem zaręczyn, lecz stanowi dar dla uświęcenia i zbawienia małżonków, powołanie i odpowiedź na specyficzne wezwanie do przeżywania miłości małżeńskiej jako niedoskonałego znaku miłości oblubieńczej między Chrystusem a Kościołem. Znaku, który nie tylko unaocznia, jak bardzo Chrystus umiłował Kościół w przymierzu przypieczętowanym na krzyżu, lecz także uobecnia tę miłość we wspólnocie małżonków. Ich bycie „jednym ciałem” reprezentuje też zaślubiny Syna Bożego z naturą ludzką. Chociaż obie te analogie są niedoskonałe, to jednak zachęcają do proszenia Boga, by ograniczenia relacji małżeńskiej zostały objęte Jego miłością, by udzielił mężowi i żonie łask oczyszczających ludzką miłość z naleciałości wynikających z grzechu pierworodnego⁷².

Z prawdy, że sakrament małżeństwa jest znakiem i realizacją zjednoczenia Chrystusa i Kościoła, wynikają ważne następstwa, takie jak nierozzerwalność i wyłączność, duch pełnego poświęcenia i całkowitej ofiary za drugiego, zawsze trwała i wierna miłość, uwielbienie i kult Boga, budowanie Mistycznego Ciała Chrystusa, uświęcenie prowadzące do doskonałości i zbawienia. W prozie codzienności miłość małżeńska powinna dążyć do jak najbardziej wiernego odtworzenia miłości Chrystusa do Kościoła oraz wcielenia w życie odpowiadających im wartości. Więź ontologiczna powinna zatem przełożyć się na postawę egzystencjalną⁷³. Wówczas można o tym dać świadectwo na forum zewnętrznym, wbrew naciskom i wpływom ludzi ogarniętych „duchem tego świata”, dla których te cnoty i postawy są obce lub w ich mniemaniu niemożliwe do osiągnięcia. Więź małżeńska nieobejmująca nierozzerwalności, wierności i ofiarnego usposobienia wobec drugiego oraz otwartości na życie nie byłaby znakiem zdolnym do wyrażenia miłości Chrystusa do Kościoła⁷⁴.

Patrząc z perspektywy wewnętrznej, przymierze małżeńskie przeżywane na wzór przymierza Syna Bożego z Mistycznym Ciałem ułatwia zdobycie się na wyrozumiałość, cierpliwość, spokój i miłosierdzie w ciężkich momentach nieporozumień i w najbardziej dramatycznych kryzysach małżeńskich.

⁷¹ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 48.

⁷² Zob. Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*, nr 72–73.

⁷³ Zob. I. Celary, *Obraz małżeństwa sakramentalnego w misteriach Chrystusa*, s. 202.

⁷⁴ Zob. International Theological Commission, *The reciprocity between faith and sacraments*, nr 180.

Jest bowiem uczestnictwem w miłości oblubieńczej Chrystusa do Kościoła i oddaniu się Kościoła Chrystusowi, a para małżeńska pod działaniem Ducha Świętego upodabnia się do Niego⁷⁵ i czerpie nadzieję z udziału w Jego paschalnym triumfie. Karl Staab stwierdził, że „tajemniczy, żywy związek między Chrystusem i Kościołem stanowi ustawicznie tryskające źródło łaski i nadprzyrodzonej płodności. Skoro więc małżeństwo ziemskie jest pochodnym obrazem i odtworzeniem tego związku, to również ono musi być świętym związkiem dającym łaskę”⁷⁶. Obecna w nim miłość Chrystusa jednoczy, uświęca, ożywia małżonków, a ich odpowiedź na tę miłość powoduje ich przemianę mimo codziennych osobistych słabości, zaś poprzez nich przyczynia się do nieustannego rozwoju Kościoła. Miłość Chrystusa do swej Oblubienicy i dar Ducha Świętego sprawiają, że naturalna miłość małżeńska staje się sakramentem miłości (*agape mysterion*), stanowiąc jednocześnie źródło nadprzyrodzonego życia łaski, które Chrystus przekazuje swemu Kościołowi jako dar swych zaślubin z Nim, i z którego małżonkowie mogą czerpać dzięki sakramentalności ich związku⁷⁷.

Otrzymując tyle łask w tym sakramencie, małżonkowie mogą wzajemnie się uświęcić, a następnie są wezwani do współpracy w wewnętrznym i zewnętrznym budowaniu Kościoła poprzez przyjęcie z miłością i wychowanie potomstwa.

„od początku był on zabójcą” (J 8, 44) – sakrament małżeństwa jako przestrzeń życia

Na wspomniane już wcześniej stwierdzenie Jana Pawła II z encykliki *Familiaris consortio* o współczesnej rodzinie jako przedmiocie licznych ataków składa się nieustannie wzrastająca liczba rozwodów, dobrze prosperujący przemysł aborcyjny czy częstsze korzystanie ze sterylizacji, czyli mentalność antykoncepcyjna, u której podstaw leży „skażone pojęcie i przeżywanie wolności, rozumianej nie jako zdolność do realizowania prawdziwego zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny, ale jako autonomiczna siła, utwierdzająca w dążeniu do osiągnięcia własnego egoistycznego dobra, nierzadko przeciwko innym”⁷⁸. Pobrzmiwiają w tej sytuacji nieprzerwanie echa szatańskiej pokusy z rajy: „jak

⁷⁵ Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 284; T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 27–28.

⁷⁶ Cyt. za: C. Rychlicki, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, s. 113.

⁷⁷ Zob. C. Rychlicki, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, s. 126, 267, 332–333.

⁷⁸ Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, nr 6.

Bóg będziecie” (Rdz 3, 5), która wcielona w życie przez człowieka oznaczała egoistyczną miłość siebie posuniętą aż do pogardy Boga. Okazało się to zgubne dla rodziny ludzkiej i pociągnęło za sobą tragiczne konsekwencje – sprawiło, że w egzystencji człowieka i całego stworzenia pojawiła się śmierć. U korzeni tej katastrofy znajduje się zwodziciel, który „cieszy się z zagłady żyjących” (Mdr 1, 13), a przez jego zawiść „śmierć weszła na świat” i „doświadczają jej ci, którzy do niego należą” (Mdr 2, 24). Szatan ciągle na nowo stara się prowadzić człowieka „do grzechu i śmierci, które ukazuje jako cel i owoc życia”⁷⁹. Jego śmiertcionośna działalność rozprzestrzenia się nie tylko na płaszczyźnie duchowej czy umysłowej, lecz również fizycznej. Kłamstwo i zabójstwo jako jego znaki rozpoznawcze stoją u podstaw współczesnych ideologii i przemysłu niszczącego życie, małżeństwo i rodzinę. Dlatego zafałszowany przez „węża” obraz Boga i człowieka wpłynął na ludzkie działania w ten sposób, że człowiek odrzucił Stwórcę, a w konsekwencji wybrał grzech i śmierć. W historii ludzkości wiele razy okazywało się, że osłabienie wrażliwości na Boga, odrzucenie Go kończyło się zawsze utratą wrażliwości na człowieka, na jego życie i godność⁸⁰. Fala aborcji, jaka przetoczyła się przez świat w ostatnim stuleciu, pochłonęła więcej ofiar niż jakakolwiek wojna, a u jej podstaw leży egoistyczne kłamstwo o niebyciu człowiekiem od poczęcia, a w ostatnich czasach o ataku na wolność wyboru i prawo decydowania o własnym ciele. Te z gruntu fałszywe twierdzenia mają katastrofalne skutki egzystencjalne, które upodobaniem darzy jedynie ich prowokator, ciągle stawiając opór Stwórcy. Celuje w kłamstwo i wszelki rodzaj zabijania, bo wie, że ludzkie życie „należy wyłącznie do Boga: kto podnosi rękę na życie człowieka, podnosi niejako rękę na samego Boga”⁸¹. Dlatego z taką zaciekłością siły ciemności atakują małżeństwo i rodzinę jako przestrzeń, w której powinno powstawać i rozwijać się nowe życie, zgodnie z wolą Stwórcy (zob. Rdz 1, 28).

Współcześnie godność i wartość sakralną stanu i instytucji małżeństwa próbuje się przyćmić wielożeństwem, rozwodami, przesadną zmysłowością, tak zwaną „wolną miłością”, a miłość małżeńską sprofanować egoizmem, hedonizmem, cudzołóstwem, zdradą i środkami antykoncepcyjnymi⁸². Kwestionuje się

⁷⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 53, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.

⁸⁰ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 21.

⁸¹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 9.

⁸² Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 47; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1664.

naturalne podstawy małżeństwa w jego antropologicznych korzeniach, a nawet sankcjonuje prawnie, tworząc ustawodawstwo wyraźnie sprzeczne z wiarą katolicką. Wśród tych niebezpieczeństw na pierwszy plan wysuwają się: upatrywanie nadrzędnego celu życia w osobistej samorealizacji skoncentrowanej na zadowoleniu z siebie, sprzecznym z koncepcją ofiary jako spełnienia życia i osiągnięcia prawdy o sobie; mentalność niedoceniająca kobiet; ideologia *gender*⁸³; mentalność rozwodowa; koncepcja ciała jako absolutnej własności osobistej, swobodnie używanej do osiągnięcia jak największej przyjemności; oddzielenie aktu małżeńskiego od prokreacji; etyczne i prawne zrównanie wszystkich rodzajów związków, w tym osób tej samej płci⁸⁴.

Człowiek zrealizował w ten sposób fałszywą wizję społeczeństwa, którą podsunął mu Zły, wizję społeczeństwa, w którym zerwano wszelkie związki między sferą seksualną a małżeństwem, później nastąpił rozdział między aktem fizycznym i prokreacją, a następnie oderwanie prokreacji od aktu fizycznego⁸⁵. Stosowanie antykoncepcji jest postawą egoistyczną, nawet jeśli na pierwszy rzut oka tak się nie wydaje, bowiem jest to przede wszystkim hołdowanie pożądlivości, a im bardziej opanowuje ona serce, tym mniej małżeństwo doświadcza oblubieńczego sensu ciała, tym mniej staje się wrażliwe na dar osoby⁸⁶. Małżonkowie, którzy ją stosują, nie współpracują już z Bogiem, ale są samozwańczymi panami ludzkiego życia, pozbawiają się mocy prokreacyjnej i nie oddają się sobie nawzajem w pełni, uniemożliwiając sobie bycie rodzicem i osobisty rozwój z tego powodu. Stanowi to zaprzeczenie miłości małżeńskiej i odrzucenie wymagań sakramentu małżeństwa, który ma być

⁸³ Ideologia *gender* „zaprzecza różnicy i naturalnej komplementarności mężczyzny i kobiety. Ukazuje ona społeczeństwo bez różnic płciowych i banalizuje podstawy antropologiczne rodziny. Ideologia ta wprowadza projekty edukacyjne i wytyczne legislacyjne promujące tożsamość osobistą i związki emocjonalne w całkowitym oderwaniu od różnic biologicznych między mężczyzną a kobietą. Tożsamość człowieka jest zdana na indywidualistyczny wybór, który może się również z czasem zmieniać». [...] Nie wolno zapominać, że «płeć biologiczną (*sex*) oraz rolę społeczno-kulturową płci (*gender*) można odróżniać, ale nie rozdzielać». [...] Rzeczywistość stworzona nas uprzedza i trzeba ją przyjmować jako dar. Równocześnie jesteśmy wezwani do strzeżenia naszego człowieczeństwa, a to oznacza przede wszystkim akceptowanie i respektowanie go takim, jakim zostało stworzone” (Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*, nr 56).

⁸⁴ Zob. International Theological Commission, *The reciprocity between faith and sacraments*, nr 172.

⁸⁵ Zob. J. Mariański, *Sakrament małżeństwa w świadomości katolików polskich w kontekście przemian rodziny*, s. 144.

⁸⁶ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 143.

gwarantem wzajemnej pomocy w osiągnięciu zbawienia, tak jak to tylko możliwe w rozwoju osobowym⁸⁷.

Upadła i dotknięta przez grzech ludzka natura została jednak uzdrowiona przez dzieło zbawcze Chrystusa, którego częścią jest sakrament małżeństwa. Przyjmując go z wiarą, małżonkowie na nowo wchodzi w przestrzeń Bożej życiodajności oraz otrzymują udział w zwycięstwie Syna Bożego nad śmiercią. Zostaje uzdrowiony *eros*, czyli możliwość odzyskania pełnego sensu w przeżywaniu wzajemności, całkowitości daru z siebie i płodności. Wiara uwalnia seksualność od sprzeczności wynikających z grzechu pierworodnego – łączy na nowo akt fizyczny z miłością i umieszcza go w perspektywie oddania się drugiej osobie, przynosi wolność, przede wszystkim od biologicznych determinacji ludzkiej natury zranionej przez grzech. Wówczas możliwa jest świadoma relacja pozwalająca przezwyciężyć egoizm i przemoc. *Eros* uwolniony od brzemienia grzechu nie stanowi już pogardy dla ludzkiej uczuciowości i potrzeb naturalnych, lecz ich spełnienie; doznaje on bowiem przemiany w osobową komunie, wewnątrz której małżonkowie doświadczają łaski Bożej w formie osobistej wolności i przyjęcia ludzkiej odmienności. Sakrament to umożliwienie przeżywania więzi miłości z drugim jako dojrzałej osobowej relacji⁸⁸.

Z pomocą łaski Bożej małżonkowie są w stanie opanować swe namiętności i żądze, kultywować czystość małżeńską, pogodzić miłość małżeńską z odpowiedzialnym przekazywaniem życia⁸⁹. W swym cielesnym zjednoczeniu potrafią wyrazić związek oparty na miłości, zaś ich ciało stanowi świątynię Ducha Świętego, czyli sakramentalny środek, którego Paraklet używa, żeby

⁸⁷ Zob. A. Proniewski, *Marital parenthood planning*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 187. Mentalność antykonceptyjna jest reperkusją ciągłego ulegania rajskiemu kuszeniu, skutkiem zafałszowania znaczenia ludzkiej cielesności oraz oblubieńczego sensu i powołania, jakim Bóg obdarował ciało człowieka, by mogło ukazać tajemnicę Jego wiecznej miłości. Konsekwencją uderzenia w więź między seksualnością, małżeństwem a prokreacją było wytworzenie się sposobu myślenia promującego subiektywne *libido* jako jedyne kryterium słusznego postępowania. To z kolei spowodowało, patrząc z perspektywy półwiecza tak zwanej „rewolucji seksualnej”, wzrost rozwodów, aborcji, wzrost liczby dzieci pozbawionych jednego rodziców, zwlekanie ze ślubem i założeniem rodziny, z decyzją o dziecku, co zakończyło się zapaścią demograficzną Zachodu. Ponadto kryzys małżeństwa i rodziny napędza proces sekularyzacji społeczeństwa, dlatego moce ciemności upodobały je sobie jako cel ataków. Czynienie ustępstw dla poglądów i działań godzących w godność małżeństwa Pius XI nazwał wprost byciem „mniej lub więcej świadomymi wysłannikami owego wroga, który zawsze usiłuje nasiać kłakolu wśród pszenicy” (Pius XI, Encyclical *Casti connubii*, nr 47). Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 11–12, 292.

⁸⁸ Zob. R. Skrzypczak, *Miłość warta obrączek*, s. 283.

⁸⁹ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 51.

połączyć ich w jedno w Chrystusie⁹⁰. Taka miłość, wiarna i uświęcona przez Trójjedynego Boga, nie poddaje się pokusie cudzołóstwa i rozwodu, lecz otwiera się na życie, zarówno to wspólne trzem Osobom Boskim, ofiarowane i przeobrażające ludzką miłość kobiety i mężczyzny, jak i to, które dopiero powstanie, dzięki darowi udziału w akcie stwórczym Boga. Są bowiem przez Niego powołani (zob. Rdz 1, 18) do szczególnego udziału w Jego miłości, a zarazem w Jego mocy stwórczej i rodzicielskiej przez ich wolną i odpowiedzialną współpracę w przekazywaniu życia ludzkiego oraz obrazu Bożego z człowieka na człowieka⁹¹. Przyczyniają się przez to nie tylko do rozwoju ludzkiego, lecz także, poprzez chrześcijańskie wychowanie, do wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa.

Każde nowe życie, nawet słabe i cierpiące, jest wielkim darem Bożej dobroci⁹², a małżeństwo powinno go strzec i rozwijać od samego początku miłości małżeńskiej, odrzucając wszelkie impulsy do zamykania się w sobie, wykraczając poza własną egzystencję i otwierając się na płodność⁹³. Zgodnie z wprowadzonym przez Boga porządkiem życie ludzkie jest święte, także to najmniejsze i najsłabsze, a osoba ludzka posiada nienaruszalną godność. Małżonkowie żyjący według zasad Ewangelii nigdy nie dążą do zniszczenia życia, lecz strzegą go i chronią człowieka z powodu jego godności⁹⁴ jako istoty kochanej przez Stwórcę i przez nich. Życie ludzkie i zadanie przekazywania go to bowiem rzeczywistości wykraczające poza doczesność, mające odniesienie do wieczności⁹⁵.

Małżonkowie tworzą rodzinę, która winna być sanktuarium życia, środowiskiem miłości i wychowania w wierze, „domowym Kościołem”, w którym praktykuje się kapłaństwo chrzcielne przez przyjmowanie sakramentów, modlitwę i dziękczynienie, dawanie świadectwa świętego życia, ducha ofiary i czynną

⁹⁰ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 152.

⁹¹ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 28.

⁹² Zob. Pius XI, Encyclical *Casti connubii*, nr 12; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1652; Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 30.

⁹³ Zob. Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*, nr 80. Małżonkowie, których Bóg nie obdarzył potomstwem, również mogą służyć życiu, między innymi poprzez adopcję, pracę wychowawczą, pomoc innym rodzinom, niepełnosprawnym czy ubogim dzieciom. Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 14, 41; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1654.

⁹⁴ Zob. A. Proniewski, *Marital parenthood planning*, s. 189.

⁹⁵ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 51. W Kościele koptyjskim akt małżeński uważa się nie tylko za znak wzajemnej miłości małżeńskiej, ale przede wszystkim jako czas i miejsce obecności Boga. Zob. J. M. Lipniak, *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 2 (2016), s. 210.

miłość. Rodzina ma być również pierwszą szkołą życia i cnót chrześcijańskich, wspólnotą łaski i bogatszego człowieczeństwa, budulcem Kościoła – rodziny rodzin⁹⁶. W osiągnięciu tego ideału pomaga im łaska sakramentu małżeństwa, uzdalniając i napełniając Bożą mocą w wypełnianiu obowiązków małżeńskich i rodzicielskich. Uczestnicząc bowiem we władzy i miłości samego Boga Ojca i Chrystusa Pasterza oraz w macierzyńskiej miłości Kościoła, wspierani są darami Ducha Świętego, żeby mogli zapewnić swym dzieciom ludzki i chrześcijański rozwój⁹⁷. Są wezwani do tego, by dawać przykład miłości, jaką Bóg objawia w ich związku.

„Nieprzyjacielem, który posiał chwast, jest diabeł” (Mt 13, 39) – sakrament małżeństwa jako szkoła świadków miłości Chrystusa

Związek kobiety i mężczyzny zniekształcony przez grzech stał się podatny na sugestie złego ducha, co niosło za sobą rozdział, nieporozumienia i konflikty. Stał się w ten sposób anty-świadectwem dla innych, znakiem poddania się w niewolę determinizmów i odrzucenia zbawczego prowadzenia przez Stwórcę. Jednak dzięki sakramentowi małżeństwa ich ludzka miłość została włączona w wymiar zbawczy, a oni wezwani do odtwarzania misterium przymierza jedności Chrystusa z Kościołem w codziennym życiu oraz do współpracy w dziele odkupienia świata w sposób świadomy i skuteczny, przy udziale wiary, nadziei i miłości. Ów sakrament jest zatem objawieniem tej miłości, w której Chrystus w swym Mistycznym Ciele przekazuje mężczyźnie kobiecie i kobietę mężczyźnie, by najpierw w ich wspólnocie mogła się dokonać tajemnica zbawienia, a następnie rozprzestrzeniła się przez nich w świecie⁹⁸.

⁹⁶ Zob. Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*, nr 83, 87; Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 11; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1656–1657, 1666. Małżonkowie przyczyniają się do wewnętrznego i zewnętrznego wzrostu Kościoła, tworząc jego żywą komórkę i wykonując w nim trzy funkcje: kapłańską (udział w Eucharystii, modlitwa domowa, sprawowanie liturgii rodzinnej i „duch ofiary” ich małżeńskiego życia); prorocką (objawianie dzieciom Boga przez autentyczną miłość, domową katechezę, religijne wychowanie i głoszenie Ewangelii w środowisku życia) i królewską (postawa służebna wobec świata, wysiłki, by polepszać warunki życia ludzkiego na świecie i układanie struktur społecznych zgodnie z duchem Ewangelii). Zob. J. Grześkowiak, *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, s. 50.

⁹⁷ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 38.

⁹⁸ Zob. C. Rychlicki, *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, s. 321, 324. Oblubieńcza miłość Chrystusa predysponuje ich do stania się pośrednikami zbawienia w jedynym Pośredniku,

Otrzymałszy jako łaskę sakramentalną oblubieńczą miłość Chrystusa, małżonkowie mogą w niej czynnie uczestniczyć. W aspekcie prorockim zyskują świadomość, że ich życie rozgrywa się wewnątrz historii zbawienia i lepiej realizują Boży plan w danej im terażniejszości, stając się oświeceniem dla społeczeństwa, przyjmując słowa Ewangelii jako kryterium wartości postaw społecznych, głosząc i opierając się na Słowie Bożym. W aspekcie kapłańskim składają ofiarę z siebie samych jako dar miłości, ukazując ze wzajemnej relacji moc miłości Chrystusa i przekazując ją braciom na chwałę Boga Ojca. W aspekcie królewskim współpracują w zapoczątkowaniu królestwa Bożego na ziemi, dzięki dojrzałości duchowej i dawaniu świadectwa, że oblubieńcza miłość Chrystusa coraz bardziej dominuje we wszystkich wymiarach życia małżeńskiego⁹⁹. Małżonkowie są zatem we wzajemnych odniesieniach narzędziami i szafarzami wierności i miłości Chrystusa, a w ten sposób stają się prawdziwym znakiem miłości Boga wobec ludzi oraz miłości Chrystusa wobec Kościoła. Małżeństwo ma więc charakter misyjny i winno być sakramentem żywej obecności i działania Boga w nich i wobec świata, jak również objawieniem prawdziwej natury Kościoła¹⁰⁰.

Małżeństwo samo w sobie oraz jako załączek rodziny chrześcijańskiej ma za zadanie, szczególnie w dzisiejszych czasach, dawać świadectwo bezcennej wartości nierozzerwalności i wierności małżeńskiej¹⁰¹, być wyrazem wiary, nadziei i miłości poprzez słowa, postępowanie i walkę „przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw duchowym pierwiastkom zła” (Ef 6, 12). Wymiar świadectwa pogłębia również sakramentalność małżeństwa. Jak każdy sakrament, małżeństwo jest pamiątką i daje małżonkom łaskę i zadanie upamiętniania wielkich dzieł Bożych i świadczenia o nich dzieciom; uobecnieniem – daje im łaskę i zadanie wprowadzenia w życie wobec siebie i dzieci wymogów miłości przebaczącej i darzącej odkupieniem; prorocstwem – daje łaskę i zadanie

a pośrednictwo to staje się skuteczne poprzez etos chrześcijański obejmujący dwa wymiary relacji międzyludzkich – wertykalny i horyzontalny. Dojrzewają w tym etosie, osiągając świętość w wymiarze wertykalnym oraz pośrednicząc w oblubieńczej miłości Chrystusa, dzięki swej osobistej postawie miłości, dążąc do tego, by stać się całkowitym darem w postawie proegzystencji. Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Man in the „splendour of divinity”. The theological interpretation of „spousal love” in line with John Paul II’s theology of the body*, „Teologia w Polsce” 14 (2020) nr 1, s. 100.

⁹⁹ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 104–108.

¹⁰⁰ Zob. J. Grześkowiak, *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, s. 49; Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 11, 15; Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 48.

¹⁰¹ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 20.

życia i świadczenia o nadziei przyszłego spotkania z Chrystusem¹⁰². Małżeństwo staje się więc środowiskiem i przestrzenią dla autentycznego stawiania się świadkami miłości Chrystusa, wbrew nieprzyjacielowi, który przeszkadza dziełu rozprzestrzeniania się królestwa Bożego w świecie (zob. Mt 13, 39). Dlatego ważne jest fundamentalne wsparcie małżonków na tej drodze w postaci sakramentów Eucharystii oraz pokuty i pojednania.

„Przyobleczcie się w pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła” (Ef 6, 11) – bliskie więzi sakramentu małżeństwa z Eucharystią oraz z sakramentem pokuty i pojednania

Sakramenty Eucharystii oraz pokuty i pojednania stanowią potężną broń małżonków w odpieraniu ataków Złego i są niezbędne w podsycaniu miłości małżeńskiej oraz budowaniu komunii z Bogiem i z bliźnimi.

Eucharystia jako sakrament miłości ukazuje szczególny związek z miłością między kobietą a mężczyzną złączonych węzłem małżeńskim. Niewyczerpanie ożywia, odnawia i wzmacnia jedność i nierozzerwalność przymierza miłości każdego chrześcijańskiego małżeństwa oraz unaocznia, że ów węzeł jest wewnętrznie powiązany z eucharystyczną jednością Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą. Miłość małżeńska to znak i uczestnictwo w miłości paschalnej, jaką Chrystus obdarza swój Kościół, miłością aż po krzyż – źródło i centrum Eucharystii oraz wyraz Jego „zaślubin” z ludzkością¹⁰³. W Eucharystii urzeczywistnia się bowiem pamiątka Nowego Przymierza, przez które Chrystus na zawsze zjednoczył się i wydał się za Kościół – swą Oblubienicę. Dlatego ważne jest, by małżonkowie przypieczętowali swą zgodę na wzajemne i bez reszty oddanie się sobie nawzajem przez dar własnego życia, jednocząc się z ofiarą Chrystusa za Kościół uobecnioną w Ofierze eucharystycznej i przyjmując Eucharystię, by spożywając to samo Ciało i pijąc tę samą Krew, tworzyli „jedno ciało” w Chrystusie¹⁰⁴.

Osiągając w Eucharystii wymiar Chrystusowej miłości oblubieńczej, małżeństwo uzdalnia małżonków do bardziej autentycznego uczestnictwa w jej celebracji, do życia w jedności i miłości z Chrystusem eucharystycznym, zanurzenia w Ofierze eucharystycznej swych trudów i cierpień. Dzięki niej

¹⁰² Zob. Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, nr 13.

¹⁰³ Zob. Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, Kraków 2007, nr 27.

¹⁰⁴ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1621; T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 164–165, 150.

dochodzą stopniowo do „stanu pneumatoforycznego” i wspólnego życia w jednej miłości z Chrystusem. Mogą też wziąć odpowiedzialność za wszechświat przez składanie się w ofierze z Chrystusem i w Chrystusie Bogu Ojcu, przywracając świat Stwórcy, ponieważ przez grzech pierwszych rodziców przestał czcić Boga, zwracając się ku stworzeniu. W ten sposób życie eucharystyczne sprawia, że małżeństwo to żywy obraz miłości Chrystusa do swego Kościoła, a małżonkowie to współpracownicy zbawienia: ich uczestnictwo w Eucharystii jest czerpaniem mocy do życia w miłości na wzór Chrystusa i Kościoła, a ponadto stanowi wolę ofiarniczego zjednoczenia z Chrystusem w Jego mistycznym Ciele dla uobecnienia z Nim i w Nim odkupienia ludzkości¹⁰⁵.

Eucharystia to sakrament obecności Boga, zaś małżeństwo chrześcijańskie karmione Ciałem i Krwią Pańską czyni tę obecność aktywną zarówno w aspekcie jedności, jak i płodności. Wsparci „mocą z wysoka” dzięki Eucharystii, zbliżając się do siebie w jakimkolwiek wymiarze, celebрую obecność tej mocy, w ten sposób oddając Bogu cześć¹⁰⁶. Dzięki Eucharystii mogą ofiarować Bogu Ojcu w łączności z ofiarą Chrystusa małżeńską miłość, wzajemną służbę, ciągłą ofiarę z siebie. W niej życie religijne ich wspólnoty małżeńskiej odnajduje swe centrum, a przymierze małżeńskie swe odrodzenie, pogłębienie i rozwój. Przez to małżonkowie stają się coraz bardziej „jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”, dlatego im głębiej kochają Chrystusa, tym bardziej ich miłość małżeńska jest umocniona¹⁰⁷.

Ponadto Eucharystia włącza małżonków w dynamikę ofiary Chrystusa i sprawia, że mogą czerpać ze źródła Bożej miłości. Dzięki temu miłość małżeńska ma możliwość złączyć się z Boską miłością *agape* w ten sposób, aby

¹⁰⁵ Zob. T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 165–167.

¹⁰⁶ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 300–301.

¹⁰⁷ Zob. P. Landwójtowicz, *Realizacja funkcji kapłańskiej w małżeństwie sakramentalnym*, s. 172.

Związki Eucharystii z sakramentem małżeństwa widoczne są zatem w kilku wymiarach. W wymiarze oblubieńczym miłość, wierność, radość, oddanie i ofiarność małżonków są wszczepione w bezkresną miłość Chrystusa, wyrażoną najpełniej w Eucharystii i osiągają swą pełnię, a miarą ich postępowania staje się Chrystus – ludzka miłość oblubieńcza upodabnia się do miłości Bożej i ostatecznie się w niej wypełnia. W wymiarze duchowym Jezus wylewa swego Ducha, a małżonkowie doświadczają uduchowienia swej miłości na wzór Boży. W wymiarze komunijnym małżeństwo to związek całoosobowy, komunii osób będąca pełnym darem jednej dla drugiej, a razem odniesionych ku Bogu. I w końcu wymiar przymierza podkreśla, iż małżeństwo to trójprzymierze z Trójcą Świętą – przymierze Boga z ludźmi, które ma charakter osobowy, obustronny i dialogiczny, przy czym miłość Chrystusa pobudza w człowieku wolną odpowiedź. Zob. G. Barth, *Sakramentalność małżeństwa w relacji do Eucharystii*, s. 82–84.

małżonkowie mogli stale umierać dla siebie, przekreślać swój egoizm, żyć poświęceniem, przebaczeniem i przemianą¹⁰⁸, odnawiając przez to swą małżeńską komunię.

W celu osiągnięcia tego stanu małżonkowie powinni często kultywować w sobie ducha pokory i pojednania prowadzącego do nieustannej metanoi. Szatan ciągle podżega do grzechu, który infekuje rozum, blokuje chęć wybaczenia, modlitwy i zmiany na lepsze, a przede wszystkim sprzeciwia się przymierz z Bogiem i przymierz małżeńskiemu, dlatego miłość i życie małżeńskie ciągle narażone są na zło i zniekształcenia, trudności, braki i wrogość. Trzeba zatem przeciwstawić im nieustanne nawracanie umysłu i serca, wyrzeczenie się egoizmu, naśladowanie Chrystusa ukrzyżowanego, którego istotą jest oderwanie się od wszelkiego zła, grzechu, niedoskonałości i przyłgnięcie do dobra. Skrucha, wzajemne przebaczenie i sakrament pokuty to droga powrotna do dobra i komunii, ponieważ małżonkowie spotykają się w nim Bogiem „bogatym w miłosierdzie”, który rozszerza swą miłość potężniejszą niż grzech i udoskonala przymierze małżeńskie. Chrystus stale przychodzi małżonkom z pomocą, by mogli sprostać zadaniom małżeńskim i rodzinnym zgodnie z prawem Bożym, w duchu ofiary oderwać się od grzechu, by osiągnąć przebaczenie, cierpliwość, opanowanie i przezwycięzenie swych słabości¹⁰⁹. Człowiek sam bowiem nie jest w stanie spełnić wymogów nierozzerwalności małżeństwa jako znaku Nowego Przymierza, obrazu wspólnoty Chrystusa i Kościoła, jeśli nie otrzyma pomocy z góry oraz osobiście nie przyjmie wezwania do nawrócenia, do wiary i naśladowania Chrystusa (por. Mk 1, 15) oraz nie ma życia od Ducha (por. Ga 5, 25)¹¹⁰. Życie w duchu pojednania dokonanego w Chrystusie pogłębia między nimi jedność, dzięki której mogą przetrwać różne trudności, braki, rozłam i inne skutki grzechu¹¹¹. Bardzo pomocna w osiągnięciu tego celu jest modlitwa jako wyraz oparcia się na mocy Boga, a nie szukania zbawienia w sobie.

¹⁰⁸ Zob. I. Celary, *Obraz małżeństwa sakramentalnego w misteriach Chrystusa*, s. 208.

¹⁰⁹ Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja Familiaris consortio*, nr 9, 58; P. Landwójtowicz, *Realizacja funkcji kapłańskiej w małżeństwie sakramentalnym*, s. 170–171.

¹¹⁰ Zob. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 772.

¹¹¹ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 232.

„Ten rodzaj złych duchów można wyrzucać tylko modlitwą i postem” (Mt 17, 21) – sakrament małżeństwa jako pokorne oparcie się na Bogu w modlitwie

Pismo Święte podaje opisy antydemonicznych konsekwencji gorliwej modlitwy, która powoduje odpędzenie demonów szkodzących ludziom. W kontekście małżeństwa bardzo wyraźnym tego przykładem jest wspomniana historia Tobiasza i Sary: błaganie Sary zostało wysłuchane poprzez posłanie archanioła Rafała, by przegnał złego ducha Asmodeusza niszczącego jej życie małżeńskie u podstaw (zob. Tb 3, 7–17). Z kolei modlitwa ich obojga o miłosierdzie i pomoc Bożą u samego początku wspólnej drogi skutkuje unieszkodliwieniem demona (zob. Tb 8, 1–8); stanowi także środek pomocny w przeżywaniu spotkania i zjednoczenia małżeńskiego.

Dla chrześcijan rozumiejących język sakramentu staje się oczywiste, że każde zbliżenie się do drugiego jest współpracą z łaską sakramentu, wejściem w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania, życia i umierania, spełnianiem kultu na chwałę Bożą – wszystkie te aspekty są owocem modlitwy. Tymczasem współcześnie jesteśmy świadkami utylitarnej, płytkiego i bezwstydnej podejścia do drugiej osoby, pod dyktando złego ducha. Bez modlitwy odnoszącej każdy akt i gest małżeński do Bożego planu istnieje ryzyko, że celem małżeństwa będzie wyłącznie egoistyczna i bezpłodna rozpusta – można bowiem we dwoje szukać jedynie siebie¹¹². W świetle Księgi Tobiasza modlitwa człowieka jest wyrazem woli współdziałania z Bogiem i z Jego wizją dobra i zła. Tym, którzy wiedzą, że bez poddania życia Bożemu zamysłowi nie będą mogli dopełnić swego życia, Bóg odpowiada łaską na wołanie o pomoc. Dopiero ustawiając na pierwszym planie relację z Bogiem, małżonkowie mogą właściwie umiejscowić relację między sobą i z innymi. Dzięki łasce sakramentu małżeństwa nawet w akcie małżeńskim mogą odnieść siebie do Boga, do Jego obecności i mocy, by ich zjednoczenie nie przyniosło śmierci, ale życie¹¹³.

Wspólna modlitwa umacnia wzajemną więź małżonków między sobą oraz ze Stwórcą. Zawierzenie swego związku Bogu w modlitwie jest konkretyzacją w ich życiu działania Jezusa zwyciężającego szatańskie pokusy i modlącego się za uczniów (zob. J 17, 15; Łk 22, 40). Modlitwa wzorowana na modlitwie Syna, skierowana do Ojca, odbywająca się w Duchu Świętym odradza małżonków

¹¹² Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 131, 134–135.

¹¹³ Zob. Z. Kiernikowski, *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, s. 152–153.

duchowo¹¹⁴. Małżonkowie powinni prosić w niej codziennie o pomoc i obecność Ducha Świętego, wyznając wiarę w Jego moc uświęcania i uzdrawiania, by nastąpił rozwój ich sakramentalnej więzi małżeńskiej¹¹⁵ i poddanie się Jego natchnieniom, a nie podszeptom kusiciela. Wówczas zamiast zamętu i chaosu otrzymają dary Ducha w postaci radości, pokoju, czystości i przebaczenia, będą potrafili odnaleźć w kryzysie wolę Bożą oraz odnieść do niej całe swoje wspólne życie, nie tylko pojedyncze problemy. Ich całe życie powinno być liturgią na cześć Pana, w której nie ma miejsca dla złego ducha. Ten szczególny aspekt sakramentu podkreślają także elementy liturgii zawarcia związku małżeńskiego.

„Jeśli więc upadniesz i oddasz mi pokłon, wszystko będzie Twoje” (Łk 4, 7) – antydemoniczne elementy liturgii sakramentu małżeństwa

Papież Franciszek podkreślił potrzebę uświadomienia sobie działania Boga w obrzędzie ślubnym, nawiązując do liturgii Kościołów wschodnich, w której mocno kładzie się akcent na błogosławieństwo nowożeńców jako na znak daru Ducha Świętego¹¹⁶. W epiklezie tego sakramentu otrzymują oni Ducha Świętego jako komunie miłości Chrystusa i Kościoła, jako pieczęć ich przymierza, ciągle żywe źródło ich miłości, moc odnawiającą ich wierność¹¹⁷.

Tymczasem współczesna celebracja liturgii sakramentu małżeństwa w Kościele katolickim nie dość, że nie wychowuje małżonków do zrozumienia ich nowego stanu społeczno-eklezyjalnego, zarówno w wymiarze Nowego Przymierza, jak i w perspektywie miłości oblubieńczej Chrystusa, to jeszcze nie zawiera jakichkolwiek bezpośrednich uwag na temat antydemonicznego charakteru łaski sakramentalnej. Wydaje się, że narzeczeni przychodzą tylko po to, by otrzymać religijne błogosławieństwo, by formalnie i oficjalnie rozpocząć wspólne życie. Teksty liturgiczne nie budzą świadomości konieczności życia w jedności z Chrystusem poprzez sakrament Nowego Przymierza, nie żądają

¹¹⁴ Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Sakramentalność małżeństwa w relacji do ludzkiej egzystencji*, „Teologia w Polsce” 10 (2016) nr 1, s. 52–53.

¹¹⁵ Zob. K. Guzowski, *Duch dialogujący*, s. 255–256.

¹¹⁶ Zob. Franciszek, *Adhortacja Amoris laetitia*, nr 75.

¹¹⁷ Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 1624. Ryty sakramentu małżeństwa zawierają hymn do Ducha Świętego. Zob. *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2005, nr 61, 95, 132.

odpowiedzi na pytanie: „Czy pragniecie miłować się miłością, której przykład dał Jezus?” bądź „Czy chcecie być w waszej rodzinie i świecie obrazem miłości, jaką Chrystus-Oblubieniec darzy swój Kościół?”¹¹⁸. Tym bardziej nie zawierają błagań o pomoc w walce duchowej z kusicielem i prowokatorem podziałów, jakie można odnaleźć w obrzędach sakramentu małżeństwa chrześcijańskich Kościołów wschodnich.

Przykładowo, w ormiańskim obrzędzie błogosławienia szat ślubnych znajdują się takie słowa: „Chryste, nasz Boże, pobłogosław duchowym błogosławieństwem tę szatę godową; niech ci, którzy będą ją nosić, wolni będą od wpływu złych duchów, a moc świętego krzyża Twojego niech ich ustrzeże i zachowa od wszelkich kajdan Szatana”¹¹⁹. Natomiast w obrzędzie zdjęcia koron czytamy: „Przez znak najpotężniejszego krzyża Twego, Chryste, strzeż nas łaskawie od niewidzialnego wroga, Ty sam bowiem jesteś Królem chwały, błogosławiony na wieki” oraz „W ustanowionym (przez Ciebie) czasie niech się [sługa Twój i służebnica Twoja] uradują swoimi dziećmi, wybawieni z siodeł Oskarżyciela (Szatana) i niech się staną Twoim ludem oraz wielbicielami Trójcy Przenajświętszej, Ojca i Syna, i Ducha Świętego – teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”¹²⁰.

Z kolei w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim ważny element małżeństwa stanowi obrzęd namaszczenia, podczas którego kapłan namaszcza głowę narzeczonego i mówi: „Niech ten olej zniszczy demony. Olej ten jest przeciwko złym duchom, jest to olej świętych duchów. Niech zniszczy on duchy nieczyste. Przez Jezusa Chrystusa Króla Chwały”. Używany podczas liturgii olej jest traktowany między innymi jako pomoc w uwalnianiu ludzi od pokus czyhających na nupturientów w małżeństwie i od złych duchów mocą Jezusa Chrystusa¹²¹.

Zwracając uwagę na brak analogicznych elementów w liturgii katolickiej, należy podkreślić pilną potrzebę odpowiedniego przygotowania nupturientów w Kościele katolickim do uświadomienia sobie całego bogactwa łaski i znaczenia zawartego w sakramencie małżeństwa, zarówno podczas przedmałżeńskiej katechezy mistagogicznej, jak i w trakcie obrzędu zawierania małżeństwa, czy w późniejszym duszpasterstwie małżeństw. Wymiar antydemoniczny nie jest i nie powinien być w nim na pierwszym planie, ponieważ najważniejsze jest

¹¹⁸ T. Goffi, *Duchowość małżeńska*, s. 78–79.

¹¹⁹ Cyt. za: B. Mokrzycki, *Kościół w świętości*, Warszawa 1984, s. 343.

¹²⁰ Cyt. za: B. Mokrzycki, *Kościół w świętości*, s. 344–345.

¹²¹ J. M. Lipniak, *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, s. 210.

zbawcze działanie Chrystusa-Oblubieńca, lecz może stanowić element ukazujący splendor i moc tego działania w sakramencie małżeństwa na zasadzie kontrastu. Im większy zamęt, kryzys i błąd wywołany wpływem złego ducha, tym większy blask chwały Chrystusa, którego obecność i łaska w małżeństwie są silniejsze niż wszelki grzech i zło. Ponadto uwypuklenie tego aspektu sakramentu małżeństwa pozwoli małżonkom dostrzec jego prawdziwą głębię jako związku jedności i miłości nie tylko między nimi, ale i z Bogiem Trójjedynym. Podkreśli również prawdę, że stanowi on nośnik zbawienia dla nich, a przez nich – dla całego świata.

ABSTRAKT

Antydemoniczny charakter sakramentu małżeństwa

Małżeństwo podniesione przez Chrystusa do rangi sakramentu nie tylko jest odpowiedzią Boga na rozłam zapoczątkowany kuszeniem przez diabła w ogrodzie Eden, przywróceniem pierwotnej jedności i nierozzerwalności, ale stanowi odzwierciedlenie wewnętrznego życia i miłości Trójcy Świętej, co umożliwia małżonkom życie w postawie całkowitego daru z siebie.

Oparty na wierze, nadziei i miłości związek kobiety i mężczyzny uświęcony jest obecnością i stałym towarzyszeniem posłanego przez Ojca i Syna Ducha, dzięki czemu ich codzienne zmagania egzystencjalne i trudności w walce duchowej stają się możliwe do przezwyciężenia.

Sakrament małżeństwa, wzorowany na ścisłym związku Chrystusa i Kościoła oraz realizujący to przymierze miłości, stanowi przestrzeń życia, modlitwy i dawania świadectwa o miłości Boga wobec małżonków. Jako taki jest skałą, o którą rozbijają się ataki sił ciemności.

SŁOWA KLUCZOWE

sakrament małżeństwa, jedność małżeńska, relacja Chrystus – Kościół, Szatan

ABSTRACT

Antidemonic character of the sacrament of marriage

Marriage, elevated by Christ to the rank of a sacrament, is not only God's response to the split initiated by the devil's temptation in the Garden of Eden, the restoration of the original unity and indissolubility, but it reflects the inner life and love of the Holy Trinity, which enables spouses to live in an attitude of total self-giving.

The relationship of a woman and a man, based on faith, hope and love, is sanctified by the presence and constant accompaniment of the Spirit sent by the Father and Son, thanks to which their daily existential hardships and difficulties in spiritual struggle become possible to overcome.

The sacrament of marriage, modelled on the close relationship between Christ and the Church and implementing this covenant of love, is a space for life, prayer and witness to God's love for spouses. As such, it is a rock against which the attacks of powers of darkness crash.

KEYWORDS

the sacrament of marriage, marital unity, the relationship between Christ and the Church, Satan

BIBLIOGRAFIA

- Barth G., *Sakramentalność małżeństwa w relacji do Eucharystii*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 68–85.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, Kraków 2007.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa, Poznań 2007.
- Celary I., *Obraz małżeństwa sakramentalnego w misteriach Chrystusa w myśli teologicznej Jana Pawła II i Benedykta XVI*, „Świat i Słowo” 2 (2010), s. 201–212.
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (23.05.2021).
- Goffi T., *Duchowość małżeńska*, przeł. K. Kubis, Kraków 2001.
- Grześkowiak J., *Małżeństwo chrześcijan jako sakrament*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” 5 (1981), s. 41–59.
- Guzowski K., *Duch dialogujący*, Lublin 2016.
- International Theological Commission, *The reciprocity between faith and sacraments in the sacramental economy*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html (23.05.2021).
- Jagodziński M., *Komunijna wizja sakramentu małżeństwa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 2 (2016), s. 48–67.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 2006, s. 89–213.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et poenitentia*, Libreria Editrice Vaticana 1984.

- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 839–987.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 5–76.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Lublin 2008.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kiernikowski Z., *Dwoje jednym ciałem w Chrystusie*, Warszawa 2000.
- Królikowski J., *Trynitarno-chryologiczne perspektywy teologii małżeństwa*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 2 (2016), s. 15–27.
- Kunka S., *Mężczyzna i kobieta obrazem Boga. Płeć a obraz Boży w człowieku*, „*Teologia w Polsce*” 7 (2013) nr 2, s. 101–113.
- Landwójtowicz P., *Realizacja funkcji kapłańskiej w małżeństwie sakramentalnym*, „*Roczniki Teologiczne*” 66 (2019) z. 6, s. 162–176.
- Lipniak J. M., *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 2 (2016), s. 204–215.
- Mariański J., *Sakrament małżeństwa w świadomości katolików polskich w kontekście przemian rodziny*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 2 (2016), s. 143–169.
- Mokrzycki B., *Kościół w świętości*, Warszawa 1984.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015.
- Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2005.
- Parzych-Blakiewicz K., *Man in the „splendour of divinity”. The theological interpretation of „spousal love” in line with John Paul II’s theology of the body*, „*Teologia w Polsce*” 14 (2020) nr 1, s. 89–102.
- Parzych-Blakiewicz K., *Sakramentalność małżeństwa w relacji do ludzkiej egzystencji*, „*Teologia w Polsce*” 10 (2016) nr 1, s. 47–63.
- Pius XI, Encyclical *Casti connubii*, http://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (23.05.2021).
- Proniewski A., *Marital parenthood planning*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 2 (2016), s. 179–193.
- Rychlicki C., *Sakramentalny charakter przymierza małżeńskiego*, Płock 1997.
- Sienkiewicz E., *Małżeńskie communio w sakramentalnym urzeczywistnieniu*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 2 (2016), s. 28–47.
- Skreczko A., *Marriage as a way to holiness*, „*Studia Teologii Dogmatycznej*” 2 (2016), s. 194–203.
- Skrzypczak R., *Miłość warta obrączek*, Gliwice 2018.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 104–163.

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, red. M. Przybył, Poznań 2002, s. 526–606.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 32: *Małżeństwo (Suppl. 41–68)*, przełożył i objaśnieniami zaopatrzył F. W. Bednarski OP, London 1982.

ks. Jan D. Szczurek

<https://orcid.org/0000-0002-9804-0566>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Depozyt wiary jako kryterium prawdziwości nauki Kościoła

„Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1n). To „przemawianie” obejmowało przekazanie „słów od Ojca” (J 17, 8. 14) oraz Jego chwały (J 17, 22), a także władzy odpuszczania grzechów (J 20, 23). Jego zwieńczeniem było przekazanie uczniom królestwa Bożego (por. Łk 22, 29) wraz z upoważnieniem do nauczania i udzielania chrztu świętego (Mt 28, 19n). Otrzymany przekaz był z troską powierzany kolejnym pokoleniom uczniów, o czym świadczy Pawłowa zachęta skierowana do Tymoteusza: „Dobrego depozytu strzeż z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka” (2 Tm 1, 14; por. 1 Tm 6, 20).

Termin „depozyt [wiary]”, oznaczający wszystko to, co zostało przez Chrystusa przekazane Kościołowi wraz z jego ustanowieniem, wszedł na stałe do teologii dopiero w XVI wieku „dzięki apologii doktryny Kościoła”¹. W nauczaniu Kościoła pojawia się jeszcze później, bo w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* Soboru Watykańskiego I (1870)² oraz w kilku dokumentach Soboru

¹ E. Ozorowski, *Depozyt wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, t. 3, kol. 1182.

² Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, nr 54, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4/1: 1511–1870, Kraków 2007, s. 888–911 (*Źródła Myśli Teologicznej*, 33). Szerzej na ten temat w dalszej części studium.

Watykańskiego II (1962–1965)³. Jednak we współczesnej, posoborowej teologii pojęcie depozytu wiary nie jest odpowiednio wykorzystywane. Świadectwem znikomego zainteresowania nim jest jego brak w niektórych słownikach teologicznych⁴ albo tylko jego skrótowa prezentacja⁵, co oznacza, że nie jest traktowane jako jedno z głównych pojęć z zakresu teologii dogmatycznej.

Taki stan rzeczy skłania do poświęcenia uwagi temu pojęciu i rozważenia jego znaczenia dla współczesnego przekazu nauki Kościoła, nierzadko gwałtownie krytykowanej nie tylko przez nieprzychylnych mu publicystów, lecz także teologów zafascynowanych ideą otwartości Kościoła na oczekiwania współczesnego świata. Źródłami dla tego opracowania są (nieliczne) dane biblijne zawierające objawienie Boże na temat depozytu wiary, zasygnalizowane dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i wybrane syntezы teologiczne zawarte w niektórych słownikach teologicznych. Metodą badawczą jest analiza treści wspomnianych źródeł. Celem podjętych badań jest poznanie zakresu pojęcia depozytu wiary, jego znaczenia dla przekazu prawd objawionych oraz zobowiązań wynikających z przyjęcia depozytu. Zamierza się go osiągnąć, wychodząc od uzasadnienia przedmiotu studium, przez prezentację treści teologicznych należących do zakresu pojęcia depozytu wiary aż do wskazania wyzwań wynikających zarówno z celowości depozytu, jak i z jego przyjęcia.

Odrodzenie apologii i apologetyki

Wspomniana we wstępie apologia doktryny Kościoła jako samodzielna dyscyplina teologiczna z własnym przedmiotem formalnym i własną metodą

³ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 25, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968; Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, nr 6, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*; Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 10, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 33, 62, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968.

⁴ Por. np. *Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989, s. 7–9; *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998; *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, wyd. W. Beinert; B. Stubenrauch [i inni], Freiburg im Breisgau 2012 (*depositum fidei* jest jedynie wzmiankowane w kilku hasłach, por. s. 402, 406, 506, 648).

⁵ Zob. *Depositum fidei*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996, kol. 97n; W. Beinert, *Depositum fidei*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. W. Kasper, Bd. 3, Freiburg im Breisgau 1995, kol. 100–102.

wyodrębniła się w trakcie długiego procesu rozwoju teologii. W związku z tym trudno jest wskazać, kiedy dokładnie powstała, według jednych historyków teologii było to w XV wieku, według innych w XVI, a nawet w XVII wieku⁶. W drugiej połowie XX wieku doszło jednak do zamiany apologetyki na teologię fundamentalną. Jedną z przyczyn tego faktu było zapewne stanowisko teologów protestanckich Karla Bartha i Rudolfa Bultmanna, którzy podali w wątpliwość potrzebę apologetyki ze względu na przyjętą przez nich koncepcję wiary, dla której zbędne jest jakiegokolwiek racjonalne uzasadnienie⁷. Ireneusz S. Ledwoń OFM zauważył, że w teologii katolickiej „przetrwała tzw. apologetyka klasyczna w wersji intelektualistycznej (apologetyka obiektywna), która ostatecznie przekształciła się w teologię fundamentalną”⁸.

Pomimo tego pod koniec XX wieku zauważa się powrót do apologetyki nie tylko w formie praktycznej apologii nauczania, wiary i nadziei Kościoła⁹, ale także w formie odrębnej dyscypliny teologicznej. Jednym z przykładów jej renesansu jest działalność pastoralna i naukowa Gaetana Cortiego (1910–1989), duszpasterza i teologa włoskiego, przebadana i zaprezentowana przez Antonia De Paolis, który mówi o „odnowie katolickiej apologetyki”¹⁰. Zdaniem Cortiego, jak relacjonuje De Paolis, w obecnej sytuacji będącej wynikiem dziewiętnastowiecznej postawy antychrześcijańskiej, nie należy oskarżać Kościoła instytucjonalnego (hierarchii) o niewierność, ponieważ lud Boży ukonstytuowany jest z wielu różnych, często kruchych członków. Dlatego trzeba uznać, że cały lud Boży dopuścił się „zdrady” (*ha „tradito”*) swej tożsamości ontologicznej, czyli „zapomniał” (*ha dimenticato*) o boskiej części, która w nim jest, przez co zagubił drogę powołania do świętości, o której mówią autorzy natchnieni (por. Kpł 11, 44–45; 1 Tes 4, 3; 1 Pt 1, 15–16). Dlatego Corti odważnie podjął się odnowienia apologetyki, wykorzystując wcześniejszy dorobek filozofów chrześcijańskich¹¹. Celem tak zarysowanej apologetyki jest zatem obrona przed

⁶ I. S. Ledwoń, *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki i inni, Lublin–Kraków 2002, s. 78. Syntetyczne ujęcie przedmiotu i metody apologetyki na s. 83–85.

⁷ Por. I. S. Ledwoń, *Apologetyka*, s. 81.

⁸ I. S. Ledwoń, *Apologetyka*, s. 83.

⁹ Grecki termin ἀπολογία oznacza mowę obronną, albo obronę w sądzie, albo też obronę czegoś w różnych okolicznościach, jak na przykład uzasadnienia pokładanej w kimś nadziei: 1 P 3, 15. Zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, nr 621.

¹⁰ A. De Paolis, *Kerygma, fede e speranza. Il rinnovamento dell'apologetica cattolica nella riflessione di Gaetano Corti*, Romae 2017.

¹¹ „[Corti] con coraggio ha voluto intraprendere il rinnovamento dell'apologetica, accogliendo anche il contributo notevole di filosofi cristiani” (A. De Paolis, *Kerygma*, s. 307).

zagrożeniami wewnętrznymi: „zdradą” katolickiej tożsamości i zagubieniem dążenia do świętości. Obrona to odbudowa tożsamości i powrót na drogę świętości przez odnowienie kerygmatu, wiary i nadziei eschatologicznej.

Spośród polskich teologów do odnowienia apologetyki dąży Przemysław Artemiuk. Polega ono na poszerzeniu przedmiotu apologii w nowym ujęciu tak, aby obejmowała najpierw człowieka, a następnie chrześcijaństwo. Według Artemiuka „współczesna apologia staje się zatem obroną jego tożsamości, która wyraża się w pamięci historycznej, odpowiedzialności za swoje czyny, nienaruszalności życia oraz kulturze ukazującej drugą, duchową przestrzeń [...]. W końcu staje w obronie istotnych treści samej wiary i odpiera zarzuty uderzające w serce chrześcijaństwa”¹². W ten sposób autor wyodrębnił cztery obszary apologii tożsamości człowieka: pamięć historyczną, odpowiedzialność, cywilizację życia, kulturę; oraz trzy obszary apologii chrześcijaństwa: istnienie katolicyzmu, racjonalność chrześcijaństwa, zasadność preewangelizacji¹³.

Z punktu widzenia kerygmatu, wiary i nadziei, jako podstawy tożsamości wiernych Kościoła, pamięć historyczna i odpowiedzialność odgrywają szczególną rolę, ponieważ zabezpieczają fundament Kościoła, którym jest depozyt wiary. Pamięć historyczna zapewnia bowiem ciągłość przekazu, zaś odpowiedzialność – jego integralność. Oba te czynniki należą do pojęcia depozytu (o czym będzie mowa niżej) i stanowią jakby „opakowanie” zawartych w nim treści, będących przedmiotem wiary oraz uzasadnieniem płynącej z nich nadziei i przekazywanych jako kerygmat. Wydaje się więc bezwzględnie konieczne przypomnienie istoty i wartości tego pojęcia, zaniedbanego, jak się wydaje, przez teologię dogmatyczną i niedocenianego w żywym nauczaniu Kościoła...

Biblijne ujęcie depozytu wiary

Teologiczne pojęcie depozytu (wiary) jest pochodzenia biblijnego. Rzadko występuje zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Jest przedmiotem daleko idącej ewolucji, polegającej na zmianie znaczenia: od rzeczy materialnych w Starym Testamencie do rzeczywistości duchowej Nowym Testamencie.

W Starym Testamencie termin „depozyt” jest odniesiony do skarbu materialnego: „Kiedy [Heliodor] przybył do Jerozolimy i przyjaźnie został przyjęty przez arcykapłana i miasto, powiedział o doniesieniu, które zostało złożone,

¹² P. Artemiuk, *Renesans apologii*, Płock 2016, s. 6.

¹³ Ich rozwinięcie zawarte jest w rozdziale pierwszym części drugiej jego publikacji. Zob. P. Artemiuk, *Renesans apologii*, s. 219–320.

i wyjawiał powód, dla którego przybył. Dopytywał się przy tym, czy w rzeczywistości jest tak właśnie. Arcykapłan wyjaśnił mu wtedy, że są depozyty wdów i sierot (παρακαταθήκας χηρῶν καὶ ὀρφανῶν), część zaś jest własnością Hirkana, syna Tobiasza, męża zajmującego bardzo wysokie stanowisko. Sprawa zatem nie przedstawia się tak, jak to zmyślił bezbożny Szymon. Wszystkiego zaś jest w srebrze czterysta talentów, w złocie zaś dwieście” (2 Mch 3, 9–11).

Według autora Drugiej Księgi Machabejskiej prawo o depozycie jest boskiego pochodzenia: Kapłani „wołali do Nieba, do Tego, który ustanowił prawo o depozycie (παρακαταθήκης)¹⁴, aby te skarby nienaruszone zachował dla tych, którzy je złożyli w depozyt” (2 Mch 3, 15; por. 22). Prawo to jest zapisane w Księdze Wyjścia (Wj 22, 6–14; por. Mch 3, 15). Dlatego właśnie należało je bezwzględnie zachować, tym bardziej, że w tym konkretnym przypadku chodziło o najuboższą część społeczeństwa (wdowy i sieroty), a kapłani byli za to odpowiedzialni. W obliczu wielkiego zagrożenia cały lud pod przewodnictwem arcykapłana modlił się o oddalenie niebezpieczeństwa (2 Mch 3, 15–22) i został wysłuchany (por. 2 Mch 3, 29n). Ostatecznie Boża interwencja potwierdziła boskie pochodzenie wspomnianego prawa.

Fakt umieszczenia takiego depozytu w świątyni nadawał mu charakter sakralny, nie przez uświęcenie go w jakiś sposób, ale sensie jego nienaruszalności. Zwraca na to uwagę George T. Montague w swoim komentarzu do Pierwszego Listu do Tymoteusza 6, 20. Świątynia jerozolimska pełniła więc rolę swego banku¹⁵, który ze względu na swą nietykalność zapewniał bezpieczeństwo depozytowi. Skoro depozyt jest prawem Bożym to naturalne wydaje się to, że Bóg sam bierze go w obronę. A jeśli bierze w obronę depozyt materialny (służący wdowom i sierotom), to tym bardziej bierze w obronę duchowy depozyt (służący zbawieniu człowieka) Nowego Przymierza.

¹⁴ Termin παρακαταθήκη (para- i καταθήκη) nie występuje w Nowym Testamencie, w Septuagincie (LXX) pojawia się w Tb 10, 13, gdzie oznacza osobę powierzoną czyjejs pieczy (na wychowanie). Oprócz tego może oznaczać także powierzoną komuś sumę pieniędzy (depozyt), jak w przypadku cytowanego tekst z Drugiej Księgi Machabejskiej (por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1965, s. 402). Καταθήκη (κατα- [„o ruchu w dół”, „o celu”] i τίθημι) nie występuje w Nowym Testamencie. Według Abramowiczówny oznacza rzecz złożoną na przechowanie, depozyt (por. *Słownik grecko-polski*, t. 2, s. 578, por. s. 565n). Τίθημι, zob. niżej παραθήκη.

¹⁵ G. T. Montague, *First and Second Timothy. Titus*, Grand Rapids (Mi) 2008, s. 133 (Catholic Commentary on Sacred Scripture). Podobną funkcję pełniła świątynia Artemidy w Efezie, mieście Tymoteusza.

na mocy której osoba prywatna lub instytucja zarządzała zasobami pieniężnymi lub określonymi dobrami”²⁰. W konsekwencji oznacza to, że „depozyt kształtuje opartą na zaufaniu relację pomiędzy dwiema stronami: deponentem i depozytariuszem”²¹. W tak wstępnie zarysowanym pojęciu (*Vorbegriff*) depozytu należy podkreślić zaufanie, które nie zawsze jest doceniane, a bez którego niemożliwa jest taka relacja. Zaufanie wyraża jej aspekt osobowy i jest wezwaniem do odpowiedzialności. Ustanowienie jej między Bogiem i człowiekiem wskazuje na ryzyko ze strony Boga i równocześnie na wielką godność człowieka polegającą na uznaniu go przez Boga za wiarygodnego partnera umowy.

W swoim komentarzu do wspomnianych wyżej miejsc z obu listów do Tymoteusza Wilk akcentuje następujące elementy pojęcia depozytu. Najpierw w kwestii zawartości depozytu zauważa, że występuje ono zawsze z czasownikiem φυλάσσω, który oznacza: „strzec”, „zachować”, „czuwać nad czymś”²². Wynika z tego jego zdaniem, że chodzi tu nie tylko o ochronę depozytu przed błędami pokrętnych nauczycieli, lecz także o podkreślenie wartości samej Ewangelii. W związku z tym zastanawia się nad treścią depozytu w kontekście obu listów. Możliwe są bowiem dwie odpowiedzi: jedna akcentująca jej aspekt dynamiczny (np. udzielanie sakramentów świętych) i druga – podkreślająca jej aspekt statyczny (niezmienna nauka objawiona). Zdaniem Wilka druga odpowiedź jest bliższa autorowi listów, który troszczy się o przekaz „zdrowych zasad” (2 Tm 1, 13) odnoszących się do wiary i porządku w Kościele. Zauważa on także, że komentatorzy dwojako rozumieją całokształt niezmienną nauki objawionej, wyrażonej terminem παραθήκη: w sensie węższym rozumieją jako treść Ewangelii, a w znaczeniu szerszym jako tę treść ze wszystkim, czego dotyczą listy pasterskie. Podziela on pogląd, że παραθήκη zawiera także to, co wyrażone jest przy pomocy terminów διδασκαλία i διδαχή (nauczanie, nauka),

²⁰ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 282.

²¹ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 282. Podobnie S. Hareźga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2018, s. 356 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14).

²² Według Popowskiego φυλάσσω oznacza: strzec, pilnować, bronić, czuwać (nad czymś), zachowywać (coś), przestrzegać (czegoś), wystrzegać się, strzec się, unikać (czegoś). W omawianym kontekście użyte z biernikiem oznacza czynność ludzką: czuwać (nad czymś), strzec, pilnować (czegoś). Zob. R. Popowski, *Wielki słownik*, nr 5291 [1.c.γ.]. Zdaniem Beniamina Fiore ten czasownik jest używany „niemal jak termin techniczny” (*almost as a technical term*). Zob. B. Fiore, *The Pastoral Epistles. First Timothy. Second Timothy. Titus*, Colledgeville (Mi) 2007, s. 143 (Sacra Pagina Series, 12).

występujących na przykład w Pawłowych listach do Tymoteusza (1 Tm 4, 13 czy 2 Tm 4, 2)²³.

Bardziej zdecydowanie na temat imperatywu wyrażonego w omawianym czasowniku wypowiada się Gordon D. Fee, który uważa, że przy użyciu metafory depozytu wyrażony został najwyższy rodzaj „świętej powinności” (*sacred obligation*) wynikającej z powierzenia komuś jakiejś cennej własności na przechowanie przez kogoś na czas swej nieobecności. Na zaufanej osobie spoczywał najświętszy obowiązek (*the most binding sacred duty*) dbania o bezpieczeństwo depozytu²⁴. Biblijnymi przykładami takiego podejścia do podjętego obowiązku są wspomniane już dwa starotestamentowe teksty (Pwt 6, 2. 4 i 2 Mch 3, 15). Podobnie sądzi Montague, który w komentarzu do listów do Tymoteusza zdecydowanie podkreśla, że depozyt otrzymany przez niego (1 Tm 6, 20) ma właśnie charakter sakralny i obejmuje całość ewangelicznego przekazu, o którym mowa w różnych miejscach komentowanego listu. Autor ten zauważa także, co jest godne szczególnego podkreślenia, że Tymoteusz jako delegat Pawła nie może niczego dodawać do depozytu ani z niego ujmować, ale zachować w czystości przed „częstą gadaniną” (1 Tm 6, 20)²⁵.

Sakralny charakter depozytu przechowywanego przez Tymoteusza wynika nie tylko z jego boskiego pochodzenia i związanej z nim nienaruszalności, lecz także z tego, że został on zdeponowany w świątyni, którą jest sam Tymoteusz. W wezwaniu skierowanym do niego w drugim liście Pawła jest odwołanie się do pomocy „Ducha Świętego, który w [nich] mieszka (ἐνοικοῦντος)” (2 Tm 1, 14). Z innego listu Pawłowego wiadomo bowiem, że ochrzczeni są „świątynią Boga i że Duch Boży mieszka (οἰκεῖ) w [nich]” (1 Kor 3, 16; por. 6, 19). Taka świątynia jest więc najbezpieczniejszym „miejscem” na przechowywanie najcenniejszego ze wszystkich skarbów na ziemi, „dobrego depozytu” (2 Tm 1, 14).

²³ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 283n.

²⁴ „The imperative [...] is a metaphor, drawn from common life, reflecting the highest kind of sacred obligation in ancient society, namely, being entrusted with some treasured possession for safe-keeping while another is away. A person so entrusted was under the most binding sacred duty to keep «the deposit» safe” (G. D. Fee, *1 and 2 Timothy. Titus*, Peabody Carlisle 2004 [New International Biblical Commentary. New Testament Series, 13]).

²⁵ „[A] deposit, what Timothy has received is a sacred trust” (G. T. Montague, *First and Second Timothy*, s. 133).

W tym kontekście pojawia się pytanie o relację między depozytem (παραθήκη) i tradycją (παράδοσις)²⁶, o której mówi Paweł w innych listach (np. 1 Kor 11, 2. 23; 2 Tes 2, 15). Podejmuje ten temat Benjamin Fiore w swoim komentarzu do słów „mocen jest ustrzec mój depozyt” (2 Tm 1, 12). Zauważa on, że we wcześniejszych swoich listach Paweł wykazywał troskę o przyjęcie i przekazanie tradycji chrześcijańskiej, używając terminu παράδοσις i jemu pokrewnych (1 Kor 11, 2. 23; 15, 3; 2 Tes 2, 15; 3, 6). Jego zdaniem kontekst historyczny omawianego listu do Tymoteusza jest inny, a mianowicie konflikty (wynikające z „czczej gadaniny”, 1 Tm 6, 12) i apostazja²⁷. Dlatego należy przyjąć tradycję zachować nietkniętą, na co Paweł zwraca uwagę w obu listach do Tymoteusza (1 Tm 1, 18; 6, 20; 2 Tm 1, 12. 14; 2, 2). Tradycją jest Ewangelia powierzona Pawłowi (1 Tm 1, 11; 2, 7; 2 Tm 1, 10), zarysowana w przeciwstawnych zwrotach (w. 9–10), w wyznaniach wiary oraz formułach liturgicznych, którymi usiane są jego listy. To wszystko, jak zauważa Fiore, nie pochodzi od Pawła, ale jest przez niego przekazywane (2 Tm 1, 13; 2, 2)²⁸.

Powyższe spostrzeżenia ukazują pewne podobieństwo do rozróżnienia na słowo Boże i (ludzką) tradycję, pojawiającego się w sporze o tradycję między Jezusem a faryzeuszami wraz z uczonymi w Piśmie (Mt 1, 1–9; Mk 7, 1–13). Spór kończy się Jego konkluzją: „znosicie słowo Boże (λόγον του θεοῦ) przez waszą tradycję (παραδόσει), którąście sobie przekazali” (Mk 7, 13; Mt 15, 6)²⁹. Zatem strzeżony przez Tymoteusza depozyt jest tym „słowem Bożym”, którego nie można zastąpić żadną ludzką tradycją. Jest on bowiem Ewangelią przekazaną mu przez Pawła (2 Tm 1, 10n), którą przecież głosił sam Jezus (Mk 1, 14; por. Łk 5, 1). W ten sposób termin „depozyt” (παραθήκη) dzięki swym naturalnym konotacjom nabiera szczególnego znaczenia dla wiernego przekazu słowa Bożego.

²⁶ Παράδοσις (παρά – „o wymianie, przekazaniu”, δίδωμι – „dawać coś komuś”) w Nowym Testamencie oznacza przekazanie, tradycję (religijną), naukę (np. Mk 7, 13; 1 Kor 11, 2). Zob. R. Popowski, *Wielki słownik*, nr 3737.

²⁷ Podobnie sądzi Fee. Na pytanie, co jest depozytem powierzonym opiece Tymoteusza, odpowiada, że jest nim opór wobec fałszywych nauczycieli, co wiąże się z zachowaniem czystości życia (1 Tm 4, 11–13; 5, 22n; 6, 11n) i z wiernym nauczaniem prawdy (1 Tm 4, 12–14; 6, 2b). Taka interpretacja wynika z ostatniego zdania, w którym jest wzmianka o tych, co „odpadli od wiary” (1 Tm 6, 21). Zob. G. D. Fee, *1 and 2 Timothy*, s. 161.

²⁸ B. Fiore, *The Pastoral Epistles*, s. 143.

²⁹ Na temat znaczenia tego rozróżnienia dla rozwoju rozumienia tradycji w Kościele zob. J. D. Szczurek, *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003, s. 56n.

Zdaniem Stanisława Hareźgi termin παραθήκη należy „traktować jako korelat παράδοσις (tradycja) w sensie apostołskiego przekazu wiary (por. 1 Kor 11, 2; 2 Tes 2, 15; 3, 6), o którym mówi się w połączeniu z czasownikiem παραδιδόναι (przekazywać) i παραλαμβάνειν (przyjmować). W tak opisanym schemacie przekazywania i przyjmowania nauki ujawnia się ciągłość jej wiarygodnych świadków i głosicieli”³⁰. Łatwo zauważyć, że w takim procesie fundamentalne znaczenie ma otwartość na przekaz i wierność przekazu. Otwartość pozwala przyjąć wszystko, co jest przekazywane, bez żadnych uprzedzeń czy „filtrów”, wierność zaś pozwala przekazać bez uszczerbku wszystko, co zostało przyjęte, bez modyfikacji wynikających z osobistych upodobań. Właśnie otwartość i wierność są w stanie zapewnić ciągłość przekazu, czyli jego integralność.

Do tak zarysowanego pojęcia depozytu należy także jego piękno i dobro, które wyrażone są przez przymiotnik καλή³¹. W polskiej wersji tego wyrażenia mamy „dobry depozyt” (2 Tm 1, 14). Wilk zwraca uwagę, że w tym kontekście przymiotnik ma inne znaczenie niż w ewangeljach (np. Mt 3, 10; Mk 9, 50; Łk 21, 15, gdzie jest mowa o rzeczach materialnych), ponieważ określa rzeczywistość odnoszącą się do Boga, przekazaną w Objawieniu, która to rzeczywistość odznacza się wiarygodnością. Brak tego określenia w dwu innych miejscach (1 Tm 6, 20 i 2 Tm 1, 12) wskazuje, że „dobry depozyt” to ten, który Tymoteusz otrzymał od Pawła, i jest on zgodny z autentycznym orędziem ewangelicznym³². Podobnie sądzi Hareźga, według którego omawiany przymiotnik został użyty na „oznaczenie waloru i autentyczności depozytu”; całe wyrażenie traktuje zaś jako paralelne do użytego wcześniej – „zdrowe słowa [zasady]” (ὑγιαίνόντων λόγων, 2 Tm 1, 13a)³³. Montague natomiast preferuje tłumaczenie „bogaty” (*rich*) zamiast „piękny” (*beautiful*), ponieważ jego zdaniem „bogaty” akcentuje nieskończone bogactwo (*endless wealth*) obecne w tradycji, podczas gdy „piękny” wskazuje na to, co inspiruje do nieskończonej kontemplacji³⁴.

Wspomniany wyżej czasownik φυλάσσω wskazuje na jeszcze jeden element pojęcia depozytu, mianowicie na konieczność zabezpieczania jego integralności. Jest to obowiązek spoczywający na Tymoteuszu jako depozytariuszu,

³⁰ S. Hareźga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza*, s. 356.

³¹ Jest to forma żeńska przymiotnika καλός (-ή, -όν). Według Popowskiego oznacza: piękny, dobry. W omawianym kontekście odnosi się do rzeczy, czyli do depozytu wiary i wskazuje na jego jakość, zgodność z celem, dla którego istnieje, czyli jest dobry, użyteczny, szlachetny, nienaganny, bez zarzutu, pełny. Zob. R. Popowski, *Wielki słownik*, nr 2557 [2.c.y.].

³² J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 284.

³³ S. Hareźga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza*, s. 394.

³⁴ G. T. Montague, *First and Second Timothy*, s. 152.

który za przykładem Pawła jako deponenta ma go chronić do końca swoich dni, nawet za cenę cierpienia (por. 2 Tm 1, 12). Ze względu na boskie pochodzenie depozytu jego strzeżenie (παραθήκην φύλαξον) jest trwałym obowiązkiem wszystkich takich depozytariuszy³⁵.

Skuteczne i wierne przekazywanie tak wyjątkowego skarbu nie byłoby jednak możliwe bez wsparcia ze strony Boga. Ostatecznie to On sam, a konkretniej Duch Święty, jak podkreśla Wilk, „czuwa nad depozytem i poprawnością jego przekazu”³⁶. Świadczy o tym wyrażenie „z pomocą Ducha Świętego, który w nas mieszka” (2 Tm 1, 14). Nawiązuje ono do wielu miejsc w listach Pawłowych, mówiących o współdziałaniu Ducha Świętego z chrześcijanami (por. np. Rz 8, 15; 1 Kor 12, 13; 2 Kor 13, 13; Ga 4, 6). Zdaniem Wilka wyrażenie „w nas” podkreśla więź Pawła z Tymoteuszem i równocześnie „akcentuje szczególną asystencję Ducha Świętego w pełnionych przez nich urządach przełożonych poszczególnych wspólnot chrześcijańskich”³⁷. Wilk zauważa także, że warunkiem tej asystencji jest legalność wyboru do pełnienia takiej funkcji. Równocześnie jednak podkreśla, że u podstaw zaangażowania Ducha Świętego w posługę Tymoteusza nie leży jego funkcja apostołska, ale jego bycie chrześcijaninem, i konkluduje, że „każdy chrześcijanin wezwany do realizacji zadań apostołskich związanych z przewodnictwem wspólnocie chrześcijan” może liczyć na pomoc Ducha Świętego³⁸. Również Haręzga mocno akcentuje rolę Ducha Świętego w życiu Tymoteusza i tych, którzy pełnią urzędową posługę głoszenia Ewangelii. Swój komentarz na ten temat podsumowuje słowami: „Dzięki Duchowi Świętemu prawda Ewangelii ma w ich życiu wartość najwyższą, a Jego mocą zdolni są wiernie i wytrwale przekazywać ją innym”³⁹.

O obowiązku zachowania integralności depozytu Paweł przypomina również w swoim Pierwszym Liście do Tymoteusza: „O, Tymoteuszu, strzeż depozytu wiary, unikając światowej czczej gadaniny...” (1 Tm 6, 20). W swoim komentarzu do tego miejsca Fiore zauważa, że w zakończeniu listu Paweł nawiązuje do jego początku, gdzie wzywa Tymoteusza do ochrony tradycji poprzez zablokowanie „głoszenia niewłaściwej nauki” (1 Tm 1, 3) przez niektórych ludzi z jego wspólnoty. Wezwanie dotyczy zatem dwóch kwestii: ochrony tradycji i ostrzeżenia przed fałszywą nauką. Autor listu czyni

³⁵ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 284.

³⁶ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 284.

³⁷ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 284.

³⁸ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 285.

³⁹ S. Haręzga, *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza*, s. 395.

to, posługując się handlowym obrazem pieniędzy przekazanych w zaufaniu (*in trust* [do depozytu]), które muszą być zwrócone deponentowi w nienaruszonym stanie i niezwłocznie, gdy tego zażąda. Paweł przekazał w zaufaniu (*entrusted*, παρατίθειμαι) Tymoteuszowi apostołskie polecenia (1 Tm 1, 18), aby ten przekazywał je dalej osobom godnym zaufania (2 Tm 2, 2)⁴⁰. Łatwo zauważyć, że również zdaniem Fiorego, podobnie jak Wilka⁴¹, zaufanie deponenta i integralność depozytu są ściśle ze sobą powiązane i stanowią istotne wartości dla takiej instytucji, jaką jest depozyt.

Dalej Fiore stwierdza, że ochrona depozytu przez unikanie „światowej czczej gadaniny i przeciwstawnych twierdzeń (ἀντιθέσεις) rzekomej wiedzy (γνώσεως)” (1 Tm 6, 20) zabezpiecza wiernych przed apostazją. Jego zdaniem grecki termin ἀντίθεσις wprawdzie nawiązuje do nauki Marcjona, ale trudno to zdanie uznać za polemikę z nią na podstawie jednego tylko słowa. Gdyby przyjąć taką hipotezę, trzeba by przesunąć na później datę napisania listów pasterskich. Niewątpliwie są one jednak wyrazem konfrontacji z tendencjami gnostycznymi, a nie z rozwiniętym systemem gnostycznym z II i III wieku. Wyrażenie „przeciwstawne twierdzenia” nawiązuje do sporów teologicznych, wspomnianych na początku i na końcu omawianego listu (1 Tm 1, 4; 6, 4; por. 2 Tm 2, 14. 23. 25; Tt 3, 9), a także do rabinistycznej argumentacji teologicznej, znanej z ewangelii (np. Mt 5, 21–48; Mk 11, 27, 33). Podobnie określenie „rzekoma wiedza” wyraża troskę o wiarę jako prawdę w przeciwieństwie do zwodniczych spekulacji⁴².

Omawiany nakaz strzeżenia depozytu, zdaniem Wilka, powinien być realizowany w pięciu wzajemnie dopełniających się wymiarach: antropologicznym, kerygmatycznym, pneumatologicznym, eklezjologicznym i liturgiczno-kulturowym. W wymiarze antropologicznym przejawia się to w tym, że z jednej strony Tymoteusz powinien mieć „świadomość własnej roli w dziele ochrony depozytu wiary, a z drugiej odpowiedzialności w doborze właściwych osób zdolnych do dalszego jego przekazywania”⁴³, których św. Paweł nazywa „ludźmi zasługującymi na wiarę” (2 Tm 2, 2). Wymiar kerygmatyczny odnosi się do troski o sumienne przekazywanie depozytu, czyli Ewangelii, za przykładem samego Pawła (2 Tm 1, 13). Z kolei strzeżenie depozytu w wymiarze pneumatologicznym uwzględnia wykorzystanie darów Ducha Świętego, który to dzieło

⁴⁰ B. Fiore, *The Pastoral Epistles*, s. 125.

⁴¹ Zob. J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 7.

⁴² B. Fiore, *The Pastoral Epistles*, s. 125.

⁴³ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 285.

przekazywania nieustannie wspiera (2 Tm 1, 14; por. J 14, 26). Dalej, wymiar eklezjologiczny, ściśle związany z pnematologicznym, wskazuje na wspólnototwórczy charakter depozytu zawdzięczany zamieszkaniu Ducha Świętego w przyjmujących go (2 Tm 1, 14). Natomiast troska o depozyt w wymiarze liturgiczno-kulturowym zasadza się na świadomości, że każdy chrześcijanin jest świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 3, 16), co dodatkowo zobowiązuje do wierności Bogu⁴⁴. To wszystko oznacza, że precyzyjny przekaz depozytu jest związany z ludzkim wysiłkiem i równocześnie z uległością wobec Ducha Świętego, który zapewnia mu autentyczność i integralność.

Depozyt wiary w dociekaniach teologów

Troska o wierność przekazu depozytu wiary towarzyszyła Kościołowi od początku, od kiedy „wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże” (Dz 4, 31), ucząc „zachowywać wszystko, co [nam]” Chrystus przykazał (Mt 28, 19). Jest ona widoczna u pisarzy starożytnych i u ojców Kościoła.

Początkowo, jak zauważa Dublanchy, nawiązują oni to tego pojęcia w sposób niewyraźny. Na przykład *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)* i *List Barnaby* odwołują się do reguły zapisanej w *Deuteronomium*: „Tych wszystkich rzeczy [...], pilnie będziesz przestrzegał, by je wykonać: niczego nie dodasz i niczego nie ujmiesz” (Pwt 13, 1)⁴⁵. Ireneusz stwierdza wprost, że Kościół, który otrzymał od apostołów nauczanie Jezusa Chrystusa, strzeże (φυλάσσει) go z troską, głosi i przekazuje (παραδίδωσιν) je jednomyślnie⁴⁶. Orygenes w przedmowie do pierwszej księgi swego dzieła *O zasadach* sformułował zasadę dotyczącą depozytu w następujący sposób: „nauka kościelna ma być zachowana w tej postaci, w jakiej została przekazana przez apostołów kolejnym pokoleniom i trwa do chwili obecnej w Kościołach, powinniśmy przecież

⁴⁴ J. Wilk, *Charakterystyka i zadania*, s. 285.

⁴⁵ *Nauka Dwunastu Apostołów (Didache)*, w: *Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, Poznań 2017, IV 13, s. 28 (Pisma Ojców Kościoła, 1); *List Barnaby*, w: *Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, Poznań 2017, XIX 11, s. 91 (Pisma Ojców Kościoła, 1).

⁴⁶ Sanctus Irenaeus, *Adversus haereses libri quingue*, I 10, 2, w: *Sancti Irenaei [...] contra haereses*, Parisiis 1857, kol. 552 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 7). Tekst polski: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Bryłowski, Pelplin 2018, s. 40; A. Bober, *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965, s. 31.

wierzyć tylko w tę prawdę, która pod żadnym względem nie różni się od tradycji kościelnej i apostołskiej”⁴⁷. Choć on jeszcze nie używa terminu „depozyt wiary”, to jednak wyraża jego istotę rozumianą jako nauka kościelna pochodząca od apostołów i wiernie przekazywana w Kościele przez pokolenia.

Właściwy termin „depozyt (wiary)” pojawia się już u Tertuliana w jego *Preskrypcji przeciw heretykom*, gdzie komentuje zaprezentowane wyżej teksty Pawłowe (1 Tm 6, 20 i 2 Tm 1, 14). Choć w czterech miejscach *Preskrypcji* (rozdziały 21, 25, 31 i 44) odnosi się do tych tekstów, to tylko w jednym (rozdział 25) używa łacińskiego terminu *depositum*⁴⁸, tak jak jest on użyty we Wulgacie⁴⁹. Wyjaśnia tam, że każda nauka zbieżna z nauką apostołów musi być uznana za prawdziwą, a jej zaprzeczenie za kłamstwo, zaś owym Bożym depozytem jest nauka publicznie głoszona przez Jezusa Chrystusa, i jako taka jest bezwzględnie obowiązująca i wykluczająca jakąkolwiek inną⁵⁰. W *Preskrypcji* Tertulian stosuje charakterystyczny sposób prowadzenia polemiki w obronie depozytu wiary. Odwołuje się praktyki procesowej wykorzystującej prawo preskrypcji⁵¹, stosowane w cesarstwie rzymskim w jego czasach, a polegające na wykluczeniu oskarżyciela z procesu na przykład przez stwierdzenie przedawnienia wnoszonego oskarżenia. We wspomnianym dziele Tertulian skonstruował więc swego rodzaju „teologiczną preskrypcję”, dzięki której do odrzucenia błędnych i kłamliwych nauk nie potrzebował analizować ich treści, ale wystarczyło, że wykazał brak ich związku z nauczaniem apostołskim i ich późniejsze pochodzenie w stosunku do niego⁵². Zatem w rozumieniu

⁴⁷ Origenes, *Peri archon*, w: *Origenis opera omnia*, tomus primus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1857, kol. 116 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 11). Tekst polski: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 52 (Źródła Myśli Teologicznej, 1). Por. E. Dublanchy, *Dépôt de la foi*, kol. 529.

⁴⁸ *Depositum* – imiesłów czasu przeszłego (*perfectum*) strony biernej od *depono* oznaczającego m.in. „dać na przechowanie”, „umieścić w bezpiecznym miejscu” (coś u kogoś), „zawierzyć, powierzyć” (coś komuś). Jako rzeczownik oznacza „powierzone dobro”. Zob. *Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1976, s. 152.

⁴⁹ Zob. *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio typica altera*, [Vaticanus] 1986, *ad locum*.

⁵⁰ Tertullianus, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, nr 21, 25, 31, 44, w: *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri carthaginensis opera omnia*, pars secunda, tomus secundus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844, kol. 33, 37, 44, 59 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 2). Por. E. Dublanchy, *Dépôt de la foi*, kol. 529n.

⁵¹ Według Mariana Plezi *praescriptio* w terminologii prawniczej oznacza „sprzeciw, zastrzeżenie, zarzut w procesie”. Zob. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 1974, s. 263.

⁵² Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 234n.

Tertuliana depozyt wiary jest to nauka Chrystusa przekazana apostołom w celu dalszego jej przekazywania. Równocześnie wykazał, że istnieje ścisły związek nauki przekazywanej w Kościołach apostołskich z nauką Chrystusa. Jego zdaniem „wiadomo, że wszelką naukę, która zgadza się z owymi Kościołami apostołskimi macierzystymi i źródłami wiary, należy uważać za prawdziwą; bez wątpienia utrzymującą to, co kościoły od apostołów, apostołowie od Chrystusa, Chrystus od Boga otrzymał”⁵³. W ten sposób sformułował dwie ważne zasady dotyczące przekazu depozytu wiary: jedność Kościołów apostołskich w wierze i sukcesję apostołską jako fundament tej jedności. Wszystko to, co pojawia się później i nie ma potwierdzenia w sukcesji, jest kłamstwem.

Dla teologicznego rozwoju rozumienia depozytu wiary duże znaczenie miały poglądy Wincentego z Lerynu, które wyraził w swoim *Commonitorium primum* (Pamiętnik), zawierającym komentarz do Pierwszego Listu do Tymoteusza 6, 20. W jego 22. rozdziale jakby od siebie kieruje wezwanie do Tymoteusza: „Talent wiary katolickiej zachowaj w nieskażonym i nienaruszonym stanie. Co ci powierzono, to i zachowaj u siebie, i dalej podawaj. Złoto otrzymałeś, złoto oddaj. Nie chcę, byś mi coś innego podrzucił [...]; Nie połysku, lecz istoty złota żądam”⁵⁴. Depozyt jest więc jakby ewangelicznym talentem (por. Mt 25, 14–30), który ma być nieustannie pomnażany („dalej podawany”) poprzez liczbę osób przyjmujących go w całości aktem wiary. Natomiast ukrycie go w ziemi uniemożliwia jego oddziaływanie na kogokolwiek i pomnażanie liczby wierzących. Dublanchy zwraca uwagę, że strzeżenie depozytu nie jest osobistym dziełem Tymoteusza, lecz że zaangażowany jest weń cały Kościół,

⁵³ Tekst polski: *Kwintusa Septymijusza Florencjusza Tertuliana – Księga o przedawnieniu przeciw heretykom*, nr 21, tłum. J. Czuj, „Collectanea Theologica. Societatis Theologorum Polonae cura edita” 25 (1954), s. 216, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2-s194-247/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2-s194-247.pdf (09.02.2022). „Si hæc ita sunt, constat proinde doctrinam quæ cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei, conspiret veritati deputandam, sine dubio tenentem quod Ecclesiæ ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit; reliquam vero omnem doctrinam de mendacio præjudicandam quæ sapiat contra veritatem Ecclesiarum, et Apostolorum, et Christi, et Dei” (Tertullianus, *Liber de præscriptionibus adversus hæreticos*, nr 21, kol. 33).

⁵⁴ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, tłum. J. Stahr, Poznań 2002, s. 42 (Pisma Ojców Kościoła, 8 [reprint]). Por. „Depositum, inquit, custodi; catholicae fidei talentum inviolatum illibatamque conserva. Quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde; nolo mihi pro aliis alia subjicias [...]; nolo auri speciem sed naturam plane” (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, nr 22, w: *Joannis Casiani opera omnia* [...] *accedunt* [...] S. *Vincentii Lirinensis* [...], ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, kol. 667 [Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina, 50]).

który jako „sumienny i przezorny stróż powierzonych mu dogmatów, niczego w nich nigdy nie zmienia, niczego nie uszczupla, niczego nie dodaje...”⁵⁵. W ten sposób Wincenty wiąże pojęcie depozytu z pojęciem dogmatu. Dogmaty, czyli nauczanie soborów zwalczające heretyków, należą do depozytu, z tym jednak, że depozyt jest czymś więcej niż suma dogmatów na danym etapie rozwoju nauczania soborowego. Wynika to z innego jego stwierdzenia: przez orzeczenia soborów Kościół zmierzał „do tego, by wierni odtąd gorliwiej (*diligentius*) wierzyli w to, co przedtem prostodusznie (*simpliciter*) tylko przyjmowali”⁵⁶. W ten sposób Wincenty wyjaśnia, że oprócz dogmatów, czyli prawd „gorliwiej” wyznawanych, do depozytu wiary należą także prawdy „prostodusznie” przyjmowane. Owe prawdy „prostodusznie” przyjmowane mogą w przyszłości stać prawdami „gorliwiej” wyznawanymi, jeśli Kościół w nauczaniu soborowym wyraźnie do tego zobowiąże. To przejście od „prostodusznego” do „gorliwszego” wyznawania jest obrazowym wyrażeniem rozwoju dogmatu. Dublanchy słusznie więc konstatuje, że niezmiennie przekazywanie dogmatów w Kościele, tak jak je rozumie Wincenty z Lerynu, nie wyklucza rzeczywistego postępu w poznawaniu treści dogmatów⁵⁷, jak i wyjaśnień w sprawach wiary dokonywanych przez sobory⁵⁸.

W pismach teologów średniowiecznych, jak zauważa dalej Dublanchy, nie pojawia się termin *depositum fidei*, mimo tego jednak sama idea jest już zdecydowanie obecna. Przykładem jest Tomasz z Akwinu, który wielokrotnie nawiązuje do niej, stwierdzając, że późniejsze definicje soborowe i dodatki do wyznań wiary są zwyczajnie wyraźniejsze od sformułowań wcześniejszych dotyczących danej prawdy wiary. Nawiązując do słów z Listu do Efezjan: „Jeden jest Pan, jedna wiara...” (Ef 4, 5), wyjaśnia, że we wszystkich symbolach wiary nauczana jest ta sama prawda wiary (*eadem fidei veritas*). Jeśli jednak pojawiają się błędy w wierze, konieczne jest dokładniejsze (*diligentius*) pouczenie

⁵⁵ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, nr 23, s. 45. Por. „Christi vero Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit [...]” (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, nr 23, kol. 669).

⁵⁶ Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, nr 23, s. 45. Por. „[D]enique quid unquam aliud Conciliorum decretis enisa est nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur [...]?” (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, nr 23, kol. 669).

⁵⁷ Warunkiem takiego postępu jest to, aby on dokonywał się „w obrębie tego samego dogmatu, w tym samym duchu, w tym samym znaczeniu” (Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, nr 23, s. 43). „Crescat igitur oportet [...], sed in suo duntaxa genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia” (Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, 23, kol. 668).

⁵⁸ Por. E. Dublanchy, *Dépôt de la foi*, kol. 530.

wierzących, aby ich prosta wiara nie została zafałszowana (*corrupta*)⁵⁹. Zatem dokładniejsze pouczenia nie naruszają jedyności wiary, o której mówi wspomniany list.

W kwestii rozwoju symboli (wyznań) wiary Tomasz wyjaśnia, że formułowanie nowych wyznań wiary, dokonywane przez papieży, jest uzasadnione koniecznością przeciwdziałania nowym błędom. W zakres władzy papieża zatem, jako stojącego na czele całego Kościoła (*toti Ecclesiae*), wchodzi określanie poprzez orzeczenie (*sententialiter*) tego, co należy do wiary (*ea quae sunt fidei*), której wszyscy niewzruszenie winni się trzymać (*teneantur*)⁶⁰. Na podstawie przytoczonych wypowiedzi Akwinaty łatwo zauważyć, że jego idea depozytu wiary wyraża się w określeniu *fidei veritas* albo po prostu *fides (totae Ecclesiae)*.

Wspomniane niebezpieczeństwo błędów w sposób szczególny dało się odczuć w XVI wieku. Nowa sytuacja skłoniła teologów, jak zauważa Dublanchy, do zainteresowania się depozytem wiary jako pojęciem eksponującym substancjalną niezmienność dogmatów wiary i jako rzeczywistością powierzoną władzy Kościoła powszechnego. Równocześnie podjęto wysiłek dokładniejszego określenia przedmiotu właściwego i niewłaściwego depozytu wiary. Odtąd ten termin wszedł na stałe do języka teologicznego (o czym była już wzmianka we wstępie)⁶¹.

Skromny charakter tego studium nie pozwala jednak na dalsze śledzenie teologicznego rozwoju tego pojęcia. Jego współczesne rozumienie, będące rezultatem tego rozwoju, możemy znaleźć w nielicznych hasłach słownikowych i opracowaniach encyklopedycznych.

Jednym z przykładów jest ujęcie zaproponowane przez Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera w ich *Małym słowniku teologicznym*. Według nich depozyt wiary jest to „powierzone Kościołowi dziedzictwo wiary, którego ma on wiernie strzec i nieomylnie nauczać”⁶². W tej krótkiej definicji brak jeszcze określenia tego, jakie dobra to dziedzictwo tworzą, ale zawarte jest w niej wezwanie do zachowania wierności temu dziedzictwu. W dalszej części hasła autorzy wyjaśniają zakres dziedzictwa otrzymanego od Chrystusa, wskazując

⁵⁹ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 9, ad 2, <https://www.corpusthomicum.org/sth3001.html> (09.02.2022).

⁶⁰ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 10, ad 1, <https://www.corpusthomicum.org/sth3001.html> (09.02.2022).

⁶¹ E. Dublanchy, *Dépôt de la foi*, kol. 530; por. E. Ozorowski, *Depozyt wiary*, kol. 1182.

⁶² Por. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, red. H. Denzinger, A. Schonmetzer, Herder, Barcinone–Friburgi Brigoviae–Romae 1976, nr 3020; Konstytucję dogmatyczną *Dei Verbum*, nr 10.

najpierw, jak nie należy go rozumieć: „Zgodnie z istotą udzielonego przez Chrystusa orędzia zbawczego i dokonanego przez Niego dzieła zbawczego nie można przez *depositum fidei* rozumieć «związanego pakietu zdań», lecz sumę dóbr zbawczych (w słowie i darze), które zostały powierzone Kościołowi, by je nieustannie ponawiał tak, żeby owo dziedzictwo wiary staowało się w nim zrozumiałe, wiarygodne i owocne w każdej historycznej sytuacji. To zadanie jest sprawą wszystkich członków Kościoła [...] i realizuje się w nauczaniu, kulcie i życiu”⁶³.

Łatwo zauważyć, że autorzy podkreślają „sumę dóbr zbawczych” (w ujęciu Ozorowskiego suma treści noetycznych i ontycznych⁶⁴) jako istotę depozytu wynikającą z „istoty udzielonego [...] orędzia zbawczego i [...] dzieła zbawczego”. W tak opisanym depozycie wiary możemy wyróżnić aspekt historyczny i dynamiczny. Historyczny polega na tym, że niezmienny depozyt jest zawsze zrozumiały, wiarygodny i owocny w zmieniających się uwarunkowaniach historycznych. Aspekt dynamiczny zaś polega na tym, że jego treść „realizuje się w nauczaniu, kulcie i życiu”, przy czym w przypadku nauczania chodzi o nauczanie nieomyślne, czyli o to, którego podmiotem jest Urząd Nauczycielski Kościoła.

Przedstawiona definicja depozytu wiary nie nawiązuje wprost do objawienia Bożego, lecz jedynie pośrednio poprzez „dziedzictwo wiary” i poprzez „nieomyślne nauczanie”, które występują też w kontekście Objawienia⁶⁵. W przypadku „dziedzictwa wiary” z punktu widzenia Objawienia jawi się ono jako „wyznanie, w którym zawarta jest obiektywna i realna prawda samoudzielania się Boga w Jezusie Chrystusie”⁶⁶. Z kolei w kwestii „nieomyślnego nauczania” nawiązanie polega na tym, że – podobnie jak w przypadku depozytu wiary, tak również w przypadku „zobiektywizowanego objawienia” – Urząd Nauczycielski Kościoła „musi chronić trwałą obecność prawdy Chrystusa, musi umieć ją aktualizować i rozwijać w każdej sytuacji historycznej”⁶⁷.

⁶³ R. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 97–98.

⁶⁴ E. Ozorowski, *Depozyt wiary*, kol. 1182. Zob. niżej s. 76 (komentarz do konstytucji *Dei verbum*, nr 8).

⁶⁵ Por. *Objawienie*, w: R. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 340. W hasło „objawienie” nie występuje wyrażenie „dziedzictwo wiary”, ale „zobiektywizowane objawienie” związane z Kościołem (zob. kol. 338).

⁶⁶ R. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 340.

⁶⁷ R. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 340 (por. kol. 338).

Depozyt wiary w nauczaniu Kościoła

Urząd Nauczycielski Kościoła usankcjonował użycie tego pojęcia przez wykorzystanie go dwukrotnie w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* w rozdziale IV poświęconym nauce *O wierze i rozumie* oraz w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus*⁶⁸ w rozdziale IV zawierającym naukę *O nieomylnym nauczaniu biskupa Rzymu*.

W nauce o wierze i rozumie Sobór Watykański I stwierdza: „Kościół zaś, który razem z apostołskim urzędem nauczania otrzymał nakaz strzeżenia depozytu wiary, posiada również od Boga prawo i obowiązek piętnowania błędów fałszywej nauki, aby nikt nie został oszukany przez filozofię i próżne oszustwo (por. Kol. 2, 8)”⁶⁹. W tym tekście sobór stwierdza jedynie, że nakaz strzeżenia depozytu wiary Kościół otrzymał wraz z urzędem nauczania oraz związanym z nim prawem i obowiązkiem rozpoznawania błędnych opinii w sprawach wiary i moralności. Odwołanie się do depozytu wiary w kontekście „błędów fałszywej nauki” pozwala rozumieć go jako kryterium prawdziwości nauki głoszonej przez Kościół. Wyjaśnienie zaś, czym jest depozyt wiary, pojawia się pod koniec tego rozdziału, gdzie sobór stwierdza: „Nauka wiary, którą Bóg objawił, nie została bowiem podana jako wytwór filozofii, który dałby się udoskonalać mocą ludzkich umysłów, ale została przekazana Oblubienicy Chrystusa jako Boży depozyt, by go wiernie strzegła i nieomylnie wyjaśniała”⁷⁰. Zatem depozyt wiary jest to wszystko to, co stanowi treść nauki wiary objawionej przez Boga.

W obu przytoczonych tekstach pojawia się znamieny szczegół, mianowicie odniesienie do filozofii, która w pierwszym przypadku może okazać się zwodnicza, w drugim zaś nieuprawniona. W obydwu przypadkach dystans do filozofii wynika z samej natury „przedmiotu” nauki wiary, którym (upraszczając) ostatecznie jest Bóg nieskończony. Oprócz tego należy także zauważyć zobowiązania Kościoła („Oblubienicy Chrystusa”) wynikające ze sposobu przekazania mu depozytu wiary, jakim jest Objawienie (*revelatio*), a mianowicie

⁶⁸ Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4/1, s. 913–927.

⁶⁹ „Porro ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi, mandatum accepit, fidei depositum custodiendi, ius etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam, et inanem fallaciam (por. Kol 2, 8)” (Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, nr 49).

⁷⁰ Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, nr 54.

strzeżenie go i nieomyłne (*infallibilis*) wyjaśnianie. Obie czynności są ze sobą ściśle powiązane, ponieważ strzeżenie (*custodire*) odnosi się do całości depozytu, zaś wyjaśnianie (*declarare*) – do jego części, na przykład do konkretnego, szczegółowego zagadnienia (wyrażonego w dogmacie wiary). W tym kontekście sobór zauważa, że w przypadku wyjaśnień dokonanych wcześniej stosuje się tę samą zasadę, co do całości depozytu, sformułowaną przez Wincentego z Lerynu, o której była mowa wyżej, a mianowicie: „w tej samej nauce (*dogmate*), w tym samym znaczeniu i w tym samym sformułowaniu”⁷¹.

Ponadto należy także zauważyć, że podmiotem obu czynności (strzeżenia i wyjaśniania) jest Kościół jako „Oblubienica Chrystusa”. Jest to określenie ogólne, podobnie jak w poprzednio analizowanym fragmencie, które podkreśla współodpowiedzialność wszystkich jego członków, bez wyszczególniania, kto i w jaki sposób ją ponosi. Samo odwołanie się do obrazu oblubienicy zwraca uwagę na wierność zobowiązaniom wynikającym z relacji oblubieńczości, a więc także zobowiązaniom o charakterze egzystencjalnym, których naruszenia mogą być określane jako niewierność albo zdrada (por. Wj 34, 15n; Ez 6, 8; 23, 37; Ps 78, 57n).

Do pojęcia depozytu wiary jako objawionej nauki wiary Sobór Watykański I nawiązuje w drugim wspomnianym wyżej dokumencie, czyli w konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus*, w jej IV rozdziale, gdzie dokładniej określa podmiot nieomyłnego wyjaśniania: „Duch Święty został bowiem obiecany następcom św. Piotra nie dlatego, aby z pomocą Jego objawienia ogłaszali nową naukę, ale by z Jego pomocą święcie strzegli i wiernie wyjaśniali (*exponerent*) Objawienie przekazane przez apostołów, czyli depozyt wiary”⁷². W tym sformułowaniu depozyt wiary jest nieco inaczej określony, mianowicie jako „Objawienie przekazane przez apostołów”. W ten sposób sobór akcentuje zaangażowanie apostołów, podkreślając równocześnie historyczność przekazu, a z eklezjologicznego punktu widzenia przymiot apostolskości Kościoła i jego nauki. Choć akcent jest położony na apostolskość przekazu, to jednak jest oczywiste, że „Objawienie przekazane” jest Objawieniem otrzymanym, domyślnie otrzymanym od Boga samego – jednorodzonego Syna Bożego.

Innym, niezwykle ważnym i nowym elementem w nauczaniu o depozycie wiary jest odwołanie się do pomocy Ducha Świętego. Wprawdzie sobór nie wskazuje wyraźnie na podstawę biblijną takiej nauki, ale łatwo się domysłuć,

⁷¹ Sobór Watykański I, Konstytucja *Dei Filius*, nr 56; por. Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik*, nr 23 (przyt. 247).

⁷² Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, nr 32.

że chodzi tu o obietnicę odnotowaną w Ewangelii Janowej (J 14, 26) i jej realizację na przykład w posłudze pasterskiej Tymoteusza (2 Tm 1, 14).

Przytoczone odwołanie się do Ducha Świętego stanowi wprowadzenie do wyjaśnienia, że nieomyślność, którą biskup Rzymu wyróżnia się, gdy w sprawach wiary lub moralności wypowiada się *ex cathedra*, należy do prawd objawionych przez Boga, czyli do depozytu wiary⁷³. Komentując to wyjaśnienie (soborową definicję dogmatyczną) z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii, Kamil M. Kaczmarek zauważa, że „gdy Sobór Watykański I ogłosił dogmat o nieomyślności papieża, kierował się oczekiwaniami wiernych, których najgoręcej wyrażaną potrzebą religijną była potrzeba pewności”⁷⁴. Autor ocenia taką decyzję raczej krytycznie, ponieważ „zamyka nieodwołalnie (przynajmniej formalnie) inne możliwości i wiąże ręce następcom”⁷⁵. Jednak ona właśnie chroni spójność „zbioru informacji” przekazanych w objawieniu Bożym rozpatrywanym ze wspomnianej perspektywy, która „wobec teologii przyjmuje pozycję zewnętrznego obserwatora”⁷⁶. Na kanwie tych spostrzeżeń wypada zauważyć, że do wspomnianego „zbioru informacji” należy przecież nieomyślność prawdomównego i niezmiennego Boga (por. Tt 1, 2; Hbr 6, 18; Ps 119, 89), którą człowiek, przyjmując w akcie wiary za prawdę, sam siebie wiąże.

W takim kontekście depozyt wiary jawi się jako niezbywalne narzędzie zabezpieczenia spójności i ciągłości nauczania Kościoła. Należy więc z zdecydowaniem podkreślić fakt użycia go w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, co stanowi podstawę do wykorzystania go we współczesnej debacie teologicznej. Do depozytu wiary sobór odwołuje się najpierw w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, przypominając naukę o nieomyślności Kościoła (nr 25c), następnie w dekrecie *Unitatis redintegratio*, wskazując kierunki odnowy działań ekumenicznych (nr 6a), potem w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, określając zakres depozytu wiary (nr 10a), wreszcie dwukrotnie w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, wskazując na depozyt jako źródło zasad porządku religijnego i moralnego (nr 33b), oraz przypominając o potrzebie coraz bardziej odpowiednich sposobów przekazywania prawd należących do depozytu wiary (nr 62b). We wszystkich wspomnianych dokumentach

⁷³ Sobór Watykański I, Konstytucja *Pastor aeternus*, nr 36.

⁷⁴ K. M. Kaczmarek, *Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2021, s. 340n.

⁷⁵ K. M. Kaczmarek, *Dogmat*, s. 341.

⁷⁶ K. M. Kaczmarek, *Dogmat*, s. 323.

sobór używa terminu „depozyt” (*depositum*), dookreślając go w różny sposób: „depozyt boskiego Objawienia” (*divinae Revelationis depositum*⁷⁷), „depozyt wiary” (*depositum fidei*⁷⁸), „depozyt słowa Bożego” (*depositum verbi Dei*⁷⁹), „święty depozyt słowa Bożego” (*verbi Dei sacrum depositum*⁸⁰). Dookreślenia wskazują na jego pochodzenie (objawienie Boże), jego zakres (słowo Boże) i na jego przeznaczenie (przyjęcie przez wiarę).

Z punktu widzenia doniosłości wydaje się, że na szczególne podkreślenie zasługuje nauka konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, która stwierdza, że „Święta Tradycja i Pismo św[ięte] stanowią (*constituunt*) jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi” (nr 10a)⁸¹. Jest to istotne stwierdzenie, ponieważ określa zakres depozytu wiary, jego zawartość, czyli wszystko, co zawiera się w „boskim Objawieniu”⁸². Fakt umieszczenia „świętej Tradycji” przed „Pismem Świętym” wskazuje na Tradycję, dzięki której kanon ksiąg Nowego Testamentu został ostatecznie potwierdzony na Soborze Trydenckim. Oczywiście relacja między „świętą Tradycją” i „Pismem Świętym” jest osobnym zagadnieniem, którego nie sposób tu omawiać. Jednak odróżnienie tych dwóch „elementów” depozytu sugeruje, że do „świętej Tradycji” mogą należeć rzeczy, które w tekstach Nowego Testamentu są jedynie wzmiankowane, a dotyczą na przykład struktur organizacyjnych pierwszych wspólnot chrześcijańskich czy postaw moralnych w warunkach prześladowań. W obu przypadkach podejmowane rozstrzygnięcia wyznaczały kierunek późniejszego rozwoju i były realizacją „władzy kluczy” powierzonej Kościołowi przez Chrystusa (Mt 16, 19; por. 18, 18). Ponadto należy także zauważyć charakterystyczny przymiot depozytu, wyrażony przymiotnikiem „święty” (*sacer*), który wyraźnie wskazuje na religijny charakter „depozytu” i na szacunek należny mu z tego tytułu, o czym zresztą

⁷⁷ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium*, nr 25c, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 30.

⁷⁸ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de oecumenismo *Unitatis redintegratio*, nr 6a, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 97; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes*, nr 62b, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 1083.

⁷⁹ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Gaudium et spes*, nr 33b.

⁸⁰ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de divina revelatione *Dei verbum*, nr 10a, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 822.

⁸¹ „Sacra Traditio et Sacra Scriptura unum verbi Dei sacrum depositum constituunt Ecclesiae commissum...” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Dei verbum*, nr 10a).

⁸² Sobór Watykański II, Konstytucja *Lumen gentium*, nr 25c.

była już mowa w związku komentarzami biblijnymi⁸³. Świątość depozytu wiary podkreśla również jego nienaruszalność, o czym sobór wspomina w także w innych swoich dokumentach odwołujących się to tego pojęcia.

W tym kontekście może budzić zdziwienie fakt, że w komentarzu do tego miejsca konstytucji Helmut Hoping nie zwraca uwagi na samo pojęcie depozytu, ale podkreśla, że pierwszy akapit 10. numeru odwołuje się do przekazu wiary (*Glaubensüberlieferung*) i akcentuje wierność (*Treue*) temu przekazowi. Szczególny nacisk kładzie na jego hermeneutyczne odtworzenie (*hermeneutische Erschließung*), dla którego podstawą jest świętowanie Eucharystii. W jej wspólnym świętowaniu wyraża się bowiem jedność ludu Bożego z jego przełożonymi w wyznawaniu wspólnej wiary. Zdaniem Hopinga jednak takie ujęcie przesłania możliwość wystąpienia kontrowersji między Urzędem Nauczycielskim, nauką teologią i wiernymi w kwestii jej rozumienia⁸⁴. To spostrzeżenie zdaje się sugerować równość tych trzech podmiotów w zdolności do autentycznej interpretacji przekazywanej wiary, co można by uznać za zakwestionowanie dotychczasowego rozumienia wspomnianej „władzy kluczy”.

Kwestia zaangażowania wiernych w przekaz wiary pojawia się również we wcześniejszym komentarzu do konstytucji, którego autorem jest Joseph Ratzinger. Zwraca on uwagę, że omawiany 10. numer dotyczy stosunku Kościoła do Pisma Świętego i Tradycji jako powierzonego mu dobra (Tradycję wymienia na drugim miejscu). Zdecydowanie akcentuje nowość dotyczącą podmiotu przekazywania i praktykowania wyznawanej wiary, którym jest cały lud Boży, a nie tylko Urząd Nauczycielski Kościoła (*solum Ecclesiae Magisterium*), jak uczył Pius XII w encyklice *Humani generis*⁸⁵.

Z chronologicznie wcześniejszym użyciem pojęcia depozytu wiary mamy do czynienia w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, która odwołuje się do niego w kontekście nauki o nieomyślności Kościoła. Sobór stwierdza: „Ta nieomyślność, w którą Boski Odkupiciel zechciał wyposażać Kościół swój w określaniu nauki wiary lub obyczajów, ma taki zakres, jak i depozyt boskiego Objawienia, który ma być ze zcją (*sancte*) przechowywany i wiernie

⁸³ Zob. wyżej, s. 52.

⁸⁴ H. Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünermann, B. J. Hilberath, Bd. 3, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 762–764.

⁸⁵ J. Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 13, Freiburg im Breisgau 1967, s. 526; Pius PP. XII, *Litterae encyclicae Humani generis*, „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), s. 569.

wykładany⁸⁶. W centrum uwagi tego stwierdzenia jest zakresowa równość między przedmiotem nieomyślności a przedmiotem depozytu (*infallibilitas [...] tantum patet quantum [...] patet depositum*). Zatem drogą do zrozumienia zakresu (przedmiotu) nieomyślności Kościoła w sprawach wiary i moralności jest zrozumienie, czym jest depozyt wiary, czyli „depozyt boskiego Objawienia”. Dlatego więc Peter Hünermann w komentarzu do tego fragmentu konstytucji zamieszcza *Dodatek wyjaśniający (Exkurs)* na temat nieomyślności Kościoła, w którym to dodatku pierwsza połowa poświęcona jest właśnie depozytowi wiary. Przypomina naukę Tomasza z Akwinu⁸⁷, według którego w treści wiary nie może być nic błędnego, ponieważ racją formalną przedmiotu wiary jest Prawda pierwsza⁸⁸, zatem wiara odnosi się bezpośrednio do Boga jako ostatecznej Prawdy. Od Niej wywodzą się wszelkie inne prawdy, zaś akt wiary jedynie potwierdza je na tyle, na ile pochodzą od Boga jako najwyższej Prawdy. Wiara jest więc uczestnictwem w uznaniu Boga – Zbawcy – jako pierwszej Prawdy. Nieomyślność, którą człowiek wierzący osiąga w takim akcie wiary, Hünermann nazywa „nieomyślnością pragmatyczną” (*pragmatische Unfehlbarkeit*)⁸⁹.

Ze względu na zbawienie człowieka Bóg otworzył się dla niego w zbawczych wydarzeniach Starego Testamentu, a przede wszystkim w Chrystusie. Wszystko, w czym wyrażone jest to otwarcie, Hünermann za Tomaszem nazywa przedmiotami materialnymi wiary (*Materialobjekten des Glaubens*). Ich konsolidacją i autentycznym ujęciem jest właśnie *depositum fidei*, nazywane po niemiecku „dziedzictwem wiary” (*Glaubenshinterlassenschaft*). Należą do niego zarówno wyznania wiary, jak i pisma kanoniczne, czyli wszystko, co należy do Tradycji apostoelskiej. Tak opisane dziedzictwo wiary stanowi wyraz nieomyślności objawiającego się Boga i odpowiadającej jej „nieomyślności pragmatycznej”, ponieważ – jak zauważa Hünermann – Objawienie i wiara w tym kontekście

⁸⁶ „Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum“ (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio Lumen gentium*, nr 25c).

⁸⁷ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 1–3.

⁸⁸ „Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est veritas prima. Unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub veritate prima” (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 3, corp.).

⁸⁹ P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünermann, B. J. Hilberath, Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 439.

jako depozyt wiary są otwarte, jeśli chodzi o ich rozumienie (są możliwe do zrozumienia)⁹⁰.

Jest oczywiste, że ze względu na tak pojęte dziedzictwo wiary i rozmaite teksty poświadczające zbawcze wydarzenia, są możliwe różnego rodzaju nieporozumienia. Słusznie więc Hünemann podkreśla, że depozyt wiary nieustannie wymaga rozsądnej wykładni i wyjaśniania błędnych domysłów i nieporozumień. Wyjaśnianie i strzeżenie depozytu wiary nie dokonuje się poprzez nowe objawienia, ponieważ objawienie w Jezusie Chrystusie dokonało się raz na zawsze. Właśnie dlatego depozyt jako dziedzictwo wiary jest wartością historyczną (*geschichtliche Größe*), a jego obrona (*Wahrung*, zachowanie integralności) i wyjaśnianie zostały powierzone oświeconemu przez wiarę rozumowi Kościoła⁹¹. Z tego wynika, że możliwe jest także odwrotne postępowanie w przypadku pytań stawianych depozytowi w związku z wiarą i moralnością. Właśnie rozum oświecony wiarą jest kompetentny udzielać odpowiedzi na takie pytania. Aby takie odpowiedzi mogły być rozstrzygające i spotkać się z uznaniem całego Kościoła (*consensus Ecclesiae*), muszą być dokonane w określonych warunkach i w odpowiedni sposób oraz przy uwzględnieniu założeń dotyczących poznania i myślenia teologicznego. Do tych uwag należy również struktura przekazu właściwa wierze jako wartości historycznej. Tę strukturę tworzy kolegium biskupów, reprezentujące Kościół nauczający, wyznaczone do służby wszystkim wierzącym⁹².

W przedstawionych stwierdzeniach Hünemanna na szczególne podkreślenie zasługują: dowartościowanie rozumu oświeconego wiarą w procesie przekazu depozytu i jego obrony, jego historyczność jako uzasadnienie potrzeby rozstrzygających wyjaśnień oraz jego otwartość na zmieniające się okoliczności, odzwierciedlanie otwartości samego Boga, dzięki której możliwe są rozstrzygające wyjaśnienia.

Należy również zauważyć, że Hünemann nie definiuje dość jasno zakresu samego depozytu wiary. Określenia, takie jak „przedmioty materialne wiary” albo „Tradycja apostołska” nie są dość precyzyjne, ponieważ konkretne „przedmioty materialne” mogą zawierać treści początkowo wyznawane łącznie

⁹⁰ P. Hünemann, *Theologischer Kommentar*, Bd. 2, s. 439.

⁹¹ „Die Offenbarung ist in Jesus Christus, in seinem Tod und in seiner Auferstehung en für alle Mal geschehen. Nur deswegen gibt es auch das *depositum fidei*, die Glaubenshinterlassenschaft als geschichtliche Größe. Ihre Wahrung und ihr Verstehen ist folglich der vom Glauben erleuchteten Vernunft der Kirche anvertraut” (P. Hünemann, *Theologischer Kommentar*, Bd. 2, s. 439).

⁹² P. Hünemann, *Theologischer Kommentar*, Bd. 2, s. 439n.

z innymi, zanim na przykład prawda szczegółowa zostanie wyodrębniona z prawdy ogólnej. Sam zakres pojęcia Tradycji apostoelskiej bywał różnie pojmowany⁹³. Następnie, z faktu istnienia konkretnych, nieomylnie zdefiniowanych prawd dotyczących wiary i moralności nie wynika, że depozyt wiary obejmuje tylko te prawdy, które dotychczas stały się przedmiotem nieomylnego nauczania. Gdyby tak było, to by oznaczało, że wraz z rozwojem dogmatu „rozrasta” się sam depozyt wiary. Do depozytu wiary należy jeszcze „coś więcej” niż owe zdefiniowane już prawdy. Nowe definicje i nowe wyjaśnienia dotyczą właśnie owego „coś więcej”, co jeszcze nie zostało zwerbalizowane i wyrażone w pojęciach zrozumiałych w danych okolicznościach historycznych, w których w odniesieniu do Bożego objawienia rodzą się nowe pytania. Oznacza to, że na danym etapie rozwoju rozumienia depozytu wiary nie można jednoznacznie określić, co jeszcze do niego należy, na jakie pytania dotyczące wiary i moralności możemy znaleźć w nim odpowiedź.

Z pytaniem o zakres depozytu wiary (o jego treść ontyczną i noetyczną) jest związana kwestia odróżnienia tego, co w nauczaniu Kościoła należy do niego, a co nie. Zwraca na nią uwagę dekret *Unitatis redintegratio*, gdy stwierdza, że „trzeba [...] odnowić [...] to, co nie dość pilnie [...] było przestrzegane w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa, czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary” (nr 6a)⁹⁴. Podobnie wyraża się konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, przypominając teologom, że „czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób jej wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia” (nr 62b)⁹⁵. W swoim komentarzu do tego fragmentu dekretu Bern J. Hilberath zauważa, że tym, od czego Kościół zaczyna drogę eklezjalną, jest odnowa jego samego, a konkretniej trzech obszarów jego aktywności: zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa, sposobu wyrażania doktryny. Jego zdaniem wyrażenie „nie dość pilnie [...] było przestrzegane”

⁹³ Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 105–106.

⁹⁴ „Ecclesia [...] perennem reformationem [...], perpetuo indiget; ita ut si quae [...], sive in moribus, sive in ecclesiastica disciplina, sive etiam in doctrinae enuntiandae modo – qui ab ipso deposito fidei sedulo distingui debet – minus accurate servata fuerint, opportuno tempore recte debiteque instaurentur” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum *Unitatis redintegratio*, nr 6).

⁹⁵ „Praeterea theologi [...], invitantur ut aptiorem modum doctrinam cum hominibus sui temporis communicandi semper inquirent, quia aliud est ipsum depositum Fidei seu veritates, aliud modus secundum quem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Gaudium et spes*, nr 62).

jest „łagodne” (*sanfte*), jeśli się pomyśli nie tylko o członkach Kościoła, ale i o jego instytucjach, które mogły utrudniać drogę do wiary. Samo rozróżnienie między depozytem wiary a sposobem jej przekazywania pochodzi od papieża Jana XXIII, z jego programowego przemówienia na otwarcie soboru⁹⁶. Hilberath dodaje, że metodologiczne wskazania dotyczące wykorzystania tego rozróżnienia w dialogu ekumenicznym można znaleźć w 11. numerze dekretu⁹⁷.

Wspomnianemu rozróżnieniu między istotą (substancją) nauki wiary a sposobem jej przekazywania albo objaśniania (*die Substanz der Lehre – die Art und Weise ihrer Darlegung*) znacznie więcej uwagi poświęca Hans-Joachim Sander w swoim komentarzu do 62. numeru konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*. Z jego spostrzeżeń wynika, że chodzi o te aspekty sposobu przekazywania wiary, które powinny uwzględniać zmieniający się kontekst historyczny, a konkretniej „także zdobycze nauk świeckich, a zwłaszcza psychologii i socjologii”⁹⁸, i odpowiadać na „radość i nadzieję, smutek i trwogę”⁹⁹ ubogich i cierpiących¹⁰⁰.

Wydaje się, że dla Hilberatha i dla Sanderera sam depozyt wiary nie jest tak ważny, jak sposób jego przekazu, który czasem może utrudniać wiarę. Jednak to rozróżnienie wskazuje na zakres depozytu. Wynika z niego bowiem, że sam sposób przekazu nie należy do depozytu. Oczywiście sobór mówi o tych sposobach przekazu nauki wiary (dokładniej: jej „wyrażania” [*enuntiandi*], czyli używania języka), które wynikają z danych okoliczności historycznych (*oportuno tempore*), a które mogą utrudniać przekaz wiary. Jednak różne są sposoby przekazu wiary, a do wzorcowych niewątpliwie należy ów apostołski, uwiarygodniony świadectwem życia (*martyrium*), jak w przypadku Pawła, który był gotów nawet krew swoją wylać „przy ofiarniczej posłudze około [...] wiary [Filipian]” (Flp 2, 17). Zatem nie ulega wątpliwości, że należy odróżnić apostołskie sposoby „wyrażania” nauki wiary od nieapostołskich (mogących utrudniać jej przyjmowanie). Zgodnie z nauką *Katechizmu Kościoła katolickiego* istnieją bowiem „dwa różne sposoby przekazywania” (*duo diversi transmissionis modi*)

⁹⁶ Por. Ioannes PP. XXIII, Summi Pontificis allocutio, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 792.

⁹⁷ B. J. Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3, s. 136n.

⁹⁸ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 62b.

⁹⁹ Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 1.

¹⁰⁰ Por. H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath, Bd. 4, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 787n.

jednego objawienia Bożego: „Tradycja święta i Pismo Święte” (nr 80–81)¹⁰¹, które „stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego”¹⁰².

W soborowym ujęciu depozytu wiary na szczególną uwagę zasługuje stwierdzenie zawarte w 33. numerze konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*: „Kościół strzegący depozytu słowa Bożego, z którego bierze (*ex quo* [...] *hauriuntur*) zasady religijnego i moralnego porządku, nie zawsze mając na poczekaniu odpowiedź na poszczególne zagadnienia, pragnie światło Objawienia łączyć z doświadczeniem wszystkich ludzi, żeby oświetlać drogę, na jaką świeżo wkroczyła ludzkość” (nr 33b)¹⁰³. W ten sposób sobór przypomina, że do depozytu słowa Bożego należą „zasady religijnego i moralnego porządku”. W tej „części” depozytu zawarte są odpowiedzi na pytania o sens i wartość ludzkich wysiłków związanych z wytwarzaniem dóbr doczesnych oraz o sposób ich używania. Są one, co należy z naciskiem podkreślić, w nim ukryte i potrzebny jest pewien czas na ich rozpoznanie i zwerbalizowanie. Właśnie takie pytania są okazją do pełniejszego poznania zawartości depozytu i równocześnie pozwalają dowartościować racjonalność wiary, która staje wobec wyzwania ze strony współczesnej racjonalności technicznej. W swoim komentarzu do tego numeru konstytucji Sander nie podejmuje kwestii samego depozytu, ale koncentruje się na „drodze, na jaką świeżo wkroczyła ludzkość” dzięki tej racjonalności¹⁰⁴.

Z posoborowego nauczania Kościoła o depozycie wiary na podkreślenie zasługuje *Katechizm Kościoła katolickiego* (wydanie wzorcowe z 1997 roku)¹⁰⁵ wraz z konstytucją apostolską *Fidei depositum* Jana Pawła II. W pierwszym zdaniu konstytucji papież stwierdza, że „Pan zlecił swemu Kościołowi misję strzeżenia depozytu wiary, którą wypełnia on w każdej epoce”¹⁰⁶. W naszej epoce wypełnieniem tej misji jest przygotowanie i opublikowanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który jest „punktem odniesienia” dla innych katechizmów,

¹⁰¹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [Latina tipica editio], Città del Vaticano 1997, nr 80–81.

¹⁰² Sobór Watykański II, Konstytucja *Dei verbum*, nr 10a.

¹⁰³ „Ecclesia, quae depositum verbi Dei custodit, ex quo principia in ordine religioso et morali hauriuntur, quin semper de singulis quaestionibus responsum in promptu habeat, lumen revelationis cum omnium peritia coniungere cupit, ut iter illuminetur, quod humanitas nuper ingressa est” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Gaudium et spes*, nr 33).

¹⁰⁴ H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar*, Bd. 4, s. 751n.

¹⁰⁵ *Catechismus Catholicae Ecclesiae* [Latina tipica editio], Città del Vaticano 1997. Wydania polskie: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.

¹⁰⁶ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Fidei depositum*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 5.

przedstawia „zdrową doktrynę i [jest] dostosowany do życia dzisiejszych chrześcijan”¹⁰⁷. W konstytucji papież nie zajmuje się samym pojęciem depozytu wiary ani jego zakresem, lecz w sposób dość ogólny określa jego stosunek do treści katechizmu: „Katechizm Kościoła Katolickiego [...], wykląda wiarę Kościoła i naukę katolicką, poświadczoną przez Pismo Święte, Tradycję apostołską i Urząd Nauczycielski Kościoła i w ich świetle rozumiane”¹⁰⁸. Można więc, jak się wydaje, stwierdzić, że wyrażenie „wiara Kościoła” (*Ecclesiae fides*) odnosi się do depozytu wiary (nieomyślnie wyjaśnianego), zaś „nauka katolicka” (*doctrina catholica*) do tego wszystkiego, co wynika z tego depozytu i jest z nim w jakikolwiek sposób związane.

Natomiast sam depozyt wiary został przedstawiony w odpowiednim miejscu w katechizmie. Jego wzorcowe łacińskie wydanie w indeksie rzeczowym zawiera hasło „depozyt wiary” (*depositum fidei*), będące podhasłem do „wiara” (*fides*)¹⁰⁹. Odsyła ono do numerów 84–95, które stanowią trzecią część artykułu o przekazie objawienia Bożego, zatytułowaną *Interpretacja depozytu wiary*, oraz do numerów 173–175, które stanowią część innego artykułu poświęconego wierze (w aspekcie wspólnotowym), zatytułowaną *Wierzymy* – obie części dotyczą „Wyznania wiary”.

O depozycie katechizm mówi jeszcze w innym miejscu (niewykazywanym w indeksach), dotyczącym „życia w Chrystusie”, w kontekście nieomyślności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła w dziedzinie moralności. Przypomina, że przedmiotem czujnej troski pasterzy Kościoła jest „«depozyt» moralności chrześcijańskiej, składający się z charakterystycznej całości zasad, przykazań i cnót wynikających z wiary w Chrystusa oraz ożywianych przez miłość”¹¹⁰. Godny uwagi jest fakt użycia terminu „depozyt” (również w wersji wzorcowej) w cudzysłowie, co wskazuje na jego sens analogiczny. Skutkiem tego wydaje się, że wyrażenie „«depozyt» moralności” ma nieco inne znaczenie

¹⁰⁷ Jan Paweł II, Konstytucja *Fidei depositum*, s. 6.

¹⁰⁸ „Ecclesiae Catholicae Catechismus [...], est Ecclesiae fidei doctrinaeque catholicae expositio, comprobatae vel illustratae a sacra Scriptura, apostolica Traditione atque Ecclesiae Magisterio” (Ioannes Paulus II, *Constitutio Fidei depositum*, w: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, s. 5).

¹⁰⁹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, s. 839. W indeksie tematycznym do pierwszego polskiego wydania katechizmu nie ma hasła „depozyt wiary”. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), s. 701 („depozyt”) i 717 („wiara”).

¹¹⁰ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 2033. „Sub Pastorum ductu et vigilantia, doctrinae moralis christianae transmissum est «depositum», compositum ex summa peculiari regularum, praeceptorum et virtutum a fide in Christum procedentium et a caritate vivificatorum” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 2033).

niż „depozyt wiary”. Naturalnie pod względem treści różnica jest oczywista, ale pod względem formalnym niekoniecznie. Nieco dalej w kwestii zakresu nieomyślności katechizm wyjaśnia, że charyzmat nieomyślności ma „taki zasięg, jak depozyt Objawienia Bożego; obejmuje także wszystkie treści nauki, łącznie z moralnością, bez których zbawcze prawdy wiary nie mogą być strzeżone, wykładane czy zachowywane”¹¹¹. Fragment o „zasięgu” nieomyślności pochodzi z konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* (nr 25c) i był już komentowany¹¹², natomiast fragment o związku zbawczych prawd wiary z moralnością zaczerpnięty został z deklaracji *Mysterium Ecclesiae*¹¹³. Jeśli moralność w zakresie określonym przez cytowany fragment katechizmu o „depozycie” jest przedmiotem nieomyślnych orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, to znaczy – jak się wydaje – że możliwe są także dogmaty „moralne”, analogicznie do dogmatów wiary. Jednak, jak na razie, formalnie Kościół nie definiował dogmatów w zakresie moralności, ale ostateczne wypowiedzi na takie tematy określał jako *definitivae tenendae*¹¹⁴. Stąd, być może, użycie terminu „depozyt” w cudzysłowie, aby nie sugerować, że Kościół zamierza definiować dogmaty w tym zakresie.

Katechizm jednak, wbrew temu, czego można by się spodziewać, nie poświęca dużo uwagi depozytowi jako takiemu. Stwierdza jedynie, że „Święty depozyt» wiary (*depositum fidei*), zawarty w świętej Tradycji i Piśmie świętym, został powierzony przez Apostołów wspólnocie Kościoła”¹¹⁵. W wersji łacińskiej nie użyto przymiotnika „święty” (*sacer*) do określenia depozytu wiary, zapewne dlatego, że łacińska wersja tekstu biblijnego, z którego zaczerpnięta jest nazwa „depozyt wiary” (1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 12–14) nie zawiera takiego przymiotnika, choć przywołuje go konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*

¹¹¹ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 2035. „Hoc «tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum»; ad omnia etiam doctrinae, doctrina morali ibi inclusa, extenditur elementa, sine quibus veritates fidei salutare nequeunt custodiri, exponi vel observari” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 2035).

¹¹² Zob. wyżej tekst przyp. 86 i związany z nim komentarz.

¹¹³ Por. *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio Mysterium Ecclesiae* nr 3, „Acta Apostolicae Sedis” 65 (1973), s. 401.

¹¹⁴ Por. *Ioannes Paulus PP. II, Litterae apostolicae motu proprio Ad tuendam fidem quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, nr 4, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem.html (09.02.2022).

¹¹⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 84. „Depositum fidei, quod in sacra Traditione et in sacra continetur Scriptura, per Apostolos toti commissum est Ecclesiae” (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nr 84).

(nr 10), w miejscu wyżej komentowanym¹¹⁶. Polskie tłumaczenie nawiązuje więc wyraźniej do tekstu konstytucji.

Następnie na uwagę zasługuje sposób określenia relacji depozytu do Tradycji i Pisma Świętego przy pomocy łacińskiego słowa *continentur* („zawarty”) w miejsce użytego w konstytucji *constituunt* („stanowią”, nr 10a). *Constituo* jest mocniejszym stwierdzeniem niż *contineo*, ponieważ oznacza, że depozyt wiary obejmuje wszystko to, co należy do Tradycji i Pisma Świętego razem wziętych¹¹⁷. Natomiast *contineo* sugeruje, że nie wszystko, co do nich należy, jest objęte przez depozyt wiary, czyli innymi słowy na przykład w Tradycji mogą być przekazywane treści, które nie należą do depozytu wiary. Zatem, jak się wydaje, sformułowanie użyte w katechizmie zawęża zakres depozytu wiary w stosunku do tego z konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, i to w sposób trudny do sprecyzowania.

Za doprecyzowanie zakresu depozytu wiary można uznać przytoczone w katechizmie (w innym kontekście) zdanie Ireneusza, w którym utożsamia on depozyt z jedną wiarą wyznawaną w całym Kościele. Odwołując się do analogii naczynia, Ireneusz przyznaje: „Tę wiarę, którą otrzymaliśmy od Kościoła, zachowujemy troskliwie, ponieważ nieustannie, pod działaniem Ducha Bożego, odmładza się ona jak cenny depozyt zamknięty we wspaniałym naczyniu i odmładza naczynie, które ją zawiera”¹¹⁸. W ten sposób katechizm podkreśla pneumatologiczny wymiar depozytu i równocześnie nieustannie dokonującą się jego odnowę.

Na sposób rozumienia zakresu depozytu przez katechizm wskazuje, jak się wydaje, podjęcie zagadnienia wzrostu rozumienia samego depozytu. Odwołując się do opieki Ducha Świętego, katechizm przypomina naukę soboru: „Dzięki pomocy Ducha Świętego w życiu Kościoła może wzrastać rozumienie zarówno rzeczywistości, jak też słów depozytu wiary”¹¹⁹. Jest to nawiązanie do konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, która opisuje, w jaki sposób ten rozwój się dokonuje, wskazując na jego trzy podstawowe czynniki: „kontemplację oraz dociekanie wiernych”, doświadczenie „spraw duchowych” oraz nauczanie

¹¹⁶ Odnośny tekst konstytucji zob. wyżej przypis 81 (wraz z komentarzem w tekście głównym).

¹¹⁷ Według Mariana Plezi jednym ze znaczeń *constituo* jest „ustanowić, zorganizować, urządzić coś” (*Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, Warszawa 1959, t. 1, s. 717 [II.A.2]), a w przypadku *contineo* – „obejmować, mieścić, zawierać coś w sobie” (s. 737 [IV.1]).

¹¹⁸ Sanctus Irenaeus, *Adversus (Contra) haereses libri quingue*, III 24, 1, kol. 966; *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 175.

¹¹⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 94.

przez posiadających „niezawodny charyzmat prawdy” (por. nr 8)¹²⁰. Najpierw trzeba zauważyć, że z punktu widzenia zakresu depozytu katechizm wskazuje na dwa jego obszary: „rzeczywistość” (*res*) i „słowa” (*verba*). Są to niewątpliwie obszary rozróżniane przez teologię i określane jako treść ontyczna i treść noetyczna depozytu¹²¹. W kwestii zaś procesu rozwoju rozumienia wypada podkreślić jego oddolny charakter, to znaczy, że wszyscy wierni mogą (a nawet powinni) kontemplować objawione treści (jak na przykład Maryja i Józef¹²²), wielu z nich może ich dociekać (na przykład teologowie) albo doświadczać duchowo (m.in. mistycy), niektórzy natomiast dzięki otrzymanemu charyzmatowi mogą definitywnie rozstrzygać o adekwatności osiągniętego rozumienia. Z punktu widzenia całego Kościoła taki rozwój odnośnie do konkretnej treści zawartej w depozycie osiąga pełnię w definicji dogmatycznej. Rozwój rozumienia depozytu konkretyzuje się więc w rozwoju poszczególnych dogmatów wiary. To oznacza, że w depozycie wiary jest wiele „rzeczy” i „słów”, które jeszcze nie zostały w pełni zrozumiane i zdefiniowane jako należące do niego, a więc objawione. Jest to jeden z motywów, dla których należy pilnie strzec tych treści („rzeczy” i „słów”), które w konkretnych okolicznościach historycznych nawet dużej liczbie chrześcijan wydają się wątpliwe, jak na przykład sakramentalność święceń czy małżeństwa albo nierozzerwalność małżeństwa.

Znacznie więcej uwagi niż zakresowi depozytu katechizm poświęca podmiotom zdolnym do jego interpretacji. Przypomina, że zadanie interpretacji słowa Bożego powierzone zostało Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, który służąc słowu Bożemu dzięki pomocy Ducha Świętego (*Spiritu Sancto assistente*), swe nauczanie „czerpie z tego jednego depozytu wiary”¹²³. Rezultatem takiego nauczania są konkretne dogmaty wiary, które oświecają wiarę człowieka „i nadają jej pewność”¹²⁴. W rozumieniu depozytu wiary uczestniczą wszyscy wierzący,

¹²⁰ „Crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cf. Lc. 2, 19 et 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt” (Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio *Dei verbum*, nr 8); por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 94.

¹²¹ E. Ozorowski, *Depozyt wiary*, kol. 1182.

¹²² Konstytucja *Dei verbum* w cytowanym numerze 8. nawiązuje do tego przykładu poprzez przywołanie dwóch tekstów Łukaszkowych (Łk 2, 19 i 51). W jednym z nich czytamy: „Oni jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział [...] A Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 50n).

¹²³ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 86.

¹²⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 89.

o czym była już mowa wyżej. Uczestniczą w nim dzięki nadprzyrodzonemu zmysłowi wiary (*sensus supernaturalis fidei*), który sprawia, że „ogół wierzących [...] nie może zbłądzić w wierze”¹²⁵. Gwarantem autentyczności tego zmysłu jest Duch Święty, który zgodnie z obietnicą Chrystusa poucza i prowadzi Jego uczniów do całej prawdy (por. 1 J 2, 20. 27; J 16, 13).

Oba podmioty interpretacji depozytu, czyli Urząd Nauczycielski Kościoła i Kościół pielgrzymujący jako jedna wspólnota, cieszą się szczególnym przymiotem nieomyślności w nauczaniu wiary (*in docendo*, nieomyślność czynna) i w jej wyznawaniu (*in credendo*, nieomyślność bierna)¹²⁶. Jednak ta kwestia nie pojawia się w kontekście interpretacji depozytu, lecz w opisie misji nauczania realizowanej przez kolegium biskupów z papieżem na czele. Katechizm wyjaśnia tam między innymi, że nieomyślność Kościoła z woli Chrystusa jest uczestnictwem w Jego własnej nieomyślności¹²⁷. Jest to kwestia sama w sobie złożona i wykracza daleko poza depozyt wiary, dlatego w tym studium nie będzie rozwijana.

Wyzwania

Z samego pojęcia depozytu wiary, jak i z jego fundamentalnego znaczenia dla nauczania Kościoła wynikają różne wyzwania dla współczesnej teologii i dla całego Kościoła. Zostały one zasygnalizowane w trakcie studium, dlatego poniżej niech wystarczy ich przypomnienie i usystematyzowanie.

Jeśli chodzi o samo pojęcie depozytu wiary, to wydawać by się mogło, że skoro jego zakres pokrywa się z objawieniem Bożym, to w takim razie wystarczy zamiennie używać obu pojęć albo skoncentrować się na tym drugim, podkreślając osobowy dar Boga, który – zdaniem Karla Rahnera (i Herberta Vorgrimlera) – „staje się współsprawcą aktu «słuchania» (wiary), to znaczy akceptacji samootwarcia i samoudzielania się Boga”¹²⁸. Tymczasem w (ogólnym) pojęciu depozytu, które w swej istocie od starożytności nie ulega zmianie,

¹²⁵ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 93.

¹²⁶ Jest to klasyczne i podstawowe rozróżnienie ze względu na podmiot nieomyślności. Por. M. Rusecki, *Nieomyślność Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gągiewicz i in., Lublin 2009, t. 13, kol. 1151, 1150–1152; L. Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien 1981, s. 359.

¹²⁷ *Katechizm Kościoła katolickiego* (1994), nr 889–892, szczególnie nr 889. Do nieomyślności katechizm nawiązuje także w kontekście nauki moralnej Kościoła: nr 2032–2040, szczególnie nr 2035 i 2051.

¹²⁸ *Objawienie*, w: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik*, kol. 336.

zawarty jest element zaufania ze strony deponenta, element zasadniczy dla normalnego funkcjonowania współczesnych nam struktur bankowych. W przypadku teologicznego pojęcia depozytu na plan pierwszy wysuwa się zaufanie Boga, jako deponenta, objawiającego się przyjmującemu objawienie człowiekowi, jako depozytariuszowi, który bierze na siebie odpowiedzialność za przyjęty od Niego dar i akceptuje konieczność „rozliczenia się” z niego. Biblijną analogią opisującą tę relację jest przypowieść o talentach, które mogą być zwielokrotniane, a nie dzielone (por. Mt 25, 15–29), oraz przypowieść o drogocennej perle, która jest niepodzielna, a jej cena nie przekracza wartości tego wszystkiego, co poszukujący jej kupiec posiada (por. Mt 13, 46). To podkreśla niezwykle ważny wymiar depozytu wiary, jakim jest jego niepodzielność: zachowuje bowiem swoją wartość wtedy i tylko wtedy, gdy jest nienaruszony, gdy jest piękną, nieuszkodzoną perłą albo złotem, do którego nawiązywał wspomniany wyżej Wincenty z Lerynu¹²⁹. Zatem zachowanie integralności depozytu wiary jest fundamentalnym wyzwaniem zarówno dla Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, jak i dla całego Kościoła, czyli wszystkich związanych z nim więzami miłości Chrystusowej. Integralność chroni przed niebezpieczeństwem „zdrady”, o której mówił wspomniany wyżej De Paolis w kontekście apologetyki¹³⁰, czy też przed porzuceniem „zdrowych zasad”, do których nawiązuje Wilk w komentarzu do Pawłowego pojęcia depozytu¹³¹.

Depozyt jest instytucją opartą na relacjach międzyosobowych, stąd w sposób naturalny posiada swój wymiar etyczny i moralny, i to w dwojakim znaczeniu: w relacji do Boga i w relacji do człowieka. Troska o jego integralność wyraża bowiem miłość do Boga, od którego on pochodzi, i miłość do człowieka, do bliźniego, dla którego jest przeznaczony jako środek pozwalający osiągnąć zbawienie, zjednoczenie z Bogiem w Trójcy Świętej jedynym.

Konkretniej, w relacji Bóg–człowiek przekazywanie depozytu zakłada zaufanie deponenta, w tym wypadku Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Zwrócił na to uwagę wspomniany wyżej Fiore w swoim komentarzu do Pierwszego Listu św. Pawła do Tymoteusza¹³², zaś Wilk w samej definicji depozytu wskazuje na owo zaufanie deponenta¹³³. W przekazywaniu depozytu po zstąpieniu Ducha Świętego deponentami są także ci wszyscy, którzy są uznani za ludzi

¹²⁹ Zob. wyżej, s. 59n.

¹³⁰ Zob. wyżej, s. 47.

¹³¹ Zob. wyżej, s. 50–52, 54–56.

¹³² Zob. wyżej, s. 56.

¹³³ Zob. wyżej, s. 56.

godnych wiary i realizują polecenie Chrystusa dotyczące głoszenia Ewangelii, co podkreśla Wilk w nawiązaniu do Pawłowego określenia „ludzie zasługujący na wiarę” (2 Tm 2, 2)¹³⁴.

Zaufanie deponenta w stosunku do depozytariusza ma dwojaki wymiar: szczerłość ze strony depozytariusza w przyjmowaniu depozytu i wierność w jego dalszym przekazywaniu, czyli zachowanie jego integralności. Szczerłość oznacza, że depozytariusz sam przyjmuje całość depozytu, a nie tylko część, na przykład tę najwygodniejszą albo najbezpieczniejszą do przechowywania, zmuszając deponenta do ponoszenia ryzyka i narażając go na straty. W Ewangelii jest to zilustrowane przykładem sługi zakopującego powierzony mu talent (Mt 25, 24–28). Ocena moralna postawy tego człowieka jest surowa: „Sługa zły i gnuśny” (Mt 25, 26). Gnuśność sługi sprawiła, że depozyt nie przyniósł spodziewanych zysków, czyli nie została pomnożona liczba tych, którzy by go przyjęli dla własnego pożytku duchowego i w celu dalszego przekazywania go innym dla ich pożytku. W ten sposób w postawie depozytariusza miłość do Boga splata się z miłością do drugiego człowieka.

Z kolei wierność w przekazywaniu depozytu wiary zobowiązuje depozytariusza do szczególnej troski o zachowanie jego integralności, o jego nie-naruszalność. Jest ona szczególna przede wszystkim dlatego, że wpisana jest w relację Bóg–człowiek, tak jak sam depozyt wiary, przez co wraz z nim nabiera charakteru sakralnego¹³⁵. Sakralny charakter depozytu wynika nie tylko z jego boskiego pochodzenia, lecz także z tego, że jest on zdeponowany w świątyni. Jest nią chrześcijanin na mocy chrztu świętego, zgodnie z nauką św. Pawła: „My jesteśmy świątynią Boga żywego” (2 Kor 6, 16; por. 1 Kor 6, 19; J 14, 23) i „Duch Boży mieszka w [nas]” (1 Kor 3, 16). Jest to ten sam Duch Boży, czyli Duch Święty (por. 1 Kor 6, 19), który „przemawiał przez proroków”, jak wyznajemy w konstantynopolitańskim wyznaniu wiary¹³⁶. Jako współdziałający w procesie objawiania się Boga jest On również gwarantem autentyczności procesu „użytkowania” depozytu na poziomie indywidualnym na wszystkich jego etapach: przyjmowania, strzeżenia i przekazu. Fakt ten moralnie zobowiązuje do wyjątkowej czujności, aby żaden „obcy duch” nie mógł wejść do „świątyni Ducha Świętego” i zająć Jego miejsca (por. Łk 11, 24n), a przez to zagrozić złożonemu tam depozytowi¹³⁷. Oznacza to, że żaden współczesny

¹³⁴ Zob. wyżej, s. 56.

¹³⁵ Zob. wyżej, s. 49.

¹³⁶ *Katechizm* (1994), nr 702.

¹³⁷ Na temat świętości depozytu (jego sakralnego charakteru) zob. wyżej, s. 49, 52.

katolik jako depozytariusz Bożego depozytu nie może go narażać na jakikolwiek uszczerbek, usprawiedliwiając swą postawę potrzebą zagwarantowania wolności, równości czy „otwartości” w postaci różnych form inkluzywizmu.

Tego typu pokusy stają się trudne do przewyżczenia we współczesnym kontekście kulturowym, w którym wiele zjawisk społecznych opisuje się i wyjaśnia w kategoriach socjologicznych. Wielu uważa bowiem, że niektóre procesy społeczne są nieuniknione. Należą do nich, jak się wydaje, próby naruszania spójności dotychczasowej nauki Kościoła i próby przekraczania granic wyznaczonych przez dogmaty wiary. Zwraca na to uwagę Kamil M. Kaczmarek w zakończeniu swego studium na temat dogmatu w ujęciu ewolucyjnej socjologii religii. Jego zdaniem „wyznaczenie granic stanowi warunek trwania jakiegokolwiek systemu organicznego, stąd relatywne osłabienie systemu regulatywnego i dogmatyki stanowi nie tylko symptom, ale jedną z przyczyn współczesnego kryzysu katolicyzmu”¹³⁸. Depozyt wiary, obok dogmatu, używając określeń Kaczmarka, jest najważniejszym instrumentem systemu regulatywnego Kościoła (Kongregacji Nauki Wiary)¹³⁹, pozwalającym mu chronić własne zasoby doktrynalne, kontrolować spójność własnej nauki oraz hamować różne tendencje odśrodkowe, usiłujące naruszyć wewnętrzną strukturę nauki Kościoła i jego samego¹⁴⁰. Nie ulega więc wątpliwości, że zepchnięcie depozytu wiary na margines badań teologicznych stwarza poważne zagrożenie dla ochrony ciągłości i wewnętrznej spójności nauki Kościoła oraz jej integralności.

Natomiast wspomniana wyżej autentyczność procesu „użytkowania” depozytu wiary jest zagwarantowana przez tych depozytariuszy, których Duch Święty ustanawia biskupami (por. Dz 20, 28), zgodnie z pierwotną praktyką

¹³⁸ K. M. Kaczmarek, *Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2021, s. 344.

¹³⁹ Znamienne jest spostrzeżenie Kaczmarka jako socjologa religii, którego zdaniem ważne przyczyny kryzysu Kościoła katolickiego w drugiej połowie XX wieku tkwią „w zmianach w systemie regulatywnym Kościoła, a tym samym w funkcjach, którym dotąd służyły dogmaty”. Zmiany te dotyczyły najpierw przededefiniowania funkcji soboru powszechnego (z dogmatycznej na duszpasterską), potem samego przebiegu soboru (kluczowe dokumenty przygotowywała komisja teologiczna wraz z Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan), następnie brzmienia dokumentów soborowych (zmiana usytuowania dogmatów w całości nauczania) i wreszcie reforma Świętego Oficjum (przekształcenie go w Kongregację Nauki Wiary). Ta ostatnia zmiana, zdaniem Kaczmarka, oznaczała w istocie ograniczenie tego instrumentu regulatywnego, który „ze środka obrony spójności Kościoła [stał] się [...] środkiem duszpasterskim” (Kaczmarek, *Dogmat*, s. 340 i 343n).

¹⁴⁰ Por. K. M. Kaczmarek, *Dogmat*, s. 344.

Kościół poświadczoną przez św. Pawła (por. 1 Tm 5, 21n). Na nich spoczywa bowiem wielka odpowiedzialność, która odnosi się nie tylko do bieżącego przekazu zbawiennego depozytu, ale także do ustanawiania tych, którzy tę odpowiedzialność podejmą w przyszłości. Dla integralności przekazu fundamentalne znaczenie ma zatem odpowiednie rozeznanie w Duchu Świętym, kogo On chce ustanowić biskupem, aby na nikogo pośpiesznie nie wkładano rąk (1 Tm 5, 22; por. Tt 1, 7–9) i aby to był ktoś faktycznie „zasługujący na wiarę” (2 Tm 2, 2) i wolny od jakichkolwiek wpływów świeckich (np. zwolenników „przeciwstawnych twierdzeń”, 1 Tm 6, 20)¹⁴¹.

Słusznie więc Sobór Watykański II w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* przypomina, że „prawo nominacji i ustanawiania biskupów należy do odpowiedniej władzy kościelnej jako jej własne, specjalne i wyłącznie jej przysługujące” (nr 20a). W związku z tym sobór pragnie, aby „dla należytej obrony wolności Kościoła [...] nie przyznawano już więcej w przyszłości władzom świeckim żadnych praw czy przywilejów co do wyboru, nominacji, przedstawiania lub wyznaczania na stanowisko biskupa” (nr 20b). Równocześnie sobór w dekrete prosi „władze świeckie [...], aby zechciały samorzutnie zrzec się wspomnianych praw czy przywilejów” (nr 20b)¹⁴². Jest to jednak zagadnienie, które dotyczy relacji Kościół–państwo¹⁴³ i wykracza poza zakres niniejszego studium.

Wspomniane fakty dotyczące „systemu regulatywnego Kościoła” oraz jego autonomii w ustanawianiu biskupów wymagają szczególnej czujności ze strony całego ludu Bożego wobec zagrożeń mogących naruszyć integralność samego depozytu wiary. Jej zachowanie ma bowiem fundamentalne znaczenie dla

¹⁴¹ Zob. wyżej, s. 52 i 79.

¹⁴² Niestety, pomimo prośby soboru, tajne służby niektórych państw, a także niektóre tajne organizacje międzynarodowe, nieprzyjazne Kościołowi, przeciwdziałają tej prośbie, wykorzystując do tego różne instytucje, m.in. środki społecznego przekazu. Problem infiltracji w Kościele katolickim zaczyna docierać do świadomości katolików, czego wyrazem jest na przykład publikacja: T. R. Marshall, *Infiltracja. Spisek, który ma zniszczyć Kościół od środka*, Kraków 2022. Uwzględnienie faktu tajnych wpływów na funkcjonowanie niektórych urzędów w Kościele (np. biskupa) pomaga w zrozumieniu wielu „zjawisk” w ich funkcjonowaniu i samego kryzysu w Kościele. W kwestii zewnętrznego oddziaływania np. na Sobór Watykański II zob. *Sobór oczami polskich komunistów. Sobór Watykański II w świetle dokumentów MSW i MSZ*, oprac. W. Kucharski, D. Misiejuk, Warszawa 2017.

¹⁴³ W Polsce są one regulowane w oparciu o Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z 1993 roku (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318). Artykuł 7. pkt 4. Konkordatu stanowi: „W odpowiednim czasie poprzedzającym ogłoszenie nominacji biskupa diecezjalnego Stolica Apostolska poda jego nazwisko do poufnej wiadomości Rządu Rzeczypospolitej Polskiej”.

rozwoju dogmatu wiary. Sam zaś rozwój dogmatu najogólniej rozumiany oznacza dochodzenie Kościoła do pewności wiary na temat faktu objawienia konkretnej prawdy wiary. Jest on możliwy dlatego, że depozyt wiary to „coś więcej” niż suma dogmatów dotychczas zdefiniowanych¹⁴⁴. Gdyby tak nie było, to wykluczona byłaby możliwość definiowania nowych dogmatów. Oznaczałoby to koniec rozwoju dogmatów. O tym, że rzeczywiście taka możliwość ciągle istnieje, stwierdza Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej *Dei verbum*, ucząc o rozwoju rozumienia objawienia Bożego m.in. poprzez „kontemplację oraz dociekanie wiernych” (nr 8)¹⁴⁵, a także *implicite* w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, gdzie zauważa, że Kościół „nie zawsze [ma] na poczekaniu odpowiedź na poszczególne zagadnienia” (nr 33b). Poszukiwanie takiej odpowiedzi wiąże się zatem z „dociekaniami” odnoszącymi się do całego depozytu wiary, a nie tylko jego części objętej dogmatami wiary, ta bowiem odpowiada na wcześniej stawiane pytania.

Zasygnalizowane problemy, do których należą m.in. marginalizacja depozytu wiary i współczesny kryzys katolicyzmu, rodzą pytanie o możliwe środki zaradcze. Jest oczywiste, że mogą one być bardzo różne, mniej lub bardziej skuteczne. W świetle wiary jednak za najważniejszy wypada uznać ten najprostszy, ewangeliczny, wyrażony w słowach samego Zbawiciela: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (J 7, 16). Każdy depozytariusz Bożego objawienia musi więc mieć świadomość, że głosi naukę Tego, który go posłał, a nie swoją. Jeśli zaś usiłuje głosić (tylko) swoją naukę, to zrywa ciągłość nauczania (sukcesję apostołską) i tym samym jego autentyczność, na co zwrócił uwagę już Tertulian¹⁴⁶. Silna wiara i nieustępliwość w głoszeniu objawionej Prawdy jawią się jako najskuteczniejszy środek zaradczy przeciw niebezpieczeństwom grożącym Kościołowi. Dzięki takiej postawie poszczególnych członków Kościoła każdy, „kto chce pełnić Jego [Ojca] wolę, pozna, czy nauka ta jest od Boga” (J 7, 17; por. J 14, 24).

¹⁴⁴ Zob. wyżej, s. 60 i 69n.

¹⁴⁵ Zob. wyżej, s. 75.

¹⁴⁶ Zob. wyżej, s. 58n.

ABSTRAKT

Depozyt wiary jako kryterium prawdziwości nauki Kościoła

We współczesnej teologii pojęcie depozytu wiary jest rzadko wykorzystywane. Celem artykułu jest wykazanie jego doniosłości w zachowaniu integralności przekazu apostołskiej wiary Kościoła. Pojęcie depozytu jest istotne ze względu na ciągłość i tożsamość nauczania apostołskiego, przyjętego od Chrystusa i przekazanego Kościołowi. Pozwala bowiem dokładniej określić granice pluralizmu teologicznego. W rozwoju teologii jest związane z apologetyką, a jej renesans sprzyja pogłębionym studiom nad jego znaczeniem dla wykazywania apostołskiego charakteru współczesnego nauczania Kościoła.

Istotnym elementem tego pojęcia jest zaufanie okazywane przez deponenta (Chrystusa) depozytariuszowi (Kościółowi), które zobowiązuje do zachowania depozytu w stanie nienaruszonym. Stąd wynika wielka odpowiedzialność całego Kościoła i każdego katolika jako depozytariusza. Depozyt wiary rozumiany jako „suma dóbr zbawczych” (suma treści noetycznych i ontycznych) ma charakter sakralny w dwojakim znaczeniu: jest darem objawiającego się Boga i jest przechowywany w świątyni, którą jest każdy wierzący w Chrystusa. Stanowi rezerwuar niezmiennych dogmatów i „miejsce” do poszukiwania odpowiedzi na coraz to bardziej dociekliwe pytania wynikające ze zmieniających się nieustannie uwarunkowań życia człowieka. Depozyt wiary jest tą rzeczywistością, która może skutecznie pomóc w walce ze współczesnym kryzysem wiary i moralności katolickiej, a nawet tożsamości samego Kościoła.

SŁOWA KLUCZOWE

depozyt wiary, *depositum fidei*, dogmat, rozwój dogmatu, objawienie Boże, tradycja, zaufanie, odpowiedzialność, apologetyka

ABSTRACT

Deposit of faith as the criterion of the truthfulness of the Church teaching

In modern theology, the concept of the deposit of faith is rarely used. The aim of the article is to show its importance in maintaining the integrity of the transmission of the apostolic faith of the Church. However, it is essential because of the continuity and identity of the apostolic teaching received from Christ and transmitted to the Church. It allows us to define the limits of theological pluralism. In the development of theology, it is associated with apologetics, and its renaissance is conducive to in-depth studies of its importance for demonstrating the apostolic character of the contemporary Church teaching.

An important element of this concept is the trust shown by the depositor (Christ) to the depositary (the Church), which obliges him to keep the deposit intact. Hence follows the great responsibility of the whole Church and of every Catholic as depositary. The deposit of faith, understood as the “sum of salvific goods” (the sum of noetic and ontic content), is sacred in two ways: it is a gift of God who reveals himself and is kept in the temple, which is every believer in Christ. It is a reservoir of unchanging dogmas and a “place” to look for answers to more and more inquisitive questions arising from the constantly changing conditions of human life. The deposit of faith is a reality that can effectively help in the fight against the contemporary crisis of Catholic faith and morality and even the identity of the Church itself.

KEYWORDS

deposit of faith, *depositum fidei*, dogma, development of dogma, divine revelation, tradition, trust, responsibility, apologetics

BIBLIOGRAFIA

- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Artemiuk P., *Renesans apologii*, Płock 2016.
- Bober A., *Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae [Latina tipica editio]*, Città del Vaticano 1997. Tekst polski: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- De Paolis A., *Kerygma, fede e speranza: il rinnovamento dell'apologetica cattolica nella riflessione di Gaetano Corti*, Romae 2017.
- Dublanchy E., *Dépôt de la foi*, w: *Dictionnaire de théologie catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, éd. A. Vacant, E. Mangenot, E. Amannt, t. 4/1, Paris 1939, kol. 526–531.
- Fee G. D., *1 and 2 Timothy. Titus*, Peabody–Carlisle 2004 (New International Biblical Commentary. New Testament Series, 13).
- Fiore B., *The Pastoral Epistles. First Timothy, Second Timothy, Titus*, Collegeville (MN) 2007 (Sacra Pagina Series, 12).
- Haręzga S., *Pierwszy i drugi list do Tymoteusza. List do Tytusa. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, Częstochowa 2018 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 14).
- Hilberath B. J., *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath, t. 3, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 73–224.

- Hünemann P., *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath, Bd. 2, Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 263–582.
- Ioannes Paulus PP. II, *Litterae apostolicae motu proprio Ad tuendam fidem quibus normae quaedam inseruntur in Codice Iuris Canonici et in Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/motu-proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem.html (09.02.2022).
- Ioannes PP. XXIII, *Summi Pontificis allocutio*, „Acta Apostolicae Sedis” 54 (1962), s. 786–796.
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Fidei depositum*, w: *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 5–9.
- Kaczmarek K. M., *Dogmat z perspektywy ewolucyjnej socjologii religii*, w: *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, red. R. J. Woźniak, Kraków 2021, s. 323–344.
- Katolicyzm A–Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1989.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 roku (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
- Ledwoń I. S., *Apologetyka*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i inni], Lublin–Kraków 2002, s. 78–85.
- Marshall T. R., *Infiltracja. Spisek, który ma zniszczyć Kościół od środka*, Kraków 2022.
- Montague G. T., *First and Second Timothy. Titus*, Grand Rapids (Mi) 2008 (Catholic Commentary on Sacred Scripture).
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Hrsg. W. Beinert, B. Stubenrauch [i inni], Freiburg im Breisgau 2012.
- Origenes, *Peri archon*, w: *Origenis opera omnia*, ed. J.-P. Migne, Parisii 1857, kol. 115–414 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 11). Tekst polski: Orygenes, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996 (Źródła Myśli Teologicznej, 1).
- Ott L., *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg–Basel–Wien 1981.
- Ozorowski E., *Depozyt wiary*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, t. 3, Lublin 1979, kol. 1182–1183.
- Pisma Ojców Apostolskich: Nauka Dwunastu Apostołów, Barnaba, Klemens Rzymski, Ignacy Antiocheński, Polikarp, Hermas*, Poznań 2017 (Pisma Ojców Kościoła, 1).
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich (*Biblia Tysiąclecia*), Poznań 1996.

- Pius PP. XII, Litterae encyclicae *Humani generis*, „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), s. 561–578.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 1974.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1996.
- Ratzinger J., *Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung. Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 13, Freiburg im Breisgau 1967, s. 504–528.
- Rusecki M., *Nieomyślność Kościoła*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Giglewicz i in., t. 13, Lublin 2009, kol. 1150–1152.
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio Mysterium Ecclesiae*, „Acta Apostolicae Sedis” 65 (1973), s. 396–408.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 5–75; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 105–170.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei verbum*, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), p. 817–836; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 350–363.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes*, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 1025–1115; Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 537–620.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de oecumenismo Unitatis reintegratio*, „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), s. 90–112; Sobór Watykański II, *Dekret o ekumenizmie Unitatis reintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 203–218.
- Sanctus Irenaeus, *Adversus haereses libri quingue*, w: *Sancti Irenaei [...] contra haereses*, Parisiis 1857, kol. 437–1224 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 7). Tekst polski: Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.
- Sander H.-J., *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes”*, w: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Hrsg. P. Hünemann, B. J. Hilberath, t. 4, Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 581–886.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 3, Warszawa 1963.

- Słownik łacińsko-polski*, oprac. K. Kumaniecki, Warszawa 1976.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 1, Warszawa 1959.
- Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1998.
- Sobór oczami polskich komunistów. Sobór Watykański II w świetle dokumentów MSW i MSZ*, oprac. W. Kucharski, D. Misiejuk, Warszawa 2017.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4: 1511–1870, Kraków 2007, s. 913–927.
- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 4: 1511–1870, Kraków 2007, s. 888–911.
- Szczurek J. D., *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej jedynym*, Kraków 2003.
- Tertullianus, *Liber de praescriptionibus adversus haereticos*, w: *Quinti Septimii Florentis Tertulliani presbyteri carthaginensis opera omnia*, pars secunda, tomus secundus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1844 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 2). Tekst polski: Kwintusa Septymiusza Florencjusza Tertuliana – *Księga o przedawnieniu przeciw heretykom*, tłum. J. Czuj, „Collectanea Theologica. Societatis Theologorum Poloniae cura edita” 25 (1954), s. 199–247, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Collectanea_Theologica/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2-s194-247/Collectanea_Theologica-r1954-t25-n1_2-s194-247.pdf (09.02.2022).
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, <https://www.corpusthomicum.org/sth3001.html> (09.02.2022).
- Vincentius Lirinensis, *Commonitorium primum*, w: *Joannis Casiani opera omnia [...]* *accedunt [...]* S. *Vincentii Lirinensis [...]*, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1865, s. 638–668 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 50). Tekst polski: Wincenty z Lerynu, *Pamiętnik. Commonitorium*, tłum. J. Stahr, Poznań 2002 (Pisma Ojców Kościoła, 8 [reprint]).
- Wilk J., *Charakterystyka i zadania przełożonego wspólnoty chrześcijańskiej według Listów Pasterskich. Studium biblijno-pragmatyczne*, Katowice 2015.

ks. Lech Wołowski

<https://orcid.org/0000-0003-2012-1267>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu intratrynitarniej wolności Boga

Józef Tischner w swych badaniach naukowych poświęcił bardzo dużo miejsca problemowi wolności. Powszechnie znana jest jego refleksja dotycząca filozoficznych i społecznych aspektów tego zagadnienia¹. Do dużo mniej znanych i dużo rzadziej poruszanych w literaturze naukowej wątków refleksji tego wybitnego krakowskiego myśliciela należą aspekty teologiczne tej problematyki. Tymczasem, jak się okazuje, zwłaszcza pod koniec swego życia, Tischner wykazywał ogromne zainteresowanie teologicznym spojrzeniem na zagadnienie wolności. Całymi tomami pochłaniał literaturę teologiczną, zwłaszcza prace z zakresu trynitarnych aspektów problematyki wolności i łaski.

Nie stronił od klasyków: zaczytywał się w Augustynie – do jednego z polskojęzycznych wznowień jego sławnego traktatu *De Trinitate* napisał bardzo ciekawe wprowadzenie, o którym będzie jeszcze mowa w dalszej części niniejszego artykułu; wielokrotnie nawiązywał do trynitarniej myśli Bonawentury, do czego też jeszcze wrócimy; często także – choć oczywiście w tym przypadku zazwyczaj krytycznie – odnosił się do myśli Tomasza. Z ogromnym zapałem

¹ Liczne aspekty filozoficzno-społecznej myśli Tischnera, dotyczącej problematyki wolności obecne są w bardzo szerokiej gamie jego dzieł. Do najważniejszych z nich zaliczyć należy: J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012; J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011; J. Tischner, *Łaska i wolność*, „Znak” 444 (1992), s. 4–26; J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996; J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków 1981.

śledził także to, co działo się dosłownie na jego oczach w trynitologii współczesnej. Jak sam przyznawał, niemal z zapartym tchem pochłaniał kolejne dzieła znanych współczesnych teologów, takich jak: Martin Bieler, Gisbert Greshake, Otto Hermann Pesch i Albrecht Peters².

Największe wrażenie wywarły jednakże na nim prace wielkiego szwajcarskiego teologa Hansa Ursa von Balthasara, jak sam mówił: „jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów”³. To głównie z jego prac krakowski myśliciel zaczerpnął pod koniec swego życia inspirację do intensywnych poszukiwań i nawet odważył się podjąć własne próby zgłębienia problematyki wewnętrznej, tj. intratrynitarniej wolności Boga oraz jej wpływu na rozważania dotyczące wolności człowieka.

Relacja myśli Tischnera i Balthasara jest sama w sobie niezwykle interesującym i dość zawiłym problem badawczym. W jednym z poprzednich artykułów rozważaliśmy problem wzajemnej niezależności refleksji obu tych wielkich myślicieli w kontekście całokształtu ich naukowego dorobku⁴. Powszechnie wiadomo, że pod względem intelektualnej wrażliwości i głębi spojrzenia obu tych autorów łączyło bardzo wiele. W szczególności obaj byli zafascynowani problematyką dramatu i wolności. Nie mieli jednak szczęścia spotkać się ani nawet korespondencyjnie wymienić się poglądami. Trzeba ponadto pamiętać, że ich myśl wywodziła się z różnych kontekstów kulturowych i – jak zostało to wykazane we wspomnianym wyżej artykule – Tischner przez zdecydowaną większość swego życia prowadził swą myśl naukową całkowicie niezależnie od Balthasara. Mimo to, pod koniec swego życia miał okazję zapoznać się z częścią dzieła szwajcarskiego teologa.

Niniejszy artykuł stanowić będzie swego rodzaju komplementarną kontynuację rozważań dotyczących relacji, jaka zachodzi pomiędzy refleksją obu tych myślicieli. W poprzednim artykule akcent padał na ich wzajemną niezależność. Tym razem uwaga skupiona będzie na tym wyjątkowym i dość wąskim, ale jednak bardzo ważnym obszarze badawczym, na którym myśl Tischnera jest – i to bardzo mocno – zależna od myśli Balthasara. Jest to właśnie obszar

² Konkretnie dzieła pierwszych dwóch wspomnianych tu teologów wymienione będą w dalszej części artykułu. Jeśli chodzi o dwóch pozostałych, Tischner często sięgał do następujących ich prac: O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade: theologische Anthropologie*, Freiburg 1983; O. H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989 [Wissenschaftliche Buchgesellschaft].

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 379.

⁴ Zob. L. Wołowski, *Problem niezależności refleksji dramatycznej J. Tischnera od myśli teodramatycznej H. U. von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 51 (2019), s. 141–160.

(teo)dramatycznego ujęcia wolności. Najpierw będzie to wewnętrzna wolność Boga, którą Balthasar określa mianem „wolności nieskończonej”, a następnie wolności człowieka, nazywana przez teologa z Bazylei „wolnością skończoną”⁵.

„Żyła złota”, czyli punkt zwrotny w refleksji Tischnera o intratrynitarniej wolności Boga

Jak zostało to już wyżej nadmienione, pod koniec swojego życia Tischner bardzo mocno zainteresował się dość nietypową – w porównaniu z jego wcześniejszymi fascynacjami naukowymi – problematyką intratrynitarniej wolności Boga. Zwłaszcza w ciągu czterech ostatnich lat jego życia zauważyć można nie tylko wyraźne ożywienie refleksji i zintensyfikowanie zainteresowania publikacjami dotyczącymi tego specyficznego zagadnienia, lecz także niezwykle dynamiczną ewolucję jego poglądów w tym zakresie.

Jednym z decydujących bodźców do podjęcia tej zintensyfikowanej trynitologicznej refleksji było dla Tischnera nie lada wyzwanie, jakim była prośba napisania wprowadzenia do wydawanego w 1996 roku przez wydawnictwo „Znak” polskojęzycznego wznowienia słynnego Augustyńskiego traktatu *O Trójcy Świętej*⁶. To właśnie w tym wprowadzeniu – a zatem jeszcze w 1996 roku – krakowski myśliciel zdawał się przychylić do tezy o braku możliwości mówienia o wolności w intratrynitarnych relacjach w Trójcy Świętej. Pisał: „To, co dzieje się w Trójcy Świętej, jest w pewnym sensie konieczne. Między Osobami Boskimi nie ma wolności. [...] Trójca Święta jest absolutną jednością. Wolność może pojawić się dopiero w stosunku do człowieka”⁷.

⁵ Należy zwrócić uwagę na specyficzny sposób rozumienia tych pojęć przez Balthasara. Otóż termin „wolność skończona” (*endliche Freiheit*) ma u niego dwa znaczenia: 1) przymiot wolności, jakim obdarzona jest dana jednostka, 2) sama ta jednostka. Podobnie termin „wolność nieskończona” (*unendliche Freiheit*) może oznaczać wolność Boga lub też być po prostu synonimem samego Boga. Zapewne ze względu na tę drugą możliwość Tischner, przekładając ten termin na język polski, oba człony rozpoczyna wielką literą (Wolność Nieskończona). Wierność cytowanemu oryginałowi każe nam zachować tę formę w cytatach z dzieł Tischnera. Nie wydaje się to jednak zgodne z intencją Balthasara, który w niemieckojęzycznym oryginale pierwszy człon rozpoczyna małą literą (drugi jako rzeczownik w języku niemieckim musi być pisany od wielkiej litery). Z tego powodu w tekście niniejszej pracy, za wyjątkiem cytatów, oba człony pisane będą z małej litery (wolność nieskończona).

⁶ Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.

⁷ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko: Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, w: Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, s. 15.

Wtrącone w powyższej wypowiedzi owo „w pewnym sensie” zdaje się jednak sugerować, iż nie do końca był przekonany, co do słuszności tak postawionej tezy. Głównym tematem Tischnerowskiego wprowadzenia do *De Trinitate* Augustyna była jednak intratrynitarna miłość, a nie wolność, dlatego też w tekście tym nie doszukamy się pogłębienia zagadnienia. Na pogłębienie nie trzeba było jednak długo czekać. Otóż, już w 1997 roku – tym razem w czasopiśmie „Znak” – pojawił się niezwykle ciekawy artykuł Tischnera o znamienym tytule *Podglądanie Pana Boga*⁸. Również tutaj głównym tematem rozważań nie była jeszcze wolność, ale była nim już – bardzo głęboko dla Tischnera związana z wolnością – łaska. We wstępie do tego artykułu krakowski myśliciel wspominał o bardzo istotnym dla jego dalszej refleksji naukowej wydarzeniu, jakie miało miejsce podczas jednego z jego pobytów w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu:

Wtedy właśnie wpadły mi do rąk prace z zakresu teologii, poświęcone historii pojęcia łaski. Autorami byli: G. Greshake, O. H. Pesch i A. Peters. Na bok poszły wszystkie inne lektury. Połykałem strona po stronie, jakbym miał w rękach doskonały „kryminal”. Stało się to, co zawodowemu „czytaczowi” tak rzadko się zdarza: natrafiłem na „żyłę złota”⁹.

To swoje nagłe zainteresowanie problematyką łaski Tischner wyjaśnił nieco dalej w tym samym wstępie: „Temat łaski pojawił się u mnie w ramach refleksji nad filozofią dramatu. Pytałem: czym jest dramat religijny? Dramat religijny to przede wszystkim dramat łaski”¹⁰. Drążąc temat dalej, już rok później, bo w sierpniu 1998 roku, Tischner jeszcze raz nawiąże do owej „żyły złota”, pisząc wstęp do swego słynnego *Sporu o istnienie człowieka*. Wspomina wówczas: „Byłem często jak ogrodnik, który grzebie w ziemi ze świadomością, że grzebie o kilka metrów obok miejsca, w którym znajduje się jego «złota żyła». «Złotą żyłą» miała być – oczywiście – filozofia dramatu. Dziś oddaję do druku mały kawałek «złotej żyły»”¹¹.

Można jednak zapytać, dlaczego odkrycie owej „żyły złota” jest tak ważne z punktu widzenia poruszanego w niniejszym artykule problemu wolności Boga. Otóż, nietrudno się domyśleć, że na wspomnianej wyżej plejadzie

⁸ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 511 (1997), s. 8–24.

⁹ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, s. 8.

¹⁰ J. Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, s. 9.

¹¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 5.

współczesnych teologów lektura Tischnera się nie zakończyła. Teologiczne spojrzenie na problematykę łaski było swego rodzaju preludium i otwarło mu drogę do teologicznej refleksji nad jeszcze bardziej interesującym go problemem wolności. Kluczem do dalszych odkryć była lektura ściśle teologicznych opracowań problematyki wolności, która zaprowadziła Tischnera do napisania już dosłownie pod sam koniec życia, bo – jak sam zaznacza to we wstępie – podczas pobytu w szpitalu, wydanego w 1999 roku w ramach słynnego zbioru esejów pt. *Książka na manowcach*, własnego intratrynitarnego mini-traktatu zatytułowanego *Życie wewnętrzne Boga*. To właśnie tam ujawnia kolejną plejadę twórców, którzy stali się dla niego inspiratorami i przewodnikami po tym nowym dla niego terenie badawczym:

Moimi przewodnikami po złożonej problematyce i ogromnej literaturze są: Gisbert Greshake oraz Hans Urs von Balthasar. Ten pierwszy opublikował niedawno pokaźne dzieło poświęcone teologii trynitarniej, drugi jest autorem wielotomowych prac, w których problem Trójcy powraca kilkakrotnie. Do tego dochodzi również niebagatelne studium habilitacyjne Martina Bielera, poświęcone „wolności i łasce”¹².

Swój trynitologiczny mini-traktat Tischner otwiera słowami: „Ciekawe rzeczy dzieją się dziś w teologii Trójcy Świętej”¹³. Widać więc, że we wspomnianych wyżej lekturach dostrzegł coś, czego wcześniej nigdzie indziej nie widział. Można mówić nawet o swego rodzaju „ośnieniu”. Otóż wspomniana na początku niniejszego punktu teza o niemożliwości mówienia o wewnętrznej, tj. intratrynitarniej wolności w Bogu, teza, którą Tischner wprawdzie sformułował, ale widać było, że z pewną rezerwą, żeby nie powiedzieć niedowierzaniem, teraz wreszcie – zapewne ku ogromnej jego uciechu – ulega totalnemu odwróceniu:

¹² J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, w: J. Tischner, *Książka na manowcach*, Kraków 2007, s. 92. To, o jakie dokładnie dzieła chodzi, Tischner stara się sprecyzować w przypisach, ale ze względu na pojawiającą się tam drobną nieścisłość lepiej odwołać się do następującej wypowiedzi paralelnej: „Mam przed sobą trzy ważne prace współczesnej teologii. Najpierw jest to Gisbert Greshake i jego trynitarna teologia, o trudnym do dokładnego spolszczenia tytule: *Der dreieine Gott* (1997). Obok niej leży Martina Bielera *Freiheit als Gabe (Wolność jako dar)*, (1991). I wreszcie kilkanaście tomów Hansa Ursa von Balthasara zatytułowanych *Theologik* i *Theodramatik – opus magnum* jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów” (J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378). Dla ścisłości należy dodać, że mówiąc o kilkunastu tomach jego *opus magnum*, Tischner z pewnością miał na myśli całą *Trylogię*, tj. *Herrlichkeit*, *Theodramatik* i *Theologik*.

¹³ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 88.

Znakomicie pisze o tym Urs von Balthasar, choć nie on jedyny. Wolność okazuje się wewnętrznym wymiarem Boga. Nie o to chodzi, że Bóg jest wolny w stosunku do stworzeń, bo jak mogłoby być inaczej? Chodzi o to, że Bóg jest „wewnętrznie wolny”: Ojciec wobec Syna, Syn wobec Ojca, Duch w stosunku do Ojca i Syna, Ojciec i Syn w stosunku do Ducha¹⁴.

Warto więc przyjrzeć się nieco bliżej temu kluczowemu wpływowi myśli Balthasara na Tischnerowską refleksję dotyczącą wolności Boga.

Refleksja Tischnera o Balthasarowej koncepcji „wolności nieskończonej”

Jak zostało zasygnalizowane w poprzednim punkcie, Tischner pod wpływem lektury Balthasara i innych współczesnych teologów dokonał dość radykalnego przewartościowania swojego spojrzenia na problematykę wewnętrznej wolności Boga. W naturalny sposób nasuwają się pytania: jak do tego doszło? Jakie argumenty go przekonały? Znając bowiem Tischnera, a zwłaszcza jego awersję do tzw. „autorytetów” teologicznych, z całą pewnością nie było tak, że z dnia na dzień uznał, że skoro tak wielki autorytet, jak Balthasar tak twierdzi, no to po prostu tak musi być.

Postawiona przez Tischnera w 1996 roku we wprowadzeniu do trynitarnego traktatu św. Augustyna teza, że „Między Osobami Boskimi nie ma wolności”, miała opierać się na twierdzeniu, iż „Trójca Święta jest absolutną jednością”¹⁵. Twierdzenie to samo w sobie z całą pewnością jest prawdziwe, dlatego też Tischner nie przyjmuje tak od razu tezy Balthasara jako czegoś oczywistego, lecz zadaje pytanie: „Czy Bóg w Trójcy Jedyny jest wolny? Nie chodzi jednak wyłącznie o wolność Boga w stosunku do stworzeń, ale o wewnętrzną wolność Ojca w stosunku do Syna i Syna oraz Ojca w stosunku do Ducha Świętego. [...] Czy pomysł taki nie rozbija naszej idei absolutnej jedności Boga?”¹⁶

Wszystko zależy oczywiście od tego, jak ową „absolutną jedność” oraz „wewnętrzną wolność” należy rozumieć. Jeżeli „absolutna jedność” miała być pojmowana w arystotelesowskich kategoriach niezmienności niepodzielnej i nieporuszonego „poruszydca” lub zbyt dosłownie rozumianej

¹⁴ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 95.

¹⁵ J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko*, s. 15.

¹⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378.

zapropionowanej niegdyś przez Grzegorza z Nyssy ścisłej intratrynitarniej adia-stematyczności, to w istocie trudno byłoby znaleźć w Bogu „miejsce” na ja-kikolwiek wewnętrzny ruch, czy choćby drgnienie wolności, nie mówiąc już o nieskończonych intratrynitarnych przestrzeniach wolności, o których tak szeroko rozpisywał się Balthasar. Tischner oczywiście skrupulatnie odnoto-wuje ten element Balthasarowej konstrukcji:

Balthasar mówi, że „między boskimi ‘hipostazami’ rozciągają się nieskończone przestrzenie wolności, które nie dopuszczają do tego, aby wszystko stopiło się w ściśnioną, zduszoną tożsamość. Akt ojcowskiego poświęcenia domaga się własnej przestrzeni wolności, akt przyjęcia siebie jako daru i wdzięczności Syna swojego, akt pochodzenia Ducha, który podnosi do światła najbardziej wewnętrz-ną miłość Obydwu, potwierdza i wznieca jeszcze swoją. Choć wymiana może być nie wiem jak intymna, wymaga podtrzymania różnicy”¹⁷.

W tym momencie Tischner z całą pewnością dochodzi do wniosku, że w kon-tekście trynitarnym trzeba dokonać rozróżnienia pomiędzy absolutną jedno-ścią istoty, tj. natury Bożej, a przynależną każdej z Osób Bożych odmiennością, czy też jak określa to sam Balthasar „innością”. Krakowski myśliciel zauważa nawet, że w tym kontekście Greshake mówi o jednoczesnej skrajnej polaryzacji jedności i inności: „Greshake powiada: «Bóg jest najwyższą jednością – taką, że większej nie można już pomyśleć, ale też osobowe różnice są w Nim takie, iż większych też nie można pomyśleć»”¹⁸.

Pojęcie „inności” w Trójcy staje się więc w tym momencie dla Tischnera pojęciem kluczowym dla zrozumienia problemu wewnętrznej wolności Boga: „Aby zrozumieć, jak jest możliwa wolność między poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej, trzeba uchwycić najpierw sens pojęcia «innego»”¹⁹.

Oczywiście nie jest łatwo połączyć jedność z innością, a co dopiero nieskoń-czoną jedność z nieskończoną innością. Tę gwarantującą „miejsce” na wol-ność w Bogu nieskończoną inność połączoną z nieskończonym podobień-stwem, a nawet tożsamością, Tischner – analizując w dalszym ciągu myśl

¹⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 398–399; por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 2/1, Einsiedeln 1976, s. 233.

¹⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 395; por. G. Greshake, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau 1997, s. 115.

¹⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 396.

Balthasara – stara się opisać w kategoriach paradoksu: „Mamy paradoks: nieskończoną inność i nieskończoną takózsamość”²⁰.

Paradoks jest tu w istocie właściwą kategorią. Mamy bowiem z nim do czynienia wówczas, gdy badana przez nas rzeczywistość do tego stopnia przekracza granice standardowych sposobów jej ujmowania, że stajemy wobec pozornej sprzeczności. Jak okiełznać ten paradoks? Tischner proponuje następujący zabieg myślowy:

Spróbujmy przenieść nasze pojęcie „inności” do wnętrza Boga. Syn jest in ny, Ojciec jest in ny, Duch jest in ny – a nawet całkiem in ny. W tradycji teologicznej istnieje pewna zasada określająca sens owej wewnątrzboskiej inności; poznałem ją dzięki św. Bonawenturze, jednak – wedle Ursy von Balthasara – swymi korzeniami sięga ona pierwszych wieków refleksji nad tajemnicą trynitarną: w Bogu nieskończona inność łączy się z nieskończonym podobieństwem. Nieskończona inność i nieskończone podobieństwo... to brzmi jak sprzeczność. Są jednak sprzeczności, które otwierają niezwykle horyzonty²¹.

To paradoksalne połączenie nieskończonej inności z nieskończonym podobieństwem w rzeczywistości intratrynitarnego życia Bożego jest możliwe do pomyślenia tylko wówczas, gdy odwołamy się do zasady analogii, orzekającej, że nawet jeśli dostrzegamy jakieś podobieństwo pomiędzy realiami ziemskimi i Boskimi (w tym przypadku pomiędzy „innością” ziemską a „innością” Boską), to i tak niepodobieństwo będzie zawsze (nieskończenie) większe: „Gdy Ojciec «wpatruje się» w Syna, którego zrodził, widzi nieskończoną inność i zarazem nieskończone podobieństwo, prowadzące aż do tożsamości. Podobnie, gdy Syn wpatruje się w Ojca. Nie inaczej jest z Duchem Świętym. To bowiem, co przeżywamy na ziemi, napotyając inność, jest jedynie dalekim odbiciem tamtej inności”²².

Intratrynitarnie pojęcie inności osobowej staje się więc podstawą do tego, by pomimo niezaprzeczalnej jedności istotowej można było mówić o przestrzeni wolności w Trójcy. Pozostaje jednak pytanie: Jak ta wolność ma być rozumiana? Z całą pewnością znowu będzie trzeba odwołać się do zasady analogii. Wolność w rozumieniu intratrynitarnym nie może być w żadnym

²⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 397.

²¹ J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 93–94; por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 397.

²² J. Tischner, *Życie wewnętrzne Boga*, s. 94.

wypadku jakąś prostą kalką wolności rozumianej w sensie ziemskim. Tischner stawia więc kolejne pytania:

Zazwyczaj mówimy, że wolność oznacza możliwość wyboru. Niewątpliwie tak jest w przypadku człowieka. Czy jest tak również w Bogu? Czy Bóg „wybiera” jak człowiek? Mówimy, że Bóg „wybrał Abrahama”. Czy możemy powiedzieć, że „Ojciec wybrał Syna”? Coś nas od tego powstrzymuje. Nie widzimy jasnej odpowiedzi. Z jednej strony wiemy, że „wolność wybiera”, z drugiej, że wybór łączy się z wahaniem, niewiedzą, ryzykiem²³.

Zarówno dla Balthasara, jak i dla Tischnera sama tylko możliwość dokonywania wyborów nie może stanowić o istocie wolności Boga. Mówilibyśmy tu bowiem o wolności zewnętrznej. Taką wolność Bóg oczywiście posiada na przykład wobec stworzeń. Tischner pyta tu jednak cały czas o to, jak rozumieć wolność Boga, „który nie tylko «zewnętrznie», ale przede wszystkim «wewnętrznie» jest wolny”²⁴. Stosując zasadę analogii, trzeba więc myśleć o wolności Boga w kategoriach pewnego podobieństwa do ludzkiego poczucia szczęścia i godności, jakie płynie z wolności, ale pamiętając o tym, że w przypadku Boga wszystko to odbywa się na nieskończenie wyższym poziomie:

Myślę, że z wyborem jest podobnie jak z ludzkim doświadczaniem szczęścia. On także może stać się materią języka symbolicznego, który stawia nam przed oczy „wiekuisty wybór” – wybór, który trwa jak absolutna wierność absolutnej miłości uosobionej w Duchu Świętym. W końcu, jeśli zdaniem Balthasara, „nie należy wyrzucać z absolutu podstawowego aktu filozoficznego zdziwienia”, to tym bardziej nie należy pozbawiać Go czegoś z tej pięknej i szlachetnej, a zarazem radosnej dumy, jaka powstaje w człowieku, ilekroć prostuje sobie kręgosłup i z niewolnika staje się istotą wolną²⁵.

Niezależnie od ich trafności – a czasem jej braku – metafory i symbole związane z rzeczywistością ludzkiego doświadczenia wyboru i ludzkiego poczucia wolności nie są w stanie wyczerpać głębi pojęcia wolności Boga. Mogą nas one

²³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 389–390.

²⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 379.

²⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 400; por. H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 2/1, s. 234.

do niej doprowadzać, ale na pewnym etapie poznawczym trzeba je porzucić. Dlatego też, jak zauważa Tischner, na pewnym etapie:

W prowadzonej przez Balthasara analizie wolności moment wyboru schodzi na plan drugi, a na pierwszy wysuwa się monet przyswojenia. Wolność pozwala przyswajać, czyli sprawiać, że to, co pierwotnie nie było moje, jest moje. Przyswajanie nadaje sens wyborowi. Po co mianowicie miałoby się wybierać, gdyby za wyborem nie szło przyswojenie? Wybieramy tylko dlatego, że możemy przyswoić – coś sobie, ale i siebie czemuś. Przyswajanie jest zawsze wzajemne²⁶.

Głębszą od możliwości dokonywania wyboru charakterystyką wolności jest więc możliwość dokonywania przyswajania. To jednak, co zostało przed momentem powiedziane o przyswajaniu, dalej tyczy się głównie rzeczywistości ludzkich. Powstaje naturalne pytanie: na czym miałyby ono polegać w przypadku Boga? Tischner wyjaśnia, że w tym przypadku mamy do czynienia nie tyle z przyswajaniem, ile z odwiecznym, absolutnie pełnym „posiadaniem siebie”: „Ojciec, Syn i Duch w pełni «posiadają siebie». Są samodzielni. Na tym polega samodzielność osoby, by w pełni posiadać siebie. Samodzielność jest określeniem wolności”²⁷.

Właśnie dlatego, że każda z Osób Boskich w pełni „posiada siebie”, może stać się bez żadnej rezerwy i bez zatrzymywania czegokolwiek dla siebie, a jednocześnie bez utraty czegokolwiek z siebie, prawdziwym, autentycznym i pełnym darem dla pozostałych Osób Trójcy. Wolność polega tu na niczym nieograniczonym dysponowaniu zarówno swym istnieniem, jak i swoją istotą i możliwością ofiarowania ich drugiemu jako daru: „Trzy osoby są dla siebie darem. Nie mogłyby być jednak darem, gdyby między Nimi nie było wolności. Wolność jest założeniem daru”²⁸.

A zatem „nieskończona inność” i „posiadanie siebie” leżą u podstaw intratrynitarnego wolności, której najgłębszym przejawem jest wolny, niczym nie skrępowany i niczym nieograniczony dar samego siebie dla innego.

²⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 390.

²⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 398.

²⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 398.

Przesłanka agatologiczna, czyli dojście do tego samego celu, ale inną drogą

Nie ulega wątpliwości, że wszystkie użyte przez Balthasara szczegółowo przeanalizowane wyżej argumenty były dla Tischnera przekonujące, i na pewno już na tym etapie można powiedzieć, że krakowski myśliciel przyznałby szwajcarskiemu teologowi rację w kwestii wewnętrznej wolności Boga. Tischner nie byłby jednak sobą, gdyby nie dorzucił do tej argumentacji swoich „trzech groszy”. Pomimo dużej siły przekonywania przyjętej przez Balthasara linii argumentacji czegoś jeszcze w tym wszystkim Tischnerowi brakowało.

Sprawa jest o tyle istotna, że dotyka sedna najważniejszej różnicy w podejściu obu tych myślicieli do zagadnień filozoficzno-teologicznych rozumianych w całej ich ogólności. Dotyka ona odwiecznej „rywalizacji” pomiędzy ontologią i agatologią. Już przedchrześcijańscy myśliciele greccy byli w tę swoistą rywalizację uwikłani. Przykładowo, do dziś Platona, jego zwolenników i późniejszych kontynuatorów (np. Plotyna) ze względu na kluczową rolę dobra w ich filozofii najczęściej przyporządkowuje się do nurtu agatologicznego. Z kolei Arystoteles i przedstawiciele czy późniejsi kontynuatorzy jego szkoły (np. Boecjusz) skoncentrowani na analizie bytu uważani są za klasycznych reprezentantów nurtu ontologicznego. W samej Biblii można odnaleźć ślady obu tych podejść w sposobie ujmowania istoty Boga. Z jednej strony mamy starotestamentalne ontologiczne „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14), a z drugiej nowotestamentalne agatologiczne „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8). Kolejne pokolenia wielkich myślicieli chrześcijańskich będą następnie podążać tymi utartymi ścieżkami. Jedni, jak Augustyn i jego uczniowie, będą kłaść nacisk na kwestie agatologiczne, inni, jak Tomasz i jego szkoła, będą koncentrować się bardziej na podejściu ontologicznym.

Agatologiczno-ontologiczna „rywalizacja” nie ominęła także Balthasara i Tischnera. Choć w tym przypadku różnica w ich podejściu nie polegała na tym, że jeden „okopywał się” w obozie ontologicznym, a drugi w agatologicznym. Różnica ta dotyczyła spojrzenia na sensowność, czy też zasadność tej „rywalizacji”. Otóż Balthasar był wielkim orędownikiem integracji obu podejść. Dla niego ontologia i agatologia to jedynie dwie strony tego samego medalu, a jeśli któraś z nich miałaby być głębsza, to byłaby to ontologia, która agatologię zawiera w sobie po prostu jako integralną część. Przeciwnie na kwestię tę spoglądał Tischner. Kładł potężny nacisk na odseparowanie tych porządków. Ontologia jego zdaniem nigdy nie może sięgnąć sedna problemu, kręci się bowiem zawsze wokół zagadnień „bytu i nie-bytu”, „jakości i ilości”,

„formy i materii”, „przyczyny i skutku”, „siły i władzy” itd., i nie jest w stanie sięgnąć głębiej, tj. do sfery obejmującej świadomość, miłość i dobro – tam według Tischnera sięga jedynie agatologia: „Język ontologii mówi, że Bóg jest najwyższą doskonałością bytową, a człowiek jakąś bytową niedoskonałością. Język świadomości mówi, że Bóg jest Miłością, a człowiek mieszaniną miłości i nienawiści. Język agatologii mówi, że Bóg jest Dobrem, a człowiek istotą skłoną do zła”²⁹.

W przekonaniu Tischnera ontologia i agatologia leżą na zupełnie odmiennych płaszczyznach, przy czym – w przeciwieństwie do Balthasara – zdaniem Tischnera to właśnie agatologia leży dużo głębiej i powinna stanowić absolutną podstawę filozoficzno-teologicznych dociekań. Tischner był oczywiście świadomy odmienności spojrzenia na tę kwestię u Balthasara. Można się domyślać, że nie podobało mu się to za bardzo, nie podzielał tego podejścia, ale oczywiście szanował wybór wielkiego szwajcarskiego teologa: „Balthasar kroczy jednak wiernie wąską ścieżką łączącą ideę dobra i bytu, ontologię z agatologią”³⁰. Tą ścieżką Tischner nie miał jednak zamiaru iść dalej razem z Balthasarem. Chciał też oczywiście wiernie kroczyć, ale swoją, tj. agatologiczną ścieżką, która nie łączy się w jego rozumieniu ze ścieżką ontologiczną. Mówił o tym całkowicie otwarcie:

Zwróciłem wyżej uwagę na drogę „między ontologią a agatologią”, jaką biegną analizy Balthasara. Respekt dla ontologii jest respektem dla myśli św. Tomasza. Respekt dla agatologii jest wyrazem respektu dla tradycji przedtomistycznej, w której ogromną rolę odegrały wpływy Platona, a zwłaszcza Plotyna. Nie chciałbym w niczym podważać tego podwójnego respektu, niech mi jednak będzie wolno w niniejszym komentarzu zejść nieco z przetartej drogi i zanurzyć się – już na własną odpowiedzialność – w arkana agatologii³¹.

W omawianej tu kwestii wolności Tischner zacznie więc podkreślać aspekty agatologiczne, starając się jednocześnie przeciwstawiać je aspektom ontologicznym: „Wolność od samego początku jest czymś więcej niż tylko «formą» działania i czymś innym niż «siłą», dzięki której człowiek jest w stanie przeciwstawić się innym siłom władającym nim”³².

²⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 381.

³⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384.

³¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 394.

³² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 385.

Przy okazji krakowski myśliciel nie omieszkął wrzucić drobnego kamyczka do ogródka zwolenników ontologiczno-apatologicznej integracji: „Czy teologowie zawsze zdają sobie sprawę z głębi takiej koncepcji, to inna sprawa. Mam raczej wrażenie, że jej nie dostrzegają i często usiłują przeszczepiać na swój grunt koncepcje filozoficzne, formalne i ontologiczne, w których obraz wolności jest zdecydowanie zubożony”³³.

Tymczasem dla Tischnera będzie absolutnie oczywiste, że: „Wolność wykacza poza zasady ontologii w stronę agatologii”³⁴.

Jeżeli więc mówimy o wolności w Trójcy, to oczywiście kwestie „nieskończonej inności”, pełnego „posiadania siebie” i wreszcie doskonała „wymiana daru”, charakteryzująca się właśnie jednoczesnym posiadaniem i ofiarowaniem wszystkiego są tu pojęciami kluczowymi, ale Tischner zwróci uwagę na fakt, że to nie wszystko. Czegoś tu jeszcze brakuje, i to czegoś absolutnie fundamentalnego. Mianowicie wszystko to możliwe jest jedynie dzięki spajającej jedność Trójcy intratrynitarniej miłości:

Osoby Trójcy Świętej posiadają siebie. Na tym zasadza się Ich wolność. Doskonałym wyrazem wolności jest to, że są „darem dla siebie”. Ale do tego, by być darem, nie wystarcza sama wolność, potrzebna jest także miłość. Życie wewnętrzne Osób Trójcy Świętej jest aktem miłości³⁵.

Zwrócenie uwagi w powyższym cytacie na kluczowy dla intratrynitarnego życia aspekt miłości pozwolił Tischnerowi na odnalezienie właściwego tropu, który ponad wszelką wątpliwość ostatecznie przekonał go do słuszności tezy o istnieniu intratrynitarniej, tj. wewnętrznej wolności w Bogu, a co za tym idzie do odrzucenia wcześniej postawianej przez siebie samego tezy, że o wolności takiej w Bogu nie może być mowy.

Żeby zrozumieć dokładnie, co takiego ostatecznie przekonało Tischnera, trzeba zauważyć, iż przesłanka, na której opierał tę pierwotną, błędną tezę dotyczyła błędnie, bo jednostronnie rozumianej, „absolutnej jedności” Boga. Jednakże nie owo jednostronne rozumienie jest tu najważniejsze. Otóż nawet gdyby na tę przesłankę spojrzeć szerzej i wyprowadzić z niej poprawne wnioski, to i tak dla Tischnera nie będzie ona miała już nigdy takiej wagi, jak ta, do której dotarł dzięki dostrzeżeniu w całej tej problematyce aspektu agatologicznego.

³³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384–385.

³⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 389.

³⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 400.

Chodzi o to, że przesłanka dotycząca „absolutnej jedności” – niezależnie od sposobu patrzenia na nią – w Tischnerowskiej klasyfikacji będzie zawsze miała charakter ontologiczny. Wiadomo jednak, że jeśli jakaś przesłanka miałaby go do czegoś ostatecznie przekonać, to mogłaby to być tylko przesłanka natury agatologicznej, a nie ontologicznej. I oto teraz w swych poszukiwaniach natrafia właśnie na taką przesłankę. To właśnie ona pozwala mu ostatecznie rozstrzygnąć problem wewnętrznej wolności Boga. Rozumowanie okazuje się przy tym niemal banalnie proste. Za podstawową przesłankę agatologiczną wystarczy przyjąć wspomniane już wyżej określenie albo raczej aksjomat teologiczny orzekający, iż „Bóg jest miłością”, tzn. innymi słowy jest „absolutnym dobrem”. A skoro tak, to musi być w nim miejsce na inność i na wolność, gdyż:

Nikt nie może być dobry w samotności. I nikt nie może być dobry z konieczności. Dwie te zasady stoją u podstaw wielości Osób w jednym Bogu oraz otwierają możliwość wewnętrznej wolności Boga. [...] Dobro jest trój-Osobowe, przepełnione miłością, wiedzą i samowiedzą, wewnętrznie wolne. Tak więc, aby przybliżyć się choć trochę do rozumienia Boga, trzeba się wznieść w myśleniu ponad „byt i nie-byt”³⁶.

Tischner wobec spotkania wolności nieskończonej z wolnościami skończonymi

Niejedyn czytelnik Tischnera, po zapoznaniu się z treścią powyższych rozważań, mógłby zacząć się zastanawiać, dlaczego myśliciel, który niemal całe swe życie poświęcił na zgłębianie problematyki człowieka, nagle pod koniec tego życia z takim zapałem oddał się na niemal czysto abstrakcyjnym dywagacjom dotyczącym ściśle intratrynitarnych problemów wewnętrznego życia Boga. Byłoby to w istocie zadziwiające, jeśli celem byłoby samo tylko zgłębianie tkwiących w tej problematyce teologicznych niuansów. Tymczasem, jak się okazuje, Tischner ani na moment nie stracił w tych badaniach perspektywy antropologicznej. To bowiem, co tak naprawdę spędzało sen z oczu krakowskiego myśliciela, nie tyczyło się w ostatecznym rozrachunku problemu wolności Boga, lecz problemu genezy wolności człowieka. Dlatego we wstępie do ostatniego rozdziału swojego *Sporu o istnienie człowieka*, noszącego znamienity tytuł *Boski rodowód wolności, czyli: „Bądź wolność Twoja”* pytał:

³⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 401–402.

Skąd bierze się wolność i przekonanie, że nie wszystko istnieje w zniewoleniu? W końcu gdziekolwiek skierujemy spojrzenie, niemal wszędzie odkrywamy niewolę. „Ta sama przyczyna w tych samych warunkach przynosi ten sam skutek”. Świat jest powiązany milionami zależności. Wszystko, co jest, osacza pajęczyna systemu. Na pajęczynie pojawia się człowiek, w przypadku którego ta sama przyczyna w tych samych warunkach nie chce przynosić tych samych skutków. [...] Skąd w naszym świecie idea wolności? Skąd to słowo? Kto i kiedy wpadł na pomysł wolności? I czy to w ogóle możliwe, by na tej ziemi wymyślił ją ktoś z tej ziemi?³⁷

Widać, jak same już te pytania zaczynają wskazywać drogę do odpowiedzi. Tischner zdał sobie wyraźnie sprawę z tego, że na pytanie o źródło wolności człowieka nie da się odpowiedzieć bez spojrzenia wykraczającego poza czysto ziemski horyzont. Sama antropologia, nawet sama bardzo szeroko rozumiana filozofia, nie będzie w stanie udzielić ostatecznej odpowiedzi. Stąd następująca konstatacja: „Z pytaniem naszym należałoby się zwrócić przede wszystkim do teologów. Teologowie to ci, którzy starają się patrzeć na świat przez oczy Boga. Co oni wiedzą o rodowodzie idei wolności? Czy idea wolności pochodzi od Boga?”³⁸

Tischner instynktownie wyczuwał, że ten trop będzie owocny. Teologia wskazuje bowiem na kluczowy aspekt łączący problematykę wolności człowieka z problematyką wolności Boga:

Człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a Bogiem jest Trójca Święta. Czy Bóg w Trójcy Jedyny jest wolny? [...] Gdyby rzeczywiście Bóg był nie tylko wolny zewnątrz, ale i wewnątrz, wtedy rodowód ludzkiej wolności byłby w jakimś stopniu rozjaśniony. Bóg stwarzając człowieka na «swoją obraz», musiał mu dać coś ze swej wolności³⁹.

W tej perspektywie nikogo nie powinien już dziwić fakt, że Tischner, chcąc zgłębić problematykę wolności człowieka, musiał wybrać się na wyprawę w pozornie skrajnie od tej tematyki odległe rejony intratrynitarnych dociekań. Dopiero jak wróci się z takiej wyprawy, to: „Można wtedy powiedzieć,

³⁷ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 377.

³⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378.

³⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378.

że wolność człowieka jest «odbiciem» wolności Boga, że jest ona «boskim pierwiastkiem» w człowieku⁴⁰.

Warto zauważyć, że mamy tu do czynienia z ciekawym paradoksem. Wydaje się, że poznanie źródeł, czy też korzeni jakiegoś problemu powinno należeć do pierwszych kroków, jakie podejmuje badacz chcący zgłębić jakąś problematykę. Tymczasem w tym przypadku Tischner spędził niemal całe życie, pracując nad problematyką wolności człowieka z dala od jej źródeł. Do źródeł tych dotarł dopiero pod koniec bardzo długiej drogi. Nie ulega wątpliwości, że podprowadził go do nich właśnie Balthasar. To właśnie spotkanie wolności skończonej z wolnością nieskończoną, będące jednym z najważniejszych wątków Balthasarowej *Teodramatyki* pomogło Tischnerowi odkryć wspomniane źródła i sformułować zasadę dramatycznego trójkąta wolności:

Teologiczne myślenie o wolności jest osadzone w pewnej fundamentalnej „przestrzeni”, która niejako z góry określa zarówno podstawowy sens pojęcia wolności, jak i kierunki myślenia o wolności. Wolność człowieka – wolność skończona – nie jest do pomyślenia jako osamotniona wolność „monady bez okien”. Konkretny kształt wolności wyłania się ze stosunku do innej wolności skończonej oraz do Wolności Nieskończonej. Mamy relację „trójkątną”: ja – ty – On, *respective* ja – On – ty. Szczyt „trójkąta” sięga wieczności, natomiast jego podstawa jest zanurzona w czasie⁴¹.

To, co urzekło Tischnera w Balthasarowym ujęciu problematyki relacji wolności skończonych i wolności nieskończonej, to niewątpliwie ich dynamiczne, a przede wszystkim teodramatyczne ujęcie: „Wolność konkretna «budzi się» i «dojrzewa» w czasie. Jej dojrzewanie jest owocem dramatycznej «gry» między wolnością Innego – tą skończoną i tą Nieskończoną”⁴².

Kluczem do zrozumienia głębi tego ujęcia jest uświadomienie sobie faktu, że wolność nieskończona, czyli wewnętrzna wolność Boga jest nie tylko abstrakcyjnym i konceptualnym źródłem wolności skończonej. Nie chodzi tylko o to, że pojęcie wolności nieskończonej leży u źródeł pojęcia wolności skończonej. Wolność nieskończona jest nieustannym i niewyczerpanym źródłem każdej wolności skończonej w każdym konkretnym momencie jej życia. Bez

⁴⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 378.

⁴¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384.

⁴² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384.

ciągłej, żywej i realnej relacji pomiędzy tymi wolnościami, wolność skończona byłaby skazana na śmierć albo z pragnienia, albo z uduszenia:

Idąc wciąż ścieżką wytyczoną przez Balthasara, zapytajmy: jak wyglądałaby ludzka wolność, gdyby – zakładając istnienie w człowieku absolutnej tęsknoty za tym, co „niedoścignione” – spotkanie z Wolnością Nieskończoną nie było mu dane? Są dwie możliwości: albo męki Tantalą, albo zduszenie wolności pod naporem skończoności. [...] Wolność skończona bez spotkania z Wolnością Nieskończoną marnieje⁴³.

Powstaje natychmiast pytanie: Jak wolności skończone zamknięte w horyzoncie doczesnej podstawy omawianego tu dramatycznego trójkąta mogą nawiązać kontakt z nieskończeniem przekraczającym ten horyzont jego Boskim wierzchołkiem? Tischner daje na to pytanie jednoznaczna odpowiedź: „spotkanie z Wolnością Nieskończoną jest możliwe wyłącznie w chrześcijaństwie”⁴⁴. Tylko w chrześcijaństwie, a ściślej tylko dzięki Chrystusowi, człowiek ma dostęp do „miejsca”, w którym może nastąpić spotkanie obu wolności: „«Miejscem klasycznym», w którym dopełnia się spotkanie wolności skończonej i Nieskończonej, jest postać Jezusa Chrystusa. Spełnione w Chrystusie spotkanie i wzajemne przenikanie bóstwa i człowieczeństwa stanowi szczytowy punkt dziejów zbawienia”⁴⁵.

Tischner zgadza się w pełni z Balthasarem, że właśnie dzięki tej absolutnie wyjątkowej roli Chrystusa chrześcijaństwo mogło odegrać kluczową rolę w zakresie zgłębienia istoty ludzkiej wolności: „Okoliczność, że jedynie w chrześcijaństwie możliwe jest zapośredniczające spotkanie wolności skończonej z Nieskończoną, sprawia, iż w dziejach ludzkiej wolności chrześcijaństwo odegrało tak ważną rolę”⁴⁶.

W szczególności, dla Tischnera bardzo ważne jest zestawienie tego chrześcijańskiego ujęcia wolności z konkurencyjnym wobec niego ujęciem oświeceniowym. To ostatnie stawiało sobie za cel absolutyzację wolności. W myśl tego podejścia człowiek miałby być wolny od samego początku swego istnienia, a wolność ta miałaby polegać głównie na absolutnej niezależności, zwłaszcza od jakichkolwiek uwikłań religijnych. W ujęciu chrześcijańskim istotą

⁴³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 386.

⁴⁴ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 386.

⁴⁵ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 387.

⁴⁶ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 387.

wolności jest przeżycie wyzwolenia. Człowiek nie rodzi się wolny, człowiek rodzi się ku wolności. Z niewoli grzechu (najpierw pierworodnego, a później uczynkowego) wyzwala go Chrystus:

Tak więc chrześcijańskie ujęcie wolności w dwóch przynajmniej punktach różni się od ujęcia liberalizmu oświeceniowego: początkiem pracy nad wolnością jest niewola grzechu i autentycznym przeżyciem wolności jest przeżycie wyzwolenia, a nie wolności czystej, wolności absolutnej⁴⁷.

Przeżycie spotkania wolności skończonej z wolnością nieskończoną w Chrystusie stanowi istotę doświadczenia wyzwolenia. Nie jest to doświadczenie jednostkowe, lecz nieustanny proces: „Spotkanie wolności skończonej i Nieskończonej nazywamy wyzwoleniem. Zaczyna się ono od «nawrócenia», a kończy «przebóstwieniem» człowieka”⁴⁸.

I tu pojawia się niemal paradoksalna teza, całkowicie sprzeczna ze wszystkim, co o wolności mogliby mieć do powiedzenia przedstawiciele myśli oświeceniowej: „Im bardziej oddany Bogu jest człowiek, tym bardziej jest «sobą u siebie»”⁴⁹. Być „sobą u siebie” znaczy tyle co „posiadać siebie”, a to, jak już wiemy z poprzednich rozważań, oznacza bycie wolnym. W myśli oświeceniowej człowiek jest tym bardziej wolny, im bardziej „uwolni” się od wszelkiej zależności od Boga. W rozumieniu chrześcijańskim człowiek staje się tym bardziej wolny, im bardziej zanurzy się w Bogu.

Tischner dochodzi więc do bardzo ciekawego wniosku. Oświeceniowe postrzeganie ludzkiej wolności (wolności skończonej), które ma wypisane na sztandarach pozornie szczytne hasło jej absolutyzacji (tj. czynienie z niej wolności nieskończonej), w ostatecznym rozrachunku prowadzi do całkowitego zakłamania jej istoty, a w konsekwencji do jej utraty:

Wolność skończona, która uznaje siebie za Wolność Nieskończoną, popada w sprzeczność. Wolność jest tym, czym nie jest, a nie jest tym, czym jest. Ale świadomość dąży do przysłonięcia tej sprzeczności. Akt zasłaniania siebie i wynik aktu – zasłonięcie wolności, biegną równocześnie. „W równoczesności obu tkwi zło zakłamania”. Mówilem wyżej: iluzja. Teraz trzeba się poprawić:

⁴⁷ J. Tischner, *Wolność – łaska wszystkich łask*, w: J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996, s. 12.

⁴⁸ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 403.

⁴⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 404.

samozakłamanie. Kiedyś na słynnym seminarium heglowskim mówił Alexandre Kojève, że człowiek jest jedynym miejscem na świecie, w którym nieprawda, czyli „nierzeczywistość”, staje się rzeczywistością i działa jakby była bytem. Takim „bytem nierzeczywistości” jest właśnie samozakłamanie wolności. Kłamstwo daje radość z posiadania siebie – posiadania, które ani samo w sobie nie jest posiadaniem, ani nie ma tego, co ma, bo właśnie traci siebie⁵⁰.

Najciekawsza jest jednak konkluzja finalna. Można bowiem zapytać, czy człowiek oświeceniowy, który chcąc uwolnić się od uwikłań religijnych, popadł w uwikłanie samozakłamania swej rzekomo absolutnie autonomicznej wolności, może jakoś samodzielnie wydostać się z tej pułapki i na nowo odzyskać prawdziwą wolność? Tischner nie chce udzielić samodzielnej odpowiedzi na to pytanie. Zamiast tego parafrazuje myśl Balthasara, pod którą, jak można wnioskować, sam w pełni się podpisuje. Ciekawe w tej odpowiedzi jest to, że – znów paradoksalnie – jest ona pesymistyczno-optimistyczna. Człowiek taki nie jest w stanie wyrwać się sam z takiego uwikłania, chyba że odwoła się do nie kogo innego, jak właśnie do Boga:

Czy zakłamana wolność jest w stanie wyzwolić się ze swego kłamstwa? Niestety, nie. Samozakłamanie wolności nie jest w stanie samo wyzwolić się z nieprawdy. Tylko Bóg może rzucić światło w morki takiego zakłamania⁵¹.

Zakończenie

Tischner – wielki zwolennik dramatycznego ujmowania rzeczywistości – dostarczył swym czytelnikom iście dramatycznego spektaklu w zakresie rozwoju swej refleksji na temat intratrynitarniej wolności Boga i wynikających z niej implikacji dla wolności człowieka. Jak można było zauważyć w analizach przeprowadzonych w niniejszym artykule, mieliśmy tu do czynienia z iście dramatycznymi zwrotami akcji, niemal o 180 stopni: od tezy, że w „pewnym

⁵⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 406.

⁵¹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 406. Oryginalna myśl Balthasara brzmi następująco: „Der sich in totale Autonomie «Befreiende» wird von der totalen Autonomie – die Gottes allein ist – gefesselt, so, daß er sich ohne ein Gelöstwerden durch Gott aus der Fesselung nicht mehr befreien kann” (Balthasar, *Theodramatik*, Bd. 3, Einsiedeln 1980, s. 151).

sensie” w Trójcy nie można mówić o wolności pomiędzy Osobami, aż po całkowitą afirmację pełnej intratrynitarniej wolności Boga.

Mieliśmy też do czynienia z – może już nieco mniej dramatycznymi, ale jednak – spotkaniami i rozstaniem. Kiedy Tischner odkrywa „żyłę złota” współczesnej dramatycznej myśli trynitarno-charytologiczno-wolnościowej, natychmiast przyłącza się do wspólnej drogi z Balthasarem. Po pewnym czasie, kiedy dochodzi do rozstania dróg, to „Balthasar kroczy jednak wiernie wąską ścieżką łączącą ideę dobra i bytu, ontologię z agatologią”⁵², Tischnerowi nie jest już wówczas z nim po drodze i postanawia „zejść nieco z przetartej drogi i zanurzyć się – już na własną odpowiedzialność – w arkana agatologii”⁵³.

Po tym rozstaniu przychodzi jednak moment ostatecznego pojednania. W kwestii relacji pomiędzy wolnością Boską-nieskończoną a wolnością ludzką-skończoną obaj myśliciele – pomimo nieco odmiennej terminologii i nieco innego rozłożenia akcentów – co do istoty sprawy mówią niemal dosłownie takim samym językiem.

Jak wynika z przeprowadzonych powyżej analiz, dla obu tych myślicieli dwa wnioski są najważniejsze. Po pierwsze, geneza wolności człowieka tkwi w wewnętrznej, intratrynitarniej wolności Boga i wynika z niepodważalnego protologicznego faktu, iż człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga. Po drugie, wolność człowieka potrzebuje ciągle żywić się i oddychać wolnością Boga, w przeciwnym razie albo marnieje i usycha, albo się wynaturza.

Wartym podkreślenia wspólnym wnioskiem jest też obserwacja, że jednym z najjaskrawszych przykładów takich wynaturzeń wolności jest jej oświeceniowo-ateistyczna absolutyzacja. Tischner i Balthasar jednomyślnie wykazują, że próba uwolnienia się od chrześcijańskiego paradoksu wolności (polegającego na tym, że człowiek, którzy pragnie prawdziwej wolności, może ją uzyskać tylko poprzez oddanie się bez reszty Bogu), postulująca odrzucenie relacji z Bogiem, prowadzi do zastąpienia paradoksu (czyli pozornej sprzeczności) czymś o wiele gorszym, mianowicie rzeczywistą sprzecznością, prowadzącą do samozakłamania, a w ostatecznym rozrachunku unicestwienia wolności.

Obaj są też zgodni, co do ostatecznego wniosku: jak na ironię, gdy do tego już dojdzie, to wówczas jedynego ratunku w kwestii utraconej wolności upatrywać można już tylko w Bogu.

⁵² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 384.

⁵³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 394.

ABSTRAKT

Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu intratrynitarniej wolności Boga

Niniejszy artykuł podejmuje problematykę wpływu myśli Balthasara na dynamikę refleksji Tischnera w zakresie problematyki intratrynitarniej wolności Boga i związanych z tą tematyką konsekwencji dla wolności człowieka. Dzięki zastosowaniu analizy porównawczej myśli obu autorów i uwzględnieniu chronologii ich publikacji, ustalone zostają konkretne ramy czasowe i konkretne przesłanki merytoryczne wpływające na istotne zmiany w postrzeganiu problematyki wolności Boga przez Tischnera. Dogłębnie przeanalizowana jest również Tischnerowska interpretacja Balthasarowych pojęć wolności nieskończonej i wolności skończonej. Wykazane są zarówno zbieżności, jak i istotne różnice w podejściach obu autorów, zwłaszcza w kontekście ontologicznego i agatologicznego ujęcia tej tematyki. Całość badań zamyka analiza zgodnie przeprowadzonej przez obu autorów apologii chrześcijańskiej wizji wolności człowieka, wynikającej z wolności Boga i zanurzonej w niej, wobec oświeceniowo-ateistycznego modelu zabsolutyzowanej wolności ludzkiej, w której właśnie ze względu na brak relacji z Bogiem wolność ulega stopniowej degradacji i w konsekwencji unicestwieniu.

SŁOWA KLUCZOWE

wolność skończona – ludzka, wolność nieskończona – Boska, relacje intratrynitarnie, Tischner, Balthasar

ABSTRACT

The influence of Balthasar's thought on Tischner's interpretation of the problem of God's intratrinitarian freedom

The article examines the problem of the influence of Balthasar's thought on the dynamics of Tischner's reflection on the issue of the intratrinitarian freedom of God and the consequences for human freedom related to this subject. Using the method of comparative analysis of the contribution of both authors and taking into account the chronology of their publications, specific time frames and specific substantive premises are established that affected significant changes in Tischner's perception of the issue of God's freedom. Tischner's interpretation of Balthasar's concepts of infinite and finite freedom is also thoroughly analyzed. Both similarities and significant differences in the approaches of both authors are shown, especially in the context of the ontological and agatological approach to this subject. The work is concluded

with an analysis of the apology, carried out consistently by both authors, of Christian vision of human freedom, originating and immersed in the freedom of God, in the confrontation with the Enlightenment-atheistic model of absolutized human freedom, in which, exactly due to the lack of the relationship with God, freedom gradually deteriorates and consequently undergoes annihilation.

KEYWORDS

finite-human freedom, infinite-divine freedom, intratrinitarian relations, Tischner, Balthasar

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- Balthasar H. U. von, *Theodramatik*, Bd. 1–4, Einsiedeln 1973–1983.
- Balthasar H. U. von, *Theologik*, Bd. 1–3, Einsiedeln 1985–1987.
- Balthasar H. U. von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 1–3, Einsiedeln 1961–1969.
- Bieler M., *Freiheit als Gabe. Ein schöpfungstheologischer Entwurf*, Freiburg im Breisgau 1991.
- Greshake G., *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, Freiburg im Breisgau 1997.
- Pesch O. H., *Frei sein aus Gnade: theologische Anthropologie*, Freiburg 1983.
- Pesch O. H., Peters A., *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1989 [Wissenschaftliche Buchgesellschaft].
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 1981.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.
- Tischner J., *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007.
- Tischner J., *Łaska i wolność*, „Znak” 444 (1992), s. 4–26.
- Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996.
- Tischner J., *O Bogu, który jest blisko: Wprowadzenie do lektury O Trójcy Świętej św. Augustyna*, w: Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, s. 9–20.
- Tischner J., *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 511 (1997), s. 8–24.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Wolność – łaska wszystkich łask*, w: J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1996, s. 10–13.
- Tischner J., *Życie wewnętrzne Boga*, w: J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 2007, s. 88–101.
- Wołowski L., *Problem niezależności refleksji dramatycznej J. Tischnera od myśli teodramatycznej H. U. von Balthasara*, „Analecta Cracoviensia” 51 (2019), s. 141–160.

FILOZOFIA

ks. Ryszard Ficek

<https://orcid.org/0000-0001-5238-6767>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Ideologia liberalnego kapitalizmu, „credo” socjalizmu i personalistyczna koncepcja życia społecznego kard. Stefana Wyszyńskiego

Personalistyczna wizja życia społecznego w ujęciu kard. Stefana Wyszyńskiego nigdy nie miała na celu stworzenia ideologicznej „trzeciej drogi” pomiędzy koncepcjami liberalnymi i opartym na niej kapitalizmem a wszelkiego rodzaju systemami o proweniencji socjalistycznej. Co więcej, w swojej długiej historii Kościół współistniał z różnymi modelami porządków i systemów politycznych. Również dzisiaj stara się to robić w oparciu o fundamentalne zasady etyki chrześcijańskiej. W ten sposób Kościół spełnia swoją proroczą funkcję we współczesnym świecie. Istotne zatem pozostaje analityczne spojrzenie na aktualne i będące przedmiotem ożywionej dyskusji modele życia publicznego, jak również krytyczna analiza powyższych systemów społeczno-politycznych z perspektywy personalizmu chrześcijańskiego.

Wprawdzie Wyszyński widział potrzebę zmiany struktur życia publicznego, nie uważał jednak tego za pierwszorzędne i najpilniejsze zadanie Kościoła. Sam również nie czuł się powołany do zmiany ustroju państwowego. Jego krytyka problematyki systemowej w powojennej Polsce miała charakter merytoryczny i dotyczyła głównie aspektów antropologicznych i moralnych. Kardynał zdawał sobie jednak sprawę, że negatywne, aczkolwiek istotne elementy systemu społeczno-politycznego państwa, niewątpliwie mogą ulec zmianie w wyniku systemowych działań prowadzących do ukształtowania właściwego porządku moralnego. Wielokrotnie wypowiadał się na temat „usposobienia społecznego”, które pozwoliłoby na wprowadzenie sprawiedliwej, konsekwentnej i dobrze

ugruntowanej zmiany społecznej. Jego zdaniem usposobienie społeczne powinno opierać się na fundamencie religii chrześcijańskiej, której celem jest przemiana ludzkiego serca (*metanoia*). W ten sposób odmienieni moralnie ludzie mogą stać się właściwym podmiotem i bazą dla prawidłowego rozwoju „dobra wspólnego”, jak też całej wspólnoty narodu i państwa¹.

W nauczaniu Wyszyńskiego dostrzega się również krytykę ideologii liberalnego kapitalizmu, rozumianej jednak głównie w kategoriach tzw. kapitalizmu kompradorskiego². W dzisiejszych czasach wielu krytyków koncepcji liberalnych podkreśla, że klasyczny liberalny kapitalizm jest zasadniczo niekompatybilny z nowoczesnymi programami gospodarczymi, a także z tzw. planetarnym ekosystemem³. Dlatego, jeśli praw natury nie da się zmienić, podejście do fundamentalnych kwestii związanych ze światową polityką i gospodarką musi zostać gruntownie zrewidowane. W praktyce oznacza to obalanie najbardziej krytycznych „mitów” zakorzenionych w obecnych systemach gospodarczych i politycznych opartych na zasadach liberalnego kapitalizmu³.

W odniesieniu do tzw. niepełnych koncepcji systemowych kard. Wyszyński miał na myśli nie tylko liberalny kapitalizm (zwłaszcza w jego najwcześniejszej formie kompradorskiej), ale przede wszystkim materialistyczny kolektywizm w wersji marksistowsko-leninowskiej. Co więcej, obie ideologie w praktyce okazały się w różnym stopniu nieskuteczne⁴. Innymi słowy, koncepcje polityczne i ekonomiczne nie spełniły nadziei i oczekiwań społeczeństwa. „Fakt, że państwa komunistyczne oparły swoją gospodarkę na kapitalistycznym systemie pracy, jest po prostu owocem pochodnej kolektywizmu z kapitalizmem. To jest ich grzech pierworodny. Oba systemy wywodzą się z tej samej filozofii materialistycznej. Oba praktycznie głoszą pierwszeństwo rzeczy nad osobą – i nie bronią skutecznie człowieka przed demonem technokratyzmu, który oddał się w służbie ekonomii przeciwko prawom człowieka”⁵.

¹ Por. S. Wyszyński, *Czas to miłość. Podczas uroczystości Wniebowzięcia Matki Bożej*, Jasna Góra, 15.08.1979, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 889–891.

² Por. S. E. van der Leeuw, *Climate and Society: Lessons from the Past 10,000 Years*, „AMBIO: A Journal of the Human Environment” 37 (2008) nr 14 specjalny, s. 476–482.

³ Por. S. Wyszyński, *Moc żywej wiary w ciężkiej sytuacji Kościoła. Do duchowieństwa w Gdańsku*, 23.11.1960, w: *Nauczanie społeczne*, s. 166.

⁴ Por. S. Wyszyński, *Nasze dezyderaty. Do profesorów katolickiej nauki społecznej*, Jasna Góra, 22.01.1963, w: *Nauczanie społeczne*, s. 196.

⁵ Por. S. Wyszyński, *Problem pracy górników w Polsce. List do księdza biskupa Herberta Bednorza*, 2.02.1978, w: *Nauczanie społeczne*, s. 810–811.

Tym samym nieco bliższe spojrzenie na radykalne i „niepełne” ideologie determinujące fundamentalne doktryny współczesnego życia społecznego pozwala lepiej zrozumieć wrażliwość współczesnych systemów ideologicznych oraz elementy fałszowania powyższych koncepcji⁶.

Uwarunkowania ideologiczne: specyfika, różnorodność i monolityczność

Ideologia to dowolny zestaw uporządkowanych poglądów – religijnych, politycznych, prawnych, przyrodniczych, artystycznych, filozoficznych itp. – służący ludziom o tych samych ideach do wyjaśniania otaczającego ich świata. Społeczną funkcją ideologii jest artykułowanie celów działania i akceptowanych sposobów ich osiągnięcia oraz motywowanie ich zasadności względami uznawanymi za wyższe niż interes indywidualny. Innymi słowy, ideologia wiąże się z wizją rzeczywistości, spójnym systemem wartości, a także z dyrektywami warunkującymi działania praktyczne. Zapotrzebowanie na ideologie wynika więc z potrzeby poszukiwania przez ludzi odpowiedzi na pytania o sens i sposób istnienia. W tym sensie ideologie są normatywne, ponieważ proponują określony światopogląd, obraz środowiska, który ukazuje zestaw przekonań, motywuje do działania, określa opinie, sądy, priorytety itp. Wielu współczesnych analityków twierdzi, że ideologia to nic innego, jak „spójny system idei” oparty na fundamentalnych założeniach dotyczących specyficznego podejścia do rzeczywistości. Niemniej jednak powyższe idee mogą, ale nie muszą być weryfikowane w odniesieniu do prawdy obiektywnej. Najważniejszą kwestią w tym przypadku jest fakt, że prezentowane „zideologizowane” pojęcia wydają się być spójnymi, wielokrotnie powielanymi wzorcami zachowań potwierdzanymi przez subiektywne, aktualne i wiążące wybory dokonywane przez odpowiednie grupy społeczne. Tego rodzaju nastawienie może stanowić odpowiednią inspirację do kształtowania ideologicznych koncepcji i konkretnych strategii działania⁷.

W tym kontekście wiara w ideologię sytuuje się w szerszym spektrum poglądów: od biernej akceptacji aż do żarliwej akceptacji i całkowitego oddania się danemu systemowi zbudowanemu na takich czy innych ideologicznych przesłankach. Według najnowszych analiz ideologie w szerokim odbiorze

⁶ Por. S. Wszyński, *Moc żywej wiary w ciężkiej sytuacji Kościoła*, s. 167.

⁷ Por. P. James, M. B. Steger, *Introduction*, w: *Globalization and Culture*, vol. 4: *Ideologies of Globalism*, eds. P. James, M. B. Steger, Los Angeles–London 2010, s. IX–XXXI.

społecznym mogą być całkowicie ambiwalentne moralnie. Z etycznego punktu widzenia nie muszą być zatem ani dobre, ani złe⁸. Jak ujął to Wyszyński: „To, że państwa komunistyczne oparły gospodarkę o kapitalistyczny system pracy jest po prostu owocem związku pochodnego kolektywizmu z kapitalizmem. To jest ich grzech pierworodny. Obydwa bowiem systemy wyrastają z tej samej filozofii materialistycznej, obydwą praktycznie głoszą prymat rzeczy nad osobą – i obydwą nie bronią skutecznie człowieka przed demonem technokratyzmu, który oddał się na służbę ekonomii przeciwko prawom osoby ludzkiej”⁹. W tym sensie personalistyczna myśl społeczna reprezentowana przez kardynała oferuje szersze i bardziej krytyczne spojrzenie na metodologię określaną przez współczesne doktryny społeczno-polityczne. Ponadto powyższa koncepcja jest bardziej zgodna z uwarunkowaniami determinującymi funkcjonowanie człowieka w złożonym systemie gospodarki rynkowej¹⁰.

Oczywiście personalizm chrześcijański uważa różnorodność społeczną za naturalny i istotny czynnik rozwoju społecznego. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że powyższy faktor sprzyja nie tyle „produktywizmowi” i pobudzeniu aktywności najzdolniejszych jednostek, ile jest ukierunkowany na dobro społeczeństwa jako całości¹¹. Dotyczy to przede wszystkim tzw. opcji na rzecz ubogich. Ludzi, którzy z różnych powodów niezdolni do konkurencyjności, czy to na rynku pracy, czy też w szerszej rzeczywistości społeczno-politycznej i gospodarczej, powinni być przedmiotem troski całego społeczeństwa, zwłaszcza jego najbogatszej części. Dla chrześcijan dobra materialne są bowiem darem Opatrzności, z którym wiąże się zaangażowanie, kreatywność i odpowiedzialność. Dlatego też odniesiony sukces i powodzenie nie powinny być traktowane jako czysto indywidualna i osobista zasługa, w oderwaniu od wymiaru wdzięczności i służby całemu społeczeństwu¹².

⁸ Por. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main 2015.

⁹ S. Wyszyński, *Problem pracy górników w Polsce*, s. 810–811.

¹⁰ Por. R. Ficek, *Collectivism, Individualism, and Cardinal Stefan Wyszyński's Personalistic Concept of Man*, „Roczniki Nauk Społecznych” 12 (2020) nr 1, s. 5–32, <https://doi.org/10.18290/rns20481-1>.

¹¹ Por. S. Wyszyński, *Czas to miłość*, s. 889–891.

¹² Por. S. Wyszyński, *Homo oeconomicus. Drugie kazanie świętokrzyskie*, 20.01.1974, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne*, s. 582–585.

Liberalizm: paradygmat i rzeczywistość

Centralnym tematem ideologii liberalnej jest nacisk na rolę jednostki i dążenie do zbudowania społeczeństwa, w którym poszczególni ludzie będą mogli realizować swoje własne interesy, a tym samym osiągać swoje życiowe spełnienie. Liberałowie uważają, że ludzie to przede wszystkim jednostki obdarzone rozumem i wolną wolą. Dlatego też mają prawo, a nawet obowiązek decydowania o własnym życiu. Ponadto, pomimo równych praw społecznych i politycznych, ludzie powinni być wynagradzani zgodnie z ich osobistymi talentami i indywidualnym wkładem w różnego rodzaju przedsięwzięcia natury społeczno-politycznej i gospodarczej. W sensie społeczno-politycznym społeczeństwa liberalne są zorganizowane wokół paradygmatu priorytetowych zasad konstytucjonalizmu i zgody społecznej, mających na celu ochronę obywateli przed niebezpieczeństwami autorytaryzmu i rządowej tyranii. Innymi słowy, klasyczny liberalizm był rozumiany jako apoteoza wolności społecznej, politycznej i ekonomicznej, rozumianej jako wolność w działalności gospodarczej i nieskrępowana indywidualna przedsiębiorczość. W tym kontekście także wolność działania i wymiany ma na celu maksymalizację zysków i realizację własnych interesów. Istotnym zatem aspektem liberalizmu jest dążenie do stworzenia systemu państwowego, w którym zaangażowanie i odpowiedzialność obywatelska łączą się z wydajnością ekonomiczną i dobrobytem, jaki społeczeństwa mogą osiągnąć dzięki pozytywnie rozumianej wolności, ciężkiej pracy, konkurencji i zaangażowaniu na rzecz „dobra wspólnego”¹³.

Oczywiście liberalizm nie jest doktryną jednorodną. Co więcej, w ciągu ostatnich dwustu lat bardzo wyraźnie zmienił swoje oblicze. Stwierdzenie to dotyczy zarówno liberalizmu filozoficznego i społecznego, jak i liberalizmu ekonomicznego, który znalazł swój konkretny wyraz w klasycznym kapitalizmie i jego nowoczesnych wariantach (w tym neokapitalizmie). Najistotniejszymi jednak standardami, z którymi kojarzy się ten system, są wolność, równość, własność, leseferyzm, swoboda działania, swoboda przedsiębiorstw, swoboda wymiany, swobodny przepływ kapitału, osób i towarów, wolny rynek, ograniczenie interwencji państwa itp. Idee liberalizmu, takie jak wolność, indywidualizm, ewolucja systemowa, bardzo szybko objęły nowe obszary

¹³ Por. P. Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton 2000, s. 184–188.

ludzkiej egzystencji: światopoglądową, społeczną, polityczną i państwową, ekonomiczną, duchową i kulturową, a także religijną, czy nawet kościelno-polityczną. Jednak poglądy liberalne wiążą się przede wszystkim z życiem politycznym i gospodarczym.

Nic więc dziwnego, że wiek XIX (rewolucja przemysłowa) został pod wieloma względami okresem zdominowanym przez ideologię liberalną. Gdy industrializacja rozprzestrzeniła się na kraje zachodnie, zatriumfowały w nich idee liberalne. Co więcej, liberałowie opowiadali się za uprzemysłowionym i rynkowym porządkiem gospodarczym „wolnym” od ingerencji rządu, w którym przedsiębiorstwa mogłyby szukać realizacji swoich działań i zysku. W ten sposób zachęcano państwa do swobodnego handlu i międzynarodowej wymiany na wielu płaszczyznach.

Tego rodzaju system kapitalizmu przemysłowego po raz pierwszy rozwinął się w Wielkiej Brytanii od połowy XVIII wieku, a następnie rozprzestrzenił się na Amerykę Północną i całą Europę. Od XX wieku kapitalizm przemysłowy silnie oddziaływał na kraje rozwijające się w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej. Także tutaj rozwój społeczno-polityczny i gospodarczy definiowano zasadniczo w kategoriach rozwiniętego Zachodu. Mimo wszystko jednak tak zwane kraje rozwijające się często odrzucały atrakcyjność liberalnego kapitalizmu, ponieważ ich kultury polityczne kładły nacisk przede wszystkim na wspólnotę, a nie na jednostkę. W takich przypadkach stanowiły one bardziej podatny grunt dla rozwoju różnych form ideologii socjalistycznej, ale także nacjonalizmu czy fundamentalizmu religijnego.

Obecne systemy polityczno-gospodarcze odwołujące się do ideologii liberalnej zawierają szeroki wachlarz konkurujących ze sobą koncepcji. Należą do nich: szkoła chicagowska¹⁴, szkoła austriacka¹⁵, przedstawiciele tzw. teoretyków wyboru publicznego¹⁶, ekonomiści instytucjonalni¹⁷, monetaryści¹⁸,

¹⁴ Por. R. B. Emmett, *The Elgar Companion to the Chicago School of Economics*, Cheltenham 2010.

¹⁵ Por. H. Hagemann, T. Nishizawa, Y. Ikeda, *Austrian Economics in Transition: From Carl Menger to Friedrich Hayek*, London–New York 2010.

¹⁶ Por. S. Behrends, *Neue Politische Ökonomie. Systematische Darstellung und kritische Beurteilung ihrer Entwicklungslinien*, München 2001; R. G. Holcombe, *The Median Voter Model in Public Choice Theory*, „Public Choice” 61 (1989) nr 2, s. 115–125.

¹⁷ Por. K. W. Kapp, *The Foundations of Institutional Economics*, London–New York 2011.

¹⁸ Por. J. K. Galbraith, *Das Scheitern des Monetarismus. Von den Theorien Milton Friedmans zur Weltfinanzkrise*, „Blätter für deutsche und internationale Politik” 9 (2008), s. 69–80.

przedstawiciele keynesizmu¹⁹, georgizmu²⁰, dystrybucjonizmu²¹, różnych systemów o proveniencji demokratyczno-socjalistycznej²², jak też wielu innych koncepcji polityczno-ekonomicznych nawiązujących do doktryny liberalnej. Niemniej jednak w powszechnym rozumieniu kwestie liberalizmu politycznego i gospodarczego są klasyfikowane w kategoriach tzw. teorii neoklasycznej. Innymi słowy, odwołują się one do klasycznych idei kapitalistycznych, zwykle kojarzonych z koncepcjami Adama Smitha, Davida Ricarda czy innych ideologów systemu z XIX i początku XX wieku.

Przedstawiając powyższe idee w świetle aktualnych uwarunkowań politycznych i ekonomicznych, w ramach personalizmu chrześcijańskiego nawiązuje się często do myśli św. Tomasza z Akwinu, czy też Arystotelesa. Wyraża się to głównie w kontekście tak istotnych kwestii, jak sprawiedliwość społeczna czy idea solidarności społecznej²³. Nic dziwnego, że także personalistyczna wizja życia społecznego w ujęciu Wyszyńskiego podkreśla potrzebę ukazania znaczenia i współzależności między sprawiedliwością społeczną a sferą działalności politycznej i ekonomicznej. Pojęcie sprawiedliwości społecznej jest bowiem głęboko zakorzenione w idei godności człowieka, co z kolei wydaje się podważać legalistyczną logikę praw własności, dystrybucji dóbr oraz współczesnych stosunków politycznych i ekonomicznych, warunkujących ideę sprawiedliwości ekonomicznej²⁴.

W tym sensie z punktu widzenia ideologii liberalnej istotnym czynnikiem zaangażowania w politykę i gospodarkę jest współczesna „laicka” koncepcja sprawiedliwości w życiu publicznym, naruszająca jednak często zasady sprawiedliwości społecznej rozumianej w kategoriach personalizmu chrześcijańskiego²⁵.

¹⁹ Por. R. Dimand, *The Origins of the Keynesian Revolution*, Aldershot 1988; R. J. Gordon, *What Is New-Keynesian Economics?*, „Journal of Economic Literature” 28 (1990) nr 3, s. 1115–1171.

²⁰ Por. *Council of Georgist Organizations. An Introduction to Georgist Philosophy and Activity*, w: <http://www.cgocouncil.org/cwho.html> (09.12.2019).

²¹ Por. D. W. Cooney, *Distributism Basics: A Brief Introduction*, <https://ethikapolitika.org/2014/08/08/distributism/> (09.12.2019).

²² Por. P. Wilberg, *Deep Socialism: A New Manifesto of Marxist Ethics and Economics*, London 2003, s. 3–38; R. Pipes, *Property and Freedom*, New York 2000, s. 209–281.

²³ Por. G. Small, *Connecting Economics to Theology*, „Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics” 1 (2011) nr 1, s. 1–2.

²⁴ Por. R. Ficek, *Love, Mercy and Social Justice in the Context of Cardinal Stefan Wyszyński's Personalist Concept of Social Life*, „Collectanea Theologica” 91 (2021) nr 1, s. 103–108, <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.1.05>.

²⁵ Por. H. Perkins, *Confession of an Economic Hit Man*, San Francisco 2004.

Zdaniem Wyszyńskiego istotne jest dokonanie istotnych zmian w liberalnym systemie polityczno-gospodarczym i uświadomienie ludziom, że wiele osiągnięć tzw. liberalnej „gospodarki rynkowej” wynika często z czynników pozaekonomicznych. Ponadto ekonomia jako dyscyplina naukowa wymaga ukierunkowania na aksjologię (wartości moralne). Wymaga to dowartościowania godności osobowej podstawowego podmiotu działalności gospodarczej, którym jest osoba ludzka w wymiarze egzystencjalnym i ontycznym, a nie promocja człowieka rozumianego w uproszczonych i spłyconych kategoriach *homo oeconomicus*²⁶. Uwypuklając to zagadnienie, koncepcja życia społecznego prezentowana przez personalizm Wyszyńskiego wskazuje na dorobek nie tylko myśli tomistycznej, ale i personalistycznej. Ma to kluczowe znaczenie obecnie, gdy nauki społeczne, akcentując szeroko rozumiany „humanitaryzm”, dystansują się od idei miłości i miłosierdzia jako istotnej zasady życia społecznego. Co więcej, pojęcie miłości i miłosierdzia nie znajduje praktycznego uznania we współczesnych teoriach socjologicznych. Powyższe wartości mają również zbyt małe i niewystarczające znaczenie zarówno w dzisiejszej psychologii, jak i we współczesnych doktrynach politycznych i ekonomicznych. Niewątpliwie zarówno tomizm, jak i personalizm opierają się na idei miłości i miłosierdzia jako fundamencie chrześcijańskiej wizji życia społecznego²⁷.

Kardynał Wyszyński zdaje sobie z tego sprawę. W swoim nauczaniu często wspomina o „dyspozycjach społecznych” zakorzenionych w chrześcijańskim systemie wartości, które powinny stymulować i kształtować zarówno społeczno-polityczną, jak i gospodarczą transformację rzeczywistości ziemskiej. Innymi słowy, porządek społeczny oparty na systemie personalistycznym prowadzi do przemiany osoby ludzkiej (*metanoia*), zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Tylko zmiana moralna skierowana na dojrzałą osobowość jest warunkiem właściwej modyfikacji wszelkich struktur życia publicznego, a także podstawą budowania „wspólnego dobra” całego społeczeństwa²⁸. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że liberalizm, a przede wszystkim liberalny kapitalizm jako ideologia w swojej różnorodności, jest pojęciem dość trudnym do zdefiniowania. W praktyce termin „liberalny kapitalizm” odnosi się do bardzo zróżnicowanych systemów charakteryzujących gospodarkę rynkową. Pojęcie to obejmuje zarówno tzw. kapitalizm dobrobytu, typowy dla współczesnych liberalnych demokracji zachodnich, kapitalizm „kompradorski”,

²⁶ Por. A. K. Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford 1981.

²⁷ Por. R. Ficek, *Love, Mercy and Social Justice*, s. 112–126.

²⁸ S. Wyszyński, *Problem pracy górników w Polsce*, s. 810–811.

oparty na klienteli politycznej (kapitalizm koleśiów) czy „kleptokratyczne” systemy kapitalistyczne, często charakterystyczne dla skorumpowanych krajów Trzeciego Świata (kleptokracja). Niemniej jednak egemplifikacja liberalnych idei takich myślicieli, jak Adam Smith, David Ricardo, Thomas Malthus czy John Stuart Mill, pokazuje, że klasyczna forma systemu kapitalistycznego jest tylko modelem teoretycznym²⁹.

Troska o biednych i potrzebujących pomocy wynika również z politycznego pragmatyzmu. Zbytne nierówności społeczne zawsze prowadzą do antagonizmów i niepokojów społecznych. W konsekwencji są one poważnym zagrożeniem dla całego społeczeństwa. Odpowiednikiem ówczesnej idei *homo oeconomicus* jest współcześnie *ekonomizm*, który redukuje wszystkie relacje społeczne do logiki gospodarki rynkowej. W tym sensie ekonomizm traktowany jest przez wielu przedstawicieli liberalizmu jako ideologia charakteryzująca się – swego rodzaju – wiarą, niczym system quasi-religijny. Ich zdaniem kultywowanie tego rodzaju „nowoczesnej” religii jest bardzo istotne dla funkcjonowania globalnej gospodarki rynkowej, uzasadniania personalnych decyzji, legitymizacji wielu „moralnie wątpliwych” strategii marketingowych, jak również wyjaśniania i racjonalizacji świata jako „globalnej wioski”, w której funkcjonują zasady stworzone przez globalny system ekonomii światowej. Swoją drogą, „ekonomizm” próbuje często wchodzić w synkretyczne relacje ze zinstytucjonalizowaną religią, mimo że narusza to często jej istotne zasady³⁰. Oczywiście „ekonomizm” rozumiany w kategoriach globalistycznych posługuje się językiem swojej ideologii, dla której naczelnym zadaniem jest „dobro całej ludzkości”, pojmowane jednak w bardzo specyficzny sposób. Tego rodzaju „niepoddawane krytyce” ekonomiczne credo – często traktowane jako niepodważalny dogmat współczesności – przeniesione zostało na inne dziedziny życia społecznego, w tym przede wszystkim na ekologię. Ma to szczególnie istotne znaczenie zwłaszcza obecnie, kiedy „wyznawcy” ekologii coraz częściej próbują wykorzystywać frazeologię społeczno-ekonomiczną w celu racjonalizacji swoich działań ukierunkowanych na ochronę całego ekosystemu, dla którego największym zagrożeniem wydaje się być człowiek.

²⁹ Por. R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life: An Applied Analysis of the Theological Anthropology of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland*, Toruń 2020, s. 107–121; J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004.

³⁰ Por. P. Berkowitz, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, s. 15–22.

Socjalizm: koncepcja i jej recepcja

Socjalistyczna (kolektywistyczna) koncepcja człowieka różni się od antropologii indywidualistyczno-liberalnej, zwłaszcza od jej skrajnego i bardzo specyficznego wariantu: nazistowskiego socjalizmu narodowego. Warto zauważyć, że powyższa ideologia stała się oficjalnym programem nazistowskiej partii narodowosocjalistycznej (NSDAP). To właśnie ona położyła teoretyczne podwaliny pod nazistowską strategię ekspansji militarnej, która – w konsekwencji – doprowadziła do straszliwej hekatombi II wojny światowej³¹. Przerazająca jest wizja życia ludzkiego przedstawiona przez ideologów III Rzeszy, zwłaszcza w odniesieniu do społeczności „gorszych rasowo”. Niemniej jednak cechą charakterystyczną powyższej ideologii była przede wszystkim niechęć do wszelkiego rodzaju wartości personalistycznych, zarówno intelektualnych, jak i moralnych, zwłaszcza w wersji chrześcijańskiej³².

W odpowiedzi na różnorodne niedociągnięcia związane w szczególności z klasycznym kapitalizmem typowym dla XIX wieku powstało wiele alternatywnych systemów politycznych i gospodarczych o proveniencji socjalistycznej. Jednym z nich był komunizm, którego podwaliny zostały opracowane głównie przez Karola Marksa, Fryderyka Engelsa i zmodyfikowane przez Włodzimierza Lenina³³. Powyższy system był przedmiotem szczególnie intensywnej analizy przeprowadzonej przez Wyszyńskiego. Przez większość bowiem swojego życia prymas Polski musiał konfrontować się z marksistowską koncepcją ateistycznego systemu komunistycznego, który walczył nie tylko z Bogiem, ale także – a może przede wszystkim – z człowiekiem³⁴.

Samo określenie „socjalizm” było używane w celu przeciwstawienia się ideom liberalno-indywidualistycznym. Socjalizm kładł nacisk przede wszystkim na komunitarny, a nie indywidualistyczny aspekt ludzkiej egzystencji. Popularność ideologii socjalistycznej wiązała się głównie ze sprzeciwem wobec coraz bardziej agresywnego indywidualistycznego kapitalizmu-kompradorskiego, racjonalistycznej „szkole prawa naturalnego”, która wydawała się zbyt

³¹ Por. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993, s. 47; R. Paxton, *The Anatomy of Fascism*, London 2005; D. Redles, *Hitler's Millennial Reich: Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*, New York 2005.

³² Por. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 47.

³³ Por. M. Bloch, *Marxism and Anthropology*, New York 2010.

³⁴ Por. S. Wyszyński, *Miłość i sprawiedliwość*, s. 46–47.

abstrakcyjna, mało empiryczna, a przez to w dużej mierze niepraktyczna dla przeciętnego człowieka. W socjalizmie wolność ograniczana jest jedynie przez obowiązujące prawo stanowione, z pominięciem moralności (prawo naturalne jest rzeczywistością pozaustawową). Powyższa sytuacja trwa praktycznie do dziś, choć w łagodniejszej formie (np. prawa człowieka). A przecież prawo może być niemoralne, ma luki, podlega różnym interpretacjom, jest narzucane pod presją doraźnych potrzeb, a także jest wynikiem wielu kompromisów itp. Nic więc dziwnego, że w personalistycznej refleksji Wyszyńskiego pojawia się ostra krytyka marksizmu-leninizmu oraz przekonanie, że komunistyczna wizja życia społecznego charakteryzuje się błędną koncepcją antropologiczną. Fundamentalnym wymiarem personalistycznej wizji życia społecznego jest bowiem integralna koncepcja osoby ludzkiej, będąca podstawą istnienia i funkcjonowania wszelkich struktur społecznych³⁵.

Zgodnie z tradycją heglowską i marksistowską przedstawiciele ideologii socjalistycznej podkreślają, że poznanie prawdy (epistemologia), czyli właściwe poznanie, zakłada działanie prowadzące do jej urzeczywistnienia. Teoria i praktyka dochodzenia do prawdy to zatem dwie strony tego samego procesu. Przekonanie to opierało się na heglowskiej tezie podkreślającej, że to, co realne, jest prawdziwe. Problem, który wiąże się analizowanym stanowiskiem ontologicznym i epistemologicznym, polega na tym, że idea absolutnej i całkowitej władzy (siła) pojawia się wraz z aksjomatem pełnej wiedzy – a co za tym idzie, absolutnej kontroli służącej urzeczywistnieniu lub utrzymaniu „prawdziwej wizji” rzeczywistości. Powyższa teoria zakłada również jeden cel dla społeczeństwa jako całości: realizację ideologicznych ideałów socjalistycznych w konkretnej rzeczywistości życia publicznego. Odrzucona zostaje jednak kwestia poszukiwania obiektywnej prawdy. Sama bowiem ideologia socjalistyczna dostarcza odpowiednią liczbę „danych”, które legitymizują istniejący porządek rzeczy. Zasadniczym celem i zadaniem zwolenników komunistycznej wizji życia społecznego nie jest zrozumienie rzeczywistości, w której żyją, ale jej rewolucyjna zmiana. Powyższa teza wyrażona przez Marksa stała się podstawą doktryny komunistycznej³⁶.

³⁵ Por. Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, S. Wyszyński, Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981, maszynopis, t. 2, s. 61: *Spółeczność przyrodzona i nadprzyrodzona*. Druga Konferencja Akademicka, Warszawa – kościół św. Anny, 16.02.1957.

³⁶ Por. D. Pietrzyk-Reeves, *Błąd antropologiczny komunizmu i odwrót od polityki*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2006, s. 102.

W kontekście filozofii personalistycznej wyakcentowanie kwestii człowieka, podkreślanie jego godności osobistej ukazuje niewątpliwie prymat, jaki ma on w całym życiu społecznym, kulturalnym, gospodarczym i politycznym. Innymi słowy, człowiek jest zasadą, podmiotem i celem wszystkich urządzeń społecznych³⁷. Specyficzna pozycja bytowa – charakterystyczna tylko dla człowieka – determinuje zarówno jego funkcjonowanie w rzeczywistości społecznej, jak i określa jego właściwe miejsce w całej strukturze ontycznej³⁸. Nic dziwnego, że Wyszyński zdecydowanie sprzeciwiał się marksistowsko-leninowskiej ideologii materialistycznej i uważał ją za największe zagrożenie dla chrześcijaństwa. Jako ideologia głosząca materialistyczną wizję osoby ludzkiej i życia społecznego, koncepcja marksistowsko-leninowska została uznana za szczególnie niebezpieczną dla chrześcijańskich dążeń podkreślających poszanowanie godności człowieka i kształtowanie ładu społecznego w oparciu o wartości personalistyczne. Co więcej, powyższa koncepcja kwestionuje istnienie jakiegokolwiek duchowego wymiaru w życiu człowieka. Tym samym, zdaniem Wyszyńskiego, jest to poważna aberracja odrzucająca wymiar nadprzyrodzony, duchowy, jak również całą sferę religijną człowieka. Uznane zostają jedynie takie zjawiska, które można poznać tylko poprzez doświadczenie zmysłowe, w ten sposób zaślepiając i odwodząc ludzi od nadprzyrodzonej i wiecznej egzystencji. W konsekwencji, jak stwierdza Wyszyński: „Człowiek współczesny – ten powalony olbrzym, zakuty w krępujące go blachy techniki, technicyzmu, technokracji, która mu pomaga żyć i zarazem przeszkadza – musi odzyskać wolność dzieci Bożych, aby mógł wstać, chodzić swobodnie i wypełniać zadania wyznaczone mu przez Stwórcę”³⁹. Zdaniem Wyszyńskiego jedynie w personalizmie chrześcijańskim człowiek – integralna jedność materii i ducha, tworząca podmiotowy aspekt ludzkiego działania – wyraża swój personalny stosunek do świata, który sprowadza się do wielorakich i skomplikowanych relacji z otaczającą rzeczywistością społeczną. Żadna z tych relacji nie jest jednak w stanie w pełni zaspokoić jego złożonych i zróżnicowanych potrzeb. Niemniej jednak otwartość człowieka określa potencjalność ludzkiej egzystencji, a także zdolność i możliwość jego rozwoju, transcendencji

³⁷ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 25.

³⁸ Por. S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia. List pasterski na Wielkanoc 1947*, w: *Nauczanie społeczne*, s. 34–36.

³⁹ S. Wyszyński, *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce*, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne*, s. 808.

i osiągnięcia osobistego spełnienia⁴⁰. W tym sensie „życie człowieka jest początkiem, zapowiedzią i warunkiem innych darów – doczesnych i wiecznych”⁴¹.

Duchowo-cieleśna natura istoty ludzkiej, wyrażająca się w jej wolnym i rozumnym działaniu, stanowi zatem konstytutywną właściwość człowieka. W tym znaczeniu osoba ludzka jest czymś jednym, trwałym, zintegrowanym, mimo ontologicznego złożenia – a jednocześnie jest ona bytem jednoczącym i integrującym w sobie rozliczne działania i cechy jako ich podmiot, podłoże i przyczyna. Element duchowy w człowieku spełnia rolę widzialnego znaku bliskości Boga wobec świata materialnego. Poprzez ciało osoba ludzka łączy się z otaczającym ją światem, jest jego częścią, w nim żyje i działa, podlega jego prawom, ale też zajmuje w nim wyjątkową pozycję. Jest jego panem: organizuje go, opanowuje, przetwarza i korzysta z niego dla swego życia i rozwoju. Cieleśność jako element materialny jest jednocześnie pomostem łączącym rzeczywistość świata materialnego z wymiarem transcendentnym, czyli z samym Bogiem⁴².

W poszukiwaniu „innej drogi”

Wypaczona wizja świata i osoby ludzkiej nie tylko „pozbawiła” człowieka istotnej sfery duchowej, ale także sprowadziła go do poziomu typowego wytworu świata materialnego. Prowadzi to do zniekształcenia podstawowych wymiarów ludzkiego życia, uniemożliwiając człowiekowi pełną realizację jego potrzeb i celów⁴³. Krytyka tzw. „systemów niepełnych” dokonana przez Wyszyńskiego miała na celu przede wszystkim określenie podstawowych zasad, na których powinno być oparte zaangażowanie chrześcijan w rzeczywistość społeczno-polityczną. Oczywiście, w swojej analizie liberalno-kapitalistycznego i kolektywistycznego modelu życia społecznego prymas odwołuje się do nauczania papieży i Magisterium Kościoła. Jego zdaniem powyższe systemy

⁴⁰ Por. S. Wyszyński, *Homo Dei. Pierwsze kazanie świętokrzyskie*, 13.01.1974, w: *Nauczanie społeczne*, s. 576; W. Gałkowski, *Być czy mieć? „Ethos”* 3 (1990) nr 3–4, s. 328.

⁴¹ S. Wyszyński, *W obronie życia nie narodzonych*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 118.

⁴² Por. S. Wyszyński, *Uświęcenie doczesności. Do duchowieństwa Warszawy*, 3.08.1962, w: *Nauczanie społeczne*, s. 193.

⁴³ Por. S. Wyszyński, *Duch Boży w wolnym człowieku. Podczas bierzmowania młodzieży akademickiej w Warszawie* 19.05.1977, w: *Nauczanie społeczne*, s. 779–780; S. Jarocki, *Kultura gospodarcza*, „Ateneum Kapłańskie” R. 62 t. 75 (1970), s. 240–247; R. Ficek, *Christians in Socio-Political Life*, s. 176–182.

zanegowały podstawowe idee chrześcijańskiej wizji życia społecznego i politycznego, jak również podmiotowość członków wspólnoty państwowej. Pomimo swoich niewątpliwych zalet, także liberalny kapitalizm nie przyczynił się do wyzwolenia obywateli, ponieważ „człowiek nie jest jeszcze szanowany. Nadal jest niewolnikiem, to państwa, to znów materii. Ale nie zmienia postaci rzeczy, czym jest niewolnikiem: złota, materii czy państwa”⁴⁴.

W personalistycznej wizji życia społecznego głoszonej przez Wyszyńskiego należy wyróżnić kilka podstawowych identyfikatorów charakterystycznych dla krytyki zarówno systemu kapitalistycznego, jak i socjalistycznego. Są to postawy i wartości niezbędne do utrzymania chrześcijańskiego porządku moralnego i społecznego, zagrożonego przez oba systemy. Wśród nich możemy wyróżnić: prawa człowieka, w tym prawo do godnego życia, a także odpowiedzialności za życie społeczne. Najcięższym zarzutem przeciwko ideologii liberalnej, jak też socjalistycznej – zwłaszcza w wersji marksistowsko-leninowskiej – była błędna koncepcja osoby ludzkiej⁴⁵.

Innymi słowy, jednym z najpoważniejszych błędów współczesnej filozofii, który położył podwaliny pod klasyczny liberalny kapitalizm, jest skrajny indywidualizm i utylitaryzm, skupiający się na człowieku jako jednostce, ignorujący natomiast jego wymiar osobowy. Mylenie pojęć „jednostka” i „osoba” jest niebezpieczne ze względu na ich społeczne konsekwencje, ponieważ autonomia jednostki nie oznacza jeszcze rozwoju osoby jako takiej. Z kolei w ideologii socjalistycznej – zwłaszcza w wersji marksistowsko-leninowskiej – człowiek jest całkowicie podporządkowany „kolektywowi”. Kardynał Wyszyński zwraca w związku z tym uwagę, że człowiek jest najwspanialszym Bożym dziełem w porządku nadprzyrodzonym: „Stworzony na obraz i podobieństwo Boże, mało co mniejszy od Aniołów, uwieńczony chwałą i cziłą przez Stwórcę, staje człowiek między niebem a ziemią jako Król i Władca ziemi i jako dziedzic nieba. W tym kontekście, wartość osoby ludzkiej jest warunkowana nie tylko jego Boskim pochodzeniem i podobieństwem do Boga, ale również ukazana jest w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej, jak też misterium Wcielenia i Odkupienia przez Jezusa Chrystusa”⁴⁶. Przypomina też właściwą hierarchię wartości: „na czele stoi Bóg Ojciec, Stworzyciel nieba i ziemi, potem – człowiek

⁴⁴ S. Wyszyński, *Moc żywej wiary w ciężkiej sytuacji Kościoła*, s. 166.

⁴⁵ Por. S. Wyszyński, *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce*, s. 808.

⁴⁶ S. Wyszyński, *O katolickiej woli życia*, s. 34.

jako owoc miłości Bożej, a następnie – świat materialny, który jest dany człowiekowi, aby czynił sobie ziemię poddaną”⁴⁷.

Zdaniem prymasa postępowanie gospodarcze uwarunkowane liberalizmem i wyrosłym na jego gruncie klasycznym kapitalizmem, a także kolektywizm, powinny zdecydowanie podlegać władzy ludzkiej. Nie można więc zgodzić się na akumulację ogromnych środków produkcji i pozostawienie ich arbitralności wąskiej grupie beneficjentów systemu politycznego i gospodarczego. Zdaniem Wyszyńskiego człowiek, dzięki swojej społecznej naturze, jest początkiem i celem życia społecznego. I choć do swojego rozwoju potrzebuje on wspólnoty rodzinnej, państwowej, kulturalnej, religijnej i ekonomicznej, wykracza poza swoje granice ze względu na niezwykłą strukturę życiową⁴⁸. Według kardynała, „w naszym myśleniu społeczno-politycznym zawsze musimy zachować prymat człowieka [...]. Nawet jeśli urodził się w XX lub następnym stuleciu, przez wieki istniał w Bożych myślach i planach. Dlatego człowiek powołany jest do istnienia wcześniej niż jakakolwiek wspólnota rodzinna, narodowa czy państwowa”⁴⁹.

Personalistyczna wizja życia społecznego, zawierająca tajemniczą syntezę cierpienia i radości, odzwierciedla odwieczną dychotomię łaski i grzechu. Z kolei twórcze zaangażowanie w przemianę doczesności staje się dramatyczną walką, która przynosi satysfakcję i szczęście, ale jednocześnie powoduje trud, udrękę i cierpienie. Chociaż powyższa perspektywa wyraża się w różnych formach, jest ona nieodłącznym elementem wszelkiej działalności człowieka i przejawia się przede wszystkim w kształtowaniu „dobra wspólnego”, jak też służebnej roli wobec narodu i jego podstawowych struktur społecznych. Co więcej, jest to podstawowe zadanie państwa, ponieważ „państwo jest *bonum commune*, dobrem wspólnym całego narodu i wszystkich jego obywateli”⁵⁰. Dlatego oczekuje się, że wspólnota państwowa będzie służyła dobru wspólnemu całej zróżnicowanej społeczności obywateli kraju⁵¹. Dobro wspólne nie może być jednak rozumiane wyłącznie w kategoriach dobrobytu materialnego. Powyższy termin obejmuje również dobroć duchową. Dlatego nie można jej

⁴⁷ S. Wyszyński, *Najważniejszą wartością na świecie jest człowiek. Do delegacji NSZZ „Solidarność” Region Mazowsze* 19.10.1980, w: *Nauczanie społeczne*, s. 962.

⁴⁸ Por. S. Wyszyński, *Kościół jest najlepszym sprzymierzeńcem waszych dążeń. Do NSZZ „Solidarność” regionu Wielkopolska*, Gniezno 4.02.1981, w: S. Wyszyński, *Do „Solidarności”*, Warszawa 1996, s. 50.

⁴⁹ S. Wyszyński, *Matka – Syn – rodzina*, s. 679.

⁵⁰ S. Wyszyński, *Naród – Kościół – Państwo. Kazanie świętokrzyskie*, 25.01.1976, w: *Nauczanie społeczne*, s. 713.

⁵¹ S. Wyszyński, *Naród – Kościół – Państwo*, s. 711.

sprowadzić jedynie do poziomu materialnego, jakości usług publicznych, ani mierzyć wyłącznie parametrami ekonomicznymi lub ideologicznymi. Wyszyński wielokrotnie podkreślał, że dobro wspólne zawiera zarówno elementy doczesne, jak i nadprzyrodzone. Natomiast osoba ludzka ma przede wszystkim transcendentalne nadzieje i aspiracje⁵².

Prakseologiczny charakter nauczania prymasa Wyszyńskiego sprawia, że jego zainteresowanie omawianą problematyką koncentruje się przede wszystkim na transcendencji aksjologicznej osoby ludzkiej. Wyraża się ona w stosunku człowieka do sfery wartości niższych – ekonomicznych czy życiowych – oraz wartości wyższych – poznawczych, moralnych i estetycznych. Urzeczywistnienie tych wartości warunkuje nie tylko prawidłowy rozwój psychiczny i duchowy człowieka, ale także ostateczne osiągnięcie transcendentnego wymiaru człowieczeństwa, który w pełni realizuje się w Bogu⁵³. W ten sposób życie społeczne we wszystkich jego wymiarach potwierdza pełną i autentyczną transcendencję człowieka. Główny cel zaangażowania w doczesność nie ogranicza się bowiem do wymiaru społeczno-ekonomicznego. A personalistyczna wizja osoby ludzkiej pozwala człowiekowi spojrzeć na swoje życie jako na dar Boży, który przekracza granice śmiertelności i sięga perspektywy „nowego nieba i nowej ziemi” (por. Ap 4, 2–8; 21, 2–10).

Wnioski

Personalistyczna koncepcja życia społecznego w rozumieniu kard. Wyszyńskiego nie ograniczała się jedynie do krytyki tzw. niepełnych systemów politycznych, opartych bądź na założeniach ideologii kapitalistycznej, bądź na socjalistyczno-komunistycznej doktrynie kolektywistycznej, zwłaszcza o proveniencji marksistowsko-leninowskiej. Wielokrotnie mówiąc o kwestiach społeczno-gospodarczych i politycznych w tym kontekście, prymas ukazywał je poprzez pryzmat depozytu wiary i moralności chrześcijańskiej. Jego celem było przedstawienie personalistycznej wizji życia społecznego w perspektywie historii zbawienia, z uwzględnieniem autonomii rzeczywistości ziemskiej

⁵² Por. S. Wyszyński, *Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego. Do wiernych w archidiecezji warszawskiej*, 6.01.1981, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne*, s. 992.

⁵³ Por. Wyszyński, *Budowa kultury chrześcijańskiej. Do członków „Odrodzenia” na Jasnej Górze*, 15.09.1979, w: *Nauczanie społeczne*, s. 895–897; S. Wyszyński, *Budowanie Wrocławia z żywych i wybranych kamieni*, Wrocław – kościół św. Wojciecha, 15.10.1966, w: S. Wyszyński, *Z rozważań nad kulturą ojczystą*, Warszawa 1998, s. 104–106.

rozumianej jako rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszące się własnymi prawami i wartościami.

Zakorzenie personalistycznej wizji życia społecznego przede wszystkim w objawieniu biblijnym i katolickiej doktrynie społecznej, poparte dobrą orientacją w ówczesnych przemianach historycznych, społecznych, gospodarczych i politycznych, składa się na oryginalną koncepcję zaangażowania chrześcijan w życie społeczno-polityczne. Jest to istotne zwłaszcza w kontekście specyficznej sytuacji społeczno-politycznej kraju, zdominowanego przez materialistyczną ideologię marksistowską, która głosząc pozorny kult pracy i postępu, zdegradowała praktycznie wszystkie wymiary ludzkiej aktywności, a przede wszystkim człowieka.

Personalistyczna wizja zaangażowania w życie publiczne, prezentowana kard. Wyszyńskiego, ukazuje ludzkie działania w wymiarze społeczno-gospodarczym i politycznym z punktu widzenia tajemnicy Boga, Kościoła i wydarzeń stwórczo-zbawczych. W tym teologicznym sensie, współpracując w dziele stworzenia, człowiek uczestniczy w stwórczej tajemnicy Boga, dodatkowo potwierdzonej przez Jezusa Chrystusa, który objawia się w Kościele i świecie. W ten sposób twórcze zaangażowanie człowieka w doczesne życie ziemskie staje się płaszczyzną jego spotkania z osobą Stwórcy i Zbawiciela.

Sama zaś sfera publiczna staje się miejscem, w którym personalistyczny świat człowieka (*homo Dei*) spotyka się ze światem materii. Konkluzja jest taka, że efekty ludzkiej działalności twórczej nie mogą być postrzegane wyłącznie w kategoriach ideologiczno-marketingowych, ale są objawieniem się osoby ludzkiej w przestrzeni materialnej rzeczywistości wpisanej w sferę *sacrum*. Poprzez tak rozumianą działalność twórczą człowiek określa swoją indywidualność i ujawnia prawdę o sobie. Personalistyczny wymiar nauczania kardynała, podkreślający zaangażowanie człowieka w życie społeczne, rozumiany jest przede wszystkim w kategoriach osobistego powołania. Jego realizacja staje się zasadniczym zadaniem osoby ludzkiej, co ma fundamentalne znaczenie zarówno w sferze naturalnej, jak i nadprzyrodzonej.

ABSTRACT

The ideology of liberal capitalism, socialist credo, and Stefan Wyszyński's personalist concept of social life

The presented article exhibits the personalist concept of Stefan Wyszyński's social life in the context of the ideology of liberal capitalism and socialist conceptions. The leading thesis of these analyzes is to reveal the above systems not so much in antinomic

or analogous terms. Liberal ideology and related to it capitalism arose in the mid-19th century and have constantly evolved since then, often changing their main features. Socialist ideology, on the other hand, was formed as a concept opposed to the capitalist reality of the 19th century. However, it never really existed in a particular form. The occurring system described as “socialism” was, in fact, a hybrid of liberal-capitalist ideas and a neo-feudal bureaucracy. A more detailed analysis of the above doctrines and their critical reinterpretation in the context of Wyszyński’s personalist thought affords to become aware of the dangers related to the ideologically motivated promotion of extreme, often distorted concepts of the human person and their application in the specific realities of the contemporary world.

KEYWORDS

ideology, liberalism, socialism, personalism, Stefan Wyszyński, anthropological error, “common good”

ABSTRAKT

Ideologia liberalnego kapitalizmu, „credo” socjalizmu i personalistyczna koncepcja życia społecznego kard. Stefana Wyszyńskiego

Prezentowany artykuł ukazuje personalistyczną koncepcję życia społecznego w ujęciu Stefana Wyszyńskiego w kontekście ideologii liberalnego kapitalizmu, jak również ideologicznych koncepcji nawiązujących do idei socjalistycznych. Wiodącą tezę niniejszych analiz jest ukazanie powyższych systemów nie tyle w kategoriach antynomicznych czy analogicznych, ile – przede wszystkim – z punktu widzenia prakseologii personalistycznej demonstrowanej w nauczaniu społecznym Stefana Wyszyńskiego. Ideologia liberalna i związany z nią kapitalizm zrodziły się w połowie XIX wieku i od tego czasu nieustannie ewoluowały, często zmieniając swoje główne wyznaczniki i specyfikę. Z drugiej strony, ideologia socjalistyczna ukształtowała się jako koncepcja przeciwna kapitalistycznej rzeczywistości XIX wieku. Jednak nigdy tak naprawdę nie istniała ona w jednolitej formie. Analizowana ideologia, określana jako doktryna socjalistyczna, była w istocie hybrydą idei liberalno-kapitalistycznych i – poniekąd – neofeudalnej biurokracji. Bardziej szczegółowa analiza powyższych koncepcji i ich krytyczna reinterpretacja w kontekście myśli personalistycznej Wyszyńskiego pozwala uświadomić niebezpieczeństwa związane z motywowanym ideologicznie propagowaniem skrajnych, często zafałszowanych koncepcji osoby ludzkiej i ich zastosowaniem w konkretnych realiach współczesnego świata.

SŁOWA KLUCZOWE

ideologia, liberalizm, socjalizm, personalizm, Stefan Wyszyński, błąd antropologiczny, dobro wspólne

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Instytutu Prymasowskiego w Warszawie, S. Wyszyński, Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981, maszynopis, t. 2, s. 57–79: Społeczność przyrodzona i nadprzyrodzona. Druga Konferencja Akademicka, Warszawa – kościół św. Anny, 16.02.1957.
- Bartyzel J., *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004.
- Behrends S., *Neue Politische Ökonomie. Systematische Darstellung und kritische Beurteilung ihrer Entwicklungslinien*, München 2001.
- Berkowitz P., *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton 2000.
- Bloch M., *Marxism and Anthropology*, New York 2010.
- Cooney D. W., *Distributism Basics: A Brief Introduction*, <https://ethikapolitika.org/2014/08/08/distributism/> (12.09.2019).
- Council of Georgist Organizations. An Introduction to Georgists Philosophy and Activity*, <http://www.cgocouncil.org/cwho.html> (12.09.2019).
- Dimand R., *The Origins of the Keynesian Revolution*, Aldershot 1988.
- Emmett R. B., *The Elgar Companion to the Chicago School of Economics*, Cheltenham 2010.
- Ficek R., *Christians in Socio-Political Life: An Applied Analysis of the Theological Anthropology of Cardinal Stefan Wyszyński, Primate of Poland*, Toruń 2020.
- Ficek R., *Collectivism, Individualism, and Cardinal Stefan Wyszyński's Personalistic Concept of Man*, „Roczniki Nauk Społecznych” 12 (2020) nr 1, s. 5–32, <https://doi.org/10.18290/rns20481-1>.
- Ficek R., *Love, Mercy and Social Justice in the Context of Cardinal Stefan Wyszyński's Personalist Concept of Social Life*, „Collectanea Theologica” 91 (2021) nr 1, s. 101–132, <https://doi.org/10.21697/ct.2021.91.1.05>.
- Galbraith J. K., *Das Scheitern des Monetarismus. Von den Theorien Milton Friedmans zur Weltfinanzkrise*, „Blätter für deutsche und internationale Politik” 9 (2008), s. 69–80.
- Gałkowski W., *Być czy mieć?*, „Ethos” 3 (1990) nr 3–4, s. 326–337.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, 7.12.1965.
- Gordon R. J., *What Is New-Keynesian Economics?*, „Journal of Economic Literature” 28 (1990) nr 3, s. 1115–1171.
- Hagemann H., Nishizawa T., Ikeda Y., *Austrian Economics in Transition: From Carl Menger to Friedrich Hayek*, London–New York 2010.

- Holcombe R. G., *The Median Voter Model in Public Choice Theory*, „Public Choice” 61 (1989) nr 2, s. 115–125.
- James P., Steger M. B., *Introduction*, w: *Globalization and Culture*, vol. 4: *Ideologies of Globalism*, eds. P. James, M. B. Steger, Los Angeles–London 2010, s. IX–XXXI.
- Jarocki S., *Kultura gospodarcza*, „Ateneum Kapłańskie” R. 62 t. 75 (1970), s. 240–247.
- Kapp K. W., *The Foundations of Institutional Economics*, London–New York 2011.
- Mannheim K., *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main 2015.
- Paxton R., *The Anatomy of Fascism*, London 2005.
- Perkins H., *Confession of an Economic Hit Man*, San Francisco 2004.
- Pietrzyk-Reeves D., *Błąd antropologiczny komunizmu i odwrót od polityki*, w: *Totalitaryzm a zachodnia tradycja*, red. M. Kuniński, Kraków 2016, s. 102–115.
- Pipes R., *Property and Freedom*, New York 2000.
- Redles D., *Hitler’s Millennial Reich: Apocalyptic Belief and the Search for Salvation*, New York 2005.
- Sen A. K., *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford 1981.
- Small G., *Connecting Economics to Theology*, „Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics” 1 (2011) nr 1, s. 1–2.
- van der Leeuw S. E., *Climate and Society: Lessons from the Past 10,000 Years*, „AMBIO: A Journal of the Human Environment” 37 (2008) nr 14 specjalny, s. 476–482.
- Wilberg P., *Deep Socialism: A New Manifesto of Marxist Ethics and Economics*, London 2003.
- Wyszyński S., *Budowa kultury chrześcijańskiej. Do członków „Odrodzenia” na Jasnej Górze*, 15.09.1979, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 893–897.
- Wyszyński S., *Budowanie Wrocławia z żywych i wybranych kamieni. Wrocław – kościół św. Wojciecha*, 15.10.1966, w: S. Wyszyński, *Z rozważań nad kulturą ojczyzną*, Warszawa 1998, s. 101–108.
- Wyszyński S., *Czas to miłość. Podczas uroczystości Wniebowzięcia Matki Bożej*, Jasna Góra, 15.08.1979, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 888–892.
- Wyszyński S., *Duch Boży w wolnym człowieku. Podczas bierzmowania młodzieży akademickiej w Warszawie*, 19.05.1977, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 778–782.
- Wyszyński S., *Duch Ewangelii w organizacji życia społeczno-zawodowego i publicznego w Polsce*, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 801–809.
- Wyszyński S., *Homo Dei. Pierwsze kazanie świętokrzyskie*, 13.01.1974, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 574–580.

- Wyszyński S., *Kościół jest najlepszym sprzymierzeńcem waszych dążeń. Do NSZZ „Solidarność” regionu Wielkopolska*, Gniezno 4.02.1981, w: S. Wyszyński, *Do „Solidarności”*, Warszawa 1996, s. 50.
- Wyszyński S., *Matka – Syn – rodzina*, Warszawa – kościół św. Krzyża, 11.01.1976, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 676–683.
- Wyszyński S., *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*, Poznań 1993.
- Wyszyński S., *Moc żywej wiary w ciężkiej sytuacji Kościoła. Do duchowieństwa w Gdańsku*, 23.11.1960, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 161–167.
- Wyszyński S., *Naród – Kościół – Państwo. Kazanie świętokrzyskie*, 25.01.1976, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 705–713.
- Wyszyński S., *Nasze dezyderaty. Do profesorów katolickiej nauki społecznej*, Jasna Góra, 22.01.1963, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 195–200.
- Wyszyński S., *O katolickiej woli życia. List pasterski na Wielkanoc 1947*, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 29–40.
- Wyszyński S., *Problem pracy górników w Polsce. List do księdza biskupa Herberta Bednorza*, 2.02.1978, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 810–814.
- Wyszyński S., *Sumienie prawe u podstaw odnowy życia narodowego. Do wiernych w archikatedrze warszawskiej*, 6.01.1981, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 986–994.
- Wyszyński S., *Uświęcenie doczesności. Do duchowieństwa Warszawy*, 3.08.1962, w: S. Wyszyński, *Nauczanie społeczne 1946–1981*, Warszawa 1990, s. 188–194.
- Wyszyński S., *W obronie życia nie narodzonych*, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paris 1975, s. 147–152.

Adam Olszewski

<https://orcid.org/0000-0003-3069-7518>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Note on Probability of Logical Sentences and the Linda Problem¹

The phrase ‘probable sentence’ usually takes on at least two meanings in natural language. According to the first meaning, a ‘probable sentence’ is one whose probability is greater than $1/2$, in the range of real numbers from 0 to 1. According to the second meaning, a ‘probable sentence’ is any meaningful sentence that has a correct structure and its probability lies between 0 and 1. In the first case an improbable sentence is a sentence with probability equal to or less than $1/2$. In the second case, practically ‘improbable sentences’ colloquially are those for which the probability is zero. Strictly, on the other hand, they are such expressions of language that are not correctly constructed meaningful sentences, i.e. they are not sentences in the logical sense. The present paper is devoted to this second notion of the ‘probable sentence’ applied to the formulas of the language of classical propositional logic as the specific type of sentences.²

¹ Some people have drawn my attention to the similarity of the presented conception of probability to Carnap’s conception contained in R. Carnap, *Logical Foundations of Probability*, Chicago 1950. However, Carnap’s conception concerns first-order language sentences and, additionally, natural language sentences, while my formulation concerns explicitly artificial language formulas of the propositional calculus. In J. Hintikka, *On Semantic Information*, in: *Information and Inference*, eds. J. Hintikka, P. Suppes, Dordrecht 1970, on pages 3–8 I found a probability function computed in a similar way to mine, but defined for a different domain, again on a set of natural language sentences as in Carnap and derived from his conceptual grid. I will address these issues in a separate article, as I reached Hintikka’s work after the article was accepted for publication.

² The first meaning of ‘probable sentence’ was considered by the Scottish logician Hugh MacColl.

1. The Concept of Probability for Logical Sentences

Let us denote by the symbol $\text{Var}(A)$ the set of all propositional variables occurring in a formula A , of the language of the Classical Propositional Calculus (PC). We denote the set of all such formulas by the symbol Form_{PC} . The following set of the schemas of axioms given by Jan Łukasiewicz forms a complete system of PC. The other connectives are added to this system by means of usual definitions.

- (T1) $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$ (Frege's syllogism)
 (T2) $(A \rightarrow (B \rightarrow A))$ (simplification law);
 (T3) $(\neg A \rightarrow \neg B) \rightarrow (B \rightarrow A)$ (contraposition law);
 (MP) $A, (A \rightarrow B) // B$ (modus ponens rule).³

For any set X , the symbol $|X|$, denotes the cardinal number of this set.

Def. 2.0. [Probability Function]⁴

A probability function p is any function defined on the formulae of a language closed under the Boolean connectives into the real numbers, satisfying the conditions (K1—K4). It will be called *finitely additive probability function* and for any $A, B \in \text{Form}_{\text{PC}}$:

- (K1) $0 \leq p(A) \leq 1$;
 (K2) $p(A) = 1$, for some A ;
 (K3) $p(A) \leq p(B)$, if $\{A\} \vdash_{\text{PC}} B$;⁵
 (K4) $p(A \vee B) = p(A) + p(B)$, if $\{A\} \vdash_{\text{PC}} \neg B$.⁶ □

³ Please note that we have no substitution rule here, instead we have an infinite set of axioms.

⁴ The symbol $\vdash_{\text{PC}} A$ means that the formula A is a theorem of PC. Whereas a symbol $\models_{\text{PC}} A$ means that formula A is a tautology of PC. D. Makinson, *Bridges from Classical to Nonmonotonic Logic*, London 2005, p. 113.

⁵ Symbol \vdash_{PC} denotes the derivability relation for PC. Due to the completeness theorem this relation can be replaced by semantic relation of entailment i.e. \models PC.

⁶ Or equivalently (K4') $p(A \vee B) = p(A) + p(B)$, if $\vdash_{\text{PC}} \neg(A \wedge B)$.

Def. 2.1.⁷

Let $A \in \text{Form}_{\text{PC}}$, $m, n \in \mathbb{N}$ and $n \neq 0$. Then a function PR called the *probability function* is defined by the following conditions:

- A. PR: $\text{Form}_{\text{PC}} \rightarrow [0, 1]$, where $[0, 1]$ is the interval of real numbers from 0 to 1;
- B. $\text{PR}(A) = m/n$, where m is the number of rows in the last column of the truth-table for formula A that contain 1s, and n is the number of all rows in the last column of the table.⁸ □

Theorem 2.2.

The function PR is a *finitely additive probability function*. □

Proof:

We need to show that PR satisfies, for any $A, B \in \text{Form}_{\text{PC}}$, the conditions:

- (P1) $0 \leq \text{PR}(A) \leq 1$;
- (P2) $\text{PR}(A) = 1$, if $A \in \text{TAUT}_{\text{PC}}$;
- (P3) $\text{PR}(A) \leq \text{PR}(B)$, if $\{A\} \vdash_{\text{PC}} B$;
- (P4) $\text{PR}(A \vee B) = \text{PR}(A) + \text{PR}(B)$, if $\{A\} \vdash_{\text{PC}} \neg B$.

Ad. (P1) The condition follows directly from Def. 2.1.

Ad. (P2) The condition follows directly from the definition of a PC-tautology, as a formula that for any Boolean valuation takes the logical value 1.

Ad. (P3) For the proof let us suppose that $\{A\} \vdash_{\text{PC}} B$. By the deduction theorem for PC we have $\vdash_{\text{PC}} (A \rightarrow B)$. By virtue of the completeness theorem for PC we

⁷ Stefan Mazurkiewicz (1888–1945), a member of the Lvov–Warsaw school of mathematics, has given two definitions of logical probability: def. 1 (1932): $p(x, U)$ – understanding: “[P]robability of the sentence A relative to the system (deductive system AO.) U ”. Def. 2 (1933): $p(X, Y)$ – understanding: “Probability of deductive system X relative to the deductive system Y ”. A set of formulas X is a deductive system iff $X = C(X)$, for a given consequence operation C (iff is short for “if and only if”); cf. S. Mazurkiewicz, *Przyczynek do aksjomatyki rachunku prawdopodobieństwa. Zur Axiomatik der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, “Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Wydział III nauk matematyczno-fizycznych” 25 (1933) no 1–6, p. 1–4, and S. Mazurkiewicz, *Über die Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung I*. “Monatshefte für Mathematik und Physik” 41 (1934), p. 343–352; <https://doi.org/10.1007/BF01697866>.

⁸ The box symbol indicates the end of a theorem, corollary, definition or proof.

get $\models_{\text{PC}} (A \rightarrow B)$ and the formula is a tautology of PC. Let us take $\text{Var}(A \rightarrow B) = \{p_1, p_2, \dots, p_n\}$. Thus, in each row of the table for $(A \rightarrow B)$, that is, for any valuation v of the propositional variables p_1, \dots, p_n : if $v(A) = 1$, then $v(B) = 1$, and from this we have: $\text{PR}(A) \leq \text{PR}(B)$.

Ad. (P4) Let us suppose that: $\{A\} \not\models_{\text{PC}} \neg B$. Therefore by deduction theorem for PC we have $\not\models_{\text{PC}} (A \rightarrow \neg B)$. By the virtue of the completeness theorem for PC $(A \rightarrow \neg B)$ is a tautology of PC. In each row of the table i.e. for any Boolean valuation of the formula, if $v(A) = 1$, then it must be that $v(B) = 0$, what gives $v(A \wedge B) = 0$, and $\text{PR}(A \wedge B) = 0$. Therefore $\text{PR}(A \vee B) = \text{PR}(A) + \text{PR}(B) - \text{PR}(A \wedge B) = \text{PR}(A) + \text{PR}(B)$. \square

Def. 2.3. (Conditional probability)⁹

The function PR_A is called a *function of conditional probability* if: $\text{PR}_A(B) = \text{PR}(A \wedge B)/\text{PR}(A)$, if $\text{PR}(A) \neq 0$. \square

Corollary 2.4.

The PR function does not meet equality: $\text{PR}(p \rightarrow q) = \text{PR}_p(q)$, for different propositional variables p, q . \square

Proof:

We have $\text{PR}(p \rightarrow q) = 0.75$, while $\text{PR}(p \wedge q) = 0.25$ and $\text{PR}(p) = 0.5$, then $\text{PR}(p \wedge q)/\text{PR}(p)$, $(0.25/0.5) = 0.5$. \square

Hence we have the conclusion that for the function PR it is not generally true that the probability of the conditional $\text{PR}(q \rightarrow q)$ equals the conditional probability $\text{PR}_q(p)$, but if $v(A) = 1$, for any v , then $\text{PR}(A \rightarrow q) = \text{PR}_A(q)$.¹⁰ For any formulas A and B we have $\text{PR}(A \rightarrow (A \rightarrow B)) = \text{PR}(A \rightarrow B)$ and additionally:

Corollary 2.5.

If $\text{PR}(A) \neq 0$, then $\text{PR}_A(A \rightarrow B) = \text{PR}_A(B)$. \square

Proof:

$\text{PR}_A(A \rightarrow B) = \text{PR}(A \wedge (A \rightarrow B))/\text{PR}(A) = \text{PR}(A \wedge B)/\text{PR}(A) = \text{PR}_A(B)$. \square

⁹ Cf. D. Makinson, *Bridges from Classical to Nonmonotonic Logic*, p. 122.

¹⁰ This problem is sometimes characterized by equation: $\text{CP} = \text{PC}$ (*conditional probability = probability of a conditional*); cf. D. Makinson, *Bridges from Classical to Nonmonotonic Logic*, p. 118–120.

Therefore, if $PR(A), PR(B) \neq 0$, then $PR(A) \cdot PR_A(A \rightarrow B) = PR(A \wedge (A \rightarrow B)) = PR(A \wedge B) = PR_A(B) \cdot PR(A) = PR_B(A) \cdot PR(B)$.

Theorem 2.6.

For any formulas of PC-language A, B we have: $PR_A B \leq PR(A \rightarrow B)$. □

Proof:

Let $Var(A \wedge B) = n$; $PR(A \wedge B) = i/2^n$; $PR(A \rightarrow B) = k/2^n$; $PR(A) = (2^n - (k - i))/2^n$. It follows that $i \leq k, i \leq 2^n - (k - i)$ and $(i/2^n)/((2^n - (k - i))/2^n) \leq (k/2^n)$, because $i = (k - (k - i))$, so $(k - (k - i))/2^n/((2^n - (k - i))/2^n) \leq (k/2^n)$. □

Corollary 2.7.

Let $\vdash_{-PC} A$ and B, C $\in Form_{PC}$, if $A = (B \rightarrow C)$, then $PR_B(C) = PR(B \rightarrow C)$. □

Proof:

From theorem 2.5. we have that, if $k = 2^n$, where $n = |Var(A)|$, then $((2^n - (k - i)) = (2^n - (2^n - i)) = i$. and $(k - (k - i))/2^n/((2^n - (k - i))/2^n) = (i/2^n)/(i/2^n) = 1$. □

We have also:

Corollary 2.8.

For any formulas A, B, if $PR(B) \neq 0$ and $PR(A) = 1$, then $PR_A(B) = PR(A \rightarrow B)$. □

Proof:

$PR_A(B) = PR(A \wedge B)/PR(A) = PR(A \wedge B) = PR(B) = PR(A \rightarrow B)$. □
 Bayes' theorem holds for the PR function:

Corollary 2.9.

If $PR(A), PR(B) \neq 0$, then $PR_A(B) = (PR_B(A) \cdot PR(B))/PR(A)$. □

Proof:

$PR_A B = PR(A \wedge B)/PR(A) = PR(B \wedge A)/PR(A) = (PR_B(A) \cdot PR(B))/PR(A)$. □

Somewhat surprising is the following fact:

Corollary 2.10.

For any formulas A, B such that $|\{v: v(A) = 1 \text{ and } v(B) = 0\}| = |\{v: v(A) = 0 \text{ and } v(B) = 1\}|$ holds $\text{PR}(A \rightarrow B) = \text{PR}(B \rightarrow A)$. \square

Proof:

The number k of valuations v , such that $v(A \rightarrow B) = 0$ equals the number of valuations v , for which $v(B \rightarrow A) = 0$. The number of all valuation of both formulas $(A \rightarrow B)$ and $(B \rightarrow A)$ equals 2^n , where $n = |\text{Var}(A \rightarrow B)|$. Then $\text{PR}(A \rightarrow B) = (2^n - k)/2^n = \text{PR}(B \rightarrow A)$. \square

This concept of the logical probability can be developed in various ways. One direction for the development are the many-valued logics, for example to Łukasiewicz's logics, which seems promising. The other way is the propositional calculus with quantifiers binding the propositional variables but in a different way than it was done by Łukasiewicz and Tarski.

2. Some Properties of PR Function

We will now deal with the properties of this probability function. The following lemma holds:

Lemma 3.1.

For any $A, B \in \text{Form}_{\text{PC}}$: if $\vdash_{\text{PC}} (A \equiv B)$, then $\text{PR}(A) = \text{PR}(B)$. \square

Proof:

Let us suppose that $\vdash_{\text{PC}} (A \equiv B)$. Then for any valuation of formulas v , in the truth-table for $A \equiv B$, holds: $v(A) = 1$ iff $v(B) = 1$, and formulas A and B take the same truth value precisely in the same rows of the truth-table. \square

The converse implication does not hold, because for example it is not true that $\vdash_{\text{PC}} (p_1 \equiv p_2)$, but $\text{PR}(p_1) = \text{PR}(p_2)$. Let us take the relation \cong defined on the set Form_{PC} :

Definition 3.2.

For any formulas A and B : $A \cong B$ iff $\text{PR}(A) = \text{PR}(B)$. \square

The quotient algebra built on the relation is distinct from the Lindenbaum algebra built on by the relation of equivalence between formulas.¹¹ Let us first show that the first of these relations is indeed an equivalence.

Lemma 3.3.

Relation \cong is an equivalence on the set Form_{PC} . □

Proof:

For any $A, B, C \in \text{Form}_{\text{PC}}$, $A \cong A$, because $\text{PR}(A) = \text{PR}(A)$. Let us suppose that $A \cong B$ and $B \cong C$, what means that $\text{PR}(A) = \text{PR}(B)$ and $\text{PR}(B) = \text{PR}(C)$, and from this it follows that $\text{PR}(A) = \text{PR}(C)$, i.e. $A \cong C$. From $A \cong B$, we get immediately $B \cong A$, because equality is symmetric. □

In the following we will denote the classes of abstraction also by small letters x, y, z, \dots ; and the quotient algebra $\text{Form}_{\text{PC}}/\cong$ by the symbol \mathbb{P} . Unfortunately our equivalence relation does not give a congruence relative to the conjunction. This is shown by the following example. Let us take that $p \cong p$, $(p \wedge q) \cong (r \wedge q)$, and the operation defined $[A] \cong \wedge [B] \cong = [A \wedge B] \cong$, then we have: $[p] \cong \wedge [p \wedge q] \cong = [p \wedge p \wedge q] \cong$ and $[p] \cong \wedge [r \wedge q] \cong = [p \wedge r \wedge q] \cong$; but $\text{PR}(p \wedge p \wedge q) = 0.25 \neq \text{PR}(p \wedge r \wedge q) = 0.125$.

Lemma 3.4.

The function PR has the following properties:

- a. $\text{PR}(\neg A) = 1 - \text{PR}(A)$;
- b. $\text{PR}(A \wedge \neg A) = 0$;
- c. $\text{PR}(A \wedge B) \leq \text{PR}(A) \leq \text{PR}(A \vee B)$;
- d. $\text{PR}(A) > \text{PR}(B)$ iff $\text{PR}(\neg B) > \text{PR}(\neg A)$;
- e. $\text{PR}(A) = \text{PR}(A \wedge B) + \text{PR}(A \wedge \neg B)$;
- f. $\text{PR}(A \vee B) = \text{PR}(A) + \text{PR}(B) - \text{PR}(A \wedge B)$;
- g. $\text{PR}(A \vee B) + \text{PR}(A \wedge B) = \text{PR}(A) + \text{PR}(B)$;
- h. $\text{PR}(A \wedge B) = \text{PR}(A) \cdot \text{PR}_A(B)$. □

Proof:

We will only give the proofs of selected points.

¹¹ We denote the abstraction classes of these relations by the symbols $[A] \cong$ and $[A] \equiv$ respectively.

Ad. c. $PR(A \wedge B) = PR(A) \cdot PR_A(B) \leq PR(A)$, because $PR_A(B) \leq 1$.

Ad. h. By the def. 2.3. $PR(A) \cdot PR_A(B) = PR(A) \cdot PR(A \wedge B) / PR(A) = PR(A \wedge B)$.

3. Application to the Linda problem – Reminder

Now, in order to demonstrate the usefulness of the introduced concept of probability, we will apply it to the solution of Linda's problem, a well-known one in cognitive psychology. We will first briefly recall it.¹²

The so-called Linda's experiment was carried out by Kahneman and Tversky (KT) and consisted in the following short description of a woman named Linda:

Linda is thirty-one years old, single, outspoken, and very bright. She majored in philosophy. As a student, she was deeply concerned with issues of discrimination and social justice, and also participated in anti-nuclear demonstrations. [...] The subjects were asked which of the following two propositions is more probable. 'Linda is a bank teller.' (T) or 'Linda is a bank teller and is active in the feminist movement' ($T \wedge F$)¹³.

The respondents were then asked which of the sentences was more likely to be a scenario for Linda's future life. The majority of the surveyed subjects indicated as more probable the conjunction of sentences:

- ($T \wedge F$) Linda is a bank teller and a feminist.
- than one of its conjuncts:
- (T) Linda is a bank teller.

That is, they considered that $P(T) < P(T \wedge F)$, contrary to the axioms of the probability calculus, which states, in this case, that $P(T \wedge F) \leq P(T)$. This became, among other things, the basis for the creation of the concept of representativeness heuristics by KT (1983).

¹² Readers interested in some critique of Kahneman's approach are referred to the papers cf. A. Olszewski *A Few Comments on the Linda Problem*, "Organon F" 24 (2017), p. 184–195 and A. Olszewski, *Linda Problem – the Tame Solution in Question*, "Analecta Cracoviensia" 51 (2019), p. 209–217.

¹³ A. Tversky, D. Kahneman, *Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment*, "Psychological Review" 90 (1983), p. 297.

4. Linda Problem in Another Formulation

Despite the fact that Linda's characterization, quoted above, is a collection of several simple sentences, we will treat it, for simplicity, as an atomic sentence¹⁴ and denote it with the symbol D (from description). For the other simple sentences we use respectively symbols: T (Linda is a bank teller), F (Linda is a feminist) and $T \wedge F$ (Linda is a bank teller and a feminist). According to the description of the KT experiment, subjects were asked to answer which one of the two sentences: T and $T \wedge F$; was more probable. It should be emphasized that this question was posed with Linda's description D (or Linda characteristics) as the relevant assumption. Using logically probable formulas, we can formulate the experimental question like this:

- Formulation 1. Which of the following sentences is more probable?

Sentence 1: $(D \rightarrow T)$?

Sentence 2: $(D \rightarrow T \wedge F)$?

Treating these schemas of sentences as logically probable formulas, we can calculate PR function values for them. And so we have: $PR(D \rightarrow T) = 0.75$; $PR(D \rightarrow T \wedge F) = 5/8 = 0.625$, assuming that the sentences D , T , F take one of the logical values 1 or 0. The answer, therefore, is as expected from KT, because the second case is less probable than the first.

However, when we look at the formulation 1, we see one peculiar point. The sentences T and F are treated, as if they play an equal or equivalent role in the experiment, which does not occur and contradicts the data of the problem. This is because sentence F enters into a different kind of dependency on D than sentence T , precisely because we have to take into account the implication $(D \rightarrow F)$, which is precisely to express the manner of this dependence of the sentence F on D , in contrast to the T . Intuitively this implication could mean: "It is quite probable that Linda, such as in the description D given, is a feminist." In view of this, as it seems, this implication is the premise assumed in question 2 from the above. Taking this into account we have the following formulation II:

¹⁴ We will take D to be the conjunction of simple sentences forming D . This move does not change the substance.

- Formulation 2. Which of the sentences is more probable?

Sentence 1: $(D \rightarrow T)$?

Sentence 2.2.: $(D \rightarrow F) \rightarrow (D \rightarrow T \wedge F)$?

The logical probability of the first sentence remains the same: $PR(D \rightarrow T) = 0.75$.¹⁵ But the logical probability of the second sentence 2.2. is modified: $PR((D \rightarrow F) \rightarrow (D \rightarrow T \wedge F)) = 7/8 = 0.875$. And the second case turned out to be more probable, as we expected.

To better understand the sense of this second formula, let us note that the following are the tautologies of PC:

- $((D \rightarrow F) \rightarrow (D \rightarrow T \wedge F)) \equiv (D \rightarrow (F \rightarrow T \wedge F))$;
- $((D \rightarrow F) \rightarrow (D \rightarrow T \wedge F)) \equiv ((D \rightarrow F) \rightarrow ((D \rightarrow T) \wedge (D \rightarrow F)))$.

Using the definition of conditional probability, we can give yet a third formulation.

- Formulation 3. Which of the sentences is more probable?

Sentence 1: $(D \rightarrow T)$?

Sentence 2.3.: $(D \rightarrow T \wedge F)$ under the condition $(D \rightarrow F)$?

The logical probability of the first sentence remains the same: $PR(D \rightarrow T) = 0.75$. But the conditional probability $PR_{(D \rightarrow F)}(D \rightarrow T \wedge F) = PR((D \rightarrow F) \wedge (D \rightarrow T \wedge F)) / PR(D \rightarrow F) = 0.833(3)$. This result is inconsistent with the KT results and confirms our hypothesis that it is reasonable to consider $(T \wedge F)$ as more probable than T.

ABSTRACT

Note on Probability of Logical Sentences and the Linda Problem

This paper presents a logical concept of probability which seems to be obvious, as it is, but the author is not aware of any elaboration of a developed studies on the issue or of any special philosophical application of it. Such a probability of the formula A,

¹⁵ If we take the sentence $(D \rightarrow F) \rightarrow (D \rightarrow T)$ instead the sentence $(D \rightarrow T)$, we get: $PR((D \rightarrow F) \rightarrow (D \rightarrow T)) = 0.875$. But this extra assumption is unnecessary. We treat this case as erroneous *per excessum* and irrelevant in the aspect of Linda problem currently under consideration.

of the language of the propositional logic, is the quotient of the number of Boolean valuations of formula A of the classical propositional calculus, which takes the logical value 1, to the number of all Boolean valuations of such a formula A. An application of this concept of logical probability to the solution of the Linda problem is given.

KEYWORDS

probability, logic, Boolean valuation, Linda problem

ABSTRAKT

Uwaga o prawdopodobieństwie zdań logicznych i problemie Lindy

Niniejsza praca prezentuje koncepcję prawdopodobieństwa logicznego, która choć wydaje się oczywista, to autor nie znalazł nigdzie ani jej opracowania ani tym bardziej zastosowania do rozwiązania problemów filozoficznych. To prawdopodobieństwo formuły A, języka klasycznej logiki zdaniowej, jest ilorazem liczby wartościowań boolowskich, dla których formuła A przyjmuje wartość logiczną prawdy, do liczby wszystkich wartościowań boolowskich formuły A. To nowe pojęcie prawdopodobieństwa zostało zastosowane do podania alternatywnego rozwiązania problemu Lindy.

SŁOWA KLUCZOWE

prawdopodobieństwo, logika, wartościowania boolowskie, problem Lindy

BIBLIOGRAPHY

- Carnap R., *Logical Foundations of Probability*, Chicago 1950.
- Hintikka J., *On Semantic Information*, in: *Information and Inference*, eds. J. Hintikka, P. Suppes, Dordrecht 1970, p. 3–27.
- Lorenz D., Kooi B., Sack J., *Logic and Probability*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/logic-probability/> (15.12.2022).
- Makinson D., *Bridges from Classical to Nonmonotonic Logic*, London 2005.
- Mazurkiewicz S., *Przyczynek do aksjomatyki rachunku prawdopodobieństwa. Zur Axiomatik der Wahrscheinlichkeitsrechnung*, „Sprawozdania z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Wydział III nauk matematyczno-fizycznych” 25 (1933) no 1–6, p. 1–4.
- Mazurkiewicz S., *Über die Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung I*, “Monatshefte für Mathematik und Physik” 41 (1934), p. 343–352; <https://doi.org/10.1007/BF01697866>.

Olszewski A., *A Few Comments on the Linda Problem*, “Organon F” 24 (2017), p. 184–195.

Olszewski A., *Linda Problem – the Tame Solution in Question*, “Analecta Cracoviensia” 51 (2019), p. 209–217.

Tversky A., Kahneman D., *Extensional versus Intuitive Reasoning: The Conjunction Fallacy in Probability Judgment*, “Psychological Review” 90 (1983), p. 293–315; <https://doi.org/10.1037/0033-295X.90.4.293>.

HISTORIA

Mariola Marszałek

<https://orcid.org/0000-0001-6062-0322>

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

Adam Gaweł

<https://orcid.org/0000-0002-3158-2045>

AGH Akademia Górniczo-Hutnicza w Krakowie

Karolina Pachuta

<https://orcid.org/0000-0002-0941-1573>

Firma Konserwatorska Piotr Białko w Krakowie

Eliza Buszko

<https://orcid.org/0000-0002-4838-6219>

Firma Konserwatorska Piotr Białko w Krakowie

Wybrane relikwiarze ze Świętych Schodów („Scala Santa”) w krypcie pod kościołem Ojców Pijarów w Krakowie

Niniejszy artykuł poświęcony jest krypcie pod kościołem Ojców Pijarów w Krakowie ze szczególnym uwzględnieniem Świętych Schodów oraz relikwiarzy odnalezionych w ich prawym biegu¹. Szczegółowe badania specjalistyczne na temat trzech wytypowanych relikwiarzy zostały zaprezentowane na łamach czasopisma „Minerals” w artykule *Archaeometric Analysis of the Objects from*

¹ Badania laboratoryjne wybranych elementów relikwiarzy sfinansowano z grantu AGH 16.16.140.315. Prace konserwatorskie i pozostałe badania zostały dofinansowane z funduszy europejskich oraz środków Narodowego Funduszu Rewaloryzacji Zabytków Krakowa.

*the Scala Santa (Holy Stairs) in the Crypt under the Piarist Church in Cracow (Poland)*² w 2021 roku.

Kościół Ojców Pijarów w Krakowie to jeden z najwybitniejszych przykładów sztuki barokowej w Polsce³. Usytuowany blisko Rynku Głównego, znany jest przede wszystkim z iluzjonistycznych polichromii, wykonanych w nawie głównej i prezbiterium przez wybitnego morawskiego malarza Franciszka Ecksteina w 1727 i 1733 roku⁴. Krypta pod kościołem, tradycyjne miejsce urządzania Grobu Pańskiego, służyła także jako kaplica przedpogrzebowa dla słynnych Polaków, między innymi pisarza Józefa Ignacego Kraszewskiego († 1887) oraz malarza i dramaturga Stanisława Wyspiańskiego († 1907)⁵. W czasie stanu wojennego (1981–1983) była miejscem działania niezależnych artystów i spotkań opozycji antykomunistycznej. Od 1997 roku w dolnym kościele działa Centrum Sztuki Sakralnej i galeria „Krypta u Pijarów”, wysoko ceniona w kręgach znawców⁶.

Potrzeba dostosowania galerii do wymogów współczesności stała się impulsem do rozpoczęcia w dolnym kościele remontu konserwatorskiego. Prace te, dofinansowane z funduszy europejskich i środków Narodowego Funduszu Rewaloryzacji Zabytków Krakowa, zrealizowano w latach 2017–2020⁷. W czasie ich trwania dokonano wielu sensacyjnych odkryć: na ścianach i sklepieniu krypty odsłonięto barokowe freski ze scenami pasyjnymi⁸, w kryptach

² M. Marszałek, A. Gawel, K. Pachuta, E. Buszko, *Archaeometric Analysis of the Objects from the Scala Santa (Holy Stairs) in the Crypt under the Piarist Church in Cracow (Poland)*, „Minerals” 11 (2021), <https://doi.org/10.3390/min1111179>.

³ Zob. A. Bochnak, J. Samek, *Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 4: *Miasto Kraków*, cz. 3: *Kościół i klasztor Śródmieścia*, Warszawa 1978, s. 95–108.

⁴ Zob. B. Hryszko, *Zeuxis Moravici. Przyczynek do badań nad twórczością Franciszka Ecksteina na Śląsku Opawskim, w Krakowie i we Lwowie*, w: *Między Wrocławiem a Lwowem. Sztuka na Śląsku, w Małopolsce i na Rusi Koronnej w czasach nowożytnych*, red. A. Betlej, K. Brzezina-Scheuerer, P. Oszczanowski, Wrocław 2011, s. 342.

⁵ Zob. M. Rożek, *Przewodnik po zabytkach i kulturze Krakowa*, Warszawa–Kraków 1993, s. 96.

⁶ Zob. E. Buszko, *Historia kościoła i klasztoru oo. Pijarów ze szczególnym uwzględnieniem krypty i zachodniego skrzydła konwentu*, w: *Dokumentacja historyczno-badawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2019 w obrębie kolegium i dolnego kościoła*, red. E. Buszko, M. Rolewicz, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, t. 1, Kraków 2020.

⁷ Prace zrealizowała Firma Konserwatorska Piotr Biało Zabytki Malarstwa Rzeźby Architektury Sp. z o.o. z Krakowa.

⁸ Polichromie w krypcie wykonał Andrzej Radwański oraz (prawdopodobnie) Franciszek Ecstein z zespołem w 1733 roku. Pełna informacja o malowidłach i ich konserwacji zawarta została w opracowaniu: E. Buszko, M. Rolewicz, *Zespół klasztorny oo. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie*.

bocznych – katakumby z pochówkami zakonników i świeckich fundatorów kościoła⁹, w tajemniczych schodach w prezbiterium krypty – 59 relikwiarzy. W miarę postępu prac konserwatorskich i badawczych stało się jasne, że krypta pod kościołem oryginalnie stanowiła kaplicę Świętych Schodów, jeden z niewielu tego typu zabytków na świecie.

Odkryte relikwiarze i ich różnorodna zawartość zostały przebadane przez interdyscyplinarny zespół naukowców: konserwatorów, historyków, chemików, geologów, antropologów, botaników, badaczy tkanin i papieru¹⁰. W świetle przeprowadzonych badań stało się jasne, że odnalezione w Świętych Schodach relikwie, w tym partykuły Krzyża Świętego, stanowiły najważniejszy przedmiot kultu, który nadawał sens krakowskiej kaplicy i świadczył o jej wyjątkowości.

Historia Świętych Schodów¹¹

Święte Schody (*Scala Santa*) to ideowa kopia schodów z Pałacu Antoniusza w Jerozolimie. Według tradycji i przesłanek biblijnych po nich wstępował przed oblicze Piłata ubiczowany i ukoronowany cierniem Chrystus i na nich został skazany na śmierć. Legenda głosi, że oryginalne schody (28 stopni wykonanych z marmuru tyryjskiego) zostały odnalezione w 326 roku w Jerozolimie przez św. Helenę i na jej polecenie przewiezione do Rzymu.

Dokumentacja prac konserwatorskich przeprowadzonych w latach 2017–2019 przy barokowych malowidłach ściennych w dawnej kaplicy Świętych Schodów w krypcie kościoła pw. Przemienienia Pańskiego, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, t. 1–2, Kraków 2020.

⁹ Zob. A. Szmerek, *Dziewiętnastowieczne inwentarze majątkowe jako źródło do poznania dziejów krypty w kościele Przemienienia Pańskiego oo. Pijarów w Krakowie*, „Archiva Ecclesiastica” 11 (2018), s. 99–116.

¹⁰ Informacje o konserwacji zabytkowego wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wyniki badań specjalistycznych zawarte zostały w opracowaniu: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020. Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie*, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77941–77943, t. 1–3, Kraków 2021.

¹¹ Zob. N. Horsch, *Ad astra gradus. Scala Sancta und Sancta Sanctorum in Rom unter Sixtus V. (1585–1590)*, Monachium 2014.

Zamontowano je w papieskim pałacu, gdzie tworzyły główną, honorową klatkę schodową.

Ówczesny pałac papieski mieścił się w dawnej siedzibie rzymskich patrycjuszów Lateranów. Cesarz Konstantyn Wielki, syn św. Heleny, który w 313 roku zniósł prześladowanie chrześcijan, ofiarował budynek papieżowi Milcjadesowi. Antyczny pałac na prawie tysiąc lat stał się oficjalną siedzibą papieżstwa. W 1308 roku papież Klemens V przeniósł swoją siedzibę do Awinionu. Opustoszały Lateran został ograbiony, a w 1361 roku zniszczony przez pożar. Gdy w 1377 roku papież Grzegorz XI wrócił do Rzymu, stare budynki były w tak złym stanie, że główną siedzibę papieżstwa przeniesiono na wzgórze Watykanu. Odbudowę laterańskiej posiadłości zlecono Giovanniemu di Stefano.

W przededniu Roku Jubileuszowego 1450 główne schody starego pałacu zostały zaprezentowane wiernym jako schody z pretorium Piłata w Jerozolimie, zbroczone krwią samego Jezusa Chrystusa. Najpóźniej w XV wieku w schodach umieszczono relikwie, a stopień 11 oznaczono metalowym krzyżykiem i kratką zabezpieczającą domniemane ślady krwi. Według legendy właśnie na tym stopniu Jezus usłyszał wyrok śmierci i upadł. Schody otoczono czcią i od tego czasu można było wchodzić po nich tylko na kolanach. W XVI wieku dołożono krzyżyki na stopniu 2 i 28. Starożytne, marmurowe stopnie prawdopodobnie nie są jednak autentyczną relikwią przeniesioną z Jerozolimy, gdyż nie wspomina o tym żaden dokument sprzed 1450 roku.

W 1589 roku papież Sykstus V zlecił wyburzenie starego pałacu i budowę nowego, który chciał przeznaczyć na swoją letnią rezydencję. Prace zlecono architektowi Domenicowi Fontanie. Z kompleksu starych pałacowych budynków ocalały jedynie kaplica San Lorenzo (pozostawiona na swoim pierwotnym usytuowaniu) oraz *Scala Santa*, które z czcią rozebrano i przeniesiono na nowe miejsce u podnóża kaplicy. Całość obudowano nowym, funkcjonalnie pomyślanym sanktuarium, z czterema bocznymi klatkami schodowymi, służącymi do schodzenia. Pod koniec XVI wieku ściany trzech środkowych biegów ozdobiono freskami, stanowiącymi prawdopodobnie najobszerniejszy i najbardziej monumentalny cykl pasyjny w dziejach sztuki¹².

Nowa, wczesnobarokowa kaplica Świętych Schodów cieszyła się ogromną czcią wiernych i pielgrzymów. W 1723 roku, papież Innocenty III zlecił zabezpieczenie wyżłobionych kolanami stopni drewnianą okładziną. W drewnie wycięto okienka umożliwiające dotykanie świętego kamienia.

¹² Malowidła wykonali Giovanni Guerra, Cesare Nebbia, Giacomo Stella i Antonio Vivani.

Krakowskie Święte Schody

Święte Schody od początku XVII wieku były kopiowane: najpierw we Włoszech, później na terenie monarchii Habsburgów i w innych katolickich państwach Europy. Do końca XVIII wieku wzniesiono ich ponad 50. Budowano je najczęściej w obrębie kalwarii, rzadziej w kościołach lub na klasztornych dziedzińcach, sporadycznie w pałacach¹³. Służyły barokowej pobożności, do głębokiego, indywidualnego przeżywania Męki Chrystusa. Najbardziej znane obiekty z terenu dzisiejszej Polski to gradusy przy Ratuszu Piłata w Kalwarii Zebrzydowskiej z 1630 roku¹⁴ oraz kaplica w Sośnicy z 1776 roku¹⁵.

Kaplica Świętych Schodów w krypcie kościoła Pijarów, ufundowana przez ks. Stefana Dembińskiego, konsekrowana została w 1733 roku¹⁶. Jej nietypowa architektura, odznaczająca się wybitnym poziomem artystycznym, stanowi prawdopodobnie dzieło Kacpra Bażanki – architekta wykształconego w Rzymie, specjalizującego się w sztuce sakralnej (ukończone już po śmierci mistrza zmarłego w 1726 roku). Zaprojektowana równocześnie z całą świątynią, zajmuje cały dolny kościół, stanowiąc jego ideowy fundament¹⁷.

Krakowskie Święte Schody są monumentalne, dwubiegowe i wypełniają prezbiterialną część kaplicy (Fig. 1). Prawy bieg o 26 niskich stopniach i 2 spocznikach (co razem daje wymaganą tradycją liczbę 28) wykonany został ze zbitego wapienia¹⁸ zastępującego marmur – po nim wierni wchodzili na kolanach,

¹³ Nie istnieje żadne przekrojowe opracowanie dotyczące barokowych kaplic Świętych Schodów. Dostępne są natomiast publikacje dotyczące niektórych obiektów.

¹⁴ Zob. H. E. Wyczawski, *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006, s. 120–121.

¹⁵ Zob. M. Kogut, *Święte Schody w Sośnicy*, Wrocław 2010.

¹⁶ *Resignatio Rectoratus Domus Cracoviensi facta per Patrem Stephanum a S[anct]o Adalberto finitis annis duodecim sui Officii in manus R. Patris Bernardi a S. Antonio Rectoris designati Anno Domini 1733 die ima mensis Octobris*, rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie, nr B.O.Z. 1160, Warszawa 1733.

¹⁷ Zob. O. Zagórowski, *Architekt Kacper Bażanka ok. 1680–1726*, „Biuletyn Historii Sztuki” 18 (1956), s. 110–111.

¹⁸ Prawy bieg schodów wykonany został z wapienia organogenicznego z licznymi wtrąceniami (m.in. małże, gąbki, żyłki kalcytowe, wykształcone wcześniej okruchy wapieni, tzw. intraklasty) oraz charakterystycznymi elementami strukturalnymi w postaci stylolitów – tzw. szwów. Jest to grupa wapieni jurajskich najprawdopodobniej z okolic Częstochowy, ze spoiwem w postaci sparytu. Ten rodzaj spoiwa skał węglanowych umożliwia polerowanie wyżej wymienionych wapieni w przeciwieństwie do popularnych w Krakowie białych wapieni jurajskich o spoiwie mikrytowym. Stąd, ze względu na wysoką wartość estetyczną, wapienie te często nazywane były i są „marmurami”

odmawiając specjalne modlitwy¹⁹ (Fig. 2a). Bieg lewy o 23 stopniach, wykonany z piaskowca, przeznaczony był do normalnego schodzenia. Całość łączy ażurowa, kamienna balustrada z motywem regencyjnej plecionki²⁰. Na górze oraz na spocznikach prawego biegu zachowała się oryginalna, kamienna posadzka w formie czarno-białej szachownicy. Na szczycie schodów usytuowany był ołtarz pw. Więzienia Jezusowego. Pod schodami znajdowała się grotta, przeznaczona na Grób Pański²¹.

Barokowe formy pobożności i oryginalna funkcja wnętrza zaczęły stopniowo zanikać w 2 połowie XIX wieku²². Freski ze scenami Męki Pańskiej zamalowano zimną na przełomie lat 1887/1888²³. Barokowy ołtarz z wizerunkiem Chrystusa Bolesnego przeniesiono do górnego kościoła²⁴. Grotę pod schodami skuto w czasie remontu i elektryfikacji krypty w latach 1983–1984²⁵. O relikwiarzach ukrytych w stopniach zapomniano. Ich odkrycie w lipcu 2018 roku stanowiło sporą niespodziankę, ale i wymusiło weryfikację programów oraz całej koncepcji funkcjonowania dolnego kościoła.

lub „polskimi trawertynami”. Ich wykorzystanie w prawym, reprezentacyjnym biegu schodów nie jest więc przypadkowe. Zob. *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020*, t. 1–3.

¹⁹ W 1740 roku w Krakowie wydano modlitewnik z modlitwami dedykowanymi dla każdego z 28 stopni. Za odpowiednie praktyki dewocyjne można było uzyskać odpusty. Zob. *Scala sancta seu modus succinctus devote absolvendi mystica graduum*, Kraków 1740.

²⁰ Według *Katalogu zabytków* balustrada została dodana w latach 1759–1761. Na potwierdzenie tej tezy brakuje jednak przesłanek archiwalnych. Zob. A. Bochnak, J. Samek, *Katalog zabytków*, s. 102.

²¹ Zob. J. Mączyński, *Pamiętka z Krakowa: Opis tego miasta i jego okolic. Z rycinami i planami*, t. 2, Kraków 1845, s. 347–348.

²² K. Gubarzewski, *Notatki dotyczące kościoła i klasztoru xx. Pijarów w Krakowie (od roku 1858)*, w: *Odbudowa Polskiej Prowincji Pijarów. Działalność wychowawczo-edukacyjna zakonu w latach 1873–1918*, red. M. Ausz, Lublin 2013, s. 228–234.

²³ ks. A. Słotwiński, [pismo do redakcji], „Czas” 23.02.1888, s. 3.

²⁴ Zob. A. Bochnak, J. Samek, *Katalog zabytków*, s. 102.

²⁵ Brak dokumentacji z przeprowadzonych wówczas prac. Zob. E. Cempla-Dziadoń, *Program prac konserwatorskich dla wystroju malarskiego w kościele dolnym – krypcie kościoła pw. Przemienienia Pańskiego oo. Pijarów w Krakowie*, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 57573, Kraków 2013, s. 9.



Fig. 1. Widok wnętrza krypty pod kościołem Ojców Pijarów w Krakowie. Stan zachowania wnętrza po zakończonych pracach w 2020 roku. Fot. P. Romanowicz, Firma Konserwatorska Piotr Białko w Krakowie



a

góra schodów

28A	28B	28C
27A		27C
26A		26C
25A		25C
24A		24C
23A		23C
22A		22C
21A		21C
20A		20C
19A		19C
18A		18C
17A		17C
16A		16C
15A		15C
14A		14C
13A		13C
12A		12C
11A	11B	11C
10A		10C
9A		9C
8A		8C
7A		7C
6A		6C
5A		5C
4A		4C
3A		3C
2A	2B	2C
1A		1C

dół schodów

b

Fig. 2. Krypta kościoła Ojców Pijarów w Krakowie. (a) fotografia przedstawiająca prawy bieg Świętych Schodów po zakończonych pracach konserwatorskich w roku 2020; (b) schematyczny rzut prawego biegu, z numeracją zastosowaną podczas inwentaryzacji odnalezionych relikwii. Fot. P. Romanowicz, Firma Konserwatorska Piotr Białko w Krakowie

Relikwiarze z krakowskich Świętych Schodów

Według przekazów archiwalnych o relikwie do krakowskiej kaplicy Świętych Schodów jeszcze przed 1730 rokiem wystarał się polski królewicz Jakub Ludwik Sobieski u papieża Benedykta XIII²⁶. Prawdopodobnie były to relikwie świętych męczenników. Umieszczono je w podstopnicach prawego biegu schodów, w wydrążonych i zamaskowanych zaprawą otworach. Otwory rozmieszczono symetrycznie, przy brzegach, po dwa w każdym stopniu (Fig. 2a, b, 3a). W połowie XVIII wieku dawny prowincjał pijarów o. Walenty Kamieński zdobył relikwie Krzyża Świętego²⁷. Cenne partykuły schowano w centralnej części podstopnicy stopnia numer 2, 11 i 28. Miejsca te nie były wybrane przypadkowo: według tradycji właśnie na te stopnie kapnęła krew umęczonego Chrystusa i w rzymskiej kaplicy oznaczono je metalowymi krzyżykami. Ślady po takich krzyżykach zachowały się również w obiekcie pijarskim. W późniejszym czasie dołożono jeszcze pamiątki z Ziemi Świętej, przywiezione przez ks. Piotra Włosta²⁸. W sumie w prawym biegu Świętych Schodów konserwatorzy odnaleźli 59 relikwiarzy bądź ich pozostałości. Niestety nie zachowały się dokumenty pozwalające ustalić, jakie konkretnie relikwie zawierają.

Relikwiarze znajdujące się w skrajnych otworach, przy brzegach stopni, posiadały zbliżoną formę. Była to prostokątna, kilkucentymetrowa, żelazna, prostopadłościenna szkatułka (Fig. 3b, c). Zalewana była, po umieszczeniu w niej relikwii, żywicą z grupy żywic kopalnych. Żywica miała najprawdopodobniej na celu wzmocnienie konstrukcji opakowania i być może opóźnienie procesów korozyjnych. Każdy relikwiarz obwiązany był wąskimi pasami niebieskiej tkaniny, zabezpieczonej czerwoną pieczęcią lakową. W jej składzie zidentyfikowano gips, cynober oraz szelak²⁹. Mimo bardzo złego stanu zachowania relikwiarzy (oraz ich zawartości), można było dopatrzeć się pewnych powtarzalnych schematów dotyczących ich wypełnienia. Znajdowały się

²⁶ Zob. P. H. Pruszczy, *Kleynoty stołecznego miastá Krakowa, albo koscioly, y co w nich iest widzenia godnego y znácznego, przez Piotra Hiacynta Prvszcza, krotko opisane, Powtornie zaś z pilnością przeyrzáne, y do druku z additámentem nowych Kościołow y Relikwii S. podane, z pozwoleniem Zwierzchności Duchowney*, Kraków 1745, s. 51.

²⁷ *Resignatio Rectoratus Domus Cracoviensi. Resignatio Fulgencjusza Guttetera 1759* 16.VI, rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie, nr B.O.Z. 1160, Warszawa 1759.

²⁸ Zob. J. Mączyński, *Pamiątka z Krakowa*, s. 348.

²⁹ M. G. Rogóż, *Badanie pigmentów i spoiw próbek pobranych z elementów relikwiarzy ze Świętych Schodów z krypty i klasztoru oo. Pijarów w Krakowie*, Kraków 2018, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020*, t. 1, nr inw. 77941.

w nich przede wszystkim fragmenty kostne (Fig. 3d), co potwierdziły badania antropologów oraz specjalistów medycyny sądowej³⁰. Szczątki opisywane były na kawałkach papieru, a następnie starannie owijane cienkim, czerpanym papierem żeberkowym, formowanym w kwadrat lub prostokąt³¹ (Fig. 3e). Przestrzeń pomiędzy papierem a ścianami wewnętrznymi relikwiarza wypełniał materiał zidentyfikowany jako bawełna³² oraz inne, różnorodne elementy: igliwie, sporadycznie liście, pancerze zwierzęce, gleba oraz żwirek o różnej frakcji i kolorystyce. W czasie oceny materiału pod kątem gleboznawczym nie stwierdzono właściwości, które mogłyby jednoznacznie wskazać na pochodzenie gleby spoza terenu Krakowa³³. Natomiast analiza roślinności wskazała na obecność cedru libańskiego (lub cedru atlaskiego), a więc gatunków pochodzących z Bliskiego Wschodu³⁴.

W jednym z otworów (nr 24A) znajdował się wyjątkowy pod względem estetycznym niebieski koralik (Fig. 4a), z płaskorzeźbioną, inkrustowaną dekoracją. W otworze nr 3A odnaleziono niewielkich rozmiarów czarny paciorek (Fig. 4b).

Najciekawsze relikwie odnaleziono w centralnej części 2. i 11. stopnia. Według literatury to właśnie tu miały leżeć relikwie Krzyża Świętego³⁵. W otworze nr 2B, pomiędzy pozostałościami żelaznej szkatułki, odnaleziono dobrze zachowane, drewniane, romboidalne pudełko (Fig. 3f). Jego wnętrze obite było starannie

³⁰ M. Barszcz, E. Rzepecka-Woźniak, K. Woźniak, *Sprawozdanie z oględzin relikwiarzy pod kątem obecności tkanki kostnej*, Kraków 2020, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020*, t. 2, nr inw. 77942.

³¹ M. Winiarczyk, *Badania zachowanych fragmentów papieru pochodzących z barokowych relikwiarzy ze stopni prawego biegu Świętych Schodów w krypcie kościoła Pijarów w Krakowie*, Kraków 2020, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020*, t. 1–3.

³² J. Ptak, *Krypta oraz klasztor OO. Pijarów w Krakowie. Elementy relikwiarzy ze Świętych Schodów*, Kraków 2018, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020*, t. 2, nr inw. 77942.

³³ M. Drewnik, *Analiza materiału pod kątem gleboznawczym na podstawie próbek pobranych z relikwiarzy ze stopni prawego biegu Świętych Schodów w krypcie kościoła Pijarów w Krakowie*, Kraków 2020, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020*, t. 2, nr inw. 77942.

³⁴ M. Węgrzyn, *Opinia ekspercka w zakresie szczątków roślinnych z relikwiarzy ze stopni prawego biegu Świętych Schodów w krypcie kościoła Pijarów w Krakowie*, Kraków 2020, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020*, t. 2, nr inw. 77942.

³⁵ Również otwór w stopniu 28. według przekazów miał mieścić partykuły Krzyża Świętego natomiast poza niewielkim fragmentem szkiełka otwór ten nie wyróżniał się pod względem zawartości.



Fig. 3. Krypta kościoła Ojców Pijarów w Krakowie. (a) widok otworu nr 1C po usunięciu zaprawy blendującej otwór; (b) widok zawartości otworu nr 2A bezpośrednio po wyjęciu ze schodów; (c) widok relikwiarza z otworu nr 7A; (d) widok fragmentu kości z otworu nr 9C; (e) widok papieru odnalezionego w relikwiarzu z otworu nr 7A; (f) widok zawartości otworu nr 2B.

Fot. P. Romanowicz, Firma Konserwatorska Piotr Białko w Krakowie



a



b



Fig. 4. Krypta kościoła Ojców Pijarów w Krakowie. (a) widok niebieskiego koralika z otworu 24A; (b) widok czarnego paciorka z otworu 3A. Fot. P. Romanowicz, Firma Konserwatorska Piotr Białko w Krakowie

jedwabną tkaniną³⁶, na której, na luźnym fragmencie jedwabiu, przytwierdzona była drewniana drzazga w formie krzyża. Relikwiarz godny jeszcze większej uwagi mieścił otwór nr 11B (Fig. 5a, b). Pomiędzy pozostałościami metalowej szkatułki oraz niezidentyfikowanych relikwów drewnianych elementów (opakowanie relikwiarza?) znajdował się obiekt owinięty jedwabną tkaniną. W środku mieścił się wisior w kształcie krzyża, wykonany z przezroczystego tworzywa i ozdobiony ażurową, metalową dekoracją. Pomiędzy oczkami dekoracji przewleczony był sznurek, zabezpieczony czerwoną pieczęcią. Bezsrednio na wisiorze leżał fragment papieru z nieczytelnym napisem (zapewne pierwotnie sznurek, pieczęć oraz papier zespolone były z wisiosem). Wewnątrz relikwiarza, przytwierdzone na skrawku papieru, widoczne były kawałki drewna. Wyjątkowa forma tych dwóch relikwiarzy oraz zidentyfikowany materiał drewniany świadczą, że faktycznie czczone tu były partykuły Świętego Krzyża.

Po zakończeniu inwentaryzacji oraz badań relikwiarze wraz z zawartością napyłono nanosrebrem o właściwościach dezynfekujących. Z każdego relikwiarza wyodrębniono kamyczki, glebę oraz szczątki roślinne, umieszczono je w woreczkach poliestrowych, opisano i wmurowano w oryginalne otwory w podstopnicach Świętych Schodów, zachowując pierwotny porządek. Fragmenty oryginalnej zaprawy, która dostała się do otworów podczas ich otwierania, wmurowano w spoinę rekonstruowanej groty pod Świętymi Schodami. Pozostałe elementy relikwiarzy oraz relikwie, przez wzgląd na ryzyko kradzieży i obecną, niesakralną funkcję dolnego kościoła, umieszczono osobno w prostopadłościennych opakowaniach i złożono w nowo zaprojektowanym, zbiorczym relikwiarzu. W każdym pojemniku pozostawiono woreczki z żelalem krzemionkowym, pochłaniającym ewentualny nadmiar wilgoci.

Szczegółowa charakterystyka wybranych relikwiarzy

Spośród wszystkich relikwiarzy odnalezionych w stopniach Świętych Schodów wytypowano trzy obiekty, które poddano szczegółowym analizom oraz badaniom: krzyżyk relikwiarzowy z otworu nr 11B (Fig. 5a, b), niebieski koralik z otworu nr 24A (Fig. 4a) oraz czarny paciorek z otworu nr 3A (Fig. 4b). Obiekty te zostały wybrane przez wzgląd na wyróżniającą się estetykę na tle pozostałych elementów.

³⁶ A. Pacak, *Analiza próbek tkaniny pobranych z relikwiarzy ze Świętych Schodów z krypty oo. Pijarów w Krakowie, Kraków 2020*, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020*, t. 2, nr inw. 77942.

Krzyżyk relikwiarzowy to niewielkich rozmiarów relikwiarz (wysokość to w przybliżeniu ok. 5 cm, natomiast szerokość nie przekracza 3 cm) w formie prostego krzyża łacińskiego (Fig. 5b). Składa się z dwóch zasadniczych części: spodniej oraz pokrywy. Zostały one wykonane najprawdopodobniej z kryształu górskiego, szlifowanego, o ukośnie ściętych krawędziach i trapezoidalnym przekroju. Obie ujęto w pozłacaną, metalową oprawę o ażurowej dekoracji. Pośrodku części spodniej znajduje się płytkie wyżłobienie, w którym umieszczono partykułę drzewa Krzyża Świętego w kształcie odpowiednio mniejszego krzyżyka. Dekorację krzyżyka relikwiarzowego stanowi ażurowe zdobienie wykonane w technice filigranu. Krawędzie pokrywy obwiedzione są wąską listewką w formie uproszczonej plecionki.

W górnej części znajdują się dwa człony niewielkiego zawiasu pozwalającego na otwieranie relikwiarza. Natomiast w dolnej części pokrywy widoczne jest wysunięte, okrągłe oczko będące elementem zapięcia. Drugą, spodnią część relikwiarza również ujęto w plecionkową listwę. Ponadto ramiona krzyża akcentują tu ażurowe formy, przypominające liście lub kwiaty. Każdorazowo są to trzy okrągłe, cienkie, przeplatające się płatki, z których środkowy jest nieco większy. Dodatkowo w każdym narożniku na przecięciu ramion krzyża widoczne są trzy wąskie, ostro zakończone liście równej wielkości. W górnej części znajduje się środkowy człon zawiasu, a w dolnej wysunięty wypust, pozwalający za zamknięcie relikwiarza.

Krzyżyk zachował się w dobrym stanie. Po wyjęciu ze schodów jego powierzchnia była zabrudzona. Zawiasy umożliwiające otwieranie posiadały delikatne luzy. Filigranowa dekoracja pokryta była miejscowo zielonymi nawarstwieniami. Zachował się również fragment cienkiego sznureczka, który pierwotnie przepleciony był przez ażurową dekorację. Na jego końcu znajdowała się najprawdopodobniej lakowa pieczęć biskupia, umieszczona na papierze, zawierającym szczegółowy opis relikwii. Opis razem z pieczęcią miały stanowić potwierdzenie jej pochodzenia i autentyczności. Zachowały się jedynie ślady tych elementów na powierzchni krzyżyka.

Koralik (Fig. 4a), o intensywnie niebieskiej barwie, został wydobyty z otworu o numerze 24A. Jest wielobokiem, o nieco spłaszczonym licu i około centymetrowej średnicy. Lico koralika zostało przeszlifowane w kształt kwadratu, pośrodku którego widoczny jest płytki, obecnie nieco przetarty ryt – okrąg otoczony niewielkimi zagłębieniami o falistej zewnętrznej krawędzi. Wypełniony jest białą masą tworzącą pewnego rodzaju inkrustację. Nie posiada otworu. Po wydobyciu ze schodów był silnie zabrudzony.



Fig. 5. Krypta kościoła Ojców Pijarów w Krakowie. (a) widok zawartości otworu 11B bezpośrednio po wyjęciu ze schodów; (b) widok krzyżyka relikwiarzowego z otworu 11B po wstępnym oczyszczeniu powierzchni. Fot. P. Romanowicz, Firma Konserwatorska Piotr Biało w Krakowie

Widoczne były drobne zarysowania na powierzchni oraz ubytki jasnej masy wypełniającej relief.

Czarny paciorek (Fig. 4b) jest owalny, ma około 4 mm szerokości. Został odnaleziony w otworze 3A. Pośrodku widoczny jest okrągły otwór pozwalający na nawleczenie go na nitkę lub sznurek. Stan zachowania koralika był bardzo dobry. Bezpośrednio po wydobyciu ze schodów miał jedynie powierzchniowe zabrudzenia.

Badania omawianych obiektów, ze względu na ich unikatową, historyczną wartość, wykonano wyłącznie metodami niedestrukcyjnymi. Wykorzystano: mikro-spektroskopię Ramana (μ -RS), elektronową mikroskopię skaningową z analizą w mikroobszarze (SEM-EDS) oraz dyfraktometrię rentgenowską (XRD)³⁷.

Stwierdzono, że przezroczysty krzyżyk relikwiarzowy, w którym umieszczono partykułę drzewa Krzyża Świętego wykonany jest z kryształu górskiego. Kryształ górski jest bezbarwnym i przezroczystym monokryształem SiO_2 (należącym do grupy kwarców automorficznych). Ze względu na swoją czystość, wysoką twardość i odporność na chemiczne procesy postdepozycyjne, w tym wietrzenie, kwarc jest cennym materiałem wykorzystywanym przez człowieka od czasów prehistorycznych³⁸. Ażurowe zdobienie krzyża, stanowiące oprawę, wykonano ze stopu złota, srebra i miedzi. Biorąc pod uwagę popularność krzyży relikwiarzowych wykonanych z kryształu górskiego na przełomie XVII i XVIII wieku, najprawdopodobniej można datować go na początki użytkowania kaplicy Świętych Schodów, która została poświęcona w 1733 roku. Na podstawie obecnych w kryształach górskim inkluzji nie udało się jednak określić miejsca pochodzenia surowca do wykonania krzyża. Powodem tego były zarówno ograniczone możliwości szczegółowej analizy (limitowany czas dostępności obiektu), jak i przede wszystkim brak odpowiedniej bazy danych obejmującej inkluzje charakterystyczne dla kryształu górskiego z różnych lokalizacji, z których pozyskiwano ten surowiec.

Analizy wykazały, że koralik i paciorek wykonane są ze szkła. Ponieważ stosowanie różnych źródeł surowca i odrębnych receptur szklarskich powoduje,

³⁷ Szczegółowe wyniki analiz wraz z ich omówieniem opublikowano w pracy M. Marszałek, A. Gawęł, K. Pachuta, E. Buszko, *Archaeometric Analysis*, s. 1–25.

³⁸ Zob. M. Sachanbiński, R. Girulski, D. Bobak, B. Łydźba-Kopczyńska, *Prehistoric rock crystal artefacts from Lower Silesia (Poland)*, „Journal of Raman Spectroscopy” 39 (2008), s. 1012.

że skład chemiczny szkła³⁹ zmienia się w zależności od jego pochodzenia⁴⁰, podjęto próbę określenia lub choćby przybliżenia miejsca i okresu powstania koralika i paciorka. Różnice w składzie chemicznym niebieskiego koralika i czarnego paciorka wskazują, że wyprodukowano je z dwóch rodzajów szkła. W obydwu przypadkach jako surowiec stanowiący źródło alkaliów (potasu i/ lub sodu) zastosowano popiół roślinny (na wykorzystanie popiołu wskazuje przede wszystkim obecność magnezu w składzie szkła)⁴¹. Tak więc paciorki mogły zostać wyprodukowane najwcześniej po VIII wieku (okres wprowadzenia popiołu roślinnego jako źródła alkalicznego topnika)⁴². Niebieski koralik zaklasyfikowano⁴³ jako wykonany ze szkła potasowo-wapniowego, natomiast czarny paciorek ze szkła sodowo-wapniowego.

Jak stwierdzono powyżej, skład chemiczny szkła wskazuje na użycie popiołu roślinnego jako źródła alkaliów, ale także pozwala ustalić rodzaj roślin, z których pochodzi⁴⁴, a tym samym przybliżyć obszar geograficzny, gdzie mogło być wytworzone szkło. W przypadku niebieskiego koralika wykorzystano popiół wzbogacony w potaż (K_2CO_3 , źródło potasu), co wskazuje na użycie

³⁹ Szkło składa się zazwyczaj z kilku głównych składników: substancji szkłotwórczych lub wityfikatorów, topników lub modyfikatorów szkła, stabilizatorów szkła, a także środków matujących i barwników szkła lub środków odbarwiających. Krzemionka (zazwyczaj w postaci piasku lub gruboziarnistych kwarcowych kamyczków) jest najbardziej rozpowszechnionym środkiem szkłotwórczym. W celu obniżenia temperatury topnienia stosuje się topniki, zazwyczaj tlenki alkaliczne (związki bogate w sód, potas lub ołów; np. surowiec ze złóż ewaporatowych lub popioły roślinne). W celu zwiększenia stabilności i odporności mieszaniny na degradację dodawano związki wapnia lub glinu. Por. C. Moretti, S. Hreglich, *Raw materials, recipes and procedures used for glass making*, w: *Modern Methods for Analysing Archaeological and Historical Glass*, ed. K. Janssens, Hoboken 2013, s. 23–47).

⁴⁰ Zob. B. Gratuze, *Provenance Analysis of Glass Artefacts*, w: *Modern Methods for Analysing Archaeological and Historical Glass*, s. 312; M. Costa, P. Barrulas, L. Dias, M. da Conceição Lopes, J. Barreira, B. Clist, K. Karklins, M. da Piedade de Jesush, S. da Silva Domingos, P. Vandenabeele, J. Mirão, *Multi analytical approach to the study of the European glass beads found in the tombs of Kulumbimbi (Mbanza Kongo, Angola)*, „*Microchemical Journal*” 149 (2019), s. 2.

⁴¹ Zob. B. Gratuze, *Provenance Analysis*, s. 316; W. B. Stern, Y. Gerber, *Potassium-Calcium Glass: New data and experiments*, „*Archaeometry*” 46 (2004), s. 137–145.

⁴² Zob. F. Koleini, P. Colomban, I. Pikirayi, L. C. Prinsloo, *Glass Beads, Markers of Ancient Trade in Sub-Saharan Africa: Methodology, State of the Art and Perspectives*, „*Heritage*” 2 (2019), s. 2346–2355.

⁴³ Klasyfikacja szkieł według: B. Gratuze, *Provenance Analysis*, s. 316; zob. M. Marszałek, A. Gaweł, K. Pachuta, E. Buszko, *Archaeometric Analysis*, s. 16–19.

⁴⁴ W. B. Stern, Y. Gerber, *Potassium-Calcium Glass*, s. 137–156; F. Koleini, P. Colomban, I. Pikirayi, L. C. Prinsloo, *Glass Beads*, s. 2346.

popiołu pochodzącego z roślin śródlądowych. Natomiast w przypadku czarnego paciorka użyto popiołu wzbogaconego w sodę (Na_2CO_3 , źródło sodu), charakterystyczny składnik dla roślin słonolubnych (halofitów). Sugeruje to, że koralik i paciorek mogły być wytworzone w różnych regionach geograficznych Europy. Produkcja szkła potasowo-wapniowego rozwijała się w północnych i środkowoeuropejskich ośrodkach produkcyjnych przez cały okres średniowiecza. Silnie zalesione obszary sprzyjały wykorzystywaniu popiołu drzewnego jako surowca do produkcji szkła. Ten rodzaj szkła znany jest jako „szkło leśne”⁴⁵. Jest więc prawdopodobne, że niebieski, szklany koralik został wyprodukowany w Europie Środkowej. Jednak mimo że wenecki przemysł szklarski tradycyjnie stosował jako główny modyfikator szkła popiół sodowy (pozyskiwany z roślin halofilnych), sporadycznie stosowano również popiół potasowy, wytwarzany w wyniku spalania roślin śródlądowych⁴⁶. W związku z tym nie można wykluczyć tego miejsca jako miejsca powstania niebieskiego koralika. Miejsce produkcji czarnego paciorka jest związane z ośrodkami stosującymi jako topnik popioły roślin bogatych w sód, jak to miało miejsce w szklarstwie weneckim⁴⁷. Tego typu popioły roślinne, pochodzące z różnych regionów świata, były tam stosowane od XIII wieku i powszechnie wykorzystywane w XVI i XVII wieku oraz później. Od XVI wieku zawartość potasu w szklach maleje, popioły sodowe sprowadzane są głównie z Hiszpanii (lub z innych miejsc, np. z Sycylii, południowej Francji i Afryki Północnej), jednak stosowanie topników bogatych w potaż trwało aż do XIX wieku. Pod koniec XVIII wieku zaczęto również stosować sodę przemysłową (początkowo wytwarzaną metodą „Leblanc”, a po 1861 roku metodą Solvaya); szkło produkowane z takich nowych surowców charakteryzuje się wysoką zawartością sodu i niską zawartością zanieczyszczeń⁴⁸.

Ponieważ oba szklane obiekty są nieprzezroczyste i obserwuje się w ich składzie chemicznym wzbogacenie w fosfor i wapń oraz korelację między tymi pierwiastkami (zwłaszcza w przypadku niebieskiego koralika) sugeruje

⁴⁵ Zob. E. Greiner-Wronowa, *The Archaeometry of Historical Glas*, Kraków 2017, s. 82–83.

⁴⁶ Zob. F. Koleini, P. Colombari, I. Pikirayi, L. C. Prinsloo, *Glass Beads*, s. 2346; S. Cagno, L. Favaretto, M. Mendera, A. Izmer, F. Vanhaecke, K. Janssens, *Evidence of early medieval soda ash glass in the archaeological site of San Genesio (Tuscany)*, „Journal of Archaeological Science” 39 (2012), s. 1548.

⁴⁷ Zob. M. Costa, P. Barrulas, L. Dias, M. da Conceição Lopes, J. Barreira, B. Clist, K. Karklins, M. da Piedade de Jesush, S. da Silva Domingos, P. Vandenabeele, J. Mirão, *Multi analytical approach*, s. 7.

⁴⁸ Zob. F. Koleini, P. Colombari, I. Pikirayi, L. C. Prinsloo, *Glass Beads*, s. 2346.

to, że fosforany wapnia mogły być stosowane jako środki zmętniające⁴⁹. W obu obiektach stwierdzono podobne poziomy wapnia, ale różne poziomy fosforu – ten ostatni składnik może odzwierciedlać różne rodzaje roślin, z których otrzymywano popiół.

Niebieska barwa ornamentowanego szklanego koralika związana jest z obecnością kobaltu (Co). Odcień ten mógł zostać zmodyfikowany⁵⁰ poprzez dodanie miedzi (Cu), której występowanie w składzie chemicznym szkła również obserwowano. Do uzyskania czarnego odcienia paciorka użyto kombinacji jonów metali, takich jak mangan (Mn) i żelazo (Fe). Surowcami wykorzystywanymi w barwieniu szkieł były naturalne rudy. Do XIX wieku źródłem kobaltu były głównie naturalne rudy zawierające znaczne ilości innych metali przejściowych, takich jak mangan, żelazo, arsen, chrom i inne⁵¹. Były to głównie siarczki i arsenki, zwykle związane z rudami żelaza, miedzi lub srebra, rudy manganu, w których kobalt występuje jako zanieczyszczenie i niektóre osady zawierające aluny, występujące w egipskich oazach. Surowcami wprowadzającymi mangan mogły być różne związki manganu: tlenki, wodorotlenki lub spinele⁵². Wśród nich ważnym minerałem rudnym jest jacobsyt – spinel manganowo-żelazowy, będący jednocześnie źródłem żelaza. Charakterystyczne dla jacobsytu są również domieszki magnezu, glinu i cynku. Stwierdzono je także wśród składników chemicznych czarnego paciorka, co uprawdopodobnia wykorzystanie jacobsytu jako pigmentu. W przypadku omawianych obiektów trudno jednak wskazać dokładne źródło użytych pigmentów, ze względu na brak jednoznacznych danych dotyczących obecności niektórych pierwiastków śladowych, które mogą występować poniżej granicy wykrywalności metody

⁴⁹ W celu modyfikacji właściwości fizycznych szkła dodawano również środki matujące i barwniki (takie jak tlenki metali, sole, związki ołowiu, fosforu i antymonu). Ponieważ wszystkie te składniki często zawierają pewne zanieczyszczenia, mogą odzwierciedlać ich pochodzenie lub procesy produkcyjne. Pierwiastki te mogą być charakterystyczne dla poszczególnych rud, co może pomóc we wskazaniu źródła pigmentów. Niemniej jednak analizy tych zanieczyszczeń często wymagają użycia bardziej inwazyjnych/destrukcyjnych technik o niższych limitach detekcji niż metoda SEM-EDS (np. XRF o głębokości analizy od kilku mikronów do kilku milimetrów).

⁵⁰ Zob. E. Greiner-Wronowa, *The Archaeometry*, s. 77; J. M. Mimoso, *Origin, early history and technology of the blue pigment in azulejos*, w: *Proceedings of the GlazeArch 2015 International Conference Glazed Ceramics in Architectural Heritage, Lisbon, Portugal, 2–3 July 2015*, s. 357–375.

⁵¹ Zob. B. Gratuze, *Provenance Analysis*, s. 321–323.

⁵² Zob. P. Colomban, *The destructive/non-destructive identification of enameled pottery, glass artifacts and associated pigments – A brief overview*, „Arts” 2 (2013), s. 88–90; P. Colomban, *Rocks as blue, green and black pigments/dyes of glazed pottery and enameled glass artefacts – A review*, „European Journal of Mineralogy” 25 (2014), s. 863–867.

spektroskopii dyspersji energii (EDS) (w badaniach możliwe było stosowanie wyłącznie metod nieniszczących).

W niebieskim koraliku szczególną uwagę zwraca obecność białej substancji, wypełniającej ryt i tworzącej rodzaj inkrustacji. Stwierdzono, że zawiera ona przede wszystkim związku ołowiu. Ołów był obecny w składzie chemicznym obu paciorków, jako jeden z pobocznych składników. Zidentyfikowano go również jako składnik produktów korozji na ich powierzchniach (głównie są to krzemiany ołowiu). Być może ołów został wprowadzony celowo, aby poprawić właściwości szkła, mógł też być składnikiem surowców, np. rud, których użyto jako pigmenty. Możliwe, że rzeźbienie sprzyjało gromadzeniu się i koncentracji produktów korozji, choć nie można wykluczyć, że związku ołowiu wprowadzono celowo dla podkreślenia dekoracji. W dostępnej literaturze nie znaleziono jednak potwierdzenia takich praktyk, więc kwestia ta pozostaje otwarta.

Podsumowanie

Jak podaje między innymi Józef Mączyński⁵³, w pijarskim obiekcie umieszczone są relikwie świętych, partykuły Krzyża Świętego oraz pamiątki z Ziemi Świętej (z miejsc wzbudzających cześć chrześcijan). W Kościele katolickim wyodrębnia się kilka rodzajów relikwii. W 2017 roku klasyfikację ograniczono do dwóch stopni: relikwii wyjątkowych (*insigni*) oraz potocznych (*non insigni*). Pierwsze to ciała błogosławionych i świętych lub ich znaczne części, a także cała zawartość urny z prochami zachowanymi po kremacji. Do drugich zalicza się małe cząstki ciała lub kości oraz przedmioty używane przez świętych i błogosławionych⁵⁴.

Krzyżek relikwiarzowy, według tradycji, mieści w sobie partykułę Drzewa Krzyża Świętego. Tak zwane *Lignum Vitae* wraz z pozostałymi *Arma Passionis*, tj. narzędziami Męki Pańskiej, stanowiły najcenniejsze relikwie w świecie chrześcijańskim już w okresie późnego antyku⁵⁵. Pozyskanie nawet najmniejszej drzazgi podnosiło rangę świątyni, która stawała się jednocześnie

⁵³ Zob. J. Mączyński, *Pamiątka z Krakowa*, s. 347–348.

⁵⁴ *Introduzione*, w: Congregazione delle Cause Dei Santi, Istruzione su *Le reliquie nella Chiesa: autenticità e conservazione*, Roma 2017, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20171208_istruzione-reliquie_it.html (10.08.2021).

⁵⁵ Zob. H. A. Klein, *Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, „Dumbarton Oaks Papers” 58 (2004), s. 283–314; N. Teteriatnikov, *The True Cross Flanked by Constantine and Helena. A Study in the Light of the Post-Iconoclastic Re-evaluation of the Cross*, „Deltion tês christianikês archaiologikês hetaireias” 18 (1995), s. 169–188; E. Pallottini,

celem rzesz pielgrzymujących wiernych⁵⁶. Ta forma krzyżyka jest dziełem o charakterze seryjnym. Krzyżyki relikwiarzowe z kryształu górskiego tworzono z jednego wzoru, który w miarę potrzeb swobodnie przekształcano. Przekształceniom ulegała przede wszystkim forma ornamentu wykonywanego zawsze (?) w technice filigranu, jednakże o różnym stopniu dekoracyjności. Krzyżyk o zbliżonej formie do pijarskiego odkrycia był udostępniany w kolegiacie pw. św. Mikołaja w Końskim (Polska), gdzie w marcu 2016 roku odnaleziono dokument potwierdzający jego autentyczność⁵⁷. Treść dokumentu pozwala stwierdzić, że relikwiarze tego typu przekazywane były nabywcom już w Rzymie („umieściliśmy w kryształowym krzyżu”) wraz z umieszczonymi partykułami Krzyża Świętego, zespolone nicią i zapieczętowane. Po sprowadzeniu relikwii często umieszczano je w dodatkowym, mniej lub bardziej dekoracyjnym opakowaniu, zachowując nietykalność opieczęowanego kryształowego relikwiarza. Ta forma krzyżyka relikwiarzowego rozprzestrzeniła się na szeroką skalę na terenie Europy⁵⁸. Od początku XIII wieku coraz częściej występują relikwiarze „przejrzyste”. Był to nurt, który pojawił się zgodnie z wytycznymi IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku, aby relikwie prezentowane wiernym do adoracji były nie tylko uwierzytelnione, lecz także widzialne, przy jednoczesnym ich zabezpieczeniu. To wówczas pojawił się nowy typ relikwiarza ostesorium (z łac. *ostendere* – ukazywać)⁵⁹. Można przypuszczać, że barokowa grupa krzyżyków relikwiarzowych, których pijarski obiekt jest przykładem, była rezultatem wieloletniego kształtowania się idei prezentowania relikwii wiernym. Wzmógł się ruch pielgrzymkowy wymusił powstanie powtarzalnej formy obudowy, przeznaczonej wyłącznie na partykuły Krzyża

The Epigraphic Presence on the Borghorst Cross (c. 1050), w: *Sacred Scripture/Sacred Space*, eds. T. Frese, W. E. Keil, K. Krüger, Berlin–Boston 2019, s. 63–84.

⁵⁶ Zob. J. Marecki, L. Rotter, *Relikwie. Historia, cuda, kult. Leksykon*, Kraków 2012.

⁵⁷ A. Góral, *Sensacyjne odkrycie w Kolegiacie. Drzewo z Krzyża Chrystusowego to autentyk!*, <https://tkn24.pl/sensacyjne-odkrycie-w-kolegiacie-drzewo-z-krzyza-chrystusowego-to-autentyk-wideo/> (10.08.2021).

⁵⁸ Zob. S. Gerevini, *Christus crystallus. Rock Crystal, Theology and Materiality in the Medieval West*, w: *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, eds. J. Robinson, L. de Beer, A. Harnden, London 2014, s. 92–99; B. G. McEwan, M. W. Davidson, J. M. Mitchem, *A Quartz Crystal Cross from Mission San Luis, Florida*, „*Journal of Archaeological Science*” 24 (1997), s. 529–536.

⁵⁹ Zob. K. Szczepkowska-Naliwajek, *Relikwiarze średniowiecznej Europy od IV do początku XVI wieku: geneza, treści, styl i techniki wykonania*, Warszawa 1996, s. 154–157; S. Razzall, *Reliquary: A Box for a Relic*, w: *Boxes: A Field Guide*, eds. S. Bauer, M. Schlünder, M. Rentetzi, J. Kismet Bell, E. Brownell, U. Mechler, Manchester 2020, s. 597–606, <https://doi.org/10.28938/9781912729012>.

Świętego. Analiza zachowanych i dostępnych dokumentów potwierdzających autentyczność relikwii obecnych w analogicznych krzyżykach wskazuje na ich funkcjonowanie od przełomu XVII i XVIII wieku (z naciskiem na początek wieku XVIII) do początków wieku XIX. Krzyżyki pozyskiwano wraz z partykulami Krzyża Świętego we Włoszech.

W przypadku analizy niebieskiego koralika oraz czarnego paciorka sytuacja jest o wiele bardziej niepewna. Mogą one należeć do grupy tzw. relikwii potocznych (jako przedmioty bezpośrednio związane ze świętym lub błogosławionym) lub zostały przywiezione do Krakowa jako pamiątki z Ziemi Świętej. Brak oficjalnych dokumentów potwierdzających te fakty nie ułatwia rozstrzygnięcia datowania tych elementów, ich pochodzenia czy ustalenia związku z określonym świętym. Czarny paciorek najprawdopodobniej był elementem różańca. Niebieski obiekt pełnił rolę czysto dekoracyjną. Trudno jednak określić, czy był to element ubioru, biżuterii czy naczynia. Analizując te obiekty jako szklane, można szukać ich korzeni we włoskich wyrobach. W szczególności dużą rolę na rynku europejskim odegrało szkło weneckie. Niezmierną popularnością cieszyły się weneckie szklane paciorki, guziki i wszelkiego rodzaju ozdoby, jak pierścionki, zausznicie, manele, krzyżyki. Paciorki szklane bywały bezbarwne, „kryształowe” i inne. Wyrabiano z nich także różańce⁶⁰. Równoległe nie wyklucza się pozaużytkowej funkcji koralików i paciorków. Bazując na średniowiecznych tradycjach, elementy te mogły mieć znaczenie symboliczne czy wręcz magiczne. W średniowieczu pojedyncze szklane paciorki wkładane do grobów mogły pełnić rolę amuletów⁶¹.

ABSTRAKT

Wybrane relikwiarze ze Świętych Schodów („Scala Santa”) w krypcie pod kościołem Ojców Pijarów w Krakowie

W latach 2017–2020 w obrębie krypty, piwnic oraz klasztoru Ojców Pijarów w Krakowie przeprowadzono kompleksowe prace konserwatorsko-budowlane. W czasie ich trwania dokonano wielu sensacyjnych odkryć, między innymi w tajemniczych

⁶⁰ A. Wyrobisz, *Szkło w Polsce od XIV do XVII w.*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 165–166.

⁶¹ Zob. A. Pankiewicz, S. Siemianowska, K. Sadowski, *Wczesnośredniowieczna biżuteria szklana z głównych ośrodków grodowych Śląska (Wrocław, Opole, Niemcza)*, Wrocław 2017, s. 42 (In pago Silensi. Wrocławskie Studia Wczesnośredniowieczne), <https://doi.org/10.23734/22/17.003>; E. Perego, *Magic and Ritual in Iron Age Veneto, Italy*, „Papers from the Institute of Archaeology” 20 (2010), s. 67–96, <https://doi.org/10.5334/pia.342>.

schodach w prezbiterium krypty odnaleziono 59 relikwiarzy. W miarę postępu prac konserwatorskich i badawczych stało się jasne, że krypta pod kościołem oryginalnie stanowiła kaplicę Świętych Schodów, jeden z niewielu tego typu zabytków na świecie. Konserwatorzy wydobyli i zakonserwowali relikwiarze, a trzy z nich poddali zostały specjalistycznym badaniom. Wybrano relikwiarz zawierający przezroczysty krzyż z cząstką Krzyża Świętego oraz dwa nieprzezroczyste obiekty: niebieski koralik i czarny paciorek. Obiekty zostały przeanalizowane metodami nieniszczącymi i nieinwazyjnymi. Stwierdzono, że krzyż relikwiarzowy jest wykonany z kryształu górskiego, koraliki wykonane są ze szkła. W miarę możliwości omówiono również pochodzenie obiektów oraz czas ich powstania.

SŁOWA KLUCZOWE

kościół Pijarów w Krakowie, Święte Schody, krzyż relikwiarzowy z cząstką Krzyża Świętego, szklane koraliki

ABSTRACT

Selected reliquaries from the Holy Stairs (“Scala Santa”) in the crypt under the Piarist church in Cracow

In the years 2017–2020, comprehensive conservation and construction works were carried out within the crypt, basement and monastery of the Piarist church in Kraków. Numerous sensational findings were made during their course, including the discovery of 59 reliquaries in the mysterious stairs in the crypt’s chancel. As the conservation and research work progressed, it became clear that the crypt beneath the church was originally the Chapel of the Holy Stairs, a unique historical object on the world scale. Conservators excavated and conserved the reliquaries, and three of them underwent detailed examination. A reliquary containing a transparent cross with a particles of the True Cross and two opaque objects, a blue bead and a black bead, were selected. The objects were analysed by non-destructive and non-invasive methods. It was found that the reliquary cross is made of rock crystal, the beads are made of glass. The possible origin of the objects and the date of their manufacture were also discussed.

KEYWORDS

Piarist Church in Cracow, Holy Stairs, reliquary cross with a particles of the True Cross, glass beads

BIBLIOGRAFIA

- Barszcz M., Rzepecka-Woźniak E., Woźniak K., *Sprawozdanie z oględzin relikwiarzy pod kątem obecności tkanki kostnej*, Kraków 2020, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020, Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie*, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77942, t. 2, Kraków 2021.
- Bochnak A., Samek J., *Katalog zabytków sztuki w Polsce, t. 4: Miasto Kraków, cz. 3: Kościoły i klasztory Śródmieścia*, Warszawa 1978.
- Buszko E., *Historia kościoła i klasztoru oo. pijarów ze szczególnym uwzględnieniem krypty i zachodniego skrzydła konwentu*, w: *Dokumentacja historyczno-badawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2019 w obrębie kolegium i dolnego kościoła*, red. E. Buszko, M. Rolewicz, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, t. 1, Kraków 2020.
- Buszko E., Rolewicz M., *Zespół klasztorny oo. pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie. Dokumentacja prac konserwatorskich przeprowadzonych w latach 2017–2019 przy barokowych malowidłach ściennych w dawnej kaplicy Świętych Schodów w krypcie kościoła pw. Przemienienia Pańskiego*, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, t. 1–2, Kraków 2020.
- Cagno S., Favaretto L., Mendera M., Izmer A., Vanhaecke F., Janssens K., *Evidence of early medieval soda ash glass in the archaeological site of San Genesio (Tuscany)*, „Journal of Archaeological Science” 39 (2012), s. 1540–1552, <https://doi.org/10.1016/j.jas.2011.12.031>.
- Cempla-Dziadoń E., *Program prac konserwatorskich dla wystroju malarskiego w kościele dolnym – krypcie kościoła pw. Przemienienia Pańskiego oo. Pijarów w Krakowie*, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 57573, Kraków 2013.
- Colomban P., *Rocks as blue, green and black pigments/dyes of glazed pottery and enameled glass artefacts – A review*, „European Journal of Mineralogy” 25 (2014), s. 863–879, <https://doi.org/10.1127/0935-1221/2013/0025-2305>.
- Colomban P., *The destructive/non-destructive identification of enameled pottery, glass artefacts and associated pigments – A brief overview*, „Arts” 2 (2013), s. 77–110, <https://doi.org/10.3390/arts2030077>.
- Costa M., Barrulas P., Dias L., da Conceição Lopes M., Barreira J., Clist B., Karklins K., da Piedade de Jesush M., da Silva Domingos S., Vandenabeele P., Mirão J., *Multi analytical approach to the study of the European glass beads found in the tombs*

- of Kulumbimbi (Mbanza Kongo, Angola), „Microchemical Journal” 149 (2019), s. 1–13, <https://doi.org/10.1016/j.microc.2019.103990>.
- Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020. Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77941–77943, t. 1–3, Kraków 2021.
- Drewnik M., *Analiza materiału pod kątem gleboznawczym na podstawie próbek pobranych z relikwiarzy ze stopni prawego biegu Świętych Schodów w krypcie kościoła Pijarów w Krakowie*, Kraków 2020, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020. Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła*, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77942, t. 2, Kraków 2021.
- Gerevini S., *Christus crystallus. Rock Crystal, Theology and Materiality in the Medieval West*, w: *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, eds. J. Robinson, L. de Beer, A. Harnden, London 2014, s. 92–99.
- Góral A., *Sensacyjne odkrycie w Kolegiacie. Drzewo z Krzyża Chrystusowego to autentyk!*, <https://tkn24.pl/sensacyjne-odkrycie-w-kolegiacie-drzewo-z-krzyza-chrystusowego-to-autentyk-wideo/> (10.08.2021).
- Gratuze B., *Provenance Analysis of Glass Artefacts*, w: *Modern Methods for Analysing Archaeological and Historical Glass*, ed. K. Janssens, Hoboken 2013, s. 311–343.
- Greiner-Wronowa E., *The Archaeometry of Historical Glass*, Kraków 2017.
- Gubarzewski K., *Notatki dotyczące kościoła i klasztoru xx. Pijarów w Krakowie (od roku 1858)*, w: *Odbudowa Polskiej Prowincji Pijarów. Działalność wychowawczo-edukacyjna zakonu w latach 1873–1918*, red. M. Ausz, Lublin 2013, s. 228–234.
- Horsch N., *Ad astra gradus. Scala Sancta und Sancta Sanctorum in Rom unter Sixtus V. (1585–1590)*, Monachium 2014.
- Hryszko B., *Zeuxis Moravici. Przyczynek do badań nad twórczością Franciszka Ecksteina na Śląsku Opawskim, w Krakowie i we Lwowie*, w: *Między Wrocławiem a Lwowem. Sztuka na Śląsku, w Małopolsce i na Rusi Koronnej w czasach nowożytnych*, red. A. Betlej, K. Brzezina-Scheuerer, P. Oszczanowski, Wrocław 2011, s. 341–347.
- Introduzione*, w: *Congregazione delle Cause Dei Santi, Istruzione su Le reliquie nella Chiesa: autenticità e conservazione*, Roma 2017, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/csaints/documents/rc_con_csaints_doc_20171208_istruzione-reliquie_it.html (10.08.2021).

- Klein H. A., *Eastern Objects and Western Desires: Relics and Reliquaries between Byzantium and the West*, „Dumbarton Oaks Papers” 58 (2004), s. 283–314.
- Kogut M., *Święte Schody w Sośnicy*, Wrocław 2010.
- Koleini F., Colomban P., Pikirayi I., Prinsloo L. C., *Glass Beads, Markers of Ancient Trade in Sub-Saharan Africa: Methodology, State of the Art and Perspective's*, „Heritage” 2 (2019), s. 2343–2369, <https://doi.org/10.3390/heritage2030144>.
- Marecki J., Rotter L., *Relikwie. Historia, cuda, kult. Leksykon*, Kraków 2012.
- Marszałek M., Gawęł A., Pachuta K., Buszko E., *Archaeometric Analysis of the Objects from the Scala Santa (Holy Stairs) in the Crypt under the Piarist Church in Cracow (Poland)*, „Minerals” 11 (2021), <https://doi.org/10.3390/min1111179>.
- Mączyński J., *Pamiątka z Krakowa: Opis tego miasta i jego okolic. Z rycinami i planami*, Kraków 1845.
- McEwan B. G., Davidson M. W., Mitchem J. M., *A Quartz Crystal Cross from Mission San Luis, Florida*, „Journal of Archaeological Science” 24 (1997), s. 529–536.
- Mimoso J. M., *Origin, early history and technology of the blue pigment in azulejos*, w: *Proceedings of the GlazeArch 2015 International Conference Glazed Ceramics in Architectural Heritage, Lisbon, Portugal, 2–3 July 2015*, s. 357–375, http://azulejos.lnec.pt/AzuRe/links/07%20Origin_of_blue_pigment.pdf.
- Moretti C., Hreglich S., *Raw materials, recipes and procedures used for glass making*, w: *Modern Methods for Analysing Archaeological and Historical Glass*, ed. K. Janssens, Hoboken 2013, s. 23–47.
- Pacak A., *Analiza próbek tkaniny pobranych z relikwiarzy ze Świętych Schodów z krypty oo. Pijarów w Krakowie*, Kraków 2020, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020, Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie*, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77942, t. 2, Kraków 2021.
- Pallottini E., *The Epigraphic Presence on the Borghorst Cross (c. 1050)*, w: *Sacred Scripture/Sacred Space*, eds. T. Frese, W. E. Keil, K. Krüger, Berlin–Boston 2019, s. 63–84.
- Pankiewicz A., Siemianowska S., Sadowski K., *Wczesnośredniowieczna biżuteria szklana z głównych ośrodków grodowych Śląska (Wrocław, Opole, Niemcza)*, Wrocław 2017 (In pago Silensi. Wrocławskie Studia Wczesnośredniowieczne, 3), <https://doi.org/10.23734/22/17.003>.
- Perego E., *Magic and Ritual in Iron Age Veneto, Italy*, „Papers from the Institute of Archaeology” 20 (2010), s. 67–96, <https://doi.org/10.5334/pia.342>.
- Pruszcz P. H., *Kleynoty stołecznego miastá Krakowa, albo koscioly, y co w nich iest widzenia godnego y znaczneho, przez Piotra Hiacynta Prvszcza, krotko opisane*,

- Powtornie zaś z pilnością przezyrzane, y do druku z additamentem nowych Kościołów y Relikwii S. podane, z pozwoleniem Zwierzchności Duchowney, Kraków 1745.
- Ptak J., *Krypta oraz klasztor OO. Pijarów w Krakowie. Elementy relikwiarzy ze Świętych Schodów*, Kraków 2018, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020. Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła*, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77942, t. 2, Kraków 2021.
- Razzall S., *Reliquary: A box for a relic*, w: *Boxes: A Field Guide*, eds. S. Bauer, M. Schlünder, M. Rentetzi, J. Kismet Bell, E. Brownell, U. Mechler, Manchester 2020, s. 597–606, <https://doi.org/10.28938/9781912729012>.
- Resignatio Rectoratus Domus Cracoviensi facta per Patrem Stephanum a S[anct]o Adalberto finitis annis duodecim sui Offocii in manus R. Patris Bernardi a S. Antonio Rectoris designati Anno Domini 1733 die 1ma mensis Octobris*, rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie, nr B.O.Z. 1160, Warszawa 1733.
- Resignatio Rectoratus Domus Cracoviensi. Resignatio Fulgencjusza Guttetera 1759 16. VI*, rękopis Biblioteki Narodowej w Warszawie, nr B.O.Z. 1160, Warszawa 1759.
- Rogóż M. G., *Badanie pigmentów i spoiw próbek pobranych z elementów relikwiarzy ze Świętych Schodów z krypty i klasztoru oo. Pijarów w Krakowie*, Kraków 2018 r., w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020. Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła*, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77941, t. 1, Kraków 2021.
- Sachanbiński M., Girulski R., Bobak D., Łydzba-Kopczyńska B., *Prehistoric rock crystal artefacts from Lower Silesia (Poland)*, „Journal of Raman Spectroscopy” 39 (2008), s. 1012–1017, <https://10.1002/jrs.1988>.
- Scala sancta seu modus succinctus devote absolvendi mystica graduum*, Cracoviae 1740.
- Słotwiński A. ks., [pismo do redakcji], „Czas” 23.02.1888, s. 3.
- Stern W. B., Gerber Y., *Potassium-Calcium Glass: New data and experiments*, „Archaeometry” 46 (2004), s. 137–156, <https://doi.org/10.1111/j.1475-4754.2004.00149.x>.
- Szczepkowska-Naliwajek K., *Relikwiarze średniowiecznej Europy od IV do początku XVI wieku: geneza, treści, styl i techniki wykonania*, Warszawa 1996.
- Szmerek A., *Dziewiętnastowieczne inwentarze majątkowe jako źródło do poznania dziejów krypty w kościele Przemienienia Pańskiego oo. Pijarów w Krakowie*, „Archiva Ecclesiastica” 11 (2018), s. 99–116.

- Teteriatnikov N., *The True Cross Flanked by Constantine and Helena. A Study in the Light of the Post-Iconoclastic Re-evaluation of the Cross*, „Deltion tês christianikês archaiologikês hetaireias” 18 (1995), s. 169–188.
- Węgrzyn M., *Opinia ekspercka w zakresie szczątków roślinnych z relikwiarzy ze stopni prawego biegu Świętych Schodów w krypcie kościoła Pijarów w Krakowie, Kraków 2020*, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020. Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie*, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77942, t. 2, Kraków 2021.
- Winiarczyk M., *Badania zachowanych fragmentów papieru pochodzących z barokowych relikwiarzy ze stopni prawego biegu Świętych Schodów w krypcie kościoła Pijarów w Krakowie, Kraków 2020*, w: *Dokumentacja powykonawcza prac przeprowadzonych w latach 2017–2020. Prace konserwatorskie przy wybranych elementach wystroju i wyposażenia dolnego kościoła oraz wykonanie sygnalizacji alarmu pożarowego kościoła, Zespół klasztorny OO. Pijarów przy ul. Pijarskiej 2 w Krakowie*, red. H. Koziana-Białko, K. Pachuta, Zbiory Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków Krakowa, nr inw. 77942, t. 2, Kraków 2021.
- Wyczawski H. E., *Kalwaria Zebrzydowska. Historia klasztoru bernardynów i kalwaryjskich drózek*, Kalwaria Zebrzydowska 2006.
- Wyrobisz A., *Szkło w Polsce od XIV do XVII w.*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 165–166.
- Zagórowski O., *Architekt Kacper Bażanka ok. 1680–1726*, „Biuletyn Historii Sztuki” 18 (1956), s. 84–122.

ks. Dariusz Chromy

<https://orcid.org/0000-0003-3486-2410>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Pensjonariusze parafii szpitalnych diecezji krakowskiej w wizytacji bp. Kajetana Sołtyka (1781–1785). „W potrzebach życia opatrzenie, a do zbawienia duszy przewodnictwo”

Jedną z form chrześcijańskiej *caritas* były niegdyś parafie szpitalne. Należą one do przeszłości Kościoła. „Miały one polski, miejski i średniowieczny rodowód. Były to odrębne samoistne i samodzielne placówki administracyjno-gospodarcze z własnym beneficjum, patronatem i zarządem, tworzone na podstawie kanonicznej erekcji. Prowadziło je duchowieństwo świeckie. Prepozytury miały swój kościół szpitalny oraz własnego duchownego opiekuna – proboszcza szpitalnego, tzw. prepozyta, odpowiedzialnego za duszpasterstwo pensjonariuszy”¹. Reformy soboru trydenckiego zmierzały do tworzenia szpitali przy parafiach. Odpowiedzialnym za opiekę nad pensjonariuszami miał być proboszcz lub ktoś z niższego duchowieństwa parafialnego. Pod koniec XVIII wieku funkcjonowały w Rzeczypospolitej prepozytury szpitalne rodem ze średniowiecza oraz szpitale parafialne będące dziełem czasów nowożytnych. W Skalbmierzu istniała prepozytura szpitalna, lecz przy tamtejszej kolegiacie funkcjonował szpital parafialny dla dziesięciu ubogich. Akta wizytacyjne

¹ M. Surdacki, *Opieka społeczna w Polsce do końca XVIII wieku*, Lublin 2015, s. 120.

dodają, że ubodzy byli „dla posługi przy kolegiacie”². W Bodzentynie również istniały dwa szpitale. Jeden przy kościółku św. Ducha (parafia szpitalna), a drugi „nowy o dwóch izbach w nim ubogich jest dziesięcioro” przy kościele farnym³. Szpital przy kościółku św. Ducha „jak spustoszał tak pustkami stoi”⁴, dlatego ubodzy zostali przeniesieni do szpitala parafialnego. Wspomniane przykłady pokazują stopniowy zanik parafii szpitalnych i przejmowanie ich funkcji przez szpitale parafialne.

Źródłem pozwalającym poznać parafie szpitalne w części diecezji krakowskiej jest wizytacja generalna przeprowadzona w latach 1781–1785. Rozpoczął ją biskup krakowski Kajetan Sołtyk (1715–1788). Po jego ubezwłasnowolnieniu w 1782 roku wizytacja była kontynuowana przez bp. Michała Poniatowskiego. Był on biskupem płockim, bratem króla Stanisława Augusta Poniatowskiego oraz koadiutorem bp. Sołtyka. W 1782 roku stał się administratorem diecezji krakowskiej. Wizytacja objęła część diecezji krakowskiej znajdującą się w granicach Rzeczypospolitej, z wyłączeniem dekanatów krakowskich. Zbiory wizytacyjne znajdują się w zasobach Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, Archiwum Archidiecezjalnym Lubelskim, Bibliotece Seminarystycznej w Sandomierzu, Archiwum Diecezjalnym w Kielcach oraz Archiwum Diecezji Sandomierskiej.

Fundacje prepozytur szpitalnych miał służyć zbawieniu pensjonariuszy i fundatorów. Dla tych pierwszych miało to być zbawienie doczesne i wieczne. Drudzy liczyli na zbawienie wieczne, w którym miała pomóc pobożna

² Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 56, *Akta wizyty generalnej z woli i nakazu J.O. Xiążęcia Jm. Michała Jerzego Ciołka Poniatowskiego, biskupa płockiego, Xiążęcia pułtuskiego, koadiutora z całą jurysdykcją krakowskiego, Xiążęcia siewierskiego, opata komendatariusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego i św. Stanisława kawalera, w czterech dekanatach: Pacanowskim, Opatowskim, Witowskim i Sokolińskim przez Jmi Xiędza Antoniego Franciszka Dunina Kozickiego, Kollegiaty Pileckiej dziekana od dnia 15 miesiąca maja do dnia 22 października roku Pańskiego 1783 odprawionej*, s. 1148 [dalej: AKMKr, rkps AV, t. 56].

³ Archiwum Diecezji Sandomierskiej, rękopis bez sygnatury, *Akta wizyty Generalney w trzech Dekanatach soleckim bodzęckim kiyskim z woli i rozkazu Jaśnie Oświeconego Xiążęcia Imci Michała Jerzego Ciołka Xcia Poniatowskiego z Bożej i Stolicy Apostolskiej łaski biskupa płockiego, xiążęcia pułtuskiego, koadjutora z całą jurysdykcją, xiążęcia siewierskiego, opata komendatariusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego y Świętego Stanisława kawalera przez Xiędza Antoniego Franciszka Dunina Kozickiego kollegiaty pileckiej dziekana, proboszcza mrzygłodzkiego w Roku Pańskim 1782 odprawionej y dokończonej spisane*, k. 88 [dalej: ADS, rkps bez sygn.].

⁴ ADS, rkps bez sygn., k. 88.

fundacja i modlitwa ubogich. O zbawieniu pensjonariuszy wspomina dekret wizytacyjny, którego fragment znalazł się w tytule artykułu: „W fundowaniu kościołów szpitalnych ten cel i koniec zamierzony bywał od fundatorów, aby ubodzy w szpitalach skłonienie, w potrzebach życia opatrzenie, a do zbawienia duszy przewodnictwo od rządców szpitalnych miewali”⁵. O zbawieniu wiecznym dla fundatorów wspominał wizytator przy okazji pobytu w parafii szpitalnej w Daleszycach: „Ubolewać nam należy nad świętymi, pobożnych fundatorów myślami, którzy wyzuwszy się z fortunki do cała lub z części dla Boga i bliźniego, częstokroć nie odbierają skutków swych pożądań po śmierci, które za życia postanowili na wieczność”⁶.

Liczba parafii szpitalnych

Wizytacja objęła część diecezji krakowskiej znajdującą się w granicach Rzeczypospolitej. W diekani i kieleckiej – złożonej z dekanatów radomskiego, stężyckiego i zwolenńskiego – parafie szpitalne funkcjonowały w Szydłowcu⁷ (dekanat radomski), Stężycy⁸ i Zwoleniu⁹. Powinna istnieć również parafia w Starym Radomiu, gdyż dekret wizytacyjny napominał tamtejszego proboszcza: „A najwięcej usilności przyłożyć potrzeba do wznowienia oddzielnego beneficjum, kościoła szpitalnego, niegdyś w pomienionym Starym Radomiu będącego...”¹⁰. Z fundacji pozostało tylko miejsce po kościele i mieszkaniach dla ubogich. Należało porozumieć się z kolatorem, tj. magistratem radomskim

⁵ Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie, rękopis Rep60 A104, *Akta wizyty pod rządem diecezją Jaśnie Oświeconego Kajetana Ignacego Sołtyka, biskupa krakowskiego, xiążęcia siewierskiego. Dekanatów stężyckiego łukowskiego parczowskiego przez W. Imc. Xiędza Jacka Kochanskiego kanonika sandomieskiego, plebana trójckiego w Roku 1781 odprawioney wypisane*, s. 569 [dalej: AAL, rkps Rep60 A104].

⁶ Archiwum Diecezjalne w Kielcach, rękopis DK – II/I, *Wizyta jeneralna kościołów na ostatniej karcie wymienionych w r[ok]u 1782 przez xiędza Kozickiego opisana*, k. 227v [dalej: ADK, rkps DK – II/I].

⁷ Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu, rękopis G1454, *Akta Wizyty Generalney pod szczęśliwym rządem Jaśnie Oświeconego Kajetana Ignacego Sołtyka z Bożej i Stolicy Apostolskiej łaski biskupa krakowskiego Xiążęcia Siewierskiego w Dekanatach Radomskim, Kunowskim y Zwolenńskim. Przez Wielmożnego Imć Xiędza Wincentego Jezierskiego obojga praw doktora, scholastyka katedralnego kamienieckiego, sędziego surrogata lubelskiego, wizytatora generalnego wyznaczzonego czynioney. Pisane w Roku 1781*, s. 350–351 [dalej: BDS, rkps G1454].

⁸ AAL, rkps Rep60 A104, s. 21–26.

⁹ BDS, rkps G1454, s. 875–881.

¹⁰ BDS, rkps G1454, s. 63; AKMKr, rkps AV, t. 50, s. 3v.

w celu wznowienia fundacji. Dekret nie wykluczał możliwości przyłączenia tego beneficjum do już istniejących w parafiach radomskich. Należało wypełnić obligacje płynące z fundacji, odzyskać zatrzymane dochody i zagarnięte grunty¹¹.

W prepozyturze kieleckiej – obejmującej dekanaty bodzentyński i kunowski – beneficja szpitalne istniały w siedmiu miejscowościach. W pierwszym z dekanatów były to: Bodzentyń¹², Daleszyce¹³, Łągów¹⁴ oraz Słupia Nowa¹⁵. W drugim dekanacie prepozytury spotykamy w parafii Iłża¹⁶, Kunów¹⁷ i Wąchock¹⁸. Należy dodać do tej liczby kościół szpitalny pw. św. Trójcy w Kielcach, którego nie objęła wizytacja.

Wizytowana część archidiaconatu krakowskiego składała się z ośmiu dekanatów: Jędrzejów, Książ Wielki, Nowa Góra, Opatowiec, Proszowice, Siewierz, Skąła, Witów. Parafie szpitalne istniały w Jędrzejowie¹⁹ i Miechowie (dekanat książki)²⁰, Olkuszu²¹ (dekanat nowogórski), Nowym Korczynie²², Rogowie²³

¹¹ BDS, rkps G1454, s. 63.

¹² ADS, rkps bez sygn., k. 87–88.

¹³ ADS, rkps bez sygn., k. 225–228v.

¹⁴ ADS, rkps bez sygn., k. 155v–157v.

¹⁵ ADS, rkps bez sygn., k.138v–143v.

¹⁶ BDS, rkps G1454, s. 845–850.

¹⁷ BDS, rkps G1454, s. 440–451.

¹⁸ BDS, rkps G1454, s. 477–478, 493–495.

¹⁹ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 54, *Akta wizyty pod rządem dyecezyj J.O. Michała Jerzego Ciołka Xsążęcia Poniatowskiego, biskupa płockiego, księcia pułtuskiego, koadiutora z całą jurysdykcją krakowskiego, xiążęcia siewierskiego, opata komendataryusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego i Świętego Stanisława kawalera, trzech dekanatów: proszowickiego, xiążnickiego i andrzejewskiego przez W.IMC.X Jacka Kochańskiego, kanonika sandomierskiego, plebana trojeckiego w roku 1783 odprawioney wypisane*, s. 616–623 [dalej: AKMKr, rkps AV, t. 54].

²⁰ AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 357–360.

²¹ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 55, *Protokół wizyty generalnej z dekanatów skalskiego i nowogurskiego z rozrządzenia J.O.Xcia Imci Michałą Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego koadiutora z zupełną władzą biskupstwa krakowskiego w roku 1783 odprawionej. Przez W. Imć. X. Stanisława Ptaszyńskiego D.S.T kanonika katedralnego inflanckiego, proboszcza Nowego Miasta Korczyna*, s. 378–382, 386–389, 391–393 [dalej: AKMKr, rkps AV, t. 55].

²² AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 626–634.

²³ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 795–802.

i Opatowcu (dekanat opatowiecki)²⁴ oraz w Proszowicach²⁵, Siewierzu²⁶ i Koziegłowach²⁷ (dekanat siewierski).

W archidiakonacie lubelskim – obejmującym dekanaty Chodel, Kazimierz, Łuków, Parczew, Solec – beneficja szpitalne były w następujących miejscowościach: Lublin²⁸ (dekanat chodelski), Końska Wola²⁹, Markuszów³⁰ (dekanat kazimierski) oraz Łuków³¹. W dekanacie parczewskim parafie szpitalne funkcjonowały w miastach: Parczew³², Ostrów³³ i Łęczna³⁴. W dekanacie soleckim istniała prepozytura szpitalna w Janowie³⁵. Kościół szpitalny pod wezwaniem św. Ducha istniał również w Kocku, lecz w czasie wizytacji 1781 roku pozostał po nim tylko plac oraz fundusz. Z pieniędzy funduszowych odprawiano msze oraz wspierano ubogich³⁶.

²⁴ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 505, 517–519, 524–526, 527–530.

²⁵ AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 26–35.

²⁶ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 57, *Akta wizyty generalnej z woli i rozkazu J.O. Xiążęcia Michała Jerzego Ciołka Poniatowskiego, biskupa płockiego, Xiążęcia pułtuskiego, koadiutora z całą jurysdykcją krakowskiego, Xiążęcia siewierskiego, opata komendataryusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego i św. Stanisława kawalera – w dekanacie siewierskim i dwóch kollegiat mniejszych Szkalnierskiej i Wiślickiej przez Jm. Xiędza Antoniego Franciszka Dunina Kozickiego, proboszcza Kollegiaty i officyała pileckiego od dnia 20 miesiąca czerwca do dnia 7 września roku Pańskiego 1784, a w kollegiatach od dnia 15 stycznia do dnia 28 tegoż miesiąca w roku niniejszym 1785 odprawionej*, k. 1v, 6-6v, 11v, 14v [dalej: AKMKr, rkps AV, t. 57].

²⁷ AKMKr, rkps AV, t. 57, k. 82v-83, 88v-89, 92, 96-97, 99.

²⁸ Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie, rękopis Rep60 A105, *Akta Wizyty Generalnej w trzech Dekanatach Chodelskim, Urzędowskim y Kazimirskim z woli i rozkazu Jaśnie Oświeconego Imci X. Kajetana Ignacego Sołtyka, biskupa krakowskiego, xiążęcia siewierskiego przez X. Antoniego Franciszka Dunina Kozickiego kollegiaty pileckiej dziekana od Dnia 15 Maja w Roku Pańskim 1781 poczętej, a w Roku 1782, Dniach ostatnich Miesiąca Stycznia odprawionej i dokończoney spisane*, s. 161–204 [dalej: AAL, rkps Rep60 A105].

²⁹ AAL, rkps Rep60 A105, s. 895–900.

³⁰ AAL, rkps Rep60 A105, s. 949–959.

³¹ AAL, rkps Rep60 A104, s. 243–245.

³² AAL, rkps Rep60 A104, s. 472–476.

³³ AAL, rkps Rep60 A104, s. 490–495.

³⁴ AAL, rkps Rep60 A104, s. 565–570.

³⁵ ADS, rkps bez sygn., k. 18-18v, 23v-24, 28-30.; J. Stoch, *Kościół szpitalny św. Cecylii w Janowcu, Janowiec n. Wisłą 1999*.

³⁶ AAL, rkps Rep60 A104, s. 370–371.

Archidiakoniat pilicki składał się z dekanatu wolbromskiego, a prepozyturę pilicką stanowił dekanat lelowski. Parafie szpitalne istniały w Pilicy³⁷, Wolbromiu³⁸, Żarnowcu³⁹ (dekanat wolbromski) oraz w Lelowie⁴⁰ i Przyrowie⁴¹ (dekanat lelowski). Beneficjum lelowskie zostało zbudowane „na odległym miejscu za błotami i wylewami wód”⁴². Jego fundusz upadł. Dekret wizytacyjny zalecał sporządzenie osobnego rejestru własności tego beneficjum i przeniesienie ruchomości do kościoła parafialnego. Samą kaplicę pw. św. Krzyża i szpital należało rozebrać, a z pozyskanego materiału zbudować rezydencję dla kapelana i ubogich w samym mieście. Jedna z istniejących w mieście kaplic mogłaby zostać oddana prepozytowi szpitalnemu w administrowanie⁴³.

Wizytacja objęła dwa dekanaty archidiakonatu sandomierskiego Koprzywnicę i Połaniec. Prepozytury szpitalne znajdowały się we wsi Wiśniowa (dekanat połaniecki)⁴⁴ oraz w Koprzywnicy⁴⁵. Wcześniej istniał kościół szpitalny w Połańcu, czego ślad odnajdujemy w wizytacji: „był kościółek szpitalny na cmentarzu farnego kościoła, który za dekretem zniesiony, a co się zdać mogło z niego ruchomości i sprzętów do kościoła farnego przyłączono”⁴⁶. W Sandomierzu leżącym w dekanacie koprzywnickim funkcjonował szpital przy klasztorze

³⁷ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 53, *Akta wizyty pod rządem dyecezyą Jaśnie Oświeconego Michała Jerzego Ciołka Xięcia Poniatowskiego, biskupa płockiego, xięcia pułtuskiego, koadiutora z całą jurysdykcją krakowskiego, księżęcia siewierskiego, opata komendatariusza czerwńskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego i Świętego Stanisława kawalera, dwóch dekanatów wolbromskiego i lelowskiego, przez W.IMC.X. Jacka Kochańskiego, kanonika sandomierskiego, plebana trojeckiego w roku 1782 odprawionej wypisane*, s. 11120 [dalej: AKMKr, rkps AV, t. 53]; H. Błażkiewicz, *Dzieje parafii Pilica w okresie przedrozbiorowym*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 57 (1982), s. 202–204.

³⁸ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 15–23.

³⁹ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 58–66.

⁴⁰ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 154–156.

⁴¹ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 231–236.

⁴² AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 159.

⁴³ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 159.

⁴⁴ Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu, rękopis J1476, *Protokół Wizyty Generalnej IV dekanatów Połanieckiego Koprzywnieckiego Opatowskiego Zawichostkiego Odprawionej z rozrządzenia Jaśnie Oświeconego Xiążęcia Imci Poniatowskiego biskupa płockiego, xiążęcia pułtuskiego, koadiutora z zupełną jurysdykcją krakowskiego, xiążęcia siewierskiego, orderów Orła Białego i S. Stanisława kawalera Roku 1782 przez W.J.X. Stanisława Ptaszyńskiego kanonika katedralnego inflanckiego, proboszcza Nowomiejskiego*, s. 114–117 [dalej: BDS, rkps J1476].

⁴⁵ BDS, rkps J1476, s. 132–136.

⁴⁶ BDS, rkps J1476, s. 4.

i parafii duchackiej⁴⁷. Nie był prowadzony przez duchowieństwo świeckie, lecz zakonne.

Prepozytura wiślicka obejmowała trzy dekanaty – kijski, pacanowski i sokoliński. Parafie szpitalne istniały w następujących miejscowościach: Pińczów⁴⁸ i Wiślica⁴⁹ (dekanat kijski), Pacanów⁵⁰, Staszów⁵¹ i Szydłów⁵² (dekanat pacanowski) oraz Skalbmierz⁵³ (dekanat sokoliński). Pozostałości parafii szpitalnej odnajdujemy w Działoszycach. Wizytacja wspomina kościół szpitalny pw. św. Leonarda, szpital i drobne zapisy na rzecz parafii szpitalnej⁵⁴. Należy również zaznaczyć, że w Pacanowie brakowało kościoła szpitalnego. Kościółek szpitalny pw. św. Barbary znajdował się przy „gościńcu krakowskim”. W 1670 roku konsystorz krakowski polecił przeznaczać 20 złp rocznie na remonty, lecz kapelani szpitalni nie wywiązywali się z tego obowiązku. W czasie wizytacji kościółek szpitalny „ze wszystkim spustoszony” został „do rozebrania podany”⁵⁵. Kapelani szpitalni zostali przydzieleni do posługi w kościele parafialnym. Fundacja pacanowska miała oddzielnego kapelana prezentowanego przez proboszcz i miasto, budynek szpitala z ubogimi oraz oddzielne beneficjum.

Archidiaconat zawichojski składający się z dekanatów opatowskiego, urzędowskiego oraz zawichojskiego. Na jego obszarze w dokumentach wizytacyjnych wymienione są parafie szpitalne w Opatowie⁵⁶, Urzędowie⁵⁷ i Kraśniku⁵⁸ (dekanat urzędowski) oraz Tarłowie⁵⁹ (dekanat zawichojski).

Łącznie otrzymujemy 50 parafii szpitalnych w wizytowanych dekanatach diecezji krakowskiej. Beneficjum szpitalne w Wiśniowej wymyka się definicji cytowanej na początku artykułu. Istniało poza środowiskiem miejskim. Zostało erygowane 16 marca 1675 roku przez bp. Andrzeja Trzebickiego. Konsekracja kościoła nastąpiła sześć lat później. Świątynia była murowana i obszerna.

⁴⁷ BDS, rkps J1476, s. 198–218.

⁴⁸ ADK, rkps DK-II/I, k. 395, 407, 408v–409.

⁴⁹ ADK, rkps DK-II/I, k. 341v–345v.

⁵⁰ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 26–28, 35–37, 39–40, 46–48.

⁵¹ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 259–261, 275–277, 286–290, 295–297.

⁵² AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 396–406, 415–419.

⁵³ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 1144–1150.

⁵⁴ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 1153–1154, 1171.

⁵⁵ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 6.

⁵⁶ BDS, rkps J1476, s. 251.

⁵⁷ AAL, rkps Rep60 A105, s. 419.

⁵⁸ AAL, rkps Rep60 A105, s. 684–686.

⁵⁹ BDS, rkps J1476, s. 416–419.

Dekret wizytacyjny wspominał o możliwości utworzenia parafii, „aby tak pięknie i gruntownie wymurowany kościół nie był nie użytecznym”⁶⁰. W niedzielę i święta w kościele miał być nauczany katechizm, „aby uczęszczający dla bliskości tu raczej niż do swej fary pacierze & także istotnych prawd wiary nie zapomnieli albo koło Wielkiej nocy co rok na nowo uczeni być nie musieli”⁶¹. Kapelanem szpitala był każdorazowo proboszcz macierzystej parafii Kiełczyńska. Poza środowiskiem miejskim powstała również prepozytura szpitalna w Rogowie ufundowana przez biskupa przemyskiego Michała Wodzickiego. Kilka parafii szpitalnych było prowadzonych przez duchowieństwo zakonne: Sandomierz (duchacy), Kraśnik (kanonicy laterańscy), Miechów i Żarnowiec (bożogrobcy), Słupia Nowa (benedyktyni). Definicja Mariana Surdackiego nie jest w pełni precyzyjna i zdarzały się wyjątki od niej. W przypadku parafii szpitalnej w Kraśniku rozpoczął się w czasie wizytacji proces odzyskiwania jej z rąk zakonnych i zwracanie jej duchowieństwu diecezjalnemu.

Liczba ubogich w szpitalach

Akty erekcyjne każdej parafii szpitalnej wyznaczał liczbę, płeć, stan oraz miejsce pochodzenia ubogich przebywających w szpitalach. W odniesieniu do podopiecznych w dokumentach wizytacyjnych używano określeń: „dziad”, „baba”, „ubogi”, a jeden raz „żebracy”⁶². „Model ustrojowy i organizacyjny prepozytury był jednolity i całkowicie powtarzalny, a liczba pensjonariuszy bardzo zróżnicowana”⁶³. Jak więc wyglądał ten model organizacyjny?

Za przykład może posłużyć fundacja wolbromska. Do szpitala w Wolbromiu przyjmowano zasadniczo ludzi z samego miasteczka i wiosek znajdujących się w promieniu jednej mili, choć można było przyjmować przybyszów⁶⁴. Urzędnicy miejscy chcieli umieszczać w szpitalu większą liczbę osób, na co nie godził się kapelan szpitalny. Przyjmowanie nowych pensjonariuszy odbywało się dwa razy w roku, 4 listopada oraz 26 kwietnia. W te dni rano kapelan odprawiał mszę za zmarłych parafian szpitala. Następnie wygłaszał naukę do ubogich o poprawie obyczajów oraz zachęcał przedstawicieli miasta do większego miłosierdzia wobec potrzebujących. Rozliczał się przed urzędnikami miejskimi

⁶⁰ BDSS, rkps J1476, s. 117.

⁶¹ BDS, rkps J1476, s. 116.

⁶² AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 1148.

⁶³ M. Surdacki, *Opieka społeczna w Polsce*, s. 148.

⁶⁴ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 22.

z wydatków za dwa kwartały oraz z tego, jak żyją jego podopieczni. Prepozyt mógł także poddać wnioszek o usunięciu kogoś ze szpitala, a urzędnicy miejscy przedstawiali kandydatów na wolne miejsce. W 1779 roku w szpitalu wolbromskim mieszkały cztery osoby. Tomasz Słęczak jako przybysz mieszkał tam od 16 lat. Poza nim były trzy osoby z miasteczka. Od dwunastu lat przebywała tam Zofia Podełkowa. Niecały rok pensjonariuszami było małżeństwo Paweł i Małgorzata Kurowscy⁶⁵. W 1782 roku ze wspomnianych ubogich pozostała tylko Małgorzata Kurowska. Przyjęto pięć nowych osób. W szpitalu w Nowej Słupi miało być „utrzymywanych, żywionych i okrywanych” osiem osób z miasta lub innych posiadłości klasztornych⁶⁶.

W lubelskim szpitalu św. Ducha należało utrzymywać stale 12 ubogich: „Liczba ubogich w osobach dwunastu, sześciu mężczyzn, i sześciu niewiast ciągle i statecznie utrzymywane będzie [...]. Tych przyjmowanie od samego XX. Proboszcza zależy; a rekomenderują któżkolwiek wiarygodny i obyczajów osoby znajemy; między którymi mieszczą się PP. Prowizorowie”⁶⁷. Dekret wizytacyjny podawał także uprzywilejowaną grupę, którą należało przyjmować do szpitala: „Starać się będą XX. Proboszcz i z Ichmć Prowizorami, aby osoby do szpitala bez znacznego i widocznego kalectwa przyjmowane nie były; a te, które tu mieszkając kalectwo nabędą, nigdy pozbywane, aż do śmierci – chyba same wynieść chciały – być nie mają”⁶⁸. Do szpitala należało przyjmować w pierwszym rządzie mieszczan lubelskich, choć była możliwość zakwaterowania szlachty. Stworzyły ją liczne darowizny ze strony stanu szlacheckiego. Szlachcic mógł liczyć na własne mieszkanie i osobny inwentarz. Na własny koszt musiał remontować i opalać mieszkanie⁶⁹. Dekrety wizytacyjne podkreślają, że to prepozyt był odpowiedzialny za przyjmowanie i oddalanie ubogich: „Sławetni prowizorowie nie mają przyjmować ubogich, a to pozbywać, bez wiadomości X. Kapelana”⁷⁰. Parafie szpitalne były więc narzędziem, za pomocą którego właściciele – miasto, klasztor, biskup, szlachcic – chcieli rozwiązać sprawę ludzi potrzebujących opieki. Należy zaznaczyć, że w szpitalach w Pilicy czy Proszowicach nie przebywał nikt z mieszkańców tych miasteczek.

⁶⁵ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis *Producta* 1779, bez sygnatury i paginacji [dalej: AKMKr, rkps *Producta*].

⁶⁶ ADS, rkps bez sygn., k. 142v.

⁶⁷ AAL, rkps Rep60 A105, s. 186.

⁶⁸ AAL, rkps Rep60 A105, s. 187.

⁶⁹ AAL, rkps Rep60 A105, s. 187.

⁷⁰ ADS, rkps bez sygn., k. 228.

W większości przypadków pensjonariusze szpitalni pozostają anonimowi. Posiadamy część danych 51 osób. Zostały one przedstawione w poniższej tabeli, która podaje także liczbę ubogich w poszczególnych przytułkach:

Tab. 1. Liczba i dane pensjonariuszy w prepozyturach szpitalnych

LP.	MIEJSCOWOŚĆ	IMIĘ I NAZWISKO	WIEK	CZAS W SZPITALU	ŹRÓDŁO
1.	Bodzentyn	10 ubogich			ADS, rkps bez sygn., k. 88.
2.	Daleszyce	4 osoby			ADS, rkps bez sygn., k. 228v.
3.	Działoszyce	Brak danych			
4.	Iłża	Brak danych			
5.	Janowiec	6 osób (po 3)			ADS, rkps bez sygn., k. 30v.
6.	Jędrzejów	Brak danych			
7.	Kazimierz	Brak ubogich – ma być 6			AAL, rkps Rep60 A105, s. 749
8.	Kielce	Brak danych			
9.	Końska Wola	7 osób			AAL, rkps Rep60 A105, s. 896
10.	Koprzywnica	Brak danych			
11.	Korczyn Nowy	12 osób (po 6 osób)			AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 634
12.	Koziegłowy	Brak ubogich w szpitalu – ma być 7 osób			AKMKr, rkps AV, t. 57, s. 92
13.	Kraśnik	Brak danych			
14.	Kunów	4 osoby			BDS, rkps G1454, s. 445
15.	Lelów	1. Kazimierz Skrzypiński 2. Małgorzata Skrzypińska 3. Marianna Solecka	60 42 50	18 lat 18 lat 15 lat	AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 157

LP.	MIEJSCOWOŚĆ	IMIĘ I NAZWISKO	WIEK	CZAS W SZPITALU	ŹRÓDŁO
16.	Lublin	1. Jędrzej Kowalski 2. Augustyn Ciemny 3. Onufry Kudliński 4. Barbara Kowalska 5. Katarzyna Grzonkowska 6. Zofia Mieczniczka 7. Marcin Laszczyński 8. Ignacy Kalkanacista 9. Eufrozyna Celińska 10. Barbara Nawrocka 11. Marianna Grzegorzczkowa 12. Marianna Dawidecka	panna		AAL, rkps Rep60 A105, s. 184
17.	Łagów	6 osób (po 3)			ADS, rkps bez sygn., k. 157v.
18.	Łęczna	Brak ubogich			ALL, rkps Rep60 A104, s. 570
19.	Łuków	Ma być 4 ubogich			AAL, rkps Rep60 A104, s. 245
20.	Markuszów	6 osób			AAL, rkps Rep60 A105, s. 958
21.	Miechów	Andrzej Duralski Katarzyna Zakrzewska Reyna Krezowiczowa Jadwiga Ziebionka			AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 360
22.	Olkusz	Brak danych			
23.	Opatowiec	6 osób			AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 529
24.	Opatów	Brak danych			
25.	Ostrów	3 ubogich			ALL, rkps Rep60 A104, s. 494
26.	Pacanów	6 osób			AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 46
27.	Parczew	Brak ubogich			AAL, rkps Rep60 A104, s. 476

LP.	MIEJSCOWOŚĆ	IMIĘ I NAZWISKO	WIEK	CZAS W SZPITALU	ŹRÓDŁO
28.	Pilica	1. Sebastian Pultgran	60	7	AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 116
		2. Tomasz Pawlicki	78	1	
		3. Jędrzej Chodzicki	70	16	
		4. Wojciech Jankowski	78	5	
		5. Wojciech Ligęza	78	2	
		6. Dominik Fajara	60	1	
		7. Franciszek Ciszowski	57	6 miesięcy	
		8. +Jacek Puchalski		Zmarł przed 2 tyg.	
		9. Michał Targalski	72	15 tygodni	
29	Pińczów	6 osób (po 3)			ADK, DK-II/I, k. 410v.
30.	Połaniec	7 osób (2 mężczyzn i 5 kobiet)			BDS, rkps J1474, s. 16
31.	Przyrów	Brak danych			
32.	Ostrów	3 osoby			ALL, rkps Rep60 A104, s. 494
33.	Proszowice	1. Michał Chwałborski rodem z Olkusza	50	5	AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 33-34
		2. Agnieszka Chwałborska	36	5	
		3. Barbara Szywalska rodem z Ujścia	70	24	
		4. Regina Byczkowiczowa rodem z Czusowa	Ok. 60	2	
		5. Marianna Markowa rodem z Lanckorony Powinno być 9 osób.	40		
34.	Rogów	Brak danych			

LP.	MIEJSCOWOŚĆ	IMIĘ I NAZWISKO	WIEK	CZAS W SZPITALU	ŹRÓDŁO
35.	Sandomierz	1. Jakub Partycki	67	9	BDS, rkps J1476, s. 215
		2. Józef Dobrzański	74	5	
		3. Marianna Dobrzańska	70	5	
		4. Magdalena Krolikowska	66	8	
		5. Marianna Ociskowska	90	6	
		6. Anna Wełczyńska	76	1	
		7. Rozalia Gorlicka	70	7	
		8. Barbara Konratowa	70	6	
		9. Barbara Szafranowa	65	3	
		10. Zofia Taczyńska	65	1	
36.	Siewierz	7 osób			AKMKr, rkps AV, t. 57, s. 10v
37.	Skalbmierz	4 osoby			AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 1148
38.	Słupia Nowa	2 kobiety. Ma być 8 osób.		ponad 20 lat	ADS, rkps bez sygn., k. 142v.
39.	Staszów	6 ubogich (po 3 kobiety i 3 mężczyzn)			AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 296
40.	Stężycza	4 mężczyzn, 2 kobiety			ALL, rkps Rep60 A104, s. 26
41.	Szydłowiec	6 ubogich			BDS, rkps G1454, s. 353
42.	Szydłów	5 ubogich			AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 406
43.	Tarłów	8 ubogich			BDS, rkps J1474, s. 416
44.	Urzędów	nie więcej jak 6 ubogich			ALL, rkps Rep60 A105, s. 425
45.	Wąchock	Brak danych			
46.	Wiślica	Powinno być 12 osób, a jest kilkoro.			ADK, rkps DK- II/I, k. 344v
47.	Wiśniowa	2 osoby (po 1). Ma być 12 osób.			BDS, rkps J1476, s. 114, 116

LP.	MIJSCOWOŚĆ	IMIĘ I NAZWISKO	WIEK	CZAS W SZPITALU	ŹRÓDŁO
48.	Wolbrom	1. Antoni Kreska 2. Antoni Leśniak 3. Antoni Chojnacki 4. Katarzyna Czapniczka 5. Małgorzata Kurowska 6. Katarzyna Małdowska			AKMKr, rkps Producta 1779
49.	Zwoleń	3 ubogich			BDS, rkps G1454, s. 878
50.	Żarnowiec	4 ubogich			AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 65

Źródło: opracowanie własne.

W przypadku beneficjum w Pilicy zostało podanych dużo wiadomości o ubogich. W tamtejszym szpitalu było trzech szlachciców. Jędrzej Chodzicki pochodził z Kruszyny (województwo sieradzkie). Miał 70 lat i przebywał w szpitalu od 16 lat. Michał Targalski pochodził z Kopytówki (województwo krakowskie). Liczył 72 lata i przebywał w szpitalu 15 tygodni. Wojciech Jankowski wywodził się z Jelnej (województwo przemyskie). Miał 78 lat i przebywał w szpitalu pięć lat. Było także trzech mieszczan. Sebastian Pulgran pochodził z Krakowa. Miał 60 lat i od pięciu lat był w szpitalu pilickim. Dominik Fujara przybył z Siewierza. Liczył 60 lat i od roku był w przytułku. Franciszek Ciszewski przybył z miasta Turek (woj. sieradzkie). Miał 57 lat i od sześciu miesięcy mieszkał w szpitalu. Pensjonariuszami było również dwóch chłopów. Tomasz Pawlicki pochodził z Niwki (województwo ruskie). Miał 78 lat i od roku przebywał w szpitalu pilickim. Wojciech Ligęza przybył z niedalekich Kąpieli (województwo krakowskie). Liczył 78 lat, w przytułku był dwa lata⁷¹.

Dużo danych posiadamy na temat pensjonariuszy szpitala w Proszowicach. Rezydowało w nim pięć osób. W 1778 roku, od pięciu lat mieszkało tu małżeństwo Michała i Agnieszki Chwalborskich. Pochodzili z Olkusza. Mieli odpowiednio 50 i 36 lat. 24 lata przebywała tam Barbara Szywalska pochodząca z Ujścia i mająca 70 lat. Najkrócej – dwa lata – rezydowała tam mająca ok. 60 lat Regina Byczkowiczowa, pochodząca z Cuszowa. W szpitalu była także Marianna Markowa rodem z Lanckorony. Liczyła 40 lat⁷².

⁷¹ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 115–116.

⁷² AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 33.

Posiadamy także częściowe dane ubogich mieszkających przy parafiach szpitalnych w Lelowie, Lublinie, Miechowie, Sandomierzu i Wolbromiu. W Lelowie przebywały w szpitalu trzy osoby. Byli to małżonkowie Kazimierz i Małgorzata Skrzypińscy oraz samotna Marianna Solecka. Małżonkowie mieli odpowiednio 60 i 42 lata, a w szpitalu byli 18 lat. Wspomniana Marianna miała 50 lat i przebywała w szpitalu od 15 lat.

Sandomierski szpital duchaków utrzymywał 10 pensjonariuszy. Akta wizytacyjne wspominają małżeństwo Józefa i Marianny Dobrzańskich (74 i 70 lat), które przebywało tam od pięciu lat. Cztery lata wcześniej został przyjęty Jakub Partycki mający w czasie wizytacji 67 lat. Pozostałe osoby to kobiety. Marianna Ociskowska miała 90 lat i od sześciu lat mieszkała w szpitalu. Anna Wełczyńska miała 76 lat i od roku była pensjonariuszką szpitalną. Rozalia Gorlicka miała 70 lat, z których ostatnie siedem spędziła u sandomierskich duchaków. Barbara Konratowa miała również 70 lat, jej pobyt w szpitalu wynosił sześć lat. Barbara Szafranowa miała 65 lat, a w szpitalu przebywała trzy lata, Zofia Taczyńska również miała 65 lat, lecz w szpitalu była dopiero od roku.

Pensjonariusze szpitala lubelskiego zostali wymienieni z imienia i nazwiska. Byli to: Jędrzej Kowalski, Augustyn Ciemny, Onufry Kudliński, Barbara Kowalska, Katarzyna Grzonkowska, Zofia Mieczniczka, Marcin Leszczyński, Ignacy Kalkanacista, Eufrozyna Celińska, Barbara Nawrocka, Marianna Grzegorzycowa oraz Marianna Dawidecka. Przy Barbarze Nawrockiej widnieje dopisek „panna”. Podobne dane mamy odnośnie pensjonariuszy szpitala miechowskiego. Byli tam: Andrzej Durański, Katarzyna Zakrzewska, Reyna Krezowiczowa oraz Jadwiga Ziebionka. Ubodzy z Wolbromia zostali także wymienieni z imienia i nazwiska. Byli nimi: Antoni Kreska, Antoni Leśniak, Antoni Chojnacki, Katarzyna Czapnicka, Małgorzata Kurowska i Katarzyna Małdowska⁷³.

W przypadku dwóch pensjonariuszek szpitala w Nowej Słupi podano jedynie, że są w przytułku ponad 20 lat. W pozostałych przypadkach wspomina się tylko liczbę pensjonariuszy, dodając niekiedy ich płeć. W Nowym Korczynie rezydowało w szpitalu sześć kobiet i sześciu mężczyzn. W Janowcu mieszkały trzy kobiety i trzech mężczyzn. W Markuszowie było to sześć osób. Taka sama liczba ubogich była w Opatowcu. W Parczewie mieszkały trzy osoby, a w Pińczowie trzy kobiety i trzech mężczyzn. Szpital w Ostrowie zamieszkiwały trzy osoby, a w Nowej Słupi dwie kobiety. Pensjonariusze w Stężycy to czterech mężczyzn i dwie kobiety, a w Szydłowcu trzy kobiety i trzech mężczyzn. Parafię szpitalną w Szydłowie stanowiło pięć osób, a w Tarłowie osiem. W Urzędowie

⁷³ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 20.

mieszkali w szpitalu trzy kobiety i trzech mężczyzn. Akta wizytacyjne podają, że w Wiślicy było kilkoro ubogich. W Wiśniowej mieszkali w szpitalu jedna kobieta i jeden mężczyzna. W Wolbromiu było sześciu pensjonariuszy. Razem daje to liczbę ok. 200 osób.

W kilku prepozyturach wspomina się o całkowitym braku ubogich. Dotyczy to parafii w Daleszycach, Kazimierzu, Koziegłowach, Kraśniku, Łukowie, Łęcznej i Staszowie. W tej ostatniej miejscowości szpital był w trakcie odbudowy. Brak budynku szpitalnego i samych pensjonariuszy nie zwalniał prepozyta z troski o ubogich. W części parafii istniały bowiem szpitale przy kościołach farnych. W Łęcznej tamtejszy prepozyt ks. Antoni Florian Manasterski otrzymał polecenie: „Należytość zaś ubogich z fundacji im należąca, że jaśnie jak być powinna okazać się nie może od obowiązku dawania ubogim nie ma być wolny Im. X. Rządca, lecz póki rozrządzenie Zwierzchności Diecezjalnej nie nastąpi, ubogim w farnym szpitalu będącym, należytość wiernie w proporcji procentu szpitalnego dawać naznaczamy”⁷⁴. Podobna sytuacja istniała w Bodzentynie. Tamtejszy budynek szpitalny „jak spustoszał, tak pustkami stoi, bo ubodzy przeniesieni są do szpitala farnego”⁷⁵. Znalazło tam opiekę 10 osób. Byli utrzymywani z dochodów parafii szpitalnej.

Często pojawia się wzmianka o zaniżonej liczbie pensjonariuszy. W Proszowicach powinno być w szpitalu dziewięć osób, a było pięć. Istniała tam możliwość czasowego zawieszenia fundacji szpitalnej z powodu długów⁷⁶. W Nowej Słupi zamiast ośmiu osób utrzymywano jedynie dwie. W Wiśniowej akt erekcyjny wspominał o 12 ubogich. Wizytator napotkał w tamtejszym szpitalu dwie osoby i zalecał utrzymanie sześciu. W Żarnowcu dekret pozwalał na chwilowe utrzymywanie tylko czterech ubogich, aż nie poprawi się kondycja finansowa beneficjum⁷⁷. Powyższe dane wskazują nie tylko na zaniedbania prepozytów, ale także na obiektywne trudności w utrzymaniu odpowiedniej liczby pensjonariuszy. W podsumowaniu strony ekonomicznej prepozytury w Kazimierzu znajdujemy wpis: „Więc intratę in summa 314. Expens wynosząca do zł 603 przenosi zł 289. Co wszystko de proprio dokładać się musi i reparować nie masz z czego”⁷⁸.

⁷⁴ AAL, rkps Rep60 A104, s. 570.

⁷⁵ ADS, rkps bez sygn., k. 88.

⁷⁶ AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 35.

⁷⁷ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 65.

⁷⁸ AAL, rkps Rep60 A105, s. 748.

W probostwie szpitalnym w Urzędowie „na czysty grosz nic nie zostaje, chyba kiedy się co z bydła rogatego lub nierogatego przeda”⁷⁹.

W kilku przypadkach brakuje nam jakichkolwiek danych dotyczących ubogich. Odnosi się to do szpitali w Iłży, Jędrzejowie, Łukowie, Olkuszu, Opatowie, Przyrowie, Wąchocku. Wiadomo, że pensjonariusze byli, lecz nie została podana ich liczba. W Olkuszu prepozyt szpitalny przyjechał na czas wizytacji do parafii i musiał wysłuchać skarg na siebie między innymi od swoich podopiecznych⁸⁰. W Przyrowie chałupa dla ubogich stała naprzeciw kościoła szpitalnego, a ubodzy otrzymywali pieniądze od proboszcza⁸¹.

Dzień codzienny

Życie pensjonariuszy prepozytur szpitalnych miało swój rytm. Pobyt w szpitalu rozpoczynał się z chwilą przyjęcia i trwał często do pochówku na cmentarzu znajdującym się przy kościółku szpitalnym. Prepozyt miał obowiązek odprawić nabożeństwo za zmarłego, a rzeczy po zmarłym należały do pozostałych ubogich.

Modlitwa wyznaczała rytm dnia mieszkańcom szpitali, zaś na prepozytach spoczywał obowiązek uczenia modlitwy swoich podopiecznych. Ksiądz Łukasz Krzakowski będący prepozytem w szpitalu wiślickim otrzymał zalecenia w dekrecie wizytacyjnym, aby z „książeczek misjonarskich” nauczył swoich podopiecznych modlitw porannych i wieczornych, różańców, koronek i innych modlitw⁸². Wspomniana „książeczka misjonarska” to *Powinności Chrześcijańskie czyli Katechizm Missyjny nauczający, co powinien każdy Chrześcianin wierzyć, wiedzieć, czynić, aby mógł być zbawionym*⁸³. Korzystając z pomocy tego podręcznika, możemy prześledzić modlitwę mieszkańca szpitala. Należy zaznaczyć, że podręcznik był skierowany do wszystkich wiernych, a nie tylko do osób przebywających w szpitalach. Każdy duchowny kończący seminarium prowadzone przez księży misjonarzy zetknął się z takim sposobem prowadzenia modlitwy. Liczba modlitw oraz ich forma wymagały obecności

⁷⁹ AAL, rkps Rep60 A105, s. 422.

⁸⁰ AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 394.

⁸¹ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 231.

⁸² ADK, rkps DK – II/I, k. 345v.

⁸³ *Powinności Chrześcijańskie czyli Katechizm Missyjny nauczający, co powinien każdy Chrześcianin wierzyć, wiedzieć, czynić, aby mógł być zbawionym. Z przydatkiem sposobu słuchania i śpiewania Mszy Świętej i różnych Pieśni*, Warszawa 1793.

duchownego, jeśli nie stałej, to z pewnością przez dłuższy czas. Prepozyt szpitala w Daleszycach, ks. Józef Baranowski, otrzymał zalecenie: „Staranie o duszach ubogich do X. Kapelana należy. Ma ich więc nauczać, oświecać, spowiedzi słuchać, grzebać, ranne i wieczorne modlitwy z nimi pókiej się nie nauczą odmawiać przez się lub nauczonego dziadka [...]”⁸⁴.

Dekret wizytacyjny dla szpitala wiślickiego wymienia wśród modlitw pensjonariuszy szpitalnych różańce i koronki⁸⁵. Jędrzej Kitowicz w swoim *Opisie obyczajów za panowania Augusta III* tak zdefiniował modlitwę różańcową: „Dzieli się różaniec na dwa gatunki: jeden się zowie Najświętszej Panny, drugi imienia Jezus; porządek nabożeństwa w obydwóch jeden, z tą tylko różnicą, że w różańcu o imieniu Jezus nie śpiewają *Zdrowaś Maria*, ale na to miejsce dziesięć razy: „Jezusie, synu Dawida, zmiłuj się nad nami”, i na końcu litaniją o imieniu Jezus”⁸⁶. Obok różańca występują koronki będące „rodzajem ustnej modlitwy prywatnej lub wspólnotowej, polegającej na powtarzaniu prostych formuł modlitewnych (*Ojcze nasz, Zdrowaś Maryjo, Chwała Ojcu, Wierzę w Boga*), krótkich wezwań i tematycznych modlitw oraz równoczesnym przesuwaniem w palcach pobłogosławionego sznurka paciorków lub korali (*corallia*)”⁸⁷. Każdy dzień tygodnia miał przypisane sobie koronki. Zalecano, aby w niedzielę była to koronka do Trójcy Świętej, w poniedziałek – do Boskiej Opatrzności, we wtorek – do świętych aniołów, w środę – do św. Józefa, w czwartek – do Najświętszego Sakramentu, w piątek – do pięciu ran Chrystusa lub męki Pańskiej, a w sobotę – do Matki Bożej (bernardyńska, szkaplerzna, o niepokalanym poczęciu).

Pensjonariusze byli zobligowani do modlitwy za swoich dobrodziejów oraz fundatorów szpitala. Co kwartał mieli spowiadać się oraz komunikować. W szpitalu sandomierskim prowadzonym przez duchaków była comiesięczna komunია święta⁸⁸. Istotną formą pobożności było słuchanie mszy świętej. W szpitalu wiślickim dekret wizytacyjny postulował przebudowę dużego chóru kościoła na mieszkania dla ubogich, co będzie umożliwiać chorym słuchanie mszy świętej bez wychodzenia z mieszkania⁸⁹.

⁸⁴ ADS, rkps bez sygn., k. 228.

⁸⁵ ADK, rkps DK – II/I, k. 345v.

⁸⁶ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 2003, s. 34.

⁸⁷ J. Kopeć, *Koronka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, E. Ziemann i inni, Lublin 2002, kol. 886–887.

⁸⁸ BDS, rkps J1476, s. 217.

⁸⁹ ADK, rkps DK – II/I, k. 345v.

Ważna była regularność modlitw pensjonariuszy oraz nabożeństw, w których brali udział. Prepozyt lubelski wraz z wikariuszami otrzymali upomnienie w tym zakresie⁹⁰. Benedyktyn Karol Smoleński otrzymał nakaz nauczania modlitw ubogich ze szpitala Nowej Słupi oraz „wprawienia w nabożeństwo” swoich podopiecznych. Modlitwa poranna i wieczorna była wspólna. Składała się z trzech „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo”, „Wierzę w Boga” z dodaniem trzech „Chwała Ojcu” oraz modlitwy „Wieczny odpoczynek”. Ponadto należało śpiewać rano, w południe i wieczorem modlitwę „Anioł Pański”⁹¹. W Wolbromiu ubodzy mieli śpiewać rano godzinki o Niepokalanym Poczęciu NMP, a wieczorem śpiewać różaniec. W niedzielę, święta i dni powszednie po podniesieniu śpiewali litanie, a po niej pieśni „Nieba i ziemi” lub „Twoja cześć, chwała”. Po mszy odbywały się modlitwy poranne z dodaniem aktów wiary, nadziei, miłości oraz żalu za grzechy. W niedzielę i święta kapelan powinien odczytać Ewangelię i wygłosić egzortę dla ubogich. Prepozyt miał ułożyć także stosowne modlitwy wieczorne z rachunkiem sumienia. Na modlitwę ubodzy byli wzywani dzwonkiem⁹². Wolbromskie *ordo devotionis* ubogich szpitalnych jest zbliżone do tego, które znajduje się w *Powinnościach chrześcijańskich*. Staranniejszą opiekę duchową otrzymywali ubodzy w parafii prowadzonej przez duchaków. W Sandomierzu tamtejsi zakonnicy winni codziennie modlić się z ubogimi, czytać im „książkę duchowną”, a w każdą niedzielę uczyć ich katechizmu⁹³. Występowały zaniedbania w tej materii, dlatego przełożony mógł wyznaczać zastępcę i zabierać część dochodu duchownemu unikającemu tych obowiązków⁹⁴.

Należy podkreślić, że w niedziele i święta ubodzy mieli obowiązek uczestniczyć w nabożeństwie farnym. Prepozyci szpitalni mieli wszak nakaz pomocy w *cura animarum* w danej parafii. W parafii Daleszyce ubodzy w święta mieli w kruchcie kościoła parafialnego śpiewać „Pieśń Sgo Wojciecha Boga Rodzica”⁹⁵. Obecność ubogich w czasie nabożeństwa parafialnego służyła uwrażliwieniu pozostałych wiernych na potrzeby bliźnich, była też pewną formą promocji pobożności pensjonariuszy szpitalnych.

⁹⁰ AAL, rkps Rep60 A105, s. 204.

⁹¹ ADS, rkps bez sygn., k. 143v.

⁹² AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 21–23.

⁹³ BDS, rkps J1476, s. 216.

⁹⁴ BDS, rkps J1476, s. 216.

⁹⁵ ADS, rkps bez sygn., k. 226.

Utrzymanie

Uposażenie beneficjum szpitalnego było wyraźnie określone w akcie erekcyjnym. Z czasem powiększało się o kolejne nadania czy zapisy, co możemy prześledzić, czytając spisy dokumentów kolejnych parafii szpitalnych. Jasno była w nich określona część przysługująca prepozytowi oraz ubogim. Kapelanowi szpitalnemu w Pacanowie, ks. Józefowi Kędzierskiemu, wizytator przypomniał tę kwestię: „Xiądz prebendarz szpitalny dotąd nie wiedział czyli wiedzieć nie chciał, jakie dochody jemu samemu, a jakowe ubogim należą. Przez lat więc trzynaście kilkaset złotych polskich powinien oddać szpitalowi, a że fundusz jego bardzo lichej jest, i on sam ubogi, rozkazaliśmy mu osobnym dekretem sześć płaszczów dla ubogich sprawić w rekompensa restitucyi”⁹⁶.

Ziemia należna ubogim była najczęściej w zarządzie prowizorów szpitalnych. Świeccy płacili za arendę ustaloną sumę lub wydzielali kwartalnie „ordynację” z uzyskanych zbiorów. Wspomniany już kapelan szpitalny w Pacanowie miał jedną trzecią gruntów oddać prowizorom, a „Ci tedy sławetni prowizorowie niechaj zasiewają i ubogich stosownie do zbioru żywią”⁹⁷. Takie rozwiązanie miało ograniczyć nadużycia ze strony prepozytów szpitalnych. W przypadku beneficjum w Żarnowcu zarządzanie dobrami przez duchownych – bożogrobców – miało być czynnikiem służącym dobru ubogich: „gdy sam Bóg tylko częścią jest ich [bożogrobców] dziedzictwa, a nie żadne znikome dobra, więc ciż duchowni najsprawiedliwiej takowe z funduszu szpitalnego dochody dzielić będą. Ostrożnie jeszcze w pobożnych zamysłach uczynili fundatorowie szpitala Żarnowieckiego, którzy ten oddali pod rząd osób Zakonnych Reguły Świętego Augustyna kanoników Regularnych Grobu Chrystusowego ślub ubóstwa obowiązanych”⁹⁸. Praktyka zakonników okazała się zgoła odmienna od dobrych zamiarów fundatorów.

Pensjonariusze mieli obowiązek dbania o ziemię, która została bezpośrednio im zapisana. Do nich należał najczęściej ogród warzywny, z którego korzystali. Sami powinni go uprawiać, jak w przypadku szpitala w Urzędowie⁹⁹. W Nowej Słupi proboszcz miał oddać obsadzony ogród biednym, „który sobie na potym oplewiał sami będą [...], a JX Proboszcz zaorać im obowiązany i gnojem

⁹⁶ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 46.

⁹⁷ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 46.

⁹⁸ AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 64–65.

⁹⁹ AAL, rkps Rep60 A104, s. 426.

powieść¹⁰⁰. Obowiązek pracy ubogich występował również w przypadku, gdy należne ubogim warzywa rosły na własności prepozyta. W Łagowiu ks. Wojciech Czapiżyński miał dawać plony z dwóch zagonów kapusty, czterech – ziemniaków, dwóch – marchwi i sześciu zagonów rzepy. Pensjonariusze musieli sami te uprawy oplewić, zebrać, a warzywa równo podzielić¹⁰¹. W Staszowie to prowizorzy powinni przygotować i obsadzić ogród warzywny przy szpitalu, lecz „oplewić, opolować i okopać, i wykopać do samych ubogich” należało¹⁰². Dekrety wizytacyjne zabraniały jednak wykorzystywania ubogich do prac gospodarczych. Stosunek zależności budził pokusę zamiany pensjonariuszy w źródło darmowej siły roboczej. Takie przypomnienie otrzymał ks. Marcin Ocwiejowski, prepozyt w Parczewie¹⁰³. Kapelan w Rogowie otrzymał wyraźny zakaz wykorzystywania ubogich do zbierania siana, plewienia i innych prac polowych. Pensjonariusze mogli robić to dobrowolnie za odpowiednią opłatą¹⁰⁴.

Formą jałmużny darowaną ubogim była „ordynacja” ustalona w akcie erekcyjnym. W Wolbromiu co kwartał w sobotę suchedniową ubodzy mieli otrzymywać dwie ćwierci żyta, dwie ćwierci jęczmienia, ćwierć tatarski oraz trzy złote polskie na sól i omastę. Ponadto w miesiące zimowe – od listopada do marca – przysługiwały im dwie fury drzewa na opał. Każdy z pensjonariuszy miał mieć płaszcz sukieny z guzikami, a co roku otrzymywać nowe buty. Na święta Bożego Narodzenia dostawali dodatkowo garniec mąki pszennej, garniec grochu oraz kilka złotych na mięso. Na Wielkanoc „ordynacja” była większa i obejmowała dwa garnce mąki pszennej, dwa funty słoniny, funt kiełbasy oraz pieniądze na mięso¹⁰⁵.

W niedalekim Żarnowcu „ordynacja” była zależna od płci. Mężczyźni otrzymywali na kwartał po trzy ćwierci żyta, ćwierć jęczmienia, ćwierć tatarski, dwie kwarty soli, dwa złote polskie na „omastę” oraz parę butów na rok. Jeśli mężczyźni przebywali w szpitalu z żonami, nie mogli liczyć na większe wsparcie. Małżonkowie otrzymywali wspólnie wyżej wyliczoną „ordynację”. Przydział dla kobiet był mniejszy i obejmował na kwartał ćwierć żyta, ćwierć tatarski, kwartę soli, jeden złoty polski na „omastę” oraz parę butów. Na Boże Narodzenie otrzymywali ubodzy dodatkowo garniec mąki pszennej, garniec grochu oraz

¹⁰⁰ ADS, rkps bez sygn. k. 143.

¹⁰¹ ADS, rkps bez sygn. k. 157v.

¹⁰² AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 297.

¹⁰³ AAL, rkps Rep60 A104, s. 476.

¹⁰⁴ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 800.

¹⁰⁵ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 22.

15 groszy na mięso. Na Wielkanoc wsparcie było większe i obejmowało dwa garnce mąki pszennej, dwa funty słoniny, funt kielbasy i jeden złoty polski na mięso. Przez cały rok przysługiwało ubogim drewno do palenia. Od listopada do marca były to trzy fury, a w inne miesiące po jednej furze¹⁰⁶.

W Nowej Słupi co kwartał mieli otrzymywać ubodzy trzy korce żyta („czystego, wymłynkowanego”), korzec jęczmienia, korzec tatarski lub innego ziarna, ćwierć grochu. Starszy „dziadek” lub „babka” powinni odebrać „ordynację” od prepozyta. Można było podzielić ją na osiem części lub też całość zemleć w młynie, a później złożyć w spiżarni¹⁰⁷. W Łagowie „ordynacja” obejmowała co kwartał dwa korce czystego żyta, korzec jęczmienia, korzec tatarski, dwie ćwierci grochu oraz dwie ćwierci owsa na żur. Proboszcz szpitalny powinien własnymi końmi zawieźć zboże do młyna. Ubodzy mieli pilnować sami, czy zostanie dobrze zmielone. Prowizorzy wyznaczeni przez miasto mieli czuwać nad całością operacji¹⁰⁸.

W Proszowicach zaopatrzenie ubogich normowała umowa pomiędzy dzierżawcą beneficjum szpitalnego Wojciechowskim a prowizorami. Ten zobowiązał się dawać dla dziewięciu ubogich cztery korce żyta, cztery korce jęczmienia, korzec pszenicy, korzec grochu, korzec jagieł, siedem korcy owsa. Ponadto miał dostarczać trzy połcie słoniny lub płacić trzy złote polskie za każdą z nich. Na czas Wielkiego Postu otrzymywali ubodzy siedem kwart oleju. Do opału miało wystarczyć sześć fur drewna lub opłata w wysokości trzy złote polskie za każdą¹⁰⁹. W Sandomierzu przysługiwało chorym również płótno na koszule oraz buty, które mieli otrzymywać od proboszcza. Resztę pomocy wyznaczała erekcja oraz dyspozycja wydana 10 sierpnia 1765 roku przez oficjała sandomierskiego ks. Radwańskiego. Dekret podkreślał, że pleban miał kierować się miłosierdziem oraz sprawiedliwością wobec podopiecznych¹¹⁰.

Ważnym elementem jałmużny był płaszcz, który przysługiwał ubogim. Był nie tylko częścią stroju chroniącą przed zimmem, lecz także znakiem rozpoznawczym. W dekrecie dotyczącym ubogich w Wiślicy odnajdujemy dokładny jego opis: „z sukna granatowego z rękawami i znakami czerwonymi, lub blaszkami mosiężnymi, wyrażającymi cyfrę szpitala na sobie”¹¹¹. Po trzech latach należało

¹⁰⁶ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 68.

¹⁰⁷ ADS, rkps bez sygn., k. 142v.

¹⁰⁸ ADS, rkps bez sygn., k. 157v.

¹⁰⁹ AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 31.

¹¹⁰ BDS, rkps J1476, s. 217.

¹¹¹ ADK, rkps bez sygn., k. 345v.

przerobić podniszczone płaszcze na żupany i zakupić nowe. Funkcję płaszcza ubogich dobrze określa dekret dotyczący szpitala w Lublinie: „Aby znać było ubogich szpitalnych od włóczęgów; mieć będą okrągłe mosiężne blaszki, z znakiem Ducha Najśw.: na płaszczach przyszyte które P. Prowizor sprawi”¹¹².

Pensjonariusze otrzymywali również pieniądze na tygodniowe utrzymanie nazywane potocznie *ad mentem*. Ich źródłem była prowizja od zapisanych sum, opłaty wniesione za użytkowanie ziemi należącej do ubogich czy dochód z folwarku. W Szydłowcu mieszczanie według zwyczaju uprawiali grunty ubogich. Płacili dwa grosze od zagonu, na którym uprawiano jarzyny lub trzy grosze od zagonu na oziminę¹¹³. W wizytacji napotykałyśmy dość zróżnicowaną wysokość tego rodzaju wsparcia. Najczęściej pojawiała się kwota 15 groszy tygodniowo¹¹⁴. W Staszowie¹¹⁵ i Opatowcu¹¹⁶ było to tylko 10 groszy, w Koziegłowach 12 groszy¹¹⁷, w Urzędowie 20 groszy¹¹⁸, a w Lublinie aż jeden złoty i 15 groszy¹¹⁹. Dość istotny był procent, na jaki były zapisane pieniądze dla ubogich. Wizytatorzy podkreślali, że Rada Nieustająca określiła je jako pieniądze dla sum świeckich, a nie duchownych. Z tego powodu przysługiwało im pięć procent dochodu, a nie trzy i pół procent, jak w przypadku środków dla duchownych. Prowizorzy mieli upominać się o sprawiedliwy procent od zapisanych pieniędzy. Grzegorz Żarczeński, prowizor szpitala wiślickiego, „niebiegły w prawie i rezolucjach krajowych”¹²⁰ odbierał tylko 42 złote polskie od kwoty zapisanej na dobrach Zbludowie. Dekret zobowiązał kapelana, pod karami kościelnymi, do upomnienia się o sprawiedliwy procent u dziedzica wsi. W przypadku pieniędzy należnych ubogim w Szydłowie należało zwrócić się o wsparcie do starosty szydłowskiego i wojewody sandomierskiego. Kwota dwa i pół tysiąca złotych polskich była zapisana na synagodze w Szydłowie, a tamtejsza wspólnota żydowska nie była chętna do płacenia wyższego procentu¹²¹.

¹¹² AAL, rkps Rep60 A105, s. 186.

¹¹³ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 415.

¹¹⁴ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 415; ADK, rkps DK – II/I, k. 345.

¹¹⁵ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 297.

¹¹⁶ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 529.

¹¹⁷ AKMKr, rkps AV, t. 57, k. 96v.

¹¹⁸ AAL, rkps Rep60 A105, s. 425

¹¹⁹ AAL, rkps Rep 60 A105, s. 186.

¹²⁰ ADK, rkps DK – II/I, k. 344.

¹²¹ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 415.

Odmiennym sposobem dbania o dochody ubogich było chodzenie po jałmużnie. W Lublinie sposób chodzenia „po proście” był rozbudowany: „Z karbonką małą, noszoną, zamkniętą, wiernego dziadka szpitalnego P. Prowizor drugi raz w tydzień wyprawi na kwestę po mieście; z której jedną połowę między ubogich natychmiast rozda, a drugą na inne potrzeby zatrzyma i zapisze. Raz także w tydzień na kwestę chleba innego dziadka naznaczy; a co przyniesie między ubogich podzieli. W każdą niedzielę i święta z stanu szlacheckiego, a w dni powszednie z stany miejskiego, po prymaryi same babki wyprawione będą z karbonką prosząc o jałmużnę. W stanie szlacheckim ćwiczyć się będą w pokorze sposobem niniejszym, a przez wzgląd na ten stan wielu da się użyć; a tak zyska się większą jałmużnę przez co dopomoże się niższemu stanowi”¹²². W Żarnowcu chodzono po jałmużnie w każdy poniedziałek oraz piątek rano. Po wsparcie wyruszało dwóch mężczyzn i jedna kobieta. Mieli ze sobą skarboneę od prepozyta i przez niego zamkniętą, kosz na chleby oraz torbę na leguminy. Uzyskane środki dzielono według klucza: dwie trzecie do równego podziału wśród mężczyzn, jedna trzecia wśród kobiet¹²³.

Istniały ponadto stacjonarne skarboney dla ubogich. W Daleszycach były takie nie tylko w kościele szpitalnym, lecz także farnym. Klucze miał prepozyt oraz starszy prowizor. Skarboney otwierano raz w roku w obecności proboszcza szpitalnego. Jałmużna była przeznaczona na płaszczce dla czterech ubogich¹²⁴. Skarboney miały być opisane: „Jałmużna dla ubogich szpitalnych”, jak w przypadku szpitala w Pacanowie¹²⁵. Duszpasterze mieli zachęcać do ofiarności na rzecz ubogich: „Zalecą XX. Mansjonarze ludowi na nabożeństwo gromadzącemu się po kilka razy powtórzyć, podczas exhort, kazań, i nauk, aby do tej karboney co ich możność i ochota składali, dodając na co ta jałmużna obracana będzie, i jaka jałmużników czeka nagroda”¹²⁶.

Ubodzy powinni pracować w miarę swoich możliwości. Najczęściej byli zatrudniani do posługi przy kościołach, i to nie tylko szpitalnych. Mieli spełniać proste czynności, jak nosić wodę, zamiatać, kalikować... W Wiślicy mieli pomagać przy kolegiacie¹²⁷, a w Daleszycach przy kościele farnym¹²⁸. W Lubli-

¹²² AAL, rkps Rep60 A105, s. 186.

¹²³ AKMKr, rkps AV, t. 53, s. 68.

¹²⁴ ADS, rkps bez sygn., k. 228.

¹²⁵ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 47.

¹²⁶ AKMKr, rkps AV, t. 56, s. 47.

¹²⁷ ADK, rkps DK – II/I, k. 345v.

¹²⁸ ADS, rkps bez sygn., k. 228.

nie kobiety miały dbać o sprzęt kościelny, a mężczyźni pomagać w zakrystii i w śpiewie oficjum o Matce Bożej w kościele szpitalnym¹²⁹. W Markuszowie do nabożeństwa w kościele szpitalnym służyli sami ubodzy, ponieważ brakowało dochodu na zatrudnienie sług kościelnych¹³⁰. W Jędrzejowie jednym z motywów wybudowania szpitala bliżej kościoła farnego było, aby pensjonariusze pomagali przy farze¹³¹.

Dzień wypełniony modlitwą i pracą oraz opieka prepozyta miały uchronić pensjonariuszy przed grzechami ich stanu, które niosły zgorzenie dobroczyńcom. Dekret wizytacyjny dla szpitala w Koprzywnicy zawierał przestrożę, „aby ubodzy pijaństwem, swarami, i innymi ani wiek ani stanu ich nie zdołającymi występkami zgorzenia z siebie, z odrażeniem od dawania jałmużny nie czynili”¹³². Poza tym praca ubogich miała być małym wynagrodzeniem za otrzymywane przez nich utrzymanie, o czym wspomina dekret dla szpitala lubelskiego¹³³.

Zakończenie

Prepozytury szpitalne są częścią historii Kościoła i lokalnych społeczności. Niekiedy pozostały po nich jedynie ślady w źródłach historycznych. Czasami spotykamy ruiny, jak w przypadku Szydłowa, niekiedy tablice i obrys fundamentów kościółków, jak w Wiślicy i Szydłowcu. Rzadko – jak w Iłży czy Kazimierzu Dolnym – napotykamy kościół szpitalny i budynek szpitala. Sama wizytacja przyczyniła się do likwidacji niektórych kościółków szpitalnych. Taki los spotkał świątynię pod wezwaniem św. Elżbiety w Pińczowie. Kościółek stał „przy bramie” miejskiej i należało dokonać jego rozbiórki wraz z likwidacją innych kościółków Pińczowa¹³⁴. Bardziej ulotna jest pamięć o ludziach, dla których wspomniane świątynie były miejscem codziennej modlitwy. Warto przywołać ich, wydobyć z historii i przybliżyć ich codzienność.

¹²⁹ AAL, rkps Rep60 A105, s. 187.

¹³⁰ AAL, rkps Rep60 A105, s. 958.

¹³¹ AKMKr, rkps AV, t. 54, s. 620.

¹³² BDS, rkps J 1476, s. 136.

¹³³ AAL, rkps Rep60 A105, s. 187.

¹³⁴ ADK, rkps DK-II/I, k. 395.

ABSTRAKT

Pensjonariusze parafii szpitalnych diecezji krakowskiej w wizytacji biskupa Kajetana Sołtyka (1781–1785). „W potrzebach życia opatrzenie, a do zbawienia duszy przewodnictwo”

W polskiej części diecezji krakowskiej funkcjonowało 50 parafii szpitalnych. Każda z nich miała swojego proboszcza, swój kościół i uposażenie. Integralną częścią każdej fundacji był szpital i zamieszkujący go ubodzy. Pod koniec XVIII wieku było ich około 200. Kilkudziesięciu spośród nich możemy poznać z imienia i nazwiska. W przypadku kilkunastu znamy miejsce pochodzenia, wiek i stan. Życie pensjonariuszy miało swój rytm. Wyznaczała go codzienna modlitwa wyuczona przez prepozyta, praca ręczna i chodzenie po jałmużnie.

SŁOWA KLUCZOWE

historia Kościoła, wizytacje, XVIII wiek, parafie szpitalne, diecezja krakowska

ABSTRACT

The boarders of the hospital parishes of the diocese of Cracow in the visitation of Bishop Kajetan Sołtyk (1781–1785) “In the needs of life providence, and for the salvation of the soul guidance”

There were 51 hospital parishes in the Polish part of the Diocese of Cracow. Each had its own pastor, church and endowment. An integral part of each foundation was the hospital and the poor living there. At the end of the 18th century, there were about 200 of them, of whom we can recognise by name. In the case of a dozen or so, we know their place of origin, age and condition. The residents' lives had their own rhythm. It was marked by daily prayers learned by the preceptor, manual work, and almsgiving.

KEYWORDS

history of the Church, visitations, 18th century, hospital parishes, diocese of Cracow

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie, rękopis Rep60 A104, *Akta wizyty pod rządem diecezją Jaśnie Oświeconego Kajetana Ignacego Sołtyka, biskupa krakowskiego, xiążęcia siewierskiego. Dekanatów stężyckiego łukowskiego parczowskiego przez W. Imc. Xiędza Jacka Kochanskiego kanonika sandomieskiego, plebana trójeckiego w Roku 1781 odprawioney wypisane.*

- Archiwum Archidiecezjalne Lubelskie, rękopis Rep60 A105, *Akta Wizyty Generalnej w trzech Dekanatach Chodelskim, Urzędowskim y Kazimirskim z woli i rozkazu Jaśnie Oświeconego Imci X. Kajetana Ignacego Soltyka, biskupa krakowskiego, xiążęcia siewierskiego przez X. Antoniego Franciszka Dunina Kozickiego kollegiaty pileckiej dziekana od Dnia 15 Maja w Roku Pańskim 1781 poczętey, a w Roku 1782, Dniach ostatnich Miesiąca Stycznia odprawioney i dokończoney spisane.*
- Archiwum Diecezjalne w Kielcach, rękopis DK – II/I, *Wizyta jeneralna kościołów na ostatniey karcie wymienionych w r[ok]u 1782 przez xiądza Kozickiego opisana.*
- Archiwum Diecezji Sandomierskiej, rękopis bez sygnatury, *Akta wizyty Generalney w trzech Dekanatach soleckim bodzęckim kiyskim z woli i rozkazu Jaśnie Oświeconego Xiążęcia Imci Michała Jerzego Ciołka Xcia Poniatowskiego z Bożej i Stolicy Apostolskiej łaski biskupa płockiego, xiążęcia pułtuskiego, koadjutora z całą jurysdykcją, xiążęcia siewierskiego, opata kom mendatariusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego y Świętego Stanisława kawalera przez Xiądza Antoniego Franciszka Dunina Kozickiego kollegiaty pileckiej dziekana, proboszcza mrzygłodzkiego w Roku Pańskim 1782 odprawioney y dokończoney spisane.*
- Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 53, *Akta wizyty pod rządem dyecezyą Jaśnie Oświeconego Michała Jerzego Ciołka Xiącia Poniatowskiego, biskupa płockiego, xiącia pułtuskiego, koadiutora z całą jurysdykcją krakowskiego, książęcia siewierskiego, opata kom mendatariusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego i Świętego Stanisława kawalera, dwóch dekanatów woltbromskiego i lelowskiego, przez W.IMC.X. Jacka Kochańskiego, kanonika sandomierskiego, plebana trojeckiego w roku 1782 odprawioney wypisane.*
- Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 54, *Akta wizyty pod rządem dyecezyą J.O. Michała Jerzego Ciołka Xsiążęcia Poniatowskiego, biskupa płockiego, księcia pułtuskiego, koadiutora z całą jurysdykcją krakowskiego, xiążęcia siewierskiego, opata kom mendataryusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego i Świętego Stanisława kawalera, trzech dekanatów: proszowickiego, xiążnickiego i andrzejewskiego przez W.IMC.X Jacka Kochańskiego, kanonika sandomierskiego, plebana trojeckiego w roku 1783 odprawioney wypisane.*
- Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 55, *Protokół wizyty generalnej 2 dekanatów skalskiego i nowogurskiego z rozrządzenia J.O.Xcia Imci Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa płockiego koadjutora z zupełną władzą biskupstwa krakowskiego w roku 1783 odprawioney. Przez W. Imć. X. Stanisława Ptaszyńskiego D.S.T kanonika katedralnego inflanckiego, proboszcza Nowego Miasta Korczynna.*

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 56, *Akta wizyty generalnej z woli i nakazu J.O. Xiążęcia Jm. Michała Jerzego Ciołka Poniatowskiego, biskupa płockiego, Xiążęcia pułtuskiego, koadiutora z całą jurysdykcją krakowskiego, Xiążęcia siewierskiego, opata komendataryusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego i św. Stanisława kawalera, w czterech dekanatach: Pacanowskim, Opatowskim, Witowskim i Sokolińskim przez Jmi Xiędza Antoniego Franciszka Dunina Kozickiego, Kollegiaty Pileckiej dziekana od dnia 15 miesiąca maja do dnia 22 października roku Pańskiego 1783 odprawionej.*

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis AV, t. 57, *Akta wizyty generalnej z woli i rozkazu J.O. Xiążęcia Michała Jerzego Ciołka Poniatowskiego, biskupa płockiego, Xsiążęcia pułtuskiego, koadiutora z całą jurysdykcją krakowskiego, Xiążęcia siewierskiego, opata komendataryusza czerwińskiego, dziekana warszawskiego, orderów Orła Białego i św. Stanisława kawalera – w dekanacie siewierskim i dwóch kollegiat mniejszych Szkalnierskiej i Wiślickiej przez Jm. Xiędza Antoniego Franciszka Dunina Kozickiego, proboszcza Kollegiaty i officyała pileckiego od dnia 20 miesiąca czerwca do dnia 7 września roku Pańskiego 1784, a w kollegiatach od dnia 15 stycznia do dnia 28 tegoż miesiąca w roku niniejszym 1785 odprawionej.*

Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, rękopis *Producta* 1779, bez sygnatury i paginacji.

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu, rękopis G1454, *Akta Wizyty Generalnej pod szczęśliwym rządem Jaśnie Oświeconego Kajetana Ignacego Sołtyka z Bożej i Stolicy Apostolskiej łaski biskupa krakowskiego Xiążęcia Siewierskiego w Dekanatach Radomskim, Kunowskim y Zwoleniskim. Przez Wielmożnego Imć Księdza Wincentego Jezierskiego obojga praw doktora, scholastyka katedralnego kamienieckiego, sędziego surrogata lubelskiego, wizytatora generalnego wyznaczonego czynioney. Pisane w Roku 1781.*

Biblioteka Diecezjalna w Sandomierzu, rękopis J1476, *Protokół Wizyty Generalnej IV dekanatów Połanieckiego Koprzywnieckiego Opatowskiego Zawichostkiego Odprawionej z rozrządzenia Jaśnie Oświeconego Xiążęcia Imci Poniatowskiego biskupa płockiego, xiążęcia pułtuskiego, koadiutora z zupełną jurysdykcją krakowskiego, xiążęcia siewierskiego, orderów Orła Białego i S. Stanisława kawalera Roku 1782 przez W.J.X. Stanisława Ptaszyńskiego kanonika katedralnego inflanckiego, proboszcza Nowomiejskiego.*

Błażkiewicz H., *Dzieje parafii Pilica w okresie przedrozbiorowym*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 57 (1982), s. 171–210.

Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, Warszawa 2003.

Kopeć J., *Koronka*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. A. Szostek, E. Ziemann i inni, Lublin 2002, kol. 886–887.

Powinności Chrześcijańskie czyli Katechizm Missyjny nauczający, co powinien każdy Chrześcianin wierzyć, wiedzieć, czynić, aby mógł być zbawionym. Z przydatkiem sposobu słuchania i śpiewania Mszy Świętej i różnych Pieśni, Warszawa 1793.

Stoch J., *Kościół szpitalny św. Cecylii w Janowcu, Janowiec nad Wisłą 1999.*

Surdacki M., *Opieka społeczna w Polsce do końca XVIII wieku, Lublin 2015.*

Janusz Mączka SDB

<https://orcid.org/0000-0001-8963-9529>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Zawierzyć Maryi i Kościołowi. Sylwetka ks. Wojciecha Życińskiego SDB

Ksiądz prof. Wojciech Życiński SDB, głosząc homilię 13 czerwca 2012 roku dla kleryków podczas mszy świętej prymicyjnej, powiedział: „Dla współczesnych następców Chrystusa najważniejsza jest miłość, głębokie życie modlitwy, solidarność, otwartość na paradoksy Ewangelii błogosławieństw”. Drogi, jakie wyznaczał młodym księżom, wyrastały z jego osobistych doświadczeń bycia księdzem żyjącym w Kościele katolickim i realizującym drogę rad ewangelicznych, jako zakonnik Towarzystwa Salezjańskiego. Z osobistej i głębokiej relacji z Chrystusem i Maryją, ze studium, zwłaszcza Pisma Świętego oraz wielu dzieł teologicznych, ukształtowała się osobowość człowieka oddanego Bogu i sprawie Kościoła. To właśnie teologia, a w sposób szczególny mariologia inspirowały go do prostego wyjaśniania zawiłości doktryny katolickiej. W publikowanych książkach, artykułach, w trakcie wykładów, w dyskusjach oraz homiliach ujawniała się jego głęboka wiara i umiłowanie prawdy o Bogu, Maryi i Kościele.

Wojciech Życiński urodził się 22 lutego 1953 roku w Kolonii Stara Wieś (po 2000 roku Nowa Wieś) należącej do parafii Rozprza w archidiecezji częstochowskiej. Była to mała wioska, licząca wówczas ok. 38 domów; rodzina Życińskich zajmowała ostatni dom na jej skraju. Rodzice Marian (pracownik kolei) i Bolesława (zm. 1961), prowadząc gospodarstwo rolne, wychowywali swoich synów w skromnych wiejskich warunkach¹. Jego starszy brat, Józef

¹ Większość danych biograficznych pochodzi w Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Krakowskiej pw. św. Jacka w Krakowie. Znajduje się tam teczka personalna ks. Wojciecha

Mirosław, urodzony w 1948 roku, wspominał mamę jako osobę, która tłumaczyła im meandry życia i kształtowała ich „spojrzenia i oceny”². W Starej Wsi Wojciech uczęszczał do szkoły podstawowej. Następnie rozpoczął w 1968 roku naukę w Liceum Ogólnokształcącym im. Juliusza Słowackiego w Piotrkowie Trybunalskim. W 1972 roku uzyskał świadectwo dojrzałości. Po maturze pół roku pracował w Miejskim Pogotowiu Ratunkowym (w charakterze sanitariusza), a następnie rozpoczął aspirantat w Kopcu koło Częstochowy, chcąc wstąpić do Towarzystwa Świętego Franciszka Salezego Inspektorii Krakowskiej. Po krótkim aspirantacie w sierpniu 1973 rozpoczął w Kopcu salezjański nowicjat.

W świadectwie moralności, wystawionym 15 maja 1973 roku przez proboszcza z parafii Rozprza, gdy wstępował do Towarzystwa Salezjańskiego, czytamy: „Jest synem rodziców głęboko wierzących, z tej rodziny pochodzi kapłan Józef (brat). W czasie nauki uczęszczał na Naukę Wiary i był wzorowym młodzieńcem i myślę, że powinien być dobrym kapłanem, czego mu wszyscy z całego serca życzymy”³.

Po zakończeniu nowicjatu 18 sierpnia 1974 roku na ręce księdza inspektora Augustyna Dziędziela złożył pierwsze śluby zakonne. Wierny złożonym ślubom przeżył w zgromadzeniu 46 lat. W latach 1974–1981 realizował studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie. W ich trakcie odbył praktykę pedagogiczną (asystencję) w Zakładzie Salezjańskim w Oświęcimiu (w latach 1976–1977). Śluby wieczyste złożył w asyście księdza inspektora Mieczysława Kaczmarzyka 18 czerwca 1980 roku w Krakowie, a następnie 21 czerwca otrzymał święcenia diakonatu.

Przed otrzymaniem święceń prezbiteratu złożył podanie, w którym napisał: „Zwracam się z uprzejmą prośbą o dopuszczenie mnie do święceń kapłańskich w Towarzystwie św. Franciszka Salezego. Chcąc w sposób doskonały realizować wezwanie Chrystusa Pana do Naśladowania Go z bliska poprzez życie według rad ewangelicznych i ślubów zakonnych, będę mógł uświęcić swoją duszę, a uczestnicząc w kapłaństwie Chrystusa i sprawując je wobec wiernych, nieść im owoc łaski. Jednocześnie mając nieustannie w pamięci słowa Ks. Bosko «Daj mi duszę, resztę zabierz», pragnę poświęcić się bez reszty

Życińskiego oraz zgromadzone po jego śmierci archiwalia i część bibliografii. Teczka nie jest dokładnie zarchiwizowana (nie ma oznaczeń poszczególnych kart).

² Por. *Jestem Józef, wasz brat*, t. 1: *Okruchy życia*, komitet red. A. Glaser, L. Glaser, B. Kortus-Turski, A. Turski, M. Widacka-Rumas, Wiedeń 2012, s. 31.

³ Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej pw. św. Jacka w Krakowie.

służbie młodzieży – przyszłości narodu i Kościoła, by w ten sposób, w duchu św. Założyciela realizować swe salezjańskie powołanie. Poprzez lata formacji w Zgromadzeniu, poprzez życie ślubami zakonnymi, realizowanie zobowiązań wynikających ze święceń diakonatu, wierzę głęboko, że z pomocą Bożą i Niepokalanej Wspomożycielki podołam przyjętym zobowiązaniom i wytrwam w tym postanowieniu aż do śmierci”⁴.

Święceń prezbiteratu udzielił mu 19 czerwca 1981 roku w Krakowie ks. bp Albin Małysiak. Całe swoje życie kapłańskie (39 lat) poświęcił nauce, angażując się w szeroko rozumianą teologię dogmatyczną, której pozostał wierny do końca życia. Na obrazku prymicyjnym zawarł myśl Jana XXIII „Do mojego skromnego źródła przychodzą różnego rodzaju ludzie. Zadaniem moim jest dawać wszystkim wody” oraz motto swojego kapłańskiego życia: „Usłysz Bożej Matki głos...”, którym kierował się w całym życiu⁵.

Praca naukowo-dydaktyczna

W latach 1981–1985 Wojciech Życiński studiował na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Na podstawie pracy *Znaczenie perykopy o drzewie figowym (Mk 11, 12–14)* 26 maja 1981 roku uzyskał magisterium, z wynikiem bardzo dobrym. Promotorem pracy był ks. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB, a recenzentem ks. prof. dr hab. Marian Filipiak. Zaraz po magisterium rozpoczął studia doktoranckie, w trakcie których uzyskał licencjat teologiczny (1983). Doktorat obronił 11 grudnia 1985 roku. Recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Alfons Skowronek z Akademii Teologii Katolickiej oraz ks. bp prof. dr hab. Alfons Nossol z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Rozprawa doktorska została napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Celestyna Napiórkowskiego OFMConv i nosiła tytuł *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*. Doczekała się wydania nakładem Wydawnictwa KUL w Lublinie w 2010 roku⁶. Praca ta była pierwszym poważnym zetknięciem się ks. Życińskiego z mariologią na wymagającym poziomie. Jak pisze o. prof. Napiórkowski w krótkim wstępie do książki, zatytułowanym *O Newmanie Życińskiego*: „Polska otrzymuje więc nie tylko wartościową rozprawę o mariologii Johna Henry’ego Newmana, ale także cenną introdukcję w głąb jego teologicznego

⁴ Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej pw. św. Jacka w Krakowie.

⁵ Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej pw. św. Jacka w Krakowie.

⁶ W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010 (Mariologia w Kontekście, 8).

myślenia”⁷. Promotor dookreśla dalej problem postawiony w pracy doktorskiej: „W jaki sposób teoria rozwoju doktryny opracowana przez J. H. Newmana znajduje zastosowanie w jego uzasadnianiu twierdzeń z zakresu mariologii. Jeśli okazałoby się, że Newmanowska teoria rozwoju pozwala tłumaczyć ewolucję doktryny mariologicznej, fakt ten stanowiłby odpowiedź na zarzuty kwestionujące słuszność katolickiego nauczania o Maryi”⁸. Postawiona teza została dobrze uzasadniona i okazała się słuszna. W aneksie do wydania z 2010 roku ks. Życiński, analizując aktualność myśli Newmana, stwierdza: „Zastanawiając się nad syntezą teorii i praktyki myśliciela, intelektualisty, teologa, nowego człowieka, nie sposób nie zgodzić się ze słowami Pawła VI⁹. Drogi poszukiwania przez Newmana Prawdy, prowadzącą z cieni i obrazów do Prawdy, kwestionowali i kwestionują ci, dla których droga ta była zbyt wymagająca. Natomiast dla samego Newmana była to droga, na którą skierował go Bóg i powierzył mu do wykonania dzieło, którego nie powierzył innym”¹⁰.

Specjalizację naukową pogłębiał, wyjeżdżając na stypendia naukowe na Katolicki Uniwersytet Ameryki w Waszyngtonie (1986) i na Papieski Wydział Teologiczny „Marianum” w Rzymie (1989). Habilitację w zakresie nauk teologicznych uzyskał 30 maja 1994 roku na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na podstawie rozprawy *Jedność w wielości. Perspektywy mariologii ekumenicznej*¹¹. To ważna publikacja w dorobku naukowym ks. Życińskiego, stanowi bowiem pierwsze tak kompleksowe opracowanie mariologii ekumenicznej. Autor zauważa, że „dotychczasowe opracowania koncentrowały się z reguły na konkretnym aspekcie doktryny mariologicznej, który analizowano w perspektywie ekumenicznej”¹² i stawia pytanie: „Czy możliwe jest wypracowanie mariologii ekumenicznej, czyli swego rodzaju mariologii chrześcijańskiej, którą mogłyby zaakceptować rozdzielone Kościoły”¹³. Poszukując odpowiedzi, poddaje krytycznemu opracowaniu tezy mariologii rzymskokatolickiej, protestanckiej, anglikańskiej i prawosławnej. Końcowym wnioskiem, jaki wypływa z jego rozważań, jest konkluzja: „Jedność w wielości jest zasadą i programem ekumenicznego dialogu o Matce Pana [...] Do wniosku takiego

⁷ W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria*, s. 8.

⁸ W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria*, s. 8.

⁹ „Dla współczesnego człowieka wybiła godzina Newmana” (W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria*, s. 175).

¹⁰ W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria*, s. 177–178.

¹¹ W. Życiński, *Jedność w wielości. Perspektywa mariologii ekumenicznej*, Kraków 1993.

¹² W. Życiński, *Jedność w wielości*, s. 16.

¹³ W. Życiński, *Jedność w wielości*, s. 17.

upoważniają zarówno przeprowadzone w całej pracy analizy, jak też soborowa nauka o hierarchii prawd. Kiedy w miejsce polemik i oskarżeń wprowadzi się otwarty dialog wolny od uprzedzeń i emocji, rozwijając wzajemne ubogacanie się wracającą do źródeł mariologią własnego Kościoła, okazuje się, że to, co dzieli, nie jest tak istotne, jak to, co łączy. Ekumeniczny dialog o Matce Pana może zatem doprowadzić do wypracowania mariologii chrześcijańskiej, kiedy zarówno zasadą, jak i programem uczyni jedność w wielości¹⁴. Myśli zawarte w książce doczekały się również opracowań w formie artykułów. Tak książkę, jak i artykuły ks. Życiński publikował, licząc na zainteresowanie tematem oraz na inspirującą twórczą dyskusję. Niestety publikacja nie spotkała się ze zbyt szerokim oddźwiękiem.

W 1985 roku został wykładowcą dogmatyki i ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie, w latach 1990–1994 był kierownikiem studiów¹⁵.

W latach 1989–1990 zajmował stanowisko asystenta-stażysty, a od roku 1990 do 1994 pracował jako asystent w wymiarze połowy etatu w Zakładzie Teologii Dogmatycznej w Katedrze Mariologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W tym czasie prowadził również prace edytorskie przy wydawaniu *Encyklopedii katolickiej*. W ramach zajęć z mariologii na kursie dla świeckich oraz na kursie licencjackim przedstawił wykład *Mariologia biblijna w rozwoju*. Ćwiczenia obejmowały analizę tekstów biblijnych w mariologicznych i maryjnych wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a także zagadnienia związane z dogmatyką oraz kwestiami poświęconymi wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. W roku akademickim 1991/1992 realizował temat *Dogmat o niepokalanym poczęciu Najświętszej Maryi Panny*. Następnie, w 1992 roku, został zatrudniony w II Katedrze Dogmatyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, gdzie został asystentem, w 1994 roku adiunktem, a w 1995 roku objął funkcję kierownika katedry. W utworzonej później katedrze mariologii pełnił funkcje jej kierownika do 2018 roku. W latach 1994–1997 sprawował urząd prodziekana Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej, a w latach 1997–2000 dziekana tego wydziału. W 2000 roku otrzymał stanowisko profesora uczelnianego. Od 2000 do 2006 roku był prorektorem Papieskiej Akademii Teologicznej ds. Nauki i Współpracy Krajowej

¹⁴ W. Życiński, *Jedność w wielości*, s. 20, por. s. 280.

¹⁵ Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zawiera dane związane z okresem kształcenia ks. W. Życińskiego od magisterium i doktoratu (lata 1981–1985) do habilitacji (1994) oraz dane związane z jego działalnością dydaktyczną prowadzoną na KUL w latach 1985–1992.

i Zagranicznej. Z Papieską Akademią Teologiczną w Krakowie (od 19 czerwca 2009 roku z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie) związany był do roku 2019, kiedy to przeszedł na emeryturę¹⁶. Zdrowie nie pozwoliło mu na kontynuowanie pracy w kolejnym roku akademickim.

Był promotorem sześciu prac doktorskich. Pierwsza rozprawa została obroniona w 1998 roku, jej tematem była teologia pokoju Pawła VI, a ostatnia obrona odbyła się w 2017 roku i dotyczyła obecności Maryi w misterium Chrystusa i Kościoła w myśli teologicznej Józefa Ratzingera-Benedykta XVI. Wśród autorów rozpraw doktorskich, które prowadził, należy wymienić m.in. ks. prof. Szymona Drzyżdżyka (1999) i ks. dr. Marcina Kaznowskiego SDB, inspektora prowincji krakowskiej (2014). W latach 1998–2017 działalność naukowa ks. Życińskiego obejmowała również recenzje trzynastu doktoratów oraz trzech rozpraw habilitacyjnych.

W 1997 roku wziął czynny udział w reaktywacji czasopisma teologicznego „Polonia Sacra”. Pełnił funkcje zastępcy redaktora naczelnego. Od czasu ponownego wejścia tego czasopisma w świat badań teologicznych szybko zyskało ono prestiż i znaczenie. Kompetencje redaktorów oraz ich praca przyciągnęły ciekawych autorów i zaowocowały propozycjami nowych ujęć trudnych teologicznych kwestii.

Zawsze wymagające wysiłku zaangażowanie w sprawę uczelni sprawiało, że ksiądz profesor stale musiał dokonywać niełatwych wyborów między pracą na uczelni a pracą naukową. Poczucie obowiązku oraz chęć uczestniczenia w życiu naukowym wyróżniały jego działalność. Wiedział, że konieczność podnoszenia kwalifikacji zawodowych wymagała sięgania do nowych obszarów nie tylko teologii, ale i filozofii czy nawet nauk szczegółowych. W tej przestrzeni nauk teologia stała zawsze na pierwszym miejscu. Doskonalił zatem swój warsztat naukowo-badawczy w zakresie teologii dogmatycznej, a zwłaszcza mariologii. Potwierdzają to wydawane przez niego monografie naukowe¹⁷, liczne artykuły książkowe oraz artykuły w renomowanych czasopiśmiech teologicznych, projekty badawcze czy referaty wygłoszone na krajowych i zagranicznych konferencjach i sympozjach naukowych. Ksiądz Życiński dał się również poznać jako znakomity dydaktyk. Prowadzone przez niego wykłady kursoryczne, a przede wszystkim wykłady monograficzne, zawsze

¹⁶ Lata 1992–2019 obejmują jego pracę naukową, dydaktyczną oraz organizacyjną na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie (do 2009 roku Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie).

¹⁷ Jedną z ostatnich w jego dorobku naukowym była książka pt. *Matka, która pozostała Dziewicą* (Kraków 2017, Horyzonty Dogmatu, 5).

wychodziły naprzeciw aktualnym potrzebom i nowym prądom w teologii dogmatycznej, cieszyły się dużym zainteresowaniem studentów studiów podstawowych i doktorantów.

Nie mniejszym zainteresowaniem cieszyły się jego wykłady prowadzone w różnych seminariach duchownych: od 1985 roku do końca życia w Salezjańskim Instytucie Teologicznym w Krakowie (wykładał dogmatykę, teologię fundamentalną i ekumenizm); w latach 1987–1990 w Wyższym Seminarium Duchownym Karmelitów Bosych (wykładowca teologii fundamentalnej); w latach 1993–1998 w Instytucie Teologicznym Księży Misjonarzy w Krakowie (wykładowca ekumenizmu). Pod wpływem jego wkładów wielu słuchaczy postanawiało pisać swoje magisteria i licencjaty w prowadzonej przez niego katedrze. Niestety żmudna, wyczerpująca, zawsze kompetentna i stojąca na wysokim poziomie merytorycznym praca naukowa oraz redakcyjna nad przygotowywanymi do druku książkami i artykułami osłabiała jego zdrowie.

Trudnym okresem w jego życiu była śmierć (2011) brata, ks. prof. Józefa Życińskiego, arcybiskupa lubelskiego. Obaj mocno ze sobą związani, często spędzali razem ze sobą wakacje, byli właściwie w stałym kontakcie. Śmierć tak bliskiej mu osoby mocno wpłynęła na jego słabe już zdrowie. Zdiagnozowano u niego raka, który z czasem coraz bardziej odbijał się na jego kondycji, zwłaszcza fizycznej. Krótkie pobyty w szpitalu i chemioterapia w konsekwencji znacząco ograniczyły jego aktywność.

Prowadzenie badań naukowych nie ograniczyło jego posługi duszpasterskiej, wyrażającej się m.in. w przygotowywaniu kazań. Zachował się zbiór wielu ciekawych wypowiedzi, obejmujący wszystkie okresy liturgiczne i będący świadectwem wiary i umiłowania Kościoła katolickiego. Ksiądz Wojciech miał zwyczaj spisywać swoje wystąpienia. Nie lubił mówić „okazjonalnie”, zawsze chciał być dobrze przygotowany. Zbiór zachowanych kazań obejmuje pięć segregatorów zapisanych i uporządkowanych kartek czy karteczek. Wnikając w ich treść, odnajdujemy cztery często poruszane przez niego tematy; były to: teologia, Kościół, Maryja i człowiek. Można by powiedzieć, że to standardowe tematy wielu kazań. Jednak w jego przypadku kazania te odznaczały inwencją twórczą, „świeżością” spojrzenia, a przede wszystkim ortodoksją i krytycznym spojrzeniem na chrześcijańską codzienność. Lata jego życia to czas, kiedy w teologii, w Kościele i w mariologii wiele się działo. Ksiądz Życiński był na bieżąco; wyjaśniając zaistniałe wydarzenia, nadawał im właściwe teologiczne znaczenia. W kazaniu stanowym dla mężczyzn w prosty sposób tłumaczy na przykład prawdę o istnieniu Boga: „Tu nie wystarczy tylko wierzyć. Bóg nie potrzebuje od nas łaskawych zaświadczeń, że istnieje,

że my nie mamy nic przeciwko Jego istnieniu” – wyraźnie podkreśla. „Ale Bóg czeka, żeby konsekwencją prawdy o Jego istnieniu były nasze konkretne postawy życiowe”. Dalej konstruuje przykład i wyjaśnia: „Bo oto wyobraź sobie, że przy biurku masz rozwiązać kwestię: czy twoja matka, czy twoja żona cię kocha. Weźmiesz kartkę papieru, ołówek i będziesz się zastanawiał. Kocha, bo pierze mi koszule. Owszem prawda, tylko że w pralni również piorą, ale z tego wcale nie wynika... Będziesz myślała dalej – kocha, bo gotuje posiłki – ale w stołówce również. [...] Podobnie jest z prawdą o istnieniu Boga i naszą wiarą w Niego. Żeby przeżyć ją właściwie, nie wystarczy być tylko teoretykiem od zielonego stolika. Tu trzeba zanurzyć się rzeczywistość nadprzyrodzoną, w rzeczywistość łaski. I jak jedno kochające spojrzenie twojej matki czy żony może rozwiązać wszystkie twoje wątpliwości odnośnie do jej miłości, tak tutaj bezpośrednie spotkanie z Chrystusem może i powinno rozwiązać wątpliwości umysłu”¹⁸. To dość stare kazanie z 1986 roku. W zbiorze jego kazań wiele jest kazań prymicyjnych z wielu lat. Dużo jest też kazań okolicznościowych: ślubnych, pogrzebowych, a zwłaszcza z okazji różnych uroczystości kościelnych czy prywatnych. W teczce nr 1 znajduje pierwszy szkic książki, która miała być zbiorem wybranych kazań o roboczym tytule: *Natura i łaska*. Z tego zbioru krótki fragment: „Mimo że chrześcijaństwo trwa już XXI wiek(ów), to jednak wciąż poznajemy i uczymy się Chrystusa, a poznanym i wyuczonym dzielimy się z innymi. Robimy to, korzystając nie tylko z dziedzictwa przekazanego nam przez Apostołów, ale też z Maryją i [w] szkole Maryi. Ta która, powtarzając za Janem Pawłem Wielkim, «żyje tylko i wyłącznie w Chrystusie i ze względu na Chrystusa i oddycha Jego uczniami», jest dla nas najlepszą Matką i Nauczycielką”¹⁹.

Przez ponad 30 lat, co drugą niedzielę, odprawiał mszę świętą o godzinie 10 u sióstr felicjanek na ul. Smoleńsk w Krakowie. Pod koniec 2019 roku ze względów zdrowotnych nie mógł już posługiwać u sióstr. Także inne zgromadzenia zakonne korzystały z jego posługi kapłańskiej, między innymi kanoniczki Ducha Świętego czy służebniczki NMP Niepokalanie Poczętej. Duszpastersko oddziaływał w Krakowie również na środowisko prawnicze.

¹⁸ Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej pw. św. Jacka w Krakowie, segregator nr 5.

¹⁹ Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej pw. św. Jacka w Krakowie, segregator nr 1.

Działalność organizacyjno-naukowa

Ksiądz Życiński był członkiem Sekcji Dogmatycznej Teologów Polskich, w 1990 i 1991 roku pełnił funkcję jej sekretarza. Brał czynny udział w pracach Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, będąc jego członkiem zwyczajnym do 7 września 1999 roku. W 2012 roku został członkiem zwyczajnym prestiżowej w świecie mariologów Papieskiej Międzynarodowej Akademii Mariologicznej (Pontificia Academia Mariana Internationalis). W piśmie Akademii czytamy: „Consilium Pontificiae Academiae Marianae Internationalis, die 14 Octubris 2012 in unum conveniens, proponente Rev.mo Academiae Praeside, unanimes consensu decrevit, ut Te inter SOCIOS ORDINARIS cooptaret”²⁰. Oficjalny dyplom potwierdzający jego włączenie w poczet członków Akademii otrzymał 8 grudnia 2012 roku. To wyróżnienie było niewątpliwie pewnym ukoronowaniem jego wkładu w rozwój mariologii. Jako prorektor Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie był również członkiem Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej. Zaangażowany był w polską gałąź Stowarzyszenia ADMA (Associazione di Maria Ausiliatrice) – Światowe Stowarzyszenie Maryi Wspomożycielki Wiernych.

Papieska Akademia Teologiczna przyznała mu w 2006 roku odznakę Zasłużony dla Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W roku akademickim 2018/2019 przechodzącemu na emeryturę księdzu profesorowi rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. prof. Wojciech Żyzak wręczył złoty medal Bene Merenti przyznawany przez Senat za wyjątkowy wkład w rozwój uczelni.

Ksiądz rektor w imieniu całej społeczności uniwersyteckiej podziękował ks. prof. Życińskiemu SDB za wieloletnią pracę dydaktyczną, a także za wszystkie podejmowane inicjatywy naukowo-badawcze: „Drogi Księżu Profesorze, Wojciechu, raz jeszcze wyrażamy Ci podziękowanie za wkład w wielowymiarowy rozwój wpieryw Papieskiej Akademii Teologicznej, dziś Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Dziękujemy za aktywność administracyjną, dydaktyczną, badawczą wyrażoną w licznych publikacjach, a także za wypromowanych magistrów, licencjuszy i doktorów”²¹.

²⁰ Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej pw. św. Jacka w Krakowie.

²¹ Aktualności, 10.07.2019, <https://upjpp2.edu.pl/aktualnosci/ks-dr-hab-wojciech-zycinski-sdb-prof-upjpii-otrzymal-zloty-medal-zasluzony-dla-upjpii-przechodzacego-na-emeryture-ksiedzu-profes-1339.html> (12.01.2023).

W imieniu członków Rady Wydziału Teologicznego ks. prof. Szymon Drzyżdżyk, kierownik Katedry Sakramentologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wręczając okolicznościowy dyplom, pokreślił: „Wdzięczni jesteśmy za to, że uprawiana przez Ciebie teologia była praktyczna, bo pomagała zrozumieć innym, dlaczego wierzą, że była uosobieniem prostej wiary. Szczególne podziękowanie za twoje teksty o Maryi, Bożej Rodzicielce, którą ukazywałeś jako tę, która objaśnia naszą historię, a przede wszystkim jako Matkę naszej teraźniejszości”²².

Trudny czas pożegnania

7 kwietnia 2020 roku śmierć przyszła niespodziewanie. Jeszcze poprzedniego dnia uczestniczył w życiu seminaryjnym, ale chwiejny krok i zawroty głowy sygnalizowały, że czuje się słaby. Rano już nie wstał. Śmierć ks. Wojciecha nastąpiła w Wielkim Tygodniu, ale jego pogrzeb odbył się po zakończeniu Triduum Paschalnego oraz uroczystości wielkanocnych. Msza święta żałobna miała miejsce 14 kwietnia w Seminarium Salezjanów w Krakowie, w którym przez niemal całe swoje kapłańskie życie pracował, żył i w którym odszedł do wieczności. Ze względu na panującą sytuację epidemiologiczną uroczystość pogrzebowa miała charakter zamknięty. Zgromadzili się tylko domownicy salezjańskiej „Łosiówki” oraz przybyli na tę uroczystość: ks. Wojciech Zyzak, rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, bp Antoni Długosz, przyjaciel zmarłego, oraz ks. abp Stanisław Budzik, metropolita lubelski (bliski przyjaciel tak ks. abp. Józefa Życińskiego, jak i ks. prof. Wojciecha Życińskiego), który przewodniczył uroczystościom pogrzebowym w intencji zmarłego. Na pogrzebie obecne było również nieliczne grono jego wiernych przyjaciół księży i osób świeckich.

Skromny wymiar uroczystości nie przekreślił zasług, które zostały podkreślone przez różne osoby. W listach kondolencyjnych podkreślano pracę naukową zmarłego, zwłaszcza jego życzliwość i zaangażowanie na rzecz pomocy potrzebującym. Wielu jego przyjaciół i znajomych łączyło się przez transmisję internetową relacjonującą przebieg uroczystości pogrzebowych.

Ksiądz Roman Jachimowicz SDB, Radca Generalny z Rzymu, napisał: „Ks. Prof. Wojciech Życiński to postać wybitna pod wieloma względami: przede

²² Aktualności, 10.07.2019, <https://upjp2.edu.pl/aktualnosci/ks-dr-hab-wojciech-zycinski-sdb-prof-upjpii-otrzymal-zloty-medal-zasluzony-dla-upjpii-przechodzaceму-na-emeryture-ksiedzu-profes-1339.html> (12.01.2023).

wszystkim jako salezjanin-kapłan, o wielkim sercu i prostocie w kontakcie z człowiekiem. Poświęcił swoje życie studiom i na tym polu odniósł duże sukcesy”.

„Posługa wykładowcy i formatora w naszym studentacie teologicznym dla ks. Wojciecha była salezjańskim życiem codziennym. W mojej pamięci zostają liczne chwile spotkań braterskich, ale i naukowych oraz wiele godzin różnych dialogów na ciekawe tematy” – napisał ks. Marek Chrzan SDB, dyrektor Międzynarodowego Instytutu Don Bosko w Turynie.

Słowa zjednoczenia w modlitwie przeszali też salezjanie z Moskwy oraz siostry felicjanki z Krakowa, gdzie przez długie lata ks. Życiński odprawiał niedzielne msze święte.

Kazanie pogrzebowe wygłosił ks. Marcin Kaznowski SDB, prowincjał Inspektorii Krakowskiej. Ukazał w nim wiele cech osobowościowych zmarłego, podkreślając, że żegnamy teologa, salezjanina, wybitnego pracownika naukowego oraz nauczyciela i promotora. Wszystkie te cechy były poparte barwnymi, czasem wręcz zabawnymi historiami związanymi z ks. Życińskim.

Odkrywając nieznanie szczegóły jego życia, wspominał: „Ksiądz Wojciech jako teolog uchodził za intelektualistę i na pozór chłodnego racjonalistę, który raczej stąpa mocno po ziemi i jest nieskłonny do uczuciowych uniesień. Też tak myślałem. Aż do momentu, kiedy ks. Wojciech pewnego dnia wziął mnie do swojego pokoju i wskazał na zegar. Zegar nie chodził. «Popatrz!» – powiedział do mnie ze swoim charakterystycznym przydechem, «zatrzymał się 10 lutego 2011 r. po godz. 16 – wtedy musiał umrzeć Józek», czyli jego brat (abp Józef Życiński). Wszystkiego bym się spodziewał z ust ks. Wojciecha, ale nie takiej opowieści”²³. Podkreślał również legendarne opowieści o sposobie trafienia do zgromadzenia oraz to, że „był odarty z pompy, normalny i ludzki, ze specyficznym poczuciem humoru”. Ksiądz inspektor zapamiętał go również jako dobrego wykładowcę, który swoim spokojnym, ale mocnym głosem przekazywał ważne prawdy teologiczne. Podkreślał, że wyładał klarownie i w odpowiednim tempie, dzięki któremu można było notować. Ksiądz Wojciech lubił skracać swoje wykłady o 10–15 minut, co dawało trochę więcej czasu na kawę. Dzięki licznym kontaktom zagranicznym przybliżał studentom swoje ciekawe spotkania oraz ich rezultaty, czyli często zaskakujące i trochę inne podejścia do teologii, z jakimi spotykali się w Polsce. To bardzo ubogacało jego wykłady.

²³ *Ostatnie pożegnanie Księdza Profesora Wojciecha Życińskiego SDB*, <https://upjp2.edu.pl/aktualnosc/ostatnie-pozegnanie-ks-prof-wojciecha-zycinskiego-1451.html> (12.01.2023), załącznik do artykułu: ks_wojciech_zycinski_-_pozegnanie.docx.

Słuchacze pogrzebowej homilii mogli też usłyszeć o życzliwości ks. Wojciecha, która ujawniała się zwłaszcza w odniesieniu do kleryków i studentów. Dzięki temu podejściu był przez nich lubiany. Nie demonstrował swojej mądrości ani nie miał skłonności do tytułomanii. Starał się rozumieć każdego studenta, a zwłaszcza tego słabszego. Pozostanie w pamięci swoich słuchaczy jako ten, który miał dystans do rzeczy nieistotnych oraz swoiste poczucie humoru, ocierające się o ironię, co stawiało go w gonie osób nieprzeciętnych²⁴.

Na koniec ks. Marcin Kaznowski podkreślił wyjątkową więź ks. Życińskiego ze zmarłym dziewięć lat wcześniej bratem Józefem. Powiedział: „Śmierć brata była dla księdza Wojciecha ogromnym ciosem o charakterze duchowym, jak i emocjonalnym. Jego zdrowie, i tak wątłe, teraz jeszcze bardziej się pogorszyło. Nigdy nie wrócił do zdrowia, nawet w stopniu zadowolającym. To już nie był ten sam ksiądz profesor. Rzeczywiście coś się urwało”. W dalszej części kazania ksiądz inspektor wspominał, że kiedy kilka dni po śmierci ks. Wojciecha, wszedł do jego pokoju, na biurku zobaczył cztery zdjęcia. Wszystkie przedstawiały jego brata-biskupa... Są one świadectwem, że łączyło ich zdecydowanie coś więcej niż tylko więzy krwi. Zdaniem kaznodziei ich związek nabrał cech więzi mistycznej, do której nikt inny nie miał dostępu. Po odejściu jednego z braci więź ta realizowała się w tajemnicy świętych obcowania. Dzisiaj ta więź się dopełniła, gdyż są już razem²⁵.

Istotnym aspektem potrzebnym do zrozumienia osobowości i duchowości zmarłego była jego maryjność. Kaznodzieja, „porównując” życie Maryi z życiem ks. Wojciecha, mówił, że oba były ciche i naznaczone jakimś stygmatem samotności. Ze śmiercią spotkał się w ciszy i odosobnieniu, bo we śnie. Podobnie wyglądały uroczystości na cmentarzu. Pochowało go tylko pięć osób, jak Chrystusa Pana. W końcowej części kazania ks. Maciej Kaznowski, sformułował pewną konkluzję o charakterze eschatologicznym. Zadał pytanie: „Jak tam jest, Księżo Profesorze?”, a szukając odpowiedzi, nawiązał do treści płynących z jego prac. Pisząc o zagadnieniach ostatecznych, kaznodzieja uważał, że można postawić kolejne pytanie: czy ten Boży świat poruszany na wykładach z eschatologii jest inny, piękniejszy? My ciągle musimy szukać, rozpoznawać Boże znaki i często doznawać zawodu. Odwołując się do metafory, kaznodzieja oczami wyobraźni malował obraz, na którym widać korowód

²⁴ Por. *Ostatnie pożegnanie Księdza Profesora Wojciecha Życińskiego SDB*, załącznik do artykułu: ks_wojciech_zycinski_-_pozegnanie.docx.

²⁵ Por. *Ostatnie pożegnanie Księdza Profesora Wojciecha Życińskiego SDB*, załącznik do artykułu: ks_wojciech_zycinski_-_pozegnanie.docx.

Bożych prostaczków i Bożych teologów i można dostrzec – pół kroku za swoim bratem – księdza Wojciecha²⁶.

Jego odejście do domu Ojca odnotowało wiele mediów. Noty prezentujące jego życiorys oraz dorobek naukowy pojawiły się także w Internecie, na portalach takich jak np. Opoka, Fakt24, ponadto na portalach: Archidiecezji Krakowskiej, Archidiecezji Lubelskiej, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Salezianie.pl, na stronach internetowych „Gościa Niedzielnego”, „Niedzieli”, „Dziennika Polskiego”, Dzieje. Portal Historyczny, w serwisach Info.Wiara czy MSN. Wiadomości. W swoich wiadomościach osobę ks. Wojciecha wspomniano w Kraków TVP oraz w Polskim Radiu Lublin. Relacje medialne podkreślały jego zaangażowanie naukowe oraz wkład w działalność na rzecz rozwoju uczelni papieskiej i różnych organizacji kościelnych.

Okruchy pracy naukowej

Pierwszy tekst naukowy ks. Wojciech Życiński opublikował w 1984 roku. Był to artykuł pt. *Przekłète drzewo figowe – symbol czy legenda?*²⁷. Cała bibliografia autora obejmuje ok. 70 różnych prac o charakterze naukowym i popularno-naukowym.

Do jednych z pierwszych książek ks. Wojciecha Życińskiego należały krótkie opracowania tematów, które wówczas uznał za ważne. Książka *Być kapłanem – sługą* (1993) to próba zmierzenia się z teologią kapłaństwa. Ksiądz Życiński stara się wybierać i analizować zagadnienia, które swoje źródło mają w ewangelii, w tradycji ojców Kościoła oraz w codziennej posłudze kapłańskiej. Ukazuje teologiczne rozumienie wymagań, oczekiwań i celów kapłaństwa, jako służby w Kościele, we wspólnocie wiernych. Czyni to w formie dłuższej refleksji bez przypisów i bibliografii. Trzeba jednak podkreślić, że ta 100-stronicowa pozycja ciekawie oddaje teologiczny wymiar kapłaństwa.

Kolejna publikacja, *Sakramenty Chrystusa i Kościoła* (1993), została napisana w formie skryptu poświęconego sakramentologii. Ksiądz Życiński spisał swoje wykłady i najprawdopodobniej opublikował własnym staraniem. Książka ma wyraźnie charakter teologiczny i jest oparta na świadectwach biblijnych

²⁶ Por. *Ostatnie pożegnanie Księdza Profesora Wojciecha Życińskiego SDB*, załącznik do artykułu: ks_wojciech_zycinski_-_pozegnanie.docx.

²⁷ W. Życiński, *Przekłète drzewo figowe – symbol czy legenda?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 37 (1984) nr 6, s. 483–494.

oraz Tradycji Kościoła. Trzeba pamiętać, że zamiarem autora było uaktualnione rozwinięcie zagadnienia skutków sakramentów. Część drugą książki stanowi omówienie poszczególnych sakramentów.

W 1995 roku ks. Wojciech wydał małą książeczkę *Słowa mądrości głosi sprawiedliwy...*, zawierającą mądrościowe sentencje biblijne. Jak sam napisał: „Jest to wybór istotnych wypowiedzi Biblii, odnoszących się do kluczowych tematów Pisma traktujących o Bogu, człowieku, jego egzystencji i celu ostatecznym”²⁸.

Do wczesnych pozycji napisanych przez ks. Życińskiego należą także trzy tomiki wydane w 1995 roku w ramach serii Biblioteka Współczesnego Chrześcijanina. Noszą one tytuły: *Śmierć i co po niej? Zarys eschatologii* (BWCh, 18), *Matka Boża katolików* (BWCh, 19), *Matka Boża chrześcijan* (BWCh, 21). Pomysłodawcą serii było Polskie Towarzystwo Teologiczne, które tak uzasadnia jej powstanie: „Rozpoczynając nową serię «Biblioteka Współczesnego Chrześcijanina» Wydawnictwo pragnie niejako towarzyszyć współczesnemu człowiekowi żyjącemu na polskiej ziemi i dzielić jego problemy, szukając odpowiedzi na dręczące go dziś pytania i niepokoje. Chce ono szukać nie tyle łatwych, popularnych, reklamowych odpowiedzi, ale rzetelnych, może nieraz trudnych w świetle nie tylko współczesnej nauki, lecz przede wszystkim u Tego, który jest Drogą, Prawdą i Życiem”. Książd Życiński, w swoich książeczkach, skrupulatnie realizował idee pomysłodawców serii, popularyzując ważne tematy. Był przekonany, że ta forma publikacji spełni swoje zadanie i dotrze do szerokiego grona odbiorców.

Warto przyrzeć się treściom tomików. Osiemnasty tomik serii noszący tytuł *Śmierć i co po niej?*²⁹ to zarys eschatologii, czy raczej próba zrozumienia treści objawionych prawd eschatologicznych w kontekście naszego życia. Nasze życie po śmierci jest tajemnicą. Autor mierząc się z nią, nie daje szczegółowych rozwiązań. „Człowiek nie tylko chciałby wiedzieć, co dokonuje się po drugiej stronie życia, ale też znać w szczegółach tamte tajemnice. Śmierć, zmartwychwstanie, niebo, piekło, czyściec, sąd to zagadnienia, w odniesieniu do których stawiamy najwięcej pytań”. Tym cytatem z von Hildebranda³⁰ ks. Życiński nakreśla przestrzeń problemów, które zostaną poddane bliższemu opracowaniu. Wskazuje jednak kierunek, w którym warto pójść, zgłębiając owe problemy. Jest nim Magisterium Kościoła. Zdaniem autora tam odnajdujemy wskazówki do wkroczenia w tajemnice eschatologii. W konsekwencji musimy

²⁸ W. Życiński, *Słowa mądrości głosi sprawiedliwy...*, Lublin 1995.

²⁹ W. Życiński, *Śmierć i co po niej?*, Kraków 1995 (Biblioteka Współczesnego Chrześcijanina, 18).

³⁰ D. von Hildebrand, *Jaws of Death: Gate of Heaven*, Manchester 1991, s. 4–7.

pamiętać – co wylania się z jego rozważań – że to sam człowiek swoim życiem musi znaleźć odpowiedzi na problemy eschatologiczne.

Kolejne dwa tomiki ks. Życińskiego poświęcone są mariologii. Dziewiętnasty, pt. *Matka Boża katolików*, dookreśla, jak Kościół katolicki patrzy na Maryję, jak odczytuje jej tożsamość i rolę w Bożym planie, jej miejsce w Kościele. Autor rozpoczyna tomik od przedstawienia podstaw nowotestamentalnych, następnie wskazuje świadectwa Tradycji Kościoła oraz nauczanie Magisterium Kościoła odnoszące się do Matki Bożej. Celem tych analiz jest próba zrozumienia katolickiej maryjności, a przede wszystkim pobożności maryjnej. Ostatni rozdziałik tego tomiku mówiący o teologicznych kryteriach owej pobożności jest dobrym zwieńczeniem całości rozważań. Kryteriów jest właściwie dziesięć. Dwa pierwsze dotyczą unikania skrajności, czyli unikania minimalizowania oraz maksymalizowania roli Maryi w dziele zbawienia. Osiem następnych dotyczy szeroko rozumianej pobożności maryjnej: 1. Maryja jest ciałą wobec Chrystusa; 2. Jedynym Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem jest Chrystus; 3. Nie można oddzielić Maryi od Kościoła – ona jest jego modelem i członkiem; 4. Przywilej niepokalanego poczęcia to sposób jej odkupienia; 5. Objawienie jest wiążące dla tych, do których było skierowane; 6. Zasadność praktyk maryjnych winna znaleźć swoje uzasadnienie w nauce Ewangelii i Tradycji Kościoła; 7. Chrystocentryzm może stanowić istotne kryterium rozstrzygające o chrześcijańskiej pobożności maryjnej; 8. Całość doktryny mariologicznej powinna być umieszczona w szerokim kontekście historycznym i eklezjalnym³¹.

Tomik 21 pt. *Matka Boża chrześcijan* ma charakter ekumeniczny. Ksiądz Życiński stawia pytanie: Czy Matka Boża katolików jest jedynym sposobem widzenia Matki Bożej? Czy mariologia innych wyznań jest tak dalece odmienna, że nie może być przyjęta przez katolików, czy wyraża ona wielość stanowisk Tradycji Kościołów chrześcijańskich? Autor prezentuje mariologię i maryjność Kościołów protestanckiego, anglikańskiego i prawosławnego w relacji do mariologii rzymskokatolickiej. W zakończeniu pisze, że ekumenizm maryjny jest trudny, gdyż wymaga uzgodnień trudno akceptowanych, a dotyczą one zarówno czynników natury teologicznej, jak i pozateologicznej. Pluralizm teologiczny, w tym również mariologiczny, zawsze był trudny do akceptacji. W wymiarze ekumenicznym ważna jest zawsze pewna zasada: „Jak cała wiara chrześcijańska koncentruje się wokół Chrystusa i Jego dzieła, tak również

³¹ Por. W. Życiński, *Matka Boża katolików*, Kraków 1995, s. 95–100 (Biblioteka Współczesnego Chrześcijanina, 19).

i pluralizm maryjny, by pozostawać teologicznie poprawny, powinien przyjąć kryterium różnorodności skoncentrowanej na Chrystusie³².

Jedną z najważniejszych monografii ks. Życińskiego jest omawiana już książka *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*. Jej końcową tezę dobrze streszczają słowa: „W przedstawionej rozprawie podjęto próbę wykazania, w jaki sposób J. H. Newman opracowaną przez siebie teorię rozwoju doktryny chrześcijańskiej stosował do rzymskokatolickiego nauczania o Matce Bożej. [...] Z analizy argumentów wypracowanych przez Newmana wynika, że rozwój tej doktryny dokonał się zgodnie z kryteriami warunkującymi jego autentyczność³³”.

Trzeba też zwrócić uwagę na aneks na końcu książki. Jest to Newmanowski *List do wielbnego Edwarda Bouverie Puseya, doktora teologii, dotyczący jego ostatniego Eireniconu*³⁴. Była to odpowiedź na rozprawę anglikańskiego duchownego i stanowiła obronę katolickiego kultu Maryi i jej miejsca w Kościele. Pismo przełożone na język polski zamieszczono już w książce Newmana *Odnajdywanie Matki*, wydanej w Niepokalanowie w 1986 roku i zawierającej mariologiczne wypowiedzi ojców Kościoła oraz jego samego. Jednak list zawarty w aneksie książki Życińskiego to nowe tłumaczenie. Zostało ono przez niego opatrzone ważnymi i ciekawymi przypisami, które dobrze charakteryzują tło zagadnienia.

W dorobku naukowym ks. Wojciecha ważne miejsce zajmuje również publikacja *Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi w tradycji, wierze i teologii Kościoła. Perspektywa ekumeniczna* (Kraków 2016). W opisie książki czytamy, że zawiera prezentację „różnorodności stanowisk w podzielonym Kościele odnośnie [do] kwestii mariologicznych, zwłaszcza doktryny o Niepokalanym Poczęciu; różnorodności teologicznych spojrzeń na Matkę Pana i Jej rolę, jaką miała spełnić w realizacji zbawczego planu”.

Kolejna mariologiczna praca autorstwa ks. Wojciecha, zatytułowana *Matka, która pozostała Dziewicą* (Kraków 2017), ukazuje wyjątkowość powołania i przeznaczenia Maryi. Oddają to m.in. słowa z noty o książce: „powołanie Maryi do macierzyństwa, a zarazem do dziewictwa, ukierunkowane jest na odkupienie ludzkości. W postaci Matki Bożej możemy dostrzec wzór do naśladowania oraz wypełniania własnej drogi ku Bogu”.

³² W. Życiński, W. Życiński, *Matka Boża chrześcijan*, Kraków 1995, s. 79 (Biblioteka Współczesnego Chrześcijanina, 21).

³³ W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria*, s. 157–158.

³⁴ W. Życiński, *Johna H. Newmana teoria*, s. 182–261.

Ksiądz Życiński wydał też publikację w języku niemieckim, opatrzył ją tytułem *Mütter des Glaubens. Maria und die großen Frauengestalten des Ersten Testaments* (Übersetzung aus dem Polnischen B. Turski, Wien 2014). Podkreślił w niej żydowskie korzenie chrześcijaństwa oraz rolę kobiet w historii zbawienia.

Spośród wielu jego artykułów z zakresu teologii dogmatycznej, a w szczególności z mariologii, ekumenizmu czy eklezjologii należy wskazać: *Kościół prawosławny za i przeciw doktrynie o Niepokalanym Poczęciu Maryi*, „*Analecta Cracoviensia*” 30–31 (1998–1999); *Johna H. Newmana teoria rozwoju mariologii i jej wymiar ekumeniczny*, „*Polonia Sacra*” 5 (2001) nr 8; *Kardynała J. H. Newmana znaczenie teorii rozwoju doktryny wiary dla współczesnej mariologii*, „*Analecta Cracoviensia*” 33 (2001); *Izrael i Maryja – obietnica i realizacja. Symbolika Starego Testamentu w mariologii nowotestamentalnej*, „*Polonia Sacra*” 6 (2002) nr 11; *Perspektywy ekumeniczne mariologii Jana Pawła II*, „*Salvatoris Mater*” 5 (2003) nr 3; *Zawsze Dziewica Maryja w wierze i teologii Kościoła*, „*Polonia Sacra*” 7 (2003) nr 12; *„Bycie współpracownikiem Boga”. Protestantcko-katolicki spór wokół doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi*, „*Polonia Sacra*” (2004) nr 14; *Dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi jako problem ekumeniczny*, „*Polonia Sacra*” 8 (2004) nr 15.

W serii Biblioteka Mariologiczna ks. Życiński opublikował artykuły: *50 lat dogmatu o Wniebowzięciu Maryi. Ekumeniczne wątpliwości i nadzieje*, w: *Mariologia na przełomie wieków*, Częstochowa–Niepokalanów 2001 (BM, 3), *„Rosarium Virginis Mariae” Jana Pawła II i nasze uczenie się Chrystusa od Maryi*, w: *Odkrywanie różańca*, red. T. Siudy, W. Życiński, Częstochowa–Kraków 2003 (BM, 6); *Jaka mariologia na polskiej drodze maryjnej dzisiaj?*, w: *Na polskiej drodze maryjnej*, Częstochowa–Pasierbiec 2007 (BM, 10).

Inne warte wymienienia artykuły to: *Maryja w życiu Kościoła. Matka Świątłości i Podwójnie Dziewica w świetle pism apokryficznych*, „*Salvatoris Mater*” 9 (2007) nr 3–4; *Matka naszego Pana czy Królowa Męczenników*, „*Polonia Sacra*” 16 (2012) nr 30; *Matki Izraela typem Matki Kościoła*, „*Analecta Cracoviensia*” 45 (2013).

Przytoczone monografie i artykuły są świadectwem jego nieprzeciętnego umiłowania Maryi. Uchodził w tej dziedzinie za eksperta. Przez długi okres czasu (gdy pozwalało mu zdrowie) brał udział we wszystkich najważniejszych konferencjach, sympozjach i spotkaniach poświęconych tematyce maryjnej. W jego życiu duchowym Maryja była obecna na co dzień. Z ogromnym namaszczaniem podchodził do wszystkich świąt maryjnych. W każdą sobotę, jeśli tylko mógł, odprawiał mszę świętą oraz odmawiał brewiarz ze wspomnienia Najświętszej Maryi Panny. Odszedł do Pana w czasie Wielkiego Tygodnia,

7 kwietnia, w czasie gdy tajemnica Bożego zbawienia i obecność w nim Niepokalanej Dziewicy osiąga swoje kulminacyjne znaczenie. Maryja, Matka Syna Bożego wiedziała, kiedy ma spotkać się ze „swoim salezjańskim synem”.

ABSTRAKT

Zawierzyć Maryi i Kociołowi. Sylwetka ks. Wojciecha Życińskiego SDB

Postać ks. Wojciecha Życińskiego SDB zasługuje na wspomnienie. Jego droga naukowa naznaczona jest szczególnym umiłowaniem Kościoła i Maryi – Matki Bożej, które zaowocowało naukowymi opracowaniami z zakresu mariologii i eklezjologii. Interdyscyplinarność tych prac wyznaczyła ważną perspektywę badawczą dla teologii. Z dużym poświęceniem realizował swoją teologiczną misję w nauczaniu i popularyzowaniu doktryny teologicznej. Oprócz pracy badawczo-dydaktycznej zaangażowany był w działalność organizacyjną na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz w wielu komisjach kościelnych. Ksiądz Wojciech Życiński pozostawił trwałe ślady w teologii, a zwłaszcza w mariologii polskiej.

SŁOWA KLUCZOWE

mariologia, interdyscyplinarność, teologia dogmatyczna, Wojciech Życiński

ABSTRACT

To trust Mary and the Church.

The person of Rev. prof. Wojciech Życiński SDB

The Person of Rev. Prof. Wojciech Życiński deserves a commemoration. His scientific journey is marked with the particular love of the Church and the Blessed Virgin Mary. His works on Mariology and ecclesiology are worthy of special attention. Their interdisciplinary character has set up an important research perspective in theology. Fr. Życiński carried out his theological mission both in teaching and popularizing the theological doctrine. In addition to his research and teaching duties he was engaged in the organizational activities at the Pontifical University of John Paul II in Krakow and was a member of a number of ecclesiastical commissions. He has made a solid contribution into theology with the Polish Mariology occupying a dominant position.

KEYWORDS

Mariology, interdisciplinarity, dogmatic theology, Wojciech Życiński

BIBLIOGRAFIA

- Aktualności, 10.07.2019, <https://upjp2.edu.pl/aktualnosci/ks-dr-hab-wojciech-zycinski-sdb-prof-upjpii-otrzymal-zloty-medal-zasluzony-dla-upjpii-przechodzaczemu-na-emeryture-ksiedzu-profes-1339.html> (12.01.2023).
- Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, dokumenty dotyczące osoby ks. Wojciecha Życińskiego, Lublin.
- Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej pw. św. Jacka w Krakowie.
- Jestem Józef, wasz brat*, t. 1: *Okruchy życia*, komitet red. A. Glaser, L. Glaser, B. Kortus-Turski, A. Turski, M. Widacka-Rumas, Wiedeń 2012.
- Ostatnie pożegnanie Księdza Profesora Wojciecha Życińskiego SDB*, <https://upjp2.edu.pl/aktualnosci/ostatnie-pozegnanie-ks-prof-wojciecha-zycinskiego-1451.html> (12.01.2023), załącznik do artykułu: ks_wojciech_zycinski_-_pozegnanie.docx.
- von Hildebrand D., *Jaws of Death: Gate of Heaven*, Manchester 1991.
- Życiński W., *Jedność w wielości. Perspektywa mariologii ekumenicznej*, Kraków 1993.
- Życiński W., *Johna H. Newmana teoria rozwoju doktryny mariologicznej*, Lublin 2010 (Mariologia w Kontekście, 8).
- Życiński W., *Matka Boża chrześcijan*, Kraków 1995 (Biblioteka Współczesnego Chrześcijanina, 21).
- Życiński W., *Matka Boża katolików*, Kraków 1995 (Biblioteka Współczesnego Chrześcijanina, 19).
- Życiński W., *Słowa mądrości głosi sprawiedliwy...*, Lublin 1995.
- Życiński W., *Śmierć i co po niej?*, Kraków 1995 (Biblioteka Współczesnego Chrześcijanina, 18).

PRAWO KANONICZNE

Mateusz Sajkowski

<https://orcid.org/0000-0001-8915-2729>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Źródła i rozwój instytucji domniemanej śmierci współmałżonka w prawie kanonicznym do XV wieku

Processus praesumptae mortis coniugis, uregulowany w kan. 1707 kodeksu Jana Pawła II¹, to postępowanie pozornie archaiczne, wręcz zapomniane w prawie kanonicznym. Tymczasem od pierwszych wieków istnienia chrześcijaństwa do dzisiaj jest ono aplikowane w obliczu katastrof, konfliktów zbrojnych czy innych ekstremalnych okoliczności, gdy jeden z małżonków zaginął, a drugi, trwając w stanie niepewności, planuje wejść w kolejny związek małżeński. Tego typu zdarzenia, choć należące raczej do rzadkości, nie mogą pozostać bez odpowiedzi kompetentnej władzy kościelnej, ponieważ ich właściwe rozstrzygnięcie wpływa w bliższej perspektywie na bieg doczesnej egzystencji petentów, zaś w dalszej, eschatologicznej, na wieczne zbawienie tychże ludzi.

Sprawom o stwierdzenie domniemanej śmierci współmałżonka powszechnie przydaje się miano najtrudniejszych w praktyce administracyjnej z racji stopnia skomplikowania, dlatego ich rozpatrywanie domaga się nie tylko ścisłego zachowywania obowiązujących przepisów, lecz także szerszego ich ujmowania dla uniknięcia wypaczeń lub błędów. Zatem celem niniejszego artykułu – odpowiadając na wezwanie zawarte w kan. 17 *Codex Iuris Canonici*, aby w interpretacji norm uwzględniać kontekst ustawy oraz *finis et mens* prawodawcy – jest odtworzenie genezy i ewolucji omawianej instytucji prawa

¹ *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983) pars 2, s. 1–317. Tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego. Zaktualizowany przekład na język polski*, Poznań 2022.

kanonicznego aż do XV wieku, kiedy definitywnie zakończył się etap wypracowywania jej aspektu materialnego.

Prawo rzymskie i germańskie

W starożytnym Rzymie wyróżniano trzy przewidziane prawem sposoby ustanienia małżeństwa: poprzez rozwód, śmierć małżonka i utratę *conubium*. Kluczowe znaczenie dla późniejszego kształtowania się instytucji presumpcji zgonu współmałżonka w ustawodawstwie kanonicznym mają dwie ostatnie możliwości, faktycznie łączące się ze sobą, stąd w niniejszym opracowaniu skupiono się na nich².

Śmierć jednego z małżonków to najbardziej oczywista oraz naturalna droga powrotu drugiego do stanu wolnego, dlatego też to zagadnienie z zasady nie budziło zastrzeżeń antycznych jurystów – powstawały one dopiero wówczas, kiedy próby ustalenia faktu rzeczywistej śmierci przy pomocy jakichkolwiek dowodów nie przynosiły efektów³. Szczególnym zainteresowaniem, wśród szeregu rozmaitych sytuacji nieobecności współmałżonka, cieszył się jeden przypadek, a mianowicie taki, gdy żona przestała otrzymywać listy od będącego na wyprawie wojennej męża-żołnierza, co rodziło wątpliwości, czy ten pozostaje przy życiu. Dodać należy, że niestety nie zachowały się zabytki z czasów rządów cesarza pierwszych trzech wieków po Chrystusie, które bezpośrednio dotyczyłyby analizowanej materii⁴. Pewne jest to, że Konstantyn († 337) rozstrzygał analogiczny do powyższego kazus, zobowiązując żonę do czteroletniego oczekiwania na powrót zaginionego męża, zaś jeżeli to się nie wydarzyło, po dopełnieniu formalności w postaci poinformowania dowódcy oddziału współmałżonka, uważało się ją za osobę niezamężną⁵.

Stanowisko Justyniana († 565), w przeciwieństwie do jego poprzednika, cechowało się większą dozą rezerwy, czemu dał wyraz w ogłoszonych swoim autorytetem aktach. Poprzez Nowelę 22 wydłużył czas wyczekiwania na powrót

² Obszerniej na temat rozwodów w prawie rzymskim zob. M. Sajkowski, *Przeszkoda węzła jako legalne zabezpieczenie przymiotu nierozzerwalności małżeństwa*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 29 (2022), s. 433–434.

³ Por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, s. 271.

⁴ Por. J. Foley, *Presumption of Death and the Right to Remarry*, Rome 2000, s. 10.

⁵ Por. *De repudiis et iudicio de moribus sublato*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 2: *Codex Iustinianus*, ed. P. Krüger, T. Mommsen, Berolini 1892, C. 5, 17, 7, s. 212.

męża do dziesięciu lat⁶. Natomiast w Noweli 117 zaostrzył całą procedurę, orzekając, że żona – mimo braku wieści od męża – ma go wypatrywać do momentu powrotu⁷. Tymczasem gdyby dotarła do niej informacja o zgonie współmałżonka, a sama chciałaby zawrzeć nowe małżeństwo, winna otrzymać złożone pod przysięgą na Ewangelię potwierdzenie śmierci od dowódcy jej męża, po czym musiała odczekać jeszcze rok; dopiero wtedy zyskiwała prawo do ponownego małżeństwa. Nadmienić trzeba, że cesarz przypisał do wydanej ustawy konkretne sankcje – kobietę, która nie dochowała przepisów, uznawano za cudzołożnicę, a krzywoprzysiężny dowódca poświadczający fałszywie miał zostać ukarany.

Utracenie *conubium*, a więc zdolności prawnej do zawarcia małżeństwa mogło nastąpić poprzez *capitis deminutio maxima* albo *media*⁸. W klasycznym prawie rzymskim *capitis deminutio maxima* skutkowało przepadnięciem zarówno elementu naturalnego człowieka, czyli jego wolności, jak też, niejako w konsekwencji, elementu cywilnego – obywatelstwa⁹. Przy tym Henryk Insadowski wyjaśnia, że „pierwszym i najważniejszym wypadkiem utraty wolności, a przez to i rozwiązania małżeństwa, było dostanie się jednego z małżonków do niewoli nieprzyjacielskiej”¹⁰. Adekwatne regulacje odnoszące się do rzeczoności problemu sformułowano w konstrukcji zwanej *fictio legis Corneliae* – posłużono się bowiem fikcją, na podstawie której każdorazowo uznawało się, że żołnierz umierał z chwilą popadnięcia w niewolę¹¹. Co ważne, ewentualny powrót automatycznie powodował przywrócenie wszystkich uprawnień, z wyłączeniem tych rodzących skutki prawne, a przez to niemożliwych do pogodzenia ze stanem niewoli. Zatem m.in. małżeństwo odżywało, jak pisał Sekstus Pomponiusz (II wiek), dopiero po ponownym wyrażeniu konsensu („non ut pater filium, ita uxorem maritus iure postliminii recipit, sed consensu redintegratur matrimonium”¹²). Z kolei *capitis deminutio media* obejmowało najpierw przepadek obywatelstwa, przy zachowaniu wolności

⁶ Por. *De nuptiis*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3: *Novellae*, ed. P. Krüger, T. Mommsen, Berolini 1895, Nov. 22, 14, s. 154.

⁷ Por. *Ut liceat matri et aviae et aliis parentibus*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3, Nov. 17, 11, s. 561–562.

⁸ Por. W. Osuchowski, *Zarys rzymskiego prawa prywatnego*, Warszawa 1967, s. 292.

⁹ Por. Gai „*Institutiones*” or „*Institutes of Roman Law*” by Gaius, ed. E. Whittuck, Oxford 1904, G. 1, 160, s. 94.

¹⁰ H. Insadowski, *Rzymskie prawo*, s. 271–272.

¹¹ Por. W. Osuchowski, *Zarys rzymskiego prawa*, s. 226.

¹² *De captivis et de postliminio et redemptis ab hostibus*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 1: *Institutiones Digesta*, ed. P. Krüger, T. Mommsen, Berolini 1872, Dig. 49, 15, 14, 1, s. 834.

osobistej, zazwyczaj z racji karnego wygnania¹³. Toteż, ogólnie rzecz ujmując, pozbawienie *ius connubi* było głównie konsekwencją niewoli bądź odebrania obywatelstwa.

Generalnej rewizji prawodawstwa dokonał Justynian, adaptując je częściowo do nauki chrześcijańskiej o małżeństwie. W Noweli 22 wyróżnił dwie hipotezy, stwierdzając, że jeśli mąż będący jeńcem wojennym z pewnością żyje, to żona nie ma prawa do ponownego zamążpójścia, gdy owej pewności brak – współmałżonek był zobowiązany do oczekiwania na pojmanego w niewolę przez okres pięciu lat, po czym mógł zawrzeć nowe małżeństwo¹⁴. Jeszcze dalej w dziele chrystianizacji prawa rzymskiego poszedł Leon VI Filozof († 912), który przez Konstytucję 33 ostatecznie zakazał powtórnego małżeństwa nawet w razie braku wieści o absentowanym małżonku, obligując stronę przebywającą na wolności do czekania na jego powrót albo dowód śmierci¹⁵. Trafnie konkluduje Marcus Said, że w Rzymie dominowało raczej domniemanie pozostawiania przy życiu zaginionego czy pochwyconego w niewolę żołnierza, dopóki w sposób pewny nie dowiedziono czegoś przeciwnego¹⁶. Instytucja ta wywierała znaczący wpływ na prawa obywatelskie, majątkowe lub wreszcie kwestie małżeńskie, powodując określone reperkusje, stąd szczególna ostrożność w deklarowaniu zgonu, wynikająca z przytoczonych dokumentów.

Zupełnie inne podejście przyjmowano w ustawodawstwach barbarzyńskich, zwłaszcza plemion o proveniencji germańskiej – faworyzowano założenie o śmierci zaginionego¹⁷. Za przykład posłużyć może *Edictum Liutprandi*, czyli zbiór sukcesywnie wydawanych przez Liutpranda († 744) praw dla Królestwa Longobardów. Mimo że w akcie tym śmiało recypowano niektóre osiągnięcia wypracowane przez naukę prawa rzymskiego czy kanonicznego¹⁸, to w omawianym zagadnieniu kolekcja znajduje się w sprzeczności z rozwiązaniami chrześcijańskich cesarzy rzymskich, posługując się bardziej prymitywną koncepcją. Mianowicie umieszczono tam regułę, że żona, której mąż nie wraca

¹³ Por. Gai „*Institutiones*”, G. 1, 161, s. 94

¹⁴ Por. *De nuptiis*, Nov. 22, 7, s. 151.

¹⁵ Por. Leo VI, *Constitutio* 33, w: *Corpus Iuris Civilis academicum parisiense: in quo Justiniani Institutiones, Digesta, sive Pandectae, Codex, Authenticae seu Novellae Constitutiones et Edicta comprehenduntur*, ed. C. Galisset, Lutetiae Parisiorum 1862, kol. 1134–1135.

¹⁶ Por. M. Said, *De processu praesumptae mortis coniugis*, w: *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii card. Sabattani*, ed. Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Città del Vaticano 1984, s. 435.

¹⁷ Por. A. Bucci, *La Praesumptio Mortis en el Decretum Gratiani*, „*Utopía y Praxis Latinoamericana*” 19 (2014) nr 67, s. 82.

¹⁸ Por. A. Dziadzio, *Powszechna historia prawa*, Warszawa 2009, s. 56.

przez trzy lata do domu, winna udać się do siedziby królewskiej, aby uzyskać od władcy – gdyż w jego rękach leżało rozsądzenie sprawy – pozwolenie na ponowne zamążpójście¹⁹. W tym samym passusie można odnaleźć wskazanie, wedle którego kupiec lub rzemieślnik nieobecny przez trzechlecie doświadczał przepadku własności, bo majątek, który odziedziczyli już potomkowie, nie mógł zostać zwrócony właścicielowi przez spadkobierców, po jego powrocie, bez zgody monarchy.

Literatura patrystyczna

Piśmiennictwo autorów wczesnochrześcijańskich uchodzi za niezwykle cenne źródło poznania pierwotnej dyscypliny gmin chrześcijańskich, zaś poczesne miejsce wśród nich zajmują pisma ojców Kościoła. Do grona tego zalicza się z całą pewnością Augustyn z Hippony († 430), który związany był z północną Afryką, zaś swoje dzieła sporządzał w języku łacińskim. W *Tractatus de coniugis adulteriis*, datowanym na lata 419/420, bronił – ustosunkowując się do obiekcji Pollencjusza – ewangelicznej prawdy obejmującej konieczność trwania rozdzielonych małżonków w powściągliwości seksualnej. Metodą wyliczania pytań retorycznych argumentował, że gdyby Kościół miał zezwolić na powtórne małżeństwa rozdzielonych z powodu zdrady, lecz niemogących wytrwać w czystości, winien uznać także prawo do nowego związku m.in. tych małżonków, których „rozdzieli niewola lub jakaś inna siła, w taki sposób, że mąż nie będzie wiedział, iż żona jego żyje”²⁰. Ponadto *Doctor Gratiae* wszystkim mężom, których małżonki są osłabione przewlekłą chorobą lub przebywają w miejscach, gdzie nie można dotrzeć, wskazał jako właściwą drogę zachowanie wstrzeźliwości, a nie szukanie pociechy w powtórnych małżeństwach, będących *de facto* cudzołóstwem²¹.

W podobnym tonie wypowiadał się na kartach dzieła *Hexaameron* Ambroży z Mediolanu († 397), w przekonaniu, że nawet długotrwała separacja czy absencja jednej strony nie stanowi wystarczającej racji ku temu, aby zawrzeć

¹⁹ Por. Liutprand, 18.IV. *De negotiatoribus vel magistris*, w: *Monumenta Germaniae Historica*, ed. G. Pertz, t. 4, Hannoverae 1868, s. 115–116. Tekst angielski w: *The Lombard Laws*, tłum. K. Drew, Philadelphia 1973, s. 152–153.

²⁰ Augustyn, *Cudzołóżne małżeństwa*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 275.

²¹ Por. Augustyn, *Cudzołóżne małżeństwa*, s. 294.

drugie małżeństwo²². Wymóg ten wywodził z natury węzła małżeńskiego, który pomimo dystansu wiąże małżonków prawem miłości, gdyż jarzmo łaski przyjęli oni nie na szyję swojego ciała, lecz ducha.

Opinię odmienną od powyższych reprezentował Zenon z Werony († ok. 375), łaciński pisarz kościelny, a przede wszystkim pasterz powierzonej sobie trzody charakteryzujący się nastawieniem wybitnie pastoralnym. W *Tractatus de continentia* przez wzgląd na ludzką słabość bezprawnie przyzwalał na powtórne małżeństwa po przynajmniej dziesięcioletniej absencji małżonka²³. Wydaje się jednak, że nie należy surowo oceniać Zenona, gdyż jego myśl to nie próba forsowania poglądu, iż wydłużona nieobecność rozwiązuje węzeł, ale raczej przejaw duszpasterskiego spojrzenia, które suponuje, że po upływie dekady szansa na pozostawanie przy życiu zaginionego małżonka jest nikła²⁴.

Niepodobna nie przywołać też Bazylego Wielkiego († 379) – reprezentanta greckiego nurtu patrystycznego, należącego do grona ojców kapadockich, który prowadził ożywioną działalność korespondencyjną, pozostawiając po sobie niezwykle bogate w treść epistoły. I tak w Liście do Amfilochiosa z 375 roku rozważał sprawy związane z małżeństwem oraz obyczajowością, odnotowując, że „żona, której mąż odszedł i nie wrócił, a która współzamieszka z innym, zanim dowie się o jego śmierci, dopuszcza się cudzołóstwa”²⁵. Szerzej omówił ten problem w dalszym akapicie: „żony żołnierzy, które ponownie zawarły związki małżeńskie podczas nieobecności swych mężów, podlegają temu samemu wymiarowi kary, co kobiety, które postąpiły tak podczas podróży swych mężów, nie odczekawszy ich powrotu, w tym wypadku jednak zachodzą okoliczności łagodzące, gdyż prawdopodobieństwo śmierci mężów jest większe”²⁶. Zdaniem Johna Foleya to najstarsze chrześcijańskie świadectwo, które *explicite* dotyka domniemanej śmierci współmałżonka²⁷. Natomiast Josephus Casoria dostrzega tutaj pierwsze oznaki dotyczące wymogu osiągnięcia jakiegoś stopnia pewności w wysnutym przypuszczeniu odnośnie do zgonu²⁸. Ten element stanowiska Bazylego Wielkiego, zasługujący w gąszczu skrajności na miano

²² Por. Ambroży, *Hexaameron*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 149.

²³ Por. Zeno, *Tractatus V: De continentia*, w: *Sanctorum Zenonis et Optati [...] opera omnia*, tomus unicus, Parisiis 1845, kol. 305 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 11).

²⁴ Por. J. Foley, *Presumption of Death*, s. 14.

²⁵ Bazyl Wielki, *List 199*, w: *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 209.

²⁶ Bazyl Wielki, *List 199*, s. 210.

²⁷ Por. J. Foley, *Presumption of Death*, s. 12.

²⁸ Por. J. Casoria, *De processu canonico praesumptae mortis. Ecclesiae doctrina et praxis ad probandum obitum alterutrius coniugis pro novis nuptis rite ineundis*, Romae 1965, s. 16.

swoistego złotego środka, jest nowatorski właśnie dlatego, że – w odróżnieniu od Augustyna i Ambrożego świadczy o dostrzeganiu ewentualnych okoliczności łagodzących, które winny zostać poddane analizie w każdej sytuacji z osobna, bez ustalania konkretnej cezurę czasowej, jak czynił Zenon.

Orzeczenia synodalne

Kazus nieobecnego męża stał się tematem debaty podczas – zwołanego przez cesarza Justyniana II – synodu trullańskiego, który odbył się w 692 roku, aby odnowić dyscyplinę kościelną na Wschodzie²⁹. Wśród przeszło stu kanonów zawartych w *Collectio Trullana* znalazł się też kan. 93, wprost dotyczący tego problemu. Ferował on, że żony żołnierzy i nie tylko, które pod nieobecność małżonka tworzą nowe związki, popełniają cudzołóstwo³⁰. Ojcowie synodalni celnie zwrócili uwagę, że w takich przypadkach należy odtworzyć kontekst sprawy, gdyż mogą istnieć przesłanki świadczące o prawdopodobnej śmierci zaginionego małżonka. Podobnie żołnierz, który powraca po długim czasie absencji, widząc żonę u boku innego mężczyzny, może zażądać jej powrotu. Trullański kan. 93 – w znacznej mierze, choć nie w całości – to, jak podkreślają badacze, pokłosie doktryny Bazylego Wielkiego, która tym samym została podniesiona do rangi prawa³¹.

Godzi się wspomnieć, że początkowo uchwały synodu *in Trullo* zostały odrzucone przez papieży Sergiusza I oraz Jana VII jako sprzeczne w wielu miejscach z *praxis* Kościoła rzymskiego³². Dopiero ich następcy w osobach Hadriana I, a także Jana VIII uznali je za wiążące, o ile nie kolidowały z wiarą, dobrymi obyczajami, jak i dekretami zachodnimi, dzięki czemu stały się powszechnie obowiązującymi regułami – również w chrześcijańskie łacińskim.

Literatura wzmiankuje też frankoński synod w Soissons, który obradował w 744 roku, za panowania króla Childeryka III. W kan. 9 stwierdza się, że żaden mężczyzna nie może przyjmować innej żony oraz żadna kobieta nie ma prawa

²⁹ Por. P. Hempterek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, t. 1/1, Lublin 1995, s. 33.

³⁰ Por. Concilium in Trullo, Canon 93, w: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. Mansi, vol. 11, Florentiae 1765, kol. 982–983. Tekst polski w: *Kanony wschodniego Kościoła starożytnego dotyczące małżeństwa i rodziny*, tłum. H. Paprocki, „Vox Patrum” 8 (1985), s. 331–332.

³¹ Por. J. Foley, *Presumption of Death*, s. 16.

³² Por. P. Hempterek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu*, t. 1/1, s. 32.

przyjąć innego męża, gdy ich współmałżonkowie żyją³³. Choć postanowienie to *prima facie* wydaje się dosyć ogólne, dotyczy bowiem nie tylko materii domniemania zgonu, lecz także nierozzerwalności samej w sobie, to Casoria zaznacza, że cytowano je w wielu dokumentach synodalnych, które zajmowały się różnymi sprawami małżeńskimi³⁴. Głębsza lektura upoważnia do wyprowadzenia wniosku, że ta dystynkcja *implicite* zakłada, iż do zawarcia nowego małżeństwa wymaga się niezbitego dowodu zgonu.

Listy papieskie

O ile na Wschodzie bezsprzecznie prym wiodło prawo kształtowane przez synody, o tyle w Kościele łacińskim niewątpliwą rolę odgrywały decyzje papieży, do których kierowano rozmaite *dubia*, z prośbą o wydanie wiążącego werdyktu. W V wieku biskupi rzymscy sporządzili dwa niezwykle ważne akty odnoszące się do analizowanej kwestii.

Pierwszą epistołę napisał Innocenty I († 417), odpowiadając na pytanie Probusa, które dotyczyło małżeństwa Ursy z Fortuniuszem³⁵. Niewiasta ta wróciła po wieloletniej niewoli i dowiedziała się, że w tym czasie jej mąż zawarł nowe małżeństwo z kobietą imieniem Restytuta. Na tej podstawie Innocenty replikował, że druga umowa małżeńska dokonana, gdy współmałżonek żyje, nie może być uznana przez Kościół za prawomocną. Historycy uwydatniają walor tego głosu papieskiego, gdyż ów kazus miał miejsce w okresie barbarzyńskiej inwazji Alaryka na Półwysep Apeniński, kiedy mechanizmy władzy państwowej w Imperium Rzymskim całkowicie zawodziły, stąd biskup rzymski użył swoich prerogatyw, aby wynieść praktykę kościelną ponad prawo świeckie, które wówczas było w sprzeczności z nauką chrześcijańską³⁶.

Kilkadziesiąt lat później, a dokładnie w 458 roku, w tym przedmiocie wypowiedział się Leon Wielki († 461), pisząc do Nicetasa, biskupa Akwilei, o sprawie powrotów małżonków po wyswobodzeniu się z niewoli, w którą popadli

³³ Por. Concilium Suessionense, Canon 9, w: *Octavi saeculi ecclesiastici scriptores [...] opera omnia*, tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1863, kol. 826 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 89).

³⁴ Por. J. Casoria, *De processu canonico*, s. 22.

³⁵ Por. Innocentius I, *Epistola* 36, w: *Quinti saeculi scriptorum ecclesiasticorum [...] opera omnia*, tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1845, kol. 602–603 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 20). Tekst polski w: *Synody i kolekcje praw*, t. 13: *Dekrety papieskie według „Collectio Hispana”*, rewizja przekładu i oprac. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2021, s. 44*.

³⁶ Por. J. Foley, *Presumption of Death*, s. 14–15.

podczas najazdu Hunów³⁷. Papież wyjaśniał, że w przypadkach małżeństw rozdzielonych wojną czy atakami wrogów, po powrocie zaginionej strony, należy – zgodnie ze słowami Pana Jezusa z Ewangelii Mateuszowej: „co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 6) – uznać ważność pierwszego, gdyż wynika to ze sprawiedliwości, by każdy otrzymał to, co do niego przynależy³⁸. Odnotowywał, że jeżeli na mocy owej cnoty powracającemu trzeba zwrócić jego własność w postaci dóbr materialnych, tym bardziej winno się to uczynić z osobą poślubioną³⁹. Zatem żony mają obowiązek ponownego złączenia się z prawowitymi małżonkami, zaś kiedy się to stanie bez oporu, papież nakazywał odstąpienie od ukarania partnera, z którym kobieta żyła pod nieobecność męża, przez wzgląd na przeświadczenie o śmierci tegoż⁴⁰. Zalecał również wykluczenie ze wspólnoty kościelnej niewiast wybierających drugie, a tym samym nieistniejące, małżeństwo, zarazem gardząc prawdziwym⁴¹.

Zaprezentowane teksty Innocentego I i Leona Wielkiego akcentują nierozdzielalność węzła oraz wskazują dwustopniową drogę rozpatrywania tego typu kwestii, by zniwelować możliwość wystąpienia błędu – zbadanie *in situ* przez biskupa oraz odwołanie się do autorytetu Stolicy Apostolskiej⁴². Przytoczone zabytki stały się fundamentem dla doktryny Kościoła w odniesieniu do absencji współmałżonka na następne tysiąc lat, były powtarzane przez synody, komentatorów czy zbiory praw⁴³. Choć nauczanie to zostało wytłumaczone dostatecznie jasno, w historii pojawiała się konieczność jego sukcesywnego przypominania wobec rozmaitych okoliczności dziejowych, do który zalicza się ustawiczne ataki barbarzyńskie lub upadek Cesarstwa Zachodniorzymskiego⁴⁴.

³⁷ Por. J. Foley, *Presumption of Death*, s. 15.

³⁸ Por. Leo Magnus, *Epistola 159*, nr 1, w: *Sancti Leonis Magni [...] opera omnia*, tomus primus, ed. J.-P. Migne, Parisii 1846, kol. 1136–1137 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 54). Tekst polski w: *Synody i kolekcje praw*, t. 13, s. 206*–209*.

³⁹ Por. Leo Magnus, *Epistola 159*, nr 2.

⁴⁰ Por. Leo Magnus, *Epistola 159*, nr 3. Na przeszkodzie w skutecznej egzekucji tego nakazu leżały przepisy państwowe, ponieważ Dioklecjan i Maksymin w 285 roku wydali konstytucję, w której zakazywali komukolwiek ograniczania woli zawierania czy rozwiązywania małżeństwa, zawężając oddziaływanie biskupów na wiernych do nacisku duszpasterskiego. Por. H. Pietras, *Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo” z 8. kanonu Soboru Nicejskiego z 325 roku?*, „*Studia Bobolanum*” 27 (2016) z. 1, s. 196.

⁴¹ Por. Leo Magnus, *Epistola 159*, nr 4.

⁴² Por. J. Casoria, *De processu canonico*, s. 18.

⁴³ Por. J. Foley, *Presumption of Death*, s. 17.

⁴⁴ Por. M. Said, *De processu praesumptae*, s. 437.

Księgi pokutne

Ewolucja dyscypliny pokutnej, a także wykształcenie się w brytyjskich klasztorach mniszycy idei powtarzalnej spowiedzi prywatnej, przyczyniły się do redagowania ksiąg, które „zawierają długie listy grzechów oraz taryfę pokutną uzależnioną od tego, kto i kiedy dany grzech popełnia”⁴⁵. Trzeba dodać, że są to w dużej mierze kolekcje o charakterze prywatnym, których przeznaczeniem był użytek na forum wewnętrznym, jako swoista pomoc dla spowiedników⁴⁶. Wiele penitencjałów pozostawało w sprzeczności z nauką chrześcijańską – zarzucano im laksyzm, sianie zamieszania czy zamętu wśród wiernych, stąd niektóre zgromadzenia biskupów w IX wieku zabraniały korzystania z nich⁴⁷, zaś chociażby synod paryski z 829 roku zarządził spalenie tych ksiąg pokutnych, które były anonimowe⁴⁸, toteż większość dotrwała do naszych czasów jedynie we fragmentach. Takie rozbieżności wynikać mogły z problemów komunikacyjnych ówczesnego świata, braku kompetentnych znawców prawa i trudności interpretacyjnych, dlatego *libri poenitentiales* uznaje się za cenne źródło nie tyle nauczania, ile raczej zwyczajów Kościoła w różnych częściach Europy oraz argument potwierdzający fakt, że – jak dobrze zauważył Said – „doctrina tandem et praxis non semper pari passu incedebant”⁴⁹.

Do grupy brytyjskich penitencjałów zalicza się *Iudicia Theodori Cantuariensis*, zachowane między innymi w wariantach *Capitula Dacheriana*. W tym zbiorze, pochodzącym z przełomu VII i VIII stulecia, a błędnie przypisywanym Teodorowi z Canterbury, znajduje się kan. 36, który zezwalał mężowi uprowadzonej żony na zawarcie nowego małżeństwa, gdyż „lepsze to niż rozpusta”⁵⁰. Co więcej – w przypadku powrotu zagubionej współmałżonki dawał możliwość pozostania z drugą kobietą. Wśród dzieł powielających normatywną treść tego rozstrzygnięcia trzeba wymienić galijski *Poenitentiale*

⁴⁵ A. Baron, H. Pietras, *Wprowadzenie*, w: *Księgi pokutne*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. XVII (Synody i Kolekcje Praw, 5).

⁴⁶ Por. P. Hemperek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu*, t. 1/1, s. 47–48.

⁴⁷ Por. P. Hemperek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu*, t. 1/1, s. 48.

⁴⁸ Por. D. Kwiatkowski, *Rzeczywistość grzechu i praktyki pokutne w „Paenitentiale Vigilantium (Albeldense)”*, „Liturgia Sacra” 18 (2012) nr 1, s. 117.

⁴⁹ M. Said, *De processu praesumptae*, s. 437.

⁵⁰ *Capitula Dacheriana*, w: *Księgi pokutne*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 118, kan. 36 (Synody i Kolekcje Praw, 5).

*Merseburgense*⁵¹ (koniec VIII wieku) oraz iberyjski *Poenitentiale Vigilantium*⁵² (ok. 850–900).

Dualistyczną praktykę przewidywał, sporządzony w tym samym okresie i będący w istocie kolejną wersją penitencjału *Iudicia, Discipulus Umbriensium*. Aprobował bowiem powtórne małżeństwo po upływie pięciu lat od wzięcia w niewolę małżonki („in captivitate ducta fuerit”)⁵³, z tą różnicą, że po wrocie prawowitej żony, należało oddalić późniejszą⁵⁴. Natomiast w sytuacji uprowadzenia żony przez wroga („uxorem hostis abstulerit”)⁵⁵ można było pojąć drugą, a nawet pozostać z nią po odnalezieniu prawowitej⁵⁶.

Z kolei hiszpańska księga pokutna *Poenitentiale Silense*, zredagowana pomiędzy rokiem 1060 a 1065, zatem chronologicznie późniejsza aniżeli wyżej przywołane, kategorycznie stwierdzała, że gdy ktoś pod nieobecność żony pojmanej w niewolę zawrze nowe małżeństwo, zaś prawowita małżonka powróci, „ma oddalić drugą kobietę i przyjąć co jest jego”⁵⁷. Gdyby jednak strona w nowym związku nie chciała wrócić do odnalezionego współmałżonka, winna zostać odsunięta od komunii kościelnej. Takie sformułowanie problemu pozwala na wysnucie konkluzji, że wskazania księgi pokutnej odkrytej w dominikańskim konwencie w Silos stanowią streszczenie doktryny Leona Wielkiego poprzez powtórzenie kluczowych tez zawartych w Liście do Nicetasa oraz, co równie ważne, świadectwo jej recepcji na gruncie partykularnym – poza Italią.

„*Ius decretalium*”

Historia Kościoła u schyłku XI i w XII wieku zaowocowała nowymi wyzwaniami, z którymi przyszło mierzyć się reprezentantom władzy kościelnej. Bez wątpienia najpoważniejszym z nich było zainicjowanie przez Urbana II doby wypraw krzyżowych, aby przerwać muzułmańską dominację w Ziemi Świętej. James Brunadge – próbując określić rozmiar ówczesnej migracji ludności – konstatuje, że Europejczycy nigdy dotychczas nie musieli walczyć z wrogiem

⁵¹ Por. *Księga pokutna z Merseburga*, w: *Księgi pokutne*, s. 298, kan. 94.

⁵² Por. *Księga pokutna Vigilantium*, w: *Księgi pokutne*, s. 412, kan. 84.

⁵³ Por. *Discipulus Umbriensium*, w: *Księgi pokutne*, s. 157, kan. 21.

⁵⁴ Por. *Discipulus Umbriensium*, kan. 22.

⁵⁵ Por. *Discipulus Umbriensium*, kan. 23.

⁵⁶ Por. *Discipulus Umbriensium*, kan. 24.

⁵⁷ *Księga pokutna z Silos*, w: *Księgi pokutne*, s. 466, kan. 148.

w takiej liczbie i na taką skalę⁵⁸. Masowe uczestnictwo mężczyzn w krucjatach wiązało się nie tylko z niebezpieczeństwami znamienymi dla działań wojennych, ale także wieloletnią nieobecnością w domach, gdzie na mężów czekały żony niepewne ich losów w dalekich krainach Lewantu. Zagadnienie nieobecnego małżonka oraz trudności pokrewne z takim stanem stały się powodem częstego zwracania się do Stolicy Apostolskiej z konkretnymi wątpliwościami do rozstrzygnięcia, na których kanwie biskupi rzymscy w ciągu półwiecza wydali aż trzy istotne listy dekretalne, co obrazuje powszechność zjawiska.

Aleksander III († 1181) w dokumencie *Perlatum est* rozważał sprawę Viviany – żony Hermana, syna Łazarza, zaginionego przed dekadą podczas podróży do Konstantynopola⁵⁹. Owa niewiasta w czasie absencji swojego męża, uzyskawszy zgodę biskupa, który wcześniej nakazał poszukiwania, zawarła małżeństwo z Achardem. Papież pomimo niepewności co do śmierci współmałżonka, potwierdził decyzję lokalnego pasterza. Zaznaczył dodatkowo, że w takim przypadku biskup ma każdorazowo przeprowadzić dokładne śledztwo, aby upewnić się o zgonie małżonka. Zwrócenie przez Aleksandra III uwagi na konieczność uprzedniego zbadania sytuacji jest dowodem na niewystarczalność w oczach Kościoła przesłanki temporalnej jako kryterium decydującego o presumpcji zgonu⁶⁰.

Niebagatelne znacznie mają dekretały promulgowane przez Lucjusza III († 1185) i Klemensa III († 1191), które przypomniały zdrową i prawdziwą naukę Kościoła⁶¹. Pierwszy z nich, zaczynający się od słowa *Dominus*, to akt wydany autorytetem Lucjusza III, zaś jego adresatami byli liczni chrześcijanie pojmani przez Saracenów⁶². Szczególnym zainteresowaniem papież objął te osoby, które jeszcze w swoich ojczyznach – przed uprowadzeniem – zawarły małżeństwa, a następnie znalazły się w niewoli, bez świadomości, czy ich współmałżonkowie żyją, pojęły nowych. Biskup rzymski, powołując się własny autorytet apostolski, odpowiedział jasno, że od tej chwili zakazuje zawierania małżeństwa, gdy nie będzie wiadome w sposób pewny, iż małżonek odszedł

⁵⁸ Por. J. Brundage, *The Crusader's Wife Revisited*, „Studia Gratiana” 14 (1967), s. 244.

⁵⁹ Por. Alexander III, *Idem Episcopo et Archidiacono Vincentino*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 2: *Decretalium collectiones*, ed. Ae. L. Richter, Ae. Friedberg, Graz 1959, IX.4.17.8, kol. 712.

⁶⁰ Por. J. Casoria, *De processu canonico*, s. 24.

⁶¹ Por. M. Said, *De processu praesumptae*, s. 437.

⁶² Por. Lucius III, *Universis Christianis in captivitate Sarracenorum positis*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 2, IX 4, 21, 2, kol. 730.

z tego świata. Podkreślił przy tym, aby mężowie, trwający w niepewności, nie odmawiali późniejszym żonom tego, co jest im należne, oznajmiając równocześnie, że oni nie mogą wymagać od nich tego samego. Gdyby jednakże ów mężczyzna dowiedział się, że poprzednia małżonka pozostaje przy życiu, winien porzucić cudzołożne praktyki, powracając bezwzględnie do prawowitej żony.

Said, który podjął się wyjaśnienia frazy „debitum non deneget postulanti” z tego dokumentu, odnotowuje, że drugie małżeństwo wziętych do niewoli mogło być przecież ważne, gdyby żona pozostawiona w ojczyźnie naprawdę zmarła⁶³. Ów kanonista przyjmuje, że później poślubionej kobiecie nie można odmawiać prawa domagania się od męża realizowania zobowiązań małżeńskich. Legislator domniemywał tutaj, iż zawarły one małżeństwo z pojmanym mężczyzną w dobrej wierze, czego nie można powiedzieć o mężu, który nie miał pewności co do zgonu pierwszej małżonki. Tymczasem Foley podczas analizy Lucjuszowego listu dekretalnego skupia się na statuowanym w nim wymogu uzyskania *firma certitudo*, czyli zdobycia dowodu, który ewidentnie zweryfikuje śmierć⁶⁴.

Kolejny dekretal, o nazwie *In praesentia* i będący reakcją na indywidualne pytanie postawione przez biskupa iberyjskiej Saragossy, sporządzono w 1188 roku na polecenie Klemensa III⁶⁵. Wyrokował w nim w sprawie kobiet zamieszkujących diecezję saragossańską, które oczekiwały na powrót mężów z niewoli lub pielgrzymki od siedmiu lat, nie mając możliwości dowiedzenia się niczego o ich życiu ani śmierci. Niewiasty te wnosiły o to, żeby przez wzgląd na ich młody wiek oraz trudności w zachowaniu wstrzeźliwości, mogły zawrzeć nowe małżeństwa. Papież – pozostając nieugiętym – poinformował biskupa, że dopóki nie otrzyma się niezaprzeczalnej wieści (*certum nuntium*) o zgonie prawowitych mężów, tej suplice nie można zadośćuczynić, niezależnie

⁶³ Por. M. Said, *De processu praesumptae*, s. 438. Fragment dekretalu Lucjusza III ze wzmiankowaną frazą: „Si vero aliquis vel aliqua id hactenus non servavit, et de morte prioris coniugis adhuc sibi existimat dubitandum: ei, quae sibi nupsit, debitum non deneget postulanti, quod a se tamen noverit nullatenus exigendum”.

⁶⁴ Por. J. Foley, *Presumption of Death*, s. 21–22. W miejscu tym wypada zasygnalizować, że wyrażenie *firma certitudine* ujęte w piśmie Lucjusza III to *pars decisa*, a więc część pominięta przez Rajmunda z Penyafortu przy tworzeniu Dekretalów Grzegorza IX, którą – specjalnie oznaczyszwy w treści – pozostawiono, mimo pozbawienia mocy prawnej (tak chociażby w edycji Ae. Friedberga *partes decisae* wyróżnione są kursywą).

⁶⁵ Por. Clemens III, *Caesaraugustensi Episcopo*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 2, IX 4, 1, 19, kol. 668.

od liczby lat trwania żon w takowym położeniu. Uzasadził on swoją decyzję słowami św. Pawła: „Żona związana jest tak długo, jak długo żyje jej mąż. Jeżeli mąż umrze, może poślubić kogo chce, byleby w Panu” (1 Kor 7, 39).

Powyzsze dekretały odegrały kluczową rolę w kształtowaniu doktryny kanonistycznej, gdyż komentatorzy przez wiele stuleci chętnie oraz często po nie sięgali⁶⁶. Nauka wypływająca zwłaszcza z tekstów Lucjusza III i Klemensa III jest przejrzysta, a także ciągle aktualna: dopuszczenie do nowego małżeństwa należy poprzedzić starannym dochodzeniem, aby osiągnąć pewność względem ustania węzła, co dokonuje się poprzez stwierdzenie nieważności, dyspensę w sytuacjach spełniających ustanowione prawem wymogi czy wreszcie potwierdzenie śmierci męża albo żony⁶⁷. Omówione rozstrzygnięcia papieskie stały się wzorcami, według których korygowano nadużycia w praktyce kościelnej, które to pojawiały się przy orzekaniu w sprawach dotyczących powtórnego ożenku w kontekście absencji współmałżonka. W odniesieniu do tejże kwestii nader cenna wydaje się być teoria o niewystarczalności przypuszczenia lub prawdopodobieństwa w ustalaniu faktu śmierci i nieodzowności uzyskania pewności moralnej co do tego faktu⁶⁸.

Listy dekretalne, chociaż z reguły kierowane były do konkretnych adresatów jako odpowiedzi biskupów rzymskich na przedłożone prośby, miały moc prawa powszechnego⁶⁹. W 1234 roku Grzegorz IX wydał pierwszy zbiór prawa kanonicznego o charakterze autentycznym, uniwersalnym, jedynym oraz wyłącznym, nakazując stosowanie go „in iudiciis et in scholiis”⁷⁰. Dokumenty Aleksandra III, Lucjusza III i Klemensa III zostały inkorporowane do materiału źródłowego tworzącego *Decretales Gregorii IX*, dzięki czemu zachowały moc prawną w całym Kościele aż do promulgacji kodeksu Pio-Benedyktyńskiego.

⁶⁶ Por. M. Said, *De processu praesumptae*, s. 438.

⁶⁷ Por. M. Said, *De processu praesumptae*, s. 439.

⁶⁸ Por. J. Pelczar, *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, w Prusach i w Królestwie Polskiem*, Kraków 1890, s. 568.

⁶⁹ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 2015, s. 82.

⁷⁰ Gregorius IX, *Bulla Rex Pacificus*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 2, kol. 3–4.

Zbiory prywatne

Uczeni teologowie i juryści kościelni XI oraz XII stulecia również podejmowali w swoich dziełach – przygotowywanych przeważnie na własny użytek⁷¹ – temat żon, które wypatrują powrotu zaginionych mężów. Brundage wśród zasadniczych pytań, które sobie stawiano, wymienia: jaki jest status kobiet w takich okolicznościach; ile należy odczekać przed ponownym zamążpójściem; jakiego rodzaju dowód winno się przedstawić, aby zostać dopuszczonym do kolejnego małżeństwa; czy małżonka krzyżowca znajdującego się w niewoli saraceńskiej miała prawo do nowego związku, gdy nie istnieją realne szanse na jego powrót; co z żonami, które zawarły powtórne małżeństwo, a okazało się, że ich mężowie żyją⁷². Nadto historyk ten zauważa, że rozwiązując owe problemy, uwzględniano dwa opozycyjne wobec siebie dobra prawne, bowiem w aplikowaniu prawa znawcy musieli z jednej strony pamiętać o katolickiej doktrynie dotyczącej nierozzerwalności i jedności małżeństwa, zaś z drugiej – mierzyć się z dylematami kobiet, które trwały w niepewnym położeniu nierzadko przez długi czas.

Kompilacje pregracjańskie

Z traktatów sporządzonych przed kompilacją Gracjana trzeba wskazać *Liber decretorum* Burcharda z Wormacji († 1025). W *capitulum* 55, opracowanym na podstawie wyciągu z epistoły Leona Wielkiego, podano, że w przypadku niemożności definitywnej konfirmacji zgonu absentowanego męża, który dostał się do niewoli, kobietę uważa się za zajętą, póki jej prawowity małżonek żyje – bez względu na liczbę lat czy nawet dekad⁷³.

Iwon z Chartres († 1116) poruszał analizowaną kwestię kilkakrotnie w zbiorze *Panormia*. Przede wszystkim powielił jako generalną zasadę rozstrzygnięcia Burcharda i przytoczył obszerny passus ze wspomnianego już listu papieża Leona⁷⁴. Co więcej, autor odnotowywał za frankońskim Synodem w Verberie,

⁷¹ Zbiory prywatne cechowały się tym, że nie były zatwierdzone przez prawodawcę, dlatego zawarte w nich poszczególne ustawy miały wartość prawną niezależnie od zbiorów, w których się znalazły. Zob. I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977, s. 11.

⁷² Por. J. Brundage, *The Crusader's Wife*, s. 244.

⁷³ Por. Burchardus Vormatiensis, *Decretorum libri viginti*, w: *Saeculum XI Burchardi [...] opera omnia*, tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1853, kol. 824, rozdział 55 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 140).

⁷⁴ Por. Ivo Carnotensis, *Panormia*, w: *Saeculum XII Sancti Ivonis [...] opera omnia*, tomus primus, ed. J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1855, kol. 1263, rozdziały 86–87 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 161).

że jeśli istnieje znaczące prawdopodobieństwo pozostawania uprowadzonego małżonka przy życiu, żona jest zobowiązana do oczekiwania w domu albo dołączenia do niego w niewoli⁷⁵. Z kolei w sytuacji, gdy takowego domniemania brak, jak również wobec niemożności dostarczenia wiarygodnego dowodu śmierci, kanonista – powołując się na powagę piśmiennictwa patrystycznego, ustawodawstwo kościelne oraz świeckie – pozwalał na zawarcie nowego małżeństwa przez żonę, lecz dopiero po okresie roku od chwili stwierdzenia przypuszczalnego zgonu pierwszego męża⁷⁶.

Także wybitny teolog scholastyczny Piotr Lombard († ok. 1160) w *Quattuor libri sententiarum*, omawiając wątek małżonków powracających po długiej niewoli, skupił się raczej na aspekcie moralnym niż prawnym⁷⁷. Na początku sformułował wątpliwość, czy kobiety, które podczas długotrwałej nieobecności małżonków zawarły drugie małżeństwo, dopuszczają się cudzołóstwa. Odpowiedział zaś poprzez przywołanie treści epistoły Leonowej, okraszając cytata następującą konkluzją: „Z tego wynika, że ci, którzy tak się łączą, że wierzą, iż mąż zabity, mają przez niewiedzę jakieś usprawiedliwienie od grzechu; i tylko pierwsze małżeństwo jest prawe, nie drugie, jest jednak wybacalne, gdy wolne od zarzutu złej woli”⁷⁸. W tymże rozdziale, ale nieco dalej, zastanawiał się nad ważnością powtórnego małżeństwa zawieranego przez żonatego mężczyznę, przebywającego w odległej krainie, który to wiedziony poczuciem winy, postanowił oddalić kobietę nieświadomą jego legalnego związku. Lombard ciekawie replikował na owo *dubium*: „nie ma małżeństwa, a niewiasta usprawiedliwiona jest przez niewiedzę, mężczyzna natomiast popełnił cudzołóstwo. Lecz ponieważ, chcąc powrócić do pierwszej, a nie mogąc, musi z karności Kościoła tę trzymać, zaczyna być usprawiedliwiony przez posłuszeństwo i lęk, że na prośbę niewiasty oddaje powinność”⁷⁹.

„Decretum Gratiani” i dekretyści

Mistrz Gracjan (XII wiek) sporządził dzieło *Concordia discordantium canonum*, uznawane za zbiór powszechny oraz systematyczny, który uwzględnił wszystkie generalnie przyjmowane w Kościele przepisy prawne, a także usunął

⁷⁵ Por. Ivo Carnotensis, *Panormia*, kol. 1264, rozdział 91.

⁷⁶ Por. Ivo Carnotensis, *Panormia*, kol. 1255, rozdział 59; kol. 1257–1258, rozdziały 68–70.

⁷⁷ Por. Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2: *Wstęp. Księga III i IV*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, s. 516.

⁷⁸ Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2, s. 516–517.

⁷⁹ Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2, s. 517.

niezgodności między nimi⁸⁰. Kolekcja kamedulskiego mnicha z Bolonii z 1140 roku, dzięki swojej innowacyjności, zastąpiła dawniejsze kompilacje kanonów, gdyż nie stanowiła jedynie kolejnego powielenia treści normatywnej, lecz zawierała rzetelnie (metodą uzgadniania) opracowany i skomentowany materiał prawny⁸¹. Niebagatelną skalę oddziaływania dekretu na naukę prawa kanonicznego obrazują chociażby nazwy chronologicznie późniejszych zbiorów autentycznych, które dalsi papieże tytułowali jako sukcesywne księgi *Concordia canonum*, zaś Grzegorz XIII w 1582 roku włączył *opus magnum* Gracjana, przy zachowaniu jego wartości prywatnej, do *Corpus Iuris Canonici*⁸².

Ów autor, rozważając omawiane zagadnienie, sumarycznie opisał przypadek męża uprowadzonego do niewoli, którego żona – słysząc, że zmarł – wysłała ponownie za męża⁸³. Po latach prawowity małżonek odnalazł się, żądając, aby niewiasta do niego wróciła, czego ona nie chciała zrobić. Na tej kanwie postawiono dwa pytania, które dotyczyły kwestii dopuszczenia się cudzołóstwa przez kobietę, jak też konieczności wznowienia pożycia z legalnym mężem, gdy ten powróci. Ojciec kanonistyki udzielił zwięzłych odpowiedzi, podbudowując je zacytowaniem tekstów papieskich Leona Wielkiego i Innocentego I oraz, obecnego u Burcharda, orzeczenia synodalnego z Verberie – żona winna być nawet zmuszona do odnowienia wspólnoty z mężem, a tym samym małżonkowi wracającemu z niewoli należy przywrócić właściwe małżeństwo.

Dekretyści w znakomitej większości parafrazowali czy streszczali *Decretum Gratiani*, nie proponując nowatorskich rozwiązań w materii śmierci absentowanego współmałżonka⁸⁴. Godzi się jednak zaprezentować wykładnię tej części dekretu pióra Rolanda Bandinellogo (potem Aleksander III), Rufina (XII wiek) oraz Hugona († 1210), którzy bazując na Gracjanie, stworzyli własne, odkrywcze koncepcje.

Bandinelli skoncentrował się na sprawie powrotu do domu zaginionego męża kobiety żyjącej od jakiegoś czasu w nowym małżeństwie⁸⁵. Stwierdził on, w nawiązaniu do toczącego się wówczas sporu o *modus existendi* małżeństwa pomiędzy szkołą bolońską (kopulacja) a paryską (zgoda), że żona

⁸⁰ Por. P. Hemperek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu*, t. 1/1, s. 77–78.

⁸¹ Por. P. Hemperek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu*, t. 1/1, s. 78, 83–84.

⁸² Por. P. Hemperek, W. Góralski, *Komentarz do Kodeksu*, t. 1/1, s. 85.

⁸³ Por. Gratianus, *Causa 34*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 1: *Decretum Magistri Gratiani*, ed. Ae. Friedberg, Graz 1959, C. 34, q. 1-2, c. 1-2 et 4, kol. 1256–1259.

⁸⁴ Por. J. Brundage, *The Crusader's Wife*, s. 246.

⁸⁵ Por. R. Bandinelli, *Summa Magistri Rolandi*, ed. F. Thaner, Innsbruck 1874, s. 200.

pod nieobecność męża poślubiona innemu, nie musi wracać do prawowitego współmałżonka, jeśli – przed jego zaginięciem – małżeństwo zostało zawarte, lecz nie dopełniono go poprzez stosunek cielesny.

Z kolei Rufin problem absencji współmałżonka ujmował praktycznie. Wsunął bowiem postulat pośredniej restytucji kryterium temporalnego: po roku nieobecności można zezwolić na nowe małżeństwo, kiedy przypuszczenie zgonu opierało się na mocnym domniemaniu (*praesumptio violenta*), popartym faktami⁸⁶.

Hugon w *Summa super Decreto* ukazał gradację dróg dochodzenia do przekonania o śmierci zaginionego współmałżonka, kiedy brak niezbitego dowodu⁸⁷. Według niego należy zmierzać do pozyskania zeznań świadków naocznych jego śmierci czy uczestników pogrzebu. Gdyby zaś nie udało się dotrzeć nawet do jednego świadka, wystarczająca będzie powszechna opinia zgonu wsparta presumpcją, która wynika z długotrwałej absencji, choroby lub podeszłego wieku itp. Jeśli zaś i to byłoby niewykonalne, to kanonista sugerował, aby powstrzymać się od ponownego małżeństwa w celu uniknięcia potencjalnego grzechu.

Dekretaliści

Wśród dekretalistów zgłębiających problematykę domniemanego zgonu małżonka trzeba wspomnieć Tankreda († 1236). Dokonał on wykładni listu dekretalnego *Dominus* Lucjusza III, przywołując – za Wawrzyńcem Hiszpanem – rozwiązanie zaczerpnięte z prawa rzymskiego, które polegało na przyjęciu cezury czasowej pięciu lat oczekiwania na absentowanego współmałżonka wraz z koniecznością uzyskania, o ile to możliwe, przynajmniej rzetelnej informacji z miejsca, gdzie widziano go ostatni raz⁸⁸. Brundage uważa, że koncepcja Iberyjczyka, powtórzona następnie przez Tankreda, to istotna zmiana

⁸⁶ Por. Rufinus, *Summa decretorum*, Hrsg. H. Singer, Paderborn 1963, s. 507.

⁸⁷ Por. cytat za J. Foley, *Presumption of Death*, s. 20: „Credo ergo quod licet nubere potest, si per duos vel plures testes probaverit quod occubuerit, scilicet, qui eum mortuum viderunt vel eius sepulturae interfuerunt. Et si non habet nisi unum testem et est publica fama, credo similiter ul licite nubat matrimonium. Solam publicam famam crederem sufficere si ex aliis videatur versimile, scilicet, quia ille diu stetit vel quia senex erat et aegrotus, et huiusmodi; si vero nihil horum est, nec alias probare potest, maneat innupta, in quo nullum est peccatum, et ideo mitius est hoc quam nubere; in dubiis enim certior via est eligenda”.

⁸⁸ Por. cytat za J. Brundage, *The Crusader's Wife*, s. 246–247: „Tunc enim constat ei de morte viri ex quo per quinquennium expectavit. [...] Sed quid faciet si nunc per magistrum militum ut ibidem dicitur certificari non poterit de morte viri, sicut sepe accidit in magnis preliis et precipue

względem dotychczasowego poglądu ogółu kanonistów na tego typu sytuacje⁸⁹. Zdaniem tego mediewisty wpływ na znaczące złagodzenie nieugiętego do tej pory stanowiska jurystów kościelnych wywarły militarne klęski krzyżowców, jak choćby przegrana w bitwie pod Hittin z 1178 roku, gdy Saladyn wprowadził do niewoli wielu żołnierzy chrześcijańskich, i kolejne próby odbicia Ziemi Świętej z rąk saraceńskich zakończone fiaskiem (mowa o III oraz IV krucjacie). Nie dziwi również skorzystanie z osiągnięć *ius romanum*, ponieważ w okresie działalności Wawrzyńca Hiszpana odkrywano prawne dziedzictwo antyku, co skutkowało jego recypowaniem na grunt kanonistyki, czego i ów autor nie omieszkiał uczynić w swojej glosie.

Henryk z Suzy († 1271) w komentarzu do dekretu *In praesentia* akcentował doniosłość nierozzerwalności małżeństwa, zaznaczając, że powinno się karać tych, którzy – mimo absencji współmałżonka – podstępnie oraz bez wiedzy Kościoła zawarli nowe małżeństwa⁹⁰. Od strony formalnej postulował, żeby dochodzenie toczyło się poufnie wobec ordynariusza, a nie *coram Ecclesia*. W ocenie Hostiensisa, wziętej zresztą od Klemensa III, zeznania jednego świadka nie są tożsame z niezaprzeczną wieścią (*certum nuntium*), która ma rangę pełnego dowodu (*plena probatio*). Przy tym nie wymagał on uzyskania przez sędziego pewności moralnej, lecz przekonania w stopniu prawdopodobieństwa (*verisimilis praesumptio*), aby przyznać informacji świadczącej o śmierci walor wystarczalności.

Ten sam dokument stał się przedmiotem analizy Antoniego z Butrio († 1408), który rozróżnił dwie hipotetyczne sytuacje ponownego małżeństwa pod nieobecność współmałżonka – w pierwszej ktoś dokonuje tego wyłącznie osobistą powagą (*matrimonium clandestinum*⁹¹); w drugiej natomiast nupturient

sarracenorum et christianorum ubi multi pereunt de quibus nihil noverunt hii qui ducebant exercitum? Mittat ad vicinas civitates si possit; alias contrahat”.

⁸⁹ Por. J. Brundage, *The Crusader's Wife*, s. 247.

⁹⁰ Por. Henricus de Segusio, *In quatuor decretalium librum commentaria, doctissimorum virorum quam pluribus adnotationibus illustrata*, Venetiis 1581, k. 6v. Surowość kardynała-biskupa Ostii była rezultatem chęci zapobieżenia temu, żeby osoby niepewne co do zgonu współmałżonka samowolnie nie wstępowały w powtórne małżeństwa, które z racji nieistnienia wówczas formy kanonicznej cieszyły się *favor iuris*, stąd bez przesłanki przeciwnej zakładano ich ważność. Rzeczona przesłanka to nade wszystko odnalezienie się prawowitego małżonka, zaś kanoniczne postępowanie zmierzające do ukonstytuowania domniemania miało owo ryzyko zminimalizować.

⁹¹ Więcej o małżeństwa tajnych zob. A. Sosnowski, *Impedimentum clandestinitatis. Kształtowanie się kanonicznej formy zawarcia małżeństwa*, „*Annales Canonici*” 13 (2017), s. 307–313.

stara się o pozwolenie na ślub od władzy kościelnej⁹². I tak dla na potrzeby małżeństwa tajnego należy legitymować się tylko *versmilis praesumptio*, a do otrzymania licencji już *plena probatio*. Nakreślona dyferencja to nic innego, jak owoc przyjęcia przez glosatora zasady Bartłomieja z Saxoferrato, że trzeba żądać tym bardziej przekonywującego dowodu zgonu, im większe szkody wywołałby ewentualny rozdźwięk pomiędzy fikcją prawną a rzeczywistością. Trudno bowiem porównywać poziom zgorzenia wiernych i komplikacji, które spowodowałyby powrót absentowanego małżonka, jeśli nowe małżeństwo, *de facto* bigamiczne, zawarto wyłącznie w oparciu o wolę jednostki albo angażując autorytet instytucji Kościoła.

Późnośredniowieczny kanonista Mikołaj de Tudeschis († 1445) potwierdzał, że nawet przedłużająca się nieobecność małżonka *per se* nie jest dowodem śmierci – dopiero, kiedy metrykalnie przekroczy on sto lat, uprawnione będzie domniemywanie, że zmarł, a przeszkoda węzła ustąpiła⁹³. Wychodząc od powyżej przytoczonej idei Bartłomieja z Saxoferrato, Panormitanus opowiedział się za przekazywaniem spraw *de morte praesumpta* do rozpatrzenia trybunałom, które zagwarantują dokładne ich zbadanie przez sędziego, bez uszczerbku dla doktryny o nierozzerwalności małżeństwa⁹⁴.

Podsumowanie

Początki instytucji domniemanej śmierci współmałżonka w społeczności kościelnej sięgają pierwszych wieków chrześcijaństwa, zaś jej źródeł winno się szukać w prawie rzymskim, a także pismach patrystycznych. Ojcowie Kościoła, w opozycji do ustawodawstwa rzymskiego (sprzed reformy Leona VI Filozofa) oraz barbarzyńskiego, podkreślali świętość małżeństwa i na ogół zakazywali szybkiego dopuszczania do nowego związku, gdy nie dysponowało się dowodem śmierci. Ten tok myślenia zaaprobowali synody, jak też papieże Leon I oraz Innocenty I, którzy poprzez obronę nierozzerwalności małżeństwa definitywnie ukształtowali fundament materialny

⁹² Por. Antonius de Butrio, *In librum quartum decretalium commentarii*, Venetiis 1578, k. 9v-10r.

⁹³ Por. A. Bucci, *La Praesumptio mortis nel diritto canonico: l'eredità della decretalistica e la codificazione*, „Diritti Fondamentali” 5 (2016) nr 1, s. 8, http://dirittifondamentali.it/wp-content/uploads/2019/04/1_2016-bucci_la-praesumptio-mortis-nel-diritto-canonico.pdf (29.08.2022).

⁹⁴ Por. A. Bucci, *La Praesumptio mortis nel diritto canonico*, s. 9; cytat za J. Brundage, *The Crusader's Wife*, s. 249: „Et in summa hanc materiam relinquerem arbitrio iudicantis, ut diligenter omnibus ponderatis consideret, utrum de morte sit facta certificatio”.

presumpcji zgonu, trwale rozróżniając eklezjalne i świeckie postrzeganie kwestii uznania za zmarłego. Natomiast ważne osiągnięcia doby średniowiecza to dekretały Aleksandra III, Lucjusza III i Klemensa III, które również statuowały wymóg uzyskania pewności moralnej co do zgonu, nie zaś tylko przypuszczenia lub prawdopodobieństwa. Dokumenty te były przedmiotem bogatej refleksji ówczesnych prawników, skupiających na sposobie procedowania i dowodzenia.

Przeprowadzony wywód klarownie uwypukla materialny aspekt *processus praesumptae mortis coniugis*, który w istocie rozstrzyga dychotomię między przymiotem nierozzerwalności a interesem petenta – z oczywistym prymatem tego pierwszego dobra prawnego, co bezsprzecznie uznać trzeba za podstawową zdobycz nauki prawa kanonicznego w przedmiocie omawianej instytucji do XV wieku. Jednolitość i ciągłość nauczania pokazuje, że taką hierarchię wartości winni przyjmować wszyscy ci, którym przyjdzie mierzyć się w praktyce z rozsądzaniem takich przypadków, naturalnie przy zachowaniu łagodności duszpasterskiej, akcentowanej zwłaszcza przez komentatorów listów papieskich oraz *ius decretalium*.

ABSTRACT

The sources and development of the institution of the presumed death of a spouse in canon law until 15th century

It is the objective of this paper to investigate the origins, and the subsequent evolution, of the institution of the presumed death of a spouse in canon law, which, in the currently-existing legal framework of the Church, is regulated in Canon 1707 of the Code of John Paul II. The very reason why the regulations in question were adopted at all was the challenges of real life, addressed first by Roman law, and next by (being at that time *in statu nascendi*) doctrine, expressed in the texts written by the Fathers of the Church, in synodal decrees, and in the pastoral letters of Leo I, and also of Innocent I. The method of addressing these challenges (by Christianity) was adjusting the output of ancient lawyers to the teaching on marriage. The first thousand years of the Church was the period when the attention of ecclesiastical authorities was attracted by the problem in question, and also when, gradually, the doctrinal foundations, and that means precise regulations, which determined the permanent differences between the ecclesiastical and secular perception of the presumption of death, were developed. The Middle Ages, in turn, were the time when a plenitude of the decretals of the Bishops of Rome relevant to the matter in question were issued; in particular, these included *Perlatum est* of Alexander III, *Dominus* of Lucius III and

In praesentia of Clemens III, all of which finally ensured this discipline in *de morte praesumpta* cases. It is impossible to fail to take under consideration an important role played by the canon lawyers of the Middle Ages because their comments significantly contributed to determining the procedural rules and methods of proving applied so that a judge could stay assured that no reasonable doubts (about the fate of a person being presumed death) had remained unaddressed.

KEYWORDS

presumed death of a spouse, missing spouse, can. 1707, history of canon law

ABSTRAKT

Źródła i rozwój instytucji domniemanej śmierci współmałżonka w prawie kanonicznym do XV wieku

Celem niniejszego artykułu jest odtworzenie genezy i sukcesywnej ewolucji instytucji domniemanej śmierci współmałżonka w prawie kanonicznym, która w obecnym porządku prawnym Kościoła unormowana jest w kan. 1707 kodeksu Jana Pawła II. U zarania tych regulacji znalazły się nade wszystko wyzwania stawiane przez życie, na które próbowało odpowiedzieć najpierw prawo rzymskie, a następnie rodząca się doktryna – w piśmiennictwie ojców Kościoła, orzeczeniach synodalnych i za pośrednictwem listów papieskich Leona I oraz Innocentego I – poprzez dostosowanie zdobyczy antycznych jurystów do chrześcijańskiej nauki o małżeństwie. Pierwsze millenium Kościoła to dostrzeżenie problemu przez władzę kościelną, a także stopniowe klarowanie się fundamentu doktrynalnego, czyli wskazań materialnych, które trwale rozróżniły eklezjalne i świeckie postrzeganie kwestii uznania za zmarłego. Średniowiecze z kolei obfitowało w dekretały biskupów rzymskich – mowa zwłaszcza o *Perlatum est* Aleksandra III, *Dominus* Lucjusza III i *In praesentia* Klemensa III, które ostatecznie utwierdziły tę dyscyplinę w sprawach *de morte praesumpta*. Nie można również pominąć doniosłej roli kanonistów wieków średnich, gdyż ich komentarze wydatnie przyczyniły się do ustalenia reguł proceduralnych oraz sposobów dowodzenia, służących temu, aby sędzia osiągnął pewność moralną.

SŁOWA KLUCZOWE

domniemana śmierć współmałżonka, zaginiony współmałżonek, kan. 1707, historia prawa kanonicznego

BIBLIOGRAFIA

- Alexander III, *Idem Episcopo et Archidiacono Vincentino*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 2: *Decretalium collectiones*, ed. Ae. L. Richter, Ae. Friedberg, Graz 1959, IX.4.17.8, kol. 712–713.
- Ambroży, *Hexaameron*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969.
- Augustyn, *Cudzołożne małżeństwa*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2003, s. 223–297.
- Bandinelli R., *Summa Magistri Rolandi*, ed. F. Thaner, Innsbruck 1874.
- Baron A., Pietras H., *Wprowadzenie*, w: *Księgi pokutne*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. XV–XX (Synody i Kolekcje Praw, 5).
- Bazyli Wielki, *List 199*, w: *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 202–212.
- Brundage J., *The Crusader's Wife Revisited*, „*Studia Gratiana*” 14 (1967), s. 242–251.
- Bucci A., *La Praesumptio Mortis en el Decretum Gratiani*, „*Utopía y Praxis Latinoamericana*” 19 (2014) nr 67, s. 71–89.
- Bucci A., *La Praesumptio mortis nel diritto canonico: l'eredità della decretalistica e la codificazione*, „*Diritti Fondamentali*” 5 (2016) nr 1, s. 1–23, http://dirittifondamentali.it/wp-content/uploads/2019/04/1_2016-bucci_la-praesumptio-mortis-nel-diritto-canonico.pdf (29.08.2022).
- Burchardus Vormatiensis, *Decretorum libri viginti*, w: *Saeculum XI Burchardi [...] opera omnia*, tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1853, kol. 537–1058 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 140).
- Butrio de Antonius, *In librum quartum decretalium commentarii*, Venetiis 1578.
- Capitula Dacheriana*, w: *Księgi pokutne*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 115*–131* (Synody i Kolekcje Praw, 5).
- Casoria J., *De processu canonico praesumptae mortis. Ecclesiae doctrina et praxis ad probandum obitum alterutrius coniugis pro novis nuptis rite ineundis*, Romae 1965.
- Clemens III, *Caesaraugustensi Episcopo*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 2: *Decretalium collectiones*, ed. Ae. L. Richter, Ae. Friedberg, Graz 1959, IX.4.1.19, kol. 668.
- Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 25.01.1983, „*Acta Apostolicae Sedis*” 75 (1983), pars 2, s. 1–317. Tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego. Zaktualizowany przekład na język polski*, Poznań 2022.
- Concilium in Trullo, Canon 93, w: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, ed. J. Mansi, vol. 11, Florentiae 1765, kol. 982–983. Tekst polski w: *Kanony wschodniego Kościoła starożytnego dotyczące małżeństwa i rodziny*, tłum. H. Paprocki, „*Vox Patrum*” 8 (1985), s. 331–332.

- Concilium Suessionense, Canon 9, w: *Octavi saeculi ecclesiastici scriptores [...] opera omnia*, tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1863, kol. 825 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 89).
- De captivis et de postliminio et redemptis ab hostibus*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 1: *Institutiones. Digesta*, ed. P. Krüger, T. Mommsen, Berolini 1872, Dig. 49, 15, s. 832–836.
- De nuptiis*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3: *Novellae*, ed. P. Krüger, T. Mommsen, Berolini 1895, Nov. 22, 1–48, s. 147–187.
- De repudiis et iudicio de moribus sublato*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 2: *Codex Iustinianus*, ed. P. Krüger, T. Mommsen, Berolini 1892, C. 5, 17, s. 211–214.
- Dziadzio A., *Powszechna historia prawa*, Warszawa 2009.
- Foley J., *Presumption of Death and the Right to Remarry*, Rome 2000.
- Gai „*Institutiones*” or „*Institutes of Roman Law*” by Gaius, ed. E. Whittuck, Oxford 1904.
- Gratianus, *Causa 34*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 1: *Decretum Magistri Gratiani*, ed. Ae. Friedberg, Graz 1959, kol. 1256–1260.
- Gregorius IX, *Bulla Rex Pacificus*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 2: *Decretalium collectiones*, ed. Ae. L. Richter, Ae. Friedberg, Graz 1959, kol. 1–4.
- Hemperek P., Góralski W., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, t. 1/1, Lublin 1995.
- Innocentius I, *Epistola 36*, w: *Quinti saeculi scriptorum ecclesiasticorum [...] opera omnia*, tomus unicus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1845, kol. 602–603 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 20). Tekst polski w: *Synody i kolekcje praw*, t. 13: *Dekrety papieskie według „Collectio Hispana”*, rewizja przekładu i oprac. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2021, s. 44*.
- Insadowski H., *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935.
- Ivo Carnotensis, Panormia, w: *Saeculum XII Sancti Ivonis [...] opera omnia, tomus primus*, ed. J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1855, kol. 1037–1428 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 161).
- Księga pokutna Vigilantium*, w: *Księgi pokutne*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 404*–415* (Synody i Kolekcje Praw, 5).
- Księga pokutna z Merseburga*, w: *Księgi pokutne*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 285*–305* (Synody i Kolekcje Praw, 5).
- Księga pokutna z Silos*, w: *Księgi pokutne*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 455*–476* (Synody i Kolekcje Praw, 5).
- Kwiatkowski D., *Rzeczywistość grzechu i praktyki pokutne w „Paenitentiale Vigilantium (Albeldense)”*, „Liturgia Sacra” 18 (2012) nr 1, s. 113–126.
- Leo Magnus, *Epistola 159*, w: *Sancti Leonis Magni [...] opera omnia*, tomus primus, ed. J.-P. Migne, Parisiis 1846, kol. 1136–1137 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 54). Tekst polski w: *Synody i kolekcje praw*, t. 13: *Dekrety papieskie według*

- „*Collectio Hispana*”, rewizja przekładu i oprac. M. Ozóg, H. Pietras, Kraków 2021, s. 206*–209*.
- Leo VI, *Constitutio 33*, w: *Corpus Iuris Civilis academicum parisiense: in quo Justiniani Institutiones, Digesta, sive Pandectae, Codex, Authenticae seu Novellae Constitutiones et Edicta comprehenduntur*, ed. C. Galisset, Lutetiae Parisiorum 1862, s. 1134–1135.
- Liutprand, 18.IV. *De negotiatoribus vel magistris*, w: *Monumenta Germaniae Historica*, ed. G. Pertz, t. 4, Hannoverae 1868, s. 115–116. Tekst angielski w: *The Lombard Laws*, tłum. K. Drew, Philadelphia 1973, s. 152–153.
- Lucius III, *Universis Christianis in captivitate Sarracenorum positis*, w: *Corpus Iuris Canonici*, pars 2: *Decretalium collectiones*, ed. Ae. Friedberg, Graz 1959, IX.4.21.2, kol. 730.
- Osuchowski W., *Zarys rzymskiego prawa prywatnego*, Warszawa 1967.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 2015.
- Pelczar J., *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, w Prusach i w Królestwie Polskiem*, Kraków 1890.
- Pietras H., *Kim są ci, którzy „dwa razy zawarli małżeństwo” z 8. kanonu Soboru Nicejskiego z 325 roku?*, „*Studia Bobolanum*” 27 (2016) z. 1, s. 185–204.
- Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, t. 2: *Wstęp. Księga III i IV*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, red. K. Dynarski, M. Przybył, Poznań 2012.
- Rufinus, *Summa decretorum*, Hrsg. H. Singer, Paderborn 1963.
- Said M., *De processu praesumptae mortis coniugis*, w: *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii card. Sabattani*, ed. Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Città del Vaticano 1984, s. 431–455.
- Sajkowski M., *Przeszkoda węzła jako legalne zabezpieczenie przymiotu nierozzerwalności małżeństwa*, „*Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej*” 29 (2022), s. 429–447.
- Segusio de Henricus, *In quatuor decretalium librum commentaria, doctissimorum virorum quam pluribus adnotationibus illustrata*, Venetiis 1581.
- Sosnowski A., *Impedimentum clandestinitatis. Kształtowanie się kanonicznej formy zawarcia małżeństwa*, „*Annales Canonici*” 13 (2017), s. 295–334.
- Subera I., *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977.
- Ut liceat matri et aviae et aliis parentibus*, w: *Corpus Iuris Civilis*, vol. 3: *Novellae*, ed. P. Krüger, T. Mommsen, Berolini 1895, Nov. 117, 1–15, s. 551–566.
- Zeno, *Tractatus V: De continentia*, w: *Sanctorum Zenonis et Optati [...] opera omnia*, tomus unicus, Parisiis 1845, kol. 301–311 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 11).

SPIS TREŚCI

TEOLOGIA

Marta Ficoń

Antydemoniczny charakter sakramentu małżeństwa
(*Antidemonic character of the sacrament of marriage*) 5

ks. Jan D. Szczurek

Depozyt wiary jako kryterium prawdziwości nauki Kościoła
(*Deposit of faith as the criterion of the truthfulness of the Church teaching*). 45

ks. Lech Wołowski

Wpływ myśli Balthasara na Tischnerowską interpretację problemu
intratrynitarniej wolności Boga
(*The influence of Balthasar's thought on Tischner's interpretation
of the problem of God's intratrinitarian freedom*) 89

FILOZOFIA

ks. Ryszard Ficek

Ideologia liberalnego kapitalizmu, „credo” socjalizmu i personalistyczna
koncepcja życia społecznego kard. Stefana Wyszyńskiego
(*The ideology of liberal capitalism, socialist credo, and Stefan Wyszyński's
personalist concept of social life*). 113

Adam Olszewski

Note on Probability of Logical Sentences and the Linda Problem
(*Uwaga o prawdopodobieństwie zdań logicznych i problemie Lindy*) 135

HISTORIA

Mariola Marszałek, Adam Gawęł, Karolina Pachuta, Eliza Buszko

Wybrane relikwiarze ze Świętych Schodów („Scala Santa”) w krypcie
pod kościołem Ojców Pijarów w Krakowie
(*Selected reliquaries from the Holy Stairs (“Scala Santa”) in the crypt
under the Piarist church in Cracow*) 149

ks. Dariusz Chromy

Pensjonariusze parafii szpitalnych diecezji krakowskiej w wizytacji

bp. Kajetana Sołtyka (1781–1785).

„W potrzebach życia opatrzenie, a do zbawienia duszy przewodnictwo”

(The boarders of the hospital parishes of the diocese of Cracow

in the visitation of Bishop Kajetan Sołtyk (1781–1785) “In the needs of life providence,

and for the salvation of the soul guidance”). 177

Janusz Mączka SDB

Zawierzyć Maryi i Kościołowi.

Sylwetka ks. Wojciecha Życińskiego SDB

(To trust Mary and the Church. The person of Rev. prof. Wojciech Życiński SDB) 207

PRAWO KANONICZNE

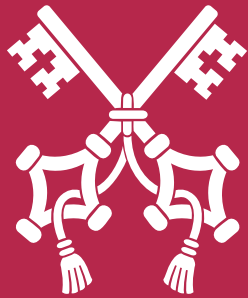
Mateusz Sajkowski

Źródła i rozwój instytucji domniemanej śmierci współmałżonka

w prawie kanonicznym do XV wieku

(The sources and development of the institution

of the presumed death of a spouse in canon law until 15th century) 229



ISSN 0209-0864



20220

9 770209 086006