

58

2026



STUDIA
GDAŃSKIE

RADA NAUKOWA

KS. DR HAB. JANUSZ BALICKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. DR HAB. JACEK BRAMORSKI (Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku)
DR ADAM DROZDEK (Duquesne University w Pittsburghu, USA)
KS. STANISŁAW DZIEKOŃSKI (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. DARIUSZ KOTECKI (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
THOMAS KURNICKI (Hult International Business School, San Francisco, USA)
KS. KAZIMIERZ MISIASZEK (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. ANDRZEJ NAJDA (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
KS. JÓZEF NIEWIADOMSKI (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)
KS. ROBERT PETKOVŠEK CM (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
KS. IVAN PLATOVNJAK SJ (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
KS. PIOTR ROSZAK (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu / Universidad de Navarra w Pampelunie,
Hiszpania)
MICHAL VALČO (Univerzita Komenského v Bratislave, Słowacja)

REDAKTOR NACZELNY

KS. PROF. DR HAB. GRZEGORZ SZAMOCKI, UG

PIERWSZY ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

KS. DR ADAM JESZKA, UMK

SEKRETARZ REDAKCJI

KS. DR ŁUKASZ KOSZAŁKA, GSD

REDAKTORZY TEMATYCZNI

KS. PROF. DR HAB. JAN PERSZON, UMK - nauki teologiczne
DR HAB. MICHAŁ KOSZNICKI, PROF. UG - nauki humanistyczne
KS. PROF. DR HAB. WOJCIECH CICHOSZ, UMK - nauki społeczne

REDAKTORZY JĘZYKOWI

KS. DR MACIEJ KWIECIEŃ, GSD - język polski
PROF. DR HAB. JEAN WARD, UG - język angielski

ADRES REDAKCJI

ul. Bp. Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk
studiagdanskie@diecezjagdansk.pl, <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera,
pt. Widok Gdańska z Biskupiej Góry (1592/1593), ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

WYDAWCA

Gdańskie Seminarium Duchowne, Kuria Metropolitalna Gdańska



eISSN 2720-7102

Półrocznik „Studia Gdańskie” jest dostępny online na <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/sg>

Artykuły są poddawane ocenie dwóch recenzentów z zastosowaniem zasady podwójnej anonimowości (double-blind review). Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej.

Czasopismo jest indeksowane w następujących bazach:

- Biblioteka Nauki
- CEJSH
- CEEOL
- DOAJ
- EBSCO
- ERIH Plus
- IC Journals Master List
- PBN (Polish Scientific Bibliography)

Spis treści / Contents

ARTYKUŁY / ARTICLES

NAUKI TEOLOGICZNE / THEOLOGY

- 6 Ks. Łukasz Koszałka
Patience with the Erring: "Tolerance" as a Strategy of Conversion in Late Antique Christianity
Cierpliwość wobec błędzących: „tolerancja” jako strategia nawracania w chrześcijaństwie późnoantycznym
- 19 Ks. Jan Perszon
Czy głoszenie Chrystusa może być formą nietolerancji? Kilka refleksji w kontekście zachodniej chrystianofobii
Can the Proclamation of Christ Be a Form of Intolerance? Reflections on Contemporary Western Christophobia
- 38 Ks. Ivan Platovnjak SJ
Grief as a Place of Spiritual Transformation: Christian Spirituality and the Journey Toward Deeper Communion
Żałoba jako miejsce duchowej przemiany: duchowość chrześcijańska i droga ku głębszej komunii
- 49 S. Maria Jana od Trójcy Przenajświętszej OVE
Teologia postu w ascezie i mistyce bł. Doroty z Mątów Wielkich
The Theology of Fasting in the Asceticism and Mysticism of Blessed Dorothy of Great Montau
- 65 Wojciech Słomski
Kosmiczny wymiar zbawienia w eschatologii Sergiusza Bułgakowa
The Cosmic Dimension of Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov

NAUKI HUMANISTYCZNE / HUMANITIES

- 80 Ks. Robert Kaczorowski
Miedzy słowem a dźwiękiem: semantyka i język muzyczny Pieśni marjańskich op. 80 (pieśni 11–20) Ottona Mieczysława Żukowskiego
Between Word and Sound: The Semantics and Musical Language of the Marian Songs, Op. 80 (Songs 11–20) by Otton Mieczysław Żukowski

RECENZJE / REVIEWS

- 99 Ks. Piotr Roszak
Xosé M. Sánchez Sánchez, *Tiempo y viaje en la Compostela medieval. Estudios sobre tiempo, individuo y peregrinación en la Edad Media*, Consorcio de Santiago – Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2024, s. 136.
- 102 Ks. Łukasz Skarżyński
Anton M. Pazos (ed.), *Años Santos en Roma y Santiago de Compostela desde la Edad Media*, Santiago de Compostela 2025, s. 294.
- 105 Wojciech Słomski
Józef Naumowicz, *Święta Rodzina z Nazaretu. Historia wielkiej miłości*, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael 2025, s. 152.
- 107 Ks. Grzegorz Szamocki
Ks. Arnold Zawadzki, *Teologia Starego Testamentu. Podstawy katolickiego myślenia teologicznego* (Biblioteka Szkoły DABAR; 9), Rzeszów: Bonus Liber, 2025, s. 265.

ARTYKUŁY

nauki teologiczne

 Patience with the Erring: “Tolerance” as a Strategy of Conversion in Late Antique Christianity¹

Abstract: The article examines *patientia* towards heretics as a pastoral strategy in late antique Christianity through two case studies: Irenaeus of Lyons and Augustine of Hippo. The analysis begins by distinguishing the modern concept of tolerance from the ancient vocabulary of patient endurance (*makrothymia*, *anochē*, *patientia*). Irenaeus presents patience towards the erring as a pastoral method oriented toward conversion, paradigmatically instantiated in the practice of Polycarp of Smyrna. Augustine, a former Manichaean hearer [MOU1], initially frames *patientia* as a moral obligation rooted in the memory of his own conversion; in his later writings on the Donatist controversy he evolves towards the concept of *moderata coercitio*, justified by a theology of grace. The comparison of the two models reveals a shared goal of conversion alongside fundamentally divergent understandings of permissible means, and exposes the risk of instrumentalisation inherent in the pastoral argument and evident in its subsequent reception.

Keywords: *patientia*, heresy, Irenaeus of Lyons, Augustine of Hippo, conversion

Cierpliwość wobec błędzących: „tolerancja” jako strategia nawracania w chrześcijaństwie późnoantycznym

Streszczenie: Autor artykułu analizuje *patientia* wobec herezyków jako strategię duszpasterską w chrześcijaństwie późnoantycznym na dwóch studiach przypadku: Ireneusza z Lyonu i Augustyna z Hippony. Punkt wyjścia stanowi rozróżnienie między nowożytnym pojęciem tolerancji a antycznym słownictwem cierpliwego znoszenia (*makrothymia*, *anochē*, *patientia*). Ireneusz prezentuje cierpliwość wobec błędzących jako metodę pastoralną zorientowaną na nawrócenie: jej paradygmatem jest praktyka Polikarpa ze Smyrny. Augustyn, były słuchacz manichejski, w pierwszej fazie ujmując *patientia* jako moralne zobowiązanie wynikające z pamięci własnego nawrócenia; w późniejszych pismach dotyczących kontrowersji donatystycznej ewoluuje ku koncepcji *moderata coercitio*, uzasadnionej teologią łaski. Zestawienie obu modeli ujawnia

¹ This is a revised version of a text “Tolerancja wobec herezji jako strategia nawracania – case studies późnoantycznego chrześcijaństwa”, originally composed as a conference presentation and delivered at *Colloquia Gedanensia* 17 (20-22/11/2025): *Tolerance - Of What and How Far? (Tolerancja - czego i jak daleka?)*.

wspólny cel nawrócenia przy zasadniczo odmiennym rozumieniu dopuszczalnych środków oraz ryzyko instrumentalizacji argumentu pastoralnego w późniejszej recepcji.

Słowa kluczowe: *patientia*, herezja, Ireneusz z Lyonu, Augustyn z Hippony, nawrócenie

1. Introduction

“Labouring by every means in my power to furnish thee with large assistance against the contradictions of the heretics, as also to reclaim the wanderers and convert them to the church of God” – with these words Irenaeus of Lyons formulates, in the preface to the fifth book of his *Adversus haereses*, the purpose of his entire five-volume refutation of gnosticism (AH V, praef.). The formulation is telling: heresy is an error to be contradicted, but the heretic is a wanderer to be reclaimed. It is precisely this asymmetry, stringency toward doctrine and patience toward the person, that is the subject of the present study.

The term “tolerance” in the article’s title requires an immediate qualification. In its modern sense, as a philosophical or legal recognition of the right to hold differing views, the concept is an anachronism when applied to antiquity (Garnsey 1984). Patristic authors did not embrace doctrinal pluralism. What interests us here is something different: whether, within a programmatic campaign against heresy, there emerge attitudes that may be described as deliberate restraint, patient endurance of the opponent, or pastoral deferral of confrontation – and whether such restraint had a strategic character, that is, whether it was oriented toward a specific goal: conversion. This understanding of patience and tolerance as pastoral rather than doctrinal categories is historically defensible and analytically productive. The term “tolerance” is therefore retained in the title as a heuristic designation, whereas the analysis itself will focus primarily on the late antique vocabulary of *patientia* and its Greek analogues, since these terms more precisely name the pastoral endurance at stake.

The article examines two case studies: Irenaeus of Lyons and Augustine of Hippo. The choice is not arbitrary. Both figures represent decisive moments in the history of Christian heresiological thought: Irenaeus as the architect of its foundational categories in the second century, Augustine as the thinker who, in the fifth century, bound heresiological practice to political theology. Both left textual evidence that permits us to trace not only theory but practice. Their juxtaposition is historically instructive: changed ecclesial circumstances generated new theological questions about the means, not the end, of conversion.

The article opens by establishing a conceptual framework: surveying the Greek and Latin vocabulary of patient endurance, while distinguishing the heuristic function of “tolerance” from the more precise patristic language of *patientia*. It then analyses the case of Irenaeus of Lyons before tracing Augustine’s evolving thought from an empathetic *patientia* toward Manichaeans through to the concept of *moderata coercitio* in the Donatist controversy.

2. Conceptual Framework: The Vocabulary of Patient Endurance

The conceptual framework has two components: the semantic field of patient endurance in Greek and Latin, and the ecclesiological logic that made heresy a problem requiring a pastoral as well as a doctrinal response.

2.1. Greek and Latin terms

The Greek biblical and philosophical tradition developed several concepts expressing patient endurance of evil or error. Two are of particular relevance for the patristic texts under discussion. *Makrothymia* (μακροθυμία), literally “long-spiritedness” or “long-suffering,” denotes the capacity to defer one’s response to injury or fault. In the Septuagint it is applied both to God (2 Macc 6:14) and to exemplary moral figures. *Anexikakia* (ἀνεξικακία) from *anechomai* (to bear) and *kakos* (evil), denotes gentleness in the face of inflicted wrong; Philo of Alexandria treats it as a philosophical virtue. A third term, *anochē* (ἀνοχή), appears in a context central to this analysis: Paul’s Letter to the Romans (2:4) connects it with God’s withholding of punishment as an invitation to repentance, establishing the most direct biblical precedent for a strategic understanding of patience (Trench 1976, § LIII; Danker and Bauer 2000, s.v. ἀνοχή, 82).

In the Latin tradition, two terms organise the semantic field. *Tolerantia* – from *tolerare*, to bear, to sustain – carries in Cicero a distinctly Stoic register: it denotes the bearing of toil and pain *aequo animo*, with equanimity of spirit. *Patientia*, from *patior*, to suffer, to undergo – is in Tertullian a properly Christological virtue: demonstrating through the example of the Passion that patience belongs to the very nature of God (*patientia Dei est natura*; Tertullian, *De patientia* III.11; Kaster 2002). Both concepts presuppose that restraint is not inaction but an active, purposive stance toward evil. For the purposes of the present argument, however, the decisive term is *patientia* rather than *tolerantia*. *Tolerantia* helps to mark the broader semantic horizon of endurance, but *patientia* more adequately names the specifically Christian and pastoral logic that links restraint to the hope of conversion. This purposiveness – patience subordinated to a specific outcome, namely conversion – is what we find operative in the texts examined below.

2.2. Heresy and the Logic of Unity

The shape of Christian heresiological practice is a product of a specific historical logic. In the Roman world, religious tolerance was above all a political instrument: the empire

permitted a plurality of cults provided they fulfilled a social function and did not undermine public order grounded in the principle of *pax deorum* (Garnsey and Humfress 2001, 136). Christianity, refusing imperial cult, entered into conflict with this logic. When, after the Edict of Milan (313 AD), it became the public religion, it inherited and applied to its own internal disputes an analogous schema: doctrinal error became a threat to ecclesial unity (Le Boulluec 1985, 12-19).

For this reason, the struggle against heresy in late antiquity was never exclusively a doctrinal dispute. It had ecclesiological dimensions (who belongs to the community?), epistemological ones (who holds interpretive authority over Scripture?), and political ones (what instruments may the Church employ in cooperation with the state?). The pastoral function of heresiological writing – the question of what to do with a concrete human being who errs – is an aspect frequently overlooked in historiography focused on doctrinal polemic. The present article places that pastoral function at the center of attention.

3. Irenaeus of Lyons: Patience as Pastoral Methodology

Three aspects of Irenaeus's approach merit attention: the stated purpose of the *Adversus haereses*, the methodological implications of that purpose, and the paradigmatic example of Polycarp as its practical instantiation.

3.1. The programme of the *Adversus haereses*

Irenaeus of Lyons, formed in the Asian tradition through his connection with Polycarp of Smyrna, served as bishop of Lyons during a period when the Valentinian school exercised a powerful attraction on educated Christians in Gaul. The *Adversus haereses* is the first comprehensive attempt to describe and refute the gnostic theological systems (Thomassen 2006, 9-23; Marksches 1997). It is most frequently read as a polemical manifesto: sharp, at times ironic, ruthless in exposing the internal contradictions of its targets. This reading is justified, but one-sided: it obscures the pastoral dimension of Irenaeus's project, which he himself articulates clearly in the prefaces to successive books (Behr 2013, 45-68; Osborn 2001, 27-39).

3.2. The aim: conversion, not refutation

The preface to the fifth book states the purpose of the entire enterprise with unusual precision:

(...) I shall endeavour, in this the fifth book of the entire work which treats of the exposure and refutation of knowledge falsely so called (...); and, labouring by every means in my power to furnish thee with large assistance against the contradictions of the heretics, as also to reclaim the wanderers and convert them to the church of God (AH V, praef.).

The formulation repays close attention. Irenaeus distinguishes two operations: to furnish “large assistance against the contradictions of the heretics”, an intellectual operation directed at doctrine, and “to reclaim the wanderers and convert them to the church of God”, a pastoral one directed at the human being. The verbal choice is telling: not to *refute* the wanderers, nor to *condemn* them, but to *reclaim* them: a term that implies recovery of something that properly belongs, a return rather than a defeat. The ultimate goal is not victory in debate but the restoration of concrete persons to the community of faith. Such a structure of purpose presupposes that patience toward the erring is built into the very project itself: one cannot reclaim anyone without giving them time and space to return (Behr 2013, 131-150; Osborn 2001, 85-101).

3.3. *The method: engagement at the source*

The prologue to the first book discloses the methodology underlying this pastoral project:

after chancing upon the commentaries of the disciples of Valentinus - as they style themselves - and after conversing with some of them and becoming acquainted with their doctrine, we thought it necessary to inform you, our dear friend, about these portentous and profound ‘mysteries’ which not all grasp (...). Thus, having learned of these mysteries yourself, you can make them clear to all your people and warn them to be on guard against this profundity of nonsense and of blasphemy against God (AH I, praef. 2).

The passage reveals two dimensions of what we may call methodological patience in Irenaeus’s understanding of anti-heretical practice. The first is source-fidelity: Irenaeus reads the Valentinians’ own texts rather than contenting himself with secondary accounts. The second is more significant still: personal meetings with heretics: “conversing with some of them and becoming acquainted with their doctrine.” This means Irenaeus listened to their arguments, engaged in dialogue, and attempted to understand their system from within (Dunderberg 2008, 197-202; Behr 2013, 90-105). Such an approach is far removed from simple contempt; it presupposes that the opponent is a person capable of rational conversation, not merely a subject for condemnation.

The primary motive for this methodological patience is pastoral concern for ordinary believers who are led astray. In the very opening of Book I, Irenaeus describes the faithful whom the heretics target: people whose minds are drawn away and “taken captive,” “simple ones” who are “unable to distinguish falsehood from truth” (AH I, praef. 1). The primary

addressee of his project is therefore not the heretic himself but the community endangered by heresy – and this perspective reinforces patience as a method: a rash or excessively aggressive response might harm precisely those Irenaeus seeks to protect.

3.4. The effectiveness of the model: the example of Polycarp

Irenaeus’s most powerful argument for pastoral patience is his appeal to the authority and practice of his own teacher. In the third book he writes:

But Polycarp also was not only instructed by apostles, and conversed with many who had seen Christ, but was also, by apostles in Asia, appointed bishop of the Church in Smyrna (...) having always taught the things which he had learned from the apostles, and which the Church has handed down, and which alone are true. (...) He it was who, coming to Rome in the time of Anicetus, caused many to turn away from the aforesaid heretics to the Church of God, proclaiming that he had received this one and sole truth from the apostles - that, namely, which is handed down by the Church (AH III,4,3).

The passage is significant on several counts. Irenaeus does not say that Polycarp “refuted” or “condemned” the heretics – the operative verb is “caused many to turn away,” directed at persons, not doctrines. Moreover, Polycarp is presented as a model of effectiveness: he travelled, he proclaimed, he engaged, and, according to Irenaeus, he produced real results. The exemplary case combines unambiguous rejection of error with patient pastoral action directed at concrete persons. The success of the model arises precisely from this combination (Lieu 2004, 186-190). In this way, the semantic distinction noted above – between refuting doctrines and reclaiming persons – finds its concrete realisation in pastoral practice.

4. Augustine of Hippo: From *patientia* to *moderata coercitio*

Augustine’s position is not static. Four moments mark the trajectory from empathetic *patientia* to *moderata coercitio*: his own experience of conversion, his early writing against the Manichaeans, and two successive interventions in the Donatist controversy separated by nearly two decades of practical experience.

4.1. Augustine’s journey: Manichaeism and conversion

Augustine of Hippo occupies an exceptional position in the history of patristics: a heresiologist who had himself spent ten years as a Manichaean hearer (Brown 2000, 46-60). That experience of erring, of the patient waiting of those close to him, and of gradual

return: shaped his attitude toward heretics in ways that cannot be overstated. His theology of conversion is not a theory elaborated in the abstract but a reflection on his own history. This biographical experience provides the concrete matrix in which the notion of *patientia*, introduced above as a conceptual category, acquires its existential and theological density.

The *Confessions* describe Augustine's arrival in Milan in 384 and his encounter with bishop Ambrose. The mechanism of conversion he narrates is pastorally instructive in the highest degree:

That 'man of God' received me like a father and expressed pleasure at my coming with a kindness most fitting in a bishop. I began to like him, at first indeed not as a teacher of the truth, for I had absolutely no confidence in your Church, but as a human being who was kind to me. I used enthusiastically to listen to him preaching to the people, not with the intention which I ought to have had, but as if testing out his oratorical skill (Aug., Conf. V,13,23).

Augustine adds: "I was not interested in learning what he was talking about. My ears were only for his rhetorical technique (...). Nevertheless together with the words which I was enjoying, the subject matter, in which I was unconcerned, came to make an entry into my mind (...) there also entered no less the truth which he affirmed, though only gradually" (Aug., Conf. V,14,24). In this account the strategy Irenaeus attributed to Polycarp appears in inverted autobiographical form. The basis of the relationship is unconstrained benevolence rather than doctrinal confrontation. Ambrose does not force a confrontation with Augustine's wrong intention, his rhetorical cynicism, his absence of faith, or his attendance from curiosity; it is precisely this patient restraint that creates the space in which truth can arrive, as it were, smuggled inside an aesthetic and intellectual experience (McLynn 2014, 240-241).

The further stage recorded in *Confessions* VI,3 shows Augustine returning regularly to Ambrose's sermons, still from a distance, yet with a growing conviction: "more and more my conviction grew that all the knotty problems and clever calumnies which those deceivers of ours had devised against the divine books could be dissolved" (Aug., Conf. VI,3,4). The gradualness of the process – years of listening, of sustained distance, followed by slow opening – is consciously underscored in the *Confessions* as a constitutive feature of the mechanism of conversion itself.

4.2. Patientia as a debt: the *Contra epistolam Manichaei*

Immediately after his conversion and return to Africa, Augustine composed a series of anti-Manichaean writings, among them the *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (c. 397). In this text, the memory of his own conversion is reworked into a normative account of how one ought to relate to those who err:

I, who so late submitted myself, for the clearing of the darkness of my mind, to that most gentle Physician as he called and coaxed me (tam tarde clementissimo medico vocanti blandientique subieci), cannot rage against you (saevire in vos omnino non possum). Rather, I must (debeo)

bear with you (sustinere) and act toward you with such patience (tanta patientia vobiscum agere), as my companions showed toward me, when I was raving and blindly wandering in your doctrine (cum ... rabiosus et caecus errarem) (Aug., Contra ep. Man. 3).

The passage is structured around a sequence of verbs that articulate not merely an ethical recommendation but a form of necessity grounded in experience. The use of *debeo* introduces the language of obligation, yet this obligation does not arise from an external norm; it emerges from a remembered asymmetry between past error and received forbearance. The patience Augustine now enacts is measured against the patience once extended to him. In this sense, *patientia* is not simply a virtue to be cultivated but a response that is internally compelled by the history of one's own conversion (BeDuhn 2010, 6-7). The verb *sustinere* further sharpens this stance. It does not denote passive tolerance, but an active bearing-with: a sustained willingness to endure the other's error without collapsing into hostility (*saevire*). What is excluded is not correction, but violent correction; what is required is a mode of engagement that preserves the possibility of transformation.

Accordingly, Augustine's *patientia* is not ordered toward coexistence but toward conversion. It arises from the recognition of one's own former blindness, imitates the divine pedagogy of the “most gentle Physician,” and seeks the recovery of the other rather than mere peaceful separation. In this configuration, patience is inseparable from *caritas*: it is the form that love takes when directed toward one who errs.

4.3. Medicina vindictae: the Contra epistulam Parmeniani

The confrontation with Donatism introduces the first significant transformation in Augustine's thinking about patience. The Donatists – a North African Christian movement that from the early fourth century maintained that the Church is exclusively a community of the pure, and that sacraments administered by unworthy clergy are invalid – posed a problem different in kind from Manichaeism (Tilley 1997). At stake was not an error in the understanding of God and creation but an ecclesiological error that ruptured the unity of the community.

In *Contra epistulam Parmeniani* (c. 400/401), Augustine formulates an early version of a theology of correction structured explicitly through a medical analogy. He states programmatically that *medicina vindictae* (“the remedy of chastisement”) *debet salvare unitatem* (“ought to preserve unity”): even where “chastisement” is involved, it must take the form of a *medicina*, and its proper end is not division but the preservation of *unitas*. The conceptual shift is precise: discipline is not framed primarily as *poena* (“punishment”), but as *remedium* (“remedy”).

Within this framework, the decisive distinction is not between punishment and its absence, but between chastisement understood as retribution and *vindicta* understood as correction. Augustine rejects any form of action driven by *ultio* (“revenge”); instead, correction

must be governed by *caritas* and directed toward *salus*, “salvation”. The one who errs is not treated as an enemy to be excluded, but as someone to be restored. Hence the recurrent logic of *revocare*: discipline is ordered toward calling back into unity, not confirming separation.

This determines the internal hierarchy of means. *Patientia*, together with *docere* (“to teach”), *monere* (“to admonish”), and *corripere* (“to correct”), retains a methodological priority. These are not merely preliminary stages, but constitutive modes of ecclesial action. Only when such forms of *correctio* prove ineffective does Augustine admit stronger measures – though not as a simple second stage, but as a concurrent mode of discipline within the same therapeutic logic (Markus 1988, 92-122; Debusschere 2024). The legitimacy of any act of *vindicta* depends on whether it can still be read as *curatio* (“healing”) rather than *persecutio* (“persecution”) (Catapano 2014, 472-474). In this way, the entire argument is organized by a single criterion: correction must operate as *remedium peccati* (“a remedy for sin”), ordered to *sanare* (“to heal”) rather than to destroy. What is preserved in and through this process is not simply doctrinal integrity, but the very *unitas Ecclesiae*, which both grounds and limits the exercise of discipline (Ployd 2023, 196-197).

4.4. Compelluntur intrare: the Epistula 93

The pivotal text in Augustine’s developing thought is *Letter 93*, addressed to Vincen-tius, a Donatist bishop from Cartenna (c. 407/408). It is composed in the context of the edicts of Honorius (405), which imposed financial and administrative penalties on the Donatists. Augustine, who had initially opposed coercion, changes his position under the pressure of experience: observing that some Donatists were in fact converting as a result of state intervention (Markus 1988, 133-153; Dodaro 2004, 111-139).

The argument of *Letter 93* operates on multiple levels. Theologically, Augustine draws on Rom 13:1 and the parable of the banquet (Luke 14:23), interpreting the biblical *compelle intrare* as a moral right of the Church to apply pressure in the service of unity. Empirically, he adduces the testimonies of converted Donatists who *post factum* acknowledge that coercion was for their good. But the underlying principle remains constant: “We must not hate the people but the errors” (*Non homines odisse debemus, sed errores*; Aug., *Ep.* 93). The goal is continuous – the conversion of the person – while the range of permissible means has been expanded.

4.5. Moderata coercitio: the Epistula 185

The mature systematic synthesis of this development is *Letter 185*, addressed to the tribune Boniface (c. 417). It represents Augustine’s most fully developed account of *moderata coercitio*, gentle or measured coercion: written nearly a decade after *Letter 93*, with extensive

practical experience of the effects of the imperial edicts (Wetzel 1992, 201-225; Russell 1999; Dodaro 2004, 140-168).

Augustine states plainly that “salutary were the laws” (*salubres vero fuisse leges*) issued against the Donatists (Aug., *Ep.* 185). The adjective *salubris* – salvific, healing – extends the therapeutic logic already articulated in the *Contra ep. Parmeniani* to the level of imperial legislation. The empirical argument is repeated and intensified: converted Donatists “give thanks that they have been corrected and freed from that frenzied destruction” (*furiosa pernicie*). Their gratitude carries probative weight for Augustine: it confirms that the “healing” character of coercion is not merely theoretical.

The political logic Augustine articulates is equally significant: “some [are to be won] by the words of Catholic preachers, if they can; others by the laws of Catholic rulers.” Pastoral word and salvific law operate in parallel, complementarily, in service of the same end. This sentence condenses the entire trajectory: from empathetic *patientia* toward Manichaeans, through the medical theology of correction in the Donatist controversy, to the theopolitical synthesis of *moderata coercitio*.

5. Two Models of Pastoral Patience: A Comparative Analysis

Juxtaposing the two cases allows us to identify both the common core and the fundamental divergences between the models of Irenaeus and Augustine.

What is shared is, above all, the teleology: in both cases patience is subordinated to conversion rather than to peaceful coexistence. Neither Irenaeus nor Augustine treats pastoral endurance as an end in itself: whether expressed through *patientia*, dialogue, or corrective discipline, it remains a strategy ordered to the reintegration of the erring person into the community of faith. Shared too is the separation of person from error: doctrines are rejected without remainder; the human being is granted time and space for return. And shared is the pastoral primacy of conversion over polemical victory: success consists not in silencing the opponent but in his return to the Church.

The fundamental divergences concern means, the theology of grace, and the role of the state. Irenaeus operates exclusively within the pastoral sphere: his instruments are study, dialogue, proclamation, and the witness of life – the paradigm of Polycarp. The state plays no part in his project of conversion, not because he rejects it but because in the second century it is still an external persecutor rather than a potential ally. Augustine in his first phase (patience toward Manichaeans) operates with comparable instruments, but in his later phase (measured coercion against Donatists) draws the apparatus of the state into the project of conversion. This transformation is made possible by Augustine’s theology of grace, which Irenaeus had not developed in this direction: if conversion is always God’s gift rather than merely the result of free choice, then any means that creates conditions for grace to operate – including

coercion – can be theologically legitimised, provided the goal is pastoral rather than punitive (Markus 1988, 133-153; Wetzel 1992, 201-225).

The paradox this comparison discloses has far-reaching implications. The more the Church institutionalises itself and enters into alliance with the state, the more elaborate becomes the arsenal of means available in the struggle against heresy, but the more complicated becomes the task of maintaining the pastoral orientation of the entire project. Irenaeus can sustain coherence between goal and means without friction. Augustine, by accepting coercion, must continually argue that coercion serves love rather than revenge, and that the difference between medicine and violence lies in intention, not in external form. This argument is intellectually sophisticated but historically fragile: detached from the pastoral grounding Augustine regards as its condition of validity, it proved susceptible to appropriation in support of religious compulsion he would, one may reasonably suppose, have rejected.

6. Conclusion

The analysis of texts by Irenaeus of Lyons and Augustine of Hippo permits several conclusions about the structure of pastoral patience in late antique Christianity.

First, patience toward heretics in this tradition is not a posture of doctrinal leniency or philosophical pluralism. It is a deliberately constructed soteriological strategy whose goal is always the conversion of a concrete person and their reintegration into the community of faith. Doctrine is rejected without compromise; the person is treated with patience.

Second, the shape of that patience depends on the theological understanding of error and salvation. For Irenaeus, the heretic is above all a person who has been deceived and is capable of return through word and example; pastoral instruments suffice. For Augustine, the theology of grace complicates the picture: since conversion is always God's gift, any means that creates conditions for its operation – including coercion – can be pastorally justified.

Third, the comparison of the two models reveals an internal tension between the pastoral orientation of the project and the risk of its instrumentalisation. Augustine's concept of *moderata coercitio* rests on the claim that intention: love, the salvific end, determines the moral character of the means. This is a theologically coherent position, but historically a precarious one: its reception in medieval political theology demonstrates that the pastoral grounding Augustine treated as constitutive could be detached from the concept without the concept's apparent formal structure being disturbed (Markus 1988, 92-122).

Finally, and perhaps most importantly for the history of pastoral theology: both authors converge on a single principle. The effectiveness of anti-heretical practice does not depend on the intensity of polemic but on the capacity to distinguish error from the one who errs, and to create a space in which that person may return. Irenaeus expressed this most simply: Polycarp did not refute – he converted. And it was precisely for this reason, Irenaeus tells us, that he “caused many to turn away.”

Bibliography

- Augustine. *Confessiones*. CCSL 27. Ed. L. Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981.
- Augustine. *Confessions*. Trans. F.J. Sheed. Indianapolis: Hackett, 2006.
- Augustine. *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*. CSEL 25/1. Ed. J. Zycha. Vienna: Tempsky, 1891.
- Augustine. *Contra epistolam Parmeniani*. CSEL 51. Ed. M. Petschenig. Vienna: Tempsky, 1908.
- Augustine. *Epistulae* 93, 185. CSEL 34/2; 57. Ed. A. Goldbacher. Vienna: Tempsky, 1898; 1911.
- BeDuhn, J.D. 2010. *Augustine's Manichaean Dilemma: Conversion and Apostasy, 373-388 C.E.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Behr, J. 2013. *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* (Christian Theology in Context). Oxford: Oxford University Press.
- Brown, P. 2000. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press.
- Catapano, G. 2014. “La Giustificazione Dei Provvedimenti Antidonatisti Di Costantino Nel Primo Libro Del Contra Epistolam Parmeniani Di Agostino.” *Etica & Politica* XVI (1): 472-486.
- Danker, F.W., and W. Bauer, eds. 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Debusschere, A.P. 2024. “Freedom by Coercion: Augustine's Limitation of Coercion by the State.” *Religions* 15 (9): 1049.
- Dodaro, R. 2004. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunderberg, I. 2008. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press.
- Garnsey, P. 1984. “Religious Toleration in Classical Antiquity.” *Studies in Church History* 21: 1-27.
- Garnsey, P., and C. Humfress. 2001. *The Evolution of the Late Antique World*. Cambridge: Orchard Academic.
- Irenaeus of Lyons. *Adversus haereses*. In *Contre les hérésies*. Sources Chrétiennes 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294. Eds. A. Rousseau and L. Doutreleau. Paris: Cerf, 1965-1982.
- Kaster, R.A. 2002. “The Taxonomy of Patience, or When Is ‘Patientia’ Not a Virtue?” *Classical Philology* 97 (2): 133-44.
- Le Boulluec, A. 1985. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles. De Justin à Irénée*. Paris: Etudes augustiniennes.
- Lieu, J. 2004. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press.

- Markschies, Ch. 1997. "Valentinian Gnosticism: Toward the Anatomy of a School." In: *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration*, ed. by J.D. Turner and Ch. Markschies. Leiden-New York-Cologne: Brill, 401-438.
- Markus, R.A. 1988. *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLynn, N.B. 2014. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (The Transformation of the Classical Heritage, 22). Berkeley: University of California Press.
- Osborn, E. 2001. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ployd, A. 2023. "Scripture in Augustine's Polemics against the Donatists." In: *The Bible in Christian North Africa: Part II: Consolidation of the Canon to the Arab Conquest (Ca. 393 to 650 CE)*, ed. by J.P. Yates and A. Dupont. Berlin-Boston: De Gruyter, 193-218.
- Russell, F.H. 1999. "Persuading the Donatists: Augustine's Coercion by Words." In: *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, ed. by W. Klingshirn and M. Vessey. Ann Arbor: University of Michigan Press, 115-130.
- Tertullian. *De patientia*. CCSL 1. Ed. E. Dekkers. Turnhout: Brepols, 1954.
- Thomassen, E. 2006. *The Spiritual Seed: The Church of the "Valentinians."* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 60). Leiden-Boston: Brill.
- Tilley, M.A. 1997. *The Bible in Christian North Africa: The Donatist World*. Minneapolis: Fortress Press.
- Trench, R.Ch. 1976. *Synonyms of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wetzel, J. 1992. *Augustine and the Limits of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Czy głoszenie Chrystusa może być formą nietolerancji? Kilka refleksji w kontekście zachodniej chrystianofobii

Streszczenie: Społeczeństwa Zachodu w ostatnich kilkudziesięciu latach przechodzą dynamiczną transformację religijną, prawną, mentalną i obyczajową. We wszystkich tych krajach (także w Polsce) obserwuje się słabnięcie Kościołów i wspólnot chrześcijańskich, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi młodych, którzy często rezygnują z życia religijnego. Zmiany te skorelowane są z rosnącą presją (wymuszaną przez przepisy prawne dotyczące np. pojęcia małżeństwa, życia nienarodzonych, prawa wykreowanych mniejszości, tzw. mowy nienawiści) na tzw. tolerancję. W głównym nurcie (koncerny medialne, uniwersytety, organizacje pozarządowe, partie polityczne, lobby finansowe) jest ona uznawana za najważniejszą cnotę obywatelską. Po historycznej analizie relacji Kościół-państwo w artykule podejmuje się namysł nad różnicą między tolerancją klasyczną a „wyzwalającą” (tę drugą niektórzy myśliciele – w tym papież – kojarzą z „miękkim totalitaryzmem”), źródłami (nie)tolerancyjnej ideologii (marksizm kulturowy), oraz konfliktem, jaki zachodzi pomiędzy misją Kościoła (publiczne głoszenie Chrystusa) a roszczeniami propagatorów laickiej przestrzeni publicznej. W oparciu o analizy prawnika-konstytucjonalisty J. Weilera pokazano, że obecność i misja chrześcijaństwa w społeczeństwie pluralistycznym jest nie tylko dopuszczalna, ale dla demokratycznego ładu wręcz niezbędna. „Tolerancja walcząca” stanowi realne zagrożenie dla praw obywatelskich (wolności słowa i wolności religii), natomiast dla Europy i jej tożsamości jest destrukcyjna.

Słowa kluczowe: tolerancja, chrześcijaństwo, relatywizm, marksizm kulturowy

Can the Proclamation of Christ Be a Form of Intolerance? Reflections on Contemporary Western Christophobia

Abstract: In recent decades, Western societies have undergone a dynamic transformation in their religious, legal, mental, and cultural aspects. In the vast majority of Western countries, including Poland, there is a noticeable weakening of churches and Christian communities, particularly among younger generations who frequently abandon religious practice. These changes correlate with increasing pressure—enforced through legal regulations concerning, for example, the definition of marriage, the rights of the unborn, minority rights, and so-called hate speech—towards what is termed “tolerance.” This “tolerance” is regarded as the paramount civic

virtue within mainstream institutions, such as media corporations, universities, NGOs, political parties and financial lobbies. Following a historical analysis of Church–state relations, this article reflects on the distinction between classical tolerance and “liberating” tolerance (the latter, according to some thinkers—including popes—might be associated with “soft totalitarianism”), the ideological roots of (in)tolerance (cultural Marxism), and the conflict between the Church’s mission understood as a public proclamation of Christ and the claims of advocates of a secular public sphere. Drawing on the constitutional analysis of Joseph Weiler, the article argues that the presence and mission of Christianity in a pluralistic society are not only permissible but essential for democratic order. “Militant tolerance” poses a real threat to civil rights—freedom of speech and freedom of religion—and is ultimately destructive for Europe and its identity.

Keywords: tolerance, Christianity, relativism, Cultural Marxism

Wprowadzenie

W kulturze Zachodu od kilkudziesięciu lat mamy do czynienia z szybkim procesem dechrystianizacji (kryzysem kościelnego chrześcijaństwa), który skorelowany jest z rosnącymi w siłę ruchami społecznymi (ideologiami), które używają (i jak się zdaje nadużywają) słowa „tolerancja”. Powszechnie znane dziś słowo w klasyce oznacza „znoszenie” czyli tolerowanie (zgode) na wyznawanie i głoszenie poglądów, których nie akceptujemy oraz sposobów życia, których nie aprobujemy. „Tolerancja wyzwalaająca” domaga się bezwarunkowej akceptacji (pełnej zgody) na poglądy (oraz ich urzeczywistnianie) i działania, które budzą nasz intelektualny (bo są fałszywe) czy moralny opór. Różne grupy wpływu w imię swoich rozumianych praw wybranych „mniejszości” (płciowej, rasowej, LGBT+, religijnej, obrońców klimatu etc.) skutecznie narzucają społeczeństwu ograniczenia, które można uznać za pogwałcenie naturalnych, a do niedawna powszechnie podzielanych, wolności i instytucji. Dotyczy to np. wolności słowa w zakresie głoszenia Ewangelii oraz wynikających z niej pryncypiów antropologicznych i moralnych (pojęcie małżeństwa, ocena aktów homoseksualnych, kwestia ochrony życia nienarodzonych, rzekomego prawa do samobójstwa, sakramentu spowiedzi). By uciszyć (wyeliminować) sprzeciw religii (nie tylko katolickiej) procedowane są „domykające system” ustawy, penalizujące tzw. mowę nienawiści. Zdaniem wielu myślicieli (nie tylko katolickich) w tym zakresie mamy już do czynienia z „miękkim totalitaryzmem”, czyli narzucaniem społeczeństwu jedynie słusznej, postępowej ideologii. Narzędziem tej ideologicznej, systemowej przemocy, są współczesne Areopagi, czyli koncerny medialne, uniwersytety, środowiska polityczne oraz sprzymierzone z nimi lobby finansowe. Poważni intelektualiści na Zachodzie (i coraz częściej w Polsce) postrzegają tę sytuację jako dynamiczny, stały i destrukcyjny dla kultury proces, realizowany w sposób zakamuflowany. Prawdziwe cele szerokiego nurtu (nazwanego przed laty kulturowym marksizmem) określane są jako rozwój demokracji, liberalizm, urzeczywistnianie wolności i postępu, walkę o prawa człowieka. Chodzi jednak o rozłożoną na lata rewolucję, której finalnym etapem ma być

całkowicie wyzwolony człowiek i szczęśliwe, mityczne, idealne społeczeństwo, w którym nikt nie będzie dyskryminowany. Warunkiem jego zaistnienia nie jest jednak bynajmniej moralne i duchowe doskonalenie człowieka (konkretnych osób i społeczeństwa), ale powszechna wiara w nieuchronnie działające prawa rozwoju społecznego oraz działania, które wprowadzają je w życie społeczne. Trzeba zniszczyć problematyczną i uciskającą (dyskryminującą) „starą” kulturę (z jej nieodłączną częścią – religią), bo doświadczyć błogosławieństw postępu, czyli absolutnej emancypacji jednostek ludzkich. Roszczenia te w oczywisty sposób kolidują z traktowanym poważnie chrześcijaństwem, które „niesie” w sobie Boże objawienie i wynikające z niego pierwszeństwo Boga oraz prymat zbawienia. To ostatnie zakłada nieuleczalną ułomność człowieka (grzech pierworodny) oraz tworzonych przez niego struktur społecznych. Przez dwa tysiące lat chrześcijaństwo zasymilowało ono bogactwo myśli greckiej, a łącząc je w znakomitej syntezie z objawieniem Boga w Jezusie Chrystusie, wypracowało koncepcję osoby ludzkiej (jej transcendentny charakter) oraz harmonijną (choć niedoskonałą) wizję społeczeństwa. Chrześcijaństwo podkreśla swój publiczny, społeczny charakter. Co ważne, chrześcijaństwo (w odróżnieniu od judaizmu, buddyzmu, hinduizmu, a także - *mutatis mutandis* - islamu) jest z natury jest misyjne, a więc nastawione na głoszenie Chrystusa i świadectwo o Nim. Specyfika aktu wiary domaga się od człowieka/chrześcijanina decyzji, rozumnej i wolitywnej afirmacji Boga jako Osoby, a jednocześnie zaufania, przyłgnięcia do Niego. Oznacza to – co jest logiczne – możliwość nie-wiary, powiedzenia Bogu (i Kościołowi) wolnego „nie”. Stąd Kościół nie narzuca wiary, ale proponuje i przekonuje. Nie znaczy to jednak, iżby niemożliwe było nadużywanie religii (ideologizacja jej elementów), czy stosowanie przymusu (słynne Augustyńskie *impelle intrare*), co zdarzało się w przeszłości także chrześcijanom.

1. Czy głoszenie Chrystusa może być nietolerancją

Teoretycznie „tak”, gdybyśmy usiłowali (choć to niemożliwe ze względu na Jezusowe „boskie” i „cesarskie”) stworzyć chrześcijańską teokrację. W chwili pojawienia się chrześcijaństwa relacje państwa/życia społecznego i religii można określić jako monizm, utożsamienie władzy religijnej i politycznej oraz zespolenie religii z całością życia. Co ciekawe, Eliadowski *homo religiosus* przedstawia człowieka i całą kulturę jako jedną, organiczną całość, w której nie istnieje (jest nie do pomyślenia) klarowny, wyraźny podział na „świeckie” i „religijne”. W kulturach tradycyjnych transcendencja dosłownie przenika i obejmuje całość rzeczywistości (Eliade 1998:95-114; Eliade 1966: 7-43; Pawlak 1995: 153-180; Saliba 1976: 45-98). Wyodrębnienie *sacrum* i *profanum* jest wynalazkiem naszej, chrześcijańskiej myśli i kultury. Zakłada ona obecność i działanie osobowego Boga, a jednocześnie podmiotowość (rozumność, wolność) osoby ludzkiej oraz prawdziwej (choć przyporządkowanej Stwórcy) autonomii rzeczywistości doczesnej. Stopniowa emancypacja

kolejnych obszarów życia spod kurateli religii, co współcześnie doprowadziło do jej marginalizacji (proces sekularyzacji) też jest konsekwencją (skutkiem) myśli chrześcijańskiej (Kaufmann 2004).

Nauka Chrystusa (Mt 22,17) oznaczała absolutne novum; rozróżnienie dwóch podmiotów władzy: religijnej i politycznej. Nie można odtąd utożsamiać powinności wobec Boga z obowiązkami wobec władzy politycznej. W dialogu z Piłatem Jezus na pytanie „Czy jesteś królem?” odpowiedział: „Tak, jestem Królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,33-37). Chrystus odróżnia władzę opartą na sile od społeczności, opierającej się na sile moralnej – prawdzie. Za ten dualizm przyszło Jego uczniom sporo zapłacić; od prześladowań rzymskich (oskarżenie o *crimen maiestatis*) po współczesne udręki w wielu krajach świata. Istotnym postulatem jest rozróżnianie władzy świeckiej i duchownej (teoria papieża Gelazego w V wieku o „dwóch mieczach”), wolność Kościoła, harmonia i kooperacja państwa i Kościoła (wspólnot religijnych) zorientowana na dobro wspólne (Krukowski 1993, 13-15). Później jednak chętnie wracano do religijno-państwowego monizmu. Cezaropapizm czyli pełnia władzy świeckiej połączonej z religijną (cesarze chrześcijańscy nazywali siebie *episcopus ad extra* oraz *princeps christianissimus*) przynajmniej na Zachodzie (Kościół rzymski, łaciński) napotykał sprzeciw ludzi Kościoła. W dziejach naszej (nota bene chrześcijańskiej) cywilizacji władza świecka (cesarz, król, książę) nader często nadużywała swych prerogatyw, usiłując (zawsze ze szkodą dla jego misji zbawczej) pomagać Kościołowi, w rozmaity sposób manipulując Ewangelią i kontrolując życie religijne: od Konstantyna Wielkiego (aranżującego przed 1500 laty Sobór Nicejski), przez króla Anglii Henryka VIII (przed schizmą znakomitego teologa i patrona katolicyzmu: papież nazwał go *defensor fidei*), po absolutystyczne roszczenia królów Francji i „arcykatolickich” cesarzy Austro-Węgier (józefinizm). W wiekach XI-XIII sytuacja się odwraca; prawna koncepcja zwierzchności papieża nad władzą świecką (teokracja papieska) nie przysłużyła się dobrze sprawie zbawienia (Krukowski 1993, 27-30). Słynny spór o inwestyturę, który trwał kilkadziesiąt lat i nie przyniósł (bo nie mógł, wszak rzeczywistość społeczna jest labilna) trwałego rozstrzygnięcia, uczył raczej kooperacji i dialogu, niżli dążenia do pełni władzy (Schatz 2004, 125-145)¹. Stosowana już w czasach przedchrześcijańskich, kontynuowana przez wielu władców w całym średniowieczu, a przez reformację luterzańską radykalnie wyostrzona (nietolerancyjna) zasada *cuius regio eius religio* zniosła wolność religijną, całkowicie (bo *ex definitione*) podporządkowując wspólnoty chrześcijańskie władzy

¹ Tzw. reforma gregoriańska (papież Grzegorz VII i następcy) zmierzała do uwolnienia Kościoła (diecezji, zakonów, papiestwa) od ingerencji władzy świeckiej. Faktycznie zaś przyczyniła się do powstania absolutyzmu papieskiego (np. Bonifacy VIII czy Innocenty IV). Gdy w XIV i XV wieku doszły do głosu tendencje narodowe i absolutyzm władców, wolność ta była systematycznie przez państwa moderowana.

Po długim okresie schizmy (od 1378) i kwestionowanym przez wielu Soborze w Konstancji, papiestwo w XV wieku wróciło do modelu pełni władzy (*plenitudo potestatis*), czyli eklezjologii piramidalnej. Zaniechanie partycypacyjnego (kolegialnego) ujęcia władzy w Kościele doprowadziło do rewolucji luterńskiej (Nichols 1997, 167 n.).

doczesnej (świeckiej) (Piszc 1985, 663-664; Portier 1989, 25-54)². Jurysdykcjonizm protestancki, a potem katolicki spowodował refleksję w doktrynie kościelnej. Katolicy myśliciele zaproponowali (respektując dualizm) teorię pośredniej władzy Kościoła w porządku doczesnym, co oznaczało równość władzy świeckiej i religijnej oraz ich wzajemną niezależność i autonomię (Krukowski 1993,35-38)³. Nowe, już nie monistyczne ideały w relacji Kościół (religia) – państwo przyświecały elitom oświecenia, które – szukając remedium na wyniszczające wojny religijne – wykoncypowały „tolerancję”. W praktyce jednak (rewolucja francuska i rządy napoleońskie) „tolerancja” służyła do poddania Kościoła (wyznań religijnych) i obywateli ścisłej kontroli państwa oraz – w dłuższej perspektywie - narzuceniu całemu społeczeństwu quasi religii, czyli laickości (Murray 1952, 525-563; Ciftci 2021; Głodek 2014,160-224)⁴. W XX wieku na Vaticanum II biskupi z USA prezentowali pogląd, że realna demokracja, rezygnująca z pokusy ustanawiania państwowej laickości oraz religii państwa, jest dla Kościoła i społeczeństwa ustrojem optymalnym. Nawiązali do ugruntowanej w społeczeństwie amerykańskim wolności religijnej, z powodzeniem (choć nie bezkonfliktowej) urzeczywistnianej przez dwa stulecia w wielowyznaniowym narodzie (Laycock 2002, 1667-1701; DeGirolami 2002; Johnson 2007:40-46)⁵. Taka „separacja czysta” (jak w Konstytucji USA) lub „przyjazna” czy skoordynowana, wymaga troski oraz gotowości do dialogu. John C. Murray podkreśla, że relacje Kościoła i państwa zawsze są labilne, podatne na reformę i dostosowanie do warunków społecznych (Murray 1951,155-178; Hamburger 2002,183; Boles 1965,39 n.; Chaput 2008,77-96)⁶. Nie jest tajemnicą, że współ-

² Historyk podaje, że w erze przedchrześcijańskiej religie etniczne (narodowe) obejmowały całą populację i były silnym elementem tożsamości społecznej. Po edykcie mediolańskim stosowali ją władcy chrześcijańscy. Chrzest władcy zobowiązywał (często na mocy prawa zwyczajowego) poddanych do przyjęcia chrześcijaństwa. W okresie schizm (np. w wieku XIV) władcy ingerowali w sprawy religijne, by im przeciwdziałać i dokonać reformy Kościoła. Reformacja (zgodnie z nauką M. Lutra i Filipa Melanchtona) stosowała tę zasadę radykalnie w krajach rządzonych przez popierających ją władców. W rezultacie powstały tzw. Kościoły państwowe (m.in. Szwecja, Dania, Szwajcaria, Niderlandy, Anglia). We Francji w okresie wojen religijnych stosowali ją zarówno katolicy jak hugenoci. Dopiero pokój westfalski (1648) prowadził do liberalizacji w stosowaniu zasady c.r.e.r. W Polsce wprowadziła ją, przyjmująca kalwinizm, szlachta. „Artykuły Gallikańskie” Ludwika XIV, poddające Kościół we Francji władzy królewskiej i ograniczające prerogatywy papieskie zostały po pokoju westfalskim (w formie zmodyfikowanej) zastosowane w wielu krajach katolickich.

³ Twórcami tej teorii byli Tomasz de Vio, Franciszek de Vitoria, Robert Bellarmin, Franciszek Suarez.

⁴ Przed wielu laty jeden z prominentnych orędowników idei wolności religijnej podczas Vaticanum II, amerykański jezuita John C. Murray pisał o „totalitarnej demokracji”, czyli monistycznym ustroju, jaki wprowadziła rewolucja francuska. Kontynuowały go inne demokracje totalitarne, które traktują Kościół jako wroga. W takim ujęciu tylko państwo, jako jedyny suweren, posiada pełnię władzy i praw. Murray podjął gruntowną krytykę niekonsekwencji w soborowym ujęciu relacji państwo-Kościół.

⁵ Douglas dodaje, że jest to separacja organów państwa od religii. Nie oznacza ona separacji religii od życia społecznego. Dlatego w USA rząd opłaca kapelanów wojskowych, dofinansowuje uczelnie wyznaniowe, na mocy decyzji Sądu Najwyższego godzi się na nauczanie religii w szkołach niepublicznych, nie pobiera (wbrew żądaniom liberałów) podatków od organizacji (Kościółów) religijnych, nie ingeruje w życie religijne wspólnot i obywateli.

⁶ Hamburger wskazuje, że zasada separacji weszła w ustrój USA z obawy przed zagrożeniem demokracji przez katolicyzm. W wieku XVIII i XIX hasłem amerykańskiego republikanizmu była wolność od „obcych” czyli katolicyzmu.

częśnie dominujący w przestrzeni publicznej liberalny sekularyzm jest wyzwaniem dla wolności religii (chrześcijaństwa) i jego obecności w społecznym dyskursie (George 2016). Kwestię tego wyzwania (zderzenia) podejmiemy niżej.

Przed 40 laty w sporej części globu kwitła „teokracja” ateistyczna i materialistyczna (komunizm sowiecki), do dziś istnieje ona w komunistycznych Chinach, w Korei Północnej i na Kubie. Oznaczała ona – oczywiście w zgodzie z nieuchronnymi prawami rozwoju społecznego – zepchnięcie religii (chrześcijaństwa) do kruchy, ateistyczną indoktrynację społeczeństwa (zwłaszcza dzieci i młodzieży) oraz – gdy uznawano to za korzystne dla postępu – terror wobec Kościoła (poczynając od duchowieństwa a na zwykłych wiernych kończąc) (Żaryn 2003; Raina 2004; Konopka 1997; Mezglewski 2000; Jaworska 2025; Kołakowski 2009)⁷. W przypadku państw komunistycznych można mówić o modelu relacji władzy do Kościoła (i religii w ogóle) jako „separacji wrogiej”, a jednocześnie – skoro w aktach konstytucyjnych stwierdzono rozdział religii od państwa - „pozornej” (Raina 2004, 511-521)⁸. W ZSRR dokonano planowej eksterminacji duchownych, część świątyn wysadzono w powietrze, pozostałe zamieniono na magazyny. W innych krajach demokracji ludowej (za wyjątkiem Polski) było podobnie (Courtis i in. 1999; Cywiński 1990)⁹. Odmianą ceszaropapizmu są (lub były) niektóre republiki, zdominowane przez organizacje masońskie, jak Meksyk czy – znacznie wcześniej - Francja. Ich dojście do władzy oznaczało koniec religijnej wolności (publicznego charakteru Kościoła) i narzucenie życia publicznemu laickości – na podobieństwo religii. W prawie konstytucyjnym takie rozwiązanie relacji państwo-Kościół określa się mianem „separacji wrogiej”. W XIX wieku zostało ono zastosowane (po modyfikacjach) w prawodawstwie Belgii, Niemiec, Włoch, a później także w Holandii, Hiszpanii, Portugalii, Meksyku i Brazylii (Krukowski 1993, 43-45; McIntire

⁷ W PRL – aż do końca komunizmu – prowadzono systematyczną walkę z Kościołem katolickim, usiłując wyrugować chrześcijaństwo z życia publicznego (bezreligijne: szkolnictwo, wojsko, urzędy, służba zdrowia, prasa i wydawnictwa, radio i TV, wszelkie organizacje, przestrzeń społeczna) oraz głosząc oficjalną religię: materialistyczny ateizm, zwany – co jest kuriozalne - „naukowym światopoglądem”. Ateizm (czy niewiara) postulatem żadnej nauki (czy wszystkich nauk razem wziętych) nie jest (Kołakowski 2009, 58-59). Filozof, wskazując na nieuprawnione roszczenia metafizyczne racjonalizmu, ateizmu i scjentyzmu zauważa, że świat bez Boga (i rzeczywistości wiary chrześcijańskiej) jest pusty, wydrążony z sensu i powszechnie akceptowanego ładu. „Świat, w którym żyjemy, nie jest [...] światem ludzi przepelnionych satysfakcjonującą pewnością, umocnionych w swojej wierze lub niewierze. [...] Wraz z pewnością wiary załamała się też pewność niewiary. W przeciwieństwie do świata oświeceniowego ateizmu – przytulnego świata chronionego przez życiową, przyjazną naturę – dzisiejszy bezbożny świat postrzegany jest jako przygnębiający, wiekuisty chaos. Jest on pozbawiony wszelkiego sensu i kierunku, wszelkiej struktury i wszelkich znaków orientacyjnych. [...] Świat, gdzie człowiek zdał się na własne siły i uznał się za wolnego prawodawcę w kwestiach dobra i zła, gdzie – oswobodzwszy się wreszcie z łańcuchów Bożej niewoli – miał nadzieję odzyskać utraconą godność, ten właśnie świat przerodził się w miejsce niekończącej się troski i udręki.”

⁸ Np. Episkopat polski wielokrotnie domagał się (List Biskupów Polskich do Rządu, 28.06.1968) – powołując się na Vaticanum II – rezygnacji z zasady *cuius regio eius religio*, i domaga się „rozdziatu państwa od ateizmu”.

⁹ Cywiński (1990) pisze o częstokroć krwawym i bezwzględny prześladowaniu Kościoła od 1945 r.: w Polsce (s. 13-151), Na Litwie (155-181), Kościoła greckokatolickiego na Ukrainie Zachodniej (183-215); w Czechosłowacji (216-273); Na Węgrzech (274-331); w rumuńskim Siedmiogrodzie (333-367); w Jugosławii (369-401).

2002; Weiler 2003,27; Kucharczyk 2010)¹⁰. Znana jest nam teokracja w wielu państwach islamu oraz krwawe prześladowania chrześcijan w tych krajach. Rzeczy te nie wynikają z czyjejś złej woli ani z braku demokracji (jako mechanizmu urządzania ładu społecznego); są one inherentnie zawarte w doktrynie. Islam Koranu nie jest tylko „religią”, ale całościowym, totalnym systemem religijno-ustrojowym. Wiele wskazuje na to, że za czas niedługi system ten może być realizowany w zasiedlanej przez jego wyznawców Europie. Westernizacja religii Wschodu sprawia, że od ćwierćwiecza partia rządząca w Indiach używa hinduizmu (przy formalnym zachowaniu konstytucyjnej wolności religii) jako religii państwowej, co wiąże się z dyskryminacją „religii napływowych” oraz tolerowaniem aktów przemocy (np. wobec chrześcijan) względem ich wyznawców.

Głoszenie Ewangelii nie jest aktem nietolerancji. Kościół katolicki nigdy nie zapomniał o Jezusowej dystynkcji na świeckie i religijne, choć oba porządki w naturalny sposób się na siebie nakładają. Jako obywatel płacę podatki i staram się przestrzegać prawo (zwyczajowe i stanowione), czując się pełnoprawnym członkiem społeczeństwa (państwa). Jako chrześcijanin oddaję cześć religijną Bogu, i ma to istotny wpływ na całość mojej egzystencji. Wiara zobowiązuje mnie do głoszenia Chrystusa i dawania o Nim świadectwa. Tudzież do kształtowania życia społecznego według Ewangelii, co w społeczeństwie pluralistycznym zderza się z aspiracjami/poglądami innych religii i grup społecznych. Nawet wtedy, gdy – tak to oceniamy po wiekach – miało miejsce narzucanie religii siłą, wynikało to bardziej z roszczeń władzy świeckiej (interesy, ekspansja kolonialna), oraz plemiennej (eurocentrycznej) mentalności Europejczyków niżli z logiki Ewangelii. Np. chrystianizacja Meksyku – dobrowolna i masowa – dokonała się dopiero wskutek objawienia Matki Bożej w Guadelupe. W ocenie strategii misyjnej (katolickiej, później także protestanckiej) nie należy popełniać błędu historyzmu. Przez tysiące lat nie żyli w wieloreligijnych i wielokulturowych metropoliach (nawet wtedy wyznawcy np. judaizmu tworzyli własne dzielnice-*getta*), ale w stabilnych terytorialnie, religijnie i kulturowo plemionach/klanach. Przynależność do szczepu oznaczała automatyczne przypisanie do religii. Dziedziczenie religii jest do dziś najbardziej powszechnym mechanizmem socjalizacji religijnej, co – z perspektywy katolickiej (oraz badań nad religijnością w Polsce) – jest w dzisiejszej sytuacji społecznej dalece niewystarczające.

Głoszenie Chrystusa (czy misyjność innych religii oraz ateizmu) ma miejsce w konkretnym (i relatywnie zmiennym) kontekście społecznym. Społeczeństwo z zasady pluralistyczne (mamy na myśli kraje demokratyczne) uznaje wolność religii nie tylko w wymiarze prywatnym, ale najczęściej także w publiczno-prawnym. Kościół katolicki zawsze uznawał wolność religii (choć w praktyce bywało inaczej, wszak Jan Paweł II

¹⁰ McIntire (2002) zauważa, że w zastosowaniu modelu francuskiego kopiowano uproszczony schemat, w którym pod pojęciem „Kościół” rozumiano „funkcjonariuszy instytucji”. Wybitny konstytucjonalista (i rabin żydowski) Weiler stwierdza, że w przygotowywanej wtedy Konstytucji Europy z założenia wykluczono odwołanie się do Boga (a takowe autor uznaje za oczywistość), założono zaś z góry „laicki charakter europejskiej przestrzeni publicznej”.

12 marca 2000 celebrował „Dzień Przebaczenia” prosząc Boga o odpuszczenie nadużyć w tym zakresie (Weigel 2005, 119-120), dlatego się jej dla wszystkich domaga. W *Redemptoris missio* (39) papież stwierdza: „Kościół proponuje, niczego nie narzuca” i czyni to w pełnym poszanowaniu wolności człowieka. Kongregacja Nauki Wiary (1986, 44) oznajmia: „Bóg chce być uwielbiony przez ludzi wolnych”. Wszystkie państwa Unii Europejskiej w swych konstytucjach chronią zarówno wolność „od religii”, jak i wolność „do religii” (Weiler 2003, 32-34). Wszystkie też (z wyjątkiem francuskiej i włoskiej) w tzw. preambule odnoszą się do Boga, gwarantując jednocześnie wolność w zakresie religii. Konstytucjonalista polemizuje z poglądem, że państwo jest neutralne światopoglądowo jedynie wtedy, gdy deklaruje laickość. Stwierdza: „Państwo, które rezygnuje z wszelkiej symboliki religijnej, nie zajmuje stanowiska bardziej neutralnego niż państwo, które opowiada się za określoną formą symboliki religijnej. Sens agnostycznego stanowiska państwa polega na tym, że staje się ono gwarantem zarówno wrażliwości religijnej (wolność religii), jak i wrażliwości laickiej (wolność od religii). Wykluczenie wrażliwości religijnej z preambuły nie jest zatem w istocie operacją agnostyczną i nie ma nic wspólnego z neutralnością. Oznacza [...] uprzywilejowanie w symbolice państwowej określonej wizji świata, przy czym stanowisko to przedstawia się jako neutralność”. (Weiler 2003, 40). Tym samym gwarantuje się tylko „wolność od religii”. Prawnik dodaje, że w dyskusjach nad tzw. Konstytucją Europy opcja laicka (francuska i włoska) zostały uznane za „równiejszą” niż inne. Zabieg ten nazywa „imperialistyczną polityką konstytucyjną”, z gruntu niedopuszczalną. „To nie jest Europa” – konkluduje. Proponuje zaś (przywołując preambułę Konstytucji RP) właśnie pluralistyczną tolerancję, czyli taką neutralność, która godzi oba podejścia (Weiler 2003, 40-43). Ponieważ dla zbudowania wspólnoty etycznej niezbędna jest pamięć historyczna, odwołanie w projekcie do chrześcijaństwa jest „rzeczą oczywistą”, zaś „całkowite wyłączenie z preambuły choćby wzmianki o chrześcijaństwie jest po prostu skandalem”. (Weiler 2003, 44-45)¹¹. Prawnik ten dodaje, że postmodernistyczna czy oświeceniowa neutralność nie może być tolerancyjna, ale co najwyżej obojętna. Z kolei Weigel (2005, 117) stwierdza: „Albowiem brak przekonania nie jest tolerancją, lecz tylko obojętnością. Brak [...] nieodpartego pojęcia prawdy, która wymaga od nas bycia tolerancyjnym wobec tych, którzy za prawdę uważają

¹¹ Prawnik pokazuje, że Konstytucja Europy przywołuje ducha oświeceniowego, ignoruje (wyklucza) zaś źródło równości i godności wszystkich ludzi, którym w tradycji judeochrześcijańskiej jest Bóg, na którego obraz i podobieństwo człowiek został stworzony. Wykluczenie to nawiązuje do „przesądu” o sprzeczności religii i rozumu. Neutralności nie wolno mylić z laickością (Weiler 2003, 44-51). I – wskazując na nauczanie Jana Pawła II o godności osoby, państwie prawa i demokracji - dodaje: „[...] choć jestem religijny, w mojej koncepcji religii pluralizm i tolerancja w organizacji sfery politycznej jest nie tylko do przyjęcia, ale jest częścią samej normy religijnej”. (tamże, 53).

co innego – to jedynie sceptycyzm i relatywizm”¹². Po prawie ćwierćwieczu od publikacji Weilera trzeba stwierdzić, że europejskie elity (polityczne i intelektualne) coraz częściej przyjmują „paradygmat laicki”, tym samym zaś publiczna obecność chrześcijaństwa napotyka z ich strony sprzeciw. Dokładniejsza analiza źródeł sporu chrześcijaństwa z liberalizmem (kolektywnym czyli marksistowskim lub indywidualistycznym) skłania do wniosku, że idzie w nim o uznawanie lub odrzucenie obiektywnej prawdy (Styczeń, Szostek 1987). Głoszenie Ewangelii i wynikających z niej wniosków antropologicznych postrzegane jest jako naruszenie – swoiście rozumianych – „praw” (np. arbitralnie wykoncypowanych mniejszości seksualnych), a tym samym jako przejaw nietolerancji. Problem jest jednak głębszy; na całym Zachodzie (od kilkudziesięciu lat) dominuje mentalność relatywistyczna, czy przekonanie, iż nie istnieje prawda obiektywna (absolutna), która moralnie wiązałaby człowieka i społeczeństwo (Popper 1993). Krytyka chrześcijaństwa, które (wszak inaczej nie może, (Jan Paweł II 1990) głosi uniwersalność podstawowych (rozpoznawanych przez ludzki rozum) prawd moralnych i domaga się respektowania sprawiedliwości w życiu publicznych (m.in. podstawowego prawa do życia) staje się oczywistością. Ponad 30 lat temu Jan Paweł pisał o „rzetelnym stosunku do prawdy, jako warunku prawdziwej wolności” i oddaleniu kultury „od obiektywnych wymagań porządku moralnego” (Jan Paweł II 1979, 12 i 16-17), by stwierdzić, że „totalitaryzm rodzi się z negacji obiektywnej prawdy: jeżeli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa swą pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada, gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi”. [...] Jeśli się nie uznaje prawdy transcendentnej, triumfuje siła władzy każdy dąży do maksymalnego wykorzystania dostępnych mu środków, do narzucenia własnej korzyści czy własnych poglądów [...]. „nowoczesny totalitaryzm wyrasta z negacji transcendentnej godności osoby ludzkiej, będącej widzialnym obrazem Boga niewidzialnego i właśnie dlatego z samej swej natury podmiotem praw, których nikt nie może naruszać: ani jednostka czy grupa, ani też klasa, naród lub państwo”. (Jan Paweł II 1991, 44). Z odrzucenia prawdy i poprawnej koncepcji człowieka (jako osoby) wynika „negacja Kościoła”. Gdy „państwo czy też partia” – stwierdza papież – utrzymują, że są władne urzeczywistniać w historii „dobro absolutne”, i stanowią o dobru i złu moralnym, „nie będą tolerowały uznawania obiektywnego kryterium dobra i zła, innego aniżeli wola sprawujących władzę [...]” (Jan Paweł II 1991, 45). Nie należy się więc dziwić, jeśli – także w tzw. demokratycznych państwach prawa – chrześcijańskie nauczanie i misja Kościoła są coraz częściej kwalifikowane jako przejaw nietolerancji.

¹² Weiler (2003, 92-100), komentując *Redemptoris missio* zauważa, że istotą cnoty tolerancji jest głoszenie (proponowanie) Innemu prawdy, z założeniem, że on (Inny) powie „nie”. Dopiero ta relacja (głęboki szacunek dla siebie samych i innych) „czyni Europę”. „Europa nie jest religią”, ale tożsamość (religijna) aktualizuje się we wzajemnym uznaniu, że Inny (katolik, żyd, muzułmanin, ateista) respektuje własną prawdę, a tym samym uznaje moje prawo do „innej”. Tymczasem sceptycyzm i relatywizm „unieważnia” wszystkie tożsamości i samą prawdę. „Ważkość wolności powiedzenia Nie, która nadaje znaczenie powiedzeniu Tak, jest integralną częścią tej prawdy, która jest potwierdzana” – konkluduje Weiler (tamże, 98).

2. Marksizm kulturowy jako wyzwanie dla wiary i kultury chrześcijańskiej

W kulturze Zachodu spór o znaczenie słowa „tolerancja” oraz jego praktyczne zastosowanie wchodzi w korelację (spór albo konflikt) z chrześcijaństwem, ponieważ z samą jego naturą. Chodzi nie tylko o aktywność misyjną Kościołów, ich publiczną obecność, wystąpienia papieskie, ogłoszone stanowisko Konferencji Episkopatu etc. Spór - jak zaznaczyliśmy - dotyczy antropologii, czyli rozumienia kim jest człowiek, a w konsekwencji pytania o to, czym jest adekwatna do jego natury kultura. Vaticanum II (GS 53) definiuje kulturę jako to wszystko, „czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne, tak w rodzinie i w całej społeczności państwowej poprzez postęp obyczajów i dążenia instytucji;[...] w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”. Stąd kryterium oceny kultury (lub anty-kultury) staje się „doskonalenie i rozwój” osoby ludzkiej. To zaś odwołuje się do klasycznej koncepcji osoby, otwartej na transcendencję (Maryniarczyk 1999,105-112)¹³. *Rationali naturae individua substantia* (Boecjusz) - osoba jest podmiotem, czyli centrum świadomych i wolnych działań. Jako taki człowiek transcending świat, jest zdolny do poznania prawdy, miłości, wolności, aktów religijnych. Co istotne, chrześcijańska antropologia (nawiązując do Arystotelesa) podkreśla, że nadzwyczajna godność osoby jest darem Stwórcy, nie zaś „produktem przyrody” czy stosunków społecznych (Maryniarczyk 1999,111-113; Karoń 2021,22-31)¹⁴. Adwokatem kultury, która ma „perspektywę transcendentną” był przez cały swój pontyfikat Jan Paweł II. Jeśli kultura współczesna od wielu lat bierze rozbrat z wiarą, zaś świat wiary już nie komunikuje z wieloma obszarami tejże, to oznacza nie tylko kryzys wiary, ale załamanie kultury. Papież dawno - bo ponad 30 lat temu - nazywał ją „kulturą rozdartą”, która staje się zaprzeczeniem kultury „prawdziwej”. Ta pierwsza wychodzi od fałszywej, zredukowanej antropologii, zamyka bowiem człowieka (i jego tajemnicę) w immanencji, czyli doczesności. Ta druga odczytuje nieredukowalną godność każdej osoby z analizy jej duchowej natury, nade wszystko zaś z Bożego objawienia w Jezusie Chrystusie (Jan Paweł II 1979,10-11; Jan Paweł II 1991,13). Współczesny spór o znaczenie tolerancji odbywa się w klimacie coraz

¹³ Maryniarczyk stwierdza, że ignorancja co do prawdy o człowieku (fałszywa antropologia) musi wywołać kryzys całej kultury i jest – na dłuższą metę – dla społeczeństwa groźna. Formą takiej redukcyjnej koncepcji jest materializm (człowiek jako agregat części, organizm, powodowany inklinacjami – wszystkie są „dobre”); dalej platońska idea „duszy uwięzionej w ciele”: dusza i ciało w opozycji – dusza istotą doskonałą, ciało źródłem zniewolenia. Wyzwolenie duszy jest możliwe przez otwarcie na dobro i prawdę oraz negację cielesności. Z kolei u Arystotelesa (człowiek „rozumnym zwierzęciem”) człowiek jest otwarty na transcendencję przez rozum i wolę (te są autonomicznym centrum ludzkiej wolności).

¹⁴ Koncepcja osoby ukształtowała się wskutek kontrowersji chrystologicznych III/IV wieku, a potem w wieku XIII.

wyraźniejszej dominacji „kultury śmierci”, która redukuje osobę do użycia i konsumpcji, odrzucając całe dziedzictwo, które tylu pokoleniom umożliwiało rozumienie natury ludzkiej i sensu życia (Ratzinger 2005, 75-94). Jednocześnie zaś eliminuje z publicznego dyskursu kwestię prawdy i narzuca wszystkim – przez mechanizmy poprawności politycznej – relatywistyczną ideologię postępu. Nie przypadkiem papież: Jan Paweł II i Benedykt XVI mówili o „jawnym lub zakamuflowanym totalitaryzmie” (Jan Paweł II 1991, 13) oraz o „dyktaturze relatywizmu”. W takiej sytuacji coraz trudniej być w życiu publicznym człowiekiem wiary. Ratzinger w homilii przed swą elekcją na papieża stwierdził: „Posiadanie jasnej wiary, zgodnej z credo Kościoła, zostaje zaszufladkowane jako fundamentalizm. A tymczasem relatywizm, to znaczy zdanie się „na każdy powiew nauki”, zdaje się być jedyną postawą godną współczesności. Ustanawiany jest rodzaj dyktatury relatywizmu, która nie uznaje niczego za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne ja i jego zachcianki” (Ratzinger 2005, 43; por. Ratzinger/Benedykt XVI 2022, 148-183). Kłopot Europy z chrześcijaństwem (zwłaszcza z katolicyzmem), jego spychanie w sferę „prywatną”, otwarte (i świadome swej bezkarności) szyderstwa z wiary i jej symboli, różne formy wykluczania jej z poważnego dyskursu publicznego, oskarżanie o nietolerancję (a także faszyzm, Wildstein 2013, 405-420) ma swe źródła w zaprzeczeniu własnej tożsamości przez europejskie elity (*Europe in denial*) i wstydliwym zamknięciu się chrześcijan w getcie (Weiler 2003, 13-14; Weigel 2005, 125-127)¹⁵. Wyedukowani Europejczycy żyją w przekonaniu, że realne chrześcijaństwo nie ma nic wspólnego z równością, wolnością i szacunkiem dla rozumu (Weiler 2003, 71-75)¹⁶.

Krzysztof Karoń (choć nie unika krytyki pod adresem Kościoła, który w przeszłości tłumił wolność i rozwój nauki, Karoń 2021, 382-518) pisze o najważniejszym bodaj nurcie ideowo-politycznym, który w tzw. myśli konserwatywnej zwie się „marksizmem kulturowym”. W czasie, gdy leninowski komunizm ogłosił doktrynę „socjalizmu w jednym kraju” (bo eksport rewolucji na Zachód okazał się chwilowo niemożliwy), komunizujący myśliciele europejscy uznali konieczność nowego uzasadnienia misji marksizmu. Założony w 1923 r. we Frankfurcie n. Menem Instytut Badań Społecznych (początek tzw. szkoły

¹⁵ Weiler (2003, 62-75) przedstawia źródła chrystofobii Europejczyków: poczucie winy z powodu Shoah – zagłady Żydów; niechęć „pokolenia buntu 1968” do chrześcijaństwa utożsamianego z Zachodem; resentyment lewicowy z powodu chrześcijańskich inspiracji „wyzwolenia się” z komunizmu Europy wschodniej; utożsamianie się Kościoła (chrześcijaństwa) z chadecją (Italia, Niemcy, Hiszpania) po II wojnie; popularność Jana Pawła II, który dosłownie przyćmił idoli estrady i sportu oraz „antywolnościowe” nauczanie Kościoła (kapłaństwo męczyzn, etyka seksualna, antykoncepcja, homoseksualizm); przeświadczenie, że Kościół jako instytucja autorytarna zawsze był przeciwny postępowi; uraz do Kościoła tzw. byłych katolików. Samych zaś chrześcijan Weiler oskarża o cichą zdradę własnej wiary, albowiem „z własnej woli i bez przymusu” ukrywają się i zamykają w getcie.

¹⁶ Prawnik (tamże) dodaje, że w niektórych krajach dzieli się uniwersytety na „wolne” i „nie-wolne”. Zatrudnienie w tych pierwszych wymaga podpisania „wolnomyślicielskiej deklaracji”, odrzucającej jakiegokolwiek związek z autorytetami i objawieniem. Wierzący wykładowca *ex definitione* nie może być uczonym niezależnym. Profesorowie uczelni katolickich w obawie przed wykluczeniem starają się „dopasować” do takiego właśnie podejścia.

frankfurckiej) po kilkunastu latach działania dokonał reinterpretacji marksizmu, nadając mu dwojaką formę: freudo-marksizm (Wilhelm Reich, Erich Fromm), który podkreślał „wyzwolenie przez seks” czyli rewolucję seksualną jako prawdziwą wolność (próbował tego w Związku Sowieckim Lenin i Stalin), (Żuk-Olszewski 2022,39-61); oraz teoria krytyczna (Max Horkheimer) (Karoń: 2021,384-389; Wildstein 2020,122-158)¹⁷. Teoria krytyczna (Horkheimer, Fromm, Adorno, Marcuse) formułuje kilka założeń: nieusuwalna (niereformowalna) wadliwość rzeczywistości społecznej oraz wpisany w nią permanentny konflikt, bezzasadność tworzenia pozytywnych (konstruktywnych) programów i ich urzeczywistniania, potrzeba totalnej destrukcji rzeczywistości, odrzucenie racjonalności instrumentalnej (celowej). W 1933 r. „szkoła” przeniosła się do USA (Columbia University), by w 1951 r. wrócić do matczynika (Karoń 2021,390-394). Właśnie po II wojnie światowej rozpoczęła ona, zwłaszcza po tzw. rewolcie 1968 r., neomarksistowski „długi marsz przez instytucje”. Patronem tego marszu jest włoski komunista Antonio Gramsci (Wildstein 2020,289; Wildstein 2018,15-35) który pisał, że powodzenie rewolucji na Zachodzie wymaga nie stosowania przemocy (terroru) i zmiany stosunków własnościowych (bazy) – co czynili komuniści sowieccy - ale cierpliwego, stopniowego przejścia centralnych instytucji społecznych (uniwersytety, media, partie polityczne, ośrodki opiniotwórcze). W publikacjach Horkheimera i Adorno zastana (tradycyjna) kultura jest uznawana za źródło psychopatologii. Tym samym kultura katolicka, z jej predylekcją do racjonalizmu, wykształcenia, etosem wychowania oraz motywowaną religijnie moralnością (zwłaszcza seksualną) zostaje uznana za narzędzie zniewolenia człowieka. Tłumi jego naturalną wolność (w tym popęd seksualny), prowadzi do patologii psychicznej, dehumanizacji – wreszcie zaś do zagłady Żydów. Wszelkie przejawy konserwizmu i tradycjonalizmu oraz cnoty obywatelskie trącą faszyzmem i sprzyjają psychopatologii (Karoń 2021,394-395). Myśliciele teorii krytycznej, jako narzędzie dominacji mniejszościowego „proletariatu” nad większością społeczeństwa proponują stygmatyzację kultury. W „Tolerancji represywnej” H. Marcuse pisze o „wyzwalającej tolerancji” czyli nietolerancji wobec prawicy (ruchów reakcyjnych, homofobicznych, patriotycznych, tradycjonalistycznej większości), tych wszystkich, którzy odznaczają się „osobowością autorytarną”. Celem postępu nie jest tolerancja, ale idea wyzwolenia, emancypacji. Stąd konieczna jest tolerancja dla postępowej lewicy i nietolerancja dla reakcyjnej prawicy (Karoń, 2021, 403-405). Zastanawiające, że dawno temu Karl Popper (1993a,289), komentując koncepcję państwa i władzy Platona, pisze, że ten sądził, iż nienasycona żądza wolności niszczy demokrację i otwiera ją na dyktaturę. Sam zaś dodaje: „paradoks wolności jest dowodem, że wolność w znaczeniu braku jakichkolwiek ograniczeń musi prowadzić do bardzo dużych ograniczeń, ponieważ umożliwia

¹⁷ Tym opracowaniom towarzyszyły eksperymenty społeczne (promocja tzw. wolnej miłości) w porewolucyjnej Rosji oraz – w tym samym czasie – publikacje znanej antropolożki z USA Margaret Mead, pokazujące społeczności pierwotne jako rzekomo „wyzwolone” seksualnie (Karoń 2021,428-430; Shankman 2005). Konfabulacje M. Mead zdekonspirował Freeman 1983; Kruszelnicki 2011).

silnym podporządkowywanie sobie słabszych”. Popper (1993a,289-290) pisze też o *paradoksie tolerancji*. „[...] nieograniczona tolerancja musi prowadzić do zaniku tolerancji. Jeżeli rozszerzymy nieograniczoną tolerancję nawet na tych, którzy nie są tolerancyjni, jeżeli nie jesteśmy przygotowani do obrony tolerancyjnego społeczeństwa przed atakami nietolerancyjnych, to tolerancyjni zostaną zniszczeni, a wraz nimi tolerancja”¹⁸.

Praktyczne (prawne, polityczne, medialne, obyczajowe) przejawy neomarksistowskiej antykultury są coraz bardziej ewidentne: narzucanie przez wpływowe ośrodki intelektualne i medialne (w sojuszu z biznesem i światem polityki) marksowskiego schematu „walki klas” (w miejsce proletariatu podstawia się uciskane mniejszości i nowo wykreowane tożsamości: kobiety, tzw. mniejszości seksualne, osoby o czarnej skórze), redefinicję małżeństwa i rodziny przez zrównanie z nim związków osób tej samej płci, usankcjonowanie uśmiercania nienarodzonych jako oczywistego – bo zawartego w systemie legislacyjnym – „prawa kobiet”, „prawo” dla dzieci i nastolatków do wyboru płci, „wyzwalanie” społeczeństwa z tradycyjnej (tj. chrześcijańskiej) moralności. Ta bowiem, podobnie jak traktowanie z dystansem koncepcji/ideologii *gender* oraz zwolenników praw „społeczności LGTB+”, uniemożliwia pełne wyzwolenie (emancypację) jednostek (w doktrynie teorii krytycznej ideologia *gender* i ruch LGBT są „zastępczym proletariatem”) (Karoń 2021,472-507; Wildstein 218,19-22)¹⁹. Kościół, jego nauczanie moralne i antropologia, oraz głoszenie prawdy, automatycznie stają się „wrogiem klasowym”, środowiskiem z natury nietolerancyjnym; organizacją opresyjną i z nowoczesną demokracją liberalną niekompatybilną. Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna dążą do zbudowania absolutnego, zamkniętego systemu, w którym nie ma de facto miejsca na inne myślenie. Stąd dążenie do likwidacji (neutralizacji) chrześcijaństwa; natomiast inne religie są użyteczne, bowiem pełnią rolę *subwersywną*, czyli chrześcijaństwo osłabiają. Wrogiem tej ideologii jest tradycyjny porządek naszej cywilizacji; w nomenklaturze teorii krytycznej ma ona charakter opresywno-patriarchalny. Opiera się bowiem na tożsamości, naturze, dziedziczonych normach i wzorcach (Wildstein 2018,17-20). Rozproszone, ale nad wyraz skuteczne działania wyznawców neomarksizmu kulturowego za naczelny fetysz uznają „wolność”, czyli całkowite wyzwolenie jednostki z ograniczeń cywilizacyjnych. Radykalna emancypacja wymaga równie radykalnej destrukcji „starego świata”, po to, by – niejako automatycznie – zaistniał (rewolucyjna eschatologia) raj na ziemi (Delsol 2013; Delsol 2020; Delsol 2024). Ideologie te pretendują do bycia „jedyną, powszechną, oświeconą religią” – twierdzi Kowalczyk (2023,53). Jeśli współczesna demokracja nie opiera się na prawdzie, ale na „prawdzie większości” (z zachowaniem procedur demokratycznych), to staje się ona arbitralnym absolutem (Ratzinger 2020,739-740). Benedykt XVI (2011,63) nie ukrywał obaw przed normatywnymi, czyli wymuszającymi

¹⁸ Pozostaje pytanie, kto ma władzę rozstrzygać, co jest „tolerancją”, a co już nią nie jest i w oparciu o jakie kryteria. Popper kontynuuje: „Musimy więc żądać, w imieniu tolerancji, prawa do nietolerowania nietolerancyjnych”.

¹⁹ Wildstein dodaje, że nowa ideologia (lewicowo-liberalna) całkowicie przeinacza (przewartościowuje) klasyczny liberalizm, który wyrósł w kontekście judeochrześcijańskim, z jego koncepcją osoby i jej godności oraz rozróżnieniem porządku polityki od religii.

obowiązek podporządkowania się im roszczeniami rozumnej „nowej religii”. W istocie jednak coraz częściej, m.in. przez perswazję *politycznej poprawności*, dyktat wpływowych mniejszości, które wymuszają (narzędziami tzw. praworządności) „słuszne” poglądy i rozwiązania prawne, stają się rzeczywistością społeczną. Zdeklarowani relatywiści stają się „neomarksistowskimi totalitarystami w białych rękawiczkach” (Kowalczyk 2022, 52-53). Godzi się dodać, że niektórzy agnostyczni Europejczycy (np. Jürgen Habermas, skądinąd postmodernista, zwolennik kulturowej rewolucji) zdają sobie sprawę, że państwo liberalne, by postawić tamę depersonalizującym skutkom globalizacji, winno troszczyć się o „źródła kulturowe”, z których może czerpać normatywna świadomość społeczeństwa (a więc swego rodzaju ‘prawo naturalne’) i obywatelska solidarność. Chrześcijaństwo – w wymiarze aksjologicznym – przeciwstawia się konsumenckiemu pluralizmowi, a tym samym stanowi „szczepionkę” przeciw pustce i zwątpieniu (Williams 2018, 110-111)²⁰. Pochodu postępu nijak to jednak nie powstrzymuje. Jak mówił papież-emeryt Benedykt XVI, prawdziwym zagrożeniem dla Kościoła jest „światowa dyktatura ideologii pozornie humanistycznych, których zanegowanie grozi wykluczeniem z podstawowego społecznego konsensusu. Sto lat temu idea małżeństw homoseksualnych była absurdalna. Dziś ci, którzy opierają się temu, są społecznie ekskomunikowani. To samo się dzieje w przypadku aborcji i produkcji dzieci w laboratoriach. Współczesne społeczeństwo jest bliskie sformułowania antychrześcijańskiego credo, a jeśli ktoś będzie przeciwny, to zostanie uderzony ekskomuniką. Strach przed tą duchową władzą Antychrysta jest zatem zrozumiały...”. (Benedykt XVI 2020; Kowalczyk 2023, 49). W niniejszym tekście nie sposób przytoczyć przykładów (a jest ich wiele) takiej „ekskomunikacji”. Przywołane wypowiedzi papieży przełomu XX/XXI wieku o nietolerancyjnej, zmierzającej do „dyktatury” ideologii są przemyślane i uzasadnione (Warzeszak 2011; De Mattei 2009; Rozwadowski 2018; Milcarek 2024). Pozostaje pytanie, czy procesy „wyłączania” kolejnych obszarów wolności, które do niedawna uważaliśmy za oczywiste, można jeszcze powstrzymać. Jeśli nie, bycie chrześcijaninem – ale także integralnie rozumiane bycie człowiekiem – może wymagać determinacji, a z czasem głębokiej konspiracji. Oraz gotowości na czasy trudnego świadectwa.

²⁰ Autor dodaje, że antykościelne protesty czasu reformacji i oświecenia miały charakter „teologiczny”, albowiem odnosiły się do obecności „partnera i krytyka” w postaci Kościoła. Liberalna demokracja go potrzebuje, albowiem [...] „europejski styl debaty i sporu politycznego możliwy jest dzięki bezustannej obecności Kościoła, zaświadczałej, iż państwa nie mogą decydować o życiu religijnym swoich obywateli. Gdy Kościół traktowany jest jako wróg, którego należy pokonać, lub jako prywatne stowarzyszenie, które należy zdecydowanie wykluczyć z debaty publicznej, liberalna nowoczesność przemienia się w ustalony raz na zawsze absolutny byt, w jakąś pseudoreligię. [...] bez gotowości do wsłuchania się w pytania, jakie Kościół stawia, w jego kwestionujące uwagi społeczeństwo może stać się nieliberalne. Całkowity i wszechogarniający sekularyzm jako programowa polityka państwa może zmienić się w jeszcze jedną tyranję – system niepodlegający zakwestionowaniu”. (tamże, s. 111).

Podsumowanie

Przeprowadzona refleksja pokazuje, że termin *tolerancja* relatywnie szybko zmienił swe znaczenie. We współczesnej kulturze nie oznacza on już wzajemnego znoszenia/tolerowania odmiennych od własnych poglądów (prawd religijnych i filozoficznych, zwyczajów, sposobu życia), ale słowo-fetysz, który służy do dyskredytowania, a w konsekwencji wykluczania z dyskursu społecznego tych, którzy odwołują się obiektywnej prawdzie oraz uniwersalnych (czyli poznawalnych rozumowo ergo dostępnych dla wszystkich) zasad moralnych. Paradoksalnie przyczyniła się do tego (wywiedziona z Ewangelii) dystynkcja świeckie-religijne, państwo-Kościół, która – wraz z ukształtowaniem się koncepcji osoby i europejskiej *christianitas* – umożliwiła zaistnienie wolności religijnej oraz procesów sekularyzacyjnych. Zarysowana historia relacji Kościół-państwo i religia a społeczeństwo pokazuje, że we wszystkich epokach były one dynamiczne, a częstokroć trudne. Akcelerację zmian w tym zakresie wywołały rewolucje. Najpierw luterska, a później francuska. Wraz z nimi do głosu doszły idee tolerancyjne, zmierzające zrazu do zagwarantowania wolności religijnej (osobistej i społecznej), później zaś – szczególnie w XIX wieku - do dominacji różnych form państwowego laicyzmu i społecznej marginalizacji chrześcijaństwa. Ważną rolę w zapewnieniu wolności religii (także w wymiarze publiczno-prawnym) odgrywały Konstytucje, czyli podstawowe akty prawne, określające ustrój państw nowożytnych. W praktyce okazuje się jednak, że nawet najlepsza formuła prawna sama z siebie nie gwarantuje wolności obywatelskich. Systemy totalitarne (np. komunistyczne) czy liberalne (Francja, kraje Ameryki Łacińskiej) utylitarnie (interes polityczny) interpretując prawo stanowione, częstokroć gwałcą wolność religii oraz zasadę tolerancji. Podobne zjawiska – acz w zupełnie innym kontekście społecznym i prawnym – miały miejsce w USA, szczycące się nie bez racji separacją religii od instytucji państwa. Wolności religijnej i rzeczywistej tolerancji znakomicie przysłużył się amerykański konstytucjonalista (i ortodoksyjny rabin) Joseph Weiler. Jego aktywność prawnicza i publikacyjna demaskuje zarówno nietolerancję chrześcijaństwa ze strony laickich elit europejskich (*chrystofobię*), jak i rezygnację samych chrześcijan (i wspólnot wiary) z aktywnej obecności Ewangelii w życiu publicznym. Zdaniem Weilera w nowoczesnym państwie prawa musi być miejsce na artykułowanie prawdy religijnej i jej głoszenie; eliminacja religii z życia publicznego oznacza, iż państwo wyznaje i promuje „religię” laicyzmu. Z kolei papieże (Jan Paweł II i Benedykt XVI) realne zagrożenie dla Kościoła i jego misji, a jednocześnie dla samego istnienia zachodniej demokracji upatrują w odrzuceniu przez społeczeństwa prawdy (w sensie klasycznym) oraz „dyktaturze relatywizmu”. Ta ostatnia, strojąc się w szaty postępu i tolerancji, w imię rzekomych „praw” wykreowanych mniejszości społecznych, stopniowo niszczy fundamenty społeczeństwa (np. małżeństwo i rodzinę) i coraz szerzej dyskryminuje/marginalizuje wierzących. Źródła tych zjawisk (ideologii, legislacji, faktycznej cenzury w postaci poprawności politycznej etc.) niektórzy upatrują w szerokim nurcie tzw. marksizmu kulturowego. Trwająca od stu

lat „twórcza” reinterpretacja marksizmu stała się ich zdaniem – przynajmniej od rewolty 1968 r. – paliwem szeroko zakrojonego programu rewolucji społecznej. W jej agendzie idzie o takie „przejęcie” rządu dusz w zachodnich demokracjach, które – bez użycia przemocy i odwoływania się do marksizmu ekonomicznego – doprowadzi do ukształtowania się nowego, rzeczywiście wyzwolonego człowieka i szczęśliwego społeczeństwa. By ono zaistniało, trzeba odrzucić (zniszczyć) wszystkie struktury, które człowieka (jednostkę) zniewalają. Dlatego religia, zwłaszcza katolicka, jest niejako naturalnym wrogiem „nowego porządku”.

Bibliografia

- Benedykt XVI. 2011. *Światłość świata*. Tłum. Piotr Napiwodzki. Kraków: Znak.
- Boles, D. E. 1965. *The Bible, Religion, and Public Schools*. Ames IA: Iowa State University Press.
- Chaput, Ch. J. 2008. *Render unto Cesar: Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life*. New York: Image Books Doubleday.
- Ciftci, M. 2021. *The Catholic Church's Teaching on Church-State Relations at Vatican II: An Interpretation, Critique, and Suggested Reform*. University of Oxford.
- Courtis, S., Werth N., Panne, J-L., Paczkowski, A., Bartosek, K., Marglin, J-L. 1999. *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*. Tłum. K. Wakar, A. Nieuważny, B. Panne. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Cywiński, B. 1990. *Ogniem próbowane. II. „...i was prześladować będą”*. Lublin : Redakcja Wydawnictw KUL.
- DeGirolami, M.O. 2002. Establishment's Political Priority to Free Exercise, *Notre Dame Law Review* 04.
https://ndlawreview.org/wp-content/uploads/2022/04/NDL205_DeGirolami_03_08.pdf.
 (dostęp 24.11.2025).
- Delsol, Ch. 2011. *Czym jest człowiek ? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. Małgorzata Kowalska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Delsol, Ch. 2020. *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Delsol, Ch. 2023. *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*. Tłum. Piotr Napiwodzki. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Eliade, M. 1999. *Aspekty mitu*. Tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, M. 1966. *Traktat o historii religii*. Tłum. Jan Wierusz-Kowalski, Warszawa: „Książka i Wiedza”.
- Freeman, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- George, R. 2016. *Conscience and Its Enemies: Confronting the Dogmas of Liberal Secularism*, Wilmington DE: ISI Books.
- Głodek, J. 2014. *Nagie forum. Religia w amerykańskiej przestrzeni publicznej według Richarda Johna Neuhausa*, Poznań: W drodze.
- Hamburger, Ph. 2002. *Separation of Church and State*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Jan Paweł II. 1979. *Encyklika Redemptor hominis*. Rzym.
- Jan Paweł II. 1990. *Encyklika Redemptoris missio*. Rzym.
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika Centesimus annus*. Rzym.
- Jaworska, K. 2025. Nauczanie religii w polskich szkołach (1956-1961), *Spółeczeństwo* Rok XXXV nr 2(170), 9-25.
- Johnson, P. 2007. Prawie naród wybrany. *First Things*, ed. pol. nr 2. 40-46.
- Karoń, K. 2021. *Historia antykultury 1.0. Podstawy wiedzy społecznej*. Warszawa: brak wydawcy.
- Kaufmann, F-X. 2004. *Czy chrześcijaństwo przetrwa ?* Tłum. U. Poprawska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kołąkowski, L. 2009. Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków: Znak, 57-70.
- Konopka, H. 1997. *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944-1961)*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie w Białymstoku.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1986. Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu. *Libertatis conscientia*. W: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, red. i tłum. Z. Zimowski, J. Królikowski. Tarnów: Biblos. 244-282.
- Kowalczyk, D. 2022. Prawda a ideologie w nauczaniu Josepha Ratzingera. Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna, w: *Wiara a ideologia. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wobec wyzwań współczesności*, red. W. Cichosz, J. Szulist, J.J. Woźniak. Pelplin: Bernardinum, 47-69.
- Kowalczyk, D. 2023. Wadzenie się Josepha Ratzingera/Benedykta XVI ze współczesnym światem. *Rocznik Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze i Edukacji* nr specjalny, 44-60.
- Krukowski, J. 1993. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kruszelnicki, W. 2011. Cała prawda o „Dojrzewaniu na Samoa”. O kontrowersji Margaret Mead – Derek Freeman, *Tematy z Szewskiej* nr 6, 147-150.
- Kucharczyk, G. 2010. *Nienawiść i pogarda. Dwa stulecia walki z Kościołem*. Kraków: Stowarzyszenie Kultury Chrześcijańskiej im. Ks. Piotra Skargi.
- Laycockt, D. 2002. Review. The Many Meanings of Separation. Philip Hamburger. *Separation of Church and State* Harvard, 2002. Pp xiii, 514, *The University of Chicago Law Review*, 1667-1701. <https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=5240&context=uclrev> (dostęp 23.11.2025).

- List Biskupów Polskich do Rządu, 28.06.1968. W: Raina, P. 1994. *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań: Wydawnictwo „W Drodze”. 511-521.
- Maryniarczyk, A. 1999. Człowiek – istota otwarta na transcendencję, *Łódzkie Studia Teologiczne* 8, 105-117.
- Mattei, de R. 2009. *Dyktatura relatywizmu*. Tłum. Piotr Toboła-Pertkiewicz, Emilia Turlńska. Warszawa: Prohibita.
- Mezglewski, A. 2000. Nauczanie religii w Polsce Ludowej, *Studia z Prawa Wyznaniowego*, 1. 21-36.
- McIntire, C.T. 2002. The Shift from Church State to Religion as Public Life in Modern Europe, *Church History*, 71, 152-167.
- Milcarek, P. 2024. *Dyktatura relatywizmu i nowy wspinały świat*. Warszawa: Instytut na rzecz kultury prawdziwej Ordo Iuris.
- Murray, J.C. 1952. The Church and Totalitarian Democracy, *Theological Studies*, 13, 525-563.
- Murray, J. C. 1951. The Problem of State Religion, *Theological Studies*, 12, 155-178.
- Nichols, T. L. 1997. *That All May Be One. Hierarchy and Participation in the Church*. Collegeville.
- Pawlak, Z. 1995. *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Piszczyk, E. 1985. Cuius regio eius religio, *Encyklopedia Katolicka* t. 3, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL. kol. 663-664.
- Popper, K.R. 1993. Addenda. Fakty, kryteria i prawda: dalsza krytyka relatywizmu (1961). W: tenże, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie.2. Wysoka fala prorocztw: Hegel, Marks i następstwa*. Tłum. Halina Krahelska, oprac. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN. 379-408.
- Popper, K. 1993a. *Spółczesność otwarta i jego wrogowie.1. Urok Platona*. Tłum. Halina Krahelska, oprac. Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Portier, W.L. 1989. Church Unity and National Traditions: The Challenge to the Modern Papacy, 1682-1870, w: B. Cook (ed.), *The Papacy and the Church in the United States*, New York, Mahwah. 25-54.
- Raina, P. 1994. Kościół w PRL. Dokumenty. T. 1. *Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. 1, Poznań: Wydawnictwo „W Drodze”.
- Ratzinger, J. 2005. *Europa Benedykta w kryzysie kultur*. Tłum. Wiesława Dzieża, Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Ratzinger, J./Benedykt XVI. 2022. *Prawdziwa Europa. Tożsamość i misja. Teksty wybrane t. 3. Europa*. red. P. Azzaro, C. Granados. Lublin: Fundacja Rozwoju KUL.
- Ratzinger J./Benedykt XVI. 2020. Czym jest prawda ? Znaczenie wartości religijnych i moralnych w społeczeństwie pluralistycznym, w: *Opera omnia, t. 3/2, Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin: Wydawnictwo Naukowe KUL, 736-751.

- Ratzinger, J. 2005. Homilia na rozpoczęcie konklawe, w: *Ojciec Święty Benedykt XVI. U progu pontyfikatu*. Kraków: Wydawnictwo Kai, 41-46.
- Ratzinger e la dittatura ideologica, „Avvenire.it” 05.05.2020, Esce in Germania una nuova biografia di Benedetto (avvenire.it) [11.12.2025]
- Rozwadowski, D. 2018. *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*. Warszawa: Prohibita.
- Saliba, J.A. 1976. *'Homo Religiosus' in Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*. Leiden: E.J. Brill.
- Schatz, K. 2004. *Prymat papieski od początków do współczesności*, tłum. Ewa Marszał, Jerzy Zakrzewski. Kraków: WAM.
- Shankman, P. 2005. Mead, Margaret. *Encyclopedia of Religion*. Vol. 9. L. Jones (ed.). Farmington Hills MI: Thomson Gale, 5803-5804.
- Styczeń, T., Szostek, A. 1987. Liberalizm po marksistowsku. Antropologiczne implikacje marksistowskiej soteriologii. W: A. B. Stępień (red.), *Wobec filozofii marksistowskiej. Polskie doświadczenia*. Rzym: Fundacja Jana Pawła II. Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, 121-141.
- Warzeszak, J. 2011. „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI. *Warszawskie Studia Teologiczne* XXIV/1, 291-322.
- Weigel, G. 2005. *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*. Tłum. Izabela i Piotr Zarębscy. Warszawa: Fronda.
- Weiler, J.H.H. 2003. *Chrześcijańska Europa. Konstytucyjny imperializm czy wielokulturowość*, tłum. Wojciech Michera, Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Wildstein, B. 2013. Wojna z faszyzmem czyli mowa nienawiści III RP. W: tenże, *Demokracja limitowana. Czyli dlaczego nie lubię III RP*. Warszawa: Zysk i S-ka, 405-416.
- Wildstein, B. 2020. Od Marksa do Habermasa, czyli o bezkrytycznej krytyce. W: tenże, *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*. Warszawa: PIW. 122-158.
- Williams, R. 2018. *Wiara na areopagu. O wizji Europy, roli państwa oraz o tym, dlaczego współczesne społeczeństwo nie przetrwa bez Boga, religii i wartości moralnych*, tłum. Grażyna i Aleksander Gomola. Poznań: „W drodze”.
- Żaryn, J. 1997. *Kościół a władza w Polsce (1945-1950)*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Żaryn, J. 2003. *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*. Warszawa: Instytut Historii PAN i Neriton.
- Żuk-Olszewski, D. 2022. *Licencja na zabijanie. Historia legalnych aborcji od zbrodni sowieckich do współczesności*. Kraków: Wydawnictwo AA.

Grief as a Place of Spiritual Transformation: Christian Spirituality and the Journey Toward Deeper Communion¹

Abstract: Grief raises profound existential and spiritual questions that cannot be fully addressed by psychological perspectives alone. Although contemporary grief studies have significantly advanced our understanding of meaning reconstruction, continuing bonds, and spiritual coping, the distinctive contribution of Christian spirituality remains underexplored. Using a theological-hermeneutical method in dialogue with contemporary grief research, this article argues that Christian spirituality understands grief not merely as adaptation to the death of a loved one but as a lifelong journey toward ever deeper communion with God, with oneself, with the Church, with others, and with the loved one whose communion of love is transformed—not destroyed—in the risen Christ. It further shows how Scripture, the paschal mystery, the Eucharist, and compassionate accompaniment enable grief gradually to become a place of hope, renewed meaning, and spiritual transformation.

Keywords: Grief; Christian Spirituality; Communion; Hope; Accompaniment; Eucharist

Żałoba jako miejsce duchowej przemiany: duchowość chrześcijańska i droga ku głębszej komunii

Abstrakt: Żałoba rodzi głębokie pytania egzystencjalne i duchowe, których nie można w pełni wyjaśnić wyłącznie z perspektywy psychologicznej. Chociaż współczesne badania nad żałobą znacząco poszerzyły rozumienie rekonstrukcji sensu, trwałych więzi (*continuing bonds*) oraz duchowego radzenia sobie ze stratą, specyficzny wkład duchowości chrześcijańskiej pozostaje wciąż niewystarczająco opracowany. Wykorzystując metodę teologiczno-hermeneutyczną w dialogu ze współczesnymi badaniami nad żałobą, artykuł ukazuje, że duchowość chrześcijańska rozumie żałobę nie jedynie jako proces przystosowania się do śmierci ukochanej osoby, lecz jako trwającą całe życie drogę ku coraz głębszej komunii z Bogiem, z samym sobą, z Kościołem, z innymi oraz z ukochaną osobą, której komunია miłości zostaje w Chrystusie

¹ This paper was written as part of the research programme *Religion, Ethics, Education and the Challenges of Contemporary Society* (P6-0269) and the research project *Theology and Digitalization: Anthropological and Ethical Challenges* (J6-60105), funded by the Slovenian Research and Innovation Agency (ARIS).

Zmartwychwstałym przemieniona, a nie zniszczona. Artykuł pokazuje ponadto, w jaki sposób Pismo Święte, misterium paschalne, Eucharystia oraz pełne współczucia towarzyszenie sprawiają, że żałoba stopniowo staje się miejscem nadziei, odnowionego sensu i duchowej przemiany.

Słowa kluczowe: żałoba; duchowość chrześcijańska; komunია; nadzieja; towarzyszenie; Eucharystia

1. Introduction

The death of a loved one is among the most profound experiences of human life. It touches not only the emotions but also personal identity, relationships, one's understanding of life, and one's relationship with God. Consequently, grief raises fundamental questions concerning love, suffering, meaning, hope, and the destiny of the human person. Over recent decades, these questions have increasingly become the subject of interdisciplinary research, bringing together psychology, medicine, sociology, theology, and spirituality.

Contemporary grief studies have made substantial contributions to understanding grief as a multidimensional and deeply personal experience. Research on meaning reconstruction, continuing bonds, and spiritual coping has demonstrated that grief is far more than an emotional response to loss. Yet these valuable insights also reveal the need for further dialogue with theological perspectives that address questions of transcendence, communion, and the ultimate meaning of love and death.

In this article, Christian spirituality is understood as the personal and communal way of living the Christian faith under the guidance and in the power of the Holy Spirit. Rooted in the paschal mystery of Christ and nourished by Scripture, prayer, the sacraments, and the life of the Church, it seeks the gradual transformation of the whole person by deepening communion with God, with oneself, with others, and with creation. Within this perspective, grief is not viewed merely as a painful consequence of death but as a privileged place where God's saving presence gradually transforms human life.

The central question guiding this study is: What distinctive contribution does Christian spirituality offer to the contemporary understanding of grief? This article argues that its distinctive contribution lies in understanding grief as a lifelong journey toward ever deeper communion. Because authentic human love participates in the love of the risen Christ, death does not destroy communion but transforms its mode of presence. Consequently, grief is not primarily a journey of letting go but of learning to live this transformed communion in faith, hope, and love.

This perspective does not diminish the value of contemporary psychological approaches. On the contrary, Christian spirituality enters into dialogue with them, appreciating their insights while situating them within the broader horizon of God's saving action

in Christ. Theories of meaning reconstruction, continuing bonds, and spiritual coping illuminate important dimensions of bereavement. Christian spirituality complements these perspectives by asking how God's grace accompanies grieving persons, how love is transformed rather than extinguished by death, and how communion continues to mature through participation in the life of the risen Christ.

Methodologically, the article employs a theological-hermeneutical approach in dialogue with selected contributions from contemporary grief studies. It first presents major developments within grief research before exploring the distinctive contribution of Christian spirituality through biblical reflection, theological tradition, and pastoral theology. Particular attention is given to the paschal mystery, the communion of saints, the Eucharist, and compassionate accompaniment as expressions of a spirituality that understands grief not simply as adaptation to loss but as a journey toward ever deeper communion.

2. Contemporary Grief Studies

Contemporary grief studies increasingly understand grief as a multidimensional human experience rather than a predictable sequence of emotional stages. Although grief is occasioned by the death of a loved one, it affects the whole person, including emotional, physical, cognitive, relational, existential, and spiritual dimensions. Consequently, grief is now widely recognised as a dynamic and deeply personal process shaped by individual history, relationships, culture, and faith.

One of the most influential developments in contemporary grief research is Robert A. Neimeyer's theory of meaning reconstruction. Neimeyer argues that the death of a loved one often challenges fundamental assumptions about identity, purpose, justice, and the future. Bereaved persons therefore face not only the pain of loss but also the task of reconstructing meaning within a world that has been profoundly changed. Grief thus becomes an active process of integrating the loss into a renewed life narrative rather than simply recovering from emotional suffering (Neimeyer 2001; 2016).

Thomas Attig complements this perspective by describing grief as a process of relearning the world. The death of a loved one changes everyday life in ways that cannot simply be reversed. Rather than returning to the life that existed before the loss, grieving persons gradually learn to inhabit a world permanently marked by absence while discovering new possibilities for living with meaning and hope (Attig 2011).

Another major contribution has been the theory of continuing bonds developed by Dennis Klass, Phyllis Silverman, and Steven Nickman. Contrary to earlier assumptions that healthy grieving requires emotional detachment, they argue that maintaining an enduring relationship with the loved one may represent an important dimension of healthy adaptation. Such continuing bonds are expressed through memory, gratitude, shared values, and the lasting influence of love upon everyday life (Klass, Silverman and Nickman 2014).

Alongside these developments, increasing attention has been given to the spiritual dimension of grief. Kenneth I. Pargament demonstrates that spirituality is not merely an additional coping resource but one of the principal ways in which people interpret suffering, seek meaning, and respond to life's deepest crises (Pargament 2001). Contemporary grief research therefore increasingly recognises that questions concerning transcendence, hope, forgiveness, and spiritual identity belong to the experience of grief itself rather than existing alongside it.

Together, these perspectives have significantly enriched the contemporary understanding of grief. They demonstrate that grieving is not simply a matter of emotional adjustment but involves the whole person and extends far beyond the immediate experience of loss. At the same time, they leave open important theological questions concerning the ultimate destiny of love, the meaning of communion beyond death, and the possibility that grief may become not only a process of adaptation but also a place of spiritual growth.

It is precisely within this dialogue that Christian spirituality offers its distinctive contribution. Rather than replacing contemporary psychological insights, it receives them with appreciation while interpreting grief within the broader horizon of God's saving action revealed in Jesus Christ. Christian spirituality asks not only how people adapt to the death of a loved one, but also how God's presence accompanies them, how love is transformed rather than extinguished by death, and how communion continues to mature through participation in the risen life of Christ. These questions form the starting point for the theological reflection developed in the following chapter.

3. Christian Spirituality and the Journey toward Deeper Communion

Christian spirituality understands grief as a lifelong journey toward deeper communion. Rooted in Christ's paschal mystery, it invites believers to live their grief in communion with God, with themselves, with others, with the Church, and with the loved one entrusted to God's merciful love.

From this perspective, grief is not interpreted merely as a consequence of death but as a privileged place where God's saving presence accompanies those who grieve. Christian spirituality therefore asks questions that extend beyond psychological adaptation: What becomes of love after death? How does communion continue when physical presence has ceased? How does the risen Christ transform the experience of grief? These questions do not replace psychological inquiry but open a theological horizon grounded in Christ's death and resurrection.

The distinctive contribution of Christian spirituality proposed is that grief is neither primarily a journey of detachment nor simply a process of maintaining continuing bonds.

Rather, it is a lifelong journey of learning to live within transformed communion. Because authentic love participates in the love of God revealed in the risen Christ, death does not destroy communion but transforms its mode of presence. Spiritual transformation is therefore not the starting point of Christian grief but the fruit of growing communion with God, with oneself, with the Church, with others, and with the loved one continually entrusted to God's merciful love.

The following sections develop this vision through its biblical foundations, the hope rooted in the paschal mystery, and the Christian understanding of love transformed in the risen Christ.

3.1. Biblical Foundations of Living with Grief

Christian spirituality begins not with explanations of suffering but with God's faithful presence within it. Throughout Scripture, grief is presented as an authentic expression of love rather than a sign of weak faith. The Bible neither suppresses lament nor treats it as incompatible with trust in God. Instead, it reveals that grief can become a privileged place of encounter with the God who remains present even in human suffering.

The Old Testament repeatedly portrays grieving persons bringing their sorrow honestly before God. Abraham mourns Sarah (Gen 23:2), David laments Saul, Jonathan, and Absalom (2 Sam 1:17-27; 18:33), and Job courageously questions God without abandoning his relationship with him. Likewise, the Psalms demonstrate that lament belongs to the language of faith itself. Even when God's presence seems hidden, the one who grieves continues to address God, entrusting pain, confusion, and hope to him.

This biblical understanding reaches its fullest expression in Jesus Christ. At the tomb of Lazarus, Jesus weeps (Jn 11:33-35), revealing that divine compassion does not abolish human sorrow but enters fully into it. In Gethsemane he experiences profound anguish (Mt 26:36-46), and on the cross he prays the opening words of Psalm 22 (Mt 27:46). His suffering shows that lament and trust are not opposites. Rather, faith enables those who grieve to remain in relationship with God even when they do not yet understand the mystery they are living.

The Catechism of the Catholic Church teaches that, through Christ's death and resurrection, death has been transformed from its definitive power into a passage toward eternal life (CCC 1005-1014). Consequently, Christian spirituality does not invite grieving persons to suppress their sorrow or hasten its resolution. It encourages them to bring every dimension of their grief before God, trusting that the crucified and risen Christ continues to accompany them.

Within this biblical horizon, grief itself becomes a place where communion with God may deepen. The one who grieves gradually discovers that God's response to suffering is not

first an explanation but a presence—a presence that opens the way to hope and prepares the heart to recognise the transforming power of Christ's paschal mystery.

3.2. Hope Rooted in the Paschal Mystery

The distinctive contribution of Christian spirituality begins with the conviction that hope does not stand opposite to grief but grows from within it. Christian hope does not deny the pain of separation, nor does it seek to hasten the grieving process. Rather, it enables those who grieve to live their loss in the light of Christ's death and resurrection.

Saint Paul expresses this perspective when he encourages Christians not to grieve as others do "who have no hope" (1 Thess 4:13). Significantly, he does not tell believers not to grieve. Instead, he distinguishes between grief lived without hope and grief illuminated by faith in the risen Christ. Christian hope therefore changes neither the reality of death nor the experience of grief; it gradually transforms the horizon within which grief is lived.

The foundation of this hope is the paschal mystery itself. Through his death and resurrection, Christ entered the fullness of human suffering and transformed death from an ultimate end into the passage toward new life. Consequently, Christian spirituality understands grief not as a journey away from love but as a journey with the risen Christ, who continues to unite those who belong to him.

Joseph Ratzinger explains that eternal life is not simply endless existence after death but the fulfilment of personal communion with God in Christ. Because Christ has conquered death, authentic love is not extinguished but drawn into the eternal communion of God's life (Ratzinger 1988). This theological vision later receives a pastoral expression in Benedict XVI's *Spe Salvi* (1-2), where hope is presented not primarily as knowledge about the future but as a transforming encounter with Christ that gives meaning to the present, even amid suffering and death.

From this perspective, Christian hope is neither optimism nor certainty about the destiny of another person. Rather, it is trusting surrender to God's justice and mercy. Christian spirituality therefore continually entrusts the loved one to God, praying that he or she may attain the fullness of communion with him. As Benedict XVI reminds us, love reaches beyond death, and prayer for those who have died remains an authentic expression of the communion that unites the whole Church (Benedict XVI 2007, 48).

The paschal mystery also sheds new light on the experience of love itself. Death certainly changes the way love is lived, but it cannot destroy the communion that has its deepest source in God. Just as the risen Christ remained truly present to his disciples in a new and transformed way after the Resurrection, so too the communion of love with the loved one is not abolished but transformed in him. Grief gradually becomes the lifelong journey of learning to recognise and live this transformed communion in faith, hope, and love.

Christian spirituality therefore understands hope not as an escape from grief but as the grace to remain faithful to love while allowing Christ to transform its mode of presence. It is this paschal transformation that opens the way to a deeper understanding of communion beyond death.

3.3. Love Transformed in the Risen Christ

One of the most significant developments in contemporary grief research has been the recognition that healthy grieving does not necessarily require relinquishing one's relationship with the loved one. The theory of continuing bonds has shown that love, memory, gratitude, and personal identity continue to be shaped by the enduring significance of the one who has died (Klass, Silverman and Nickman 2014). Christian spirituality welcomes this insight while offering a deeper theological understanding of why love endures and how it is transformed in Christ.

From a Christian perspective, authentic love originates in God, who is love (1 Jn 4:8), and participates in the communion of the triune life. Roszak's (2022) interpretation of Thomas Aquinas likewise emphasises that perfection is fundamentally relational, finding its fulfilment in participation in God's creative and sustaining order rather than in isolated self-sufficiency. This insight offers a valuable theological horizon for understanding love as communion rather than possession. For this reason, death cannot destroy love. It transforms the way communion is lived, but not the communion itself. The deepest bond between persons is sustained not only by memory but by God's faithful love, from which nothing can separate us (Rom 8:38–39). The Second Vatican Council teaches that the communion between the pilgrim Church and those who have died in Christ is not interrupted by death but continues within the one Body of Christ (*Lumen Gentium* 49-51). Christian hope therefore rests not upon an imagined continuation of earthly relationships but upon participation in the risen life of Christ, who unites all the members of his Body.

This conviction also transforms remembrance and prayer. Remembering the loved one becomes more than preserving memories of the past; it is an act of gratitude, hope, and continuing love. Likewise, prayer for those who have died expresses the enduring communion of the Church as it entrusts them to God's mercy (CCC 958). At the same time, those who grieve may confidently hope that their loved ones, if they already share in Christ's glory, continue to accompany them through their loving intercession, just as the Church seeks the prayers of the saints. Thus, love remains active within the communion that Christ has established and that death cannot destroy.

The deepest expression of this communion is found in the Eucharist, the source and summit of the Church's life. Every Eucharistic celebration manifests and deepens the communion established through Christ's one sacrifice (John Paul II. 2003, 21-24). The Church celebrates the Eucharist in communion with the saints in heaven and prays for

those who have died, entrusting them to God's merciful love (CCC 1370-1371). In this way, the Eucharist makes visible the communion embracing the Church on earth, those being purified, and those already sharing fully in God's glory.

For those who grieve, participation in the Eucharist becomes far more than an act of remembrance. United with the crucified and risen Christ, they encounter the living source of communion that transcends death. Just as the risen Christ remained truly present to his disciples in a new mode of presence after the Resurrection, so too the communion of love with the loved one is no longer sustained by physical presence but by participation in Christ's risen life. In Holy Communion, believers are drawn ever more deeply into this mystery, discovering that the love they shared has not disappeared but is being transformed in Christ.

Christian spirituality therefore proposes a path that differs both from detachment and from attempts to recreate the former relationship through emotional dependence or imagined forms of communication. It invites those who grieve to continue loving, praying, remembering, and entrusting the loved one to God's mercy while allowing Christ gradually to transform their communion. Grief thus becomes not the slow disappearance of love but the lifelong journey of learning to live this transformed communion until its fulfilment in God's Kingdom.

4. Christian Accompaniment as a Journey of Communion

Christian spirituality understands accompaniment not primarily as providing explanations but as sharing the journey of grief. If grief is a lifelong journey toward deeper communion, then authentic accompaniment helps those who grieve discover that they do not walk this path alone. Through compassionate presence, attentive listening, prayer, and the life of the Christian community, they are gradually strengthened to live their loss in hope.

4.1. Compassionate Presence and Attentive Listening

Christian accompaniment begins with presence rather than answers. Following the example of Christ, who first drew near to those who suffered before speaking to them, pastoral accompaniment offers respectful and compassionate presence. People living with grief need trustworthy companions who patiently receive their story without interrupting, judging, minimising their pain, or offering premature explanations. Being deeply listened to allows grief to be expressed honestly and repeatedly, often many times, until the experience of loss can gradually be integrated into life. Such listening reflects God's own faithful presence and becomes a privileged place where hope quietly begins to grow (Nouwen 1979; Leech 1980; O'Malley 2017).

4.2. Learning to Live with Grief

Christian spirituality does not encourage grieving persons to forget the loved one or to return to life as it was before the loss. Because love has been transformed rather than destroyed in the risen Christ, grief becomes the lifelong process of learning to live this new reality. The loved one cannot be replaced, nor does authentic healing consist in leaving the relationship behind. Rather, through prayer, participation in the Eucharist, and everyday faithfulness, those who grieve gradually learn to integrate the loss into a renewed way of living, while remaining open to the hope that communion continues to mature in Christ (Swinton 2017; Platovnjak 2025).

4.3. The Christian Community as a Community of Hope

Grief is never meant to be carried alone. The Christian community becomes a visible expression of the communion that Christ has established through his death and resurrection. Within the Church, those who grieve encounter prayer, the proclamation of God's word, the Eucharist, and the compassionate presence of others who help bear their burden. As Roszak reminds us, Christian witness becomes credible through relationships marked by presence, hope, and charity (Roszak 2013). In this way, the Church does not remove grief but accompanies those who grieve, helping them discover that love continues to grow in the communion of Christ, whose victory over death opens the way to lasting hope.

5. Conclusion

Contemporary grief studies have significantly enriched our understanding of grief by highlighting the importance of meaning reconstruction, continuing bonds, and the spiritual dimension of bereavement. Christian spirituality fully appreciates these contributions while offering a distinctive theological perspective. Rather than understanding grief primarily as adaptation to loss, it interprets it as a lifelong journey toward ever deeper communion.

The central argument of this article is that authentic love does not end with death. Because it participates in the life of the risen Christ, love is transformed rather than destroyed. Consequently, grief is not simply the gradual acceptance of absence but the lifelong process of learning to live this transformed communion with God, with oneself, with the Church, with others, and with the loved one continually entrusted to God's merciful love.

This journey is sustained by Scripture, prayer, the Eucharist, compassionate accompaniment, and the life of the Christian community. Together they enable those who grieve to discover that God's response to death is not the disappearance of love but its fulfilment in Christ's paschal mystery.

Christian spirituality therefore offers a distinctive contribution to contemporary grief studies by showing that the deepest goal of grieving is neither detachment from the loved one nor merely preserving continuing bonds, but growing ever more deeply into the communion of love that the risen Christ has opened through his victory over death.

References

- Attig, T. 2011. *How We Grieve: Relearning the World*. New York: Oxford University Press.
- Benedict XVI. 2007. *Spe Salvi: Encyclical Letter on Christian Hope*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Catechism of the Catholic Church [= CCC]. 1993. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- John Paul II. 2003. *Ecclesia de Eucharistia*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Klass, D., Silverman, P. R., Nickman, S. L. (eds.). 2014. *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*. Washington, DC: Taylor & Francis.
- Leech, K. 1980. *Soul Friend: The Practice of Christian Spirituality*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Neimeyer, R. A. 2001. *Meaning Reconstruction and the Experience of Loss*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Neimeyer, R. A. 2016. Meaning Reconstruction in the Wake of Loss: Evolution of a Research Program. *Behaviour Change*, 33 (2), 65-79.
- New International Version (NIV) Bible*. <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible> (access: 25/07/2026).
- Nouwen, H. J. M. 1979. *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. New York: Image Books.
- O'Malley, P. 2017. *Getting Grief Right: Finding Your Story of Love in the Sorrow of Loss*. Boulder, Colorado: Sounds True.
- Pargament, K. I. 2001. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Platovnjak, I. 2025. *Preobrazba bolečine: skupaj na poti žalovanja [Transforming Pain: Together on the Journey of Grief]*. Ljubljana: Založba Dravljke.
- Ratzinger, J. 1988. *Eschatology: Death and Eternal Life*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Roszak, P. 2013. *Wiarygodność i tożsamość. Teologia wiary św. Tomasza z Akwinu i współczesność*. Kraków: WAM.
- Roszak, P. 2022. Imperfectly Perfect Universe? Emerging Natural Order in Thomas Aquinas. *HTS Theologies Studies/Theological Studies*, 78 (2), a7199. DOI: <https://doi.org/10.4102/hts.v78i2.7199>

- Second Vatican Council. 1964. *Lumen Gentium: Dogmatic Constitution on the Church*.
Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Swinton, J. 2017. *Raging with Compassion: Pastoral Responses to the Problem of Evil*.
London: SCM Press.

Teologia postu w ascezie i mistyce bł. Doroty z Mątów Wielkich

Streszczenie: Bł. Dorota z Mątów Wielkich (1347-1394) była jedną z najwybitniejszych postnic średniowiecznej i nowożytnej Europy. Przedmiotem tego artykułu jest teologia dorotańskiego postu, podjęta w deskrypcji profesora teologii w Pradze, dziekana pomezjańskiej kapituły katedralnej mistrza Jana z Kwidzyna OT (1343-1417), (wspieranego przez prepozyta kapituły katedralnej, następnie biskupa pomezjańskiego, mistrza Jana II Rymana OT (XIV/XV)). Analiza praktyki postu w przekroju życia Błogosławionej, przeprowadzona na podstawie źródeł drukowanych, prowadzi do określenia: przebiegu i skutków tego ćwiczenia duchowego, w kontekście korelatywnych ćwiczeń na drodze: oczyszczenia (gr. *πρακτική*), oświecenia (gr. *φύσις*) i zjednoczenia (gr. *θεολογική*), wybranych przedstawicieli tradycji ascetycznej pustyni.

Słowa kluczowe: bł. Dorota z Mątów Wielkich, charyzmat dorotański, eremityzm, post, Jan z Kwidzyna,

The Theology of Fasting in the Asceticism and Mysticism of Blessed Dorothy of Great Montau

Abstract: Blessed Dorothy of Great Montau (1347-1394) was one of the most outstanding female fasters of medieval and early modern Europe. The subject of this article is the theology of Dorothy's fasting, as described by a professor of theology in Prague, Dean of the Pomesanian cathedral chapter, Master John of Kwidzyn OT (1343-1417), supported by the provost of the cathedral chapter, then bishop of Pomesania, Master John II Ryman OT (14th/15th century). An analysis of the practice of fasting across the lives of these Blessed, based on printed sources, leads to a determination of the course and effects of this spiritual exercise in the context of correlative exercises on the path of purification (Greek: *πρακτική*), enlightenment (Greek: *φύσις*), and unification (Greek: *θεολογική*), of selected representatives of the ascetic tradition of the desert.

Keywords: Blessed Dorothy of Great Montau, Dorothy's charism, eremitism, fasting, John of Marienwerder

Wprowadzenie

Cechą charakterystyczną ascezy i mistyki bł. Doroty z Mąków Wielkich (1347-1394) była praktyka postu, trwająca od osiągnięcia wieku dziesięciu lat do śmierci. Problem ten wymaga analizy naukowej. Niezbędne jest wskazanie, iż „podstawę przedmiotowych badań stanowią źródła drukowane: 1) *Żywoć Doroty z Mąków; Księga o świętach. Objawienia Błogosławionej Doroty z Mąków i Siedmiolilie Doroty z Mąków*, tj. trzy łacińskie dzieła, zawierające ustne relacje mistyczki, spisane przez teologa, profesora uniwersytetu w Pradze, mistyka, spowiednika i rzecznika procesu kanonizacyjnego Błogosławionej mistrza Jana z Kwidzyna, (w wydaniach krytycznych dzieł przetłumaczonych z łaciny na język polski przez biskupa Juliana Wojtkowskiego) (Jan z Kwidzyna 2011, 2013, 2012) 2) *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mąków od 1394 do 1521*, (w wydaniu krytycznym przetłumaczonym z łaciny na język polski przez biskupa Juliana Wojtkowskiego) (2014)” (Jana od Trójcy Przenajświętszej (Parcheniak) 2024, 32-33).

W teologii duchowości nie podjęto analizy:

- 1) profilu, systematyki środków, stopni intensywności aktów i skutków postu bł. Doroty Swertfeger;
- 2) teologii postu dorotańskiego, w deskrypcji głównego rzecznika sławy jej świętości, świadka jej dzieła, rzecznika misji w Kościele powszechnym i lokalnym: mistrza Jana z Kwidzyna i innych badaczy.

1. Kontekst definicyjny pojęcia „post” w tradycji Kościoła powszechnego i w źródłach dorotańskich

„Encyklopedia Katolicka” (wydanie polskie) zawiera określenia pojęć:

- 1) dni kwartalne, Suche Dni, „środa, piątek i sobota obchodzone w Kościele zachodnim, co kwartał na początku lata, jesieni i zimy, a od końca VII w. także wiosny (stąd nazwa) jako dni modlitwy przebiegającej, dziękczynnej i błagalnej (głównie o urodzaj i błogosławieństwo w pracy), połączone z postem ścisłym (pol. Suche Dni)” (Schenk 1989, 1363);
- 2) eucharystyczny post, „powstrzymanie się od pokarmów i napojów na określony czas przed przyjęciem komunii dla okazania szacunku Chrystusowi, obecnemu w Eucharystii (Łomacz i Paprocki 1995, 1281-1283);
- 3) post jako „formę pokutnych praktyk, polegającą na powstrzymaniu się lub ograniczeniu z motywów religijno-moralnych spożywania potraw mięsnych, stanowiącą przejaw chrześcijańskiej postawy pokutnej (pokuty) i akt cnoty (umiarkowania)” (Rosik 2012, 61-63); „podjęty post jest znakiem przynależności do Ludu Bożego, stąd przez wyrzeczenia wierzący deklaruje, że pragnie solidaryzować się z cierpiącymi głód i niedostatek;

wytwarza on także świadomość czuwania, dlatego wszystkie posty wigilijne posiadają charakter eschatologiczny, wyrażając oczekiwanie na przyjście Zbawiciela oraz wiarę w Jego obecność aż do końca świata (Mt 28, 20))” (Misiurek 2012, 64). Stąd czuwanie i powstrzymywanie się od snu z pobudek religijnych od późnego antyku stanowiło formę postu. W najszerszym znaczeniu post podejmowany jest jako wyrzeczenie się pokarmów i napojów w sensie: jakościowym i/lub ilościowym. Post posiada: sens duchowy i religijny; charakter: publiczny lub prywatny. Post jest podejmowany jako obligatoryjny (nakazany) lub fakultatywny (dobrowolny); długotrwały lub krótkotrwały; cielesny lub zmysłowy; aktualny lub habitualny.

Bogata tradycja patrystyczna na wiele sposobów:

- 1) zdefiniowała pojęcie postu (określając m.in. pojęcia: „powstrzymania się od jedzenia, ograniczania się w nim tj. suchy post-*xerophagia*) i «stacji» jako spożywania posiłku o późniejszej porze”. W tradycji ojców pustyni najczęstszym pokarmem był pewnego rodzaju chleb, a właściwie suchar-*paxamadium*; pito wodę; używano soli i oliwy (Nieścior 2019, 13.17);
- 2) usystematyzowała i określiła skutki wielorakich form postu, i aktów postowi towarzyszących, czyniących go owocnym i zasługującym (Nieścior 2019, 15-54);
- 3) wzbogaciła pragnących podjąć post, aktualnie bądź nieustannie poszczących w liczne, dobrze spisane zachęty ascetyczne, mowy, kazania, egzorty, wskazując na przykładach niewłaściwe lub przeciwne zbawczej woli Bożej sposoby podejmowania postu (Nieścior 2019, 55-193). Ojcowie Pustyni od początku traktowali post jako niezbędny i fundamentalny element anachorezy, konstytuujący eremityzm w człowieczeństwie i we wspólnotach eremickich. Dzięki utrwalonej na piśmie kolekcji systematycznej apoftegmatów Ojców Pustyni; precyzyjnej deskrypcji, analizie warsztatu i dorobku ascetycznego Ojców Pustyni – teologia duchowości poszerzyła spektrum badawcze o syntezę starożytnego postu eremickiego. W kontynuacji tej antycznej tradycji, a jednak w kontekście dorotańskim, na szczególną uwagę zasługują m.in. liczne, rozproszone w kolekcji nauki tych starców, którzy różnicowali, spożywających postne pokarmy w zależności od sposobu, w jaki poszczący to czynili. I tak: „Był pewien wielki starzec, posiadający dar widzenia. Pewnego razu spożywał on posiłek wraz z wieloma braćmi. Kiedy oni jedli, starzec ów siedząc za stołem widział w duchu, że niektórzy spożywali miód, inni chleb, a jeszcze inni gnój. (...) Z wysoka dobiegł głos: «Ci, którzy spożywają miód, to są ci, którzy z bojaźnią, drżeniem i w duchu wdzięczności zasiadają do stołu. Modlą się oni ustawicznie, a modlitwa ich wznosi się do Boga, jak dym kadzideł. Dlatego oni spożywają miód. Jedząc chleb to ci, którzy w duchu wdzięczności przyjmują wszystko, czego Bóg udziela. Posilający się gnojem to tacy, którzy są niezadowoleni i narzekają, że to jest dobre, a tamto jest złe»” (Apoftegmaty Ojców Pustyni. Kolekcja systematyczna 1995, 338). W przypadku bł. Doroty z Mátów Wielkich te mistyczne fenomeny przeobrażania się substancji, przyjmowanych pokarmów w zupełnie inne rzeczywistości, np. w niebiańską słodycz, w gorycz Męki Pańskiej czy też fenomeny:

znikania substancji przeznaczonych do spożycia; karmienia Oblubienicy w sposób właściwy dla niebian – cechowały jej nasycony: trwaniem w obecności Pańskiej, modlitwą i pobożnymi rozważaniami – ciągły post w okresie rekluzji.

W wyżej wymienionych źródłach dorotańskich nie brakuje precyzyjnej definicji postu. Marienwerder definicję tę zredagował lapidarnie: „post, to jest głód” (Jan z Kwidzyna 2011, 83), przy czym wyraźnie utożsamiał on znoszenie postu z cierpieniem. Niemniej jednak, w odniesieniu do pojęcia postu zastosował on również zwięzłą, celowościową formułę opisową: „przez post wada jest obalana, ciało karcone i duchowi poddane, pokusa diabła zwyciężona, łaska nabyta, cnota w duchu wsiana, myśl wyostrozona, a serce do wyższych spraw wzniesione” (Jan z Kwidzyna 2011, 82). Zwięzłego określenia tego pojęcia dokonał zrozumiale dla wszystkich stanów Kościoła świętego, w takim kontekście: historycznym, geograficznym, kulturowym, duchowym, pastoralnym, w jakim kształtowała się duchowość bł. Doroty od początku jej świadomego życia aż do śmierci. Badając profil dorotańskiego postu mistrz Jan nie pomijał aspektów towarzyszących jej postowi, a mianowicie nieustannej modlitwy, kontynuowanej w stanie przewlekłej bezsenności penitentki oraz aktów miłosierdzia, które gorliwie wykonywała.

Należy zaznaczyć, że bł. Dorota z Mátów Wielkich post podejmowała w sposób naturalny: 1) od dzieciństwa; 2) w małżeństwie i w stanie wdowim; 3) w okresie próby postelniczej i w okresie rekluzji. W niniejszym artykule podjęto analizę problemu w wyżej wymienionych okresach życia Błogosławionej.

2. Mistagogia postu bł. Doroty Swertfeger

Bł. Dorocie z Mátów Wielkich nie można przypisywać roli figury personifikującej Kościół Święty-Oblubienicę Chrystusa (Ef 5,25-27). Jednak wydaje się, że również jej sylwetkę rozpoznać można w liczbie świętych uczestników procesji, wzywanej i prowadzonej na gody Niepokalanego Baranka, „wspominanej w pierwszej strofie piątego madrasza (Hymnus V 1-10) Efrema Syryjczyka”:

„Oto surowe posty wyruszyły [w drogę], aby towarzyszyć oblubienicy Króla. Aby ona w orszaku kroczyła na gody w bieli, aby tam została ochrzczona i aby mogła zajaśnieć. Niech jej korony będą z jej umartwień i jej ozdoby z jej postów! Niech kroczy wśród [śpiewów] hosanna! Niech przed nią promienieje lampa wiecznej oliwy! Niech będzie błogosławiony Ten, który wysłał eskortę przed oblubienicę Pierworodnego, aby mogła dotrzeć do jego komnaty światła!” (Ephraem Syrus 1964, 13; Uciecha 2020, 57).

Mistrz Jan z Kwidzyna, przedstawiciel średniowiecznej mistyki opisowo-spekulatywnej (Urbański 2010, 17-78; Jana od Trójcy Przenajświętszej (Parcheniak) 2024, 81-82), w konfrontacji z ascezą tej mistyczki, zetknął się rzeczywistością zastaną, dobrze ugruntowaną, rozbudowaną co do czasu trwania i wielości środków, rozpoznawalną jako

habitualna postawa postu: pokarmowego (ilościowego i jakościowego), ściśle związaną z przewlekłą insomnią. Badając akty jej postu, przejawy łaski Bożej i incydentalne braki we współpracy z łaską, podłoże duchowe i psychologiczne, obserwowanej jako akt ciągły postnej postawy swej penitentki, zaobserwował następujące czynniki, określające to zjawisko:

- 1) miłosną, oblubieńczą, czułą troskę mistyczki o spełnienie pragnień Boskiego Nauczyciela w jak największym stopniu przez dar dobrowolnej pokuty wynagradzającej i zadośćczynnej za grzechy własne i cudze, w stałym dążeniu do osiągnięcia Królestwa niebieskiego, i świętości; wzrost i rozwój cnót: teologalnych, kardynalnych i moralnych; rzeczywisty wkład w dzieło nawrócenia niepokutujących grzeszników; najwyższą cześć (na poziomie latrii) Trójjedynego Boga w Najświętszym Sakramencie w jej poście eucharystycznym – które stanowiły duchowy fundament jej postu (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521. 2014, 253. 327-328);
- 2) analfabetyzm i wysoki stopień rozwoju duchowego (Jan z Kwidzyna 2011, 45-48); prawdopodobność penitentki (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521. 2014, 317; Jan z Kwidzyna 2011, 52-53) oraz publiczną famę nt. ciągłości, surowości i prawdziwości jej postu, wykazaną w toku procesu kanonizacyjnego przez zeznania wielu świadków (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521. 2014, 60.65.323) – które dawały rękojmię jej stałości i wierności w poście, podejmowanym z miłości do Pana Boga i ludzi;
- 3) wartość pastoralną podejmowanego przez nią postu ciągłego – która zasługiwała na propagowanie wśród Ludu Bożego jej mistyki przeżyciowej mimo iż i właśnie dlatego, że nie była głodówką, nieakceptowalną dla większości ludzi, trudniących się pracą; sposobów jej postu, wzmacnianego czynami miłosierdzia i czuwaniami, podejmowanymi w celu wiernego trwania w modlitwie nieustannej – które dawały Marienwerderowi asumpt do ukazywania dorotańskiej mistagogii postu, wyrzeczenia się snu i podejmowania aktów miłosierdzia jako praktycznego i owocnego sposobu wprowadzania wiernych w chrześcijańskie, głębokie, doświadczalne rozumienie misterii wiary, sakramentów świętych oraz liturgii świętej.

2.1. W dzieciństwie i młodości do zamążpójścia

Jak wynika z relacji biografy Błogosławionej: „ta, przez Pana zaproszona do rozkoszy duchowych, brzydziła się cudzołożnymi przyprawami cielesnych. I dlatego w dniach ogłoszenia postów, nawet jeszcze jako dziewczynka, nie jadła z rówieśnikami nabiału lub masła, lub zaprawionych mlekiem, chyba że było jej to nakazane przez matkę. Jedząc zaś bardziej dręczyła się ze smutku, niż byłaby dręczona postem” (Jan z Kwidzyna 2011, 82). Świadoma duchowej wartości postu, od dzieciństwa, „gdy zbliżały się dni postów często ze łzami błagała matkę, by pozwoliła jej pościć ze sobą, która nieraz niezadowolona, by przed

dziesięcioleciem pościła, tak jak pragnęła, nie pozwalała, lecz często ze wzburzeniem odrzucała” (Jan z Kwidzyna 2011, 82). Wysokie aspiracje postnicze Doroty nie uszły uwadze środowiska: „gdy służące matki o wiele posunięte wiekiem i wagą ciała chciały pościć w tygodniu przez trzy dni, ona przez cztery. Jeżeli one o piwie i chlebie, ona starała się pościć surowiej o wodzie. Posty ogłaszane, piątki i adwent Pana z taką surowością obchodziła (...) od dziesięciolecia” (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątw od 1394 do 1521. 2014, 365; Jan z Kwidzyna, 2011, 83). Przez post praktykowany przez Dorotę od dzieciństwa, (za pozwoleniem matki Agaty Swarcze od dziesięciolecia w formie suchych dni, w Adwencie i Wielkim Poście), zarysowywał się profil anachoretyczny jej sylwetki duchowej.

2.2. W okresie małżeńskim i wdowieństwie do dnia wstąpienia do rekluzji

Preferencje żywieniowe Doroty Swertfeger były przedmiotem publicznych komentarzy środowiska. Młoda mężatka „przez wielu uważana była za wybredną” (Jan z Kwidzyna 2011, 83). Nie przypuszczano bowiem, że pod zasłoną jawnego życia rodzinnego i małżeńskiego, matka Dorota w ukryciu prowadzi życie semi-eremickie, którego istotnym znamięm był, podejmowany z gorącej miłości do Boga, stały post.

Praktyka postu Mistyczki w zakresie częstotliwości i ścisłości w okresie małżeństwa Doroty i Wojciecha małżonków Swertfeger uległa wzmocnieniu, przy jednoczesnym, wielostronnym, intensywnym obciążeniu organizmu Błogosławionej zadaniami: gospodarczymi i rodzicielskimi. Biograf matki Doroty zanotował: „siedząc przy stole męża, gdy inni jedli lepsze potrawy, ona cierpiała post, to jest głód, jadła jarzyny lub zacierki odstawiane do trzeciego dnia albo też małe rybki wyrzucone przez swą służbę, lękając się rozkoszy ciała” (Jan z Kwidzyna 2011, 83); „w ciągu dnia raz tylko zwykła jadać i bardzo mało” (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątw od 1394 do 1521. 2014, 464); „w piątki i w Adwencie Pana (...) nawet w połogu nie chciała jeść nabiału, bojąc się że będzie to ciężki grzech, gdyby w jakiś sposób nabiałem posty zostały naruszone”; „kilka zaledwie razy w półroczu na pociechę ciała spożywała jedno jajko. Mięso jadła rzadko” (Jan z Kwidzyna 2011, 83). Macierzyństwa nie traktowała jako wystarczająco ważnego powodu do okresowego łagodzenia rygoryzmu lub zawieszenia postu: „surowych swych postów, nawet będąc brzemienna lub w połogu, trochę tylko albo wcale nie łagodziła. Nie opuszczając z powodu trudów porodu lub noworodka, lecz wiernie zachowując post adwentu lub Wielki, mając sposobność starała się swój post wzbogacić biczami oraz różnymi ćwiczeniami, i wielu innymi dobrymi uczynkami” (Jan z Kwidzyna 2011, 83). Zatem aktywność postnicza młodocianej i zamężnej Doroty była w zasadzie aktem czynnym. Była delikatnie uprzedzana łaską zaproszenia do postu, lecz inicjatywa pokutna była podejmowana z determinacją, wielkim zaangażowaniem i stałością w zgodzie z poruszeniami własnej woli, wspartej na

autorytecie posłuszeństwa matce i Kościołowi świętemu. Zwłaszcza w tym okresie, miała silny wydźwięk apostołski w jej środowisku życia. Z upływem lat, ciało nawykłe do postu, dobrze przyjmowało niedoczynność tkankową i ciągły głód w sposób znormalizowany.

2.3. W okresie kwidzyńskiej rekluzji

Po kanonicznym wprowadzeniu Doroty do celi rekluzji (02.05.1393), jej dotychczasowy sposób przeżywania postu został wzbogacony objawionymi jej przez Pana Jezusa Chrystusa, dyrektywami ascetycznymi, które Marienwerder skrupulatnie zanotował:

- 1) „posiłek powinien być przyjmowany z dziękczynieniem”; „Pan podczas posiłku powinien być rozumnie wzywany”; „przyjście do stołu powinno być poprzedzone modlitwą”; „przy stole należy rozważać coś zbawiennego, odchodząc od stołu dziękować” (Jan z Kwidzyna 2011, 238);
- 2) przy podchodzeniu do stołu rekluza powinna odmawiać następującą modlitwę: „Ten, kto poniósł śmierć na krzyżu, wylewając swą różaną krew, niech pobłogosławi tę potrawę i chleb. Ten, kto posiadał niebo i ziemię, niech pobłogosławi mi to jedzenie i picie! – O, umiłowany Panie, proszę Cię gorąco, bym tak spożyła jedzenie i picie, bym nie popełniła w tym żadnego grzechu. Pochwalony niech będzie Ojciec, uczczony niech będzie Syn i błogosławiony niech będzie Duch Święty! – Pozwól mi Panie z pięciu ran twoich dla nas przyjętych tak pić i ssać, by ze mnie w dniu ostatecznym zdołały płynąć wody żywe” (Jan z Kwidzyna 2011, 238);
- 3) oblubienica powinna „prosić Pana, by z nią pozostał, jadł i pił” (Jan z Kwidzyna 2011, 238). W deskrypcji mistrza Jana została zaakcentowana: a) wielość, częstotliwość przeżywanych wizji wyobraźniowych penitentki: „wtedy z pogodną twarzą i bardzo przyjaźnie zwykł stawiać jej na stoliczku potrawy, łamiąc, kłaść przed nią grzeczniej i milej, niż oblubieniec robiłby to oblubienicy bardzo umiłowanej – pokazywać albo mówić, co ma jeść, zażyłe z nią rozmawiać i słodko szeptać z jej duszą, urządzać w jej duszy biesiadę, dostarczać swoich przysmaków i dawać zbawienne nauki”; b) pociecha w jaką opływała, gdyż „On przy stole wielekroć upoił ją swą słodyczą. Przez to wychodziła z siebie i w objęciach oblubieńca niewysłowienie rozradowana i całkowicie ukojona, spoczywała tam w przedziwnym uroku. Zaiste wśród przyjaciół Bożych została nie tylko pokrzepiona, lecz wśród najdroższych została też upojona” (Jan z Kwidzyna 2011, 238);
- 4) przy stole rekluza powinna: a) rozważać myśli, poddawane jej przez Pana. W tym celu podczas przyjmowania pokarmu powinna mówić: „Panie Jezu Chryste, bądź wiecznie chwalony i czczony, bo narządziłeś mi jedzenie i picie do odświeżenia i pokrzepienia mego ciała. Pomóż mi, o umiłowany Panie Jezu Chryste, bym ten posiłek tak godnie spożyła i ukończyła, bym go do nieba doskonale odniosła, czyli zaniósła! Racz też mnie wesprzeć, Panie mój umiłowany, bym mogła godnie błagać Cię za tych, którzy

swoimi pracami ten posiłek zdobyli i którzy mi go urządzili” (Jan z Kwidzyna 2011, 239); b) dziękować Panu za Jego „chwalebne uczłowieczenie. Wspominaj me święte dzieciństwo, mając mnie w pamięci, jakbym był młodzieńcem i chłopczykiem. Rób sobie w sercu zabawy ze Mną! Miej Mnie w pamięci, jak chwalebne i pokorne było moje życie chrześcijańskie pędzone na ziemi. Rozważaj moją chwalebną i prawdziwie godną wieczerną urządzoną z uczniami, na której przeistoczyłem me błogosławione Ciało i samego siebie dałem na pożywienie. Pamiętna bądź mej czerwonej krwi, którą bardzo szczerze wylałem, jak również męki mej aż nadto gorzkiej oraz mej śmierci, w której umarłem za ciebie” (Jan z Kwidzyna 2011, 239);

- 5) w pocieszeniu Pańskim „często napełniona była takim umiłowaniem, radością i słodyczą, że mogła tylko trochę zjeść, a niekiedy trzeba było, by jak najprędzej odeszła od stołu i samemu Panu się oddała” (Jan z Kwidzyna 2011, 239);
- 6) po posiłku rekluza powinna klęczać, „chwalić Boga, dzięki mu składać, a jedzenie oraz picie z miłością przez wdzięczność odnosić do Pana, skąd pochodziły przez miłość. Pan Jezus polecił jej odmawiać następującą modlitwę: „Ten który przez żydów został opluty, a na krzyżu zelżony, ten niech będzie czczony, chwalony i błogosławiony! Panie Jezu Chryste, dla mnie wcielony i umarły, już mnie cielesnie wzmocniłeś. Racz także duchowo mnie wzmocnić, by twoje wcielenie i konanie było moim wzmocnieniem. – Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nad wszystkimi, za których chcesz być proszony. Daj proszę Kościołowi swój pokój, żyjącym łaskę, zmarłym miłosierdzie, a wszystkim nam życie wieczne. A także Panie Boże, mój umiłowany, pożyw i wzmocnij wszystkich, którzy pożywiając mnie wzmocnili. Amen” (Jan z Kwidzyna 2011, 239);
- 7) Pan powiedział jej: „gdy przyjmujesz pokarm lub napój zaraz odnoś je do Mnie przez energię lub trud, to jest przez modlitwy, przymilanie, ustne dziękczynienia, umartwienia i biczowania!”. Oblubienica „spełniając uczynki miłości, narzekała na siebie, że nie może tak wiele wykonać, jak pragnęła. Pan przytłaczając ją pokorą, tak rzekł do niej: «Jakim sposobem jesteś tak nędzna?» i „Pan kazał jej to wyrazić słowami” prepozytowi i spowiednikowi (Jan z Kwidzyna 2011, 240);
- 8) ponieważ „pożywienie zjedzone przez oblubienicę, było w niej pochłaniane przez miłość, a znikając spod zmysłów ludzkich, ulatniało się”, dlatego „Pan rzekł do niej zaraz po cielesnym posiłku: „Ty dzisiaj wspaniale mnie zyskałaś, ale nie można mnie pojąć. Tak wielką działalność powoduję w tobie, że już nie wiesz, gdzie jest pokarm teraz przez ciebie zjedzony. Im bardziej będę w tobie działał, tym mniej będziesz mogła poznać, czy przez cielesne pożywienie odnawiasz swe siły. Ono bowiem, ulatniając się, znika i w ogóle nie wiesz, gdzie się podziewa” (Jan z Kwidzyna 2011, 240). Wojtkowski zaznaczył, że mistyczka nie oddawała stolca (Jan z Kwidzyna 2011, 240). W przypadku znikomych racji żywnościowych, przyjmowanych w ciągu kilkunastu lat, zahamowanie perystaltyki jelit i w konsekwencji procesów wydaliniczych jest typowe, fizjologicznie uzasadnione;

- 9) Pan oznajmił oblubienicy w wielu objawieniach: a) „by ubytek został w człowieku uzupełniony albo też by człowiek tylko przy życiu był zachowany, z prawa powszechnego konieczne jest wyżywienie stosowne, a niekiedy naturę radujące” (Jan z Kwidzyna 2011, 240). Boski Oblubieniec zalecał jej umiarkowaną dynamikę postu i dokonywanie zmian menu jako wyrazu rozumnego posłuszeństwa, przykładowo: spożywanie rybek i miodu; picie miodu, odłożenie pięknego i delikatnego chleba i spożywanie żytniej bryi, połączone ze wspomnianiem, jak Chrystus Pan pił żółć; powstrzymanie się od spożycia rybek z rosółu; przymieszanie miodu do piwa (Jan z Kwidzyna 2011, 240); b) „Mnie się wydaje, że w człowieku musi być jedno z dwojga, mianowicie że przez posiłek osłabi się ciało albo dusza. Ciało zaiste osłabia się przez pokrzepienie duchowe, dusza zaś przez cielesne. Lepiej jednak pokarmem duchowym osłabiać ciało niż cielesnym duszę” (Jan z Kwidzyna 2011, 242); c) „Gdyby ktoś zapytał cię: Czy lubisz jeść mięso? – ty tak odpowiedz: Bardzo mocno lubię życie wieczne Pana mojego, i wszystko, co jest dobre dla mej duszy. Tak bardzo z lubością ich pragnę, że nie wiem czy mięso jest dobre” (Jan z Kwidzyna 2011, 242).

Biograf mistyczki zaznaczył jednocześnie, że penitentka:

- 1) „Z trzeźwej oszczędności przez wiele lat nie jadła mięsa, lecz nabiał, owoce, jarzynę lub ryby, raz tylko dziennie i bardzo skąpo”. Nawykła do stałego, jednorodnego postu ilościowego, w takim usposobieniu wstąpiła do pustelni-rekluzji, gdzie ten sposób żywienia kontynuowała (Jan z Kwidzyna 2011, 242);
- 2) w rekluzji „wielokrotnie zasiadając do stołu, tak była skupiona i zależna od kontemplacji spraw niebieskich, czasem wyniesiona ponad siebie, nie wiedziała dokładnie: co, ile, gdzie lub z kim zjadła. Stąd w ostatnim Wielkim Poście, gdy z ciężarów duchowych rozkoszy odchodziła od stołu i padając, rozciągała się na ziemi, by się modlić, Pan, który jej duszę mile przy stole pokrzepił i piciem upoił oraz słodko z nią szeptał, powiedział jej: „Ty rzecze teraz nie wiesz, gdzie jadłaś. Ukryte jest bowiem przed tobą, czy jadłaś tu ze mną lub ja z tobą, w czasie czy w wieczności. Skup się gorliwie rozmyślając i bacznie zauważ, gdzie jadłaś. Lecz ona starannie to czyniąc, nie mogła znaleźć, gdzie jadła. Uświadomiła sobie jednak, że jadła mile i przyjemnie, czując jeszcze w ustach smak potrawy, którą miała i otrzymała podczas jedzenia, żadnego jednak pożywienia w swym ciele nie czuła, bo to co zjadła, ulotniło się, czyli znikało. Poczęły tedy płynąć z jej oczu słodkie rzewne łzy z wielkiej miłości, wdzięczności i radości, i tak od badania, co albo gdzie spożyła odstąpiła (Jan z Kwidzyna 2011, 242-243).

Fenomen mistyczny niebiańskiego nakarmienia powtórzył się kilkakrotnie po Zmarłychwstaniu Pańskim, przy czym dodatkowo rekluza została zaszczycona „niewypowiedzianą radością, wielką biesiadą zgotowaną w jej duszy, słodkimi pocałunkami Pana i miłymi objęciami oraz pouczeniem Oblubieńca: „tu już jadłaś i nie wiesz, gdzie lub w jaki sposób. Dusza zaś twoja, moja Oblubienico, dobrze czuła, jakie rozkosze i pociechy miała w zachwycie. Takiego dobra nikt nie zdoła osiągnąć, tylko wewnątrznie i od podstaw wyćwiczony, a różnymi

chłostami wycieńczony” (Jan z Kwidzyna 2011, 243). Podejmowanie przez Błogosławioną cielesnych umartwień: biczowań, karceń, padań i innych aktów pokuty wskazywało na to, że w okresie rekluzji była ona przez Boskiego Mistrza z całą konsekwencją formowana do właściwego przeżywania refekcji i zachowania monastycznej, eremickiej postawy fizycznej i duchowej podczas refekcji. Czas przyjmowania pokarmu i napoju w doświadczeniu rekluzji nie był już bowiem jedynie rodzinnym posiłkiem żony i matki, zarządzającej liczną służbą ani pielgrzymującej w tłumie pątników, ani samotnym posiłkiem udręczonej nędzą i szykanami wdowy po Wojciechu Swertfegerze. Z matką Dorotą sam Pan zasiadał do stołu, karmił ją, poił ją, poddawał jej święte myśli do nabożnego rozpamiętywania, pouczał ją o zachodzących w niej procesach, karcił ją, obdarzał pociechami duchowymi, udzielając ich rekluzie na sposób oblubieńczy, a nawet małżeński. Tak, jak od wczesnego średniowiecza ustaliła to praktyka pokutna: monastyczna cenobicka i eremicka, (a także praktyka pokutna niemonastycznych zakonów kontemplacyjnych klauzurowych): refekcja była i jest czasem podejmowania pokut i umartwień. Znamienne jest, że nawet „gdy uroczyście bito w dzwony na nieszpory ku czci wzniosłego Wniebowzięcia, Pan (...) szeptał z jej duszą, i każąc jej pić powiedział: „Ilekoć będziesz piła, wspominaj mój napój zmieszany z żółcią, dla ciebie podany mi na krzyżu” (...) Nadto ilekoć on piła, napój miał gorzki smak. Im smak stawał się bardziej gorzki, tym bardziej Pan nakazywał jej pić i wspominać swoje picie na krzyżu. Gdy ona jedząc posiłek pokrzepiła się i sądziła, że na jej potrzebę wystarczy, Pan bardzo łagodnym odezwaniem wskazał jej wewnętrznie jakąś płetwę w jakimś kawałku szczupaka, który leżał przed nią na stoliku i rzekł: „Utnij tę płetwę i zjedz mi ją na wieczystą chwałę” (Jan z Kwidzyna 2013, 123). W tym kontekście należy zważyć, że w Okresie Wielkanocnym podejmowanie w toku refekcji, praktykowanej w monastycznych i niemonastycznych wspólnotach kontemplacyjnych cenobickich i eremickich w zasadzie nie występowało. W kwidzyńskim rekluzorium pokuty i umartwienia Doroty nie miały świadków. Jednakże to, co czyniła i to, co następowało bez jej woli podczas refekcji mistyczka wiernie relacjonowała spowiednikowi. Bierne poddawanie się nakazom Pańskim i okazywane Mu posłuszeństwo w zakresie stosowanego reżimu postnego w istotny sposób leczyły duszę Doroty z uchybień ascetycznych, wynikających z resztek nieujarzmionej miłości własnej i zmysłowości.

Jak wynika z zeznania świadka w procesie kanonizacyjnym kustosa Jana z Tywęż złożonego dn. 7 maja 1405 r. w Kwidzynie, rekluza: „bardzo mało jadła, bo raz dziennie, mianowicie w godzinie Nieszporów dawany jej był skromny posiłek jak rybki, albo jadło bez żadnej przyprawy” (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątw od 1394 do 1521. 2014, 545). Oznacza to, że co do ilości posiłków w pełni zachowywała wczesną tradycją eremicką Ojców Pustyni i eremitów późnego antyku, nie zachowując jednocześnie tej tradycji w sensie jakościowym, mianowicie nie spożywała wyłącznie chleba i wody). W okresie rekluzji mistyczka „rzadziej niż przedtem, czuła przyjemność w jedzeniu i różnicę jednego smaku od drugiego” (Jan z Kwidzyna 2011, 241).

2.4. Posty eucharystyczne

Wczesne, żarliwe pragnienie przyjmowania do swego serca Pana Jezusa w Najświętszej Eucharystii motywowało małą Dorotę do praktykowania postów eucharystycznych na równi z dorosłymi domownikami. Jan z Kwidzyna zanotował: „po jedenastym roku swego wieku ta Dorota miała wielkie pragnienie, by i ona mogła pościć siedem króć, jak matka jej pościła, gotując się przez post do sakramentu Eucharystii. Chociaż płaczem, przymilaniem i uściskami o to prosiła, nie została jednak dopuszczona, by wtedy w ten sposób pościła, jak tylko dwa razy w roku, mianowicie w adwencie Pana i w czasie wielkopostnym” (Jan z Kwidzyna 2011, 83) Dziewczynka pozostawała zatem na czczo od wieczery dnia poprzedniego aż do przyjęcia Komunii świętej, dwa razy w roku. Po zawarciu związku małżeńskiego Dorota zrealizowała swój święty zamiar częstotliwie ponawianego postu eucharystycznego, z powodu rosnącego głodu Eucharystii nie ustając w nieustannym dążeniu do codziennej Komunii świętej, które Pan Jezus Chrystus zaspokoił dopiero w okresie kwidzyńskiej rekluzji.

W kontekście dorotańskiego postu eucharystycznego, podejmowanego w rekluzorium w formie zwyczajnej, typowej dla klasztorów i eremów: refekcji, (łączniejsze spożywanie posiłku i przyjmowanie napoju z umartwieniami, publicznym wyznawaniem win i przyjmowaniem pokut (tj. kapituła win), słuchaniem pobożnych myśli w celu podejmowania pobożnych rozważań) – zważyć należy na pewien znamieny i niezwykle istotny dla praktyki postu eucharystycznego epizod. Mianowicie, „w przedostatnim roku jej życia” (1393) w rekluzji Boski Mistrz opowiedział jej następującą przypowieść: „trzech ludzi jadło w jednej izbie, skupionych i dla Mnie pobożnych, do których przyszedłem czwarty, którym żaden z nich się nie zajął. Ten nic nie mówiąc, a w ciszy na nich patrząc, widział pierwszego, że ilekroć włożył kęs do ust, tyle razy zdawał się połykać bardzo czerwoną różę. Patrzał na drugiego i zobaczył, że ilekroć ten włożył kęs do ust, tyle razy wchodziła weń bielusińska lilia. Patrzał na trzeciego i spostrzegł, że ilekroć wziął coś do jedzenia, tylekroć zdawał się przyjmować konsekrowaną hostię. Po jedzeniu zapytał każdego z nich, co myślał. A oni z trudem wyjawiając swe myśli, powiedzieli z osobna. Pierwszy rzekł: „Ilekroć brałem jakiś kęs, tylekroć wspominałem czerwoną krew Pana mego Jezusa Chrystusa”. Drugi powiedział: „tylekroć myślałem o przeczystym i nieskazitelnym wcieleniu tegoż Pana Jezusa Chrystusa”. Trzeci odparł: „Ja zaś ilekroć kęs jakiś wziętem, tylekroć miałem w pamięci wielce chwalebną wieczerzę Pana Jezusa Chrystus, na której przeistoczone swe ciało podał uczniom swoim i sam spożył”. Usłyszawszy to czwarty ów brat, każdemu po ujawnieniu myśli dołączył pochwałę: „Bracie kochany, zawsze to czyń! Dobre bowiem i zbawienne to widzę!” (Jan z Kwidzyna 2013, 123-124). W prosty i niezwykle plastyczny sposób Chrystus Pan: 1) zilustrował mistyczne właściwy, ożywiony wiarą, nadzieją i miłością Chrystusa Sakramentalnego, sposób przyjmowania zwyczajnych, codziennych pokarmów i napojów w procesie osobistego, dalszego przygotowania się do przyjęcia konsekrowanej,

świętej hostii; 2) zaakcentował że trwający przez całe życie człowieka proces przyjmowania posiłków, (połączonych z modlitwą poprzedzającą, rozmyślaniem i dziękczynieniem Bogu i ludziom po posiłku) stanowi głęboko ludzki, (o ile człowiek zechce właściwie skorzystać z uprzedzającej łaski), swoiste naturalne wprowadzenie w misterium przyjmowania Najświętszego Pokarmu i Napoju.

2.5. Modlitwa nieustanna w stanie przewlekłej insomnii

Marienwerder zaobserwował u Doroty Swertfeger oraz wyinterpretował z wielu zeznań głównych świadków procesowych fakt występowania u mistyczki kilkunastogodzinnych ciągów modlitwy nieustannej w stanie chronicznej bezsenności, stymulowanej silną, istniejącą już w dzieciństwie duchową potrzebą towarzyszenia Boskiemu Oblubieńcowi w każdej porze dnia i nocy (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521. 2014, 315-316;). Oznaczało to występowanie u bł. Doroty Swertfeger od co najmniej ponad trzydziestu pięciu lat przewlekłej insomnii. W teologii duchowości fenomen mistycznej zdolności niespania i nieustannego czuwania zidentyfikowano i udokumentowano m.in. u: św. Makarego Wielkiego Egipskiego (300-390), św. Doroteusza z Gazy (505-565), św. Piotra Damianiego (1007-1072), u rówieśniczki bł. Doroty: św. Katarzyny Sieneńskiej (1347-1380), natomiast po śmierci Błogosławionej u: św. Piotra z Alkantary (1499-1562), św. Katarzyny Ricci (1522-1590), a w nowożytności u św. Marii Maravillas od Jezusa (1891-1974). (Tanquerey 1949,702). Czuwający (łac. *vigilantes*) mistycy podejmujący praktykę nieustannej modlitwy, wewnętrznej uważności i oczekiwania na przyjście Pana, jednocześnie prezentują typ postu zmysłowego, polegającego na umartwieniu ciała przez wyrzeczenie się wypoczynku sennego w ciągu dnia i nocy, w celu zadośćuczynienia pragnieniu i wezwaniu Pańskiemu, wyrażonemu w Nowym Testamencie m.in. w świętych tekstach: Mt 24,42, 25,13; Mk 13,35; Łk 12,35-40; 21,36; Ap 3,23; 16,15; 22,20. Zjawisko chronicznej insomnii, aczkolwiek występuje dosyć rzadko wśród kontemplatyków, jest jednak notowane i wówczas staje się przedmiotem analizy formacyjnej i naukowej. Uprzedzająca łaska Boża i wierna współpraca z łaską, zwłaszcza w przestrzeni żarliwości wewnętrznej stymulują aktualną i habitualną zdolność do wieloletniego czuwania. Wewnętrzną determinantę czuwających stanowi utrwalone w duszy pragnienie nieprzeoczenia znanego jedynie Bogu momentu przyjścia Pana i świadomego, przytomnego, następującego w żarliwej modlitwie przyjęcia Oblubieńca w chwili Jego przyjścia. Z medycznego, fizjologicznego punktu widzenia: 1) w ciągłym poście bezsenność jest wyrazem niedoczynności tkankowej; 2) postnicy cierpiący na chroniczną bezsenność mimo, że nie śpią są wyspani i aktywni.

Jak wynika z relacji biografy mistyczki, „od dzieciństwa aż do starości rzadko kładła się spać, chyba że uprzednio była wyczerpana pracami albo do położenia się była zaganiana przez swą matkę, siostrę lub służącą”. Jan z Kwidzyna zanotował: „siostry i służące zwykły

były oskarżać ją przed matką o niespanie. Gdy inni zaś spali, ona cicho wstając, opierała się o ścianę lub deskę łoża, modląc się lub rozmyślając, aż zmęczona do ostateczności trochę zasypiała”. Już jako dziecko, zorientowana ku niebu, zabiegając o własne i bliźnich zbawienie, żywiła „usilne (jej) pragnienie z rozkoszą spoglądać w niebo, chcąc do niego wejść, zaczęło się w dziewiątym roku jej życia. Trzeźwość, uważność, baczną czujność, stałe czuwanie, rzeczywista gotowość na przyjście Pana w każdym momencie, gorąca miłość były cechami mistyczki, sprzężonymi z jej ciągłym postem (Jan z Kwidzyna 2011, 79). Zeznania świadka procesowego biskupa Jana Mnicha, złożone dn. 6 listopada 1404 r. w Kwidzynie, wniosły wiele nowych faktów, istotnych w analizie dorotańskiego charyzmatu niespania:

- 1) „słyszał od samej pani Doroty, że w roku Jubileuszowym Urbana VI, jednego dnia w Rzymie boso obchodziła kościoły; i tak wieczorem bardzo zmęczona przyszła do gospody, a gdy zjadła, położyła się spać i tak ciągle przez całą noc spała aż do dnia. Dlatego widząc, że zbyt długo spała i straciła czas bezużytecznie, zaczęła gorzko płakać, prosząc Pana, by jej to odebrał, żeby odtąd nie spała, bo dla miłości Pana nie chciałby więcej spać. I tak potem, jak rzekł pani Dorota nie przypominała sobie, iż kiedyś cieleśnie spała, aż do chwili, kiedy powyższe oznajmiła” (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątw od 1394 do 1521. 2014, 477);
- 2) „sama pani Dorota zapytana przez księdza Biskupa, jak mogła wytrzymać tak bez snu, gdy naturalne jest, że człowiek śpi, na to powiedział, iż Dorota odrzekła, że gdyby porwanie nie było jej zaliczane do snu, podczas którego jednak widziała oczami i słyszała uszami, wtedy nie mogłaby wiedzieć, że kiedykolwiek spała” (Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątw od 1394 do 1521. 2014, 477). Mistyczka stan porwania ducha nazywała snem łaski i spoczynkiem (Jan z Kwidzyna 2011, 394). Odpowiedź matki Doroty najlepiej dała świadectwo o rzeczywistym stopniu rozwoju jej życia wewnętrznego i samoświadomości oraz wysokich stopniach jej inteligencji: emocjonalnej i intelektualnej, mimo iż była analfabetką.

Jan z Kwidzyna zanotował, że w czasie lokucji Pan rzekł jej: „Jak małym pożywieniem, tak małym snem podtrzymywałem twój organizm”, (...) oblubienica przypominała sobie, że w ciągu czterech lat i piętnastu tygodni (od 5 VI 1389) spała tylko dwie noce (...). Jedna z nich była nazajutrz po świętym Łukaszu (19 X 1389) po przyjęciu Eucharystii w Rzymie (...). Druga noc była nocą świętą Bożego Ciała tegoż roku w Prusach (2 VI 1390). – Tylko w te dwie noce, śpiąc organizm jej znacznie został pokrzepiony, chociaż wiedziała, że nie więcej razy spała w powyższym czasie” (Jan z Kwidzyna 2011, 242). Pełniąc liczne uczynki miłosierdzia, zbierając jałmużny dla biednych, modląc się nieustannie dniem i nocą w stanie postu habitualnego bł. Dorota dowiodła, iż „lampę dziewictwa (duchowego) zapaliła dla Pana Jezusa a nie dla samej siebie” (Nieścior 2019, 35). Niemniej zdolność niespania zawsze, ilekroć występuje w ciągłości, ma charakter charyzmatyczny i nie można tej zdolności wypracować, posługując się wyłącznie własnymi siłami. Pierwszeństwo łaski i w tym wypadku świadczy, o zjednoczeniu woli mistyczki z wolą Bożą.

3. Synteza teologiczna dorotańskiego postu w ujęciu Marienwerdera

Synteza dorotańskiej teologii postu, pióra mistrza Jana z Kwidzyna, została spisana „dla wykształconych”, „łacina scholastyczną swego wieku”, dedykowana przez autora „do gorliwego czytania i naśladowania żakom, duchownym niższych święceń, księżom, ludziom ze stopniami, doktorom i mistrzom” (Jan z Kwidzyna 2011, 13). Marienwerder planował szeroką popularyzację i zastosowanie pastoralne jej modelu postu. Wojtkowski zaznaczył, że: 1) Jego „dążność duszpasterska i ascetyczna widoczna jest w wielu miejscach” (Jan z Kwidzyna 2011, 13); 2) sekretarz mistyczki w toku tworzenia syntezy „studiował fachowe piśmiennictwo mistyczne, na przykład Brygidę, Ryszarda ze Świętego Wiktora” (Jan z Kwidzyna 2011, 62); 3) w toku pracy pisarskiej wychodził z biblijnego założenia: „Napisane jest bowiem: cokolwiek jest napisane, dla naszej nauki jest napisane (Rz 15,4) (Jan z Kwidzyna 2011, 60).

Synergia mistyki przeżyciowej Doroty Swertfeger i mistyki opisowo-spekulatywnej Jana z Kwidzyna w przestrzeni teologii postu, zaowocowała:

- 1) szczegółową deskrypcją i analizą postu w przekroju życia mistyczki; systematyzacją środków i skutków jej postu; syntezą dorotańskiej teologii postu, zaprezentowanymi na użytecznym procesowo, wysokim, uniwersyteckim poziomie;
- 2) zebraniem i uporządkowaniem bogatego, usystematyzowanego materiału źródłowego jako podstawy postulowanych dorotańskich badań hagiologicznych;
- 3) zgromadzeniem cennego materiału duszpasterskiego, użytecznego pastoralnie w wiekach średnich, ale również współcześnie w przestrzeni formacji wstępnej i stałej eremitów diecezjalnych;
- 4) zeznaniami wielu osób wezwanych w charakterze świadków w procesie kanonizacyjnym mistyczki o dobrodziejstwach, uzyskanych na mocy łaski jej heroicznego postu w postaci: spektakularnych i trwałych nawróceń, szczególnych łask i cudów: uzdrowień, uwolnień od demonów, wskreszeń, ocalenia od nagłej śmierci.

Podsumowanie

W dorotańskiej teologii postu zaprezentowany został model postu, praktykowanego przez Błogosławioną od ukończenia dziesiątego roku życia w formie postu aktualnego i habitualnego z niewielkimi, incydentalnymi przerwami aż do śmierci. Profil dorotańskiego postu posiada strukturę liniową. Mistyczka praktykowała tzw. czysty post, stale, w wierności nauce Kościoła świętego, w posłuszeństwie rodzicom i mężowi, zaś po wstąpieniu do kwidzyńskiej rekluzji w formie: habitualnego, zróżnicowanego jakościowo, i ilościowo, cielesnego, zmysłowego, duchowego i eucharystycznego postu, podejmowanego w obec-

ności i w zjednoczeniu z Chrystusem, ściśle związanego z podejmowaną jako akt miłosierdzia w stosunku do wielu ludzi modlitwą wstawienniczą, praktykowaną dniem i nocą, dzięki udzielonemu jej przez Pana Boga charyzmatowi niespania. Przez habitualny post Błogosławiona przygotowywała się do codziennego przyjmowania Chrystusa sakramentalnego, budowała swe człowieczeństwo z pragnieniem odegnania kusiciela, oczyszczenia: duszy, ducha i ciała w nadziei oczekiwanego Zmartwychwstania, zbliżenia się do Boskiego Oblubieńca i rychłego zjednoczenia się z Nim, złożenia Mu ofiary prześlągalnej i zadośćczynnej, służenia Mu doskonale.

Bibliografia

- Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521.* 2014, z krytycznego wydania red. Stachnik, R. Birch-Hirschfeld Triller, A. 2014., tłum. Wojtkowski, J., Olsztyn: Gutgraf.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni. Kolekcja systematyczna.* 1995, t. 2, red. Józef Kozak, (Źródła monastyczne 9), Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Ephraem S. 1964. *Hymni de ieiunio. Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de ieiunio*, ed. E. Beck, CSCO 246, *Scriptores Syri* 106, tł. Beck, E., Louvain.
- Jan z Kwidzyna. 2011. *Żywot Doroty z Mątów*, z krytycznego wydania red. Westphal, H., Birch-Hirschfeld Triller, A., Böhlau – Verlag – Köln – Graz 1964, tłum. Wojtkowski, J., Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Jan z Kwidzyna. 2012. *Siedmiolilie Doroty z Mątów*, z krytycznego wyd. Hipler, F., *Analecta Bollandiana Bruksela* 2–4 (1883–1885), ZGAE Braniewo, 6(1878), tłum. Wojtkowski, J., Olsztyn: Gutgraf.
- Jan z Kwidzyna. 2013. *Księga o świętach mistrza Jana z Kwidzyna. Objawienia błogosławionej Doroty z Mątów* z krytycznego wyd. Birch-Hirschfeld Triller, A., Borchert E., Westpfahl J., Böhlau Verlag, Wien – Köln – Weimar 1992, tłum. Wojtkowski, J., Olsztyn: Gutgraf.
- Jana od Trójcy Przenajświętszej (Parcheniak, M.). 2024. *Dorota z Mątów Wielkich (1347-1394). O niewymowna Trójco*, Olsztyn: Gutgraf.
- Jana od Trójcy Przenajświętszej (Parcheniak, M.). 2024. Dziecięce „ćwiczenie śmierci” w ascezie i mistyce bł. Doroty z Mątów Wielkich. *Studia Gdańskie*, 54 (2), 32-42.
- Kowalczyk, M. 2018. *Bł. Dorota z Mątów* (Matki Kościoła). Poznań: Flos Carmeli.
- Kowalczyk, M. 2019. Przygotowanie do Eucharystii według praktyk religijnych bł. Doroty z Mątów (1347-1394). *Duchowość w Polsce*, 21, 151-158.
- Nieścior, L. 2019. *Post jako praktyka duchowa. Ojcowie Kościoła o poście* (Biblioteka Ojców Kościoła). Kraków: Wydawnictwo M.
- Łomacz, B., Paprocki, H. 1995. Eucharystyczny post. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski (red.), *Encyklopedia Katolicka KUL tom IV Docent-Ezzo*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1281-1283.

- Misiurek, J. 2012. Post. W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka KUL tom XVI Porpora-Repetowski* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 64.
- Rosik, M. 2012. Post. W: E. Gigilewicz (red.), *Encyklopedia Katolicka KUL tom XVI Porpora-Repetowski* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 61-63.
- Schenk, W., 1989. Dni kwartalne. W: F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, L. Bieńkowski (red.), *Encyklopedia Katolicka KUL tom III Cenzor-Dobszewicz*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1363.
- Tanquerey, A. 1949, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej* t. 2 (Biblioteka Życia Wewnętrznego; t. 12). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy Ks. Ks. Jezuitów. 683.
- Uciecha, A. 2020. Teologia postu w Hymnach o poście św. Efrema Syryjczyka. *Vox Patrum* 74, 49-65.
- Urbański, S. 2010. *Mistyka przeżyciowa i studyjna w polskiej tradycji*, (Mistyka polska 104), Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Zawadzki, W. 2017. Charakterystyka i synteza bibliografii o bł. Dorocie z Mątów Wielkich.: *Beata Dorothea Montoviensis, Prussiae Patrona. 40 rocznica zatwierdzenia kultu bł. Doroty z Mątów Wielkich*, Kwidzyn, 129-152.



Kosmiczny wymiar zbawienia w eschatologii Sergiusza Bułgakowa

Streszczenie: Artykuł podejmuje analizę kosmicznego wymiaru zbawienia w eschatologii Sergiusza Bułgakow, ukazując ją jako integralny element jego teologii stworzenia, chrystologii i pneumatologii. Autor dowodzi, że Bułgakowska wizja zbawienia nie ogranicza się do soteriologii indywidualnej, lecz obejmuje całość kosmosu, rozumianego jako rzeczywistość powołana do paschalnej przemiany i przeobóstwienia. Szczególna uwaga poświęcona zostaje relacji pomiędzy Paschą Chrystusa a historią świata, problemowi wolności stworzenia oraz napięciu pomiędzy nadzieją powszechnego zbawienia a zarzutem ontologicznego determinizmu. Artykuł analizuje również polemikę wokół eschatologii Bułgakowa, zwłaszcza krytykę sformułowaną przez Georges'a Florowskiego i Włodzimierza Łosskiego, a także jej współczesną recepcję w kontekście badań patrystycznych i systematycznych. W konkluzji ukazane zostaje, że apokatastaza w myśli Bułgakowa nie ma charakteru doktrynalnej tezy, lecz funkcjonuje jako eschatologiczny horyzont nadziei Kościoła, zakorzeniony w liturgicznym doświadczeniu Paschy i otwarty na dramat wolności oraz historii.

Słowa kluczowe: eschatologia; zbawienie kosmiczne; Sergiusz Bułgakow; Pascha; stworzenie; wolność; apokatastaza; teologia prawosławna

The Cosmic Dimension of Salvation in the Eschatology of Sergius Bulgakov

Abstract: The article examines the cosmic dimension of salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov, presenting it as an integral component of his theology of creation, Christology, and pneumatology. It argues that Bulgakov's understanding of salvation transcends individual soteriology and encompasses the whole cosmos, conceived as a reality called to paschal transformation and deification. Particular attention is given to the relationship between Christ's Pascha and the history of the world, the problem of created freedom, and the tension between the hope for universal salvation and accusations of ontological determinism. The article also engages critically with the polemical reception of Bulgakov's eschatology, especially the critiques articulated by Georges Florovsky and Vladimir Lossky, as well as with contemporary reassessments in patristic and systematic theology. The study concludes that apokatastasis in Bulgakov's thought does not function as a doctrinal assertion but rather as an eschatological horizon of ecclesial hope, grounded in the liturgical experience of the Pascha and open to the drama of freedom and history.

Keywords: eschatology; cosmic salvation; Sergius Bulgakov; Pascha; creation; freedom; apokatastasis; Orthodox theology

Wstęp

Problem kosmicznego wymiaru zbawienia należy do najbardziej złożonych i zarazem fundamentalnych zagadnień współczesnej teologii chrześcijańskiej, ponieważ dotyczy samej struktury relacji pomiędzy stworzeniem a Bogiem, rozumienia historii zbawienia oraz ontologicznego statusu świata materialnego w perspektywie eschatologicznej. W tradycji prawosławnej zagadnienie to nigdy nie było ograniczone do soteriologii indywidualnej, lecz od początku wpisywało się w wizję zbawienia jako przemiany całego kosmosu, rozumianego nie jedynie jako tło dziejów ludzkich, lecz jako rzeczywistość współuczestniczącą w dramacie upadku i odkupienia (Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*; Maximus Confessor, *Ambigua*). W tym kontekście myśl Sergiusza Bułakowa jawi się jako jedno z najbardziej ambitnych i zarazem kontrowersyjnych XX-wiecznych prób teologicznego ujęcia zbawienia w perspektywie kosmicznej, chrystologicznej i pneumatologicznej zarazem (Bułakow 1933; Bułakow 1945).

Bułakow, sytuując swoją refleksję na styku patrystyki greckiej, filozofii klasycznej i doświadczenia liturgicznego Kościoła, rozwija wizję eschatologii, w której Pascha Chrystusa zostaje odczytana jako wydarzenie ontologiczne obejmujące całość bytu stworzonego. Zbawienie nie ogranicza się w niej do moralnej rehabilitacji jednostki, lecz oznacza stopniową transfigurację kosmosu, prowadzącą do jego ostatecznego przeobóstwienia i włączenia w życie Trójjedynego Boga (Bułakow 1923; Bułakow 1935). To właśnie kosmiczny charakter tej wizji stał się jednym z głównych punktów sporów interpretacyjnych wokół jego teologii, zwłaszcza w kontekście sofiologii, problemu wolności stworzenia oraz relacji pomiędzy nadzieją powszechnego zbawienia a ryzykiem ontologicznego determinizmu.

Stan badań nad eschatologią Bułakowa jest rozległy, lecz wewnętrznie zróżnicowany. Wczesna recepcja jego myśli, zwłaszcza w środowisku emigracyjnej teologii rosyjskiej, miała charakter wyraźnie polemiczny. Georges Florovsky interpretował projekt Bułakowa jako przykład „pseudomorfizmu filozoficznego”, w którym kategorie metafizyczne przesłaniają biblijno-patrystyczny realizm eschatologii (Florovsky 1937/1979). W podobnym duchu Włodzimierz Łoski zarzucał sofiologii Bułakowa rozmycie granicy pomiędzy naturą stworzoną a niestworzoną, co jego zdaniem prowadziło do osłabienia dramatyzmu wolności i realności sądu eschatologicznego (Lossky 1944; 1962). Te krytyki ukształtowały długotrwałą linię interpretacyjną, w której kosmiczny wymiar zbawienia u Bułakowa był postrzegany przede wszystkim jako teologicznie ryzykowny.

Od lat 80. XX wieku obserwuje się jednak wyraźną zmianę perspektywy badawczej. Hans Urs von Balthasar, choć zachowuje dystans wobec sofiologii, włącza Bułakowa

w szerszą debatę nad chrześcijańską nadzieją eschatologiczną, interpretując jego myśl jako próbę zachowania napięcia pomiędzy wolnością stworzenia a nieskończoną inicjatywą miłości Bożej (Balthasar 1986). Równolegle rozwija się nurt badań patrystycznych nad apokatastazą, w których Bułgakow przestaje być traktowany jako odosobniony spekulatywista, a zaczyna być odczytywany w dialogu z Grzegorzem z Nyssy i Maksymem Wyznawcą (Ramelli 2013; Daley 1991).

W ostatnich piętnastu latach badania nad kosmicznym wymiarem zbawienia uległy dalszemu pogłębieniu dzięki nowym pracom z zakresu teologii prawosławnej, ekoteologii i ontologii relacyjnej. Autorzy tacy jak John Zizioulas (1985), Christos Yannaras (2006) czy Andrew Louth (2013) podkreślają, że eschatologia wschodnia nie operuje kategorią „końca świata” w sensie destrukcyjnym, lecz kategorią jego przemiany. W tym kontekście Bułgakow bywa reinterpretowany jako prekursor teologii kosmicznej, choć nadal pozostaje przedmiotem sporów co do granic jego spekulacji (Nesteruk 2008; Gavriluk 2009).

Szczególnie intensywna debata rozwinęła się po publikacji pracy Davida Bentleya Harta *That All Shall Be Saved* (2019), która ponownie postawiła pytanie o relację pomiędzy kosmicznym zbawieniem a wolnością stworzenia. Choć Hart nie jest badaczem Bułgakowa sensu stricto, jego argumentacja zmusiła wielu autorów do ponownego odczytania rosyjskiego teologa w perspektywie ontologicznej, a nie wyłącznie moralistycznej (McClymond 2018; Ramelli 2021; Levering 2022). Równocześnie w literaturze anglo- i francuskojęzycznej pojawiły się studia, które analizują eschatologię Bułgakowa w kontekście współczesnych debat nad statusem materii, czasu i historii zbawienia (Williams 2020; Hovorun 2021; Kalaitzidis 2023).

Pomimo bogactwa tej literatury zauważalna pozostaje luka badawcza dotycząca systematycznej analizy kosmicznego wymiaru zbawienia w eschatologii Bułgakowa jako problemu hermeneutycznego, a nie jedynie doktrynalnego. Dotychczasowe badania koncentrowały się albo na krytyce sofiologii, albo na obronie nadziei powszechnego zbawienia, rzadziej natomiast podejmowały próbę rekonstrukcji wewnętrznej logiki Bułgakowskiej wizji kosmosu w świetle liturgii, chrystologii i pneumatologii. Brakuje również opracowań, które w sposób wyraźny rozróżniałyby pomiędzy rekonstrukcją jego myśli a jej afirmującą reinterpretacją.

Celem niniejszego artykułu jest zatem ukazanie kosmicznego wymiaru zbawienia w eschatologii Sergiusza Bułgakowa poprzez krytyczną hermeneutykę jego dzieł dojrzałych, ze szczególnym uwzględnieniem *Agncy Bożego* i *Oblubienicy Baranka*. Artykuł stawia tezę, że kosmiczność zbawienia u Bułgakowa nie wynika z metafizycznego determinizmu, lecz z chrystologiczno-pneumatologicznej struktury rzeczywistości, w której wolność stworzenia pozostaje realna, choć nie absolutna. Pytania badawcze koncentrują się wokół relacji pomiędzy Paschą Chrystusa a losem kosmosu, statusem materii w eschatonie oraz granicami nadziei powszechnego zbawienia.

Metodologicznie artykuł opiera się na hermeneutyce źródeł, obejmującej analizę tekstów greckich i rosyjskich, egzegezę patrystyczną oraz komparatystykę teologiczną.

Zastosowana zostaje także analiza dyskursu teologicznego, uwzględniająca język obrazu, symbolu i liturgii, co pozwala uchwycić specyfikę Bułgakowskiego sposobu myślenia. Perspektywa ta nawiązuje do klasycznych ujęć metodologicznych w teologii (Lonergan 1972; Ricoeur 1976), umożliwiając zachowanie krytycznego dystansu wobec badanego materiału przy jednoczesnym respektowaniu jego wewnętrznej logiki.

1. Kosmos, Pascha i stworzenie w eschatologii Sergiusza Bułgakowa

Eschatologia Sergiusza Bułgakowa wyrasta z fundamentalnego przekonania, że zbawienie nie dotyczy wyłącznie człowieka jako bytu duchowo-moralnego, lecz obejmuje całość stworzonego kosmosu, rozumianego jako rzeczywistość ontologicznie otwarta na Boga i powołana do uczestnictwa w Jego życiu. Już we wczesnych pismach Bułgakow odrzuca redukcjonistyczne ujęcia stworzenia jako neutralnego tła historii zbawienia, argumentując, że świat materialny posiada własną godność teologiczną, wynikającą z aktu stworzenia *ex nihilo* oraz z faktu Wcielenia Słowa (Bułgakow 1912, 87–93; Bułgakow 1923, 41–48). Kosmos nie jest więc dla niego ani autonomicznym bytem samowystarczalnym, ani rzeczywistością czysto instrumentalną, lecz dynamiczną wspólnotą bytu, która od początku nosi w sobie wymiar eschatologiczny.

Kluczowym pojęciem umożliwiającym Bułgakowowi takie ujęcie kosmosu jest kategoria stworzenia jako procesu teleologicznego, ukierunkowanego ku swojej pełni w Bogu. W tym sensie rosyjski teolog pozostaje w wyraźnym dialogu z tradycją kapadocką, zwłaszcza z myślą Grzegorza z Nyssy, dla którego historia świata nie jest cyklicznym powtarzaniem, lecz ruchem ku eschatologicznemu spełnieniu, określanemu kategorią *epektasis* (ἐπέκτασις), czyli nieustannego przekraczania ku Bogu (Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 69C–72A). Bułgakow przejmując tę intuicję, lecz rozwijając ją w kluczu chrystologicznym, podkreślając, że telos stworzenia nie jest abstrakcyjnym dobrem ani bezosobową doskonałością, lecz konkretną komunią z Chrystusem jako Logosem wcielonym (Bułgakow 1933, 156–162).

W tym kontekście Pascha Chrystusa zajmuje miejsce centralne jako wydarzenie, w którym objawia się prawdziwy sens kosmicznego zbawienia. Bułgakow konsekwentnie interpretuje Paschę nie jedynie jako moment przejścia Jezusa z Nazaretu przez śmierć do życia, lecz jako ontologiczne przejście całego stworzenia z porządku skażonego śmiercią do nowego sposobu istnienia. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest dla niego wydarzeniem izolowanym ani wyłącznie zapowiedzią przyszłego losu człowieka, lecz realnym początkiem nowego eonu, w którym kosmos zostaje włączony w dynamikę życia Trójcy (Bułgakow 1933, 168–174; Bułgakow 1945, 61–67). W tym sensie Pascha posiada wymiar kosmiczny analogiczny do tego, jaki przypisuje jej tradycja liturgiczna Kościoła wschodniego, gdzie

śpiew paschalny głosi zwycięstwo życia nie tylko nad grzechem, lecz nad samą strukturą śmierci jako zasady rozpadu bytu (Ioannes Chrysostomus, *Homilia paschalis*, PG 59, 721–724).

Bułgakow podkreśla, że śmierć nie jest dla chrześcijaństwa jedynie faktem biologicznym ani karą moralną, lecz ontologicznym wrogiem stworzenia, który narusza jego jedność i sens. W tym punkcie jego myśl zbiega się z intuicjami Maksyma Wyznawcy, dla którego rozdarcie kosmosu na sferę duchową i materialną stanowi skutek upadku, a nie pierwotny zamysł Boga (Maximus Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1088C–1092A). Pascha Chrystusa jawi się zatem jako moment uzdrowienia tej pierwotnej jedności, w którym materia nie zostaje zniesiona, lecz przemieniona i przywrócona do swojej pierwotnej funkcji nośnika Boskiej chwały (Bułgakow 1945, 72–79).

Z tej perspektywy stworzenie posiada w eschatologii Bułgakowa charakter sakramentalny. Kosmos nie jest tylko przedmiotem Bożego działania, lecz miejscem realnej obecności i działania łaski. Bułgakow rozwija tę myśl, odwołując się do kategorii sofii jako Boskiej Mądrości objawiającej się w strukturze świata. Należy jednak podkreślić, że w jego ujęciu sofia nie stanowi czwartego elementu Boskiej rzeczywistości ani hipostazy pośredniej, lecz sposób, w jaki stworzenie uczestniczy w Bożym zamyśle i zostaje skierowane ku przeobstwieńiu (Bułgakow 1923, 117–123). W tym sensie kosmiczny wymiar zbawienia nie oznacza zniesienia różnicy między Bogiem a światem, lecz jej eschatologiczne spełnienie w relacji komunijnej.

To właśnie w tym punkcie pojawia się jedno z najważniejszych napięć interpretacyjnych w recepcji Bułgakowa. Krytycy jego myśli, zwłaszcza Florowski i Łoski, argumentowali, że tak silne powiązanie kosmosu z Paschą Chrystusa prowadzi do osłabienia dramatu historii zbawienia oraz do ryzyka ontologicznego determinizmu, w którym ostateczne przeznaczenie świata zostaje przesądzone niezależnie od wolności stworzenia (Florovsky 1937/1979, 287–294; Lossky 1944, 134–141). Bułgakow odpowiada pośrednio na te zarzuty, podkreślając, że Pascha nie działa magicznie ani automatycznie, lecz ustanawia nową możliwość istnienia, która musi zostać przyjęta w wolności zarówno przez człowieka, jak i przez kosmos jako całość (Bułgakow 1933, 181–186).

W tym sensie kosmiczny wymiar zbawienia w eschatologii Bułgakowa nie polega na prostym „zbawieniu świata”, lecz na jego stopniowej paschalnej przemianie, dokonującej się w czasie Kościoła. Liturgia jawi się tutaj jako uprzywilejowane miejsce, w którym kosmos już teraz uczestniczy w rzeczywistości eschatologicznej, antycypując swoje ostateczne przeznaczenie. Eucharystia, w której materia chleba i wina zostaje włączona w Ciało i Krew Chrystusa, stanowi dla Bułgakowa najpełniejszy znak tego, że stworzenie nie zostaje porzucone ani zastąpione, lecz włączone w paschalny ruch życia (Bułgakow 1945, 98–105). Tym samym pierwszy poziom eschatologii Bułgakowa ukazuje się jako głęboko zakorzeniony w teologii stworzenia i Paschy. Kosmos nie jest dla niego jedynie adresatem przyszłego aktu zbawczego, lecz współuczestnikiem już dokonującej się przemiany, której zasadą

jest Zmartwychwstały Chrystus. Dopiero na tym fundamencie możliwe staje się dalsze rozważanie kwestii apokatastazy, wolności i granic nadziei eschatologicznej, które zostaną podjęte w kolejnych częściach artykułu.

2. Wolność stworzenia, historia i problem determinizmu w eschatologii Sergiusza Bułgakowa

Refleksja nad wolnością stworzenia stanowi w eschatologii Sergiusza Bułgakowa punkt węzłowy, w którym krzyżują się zagadnienia antropologiczne, kosmologiczne i historiozbowcze. Kosmiczny wymiar zbawienia, nakreślony w poprzednim rozdziale, mógłby bowiem łatwo zostać odczytany jako wizja o charakterze deterministycznym, w której ostateczne przeznaczenie świata zostaje przesądzone przez sam fakt Paschy Chrystusa. Bułgakow jest świadomy tego napięcia i wielokrotnie podejmuje próbę jego teologicznego rozbrojenia, odwołując się do pojęcia wolności rozumianej nie w kategoriach nowożytnej autonomii podmiotu, lecz jako ontologicznej zdolności stworzenia do odpowiedzi na Boskie wezwanie (Bułgakow 1933, 187–194).

W jego ujęciu wolność nie jest dodatkiem do natury stworzonej, lecz konstytutywnym elementem aktu stworzenia *ex nihilo*. Stworzenie nie zostaje powołane do istnienia jako byt statyczny ani zamknięty, lecz jako rzeczywistość dynamiczna, otwarta na relację z Bogiem i zdolna do współdziałania w realizacji Bożego zamysłu. Bułgakow rozwija tu intuicję obecną już u Maksyma Wyznawcy, który rozróżniał pomiędzy logoi bytów a ich historycznym urzeczywistnieniem, dokonującym się w wolności i czasie (Maximus Confessor, *Ambigua*, PG 91, 1081B–1084A). Wolność stworzenia nie polega zatem na samostanowieniu wobec Boga, lecz na realnej możliwości przyjęcia lub odrzucenia drogi prowadzącej ku przebóstwieniu.

Historia świata jawi się w tej perspektywie jako dramatyczna przestrzeń, w której wolność stworzenia zostaje wystawiona na próbę. Bułgakow konsekwentnie sprzeciwia się wizjom historii zbawienia, które redukowałyby ją do z góry zaprogramowanego ciągu wydarzeń. Choć Pascha Chrystusa stanowi ontologiczne centrum historii, nie znosi ona jej realnego napięcia ani nie neutralizuje ryzyka, jakie niesie ze sobą wolność. Historia pozostaje areną realnych decyzji, zarówno ludzkich, jak i kosmicznych, a jej przebieg nie jest prostą konsekwencją jednorazowego aktu zbawczego (Bułgakow 1945, 121–128). W tym sensie Bułgakow zachowuje zasadniczą zbieżność z patrystycznym rozumieniem historii jako pedagogii Bożej, w której Bóg prowadzi stworzenie ku pełni, nie znosząc jego wolności (Gregorius Nyssenus, *De anima et resurrectione*, PG 46, 45B–48A).

Jednocześnie rosyjski teolog wyraźnie dystansuje się od ujęć, które absolutyzowałyby wolność stworzenia kosztem Boskiej inicjatywy. Wolność nie ma dla niego charakteru suwerennej mocy zdolnej do ostatecznego unicestwienia Bożego zamysłu. Jej dramat

polega raczej na możliwości czasowego oporu wobec łaski, który jednak nie posiada rangi ontologicznej konieczności. W tym miejscu Bułgakow wprowadza rozróżnienie pomiędzy wolnością jako zdolnością wyboru a wolnością jako spełnieniem w miłości. Ta druga nie znosi pierwszej, lecz ukazuje jej prawdziwy sens i cel (Bułgakow 1933, 201–207). Takie ujęcie wolności pozwala mu uniknąć zarówno pelagiańskiego optymizmu, jak i augustyńskiego determinizmu w jego skrajnych formach.

Problem determinizmu pojawia się jednak nieuchronnie w kontekście Bułgakowskiej wizji ostatecznego losu świata. Krytycy jego myśli argumentowali, że jeśli Pascha Chrystusa posiada charakter kosmiczny i ontologiczny, to wolność stworzenia zostaje w praktyce podporządkowana konieczności zbawienia, a historia traci swój realny dramatyzm (Florovsky 1937/1979, 295–302). Podobnie Łoski wskazywał, że wizja eschatologicznego spełnienia kosmosu może prowadzić do zatarcia granicy pomiędzy nadzieją a pewnością zbawienia, co z kolei osłabia sens sądu eschatologicznego (Lossky 1944, 142–148).

Bułgakow nie odpowiada na te zarzuty wprost, lecz jego teksty zawierają szereg rozróżnień, które pozwalają zrekonstruować jego stanowisko. Przede wszystkim podkreśla on, że eschatologia chrześcijańska nie operuje kategorią konieczności przyczynowej, lecz kategorią miłości, która działa perswazyjnie, a nie przymuszająco. Ostateczne spełnienie stworzenia nie jest skutkiem mechanicznego procesu, lecz owocem długotrwałej historii relacji pomiędzy Bogiem a światem (Bułgakow 1945, 139–145). W tym sensie Bułgakow zbliża się do późniejszej intuicji Hansa Ursy von Balthasara, wedle której chrześcijańska nadzieja nie może być utożsamiona z wiedzą o powszechnym zbawieniu, lecz pozostaje modlitwą Kościoła, zakorzoną w miłości silniejszej niż grzech (Balthasar 1986, 102–109).

Historia zbawienia jawi się zatem u Bułgakowa jako proces otwarty, choć ukierunkowany. Kierunek ten nie wynika z autonomicznej logiki dziejów ani z naturalnego rozwoju kosmosu, lecz z nieustannej obecności Chrystusa Zmartwychwstałego, który działa w historii poprzez Ducha Świętego. Duch nie znosi wolności, lecz ją podtrzymuje i uzdrowia, czyniąc możliwym stopniowe przyjęcie paschalnej rzeczywistości przez stworzenie (Bułgakow 1933, 229–235). W tym sensie historia nie jest ani chaotycznym zbiorem zdarzeń, ani prostą realizacją Boskiego planu, lecz dramatem synergii, w którym Boska inicjatywa i stworzeniowa odpowiedź pozostają w napięciu.

Współczesne badania coraz częściej podkreślają, że problem determinizmu w eschatologii Bułgakowa nie może być rozstrzygany w kategoriach alternatywy „wolność albo zbawienie”. Autorzy tacy jak Gavrilyuk (2009), Nesteruk (2008) czy Hovorun (2021) wskazują, że jego projekt teologiczny zakłada redefinicję samego pojęcia wolności w perspektywie relacyjnej i trynitarnej. Wolność nie jest tu absolutną możliwością negacji Boga, lecz zdolnością do uczestnictwa w Jego życiu, która może być czasowo zablokowana, lecz nie zostaje ontologicznie zniesiona.

W tym świetle problem determinizmu ujawnia się raczej jako napięcie hermeneutyczne niż dogmatyczne. Bułgakow porusza się na granicy języka, próbując opisać rzeczywistość

eschatologiczną, która z definicji przekracza kategorie czasu i przyczynowości. Jego wizja historii i wolności nie daje się łatwo wpisać w klasyczne schematy teologiczne, co tłumaczy zarówno ostrość krytyki, jak i trwałą aktualność jego myśli. Dopiero uwzględnienie tej hermeneutycznej perspektywy pozwala przejść do dalszej analizy problemu apokatastazy i granic nadziei eschatologicznej, które stanowią kolejny etap refleksji nad kosmicznym wymiarem zbawienia.

3. Spór interpretacyjny wokół eschatologii Sergiusza Bułgakowa: Florowski, Łoski i recepcja współczesna

Recepcja eschatologii Sergiusza Bułgakowa od samego początku miała charakter głęboko polemiczny, a jej główna oś wyznaczona została przez krytykę sformułowaną w środowisku teologii neopatrystycznej. Georges Florowski i Włodzimierz Łoski, choć różnią się metodologicznie i akcentami teologicznymi, zgodnie postrzegali projekt Bułgakowa jako przykład teologii obciążonej nadmiernym balastem spekulacji metafizycznej, która – ich zdaniem – zagraża integralności patrystycznego rozumienia historii zbawienia. Spór ten nie dotyczył jedynie detali doktrynalnych, lecz samej hermeneutyki Objawienia, relacji pomiędzy filozofią a teologią oraz sposobu mówienia o eschatologicznym przeznaczeniu świata.

Florowski, w fundamentalnym dziele *Puti russkogo bogoslovîâ*, sytuuje Bułgakowa w nurcie tego, co określa mianem „pseudomorfizmu zachodniego”, czyli procesu, w którym prawosławna refleksja teologiczna przejmując obce jej kategorie filozoficzne i próbuje za ich pomocą interpretować Objawienie (Florovsky 1937/1979, 253–310). W odniesieniu do eschatologii zarzut ten przybiera postać krytyki „eschatologicznego monizmu”, w którym kosmiczne spełnienie świata zostaje wpisane w strukturę bytu w sposób zbyt koniecznościowy. Zdaniem Florowskiego Pascha Chrystusa, choć obiektywnie decydująca dla losu świata, nie może być rozumiana jako ontologiczny mechanizm gwarantujący ostateczne pojednanie całego stworzenia. Taka interpretacja prowadziłaby do osłabienia dramatyzmu historii oraz realności sądu eschatologicznego, który w tradycji patrystycznej stanowi integralny element nadziei chrześcijańskiej (Florovsky 1979, 298–302).

Florowski nie neguje kosmicznego wymiaru zbawienia jako takiego, lecz sprzeciwia się jego metafizycznemu ujęciu. Dla niego eschatologia ma charakter przede wszystkim wydarzeniowy i personalistyczny: jest spotkaniem Boga z wolnym stworzeniem, a nie spełnieniem immanentnej logiki kosmosu. W tym sensie jego krytyka Bułgakowa dotyka nie tyle samej treści nadziei eschatologicznej, ile sposobu jej konceptualizacji. Florowski obawia się, że język ontologiczny Bułgakowa zaciera granicę pomiędzy eschatologią jako obietnicą a eschatologią jako strukturą bytu, co w konsekwencji osłabia kategorię wolności (Florovsky 1979, 305–309).

Podobne obawy wyraża Włodzimierz Łoski, choć jego krytyka ma bardziej apofatyczny i trynitarny charakter. W *La théologie mystique de l'Église d'Orient* Łoski konsekwentnie przeciwstawia teologię doświadczenia misteryjnego wszelkim próbom systematyzacji, które jego zdaniem nieuchronnie prowadzą do uprzedmiotowienia tajemnicy (Lossky 1944, 9–18). W kontekście eschatologii Bułgakowa Łoski wskazuje na niebezpieczeństwo rozmycia granicy pomiędzy naturą stworzoną a niestworzoną, zwłaszcza w obrębie sofiologii, która jego zdaniem wprowadza pośredni poziom ontologiczny pomiędzy Bogiem a światem (Lossky 1944, 131–148). Taka konstrukcja, nawet jeśli deklaratywnie zachowuje różnicę między Stwórcą a stworzeniem, może – według Łoskiego – osłabić radykalizm eschatologicznego „przejścia” i przekształcić zbawienie w proces quasi-naturalny.

W odróżnieniu od Florowskiego, Łoski kładzie szczególny nacisk na problem apofatyizmu. Jego zdaniem eschatologia powinna pozostawać w sferze tajemnicy, która może być jedynie antycypowana w doświadczeniu liturgicznym i mistycznym, a nie opisywana w kategoriach ontologicznej konieczności. Krytyka Bułgakowa dotyczy więc nie tylko ryzyka determinizmu, lecz także naruszenia właściwego porządku teologicznego, w którym Bóg zawsze przekracza wszelkie pojęcia i modele (Lossky 1962, 117–123).

Współczesna recepcja tej polemiki charakteryzuje się wyraźnym przesunięciem akcentów. O ile krytyka Florowskiego i Łoskiego wciąż pozostaje punktem odniesienia, o tyle coraz częściej poddawana jest reinterpretacji w świetle nowych badań nad patrystyką, eschatologią i ontologią relacyjną. Badacze tacy jak Paul Gavriluk (2009), Andrew Louth (2013) czy Brandon Gallaher (2015) zwracają uwagę, że zarzut „systemowości” wobec Bułgakowa bywa anachroniczny, jeśli nie uwzględnia się jego intencji hermeneutycznej. Bułgakow nie dąży bowiem do zamknięcia eschatologii w systemie, lecz do ukazania jej wewnętrznej spójności w perspektywie chrystologiczno-pneumatologicznej.

Istotnym momentem współczesnej debaty stała się ponowna refleksja nad kategorią apokatastazy. Prace Ilaria Ramelli (2013; 2021) wykazały, że kosmiczne ujęcie zbawienia posiada głębokie zakorzenienie w tradycji patrystycznej i nie musi prowadzić do prostego uniwersalizmu. W tym kontekście Bułgakow bywa reinterpretowany jako myśliciel, który próbuje zachować napięcie pomiędzy nadzieją a wolnością, nawet jeśli jego język bywa teologicznie ryzykowny. Również David Bentley Hart, choć nie zajmuje się Bułgakowem bezpośrednio, stworzył ramy pojęciowe, w których możliwe jest ponowne przemyślenie relacji pomiędzy kosmicznym zbawieniem a determinizmem ontologicznym (Hart 2019).

Jednocześnie część badaczy podtrzymuje krytyczne stanowisko wobec Bułgakowa, wskazując, że jego projekt teologiczny pozostaje niejednoznaczny. McClymond (2018) oraz Daley (2021) argumentują, że nawet jeśli Bułgakow deklaratywnie unika doktryny powszechnego zbawienia, to struktura jego argumentacji sprzyja jej implicytnemu przyjęciu. W tym sensie polemika Florowskiego i Łoskiego zachowuje swoją aktualność, choć jej ostrość ulega złagodzeniu.

Analiza sporu wokół eschatologii Bułakowa pokazuje, że nie jest on jedynie historycznym konfliktem szkół teologicznych, lecz trwałą debatą o granice języka teologii, status wolności i sens chrześcijańskiej nadziei. Florowski i Łoski pełnią w niej rolę krytycznych strażników patrystycznego realizmu, podczas gdy recepcja współczesna coraz częściej dostrzega w Bułakowie partnera dialogu, a nie jedynie obiekt krytyki. Dopiero uwzględnienie obu tych perspektyw pozwala na adekwatną ocenę kosmicznego wymiaru zbawienia w jego eschatologii i przygotowuje grunt pod końcowe wnioski dotyczące granic i możliwości chrześcijańskiej nadziei eschatologicznej.

4. Apokatastaza, granice nadziei i sens eschatologicznej niepewności

Na tle przedstawionej polemiki kwestia apokatastazy jawi się jako punkt kulminacyjny całej eschatologii Sergiusza Bułakowa, a zarazem jako miejsce, w którym napięcie pomiędzy kosmicznym wymiarem zbawienia a wolnością stworzenia osiąga swoją najwyższą intensywność. Bułakow świadomie podejmuje termin *ἀποκατάστασις πάντων* (apokatastasis pantōn), obciążony zarówno dziedzictwem orygenizmu, jak i późniejszymi potępieniami, jednak nadaje mu sens wyraźnie odmienny od klasycznych ujęć doktrynalnych. Nie chodzi mu o logiczną konieczność powszechnego zbawienia, lecz o eschatologiczną nadzieję Kościoła, zakorzenioną w Paschalnym zwycięstwie Chrystusa i w nieodwołalnym charakterze miłości Bożej (Bułakow 1933, 265–274; Bułakow 1945, 183–191).

Kluczowe znaczenie ma tutaj rozróżnienie pomiędzy eschatologią jako wiedzą a eschatologią jako nadzieją. Bułakow konsekwentnie odrzuca możliwość posiadania pozytywnej wiedzy o ostatecznym losie wszystkich bytów stworzonych. Apokatastaza nie jest dla niego tezą dogmatyczną, lecz modlitewnym i liturgicznym horyzontem, w którym Kościół wyraża swoją ufność w zbawczą skuteczność Paschy Chrystusa. W tym sensie jego stanowisko pozostaje bliższe intuicjom Grzegorza z Nyssy niż systematycznemu uniwersalizmowi, ponieważ nie znosi ani sądu, ani realnej możliwości odrzucenia Boga, lecz interpretuje je w świetle nieskończonej cierpliwości i pedagogii miłości (Gregorius Nyssenus, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 69A–72C).

Bułakow wielokrotnie podkreśla, że piekło nie może być rozumiane jako rzeczywistość autonomiczna wobec Boga ani jako wieczna substancja zła. Zło nie posiada bowiem własnego bytu, lecz stanowi brak i deformację dobra, a tym samym nie może mieć charakteru ontologicznie trwałego (Bułakow 1923, 176–181). W tym punkcie jego myśl wpisuje się w długą tradycję chrześcijańską, sięgającą Augustyna i Maksyma Wyznawcy, zgodnie z którą wieczność zła byłaby równoznaczna z uznaniem jego metafizycznej realności. Jednocześnie Bułakow zachowuje ostrożność, zaznaczając, że brak ontologicznej trwałości zła nie oznacza automatycznego zbawienia wszystkich bytów, lecz wskazuje na granice

naszego języka i poznania w odniesieniu do rzeczywistości eschatologicznej (Bułgakow 1945, 195–203).

Właśnie w tym miejscu pojawia się pojęcie eschatologicznej niepewności, które odgrywa kluczową rolę w jego myśli. Niepewność ta nie jest wyrazem sceptycyzmu ani braku zaufania wobec Boga, lecz konsekwencją uznania absolutnej wolności Boga i stworzenia. Historia zbawienia nie zostaje zamknięta w schemacie przyczynowo-skutkowym, a jej ostateczny finał pozostaje tajemnicą, która może być jedynie antycypowana w wierze i liturgii. Bułgakow interpretuje tę niepewność jako przestrzeń odpowiedzialności Kościoła, który nie ogłasza wyroków, lecz modli się „za wszystkich i za wszystko”, powierzając los świata miłosierdziu Boga (Bułgakow 1933, 279–283).

Takie ujęcie apokatastazy pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego Bułgakow nie mieści się w prostych kategoriach ani ortodoksyjnego rygoryzmu, ani liberalnego uniwersalizmu. Jego eschatologia operuje kategorią nadziei dramatycznej, w której zwycięstwo Chrystusa jest realne i ontologicznie skuteczne, lecz nie znosi powagi wolności i historii. W tym sensie jego projekt teologiczny pozostaje wewnętrznie napięty, a nawet ryzykowny, jednak właśnie to napięcie stanowi o jego teologicznej doniosłości. Jak zauważają współcześni badacze, Bułgakow nie tyle rozwiązuje problem apokatastazy, ile przesuwając go z poziomu doktrynalnego na poziom eklezjalno-liturgiczny, gdzie pytanie o „koniec” świata zostaje zastąpione pytaniem o sposób uczestnictwa Kościoła w Paschalnej rzeczywistości Chrystusa (Gallaher 2015; Hovorun 2021; Ramelli 2021).

W świetle tej analizy apokatastaza jawi się jako centralny dogmat eschatologii Bułgakowa, lecz jako jej graniczny horyzont, który wyznacza sposób myślenia o kosmicznym zbawieniu. Jest to horyzont, który nie znosi sprzeczności ani napięć, lecz je podtrzymuje, uznając, że tajemnica końca przekracza wszelkie systemy teologiczne. Dopiero takie ujęcie pozwala właściwie ocenić zarówno siłę, jak i słabość Bułgakowskiej wizji: jej siłą jest radykalne zaufanie w paschalną moc miłości, jej słabością – niejednoznaczność języka, który balansuje na granicy między nadzieją a pewnością.

Rozważania te przygotowują grunt pod końcowe wnioski artykułu, w których możliwe stanie się syntetyczne ujęcie kosmicznego wymiaru zbawienia w eschatologii Sergiusza Bułgakowa oraz ocena jego znaczenia dla współczesnej teologii chrześcijańskiej, stojącej wobec wyzwań antropologicznych, ekologicznych i eklezjologicznych.

Zakończenie

Przeprowadzona analiza kosmicznego wymiaru zbawienia w eschatologii Sergiusza Bułgakowa pozwala sformułować kilka wniosków o charakterze syntetycznym i krytycznym, które rzucają światło zarówno na wewnętrzną logikę jego projektu teologicznego, jak i na jego znaczenie dla współczesnej refleksji chrześcijańskiej. Eschatologia Bułgakowa ukazuje

się bowiem nie jako marginalny dodatek do jego systemu, lecz jako punkt, w którym zbiegają się zasadnicze intuicje jego teologii: chrystologiczna interpretacja historii, pneumatologiczne rozumienie Kościoła oraz ontologiczna wizja stworzenia powołanego do uczestnictwa w życiu Boga.

Kosmiczny charakter zbawienia, który stanowi centralny motyw analizowanego projektu, nie wynika u Bułakowa z metafizycznego optymizmu ani z apriorycznego przekonania o koniecznym szczęśliwym zakończeniu dziejów. Jego źródłem jest Pascha Chrystusa rozumiana jako wydarzenie ontologiczne, w którym zostaje naruszona sama struktura śmierci i rozpadu. Zmartwychwstanie nie funkcjonuje w tej wizji jako symboliczna obietnica przyszłości, lecz jako realna zasada nowego sposobu istnienia, który już teraz przenika historię i kosmos. To paschalne zakorzenienie eschatologii stanowi jeden z najmocniejszych punktów myśli Bułakowa, pozwalając mu zachować integralność pomiędzy teologią stworzenia, chrystologią i liturgią.

Jednocześnie analiza ukazała, że kosmiczność zbawienia rodzi nieuniknione napięcia, zwłaszcza w odniesieniu do problemu wolności stworzenia i sensu historii. Bułakow świadomie sytuuje się pomiędzy skrajnościami determinizmu i radykalnego indeterminizmu, próbując opisać historię zbawienia jako proces synergetyczny, w którym Boska inicjatywa i stworzeniowa odpowiedź pozostają w dynamicznej relacji. W tym sensie jego eschatologia nie znosi dramatyzmu dziejów ani powagi decyzji wolności, lecz interpretuje je w perspektywie długiej pedagogii miłości. Krytyka sformułowana przez Florowskiego i Łosskiego trafnie wskazuje na ryzyko związane z ontologicznym językiem Bułakowa, jednak nie unieważnia samej intuicji kosmicznej, która znajduje solidne oparcie w tradycji patrystycznej.

Szczególne znaczenie ma w tym kontekście Bułakowskie ujęcie apokatastazy jako horyzontu nadziei, a nie przedmiotu wiedzy. Przesunięcie problemu powszechnego zbawienia z poziomu doktrynalnego na poziom eklezjalno-liturgiczny pozwala mu zachować napięcie pomiędzy uniwersalnym zasięgiem Paschy a realnością wolności. Apokatastaza nie funkcjonuje tu jako teza systemowa, lecz jako modlitewne oczekiwanie Kościoła, który nie ogłasza rozstrzygnięć eschatologicznych, lecz trwa w postawie wstawiennictwa za cały świat. Ta eschatologiczna niepewność nie osłabia nadziei, lecz nadaje jej charakter dramatyczny i odpowiedzialny.

Z perspektywy współczesnej teologii projekt Bułakowa zachowuje szczególną aktualność. Jego wizja zbawienia jako przemiany kosmosu wpisuje się w aktualne debaty nad relacją teologii i ekologii, statusem materii oraz sakramentalnym charakterem świata. Jednocześnie jego eschatologia stawia istotne pytania o granice języka teologicznego i o możliwość mówienia o „końcu” w kategoriach, które nie redukują tajemnicy do schematu. W tym sensie Bułakow pozostaje myślicielem granicznym: jego teologia nie oferuje łatwych rozwiązań, lecz zmusza do ponownego przemyślenia podstawowych kategorii soteriologicznych.

Ostatecznie kosmiczny wymiar zbawienia w eschatologii Sergiusza Bułgakowa można odczytać jako próbę zachowania integralnej wizji chrześcijaństwa, w której żadna rzeczywistość stworzona nie zostaje wykluczona z horyzontu Paschy. Próba ta pozostaje teologicznie ryzykowna i otwarta na krytykę, lecz zarazem twórcza i inspirująca. Jej wartość nie polega na dostarczeniu definitywnych odpowiedzi, lecz na ukazaniu, że chrześcijańska nadzieja nie może zostać zamknięta ani w pesymizmie potępienia, ani w pewności zbawienia, lecz musi pozostać ruchem wiary skierowanym ku Tajemnicy, w której „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28).

Bibliografia

- Augustinus. 1863. *De civitate Dei*. Patrologia Latina 41. Paris: Garnier.
- Augustinus. 1955. *De civitate Dei*. Ed. B. Dombart, A. Kalb. Corpus Christianorum Series Latina 47–48. Turnhout: Brepols.
- Augustinus. 1969. *Enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate*. Ed. E. Evans. Corpus Christianorum Series Latina 46. Turnhout: Brepols.
- Balthasar, H.U. von. 1986. *Was dürfen wir hoffen?*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Bułgakow, S. 1912. *Философия хозяйства*. Moscow: Put’.
- Bułgakow, S. 1923. *Свет Невечерний. Созерцания и умозрения*. Paris: YMCA-Press.
- Bułgakow, S. 1933. *Агнец Божий*. Paris: YMCA-Press.
- Bułgakow, S. 1935. *Православие. Очерки учения православной церкви*. Paris: YMCA-Press. (repr. 1965; 1985).
- Bułgakow, S. 1945. *Невеста Агнца*. Paris: YMCA-Press.
- Bułgakow, S. 1992. *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*. Trans. H. Paprocki. Warszawa–Białystok: Formica / Orthdruk.
- Florovsky, G. 1979. *The Ways of Russian Theology*. Belmont, MA: Nordland. (orig. *Пути русского богословия*, Paris 1937).
- Gregorius Nyssenus. 1858. *Oratio catechetica magna*. Patrologia Graeca 45. Paris: Garnier.
- Gregorius Nyssenus. 1863. *De anima et resurrectione*. Patrologia Graeca 46. Paris: Garnier.
- Gregorius Nyssenus. 1858. *In illud: Tunc et ipse Filius*. Patrologia Graeca 44. Paris: Garnier.
- Hart, D.B. 2019. *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation*. New Haven–London: Yale University Press.
- Ioannes Chrysostomus. 1862. *Homilia paschalis*. Patrologia Graeca 59. Paris: Garnier.
- Lossky, V. 1944. *La théologie mystique de l’Église d’Orient*. Paris: Aubier.
- Lossky, V. 1962. *Vision de Dieu*. Paris: Cerf.
- Maximus Confessor. 1865. *Ambigua*. Patrologia Graeca 91. Paris: Garnier.
- Origenes. 1978. *De principiis*. Sources Chrétiennes 252. Paris: Cerf.

- Ramelli, I. 2013. *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden–Boston: Brill.
- Schmemmann, A. 1973. *For the Life of the World*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Zizioulas, J. 1985. *Being as Communion*. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press.
- Yannaras, C. 1991. *Elements of Faith*. Edinburgh: T&T Clark.

ARTYKUŁY

nauki humanistyczne



Między słowem a dźwiękiem: semantyka i język muzyczny *Pieśni marjańskich* op. 80 (pieśni 11–20) Ottona Mieczysława Żukowskiego

Streszczenie: W niniejszym artykule autor przybliża dziesięć pieśni pochodzących ze zbioru „Pieśni marjańskich” op. 80 Ottona Mieczysława Żukowskiego w perspektywie ich tematyki religijnej oraz języka muzycznego. W warstwie semantycznej utwory koncentrują się wokół postaci Maryi ukazywanej jako Niepokalana, Pośredniczka i Matka Bolesna, do której wierni kierują modlitwy, prośby i wyznania wiary. Teksty pieśni podkreślają ideę zawierzenia, wstawiennictwa Maryi oraz jej rolę w życiu jednostki i wspólnoty, obejmując także wątki patriotyczne i sodalicyjne.

Analiza muzyczna wskazuje z kolei na zróżnicowane opracowanie pieśni przeznaczonych na chór lub głos solowy z organami. Całość ukazuje ściśle powiązanie tekstu i muzyki oraz stwierdza niezwykle symbiozę sfery duchowej oraz tradycji i dziedzictwa kulturowego.

Słowa kluczowe: Otton Mieczysław Żukowski; pieśń religijna; Matka Boża.

Between Word and Sound: The Semantics and Musical Language of the Marian Songs, Op. 80 (Songs 11–20) by Otton Mieczysław Żukowski

Abstract: In this article, the author examines ten songs from Otton Mieczysław Żukowski's collection “Marian Songs,” Op. 80, from the perspective of their religious themes and musical language. Semantically, the songs center around the figure of Mary, portrayed as the Immaculate Virgin, Mediatrix, and Sorrowful Mother, to whom the faithful direct prayers, petitions, and professions of faith. The lyrics emphasize the concept of entrustment and intercession to Mary, and her role in the lives of individuals and communities, also encompassing patriotic and sodalitarian themes. Musical analysis, in turn, reveals the diverse arrangements of the songs for choir or solo voice with organ. The entire work demonstrates the close connection between text and music and establishes a remarkable symbiosis of the spiritual realm, tradition, and cultural heritage.

Keywords: Otton Mieczysław Żukowski; religious song; Mother of God.

Wstęp

Żyjący w latach 1867–1942 Otton Mieczysław Żukowski to polski kompozytor, pedagog, nauczyciel języka polskiego oraz wizytator szkolny na Bukowinie. Urodził się w Bełzie, większość życia spędził w Czerniowcach, zmarł natomiast we Lwowie (Kaczorowski 2011; 2014, 2018b, 2019).

Wychowany w polskiej, katolickiej rodzinie, słowem i muzyką podtrzymywał ducha narodu pozbawionego niepodległości, którego ziemie zostały podzielone między trzech zaborców, a państwo zniknęło z map Europy (Kaczorowski 2017, 2018a).

W dorobku artystycznym Żukowskiego najbardziej reprezentowanym gatunkiem jest pieśń, komponowana zarówno na zespoły chóralne, jak i na głos solowy. Utwory te, powstające do tekstów współczesnych kompozytorowi autorów, wyrażały idee epoki, odzwierciedlając treści duchowe i patriotyczne.

W tak zarysowanym kontekście mieści się problem niniejszego artykułu, którego celem jest przybliżenie dziesięciu „Pieśni marjańskich” op. 80 Ottona Mieczysława Żukowskiego. Będą to pieśni oznaczone numerami od 11 do 20¹. Analiza tych utworów na płaszczyźnie semantycznej i muzycznej pozwoli dostrzec wyjątkowe współistnienie sacrum oraz kultury.

1. Opis materiału źródłowego

„Pieśni marjańskie w układzie na chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów” op. 80 to zbiór dwudziestu utworów, do których muzykę skomponował Otton Mieczysław Żukowski. Na głównej stronie, oprócz tytułu, znajduje się także informacja, że jest to „Zeszyt I”, wydany w „Składzie Głównym w Księgarni T. Gieszczykiewicza (dawniej A. Piwarski i S-ka)” w Krakowie. Nie podano roku publikacji².

W poniższych tabelach zawarte są podstawowe informacje o utworach. W tabeli 1., obok tytułu pieśni, podane są strony, na których można odnaleźć partyturę dzieła w zbiorze „Pieśni marjańskie”, liczbę taktów, autora słów oraz liczbę zwrotek.

¹ Pierwsze dziesięć pieśni pochodzących ze zbioru „Pieśni marjańskich” zostało omówionych w: Kaczorowski, R. 2019.

² Na stronie Biblioteki Narodowej istnieje jednak informacja, że „Pieśni marjańskie” mogły zostać wydane około 1930 roku. Zob. https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991051167289705066&context=L&vid=48OMNIS_NLOP:48OMNIS_NLOP&lang=pl&search_scope=MyInstitution&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=LibraryCatalog&query=any,contains,pie%C5%9Bni%20marja%C5%84skie&offset=0 (dostęp: 24.04.2026).

Tabela 1. Podstawowe informacje o utworach

L.p.	Nr pieśni w zbiorze	Tytuł pieśni	Strony	Liczba taktów	Autor słów	Liczba zwrotek
1	11	<i>O Przenajświętsza Marjo Dziewico!</i>	18	24	nieznany	1
2	12	<i>Módl się za nami</i>	19	29	Klemens Podwysocki	4
3	13	<i>Na Wniebowzięcie N. P. Marji</i>	20–21	20	Karol Hoffman	3
4	14	<i>Na Święto Matki Boskiej Zielnej</i>	21–22	20	B.St. Kossuthówna	2
5	15	<i>Bądź pochwalona!</i>	22–23	36	ks. Tadeusz Karyłowski	2
6	16	<i>W cierpieniu</i>	24–25	40	ks. Mateusz Jerz	2
7	17	<i>Ave Maria</i>	26–27	46	Łaciński tekst modlitwy	1
8	18	<i>Salve Regina</i>	28–29	54	Łaciński tekst modlitwy	1
9	19	<i>Hymn Sodalistów</i>	30	18	nieznany	3
10	20	<i>Przysięga Sodalicii Marjańskiej</i>	31	20	ks. Tadeusz Karyłowski	3

Źródło: badanie własne

Na podstawie powyższej tabeli widać, że omawiane w niniejszej publikacji utwory są niewielkich rozmiarów. Każda z nich liczy zaledwie po kilkadziesiąt taktów i zajmuje jedną bądź dwie strony partytury. W każdej z nich występuje jednak repetycja, ze względu na większą liczbę zwrotek. Oznacza to, że całość jest parokrotnie powtarzana.

Tabela 2 przybliży metrum, tonacje, tempa oraz ambitus najwyższego głosu.

Tabela 2. Opis formalny utworów

L.p.	Tytuł pieśni	Metrum	Tonacja	Tempo	Ambitus najwyższego głosu
1	<i>O Przenajświętsza Marjo Dziewico!</i>	6/8	G-dur	Moderato	d ¹ – e ²
2	<i>Módl się za nami</i>	C	F-dur	Moderato	d ¹ – f ²
3	<i>Na Wniebowzięcie N. P. Marji</i>	6/8	D-dur	Moderato	d ¹ – fis ²
4	<i>Na Święto Matki Boskiej Zielnej</i>	C	D-dur	Moderato	cis ¹ – fis ²
5	<i>Bądź pochwalona!</i>	C	Es-dur	Andante	d ¹ – es ²
6	<i>W cierpieniu</i>	3/4	G-dur	Larghetto	d ¹ – e ²
7	<i>Ave Maria</i>	6/8	B-dur	Andantino	f ¹ – f ²
8	<i>Salve Regina</i>	C	f-moll	Adagio	f ¹ – f ²
9	<i>Hymn Sodalistów</i>	C	Es-dur	Majestatycznie	d ¹ – es ²
10	<i>Przysięga Sodalicii Marjańskiej</i>	C	G-dur	Andante	d ¹ – e ²

Źródło: badanie własne

Na podstawie powyższej tabeli widać, że Otton Mieczysław Żukowski najczęściej używał metrum parzystego, dwumiarowego. W sześciu utworach występuje więc metrum C. W pozostałych przypadkach: w trzech pieśniach pojawia się metrum 6/8 oraz jeden raz metrum 3/4.

W kontekście tonacji trzeba podkreślić, że mimo poruszanych w tekstach pieśni spraw i tematów trudnych, aż dziewięć utworów zostało napisanych w tonacjach durowych: tonacja G-dur pojawia się trzy razy, tonacje D-dur i Es-dur – po dwa razy, natomiast po razie pojawiają się tonacje F-dur, B-dur i f-moll.

Jeśli chodzi o sugestie kompozytora związane z tempem wykonywanych utworów, to trzeba stwierdzić, że zasadniczo Żukowski proponuje użycie temp spokojnych, umiarkowanych, nie za szybkich. Poniżej rozpisano użyte tempa, od najwolniejszych do

najszybszych (w nawiasach podano liczbę wystąpień): *majestatycznie* (1), *largetto* (1), *adagio* (1), *andante* (2), *moderato* (4), *andantino* (1).

W kontekście ambitusu najwyższego głosu trzeba stwierdzić, że kompozytor bardzo racjonalnie przygotowywał partytury swych utworów, mając świadomość, że najczęściej będą one wykonywane przez chóry i zespoły amatorskie. Stąd też najwyższy dźwięk w sopranach to *fis*² (2 razy), *f*² (3 razy), *e*² (3 razy), *es*² (2 razy). Zaś dźwięk najniższy w głosach sopranowych to *cis*¹.

Kolejna tabela przedstawia budowę omawianych utworów.

Tabela 3. Budowa utworów

L.p.	Tytuł pieśni	Budowa utworów
1	<i>O Przenajświętsza Marjo Dziewico!</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część A' (takty 1–8) (<i>da capo al Fine</i>)
2	<i>Módl się za nami</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część C (takty 17–29)
3	<i>Na Wniebowzięcie N. P. Marji</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–20)
4	<i>Na Święto Matki Boskiej Zielnej</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–20)
5	<i>Bądź pochwalona!</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część C (takty 17–24) Część D (takty 25–36)
6	<i>W cierpieniu</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część C (takty 17–24) Część D (takty 25–40)
7	<i>Ave Maria</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część C (takty 17–21) Łącznik organowy (takty 22–23) Część D (takty 24–39) Część E (takty 40–46)

8	<i>Salve Regina</i>	Część A (takty 1–11) Część B (takty 12–23) Część C (takty 24–33) Część D (takty 34–39) Część E (takty 40–54)
9	<i>Hymn Sodalistów</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–18)
10	<i>Przysięga Sodalicji Marjańskiej</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–20)

Źródło: badanie własne

Powyższa tabela ukazuje, że utwory Ottona Mieczysława Żukowskiego nie mają skomplikowanej budowy. Najczęstszą ich postacią jest budowa dwuczęściowa A B (4 pieśni) oraz trzyczęściowa A B C (2 pieśni). W dwóch pieśniach można wyodrębnić cztery części, zaś w dwóch innych pięć części.

2. Wybrana tematyka pieśni

W pieśni „O Przenajświętsza Marjo Dziewico!” podmiot liryczny w pokorze oddaje Matce Bożej całe swe życie i prosi, aby to Ona zanosila jego prośby i modlitwy przed Boży majestat. Maryja nazwana jest „Niepokalaną”. Człowiek wierzy, że tylko z Jej rąk będą miłe dary, jakie zostaną złożone przed obliczem Pana Boga. Nie może tego uczynić nikt, kto jest dotknięty grzechem.

W pieśni „Módl się za nami” Maryja jest nazwana „Bogurodnicą”. To do Niej zanoszone są modły, aby nieustannie wstawiała się za tymi, którzy w trudach życia, w niebezpieczeństwach i kłopotach wzywają Jej imienia. O szczególne wstawiennictwo Maryja jest proszona w godzinę śmierci człowieka.

W polskiej kulturze i tradycji religijnej uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny nazywana była świętem Matki Boskiej Zielnej. Z tej to przyczyny w warstwie semantycznej pieśni „Na Wniebowzięcie N.P. Marji” autor opisuje scenę rozgrywającą się w kościele, gdy pobożny lud przed ołtarzem poświęconym Maryi składa wiązanki kwiatów, ziół oraz łany zboża. Podmiot liryczny przypomina, że kwiaty pozostały także po Maryi w Jej grobie, gdy „anielskimi skrzydły” została Ona wzięta do nieba. O tym cudzie dzisiaj rozpowiada się po całym świecie.

„Na Święto Matki Boskiej Zielnej” to kolejna pieśń z okazji Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Jest w niej zanoszona prośba, aby Maryja strzegła pól, ochraniała łany zbóż, aby wstawiała się przed Bogiem, „by kwiaty owoc dały”, by pól nie niszczył grad, „by susza nie gnębiła” i aby Maryja odjęła od rolników trud i boleści życiowe.

Pieśń „Bądź pochwalona!” kierowana jest do Matki Boskiej Bolesnej, która przeżywała pod krzyżem śmierć swego Syna. Teraz do Jej bolesnego Serca człowiek kieruje swoje sprawy i problemy. Wyznaje swoje cierpienie, słabość i poczucie upadku spowodowane grzechami i trudnymi doświadczeniami. Szuka w Niej pocieszenia i wsparcia, wierząc, że nie zostanie odrzucony. Wyraża nadzieję, że w Jej opiece odnajdzie bezpieczeństwo i ukojenie.

W pieśni „W cierpieniu” autor kieruje swe myśli ku Maryi, która jest jak „przystań”. To w Niej może schronić się każdy, kto przeżywa ból, gdy jego duszę „przeszywa miecz”. Tylko Ona, Maryja, która sama tyle wycierpiała, jest w stanie zrozumieć, pocieszyć i uleczyć tego, któremu źle się dzieje. To Ona jest „ostoją wśród życia burz”. Autor prosi również, aby Maryja nauczyła go znosić ból i cierpienie.

„Ave Maria” to pieśń, w której kompozytor wykorzystał łaciński tekst modlitwy „Pozdrowienia anielskiego”. Maryja jest pełna łaski i błogosławiona pośród wszystkich kobiet na ziemi. Zanoszona jest do Niej modlitwa grzesznych ludzi, aby wstawiała się za nimi teraz, a szczególnie w „godzinie śmierci”.

W utworze „Salve Regina” kompozytor wykorzystał kolejny łaciński tekst maryjnej modlitwy pod tym samym tytułem. Maryja jest w niej nazywana „Matką miłosierdzia” i nadzieją człowieka. Dlatego ludzie wierzący z całą ufnością kierują do Niej swoje modlitwy. Zanoszą swój ból, cierpienia, lzy i proszą, aby Maryja wejrzała swym miłosiernym wzrokiem na ludzką nędzę. Jest Ona nazwana „łaskawą”, „litościwą” oraz „słodką Panną Maryją”.

„Hymn Sodalistów” został skomponowany dla sodalicii mariańskiej. W warstwie semantycznej pojawia się wezwanie do działania i do walki z grzechem. Pieśń wzywa do odrzucenia zwątpienia i odnowienia religijnego zaangażowania. Podmiot zbiorowy przedstawia się jako „rycerze Maryi”, gotowi służyć Bogu i Kościołowi. Utwór zawiera także elementy patriotyczne i podkreśla jedność narodu.

„Przysięga Sodalicii Marjańskiej” posiada tekst, który ma formę uroczystej deklaracji wierności Maryi i wierze. Podmiot zbiorowy zobowiązuje się do obrony wartości religijnych oraz działania zgodnie z ich zasadami. Maryja ukazana jest jako Królowa i przewodniczka narodu. Utwór łączy religijność z ideą odnowy i budowy lepszej przyszłości.

3. Wybrane zagadnienia muzyczne

„Pieśni marjańskie” Ottona Mieczysława Żukowskiego – jak sugeruje pełny tytuł dzieła – mogą być wykonywane na dwa różne sposoby: albo przez czterogłosowy chór mieszaný, albo przez jeden głos solowy z towarzyszeniem organów.

Już sam fakt, że utwory te mogą być wykonywane na różne sposoby oznacza, że zostały w przemyślany sposób skomponowane. Każdy z czterech głosów (sopran, alt, tenor, bas) został napisany na sposób wokalny, co oznacza, że każdy z nich jest wygodny dla poszczególnego rodzaju głosu. Jednocześnie też kompozycje te, zachowując na ogół układ skupiony akordów, z łatwością mogą być wykonane przez akompaniującego organistę. Jest to niewątpliwie wielka zaleta pieśni, które w zależności od składu wykonawczego mogą być wykonywane na dwa różne sposoby.

Żukowski, zarówno w „Pieśniach marjańskich”, jak i innych swych kompozycjach, zdradza łatwość w tworzeniu nieskomplikowanych i przyjemnych dla ucha melodii. Opisane są też one niezbyt trudną, a jednocześnie ciekawą harmonią” (Kaczorowski 2019). Ilustruje to utwór pt. „Hymn Sodalisów”.

Przykład nutowy 1. „Hymn Sodalisów”

30

19. Hymn Sodalisów

Majestatycznie O. M. Żukowski.

1. Błę kit - no roz-wiś - my sa - tan - da - ry! Czas strząsnąć zwątpie - nia już
2. Już świę - ta, już gra - ją po - bud - ki, już Je - zus przy - bli - ża się
3. O Bo - ga - ro - dzi - co Dzie - wi - co, tchnij si - łą w na - ród - ski ten

1. pieśń! Niech w ser - cu za - go - re niech wia - ry i grom - ka niech o - zwi się
2. k'nam. Żyć świę - ta ra - do - ści, precz smat - ki, Pan i - dzie i pier - chawcie
3. zow! Z o - twar - tą sta - je - my przy - bi - cą i ser - ca Ci nie - siem i

1. pieśń! Z pod zna - ku Ma - ry - i ry - cer - ski my huf, bto - go - staw nam, Chry - ste, na
2. k'nam. Z pod zna - ku Ma - ry - i ry - cer - ski my huf, bto - go - staw nam, Chry - ste, na

1. bój! Sta - je - my, jak oj - co, by stu - żyć Ci znów, my Pol - ska, my na - ród, lud
2. bój! Sta - je - my, jak oj - co, by stu - żyć Ci znów, my Pol - ska, my na - ród, lud
3. bój! Sta - je - my, jak oj - co, by stu - żyć Ci znów, my Pol - ska, my na - ród, lud

1. Twój! My Pol - ska, my Pol - ska, my na - ród, lud Twój!
2. Twój! My Pol - ska, my Pol - ska, my na - ród, lud Twój!
3. Twój! My Pol - ska, my Pol - ska, my na - ród, lud Twój!

Źródło: archiwum autora

Pieśń utrzymana w tonacji Es-dur wykazuje wyraźnie tonalny charakter, przy jednoczesnym znacznym wzbogaceniu języka harmonicznego. Żukowski stosuje tu dominanty wtrącone do akordów pobocznych (np. w takcie 5 jest to T_{VI} , zaś w taktach 6 i 11 jest to S_{II}). Zarówno dominanty wtrącone, jak i dominanty tonacji głównej występują często z dodaną septymą (małą lub wielką) oraz noną (małą lub wielką).

Istotnym elementem kształtowania napięcia są liczne dźwięki opóźniające (np. w takcie 2 jest to S_{II}^{2-1} , natomiast w takcie 3: $D^{7-6-5<}$). Z kolei w takcie 18 występuje opóźnienie trzech składników akordu, który można zapisać następująco: $D^{8-7 \atop 6-5 \atop 4-3}$. Pojawiają się także dźwięki przejściowe, które wpływają na płynność przebiegu linearnego i intensyfikację napięć wewnątrz frazy.

W harmonii pieśni zauważyć również można dwie wyrzutnie (elipsy) (w taktach 1 i 17), co wskazuje na świadome operowanie przez kompozytora skrótem harmonicznym oraz ekonomią środków wyrazu (Poszowski 1980).

Jednocześnie w zakresie prowadzenia głosów kompozycja zawiera rozwiązania odbiegające od współczesnych norm, takie jak równoległy ruch wszystkich głosów (np. ostatnia wartość w takcie 2 i pierwsza wartość w takcie 3; przeciwrównoległy ruch w prymach (oktawach) w taktach 8–9) czy rozległe układy głosów środkowych (takty 9 i 10 „na raz”), co może być jednak interpretowane jako przejaw stylowej swobody.

Powyższy ogląd niektórych zagadnień harmonicznym świadczy o dojrzałym warsztacie kompozytorskim Żukowskiego, łączącym funkcjonalność systemu dur-moll z bardziej elastycznym podejściem do zasad harmonicznym.

4. Omawiane pieśni na płytach CD

Wszystkie omawiane w niniejszym artykule utwory zostały wydane na płycie CD pt. „Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa 7” w firmie fonograficznej Acte Préalable (nr katalogowy: AP0391, 2017 rok).

Poniższa tabela zawiera tytuły pieśni, numer utworu na płycie oraz nazwiska wykonawców.

Tabela 4. Omawiane pieśni na płytach CD

L.p.	Tytuł pieśni	Nr utworu na płycie	Wykonawcy
1	<i>O Przenajświętsza Marjo Dziewico!</i>	5	Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy
2	<i>Módl się za nami</i>	9	Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy
3	<i>Na Wniebowzięcie N. P. Marji</i>	7	Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy
4	<i>Na Święto Matki Boskiej Zielnej</i>	16	Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy
5	<i>Bądź pochwalona!</i>	18	Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy
6	<i>W cierpieniu</i>	11	Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy
7	<i>Ave Maria</i>	8	Chór <i>Music Everywhere</i> , Beata Śnieg – dyrygent
8	<i>Salve Regina</i>	12	Chór <i>Music Everywhere</i> , Beata Śnieg – dyrygent
9	<i>Hymn Sodalistów</i>	19	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy
10	<i>Przysięga Sodalicii Marjańskiej</i>	17	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy

Źródło: badanie własne

Tytuł zbioru Ottona Mieczysława Żukowskiego „Pieśni marjańskich” w układzie na chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów” pozwolił zrealizować zawarte w nim założenia, co znalazło odzwierciedlenie w sposobie wykonania utworów i ich rejestracji dokonanej na płycie CD. Spośród dziesięciu kompozycji osiem zostało bowiem wykonanych solowo z towarzyszeniem organów, natomiast dwa utwory zarejestrował chór mieszany. Taki podział obsady wykonawczej potwierdza dualny charakter zbioru Żukowskiego.

Zakończenie

Ogląd dziesięciu pieśni pochodzących ze zbioru O.M. Żukowskiego pt. „Pieśni marjańskie” pozwala na sformułowanie poniższych wniosków.

1. W warstwie semantycznej centralną postacią tekstów poetyckich jest Maryja, która jawi się jako Pośredniczka między Bogiem a człowiekiem.
2. Maryja jest „Niepokalaną”, „Matką miłosierdzia” oraz „Matką Bolesną”. Opisujące Ją dogmaty i tytuły wskazują na Jej wyjątkowe miejsce w historii zbawienia.
3. Człowiek jako podmiot liryczny omawianych tekstów pieśni wyraża pokorę i ufność wobec Matki Bożej: oddaje Jej całe swoje życie i szuka u Niej pocieszenia. Dominującym motywem jest więc zawierzenie i prośba o nieustanne wstawienictwo przed Bożym majestatem.
4. Teksty pieśni powstałe z okazji Wniebowzięcia Matki Bożej odzwierciedlają religijność ludową, wedle której w tym dniu święci się wiązanki ziół, kwiatów i zbóż na pamiątkę grobu Maryi, w której apostołowie nie znaleźli ciała, a właśnie przepiękne kwiaty.
5. Dwie pieśni: „Na Wniebowzięcie N. P. Marji” i „Na Święto Matki Boskiej Zielnej” stają się niezwykle świadectwem i dowodem na to, że prawda o wzięciu Maryi z ciałem i duszą do nieba od pokoleń była *sensus fidei* ludu Bożego. Dowodzi tego zbiór Żukowskiego, który na pewno powstał przed 1930 rokiem, natomiast dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny został ogłoszony 1 listopada 1950 roku przez papieża Piusa XII w konstytucji apostolskiej „Munificentissimus Deus”.
6. W pieśniach pojawia się również wymiar wspólnotowy i ideowy oraz akcenty patriotyczne, przypominające, że pod opieką Maryi Królowej, która jest przewodniczką narodu polskiego, Jej rycerze mogą służyć Bogu i Kościołowi, odrzucać zwątpienie i odnawiać religijny zapał.
7. Omawiane teksty stają się przykładem *hyperdulii*, która jest szczególnym rodzajem czci oddawanej Matce Najświętszej za Jej szczególną rolę, jaką odegrała w całej historii zbawienia.
8. Pieśni utrzymane są w estetyce tonalnej, z wyraźnym zakorzenieniem w tradycyjnym i bogatym języku harmonicznym. Warstwa muzyczna pozostaje w ścisłym związku z tekstem, podporządkowując się jego funkcji modlitewnej.
9. W ten sposób omawiane utwory, w warstwie semantycznej i muzycznej, stanowią świadectwo współlnienia sfery duchowej oraz tradycji i dziedzictwa kulturowego, ukazując przenikanie sacrum i kultury.

Bibliografia

- Kaczorowski, R. 2018a. „O, Polsko, idź w imię Boga”. Trzy pieśni Ottona Mieczysława Żukowskiego jako wyraz miłości do kraju ojczystego. *Studia Gdańskie*, 42, 247–259.
- Kaczorowski, R. 2014. Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne. W: R. Minkiewicz (red.), *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku, 59–73.
- Kaczorowski, R. 2011. *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*. Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”.
- Kaczorowski, R. 2017. Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych. *Poznańskie Studia Teologiczne*, 31, 259–274.
- Kaczorowski, R. 2018b. Twórczość Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942). Próba systematyzacji. *Studia Gdańskie*, 43, 273–284.
- Kaczorowski, R. 2019. Wiara w przemożną pomoc i opiekę Matki Bożej w poetyckich tekstach utworów z muzyką Ottona Mieczysława Żukowskiego, zawartych w zbiorze pt. „Pieśni marjańskie” op. 80 (pieśni 1–10). *Studia Gdańskie*, 45, 191–208.
- Katalog Biblioteki Narodowej. https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991051167289705066&context=L&vid=48OMNIS_NLOP:48OMNIS_NLOP&lang=pl&search_scope=MyInstitution&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=LibraryCatalog&query=any,contains,pie%C5%9Bni%20marja%C5%84skie&offset=0 (dostęp: 24.04.2026).
- Otton Mieczysław Żukowski, „Pieśni marjańskie w układzie na chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów” op. 80, Zeszyt I, Kraków, „Skład Główny w Księgarni T. Gieszczykiewicza (dawniej A. Piwarski i S-ka)”.
- Płyta CD 7. Cykl „Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa”. Nr katalogowy AP0391 (2017). Wyd. Acte Préalable. Londyn – Warszawa.
- Poszowski A. 1980. *Harmonia tonalna*. Gdańsk: Wydawnictwo Akademii Muzycznej w Gdańsku.

Aneks

Otton Mieczysław Żukowski, „Pieśni marjańskie w układzie na chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów” op. 80 (pieśni 11–20):

11. O Przenajświętsza Marjo Dziewico!

O Przenajświętsza Marjo Dziewico!
Cała mą istność składam Ci w dań,
chcę być do śmierci Twą służebnicą,
Wszechwładną Panią moją się stań!

Modły me odtąd Ty nieś do Pana,
Twą już własnością każdy mój czyn;
o, bo przez Ciebie Niepokalana,
lepiej uczczonym będzie Twój Syn.

Nie śmiem wprost Panu składać ofiary,
bo mnogich grzechów pokrył mnie pył,
lecz miłe będą z rąk Twoich dary
Bogu, co razem Synem Twym był.

12. Módl się za nami

Bogurodzico! Gdy pod ciosami
niedoli duch nasz chwieje się, łamie,
gdy nam omdlewa pod krzyżem ramię,
módl się za nami, módl się za nami, Maryjo!

Gdy zuchwałemi bluźni ustami
fałszywy prorok ludów świątyni,
i mrok i obłąd po ziemi czyni
módl się za nami, módl się za nami, Maryjo!

Gdy oko nasze zalane łzami,
już promienistej nie dojrzy tęczy,
duch się nie korzy, lecz skargą jęczy,
módl się za nami, módl się za nami, Maryjo!

Gdy z rozbitemi burzą piersiami
nam przyjdzie rzucić doczesne pęta,
w godzinę śmierci, o Matko święta,
módl się za nami, módl się za nami, Maryjo!

13. Na Wniebowzięcie N. P. Marji

Kwiaty po Tobie zostały w grobie,
o Pani nasza Święta!
gdyś anielskimi skrzydły z tej ziemi
do nieba była wzięta,
Kadzielne wonie w grobowca łonie,
jak pacierz słało kwiecie,
w cudu godzinie wieść o tem płynie
po całym Bożym świecie.

Choć przeszły wieki jak cień daleki,
na Twoje święto, Pani,
kwiaty i zioła, z miasta i sioła,
składają Ci poddani,
Wyroki Boże dały w tej porze
te Wniebowzięcia chwile,
gdy niw zagony zrodziły plony,
gdy syto, strojnie, mile.

Za plon zebrany, za zboża łany,
o przyjmij hołd w podzięcie!
O nowe łaski, urodzaj blaski,
mkną prośby znów dziecięce,
O Matko świata, do Ciebie wzłata
Hymn modłów, żal i skrucha,
a dobra Macierz przyjmuje pacierz
i skargi dziatwy słucha.

14. Na Święto Matki Boskiej Zielnej

O Pani, niechaj Boża dłoń
ochrania nasze łany,
niechaj nam zdejmie ciernie z skroń
i niech zagoi rany!
Dzisiaj, o Marjo, w święto Twe
niesiemy snopy ziela,
módl się, by przeszło wszystko złe,
by nadszedł dzień wesela!

Od wieków wszak objatę z ziół
wieśniaczki ci składają,
Módl się, o Zielna Pani Ty,
by kwiaty owoc dały,
Módl się, by nas nie niszczył grad,
by susza nie zgnębiła,
aby w pokoju rozkwitł kwiat
i rola obrodziła.

15. Bądź pochwalona!

Bądź pochwalona Bolesna, Ty cicha,
coś u stóp krzyża zmartwiała wśród męki;
w ranionem sercu Twem składam me jęki
i wszystką gorycz mych cierpień kielicha!
Gniew ludzki zmógł mnie i zawiść i pycha,
w prochu zdeptanym jak robak maleńki,
Ty jedna Matko nie zamkniesz mi ręki,
gdy bólem jeno pierś moja oddycha.

Matko, do Ciebie podnoszę wzrok śmiało,
w Twoje ramiona mnie przyjmij matczyne,
jak ongiś Pańskie zbroczone krwią ciało,
gdy ważę przeszłość i szalów mych winę,
taki lęk czuję, otuchy tak mało,
lecz w Twych objęciach jak dziecię nie zginę!
Lęk taki czuję, otuchy tak mało,
lecz w Twych objęciach jak dziecię nie zginę.

16. W cierpieniu

Gdy ciało słabnie, gdy ból je rani,
gdy duszę smutku przeszywa miecz,
biegnę do Ciebie, jak do przystani,
Matko, Swe dziecię cudownie zlec! Tyś tyle cierpień w życiu zносиła,
Tobie nie obcy boleści cios,
Tyś na śmierć Syna Swego patrzyła,
więc cierpiącego zrozumiesz głos.

Matko Bolesna, Swą miękką rękę
na moje skronie zbolełe włóż,
osłódź miłośnie, lub skróć mą mękę,
bądź mi ostoją wśród życia burz!
Naucz mnie cierpieć Swoim przykładem,
kornie przyjmować wszelaki ból,
iść wśród największych krzyżów tym śladem,
jaki nam wskazał boleści Król.

17. Ave Maria

Ave Maria,
gratia plena,
Dominus tecum;
benedicta Tu in mulieribus
et benedictus fructus ventris Tui, Jesus.
Sancta Maria,
Mater Dei,
ora pro nobis peccatoribus,
nunc et in hora mortis nostrae. Amen.

18. Salve Regina

Salve Regina, mater misericordiae,
vita dulcedo et spes nostra, salve.
Ad te clamamus
exsules filii Hevae,

Ad te suspiramus, gementes et flentes
in hac lacrimarum valle.
Eia ergo, advocata nostra, illos tuos
misericordes oculos ad nos converte.
Et Jesum, benedictum fructum ventris tui,
nobis post hoc exsilium ostende.
O clemens, o pia, o dulcis Virgo Maria.

19. Hymn Sodalistów

Błękitne rozwińmy sztandary!
Czas strząsnąć zwątpienia już pleśń!
Niech w sercu zagore znicz wiary
I gromka niech ozwie się pieśń!

Z pod (sic!) znaku Maryi rycerski my huf,
błogosław nam, Chryste, na bój!
Stajemy, jak ojce, by służyć Ci znów,
my Polska, my naród, lud Twój!

Już świta, już grają pobudki,
już Jezus przybliży się k'nam.
Żyj święta radości, precz smutki,
Pan idzie i pierzcha w cień kłam.

Z pod znaku Maryi rycerski my huf...

O Bogarodzico Dziewico,
tchnij siłę w marjański ten zew!
Z otwartą stajemy przyłbicą
i serca Ci niesiem i krew.

Z pod znaku Maryi rycerski my huf...

20. *Przysięga Sodalicji Marjańskiej*

Błysła z mroków szczęsna zorza,
najcudniejszy z rajskich snów;
z tronu niebios Matka Boża
wolnej Polsce władnie znów.

Twoi, Marjo, my rycerze,
za Twój tron, za Twoją cześć,
ślubujemy mocni w wierze,
nieugięte boje wieść.

Gdzie narodów Król nas woła,
gdzie głos, Panno, wzywa Twój,
broniąc świętych praw Kościoła
mężnie pójdziem w każdy bój.

Twoi, Marjo, my rycerze...

Do Królestwa wiedź budowy,
którą dźwiga wciąż Twój Syn,
w nowej ery, rozbrzask nowy,
na królewski wiedź nas czyn.

Twoi, Marjo, my rycerze...

RECENZJE



Xosé M. Sánchez Sánchez, *Tiempo y viaje en la Compostela medieval. Estudios sobre tiempo, individuo y peregrinación en la Edad Media*, Consorcio de Santiago – Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 2024, s. 136.

W odkrywaniu prawideł naukowych wiele zależy od zastosowania przez badacza odpowiedniego „klucza” interpretacyjnego do analizowania danych, podobnie zresztą jak w muzyce, gdzie te same wartości nutowe mogą być jednak odczytywane w odmiennych tonacjach. W refleksji nad pielgrzymowaniem przez długi czas dominował klucz „przestrzenny”: pielgrzyma postrzegano przede wszystkim jako wędrowca zmierzającego do miejsc świętych, nawiedzającego po drodze świątynie i kaplice, czczącego relikwie świętych, a więc poruszającego się w określonej topografii sacrum. Perspektywa ta, choć poznawczo istotna, pomijała jednak szereg innych wymiarów fenomenu wędrówek do sanktuariów.

Dlatego książka Xosé M. Sáncheza Sáncheza, profesora Uniwersytetu w Santiago de Compostela, przez wiele lat będącego kierownikiem sekcji średniowiecznych dokumentów w archiwum katedralnym w Santiago de Compostela, proponuje inny klucz, jakim jest spojrzenie na pielgrzymowanie przez pryzmat „czasu”. Nie chodzi przy tym wyłącznie o czas rozumiany chronologicznie, lecz o kategorię mentalną, liturgiczno-kultyczną i symboliczną, w której zasadnicze znaczenie mają rytuały pielgrzymie w miastach, praktyki pobożnościowe oraz sposoby kultu apostoła Jakuba realizowane zarówno na drodze do jego grobu, jak i w samej Composteli. Autor wprowadza trafne rozróżnienie między „czasem drogi”, który przestaje być jedynie środkiem dotarcia do celu, a od XII wieku podlega procesowi swoistej „liturgizacji”, oraz „czasem miasta”, przeżywanym już w kontekście celu pielgrzymki, jakim jest modlitwa przy grobie Apostoła. To dwa komplementarne, ale jednak różne sposoby przeżywania czasu także przez współczesnego pielgrzyma, który często skupia się jedynie na tym pierwszym.

Istotne pozostaje zatem, aby w tej perspektywie spróbować zrekonstruować „czas pielgrzyma-oranta” w Santiago, które przechowuje relikwie Apostoła. W tym celu Autor sięga do najwcześniejszych świadectw obecności cudzoziemców w Composteli (jak Bretenaldo

„Franco”, wzmiankowany w 971 r., czy anonimowy mnich z Reichenau), odtwarzając stopniowe kształtowanie się doświadczenia pielgrzymiego, możliwego dzięki wsparciu królewskiemu, rozwojowi miasta oraz napływowi rzemieślników i ludności.

Na uwagę zasługuje przy tym metodologia pracy, w której wyraźnie zaznacza się próba rekonstrukcji mentalności zbiorowej poprzez świadectwa pośrednie: narracyjne, normatywne i liturgiczne. Autor świadomie wpisuje się w tradycję badań nad percepcją czasu w średniowieczu (od klasycznych prac Jacquesa Le Goffa), proponując jednak własną systematykę, opartą na analizie wielowarstwowych form doświadczenia kultowego i temporalnego.

Zdaniem Sáncheza, czas pielgrzyma „rozciąga się” już od momentu przyjęcia atrybutów pielgrzymich (laski, torby) w ramach rytu pożegnania (*benedictio perarum et baculorum*): w ten sposób dokonuje się unifikacja różnych porządków temporalnych, które stają się częścią jego tożsamości. Dlatego książka koncentruje się na sposobie przeżywania kolejnych etapów pielgrzymowania, uczestnictwie pielgrzyma w procesjach ku czci świętych, których grobu nawiedzano w czasie wędrówki do Composteli oraz modlitewnego rytmu drogi, nierzadko powiązanego z pieśniami. Czas bowiem w drodze mierzony jest celem, ku któremu zmierza pielgrzym, a więc modlitwą. Idzie do grobu Apostoła, aby tam się modlić w wielu intencjach.

Dlatego istotnym elementem analizy Sáncheza jest także rekonstrukcja *circuitu ecclesiae* – rytualnej drogi nawiedzania świątyni compostelańskiej u kresu pielgrzymki, a wywodzącej się z rytu liturgicznego konsekracji kościołów. W przypadku Composteli, na podstawie relacji pielgrzymów, autor pokazuje, jak mogła wyglądać taka „wewnętrzna pielgrzymka” w katedrze: wylicza kaplice, które były kolejno nawiedzane przez pielgrzymów, w jaki sposób ukazywano i objaśniano im relikwie przechowywane w katedrze, jakie formy kontaktu z przestrzenią sakralną były praktykowane. Znamienne, że źródła z XV wieku (m.in. *Tombo da Tenza do Hórreo*, relacje z pobytu w Composteli Leóna de Rosmihal de Blana w 1465 r.) dokumentują, że pod koniec średniowiecza pielgrzymom okazywano w katedrze m.in. kapelusz, nóż, którym miał zostać uśmiercony św. Jakub (tekst biblijny dopuszcza zarówno ścięcie mieczem jak ugodzeniem nim Apostoła), oraz jego łaskę pielgrzymią – elementy, które przez kolejne stulecia kształtowały praktykę wizyt w katedrze compostelańskiej.

Rekonstruując zmiany w percepcji czasu, jego konfiguracji w życiu pielgrzyma, Autor zwraca w swojej publikacji znaczną uwagę na przełomowy charakter episkopatu Diego Gelmíreza, pierwszego arcybiskupa Santiago de Compostela, który wyznacza wyraźne „przed” i „po” w dziejach Composteli. Wprowadzane przez niego zmiany architektoniczne w samej bazylice, modyfikacje mauzoleum apostoelskiego, reforma absydy, budowa ołtarza głównego nad *locus sancti Iacobi*, zmiana rytu z hiszpańskiego na rzymski oraz powstanie *Codex Calixtinus* tworzą nowy model integracji pielgrzymowania na poziomie liturgicznym, przestrzennym i instytucjonalnym. Do tego dochodzi sprowadzenie licznych relikwii, rozmieszczanych w kaplicach bocznych oraz rosnące znaczenie kaplicy św. Magdaleny, w której, jak wspomina *Historia Compostelana*, sprawowano *missa matutina* dla pielgrzymów.

Na podstawie źródeł autor odtwarza trzy zasadnicze momenty nawiedzenia katedry, tworzące swoistą „paraliturgię” pielgrzymią: nawiedzenie ołtarza głównego jako formę kontaktu z relikwiami apostołskimi (przy braku dostępu do samego grobu św. Jakuba), mszę w kaplicy św. Magdaleny oraz objęcie kamiennej rzeźby Apostoła, praktykowane przypuszczalnie od XIII wieku. Rytuały te, wraz z ich lokalnymi modalnościami (np. znany ryt koronacji praktykowany przez pielgrzymów niemieckich), tworzyły doświadczenie przestrzeni liturgicznej o wyraźnym wymiarze oczyszczającym i formacyjnym.

„Czas miasta” wyznaczany jest natomiast przez rytm *romerías*, krótkich pielgrzymek z okolic Composteli, pobożnościowej „zmiany miejsca” oraz przez kalendarz praktyk religijnych lokalnych społeczności. Autor pokazuje, jak rytm ten regulowany był zarówno przez decyzje kościelne (np. ustalenia biskupa Pedra Suáreza de Dezy z 1200 r.), jak i przez cykl roku liturgicznego oraz zwyczaje agrarne (*rogativas*), tworząc dynamiczny porządek czasowo-religijny, w którym Compostela funkcjonuje jako centrum cyklicznego doświadczenia sacrum.

Siła tej książki nie polega jedynie na nowym odczytaniu znanych danych dotyczących kultu Apostoła, etapów wędrówki pielgrzymów czy ich zwyczajów. Jest to propozycja idąca głębiej: interpretacja pielgrzymki jako doświadczenia czasu – jego sensu, struktury i funkcji integrującej. Czas pozwala zarówno na porządkowanie etapów (wyruszenie – droga – dotarcie do miejsca świętego), jak i na kształtowanie tożsamości pielgrzyma poprzez rytm liturgiczny i spójność doświadczenia. Kumulacja przeżyć, jaka dokonuje się w pielgrzymce, nie jest zwykłym następstwem wydarzeń, lecz domaga się klucza interpretacyjnego, który pozwala je integralnie połączyć. W tym sensie książka prof. Sáncheza należy do tych prac, które pozwalają uchwycić sens i istotę fenomenu pielgrzymowania, podczas gdy inne studia dostarczają niezbędnych szczegółów empirycznych i uzupełnień.



Anton M. Pazos (ed.), *Años Santos en Roma y Santiago de Compostela desde la Edad Media, Santiago de Compostela 2025*, s. 294.

Idea lat świętych w Kościele katolickim nie rodzi się spontanicznie, lecz dojrzewa w dynamicznej interakcji historycznej, teologicznej i społecznej z innymi wydarzeniami w życiu Kościoła. Przynosi ona wymierne rezultaty w postaci pielgrzymek do miejsc świętych, a wraz z nimi cały wachlarz widzialnych i niewidzialnych skutków: od wznoszenia świątyń, naprawy dróg i budowy źródeł dla pielgrzymów, przez renowacje bazylik, zamówienia nowych dzieł sztuki sakralnej, aż po wytyczanie nowych tras pielgrzymkowych.

Początki lat świętych wiążą się z wezwaniem papieża Bonifacego VIII, wyrażonym w bulli *Antiquorum habet*, aby w duchu wiary przybyć do Rzymu w 1300 roku i uzyskać odpuszczenie kar za grzechy, przewidzianych w średniowiecznej praktyce pokutnej, trwającej niekiedy wiele lat. Był to bez wątpienia pierwszy taki rok jubileuszowy w Kościele, choć – jak wiadomo – już w XIII wieku ogłaszano nadzwyczajne okazje odpustowe w sanktuariach, takich jak chociażby Canterbury. Z kolei tradycja głosi, że rok święty w Composteli, przeżywany wówczas, gdy uroczystość Apostoła przypadała w niedzielę, był praktykowany od XII wieku. Historycy wskazują jednak na późniejsze falsyfikacje dokumentów papieskich, mające na celu wzmocnienie tradycji compostelańskiej. Miała to być forma swoistej „walki o pielgrzymów” oraz próba uzasadnienia długiej tradycji odpustów. Choć jubileusze przyczyniały się do umocnienia przywództwa papieskiego w Rzymie oraz arcybiskupów w Composteli, to jednak w przypadku hiszpańskim proces ten realizował się już od czasów Diego Gelmíreza i wyrażał się inaczej niż przez same lata święte, między innymi poprzez słynny *Codex Calixtinus*.

Tym zagadnieniom poświęcona jest właśnie książka pod redakcją historyka, ks. prof. Antóna M. Pazosa z Consejo Superior de Investigaciones Científicas oraz Instituto de Estudios Gallegos „Padre Sarmiento”, badacza znanego z analiz procesu *re-inventio*, opartych na studiach nad archiwami watykańskimi oraz z koncentracji na zmianach, jakie w świecie pielgrzymek przyniosło odkrycie nowych możliwości transportu w XIX wieku. Redaktorowi udało się zgromadzić teksty poświęcone relacjom nie tyle między Hiszpanią a Włochami, ile między dwoma miastami: Rzymem i Compostelą. Oba są dumne ze swych tradycji apostołskich, oba stanowią „stolice apostołskie” – św. Piotra i Pawła oraz św. Jakuba – a zachodzące między nimi zależności mają charakter dwustronny. Nie tylko Compostela

naśladuje Rzym w tworzeniu drzwi świętych, samej idei jubileuszu czy układu kaplic w katedrze, lecz także Rzym przejmuje pewne tradycje pielgrzymkowe oraz wątki teologiczne obecne w liturgii hiszpańskiej. Są to relacje zachodzące zarówno na płaszczyźnie świeckiej, jak i duchowej.

Autorzy poszczególnych rozdziałów prowadzą czytelnika chronologicznie przez kolejne epoki i zwyczajnie związane z obchodami jubileuszy, zwracając uwagę na ich konkretne konsekwencje.

Pierwsza część książki poświęcona jest jubileuszom rzymskim. Wychodząc od Rzymu jako celu pielgrzymek chrześcijańskich od schyłku starożytności, autorzy spoglądają na siedem wieków funkcjonowania lat świętych i analizują, w jaki sposób zmieniły one samo miasto. Giovanni Maria Vian podkreśla przemiany urbanistyczne Rzymu, który odnawiał się wraz z cyklicznymi obchodami jubileuszowymi. Z kolei Mario Prignano, analizując jubileusze od 1300 do 1500 roku, wskazuje na istotną zmianę, jaka dokonała się począwszy od XVI wieku. Wcześniej jubileusz był wydarzeniem wychodzącym „od ludu i dla ludu”, później natomiast staje się narzędziem misyjnym, a po schizmie wschodniej – także sposobem budowania jedności Kościoła. Ustalenie interwału obchodów na 25 lat było wyrazem troski, aby każde pokolenie mogło doświadczyć jubileuszu. Jednocześnie widoczne jest oddziaływanie wydarzeń zewnętrznych na przebieg obchodów, co wyraźnie zaznacza się w XIX i XX wieku – od pontyfikatu Leona XIII, przez epokę totalitaryzmów – co szczegółowo analizuje Stefano Trinchese, ukazując, w jaki sposób dziedziczy się pewne elementy tradycji, a jednocześnie wprowadza nowe.

Kolejny blok tekstów dotyczy jubileuszu compostelańskiego. Otwiera go rozdział Arturo Iglesiasa Ortegi, poświęcony historii drzwi świętych w Santiago de Compostela, oparty na dwóch dominujących teoriach: ich średniowiecznym bądź nowożytnym pochodzeniu. Autor wiąże ich powstanie z okresem ogłoszenia bulli *Regis aeterni*, co czyniłoby je wcześniejszymi niż rzymską tradycję drzwi świętych, która pojawia się w 1499 roku, choć sam rytuał został przejęty z Rzymu. Kolejne etapy obchodów jubileuszowych w epoce nowożytnej analizuje Domingo Lopo, podkreślając ich znaczenie dla rozwoju pielgrzymek, gdyż lata święte zawsze powodowały wzrost liczby pielgrzymów oraz dalsze umiędzynarodowienie ruchu pielgrzymkowego, co widoczne jest chociażby w danych dotyczących szpitali. Jednocześnie jubileusze od XVI do XVIII wieku zmieniały Compostelę, choć nie w takim stopniu jak Rzym, gdzie plany urbanistyczne obejmowały całe miasto. W Santiago były to raczej interwencje punktowe, skoncentrowane głównie na katedrze i związane z oddziaływaniem baroku. Szczególną uwagę autor poświęca działalności kanonika José Vegi y Verdugo, który przekształca gotycką katedrę w barokową, zwłaszcza poprzez budowę głównego ołtarza z baldachimem oraz przyozdobienie srebrnym okuciem (*esclavina*) figury św. Jakuba. Niewątpliwie jednak wciąż brakuje pogłębionych badań nad okresem nowożytnym, gdyż *camino* stało się popularnym przedmiotem badań głównie w kontekście średniowiecza. Sposób przeżywania jubileuszy – rozsyłanie specjalnych listów

przez arcybiskupa Santiago, przygotowywanie emblematów pełniących funkcję pamiątek, inscenizacje na placach miasta czy procesje – pozwala jednak odtworzyć klimat tych wydarzeń.

Redaktor tomu pozostawił dla siebie rozdział poświęcony ponownemu odkryciu grobu Apostoła w 1879 roku za arcybiskupa Miguela Payá. Autor syntetyzuje w nim swoje wcześniejsze ustalenia, tym razem ujmując je z perspektywy wpływu tego wydarzenia na kolejne jubileusze. Zwraca szczególną uwagę na pielgrzymkę młodzieży w roku świętym 1948, która zapoczątkowała międzynarodową promocję pielgrzymek do Composteli, oraz na jubileusz 1954 roku, w którym przygotowano trasę dla pielgrzymów, rozpoczynającą się przejściem przez Portyk Chwały i kończącą się wyjściem przez drzwi święte. Nie były to jednak jeszcze formy *camino* znane dzisiaj, lecz pielgrzymki organizowane różnymi środkami transportu. Rozpoczyna się wówczas epoka wyjazdów zbiorowych i zorganizowanych, natomiast dopiero od Roku Świętego 1971 zaczyna się dostrzegać i uświadamiać obecność pielgrzymów wędrujących Drogą Francuską.

Finalne refleksje tomu dotyczą współczesnego oblicza Composteli, opisywanego z perspektywy architekta, który w XX wieku wywarł znaczący wpływ na kształt miasta Apostoła – Francisco Ponsa-Sorolli. Autor rozdziału, Xosé Santiago Allegue Fernández, omawia jego interwencje w emblematycznych budowlach miasta, takich jak Convento de Belvís, gotycki dom na placu San Miguel dos Agros, San Martín Pinario czy Hospital de los Reyes Católicos. Z kolei ostatnie trzy dekady troski o dziedzictwo kulturowe i historyczne, rozwijanej w kontekście pielgrzymek, analizują Iago Seara Morales oraz Juan Orozco Corredoira, prezentując prace konserwatorskie dotyczące Portyku Chwały.

Dzięki tej publikacji upada wiele mitów krążących wokół fenomenu *camino*, jak chociażby przekonanie, że pielgrzymki praktycznie nie istniały w epoce nowożytnej lub były zjawiskiem nieistotnym. Nie ma jednak przerwy czy wyłomu w zwyczaju pielgrzymowania do Santiago, choć liczby pielgrzymów uzależnione są od różnych kontekstów historycznych (reformacja, wojna trzydziestoletnia etc.). Zasadniczym atutem książki jest jednak ukazanie licznych wydarzeń z historii Santiago de Compostela i jego katedry, które doprowadziły do ukształtowania świątyni w znanej dziś postaci. Jubileusz i sposób jego przeżywania jawią się jako szansa na odrodzenie ducha właściwego pielgrzymkom jakubowym, przywrócenie centralnej roli kultu Apostoła oraz impuls do zmian w samym mieście. Czytelnik znajdzie w tej książce wiele oryginalnych, wcześniej niepublikowanych danych, między innymi dotyczących liczby pielgrzymów odwiedzających Compostelę w kolejnych latach świętych, a także reprodukcje z archiwum katedralnego, schematy i ryciny wskazujące możliwy układ dziś już nieistniejących budowli oraz lokalizację omawianych obiektów. Wszystko to czyni z publikacji istotny element przywracania pamięci o historii Composteli, a tym samym kluczowy kontekst dla zrozumienia fenomenu pielgrzymek *Camino de Santiago*.

 Józef Naumowicz, *Święta Rodzina z Nazaretu. Historia wielkiej miłości*, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael 2025, s. 152.

Książka *Święta Rodzina z Nazaretu. Historia wielkiej miłości* autorstwa ks. prof. Józefa Naumowicza stanowi jedno z najbardziej dojrzałych i zarazem oryginalnych opracowań poświęconych postaciom Jezusa, Maryi i Józefa, jakie ukazały się w ostatnich latach w polskiej literaturze teologicznej. Publikacja ta, choć formalnie nie pretenduje do miana monografii stricte akademickiej, reprezentuje wysoki poziom kompetencji naukowej i metodologicznej, a zarazem realizuje rzadko dziś spotykany ideał teologii zdolnej do twórczego dialogu między badaniami specjalistycznymi a refleksją formacyjną Kościoła.

Autor, znany przede wszystkim jako patrolog i badacz chrześcijaństwa starożytnego, wykorzystuje w tej książce swoje rozległe przygotowanie filologiczne i historyczne, aby dokonać uważnej reinterpretacji narracji ewangelicznych dotyczących dzieciństwa Jezusa. Szczególną wartość ma konsekwentne oparcie rozważań na tekstach kanonicznych, czytanych w świetle realiów społecznych, kulturowych i religijnych Palestyny I wieku. Dzięki temu Święta Rodzina zostaje ukazana nie jako ahistoryczny ideał oderwany od rzeczywistości, lecz jako realna wspólnota życia, pracy i odpowiedzialności, w której tajemnica Wcielenia urzeczywistnia się w codzienności.

Jednym z najważniejszych osiągnięć książki jest krytyczne, a zarazem wyważone podejście do utrwalonych w tradycji wyobrażeń pobożnościowych, zwłaszcza w odniesieniu do postaci św. Józefa. Ks. Naumowicz z dużą erudycją i spokojem argumentacyjnym ukazuje genezę wizerunku Józefa jako starca, wskazując na jego związki z literaturą apokryficzną i późniejszą recepcją ikonograficzną. Korekta tego obrazu nie ma charakteru polemicznej rewizji, lecz służy przywróceniu postaci Józefa pełnego wymiaru antropologicznego i teologicznego. Józef jawi się jako mężczyzna zdolny do odpowiedzialnych decyzji, pracy i ochrony rodziny, co z jednej strony odpowiada realiom historycznym, z drugiej zaś nadaje jego postaci wyjątkową aktualność w kontekście współczesnych refleksji nad ojcostwem.

Na osobne podkreślenie zasługuje sposób wykorzystania materiału ikonograficznego. Autor traktuje dzieła sztuki nie jako proste ilustracje narracji biblijnej, lecz jako świadectwa recepcji Objawienia w historii Kościoła. Obrazy i przedstawienia Świętej Rodziny stają się w tej perspektywie narzędziem hermeneutycznym, pozwalającym śledzić, w jaki sposób różne epoki interpretowały tajemnicę Wcielenia i życia rodzinnego Jezusa. Takie podejście

świadczy o dojrzałej świadomości metodologicznej: ikonografia nie zastępuje źródeł tekstowych, lecz wchodzi z nimi w dialog, odsłaniając teologiczne intuicje i napięcia obecne w tradycji chrześcijańskiej.

Walorem książki jest również jej język. Ks. Naumowicz posługuje się stylem klarownym, precyzyjnym i wolnym od niepotrzebnego patosu, co sprawia, że tekst zachowuje równowagę między naukową rzetelnością a narracyjną przystępnością. Jest to przykład teologii pisanej z myślą o czytelniku wymagającym, lecz niekoniecznie specjalistycznym, co czyni publikację cenną zarówno dla środowisk akademickich, jak i dla formacji teologicznej duchowieństwa oraz świeckich.

Z perspektywy naukowej książka wnosi istotny wkład w badania nad recepcją biblijnej narracji o dzieciństwie Jezusa, zwłaszcza na styku egzegezy, historii kultury religijnej i teologii obrazu. Jej znaczenie polega nie tyle na wprowadzaniu nowych hipotez filologicznych, ile na umiejętnej syntezie istniejących badań oraz na ich twórczym zastosowaniu w refleksji teologicznej. Tego rodzaju prace są szczególnie cenne w kontekście współczesnej teologii, która coraz częściej poszukuje języka zdolnego łączyć wierność źródłom z wrażliwością pastoralną.

Święta Rodzina z Nazaretu. Historia wielkiej miłości jest zatem książką, która z powodzeniem przekracza granice między akademią a duszpasterstwem, nie tracąc przy tym swojej naukowej wiarygodności. Ks. Józef Naumowicz ukazuje w niej, że rzetelna refleksja teologiczna może i powinna prowadzić do pogłębionego rozumienia wiary, wolnego zarówno od sentymentalizmu, jak i od redukcjonizmu historycznego. Publikacja ta zasługuje na uwagę teologów, biblistów i historyków chrześcijaństwa, a także wszystkich czytelników zainteresowanych dojrzałą, odpowiedzialną refleksją nad tajemnicą Wcielenia przeżywaną w przestrzeni ludzkiej rodziny.



Ks. Arnold Zawadzki, *Teologia Starego Testamentu. Podstawy katolickiego myślenia teologicznego* (Biblioteka Szkoły DABAR; 9), Rzeszów: Bonus Liber, 2025, s. 265.

Za początek teologii biblijnej jako odrębnego przedmiotu badań uznaje się wykład inauguracyjny Johanna Philippa Gablera, wygłoszony w 1787 roku na Uniwersytecie w Altdorfe. Gabler wysunął w nim postulat oddzielenia teologii biblijnej od teologii dogmatycznej. Od tego czasu ukazało się wiele propozycji opracowania teologii Starego Testamentu. Jedni autorzy ujmowali ją w perspektywie historii zbawienia i Bożego działania, inni organizowali swoje opracowania według głównych tematów teologicznych lub wokół jednego przewodniego motywu, jeszcze inni zaś kierowali się porządkiem kanonicznym ksiąg biblijnych. Historia uprawiania teologii biblijnej Starego Testamentu pokazuje, że obok pytania o treść jej teologicznego przesłania równie istotne pozostaje pytanie o zasadę porządkującą sposób jego prezentacji.

W nurt metodologicznych poszukiwań dotyczących sposobu prezentacji teologii Starego Testamentu wpisuje się najnowsza książka ks. dra hab. Arnolda Zawadzkiego z Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II pt. *Teologia Starego Testamentu. Podstawy katolickiego myślenia teologicznego*. Publikacja prezentuje się jako studium myśli teologicznej wyrażonej w tekstach Starego Testamentu, oparte na wynikach dotychczasowych szczegółowych analiz egzegetycznych prowadzonych w środowisku biblistów. Na tle innych opracowań z zakresu teologii biblijnej Starego Testamentu pracę ks. Zawadzkiego wyróżnia znakomite połączenie rezultatów tych analiz, dotyczących pojedynczych, nierzadko bardzo problematycznych interpretacyjnie tekstów, ze spojrzeniem całościowym i komplementarnym na przesłanie Biblii, uwzględniającym również chrystologiczną perspektywę Nowego Testamentu.

Książkę otwiera Wstęp (s. 13–15), w którym Autor informuje o celu i metodzie swojego opracowania. Jednoznacznie wskazuje, że chodzi mu o odczytanie teologicznego przesłania, które otwiera lektura świętych tekstów w kontekście wiary Kościoła, czyli w perspektywie eklesjalnej – co zresztą zostało zasugerowane już w drugiej części tytułu pracy. Takie podejście odpowiada naturze Biblii, która – zgodnie z zamysłem natchnionych autorów i redaktorów – chciała i chce być poddawana właśnie tego rodzaju lekturze, mającej budzić wiarę w Boga i ją umacniać. Autor książki trafnie podkreśla to, mówiąc o „intencjonalności”

Biblii.

Wskazaną we Wstępie metodę opracowania Autor konsekwentnie i z powodzeniem stosuje w trzynastu rozdziałach książki, omawiając najważniejsze zagadnienia według biblijnego porządku dziejów relacji Boga z człowiekiem – od prehistorii biblijnej, poprzez powołanie Abrahama, wyjście z Egiptu i pobyt Izraela na pustyni wraz z zawarciem przymierza oraz darem Ziemi Obiecanej, dopełniającym dzieło Eksodusu, następnie monarchię Dawidową i budowę świątyni na Syjonie, by w dalszej części przejść do rozdziałów poświęconych prorokom Izraela – ich czasom, powołaniu, treści i formom głoszonego przez nich przesłania oraz funkcji, jaką pełnili jako pośrednicy i głosiciele nadejścia Chrystusa – i zwieńczyć całość mądrościową refleksją nad nieśmiertelnością duszy i zmartwychwstaniem (s. 17–253). Podsumowujące Zakończenie (s. 255–256) wieńczy tę wnikliwą, przejrzystą i niezwykle czytelną prezentację teologii Starego Testamentu.

Zamierzonemu przez Autora charakterowi opracowania odpowiada dobór wykorzystanej literatury, której wykaz zamieszczono na końcu książki („Bibliografia”, s. 257–259). Po nim jest jeszcze bardzo przydatny dla czytelnika Spis odniesień biblijnych (s. 260–265).

Złożone w swej istocie tematy teologii Starego Testamentu oraz zawiłość opowiadanej w nim historii, będącej na usługach przekazu orędzia teologicznego, zostały omówione bardzo komunikatywnym językiem. Trzeba podkreślić, iż mimo merytorycznej „ciężkości”, wymagającej problematyki oraz wysokiego poziomu dociekań i analiz książkę czyta się dobrze i lekko. Autor, będący również uznanym specjalistą w zakresie biblijnej i staroorientalnej filologii, z wielkim wyczuciem dawkuje oryginalną, starożytną terminologię. Pojęcia i zwroty zrozumiałe niekiedy jedynie dla węższego grona ekspertów są w recenzowanej książce zwięźle objaśniane – bądź w tekście głównym, bądź w przypisach.

Książka stanowi jedno z najoryginalniejszych współczesnych opracowań teologii Starego Testamentu. Zaprezentowane w niej analizy i konkluzje dotyczące teologii konkretnych tekstów, passusów, ksiąg oraz całego Starego Testamentu ukazują dynamikę starotestamentowej myśli teologicznej. To, co w pracy ks. Zawadzkiego szczególnie urzeka, to przystępny sposób literackiej prezentacji badań naukowych i przemyśleń. Pozwala on zakładać, że staną się one dostępne i poczytne nie tylko dla czytelników biblijnie bardzo zaawansowanych, lecz także dla tych, którzy Biblią się pasjonują i – uznając ją za zapis Bożego objawienia – widzą w niej źródło religijnej wiedzy, życiowej mądrości, pociechy i duchowego umocnienia.