

STUDIA EŁCKIE

25 (2023) nr 2



Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

„Studia Elckie” 25(2023), nr 2

e-ISSN 2353-1274

p-ISSN 1896-6896

DOI: 10.32090

© Copyright by Wydawnictwo Diecezjalne Adalbertinum

UIW: 67300

Elk 2023

Projekt okładki: Marek Kuryłowicz

Skład komputerowy: Zespół redakcyjny

Adres: 19-300 Elk, Plac Katedralny 1

Wersja pierwotna: internetowa (<http://studiaelckie.pl/25-2023-nr-2>)

UIC: 484807



RADA NAUKOWA

- Sixto J. **Castro** – Universidad de Valladolid, Hiszpania
- Robert A. **Delfino** – St. John's University, NY, USA
- Urbano **Ferrer** – Universidad de Murcia, Hiszpania
- ks. Wojciech **Guzewicz** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- Andrzej **Jastrzębski** OMI – Saint Paul University, Ottawa, Kanada
- Jeanette V. **Loanzon** – University of Santo Tomas, Manila, Filipiny
- ks. Paweł **Mąkosa** – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska
- A. William **McVey** – Holy Apostles College and Seminary, Cromwell, CT, USA
- Eduardo **Ortiz** – Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, Wenezuela
- Pablo **Pérez López** – Universidad de Navarra, Pampeluna, Hiszpania
- Monika **Przybysz** – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, Polska
- Peter A. **Redpath** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- ks. Paweł **Tarasiewicz** – Adler-Aquinas Institute, Colorado Springs, CO, USA
- Anna **Zellma** – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn, Polska
- ks. Kęstutis **Žemaitis** – Uniwersytet Witolda Wielkiego, Kowno, Litwa

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Redaktor naczelny ▪ ks. Marcin **Sieńkowski** – WSD, Ełk

Zastępca redaktora naczelnego ▪ ks. Tomasz **Kopiczko** – UKSW, Warszawa

Sekretarz redakcji ▪ ks. Dariusz **Konopko** – KUL, Lublin

Redaktorzy tematyczni

Filozofia ▪ ks. Antoni **Skowroński** – PUZ, Suwałki

Historia Kościoła ▪ ks. Tadeusz **Białous** – Ełk

Nauki o komunikacji społecznej i mediach ▪ ks. Jerzy **Sikora** – UKSW, Warszawa

Nauki o kulturze i religii ▪ ks. Sławomir **Cimochowski** – Uniwersytet Katolicki,
Santa Cruz de la Sierra, Boliwia

Nauki teologiczne ▪ ks. Andrzej **Jaśko** – WSD, Ełk

▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Wydział Teologiczny Środkowych
Włoch, Florencja, Włochy

Pedagogika ▪ ks. Dariusz **Konopko** – KUL, Lublin

Prawo kanoniczne ▪ ks. Roman **Szewczyk** – UWM, Olsztyn

Redaktorzy językowi

Język angielski ▪ Daniel P. **Thero** – Rensselaer Polytechnic Institute, New York, USA

Język hiszpański ▪ Francisco Manuel **Villalba Lucas** – Murcia, España

Język niemiecki ▪ Katharina **Westerhorstmann** – Franciscan University
of Steubenville, Gaming, Austria

Język włoski ▪ ks. Grzegorz **Sierzputowski** – Facoltà Teologia dell'Italia Centrale,
Firenze, Italia

Język polski ▪ Ryszard **Skawiński** – UWM, Olsztyn

Redaktor statystyczny ▪ ks. Arkadiusz **Orzeł** – WSD, Ełk

Spis treści

Od Redakcji / Editorial	133
-------------------------------	-----

Nauki teologiczne / Theological Sciences

Bradford L. McCall , <i>Augustine's Theolog(ies) of Creation: Simultaneous Creation, 'Seminal Seeds', and Genesis 1-3</i>	137-158
Aleksandra Rostowska , <i>Ciało jako wyraz i narzędzie duszy w ujęciu filozofii antropologicznej Romano Guardiniego / The Body as an Expression and Tool of the Soul in Terms of Romano Guardini's Anthropological Philosophy</i>	159-176
Przemysław Solga , <i>Odnowa religijna we Francji w świetle publicystyki katolickiej Drugiej Rzeczypospolitej / Religious Renewal in France in the Perspective of Catholic Journalism of the Second Polish Republic</i>	177-191
ks. Sebastian Śmialek , <i>Niewiasta Eucharystii w duchowości polskich świętych i błogosławionych XX i XXI wieku / The Woman of the Eucharist in the Spirituality of Polish Saints and Blesseds of the 20th and 21st Centuries</i>	193-207
Ikechukwu S. Ugwu , <i>The Analysis of Value-Free or Value-Ladenness of Work in the Light of Catholic Social Teaching of John Paul II</i>	209-224
Kęstutis Žemaitis , <i>Bishop Vincentas Borisevičius: The Path of A New Age Martyr</i> ..	225-234

Materiały / Historical Resources

ks. Wojciech Guzewicz , <i>Kościół i parafie diecezji elckiej (cz. 12) / Churches and Parishes of the Diocese of Elk (part 12)</i>	237-249
---	---------

Recenzje / Reviews

ks. Marcin Sieńkowski , <i>Benedykt XVI, Wiara, nadzieja, miłość. Przewodnik po życiu chrześcijańskim, wybór i opracowanie T. Samulnik, Wydawnictwo Znak, Kraków 2022, ss. 346.</i>	253-254
--	---------

Od Redakcji

Szanowni Państwo!

W drugim numerze „Studiów Elckich” znalazło się sześć artykułów naukowych, materiały historyczne oraz recenzja książki. Trzy spośród artykułów zostały napisane w języku angielskim, a ich autorzy pochodzą z zagranicy. Cieszy fakt, że nasze czasopismo znajduje coraz większe zainteresowanie nie tylko w środowisku polskich naukowców, lecz także pochodzących z odległych regionów świata.

Zapraszamy do śledzenia bieżących informacji na stronie internetowej, którą staramy się aktualizować bez opóźnień: <http://www.studielckie.pl/>

Na koniec drugiego kwartału 2023 r., czyli 30 czerwca odnotowano 128 326 odsłon strony internetowej (od początku jej funkcjonowania).

ks. Marcin Sieńkowski
Redaktor naczelny

NAUKI TEOLOGICZNE
Theological Sciences

BRADFORD L. MCCALL*

Augustine's Theolog(ies) of Creation: Simultaneous Creation, 'Seminal Seeds', and Genesis 1–3

Andrew Brown has rightly noted that Augustine's *Literal Meaning of Genesis* is the apex of works on Genesis within the Patristic period, holding sway thereafter as well through the medieval and Renaissance periods, from Lombard to Aquinas, from Luther to Calvin, *et cetera*¹. But is Augustine's views of creation still relevant today, after the scientific revolution, and especially post-Darwin?² Surely, much of his interpretation cannot withstand the onslaught of modernity and its concomitant increase in scientific knowledge. Can it? Perhaps not, but we can still learn from Augustine. It is a modern myth that the scientific revolution alone began—or forced—the church to come up with interpretations that were amenable to the science of their time. Augustine is a prime example of this “wrestling with the Divine”. However, we should not go to Augustine with the hopes of settling the debate on origins and scriptural interpretation. Not simply *should* not, but in fact *cannot*. Augustine erred mightily when he sought to use the bible as a proverbial science textbook. I say this for the following reason: he tried to use Scripture to explain “how” the heavens and the earth were made. “How”, however, is not a theological category, but a scientific one instead. “Why”, on the other hand, would be an apropos question for theology to answer. But this Augustine did not seek. Indeed, he writes, “For now it is our business in the account of Holy Scripture *how* God

* Bradford L. McCall – Hawkinsville, GA, USA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1732-2079>; e-mail: bradford.mccall@cst.edu

¹ A. Brown, “Augustine's View of Creation and Its Modern Reception”, in *Augustine and Science*, eds. J. Doody, A. Goldstein, K. Paffenroth (Lanham, MD: Lexington Books, 2013), 36.

² Alfred North Whitehead once said that Western philosophy is a series of footnotes to Plato; similarly, one might say that Western theology is a series of footnotes to Augustine (cf. D. D. Williams, “The Significance of St. Augustine Today”, in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. R. W. Battenhouse [Grand Rapids: Baker, 1979], 4).

made the universe, not what He might produce in nature or from nature by His miraculous power”³.

Augustine’s use of the key terms for hermeneutics and exegesis such as “ad litteram”, “*historia*”, “*similitudo*”, “*allegoria*”, and “*figura*” is at most erratic and inconsistent, which causes immense difficulty in studying his exegesis⁴. Augustine does not offer a consistent definition of literal and figurative interpretation. Also, his view on distinction and relationship between literal and figurative interpretation changes from his earlier to later commentaries. Although we can lift interpretive principles from Augustine’s approach to Scripture, we cannot, however, strike the balance between literality and figurative interpretations based on review of his work(s), for in fact Augustine himself does *not* reach such a balance, though apparently that’s what he sought after (as will become clear later). He is, rather, a walking contradiction at least, and a muddled mess at most, one might say. Indeed, in his first commentary of Gen 1–3, he strikes an allegorical interpretation, and then moves later to a “literal” one. Indeed, in his mature work, written in his mid-fifties, Augustine claims that his interpretation of Genesis 1–3 is “literal”, and not metaphorical, figurative, or allegorical⁵. But then he spiritualizes the meaning of the text? While he admits that the interpretive process of Genesis is fraught with difficulties, he nevertheless takes “stands” on his interpretations. Confused thinking, I assert, is demonstrated by Augustine in his interpretation(s) of Gen 1–3! This paper will make such a statement of my own clearer. Herein, I will stipulate that Augustine’s theology of creation is highly convoluted and even a muddled mess—in fact, impenetrable to the contemporary mind. Indeed, Augustine himself admits as much, later, in his *Retractationes*, stating, “Let those, therefore, who are going to read this book not imitate me where I err, but rather when I progress toward the better. For, perhaps, one who reads my works in the order in which they were written will find out how I progressed while writing”⁶. We would be wise to take heed to his instructions in our own day in stipulating our own theologies, much more in trying to speak of his theology.

Indeed, after recalling what he wrote at the beginning of the second book of Augustine, **A Refutation of the Manichees**, he continues, “Now, however, it has pleased the Lord that after taking a more thorough and considered look at these matters, I should reckon (and not, I think, idly) that I am able to demonstrate how all these things were written straightforwardly in the proper, not the

³ Augustine, *The Confessions*, with an Introduction by R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin, 1961), 47. Emphasis added.

⁴ For Augustine’s usage of these terms, see R. W. Bernard, “*In figura*: Terminology Pertaining to Figurative Exegesis in the Works of Augustine of Hippo” Ph.D. Dissertation (Princeton: Princeton University, 1985).

⁵ D. A. Young, “The Contemporary Relevance of Augustine’s View of Creation”, in *Augustine and Science*, eds. Doody et.al., 62.

⁶ Augustine, “The *Retractationes*”, in *The Fathers of the Church*, vol. 60, trans. M. I. Bogan, ed. R. J. Deferrari (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1968), 5.

allegorical mode”⁷. Here, Augustine admits that he could not offer a literal interpretation though he wanted to in *De Genesi Contra Manichaeos*. But “Now” he is equipped and able to interpret the text in a proper and literal sense. He views the ability to interpret the creation stories literally as progress. I view it as a backwards movement, in contradistinction to him. Along with McMullin, I contend that Augustine’s *original* interpretation of the Genesis event was indeed the most proper and most accurate one; this other, non-literal, interpretation of the Genesis account was “one that was gradually more or less lost from sight, but one, as it happens, that would have made the appearance of Darwin’s *Origin of Species* seem more culmination, perhaps, than surprise”, McMullin notes⁸. So then, Augustine was on the right track. But...

Brief Overview of Augustine’s Corpus

Augustine’s theologies of creation and the Trinity were significantly influenced by his exegesis of Gen. 1, John 1:1–3, Wisdom of Solomon 11:20⁹ and other scriptures, and his ideas resonate with the *hexaemeral* works of Basil and Philo of Alexandria¹⁰. Augustine’s theology of creation is developed in dialogue with both Manichean and Platonic accounts; indeed, within his theologizing, one finds the shadow of both Manichee and Plato (or, rather, Plotinus’s Neo-Platonic development of Plato’s theses)¹¹. Augustine wrote commentaries

⁷ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, with introductions, trans. and notes by E. Hill, ed. J. E. Rotelle (New York: New City, 2002), 349 (*De Genesi ad litteram*, Bk 8).

⁸ E. McMullin, “Darwin and the Other Christian Tradition”, *Zygon: Journal of Science and Religion* 46, no. 2 (2011): 291–92.

⁹ Interestingly, Curtis notes that “every reader of medieval Latin texts knows that few Bible phrases were so often quoted and alluded to as the phrase from the Wisdom of Solomon, 11:20” (E. Curtis, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. R. Trask (London: Routledge and Keegan Paul, 1953), 504.

¹⁰ Y. K. Kim, *Augustine’s Changing Interpretations of Genesis 1–3: From De Genesi Contra Manichaeos to De Genesi ad litteram* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 2006), 147.

¹¹ For this point, see R. Crouse, “*Paucis Mutatis Verbis*: St. Augustine’s Platonism”, in *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, eds. R. Dodaro, G. Lawless (London: Routledge, 2002), 37–50; J. J. O’Meara, “Neoplatonism in the Conversion of Augustine”, in *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. T. Halton (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992), 121–31; G. Catapano, “Augustine”, in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. L. P. Gerson, 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2: 552–581. Manichaeism was founded by Mani in the third century and was wide-spread in Augustine’s day, but it was deemed heretical by Christians on varying sides of the fourth century controversies. For this latter point, see: J. J. O’Meara, *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine’s Mind Up to His Conversion*, 2nd rev. edn. (Staten Island, NY: Alba House, 2001) 48–49; R. A. Markus, “Life, Culture, and Controversies of Augustine”, in *Augustine Through the Ages*, ed. A. D. Fitzgerald, 502–503; J. K. Coyle, “Mani, Manicheism”, in *Augustine Through the Ages*, ed. A. D. Fitzgerald, 520–521. Notably, Coyle says that the mature Augustine viewed Manicheism as “a distortion of Christianity”, but Manichaeans considered themselves Christians. Manichaean theology, which was

on the Genesis creation narratives nearly throughout his life. In fact, according to William A. Christian, few other passages of Scripture intrigued Augustine as much as the first three books of Genesis¹². His first attempt was a short work wherein he defends Genesis against the Manichees. Indeed, ca. 388 CE, after returning to Africa and before his ordination to the priesthood, he composed **A Refutation of the Manichees**, which was his first Biblical commentary; in this work, Augustine interpreted the creation stories largely in an allegorical manner, “for the weaker brethren and the little ones among us”¹³. Apparently, the “weaker and little ones” were the Manichees, who posited an ultra-strictly literal interpretation of Genesis 1–3¹⁴. In a reflective moment, Augustine admits about his views he presented earlier in his **A Refutation of the Manichees**, he states:

Now at that time it had not yet dawned on me how everything in them could be taken in its proper literal sense; it seemed to me rather that this was scarcely possible, if at all, and anyhow extremely difficult. So in order not to be held back, I explained with what brevity and clarity I could muster what those things, for which I was not able to find a suitable literal meaning, stood for in a figurative sense. Bearing in mind, however, what I really wanted but could not manage, that everything should first of all be understood in its proper, not its figurative sense¹⁵.

However, about 5 years later, ca. 393 CE, Augustine did just that in *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*. In this work, Augustine tries to offer a literal interpretation of Genesis 1, not according to its allegorical meaning,

dualistic, posited the existence of two first principles, and was similar, in ways, to Marcionite and Valentinian views (cf. O’Meara, *The Young Augustine*, 48, 56–57). Notably, Manichaeans could not accept that there is one God who is both good and also the creator of all things, including evil, and hence they posited the existence of a good god and an evil power, with the latter being the source of darkness and evil (Coyle, “Mani, Manicheism”, 521–25). They believed that the good god, or “Father of light”, ruled over the “kingdom of the good”, the other power over the “kingdom of evil”, and these kingdoms were composed of their substances, establishing a dualism between lightness and darkness. Manichaeans thus did not believe in one God who was the sole Creator and first principle and also omnipotent. Their belief that humans were composed, in part, of lightness, the good god’s substance, means that they did not maintain ontological distinctions between God and creation, which runs counter to Augustine’s posit of creation.

¹² W. A. Christian, “The Creation of the World”, in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. Battenhouse, 315. Christian further notes that Augustine’s prolific output with regard to the opening chapters of Genesis reflect the fecundity of his mind, an assertion with which I heartily agree (Ibid.).

¹³ Augustine, “A Refutation of the Manichees”, in *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, with introductions, trans., and notes by E. Hill, ed. J. E. Rotelle (New York: New City, 2002), 39.

¹⁴ Kim, *Augustine’s Changing Interpretations of Genesis 1–3*, 4.

¹⁵ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, with introductions, translations, and notes by E. Hill, ed. J. E. Rotelle (New York: New City, 2002), 349.

but according to its historical signification instead¹⁶. It is most interesting to realize that Augustine abandoned this work after one book, “under the weight of so heavy a load”, for he seemingly could not—yet—affirm a literal interpretation of Genesis 1–3¹⁷. Indeed, he stopped this work at Genesis 1:27. Thirdly, Augustine presents a figurative interpretation of the first chapter of Genesis in his last three books (11–13, i.e.) of *The Confessions* (ca. 401 CE), an attempt that combines literal and allegorical interpretations into a seamless argument.

Between 401 and 416 CE, Augustine wrote the completed version of *The Literal Meaning of Genesis* in which he interpreted the creation stories, “not according to the allegorical significance, but according to historical events proper”¹⁸. In this work, Augustine achieves his goal of interpreting the opening chapters of Genesis literally. In fact, according to Edmund Hill, this work is a kind of Augustinian summa on the subject of creation, although Augustine himself noted that this work poses more questions than it answers, and does not solve any questions, *per se*. Further, for whatever answers it gives, not many can be held to be certain¹⁹. Finally, Augustine turns again to the creation narratives in Books 30–33 of *The City of God*, written ca. 417 CE. Why did Augustine spend so much time on the Genesis creation narratives? Apparently, he viewed the creation narrative to be of primary importance to Christianity. His writings contradict each other, and reflect an ongoing wrestling with the Divine through science, reason, and the text of scripture.

Augustine is convinced that the sacred scripture is written to nourish our souls and that truth is consistent, yet perhaps recondite. In fact, “truth had to be one if it was truth”²⁰. Augustine’s interpretative framework, though not his resolution of problems *per se*, provides a useful approach for us today as we seek to meet the challenges of science and faith. Indeed, Augustine interweaves biblical interpretation²¹, an appeal to “right reason”, and a knowledge of contemporary science in his theological reflections concerning creation, which can be summarized as follows:

- God brought everything into being at a specific moment.
- Part of the created order takes the form of embedded causalities which emerge or evolve at a later stage.

¹⁶ Kim, *Augustine’s Changing Interpretations of Genesis 1–3*, 4.

¹⁷ Augustine, “The Retractions”, trans. M. I. Bogan, ed. R. J. Deferrari, 76.

¹⁸ Augustine, “The Retractions”, trans. M. I. Bogan, ed. R. J. Deferrari, 168–69.

¹⁹ S. L. Jaki, *Genesis 1 Through the Ages* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1998), 85.

²⁰ S. L. Jaki, *Genesis 1 Through the Ages*, 85.

²¹ For a hearty examination of Augustine’s approach to these topics, see J. T. Lienhard, “Reading the Bible and Learning to Read: The Influence of Education on St. Augustine’s Exegesis”, *Augustinian Studies* 29, no. 1 (1996): 725. In a related note, “Augustine’s ‘spiritual exegesis’ permits him to take extraordinary liberties with what is often the most obvious meaning of the Scriptural text, something of which he seems at times uncomfortably aware” (R. J. O’Connell, *St. Augustine’s Early Theory of Man* [Cambridge, MA: Belknap Press, 1968], 156).

- The image of a dormant seed is an appropriate but not exact analogy for these embedded causalities.
- The process of generation of these dormant seeds results in the fixity of biological forms²².

Augustine and *rationes seminales*

In or about the year 400 CE, Augustine described a view of creation in which “seeds of potentiality” were established by God, which then unfolded through time in a virtually incomprehensible set of processes. Of particular interest here, at least interpretatively, is Augustine’s suggestion that God created by potencies (dormant seeds) *and* by process. Augustine’s interpretation of scripture led him to conclude that God created not by producing ready-made plants and animals but by potencies and process. He uses this analogy of seeds, not as literal objects, but as a way to wrestle with “the theologically difficult notion of a hidden force within nature through which latent things are enacted”²³. The most famous aspect of Augustine’s partial dependence on metaphor, notes Paul Allen in *Augustine and Science*, is his advocacy of a quasi-evolutionary interpretation of the six days of creation²⁴. Indeed, derived from his non-literal interpretation of scripture is his idea of the *rationes seminales*, that is, the idea that God made everything in the beginning, but nevertheless allowed all things—especially species, if you will—to develop in their own due time—from “seed”²⁵. McMullin summarizes Augustine’s claims, in fact, in this way:

Nature is whole and entire in its own right; the “seeds” of all natural kinds are implanted at the beginning—Augustine argues that the six days of the Genesis

²² A. McGrath, *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 107.

²³ McGrath, *A Fine-Tuned Universe*, 102.

²⁴ P. Allen, “Augustine and the Systematic Theology of Origins”. In *Augustine and Science*, eds. Doody et.al., 13. Caiazza, however, is not comfortable with the assertion that Augustine’s views were in any way a precursor to modern evolutionary theory. Rather, Augustine’s context was theological, not scientific, and his motives were theological (J. Caiazza, “Augustine on Evolution, Time, Memory”, in *Augustine and Science*, eds. Doody et.al., 115–16). Further, Caiazza notes that due to his heavy dependence on and agreement with Neoplatonist ideas regarding the immutability of forms, a true evolutionary interpretation—with animals and plants truly changing through time perhaps even into other entities—would have never occurred to Augustine (J. Caiazza, “Augustine on Evolution, Time, Memory”, in *Augustine and Science*, eds. Doody et.al., 120).

²⁵ Allen, “Augustine and the Systematic Theology of Origins”, 13. Christian would seemingly agree in noting that not all things were created “visibly and actually”, but only “potentially or causally” in these “hidden seeds” (cf. Christian, “The Creation of the World”, in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. Battenhouse, 329). It is from these “seeds”, hidden to the naked eye, that the creative activity of God brings forth things from the water according to their own kinds; as such, this creator of seeds is the creator of all things (cf. Ch. J. O’Toole, *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine* [Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1944], 15).

account have to be understood as metaphor—and the corresponding kinds appear when conditions are right. God's purposes are brought about not by intervening (that is by overriding natural causality), but by ensuring that the desired result comes about naturally²⁶.

McMullin stipulates, based upon Augustine's theological enterprise, that:

When conflict arises between a literal reading of some Bible text and a truth about the nature of things which has been demonstrated by reliable argument, the Christian must strive to reinterpret the biblical text in a metaphorical way. Since real conflict is impossible between the two sources of truth, revelation and our tested knowledge of the world, the presumption will be that when we are sure of our natural knowledge, the apparent conflicting text of the bible must be read in a way which will eliminate the conflict²⁷.

McMullin adds that these seed principles: "function... to explain how one can say *both* that God made all things at the beginning and that the various kinds of things made their appearances only gradually over the course of historic time. And the warrant for it is almost entirely theological"²⁸.

These *rationes seminales* resemble "seeds" not because of their form, but because of the potentialities contained within them²⁹. As such, *rationes seminales* represent the latent powers of natural development in created things. These "seeds" develop, however, not in a wholly natural manner, but governed by God's providential work instead³⁰. The seminal principles, rather, are the cause of the development or growth of a creature and the propagation of creatures and species.

The *rationes seminales* are not simply germ cells or seeds in a literal sense, however, but they are like seeds inasmuch as they "causally explain the positive transformation of things, the actualization of the latent potentialities that exist throughout nature"³¹. They are physical in the sense that they are somehow contained in material things, but they are not understood to be discrete physical units with material forms all their own. Augustine writes, in comparing causal formulae to seeds,

So let us consider the beauty of any kind of tree you like, in its trunk, its branches, its leaves, its fruits. This admirable sight did not of course suddenly spring in-

²⁶ E. McMullin, "Cosmology and Religion", in *Cosmology: Historical, Literary, Philosophical, Religious and Scientific Perspectives* (New York: Garland, 1993), 587.

²⁷ E. McMullin, "Introduction", in *Evolution and Creation*, ed. E. McMullin (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1985), 2.

²⁸ McMullin, "Cosmology and Religion", 595.

²⁹ Kim, *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1–3*, 148.

³⁰ In this respect, then, they somewhat differ from Plotinus' naturalistic emanation.

³¹ J. S. Spiegel, "Augustine, Evolution, and Scientific Methodology", in *Augustine and Science*, eds. Doody et.al., 197–98.

to being in its full stature and glory, but in the order with which we are also familiar. Thus it rose up from its roots, which the first sprig had fixed in the earth, and from there grew all these parts in their distinct forms and shapes. That sprig, furthermore, came from a seed; so it was in the seed that all the rest was originally to be found, not in the mass of full growth, but in the potentiality of its causative virtue... Does anything, after all, sprout or hang from that tree which has not been extracted and brought out from the hidden treasure of that seed?³²

Causal formulae are similar to seeds in that they contain potentiality within them; however, they are dissimilar in that they do not have bodily forms. This stated, nevertheless, “Seeds do indeed provide some sort of comparison with this, on account of the growths to come that are bound in with them; before all seeds, nonetheless, are those causes”³³.

James Spiegel points out that Augustine borrows the concept of *rationes seminales* from the Stoics, by way of Plotinus³⁴. Augustine’s reasons for this adoption of the terminology from the Stoics was apparently to nuance his interpretation of Gen 1–3. Indeed, he had to proverbially square the biblical datum of creation with certain facts of the physical world as then understood. After all, the creation narrative climaxes with God’s *rest*, not his activity. Are we then to presume that God ends his creative activity? Are things that have been derived from creation since then, *not* themselves, then, God’s creation, because they were not immediately generated by God’s creative activity? For example, if God totally rested his creative activity on the sixth day of creation, is my to-be, but not-yet, born son *not* God’s creation too?

We seem, then, to be forced to either deny the ongoing emergence of new creatures, or deny that God indeed “rested” on the sixth day. Augustine apparently understood the irrationality of such a thought, so his way out of the dilemma was to distinguish between “two moments of creation: one in the original creation when God made all creatures before resting from all His works on the seventh day, and the other in the administration of creatures by which he works even now”³⁵. Notably, theologians today also divide the creation(s) of God into two similar categories: “divine creation”, and “divine providence”³⁶, thereby affirming that God created things once at the beginning, but also that things which *continue* to be created are also “created by God”. It is in this later case that Augustine’s terminology of the “administration of creatures” applies, and it is thus necessary for him to introduce *rationes seminales* so as to give

³² Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, with introductions, translations, and notes by E. Hill, ed. J. E. Rotelle (New York: New City, 2002), 299.

³³ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis*, ed. J. E. Rotelle, 307.

³⁴ Spiegel, “Augustine, Evolution, and Scientific Methodology”, 195–96.

³⁵ Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, vol. 1, trans. J. H. Taylor (New York: Paulist, 1982), 162.

³⁶ Spiegel, “Augustine, Evolution, and Scientific Methodology”, 197.

God the (proper?) credit also for the creation of things subsequent of the six days in Gen 1–3. Indeed, “According to the division of the works of God described above, some works belonged to the invisible days in which He created all things simultaneously, and others belong to the days in which He daily fashions whatever evolves in the course of time from what” Augustine calls “the ‘primordial wrappers’”³⁷.

Augustine develops the *rationes seminales* idea in *The Literal Meaning of Genesis*, and to a lesser degree in *The Trinity*, and though he mentions it somewhat substantially in these works, the notion is sufficiently vague so as to allow multiple interpretations. It is important to note there is no exact English equivalent with the term *rationes seminales*. Spiegel notes that this phrase is often translated as “seminal reasons”, “causal reasons”, “causal principles”, “causal formulae”, “seminal reasons”, or even “seminal principles”³⁸. The term *rationes* itself is a variant of the term *ratio*, which means to reckon or calculate, whereas *seminales* refers directly to seeds or germinal sources³⁹. In fact, “seminal principles” is Blowers’ terminology for Augustine’s *rationes seminales*. As Blowers explains these principles, they are about the “propagation” and “historical unfolding” of creatures in “actual creation” (not initial creation)⁴⁰. But I prefer the terminology of “seeds”⁴¹. Nevertheless, according to Blowers, Augustine’s discussions of the seminal principles and the capability “to emerge and develop” are “closely associated” with Augustine’s references to Wis. 11.21 and the measure, number, and weight given to creatures by God⁴². So then, the essential idea is that of inherent powers of development with which God endowed creation, so that over the course of time, certain immutable and eternal forms are sequentially and subsequently realized and actualized through natural processes. Augustine explains these *rationes seminales* under several “aspects”:

Under one aspect these things are the Word of God, where they are not made but eternally existing; under another aspect they are in elements of the universe, where all things destined to be were made simultaneously; under another aspect they are in things no longer created simultaneously but rather separately in its

³⁷ Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, vol. 1, trans. Taylor, 183–84.

³⁸ Spiegel, “Augustine, Evolution, and Scientific Methodology”, 194–196.

³⁹ Spiegel, “Augustine, Evolution, and Scientific Methodology”, 196.

⁴⁰ P. M. Blowers, *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety* (Oxford: Oxford University Press, 2112), 156–159.

⁴¹ I prefer the notion of “seeds” for semantic reasons, mostly. Indeed, the imagery of seeds accurately captures the potency of the “action”, as well as the necessity for some sort of concursus on behalf of the “other”. Seeds themselves may contain within them the “ability” to produce a mighty oak tree, for example, but lest there is a concursus on behalf of nature, the “other”, there will be nothing “grown”. I submit that the same idea applies to the “seeds” of creation, inasmuch as if God did not constantly accompany creation throughout the evolutionary process, the “potential” of these “seeds” would never materialize and become actual.

⁴² Blowers, *Drama of the Divine Economy*, 156.

own due time, made according to their causes which were created simultaneously... under another aspect they are in seeds, in which they are found again as quasi-primordial causes which derive from creatures that have come forth according to the causes which God first stored up in the world⁴³.

McGrath describes Augustine's theological movements here as follows: "Augustine's basic argument is that God created the world complete with a series of dormant multiple potencies, which were actualized in the future through divine providence... God must be thought of as creating in that first moment the potencies for all the kinds of living things that would come later, including humanity"⁴⁴. This process of development, Augustine contends, is governed by fundamental laws, which reflect the will of their creator: indeed, "God has established fixed laws governing the production of kinds and qualities of beings, bringing them out of concealment into full view"⁴⁵. Augustine saw three phases of creation: the "unchangeable forms in the Word of God", "seminal seeds" created in the instant of creation, and a later "springing forth" in the course of time.

It is important to point out that Augustine was not a typical anti-Darwinist. He thought, for example, that species were immutable and were not the product of common descent. What is striking about him, however, is his insistence on understanding and incorporating the best available non-theological thinking into our religious views. His thinking changed in some ways in the process, and his writings are somewhat contradictory, confusing, and—dare I say—even confused at points. Over the years he fluctuated between allegorical interpretations and literal views. Apparently he believed, in the end, that God created everything in an instant and that He described it for us as being completed in six normal days for the sake of our comprehension.

Augustine, Formless Matter, and Simultaneous Creation

According to Rowan Williams in *Augustine Through the Ages*, any contention that God made the world out of preexistent formless matter is inadequate⁴⁶, and "no sense" can be made out of the suggestion—in view of Augustine's writings found in such titles as *The Confessions*, *De fide et symbolo* (2.2), and *De Genesi adversus Manichaeos* (1.55–57)—that God makes "creation" out of preexistent formless matter. When God "creates", he dissipates darkness and inaugurates light, but he does not use an "eternal, uncreated abyss of disorder

⁴³ Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, trans. Taylor, 189.

⁴⁴ A. McGrath, *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 102.

⁴⁵ Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, trans. Taylor, 191.

⁴⁶ R. Williams, "Creation", in *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, ed. A. D. Fitzgerald (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 251–54.

der”⁴⁷. Instead, the “formlessness” of Gen 1:2 refers not to an imposition of form on shapelessness—for to be entirely and completely without *forma* means to have no existence at all—but instead to the “setting in being of a living system destined to grow toward beauty and order”⁴⁸. Hannah Arendt agrees: “God needs no assistance from anything else in the act of creation as though he were one who did not suffice himself”⁴⁹.

Since “being” is “immutable”, it is simultaneously the ultimate limit of both the farthest removed past and the most distant future. The creator remains forever identically the same, independent of his creation and whatever may happen within it. His eternity is not a different temporal mode, but strictly speaking, no-time. Even his “operations” cannot be temporally understood “in intervals of time”, except that one may say that they are all happening “at the same time (*simul*)”⁵⁰. The universe seen as God’s creation must be understood as containing all things simultaneously, for “God created all things at once”, and they exist in a hidden way just as all those things which in time grow into a tree are invisibly in the very seed and in this sense simultaneous with the whole of creation⁵¹. Indeed, Augustine takes an unexploited and unexplained idea from Ambrose, and argues that in reality the seven days of creation constitute one day recurring seven times:

The more likely explanation, therefore, is this: these seven days of our time, although all the seven days of creation in name and in numbering, follow one another in succession and mark off the division of time, but those first six days occurred in a form unfamiliar to us as intrinsic principles within the created. Hence evening and morning, light and darkness, that is, day and night, did not produce the changes that they do for us with the motion of the sun. This we are certainly forced to admit with regard to the first three days, which are recorded and numbered before the creation of the heavenly bodies.

Why, then, does the Genesis narrative recount six days of creation and one day of rest?⁵² Augustine answers, “The reason is that those who cannot understand the meaning of the text, *He created all things together*, cannot arrive at the meaning of Scripture unless the narrative proceeds slowly step by step”⁵³. So then, one may understand that the seven-day scheme in Scripture pertains to the frailty of human understanding, that is, it is an accommodation⁵⁴, and not to

⁴⁷ Williams, “Creation”, 251.

⁴⁸ Williams, *Augustine Through the Ages*, 252.

⁴⁹ H. Arendt, *Love & Saint Augustine* (Chicago: The University of Chicago Press, 1929), 21.

⁵⁰ Arendt, *Love & Saint Augustine* (Chicago: The University of Chicago Press, 1929), 55–56.

⁵¹ Arendt, *Love & Saint Augustine*, 58.

⁵² Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, with introductions, trans., and notes by E. Hill, ed. J. E. Rotelle (New York: New City, 2002), 191–92.

⁵³ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, ed. Rotelle, 192.

⁵⁴ Jaki, *Genesis 1 Through the Ages*, 86.

be taken literally. Indeed, it is the manner in which Scripture speaks “with the limitations of human language in addressing men of limited understanding, while at the same time teaching a lesson to be understood by the reader who is able”⁵⁵. This is an example of the confused thinking that I earlier alluded to with regard to Augustine’s interpretation of Gen 1–3, inasmuch as he here contends that the whole of creation took place in one simultaneous instance, contradicting his own claim to not be specific with regard to his interpretations. In fact, “There can be no mistake that Augustine teaches that God created everything simultaneously in the beginning”⁵⁶. Some things, according to Augustine, were made immediately in full-form, whereas others were made in potential form, inasmuch as the potentiality was only realized with much time passing from the origin of creation.

Augustinian Views of Creation in *De Genesi ad litteram*

In *De Genesi ad litteram*, Augustine develops the above noted idea in that he uses the terms, alternately, of *rationes causales* and *rationes seminales*. These terms, however, refer to an unfolding of potentiality that was already there—from the beginning. It is not a true “evolution”, i.e. *evolvere* (lit. “un-rolling”), *per se*. Indeed, these *rationes* specify the manner in which things—already upon earth—may be acted upon by God. McGrath notes that perhaps the most significant aspect of Augustine’s theology of creation rests upon his usage of the terminology of *rationes seminales* and *rationes causales*⁵⁷. The idea behind Augustine’s postulations of the *rationes* is that God created the world with a series of dormant potencies, which were only actualized in time (i.e. the future) through continued divine providence.

So then, in Augustine’s view within his mature work on the literal interpretation of Genesis, God did not fully create the world with mature plants and animals ready-made, as it were. Augustine flatly rejects such a postulation as being inconsistent with Scripture. Rather, Augustine posits in his mature literal interpretation of Genesis that God created in the primal moments the potencies for all living things that would “evolve” later, including humanity. Augustine illustrates this principle in mentioning the case of a tree growing from a germinal seed:

In the seed, then, there was present invisibly everything that would develop in time into a tree. And we must visualize the world in the same way, when God made all things together, as having all things that were made in it and with it...

⁵⁵ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, ed. Rotelle, 196.

⁵⁶ D. A. Young, “The Contemporary Relevance of Augustine’s View of Creation”, in *Augustine and Science*, eds. Doody et.al., 65.

⁵⁷ McGrath, *A Fine-Tuned Universe*, 101; cf. McMullin, ed. *Evolution and Creation*, 1–58, for a particularly illuminating account of these important Latin terms.

includ[ing] also the beings which the earth produced potentially and causally before they emerged in the course of time⁵⁸.

Notably, Augustine herein does not suggest that these “seeds” are to be understood as physical entities that were embedded within the original creation, unlike how the actual tree seeds lie in the ground. Rather, he seems to have perceived them to be dormant “virtual” potencies, which enabled the world to emerge in its own way and in its own time. These “virtual potencies” were just that: potentialities that could occur, but did not need essentially be evolved. So then, according to the mature Augustine’s *Literal Interpretation of Genesis*, God’s creation extends from actualities to potentialities, of which all were “bestowed” into the primal act of creation and origination⁵⁹. Indeed, Augustine writes that “These were made by God in the beginning, when he made the world, and simultaneously created all things, which were to be unfolded in the ages to come. They are perfected... They have, however, just begun, since in them are the seeds, as it were, of the future perfections that would arise from their hidden state, and which would be manifested at the appropriate time”⁶⁰. These processes of development are governed by fundamental laws, for Augustine, which reveal and reflect the will of their creator.

Augustinian Views of Creation in *The Confessions*

In *The Confessions*, 12.6–13, Augustine interprets the first verse of Genesis to mean that God, in all his majesty and glory, creates by establishing the two extreme cases of creaturely reality. Before God created in the “days” of creation in fact, the Bible tells us that he established the heavens and the earth. So then, independent of temporal succession, apparently, God brings into existence the “heaven of heavens”, which is essentially an “intellectual sphere”, and the earth, which is essentially something approaching pure potentiality or formlessness⁶¹. For Augustine, an allegorical approach to the seven days of creation is first employed in his early writing, *On Genesis Against the Manicheans*. In this early title, Augustine seeks to bypass Manichean objections to the literal sense of Genesis 1-3, as well as the overtly (overly?) anthropomorphic presentation of God therein. He does this by laying out the seven days of creation as an allegory of the redemptive history of mankind, running from Adam to Noah, Noah to Abraham, Abraham to David, David to the Exile, and thereafter to the

⁵⁸ Augustine, “On the Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 5.23.45.

⁵⁹ McGrath, *A Fine-Tuned Universe*, 103.

⁶⁰ Augustine, “A Refutation of the Manichees”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 6.11.18.

⁶¹ Williams, *Augustine Through the Ages*, 253. However, for an excellent brief summary of Augustine’s understanding of unformed matter and for philosophical antecedents, see the valuable comments of Martine Dulaey in *Bibliothèque Augustinienne* 50 (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2004), 50–52.

Advent of Christ⁶². Presumably, Augustine explained the situation in this manner because “words can in no sense express how God made and created heaven and earth and every creature”⁶³. This early work shows that Augustine cannot—yet!—concur with a literal interpretation of the text (more on this later). Indeed, “I wanted to see what I could accomplish in the laborious and difficult task of literal interpretation; and I collapsed under the weight of a burden I could not bear. Before completing even one book, I gave up a task that was too much for me”⁶⁴.

Earlier in this work, Augustine deflects the Manichean skepticism about how it is possible to have days “pass” without a veritable sun to mark them (note the sun was created on the third day, according to the Genesis account). Augustine notes, “we are left with the interpretation that in that period of time the divisions between the works were called evening because of the completion of the work that was done, and morning because of the beginning of the work that was to come. Scripture clearly says this after the likeness of human works”⁶⁵. Indeed, for he also writes, “how could there be days before there was time, if time began with the course of lights, which Scripture says were made on the fourth day? Or was this the arrangements set forth according to what human frailty is used to and by the law conveying exalted things to the humble in a humble fashion?”⁶⁶ Earlier, in *A Refutation of the Manichees* (ca. 388 CE), Augustine utilizes the seven days as an allegory of the Christian’s spiritual journey, for it unlocks a richness of meaning that transcends the literal narrative⁶⁷. Further, Augustine even employs the imagery of formless matter in this early text. For example, he writes: “So then, the first thing to be made was basic material, unsorted and unformed, out of which all the things would be made which have been sorted out and formed; I think the Greeks call it chaos. This, you see, what we read in another place, as said in praise of God: You have made the world from unformed materials” (i.e., Wis. 11:17)⁶⁸. In this early text, he expounded why the unformed material spoken of in the opening

⁶² A. J. Brown, *The Days of Creation: A History of Christian Interpretation of Genesis 1:1–2:3* (Dorset, UK: Deo, 2014), 46.

⁶³ Augustine, “A Refutation of the Manichees”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 66.

⁶⁴ Augustine, from the *Retractationes*, as quoted by J. H. Taylor, “Introduction”, in *The Literal Meaning of Genesis* (New York: Newman, 1982), 2.

⁶⁵ Augustine, “A Refutation of the Manichees”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 69. This statement is akin to a modern interpretation regarding Genesis known as the “Day-Age theory”, but it is not an exact parallel. Nevertheless, it is remarkable that Augustine thought such, a millennium before the age of “uniformitarianism” in geology was onset, which means that the laws we can discern today in effect to change the earth, also were in effect in yesteryears (cf. James Hutton and Charles Lyell for this point). Indeed, in uniformitarianism, “the present is the key to the past”. Augustine was, undoubtedly, ahead of his time in this regard (cf. D. Fergusson, *Creation* [Grand Rapids: Eerdmans, 2014], 10).

⁶⁶ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, 43.

⁶⁷ Brown, *The Days of Creation*, 46.

⁶⁸ Augustine, “A Refutation of the Manichees”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 47.

verses of Genesis could nevertheless be called “heaven and earth”, by invoking Jesus of Nazareth, noting that the Lord also talks in this way of speaking, when he says: *I will not call you slave any longer, because a slave does not know what his master is doing; but I have called you friends, because I have made known to you everything I have heard from my Father* (Jn 15:15)... “not because this had already been done, but because it was most certainly going to be done... So too the material world could be called heaven and earth, from which heaven and earth had not yet been made, but nonetheless was not going to be made from anything else”⁶⁹.

According to McKeough, all creatures were contained potentially in this formless matter; the inherent powers in the formless matter acted under the laws of nature in accordance with the divine command⁷⁰.

Interpretative Acrobatics Employed by Augustine

In *The Literal Meaning of Genesis* (ca. 415 CE), Augustine confronts the literal understanding of the Genesis account once more, flirting at first with a plainly literal understanding of creation in six ordinary solar days, considering the first three days of creation in the sun's absence to be explicable perhaps by means of an intermittent or orbiting light source, much like that which was put forward by his predecessor, Basil⁷¹. However, he dismisses such, for it is seemingly indefensible, noting: “As for material light, it is not clear by what circular motion or going forth and returning it could have produced the succession of day and night before the making of the heaven called firmament, in which heavenly bodies were made”.

Augustine's reading of the Latin version of the bible—particularly of Ecclesiasticus 18:1, which reads, “He who remains for eternity created all things at once”, as well as the seemingly “suddenness” of creation in his Latin version of Ps. 32:9—seemingly reinforced Augustine's instinctive, (Neo-?)Platonist⁷² inclination toward understanding the term “day” in Genesis⁷³. Indeed, Augustine states further,

⁶⁹ Augustine, “A Refutation of the Manichees”, in *On Genesis*, trans. E. Hill 46.

⁷⁰ M. J. McKeough, *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*. Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America (Washington, DC: 1926), 23.

⁷¹ Notably, Basil held that on the first six days, God did not truly create various beings, but created the power to generate them instead (Kim, *Augustine's Changing Interpretations of Genesis* 1–3, 146; cf. McKeough, *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*, 22).

⁷² Henry Chadwick describes Augustine's conversion to Christianity as a marriage of Neo-Platonism and Christianity, with the latter transforming elements of the former (H. Chadwick, *Augustine*, ed. K. Thomas [Oxford: Oxford University Press, 1986], 25–29). Christian would seemingly agree with Chadwick, noting that there are not “two Augustine's”, so to speak (i.e. the Neoplatonist and the Christian dogmatist), but only one Augustine instead (cf. Christian, “The Creation of the World”, in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. Battenhouse, 323).

⁷³ Brown, *The Days of Creation*, 47.

In this narrative of creation Holy Scripture has said of the Creator that He completed His works in six days, and elsewhere, without contradicting this, it has been written of the same Creator that He created all things together. It therefore follows that he who created all together also created these six or seven days—or rather the one day, repeated six or seven times... For this Scripture text that narrates the works of God according to the days mentioned above, and that Scripture text that says God created all things together, are both true⁷⁴.

Importantly, it seems as though Augustine “hardened” in his interpretation of Genesis over time. Henry Chadwick would seemingly agree with this point, noting that at first, “Like most ancient writers, Augustine assumes that even matter-of-fact narratives are polyvalent”⁷⁵. However, within the *Literal Meaning of Genesis* text, Augustine notes that the ideal outcome of interpretation is to identify “the meaning intended by the author. But if this is not clear, then at least we should choose an interpretation in keeping with the context of Scripture and in harmony with our faith”⁷⁶. In the conceptual world of Augustine the number six was ideal for expressing the perfection of creation: indeed, “God created all His work in six days because six is a perfect number”⁷⁷. So then, in some sense, Augustine views the narrative in Gen 1–3 as a literary device to portray eternal truths. Even this, however, is a little muddled in Augustine’s works. Indeed, he at once seemingly views the “days of creation” as figurative, but then views the creation of Adam and Eve, and the approximately 6,000-year-old earth as descriptively literal. It is muddled, however. Moreover, at the onset of the *Literal Meaning of Genesis* text, Augustine decides to explain Gen. 1–3 as “a faithful record of what happened”, as well as “according to the plain meaning of the historical facts, not according to future events which they foreshadow”⁷⁸. But how can this be a descriptively literal interpretation—that is, of what really happened, to put words in Augustine’s mouth—if in fact he spiritualizes the meaning of “days” in the text itself?⁷⁹ It is a muddled mess. So then, Augustine’s usage of the terminology of “literal” stretches the meaning of the term to where it is unrecognizable, minimizing historical reality. Augustine

⁷⁴ Augustine, *On Genesis: Two Books on Genesis Against the Manicheans and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, trans. R. J. Teske, Fathers of the Church: A New Translation (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1991), 4.33.52.

⁷⁵ H. Chadwick, “Augustine”, in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R. J. Coggins, J. L. Holden (London: SCM, 1990), 67.

⁷⁶ Augustine, *On Genesis*, trans. Roland J. Teske, 1.21.41. McGrath agrees, noting, “Augustine understood the term “literal” to mean something like “in the sense intended by the author” (McGrath, *A Fine-Tuned Universe*, 98).

⁷⁷ Augustine, *On Genesis*, trans. R. J. Teske, 4.7.14. It is interesting to note, in fact, that the number six is the smallest number that is a sum of all its factors (i.e., $1+2+3=6$).

⁷⁸ Augustine, *On Genesis*, trans. R. J. Teske, 1.17.34.

⁷⁹ For this point of spiritualizing the meaning of the text away, see J. Caiazza, “Augustine on Evolution, Time, Memory”, in *Augustine and Science*, eds. Doody et.al., 119.

says as much, seemingly, noting that “Whoever, then, does not accept the meaning that my limited powers have been able to discover or conjecture but seeks in the enumeration of the days of creation a different meaning, which might not be understood in a prophetic or figurative sense, but literally and more aptly,... let him search and find a solution with God’s help”⁸⁰. Greene-McCreight, then, rightly refers to the “slippage” in Augustine’s usage of the terminology “literal”⁸¹.

As we have seen heretofore, Augustine’s use of the key terms for hermeneutics and exegesis such as “ad litteram”, “*historia*”, “*similitudo*”, “*allegoria*”, and “*figura*” is at most erratic and inconsistent, which causes immense difficulty in studying his exegesis⁸². Augustine does not offer a consistent definition of literal and figurative interpretation. Also, his view on distinction and relationship between literal and figurative interpretation changes drastically from his earlier to later commentaries. In *A Refutation of the Manichees*, Augustine does not give a clear explanation of what he does mean by literal interpretation. He seems to have a very strict definition of literal interpretation⁸³. He considers a literal interpretation as “tak[ing] everything that is said here absolutely literally”⁸⁴. His understanding of figurative interpretation is quite comprehensive. At first, he seems to regard figurative interpretation as almost synonymous with spiritual interpretation.

Indeed, to interpret the image of God as referring to the internal man where reason and intelligence are found is a spiritual or figurative interpretation, since “in the Catholic school of doctrine the faithful who have a spiritual understanding do not believe that God is circumscribed in a bodily shape”⁸⁵. That is, figurative interpretation includes dealing with spiritual or incorporeal things beyond what the letter sounds like. Figurative interpretation also means to interpret a text as prefiguring something to come. For example, to interpret the seven days of creation as prefiguring the seven ages of human history is a figurative interpretation⁸⁶. Augustine writes, “If, however, no other way is available of reaching an understanding of what is written that is religious and worthy of God, except by supposing that it has all been set before us in a figurative sense and in riddles, we have the authority of the apostles for doing this,

⁸⁰ Augustine, *On Genesis*, trans. R. J. Teske, 4.28.45.

⁸¹ For the meaning of literal interpretation in *De Genesi ad litteram*, see K. Greene-McCreight, *Ad litteram: How Augustine, Calvin, and Barth Read the “Plain Sense” of Genesis 1–3* (New York: Peter Lang, 1999), 32–49.

⁸² For Augustine’s usage of these terms, see R. W. Bernard, “*In figura*: Terminology Pertaining to Figurative Exegesis in the Works of Augustine of Hippo” Ph.D. Dissertation (Princeton: Princeton University, 1985).

⁸³ See Teske, trans. “Introduction”, *On Genesis*, 17.

⁸⁴ Augustine, “A Refutation of the Manichees”. In *On Genesis*, trans. E. Hill, 72.

⁸⁵ Augustine, “A Refutation of the Manichees”. In *On Genesis*, trans. E. Hill, 57.

⁸⁶ Augustine, “A Refutation of the Manichees”. In *On Genesis*, trans. E. Hill, 62–67.

seeing that they solved so many riddles in the books of the Old Testament in this manner”⁸⁷.

In *De Genesi ad litteram imperfectus*, Augustine writes,

So about these words, In the beginning God made heaven and earth, one may inquire whether they are only to taken in an historical sense, or whether they also have some figurative meaning, and how they agree with the gospel, and what the cause is of this book’s beginning in this way. As regards the historical sense, we ask what in the beginning means; that is, whether it is in the beginning of time, or in the beginning, in the very Wisdom of God, because the Son of God actually called himself the beginning⁸⁸.

In *De Genesi ad litteram*, Augustine presents a different view on literal and figurative interpretation. He writes,

So if we take it like this, the making of evening would seem to signify the sin of rational creatures, while the making of morning would mean their restoration. But this is an interpretation on the lines of prophetic allegory, which is not what we have undertaken in this work. We undertook, you see, to talk here about the scriptures according to their proper meaning of what actually happened, not according to their riddling, enigmatic reference to future events⁸⁹.

According to the later Augustine, Genesis is a historical book like 1 and 2 Kings. Thus, to interpret the opening chapters of Genesis in a literal sense is to take the text as history, that is, what actually happened. Stressing the historicity of the account of paradise, he continues,

So then they should pay very close attention to where this assumption of theirs is leading them, and try hard with us to take all these primordial events of the narrative as actually having happened in the way described. Is there anyone, after all, who would not support them as they turned their minds next to working out what lessons these things have for us in their figurative meaning, whether about spiritual natures and experiences or even about events to come in the future?⁹⁰

In this passage, Augustine contends that the literal meaning should be sought first and then the figurative meaning may be drawn. In a similar way, he writes, “What first has to be demonstrated about all the things that are written here is that they actually happened and were actually done, and only after that, if need be, should any lessons be drawn about their further significance”⁹¹. So then, what he emphasizes is the order of interpretation, that is, literal interpreta-

⁸⁷ Augustine, “A Refutation of the Manichees”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 72.

⁸⁸ Augustine, “Unfinished Literal Commentary on Genesis”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 116.

⁸⁹ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 183.

⁹⁰ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 348.

⁹¹ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 252.

tion first and then figurative interpretation. In these passages, Augustine means by figurative meanings lessons about spiritual nature or events to come in the future.

One may inquire whether they are only to be taken in the historical sense, or whether they also have some figurative meaning, and how they agree with the gospel.

Augustine further notes,

The whole Old Testament Scripture, to those who diligently desire to know it, is handed down with a four-fold sense—historical, aetiological, analogical, allegorical. Don't think me clumsy in using Greek terms, because in the first place these were the terms I was taught, and I do not venture to pass on to you anything else than what I have received. You will notice also that amongst us Latins, there are no words in common use to express these ideas. If I were to attempt a translation of them I might be even clumsier. If I were to use circumlocutions I should be less speedy in my exposition. This only I ask you to believe that, however I stray, I write nothing merely in the interests of a proudly inflated style. In Scripture, according to the historical sense, we are told what has been written or done. Sometimes the historical fact is simply that such and such a thing was written. According to the aetiological sense we are told for what cause something has been done or said. According to the analogical sense we are shown that the Old and New Testaments do not conflict. According to the allegorical sense we are taught that everything in Scripture is not to be taken literally but must be understood figuratively⁹².

Conclusion

In this essay, we have seen a presentation of Augustine's theolog(ies) of creation through examining his views of "seminal seeds", simultaneous creation, and his interpretive acrobatics with regard to Genesis 1–3. As a concluding thought, I would like to quote Augustine extensively, and note that whereas his initial persuasion on this matter was sound, he nevertheless contradicted it in his own writings, to our corporate detriment. If only he had in truth adhered thoroughly to the comments that follow...

There is knowledge to be had, after all, about the earth, about the sky, about the other elements of this world, about the movements and revolutions or even the magnitude and distances of the constellations, about the predictable eclipses of moon and sun, about the cycles of years and seasons, about the nature of animals, fruits, stones and everything else of this kind. And it frequently happens that even non-Christians will have knowledge of this sort in a way that they can substantiate with scientific arguments or experiments. Now it is quite disgraceful and disastrous, something to be on one's guard against at all costs, that they should ever hear Christians spouting what they claim our Christian literature has

⁹² Augustine, "Unfinished Literal Commentary on Genesis", in *On Genesis*, trans. E. Hill, 115.

to say on these topics, and talking such nonsense that they can scarcely contain their laughter when they see them to be *toto caelo*, as the saying goes, wide of the mark. And what is so vexing is not that misguided people should be laughed at, as that our authors should be assumed by outsiders to have held such views and, to the great detriment of those about whose salvation we are so concerned, should be written off and consigned to the waste paper basket as so many ignoramuses. Whenever, you see, they catch out some members of the Christian community making mistakes on a subject which they know inside out, and defending their hollow opinions on the authority of our books, on what grounds are they going to trust those books on the resurrection of the dead and the hope of eternal life and the kingdom of heaven, when they suppose they include any number of mistakes and fallacies on matters which they themselves have been able to master either by experiment or by the surest of calculations? It is impossible to say what trouble and grief such rash, self-assured know-alls cause the more cautious and experienced brothers and sisters. Whenever they find themselves challenged and taken to task for some shaky and false theory of theirs by people who do not recognize the authority of our books, they try to defend what they have aired with the most frivolous temerity and patent falsehood by bringing forward these same sacred books to justify it. Or they even quote from memory many things said in them which they imagine will provide them with valid evidence, *not understanding either what they are saying, or the matters on which they are asserting themselves* (1 Tim 1:7)⁹³.

* * *

Augustine's Theolog(ies) of Creation: Simultaneous Creation, 'Seminal Seeds', and Genesis 1–3

Summary

Are Augustine's views of creation still relevant today, after the scientific revolution, and especially post-Darwin? Surely, much of his interpretation cannot withstand the onslaught of modernity and its concomitant increase in scientific knowledge. Perhaps not, but we can still learn from Augustine. It is a modern myth that the scientific revolution alone began—or forced—the church to come up with interpretations that were amenable to the science of their time. Augustine is a prime example of this “wrestling with the Divine”. However, we cannot go to Augustine with the hopes of settling the debate on origins and scriptural interpretation. Augustine erred mightily when he sought to use the bible as a proverbial science textbook. In this essay, we will encounter a presentation of Augustine's theolog(ies) of creation through examining his views of “seminal seeds”, simultaneous creation, and his interpretive acrobatics with regard to Genesis 1–3. Whereas his initial persuasion on this matter was sound, Augustine nevertheless contradicted it in his own writings, to our corporate detriment.

⁹³ Augustine, “The Literal Meaning of Genesis”, in *On Genesis*, trans. E. Hill, 186–87.

Keywords: hermeneutics; literal interpretation; figurative interpretation; historical interpretation; similitude; allegorical interpretation; theologies of creation; trinity; Genesis.

Bibliography

- Allen P., "Augustine and the Systematic Theology of Origins", in *Augustine and Science*, eds. J. Doody, A. Goldstein, K. Paffenroth (Blue Ridge Summit, PA: Lexington, 2012), 9–26.
- Arendt H., *Love & Saint Augustine* (Chicago: The University of Chicago Press, 1929).
- Augustine, "A Refutation of the Manichees", in *On Genesis: A Refutation of the Manichees, Unfinished Literal Commentary on Genesis, The Literal Meaning of Genesis*, with introductions, translations, and notes by E. Hill, ed. J. E. Rotelle (New York: New City, 2002).
- Augustine, "The Retractationes", in *The Fathers of the Church*, vol. 60, trans. M. Inez Bogan, ed. R. J. Deferrari (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1968).
- Augustine, *On Genesis: Two Books on Genesis Against the Manicheans and On the Literal Interpretation of Genesis: An Unfinished Book*, trans. R. J. Teske, Fathers of the Church: A New Translation (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1991).
- Augustine, *The Confessions*, with an Introduction by R. S. Pine-Coffin (Harmondsworth: Penguin, 1961).
- Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, vol. 1, trans. J. H. Taylor (New York: Paulist, 1982).
- Bernard R. W., "In figura: Terminology Pertaining to Figurative Exegesis in the Works of Augustine of Hippo" Ph.D. Dissertation (Princeton: Princeton University, 1985).
- Blowers P. M., *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early Christian Theology and Piety* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
- Brown A. J., "Augustine's View of Creation and Its Modern Reception", in *Augustine and Science*, eds. J. Doody, A. Goldstein, K. Paffenroth (Lanham, MD: Lexington Books, 2012), 27–45.
- Brown A. J., *The Days of Creation: A History of Christian Interpretation of Genesis 1:1–2:3* (Dorset, UK: Deo, 2014).
- Caiazza J., "Augustine on Evolution, Time, Memory", in *Augustine and Science*, eds. J. Doody, A. Goldstein, K. Paffenroth (Blue Ridge Summit, PA: Lexington, 2012), 111–126.
- Catapano G., "Augustine", in *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, ed. L. P. Gerson, 2 vols (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 2: 552–581.
- Chadwick H., "Augustine", in *A Dictionary of Biblical Interpretation*, eds. R. J. Coggins, J. L. Holden (London: SCM, 1990), 67.
- Chadwick H., *Augustine*, ed. K. Thomas (Oxford: Oxford University Press, 1986).
- Christian W. A., "The Creation of the World", in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. R. Battenhouse (Oxford: Oxford University Press, 1955), 315–367.
- Coyle J. K., "Mani, Manicheism", in *Augustine Through the Ages*, ed. A. D. Fitzgerald (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 520–525.
- Crouse R., "Paucis Mutatis Verbis: St. Augustine's Platonism", in *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, eds. R. Dodaro, G. Lawless (London: Routledge, 2002), 37–50.
- Curtis E., *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. W. R. Trask (London: Routledge and Keegan Paul, 1953).
- Dulaey M., *Bibliothèque Augustinienne 50* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004).
- Fergusson D., *Creation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).
- Greene-McCreight, see Kathryn, *Ad litteram: How Augustine, Calvin, and Barth Read the "Plain Sense" of Genesis 1–3* (New York: Peter Lang, 1999), 32–49.
- Jaki S. L., *Genesis 1 Through the Ages* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1998).

- Kim Y. K., *Augustine's Changing Interpretations of Genesis 1–3: From De Genesi Contra Manichaeos to De Genesi ad litteram* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 2006).
- Lienhard J. T., “Reading the Bible and Learning to Read: The Influence of Education on St. Augustine’s Exegesis”, *Augustinian Studies* 27, no. 1 (1996): 7–25.
- Markus R. A., “Life, Culture, and Controversies of Augustine”, in *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, ed. A. D. Fitzgerald, 502–505.
- McGrath A., *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2009).
- McKeough M. J., *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*. Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America (Washington, DC: 1926).
- McMullin Ernan “Cosmology and Religion”, in *Cosmology: Historical, Literary, Philosophical, Religious and Scientific Perspectives* (New York: Garland, 1993), 583–598.
- McMullin E., “Darwin and the Other Christian Tradition”, *Zygon: Journal of Science and Religion* 46, no. 2(2011): 291–316.
- McMullin E., *Evolution and Creation* (South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 1985).
- O’Connell R. J., *St. Augustine’s Early Theory of Man* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1968).
- O’Meara J. J., “Neoplatonism in the Conversion of Augustine”, in *Studies in Augustine and Eriugena*, ed. T. Halton (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992), 121–31.
- O’Meara J. J., *The Young Augustine: The Growth of St. Augustine’s Mind Up to His Conversion*, 2nd rev. edn. (Staten Island, NY: Alba House, 2001).
- O’Toole Ch. J., *The Philosophy of Creation in the Writings of St. Augustine* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1944).
- Spiegel J. S., “Augustine, Evolution, and Scientific Methodology”, in *Augustine and Science*, eds. Doody et.al., 197–206.
- Williams D. D., “The Significance of St. Augustine Today”, in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. R. W. Battenhouse (Grand Rapids: Baker, 1979), 4–11.
- Williams R., “Creation”, in *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, ed. A. D. Fitzgerald (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 251–54.
- Young D. A., “The Contemporary Relevance of Augustine’s View of Creation”, in *Augustine and Science*, eds. J. Doody, A. Goldstein, K. Paffenroth, 59–73.

ALEKSANDRA ROSTOWSKA*

Ciało jako wyraz i narzędzie duszy w ujęciu filozofii antropologicznej Romano Guardiniego

Myśl Romano Guardiniego wpisuje się w nurt personalizmu dialogicznego, który za centrum zainteresowania stawia człowieka jako istotę dialogiczną, opisując go w relacji „ja-ty”¹. Przedstawiona przez niego koncepcja osoby jest przejawem refleksji antropologicznej prowadzonej w latach 20. i 30. XX wieku, która stanowiła reakcję na kryzys kulturowy związany ze zmianą postrzegania osoby ludzkiej u schyłku XIX wieku². W dobie pogłębiającego się kryzysu personalizmu pojawiła się konieczność wypracowania nowej antropologii uwzględniającej prawdę o istocie człowieczeństwa³. Myśl Romano Guardiniego wpisuje się także w rodzący się w tym okresie kierunek filozoficzny określany mianem współczesnego personalizmu chrześcijańskiego. Kierunek ten zakłada umiejscowienie człowieka w centrum wszelkich dalszych refleksji. Współczesny personalizm chrześcijański uwypukla wartość człowieka oraz jego indywidualność zarówno w relacji do drugiego człowieka, jak i do Boga⁴.

Zainteresowanie zagadnieniem powiązania ciała i duszy w filozofii chrześcijańskiej ma swoje korzenie w Piśmie Świętym. Relacja ta została ukazana już w opisie stworzenia człowieka – „wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2, 7). Znaczenie jedności ciała i duszy człowieka podkreśla również Nowy Testament w kontekście cielesnego zmartwychwstania⁵.

* Aleksandra Rostowska – Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-0943-3036>; e-mail: rostowska.aleksandra@gmail.com

¹ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Warszawa 2009, s. 508.

² A. Kobyliński, *Filozofia człowieka w myśli Romano Guardiniego*, „Studia Płockie” 31(2003), s. 99.

³ K. Góźdz, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 185.

⁴ E. Ozorowski, *Personalizm chrześcijański*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 4(2005), s. 13-16.

⁵ T. Dąbek, *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, „Analecta Cracoviensia” 16(1984), s. 399-403.

Przedstawiona kwestia była przedmiotem rozważań filozoficznych od czasów starożytnych. Znaczący wkład w rozwój dualizmu antropologicznego miał Platon⁶, którego myśl była inspiracją do podejmowania dalszych rozważań przez innych filozofów⁷. Nie sposób również pominąć roli filozofii Kartezjusza, który, formułując tezy dualizmu psychofizycznego, przyczynił się do rozwoju dualizmu antropologicznego w czasach nowożytnych⁸. Romano Guardini w swej myśli staje w opozycji do tychże nurtów, dzieląc scholastyczne ujmowanie relacji ciała i duszy⁹. Myśl ta koncentruje się wokół formuły *anima forma corporis*, będącej orzeczeniem soboru w Vienne z 1312 roku¹⁰.

Zestawienie ciała i duszy jest jednym z zagadnień obecnych się w prezentowanej przez Romano Guardiniego filozofii przeciwieństw. Koncepcja jedności psychosomatycznej człowieka jest podstawą dla dalszych rozważań antropologicznych w wielu jego dziełach. Przez pryzmat relacji ciała i duszy w człowieku ukazuje on osobę nie tylko w odniesieniu do samej siebie, ale również do świata i drugiego człowieka¹¹. Pośrednim celem konstruowanej przez Romano Guardiniego myśli jest ukazanie rzeczywistości osobowej w pełnym świetle. Punktem wyjścia do podejmowanych przez niego refleksji było zaś wezwanie człowieka przez Boga, a w konsekwencji przedstawienie osoby jako jednostki odpowiadającej na to wezwanie¹².

Niniejsze opracowanie stanowi próbę całościowego i spójnego zestawienia myśli Romano Guardiniego dotyczącej relacji ciała i duszy, która to jest nieustannie obecna w wielu jego dziełach, takich jak chociażby *Liturgia i formacja liturgiczna*¹³, *Świat i osoba*¹⁴, *O duchu liturgii*¹⁵, *O rzeczach ostatecznych*¹⁶ oraz *Bóg daleki, Bóg bliski*¹⁷. Zagadnienie to nie zostało w żadnym ze wskazanych dzieł ukazane w sposób spójny jako główny przedmiot rozważań. Obecnie dostępne są publikacje w języku polskim prezentujące antropologię w ujęciu Romano Guardiniego, jednakże brak jest kompletnego opracowania w dorobku tego autora, które za przedmiot rozważań czyniłoby jedność psychosomatyczną człowieka oraz jej znaczenie dla liturgii. W artykule posłużono się

⁶ J. Sawicka, *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia. Zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 25(2013), s. 52-53.

⁷ K. Wolicka, *Tradycja filozoficzna i teologiczna wobec ludzkiego ciała*, „Studia Pelplińskie” 47(2014), s. 344.

⁸ K. Gózdź, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 141.

⁹ R. Guardini, *Liturgia i formacja liturgiczna*, Kraków 2022, s. 40-42.

¹⁰ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 534.

¹¹ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska i los*, Kraków 1969, s. 168-170.

¹² Tamże, s. 209-210.

¹³ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 39-59.

¹⁴ Tenże, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁵ Tenże, *O duchu liturgii*, Kraków 1996, s. 90-99.

¹⁶ Tenże, *O rzeczach ostatecznych*, Kraków 2004, s. 67-80.

¹⁷ Tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 26-32.

metodami historyczną oraz opisową celem przedstawienia kluczowych kwestii związanych z relacją ciała oraz duszy w filozofii Romano Guardiniego, jak również zaprezentowania tejsze myśli w kontekście ewolucji systemów filozoficznych na przestrzeni wieków.

Podstawą dla niniejszych rozważań będzie przedstawienie starożytnych form ujęcia problemu relacji ciała i duszy w człowieku oraz ukazanie koncepcji filozofii nowożytnej w tym zakresie, w bezpośredniej opozycji do których stanął w swej antropologii Romano Guardini. Opisane zostaną ponadto zagadnienia, do których odnosi się on w swej myśli teologicznej, to jest dialogiczność osoby ludzkiej, jedność psychosomatyczna ciała i duszy oraz symbolizm religijny. Przyjęta forma opracowania umożliwi ukazanie ciała jako wyrazu i narzędzia duszy w ujęciu filozofii antropologicznej Romano Guardiniego.

1. Starożytne koncepcje relacji duszy i ciała w człowieku

Koncepcja dualizmu antropologicznego pojawiła się w filozofii już w starożytności¹⁸. Jednym z głównych nurtów deprecjonujących znaczenie ludzkiego ciała był pitagoreizm. W antropologicznej myśli pitagorejczyków widoczny był wpływ orfizmu, który postrzegał ciało jako więzienie dla duszy, w którym pokutuje ona za wszelkie przewinienia¹⁹. Zgodnie z założeniem pitagoreizmu świat stanowi odbicie wiecznych idei. Dusza ludzka zawiera w sobie element boski – jest nieśmiertelna, niezależna od ciała i nie pochodzi z tego świata. Jest pierwiastkiem, przy udziale którego człowiek może poznawać ponadmysłowo. Ludzkość popadła w niewolę ciała przez grzech. Należy potępić wszelką cielesność, gdyż jest ona źródłem zła i wrogiem duszy. Ciało podlega zmianom, natomiast prawdziwym bytem jest to, co wieczne i trwałe. Nadrzędnym celem człowieka jest więc oderwanie się od duszy i zjednoczenie z tym, co boskie²⁰.

Podstawą dla chrześcijańskiej refleksji filozoficznej dotyczącej relacji ciała i duszy aż do XIII wieku były założenia platonizmu i neoplatonizmu²¹. Dualizm antropologiczny w ujęciu Platona zakładał, że człowiek jest złożeniem materii i ducha – materialnego ciała i duchowej duszy. Człowiek jest jednością ciała i duszy, ale w obrębie owej jedności widoczne jest przeciwieństwo tych dwóch pierwiastków. W ujęciu tym dusza jest miejscem spotkania Boga z człowiekiem, a cielesność jest obca Bogu. Zarysowana w ten sposób jedność jest wyłącznie jednością zewnętrzną, a cielesność nie stanowi o byciu człowiekiem. Ciało jest „naczyniem” duszy, a sama dusza porusza i kieruje ciałem. Znaczące jest to, że dusza nie formuje ciała. Dusza zostaje utożsamiona

¹⁸ G. Reale, *Ciało ludzkie w myśli greckiej: Homer i Platon*, „Ethos” 21(2008), nr 2-3, s. 105-106.

¹⁹ J. Sawicka, *Ciało jako pułapka...*, dz. cyt., s. 51

²⁰ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2000, s. 118-121.

²¹ K. Gózdź, *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48(2010), nr 2, s. 50.

z człowiekiem²². Ciało przez platonizm jest ujmowane jako źródło zepsucia i grzechu w człowieku. Dusza jest niejako uwięziona w ciele, a jej zadaniem jest uwolnienie się od ciała²³. Myśl ta zakłada, że pobożność jest ze swej natury duchowa, a to, co cielesne jest dla ducha obciążające. Jediną rolą ciała jest służyć i podlegać duszy²⁴.

Odmienne relację duszy i ciała postrzegał w swej filozofii Arystoteles, którego myśl obok myśli platońskiej była głównym przyczynkiem do podejmowania dalszych refleksji filozoficznych na przestrzeni wieków. Nie deprecjonował on w swej myśli ciała i duszy, jak również nie uznawał ich połączenia bez zaznaczenia wyraźnej odrębności. Filozof postrzegał człowieka jako byt złożony z duszy i ciała. Dusza stanowi pierwiastek nadrzędny, jednakże nie może ona samodzielnie stanowić o człowieku. Arystoteles wskazywał, że dusza jest formą ciała decydującą o jego istocie. Dopiero powiązanie duszy z ciałem daje sposobność do podejmowania przez człowieka jakichkolwiek działań. Forma może istnieć tylko w związku z materią²⁵.

Przedstawicielem filozofii starożytnej, który odnosił się w swej myśli do zagadnienia relacji ciała i duszy, był także Plotyn. W jego refleksji człowiek, jak każdy byt, składa się z duszy i ciała. Przy udziale ciała należy on do świata zmysłów. W duszy natomiast Plotyn rozróżnia dwie warstwy: jaźń wyższą i jaźń niższą. Pierwszą z nich utożsamia z duszą właściwą, druga natomiast jest pochodną od jaźni wyższej, która styka się z ciałem. Jaźń wyższa zwrócona jest w stronę umysłu i odpowiada za świadomość swojego miejsca w porządku kosmicznym. Jaźń niższa natomiast odpowiada za bieżące procesy postrzegania świata i dyskursywnego myślenia. Nadrzędnym celem człowieka jest wyzwolenie z zanurzenia w codzienności, porzucenie zmysłowości i wzniesienie się na wyższe poziomy bytu²⁶. W takim zestawieniu ciało ludzkie jawi się jako przeszkoda dla dążącego do osiągnięcia wieczności bytu. Człowiek pragnie wyzwolenia duszy z czasowo-przestrzennej niedoskonałości²⁷.

Opozycją dla zaprezentowanych powyżej form dualizmu antropologicznego były teorie monistyczne²⁸, których głosicielem był Filon z Aleksandrii, czerpiący w swych refleksjach z myśli stoickiej oraz platońskiej²⁹. Nurt ten nie postrzegał duszy i ciała jako pierwiastków odrębnych. Ciało i dusza stanowią jedno – są one dwoma stronami tej samej jedności. W ujęciu tym ciało jest „zagęszczeniem” duszy, a w człowieku nie istnieją dwie odrębne sfery – fizyczna i duchowa. O ile dualizm w ujęciu starożytnym negował jedność ciała i duszy, tak monizm zakładał złączenie tychże pierwiastków bez uwzględnienia

²² Platon, *Fajdros*, Warszawa 2022, 245c-247c.

²³ Tenże, *Fedon*, Kęty 2021, 67c-d.

²⁴ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 39-40.

²⁵ Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988, 412a-413b.

²⁶ Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1957, I, 1, 10.

²⁷ J. Sawicka, *Ciało jako pułapka...*, dz. cyt., s. 55-59.

²⁸ K. Gózdź, *Monizm...*, dz. cyt. 45-46.

²⁹ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1974, s. 47.

ich odrębności, ciało niejako „zlewało się” z duchem³⁰. Założenia dualizmu antropologicznego oraz monizmu obecne w starożytności Romano Guardini ocenia jako niedoskonałe. Oba te sposoby postrzegania relacji ciała i duszy nie uwzględniają życiodajnego napięcia w człowieku³¹.

W Kościele pierwszych wieków pojawiła się trychotomiczna struktura bytu, opierająca się na słowach świętego Pawła: „sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu przygotowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 23). Refleksję nad tą kwestią podjął między innymi Orygenes, który trójelementowy podział wskazany przez świętego Pawła uzupełnił o platoński dualizm ciała i duszy³². Orygenes w swej myśli wprowadził rozróżnienie na statyczny obraz i dynamiczne podobieństwo do Boga³³, które można przyrównać do statycznego ducha i dynamicznej duszy w człowieku. Obraz dąży do osiągnięcia maksymalnego podobieństwa do Boga³⁴. Ciało, jako źródło namietności i instynktów, stanowi niezbędnym element w człowieku, jednakże pozostaje w cieniu duszy. Orygenes nie deprecjonował znaczenia ciała ludzkiego, wskazując, iż moc Boga rozciąga się również na nie³⁵. Uznawał on duszę za cenniejszą aniżeli ciało, gdyż posiada ona pieczęć odcisniętą na Boży obraz³⁶. Stanowi ona ponadto centrum decyzyjne w człowieku. Dusza składa się z elementu wyższego i niższego. Wyższa część duszy pochodzi od Boga i dzięki niej człowiek jest usposobiony do kontemplacji prawd Bożych. Niższa zaś pojawiła się w człowieku po grzechu pierworodnym i dąży do oderwania duszy od ducha i skierowaniu jej ku ciału. Wszystkie te trzy elementy w człowieku Orygenes odnajdywał również w Chrystusie, wskazując, że rozdzielają się one w momencie męki, natomiast ponownie jednoczą się w chwili zmartwychwstania³⁷.

Wśród Ojców Kościoła refleksję nad relacją duszy i ciała podejmował również święty Augustyn. Podobnie jak Platon i Plotyn wskazywał, że dusza jest substancją wyższą, która posługuje się ciałem. Jego myśl stała jednakże w opozycji do skrajnego dualizmu. Ciało jest integralną częścią człowieka³⁸. Dusza natomiast stanowi przyczynę życia ciała, będąc sama bytem nieśmiertelnym. Święty Augustyn w grzechu pierworodnym upatrywał przyczynę rozbicia harmonii duszy i ciała – ciało od tej pory walczy, chcąc podporządkować sobie duszę. Remedium na owo rozbicie jest Jezus Chrystus, który przywraca wła-

³⁰ Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, 135-147, w: tenże, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986.

³¹ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 40-42.

³² M. Szram, *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku*, „Vox Patrum” 22(2002), nr 42-43, s. 370.

³³ Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996, s. 310.

³⁴ A. Turzyński, *Antropologia trychotomiczna Orygenesesa*, „Vox Patrum” 35(2010), nr 63, s. 40.

³⁵ Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994, s. 126.

³⁶ Tenże, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1977, s. 373.

³⁷ Tenże, *Dyskusja z Heraklidesem*, „Studia Theologica Varsoviensia” 5(1967), nr 2, s. 156.

³⁸ Augustyn, *O powściągliwości*, w: tenże, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2004, s. 334.

ściwą relację duszy i ciała. W Chrystusie bowiem ciało i dusza zaprzestają walki. Następuje podporządkowanie niższej natury wyższej od siebie – ciało zostaje podporządkowane duszy³⁹.

Uwagę zagadnieniu relacji ciała i duszy poświęcił w swej refleksji także święty Tomasz z Akwinu. Wskazywał on, że dusza jest poruszcycielem ciała i jego substancjalną formą. Nie jest ona jednakże bytem samoistnym⁴⁰. Przyjmował on za Arystotelesem, że forma powoduje istnienie materii z tym zastrzeżeniem, że to forma stanowi o indywidualności osoby. W istocie duszy obecna jest skłonność do połączenia się z ciałem⁴¹. Ciało jest częścią człowieka, bez której nie jest on w stanie odbierać wrażeń zmysłowych. Dusza ze swej natury jest usposobiona do odbierania tychże wrażeń, a więc ciało nie stanowi więzienia dla duszy – jest dobre⁴². W refleksji świętego Tomasza z Akwinu to, co mniej doskonale podlega temu, co doskonalsze jako celowi. Dusza nie może funkcjonować samodzielnie, lecz konieczne jest jej połączenie z ciałem, aby mogła działać zgodnie ze swoją naturą⁴³.

2. Dualizm psychofizyczny filozofii nowożytnej

Dyskusję nad relacją ciała i duszy w czasach nowożytnych zapoczątkował Kartezjusz wraz ze swoją koncepcją określaną mianem dualizmu psychofizycznego. Koncepcja ta odrzucała scholastyczną koncepcję duszy współistniejącej z ciałem. Kartezjusz wyodrębnił substancję myślącą (*res cogitans*) oraz substancję rozciągłą (*res extensa*)⁴⁴. Substancję myślącą utożsamiał z duszą, natomiast substancję rozciągłą z ciałem. W duszy zawiera się zarówno świadomości, jak i samoświadomość. Kartezjusz wskazywał, że dusza jest odrębna od ciała⁴⁵. W ciele dokonują się czynności organiczne, w duszy zaś czynności psychiczne. Pomiędzy tymi dwoma rodzajami czynności nie ma pokrewieństwa, a więc nie istnieje powiązanie duszy z ciałem. Wzajemna zależność tych pierwiastków sprowadza się wyłącznie do tego, że dusza tkwi w ciele. Człowiek w ujęciu Kartezjusza jest więc bytem wyjątkowym, gdyż stanowi jedyną przestrzeń stykania się dwóch różnych od siebie światów⁴⁶. Filozof ten, uważany za ojca filozofii nowożytnej, zapoczątkował nie tylko nurt radykalnego dualizmu duszy i ciała, ale dał również początek nurtom myślowym absolutyzującym rolę duszy w procesie percepcji otaczającego świata przez człowieka⁴⁷.

³⁹ Tamże, s. 329.

⁴⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Człowiek. Część pierwsza*, t. 6, Londyn 1980, s. 8-13.

⁴¹ Tamże, s. 18-19.

⁴² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Aniołowie. Część druga, Świat widzialny*, t. 5, Londyn 1979, s. 91.

⁴³ Tenże, *Suma teologiczna: Człowiek. Część druga*, t. 7, Londyn 1980, s. 38-45.

⁴⁴ Kartezjusz, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, s. 52-54.

⁴⁵ Tenże, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 2008, s. 72-73; J. M. Long, *The Human Being as Body and Soul: A Reconsideration*, „Studia Elckie” 22(2020), nr 3, s. 320-321.

⁴⁶ Kartezjusz, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995, s. 8-10.

⁴⁷ K. Gózdź, *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006, s. 185.

Antropologiczne rozważania Guardiniego osadzone są w perspektywie historii. Własne refleksje na temat człowieczeństwa ukazuje on w zestawieniu z obrazami osoby ludzkiej wytworzonymi przez nurty i systemy filozoficzne na przestrzeni wieków. W jego tekstach widoczna jest wyraźna dezaprobata wobec kultury czasów nowożytnych. Źródła zdeformowanego obrazu człowieka, pojawiającego się w tej epoce, należy upatrywać w postępującej laicyzacji społeczeństwa oraz powszechnym skupieniu się na tym, co materialne. Guardini wyraża swą krytykę do pozytywizmu, idealizmu oraz egzystencjalizmu⁴⁸.

Czasy nowożytne przeniknięte były wiarą w autonomię człowieka. Ludzkość popadała w żądzę zawładnięcia elementami natury i ludzkiego istnienia⁴⁹. W rozumieniu czasów nowożytnych ciało i dusza tworzyły całość absolutną, w której wszystko przebiegało według ściśle określonych reguł i praw. Podstawą wszelkich rozważań antropologicznych była ewolucja, a sam człowiek został wpisany w bieg postępującego świata. Wytworzony został schemat postrzegania osoby ludzkiej w nowożytnym ujęciu, w który próbowano wpisać człowieka. Został on zamknięty w konkretnych kategoriach mechaniki, biologii, psychologii oraz socjologii. Romano Guardini zauważa, iż takie spojrzenie na kwestię ludzkości pomija wezwanie Boga skierowane do człowieka⁵⁰. Idea wyniesienia autonomii człowieka na piedestał była reakcją na myśl średniowiecza, w której duch chrześcijaństwa przenikał każdą płaszczyznę życia. Ówczesny człowiek zapragnął przeciwstawić się dotychczas powszechnym wartościom, skupiając się na budowaniu własnej autonomii⁵¹. W takim ujęciu ciało było postrzegane wyłącznie w aspekcie fizycznym lub estetycznym. Brak zrozumienia znaczenia ciała przyczynił się do zatracenia symbolicznego charakteru rzeczy. Miejsce myślenia symbolicznego zajęło myślenie abstrakcyjne⁵².

Powyżej opisane systemy filozoficzne zdaniem Romano Guardiniego miały ogromny wpływ na życie religijne człowieka. Pojawiła się tendencja do przechodzenia życia religijnego z widzialnego, zewnętrznego świata do sfery wewnętrznej. Religia stała się kwestią indywidualną i subiektywną. Nowożytność wiązała się z abstrakcyjnością i spirytualizmem, a religijność została sprowadzona wyłącznie do sfery duchowej. Wszelkie akty religijne miały charakter wewnętrzny, a ówczesny człowiek niechętnie uczestniczył w zewnętrznych formach kultu. W rezultacie przemian epoki nowożytnej osłabiona została naturalna zdolność do czynnego przeżywania liturgii. Wraz z tą tendencją rezygnowano z religijnego przepojenia czasu, przestrzeni, rzeczy i czynności, a postawy wewnętrzne wyrażane były wyłącznie przez słowo⁵³.

⁴⁸ M. Worbs, *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*, Opole 2007, s. 21-22.

⁴⁹ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 55.

⁵⁰ Tamże, s. 66-67.

⁵¹ Tamże, s. 77-79.

⁵² M. Worbs, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 22.

⁵³ Tamże, s. 23-24.

Romano Guardini, żyjąc w świecie przemian i tendencji do odchodzenia od myśli czasów nowożytnych, przedstawił nowe spojrzenie na człowieka w relacji do otaczającego go świata. W jego filozofii antropologicznej widoczny jest powrót do żywej świadomości rzeczywistości. Człowiek zostaje ukazany jako świadomy własnej osoby, otaczającego świata oraz drugiej osoby. Owa świadomość ma wpływ na postrzeganie rzeczywistości religijnych i metafizycznych⁵⁴. W tym kontekście istotne wydaje się być ukazanie znaczenia ciała i duszy, jak również zarysowanie ich wzajemnych relacji w człowieku, co też Guardini czyni w swych dziełach. Koncepcja osoby jako istoty cielesno-duchowej jest dla niego punktem wyjścia do ukazywania znaczenia symboliki liturgicznej. Poprzez obecność w akcji liturgicznej zewnętrznych znaków człowiek jest w stanie aktywnie włączyć się w modlitwę zarówno ciałem, jak i duchem.

3. Dialogiczność osoby ludzkiej

Nieodłącznym elementem antropologicznej myśli Romano Guardiniego jest personalistyczne ujmowanie osoby. Poczucie samoprzynależności świadczy o byciu osobą. Przez pojęcie to rozumie się możliwość usytuowania siebie samego w otaczającej rzeczywistości jako jednostkę niepowtarzalną, odrębną od innych istot. Osoba to samoprzynależność w świadomości, wolności i czynie⁵⁵. Romano Guardini w strukturze bytu osoby wyróżnia trzy warstwy w kolejności od dołu do góry: postać, indywidualność oraz osobowość. Postać oznacza byt uformowany pod względem strukturalnym i funkcjonalnym, odróżniający się od pozostałych bytów. Indywidualnością jest to, co żywe, o ile stanowi jedność struktury i funkcji i przez to odgranicza się od kontekstu rzeczy w ogóle. Trzecią zaś warstwą jest osobowość, która jest postacią żywej indywidualności, o ile określa ją duch. Osobowość jest tożsama z pragnieniem chcenia, działania i tworzenia⁵⁶. Konieczne jest jednak dopełnienie tych trzech warstw bytu przez dodatkowy czynnik, jakim jest dysponowanie sobą⁵⁷.

Zdolność każdej osoby do rozporządzania sobą Romano Guardini nazywa wolnością. Jakiegokolwiek poznanie może dokonać się wyłącznie, gdy owa wolność zaistnieje. Tak uwarunkowany człowiek jest w stanie wejść z czymś w styczność, stanąć naprzeciw czegoś. W wolności człowiek jest w stanie poznać samego siebie. Człowiek jest uwikłany w naturę rzeczy oraz naturę własną. Owa wolność umożliwia wyjście poza tę naturę, aby móc spojrzeć na nią z dystansu. Możliwość ta uzdalnia człowieka do tzw. myślenia egzystencjalnego. Umożliwia ona człowiekowi uświadomienie sobie własnego istnienia, ale także istnienia świata w relacji do siebie oraz własnego istnienia w relacji do świata⁵⁸.

⁵⁴ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 182-183.

⁵⁵ Tenże, *Unterscheidung des Christlichen*, t. 1, Mains-Paderborn 1994, s. 48-50.

⁵⁶ Tenże, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 172-174.

⁵⁷ M. Worbs, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 27-28.

⁵⁸ R. Guardini, *Bóg daleki...*, dz. cyt., s. 39.

Relacja „ja-ty”, którą Romano Guardini opisuje jako styczność z drugą osobą, opiera się na wspomnianej powyżej wolności. Romano Guardini w relacji „ja-ty” dostrzega staranie człowieka, aby móc udzielić się drugiej osobie. Jest to proces nieustannego stawania się⁵⁹. Nośnikiem treści w spotkaniu z drugą osobą jest mowa. W mowie człowiek kształtuje się i wzrasta. Obecna jest ona na każdej płaszczyźnie życia tworzy dostosowaną do danych okoliczności przestrzeń treści. Dzięki nauce języka, a w konsekwencji i mowy, człowiek rozpoczyna swój proces poznawania otaczającej rzeczywistości. Język nie jest wyłącznie systemem znaków mających ściśle określoną treść. Stanowi on przestrzeń sensu, w której człowiek żyje⁶⁰. Osobowa natura człowieka uwidacznia się tym samym w rzeczywistości doczesnej i przez nią przenika⁶¹. Dialog ma charakter ontologiczny⁶², jest czynnikiem konstytuującym osobę⁶³.

Romano Guardini wskazuje, że werbalno-dialogiczna forma myślenia człowieka ma podłoże w samym sposobie formułowania myśli. Myślenie przybiera postać wewnętrznej rozmowy, która zakłada istnienie rozmówcy⁶⁴. Pełna forma mówienia pojawia się w relacji „ja-ty”. Przy udziale mowy może dojść do osobowego spotkania. Człowiek jawi się więc jako istota przekraczająca swą naturę. Owo przekraczanie dokonuje się na płaszczyźnie relacyjnej. Należy podkreślić, że człowiek należy do siebie, gdy kieruje się ku Bogu. Osobowość człowieka nie może zostać dopełniona wyłącznie przez bycie dla siebie. Relacyjna natura osoby wymaga, aby w dialogu uczestniczył również odbiorca⁶⁵. Ze swej istoty człowiek jest przeznaczony do bycia w relacji z samym sobą, drugim człowiekiem i Bogiem. Zaburzenie tego porządku jest przejawem postępowania wbrew własnej naturze⁶⁶.

W dialogiczność osoby wpisany jest także słowny charakter rzeczy. Podstaw tego twierdzenia Romano Guardini upatruje w Starym Testamencie, gdzie Bóg jest Bogiem mówiącym. Pryncypialna rola słowa staje się widoczna w akcie stworzenia świata, w którym słowo zostaje umiejscowione jako podstawa wszelkiego działania. Dopełnieniem tego jest teologia Janowa, która słowo urzeczywistnia i uosabia. W Nowym Testamencie Jezus Chrystus jest Słowem Bożym. Bóg ukazuje w Nim swą tajemnicę, objawia się i udziela. Relacja człowieka z Bogiem jest ze swej natury dialogiczna. Bóg wypowiada do człowieka słowo i nasłuchuje w oczekiwaniu na odpowiedź⁶⁷. W tej dialogicznej przyczynie istnienia swój początek mają wszystkie rzeczy stworzone.

⁵⁹ Tenże, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 186-189.

⁶⁰ Tamże, s. 189-191.

⁶¹ R. Guardini, *Istota chrześcijaństwa*, „W drodze” 19(1991), nr 12, s. 12.

⁶² A. Kobyliński, *Filozofia człowieka...*, dz. cyt., s. 107.

⁶³ K. Gózdź, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 194-195.

⁶⁴ M. Worbs, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 28.

⁶⁵ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 189-190.

⁶⁶ M. Worbs, *Człowiek...*, dz. cyt., s. 29-31.

⁶⁷ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 191-194.

Sam człowiek, jako część stworzonego świata, jest słowem wypowiedzianym przez Boga⁶⁸.

Ukazanie przez Romano Guardiniego człowieka jako osoby zakorzenionej w dialogu do samego siebie, drugiego człowieka oraz do Boga stanowi punkt wyjścia do refleksji nad psychofizyczną strukturą osoby. Życie człowieka w nieustannym dialogu jest obrazem tego, iż poprzez ciało został on usposobiony do wychodzenia poza siebie. Mowa nie stanowi wyłącznie prostej formy komunikowania danego przekazu, ale jest przede wszystkim miejscem osobowego spotkania. Dialog jest przestrzenią, w której ciało i dusza człowieka stanowią psychosomatyczną jedność.

4. Człowiek jako jedność ciała i duszy

Tocząca się na przestrzeni wieków dyskusja o relacji ciała i duszy stała się przyczynkiem do podjęcia przez Romano Guardiniego rozważań w tym zakresie. W jego koncepcji dusza jest duchową substancją, która przekracza materię i jest niezależna od świata. Stwierdza on, że w człowieku duch jest ucieleśniony, a ciało uduchowione. Podkreśla także, że w człowieku dusza i ciało nie są odrębne, ale stanowią żywą jedność. W tej oto jedności spotyka się człowiek z Bogiem oraz z otaczającym światem⁶⁹. Duszę postrzega jako siłę formującą ciało, która umożliwia mu działanie. Romano Guardini posługuje się arystotelesowskim pojęciem entelchii: dusza działa w rzeczach ożywionych, nadając im kształt i sposób działania⁷⁰.

Romano Guardini, opisując święte znaki obecne w świecie, wskazuje, że ciało stanowi narzędzie i wyraz duszy⁷¹. Chcąc właściwie pojąć relację pomiędzy człowiekiem a Bogiem w dialogu, należy wyjść od struktury osoby ludzkiej wraz z jej naturalnymi uwarunkowaniami. Romano Guardini wskazuje, iż w relacji tej człowieka należy postrzegać w kontekście świata – nie jako zależności od niego, ale jako jego przeciwności⁷². Sprzeciw wyrażony wobec świata zewnętrznego oznacza nie tyle, że jest on mu obcy, a sam człowiek jest od niego odseparowany, wręcz przeciwnie – człowiek należy do świata zewnętrznego, ale może poza niego wyjść⁷³. Wskazaną postawę człowieka wobec świata Romano Guardini nazywa osobą⁷⁴.

Postrzeganie ludzkiej cielesności wyłącznie jako materii, która jest źródłem wszelkiej nieprawości, przyczyniło się do zdeprecjonowania znaczenia ciała ludzkiego, a tym samym do zafałszowania obrazu istoty człowieka. Ludzka cielesność, będąc zespołem określonych uwarunkowań i cech fizycznych,

⁶⁸ K. Góźdz, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 198-199.

⁶⁹ R. Guardini, *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950, s. 52.

⁷⁰ Tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 40-42.

⁷¹ Tenże, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 28.

⁷² Tenże, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 136.

⁷³ K. Góźdz, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 185.

⁷⁴ R. Guardini, *Koniec czasów...*, dz. cyt., s. 165.

stanowi formę obcowania człowieka w świecie. W swej fizyczności osoba zostaje wyodrębniona ze świata jako konkretna, zindywidualizowana jednostka. Poprzez dostrzeżenie swej odrębności względem otaczającej rzeczywistości człowiek staje się świadomy własnego istnienia⁷⁵.

Romano Guardini zauważa, że nie sposób sprowadzać ciała ludzkiego tylko do przestrzennej postaci. W ciele możliwe jest dostrzeżenie historii konkretnej jednostki. Historia ta nie może zostać utożsamiona ze zmianami w fizyczności człowieka, które związane są z upływem czasu i procesem starzenia się. W cielesności uzewnętrznia się bowiem całe życie konkretnej jednostki wraz z jej przeżyciami i odczuciami. Możliwe do uchwycenia stają się wszelkie cierpienia, smutki i niepowodzenia, ale również sukcesy i radości. Indywidualna historia życia każdego człowieka, będąca historią jego duszy, wyraża się w ciele, wnikać do jego istoty. Nie sposób ciała postrzegać wyłącznie jako rodzaju materialnego ograniczenia, ale należy upatrywać w nim treść jego ziemskiego istnienia, która domaga się uzewnętrznienia⁷⁶. Chcąc właściwie zrozumieć znaczenie ciała ludzkiego, konieczne jest więc odniesienie się do pierwiastka duchowego w człowieku.

Jedność ciała i ducha wydaje się być szczególnie widoczna w relacji człowieka do otaczającej go rzeczywistości. Człowiek jest obecny w materialnym świecie przy udziale swej cielesności, jednakże każda aktywność angażująca ciało zawiera w sobie element duchowy. Podczas procesu tworzenia nie powstaje wyłącznie jego materialny efekt finalny. Wytworzony w świecie zewnętrznym rezultat ma spełniać określoną funkcję – ma wychodzić naprzeciw wewnętrznej potrzebie i realizować cel, dla którego proces tworzenia został zainicjowany⁷⁷. Podjęte przez człowieka w świecie widzialnym działanie ma nie tylko wymiar indywidualny (subiektywny), ale również i całościowy (obiektywny)⁷⁸. Wykonanie konkretnej aktywności nie stanowi więc wyłącznie o aktywności jako takiej. W danym działaniu uwidacznia się przyczyna i cel jego podjęcia, a więc czynność ta naprowadza myśli ku rzeczywistości głębszej. Tym samym widoczne staje się, że relacja człowieka jako istoty cielesno-duchowej do świata jest symboliczna.

W zaprezentowanym ujęciu ludzkie działanie jawi się jako aktywne i receptywne. Tworząc daną rzecz, człowiek staje się nie tylko dzierżycielem jej materialnej formy, ale poznaje też jej istotę. Romano Guardini wskazuje, że ciało ludzkie jest analogią duszy w widzialnym i materialnym porządku. Usytuowanie człowieka w świecie dokonuje się zatem nie tylko przy udziale ciała, ale również i duszy. W materii możliwe staje się rozpoznanie duszy, dostrzegając przy tym jej odrębność. Ciało i dusza nie są więc niemożliwą do rozdzielenia substancją, ale stanowią jedność. W jedności tej ciało i dusza nie tracą swo-

⁷⁵ Tamże, s. 167-170.

⁷⁶ R. Guardini, *O rzeczach...*, dz. cyt., s. 75-76.

⁷⁷ Tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 41-42.

⁷⁸ K. Gózdź, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 144.

jego charakteru i odrębności. Relacja człowieka do świata odbywa się więc na dwóch płaszczyznach – bliskości materii (poprzez ciało) oraz odmienności wobec tej materii (poprzez duszę)⁷⁹. Relacja ta wyraża się nie tylko w pragnieniu władania światem zewnętrznym, ale również możliwości dostrzeżenia wymiaru wewnętrznego⁸⁰. Wzajemne powiązanie duszy i ciała w człowieku jest tak silne, że nie sposób mówić o zaistnieniu aktów czysto duchowych. Każde działanie człowieka jest bowiem aktem o charakterze duchowo-cieleśnym, a więc ludzkim⁸¹.

Człowiek nie staje się wyłącznie nośnikiem danych treści, które unaocznia światu zewnętrznemu przy udziale własnego ciała. Ciało staje się również narzędziem służącym do recepcji bodźców napływających ze świata. Do wspomnianej recepcji dochodzi w szczególności przy udziale zmysłów. Człowiek w swej cielesno-duchowej naturze jest otwarty na symbolikę, zarówno jako osoba udzielająca, jak i przyjmująca⁸². Znaki, które mogą zostać przyswojone przez ciało, a następnie zinterioryzowane przy udziale duszy, są wszechobecne w otaczającej rzeczywistości. Osoba obcująca w świecie przy udziale ciała i duszy nie jest w stanie wyzbyć się symbolizmu, gdyż przenika on każdą płaszczyznę ludzkiej egzystencji. Obecne w świecie zewnętrznym znaki są jedynie punktami, które naprowadzają na to, co istotne. Przy udziale zmysłu wzroku człowiek odkrywa w rzeczach dynamizm, w którym daje się dostrzec rzeczywistość przekraczającą wymiar materialny. Obecność owego dynamizmu wskazuje na działanie istniejącego poza rzeczami bytu, który, przenikając przez formę danej rzeczy, umożliwia zinterioryzowanie jej prawdziwej treści⁸³. Materia danej rzeczy jest więc nie tylko formą jej „przebywania” w świecie. Nakierowuje ona na rzeczywistość kryjącą się daleko poza wymiarem zewnętrznym, która stanowi przyczynę i ostateczny sens tejże rzeczy. Poznając zewnętrzną formę poszczególnych rzeczy, człowiek odkrywa stwórczą moc Boga⁸⁴. Zachodzi ścisła więź pomiędzy materią, a jej Stwórcą. Skończone istnienie człowieka wskazuje na obecność istnienia absolutnego⁸⁵. Zależność ta pozwala na usytuowanie istoty cielesno-duchowej w rzeczywistości religijnej, która posługuje się wspomnianym symbolizmem.

Odpowiedzią na wezwanie skierowane przez Boga do człowieka jest wiara, która wyraża się w poszczególnych procesach poznawczych. Poznanie to nie stanowi formy automatycznego przyswajania danych treści, ale jest żywym i aktualnym działaniem cielesno-duchowej istoty. W procesie tym uczestniczyć

⁷⁹ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 46-47.

⁸⁰ K. Góźdź, *Teologia człowieka...*, dz. cyt., s. 144.

⁸¹ R. Guardini, *O rzeczach...*, dz. cyt., s. 77-78.

⁸² Tenże, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 47.

⁸³ Tenże, *Objawienie, natura i formy Objawienia*, Warszawa 1957, s. 30-31.

⁸⁴ Tenże, *Die Sinne...*, dz. cyt., s. 26.

⁸⁵ K. Szwarz, *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008, s. 37-38.

musi cały człowiek, wykraczając poza swą materialną formę istnienia w świecie⁸⁶. Niezwykle ważną rolę w tym procesie pełni symbolizm religijny.

5. Człowiek jako narzędzie symbolizmu religijnego

Symbolizm ma szczególne znaczenie dla człowieka jako istoty religijnej. W trakcie akcji liturgicznej wierny jest odbiorcą symbolu. Modlitwa wymagająca przyjęcia odpowiednich postaw lub wykonania gestów staje się działaniem całego człowieka jako istoty cielesno-duchowej. Poprzez poznanie zmysłowe człowiek uzewnętrznia i wyraża to, co wewnętrzne. Za każdym działaniem w ciele stoi odpowiadająca mu postawa duchowa⁸⁷. Znaki zewnętrzne wyrażają to, co czuje serce, ale również działają do jego wnętrza – dają mu podporę i formują je⁸⁸. Romano Guardini zauważa, że cały człowiek, a nie tylko dusza, jest nośnikiem chrześcijańskiej pobożności. Doskonała modlitwa nie może sprowadzać się wyłącznie do aktu wewnętrznego. W modlitwie nie sposób mówić o odcieśnieniu, wręcz przeciwnie – ciało się uduchowia, a dusza ucieleśnia. Dopiero taki akt staje się w pełni ludzki, bowiem w każdym zewnętrznym geście i znaku człowiek wyraża to, co myśli i czuje⁸⁹. Uwidacznia się tym samym potrzeba dostrzegania symbolizmu w otaczającej rzeczywistości. Uwrażliwienie człowieka na obecne w otoczeniu znaki umożliwia poddanie się ciała formującej sile duszy. Wzajemne oddziaływanie ciała i duszy pozwala zaistnieć życiodajnemu napięciu, o którym wspomina Romano Guardini w kontekście właściwej relacji pomiędzy tymi pierwiastkami⁹⁰.

Odnosząc się do znaczenia symboliki liturgicznej, Romano Guardini wskazuje na dwa sposoby przeżywania własnej, cielesno-duchowej osobowości. Pierwszy rodzaj usposobienia zakłada odczuwanie duchowości i cielesności jako dwóch obecnych obok siebie porządków, które co prawda łączą się w pewien sposób ze sobą, ale brak jest pomiędzy nimi wzajemnego oddziaływania. Dusza potrzebuje ciała, lecz cielesność wydaje się irrelevantna dla życia duchowego. Usposobienie to charakteryzuje się poszukiwaniem doskonałości w czystej duchowości. Ciało staje się w tym procesie jedynie niedoskonałą materią, która może być postrzegana wyłącznie jako środek pomocniczy. W takim ujęciu ciało nie stanowi narzędzia, przy udziale którego możliwe jest wyrażenie tego, co wewnętrzne. W usposobieniu tym widoczne jest dążenie do wyzbycia się pierwiastka materialnego, chcąc sprowadzić liturgię do formy pobożności uduchowionej⁹¹.

Postawa ta kontrastuje z inną formą usposobienia duszy, w której ciało i dusza są ze sobą silnie związane w taki sposób, że dusza staje się niejako we-

⁸⁶ Tamże, s. 130.

⁸⁷ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 47-48.

⁸⁸ Tenże, *Przed szkole modlitwy*, Katowice 2018, s. 49-50.

⁸⁹ R. Guardini, *Liturgia...*, dz. cyt., s. 44-47.

⁹⁰ Tamże, s. 44.

⁹¹ R. Guardini, *O duchu...*, dz. cyt., s. 91-92.

wewnętrzną stroną ciała, zaś ciało „zagęszczeniem” duszy. Przeżywanie otaczającego świata przy udziale pierwiastka cielesnego i duchowego domaga się rozszerzenia poza granice własnej osoby poprzez wyjście ku temu, co zewnętrzne. Jedność duszy i ciała tworzy przestrzeń dla działania komunikatywnej mocy liturgicznego gestu i czynności. Poszczególne zjawiska zewnętrzne stają się doświadczeniem duchowym – wewnątrz przelewa się bezpośrednio w kształty zewnętrzne⁹². Taki rodzaj usposobienia według Romano Guardiniego posiada „na pierwszy rzut oka ściślejsze powiązanie z liturgią”⁹³.

Zestawienie tych sposobów pojmowania cielesno-duchowej natury człowieka prowadzi do konstatacji, że w obu przypadku można napotkać specyficzne trudności. Postrzeganie relacji duszy i ciała jako wzajemnego, silnego połączenia prowadzi do konieczności zestawienia danego stanu wewnętrznego ze ściśle określoną formą zewnętrzną – gestem, postawą, znakiem. Mając na uwadze nieustanną zmienność i płynność stanu duszy, niemożliwe staje się wyodrębnienie skonkretyzowanych form wyrazu, gdyż brak jest dystansu pomiędzy ciałem a duszą. Postawa ta rodzi również brak możliwości jednoznacznego odczytania danych treści, gdyż konkretna forma zewnętrzna wskazuje na określony stan wewnętrzny bez uwzględnienia dynamizmu ludzkiej duszy. Pierwsza forma napotyka natomiast fundamentalną trudność w postaci pominięcia jakiegokolwiek więzi pomiędzy ciałem a duszą. Usposobienia te wykluczają odpowiednio zaistnienie odrębności pomiędzy pierwiastkami duchowym i cielesnym oraz zaistnienie ich wzajemnego powiązania. Romano Guardini zaznacza, że w procesie symbolotwórczym aspekty te muszą zaistnieć łącznie – konieczne jest uwzględnienie zarówno wzajemnych więzi, jak i odrębności obu tych pierwiastków⁹⁴.

Symbol może zaistnieć dopiero wówczas, gdy określony stan duszy znajduje swój wyraz w wymiarze cielesnym. Owo wyrażanie się tego, co wewnętrzne w formie zewnętrznej musi dokonać się w sposób żywy – musi stanowić naturalny obraz wyrażeniowy⁹⁵. Symbol, w przeciwieństwie do alegorii, jest ściśle skonkretyzowany i opisany, a odpowiadająca mu zewnętrzna forma odnosi się wyłącznie do zindywidualizowanego znaczenia, które jest powszechnie rozumiane⁹⁶. Romano Guardini podkreśla, że prawdziwy symbol powstaje jako naturalny wyraz rzeczywistego, szczególnego stanu duchowego⁹⁷. Dla ukonstytuowania się powszechnego znaczenia symbolu pierwiastek duchowy i cielesny muszą wytworzyć swoistą harmonię, w której dusza opowiada każdy rys formy. Ów symbolizm odgrywa szczególną rolę w akcji liturgicznej, której uczestnikiem jest człowiek. Wierny, chcąc wyrazić swój ak-

⁹² Tamże, s. 95.

⁹³ Cyt. za tamże, s. 93.

⁹⁴ Tamże, s. 94-95.

⁹⁵ R. Guardini, *Symbolika liturgiczna*, „W drodze” 9(1981), nr 9, s. 55.

⁹⁶ Tenże, *O duchu...*, dz. cyt., s. 95.

⁹⁷ Tamże.

tualny stan ducha, przyjmuje odpowiednią postawę lub wykonuje właściwy gest. Każdy ze znaków obecnych w liturgii ma swoje określone znaczenie. Wyraża postawę, którą dana osoba przyjmuje względem Boga i całego zgromadzonego ludu. Znaki te mogą wzajemnie się uzupełniać i przenikać. Akcja liturgiczna, która zawiera w sobie bogactwo duchowej treści, dąży do zobrazowania tejże treści w zewnętrznej formie. Posłużenie się w celebracji symbolem pozwala na przekroczenie naturalnych granic ciała przy wykorzystaniu języka mu dostępnego. Poszczególne znaki i gesty są niejako wzmocnieniem wewnętrznych stanów, które odczuwa uczestnik liturgii w danym momencie celebracji. W symbolizmie liturgicznym swój udział mają więc oba powyżej opisane usposobienia człowieka. Istotne wydaje się być zarówno poczucie wzajemnej korelacji pomiędzy ciałem a duszą, jak również świadomość dystansu pomiędzy tymi dwoma pierwiastkami⁹⁸.

Romano Guardini zauważa, że rzeczy muszą zostać ponownie ujęte we wszystkich możliwych formach swego ukazywania się, aby wytworzyła się myśl gotowa do przyjęcia treści – myśl zdolna do nazwania i zrozumienia rzeczywistości. Proces postrzegania danej rzeczy w jej postaci zewnętrznej nie dokonuje się poprzez wstępne przyswojenie danych elementów wrażeniowo, jak twierdzono w pozytywizmie. W zewnętrznej formie widoczna staje się pełna treść danej rzeczy. Przy udziale oka możliwe staje się bezpośrednie ujęcie tego, co stanowi treść duchową⁹⁹. Oko nie może być utożsamiane z narządem wzroku, czy też innym biologiczno-mechanicznym sposobem postrzegania rzeczywistości. Jest ono metaforą człowieka, który został usposobiony do wejścia z Bogiem w relację¹⁰⁰. Materialny świat w swoim porządku nosi Boży ślad, dzięki czemu w bytach widzialnych dokonuje się wielka tajemnica Opatrzności¹⁰¹.

Podsumowanie

W swych dziełach Romano Guardini porusza zagadnienie obecne w filozofii oraz teologii na przestrzeni wieków, a mianowicie zagadnienie relacji ciała i duszy w człowieku. Refleksje w tym zakresie czynione są przez niego przy okazji prowadzenia przez niego dyskursów myślowych o wszelkiej tematyce. Kwestia jedności psychofizycznej stanowi niejako tło całości systemu filozoficznego Romano Guardiniego, będąc równocześnie jego podstawą. Fakt, iż w jego dziełach zagadnienie to pojawia się niezwykle często, ukazuje, że nie jest możliwe czynienie jakichkolwiek refleksji dotyczących człowieka bez uwzględnienia jego cielesno-duchowej natury. Pojawiające się w jego myśli wszechobecne odniesienia do tejże kwestii czynią jego system filozoficzny spójnym. Na szczególną uwagę zasługuje ukazanie przez niego znaczenia ciała

⁹⁸ Tamże, s. 98-99.

⁹⁹ R. Guardini, *Die Sinne...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰⁰ M. Jaworski, *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967, s. 54.

¹⁰¹ R. Guardini, *O Bogu żywym*, Warszawa 1987, s. 64-65.

i duszy w kontekście uczestnictwa w liturgii. W ujęciu filozofii Romano Guardiniego, a w szczególności jego refleksji dotyczącej relacji ciała i duszy, liturgia jawi się jako moment szczytowy, w którym oba te pierwiastki tworzą doskonałą, uzupełniającą się jedność. Stwierdzić zatem należy, że refleksja Romano Guardiniego stanowi wartościowe ujęcie problemu obecnego w filozofii na przestrzeni wieków w perspektywie współczesnych kierunków myślowych. Wyszedł on naprzeciw potrzebie zaktualizowania rozważań dotyczących relacji ciała i duszy w dobie pojawiających się tendencji do uwypuklania wartości człowieka oraz jego indywidualności.

W artykule zaprezentowane zostały starożytne i nowożytne nurty filozoficzne, które były fundamentalne i przełomowe dla kształtowania się myśli dotyczącej relacji ciała i duszy na przestrzeni wieków. W opozycji do tychże koncepcji filozoficznych Romano Guardini opowiada się za istnieniem jedności psychosomatycznej w człowieku. Stwierdza, że w człowieku ciało jest uduchowione, a duch ucieleśniony. W procesie poznawczym swój udział ma zarówno ciało, jak i dusza. Koncepcja ta ma swe podłoże w dialogiczności i relacyjności osoby ludzkiej. Człowiek, jako byt żyjący w dialogu, nieustannie przekracza siebie, chcąc wyjść naprzeciw sobie, drugiej osobie i Bogu. Tak usposobiony człowiek ma możliwość bycia twórcą i odbiorcą symbolu. Poprzez symbolikę obecną w liturgii człowiek jest w stanie odpowiedzieć na wezwanie Boga przez przyjęcie odpowiedniej postawy lub wykonanie gestu, które korespondują z konkretnym stanem duszy. Ukazanie osoby ludzkiej w tej perspektywie wpisuje się w charakter liturgii, w której każdy wierny winien uczestniczyć całym sobą – a więc ciałem i duchem.

* * *

The Body as an Expression and Tool of the Soul in Terms of Romano Guardini's Anthropological Philosophy

Summary

The article presents the issue of the relationship between body and soul in a person in Romano Guardini's anthropological philosophy. The psychosomatic unity is for him the foundation for all human reflections. The aim was to present the main concepts of the relationship between body and soul throughout history with particular emphasis on those to which he is opposed. The article presents personalistic concept concerning the dialogic nature of the person and its importance to the liturgy. This article is an attempt at comprehensive approach to the concept of the human unity of body and soul in Romano Guardini's philosophy.

Keywords: Romano Guardini, body, soul, personalism, symbol.

Bibliografia

- Arystoteles, *O duszy*, Warszawa 1988.
- Augustyn, *O powściągliwości*, w: tenże, *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, red. A. Eckmann, Lublin 2004.
- Dąbek T., *Biblijna rzeczywistość ciała po zmartwychwstaniu*, „*Analecta Cracoviensia*” 16(1984), s. 395-407.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, Warszawa 2009.
- Góźdz K., *Monizm czy dualizm antropologiczny?*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 48(2010), nr 2, s. 45-62.
- Góźdz K., *Teologia człowieka. Z najnowszej antropologii niemieckiej*, Lublin 2006.
- Guardini R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991.
- Guardini R., *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*, Würzburg 1950.
- Guardini R., *Istota chrześcijaństwa*, „*W drodze*” 19(1991), nr 12, s. 10-13.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska i los*, Kraków 1969.
- Guardini R., *Liturgia i formacja liturgiczna*, Kraków 2022.
- Guardini R., *O Bogu żywym*, Warszawa 1987.
- Guardini R., *O duchu liturgii*, Kraków 1996.
- Guardini R., *O rzeczach ostatecznych*, Kraków 2004.
- Guardini R., *Objawienie, natura i formy Objawienia*, Warszawa 1957.
- Guardini R., *Przedszkole modlitwy*, Katowice 2018.
- Guardini R., *Symbolika liturgiczna*, „*W drodze*” 9(1981), nr 9, s. 53-58.
- Guardini R., *Unterscheidung des Christlichen*, t. 1, Mains-Paderborn 1994.
- Guardini R., *Znaki święte*, Wrocław 1982.
- Jaworski M., *Religijne poznanie Boga według Romano Guardiniego*, Warszawa 1967.
- Kartezjusz, *Listy do księżniczki Elżbiety*, Warszawa 1995.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 2008.
- Kartezjusz, *Zasady filozofii*, Warszawa 1960.
- Kobyliński A., *Filozofia człowieka w myśli Romano Guardiniego*, „*Studia Płockie*” 31(2003), s. 99-110.
- Long J. M., *The Human Being as Body and Soul: A Reconsideration*, „*Studia Elckie*” 22(2020), nr 3, s. 313-324.
- Orygenes, *Dyskusja z Heraklidesem*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 5(1967), nr 2, s. 129-179.
- Orygenes, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami*, Kraków 1994.
- Orygenes, *O zasadach*, Kraków 1996.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, Warszawa 1977.
- Ozorowski E., *Personalizm chrześcijański*, „*Rocznik Teologii Katolickiej*” 4(2005), s. 7-17.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych – Biblia Tysiąclecia*, wydanie piąte, Poznań 2000.
- Platon, *Fajdros*, Warszawa 2022.
- Platon, *Fedon*, Kęty 2021.
- Plotyn, *Enneady*, Warszawa 1957.
- Reale G., *Ciało ludzkie w myśli greckiej: Homer i Platon*, „*Ethos*” 21(2008), nr 2-3, s. 105-118.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, Lublin 2000.
- Sawicka J., *Ciało jako pułapka na drodze do wyzwolenia. Zarys problemu w kontekście refleksji niektórych myślicieli antycznych i wczesnochrześcijańskich*, „*IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*” 25(2013), s. 47-68.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1974.
- Szram M., *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku*, „*Vox Patrum*” 22(2002), nr 42-43, s. 357-376.
- Szwarc K., *Jezus Chrystus – osoba i czyn. Romano Guardiniego chrystologia personalistyczna*, Lublin 2008.

- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Aniołowie. Część druga, Świat widzialny*, t. 5, Londyn 1979.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Człowiek. Część druga*, t. 7, Londyn 1980.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna: Człowiek. Część pierwsza*, t. 6, Londyn 1980.
- Turzyński A., *Antropologia trychotomiczna Orygenes*, „Vox Patrum” 35(2010), nr 63, s. 35-46.
- Wolicka K., *Tradycja filozoficzna i teologiczna wobec ludzkiego ciała*, „Studia Pelplińskie” 47(2014), s. 339-353.
- Worbs M., *Człowiek w misterium liturgii. Antropologiczny wymiar liturgii w ujęciu Romana Guardiniego*, Opole 2007.

PRZEMYSŁAW SOŁGA*

Odnowa religijna we Francji w świetle publicystyki katolickiej Drugiej Rzeczypospolitej

Francja, *la fille aînée de l'Église* – „najstarsza córka Kościoła”, wskutek tendencji zeświecczających życie społeczno-polityczne, jakie przetoczyły się przez ten kraj począwszy od XVIII w., jest jednym z najbardziej zlaicyzowanych państw Europy. Kluczową rolę w tym procesie odegrały Wielka Rewolucja (1789-1799) oraz wpływy masonerii, które doprowadziły do przyjęcia w 1905 r. tzw. ustawy separacyjnej, oddzielającej Kościół od państwa i laicyzującej wszystkie instytucje publiczne, zwłaszcza szkolnictwo. Publicystyka katolicka w Polsce międzywojennej dostrzegała tendencje laicyzacyjne, przy jednoczesnym podkreślaniu ożywienia religijnego we Francji, którego przejawy, wyrażane w pewnych aspektach, opisywano w polskiej prasie.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania, przy użyciu metody analityczno-syntetycznej, elementów odnowy religijnej w międzywojennej Francji, jakie zostały uwydatnione w publicystyce katolickiej Drugiej Rzeczypospolitej. Opracowany materiał źródłowy stanowią wybrane publikacje w prasie katolickiej o zasięgu diecezjalnym i ogólnopolskim.

W prezentowanym studium dokonano selekcji poszczególnych periodyków, skupiając się przede wszystkim na tych, w których tematyka sytuacji społeczno-politycznej we Francji pojawiała się najczęściej. Informacje na ten temat podawano zwłaszcza przy okazji kryzysów politycznych, przetaczających się bezustannie przez ten kraj. Przy okazji ich eksponowania poruszano także tematykę religijną, bowiem kryzys polityczny i religijny, zdaniem publicystów katolickich w II RP, były we Francji ściśle skorelowane, choć zaznaczano wyraźnie wciąż istniejące wpływy Kościoła, oraz aktywność jego członków. „Przegląd Powszechny”, „Przegląd Katolicki”, „Gazeta Kościelna” i „Ateneum Kapłańskie” to periodyki ukierunkowane na czytelnika wywodzącego się z inteligencji katolickiej. Zarówno publicyści, jak i czytelnicy wymienionych

* Przemysław Sołga – Kraków

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0670-8857>; e-mail: przemyslaw.solga@gmail.com



czasopism bardzo często byli osobami duchownymi. Tematyka społeczno-polityczna, w kontekście specyficznym religijnym, była na ich łamach dominującą, i to w większości przypadków – przez cały okres funkcjonowania.

Historyczne antecedencje

Z historycznych antecedencji francuskiego laicyzmu doskonale zdawali sobie sprawę biskupi w kraju nad Loarą. Na zgromadzeniu plenarnym Konferencji Biskupów Francuskich w Lourdes, w 1923 r., René Rémond, francuski historyk i politolog wygłosił przemówienie, w którym odnosząc się do ustawy „separacyjnej” z 1905 r. podkreślił znaczenie podejścia historycznego w zrozumieniu idei laickości, jaka przeniknęła Francję: „Wszelka refleksja nad pojęciem laickości zależy – z uwagi na mnogość jej implikacji – od licznych podejść: prawnych, socjologicznych, politycznych, teologicznych i historycznych. Jedynie znajomość początków i antecedencji pozwala pojąć długotrwałość postaw duchowych oraz archaiczność pewnych układów”¹.

Podobnie katolicycy publicyści w Drugiej Rzeczypospolitej zaznaczali, że źródeł laicyzmu, nie tylko we Francji, ale i w całej Europie, należy doszukiwać się w osiemnastowiecznym, oświeceniowym racjonalizmie, który wywarł wpływ na wybuch Rewolucji Francuskiej, wraz z jej antyklerykalizmem, a nawet wcześniej: „Laicyzm, poczęty jeszcze przez humanizm, rozwijający się, jako embrion, w łonie Reformacji, dojrzewający w tej fazie embrionalnej pod wpływem filozofii encyklopedystowskiej i, w końcu, zrodzony przez Wielką Rewolucję, stanowi jedną wielką reakcję przeciw «klerykalnemu» średniowieczu”². Jednak „klerykalizm” średniowieczny dążył do religijnego uświęcenia wszystkiego, co świeckie, w myśl słów św. Pawła „czy jecie czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie”. Laicyzm nowoczesny idzie w przeciwnym kierunku – próbuje „odswięcić” całe ludzkie życie, doprowadzić je do dechrystianizacji, poganizacji, ateizacji, poczynając od jednostek i rodziny, a kończąc na instytucjach publicznych, „z państwem na czele”³. Jak jednak zaznaczano, Rewolucja z 1789 r. miała nie tylko negatywne reperkusje – skutkowała ona bowiem, w jakimś stopniu, m.in. rozwojem nauki. Ks. Stanisław Huet podkreślał, że pierwsze kliniki i historie chorób psychiatrycznych powstały po rewolucji francuskiej: „Od tej pory dział psychiatryczny zaczyna postępować naprzód szybkim krokiem. Rewolucja francuska stanowi właściwie punkt zwrotny nie tylko w historii Europy, ale także w jej kulturze i nauce”⁴.

Laicyzacja Francji, dokonująca się na przestrzeni ostatnich dwustu lat, wywierała rzecz jasna wpływ na tamtejsze nastroje i zapatrywania polityczne.

¹ M. Horoszewicz, *Zasady i ewolucja francuskiej laickości*, „Res Humana” 2004, nr 6(73), s. 18.

² ks. Charszewski, *Co to jest laicyzm?*, „Przegląd Katolicki” 1922, nr 18, s. 275.

³ Tamże.

⁴ S. Huet, *Teorie psychiatryczne w świetle nauki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1938, r. 24, t. 42, z. 1(236), s. 264.

Dostrzegano zwłaszcza coraz większe oddziaływanie dezyderatów „bezbożnego komunizmu” na tamtejsze społeczeństwo. Wśród przyczyn, z powodu których naród francuski ulega stopniowej komunizacji, ks. Nikodem Cieszyński wymieniał przede wszystkim „szkołę laicką bez Boga i Chrystusa”, której ojcem jest Jules Ferry. Za sprawą jego „fanatyzmu przeciwkościelnemu” we Francji w latach 1882 i 1884 uchwalono „nieszczęśne ustawy” o laickim nauczaniu. Jednak laicka etyka, w której nie było miejsca dla Boga, zawiodła i nie spełniła swej roli, o czym świadczą jej zatrważające owoce uwidocznione w pół wieku później. Thomas-Joseph Bouquillon w jednej ze swoich książek stwierdził, że laicyzacja szkolnictwa w tym kraju doprowadziła do upadku patriotyzmu, bowiem 40% nauczycieli francuskich wypowiada się negatywnie o swojej ojczyźnie, zaś 50% z nich nie wspomina o niej wcale. Z kolei „znany narodowy ekonomista”, Paul Leroy-Baulieu miał przyznać, że laickie nauczanie to w istocie samobójstwo narodu. Publiczna szkoła francuska, zdaniem ks. Cieszyńskiego, stała się także „wylęgarnią komunizmu”⁵.

Napływu nurtów ideologiczno-komunistycznych z innych krajów obawiano w także środowiskach katolickich w Polsce, choć nie był to jedyny symptom laicyzacji społeczeństwa nad Loarą, którego przeniesienie na grunt polski było możliwe do zaobserwowania. Ks. Dr Julian Piskorz w tomie „Ateneum Kapłańskie” z 1936 r. przytaczał dane statystyczne, podane za czasopismem „Lekarz Polski” (nr 9 z 1934 r.) z których wynikało, że przyrost naturalny w Polsce w ciągu ostatnich dziesięciu lat spadał trzykrotnie szybciej niż w Niemczech. Jak przy tym dodał: „Czym grozi to w przyszłości, widzimy na statystykach francuskich, które są wzorem przyszłych statystyk innych narodów europejskich, a z nimi i Polski. Z Francji wyszedł prąd seksualizmu, z Francji sprowadzają nasi sensualiści jego hasła, a narody europejskie idą wiernie utartym przez Francję śladem, można więc dobrze przewidzieć, co je w przyszłości czeka”⁶. Nadwyżka zgonów nad urodzeniami we Francji występuje w 68 departamentach (na 87 wszystkich), a tylko 19 departamentów cechuje się nadwyżką urodzeń, choć niektóre z nich są na granicy wskaźnika ujemnego, skutkującego stopniowym wymieraniem ludności kraju⁷.

Jednym z zasadniczych determinantów laicyzacji Francji, jeśli nie najważniejszym, jak podkreślali polscy publicyści katoliccy, była działalność tamtejszej masonerii, bardzo aktywnej jeszcze w czasie Wielkiej Rewolucji. Jej aktywność na gruncie społecznym odcisnęła się piętnem zwłaszcza przy reformach francuskiego szkolnictwa. Jak jednak oceniano, „Francja, której ostatnie pokolenia zostały wychowane przez masonów, a w ostatnim dziesięcioleciu ulegały nawet wpływom komunistyczno-bezbożniczemu, może mieć nadzieję odrodzenia duchowego jedynie w nadzwyczajnym rozwoju katolicyzmu wśród

⁵ N. Cieszyński, *Jak komunizuje się naród francuski?*, „Gazeta Kościelna” 1937, r. 44, nr 1, s. 7.

⁶ J. Piskorz, *Walka Kościoła z seksualizmem – dobrem państwa i jednostki (Dokończenie)*, „Ateneum Kapłańskie” 1936, r. 22, t. 37, s. 455.

⁷ Tamże, s. 456.

dzisiejszej młodzieży akademickiej”⁸. Duże zasługi na tym polu posiadać miał ruch rekolekcyjny, prowadzący tzw. apostołat koleżeński. Zaraz po wojnie w Paryżu liczył on 61 członków, 10 lat później 10 tys. 800, zaś w roku bieżącym, tj. 1936, 17 tys. 343. Młodzież katolicka we Francji tymczasem „ma z kim walczyć”, bo jak obliczył jeden z paryskich profesorów, francuska masoneria, wroga Kościołowi, liczy 38 tys. osób, zrzeszonych w 550 łóżach, działa czynnie w „pracach publicznych”, dążąc do opanowania życia społecznego i politycznego. W parlamencie francuskim w latach trzydziestych toczyła się batalia nad możliwością rozwiązania łóży w tym kraju. Zaledwie 90 posłów odważyło się wziąć udział w głosowaniu w tej sprawie – reszta uległa wpływowi Wielkiego Wschodu, zaś jeden z masonskich posłów miał krzyknąć: „Masoneria kpi sobie ze wszystkich środków, jakie przeciw niej chcecie przedsięwziąć, bo masoneria jest wieczna”⁹. Kazimierz Morawski podkreślał ogromny wpływ masonerii na kierunek działalności francuskiej polityki, z czym zresztą nie kryli się sami wolnomularze. W 1938 r. konwent Wielkiego Wschodu we Francji ogłosił: „Jesteśmy doskonale złączeni w sposób niejako fizjologiczny z krajem tak, że można porównać nasz zakon z sercem republiki, które bije silniej lub słabiej, czy to dając znak ruchu czy w odpoczynku, czy to podlegając oddziaływaniu poruszeń społecznych”¹⁰.

Wielu księży w publicystyce naukowej podnosiło także znaczenie i wpływy masonerii na tamtejsze szkolnictwo, które przenikają, i które stają się punktem odniesienia dla podobnych rozwiązań w innych krajach, także w Polsce. We Francji, zdaniem ks. Walerego Jasińskiego, dominowało nauczanie w duchu naturalistycznym, którym kierowała masoneria, szczycąca się oficjalnie tym, że sama stworzyła laicki system szkolnictwa w tym kraju. Ks. Jasiński przypominał rezolucję kongresu łóży francuskiej z 1877 r., gdzie nawoływano do likwidacji wszystkich szkół kościelnych i wolnych, a we wszystkich pozostałych – do wprowadzenia pedagogiki materialistycznej¹¹. Mało tego – „Francuskie masonskie prądy szkolne oraz ich technika walki z chrześcijaństwem w szkolnictwie znalazły zwolenników także w zmartwychwstałej Polsce, i to nie tylko w kołach masonów, komunistów i socjalistów, ale niestety także w kołach nauczycielskich, i zaczęły oddziaływać na szkolnictwo polskie”¹².

Ustawa o rozdziale Kościoła od państwa z 1905 r. uczyniła z Francji kraj w pełni świecki, wywierając w późniejszym czasie wpływ na przyjęcie modeli państwa laickiego w innych krajach Europy, w których tendencje sekularyzują-

⁸ *Ze świata*, „Dzwon Niedzielný” 1936, r. 12, nr 7, s. 116.

⁹ Tamże.

¹⁰ K.M. Morawski, *Masoneria toczy życie polskie*, „Tęcza” 1938, r. 12, nr 5, s. 11.

¹¹ W. Jasiński, *Współczesne prądy i metody pedagogiczne w świetle krytyki naukowej i moralnej*, w: *Katolicka myśl wychowawcza. Pamiętnik II. Studium Katolickiego w Wilnie w dn. 28. VIII. – 1. IX. 1936 r.*, Poznań 1937, s. 87.

¹² Tenże, *O katolicką pedagogikę w Polsce*, w: *Posłannictwo katolicyzmu polskiego w świetle uchwał synodu plenarnego. Pamiętnik IV Studium Katolickiego w Katowicach 5.-10. IX. 1938*, Poznań 1939, s. 204.

ce także czyniły postępy¹³. Nie znaczyło to jednak, że ustawodawstwo, przyjęte za kierunkiem działań masonerii, pogrzebało całkowicie religijność czy duchowość mieszkańców tego kraju, które to, mimo wszystko, w dalszym ciągu wywierało wpływ na kształt życia społeczno-politycznego.

Jak zaznacza Marcin Barański, choć wydarzenia z roku 1905 wstrząsnęły katolikami we Francji, stanowiącymi zdecydowaną większość jej mieszkańców, w kolejnych latach nastąpiło swoiste zjawisko „przyzwyczajania się” Kościoła do nowego porządku prawnego. Jednakże po I wojnie światowej odsunięto na bok spory na linii państwo-Kościół, a laickość kraju została usankcjonowana ponownie konstytucją IV i V Republiki, stanowiąc dzisiaj coś w rodzaju narodowego konsensusu¹⁴. Wydaje się jednak, że w okresie międzywojnia tendencje laicyzacyjne w tym kraju były zintensyfikowane w o wiele mniejszym natężeniu niż współcześnie, większy był także odsetek osób biorących udział w obrzędach religijnych, na co wskazywała także polska publicystyka katolicka z okresu międzywojnia.

Paralela laicyzmu i odnowy religijnej

Mimo zarysowanych trudności w związku z przyjęciem ustawy separacyjnej, pełni optymizmu co do kondycji życia religijnego we Francji zdawali się być publicyści katoliccy w Drugiej Rzeczypospolitej. Tego typu opinie generowano nawet w odniesieniu do francuskiego, zlaicyzowanego systemu szkolnictwa. Według ks. Antoniego Szymańskiego, ustawa o rozdziale Kościoła od państwa miała być „grobem dla katolicyzmu francuskiego”, w istocie jednak doprowadziła do jego odrodzenia, przynajmniej w pewnych aspektach. Dając w pewnym zakresie Kościołowi swobodę działania, przyczyniła się do ożywienia działalności katolików. Jedną z bezpośrednich konsekwencji rozdziału Kościoła od państwa było bowiem tworzenie nowych parafii, praktycznie niemożliwe we wcześniejszej sytuacji prawnej. Od chwili rozdziału do 1912 r. utworzono w Paryżu dziewięć parafii, obejmujących 250 tys. osób, a na jego przedmieściach piętnaście dla 215 tys. osób. W latach 1912-1922 liczba parafii w diecezji paryskiej zwiększyła się z 79 do 173¹⁵. Jak zauważał ks. Czesław Pacuska, po skasowaniu kościelnych szkół, katolicy francuscy stworzyli tzw. *Ecole Libre*, do których rodzice posyłają swoje dzieci, płacąc jednocześnie podatki na szkoły państwowe, czyli *Ecoles Laiques*. Na wspomnianej operacji skarb państwa zarabiał 900 mln franków rocznie. Katolickich szkół we Francji pod koniec lat dwudziestych było 1200, a naukę w nich pobierało z górą milion dzieci. Katolicy posiadali ponadto 825 szkół średnich i 72 zawodowe. Nauczyciele w nich pracujący podejmowali się misji edukacyjnej ze względu na samą

¹³ Zob. J. Baszkiewicz, *Francja w Europie*, Wrocław 2006, s. 180.

¹⁴ M. Barański, *Laickość francuska – wczoraj i dziś*, „Miscellanea” 2009, nr 6(10), s. 25.

¹⁵ ks. A. Szymański, *Życie religijne we Francji (Dokończenie)*, „Przegląd Powszechny” 1921, r. 38, t. 149-150, s. 47.

ideę, a nie zarobki, które w tym przypadku były niskie¹⁶. Jednak, jak dodał ks. C. Pacuszka, „Dotąd kwestia wyznaniowego nauczania nie jest jeszcze załatwiona dla katolików pomyślnie; potrwa to zapewne tak długo, jak długo żyć będzie «papież» laików francuskich, Edward Herriot, zacięty obrońca «wolności sumienia» i szkoły laickiej, i dopóki siły katolickie się nie wzmocnią”¹⁷.

Swoistym ożywieniem religijnym mieli się cechować nawet niektórzy francuscy, lewicowi politycy, tacy jak wspomniany powyżej E. Herriot. Odnosząc się do jego publikacji pt. *Les foyers spirituels de Rouen* z 1932 r. redakcja „Gościa Niedzielnego” w 1923 r. zwróciła uwagę na to, iż „z myśli zawartych w tej książce, widać, że w psychice wspomnianego polityka, przywódcy radykałów francuskich, walczącego niegdyś z Kościołem, nastąpił wyraźny zwrot w stosunku do religii”¹⁸.

Ówczesną Francję, mimo wszystko, miało bowiem cechować ożywienie religijne, jak gdyby kontrastujące z jeszcze niedawną, antyreligijną mentalnością tamtejszego społeczeństwa. Jeden z publicystów-duchownych „Gościa Niedzielnego” w 1938 r. ocenił, że ten, kto widział przed dwudziestu laty Paryż ten wie, że jego mieszkańców cechowała „ospałość religijna”. Kościoły w niedzielę wiały pustkami, a wybitni kaznodzieje przemawiali jedynie do niewielkich grup starszych osób i dzieci. Księdza widzianego na ulicy nazywano „krukiem” i dotykano żelaznych latarni wierząc, że żelazo ściąga urok rzucony wraz z jego widokiem. Obecnie sytuacja się zmieniła – Kościoły są pełne po brzegi, od pierwszej do ostatniej niedzielnej mszy świętej. Do pobożnych katolików należą inteligenci – oficerowie, literaci, artyści, przemysłowcy wraz ze swoimi rodzinami, którzy zazwyczaj posiadają łańcuch mszalik z tłumaczeniem francuskojęzycznym. Uczni, studenci, malarze i poeci, a nawet profesorowie Sorbony, chętnie służą księdzu do mszy świętej jako zakrystianie. Zasługi w rozwoju francuskiej nabożności posiada też tamtejsza literatura katolicka, autorstwa m.in. Jorisa-Karla Huysmansa czy Ernesta Psichariego, a także francuski kler, wychodzący naprzeciw obecnym czasom, wraz z rozwojem techniki, i wykorzystujący w praktyce duszpasterskiej nowe środki przekazu, takie jak radio¹⁹. Była to sytuacja nie do pomyślenia jeszcze dwadzieścia lat wcześniej. Na łamach „Ateneum Kapłańskiego” w 1936 r. przytoczono relację jednego z dziennikarzy japońskich, który w 1904 r. miał pisać: „Francja nie jest już tym, czym była dawniej, mimo zewnętrznego blasku jej cywilizacji jest absolutnie i do głębi serca zepsuta. Można jej zazdrościć sztuk pięknych, bogactw, wyrafinowania kultury, ale jej energia życiowa jest wyczerpana. Lud-

¹⁶ C. Pacuszka, *Katolicyzm na tle powojennych wstrząsów Francji*, „Ateneum Kapłańskie” 1928, r. 22, t. 38, z. 2(217), s. 164-165.

¹⁷ Tamże, s. 165.

¹⁸ *Premier Herriot o roli cywilizacji Kościoła katolickiego*, „Gość Niedzielnny” 1932, r. 10, nr 32, s. 2.

¹⁹ ks. Dobrowolski, *Odrodzenie katolickie w Paryżu*, „Gość Niedzielnny” 1928, r. 6, nr 45, s. 3.

ność jej zmniejsza się z dnia na dzień, i nie będzie zbyt śmiałą wróżbą, iż zniknie ona z narodów ku końcowi tego stulecia”²⁰.

Jednak na łamach polskiej prasy katolickiej, nawet w jeszcze w tamtym okresie, tj. na początku XX w., pojawiały się także opinie zgoła inne. Ks. Leonard Lipke na łamach „Przeglądu Powszechnego” w 1903 r., na dwa lata przed przyjęciem ustawy o rozdziale państwa od Kościoła we Francji, zachwalał tamtejszych chrześcijańskich demokratów oraz życie religijne dużej części społeczeństwa. Ruch ten był żywotny także w warstwach inteligencji, dlatego, jak stwierdził, iż nikt nie ma prawa wątpić w „żywotność i przyszłość tego narodu”²¹, choć na tej samej stronnicy przyznał, że jest to państwo, w którym wre „straszna z sekciarską zaciekłością i przez sekciarski rząd prowadzona walka religijna, której rozmiarów i skutków dziś jeszcze nikt przewidzieć nie zdoła”²². W tym kontekście poniekąd sam sobie przeczył, a jego antycypacje dotyczące żywotności religijnej francuskiego narodu, którą miał emanować w przyszłości, okazały się być poniekąd prorocze, ale tylko w odniesieniu do omawianego, krótkiego odcinka czasu.

Życie religijne francuskiego społeczeństwa

Jak zaznaczano, mimo iż tendencje laicyzacyjne w kraju nad Loarą nie ustąpiły, „Z drugiej strony kościoły w miastach są pełne. Ci ludzie, którzy tam przychodzą, nie idą z przyzwyczajenia, lecz z prawdziwego przekonania (...). Do komunii św. wielkanocnej przystępują gremialnie akademicy, politechnicy, inżynierowie kopalń, elektrowni i marynarki, chemicy, fizycy i artyści”²³. W 1932 r. „Gość Niedzielny” informował, że zanotowano znaczny wzrost liczby studentów we Francji, przystępujących do wielkanocnej komunii świętej. W stosunku do ubiegłego roku liczba ta wzrosła o 20%, a w niektórych ośrodkach uniwersyteckich o 30%. Organizacja katolickie młodzieży studenckiej w tym kraju liczyły ok. 10 tys. członków²⁴.

Także francuskie, katolickie związki zawodowe miały wykazywać się nieskrywanym przywiązaniem do Kościoła, co też ich członkowie manifestowali w trakcie okolicznościowych uroczystości. 1 lipca 1928 r. Związek Kolejarzy Katolickich we Francji obchodził uroczyste 30-lecie swojego powstania, któremu towarzyszyła duża ceremonia religijna, składająca się z adoracji Najświętszego Sakramentu, mszy świętej, komunii generalnej i poświęcenia sztandarów. Redakcja „Gościa Niedzielnego” podkreśliła, że w ciągu owej, trzy-

²⁰ J. Piskorz, *Walka Kościoła z seksualizmem – dobrem państwa i jednostki (Dokończenie)*, „Ateneum Kapłańskie” 1936, r. 22, t. 37, s. 457.

²¹ L. Lipke, *Rycerze demokracji chrześcijańskiej we Francji*, „Przegląd Powszechny” 1903, t. 79, nr 235, s. 76.

²² Tamże.

²³ C. Pacuszka, *Katolicyzm na tle powojennych wstrząsów Francji*, „Ateneum Kapłańskie” 1928, r. 22, t. 38, z. 2(217), s. 166.

²⁴ *Wzrost katolicyzmu wśród studentów*, „Gość Niedzielny” 1932, r. 10, nr 24, s. 11.

dziesięcioletniej historii Związku, aż 30 członków opuściło jego szeregi, by wstąpić do seminarium duchownego, a ponad 500 synów kolejarzy przyjęło święcenia kapłańskie. Pomocy duchowej kolejarzom w całym kraju udzielało tymczasem ponad 2 500 kapłanów²⁵.

Emanację francuskiego ożywienia religijnego stanowiły także misje katolickie i bardzo aktywny ruch pielgrzymkowy. Sekretarz dzieła „Propagandy Wia-ry” w „Misjach Katolickich” opublikował przegląd stuletniej działalności swojej organizacji we Francji: „Pięćset milionów franków wpłynęło na Misje. Wpływy w r. 1821 wynosiły 23.000 franków, w roku 1921 13.442.000 franków. (...) W 1921 r. było 800.000 pielgrzymów w Lourdes, obok wielkiej liczby biskupów, ośmiu kardynałów, między tymi obecny Ojciec Święty. Komunii św. rozdano około 800.000. Mszy św. odprawiono 43.500. W oględzinach lekarskich bało udział 390 doktorów różnych narodowości”²⁶.

Wspomniane powyżej francuskie sanktuarium było ostoją tamtejszego katolicyzmu. Pielgrzymki do Lourdes były suponowane m.in. licznymi uzdrowieniami, mającymi miejsce bezustannie. Lekarz Piotr Radło na łamach „Gazety Kościelnej” wskazywał, że uzdrowienia w Lourdes dotyczą często „bezwzględnie nieuleczalnych chorych”, których wyzdrowienie stoi w sprzeczności z wszelkimi dogmatami medycyny. Dlatego też przypadki uzdrowień „nie dających się wytłumaczyć rozumem ludzkim” orzekają specjalne komisje lekarskie. Niektórzy lekarze niechrześcijańscy, np. Żydzi, fakt wyzdrowienia tłumaczą w tym przypadku autosugestią. Tymczasem ta ostatnia może dotyczyć, jego zdaniem, jedynie niektórych neurologicznych przypadłości i psychonerwic, zmniejszyć natężenie objawów chorobowych, np. odczuwanie bólu, bezsenność, jednak schorzeń organicznych „przeznaczonych na pewną śmierć” autosugestią wytłumaczyć na pewno nie można²⁷.

Wielkie nakłady uzyskiwała również francuska prasa katolicka. „Gość Niedzielny” w 1932 r., za niemieckim czasopismem „Die Seelsorge” przytoczył garść statystyk dotyczących tejże tematyki. Wedle tych danych, czasopismo „La Croix” osiągało tygodniowy nakład sięgający 1 miliona egzemplarzy, i ukazywało się w 104 departamentach. Kilkanaście „prowincjonalnych” gazet osiąga nakład 400 tys. egzemplarzy. We Francji funkcjonowały też potężne, katolickie „spółki prasowe”, jak *Presse réunie* z siedzibą w Strasburgu, wydająca 12 gazet o nakładzie dziennym liczonym w 175 tys. egzemplarzy. Jak oceniła redakcja, „cała katolicko-Republikańska Francja czyta «La Croix»” i „jakże nikłe są wobec tych olbrzymich liczb nakłady polskich, katolickich wydawnictw i pism. Jakże my w Polsce dalecy jesteśmy od panującej gdzieindziej oświaty i zrozumienia potęgi katolickiej prasy! (...) Co inni potrafią to

²⁵ *Jak katolicy kolejarze francuscy obchodzili swoje święto*, „Gość Niedzielny” 1928, r. 6, nr 35, s. 10.

²⁶ *Życie katolickie we Francji*, „Przegląd Katolicki” 1922, r. 1, nr 17, s. 280-281.

²⁷ P. Radło, *Lekarz a jednostka i społeczeństwo (Ciąg dalszy)*, „Gazeta Kościelna” 1937, r. 44, nr 9, s. 101.

i my potrafimy”²⁸. Stąd kondycja francuskiej, katolickiej prasy miała być wzorem dla wydawców katolickich w Polsce, gdzie czasopisma katolickie również przecież, w ówczesnym czasie, osiągały olbrzymie nakłady.

Jak pisał na łamach jezuickiego „Przeglądu Powszechnego” ks. Antoni Szymański: „Obok Francji bezbożnej lub lekkomyślnej tworzy się Francja chrześcijańska, skupiona koło hierarchii kościelnej i żyjąca własnym życiem. Ma swoje szkolnictwo niższe i wyższe, ma swoją filozofię i naukę, stworzoną przez swoich współwyznawców. Ma własną dobroczynność i rozwija własny ruch społeczny. Własna prasa informuje ją o wydarzeniach dnia i pośredniczy w ocenie zjawisk i obronie praw. A życie w tej Francji religijnej żyje żywym tętnem, tak, że zaczyna promieniować na bliższe i dalsze środowisko i podbijać tych, którzy dotąd poza nim stali”²⁹. Wśród przyczyn ożywienia religijnego we Francji ks. Szymański wymienił m.in. zmianę postępowania tamtejszego duchowieństwa, które zachowuje „wysoką moralność osobistą i cechuje się silnym duchem apostołskim”³⁰. W tym kontekście, mając na uwadze francuskie odrodzenie religijne, z wielkim entuzjazmem spoglądano w przyszłość: „Minęły już posępne dni prześladowania i niesprawiedliwości. Jeśli istnieją jeszcze krzywdzące katolików prawa, to nie ma nikt na razie ich stosować (...). Kiedy gleba będzie wreszcie przeorana, Francja przedstawi światu nowe zgoła oblicze, a katolicyzm, jako nadprzyrodzona siła, usunie konwulsje wewnętrzne i nienawiści partyjne, zastępując je Bożym przykazaniem miłości bliźniego”³¹.

Francuska mentalność na polu religijnym miała nawet w jakimś sensie i w pewnych aspektach przeważać nad polską. Gdy nowo wybranym, w 1936 r. członkiem Akademii Francuskiej został dr Georges-François-Xavier-Marie Grete, biskup le Mans, ks. Michał Milewski skomentował: „Jak widzimy w liberalnej i postępowej Francji nie obawiają się wybrać do Akademii Pisarza teologicznego, gdy tymczasem w Polsce nie starczy nawet «wawrzynu» dla pisarzy religijnych i krasomówstwa z kazalnicy. Uznanie zasług w tej dziedzinie uważałoby się przecież w katolickiej Polsce za «zacofaństwo». O wiele «wyższym gatunkiem» literatury jest u nas np. «plagiatstwo...»”³².

Dzięki swemu „wytrwaniu przy katolicyzmie” – jak stwierdzał Maurycy Paciorkiewicz – Francja zyskała znacznie więcej niż kraje, które przyjęły protestantyzm. To nie ten ostatni stanowił bowiem o rozpędzie myśli ludzkiej i postępie cywilizacyjnym – największe umysły francuskie w XVI i XVII wieku to właśnie katolicy, jak Jacques Bossuet i Blaise Pascal; sam Descartes, twórca filozofii nowożytnej, był gorliwym katolikiem i pielgrzymował cudow-

²⁸ *We Francji a u nas*, „Gość Niedzielny” 1932, r. 10, nr 16, s. 5.

²⁹ ks. A. Szymański, *Życie religijne we Francji (Dokończenie)*, „Przegląd Powszechny” 1921, r. 38, t. 149-150, s. 45.

³⁰ Tamże.

³¹ C. Pacuszka, *Katolicyzm na tle powojennych wstrząsów Francji*, „Ateneum Kapłańskie” 1928, r. 22, t. 38, z. 2(217), s. 166.

³² M. Milewski, *We Francji a u nas*, „Gazeta Kościelna” 1936, r. 43, nr 50, s. 569.

nego obrazu Matki Bożej. Byli to katolicy „nie tylko z imienia”, jak wielcy protestanci pokroju Lessinga, Goethego czy Schillera – ale także z przekonania, czemu oficjalnie często dawali wyraz. I miał to być dowód na to, że katolicyzm nie stoi na przeszkodzie w drodze do postępu kultury i myśli ludzkiej, ale potrafi je pogodzić z religią³³.

Determinanty odnowy religijnej

Jedną z przyczyn odrodzenia francuskiego katolicyzmu, jak zaznaczano, była Wielka Wojna: „Zetknięcie się codzienne z cierpieniami i ze śmiercią, udział w walce, w której naprzeciw siebie stanęły całe narody, musiało skłonić myślącego człowieka do postawienia sobie pytania, czym jest życie, co jest jego celem i co miarą wartości. A to prowadzi do myśli o Bogu”³⁴. Do wojska wstąpiło ponad 20 tys. księży francuskich – choć wbrew prawu kanonicznemu, i wywarli oni dodatni wpływ na pozostałych żołnierzy, umożliwiając im udział w praktykach religijnych i korzystanie z sakramentów, nawet jeśli wielu z nich po wojnie wróciło do obojętności religijnej³⁵. Nie były to dane przesadzone, zarówno co do statystyk, jak i ontologii ówczesnej duchowości. Jak podaje ks. Stanisław Nabywaniec, za historykiem Xavier'em Boniface'm, poza 800-1000 kapłanami katolickimi, na froncie walczyło 19 000 francuskich żołnierzy-kapłanów, 4 000 seminarzystów oraz 700 zakonników i nowicjuszy³⁶. Tak duża liczba kapłanów wojskowych była, jego zdaniem, swoistym paradoksem w kontekście rozdziału Kościoła od państwa oraz faktu, że młodzi Francuzi wysłani na front w 1914 r. mieli niewielkie rozeznanie co do spraw religijnych. „Jednak w piekle wojny pozycyjnej, kiedy wielu żyło w nieustannym strachu o własne życie, stawali się otwarci na słowa kapłana. Księża francuscy stanęli na wysokości zadania”³⁷.

Ogromny wpływ na ożywienie religijne we Francji wywierać miała także polska emigracja, zwłaszcza duchowni. Polscy księża mieszkali zazwyczaj w *Seminaire des Carmes*, którego budynek był dawnym klasztorem Karmelitów. Przypomniawszy o tym anonimowy ksiądz w jednym z numerów „Gościa Niedzielnego” z 1928 r. zaznaczając, że w przyległym do niego ogrodzie, w czasie Rewolucji Francuskiej, wymordowano 90 księży którzy, pozostając wierni papieżowi, odmówili złożenia przysięgi na konstytucję. Ciała męczenników wrzucono do starej studni. Potem je wydobyto i złożono w krypcie kościoła³⁸. Resentymen-

³³ M. Paciorkiewicz, *Marcin Luter i jego dzieło (Dokończenie)*, „Przegląd Powszechny” 1921, t. 149-150, s. 200.

³⁴ ks. A. Szymański, *Życie religijne we Francji (Dokończenie)*, „Przegląd Powszechny” 1921, r. 38, t. 149-150, s. 48.

³⁵ Tamże.

³⁶ S. Nabywaniec, *Posługa duszpasterska na frontach I wojny światowej*, „Resovia Sacra” 2016, r. 23, s. 216.

³⁷ Tamże, s. 215.

³⁸ ks. Szczery, *Nasi księża – studenci w Paryżu*, „Gość Niedzielny” 1928, r. 6, nr 53, s. 5.

do Rewolucji Francuskiej w środowiskach kościelnych wynikał zarówno z jej antyreligijnego, a ściślej mówiąc: antychrześcijańskiego charakteru, jak i samej jej istoty, w której gwałtem obalono legalną, legitymizowaną władzę.

Polscy duchowni we Francji „pracowali cicho i pilnie w różnych dziedzinach nauki, przygotowując się do pracy społecznej w Polsce”. Jednym z nich był ks. Stanisław Bross z Wielkopolski, którego podobiznę, jak donosił „Gość Niedzielny”, zamieszczały paryskie dzienniki, po tym, gdy obronił na paryskim uniwersytecie katolickim aż dwa doktoraty – z teologii i prawa kanonicznego. Zaznaczano przy tym doniosłość tego wydarzenia zwracając na fakt, że Paryż jest miastem, które bezsprzecznie ma największe osiągnięcia na polu kultury³⁹. Nie był to przypadek odosobniony – jak zaznacza Michał Kłakus, z terenów samego tylko Górnego Śląska w okresie międzywojennym na studia specjalistyczne w Instytucie Katolickim w Paryżu, w tym podyplomowe, także w dziedzinie nauk społecznych, wysłano kilku księży, którzy po ich ukończeniu dopomagali w duszpasterstwie polskich robotników we Francji⁴⁰.

Polacy wyznania katolickiego, mieszkający i pracujący we Francji, mieli poczucie wspólnoty, a czynnikiem spajającym było w tym przypadku przywiązanie do Kościoła. Więzy były cementowane m.in. poprzez odbywające się co jakiś czas zjazdy, i to na wcale nie małą skalę. Jak donosił „Gość Niedzielny”, 30 października 1927 r. miał miejsce „zjazd katolicki Polaków” w Douai, w północnej Francji. Choć udział ograniczony był do osób pochodzących z departamentu Nord i sąsiednich, w uroczystej mszy świętej, celebrowanej przez bpa Karola Radońskiego z Poznania, wzięło udział niemal 5 tys. osób. Informowała o tym redakcja katowickiego periodyku w numerze listopadowym z tegoż roku, pełna hurraoptymizmu: „Nie widziała emigracja nasza takiego święta, takiego nastroju!. (...) Dzień cały był tryumfem wiary wśród wychodźstwa, był wybuchem radosnych wierzących dusz, był dowodem, że wychodźstwo nasze jest i chce pozostać katolickim”⁴¹. Z estymą do emigrantów z Polski, zwracając na ich religijność, mieli się odnosić także francuscy duchowni: „We Francji proboszczowie cieszyli się, kiedy w ich parafiach osiedlili się robotnicy polscy. Przyszła taka niedziela, z Francuzów świętuje co trzeci, co piąty, a tymczasem naród polski całym gościńcem w odświętnych ubraniach do kościoła, chłopcy, niewiasty i dzieci... (...) Niejeden Francuz (oczywiście mowa o tych niepraktykujących) z początku pokpiwał z religijności Polaków, inny podziwiał ich odwagę cywilną, ale z czasem niejeden zwrócił się powoli ku Bogu”⁴².

Istotnie, polskie duchowieństwo katolickie działało aktywnie we Francji jeszcze w okresie dziewiętnastowiecznej Wielkiej Emigracji (1831-1863), gdy

³⁹ Tamże.

⁴⁰ M. Kłakus, *Udział duszpasterzy z Górnego Śląska w życiu religijnym polskich emigrantów we Francji w okresie międzywojennym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2014, nr 2, s. 322-323.

⁴¹ *Zjazd Katolicki Polaków północnej Francji*, „Gość Niedzielny” 1927, r. 5, nr 49, s. 4.

⁴² W. Długosz, *Autem do Francji*, „Dzwon Niedzielny” 1939, r. 15, nr 14, s. 15.

dla polskich emigrantów-uczestników Powstania Listopadowego, nie zawsze dotąd religijnych, organizowało różne formy duszpasterstwa, szkolnictwa i opieki społecznej, pielęgnując zarazem polskie tradycje narodowe⁴³. W okresie międzywojnia, jak zaznacza badacz tematyki, ks. Roman Dzwonkowski, żaden episkopat z krajów, do których emigrowali Polacy w tym czasie, nie zawarł porozumienia z polskimi emigrantami o tak istotnym znaczeniu i charakterze, jak to było w przypadku biskupów francuskich. W żadnym też polscy katolicy nie inwestowali tak bardzo w kwestie utrzymania opieki religijnej i instytucji z nią powiązanych, w tym polskiego szkolnictwa⁴⁴. Enuncjacje na ten temat w prasie katolickiej Drugiej Rzeczypospolitej, wraz z ich ładunkiem emocjonalnym, nie były zatem przesadzone.

Religijność Polaków i ich antykomunizm zachwalać miał sam papież Pius XI, który przed wyborem na Stolicę Piotrową pełnił funkcję wizytatora apostołskiego w Polsce, doświadczając m.in. wojny polsko-bolszewickiej. Redakcja „Przeglądu Katolickiego” w 1922 r. przytoczyła relację dwóch biskupów, sufraganów biskupa paryskiego, którzy w listopadzie tegoż roku złożyli audiencję w Watykanie. Ojciec Święty, jak podawano, powiedział wówczas: „Polacy mają duszę z natury religijnie usposobioną i jako tacy: posiadają sztukę mdlenia się. Dzisiaj, niestety, nie znają ludzkiej tej sztuki. Polak nie wchodzi do Kościoła na pół godziny, lecz, jeżeli tak rzecz można, zakwaterowuje się w domu Bożym. Zwycięstwo Polaków nad bolszewikami było tryumfem modlitwy”⁴⁵. Przytoczenie tych słów, w dwa lata po założeniu Francuskiej Partii Komunistycznej (*Parti communiste français*) i w tym samym roku, w którym powstał oficjalnie Związek Socjalistycznych Republik Sowietkich, z pewnością nie było kwestią przypadku, ani bezcelowe. Redakcja periodyku, mająca swoją siedzibę w Warszawie, której w czasie wojny w 1920 r. zdecydował się nie opuszczać przyszły papież, mimo iż odesłał do Poznania kancelarię i archiwum Nuncjatury, pod opieką sekretarza, wyraźnie wskazała w tym przypadku na powiązania laicyzmu z komunizmem i katolicką duchowość, stanowiącą remedium nie tylko na komunistyczną utopię, ale też przejawy agresji ze strony jej wyznawców. Inaczej rzecz miała się ze zlaicyzowaną Francją, podatną na nowinki ideologiczne płynące ze wschodu, za sprawą sekularyzacji społeczeństwa.

Podsumowanie

Publicyści katoliccy w Polsce międzywojennej odnosili się do kwestii religijności francuskiego społeczeństwa w dwójnasób; można też powiedzieć,

⁴³ Zob. J. Kuzicki, *Nieść wiarę i nadzieję na obcej ziemi. Polskie duchowieństwo katolickie w życiu religijnym i polityczno-społecznym Wielkiej Emigracji we Francji (1831-1863)*, Rzeszów 2014.

⁴⁴ R. Dzwonkowski, *Współpraca polsko-francuska w organizowaniu opieki religijnej dla Polaków we Francji (1909-1939)*, „Studia Polonijne” 1984, t. 8, s. 154-155.

⁴⁵ *Francja. Ojciec Święty o Polakach*, „Przegląd katolicki” 1922, nr 25, s. 397.

że w jakimś stopniu ambiwalentnie. Z jednej strony, podkreślano mocno zacieźtrzewione w kraju nad Loarą silne tendencje laicyzujące, mające swoje głęboko zakorzenione, historyczne determinanty, których jedną z wiodących ról odgrywała francuska masoneria, obok brytyjskiej – najstarsza i najbardziej wpływowa na świecie, silnie umocowana w tym kraju i przenikająca całokształt tamtejszego życia społeczno-politycznego. Z drugiej zaś strony, zwracano uwagę na wyrażające się na różnych płaszczyznach symptomy ożywienia religijnego. Niewątpliwie, pomimo wielu perturbacji na przestrzeni ostatnich dwustu lat, Kościół w tym kraju zdołał utrzymać silną pozycję, będąc w pewnym sensie „przeciwagą” francuskiej masonerii i stanowiąc jej główną konkurencję, jeśli chodzi o możliwość wywierania wpływu na politykę, edukację i kwestie ogólnospołeczne.

Kościół był także, mimo wszystko, krzewicielem francuskiego mistycyzmu, wraz z jego domniemaną misją dziejową, w której katolicyzm zajmował poczesne miejsce. Jak zaznacza Kazimiera Mazurowa, „Szkoła, wojsko, Kościół”⁴⁶, rodzina wpajały Francuzowi przekonanie o jego szczególnej misji cywilizacyjnej. Uważał siebie za szermierza idei postępu, humanitaryzmu i sprawiedliwości, które zaszczepiała Francja również w koloniach⁴⁷. Istotnym przyczynkiem była tutaj niewątpliwie wojna trzydziestoletnia i „legenda” Joanny D’Arc. Jednak francuski mistycyzm polityczny posiadał konotacje nie tylko religijne – żywotny był chociażby mit o trojańskim pochodzeniu Francuzów, popularny w szczególności w historiografii średniowiecznej i wczesnonowożytnej, przy następnie przeżywać swój renesans w XIX wieku⁴⁸.

Opinie polskich publicystów były na ogół egzemplifikacją podobnych konstatacji, do jakich dochodzili ówcześni przedstawiciele francuskiego Kościoła hierarchicznego. Choć jednak w okresie dwudziestolecia międzywojennego hierarchowie Kościoła wyrażali swój mocny sprzeciw wobec tendencji laicyzacyjnych, ich stosunek do *laïcité* i *laïcisme* uległ znacznemu ociepleniu w latach 60. XX w. Jednakowoż we Francji postępował i wciąż postępuje drastyczny spadek powołań kapłańskich i praktyk religijnych, jeśli chodzi o wyznania chrześcijańskie, przy jednoczesnym, silnym wzroście pozycji Islamu, który odmawia uznania sekularyzacji w przestrzeni publicznej⁴⁹. Jak dowodzą badania, większość współczesnych Francuzów nie wierzy w Boga, w coraz większym stopniu nie interesuje się religią i podważa jej wiarygodność w de-

⁴⁶ Słowo „Kościół” K. Mazurowa zapisała w tym miejscu małą literą. Było to zapewne podyktowane jej marksistowsko-ateistycznym odchyleniem światopoglądowym. Autorka cytowanej książki była absolwentką m.in. Wyższej Szkoły Nauk Społecznych przy KC PZPR.

⁴⁷ K. Mazurowa, *Europejska polityka Francji 1938-1939*, Warszawa 1974, s. 311.

⁴⁸ Zob. J. Orzeł, *Prestiż, tradycja, władza – mit o trojańskim pochodzeniu we francuskiej historiografii przedoświeceniowej (rekonesans badawczy)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2019, z. 4, s. 717.

⁴⁹ S. Dorocki, P. Brzegowy, *Katolicy i muzułmanie francuscy wobec idei laïcisme i laïcité*, „Przegląd Geopolityczny” 2015, nr 14, s. 136-137.

bacie publicznej⁵⁰. Zachodzące w tym przypadku paralele bardzo przypominają te, jakie miały miejsce w okresie międzywojennym, gdy rozwój laicyzmu wciąż postępował niejako obok swoistego ożywienia religijnego. Tyle tylko, że w kontekście czasów współczesnych, „ożywienie religijne” odnosi się wyłącznie do religii muzułmańskiej, przy jednoczesnym zaniku chrześcijaństwa. Liberalizacja postawy Kościoła względem idei państwa laickiego z pewnością pogłębiać będzie ten stan, postępujący w intensyfikacji niezależnie od polityki sekularyzującej, której zresztą nie poddaje się religia mahometańska.

* * *

Religious Renewal in France in the Perspective of Catholic Journalism of the Second Polish Republic

Summary

France in the interwar period was an ally of Poland, and its then socio-political situation and concerning state-church relations attracted the attention of publicists, including Catholic ones, in Poland. Although the Catholic press of the Second Republic often referred to the still somewhat progressive secularization and religious crisis of France, it also drew attention to certain elements of the renewal of Catholic life in that country. Catholicism permeated social life, including professional life, in which Polish emigration played no small role. This was a phenomenon parallel in its own way to the de-Christianization processes that had been taking place for a long time in the country on the Loire.

Keywords: France, interwar, secularization, Catholicism, religion, renewal.

Bibliografia

Źródła prasowe

- Cieszyński N., *Jak komunizuje się naród francuski?*, „Gazeta Kościelna” 1937, r. 44, nr 1.
 Długosz W., *Autem do Francji*, „Dzwon Niedzielny” 1939, r. 15, nr 14.
Francja. Ojciec Święty o Polakach, „Przegląd katolicki” 1922, nr 25.
 Huet S., *Teorie psychiatryczne w świetle nauki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1938, r. 24, t. 42, z. 1(236).
Jak katolicycy kolejarze francuscy obchodzili swoje święto, „Gość Niedzielny” 1928, r. 6, nr 35.
 ks. Charszewski, *Co to jest laicyzm?*, „Przegląd Katolicki” 1922, nr 18.
 ks. Dobrowolski, *Odrodzenie katolickie w Paryżu*, „Gość Niedzielny” 1928, r. 6, nr 45.
 ks. Szczery, *Nasi księża – studenci w Paryżu*, „Gość Niedzielny” 1928, r. 6, nr 53.
 Lipke L., *Ryccerze demokracji chrześcijańskiej we Francji*, „Przegląd Powszechny” 1903, t. 79, nr 235.
 Milewski M., *We Francji a u nas*, „Gazeta Kościelna” 1936, r. 43, nr 50.
 Morawski K.M., *Masoneria toczy życie polskie*, „Tęcza” 1938, r. 12, nr 5.

⁵⁰ *Większość Francuzów nie wierzy w Boga*, <https://www.gosc.pl/doc/7121258.Wiekszosc-Francuzow-nie-wierzy-w-Boga> (dostęp: 24.03.2023).

- Paciorkiewicz M., *Marcin Luter i jego dzieło (Dokończenie)*, „Przegląd Powszechny” 1921, t. 149-150.
- Pacuszka C., *Katolicyzm na tle powojennych wstrząsów Francji*, „Ateneum Kapłańskie” 1928, r. 22, t. 38, z. 2(217).
- Piskorz J., *Walka Kościoła z seksualizmem – dobrem państwa i jednostki (Dokończenie)*, „Ateneum Kapłańskie” 1936, r. 22, t. 37.
- Premier Herriot o roli cywilizacji Kościoła katolickiego, „Gość Niedzielny” 1932, r. 0, nr 32.
- Radło P., *Lekarz a jednostka i społeczeństwo (Ciąg dalszy)*, „Gazeta Kościelna” 1937, r. 44, nr 9.
- Szymański A., *Życie religijne we Francji (Dokończenie)*, „Przegląd Powszechny” 1921, r. 38, t. 149-150.
- We Francji a u nas*, „Gość Niedzielny” 1932, r. 10, nr 16.
- Wzrost katolicyzmu wśród studentów*, „Gość Niedzielny” 1932, r. 10, nr 24.
- Ze świata*, „Dzwon Niedzielny” 1936, r. 12, nr 7.
- Zjazd Katolicki Polaków północnej Francji*, „Gość Niedzielny” 1927, r. 5, nr 49.
- Życie katolickie we Francji*, „Przegląd Katolicki” 1922, r. 1, nr 17.

Opracowania

- Barański M., *Laickość francuska – wczoraj i dziś*, „Miscellanea” 2009, nr 6(10).
- Baszkiewicz J., *Francja w Europie*, Wrocław 2006.
- Dorocki S., Brzegowy P., *Katolicy i muzułmanie francuscy wobec idei laïcisme i laïcité*, „Przegląd Geopolityczny” 2015, nr 14.
- Dzwonkowski R., *Współpraca polsko-francuska w organizowaniu opieki religijnej dla Polaków we Francji (1909-1939)*, „Studia Polonijne” 1984, t. 8.
- Horoszewicz M., *Zasady i ewolucja francuskiej laickości*, „Res Humana” 2004, nr 6(73).
- Jasiński W., *O katolicką pedagogikę w Polsce*, w: *Posłannictwo katolicyzmu polskiego w świetle uchwał synodu plenarnego. Pamiętnik IV Studium Katolickiego w Katowicach 5.-10. IX. 1938*, Poznań 1939.
- Jasiński W., *Współczesne prądy i metody pedagogiczne w świetle krytyki naukowej i moralnej*, w: *Katolicka myśl wychowawcza. Pamiętnik II. Studium Katolickiego w Wilnie w dn. 28. VIII. – 1. IX. 1936 r.*, Poznań 1937.
- Kłakus M., *Udział duszpasterzy z Górnego Śląska w życiu religijnym polskich emigrantów we Francji w okresie międzywojennym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2014, nr 2.
- Kuzicki J., *Nieść wiarę i nadzieję na obcej ziemi. Polskie duchowieństwo katolickie w życiu religijnym i polityczno-społecznym Wielkiej Emigracji we Francji (1831-1863)*, Rzeszów 2014.
- Mazurowa K., *Europejska polityka Francji 1938-1939*, Warszawa 1974.
- Nabywaniec S., *Posługa duszpasterska na frontach I wojny światowej*, „Resovia Sacra” 2016, r. 23.
- Orzeł J., *Prestiż, tradycja, władza – mit o trojańskim pochodzeniu we francuskiej historiografii przedoświeceniowej (rekonesans badawczy)*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne” 2019, z. 4.
- Większość Francuzów nie wierzy w Boga*, <https://www.gosc.pl/doc/7121258.Wiekszosc-Francuzow-nie-wierzy-w-Boga> (dostęp: 24.03.2023).

KS. SEBASTIAN ŚMIAŁEK*

Niewiasta Eucharystii w duchowości polskich świętych i błogosławionych XX i XXI wieku

Kościół w Polsce może poszczycić się licznymi przykładami świętych i błogosławionych, których życie było całkowicie poświęcone realizowaniu miłości Boga i bliźniego. Wielu z nich umacniała adoracja Chrystusa eucharystycznego przy równoczesnym wpatrywaniu się w postać Matki Boga. Od początku chrześcijaństwa związek między Eucharystią a Maryją nabierał wyrazistości. Jednakże teologicznej refleksji doczekał się dopiero pod koniec XIX stulecia. Obecnie w XXI w. jednym z dowodów rozwijającego się kultu maryjno-eucharystycznego są wypowiedzi licznych świętych. W ich rezultacie przypisuje się Maryi tytułu Niewiasty Eucharystii.

Celem niniejszego artykułu jest próba ukazania związku pomiędzy Maryją a Eucharystią w oparciu o nauczanie wybranych polskich świętych i błogosławionych XX i XXI wieku. Podjęty zamiar zostanie zrealizowany w trzech etapach. Najpierw nastąpi przybliżenie nauczania świętych biskupów Józefa Bilczewskiego i Józefa Sebastiana Pelczara na temat związku Maryi i Najświętszego Sakramentu. Drugi etap będzie obejmował pasterską działalność bł. kard. Stefana Wyszyńskiego, która wyrażała się w dostrzeżeniu eucharystycznego rysu życia Maryi i Chrystusa. Na koniec zostanie zaprezentowany wkład św. Jana Pawła II, który bezpośrednio przyczynił się do rozpowszechnienia tytułu – Niewiasta Eucharystii.

I. Maryja a Eucharystia w nauczaniu świętych pasterzy z początku XX wieku

Maryjna pobożność ludowa dziewiętnastowiecznej Francji, Bawarii, Nadrenii i Flandrii wiązała się nieodłącznie z kultem eucharystycznym. W sposób praktyczny wyrażała się ona w łączeniu nabożeństw maryjnych z następu-

* ks. Sebastian Śmiałek – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1623-7726>; e-mail: sebastiansmialek@student.kul.pl

jąca po nich adoracją Najświętszego Sakramentu. Prym tego rodzaju pobożności wiodła Francja, czego skutkiem stało się wypracowanie w niedługim czasie określenia Maryi jako „naszej Pani od Najświętszego Sakramentu”¹. Tytuł ten uzyskał również popularność w Polsce. Pojawia się on w niektórych modlitewnikach² oraz w pismach wybitnych polskich pasterzy Kościoła i teologów.

1. Św. Józef Bilczewski

Uczucie miłości i czci wobec świętej Dziewicy z Nazaretu odziedziczył po jednym ze swych poprzedników na biskupiej stolicy, bł. Jakubie Strzeżeniu, o czym sam zaświadczał w jednym ze swych listów. Pisał w nim, iż bł. Jakub darzył miłością Matkę Jezusa, która poprzez Jego zrodzenie przygotowała Przenajświętszy Sakrament³.

Bez wątpienia, pobożność św. Józefa Bilczewskiego względem Maryi od Przenajświętszego Sakramentu w dużej mierze opierała się na duchowości wypracowanej przez św. Piotra Eymarda. Wyraźnie widać to w jednym z kazania, zatytułowanym *Marya a Przenajświętszy Sakrament*, które w syntetyczny sposób zbiera maryjną myśl świętego arcybiskupa Bilczewskiego: „«W naszych czasach nastąpiło, – powiedział ksiądz Eymard, jakby nowe objawienie Eucharystii». (...) Nie waham się stwierdzić, że obok Jezusa-Hostyi także Najświętszej Panny nowe za dni naszych na całym świecie nastąpiło objawienie. (...) teraz przy ogniu miłości, jaki na całym świecie rozgorzał dokoła Bożej-Hostyi, wierni lepiej poznali ścisły związek Niepokalanej z Przenajśw. Sakramentem i jeli Ją też zaraz czcić czcią szczególną pod wezwaniem «Naszej Pani od Przenajświętszego Sakramentu» albo «Matki Boga Eucharystycznego»»⁴. Św. Józef wykazuje prawidłowość zachodzącą w dziejach kultu, iż ożywienie jakiegoś nabożeństwa Pańskiego pociąga za sobą wyakcentowanie, bądź odnowienie aspektu maryjnego z nim związanego. Ponadto przytacza w tym miejscu konkretne tytuły mariologiczne, jakie uformowały się na drodze odkrywania związku Maryi z Eucharystią.

W dalszej części kazania z okazji Kongresu Maryjnego arcybiskup Lwowa przytacza szereg argumentów poświadczających więź Maryi z Najświętszym Sakramentem. Odnosi się do pojęć biblijnych i liturgicznych, gdy nazywa Matkę Jezusa „arką najświętszą, szczytostół, tabernakulum, żywą monstrancją (...). Nosila Go w żywocie, a potem w stajence betlejemskiej przedstawiła Go

¹ Por. J. Buxakowski, *Motywy maryjne kultu Eucharystii w dziejach duchowości od 1800 r. do Soboru II Watykańskiego*, „Studia Pelplińskie” 18(1987), s. 203.

² „O Najświętsza Panno od Przenajświętszego Sakramentu wejrzyj na nieszczęśliwych, którzy z powodu braku wiary, lub pragnienia ziemskich rozkoszy, odsunęli się od Stołu Pańskiego (...). Postanów sobie codziennie wzywać opieki Najświętszej Maryi Panny od Przenajświętszego Sakramentu”. *Kwiat Eucharystyczny*, Kraków 1939, s. 32.

³ Por. J. Buxakowski, *Motywy maryjne kultu Eucharystii*, dz. cyt., s. 206.

⁴ J. Bilczewski, *Marya a Przenajświętszy Sakrament. Kazanie w katedrze przemyskiej ob. łac. w czasie Kongresu Maryjańskiego w r. 1911*, w: *Bóg – Miłość. Listy i przemówienia eucharystyczne arcybiskupa J. Bilczewskiego*, z drukarni Józefa Chęcińskiego, Lwów 1913, s. 114-115.

św. Józefowi, pasterzom, królom w ramionach swoich ku adoracyi”⁵. W innym miejscu sugeruje, że Chrystus zostawił się człowiekowi w komunii świętej z myślą o swej ziemskiej Matce, aby lepiej Jej było znieść z Nim rozłąkę. Sama Maryja modliła się o Eucharystię, ponieważ leżało Jej na sercu nie tylko dobro własne, ale i wszystkich ludzi, którzy odtąd mogą karmić się Ciałem i Krwią Bożego Syna⁶.

W końcu św. Józef Bilczewski, respektując zasadę „przez Maryję do Jezusa” oraz *sensus fidei* Kościoła, odnosi się do doświadczeń duszpasterskich, jakie widoczne są na gruncie pobożności parafialnej⁷. Otóż, „gorące nabożeństwo do Najświętszej Panny wiedzie stale dusze do większej czci Przenajświętszego Sakramentu, a na odwrót głęboka miłość ku Jezusowi-Hostyi pobudza do coraz większego ukochania Matki Bożej”⁸. Wśród argumentów przytoczonych przez arcybiskupa Bilczewskiego są i takie, które mogą brzmieć dosyć kontrowersyjnie. Powołując się na św. Grzegorza z Nyssy pisze on o Eucharystii jako Sakramencie Maryi: „Marya dostarczyła bowiem Jezusowi ciała i krwi, których później użył na Przenajświętszy Sakrament. Z Jej serca ukształtowało się Przenajświętsze Serce Chrystusowe. Ona jest tedy w pewnej mierze istotą, substancją Eucharystii”⁹. Temat ten porusza ponadto w przemówieniu pod tytułem *Chleb żywota*: „(...) ile razy łączymy się w uczcie eucharystycznej z Najświętszym Sercem Jezusa, tylekroć jednoczymy się też z Sercem Maryi, z której ciała i krwi i serca jest Ciało i Krew i Serce Chrystusa”¹⁰. W kazaniu *Marya a Przenajświętszy Sakrament* znalazło się także stwierdzenie: „Nie waham się też nazwać Bogarodzicę współkonsekratorką przy każdej ofierze Mszy św. w tem mianowicie rozumieniu, że Marya w chwili przeistoczenia mówi nad chlebem i winem: to jest Ciało Jezusowe... ale i moje, to jest Krew Jezusowa... i moja”¹¹. Wszystkie te zwroty usprawiedliwia kaznodziejski, niekiedy barokowy styl głoszenia, jaki prezentuje mówca. Podobnie emfaza, uniesienie, silna wiara i uczuciowość wpływają na brak precyzji w używaniu teologicznych pojęć¹².

Mimo to duszpasterskie i mistyczne zaangażowanie na rzecz szerzenia kultu Najświętszego Sakramentu w powiązaniu z pobożnością do „Matki Boga

⁵ Tamże, s. 117.

⁶ Por. tamże, s. 118-119.

⁷ Postawa abpa Bilczewskiego wpisuje się w to, co na temat *sensus fidei* dzisiaj naucza Magisterium Kościoła: „Zarówno jako zmysł moralny czy instynkt oraz jako niezmiennie bogata sfera życia religijnego, zwłaszcza w formie czynności kultowych, takich jak nabożeństwa, pielgrzymki oraz procesje, religijność ludowa wyrasta z *sensus fidei* i przez *sensus fidei* się przejawia, zatem koniecznie należy ją szanować i wspierać”. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Kraków 2015, 110, s. 102.

⁸ J. Bilczewski, *Marya a Przenajświętszy Sakrament*, dz. cyt., s. 121.

⁹ Tamże, s. 116.

¹⁰ J. Bilczewski, *Chleb żywota. List pasterski do kapłanów i wiernych, z drukarni katolickiej Józefa Chęcińskiego*, Lwów 1911, s. 46.

¹¹ Tenże, *Marya a Przenajświętszy Sakrament*, dz. cyt., s. 120-121.

¹² Por. J. Buxakowski, *Motywy maryjne kultu Eucharystii*, dz. cyt., s. 206-207.

Eucharystycznego”, propagowane przez św. Józefa Bilczewskiego odcisnęło swoje piętno na polu działalności historyczno-teologicznej, czego wyrazem są pozostawione przez niego referaty naukowe. W jednym z nich, podejmującym temat obrazów eucharystycznych w rzymskich katakumbach, a wygłoszonym na Kongresie eucharystycznym w Wiedniu, wskazał na fresk z tzw. Kaplicy greckiej, będący jego zdaniem najstarszym przedstawieniem Najświętszej Panny od Przenajświętszego Sakramentu: „Marya występuje tu jako Żywa Monstrancja, która nam owoc najświętszy swego żywota, Swojego Jezusa, nie tylko do adoracji jak Magom, ale do pożywania w Komunii podaje”¹³.

2. Św. Józef Sebastian Pelczar

Do grona prelegentów narodowości polskiej, którzy występowali na wspomnianym wiedeńskim Kongresie eucharystycznym z 1912 r., należał (obok arcybiskupa Bilczewskiego) biskup przemyski Józef Sebastian Pelczar. Cechowało go szczególne nabożeństwo do Najświętszego Sakramentu i Najświętszej Maryi Panny.

Wyrazem tej pobożności była myśl, jaką przedstawił na wyżej wspomnianym Kongresie, którą to zawarł w przemówieniu zatytułowanym *Przenajświętszy Sakrament a Bogarodzica*. Już w początkowej części swego wystąpienia zaprezentował, na czym polega ów związek: „Ciało Jezusowe, które teraz ofiaruje się na ołtarzu, a w Komunii św. staje się pokarmem dusz, jest ciałem Bogarodzicy, acz uwielbionem przez zmartwychwstanie i wywyższonem przez wniebowstąpienie; tak iż słusznie odzywa się do Niej Augustyn św.: «Tyś nam, o Matko, mlekiem swoich piersi przyrządziła Chleb Anielski»; słusznie też Ojcowie Kościoła nazywają Maryę «prawdziwym drzewem żywota, zasilaającym dusze owocami swoimi w Najśw. Sakramencie»; to znowu «Arką duchowną, mieszczącą w sobie Mannę niebieską»”¹⁴. Biskup Pelczar zwracał uwagę, iż podejmowane przez niego zagadnienie nie jest tematem nowym, gdyż obecne było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, czego dowodzą świadectwa ojców Kościoła. Argumentacja, jaką przyjmuje mówca, przypomina tę, stosowaną przez arcybiskupa Bilczewskiego, jednakże św. Józef Sebastian wydaje się mówić zdecydowanie precyzyjniej teologicznie.

W dalszej części biskup Pelczar kieruje swe słowa do kapłanów. W tym miejscu dokonuje zestawienia słów Maryi podczas zwiastowania (*Fiat mihi secundum verbum tuum*) ze słowami kapłana podczas konsekracji (*Hoc est enim Corpus meum*): „W chwili Wcielenia przygotowała Ona Uczę eucharystyczną dla wszystkich ludzi, ale po Ostatniej Wieczerzy przyrządza ją przez posługę Kościoła, który jest Oblubienicą Chrystusa, ale i Jego Rodzicielką; bo jako Ma-

¹³ J. Bilczewski, *Obrazy eucharystyczne w katakumbach rzymskich. Przekład wolny referatu, wygłoszonego w języku niemieckim na Kongresie eucharystycznym w Wiedniu dnia 13. września 1912 r.*, w: *Bóg – Miłość. Listy i przemówienia*, s. 149.

¹⁴ J. S. Pelczar, *Przenajświętszy Sakrament a Bogarodzica*, w: *Pamiętnik eucharystyczny. Sprawozdanie z obrad sekcji polskiej XXIII. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Wiedniu od 12 do 15 września 1912 r.*, red. J. Kłos, Poznań 1913, s. 156.

rya pięciu słowy sprowadziła Syna Bożego na ziemię, tak kapłan pięciu słowy sprowadza Go na ołtarz”¹⁵. Św. Józef Sebastian, wychwalając Maryję, podkreśla zasługę Kościoła i kapłanów w dziele zbawienia. Można powiedzieć, że poprzez zastosowaną analogię poniekąd odnosi się do formuły wypracowanej kilkadziesiąt lat później, mianowicie do tytułu Maryi – Matki Kościoła.

Św. Józef Sebastian zwraca w końcu uwagę na element dziękczynienia, jako niezbędny warunek duchowości eucharystycznej. Za patronkę i współżyczelkę chrześcijanina w adoracji pokomunijnej obiera on Matkę Najświętszą: „Po Komunii św. zapraszajcie Najśw. Pannę, by Wam pomogła wielbić Pana utajonego i wraz z Wami z całą rzeszą swoich Dworzan śpiewała hymn wdzięczności i pokory: Magnificat; to znowu wyobrażajcie sobie, że wtedy w duszy wznoszą się dwa trony, jeden dla Jezusa, drugi dla Maryi, a Wy przed każdym z nich składajcie dzięki i ofiary”¹⁶. Biskup przemyski nie odznaczał się w tej kwestii oryginalnością, gdyż w tym czasie rodzi się wiele modlitw po komunii do użytku wiernych, które zwracają się bezpośrednio do Matki Bożej¹⁷.

Biskup Pelczar także w innych pismach dostrzegał związek Eucharystii z Bogurodzicą. Zawsze podkreślał w nich misterium wcielenia, które uznał za kluczowy punkt warunkujący i podtrzymujący tę relację. Dobitnie pisze o tym w dziele *Jezus Chrystus w Przenajświętszym Sakramencie wzorem i Mistrzem kapłana*: „Najświętsza Panna, dając ciało i krew Synowi Bożemu, przyczyniła się tym samym do spełnienia ofiary krzyżowej i do ustanowienia Przenajświętszego Sakramentu, albowiem to samo ciało, które Bogurodzica porodziła, przybite zostało do krzyża, a dziś jako uwielbione przez zmartwychwstanie i wywyższone przez wniebowstąpienie ofiarowane bywa na ołtarzach i staje się w Komunii świętej pokarmem dusz ludzkich. Najświętsza Panna w chwili Wcielenia stała się niejako pierwszym tabernakulum i pierwszym Stołem Pańskim”¹⁸.

Święty biskup kładł duży nacisk na formowanie swych diecezjan oraz zachęcał ich do praktykowania eucharystycznej i maryjnej pobożności: „Mianowicie ucz się od Matki Najpobożniejszej nabożeństwa do Przenajświętszego Sakramentu. Marya, oświecona światłem z góry, najdoskonalej ze wszystkich ludzi pojęła i uczciła Tajemnicę Ołtarza, a jak mówią mistrzowie duchowni, modliła się gorąco, aby Boski Jej Syn po spełnieniu Ofiary Krzyżowej został na ziemi do skończenia wieków, jako niewyczerpane źródło łask i pociech. (...) Pożywajże i ty tego Pokarmu Anielskiego jak najczęściej, a zawsze sercem czystym i miłującym, abys żył w Jezusie, a Jezus w tobie. Przystępując do Komunii św. po god-

¹⁵ Tenże, *Życie duchowe czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 2, red. J. Machniak, Kraków 2003, s. 160-161.

¹⁶ Tenże, *Przenajświętszy Sakrament a Bogarodzica*, dz. cyt., s. 162-163.

¹⁷ „Dziewico Maryjo, nasza Pani od Najśw. Sakramentu, chwała ludu chrześcijańskiego, wesele całego Kościoła i zbawienie świata módl się za nami i pobudź we wszystkich wiernych nabożeństwo do Najśw. Eucharystii aby byli godnymi codziennie ją przyjmować”. *Kwiat Eucharystyczny*, s. 249.

¹⁸ B. Mikołajewski, *Maryja a Eucharystia według bpa Pelczara*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, red. B. Pylak, Cz. Krakowiak, Lublin 1988, s. 288.

nej spowiedzi, powitaj Pana takimi aktami, jakimi Go przy zwiastowaniu powitała Marya, a więc aktem wiary, pokory, miłości i pragnienia”¹⁹.

Zestawienie Eucharystii z osobą Najświętszej Maryi Panny w XX wieku zaczęło nabierać coraz bardziej naukowego charakteru, mimo iż mariologia (w sensie dyscypliny teologicznej) dopiero się kształtowała. Jednakże to właśnie myśli takich świętych, jak Józef Bilczewski czy Józef Sebastian Pelczar, korzystających z bogactwa Pisma Świętego i Tradycji, pozwoliła uporządkować wiedzę na omawiany temat i odsłonić perspektywy dalszych badań.

II. Związek Maryi i Eucharystii u bł. kard. Stefana Wyszyńskiego

Bł. Stefan Wyszyński mawiał: „W pobożności chrześcijańskiej cześć Eucharystii najściślej łączy się z czcią Matki Bożej. Nie widzimy żadnej sprzeczności w zestawieniu czci ku Chrystusowi eucharystycznemu z rozważaniami i uwielbieniami Jego Matki, Maryi”²⁰. Prymas Tysiąclecia swoje rozważania na temat Maryi i Eucharystii wiązał nieodłącznie z wielkimi misteriami wiary – tajemnicą wcielenia, Bożego macierzyństwa oraz Jezusowego krzyża.

1. Misterium Narodzenia Pańskiego

Wpatrując się w historię Bożego narodzenia kardynał Wyszyński wyróżnił dwa zasadnicze punkty z życia Maryi w kontekście Jej związku z Najświętszą Ofiarą. Pierwszym wydarzeniem jest zwiastowanie. Wówczas to Dziewica z Nazaretu współdziałała z Bogiem Jedynym w Trójcy i odpowiadała na Jego wezwanie. Maryjne *fiat* staje się początkiem ludzkiej drogi Syna Bożego. „Nie inne, nie lepsze, tylko prawdziwie ludzkie, człowiecze ciało wzięło Niemowlę z Przczystej Paniienki, Matki Boga-Człowieka. (...) I wreszcie Ciało Chrystusowe – Ciało Eucharystyczne! Jasne się staje, że to Ciało dane jest ciałom na pokarm, że Ono prowadzi do zmartwychwstania ciał. Pierwsza Komunia św. człowieczeństwa – to Syn Boży w ciele Jezusa”²¹.

Prymas Wyszyński wielokrotnie zwracał uwagę na naturalną dążność człowieka do Boga i na odwrót. Jej początek upatrywał w zwiastowaniu, a jej inicjatorką czynił poniekąd Najświętszą Maryję Pannę: „Nie byłoby przecież Bożego Ciała i Słowo Przedwieczne nie mogłoby dać siebie na pokarm, gdyby nie otrzymało ciała i krwi od swojej Matki przez tajemnicę Wcielenia. (...) Jest Ona nie tylko Matką ciała Chrystusa jako Człowieka, ale jest także Matką Ciała eucharystycznego, bo nie byłoby Eucharystii bez Wcielenia. Stąd każde powiązanie Maryi z Eucharystią jest najbardziej naturalną formą kontaktu Matki i Syna, który biorąc ciało z Maryi, daje siebie innym na pokarm”²².

¹⁹ *Czytania duchowne o Najświętszej Pannie Maryi według pism Najprzewiel. Biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara i innych dzieł, nakładem Bractwa Przenajświętszego Sakramentu, Przemyśl 1904, s. 147 i 150.*

²⁰ S. Wyszyński, *Rozważania o Matce Boga-Człowieka*, Jasna Góra 1983, s. 137.

²¹ Tenże, *Miłość na codzień*, cz. 1, Rzym 1971, s. 90-91.

²² Tamże, s. 138.

Kardynał wykazywał często swoistą analogię między przyjmowaną przez chrześcijan komunią świętą a przyjęciem przez Maryję Jezusa do swego łona. W tym miejscu porównywał on Matkę Bożą do ziemi: „Przedziwne zaiste, rodzinne pokrewieństwo wiąże nas, odżywianych Ciałem i Krwią Chrystusa, z tą dziewiczą ziemią kapłańską – Maryją”²³. Metafora „ziemi” była często używana przez Prymasa Tysiąclecia. Wpisywała się ona w teologiczną perspektywę, poprzez którą pojmował Najświętszy Sakrament. We Mszy świętej wyodrębniał teologię Nieba (ducha) i teologię Ziemi (materii). W pierwszej przeważa element chrystologiczny, a w drugiej mariologiczny²⁴. Kardynał Wyszyński dobitnie oddał tę myśl przedstawiając drugi istotny aspekt życia Maryi, mianowicie narodziny Jezusa w Betlejem. Prymas, opisując adorację Dzieciątka Jezus przez poszczególne postacie, tak odnosił się do Maryi: „Na matce-ziemi spoczęła Matka Boga Człowieka-Maryja. Złożyła Dzieciątko na ziemi, aby człowiek wiedział, że «humanis divina iunguntur» – «Boże jednoczy się z ludzkim» (...). To co jest z Boga, co jest z Bożego, spoczywa na ziemi, z której także jest zboże. Ale do pełni życia samo zboże nie wystarcza. (...) Dlatego Bóg stał się Człowiekiem, Słowo stało się Ciałem i padło w ziemię w Krainie Chleba, na Pokarm dla wyżywienia wszystkich pokoleń ludzkich”²⁵.

Prymas odnosząc się do tajemnicy wcielenia i Bożego narodzenia uważał je za wydarzenia aktualne i wciąż się dokonujące. Ową ciągłość historii zbawienia wyraził w tym, iż tabernakulum porównał do betlejemskiego żłóbka, w którym narodził się Mesjasz: „Gdy otworzymy Tabernakulum dziś, po dwudziestu wiekach, niemal nie dostrzegamy różnicy. Betlejem trwa do dziś dnia (...). Ołtarz żłóbka i ołtarz Tabernakulum, to dwie całkowicie zależne od siebie sprawy. Wcielenie ma swój dalszy ciąg w Bożym Ciele”²⁶.

2. Misterium Krzyża

W nauczaniu kardynała Wyszyńskiego dostrzec można echo wcześniejszych wypowiedzi świętych Józefa Bilczewskiego i Józefa Pelczara – mówiących o wkładzie Matki Bożej w dzieło zbawienia Jednorodzonego Syna: „Maryja pomagała Jezusowi w dziele Odkupienia przez to, że dostarczyła Mu niezbędnego do złożenia ofiary daru ciała. Każda ofiara musi mieć dar. Bez niego nie ma ofiary. I ten dar Maryja złożyła”²⁷. Nie było ciała, tak odpowiedniego do tego dzieła, jak przeczyste ciało Dziewicy. Tylko Ona, nienaruszona grzechem od poczęcia, była godna przekazać ciało Chrystusowi Kapłanowi, które stało się Ciałem eucharystycznym. Wydobywając ten wątek kardynał akcentował równocześnie Boże macierzyństwo i dziewictwo Maryi²⁸. By uwypuklić związek Ma-

²³ Tenże, *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984, s. 111.

²⁴ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1988, s. 93.

²⁵ S. Wyszyński, *Miłość na codzień*, dz. cyt., s. 67.

²⁶ Tamże, s. 68-69.

²⁷ S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, Poznań 1984, s. 100.

²⁸ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty*, dz. cyt., s. 112.

ryi spod krzyża z Najświętszym Sakramentem odwoływał się do słów średnio-wiecznego pisarza, Arnolda de Chartres: „Na Kalwarii były dwa ołtarze: Ciało Chrystusa i Serce Maryi; czyste Ciało Chrystusa i dusza Maryi”²⁹.

Prymas, uznając zasługi Najświętszej Dziewicy względem Eucharystii, mówił nawet o „zapożyczeniu się” Boga u Maryi: „Dla dokonania Odkupienia odwołał się Bóg do Niewiasty, «zapożyczył się» u Niewiasty. Z Niej wziął Ciało i Krew, ażeby zarumienić się na sztandarze Krzyża kalwaryjskiego. I żeby do dziś dnia rumienić się w kielichach wszystkich kapłanów, sprawujących na ołtarzach Ofiarę niekrwawą”³⁰. Przez te słowa po raz kolejny starał się wydobyć realizm odkupienia i ciągłość wydarzeń zbawczych.

Analizując misterium krzyża odniósł się również do tak bliskiej mu teologii Ziemi: „Na Kalwarii znowu widzimy zmieszanie się Krwi Bożej z błotem ziemi. Jest to jak gdyby chrzest ziemi przez Krew spływającą z Krzyża, jak gdyby zaczyn pod potężne łaknienie całej ludzkości, która pragnie chrztu przez Krew. (...) Na tej ziemi – Krzyż, a przy nim Matka, Dawczyni Ciała i Krwi, a więc ofiary na najbardziej skuteczną Ofiarę Odkupieńczą całego rodzaju ludzkiego”³¹.

Trwanie Maryi pod krzyżem Chrystusa, a następnie przyjęcie przez Nią i umiłowanego ucznia „testamentu” Jezusa (por. J 19,25-27) znacząco poszerzyło wymiar Jej macierzyństwa. Tylko Najświętsza Panna „patrzac na krzyż mogła powiedzieć – to jest Ciało moje. Jeśli Maryja jest Matką ciała Chrystusowego, jest też Matką Eucharystii i Ciała Mistycznego Chrystusa”³².

3. Misterium Kościoła

Przyglądając się misterium Kościoła Prymas Tysiąclecia widział w nim logiczną kontynuację dziejów zbawienia. Syn Boży przyjął ciało z Dziewicy, a następnie pozostał z ludzkością pod postaciami chleba i wina. Uczynił to, aby zebrać ją w jedno Mistyczne Ciało, które będzie posilać się owym niebieskim Pokarmem na drodze do wieczności. Ziemską drogą Syna Człowieczego bierze swój początek od Niewiasty z Nazaretu. „Z Niej wyszło nowe Pożywienie Rodziny ludzkiej (...). Prawdziwe i realne Ciało ludzkie Boga Człowieka, które odtąd będzie karmić Jego Mistyczne Ciało. Każdy człowiek żywiony Bożym Ciałem, będzie rozrastać się w Wielkiego Mistycznego Chrystusa – w Kościół Święty (...)”³³.

Matka Chrystusa staje się spadkobierczynią Ciała Jezusa – tego umęczonego na krzyżu, a jednocześnie eucharystycznego i mistycznego. W Maryi bowiem łatwiej uchwycić wież Boga i Człowieka, którego Ona jest Matką³⁴. Dlatego właśnie, będąc Matką Kościoła i Matką Eucharystii czuwa nad tajem-

²⁹ Cyt. za: S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, dz. cyt., s. 101.

³⁰ Tenże, *Głos z Jasnej Góry*, dz. cyt., s. 111.

³¹ Tamże, s. 111-112.

³² Tenże, *Matka Syna Człowieczego*, dz. cyt., s. 30.

³³ Tenże, *Miłość na codzień*, dz. cyt., s. 68.

³⁴ Por. J. Lewandowski, *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty*, dz. cyt., s. 101.

nicami widzialnymi i zarazem ukrytymi przed ludzkim wzrokiem, na jakie składają się oba misteria.

Z faktu tak wielkiej zależności, jaka zachodzi między Matką a Synem oraz Maryją a Trójcą Świętą, wynika dowartościowanie Niewiasty Eucharystii przez Kościół, który „pamiętając, że to Maryja obdarzyła kapłaństwo Chrystusa darem ofiarnym – Ciałem i Krwią, tak często przyzywa Ją podczas Ofiary Mszy świętej. I rzeczywiście Maryja – Matka Zbawiciela obecna jest w każdej Mszy”³⁵. Kardynał Wyszyński zauważa ścisłą analogię między zrodzeniem Chrystusa z Niewiasty a kapłanami Mistycznego Ciała sprawującymi Najświętszą Ofiarę. Zasada się ona w zestawieniu wcielenia Syna Bożego w łonie Maryi z ponownym wcieleniem się Chrystusa w kapłańskich dłoniach podczas Eucharystii. Nie można jednakże zapominać, iż obie tajemnice, mimo wyrażonego udziału wszystkich władz człowieka, dokonują się mocą samego Boga³⁶.

Liturgia mszalna w swojej zewnętrznej formie jest kształtowana przez Kościół, dlatego od wieków dba on o obecność Matki Bożej w formularzu eucharystycznym. Kardynał Wyszyński wymienia tylko kilka momentów w Mszy świętej, gdzie pojawia się maryjne odniesienie, za każdym razem ukazując Kościół, jako głównego inicjatora modlitwy do Maryi: „Gdy Kościół przygotowuje kapłana do sprawowania Najświętszej Ofiary, każe mu mówić *Confiteor*. *Confiteor Deo Omnipotenti*, to jest dla nas zrozumiałe. Ale każe też mówić: *Confiteor Beatae Mariae semper Virgini*”³⁷.

Swoim życiem Prymas Tysiąclecia składał dziękczynienie tak Jezusowi eucharystycznemu, jak i Maryi – Matce Eucharystii, a w nauczaniu podkreślał związek jaki zachodzi między nimi: „W pobożności chrześcijańskiej cześć Eucharystii najściślej łączy się z czcią Matki Bożej. Nie widzimy żadnej sprzeczności w zestawieniu czci ku Chrystusowi eucharystycznemu z rozważaniami i uwielbieniami Jego Matki, Maryi”³⁸.

III. Niewiasta Eucharystii w nauczaniu św. Jana Pawła II

Do grona największych czcicieli Eucharystii i Matki Bożej, żyjących na przełomie XX i XXI wieku zdecydowanie należy św. Jan Paweł II. To on rozpropagował tytuł maryjny, który obecnie bardzo często stosuje się wobec Najświętszej Maryi Panny, a mianowicie Niewiasta Eucharystii³⁹.

1. Encyklika *Redemptoris Mater*

Encyklika o błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła została podpisana przez papieża Jana Pawła II 25 marca 1987 r. War-

³⁵ S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, dz. cyt., s. 101.

³⁶ Por. J. Hadryś, *Maryja w duchowości kapłańskiej w nauczaniu Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „*Salvatoris Mater*” 12(2010), nr 3-4, s. 157-158.

³⁷ S. Wyszyński, *Matka Syna Człowieczego*, dz. cyt., s. 101.

³⁸ Tenże, *Rozważania o Matce Boga-Człowieka*, dz. cyt., s. 137.

³⁹ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003), 53-58 (dalej: EE).

to zwrócić w niej uwagę na terminologię, jakiej używa w stosunku do Maryi papież. Wiele razy stosuje on miano „Niewiasty”, stanowiące zamierzoną analogię do postaci biblijnych niewiast z Księgi Rodzaju (por. Rdz 3,15) oraz Apokalipsy św. Jana (por. Ap 12,1)⁴⁰. Korzystając z tego zwrotu podprowadza do teologicznej interpretacji, upatrującej w Dziewicy Matkę Kościoła i Matkę Eucharystii. Idąc za św. Augustynem papież z Polski poddaje refleksji fragment Ewangelii św. Łukasza, w którym jakaś kobieta z tłumu woła za Jezusem: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś” (Łk 11,27). To z Maryi Chrystus wziął ciało, którym dzisiaj karmią się dzieci Kościoła⁴¹. Św. Jan Paweł II dużo uwagi poświęca również innym biblijnym scenom, noszącym wyraźne eucharystyczne znamię, których bohaterką jest Matka Jezusa, mianowicie wydarzeniom w Kanie Galilejskiej i na Golgocie⁴². Nowe macierzyństwo Maryi, które zapoczątkowała na godach w Kanie, a którym na Kalwarii objęła całą wspólnotę Mistycznego Ciała Chrystusa wynika z całkowitego przyłgnięcia do Syna. To Jej uczestnictwo w odkupieńczej miłości Chrystusa, który zaradza wszelkim ludzkim potrzebom, by w końcu samemu złożyć się w ofierze za grzeszników, powtarza się w każdorazowej Mszy świętej, w której Maryja zawsze ma współudział⁴³. Duchowe przesłanie, szczególnie o zabarwieniu eucharystycznym, w jakie bogate są obie perykopy, bardzo często będzie się przewijać w papieskim nauczaniu, także w innych dokumentach.

Św. Jan Paweł II powołuje się na okazałość maryjnych treści obecnych w liturgii eucharystycznej. Odwołuje się mianowicie do bogactwa chrześcijańskiego Wschodu, a dokładnie do tekstów liturgii etiopskiej, koptyjskiej oraz bizantyjskiej⁴⁴. Papież przytacza między innymi fragment *Anafory św. Jana Chryzostoma*⁴⁵, w którym wierni opiewają Matkę Najświętszą podczas sprawowania Mszy świętej, przy zastosowaniu obfitości określeń i przymiotów. Taka postawa wobec Matki Jezusa nie kłóci się w żadnym wypadku z ogólnie przyjętą hierarchią w kulcie chrześcijańskim. Cały czas to Chrystus jest na pierwszym miejscu, a cześć należna Maryi wynika wyłącznie z faktu Jej Bożego macierzyństwa.

⁴⁰ Zob. tenże, Encyklika *Redemptoris Mater* (1987), 24 (dalej: RM).

⁴¹ RM 20.

⁴² Zob. RM 21 i 23.

⁴³ Por. J. Buxakowski, *Maryja a Eucharystia w „Lumen gentium” i „Redemptoris Mater”*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” 1964-1987*, oprac. J. Bogacka, Jasna Góra – Częstochowa 1994, s. 726.

⁴⁴ Por. S. Koperek, *Idee przewodnie encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 18.

⁴⁵ „Prawdziwie godne to i sprawiedliwe wysławiać Ciebie, Bogarodzico, zawsze chwalebna i nieskalana i Matkę naszego Boga. Czcigodniejszą od Cherubinów i nieporównanie sławniejszą od Serafinów, którąś w dziewictwie Boga-Słowo zrodziła, Ciebie, prawdziwie Bogarodzicę, uwielbiamy”. RM 32.

Podobnie jak na Wschodzie, tak i w Kościele rzymskim Maryja doznaje czci w czasie sprawowania Eucharystii. Główny powód owego uwielbienia również zasadza się na fakcie Jej wybrania przez Pana, aby została Matką Syna Bożego. „To Jej macierzyństwo jest szczególnie widoczne i przeżywane przez lud chrześcijański w Świętej Uczcie – liturgicznym święceniu tajemnicy Odkupienia – w której uobecnia się Chrystus, Jego prawdziwe Ciało narodzone z Maryi Dziewicy”⁴⁶. Papież mówiąc o przeżywaniu w taki sposób przez wiernych łamania chleba stawia za wzór chrześcijanom Maryję oraz dowodzi niezmienną aktualnością świętych obrzędów sprawowanych przez Kościół. Członkowie nowego Ludu Bożego mają naśladować Matkę Boską w Jej dziewictwie i macierzyństwie, gdyż sam Kościół nazywany jest Matką i Dziewicą. Rodzi on bowiem swoje dzieci przez przepowiadanie słowa i szafowanie sakramentów, a wszystko to winien czynić w duchu miłości i posłuszeństwa Bogarodzicy⁴⁷.

Jan Paweł II aprobował także łączenie w pobożności ludowej kultu eucharystycznego z modlitwami za wstawiennictwem Maryi: „Słusznie pobożność ludu chrześcijańskiego zawsze dostrzegała głęboką więź pomiędzy nabożeństwem do Matki Bożej i kultem Eucharystii: jest to godne podkreślenia tak w liturgii zachodniej, jak wschodniej (...). Maryja prowadzi wiernych do Eucharystii”⁴⁸.

2. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*

Św. Jan Paweł II poświęcił Maryi osobny rozdział swojej ostatniej encykliki *Ecclesia de Eucharistia*. Ów dokument papież ogłosił 17 kwietnia 2003 r., w Roku Różańca Świętego i jubileuszowym roku 25-lecia swego pontyfikatu⁴⁹. Jest on o tyle istotny, że najszerzej opisuje związek Maryi i Najświętszej Ofiary, który wielokrotnie podkreślał Ojciec Święty, a przy tym bezpośrednio odnosi się do maryjnego tytułu Niewiasty Eucharystii. Dlatego można powiedzieć, iż szósty rozdział encykliki *Ecclesia de Eucharistia* zatytułowany *W szkole Maryi*, „*Niewiasty Eucharystii*” stanowi niejako szczyt całej refleksji maryjno-eucharystycznej.

Ostatni rozdział encykliki o Eucharystii w życiu Kościoła jest przepełniony odwołaniami do Pisma Świętego. Podejmując się jedynie ogólnej analizy tego tekstu, jak i innych dokumentów papieskich trzeba stwierdzić, że w odniesieniu do Maryi Jan Paweł II po wielokroć sięga do Słowa Bożego. Ojciec Święty odczytuje nieraz nowe sensy zdań w nim zawartych, jak choćby słów Matki Jezusa wypowiedzianych na weselu w Kanie: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5). Niewiasta Eucharystii wstawia się za swymi dziećmi, a co za tym idzie staje się wzorem dla Kościoła celebrującego Najświętszą Ofiarę. Uczestnictwo we Mszy świętej jest szkołą miłości bliźniego,

⁴⁶ RM 44.

⁴⁷ Por. J. Misiurek, *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, Częstochowa 2013, s. 108.

⁴⁸ RM 44.

⁴⁹ EE 62.

której przewodzi Matka Boża – miłosierna orędowniczka i pocieszycielka⁵⁰. „(...) Maryja wydaje się nam mówić: «Nie wahajcie się, zaufajcie słowu mojego Syna. On, który mógł przemienić wodę w wino, ma moc uczynić z chleba i wina swoje Ciało i swoją Krew, ofiarując wierzącym w tej tajemnicy żywą pamiątkę swej Paschy, aby w ten sposób uczynić z siebie chleb życia»”⁵¹. Jan Paweł II zatem po raz kolejny potwierdził swoje stanowisko na temat eucharystycznego sensu tego fragmentu Ewangelii św. Jana.

Jan Paweł II w swojej encyklice nie mógł nie dotknąć fundamentalnego dla dziejów świata wydarzenia śmierci na krzyżu Bożego Syna. Analizując ten fakt dopatrywał się w nim związku Maryi z Najświętszym Sakramentem. „Maryja przeżywa jakby «antycypowaną Eucharystię», można by powiedzieć «komunię duchową» pragnienia i ofiary, która będzie miała swoje wypełnienie w zjednoczeniu z Synem w męce, a potem – w okresie popaschalnym – wyrazi się w Jej uczestnictwie w sprawowanej przez Apostołów celebracji eucharystycznej – «pamiątce» męki”⁵². Papież widzi zapowiedź tajemnicy cierpienia Syna i Jego Matki już w chwili ofiarowania w świątyni, od którego to momentu Maryja przygotowywała się do swego *stabat*⁵³.

Obrazów, porównujących pewne etapy z życia Matki Bożej do niektórych elementów liturgii eucharystycznej jest w encyklice więcej. Można do nich zaliczyć chociażby scenę ukazującą spotkanie dwóch matek – Maryi i Elżbiety, które wyczekują narodzenia swoich synów (por. Łk 1,39-56). Dziewica z Nazaretu jawi się w opinii Ojca Świętego jako „«tabernakulum» – pierwsze «tabernakulum» w historii, w którym Syn Boży (jeszcze niewidoczny dla ludzkich oczu) pozwala się adorować Elżbiecie, niejako «promieniując» swoim światłem poprzez oczy i głos Maryi”⁵⁴. Dobitnie wyraża to hymn *Magnificat*, który stanowi centrum perykopy przedstawiającej nawiedzenie św. Elżbiety. Wyśpiewując go, Matka Najświętsza dała przykład oddawania czci Bogu za miłosierdzie, jakie okazuje ludziom w ciągu całej historii świata, a jako Niewiasta Eucharystii ciągle uczy wiernych przyjmowania Ciała Pańskiego w duchu dziękczynienia i uwielbienia za wszystko, co od Boga otrzymują⁵⁵. Podobnie i tenże hymn jest odczytywany przez Jana Pawła II w kluczu eucharystycznym: „Eucharystia jest bowiem, podobnie jak *Magnificat* Maryi, przede wszystkim uwielbieniem i dziękczynieniem. Kiedy Maryja wznosi okrzyk: «Wielbi dusza moja Pana i raduje się duch mój w Bogu, Zbawicielu moim»,

⁵⁰ Por. J. Kumala, *Obecność Maryi jako „Niewiasty Eucharystii” w kulcie chrześcijańskim*, w: *Maryja w tajemnicy Kościoła. Recepcja i perspektywy nauki soborowej. Materiały z Sympozjum Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Spotkania Kustoszów Sanktuariów polskich*, Kalwaria Zebrzydowska, 20-22 września 2012 r., red. A. Gąsior, J. Królikowski, Częstochowa 2013, s. 90.

⁵¹ EE 54.

⁵² EE 56.

⁵³ Por. EE 56.

⁵⁴ EE 55.

⁵⁵ Por. J. Kumala, *Obecność Maryi jako „Niewiasty Eucharystii”*, dz. cyt., s. 89.

nosi już w łonie Jezusa. Wielbi Ojca «przez» Jezusa, lecz wielbi Go także «w» Jezusie i «z» Jezusem»⁵⁶. Maryja, tak jak każdy wierny świadomie uczestniczący w Mszy świętej, wyraża swe uwielbienie wobec Boga Ojca w duchu mszalnej doksoologii – „przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie”. Równocześnie ten, który spożywa Ciało i Krew Pańską, pozwala na zamieszkanie w sobie żywego Jezusa i pełne otwarcie się na Niego – jak to miało miejsce w przypadku Matki Bożej⁵⁷.

Papież dostrzega też w *Magnificat* eschatologiczny wymiar Wieczery Pańskiej: „Za każdym razem, kiedy Syn Boży uobecnia się nam w «ubóstwie» znaków sakramentalnych chleba i wina, zasiewane jest w świecie ziarno nowych dziejów, w których władcy są «strąceni z tronów», a «pokorni zostają wywyższeni» (por. Łk 1,52). Maryja opiewa «nowe niebiosy» i «nową ziemię», które w Eucharystii znajdują swoją antycypację i w pewnym sensie programowy «zamysł»»⁵⁸. Tak oto tytuł Niewiasty Eucharystii przeplata się z mianem Matki Kościoła, gdyż właśnie wywyższona Maryja przedstawia przyszły obraz Kościoła – Nowego Jeruzalem, a dokonuje się to w każdej świętej liturgii. Od wieków pamiętają o tym chrześcijanie Wschodu i Zachodu, którzy niezmiennie czczą Matkę Bożą podczas sprawowania Eucharystii⁵⁹.

Maryja staje się dla wierzących w Chrystusa przykładem owocnego uczestnictwa we Mszy świętej. Niewiasta Eucharystii, niczym nauczycielka, prowadzi swe dzieci przez poszczególne etapy celebracji liturgicznej. Podczas liturgii słowa uczy uległości i posłuszeństwa wobec Słowa Bożego, w momencie ofiarowania wskazuje jako cel umiejętność współofiarowania siebie w łączności z ofiarą Jezusa, a w komunii pokazuje jak osiągnąć prawdziwą i nierozzerwalną jedność z Synem Bożym i wspólnotą Kościoła⁶⁰. Tego rodzaju wzorce i alegorie w odniesieniu do Maryi i Eucharystii, tak często obecne w nauczaniu św. Jana Pawła II, nabierają jeszcze bardziej teologicznego brzmienia i uzasadnienia dzięki reprezentowanej przez niego mariologii w duchu Soboru Watykańskiego II.

Podsumowanie

Tymi, którzy wnieśli największy wkład w rozwój kultu Niewiasty Eucharystii byli biskupi i kapłani, a więc ci, dla których tak Maryja, jak i Msza święta winny zajmować w życiu i posłudze pasterskiej szczególne miejsce. Na po-

⁵⁶ EE 58.

⁵⁷ Por. P. Piasecki, *Maryjna duchowość eucharystyczna*, „Salvatoris Mater” 12(2010), nr 1-2, s. 99-100.

⁵⁸ EE 58.

⁵⁹ Por. EE 57.

⁶⁰ Por. S. Cichy, *W szkole Maryi*, „Niewiasty Eucharystii”, w: H. J. Sobeczko, *Servitium liturgiae. Wybór artykułów. Księga wydana z okazji 65. rocznicy urodzin i 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej Księdza Profesora Helmuta Jana Sobeczki*, red. E. Mateja, R. Pierskała, M. Worbs, Opole 2004, s. 398.

czątku XX w. na gruncie polskim tego typu duchowość reprezentowali św. Józef Bilczewski i św. Józef Sebastian Pelczar. Obaj biskupi gorącym uczuciem darzyli „Matkę Boga Eucharystycznego”, dlatego podjęli się teologicznej analizy związku między Maryją a Najświętszym Sakramentem. Zwłaszcza bp Pelczar wskazywał na powiązanie Eucharystii z tajemnicą zwiastowania oraz słów konsekracji z *fiat* Maryi.

W drugiej połowie XX w. omawiany tytuł maryjny pogłębił bł. kardynał Stefan Wyszyński. W swoich homiliach i przemówieniach często odnosił się do Matki Bożej, którą zwał „Matką Eucharystii”. Dla Prymasa Tysiąclecia stało się jasnym, że Maryja będąc Rodzicielką Chrystusa, jest równocześnie Matką Jego Ciała i Krwi, które zostawił pod osłoną chleba i wina. Oprócz pogłębionej przez Bilczewskiego i Pelczara perspektywy inkarnacyjnej dostrzegł on w związku Maryi i Eucharystii wymiar ofiarniczy i eklezjalny.

W sposób bezpośredni określenia Niewiasta Eucharystii użył św. Jan Paweł II w encyklice *Ecclesia de Eucharistia* z 2003 r., a przez to dokonał jego spopularyzowania. Jednak już we wcześniejszych dokumentach potwierdził swe przywiązanie do tego tytułu. Papież z Polski, pozostając w zgodności z duchem Soboru Watykańskiego II, uwypuklił w swoich rozważaniach aspekt chrystologiczny i eklezjologiczny. Ojciec Święty wy dobył też na nowo element biblijny płynący z owego miana, a dający podstawy do ukazywania Matki Bożej jako wzoru eucharystycznej pobożności, komunii i adoracji.

* * *

The Woman of the Eucharist in the Spirituality of Polish Saints and Blesseds of the 20th and 21st Centuries

Summary

The question of the relationship between the Mother of God and the Eucharist resulted in theology's development of Mary's title – Woman of the Eucharist. The development of this title was made possible by the achievements of Mariology and Sacramentology, and its rooting in the consciousness of the faithful was fostered by liturgy and popular piety. Thus, both clergy and laity, in whose spirituality the Eucharist and Mary occupy a privileged place, were able to reflect on the mystery of the relationship between them. In the history of the Church in Poland, too, there have been many outstanding figures who, through their writings and teaching, have contributed to Mary being called the Woman of the Eucharist and have shown the resulting spiritual richness from which members of the Church can still draw today.

Keywords: Eucharist, Mary, Woman of the Eucharist, Józef Bilczewski, Józef Sebastian Pelczar, Stefan Wyszyński, Jan Paweł II.

Bibliografia

- Bilczewski J., *Chleb żywota. List pasterski do kapłanów i wiernych, z drukarni katolickiej Józefa Chęcińskiego*, Lwów 1911.
- Bilczewski J., *Maryja a Przenajświętszy Sakrament. Kazanie w katedrze przemyskiej ob. łac. w czasie Kongresu Maryańskiego w r. 1911*, w: *Bóg – Miłość. Listy i przemówienia eucharystyczne arcybiskupa J. Bilczewskiego*, z drukarni Józefa Chęcińskiego, Lwów 1913.
- Bilczewski J., *Obrazy eucharystyczne w katakumbach rzymskich. Przekład wolny referatu, wygłoszonego w języku niemieckim na Kongresie eucharystycznym w Wiedniu dnia 13. września 1912 r.*, w: *Bóg – Miłość. Listy i przemówienia eucharystyczne arcybiskupa J. Bilczewskiego*, z drukarni Józefa Chęcińskiego, Lwów 1913, s. 141-162.
- Buxakowski J., *Maryja a Eucharystia w „Lumen gentium” i „Redemptoris Mater”*, w: *Przewodniczka. Kult Matki Boskiej w Polsce od „Lumen gentium” do „Redemptoris Mater” 1964-1987*, oprac. J. Bogacka, Jasna Góra – Częstochowa 1994, s. 721-728.
- Buxakowski J., *Motywy maryjne kultu Eucharystii w dziejach duchowości od 1800 r. do Soboru II Watykańskiego*, „*Studia Pelplińskie*” 18(1987), s. 201-233.
- Cichy S., *W szkole Maryi. „Niewiasty Eucharystii”*, w: H. J. Sobeczko, *Servitium liturgiae. Wybór artykułów. Księga wydana z okazji 65. rocznicy urodzin i 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej Księdza Profesora Helmuta Jana Sobeczki*, red. E. Mateja, R. Pierskała, M. Worbs, Opole 2004, s. 395-403.
- Czytania duchowne o Najświętszej Pannie Maryi według pism Najprzewiel. Biskupa przemyskiego Józefa Sebastiana Pelczara i innych dzieł, nakładem Bractwa Przenajświętszego Sakramentu, Przemyśl 1904.
- Hadrys J., *Maryja w duchowości kapłańskiej w nauczaniu Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „*Salvatoris Mater*” 12(2010), nr 3-4, s. 152-163.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003).
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater* (25.03.1987).
- Koperek S., *Idee przewodnie encykliki Jana Pawła II „Redemptoris Mater”*, w: *Matka Odkupiciela. Komentarz do encykliki „Redemptoris Mater”*, red. S. Grzybek, Kraków 1988, s. 17-32.
- Kumala J., *Obecność Maryi jako „Niewiasty Eucharystii” w kulcie chrześcijańskim*, w: *Maryja w tajemnicy Kościoła. Recepcja i perspektywy nauki soborowej. Materiały z Sympozjum Polskiego Towarzystwa Mariologicznego i Spotkania Kustoszy Sanktuariów polskich, Kalwaria Zebrzydowska, 20-22 września 2012 r.*, red. A. Gąsior, J. Królikowski, Częstochowa 2013, s. 83-98.
- Kwiat Eucharystyczny, Kraków 1939.
- Lewandowski J., *Eucharystia. Sakrament osoby i wspólnoty w nauczaniu Prymasa Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 1988.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Sensus fidei w życiu Kościoła*, Kraków 2015.
- Mikołajewski B., *Maryja a Eucharystia według bpa Pelczara*, w: *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, red. B. Pylak, Cz. Krakowiak, Lublin 1988, s. 287-292.
- Misiurek J., *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, Częstochowa 2013.
- Pelczar J. S., *Przenajświętszy Sakrament a Bogarodzica, w: Pamiętnik eucharystyczny. Sprawozdanie z obrad sekcji polskiej XXIII. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Wiedniu od 12 do 15 września 1912 r.*, red. J. Kłos, Poznań 1913.
- Pelczar J. S., *Życie duchowe czyli doskonałość chrześcijańska*, t. 2, red. J. Machniak, Kraków 2003.
- Piasecki P., *Maryjna duchowość eucharystyczna*, „*Salvatoris Mater*” 12(2010), nr 1-2, s. 92-104.
- Wyszyński S., *Głos z Jasnej Góry*, Warszawa 1984.
- Wyszyński S., *Matka Syna Człowieczego*, Poznań 1984.
- Wyszyński S., *Miłość na codzień*, cz. 1, Rzym 1971.
- Wyszyński S., *Rozważania o Matce Boga-Człowieka*, Jasna Góra 1983.

IKECHUKWU S. UGWU*

The Analysis of Value-Free or Value-Ladenness of Work in the Light of Catholic Social Teaching of John Paul II

The present approach and understanding of work especially in the Western society has been characterised with such ideologies like: consumerism, imperialism, total desire for wealth or gain, capitalism which negates the universal common good and absolute good of the person; thereby separates work from its absolute nature, motive and objective value. Good, especially the good of the person, subordinated to common/absolute/greatest good¹ has been the right purpose of act and fundamental basis of human relation. Hence, we understand from Karol Wojtyła that human act (work as the object of our focus) carries within itself an expressive absolute value that describes the goodness that belongs to the person as somebody, different from the good that we find in object.

However, the contemporary approach to work in the present Western society described above, could be compared to the lived experience of two to three decades ago. A similar situation in the present time described by David Weil as ‘Fissured’. Because of the transformation experienced in the work-placed, where the relationship between the employer and worker has been marred by pure desire for wealth and gain. This fissured attitude has negative impact and consequence on workers, their families and health, together with a decline in the welfare and status of workers and work². This modern approach to work gave rise to the intervention by John Paul II in the reflection, ‘*Laborem Exer-*

* Ikechukwu S. Ugwu – The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5548-5880>; e-mail: ugwusteviyke@gmail.com

¹ In his response, Socrates said: ‘it is the greatest good for man that he should speak daily of virtue (*value*), and that he should investigate the sublime matters connected with virtue (*value*), both for himself and with his disciples. Without such occupations, life would be unworthy of man... some goods are less conducive to happiness, others more’. Quoted in: K. Wojtyła, *The Lublin Lectures*, trans. H. McDonald, Lublin 2020, p. 144-145.

² D. Weil, *The Fissured Workplace and its Consequences*, in: *The Fissured Workplace*, 2014, p. 7-27, <https://www.jstor.org/stable/j.cttowppdw.4> (access: 20.03.2023).

cens'. And so, given the reduced understanding of work with its negative effects on the meaning of human person, typical of the 'Fissured' work-place, it is relevant in this time to challenge the exclusion of the absolute value of work that portrays the objective good of the person, a value that is subordinated to the value of human person who is the subject of work. Relying on the Social Reflections of John Paul II about work, because of his personal experience as a worker, and for the fact that he objectively studied and critically analysed the problem from its root, and so, proffers truthful and unbiased solution. Indeed, true value of work that leads to total development and determination does not only rest on economic gain or pure desire for wealth/money typical of the present lived experience, but on profound attitude that man develops towards realization of absolute values³, especially the personalistic value. Therefore, these above-mentioned forms of idolatry of work can be described as morally evil, because they lack proper ethical working principles that do not lead to true development and human determination.

It is evidently clear that values⁴ inheres in things as objects of experience and desire, and as well constitutes the motivating force of act. When we genuinely experience values in our acts, we become conscious of the objective goodness of the acts of value, which cannot be reduced to any category of mere natural world, or just object of mere satisfaction. For we know that at the very base of the act that truly defines the person, there lies this fundamental value, which human being experiences immediately in their act namely, the value of the person, similarly, other values which are lower in hierarchy follow, as object of experience.

However, there are various categorization of values in the contemporary debate in a certain hierarchical order-higher and lower values. But the classification proposed by Max Scheler⁵, articulates the various human needs which they experience in their daily activities. In the various experiences of values,

³ John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, No. 37-38.

⁴ Value objectively understood refers to the ontic and empirical contents of human actions (work as [human act and object of consideration in this discussion] a unique structure of human praxis that constitutes culture, develops the person and human society). It is at the root of every human action. Value is what the person experiences and what motivates the person to act in a particular manner, and so, realize their being as moral being. This fundamental truth and good which lies hidden in every human action(work), defines and actualizes the human personhood. Nonetheless, since modern time the meaning of value has assumed a different understanding, expressed in Kantian transcendental philosophy, constituted by moral duty or pure cognitive constitution. However, the content constitution of value was restored to human experience through the material-value ethicists, especially the non-formal ethics of Marx Scheler, von Hildebrand, Edit Stein, and improved upon by Karol Wojtyła. Thus, value(s) now refers to norm(s) in the praxiological conception of human action. This suggests that value is linked to human person as the subject and object of acts, and human person is the special and highest of all values.

⁵ M. Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. M. S. Frings, R. L. Funk, Evanston-Illinois 1973.

human person always realizes the good. It is not just the individual good, but also the absolute/greatest good to which the person is affiliated and through which they get to their final goal and good, God⁶. Nevertheless, despite the consciousness of this good, it is the experience of value as that ontic structure of act(work) that draws the person to action. And so, exchanging the desire for the ontic value of work with other secondary/lower values like total desire for the value of wealth/gain, subdues human purpose, and solution to this problem is what concerns this research.

Work consists of all human activities. And the ontic character of work as a divine mandate (to conquer and subdue the earth) and natural obligation refer to it as means of integral human development and actualization, and so, categorizes work as essentially possessing higher value. For through work, human person complements nature, contributes to the building and developing of the human society and world. This understanding of work differentiates human work from the work of other creatures. Thus, John Paul II uniquely expresses that: “work is for humankind; humankind is not for work. Because work is a good thing for man – a good thing for his humanity – it is through work that man not only transforms nature, adapting to his own needs, but he also achieves fulfilment as a human being and indeed, in a sense, becomes more a human being”⁷. It implies that, while realizing the divine mandate and natural obligation, man desires work, because he is aware of the ontic character of the value of work, which also reflects the inherent dignity and value of the person as subject of work. He also understands that he can truly acquire this value only by engaging in meaningful work. Work is thus seen as object of desire, given the ontic character of value that inheres in work.

However, the paradigm shift in the approach to human work as a result of advancement in the scientific and technological innovation, as well as the pure a priori understanding of the person, have ascribed a new meaning, purpose and value of work. A meaning characterised by the principle of ‘use/utile’, with a materialistic understanding and instrumentalization of the person. This approach opposes the structure of the fundamental human nature, founded on moral theory; and the understanding that human being must be treated always as an end and never as means to any (utilitarian) end. A principle that constitutes the foundation of United Nations promulgation on human rights, which Wojtyła adopted in his analysis of work and the person as subject of work. Again, this new approach expresses priority of capital/money or economic value (a lower value of work) over human value. It also manifests lived experiences of various form of exploitations, economic and social oppression of human labour and suppression of their rights, discriminations, child labour, oppression of women, poor remuneration based on racial variation. Thus, value of

⁶ K. Wojtyła, *Ethics Primer*, trans. H. McDonald, Lublin 2017, p. 14.

⁷ John Paul II, *Laborem Exercens*, No. 6.

work is construed as depending on the agreeableness of individuals, in the ideal of capitalism⁸, as well as being determined purely by the owner(s) of labour, majorly with capitalist/utilitarian mentality. Similarly, some workers prioritise the economic value or money over the value and inalienable dignity of the person. Consequently, work has become a free commodity in the market that is determined by capital and monetary gain, which does not take into account the good of the person and dignity that inherently belongs to the person. Thus, the ideal of absolute freedom in determination of work is sensed in this approach. And so, the dilemma whether human work is value-free or value-laden in realizing the natural purpose of work that gears towards human fulfilment and self-determination.

Given this dilemma, I will discuss in this paper, first the metaphysical structure of work in relation to human person who is the subject of work. On the basis of this, I will present how the principle of modernity in the ideal of autonomous rational enterprise has influenced the contemporary approach to work, in the ideal of value-free work pursuit. An approach that undermines the obligation to engage in meaningful work imposed by nature, as well as a divine mandate; as such, portrays a materialistic understanding of the person, in their pursuit for total desire for wealth and economic value as the sole purpose of work. Aligning with the thought of John Paul II Social reflection, I will present the ideal of value-ladenness of work presupposing from the ontic structure of work as the proper/right approach to work, which actualizes the value of person, as well as gear towards human fulfilment and self-determination.

Human person and work

Work is basically understood as, a collection of all human activities, both intellectual, mechanical and manual/physical, in various circumstances of human life and nature. These activities contain ontic and empirical worths/values, which vary according to human needs and goals. It is also construed as a medium of achieving the essential motive and worth of human nature, namely, realizing the truth of the person, a value that one experiences immediately at a meaningful and honest work. Besides this end, work also achieves a lesser goal, namely, economic value which helps and guide the person in their duty as a responsible builder of earthly society⁹. Through meaningful work Wojtyła

⁸ I refer to Max Weber's understanding of capitalism in this study, given that his understanding and the new approach to work squares with the Catholic Social Teachings, especially John Paul II reflection and reproach to capitalist ideology, for its negative influence and damaging effects on human personhood. Capitalism according to Weber is an economic system based not on custom or tradition, but on the deliberate and systematic adjustment of economic means to the settlement of the objective 'Pecuniary Profit'. The system, he maintains, will continue to shackle human life until the last ton of fossilized coal is burnt. M. Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, London 1992, p. 9, 103.

⁹ John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Intro.

states, man defines and re-creates himself, and this places him in a superior position among other beings of nature. For who the person is primarily drives from within his being, and other externalizations like his work have their source and cause from within¹⁰. He further maintains that, only human work bears the mark of humanity, that is, the imprint of the person who works within a community of persons, and this demonstrates works' interior characteristics, that is a way constitutes its very nature¹¹.

As an essential defining feature of the person, work is a necessary phenomenon and an obligation imposed by nature for human preservation, continuity and means of providing human needs. Man through work explores and continually advances nature's resources for their good, as well as procures what is needed for their daily living, and what is their naturally required right to live, elevating ceaselessly the cultural and moral level of human society. Thus, we understand that there exists a relation between human work and nature's resources, because through human work, the value of these resources is realized. A value that crystalizes into civilization, while distinguishing human work from the work of other creature, since, human work possesses a character of interiority, given the faculties of intellect and free will.

Indeed, by this interior determination of work, we grasp the spiritual nature of human being, who as a rational being engages in work that bear their imprint; as well as the understanding of human being both as *homo faber*-working man and as *homo sapiens*-rational man (being), given that he engages in a thoughtful work. For man's definition of himself in and through his work, makes him really present in his integrity, and contains a certain imprint which he leaves in his work, and as well portrays his reality¹². Thus, work as a human phenomenon reveals the truth, beauty and goodness of the person. And this truth must be recognized as such, because it relates to the dignity which is an inherent quality of the person who works. Given that through meaningful human work freely undertaken, we grasp the interior dimension of the person as it manifests externally through work, thereby reveals the humanity of the person¹³. Again, the interior character of work reveals the spiritual worth of work which also appeals to the good of the person, that is, personal good that is subordinated to the objective good. And so, Wojtyła affirms that, the spiritual character of work reveals man's moral value, as well as describes work as possessing moral value, which is what man experiences at work, an experience that constitutes his perfection and determination¹⁴.

¹⁰ K. Wojtyła, *On the Dignity of the Human Person*, in: *Person and Community: Selected Essays*, trans. T. Sandok, New York, p. 178.

¹¹ John Paul II, *Laborem Exercens*, Intro.

¹² K. Wojtyła, *The Intentional Act and Human Act, that is, Act and Experience*, "Analecta Husserliana" 1974, vol. 5, p. 270.

¹³ John Paul II, *Laborem Exercens*, Intro.

¹⁴ K. Wojtyła, *Ethics Primer*, p. 149.

Since work tends towards realizing the objective goodness of man, work is then said to possess epistemic value¹⁵, because it is linked to the moral order of the person. This therefore demonstrates that it is only human work that gives meaning to his being and being of other creatures. It also reveals the two-fold phenomena of work as something personal and necessary. Work is a personal reality, inasmuch as the energy and abilities expended are freely bound up with the working person, and it is the exclusive property of the person who works. It is necessary, if it is governed by the grave obligation of every individual to ensure preservation of life¹⁶. Work is thus understood as a vocation and prerequisite of every person, through which we express and fulfil ourselves.

Given that work perfects the person and gear towards realization of the good of the world, therefore, the basis of determining the worth/content of work is not primarily the kind of work done. Rather, it is in fact, the understanding that it the person in their spirit, will and intellect that works, and this informs the subjectivity of the person whose perfection is sort in the work. In his work, man understands that he is subject-agent of work, the starting point and end, he also understands that his position is of essential importance in realizing all human enterprises in the principle of existence. Since the worth of work lies on the person, it follows that the person is the fundamental and at the centre of values, especially work, all other human products possess only secondary worth. Hence, Wojtyła argues that, there is a value that lies as the strictly personal content of action, for at every performance of action by the person, there lies a fundamental value. He calls this value, ‘personalistic value or the value of the person’¹⁷. Work as an essential defining part of the person, obtains its relevance and essence from the person who works, and who determine himself in and through the meaningful work.

Besides the two-fold character of work, it also possesses two dimensions, subjective and objective. The subjective sphere of work refers to the subjectivity of the individual person as a moral being, who freely engages in a thoughtfully planned work. This dimension defines the person as a subject of work, who in their work is always an end and not a means or instrument of work. This attests to the epistemic value that constitutes work. As subject of work, human being freely and consciously decides about work conditions that befits human transcendent dignity. Thus, we grasp through work, the value of the

¹⁵ Epistemic values are values that are epistemic in virtue of their relationship to the truth. They are also called alethic values (from the Greek *alêtheia*-truth). The Greek word *episteme* means knowledge or insight, and of course, knowledge and insight imply standing in the right sort of relationship to truth. Epistemic value is distinguished from other kinds of values, like aesthetic, social, political values etc. See: R. Peels, *Epistemic Values in the Humanities and in the Sciences*, “History of Humanities” 3(2018)1, p. 89-111. This theory affirms the concept of ethical imperative and norm, which is considered as the principle of necessary moral code that motivates a person to act accordingly.

¹⁶ John Paul II, *Laborem Exercens*, No. 6, 8.

¹⁷ K. Wojtyła, *Person and Act and Related Essays*, trans. G. Ignatik, Washington 2021, p. 320.

subject who works as it reflects through the value of work, since work is naturally designed for the person. Wherefore, the objective dimension of work emphasis on the object and instrument of work, both the mechanized equipment and means of production, it refers also to the economic activities and values/gains that follow from work. Therefore, the products and resources from human work both intellectual and manual, constitute the objective dimension of work. This dimension must integrate with the subjective dimension so as to realize the fundamental purpose of work, and actualize the person who is the subject of work.

Furthermore, the advancement of mechanization through modern science and technological innovation has improved and revolutionized the structure of work, shifting emphasis from the subjective dimension of work to the objective dimension. Realizing this later purpose of work entails harsh economic initiatives that demonstrates demeaning or dishonourable conditions for human work without regards to the inherent dignity, and without regard to what is the objective content of the work in question¹⁸. As such, one cannot but ask, whether human being is at liberty to engage in any kind of work (sex work, eugenic human experimentation) regardless of human valuelessness that character such work. Hence, work previously understood as naturally designed for the person, has now been assumed a new meaning, where the person is meant for work, by technologizing work and objectivizing the subject of work. Supposing a new meaning and character for work, which is purely for economic gain and realization of wealth. A situation that creates tension of class struggle and division between owners of means of production and workers who are regarded as material forces. Reacting to this situation, Wojtyła states that: “technology has ceased to be man’s ally and become almost his enemy, as when the mechanization of work supplants him, taking away all personal satisfaction and the incentive to creativity and responsibility, when it deprives many workers of the precious employment, or when, through exalting the machine, it reduces man to status of its slaves”¹⁹. By ordering the motive of work from goodness to self-love and self-interest, the person as subject of work is caught up in the new approach to work, and exposed to threats. Threats that manifest in the work conditions, and living standard in the value judgement, that opposes the value of person, in their beliefs and norms. This new approach as it is founded on rational autonomy, construes the essence of work to be value-free, as it seeks only the realization of economic gain, personal value agreeableness and personal interest. Thus, I ask, what then constitutes the ideal of value-free work?

¹⁸ B. Leahy, *Believe in Love: The Life, Ministry and Teachings of John Paul II*, New York 2011, p. 129.

¹⁹ John Paul II, *Laborem Exercens*, No. 6.

Value-free work

The discussion of value-free work affirms the debate about value-free science, understanding science as work (intellectual work), where scientists, some form of work, and owners/sponsors of scientific investigation and means of production, in realizing their self-interest, self-love and personal knowledge, formulate a value judgement about work or nature of work and work production without regard to epistemic value. In this attitude of self-interest value judgement, work now becomes a pure cognitive act, or what David Weil describes as ‘Fissured’ given the rising income and wealth (property and capital income) disparity, broad income and job insecurity, languishing underemployment, and lagging labour force participation rates²⁰. A materialistic attitude to work which emphasizes wealth and economic value over the value of the person. Based on the modern understanding of absolute freedom²¹ in value determination, especially work, an assumption that is disconnected from truth, i.e., an ontological order, with man’s own being and structure of reality²². A modern understanding that reduces man to working being-homo faber, giving the impression of arbitrariness in value, total freedom of choice work determination, with realization of wealth as the sole end of work. Thus, human person (workers) in this attitude is understood as means to the desired ends of owners of work. Work is no longer seen as medium of human development, subsistence and completion of nature, but as utile, given the total control by employers who determine the value of work.

Value-free constitution of work further supposes that work should be guided by autonomous cognitive value-judgement or realization of the good of wealth, or economic value. Although St. Thomas Aquinas had argued that, there are levels of goodness, but the, absolute goodness is equivalent to objective good or epistemic value which portrays personalistic value, and differs from this goodness/bonum (wealth/economic value), because it lacks *respectum ad aliud*²³. Nevertheless, the ideal of value-free work prefer the goodness

²⁰ D. Weil, *The Fissured Workplace: Why Work Became So Bad for so Many and What Can be Done to Improve it*, Harvard University Press 2014, quoted in L. Golden, “Social Service Review” 89(2015), no. 3, pp. 568-574, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/683098> (access: 20.03.2023).

²¹ The conception of freedom supposed here is detached from the obedience to the truth and consequently from the duty to respect the rights of others. It consists also in break with the past and desire to mould one’s own life and being according to one’s emotional spontaneity; free from external intervention and exempt from moral evaluation, as well as an expression of seeking self-love which leads to an unbridled affirmation of self-interest without recourse to the common good. See: A. Lekka-Kowalik, *On the Freedom and Limits of Scientific Inquiry*, in: Z. Zdybicka, *Freedom in Contemporary Culture: Acts of the World Congress of Christian Philosophy Catholic University of Lublin, 20-25 August 1996*, Lublin 1998, p. 548; also John Paul II, *Centesimus Annus*, No. 17.

²² John Paul II, *Veritatis Splendor*, No. 84.

²³ J. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, Washington 1996, p. 177.

of wealth or economic value over the epistemic value. Because the value of work is measured by the output or gain, without recourse to the personalistic value, we experience in work places precarious situations like: opportunism, cutting corners²⁴, and taking advantage are considered virtuous, as long as economic value is achieved. With the value of work and the worker being weighed according to economic gain and output, work and workers in this ideal are considered on the basis of efficiency and optimum production of profit, knowledge acquisition for utile and for sensual gratification like in the case of sex worker, whose goodness is relative to the satisfaction she/he provides.

Given the individual value judgement and value determination by the owners of business and means of production, in the ideal of value-free work, job satisfaction and workers' need are of less importance, and such concept like dignity of worker or human person is regarded as illusory ideology, because the goodness of work is relative to the employers. Expressive of this lived experience in modern work approach to disintegration of families, where husband/wife (father/mother) are separated from each other in pursuit of wealth at the expense of the foundation of human society. Similar understand is portrayed where, human being is treated as object of satisfaction like in the case of sex worker and eugenic practices, for the goodness of the person refers to utilitarian end. In all, what counts is the economic value, while subordinating the ontic quality of the person to material constitution.

Value-free work also affirms that neutrality of value of work is a necessary condition for work determination. This ideal, seems to suppress all forms of bias and cultural/traditional interferences or influences in human work choices as means of realization of human needs. It presupposes that work should be constituted by free economic initiative, which promotes greater scientific achievement, better knowledge, increased productivity, economic gain and maximization of profit. On the basis of this conception, max Weber argues that the prerequisite for objectivity of science and optimum maximization in all areas of human work, is possible only under value-free scientific inquiry and value-free work²⁵. It follows therefore that, the pursuit of economic value, in the ideal of value-free work increases and improves productivity, as well as, guarantee better human society. Hence, it is the personal value of the researcher according to Weber, or the owners of production that determine and influence the purpose of work. This approach to work according John Paul II presents a difficult working condition for workers, who are victims of forced labour and injustice²⁶, and in some situations, impede productivity because of the friction and conflict between workers and employers.

²⁴ R. Kuttner, *Everything for Sale*, Chicago 1996, p. 49.

²⁵ M. Weber, *Objectivity in Social Science and Social Policy*, in: M. Weber, *The Methodology of the Social Science*, New York 1949, p. 50-112.

²⁶ John Paul II, *Centesimus Annus*, No. 8.

Other real experiences of ideal of value-free which commodify the person include: child labour, various marginalization and discrimination against women in labour, unjust wages/salaries, poor work environment and safety, tight work schedule, lack of opportunity for growth and advancement. Given these experiences, John Paul II argues that the ideal of value-free with its support of these situations denies the person of what he describes as “the supreme insight concerning the true goodness of the human labour, their transcendence in respect to earthly (material) realities and the contradiction in their hearts between the desire for the fullness of what is good and their own inability to attain it.” It also destroys the beauty of work that directs man to his teleology and the Truth of his finality.

Conversely, the realization of the absolute goodness as what man experiences as the content and goal of work seems difficult to achieve in the ideal of value-free work. Thus, it is important that we consider the thought of value-ladenness of work in realizing this goal for the person and in human actualization of personhood.

Value-ladenness of work

The understanding that the ontic structure of work with its axiological content as the essential key to the social order and human endeavours, which surpasses economic value, eudaimonic value and individual value or personal interest of owners of production and researchers constitute the basis of the ideal of value-ladenness. It states that the value of the person is the highest of all values in the hierarchy of values, and that work possesses transcendent value, which serves as one of the means of realizing the absolute goodness of the person, since the person understands that they experience value as the motive of all human activities and content of acts. This understanding affirms many anthropologists’ understandings that, the world is an embodiment of recognized values. Thus, Dietrich von Hildebrand describes the human society as “the world of values”²⁷. Charles Taylor maintains that our everyday world is not a neutral or value-free reality, for we inevitably experience the world in terms of value in its objective sense. For we live in a moral space instead of neutral space²⁸. In this space, we orient ourselves towards the common good or objective value, which supersedes our personal interests. And so, value as the ontic-empirical object of acts-work, is the primary data of human experience, irreducible to any category of natural order or personal interest.

This ontic value of work objectively experienced either individually or collectively, tends towards the good and wellbeing of the person, not on the basis of personal good as such, but, personal good subordinated to the common

²⁷ J. Crosby, *The Selfhood of the Human Person*, p. 178.

²⁸ C. Taylor, *The Moral Topography of Self*, in: *Hermeneutics and Psychological Theory*, eds. S. B. Messer, L. Sass, R. L. Woolfork, New Brunswick 1988, p. 298.

good. For even when we relativize or rationalize about the ontic value structure, while prioritizing other lower values, it is important to note as observed by Tadeusz Styczeń that, “the subject matter of cognition is the obligation to respect the human person for their sake, given in a specific normative experience”²⁹. This duty is a demand which conditions moral value, appeals to the wellbeing and dignity of the person as moral subject, and places the person first in value consideration. It also aligns with the divine and natural obligation on man to work so as to conquer the earth, develop himself and improve nature and human society.

In the experience of act, there exists in the ideal of value-ladenness of work this understanding that work has a transitive character, given that meaningful work begins with man as subject of work, because through his work, man expresses dominion over creatures. And man, also re-creates and manifests himself in his work, and so, affirms that work is a necessary means of expressing humanity and realizing personal fulfilment. Thus, we can rightly say that the supreme character of the value of each person constitutes the basis of work in the ideal of value-ladenness, which in turn tends towards the actualization of the value of the person, without which, the absolute goodness experienced as the absolute value of work is lost. We abstract in this ideal of work that, the supreme value of the person ranks higher than any other value experienced at work, it is also the same value that the person expresses in himself and between co-workers at work, as well as what the person experiences in his work.

Furthermore, the ideal of value-ladenness of work in realizing the fullness of the person, expresses the truth as the foundation of human endeavours, and the basis on which man can freely engage at work. By understanding truth of the person as the foundation of work, it suggests that, man in his choice of work, must first consider his absolute personal worth, which is basic in the hierarchy of values. This demonstrates that freedom per se is and should be subordinated to truth, so as to direct human work to the transcendent dignity of the person. According to John Paul II, there is this essential bond between human freedom and truth, so that freedom which refuses to be bound to the truth would fall into arbitrariness, which ends up submitting itself to the vilest of passions, to the point of self-destruction”³⁰. For in this understanding of freedom, man in his work, not only realizes his being, he also understands himself fully as possessing or sharing in the image of God, who first engaged in meaningful work. And so, by engaging in similar work given this attitude towards work, man develops his full potentials and participates in improving nature and development of society.

²⁹ R. Moń, S. Tondel, J. Krokos, A. Waleszczyńska, *The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*, Kraków 2019, p. 25.

³⁰ John Paul II, *Centesimus Annus*, No. 4.

This attitude to work fosters the 'I-thou' relationship among workers, and between workers and owners of production, given the character of true atmosphere of freedom that exists at work. In a healthy working condition, given the proper remuneration of work, John Paul II states that; "the person who works desires not only due remuneration for his work; he also wishes that within the production process, provision be made for him to be able to know that in his work, even on something that is owned in common, he is working for himself"³¹. This approach also calls for the right to proper rest to make up for the tear and wear of human labour, the right of having child/children, proper care and treatment of the disabled, and women (especially in their two-fold-nature given work), as well as their right to specific work and duration of work³². Wherefor the value of the person is of utmost importance, and by taking part in decision making, man expresses good sense of responsibility in his work place, which helps in the growth of the organization.

By seeking the realization of the value of the person, the ideal of value-ladenness of work demonstrates that, work is an essential constitution of human nature and a personal and necessary means of self-preservation. Given that, work in its ontic nature is understood as possessing not only material meaning, it has an inherent and transcendent meaning or intransitive meaning, because work links human being with God who through His work brought everything into being. In the absence of precarious and fissured work condition, human work realizes its fundamental goal of human realization, as well as serves as the fundamental defining feature of human personhood and one of the sources of the transcendent dignity of the person. It is only by understanding that work fosters the personal value of the person, that work can be defined as instrument of nation building and means of realizing the truth, goodness and beauty of the person in the community of person and society, in which the person experiences job satisfaction and happiness. The person is here presented as an end, and should always be seen and treated as such, because his work reflects his humanity and self-determination, which should be the priority of work. In the community of persons/workers, the truth of person shines out, and the person experiences kindness/goodness of the other and feels respected.

Accordingly, it is only through a disinterested gift of himself to the other in the community of persons, can man find happiness and reach the fullness of life³³, and as well experience work satisfaction and fulfilment. For the person by contributing through his work to nation building, sees through the goodness of work, not only the beauty of the person, but the wholeness and beauty of the human society. And so, he lives not alienate from the society or from family because of his work, rather, to contribute and realize himself through his mean-

³¹ John Paul II, *Laborem Exercens*, No. 12.

³² John Paul II, *Centesimus Annus*, No. 7.

³³ R. Moń, S. Tondel, J. Krokos, A. Waleszczyńska, *The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*, p. 26.

ingful work. Thus, the attitude of value-ladenness of work, encourages such healthy participation, by creating healthy living community of workers as trade union where proper goal of work is fostered and achieved.

Again, value-ladenness of work while challenging the arbitrariness in the value-free work, expresses the right attitude to living the divine command and natural obligation, to conquer and subdue the earth vivid in human work. It is the right use of reason (*recta ratio*) so as to maintain the proper work attitude and relationship, especially between human worker and modern means of production, and so achieve the wholistic value and goal of work. For amidst the mechanization through technological advancement, it is the person who is the subject of work and supervisor of these machines, whose value is prior and cannot be substituted with any other value. And so, the moral value of the ethics of work that underlies work in the ideal value-ladenness of work, appeals to this epistemic value of the person, whose subjective meaning at work cannot be replaced with the objective meaning, because the objective value which the machine conveys cannot be realized without the subjective value that lies in the person. Despite technological and scientific advancement, they remain indispensable tool and ally of the person in perfecting, accelerating and augmenting human work.

Inasmuch as work output such as wealth, gain or economic value per se are not bad in themselves, however, there is need to maintain balance between these lower values and epistemic value of the person through work. This balance also refers to the relation between machine and human worker. For by maintaining the ontic character of the value of work, machine becomes an ally to the person, as opposed to modern approach where man has become an enemy and slave to machine³⁴, thereby, defeating the natural purpose of work. Again, by detaching freedom from the truth of the epistemic value of the person expressed in the value-free approach to work, the transcendent dignity of man who transcends his being by freely engaging in a meaningful work is demeaned. By engaging freedom to truth in the ideal of value-ladenness, human work becomes consistent with the truth of the person in his integrity. Because recognition of this truth in freedom should certainly motivate work, for it directs human work to its axiological end that tends towards the ultimate goodness and realization of personhood. Thus, authentic human development and self-determination comes when the nature of work is approached and understood as possessing epistemic value, other than purely economic worth; else, the world may enter into another crisis similar or deadlier than the previous experiences of the World Wars. For unless, said John Paul II, “all the considerable resources and potentials at man’s disposal is guided by a moral understanding and by an orientation towards the true good of the human race, these resources easily turn against man to oppress him, and make him slave to pos-

³⁴ John Paul II, *Laborem Exercens*, No. 5.

session or wealth.” Therefore, work and epistemic value of work must constitute the goal of work, and must also be understood and approached as gifts from God which helps man realize their goal, improve nature and develop human society.

Concluding remark

Founded on individual autonomy, total desire for wealth, and pursuit of personal interest, the modern-day approach to work marked by the thought that human work is value-free, manifests exploitative attitudes. For these attitudes reduce the transcendent nature of the humanity of the person to mechanistic and materialistic thing and object of use, given the emphasis about the purpose of work as purely for economic value. This understanding violates the right order of nature, as it portrays a misuse and misunderstanding of true meaning of freedom, which should be subordinated to the truth of the person, as the basis of work. It construes freedom as the basis of human work and stands in opposition to truth. Conversely, the concept of value-ladenness of work supposes truth as the basis of all human endeavours, and so, construes work as possessing intrinsic worth, on the basis of which we grasp the intrinsic worth of the person who is the subject of work. Thus, we deduce that work possesses epistemic value which refers and appeals to the value of the person, likewise, characterises work as immanent and transcendent. By engaging in meaningful work, man responds to this immanent-transcendent value of work without reducing the value of work to any lower worth. For when there is separation of the intrinsic worth from the person who is the subject of work as expressed in the modern approach, human work loses its natural worth. Hence, the absolute goodness which man experiences at work becomes the measure of his relationship with other human being and with other beings.

While recognizing the ontic value of work, various healthy working conditions which express the inalienable dignity of the person become visible; and these differ from the materialistic tendencies that characterise value-free work condition where the integrity of the person is demeaned. Given the emphasis on the objective character of work in the ideal of value-free work, the subjectivity of the person as agent of work is denied, such that the beauty and goodness of the person is lost in the arbitrariness of this conception. And so, realizing happiness at work or work satisfaction becomes difficult, since work in this approach does not in reality reveal the humanity of the person who works, rather, the person becomes object of use and instrument of satisfaction. Whereas, the value-ladenness of work depicts essentially that each person, employer-worker, sees the obligation towards one another and the responsibility expressed in the ethical imperative of work as something that each necessarily ought to do and owe each other. For work, workers and employers are ends and should be taken

as such, because the dignity of work refers not only to the work or employers, but also to the person working³⁵, whose value manifests in the work.

However, actualization of wealth, gain and knowledge per se are not and should not constitute conflict between of values when properly utilized, rather, conflicts arise when the moral value of the ethics of work that characterises human work is subordinated to lower values, consequent to the loss of inherent dignity of worker. Focusing only on realization of wealth or economic value, we experience the situation, according to John Paul II, where the person is construed as an element within the social organism, a mere cog in a machine, such that, the goodness which absolutely belongs to the person is completely reduced to functionality and utilization of socio-economic mechanism³⁶. Inasmuch as organizations and institutions set work values, but any value that does not align with or not subordinated to the epistemic value of the person who is the subject of work, defeats the greatest good, nature of work and purpose of human being. For there should be a necessary connection between the person who work and the work, a connection necessitated by epistemic value, else the purpose and meaning are lost.

Indeed, reducing the core of work to pure desire for wealth and economic value in the fissured attitude towards work, expunges work of its natural content, demeans the person and affects the moral value of human activities. The negative implication of this situation affects the family structure taken to be the foundation of human society. Given the alienation of husband and wife from each other and from their children, while entrusting the responsibility of child(ren) upbringing to the care of one partner, given the separation by work. Therefore, when we fail to recognize and approach the value of work from its ontological worth in relation to the value of the person as subject of work, we construe the person as mere instrument to be used, denying the nature of work as where man re-creates and defines himself. By recognizing these qualities of work, we construe that work manifests the personalistic value and constitute as the instrument of realization of human personhood.

* * *

The Analysis of Value-Free or Value-Ladenness of Work in the Light of Catholic Social Teaching of John Paul II

Summary

This article presents the metaphysical study of work. Based on this understanding, the author makes a comparative analysis of the dilemma: whether human work is value-free or value-laden in realizing the fundamental purpose

³⁵ John Paul II, *Laborem Exercens*, No. 6.

³⁶ John Paul II, *Centesimus Annus*, No. 13.

of work, and proper understanding of personhood. It compares absolute value in the epistemic value of the person with economic value as what people experience at work. It also investigates which of these values in the contemporary approach to work realizes the fundamental goal of work and personhood. The author aligns with John Paul II's Social Reflection on value of work in relation to human person, and discovers that, value-ladenness of work realizes both the purpose of work and self-determination.

Keywords: value, work, value-freedom, value-ladenness, personhood, self-determination.

Bibliography

- Crosby J., *The Selfhood of the Human Person*, Washington 1996.
- John Paul II, *Centesimus Annus*, Nairobi-Kenya: Paulines Publications Africa, (1991).
- John Paul II, *Laborem Exercens*, Nairobi-Kenya: Paulines Publications Africa, (1981).
- John Paul II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Nairobi-Kenya: Paulines Publications Africa, (1987).
- John Paul II, *Veritatis Splendor*, Nairobi-Kenya: Paulines Publications Africa, (1993).
- Kuttner R., *Everything for Sale*, Chicago 1996.
- Leahy B., *Believe in Love: The Life, Ministry and Teachings of John Paul II*, New York 2011.
- Lekka-Kowalik A., *On the Freedom and Limits of Scientific Inquiry*, in: Z. Zdybicka, *Freedom in Contemporary Culture: Acts of the World Congress of Christian Philosophy Catholic University of Lublin, 20-25 August 1996*, Lublin 1998.
- Moń R., Tondel S., Krokos J., Waleszczyńska A., *The Polish Christian Philosophy in the 20th Century*, Kraków 2019.
- Peels R., *Epistemic Values in the Humanities and in the Sciences*, "History of Humanities" 3(2018)1, p. 89-111.
- Scheler M., *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. M. S. Frings, R. L. Funk, Evanston-Illinois 1973.
- Taylor C., *The Moral Topography of Self*, in: *Hermeneutics and Psychological Theory*, eds. S. B. Messer, L. Sass, R. L. Woolfork, New Brunswick 1988.
- Weber M., *Objectivity in Social Science and Social Policy*, in: M. Weber, *The Methodology of the Social Science*, New York 1949, pp. 50-112.
- Weber M., *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. London 1992.
- Weil D., *The Fissured Workplace and its Consequences*, in: *The Fissured Workplace*, 2014, p. 7-27, <https://www.jstor.org/stable/j.cttowppdw.4> (access: 20.03.2023).
- Weil D., *The Fissured Workplace: Why Work Became So Bad for so Many and What Can be done to Improve it*, Harvard University Press 2014, quoted in L. Golden, "Social Service Review" 89(2015), no. 3, pp. 568-574, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/683098> (access: 20.03.2023).
- Wojtyła K., *Ethics Primer*, trans. H. McDonald, Lublin 2017.
- Wojtyła K., *On the Dignity of the Human Person*, in: *Person and Community: Selected Essays*, trans. T. Sandok, New York.
- Wojtyła K., *Person and Act and Related Essays*, trans. G. Ignatik, Washington 2021.
- Wojtyła K., *The Intentional Act and Human Act, that is, Act and Experience*, "Analecta Husserliana" 1974, vol. 5, p. 269-280.
- Wojtyła K., *The Lublin Lectures*, trans. H. McDonald, Lublin 2020.

KĘSTUTIS ŽEMAITIS*

Bishop Vincentas Borisevičius: The Path of A New Age Martyr

The twentieth century was full of suffering and trials in Europe. Two world wars, occupations, annexations – these were the experiences of Lithuania, and not only Lithuania. However, as a Catholic country, Lithuania suffered more from the Soviet atheist regime after the Second World War, as it was forcibly annexed to the Soviet Union and subject to its laws. And this situation continued for almost half a century. The most difficult years for the Catholic Church in Lithuania were the first post-war decade. It was the time of the greatest deportations to Siberia and other lands, imprisonments, nationalisation of property, closure of churches, persecution of priests and crackdowns on bishops. One of the first bishops to become a prisoner and a martyr, shot by the Soviets (in 1946), was the Bishop Ordinary of Telšiai, Vincentas Borisevičius. In 1991, a beatification case was opened in the Telšiai diocese.

It is not always easy to foster virtue in suffering. Sometimes hope is replaced by hopelessness, faith by indifference, and love by anger, hatred to enemies, and revenge. This can happen if suffering turns out to be futile. This is why this article seeks to show how difficult but true was the path of the bishop's life, which was not lacking in heroism and virtue, and which blossomed into the most beautiful blossoms in his person. If this was indeed the case, there is no reason for the Catholic Church to wait for a new blessed.

There is nothing written about Bishop Borisevičius on this subject. His life and martyrdom in general have not been studied enough. This can be partly justified by the fact that it has taken many years since his execution for the archives to open to honest researchers. Finally, many facts were not known during the Soviet occupation. Even the bishop's burial place was found after Lithuania regained its independence (1999).

* Kęstutis Žemaitis – Vytautas Magnus University, Kaunas, Lithuania
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5022-3243>; e-mail: kestutis.zemaitis@gmail.com



This work will be based on sources already in print, in particular the bishop's interrogation protocols, his pastoral letters and other writings. It is to be hoped that these sources will give a closer look at the moments in the life of one of the many, but exceptional clergymen, and the heroism of his suffering.

The road to sacra episcopo

Pope Francis also visited the former KGB palace in Vilnius during his visit to Lithuania in 2018. He went into the eleventh cell where many famous people were once imprisoned, including Blessed Archbishop Teofilius Matulionis¹, Venerable Servant of God Archbishop Mečislovas Reinys, Bishop Franciscus Ramanauskas and Bishop Vincentas Borisevičius. The Pope also honoured all the martyrs of Lithuania by praying in this former cell. However, Bishop Vincent Borisevičius is the most important for us in this work.

Vincentas Borisevičius was born during the tsarist occupation on 23 November 1887 in the village of Bebrininkai, Šunskiai parish, Seinai diocese. The boy, like the other children of that family, first learned from his parents. From his parents' home, little Vincent was shaped by both common human and religious virtues. Although he lost his beloved mother when he was only seven years old, he was not abandoned by the rest of his family. "The Borisevičius were faithful and active parishioners, attending church and singing in the choir. Their family was zealous. Although they lived far away from the parish church, this did not prevent them from attending regularly. Vincent lost his mother at a young age and remained with God with all his heart"².

The future pastor was educated at the school of his native parish, then at the gymnasium in St. Petersburg (Russia)³, then at the seminary in Seine⁴, then at the University of Fribourg, and on 29 May 1910 he was ordained a priest in Feldkirchen in Kärnten (Austria).

After his ordination, Borisevičius served as vicar of the parish of Kalvarija (diocese of Seine). During the First World War, he was forced to flee to Russia, where he worked diligently, especially among the refugees, who needed a lot of attention at that time. The Bishop of Seine, Antanas Karosas, also stayed in St. Petersburg⁵, but in 1915, when the Germans were pushing eastwards, he left for

¹ K. Žemaitis, *Blessed Teofilius Matulionis – A Witness to the Faith of Modern Times*, „Studia Elckie” 23(2021), nr 1, s. 89-96.

² K. Žemaitis, *Memories of Šunskai*, Šunskai 2009, L. 2. (Handwritings, K. Žemaitis personal archive).

³ As he was attending gymnasium young Vincentas spoke of his wishes to join the priest seminary. This decision was no surprise to anyone, since most people saw him as an idealist, a dedicated young man (K. Žemaitis, *Memories of Šunskai*, Šunskai 2009, L. 2 (Handwritings, K. Žemaitis personal archive).

⁴ During this time Vincent's elder brother Kazimieras was also a student of this seminary (1884-1920).

⁵ K. Žemaitis, *Prisiminimai apie Šunskus*, Šunskai 2009, L. 2 (Handwritings, K. Žemaitis personal archive).

St. Here, the clergy were under government control⁶. At the end of the war, Vincentas Borisevičius returned to Lithuania and worked as a chaplain at the gymnasium in Marijampolė.

There are wonderful testimonies about his work at the Marijampolė Žiburys gymnasium. Everything went smoothly at the Žiburys gymnasium, where he took care not only of the spiritual or intellectual affairs of the pupils, but also of their domestic welfare⁷, which was a real challenge for Borisevičius⁸. The future Bishop Vincent Brizgys⁹, who was still a grammar school student at the time, remembers: “From my life as a pupil in those days, it should be mentioned that across the street from each other were the Žibūris – later Rygiškių Jonas – and the real gymnasium. The first one had young people of all kinds of views, while the second one was publicly anti-religious and red. There were few others. In the second one, meetings were often called for lectures, but more often they were anti-religious and sometimes anti-Lithuanian rallies”¹⁰. In this gymnasium, the future Bishop Borisevičius gave a lot of strength, love and patience, and proved that he was equally ready to serve everyone in order to win their souls and lead them to salvation. Here he acted like St. John of the Cross – love leads to God’s love¹¹. Here is a very clear manifestation of his path of perfection, according to St John of God. “The way of perfection is, above all, the way to fullness. Man must grow, he must learn to be a person. And personalities, in a metaphorical sense, are “vessels” that can feel full and can feel empty. [...] The journey to be filled with God, better said, to let ourselves be filled by God with his love and his truth”¹².

Borisevičius has also done a lot for the city itself¹³. He took part in the re-establishment of self-government after the war, was for a time a member and secretary of the Marijampolė City Council¹⁴, and took care of the safety, welfare, and food of the residents. This period of Borisevičius’ work can be seen as a very broad and useful one for the people¹⁵.

⁶ Seinai Augustav’s bishop letter to Emperor of Russia 1913 m. April 17/30 d./ПГИА ф. 821 оп. 3 д. 882, L. 7.

⁷ A. Katilius, *Kun. Antano Šmulkščio atsiminimai. Tera jatwezenorum*, Punkskas 2021, t. 13, d. 1, p. 197-198.

⁸ A. Baltinis, *Vyskupo Vincento Borisevičiaus gyvenimas ir darbai*, Roma 1975, p. 33-34.

⁹ Brizgys Vincent (1903 m. November 10th Plynai, Marijampolės district – 1992 m. April 23 rd United States of America) – doctor in philosophy and canon rights since 1940 Kaunas bishop augziliar, 1944 forced by german military forces to move to the west.

¹⁰ V. Brizgys, *Gyvenimo keliai*, Vilnius 1993, p. 53.

¹¹ Šv. Kryžiaus Jonas, *Kopimas į Karmelio kalną. Smulkieji raštai*, Vilnius 2015, p. 174.

¹² J. A. Marcos, *Un viaje a la plenitud: El Camino de Perfección de Teresa de Jesús*, Madrid 2010, p. 12-13.

¹³ K. Žemaitis, *Vincentas Borisevicius Marijampole Period: Imput to Education and Local Government*, “Logos (Vilnius)” 2023, Nr. 114, p. 174-176.

¹⁴ Protocols of Marijampolė council 1920 01 14 – 1921 01 15. LCVA F. 1362, ap.1, b.9, L. 1. – 119.

¹⁵ A. Katilius, *Kun. Antano Šmulkščio atsiminimai. Tera jatwezenorum*, Punkskas 2021, t. 13, d. 1, p. 197.

The Bishop of Seinai, Antanas Karosas, highly valued Father Borisevičius and soon afterwards, in 1922, appointed him a professor at the seminary (teaching moral and pastoral theology) and a spiritual father. As the Diocese of Seine was then divided between two countries, Poland and Lithuania, the seminary in Lithuania was located in Gizai. Here Vincent Borisevičius appears as an active organiser of the Catholic Action and an exemplary priest¹⁶. Prof. F. Bartkus, who worked and lived in the same seminary at the time, recalls: “It was very easy, pleasant and lovely to get along with him (Borisevičius – author’s note). As they say, take it and give thanks. He was always in a good mood, in good spirits, with a happy smile on his lips. I never saw him frown <...>”¹⁷. It is a pity that many years later it is very difficult to collect any more such testimonies. But it can be concluded that he loved his vocation and tried to carry out his duties impeccably. He lived as Saint John of the Cross taught – love is like climbing a mountain¹⁸.

In 1926, Pope Pius XI established the ecclesiastical province of Lithuania with new dioceses¹⁹. The former priest of the Diocese of Seinai, Justinas Staugaitis, was appointed Ordinary of the newly established Diocese of Telšiai. He asked Bishop Antanas Karosas²⁰ to release three priests from the newly established Diocese of Vilkaviskis to Telšiai. Among those released was Father Vincentas Borisevičius. This again shows that Bishop Staugaitis chose exceptional collaborators for the organisation of the work of creating the diocese.

Thus, in 1926, Father Borisevičius arrived in Telšiai. Here, Bishop Justinas Staugaitis appointed him Chancellor of the Curia, and in the following year he appointed him Rector of the seminary in Telšiai. As an exemplary priest, Borisevičius was given the title of prelate by Pope Pius XI in 1928. Father Vincent served as rector until 1940, when he became auxiliary to the Bishop of Telšiai. Borisevičius’s episcopal path would coincide with the war and the most brutal post-war persecution by the Soviet government. It will be the bishop’s ultimate martyrdom.

Here he will emerge as an extraordinarily strong and noble personality, because “the path of perfection is above all the path to fullness. Man must grow, he must learn to be a person”²¹.

¹⁶ A. Baltinis, *Vyskupo Vincento Borisevičiaus gyvenimas ir darbai*, Roma 1975, p. 88-89.

¹⁷ Ibid., p. 44.

¹⁸ Šv. Kryžiaus Jonas, *Kopimas į Karmelio kalną. Smulkieji raštai*, Vilnius 2015, p. 186.

¹⁹ K. Žemaitis, *Pijaus XI Konstitucija Lituanorum gente ir jos padariniai Lietuvai*, “Logos (Vilnius)” 2006, Nr. 48, p. 86-94.

²⁰ Vyskupas Antanas Karosas buvo paskutiniuju Seinų vyskupu ir pirmuoju naujai įsteigtos Vilkaviškio vyskupijos ordinaru.

²¹ J. A. Marcos, *Un viaje a la plenitud: El Camino de Perfección de Teresa de Jesús*, Madrid 2010, p. 12-13.

The Bishop's vocational path to martyrdom

In 1940, Europe, especially Poland, was tormented by a brutal war and occupations. The Holy See knew that it was only a matter of time before Lithuania would also be occupied. In that case, as Bishop Vincent Brizgys argues, the Vatican will have limited possibilities to act in occupied Lithuania²², or perhaps diplomatic relations will be severed altogether, which is what happened when the Soviets occupied the country. The Holy See has therefore hastened to appoint three young bishops to Lithuania, who will have to work long and difficult hours in the future. Thus, Vincent Borisevičius became the Bishop of Telšiai. Only three months after his consecration, the Soviet army had already occupied Lithuania²³.

The first Soviet occupation was exceptionally brutal: arrests, deportations, killings. The last days before the Nazi-Soviet war began were so unbearably terrible that people simply waited for war, which may be incomprehensible, but the Soviet terror was more terrible than war. Prelate Ladas Tulaba remembers the first morning of the war: "German planes started bombing the airfield, which was located in Aleksotas (Kaunas – K. Žemaitis's note) and was about one kilometre away from the rectory. When we were sure that the war had started, we ran out into the garden and, as if we were crazy, we started jumping for joy, despite the bombs falling"²⁴. This may be more difficult for a Polish reader to understand because Nazi Germany attacked it first. And the Nazis came to Lithuania as liberators. At least at the beginning it seemed so. And it seemed to many that this occupation would be temporary²⁵. The church was relieved for a brief moment²⁶. But soon the ideology of the Nazi master race began to be demonstrated²⁷ and people realised that one tyrant had replaced another.

Regrettably, little knowledge of Prelate Borisevich survives from the first years of the Soviet occupation. There are no living witnesses, and Andrius Baltinis, who wrote his biography, completed it at the beginning of Lithuania's independence. One thing is clear: it was even harder for all bishops then, as it was for the people. However, he did not give up – together with other bishops, he tried to maintain at least one seminary in Kaunas²⁸.

²² V. Brizgys, *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje. Pirmoje rusų okupacijoje 1941-1944 m.*, Čikaga 1977, p. 18.

²³ L. Tulaba, *Vatikanas ir Lietuva*, Vilnius 2001, p. 12.

²⁴ L. Tulaba, *Nuo Dusios iki Tiberio*, t. 1: *Atsiminimai*, Roma 1993, p. 114-115.

²⁵ K. Žemaitis, *Vyskupas Antanas Karosas – sunkių išbandymų piligrimas*, Punkskas 2021, p. 51.

²⁶ K. Žemaitis, *Lietuvos katalikų bažnyčios istorija*, Kaunas 2006, p. 95-96.

²⁷ P. Maldeikis, *Mykolas Krupavičius*, Čikaga 1975, p. 244.

²⁸ V. Brizgys, *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje. Pirmoje rusų okupacijoje 1940-1941 m. Vokiečių okupacijoje 1941-1944 m. (trumpa apžvalga)*, Čikaga 1977, p. 93-94.

During the Nazi occupation, Bishop Borisevičius took care of the Telšiai seminary²⁹, travelled with the Ordinary to the parishes, and took care of all the diocese's affairs. However, the young bishop does not forget his home parish of Šunskai. He loved his homeland, which was beautiful and well-kept, the church of his childhood, and he prayed for the souls of his parents and his brother, Father Casimir³⁰.

During the war, Bishop Borisevičius was an apostle of great love of neighbour. This was very clearly evidenced by his actions during the Nazi occupation. He risked his life to save Jews who were being persecuted and murdered³¹, for which he was punished without mercy. One could say that this rescue of the persecuted was "playing with death"³². Surviving documents testify to this. The Jews of Telšiai testified to this in writing in the case of Bishop Borisevičius about the girl who was rescued from the ghetto³³, but the Soviet court completely disregarded this. The Bishop rescued Jews in hiding, fed them and hid them. In so doing, he fulfilled Christ's command: "As often as you have done it to one of the least of these brothers of mine, you have done it to me" (Mt 25: 31-46).

As the front approached Lithuania, quite a large number of the population retreated with the fleeing German army. Especially many intellectuals, farmers and priests left Lithuania in Samogitia and Suvalkija. They all remembered the first Soviet era, and the horrors of the front forced them to flee further away. They hoped that the front would stop at Lithuania's German border and that they would be able to return again³⁴. However, Bishop Vincent Borisevičius, even though he knew the hell that awaited the return of the Soviet government, decided not to leave Telšiai³⁵. This action can be seen as his decision to accept the coming persecution, but not to leave his flock, because "a good shepherd lays down his life for the sheep" (Jn 10: 11-18).

The first decade of the Soviet occupation was the most brutal in Lithuania³⁶. The communist government imprisoned, shot, or deported Lithuania's

²⁹ During the early years of soviet occupation Lithuanina priest seminaries were closed. Kaunas seminary was forced to work under extremely rough conditions. During the reign of Nazi's the seminaries were active, however the wealth taken during the soviet occupation was not repaid. Considered the most prosecuted was the priest seminary of Kaunas.

³⁰ K. Žemaitis, *Prisiminimai apie Šunskus*, Šunskai 2009, L. 2. (Rankraštis, K. Žemaičio asmeninis archyvas).

³¹ Ibid., L. 3.

³² Playing with death – to risk your life.

³³ V. Vyskupas, *Borisevičius sovietiniame teisme, Raštiškas liudijimas. Lietuove vyskupai kankiniai sovietiniame teisme*, Vilnius 2000, p. 181.

³⁴ K. Žemaitis, *Prisiminimai apie Šunskus*, Šunskai 2009, L. 3. (Rankraštis, K. Žemaičio asmeninis archyvas).

³⁵ V. Brizgys, *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje. Pirmoje rusų okupacijoje 1940-1941 m. Vokiečių okupacijoje 1941-1944 m. (trumpa apžvalga)*, Čikaga 1977, p. 172.

³⁶ K. Žemaitis, *Žingsniai be stabtelėjimų. Vilkaviškio vyskupijos istorijos bruožai*, Punksas 2016, p. 50-51.

elite – intellectuals, farmers, even landless people – those who were even suspected of being disloyal to the new regime. The Catholic Church in Lithuania also lost its best members and many of its clergy. The Lithuanian bishops were also caught up in this process of terror, the first of whom was the Ordinary of Telšiai, Vincentas Borisevičius.

He was accused of hostility to the Soviet government and of having links with Lithuanian partisans³⁷. In fact, in the post-war years, it was impossible to avoid meetings with people active in the underground - organisations resisting the occupation regime. Partisans needed not only moral but also material help. They turned to the villagers, the clergy and the townspeople. Such contact was considered by the Soviet regime to be a serious crime and carried the harshest punishment. Bishop Borisevičius also did not escape this reality of life. However, the real reason for his conviction and execution was that he refused to cooperate with the Soviet security services and refused to become a traitor. Borisevičius was first arrested on 18 December 1945, held in the NKGB-MGB³⁸ internal prison in Vilnius until Christmas Day, released³⁹ and arrested a second time on 5 February 1946. On his return from his first imprisonment, he formally declared in writing that he refused to be a Soviet security agent: “<...> I declare that it is absolutely incompatible with my title, my position and my conscience to make such allegations, and that I refuse to do so categorically. If I have committed a crime, it is my responsibility to atone for it, not someone else's. This is what my religion demands”⁴⁰. Here, then, there remains no doubt about the heroism of the bishop and the unfolding of his divine virtues in his person. Finally, he writes his last pastoral letters at this time, in which he encourages everyone to be merciful and forgiving. Here he goes even further in his virtues⁴¹.

The Bishop's written legacy is also rich and rich. He wrote on the Christian education of young people, the Catholic family, virtue, the apostolate of the laity, and other issues. He understood quite well what the person of a good priest should be⁴², and he tried to be one himself.

The Bishop's life testified that deeds and words were very much in harmony in his person. In choosing martyrdom he chose life. It seemed to many that he was gone, and many may have sighed that such a fragile human life was

³⁷ V. Vyskupas, *Borisevičius sovietiniame teisme, Raštiškas liudijimas. Lietuovė vyskupai kankiniai sovietiniame teisme*, Vilnius 2000, p. 175.

³⁸ Sovietinio saugumo struktūros.

³⁹ It was attempted to recruit him as an agent of structure safety during his time in jail.

⁴⁰ Piliėčiui NKGB generolui Vilniuje. Telšių vyskupo Vincento Borisevičiaus apklausų, vykusių 1945 m. Gruodžio 18-23 d., papildymai, Vyskupas Vincentas Borisevičius straipsniuose ir dokumentuose, LKMA, Vilnius 2002, p. 281.

⁴¹ K. Žemaitis, *Biskup Wincenty Borysewicz – prorok miłości i przebaczenia. Więksi i mniejsi prorocy Europy środkowo-wschodniej XX wieku*, Lublin 2003, p. 125-130.

⁴² V. Borisevičius, *Šv. Tėvas Pijus XI ir dvasininkai. Vyskupas Vincentas Borisevičius straipsniuose ir dokumentuose*, LKMA, Vilnius 2002, p. 71-90.

like a hand burnt in fire. But Saint Teresa of Avila would say here: “So now we say that this little hand has died, and with the greatest joy, because it has found peace, and Christ lives in it”⁴³.

Bishop Vincentas Borisevičius was sentenced to death by a Soviet court and executed on 18 November 1946. He was simply tortured because he could no longer stand during the execution, so he was propped up against another exhausted and tortured priest who was being shot⁴⁴. Borisevičius was the first and only Lithuanian bishop to be so brutally dealt with by the Soviet authorities in Lithuania, who felt great hatred for him as a cleric. Thus died a Bishop who sacrificed for others and fulfilled the words of Christ: “Greater love has no one than this, than to lay down one’s life for one’s friends” (Jn 15: 9-17).

During his visit to Lithuania, Pope Francis also visited Cell 11 of the former KGB building. There he lit a candle in honour of those imprisoned there, including four Lithuanian bishops: Archbishops Mečislovas Reinis and Blessed Teofilios Matulionis, Bishops Vincentas Borisevičius and Pranciškas Ramanauskas. The Holy Father’s prayer in this prison may bring out more saints, including Vincent Borisevičius.

Vincent Borisevičius was also honoured in independent Lithuania. In 1999 (posthumously) he was awarded the Grand Cross of the Order of the Knight’s Cross, Commander of the Order of the Cross of Vytis, and in 2003 (posthumously) he was awarded the Cross of the Rescue of the Living.

Conclusions

Although a considerable amount of time has passed since the martyrdom of Bishop Vincent Borisevičius, there are no witnesses left, and there are not many historical sources available, it is still possible and necessary to talk and write about this topic. Bishop Vincent Borisevičius of Telšiai had a lifetime of very responsible duties. He was always obedient to his superiors and did not shy away from heavy responsibilities. He always remained faithful to his vocation even in the face of great dangers and threats. This is shown by the rescue of the Jews and his determination not to retreat from the front line and the impending new Soviet occupation. These facts in themselves raise the question of what kind of man and Christian he must have been. Looking at his biography, we can see that he had already received the foundations of virtue at home. In a virtuous and believing family, he and his brother later went to the seminary in Seinai. After becoming a priest, he does not shy away from his work, obediently accepts the duties assigned to him by the Church, and when he becomes a bishop, he bears witness to the supreme virtue of charity, not only for his shepherds, but also for every other person.

⁴³ Šv. Jėzaus Teresė Avilietė, *Vidinės pilies buveinės*, Vilnius 2014, p. 244.

⁴⁴ Alongside Bishop V. Borisevičius priest of Telšiai diocese Pranas Gustaitis were shot and killed.

Bishop Vincent also accepts the challenges of the second Soviet occupation. He does not retreat as the front approaches but chooses his own fate. He gives his life as a virtuous shepherd for his flock because he has remained faithful to Christ and to his vocation. Bishop Vincent Borisevičius became a martyr, but he did not become a coward, a traitor or an apostate. Saint Teresa of Avila or Saint John of the Cross would say here that a martyred bishop has reached the fullness of life. And such a choice can lead him to the company of the blessed of the new age.

* * *

Bishop Vincent Borisevičius: The Path of A New Age Martyr

Summary

The twentieth century brought many difficult trials to Europe. Lithuania was devastated by two world wars and long and difficult periods of occupation. The Catholic Church was persecuted by both the Nazis and the Soviets. The clergy suffered much. One of the first martyrs during the Soviet occupation was the Bishop of Telšiai, Vincentas Borisevičius. Although there are not many written sources and testimonies about him, we can get a good idea that he grew up in a moral and faithful environment and matured for the priesthood. Borisevičius was entrusted with the duties of the rector of the seminary, later became an assistant to the Bishop of Telšiai, and finally an Ordinary. Bishop Borisevičius demonstrated his heroic virtues during the Second World War by rescuing Jews, by remaining faithful to his flock, and by not cooperating with the occupying power's security structures or betraying innocent people. This is what brought the moment of his arrest and suffering closest. Although murdered, the bishop remained an apostolic example for the Christians of the new times. Because of his virtues and martyrdom, the Church has opened the case for the beatification of Bishop Vincent Borisevičius.

Keywords: bishop, Vincent Borisevičius, life, martyrdom.

Bibliography

- Baltinis A., *Vyskupo Vincento Borisevičiaus gyvenimas ir darbai*, Roma 1975.
 Borisevičius V., *Šv. Tėvas Pijus XI ir dvasininkai. Vyskupas Vincentas Borisevičius straipsniuose ir dokumentuose*, LKMA, Vilnius 2002, p. 71-90.
 Brizgys V., *Gyvenimo keliai*, Vilnius 1993.
 Brizgys V., *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje. Pirmoje rusų okupacijoje 1940-1941 m. Vokiečių okupacijoje 1941-1944 m. (trumpa apžvalga)*, Čikaga 1977.
 Brizgys V., *Katalikų Bažnyčia Lietuvoje. Pirmoje rusų okupacijoje 1941-1944 m.*, Čikaga 1977.
 Katilius A., *Kun. Antano Šmulkščio atsiminimai/Tera jatwezenorum*, Punkskas 2021, t. 13, d. 1.
 Maldeikis P., *Mykolas Krupavičius*, Čikaga 1975.
 Marcos J. A., *Un viaje a la plenitud: El Camino de Perfección de Teresa de Jesús*, Madrid 2010.

- Marijampolės Tarybos protokolai 1920 01 14 – 1921 01 15. LCVA F. 1362, ap.1, b.
 Piliečiui NKGB generolui Vilniuje. Telšių vyskupo Vincento Borisevičiaus apklausų, vykusių
 1945 m. Gruodžio 18-23 d., papildymai/Vyskupas Vincentas Borisevičius straipsniuose
 ir dokumentuose, LKMA, Vilnius 2002.
- Seinai Augustav's bishop letter to Emperor of Russia 1913 m. April 17/30 d./ПГИА ф. 821 оп. 3
 д. 882, L. 7.
- Šv. Jėzaus Teresė Avilietė, *Vidinės pilies buveinės*, Vilnius 2014.
- Šv. Kryžiaus Jonas, *Kopimas į Karmelio kalną. Smulkieji raštai*, Vilnius 2015.
- Tulaba L., *Nuo Dusios iki Tiberio*, t. 1: *Atsiminimai*, Roma 1993.
- Tulaba L., *Vatikanas ir Lietuva*, Vilnius 2001, p. 12.
- Vyskupas V., *Borisevičius sovietiniame teisme. Raštiškas liudijimas. Lietuovė vyskupai kankiniai
 sovietiniame teisme*, Vilnius 2000.
- Žemaitis K., *Biskup Wincenty Borysewicz – prorok miłości i przebaczenia. Więksi i mniejsi
 prorocy Europy środkowo-wschodniej XX wieku*, Lublin 2003.
- Žemaitis K., *Blessed Teofilus Matulionis – A Witness to the Faith of Modern Times*, „Studia
 Elckie” 23(2021), nr 1, s. 89-96.
- Žemaitis K., *Lietuvos katalikų bažnyčios istorija*, Kaunas 2006.
- Žemaitis K., *Memories of Šunskai*, Šunskai 2009, L. 2 (Handwritings, K. Žemaitis personal
 archive).
- Žemaitis K., *Pijaus XI Konstitucija Lituanorum gente ir jos padariniai Lietuvai*, „Logos
 (Vilnius)” 2006, Nr. 48, p. 86-94.
- Žemaitis K., *Prisiminimai apie Šunskus*, Šunskai 2009, L. 2 (Handwritings, K. Žemaitis personal
 archive).
- Žemaitis K., *Prisiminimai apie Šunskus*, Šunskai 2009, L. 3. (Rankraštis, K. Žemaičio asmeninis
 archyvas).
- Žemaitis K., *Vincentas Borisevicius Marijampole Period: Imput to Education and Local
 Government*, „Logos (Vilnius)” 2023, Nr. 114.
- Žemaitis K., *Vyskupas Antanas Karosas – sunkių išbandymų piligrimas*, Punksas 2021.
- Žemaitis K., *Žingsniai be stabtelėjimų. Vilkaviškio vyskupijos istorijos bruožai*, Punksas 2016.

MATERIAŁY
Historical Resources

KS. WOJCIECH GUZEWICZ*

Kościoły i parafie diecezji elckiej (cz. 12)

W dwunastej części cyklu *Kościoły i parafie diecezji elckiej* zaprezentowane zostaną ośrodki kościelne w Klusach (Matki Bożej Wspomożenia Wiernych), Kociołku Szlacheckim (Matki Bożej Gietrzwałdzkiej), Kolnicy (św. Maksymiliana Marii Kolbego), Kosewie (św. Maksymiliana Marii Kolbego) oraz Kowalach Oleckich (św. Jana Chrzciciela). Tylko jeden z nich pochodzi z dawnej części diecezji łomżyńskiej (Kolnica), pozostałe natomiast z części mazurskiej diecezji warmińskiej. Najstarszym jest tu ośrodek w Klusach (połowa XIV w.), najmłodszym – Kolnica (powstanie parafii – 1998 r.). Pod względem liczebności wiernych największą parafią są dziś Kowale Oleckie (ok. 2500 osób), a najmniejszą – Kosewo (ok. 600 osób).

Klusy (Matki Bożej Wspomożenia Wiernych)

Historycy niemieccy wywodzą nazwę wsi od Clausula Mariana, zgromadzenia zakonnego, którego klasztor miał się tu wznosić w 1354 r. na pagórku między jeziorami. Jednakże data założenia Klus nie jest znana, chociaż są one zapewne jedną z najstarszych wsi w powiecie elckim i powstały najprawdopodobniej w pierwszej połowie XIV w. W 1530 r. istniała tu łacińska szkoła parafialna. Podczas reformacji ziemie te przejęli luteranie. W 1656 r. tereny te najechali Tatarzy, ale nie spalili świątyni z obawy przed diabłem, którego imieniem był nazwany kamień przed tą świątynią. Legenda bowiem głosiła, że obok kościoła znajdował się kamień z odciskiem łapy diabelskiej. Odcisk ten miał zostawić diabeł, którego proboszcz Wiśniewski wypędził egzorcyzmami z jednej ze swych parafianek w 1640 r. W czasach późniejszych ten „diabelski kamień” miał się znaleźć w murze kościelnym.

W XVIII w. licząca wówczas dwadzieścia siedem domów wieś należała do starostwa w Szestnie, do domeny w Orzyszu, do sądu w Elku i do okręgu kościelnego w Piszcu. W 1821 r. w Klusach mieszkało 131 osób, w 1939 r. – 315.

* ks. Wojciech Guzewicz – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie Filia w Elku
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6759-0856>; e-mail: wojciech.guzewicz@uwm.edu.pl



Stację meteorologiczną założono tu 1851 r. Do 1945 r. urzędowa nazwa wsi brzmiała Klaussen.

W Klusach urodzili się dwaj zasłużeni działacze mazurscy z pierwszej połowy XX w., bracia Gustaw i Jan Sawitzcy, współzałożyciele powstałego w 1924 r. w Elku Związku Mazurów, a później współtwórcy i współpracownicy berlińskiego „Cechu”. W latach 1931-1933 Jan Sawitzki był jego redaktorem odpowiedzialnym. W 1858 r. na terenie parafii Klusy, w Skomacku, urodził się znany poeta ludowy, artysta, działacz mazurski – Michał Kajka. W miejscowości Ogródek znajduje się jego grób.

Pierwsza świątynia w Klusach powstała w 1354 r. Wybudowali ją Krzyżacy i poświęcili Najświętszej Maryi Pannie. Kaplicę tę w czasie reformacji przejęli protestanci. W 1754 r. stary kościół, grożący zawaleniem, rozebrano, a w rok później wzniesiono nową, masywną świątynię. Była ona obiektem najbardziej widocznym w całej okolicy, miała 12 szerokich i wysokich okien. Kościół ten spłonął 4 maja 1858 r. Nową świątynię, obecnie istniejącą, postawiono w roku 1884. Po II wojnie światowej została ona przekazana osadnikom przybyłym na te ziemie i dostosowana do liturgii katolickiej. Parafię erygowano tu w 1972 r. Obecnie wchodzi w skład dekanatu orzyskiego.

Kościół w Klusach pw. Matki Bożej Wspomożenia Wiernych jest orientowany, z czerwonej cegły, w stylu neogotyckim, na planie prostokąta o wymiarach: 29 m długości i 16 m szerokości. Od strony zachodniej do bryły kościoła dostawiona jest wieża zbudowana na planie kwadratu o wymiarach: 6 m szerokości i 6 m długości, którą zakończono hełmem w kształcie ostrosłupa, zwieńczonym krzyżem. Długość wieży sięga 28 metrów.

Wnętrze kościoła jest jednonawowe, w jego części wschodniej znajduje się prezbiterium. Ołtarz główny drewniany, jednopolowy ze zwieńczeniem i stylizowanymi uszami. W ołtarzu głównym, w jego części centralnej umieszczono obraz Matki Bożej Wspomożenia Wiernych namalowany na drewnie. Obraz flankują pasy z rzeźbioną, połączoną dekoracją roślinną. W ołtarzu głównym umieszczone jest drewniane tabernakulum. Na środku prezbiterium umiejscowiono dębowy ołtarz soborowy, a obok niego ambonkę. Po stronie północnej i południowej ustawiono boczne ołtarze wykonane z drewna – jeden poświęcony Matce Bożej Częstochowskiej (wykonany z drewna dębowego ze złożonymi elementami dekoracyjnymi, zwieńczenie ołtarza stanowi prostokątne pole ze spływami schodkowym; ołtarz zwieńczony krzyżem), a drugi poświęcony Sercu Jezusowemu (ołtarz rozwiązany analogicznie jak poprzedni z tą różnicą, że w polu głównym (bez baldachimu) umieszczony jest obraz Serca Pana Jezusa skomponowany w prostokącie ze złożonymi elementami dekoracji roślinnej).

Po stronie południowej znajduje się drewniana empora wsparta na czterech drewnianych belkach, służąca jako chór. Na chórze umieszczono organy muzyczne. Ich prospekt piszczałkowy składa się z 9 piszczałek basowych, a po lewej stronie i po prawej stronie prospektu widzimy po 8 piszczałek. Konstrukcję organów wieńczy krzyż.

Parafia posiada dwie kaplice filialne: w Skomacku Wielkim i w Rożyńsku (pw. św. Brata Alberta Chmielowskiego). W pierwszej z nich Msze św. odprawiane są w pomieszczeniach dawnego domu mieszkalnego, obecnie stanowiącego własność parafialną. Stuletni obiekt murowany, otynkowany, parterowy ma 12 m długości, 8 m szerokości i ok. 6 m wysokości (do szczytu). Wewnątrz kaplicy na ścianie głównej wisi drewniany krzyż oraz obraz Matki Bożej Liचेńskiej. Pierwsze nabożeństwa sprawowano tu pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Kaplicę w Rożyńsku, wniesioną w latach 1997-1999, poświęcił bp Wojciech Ziemia 20 września 1999 r. Zbudowano ją z pustaków na miejscu dawnego sklepu, na planie prostokąta o wymiarach 13,5 m na 9 m. Wysokość świątyni do sklepienia wynosi 6,7 m, wysokość wieżyczki sięga ok. 10 m. Portal główny zamknięty prosto. Elewacje boczne – sześciosiowe. W centralnej części świątyni, na ścianie prezbiterium, wisi duży drewniany krzyż, pod krzyżem umiejscowione zostało metalowe tabernakulum, a obok niego wieczna lampka. W kaplicy znajduje się m. in. drewniany ołtarz soborowy i ambonka oraz gipsowe stacje Drogi Krzyżowej.

Cmentarz grzebalny jest własnością parafii katolickiej w Klusach, choć został założony jeszcze w czasach protestanckich. Ogródzony jest siatką, a jego powierzchnia sięga ok. 1 ha. Znajdują się na nim m.in. groby żołnierzy niemieckich z czasów I wojny światowej oraz grób jednego z tutejszych proboszczów (ks. Mieczysława Kuźmickiego 1919-1997).

Dziś plebanię stanowi dom jednopiętrowy z zagospodarowanym poddaszem, murowany o wymiarach: długość – 25 m, szerokość – 15 m, wysokość – 6 m. W przeszłości budynek ten był mieszkaniem pastora (do 1945 r.) i miejscem spotkań metodystów. W użytkowanie parafii katolickiej przeszedł w połowie lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia.

W 1997 r. do parafii należało 1600 wiernych, a w 2017 r. – ok. 1050. Zamieszkują oni dziś 10 miejscowości, są to: Klusy, Ogródek, Ostrów, Pistki, Rogalik, Rostki Skomackie, Rożyńsk, Ruska Wieś, Skomack Wielki i Skomack Osada.

Bezpośrednio po 1945 r. opiekę duszpasterską sprawowali kanonicy regułarni laterańscy z Ełku (1945-1948 i 1955-1970) oraz ks. Edmund Jankijaniec (1948-1955). Potem duszpasterzowali tu: ks. Zygmunt Czerkas-Chodosowski (1970-1976), ks. Mieczysław Kuźmicki (1976-1989), ks. Jacek Zatorski (1989-1992), ks. Zygmunt Sędziak – (administrator: 25 IV – 29 VI 1992), ks. Henryk Kondraciuk (1992-1995), ks. Bogusław Kosakowski (1995-2014), ks. dr Dariusz Brozio (2014-2019), i ks. Adam Kolbusz (od 2019 r.). Z parafii pochodzą m.in. ks. Dariusz Doliwa, o. Jan Łempicki OFM i s. Nikodema Łempicka OSB.

J. Kawecki, B. Roman, *Ełk. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1970; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Klusy*, „Martyria” 2007, nr 12, s. 10, 24; W. Guzewicz, *Kościół i parafia ziemi ełckiej*, Ełk 2008, s. 105-111; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Ełckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 328-329; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2017: w roku*

Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r., [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 150.

Kociołek Szlachecki (Matki Bożej Gietrzwałdzkiej)

Kociołek Szlachecki założony został w 1555 r. Pod zabudowę tej miejscowości przeznaczono obszar o powierzchni 3 włók (1 włók = ok. 17-18 ha). Szkoła powstała tu w 1855 r., a kilkadziesiąt lat później utworzono także zbór ewangelicki i wybudowano świątynię. Urzędowa nazwa wsi na początku XX wieku brzmiała Adlig Kessel. Tuż przed wybuchem II wojny światowej mieszkało w niej 91 osób.

Miejscowy kościół wybudowano za panowania cesarza Wilhelma II jako dowód wdzięczności i upamiętnienie jubileuszu 200-lecia Królestwa Pruskiego. Do 1977 r. należał on do zboru ewangelickiego. W tymże roku biskup warmiński Józef Drzazga przeprowadził zbiórkę ofiar wśród wszystkich księży diecezji i wykupił tę świątynię od zwierzchnika ewangelickiego w Warszawie. Po wykupieniu obiektu w świątyni przeprowadzono gruntowny remont. W latach 1978-1987 posługę duszpasterską w Kociołku Szlacheckim sprawowali księża z Piza. 17 czerwca 1987 r. bp warmiński Edmund Piszcz utworzył tutaj parafię pw. Matki Bożej Gietrzwałdzkiej (dekret wszedł w życie z dniem 1 lipca 1987 r.) i na proboszcza mianował ks. Bernarda Antonowicza, który m.in. zbudował plebanię w Kociołku Szlacheckim oraz kaplicę w Karwiku. Obecnie parafia wchodzi w skład dekanatu orzyskiego.

Kościół pw. Matki Bożej Gietrzwałdzkiej został zbudowany przez protestantów na początku XX w. (1904). Jest on orientowany, wzniesiony z czerwonej cegły na fundamencie z kamienia narzutowego ciosanego, jednonawowy, na planie prostokąta, ma 30 m długości i 15 m szerokości, wysokość wieży sięga 30 m. Swą stylistyką nawiązuje do budowli neogotyckich. Wokół kościoła parafialnego rozciąga się cmentarz przykościelny, ogrodzony parkanem z kamienia i siatką. Powierzchnia jego sięga ok. 1 ha; znajduje się na nim m.in. nagrobek z roku 1914.

Wnętrze o układzie jednonawowym. W centralnej części świątyni umieszczone zostało metalowe, pancerne tabernakulum, nad którym znajduje się okno witrażowe z krzyżem drewnianym. Witraż za ołtarzem głównym wykonał Zygmunt Kośmicki z Poznania. Ołtarz posoborowy – granitowy, posadzkę zaś wykonano ze złomu marmurowego. W podobnym stylu co ołtarz wykonano również ambonkę. Naprzeciw prezbiterium znajduje się drewniany chór z elektrycznymi organami. W bocznych ołtarzach obrazy: Jezusa Miłosiernego oraz Matki Bożej Gietrzwałdzkiej. Sciana nad prezbiterium to półkole z malowidłami przedstawiającymi cztery sceny objawień maryjnych – Gietrzwałd, Fatimę, La Salette i Lourdes. Sklepienie kościoła półokrągłe, wykonane z boazerii.

Na terenie parafii znajdują się dwie kaplice filialne: w Rostkach i w Karwiku. Kaplicę pw. św. Kazimierza w Rostkach urządzono w części dużego budynku mieszkalnego, w którym przed wojną funkcjonowała karczma. Cha-

rakter sakralny nadaje temu miejscu krzyż umieszczony na zewnętrznej ścianie domu. Całkowita długość kaplicy wynosi ok. 17 m, a szerokość 11 m. W centralnej części świątyni, w prezbiterium, na ścianie ołtarzowej znajdują się krzyż drewniany z pasyjką, a pod nim tabernakulum (po obu stronach krzyża zawieszono sę obrazy).

Kaplica pw. św. Bernarda w Karwiku została wybudowana staraniem ks. Bernarda Antonowicza i poświęcona 20 sierpnia 1998 r., w dniu odpustu, przez bpa Wojciecha Ziembę. Służy okolicznym katolikom i w okresie letnim dużej grupie wczasowiczów. Budynek bezstylowy, zbudowany z czerwonej cegły na planie prostokąta. Całkowita długość budynku wynosi 20 m, a szerokość 13 m. W centralnej części świątyni, w prezbiterium, na ścianie z czerwonej cegły znajdują się dwa małe okna w kształcie rombu, wypełnione białym szkłem. Poniżej, na osi kościoła, umieszczono metalowe tabernakulum w formie szafki. Nad nim znajduje się drewniany krzyż z pasyjką. W pobliżu tabernakulum umieszczono dwa małe obrazy przedstawiające Jezusa oraz Matkę Jego. Znajdujący się w prezbiterium ołtarz posoborowy wykonano z kamienia.

Cmentarz grzebalny w Kociołku Szlacheckim założony został jeszcze przez ewangelików w odległości kilkuset metrów od kościoła; ogrodzony jest dzisiaj siatką i zajmuje powierzchnię 0,5 ha. Od 1983 r. zarządza nim parafia katolicka.

Plebania mieści się w nowo wybudowanym budynku mieszkalnym. Została postawiona w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Całość podpiwniczona, murowana, piętrowa, o wymiarach 20 m na 12 m.

W 1997 r. liczbę parafian podawano na ok. 1400 osób, a w 2017 r. – ok. 1500. W skład parafii wchodzi dwanaście miejscowości: Jeglin, Karwik, Kościółek Szlachecki, Krzyk, Kwik, Łysonie, Pilchy, Rostki, Szczechy Małe, Szczechy Wielkie, Trzonki oraz Zdory. Na przestrzeni funkcjonowania parafii posługę proboszcza pełnili w niej: ks. Bernard Antonowicz (1987-1998), ks. Jan Nadolny (1998-2004), ks. Jan Chrapowicki (2004-2021) oraz ks. Tomasz Masłowski (od 2021 r.).

Pisz. Z dziejów miasta i powiatu, red. J. Maciejewska, W. Korycka i in., Olsztyn 1970; W. Nowakowski, *Z dziejów Kościoła ewangelicko-augsburskiego na ziemi piskiej*, „Znad Pisy” 1997, nr 6, s. 40-56; J. Wojtkowski, *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Kociołek Szlachecki*, „Martyria” 2005, nr 3, s. 11, 24; T. Słonka, *Dzieje parafii św. Jana Chrzciciela w Pisz po II wojnie światowej*, Olsztyn 2006 [mps UWM]; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Ełckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 330-331; W. Guzewicz, R. Skawiński, *Pisz i okolice. Studium historyczne kościołów i parafii dekanatu piskiego*, Ełk 2014, s. 21-30; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Ełckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017, s. 151.

Kolnica (Św. Maksymiliana Marii Kolbego)

Pierwsze wzmianki o Kolnicy pochodzą z pierwszej połowy XVIII w. W 1726 r. powstała tu wieś osocka (wcześniej była jedynie osada), a w kilka lat później osadzono tu pierwszego strażnika leśnego – niejakiego Jerzego Treyskowskiego, dając mu kilka włók na założenie niedużego folwarku, który nazywano Kolnicą Małą. Wieś osocką określano odąd Kolnicą Wielką. Za administracji Antoniego Tyzenhauza, podskarbiego litewskiego, obydwie Kolnice zaliczono do klucza szczeperskiego – guberni szeperskiej – zarządzanej przez Macieja Eysymonta. W dokumencie z 1812 r. czytamy, że dzierżawcą dóbr Kolnica był Henryk Baum. Potem Kolnicę przejęli Jan Wieteci i Paulin Janiszewski. W czasie pierwszej wojny światowej miejscowość została całkowicie zniszczona, w 1921 r. odbudowana. W latach 1941-1944 w Kolnicy mieścił się areszt żandarmerii niemieckiej. Przetrzymywano w nim miejscową ludność, którą następnie wywożono do więzienia w Suwałkach, na roboty przymusowe do Niemiec i do obozów koncentracyjnych. Tereny te w przeszłości należały do parafii w Studzienicznej.

W 1973 r. w Kolnicy poświęcono i oddano do użytku kaplicę dojazdową w prywatnym domu p. Anastazji Witkowskiej. Myśl o utworzeniu samodzielnej parafii w Kolnicy powstała na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Pierwszym wyraźnym krokiem na tej drodze było powołanie samodzielnego ośrodka duszpasterskiego. Dokonał tego bp Wojciech Ziemia dekretem z dnia 29 czerwca 1992 r. Ośrodek obejmował wówczas swym zasięgiem część ziem należących do parafii w Augustowie (Komaszówka, Twardy Róg), w Studzienicznej (Kolnica, Góry, Czarnucha, Rzepiski) i w Sztabinie (Motułka). Parafię erygowano dokładnie sześć lat później, tj. w uroczystość św. Apostołów Piotra i Pawła (29 czerwca) w 1998 r. Obecnie należy do dekanatu pw. św. Bartłomieja Ap. w Augustowie.

Zanim jednakże powołano w Kolnicy samodzielny ośrodek duszpasterski, wybudowano tu kościół według projektu inż. Andrzeja Chwaliboga. Pracami budowlanymi kierował ks. Mieczysław Gołaszewski, ówczesny duszpasterz studzieniczański. Poświęcenia kamienia węgielnego dokonano w 1981 r. W niecałe osiem lat później budowę ukończono, czego uwieńczeniem było poświęcenie obiektu, którego dokonał bp Juliusz Paetz 30 września 1990 r.

Kościół zbudowano w stylu nowoczesnym, nawiązującym do tradycji gotyku, opartym na bryle ośmioboku. Kształt kościoła przypomina białą koronę z krzyżem albo rozwijający się kwiat lilii. Jest murowany, jednonawowy i ma wymiary: 22 m długości, 22 m szerokości oraz 30 m wysokości. Powierzchnia użytkowa sięga 400 m², a kubatura – 2000 m³. Na wieży znajdują się dwa dzwony, mniejszy i większy, z ludwisarni w Węgrowie. Druga kondygnacja kościoła w kształcie ośmiokątnej symetrycznej korony.

Ołtarz główny – w centralnej części świątyni, w prezbiterium, na tle okna wypełnionego witrażem; znajduje się tam ogromnych rozmiarów drewniany krzyż z rzeźbą Chrystusa wykonany przez p. Jerzego Grygorczuka (jest on

także autorem płaskorzeźby św. Jana Pawła II i orła z koroną). Poniżej, w ni-
szy, znajduje się tabernakulum zdobione motywami eucharystycznymi. Taber-
nakulum wpisane jest w koło z promieniami, zwieńczone krzyżem. Nad taber-
nakulum w linii półokrągłej widnieje napis: Bóg – Honor – Ojczyzna. Na połu-
dniowy-zachód od krzyża, nad miejscem przewodniczenia, znajduje się okrągła
płaskorzeźba z wizerunkiem św. papieża Jana Pawła II. Na południowy-
wschód od krzyża, nad wejściem do zakrystii, znajduje się okrągła płaskorzeź-
ba wykonana z drewna z wizerunkiem polskiego orła z koroną. Obok wejścia
do zakrystii znajduje się kaplica-wnęk z obrazem Matki Bożej Częstochow-
skiej. Ołtarz soborowy, znajdujący się w prezbiterium, wykonano z białego
granitu. Naprzeciw ołtarza głównego znajduje się chór muzyczny z drewnianą
balustradą i 32-głosowymi organami elektronicznymi. W przedsionku kościoła
na uwagę zasługują tablice upamiętniające mieszkańców tych ziem pomordo-
wanych w czasie okupacji.

Parafia posiada własny cmentarz grzebalny, który się znajduje w bliskim
sąsiedztwie kościoła (w odległości ok. 100 m). Ogródzony został metalowymi
przędzami na podmurówce z białej cegły. Cmentarz powstał w 1992 roku i tego
też roku został poświęcony przez bpa Edwarda Samsela. Jego powierzchnia
sięga ok. 0,5 ha.

Plebania znajduje się na parterze kościoła od strony południowo-
zachodniej. Została zbudowana wraz z kościołem. Składa się z kilku pokoi,
łazienki i kuchni, o łącznej powierzchni ok. 60 m².

W 1997 r. do wspólnoty skupionej wokół kościoła w Kolnicy należało ok.
750 katolików, w 2017 r. – ok. 870. Zamieszkują oni siedem miejscowości; są to:
Czarnucha, Kolnica, Kolnica BSD, Ponizie Kolonie, Komaszówka, Rzepiski
oraz Twardy Róg.

Pierwszym rządcą parafii był ks. Andrzej Jarząbek (1992-1995). Potem
funkcję tę sprawowali kolejno: ks. Czesław Bagan (1995), ks. Jacek Brzóska
(1995-2008), ks. Arkadiusz Pietuszewski (2008-2015) i ks. dr Arkadiusz Orzeł
(od 2015 r.). Z parafii pochodzą m.in.: bp Tadeusz Bronakowski, bp Witold
Mroziewski, ks. Józef Kruczyński, ks. Stanisław Koronkiewicz SDB, ks. Tade-
usz Witkowski FDP, ks. Kazimierz Chodźko SDB, s. Bożena Waszkiewicz OSB,
s. Elżbieta Witkowska RM, s. Jolanta Chodźko RM, s. Jadwiga Chodźko RM,
s. Elżbieta Łoniewska RM.

W. Bohdan, *Augustów i okolice*, Olsztyn 1963; J. Wiśniewski, *Dzieje osadnictwa
w powiecie augustowskim od XV w do końca XVIII wieku*, w: *Studia i materiały do
dziejów Pojezierza Augustowskiego*, red. J. Antoniewicz, Białystok 1967, s. 13-294; J.
Sikora, *Z wizytą w parafii: Kolnica i Białobrzegi*, „Martyria” 1999, nr 11, s. 12-13, 24;
B. Gałęcka, *Działalność duszpasterstwa w parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa
w Augustowie w latach 1925-1995*, Warszawa 2000 [mps BUKSW]; J. Sikora, *Z wizytą
w parafii Kolnica i Białobrzegi*, „Martyria” 2012, nr 10, s. 11, 24; *Schematyzm Diecezji
Ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji
Ełckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 332-334; W. Guzewicz, *Nasza historia*.

Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie, Ełk 2016, s. 64-72; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017, s. 152.

Kosewo (Św. Maksymiliana Marii Kolbego)

Początek Kosewa sięga pierwszej połowy XVI w, kiedy to starosta sześcieński – Jerzy von Rechenberg – sprzedał Grzegorzowi Kosowi z Górek w Piskiem w 1546 r. cztery włóki za 88 grzywien celem lokacji wsi czynszowej, przyznając 10 lat wolności od danin i tłoki. Po upływie pięciu lat mieszkańcy byli zobowiązani do szarwarku ręcznego na folwarku w Szesznie. Prawo, na jakim wieś była lokowana, nie zostało w dokumencie wymienione, dopiero z późniejszych wykazów starostwa wynika, że była to wieś mieszana. W 1785 r. było tu 27 dymów, w 1815 r. – 33 dymy i 195 mieszkańców, a w 1838 r. – 39 dymów i 239 osób. Ze względu na niezbyt urodzajną glebę ludność trudniła się dodatkowo, zwłaszcza w XIX w., wypalaniem wapna oraz eksploatacją złóż kruszywa, szczególnie kamienia polnego i żwiru. W 1738 r. założono w Kosewie szkołę, do której na początku XIX wieku chodziło ponad 60 dzieci. Nazwę wieś przyjęła od swego zasadzcy – Kosy.

Po II wojnie światowej na omawiane tereny napłynęła ludność polska wyznania rzymskokatolickiego. Przybysze pochodzili głównie z Kurpiowszczyzny oraz z terenów dzisiejszej Białorusi i Litwy. Obok nich ok. 5% stanowiła ludność autochtoniczna, przeważnie wyznania ewangelicko-augsburskiego. Pod względem administracji kościelnej katolicy należeli początkowo do parafii w Mikołajkach, a od 24 maja 1979 r. do parafii w Baranowie. Samodzielną parafię w Kosewie erygował dopiero biskup warmiński Edmund Piszcz 10 czerwca 1990 r. Obecnie parafia należy do dekanatu Mikołajki pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika.

Do 2007 r. głównym miejscem kultu była kaplica pw. św. Maksymiliana Marii Kolbego, utworzona w latach osiemdziesiątych z budynku po byłej kuźni. Poświęcił ją bp Julian Wojtkowski w Środę Popielcową 1981 r. Kaplicę zbudowano z białej cegły, na planie prostokąta o wymiarach: długość 16 m, szerokość 6 m, wysokość 3,5 m. Wewnątrz i na zewnątrz została otynkowana, dach przykryto eternitem. Wewnątrz centralne miejsce zajmowało prezbiterium. Na ścianie głównej umieszczony został ołtarz, który przywieziono z Baranowa, a jeszcze wcześniej był on częścią ołtarza bocznego kościoła w Węgorzewie. Tuż nad nim zawieszono drewniany krzyż z Chrystusem Ukrzyżowanym, a obok obraz patrona parafii – św. Maksymiliana Marii Kolbego. W świątyni znajdowały się ponadto: obraz Matki Bożej Nieustającej Pomocy, figura Matki Bożej Fatimskiej oraz obraz Jezusa Miłosiernego. Ołtarz soborowy i lektorium wykonano z drewna, podobnie zresztą jak lamperie i sufit. Dziś kaplica stoi pusta.

Po akceptacji projektu autorstwa prof. Konrada Kucza-Kuczyńskiego oraz mgra inż. Fryderyka Lizuta z Pustyny i uzyskaniu pozwolenia 7 października 2003 r. we wspomnienie NMP Różańcowej rozpoczęto budowę świątyni. Wmurowanie kamienia węgielnego odbyło się 9 lipca 2006 r., a rok później (24 czerwca 2007 r.) bp Jerzy Mazur poświęcił kościół i konsekrował ołtarz.

Kształt nowo wybudowanej świątyni przypomina trochę „arkę Noego”. Strop stanowi konstrukcja żelbetowa oparta na filarach, z jednej strony ukrytych w ścianie bocznej kościoła, za którą jest zakrystia. Kościół ma następujące wymiary: długość 26 m, szerokość 18 m, wysokość 9 m (wysokość wieży sięga 20 m) i może pomieścić ok. 450 osób. Jest zbudowany z cegły.

Wnętrze jest jednonawowe. W centralnej części absydy znajduje się duży prostokątny obraz wykonany na płótnie techniką olejną, zamknięty w drewnianą ramę, przedstawiający św. Maksymiliana Marię Kolbego. Nad obrazem zawieszony jest drewniany polakierowany krucyfiks. Pod obrazem znajduje się tabernakulum w formie szafki jednodrzwiowej. Na prezbiterium stoi marmurowy ołtarz oraz ambona. Nad prezbiterium i nad chórem znajdują się główne okna świątyni.

Na terenie parafii mieści się jedna kaplica filialna – pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Jakubowie, oddalona od Kosewa o 4,5 km. Urządzona została w jednym z pomieszczeń po byłej szkole w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Kaplica posiada skromne wyposażenie.

Warto dodać, iż 24 sierpnia 2017 r. parafia w Kosewie została połączona personalnie z parafią w Uźrankach (oznacza to, iż każdorazowy proboszcz Kosewa jest także rządcą parafii w Uźrankach).

Cmentarz o areale ok. 0,5 ha znajduje się w odległości 1,2 km od kościoła parafialnego (przy drodze do Mikołajek). Jest to cmentarz komunalny Gminy Mrągowo. W centrum cmentarza znajduje się krzyż. Najstarsze groby zachowały się z czasów przedwojennych. Cmentarz ulokowano na miejscu cmentarza protestanckiego.

Plebania znajduje się w bliskim sąsiedztwie kościoła od strony od południowo-wschodniej. Sam budynek pochodzi jeszcze z okresu międzywojennego, zbudowany z cegły na podmurówce kamiennej, z zagospodarowanym poddaszem. Jego wymiary w przybliżeniu to: dł. 10 m, szer. 18 m, wys. 9 m. W latach 1961-1975 dom ten był własnością bpa Ignacego Wysoczańskiego z Kościoła Starokatolickiego w Polsce.

W 1997 r. i 2017 r. liczbę parafian szacowano na ok. 600. Zamieszkują oni następujące miejscowości: Czerwonki (połowa), Jakubowo, Kosewo, Kosewo Górne, Miejski Las, Probark, Probark Mały, Probark Nowy, Wólka Baranowska i Zawada.

Od chwili założenia parafii do 2002 r. posługę duszpasterską spełniali tu księża salwatorianie. Wśród nich pracowali m.in.: ks. Jerzy Jaskuła SDS (1981-1990), ks. Antoni Myśliwiec SDS (1990-1993), ks. Leszek Nowak SDS (1993-1994), ks. Marian Brzozowski SDS (1994-1996), ks. Antoni Zięba SDS (1996-

1998) i ks. Tadeusz Sołtys SDS (1998-2002). W latach 2002-2007 proboszczem był ks. Artur Śliwowski, a po nim ks. Jarosław Salikowski (2007-2017), ks. Maciej Mackiewicz (2017-2020), ks. Marcin Mackiewicz (administrator: 26 V – 31 VII 2020), ks. Bogdan Brusilo (od 2020 r.). Z parafii pochodzi m.in. ks. Krzysztof Brodzik.

Mrągowo. Z dziejów miasta i powiatu, red. A. Wakar, Olsztyn 1975; K. Łatak, *Protokół ze spotkania komisji obustronnej zgromadzenia salwatorianów – diecezja ełcka w sprawie przekazania duszpasterstwa w parafiach Baranowo, Kosewo, Uźranki*, „Kronika Urzędowa Diecezji Ełckiej” 2002, nr 1-2, s. 92-94; T. Rymko-Zera, *Wielka uroczystość w malej parafii*, „Martyria” 2006, nr 10, s. 9; J. Sikora, *Z wizytą w parafii Kosewo*, „Martyria” 2007, nr 7-8, s. 6-7, 24; K. Bielawny, *Proces sądowy bpa Ignacego Wysoczańskiego w 1958 r.*, „Studia Ełckie” 9(2007), s. 79-91; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Ełckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012, s. 335-337; *Schematyzm Diecezji Ełckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Ełckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017, s. 153.

Kowale Oleckie (Św. Jana Chrzciciela)

Powstanie Kowali Oleckich datuje się na rok 1563, kiedy książę Albrecht nadał Absalonowi Rymanowi 60 włók boru na prawie lennym, z sądownictwem wyższym i niższym. W niespełna rok później na obszarze tym powstał niewielki majątek ziemski. Majątek ów, jak podają źródła, założyli Małgorzata i Jan Kowalewscy. Byli oni z pochodzenia Polakami i należeli najprawdopodobniej do zboru ewangelickiego w Szarejkach. W XVIII w. dwór w Kowalach odziedziczyli Tyszkowie, szlachta polska. Dzięki nim powstała tu m.in. inna szkoła, w której w 1935 r. zatrudniano czterech nauczycieli i uczyło się ok. 200 dzieci. Lata trzydzieste XX wieku to burzliwy rozwój Kowali Oleckich. Powstało tu wówczas wiele budynków (między innymi młyn, cegielnia, dwa tartaki, gorzelnia, mleczarnia). Została też wybudowana przez metodystów murowana kaplica o wymiarach 16 m na 9 m, z charakterystycznym małym krążgankiem i łukiem nad wejściem. Po 1945 r. kaplicę tę oddano do użytku ludności katolickiej, jaka tu napłynęła. Roczniki warmińskie i schematyzmy diecezji ełckiej ustalają datę erygowania parafii rzymskokatolickiej na rok 1962 r. Tymczasem z zachowanych dokumentów archiwalnych zgromadzonych w Archiwum Diecezji Ełckiej wynika, że powstała ona dziesięć lat wcześniej, tj. latem 1952 r. Dziś parafia należy do dekanatu pw. Niepokalanego Poczęcia w Olecku.

W lipcu 1982 r. rozpoczęto budowę nowego kościoła parafialnego według projektu J. Pawłowskiego. Ukończono ją niespełna siedem lat później, tj. 14 czerwca 1989 r. Tego też dnia obiekt został poświęcony przez bpa warmińskiego Edmunda Piszczaka. Dnia 3 października 2000 r. pożar zniszczył prawie całą świątynię. Udało się uratować z płonącego obiektu tylko część ławek, sprzętu liturgicznego, organy oraz rzeźbę Matki Bożej (obecnie stojącą w prezbiterium obok krzyża). Świątynię odbudowano w 2001 r., trzymając się wiernie pier-

wotnego wyglądu. Rekonsekracja kościoła i ołtarza odbyła się 24 czerwca 2001 r., a przewodniczył jej bp Edward Samsel.

Kościół, wybudowany w nowoczesnym góralskim stylu, orientowany, murowany, z zewnątrz został pokryty łupanym kamieniem polnym. Świątynia składa się z trzech części połączonych ze sobą w całość. Pierwsza część obiektu jest bryłą na planie prostokąta o wymiarach 10 m x 8,5 m, następna część jest bryłą na planie trapezu o wymiarach 20 m x 15,5 m i ramionach 18,0 m, zaś trzecia część (frontowa) to również bryła na planie prostokąta o wymiarach 14,5 m x 6 m. Na szczycie tej ostatniej części znajduje się dzwonnica z dwoma dzwonami, które noszą imiona Jan oraz Zygmunt. Każdą z trzech części pokrywa dach dwuspadowy i dachówka ceramiczna. Kościół otoczony jest ogrodzeniem wykonanym z łupanego kamienia, pomiędzy słupkami znajdują się drewniane przęsła. Do świątyni prowadzą szerokie murowane schody.

Kościół o układzie jednonawowym. Na centralnej ścianie prezbiterium znajduje się znacznych rozmiarów krzyż wykonany z drewna, z figurą konającego Chrystusa. Po północnej stronie krzyża znajduje się wykonana z brązu figura Matki Bożej, stojąca na murowanym podeście. W centrum podwyższonego 3-stopniowymi schodami, dużego i przestronnego prezbiterium umieszczono posoborowy ołtarz marmurowy w kształcie prostopadłościanu. Po stronie południowej krzyża wmurowano tabernakulum w kształcie kręgu, wykonane z mosiądzu, pozlacane, pancerne, dwudrzwiowe. W południowej części prezbiterium znajduje się marmurowa chrzcielnica, nad nią umieszczono płaskorzeźbę przedstawiającą Jana Chrzciciela niosącego krzyż. Nad jego głową ukazuje się Duch Święty w postaci gołębicy.

Na terenie parafii znajdują się dwie kaplice: filialna w Drozdowie i szpitalna – w Domu Pomocy Społecznej w Kowalach Oleckich. Budowę pierwszej rozpoczęto w maju 2005 r. Zbudowana została z czerwonej cegły, dach pokryto blachodachówką w kolorze czerwonym. Kaplica pw. Miłosierdzia Bożego w Domu Pomocy Społecznej w Kowalach Oleckich funkcjonuje od 9 kwietnia 1994 r. Poświęcił ją ks. Władysław Urbanowicz, ówczesny proboszcz parafii. W jej centrum znajduje się ołtarz soborowy, na ścianie głównej zawieszono duży drewniany krzyż, obraz Miłosierdzia Bożego oraz tabernakulum.

Cmentarz parafialny o powierzchni ok. 4 ha, położony ok. 450 m na północ od kościoła, przy drodze krajowej nr 65 (w stronę Gołdapi), istnieje od 1954 r. Poświęcił go ks. Stanisław Orłowski. Cmentarz ogrodzono murem z kamienia polnego, korzystają z niego zarówno mieszkańcy Kowal Oleckich, jak i pobliskiego Pogorzela, należącego już do parafii w Górnym.

Plebania parafii znajduje się na północ od kościoła, w odległości ok. 10 m od niego. Ma ok. 200 m² powierzchni. Wybudowana została z bloczka sylikatowego i z kamienia łupanego w drugiej połowie XX wieku.

W 1997 r. i w 2017 r. liczbę podawano liczbę 2700 katolików. Zamieszkują oni dziewięć miejscowości: Chełchy, Daniele, Drozdowo, Drozdówko, Guzy, Kowale Oleckie (plus Kolonie), Kucze, Lakiele i Szeszki.

Zaraz po wojnie Kowale Oleckie należały do parafii Podwyższenia Krzyża w Olecku, stąd też pierwszymi duszpasterzami Kowal byli księża z Olecka. Od 1952 r. w Kowalach zamieszkał na stałe ksiądz Stanisław Orłowski. Administrował on parafią do 1956 r. Po nim rządcami parafii byli kolejno: ks. Józef Granitowski (1956-1958), ks. Wacław Kubecki (1958-1966), ks. Józef Świechowski (1966-1974), ks. Walenty Bykowski (1974-1985), ks. Władysław Urbanowicz (1985-2001), ks. Stanisław Włodarczyk (2002-2016), ks. Jan Adaszczyk (2016-2021) i ks. Krzysztof Karbowski (od 2021 r.). W przeszłości proboszczowi pomagał w duszpasterstwie jeden wikariusz. Z parafii pochodzi m.in. ks. prof. dr hab. Edward Wiszowaty, ks. Sławomir Sznurkowski SSP, ks. Zenon Markielanis, ks. Jarosław Baluta, ks. Tadeusz E. Machaj, ks. dr Tomasz Bondzio, ks. Janusz Lisowski, ks. Tomasz Lisowski CFM, s. Ewa Pietrzyk CSC.

Olecko. Z dziejów miasta i powiatu, red. A. Chylecki, E. Lubowicki, W. Luczewski, A. Wakar, Olsztyn 1974; R. Demby, *W straduńskiej puszczy. Z dziejów osadnictwa na ziemi oleckiej*, Olecko 1998; E. Anuszkiewicz, *Z cyklu: Z wizytą w parafii Kowale Oleckie*, „Martyria” 2000, nr 2, s. 12; U. Kołodzińska, *Religijność katolików wiejskich w warunkach bezrobocia strukturalnego na przykładzie wsi Kowale Oleckie*, Olsztyn 2004 [mps BUWM]; R. Demby, *Abecadło oleckie*, Olecko 2005; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Elckiej*, red. A. Skowroński i in., Elk 2012, s. 338-340; W. Guzewicz, *Dzieje parafii i kościołów dekanatu oleckiego pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, Elk 2011, s. 38-45; *Schematyzm Diecezji Elckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Elckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Elk 2017, s. 154.

* * *

Churches and Parishes of the Diocese of Elk (Part 12)

Summary

The article presents the church centers in Klusy (Our Lady, Help of Christians), Kociołek Szlachecki (Our Lady of Gietrzwałd), Kolnica (St. Maksymilian Maria Kolbe), Kosewo (St. Maksymilian Maria Kolbe) and Kowale Oleckie (St. John the Baptist).

Keywords: Klusy, Kociołek Szlachecki, Kolnica, Kosewo, Kowale Oleckie, Diocese of Elk, Catholic Church.

Bibliografia

- Guzewicz W., „Powiedz ludziom, niech więcej nie płaczą...”. *Słownik biograficzny zmarłych księży diecezji elckiej (1992-2017)*, Elk 2017.
Guzewicz W., *Chryścianizacja Europy Środkowej*, „Studia Elckie” 9(2007), s. 383-404.

- Guzewicz W., *Dzieje parafii i kościołów dekanatu oleckiego pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny*, Ełk 2011.
- Guzewicz W., *Katalog duchowieństwa diecezji ełckiej. Zmiany administracyjno-personalne w latach 1992-2017*, Ełk 2018.
- Guzewicz W., *Kościół i parafie ziemi ełckiej*, Ełk 2008.
- Guzewicz W., *Nasza historia. Studium administracyjno-historyczne parafii i kościołów dekanatu pw. św. Bartłomieja w Augustowie*, Ełk 2016.
- Guzewicz W., *Przeszłość i teraźniejszość diecezji ełckiej*, w: *Diecezja ełcka*, red. K. Bujnowski, W. Guzewicz, A. Kubasik, Ełk 2009, s. 10-19.
- Guzewicz W., Skawiński R., *Pisz i okolice. Studium historyczne kościołów i parafii dekanatu piskiego*, Ełk 2014.
- Kawecki J., Roman B., *Ełk. Z dziejów miasta i powiatu*, Olsztyn 1970.
- Olecko. Z dziejów miasta i powiatu*, red. A. Chilecki, E. Lubowicki, W. Luczewski, A. Wakar, Olsztyn 1974.
- Pisz. Z dziejów miasta i powiatu*, red. J. Maciejewska, W. Korycka i in., Olsztyn 1970.
- Schematyzm Diecezji Ełckiej 2012. Stan z 15 września 2012 r. w roku Jubileuszu XX-lecia istnienia Diecezji Ełckiej*, red. A. Skowroński i in., Ełk 2012.
- Schematyzm Diecezji Ełckiej 2017: w roku Jubileuszu XXV-lecia istnienia Diecezji Ełckiej. Stan na 1 października 2017 r.*, [opr. M. Maczan], Ełk 2017.
- Wojtkowski J., *Świątynie ewangelickie przekazane katolikom na Warmii i Mazurach w latach 1972-1992*, Olsztyn 2002.

RECENZJE
Reviews

KS. MARCIN SIENKOWSKI*

Benedykt XVI, *Wiara, nadzieja, miłość. Przewodnik po życiu chrześcijańskim*, wybór i opracowanie T. Samulnik OP, Wydawnictwo Znak, Kraków 2022, ss. 346.

Chociaż Benedykt XVI zrezygnował z urzędu papieskiego przed dziesięciu laty (28 lutego 2013 r.), zainteresowanie jego myślą i twórczością wcale nie maleje. Przeciwnie, można odnieść wrażenie, że nasila się zapotrzebowanie na znajomość trafnych przemyśleń i mądrych wypowiedzi z zakresu nie tylko szeroko pojętej teologii.

W 2022 r. nakładem Wydawnictwa Znak ukazała się książka pt. *Wiara, nadzieja, miłość. Przewodnik po życiu chrześcijańskim*. Jest ona zbiorem wybranych wypowiedzi Benedykta XVI. Ich wyboru i opracowania dokonał Tomasz Samulnik OP, który zajmuje się zgłębianiem myśli teologicznej Józefa Ratzingera.

Wybrane fragmenty pochodzą z różnego rodzaju pism, wystąpień (przemówień, homilii) i katechez papieża (zmarłego 31 grudnia 2022 r.), a obejmują cały okres jego pontyfikatu (2005-2013). Zdaje się, że najwięcej tekstów zostało zaczerpniętych z dwóch encyklik: *Spe salvi* i *Deus caritas est* oraz z trzytomowego dzieła *Jezus z Nazaretu*.

Tytuł książki informuje, że zamieszczone w niej fragmenty dotyczą trzech cnót teologicznych. Natomiast podtytuł sugeruje, że jest ona kompendium nauczania papieża w dziedzinie cnót Boskich (czyli sposobie życia Boga w człowieku). Nie dziwi zatem przypisane mu określenie – przewodnik. Jak stwierdza Samulnik: „Zawarte w zbiorze myśli nierzadko (...) prowokują, skłaniają do myślenia szukającego prawdy o Bogu, świecie, człowieku w kontekście wspomnianych trzech cnót” (s. 9-10). I zarazem podpowiada, jak najlepiej zapoznać się z zawartymi w niej refleksjami: „Książkę tę należy zatem czytać w podobny sposób, jak czytamy słowo Boże metodą *lectio divina*, to znaczy fragmentami, smakując jej treść i rozmyślając nad nią w odniesieniu do osobi-

* ks. Marcin Sienkowski – Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elckiej, Elk
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0679-5006>; e-mail: sienkowski.marcin@interia.pl



stego doświadczenia, obserwacji świata, a nade wszystko wglądu we własne serce” (s. 10).

Oprócz trzech zasadniczych części, które dotyczą wiary, nadziei i miłości na książkę składa się także słowo wstępne, przypisy oraz nota redakcyjna. We wstępie T. Samulnik wyjaśnia cel powstania książki i omawia jej strukturę. Stwierdza, że zebrane refleksje Benedykta XVI nie mają tylko wymiaru teoretycznego, ale są również zaproszeniem do ćwiczeń duchowych (por. s. 6). Chodzi oczywiście o ćwiczenie się w sztuce życia chrześcijańskiego.

Pierwsza część książki jest poświęcona wierze. Znajdują się w niej czterdzieści cztery fragmenty zaczerpnięte z różnych dzieł i wypowiedzi Benedykta XVI na temat wiary. Dają one bardzo szeroki obraz rozumienia i wyjaśniania pojęcia wiary, którym posługuje się papież. Wśród nich znalazły się takie zagadnienia, jak: dar wiary, łaska wiary, decyzja wiary, wiara w życie wieczne, wiara i rozum, wiara i uczynek, wiara a miłość.

Część dotycząca nadziei zawiera czterdzieści dwa fragmenty. Przybliżają one rozumienie pojęcia nadziei m.in. w kontekście wiary, cierpliwości, sprawiedliwości, wolności, modlitwy, szczęścia, ostatecznego celu człowieka.

W trzeciej części traktującej o miłości znalazło się trzydzieści dziewięć fragmentów. W dużym stopniu pochodzą one z encykliki *Deus caritas est*.

Niewątpliwie największym atutem tej książki jest to, że zgromadzone w jednym miejscu materiały oddają istotę papieskiego nauczania na temat cnót teologicznych. Mimo że są to tylko krótkie fragmenty obszerniejszych dzieł i dłuższych wypowiedzi, wystarczają do wstępnego zorientowania się, jak papież rozumie i tłumaczy znaczenie wiary, nadziei i miłości. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby po lekturze omawianej książki sięgnąć po rozbudowaną refleksję Benedykta XVI, co zresztą ułatwiają odnośniki do pierwotnych źródeł.

Nie dziwi fakt, że autor wyboru poszczególnych fragmentów wypowiedzianych lub spisanych przez papieża sięga do jego encyklik. W końcu jedna z nich jest poświęcona miłości, a w innej mowa o nadziei. Jednakże można odnieść wrażenie, że zbyt wiele fragmentów pochodzi z tych dwóch dokumentów. Jednym słowem, zamiast czytać ową książkę, lepiej sięgnąć wprost do jednej z encyklik. Natomiast wielką zaletą książki jest przytaczanie tych wypowiedzi papieża, do których trudniej dotrzeć (katechezy, orędzia, homilie).

Książka o wierze, nadziei i miłości z pewnością może pomóc w poznaniu myśli papieża, dlatego warto z niej korzystać przy opracowywaniu tematu choćby jednej z cnót. Z drugiej strony sprzyja rozbudzaniu w sobie (w czytelniku) pragnienia rozwijania sprawności teologicznych i podnoszenia poziomu życia chrześcijańskiego. Już tylko z tych dwóch powodów warto po nią sięgać. Inspiruje ona również do konfrontacji własnych doświadczeń i wiedzy religijnej (teologicznej) z dziedzictwem Benedykta XVI – jednego z najsutelniejszych umysłów teologicznych (por. s. 7).