

wrocławski
PRZEGLĄD
teologiczny

wrocławski

PRZEGLĄD

teologiczny

ISSN 1231-1731

Rok XXV 2017 Nr 1

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

25/2017/nr 1

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

ISSN 1231-1731

RADA NAUKOWA

bp Andrzej Siemieniewski (przewodniczący) – Wrocław, Yaakov Deutsch – Jerozolima,
ks. Bogdan Ferdek – Wrocław, ks. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW – Warszawa,
ks. Zbigniew Kulbacki – Warszawa, ks. Krzysztof Pawlina – Warszawa,
Franz Posset – Beaver Dam, Wisconsin, ks. Mariusz Rosik – Wrocław,
ks. René Roux – Lugano, ks. Stefano Tarocchi – Florencja,
ks. Włodzimierz Wołyniec – Wrocław

REDAKCJA

Ks. Sławomir Stasiak – redaktor naczelny
Anna Rambiert-Kwaśniewska – sekretarz redakcji
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel. 76 72 44 165
e-mail: przeglad@pwt.wroc.pl

KOREKTA

Lucyna Jachym

SKŁAD I ŁAMANIE

Andrzej Duliba

Wersją pierwotną czasopisma „Wrocławski Przegląd Teologiczny”
jest wersja papierowa.

DRUK

Drukarnia Tumska – Wrocław

„IDŹMY NAPRZÓD Z NADZIEJĄ”¹

W dobie głębokiego kryzysu migracyjnego w Europie warto podjąć refleksję nad naszą postawą wobec ludzi oczekujących od nas chrześcijańskiej miłości z jednej strony, a koniecznością obrony własnej tożsamości narodowej i religijnej z drugiej. Faktem jest, że sposób myślenia ludzi, również chrześcijan i katolików, w ostatnich dziesięcioleciach zmienił się i to nierzadko bardzo radykalnie. Ludzie wierzący coraz bardziej zdecydowanie szukają właściwego oparcia dla swojej nadziei, zwłaszcza w obliczu zagrożenia ze strony obcych kultur. Wyrazem refleksji nad tymi zagadnieniami jest wskazanie na chrześcijańską nadzieję jako pewny punkt odniesienia dla współczesnych katolików.

Także środowisko związane z naszym czasopiśmie chce odnieść się do aktualnych problemów chrześcijan. Dlatego też oddajemy do rąk czytelników kolejnym numer Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego. Nie ma on przewodniego tematu, ale zagadnienia w nim poruszane z jednej strony wskazują na właściwą postawę wobec innych religii, a z drugiej podkreślają konieczność odpowiedniej postawy w obronie wyznawanych wartości. Materiał został podzielony na pięć części: teologia dogmatyczna i biblijna, historia Kościoła, teologia i kultura oraz teologia pastoralna i nauka społeczna.

W części poświęconej zagadnieniom dogmatycznym Paweł Beyga zaprezentował interesujący materiał na temat teologicznej krytyki islamu w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI. Niewątpliwie wiara musi wiązać się nie tylko z naukowym podejściem do zagadnień teologicznych, lecz także musi mieć wpływ na życie codzienne chrześcijanina, stąd oddajemy do rąk czytelników opracowanie ks. Janusza Królikowskiego poświęcone sakralnemu wymiarowi teologii. Również mistycy w swoim życiu, o czym rzadko się mówi, kierowali się normami dogmatycznymi. O. Jan Paweł Strumiłowski OCist podjął to właśnie zagadnienie i ukazał, w jaki sposób prawda dogmatyczna jawi się w dynamice poznania mistycznego.

¹ Hasło XVII Dnia Papieskiego.

Żaden naród nie może zapomnieć o swojej przeszłości, bo utraci sens swojej przyszłości i nie będzie miał ani sił, ani właściwych instrumentów do obrony swojej tożsamości. Dlatego też zamieściliśmy w tomie dwa artykuły poświęcone trudnym zagadnieniom obchodów milenium chrztu Polski. W pierwszym Kazimiera Jaworska dokładnie przeanalizowała stosunek ówczesnych władz komunistycznych do tego wydarzenia, tak ważnego pod względem religijnym i historycznym. W drugim Agata Mirek przedstawiła soborowe czyny żeńskich wspólnot zakonnych jako jedną z form przygotowania do milenium chrztu Polski. Niemniej ważna jest również historia, która sięga czasów sprzed II wojny światowej, zwłaszcza na naszych terenach. Stąd w naszym czasopiśmie prezentujemy interesujące opracowanie Maika Schmerbaucha poświęcone opiece nad archiwum archidiecezjalnym we Wrocławiu w latach od 1936 do 1939.

W dziale teologia i kultura zaprezentowaliśmy czytelnikom opracowania, które w ogólnym sensie mają prowokować współczesnego katolika do zajęcia właściwej postawy zarówno wobec Księgi Życia, jaką jest Biblia, jak i innych wyznań chrześcijańskich, a nawet religii. Niezwykle ważna dla światłego katolika naszego wieku jest znajomość symboliki, jaką posługiwali się autorzy biblijni. Wąskiemu zagadnieniu z tym związanemu jest poświęcony artykuł Joanny Głowacz na temat smoka i węża starodawnego w Ap 12, 3-4 i 12, 7-9. Do uchwycenia kontekstu historycznego koegzystencji na Śląsku katolików i protestantów, wierny we współczesnych czasach powinien poznawać inne wyznania chrześcijańskie oraz rozwijane przez nie formy pobożności. Wyrazem takiej refleksji jest opracowanie Joanny Giel poświęcone pieśniom śląskich protestantów, które pokazują dotąd mało znane oblicze luteranizmu na Śląsku. Biblia jest bez wątpienia księgą nie tylko chrześcijan. Bywa cytowana również przez przedstawicieli innych religii, nie zawsze we właściwy i kompetentny sposób. Piotr Lorek przedstawia czytelnikom mistrza zen, Thich Nhat Hanh, który cytuje Biblię.

Jak wierny postrzega duszpasterza, a jak ten ostatni winien podchodzić do członków wspólnoty, której posługuje? To pytanie stawiają sobie autorzy w części poświęconej teologii pastoralnej i nauce społecznej. Mateusz Mazurek podjął refleksję nad duszpasterstwem w dobie hiperkonsumpcji, a ks. Michał Mraczek spróbował odpowiedzieć na pytanie, jakie oczekiwania mają współcześni wierni wobec księdza. Wojciech Szabaciuk zaś skupił się na przedstawieniu relacji, w jakich pozostaje wolność w stosunku do religii i odwrotnie.

Życząc naszym czytelnikom dobrej lektury, chcemy pochwalić się faktem, że nasze czasopismo jest z jednej strony coraz bardziej popularne wśród autorów spoza naszego środowiska, a z drugiej bardzo chętnie publikują w nim swoje pierwsze rozprawy młodzi naukowcy przygotowujący swoje prace w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Tym bardziej więc życzymy wszystkim pełnego nadziei spojrzenia w przyszłość.

Ks. Sławomir Stasiak
Redaktor naczelny

PAWEŁ BEYGA

TEOLOGICZNA KRYTYKA ISLAMU W NAUCZANIU JANA PAWŁA II I BENEDYKTA XVI

II Sobór Watykański wezwał Kościół do odczytywania znaków czasu¹. Są one wezwaniem, aby Lud Boży „w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych”². Inaczej mówiąc, jest to obserwowanie przez chrześcijan zachodzących w świecie przemian, aby w nich zobaczyli Boży zamysł względem ludzkości.

Obecnie takim znakiem czasu jest konieczność współistnienia ze sobą różnych religii, a co za tym idzie – dialog pomiędzy nimi. Współcześnie spośród wielu z nich na pierwszy plan wysuwa się islam. Taka pozycja islamu wynika przynajmniej z dwóch powodów: z jednej strony fala uchodźców, którzy napływają do zachodniej Europy, przynosząc ze sobą wiarę proroka Mahometa. Z drugiej strony liczne ataki terrorystyczne na tle religijnym wzywają chrześcijańską teologię do zadania pytania o prawdziwe oblicze islamu.

Dialog i próby zrozumienia islamu znalazły już swoje stałe miejsce w refleksji teologii katolickiej. W tym miejscu należy zauważyć prace Zygmunta Landowskiego³ oraz Andrzeja Małkiewicza⁴. W 2014 r. zagadnieniu islamskiej teologii został poświęcony polskojęzyczny numer Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”⁵. Na półkach księgarskich można znaleźć

¹ Zob. KDK 5.

² KDK 11.

³ Zob. Z. LANDOWSKI, *Islam – nurty, odłamy, sekty*, Warszawa 2008.

⁴ Zob. A. MAŁKIEWICZ, *Chrześcijaństwo i muzułmanie w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016.

⁵ Wspomniany numer „Communio” zatytułowano *Chrystus czy Koran?*: zob. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio” 34 (2014), nr 1.

również prace zagranicznych autorów dostępne w języku polskim. Pośród współczesnych teologów zawsze aktualna pozostaje refleksja papieża Benedykta XVI⁶.

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na następujący problem: jaki obraz islamu wyłania się w świetle teologicznej krytyki obecnej w nauczaniu Jana Pawła II oraz Benedykta XVI. Słowo „krytyka” należy rozumieć w niniejszym artykule jako wskazywanie przez dwóch Następców Świętego Piotra na plusy oraz minusy religii Mahometa. Droga do realizacji postawionego celu będzie się zawierała w trzech punktach. W pierwszym zostanie krótko zarysowana specyfika muzułmańskiego monoteizmu i jezulogii w porównaniu z teologią wypracowaną przez chrześcijaństwo. Kolejno nastąpi prezentacja spojrzenia na islam w nauczaniu Jana Pawła II. W ostatnim punkcie zostanie ukazane stanowisko Benedykta XVI wobec religii Mahometa. Ten punkt będzie zawierał także odwołania do teologii wypracowanej przez Josepha Ratzingera przed wyborem na papieża, ponieważ niezwykle trudno nakreślić nauczanie papieskie bez znajomości jego wcześniejszej spuścizny teologicznej. Podsumowanie artykułu będzie stanowić próbę ostatecznej odpowiedzi na postawiony we wstępie problem. Ze względu na ograniczone ramy artykułu oraz obszerność materiału badawczego ograniczę się jedynie do prezentacji wybranych aspektów dotyczących islamu w nauczaniu wspomnianych papieży.

Monoteizm i jezulogia islamu

Islam zrodził się wśród plemion arabskich pomiędzy dwoma wielkimi religiami: judaizmem i chrześcijaństwem. Całe arabskie plemiona przyjmowały monoteizm, stając się wyznawcami religii mojżeszowej lub chrześcijaństwa⁷. Jednakże misje pośród ludów Bliskiego Wschodu prowadzili chrześcijanie reprezentujący różne nieortodoksyjne odłamy, tj. nestorianie, monofizyci oraz ortodoksi. Te grupy toczyły między sobą nie tylko spór teologiczny, ale także prowadziły walkę o wpływy. Wzajemne nieporozumienia oraz antagonizmy zniechęcały Arabów do przyjmowania chrześcijaństwa. Ponadto postrzegano misjonarzy jako osoby obce, których nauczanie nie gwarantuje zachowania arabskiej tożsamości⁸. Zwracano się zatem w kierunku monoteizmu, ale w innej odsłonie. Uznawano wiarę w jednego boga – Allaha, który miał posiadać pomniejsze bóstwa jako swoich pomocników. Jednakże z czasem zaczęto traktować te pomniejsze bóstwa z coraz większą czcią, a tym samym abstrakcyjny Allah tracił na znaczeniu⁹.

⁶ Zob. J. RATZINGER, *Wiara, prawda, tolerancja*, tłum. R. ZAJĄCZKOWSKI, Kielce 2005.

⁷ A. MAŁKIEWICZ, dz. cyt., s. 64.

⁸ Zob. tamże.

⁹ Zob. tamże.

W tej religijnej mozaice pojawił się w Mekce w 570 r. Muhammad Ibn Abd Allah znany dzisiaj jako Mahomet¹⁰. Przekonany, że judaizm i chrześcijaństwo zostaną zastąpione przez nową wiarę, zaczął nauczać, że bogiem jedynym jest Allah. Jego ostatnimi prorokami mieli być Abraham, Dawid, Jan Chrzciciel i Jezus z Nazaretu. Zakres kontaktów między Mahometem a wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa jest trudny do określenia. Z pewnością prorok wiele zaczerpnął z teologii judeochrześcijańskiej, czego egzemplifikacją są wymienione powyżej imiona proroków Allaha. Jednakże jego orędzie nie jest pozbawione pewnej oryginalności¹¹.

Podstawowe prawdy wiary islamu streszcza krótka muzułmańska opowieść – *Hadith*. Pewnego dnia miał zjawić się u Mahometa nienagannie ubrany człowiek o czarnych włosach, który zapytał go, czym w istocie jest islam? Odpowiedź Mahometa można zawrzeć w kilku punktach. Po pierwsze, należy wierzyć, iż nie ma innego boga poza Allahem, a jego prorokiem jest Mahomet¹². Po drugie, należy się modlić oraz nie odmawiać jałmużny. Kolejno zachowywać post w miesiącu Ramadan i pielgrzymować do Mekki¹³. Tym tajemniczym nieznanym miał być Archanioł Gabriel, który przyszedł zaświadczyć o boskim pochodzeniu nauczania Mahometa.

Monoteizm stanowi zatem główny dogmat islamu. Jest on jednak inaczej rozumiany niż w chrześcijaństwie. Według hierarchii prawd w nauce katolickiej podstawową prawdą wiary chrześcijan, swoistym „misterium wszystkich misterii”¹⁴ jest dogmat o Trójcy Świętej – jeden Bóg w trzech Osobach¹⁵. Bóg chrześcijan nie jest wielkim, niedostępnym dla człowieka samotnikiem, ale jest wspólnotą Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego, to Bóg, który pragnie wchodzić w relacje ze swoim stworzeniem. Jednakże ten obraz Boga, który sam w sobie jest wspólnotą Osób Boskich, został poddany krytyce w Koranie – świętej księdze islamu: „Nie powiadajcie: Jest ich troje. Odstąpcie od tego, tak bowiem będzie dla was lepiej. Zaprawdę, Allah jest Jedynym Bogiem. On jest Święty, daleki od posiadania syna” (Koran 5, 73). Islam odrzuca podstawowy dogmat chrześcijaństwa o Trójcy Świętej. Allah jest Bogiem tak jedynym, iż jawi się jako pewien transcendentny samotnik, którego należy czcić, ale nie można nawiązać z nim osobowej relacji.

Drogi dwóch teologii: chrześcijańskiej i muzułmańskiej rozchodzą się nie tylko w pytaniu o Boga. Chrześcijaństwo, mówiąc o Trójcy Świętej, naucza, iż

¹⁰ Zob. tamże.

¹¹ Zob. H. GODDARD, *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, tłum. S. ZALEWSKI, Warszawa 2009, s. 31–32.

¹² W tym miejscu należy wskazać, że orędzie Mahometa nie dopuszczało politeizmu. W islamie nie występują już pomniejsi bogowie jako pomocnicy Allaha.

¹³ Zob. G. PATRIARCA, *Muzułmańskie Credo*, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio” 34 (2014), nr 1, s. 16.

¹⁴ J. KRÓLIKOWSKI, *Tajemnica Trójjedynego*, Kraków 2015, s. 204.

¹⁵ Por. DE 11.

Jeden z tej Trójcy w określonym momencie historii przyjął ludzką naturę i stał się człowiekiem. Jako człowiek nosił imię Jezus, miał ziemską matkę Maryję i był podobny do ludzi we wszystkim oprócz grzechu (por. Hbr 4, 15). Będąc człowiekiem, jednocześnie był w pełni Bogiem, który dokonał na krzyżu odkupienia grzechów ludzkości i otworzył ludziom bramy nieba. Jak zauważył Joseph Ratzinger, nazwanie Jezusa z Nazaretu Bogiem „nie oznacza nałożenia nań mitycznego złota dogmatu”¹⁶, lecz jest zgodne z przekazem Pisma Świętego oraz najwcześniejszą wiarą chrześcijan. Rozumowy namysł nad Osobą Jezusa Chrystusa to w teologii chrześcijańskiej dział nazywany chrystologią¹⁷. Koran wspomina o Jezusie, a więc można powiedzieć, że w islamie nie występuje mużulmańska chrystologia, ale jezulogia¹⁸.

Różni się ona od chrześcijańskiej refleksji nad Jezusem Chrystusem, gdy powtarza słowa Chrystusa skierowane do uczniów: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16, 13). Inaczej mówiąc, różnica staje się najbardziej widoczna, gdy teologia islamu zadaje fundamentalne pytanie o tożsamość Mistrza z Nazaretu. Koran wspomina o dziewiczym poczęciu Jezusa w Marii, ale wzbrania się nazwać Go Synem Bożym. Jednocześnie święta księga islamu nie precyzuje, kto jest ojcem Jezusa, ale konsekwentnie nazywa Go „Synem Marii”¹⁹. Nie odpowiada także na pytanie o rolę Jego matki, ale prawdopodobnie jest spadkobierczynią wczesnochrześcijańskiej herezji Bardesanesa. Według niego Boskie Słowo przeszło przez wnętrza Marii „jak przez rurę”²⁰.

Także narodziny Jezusa z Marii Dziewicy w przekazie koranicznym zasadniczo różnią się od analogicznej sceny z Ewangelii: „I doprowadziły ją bóle porodowe do pnia drzewa palmowego. Powiedziała: Obym była umarła przedtem; obym była całkowicie zapomniana! Wtedy będące u jej stóp dziecko zawołało do niej: Nie smuć się! Twój Pan umieścił u twych stóp strumyk. Potrząśnij ku sobie pień palmy, ona ci zrzuci świeże, dojrzałe daktyle. Jedz, pij i daj oczom ochłodę” (Koran 19, 23-26). W świetle Koranu należy odrzucić bożonarodzeniowe szopki, a zastąpić je obrazem samotnej Marii rodzącej pod palmą.

Muzulmańska historia Jezusa ma również inne zakończenie niż to prezentowane w chrześcijańskiej teologii. Koran naucza, że Jezus nie umarł na Kalwarii, a stojącym pod krzyżem tylko się tak wydawało²¹: „Powiadali: Zabiliśmy Mesjasza, Jezusa, syna Marii, Posłańca od Allacha, podczas gdy nie zabili go ani nie spowodowali jego śmierci na krzyżu, on bowiem tak tylko wyglądał jak ktoś

¹⁶ J. RATZINGER, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. PŁOSKA, Kielce 1994, s. 16.

¹⁷ Zob. H. LANGKAMMER, *Chrystologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. ŁUKASZYK, Lublin 1985, s. 306.

¹⁸ Jezulogia islamska została omówiona w artykule Jana VAN REETHA: *Chrystologia Koranu*, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio” 34 (2014), nr 1, s. 29–40.

¹⁹ Stoi to w sprzeczności z tradycyjnym bliskowschodnim zwyczajem dodawania do imienia mężczyzny imienia jego ojca, a nie matki.

²⁰ Zob. J. REETH, art. cyt., s. 30.

²¹ Zob. tamże, s. 32.

ukrzyżowany” (Koran 4, 157). Pośród egzegetów Koranu trwa spór, co oznacza, iż zebranych na Kalwarii jedynie się wydawało, iż ukrzyżowali Jezusa. Celem niniejszego artykułu nie jest prezentacja ani szczegółowa analiza toczącego się egzegetycznego sporu. Pozostawiona na boku zostanie zatem kwestia rozumienia przywołanego fragmentu²². Kluczowe pozostaje jednak stwierdzenie, iż Koran odbiera śmierci Jezusa realność oraz jakąkolwiek zbawczą skuteczność.

Obrazu Jezusa w Piśmie Świętym i w Koranie nie można zatem sprowadzić do wspólnego mianownika. Uczynienie Jezusa z Nazaretu Bogiem stałoby w sprzeczności z muzułmańskim monoteizmem. Nauka o Allahu jako jedynym bogu przekłada się na muzułmańską jezulogię. Mahomet wręcz nauczał, że Syn Marii powróci na końcu czasów i oskarży chrześcijan o uczynienie Go Bogiem. Allah jako jedyny i skrajnie transcendentny bóg nie może mieć syna, a Jezus stoi w jednym szeregu z: rajskim Adamem, Abrahamem, Dawidem oraz Mahometem²³. Podstawowy dogmat islamu o jedyności Allaha nie dopuszcza nauki o jego relacyjności wobec stworzenia. Jednakże chociaż Koran odrzuca naukę o Trójcy Świętej oraz o zbawczym posłannictwie Jezusa i Jego bosko-ludzkiej tożsamości, to zwraca jednak uwagę na wyjątkowość Mistrza z Nazaretu, obdarzając Go tytułem proroka.

Jan Paweł II a teologia islamu

II Sobór Watykański poświęcił osobny dokument relacji Kościoła katolickiego do wyznawców innych religii. Deklaracja *Nostra aetate* na początku podaje swoisty klucz, który powinien być wykorzystywany w dialogu katolików z innymi religiami: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. [...] nierzadko jednak odbijają [one] promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN 2). Ojcowie soborowi za podstawową metodę dialogu uznali poszukiwanie tego, co łączy, i może chociaż niejasno wskazywać na Boga chrześcijan, który jest Światłością oświecającą każdego człowieka (por. J 1, 9).

Sobór w kolejnym punkcie deklaracji wskazał, że „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedyne Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stworzyciela nieba i ziemi, który przemówił do ludzi” (DRN 3). Dalej ojcowie przywołali postać Matki Jezusa, ukazali wiarę muzułmanów w zmartwychwstanie umarłych i sąd na końcu czasów. W tych soborowych stwierdzeniach zawierają się konkretne efekty poszukiwania owego odbicia promienia Prawdy w islamie. Tym co łączy chrześcijan i muzułmanów, są wspólne cechy Boga, w którego obie religie wierzą. Takim kluczem dialogu z islamem posługiwali się posoborowi

²² Wspomniany problem porusza J. Reeth w cytowanym powyżej artykule.

²³ Zob. J. REETH, art. cyt., s. 31.

papieże, a pośród nich również Jan Paweł II, który wskazywał także na różnice w postrzeganiu Boga.

Papież z Polski w wywiadzie przeprowadzonym w latach dziewięćdziesiątych przez Vittoria Messoriego, zatytułowanym *Przekroczyć próg nadziei*²⁴, odpowiadał m.in. na pytania dotyczące islamu. Wspominając o Koranie, stwierdził, że „dokonał się w nim jakiś proces redukcji Bożego Objawienia”²⁵. Według Jana Pawła II należy podziwiać wyznawców islamu za ich wytrwałość i wierność modlitwie. To stanowi swoisty wyrzut sumienia dla współczesnych chrześcijan, którzy dawno opuścili swoje wspaniałe katedry, zamieniając je w muzea i pomniki kultury. Jednocześnie papież zauważył, że „Bóg Koranu obdarzany zostaje najpiękniejszymi imionami, jakie zna ludzki język, ale ostatecznie jest to Bóg poza-światowy, Bóg, który pozostaje tylko Majestatem, a nie jest nigdy Emmanuelem, Bogiem z nami”²⁶. Transcendencja Allaha, czyli jego odległość od człowieka, powoduje wielki i nieprzekraczalny dystans pomiędzy nim a stworzeniami. W tym miejscu należy uchwycić za Janem Pawłem II radykalną różnicę między Bogiem chrześcijan a bogiem zwiastowanym przez proroka Mahometa.

W tym samym wywiadzie Jan Paweł II zauważył, że islam nie jest religią odkupienia, a więc nie ma w nim miejsca dla krzyża ani dla zmartwychwstania²⁷. Jest to konsekwencja samotności Allaha, który nie może zejść z tronu swojego majestatu i naprawić zła spowodowanego przez człowieka. Dla muzułmanów nie do przyjęcia jest zatem chociażby teoria zadośćuczynienia Bogu przez Boga autorstwa Anzelm z Canterbury²⁸. W kontekście braku miejsca dla krzyża i zmartwychwstania staje się jasna koraniczna redukcja Osoby Jezusa z Nazaretu do proroka zapowiadającego przyjsie Mahometa²⁹. Inaczej mówiąc, w islamie „nie może być jakiegokolwiek osobowego samo-udzielania się Boga”³⁰, wychodzenia Stwórcy ku stworzeniom.

Jan Paweł II ukazał przełożenie takiej wizji Boga na codzienne życie chrześcijan w krajach muzułmańskich, wskazując na wolność religijną, która działał niejednokrotnie tylko w jedną stronę. „Wolność religijna bywa rozumiana jako wolność narzucania prawdziwej religii [w tym kontekście islamu – przyp. autora] wszystkim obywatelom”³¹. Bezwarunkowa wierność, której wymaga Allah, domaga się konfrontacji z wolnością oferowaną przez Boga w Jezusie Chrystusie.

²⁴ Zob. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Lublin 1994.

²⁵ Tamże, s. 82.

²⁶ Tamże.

²⁷ Zob. tamże.

²⁸ Zob. ANZELM Z CANTERBURY, *O Wcieleniu*, tłum. A. ROŚLAN, Poznań 2006, s. 86.

²⁹ Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 82.

³⁰ G. GRESHAKE, *Bóg i jego Słowo. Refleksja na temat relacji chrześcijaństwa do islamu*, *Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio”* 34 (2014), nr 1, s. 12.

³¹ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 84.

Aby ukazać z różnych perspektyw stanowisko Jana Pawła II wobec islamu, przywołana zostanie jeszcze jedna jego wypowiedź. Papież w 1985 r. na stadionie w Casablance spotkał się z muzułmańską młodzieżą³², gdzie powołał się na postać Abrahama jako na wzór zawierzenia Bogu. Abraham jest postacią, w której przecinają się drogi wyznawców islamu oraz chrześcijaństwa. Papież, wskazując na podobieństwa między dwoma wielkimi monoteistycznymi religiami, wspominał o modlitwie, wartości postu oraz jałmużnie. W drugiej części przemówienia zwrócił uwagę na podstawową różnicę, czyli rozumienie Osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. „Najbardziej istotną różnicą jest oczywiście sposób, w jaki patrzymy na osobę i dzieło Jezusa z Nazaretu. Wiecie, że my, chrześcijanie, wierzymy, że Jezus wprowadza nas w wewnętrzne poznanie tajemnicy Boga i w synowską wspólnotę Jego darów, tak że uznajemy Go i głosimy Panem i Zbawcą. To są ważne różnice, które możemy przyjąć z pokorą i szacunkiem, we wzajemnej tolerancji; jest tu tajemnica, co do której Bóg nas kiedyś oświeci, jestem tego pewny”³³.

Ten fragment z przemówienia Jana Pawła II można skomentować słowami francuskiego uczonego Alaina Besançona: „Osoba Jezusa istotnie jest w Koranie poważana, ale ten Jezus nie jest Jezusem, w którego wiarę głoszą chrześcijanie. Jezus/Issa obwieszcza ten sam przekaz, co wcześniejsi prorocy: Adam, Abraham, Lot i reszta. [...] Nie jest również pośrednikiem między człowiekiem na ziemi a Ojcem w niebie, bo islam nie zna koncepcji pośrednictwa”³⁴. Jezus islamu nie może wprowadzać w poznanie tajemnicy Boga, ponieważ kompetentnie o Bogu może mówić tylko On sam. Jeśli Jezus nie jest Bogiem, lecz tylko prorokiem, to nie może On być także pośrednikiem ani rozdawcą Bożych darów. W ostateczności Koran ukazuje Syna Marii jako jednego ze śmiertelników i w tym należy upatrywać kolejnej różnicy między *Credo* chrześcijan a wiarą muzułmanów.

Spojrzenie Benedykta XVI

We wrześniu 2016 r. minęło dziesięć lat od słynnego wykładu Benedykta XVI w Ratyzbonie poświęconego wzajemnej relacji wiary oraz rozumu. W tym wystąpieniu papież wspominał o islamie, przywołując dialog cesarza bizantyńskiego Manuela II Paleologa z pewnym muzułmańskim uczonym na temat różnic między Bogiem chrześcijan a Allahem. Papież przytoczył z tego dialogu opinię uczonego Persa, że „Bóg jest całkowicie transcendentny. Jego

³² Papież wspomina o tym spotkaniu w cytowanym wywiadzie. Zob. tamże, s. 83.

³³ JAN PAWEŁ II, *Przemówienie wygłoszone na stadionie w Casablance w 1985 roku*. Korzystam z tekstu zamieszczonego na stronie internetowej: http://www.monoteizm.info/Jan_Pawel_II.html (dostęp: 24.07.2016).

³⁴ Cyt. za: G. WEIGEL, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*, tłum. K. JASIŃSKI, Warszawa 2009, s. 30.

wola nie jest związana żadnymi naszymi kategoriami, nawet kategorią racjonalności”³⁵. W dalszej części wykładu Benedykt XVI przywołał jeszcze jeden fragment, w którym muzułmański uczoney stwierdza, że: „Bóg nie jest związany nawet swoim własnym słowem i że nic nie mogłoby go zmusić, aby objawił nam prawdę. Gdyby taka była wola Boża, to możliwe, że musielibyśmy nawet praktykować bałwochwalstwo”³⁶.

Wykład papieża wzbudził wielkie kontrowersje w świecie islamskim z powodu jednego cytatu, którego w niniejszym artykule nie przytoczono³⁷. Przywołane powyżej fragmenty nie wzbudziły już tak wielkiego zainteresowania pośród wyznawców proroka Mahometa. Papież jednak słusznie zwrócił uwagę na kolejną różnicę, która pojawia się w momencie konfrontacji Boga chrześcijańskiego z Allahem. Bóg znany z kart Pisma Świętego jest Bogiem, który działa racjonalnie. Jan na początku swojej Ewangelii nazywa Boga Logosem. Jednym z dozwolonych tłumaczeń tego greckiego słowa jest „rozum”³⁸. Bóg Trójjedyny zatem nie tylko działa racjonalnie, ale sam jest Źródłem racjonalności.

Natomiast Koran prezentuje Allaha, który może nawet nakazać coś przeciwnego do jego wcześniejszej woli. Kieruje się tylko swoją wolą, która jest zmienna – może on nawet nakazać bałwochwalczy kult, jeśli zechce. Islam ukazuje Allaha jako woluntarystę, który może działać nawet wbrew sobie. To kolejna różnica między obrazem Boga w chrześcijaństwie oraz w religii Mahometa. Innymi słowy, transcendentny Allah przeszedł w islamie proces antropomorfizacji. W pewien sposób jest bardziej podobny do ludzi niż Bóg chrześcijan, ponieważ tak jak człowiek – jest zmienny, niestały i często niekonsekwentny w swoim postępowaniu.

Prezentując wybrane aspekty dotyczące islamu w nauczaniu Benedykta XVI, należy sięgnąć również do niewielkiej książeczki *Wiara, prawda, tolerancja*. Została ona opublikowana przez Josepha Ratzingera jeszcze przed wyborem na papieża. W niej niemiecki kardynał przypomniał podstawową prawdę wiary chrześcijańskiej, która „widzi w Chrystusie jedyne prawdziwe, a tym samym ostateczne zbawienie człowieka”³⁹. Tę samą myśl podjęła późniejsza deklaracja *Dominus Iesus* z 2000 r., którą można nazwać swoistym „współczesnym wyznaniem wiary”⁴⁰.

³⁵ Korzystałem z tekstu wykładu dostępnego w Internecie: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html (dostęp: 21.09.2016).

³⁶ Tamże.

³⁷ Należy zauważyć, że po wykładzie w Ratyżbonie miała miejsce także pozytywna reakcja ze strony islamskiej. Trzydziestu ośmiu muzułmańskich myślicieli wystosowało list do Benedykta XVI, chcąc podjąć poważny merytoryczny dialog na temat różnic między dwoma teologiami. Zob. G. WEIGEL, dz. cyt., s. 72.

³⁸ Zob. J. SZYMIK, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 56.

³⁹ J. RATZINGER, *Wiara...*, s. 17.

⁴⁰ Zob. B. FERDEK, *Deklaracja „Dominus Iesus” jako współczesne wyznanie wiary*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001), nr 1, s. 39.

W kontekście innych religii, w tym islamu, wobec tej prawdy o jedynym zbawieniu w Chrystusie można zająć według Ratzingera dwojakie stanowisko. Pierwsze postuluje spoglądanie na inne religie jako na coś tymczasowego, co może doprowadzić do poznania Boga chrześcijańskiego. Drugie stanowisko uznaje inne religie za rzeczywistość niewystarczającą, sprzeczną z chrześcijaństwem, a tym samym z jedyną prawdą⁴¹.

Islamski obraz Allaha nakazuje opowiedzenie się za jednym z podanych przez Josepha Ratzingera sposobów spoglądania na wiarę muzułmanów. Z jednej strony dogłębne poznanie islamskiej teologii może doprowadzić do chrześcijańskiego nawrócenia i przyjęcia chrztu. Tak dzieje się w krajach Europy Zachodniej, gdzie wyznawcy Mahometa masowo przyjmują wiarę w Jezusa Chrystusa⁴². Sam Benedykt XVI podczas Wigilii Paschalnej w 2008 r. ochrzcił włoskiego dziennikarza Magdi Allama – byłego wyznawcę islamu. Papież, przyjmując do Kościoła katolickiego konwertytę, zrealizował soborowe wezwanie do poszukiwania „ziaren prawdy”, które odbijają promień Prawdy w religiach niechrześcijańskich i doprowadzają do Trójjedynego Boga⁴³.

Jednakże współcześnie rodzi problem druga zaproponowana przez Ratzingera postawa, ponieważ nie można jej pogodzić z rozpowszechnionym „religijnym kosmopolityzmem”⁴⁴. Ten kosmopolityzm religijny „nie wyklucza, lecz włącza człowieka do określonej prowincji religijnej, który nie pragnie zmiany religijnego obywatelstwa [...], a w każdym razie zachowuje wielką rezerwę w stosunku do idei misji i w gruncie rzeczy ją odrzuca”⁴⁵. Kosmopolityzm religijny postuluje niestawianie pytań o różnice międzyreligijne, o koncepcję Boga oraz odrzuca wszelką działalność misyjną Kościoła. Jeżeli jednak całkowicie podważy się zasadność głoszenia Chrystusa, prowadzi to do zadania pytania: „jeśli wszyscy ludzie dobrej woli mogą zostać zbawieni *sola moralitate*, to dlaczego zbawienie jest w ich przypadku tak proste, a tak złożone i trudne dla nas? Wiary trzeba by zatem doświadczać nie jako łaski, ale raczej jako ciężaru”⁴⁶.

Ratzinger w swojej teologii ukazuje, że nie wszystkie religie mówią o tym samym, a nawet „kilka wieków po Chrystusie można jeszcze żyć w historii przed Chrystusem”⁴⁷. W czasie „przed Chrystusem” są współcześni muzułmanie, których teologii od chrześcijańskiej wiary nie różnią jedynie drobne niuansy, ale koncepcja Boga, kwestia racjonalności wiary oraz spojrzenie na postać Jezusa z Nazaretu, które można sprowadzić do jezulogii. Niemiecki teolog uznaje za

⁴¹ Zob. J. RATZINGER, *Wiara...*, s. 17.

⁴² Zob. <http://gosc.pl/doc/1359291.Co-roku-6-mln-wyznawcow-islam-u-prosi-o-chrzest> (dostęp: 17.08.2016).

⁴³ Por. DRN 2.

⁴⁴ Por. J. RATZINGER, *Wiara...*, s. 20.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ A. NICHOLS, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. CHABRAJSKA, Kraków 2006.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Wiara...*, s. 18.

błędne założenia pluralistycznej teologii religii, która współcześnie przedstawia wielość religii jako „różnorodność języków, które wzajemnie dają się tłumaczyć, bowiem opierają się na tej samej strukturze myślowej”⁴⁸. W ten sposób opowiada się za stanowiskiem reprezentowanym przez soborową deklarację *Nostra aetate*, która w chrześcijaństwie upatruje „pełnię życia religijnego, i w którym Bóg wszystko ze sobą pojednał” (DRN 2). Według Ratzingera wielość religii, w tym także islamu, służy podążaniu wierzących inaczej niż chrześcijanie – od chaosu do poznania prawdziwego Boga, który jest Światłem ludzkości i spełnieniem, jej ostatecznym celem⁴⁹. W tym podążaniu pozytywną rolę odgrywają wspólne elementy dla teologii chrześcijańskiej oraz teologii muzułmańskiej, które odbijają promień Bożej Prawdy i wskazują na drogę nawrócenia.

Wnioski końcowe

Zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI pozostali w swoim spojrzeniu wierni nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Poszukując tego, co wspólne, wskazywali także na różnice, które występują między islamem a chrześcijaństwem. Obaj papieże zauważali pozytywne strony religii Mahometa, które w świetle teologii katolickiej odbijają promień Bożej Prawdy. Do nich można zaliczyć monoteizm, wierność modlitwie oraz zapal misyjny.

Obaj papieże ukazali także zasadnicze różnice między Allahem a Bogiem chrześcijan. Te odmienności można zamknąć w kilku punktach. Po pierwsze, bóg Mahometa jest oddalony od człowieka i nie wchodzi w relacje ze stworzeniami. Kolejna różnica to niepowiązanie Allaha z racjonalnością, co czyni go woluntarystą, a z jego wyznawców – skazanych na łaskę i niełaskę własnego boga. Wreszcie wielką różnicą jest odpowiedź na pytanie o tożsamość Jezusa z Nazaretu. Muzułmanie, przyznając Mu zaszczytny tytuł proroka, jednocześnie odbierają swojej religii „dramat odkupienia”⁵⁰.

Jan Paweł II i Benedykt XVI dokonali prawdziwie konstruktywnej krytyki islamu. Nie była to jednak krytyka, która niszczy efekty posoborowego dialogu czy też w ogóle stawia pod znakiem zapytania jego zasadność. Krytyka w wykonaniu tych dwóch papieży pozwala obu stronom dialogu na sporządzenie swego protokołu rozbieżności, który określa tożsamość chrześcijaństwa i islamu.

To dzięki takiemu podejściu możliwe stało się pokojowe współistnienie wyznawców obu religii, czego przykładem może być Polska. Na Podlasiu żyje obecnie około czterech tysięcy potomków Tatarów, którzy od XV w. koegzystu-

⁴⁸ Tamże, s. 22.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 37.

⁵⁰ JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei...*, s. 83.

ją w harmonii z katolikami⁵¹. Było to możliwe dzięki spotkaniu przybyłych muzułmanów z wierzącymi Polakami. Chociaż różniła ich religia, to jednak obie strony reprezentowały osoby wierzące, świadome własnej tożsamości i otwarte na drugiego człowieka. Dzisiaj muzułmanie przybywający do Europy spotykają w znacznej mierze ludzi jedynie otwartych, którzy nie chcą już słyszeć o wierze, a co za tym idzie – nie są już świadomi własnej tożsamości. To pozwala islamowi myśleć o Starym Kontynencie jako o ziemi bezbożnej, ateistycznej i pozbawionej wartości, którą należy nawrócić.

Za konkretnym obrazem Boga kryje się bowiem konkretna moralność, a ta przekłada się na stosunki pomiędzy wyznawcami różnych religii. Papieże stali się zatem *par excellence* współczesnymi prorokami, którzy przestrzegali przed bezkrytycznym stawianiem znaku równości między Allahem a Trójjedynym Bogiem. Skutki zagłuszenia papieskiego wezwania widać dzisiaj w zachodniej części Europy, która nie potrafi już odpowiedzieć na pytanie, skąd biorą się religijne i kulturowe różnice między wyznawcami Allaha a wyznawcami Chrystusa. Stąd wynika aktualność spojrzenia na islam w sposób krytyczny, który pozwala poznać także chrześcijańskie dziedzictwo teologiczne.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Benedykt XVI, krytyka, islam

Theological Critique of Islam in the Teaching of John Paul II and Benedict XVI

Summary

The contemporary situation allows us to look critically on theology of Islam. The article mentions chosen aspects of the religion of Muhammad in theological reflection of two popes: John Paul's II and Benedict's XVI.

Author shows the papal look on Islam, its view of God and teaching about Jesus from Nazareth contained in Koran. The teaching of John Paul II and Benedict XVI is faithful to doctrine of the II Vatican Council. However popes point out that Christian monotheism is not the same as Islamic monotheism and this translates to morality and life. In the article author also tried to show the timeliness of problems regarding theology of Islam fifty years after the last Council.

Keywords: John Paul II, Benedict XVI, critique, Islam

⁵¹ Zob. <http://religie.wiara.pl/doc/472157.Muzulmanie-w-Polsce-Potomkowie-Tatarow> (dostęp: 16.08.2016).

BIBLIOGRAFIA

- ANZELM Z CANTERBURY, *O Wcieleniu*, tłum. A. ROŚLAN, Poznań 2006.
- BENEDYKT XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie*. http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html (dostęp: 21.09.2016).
- FERDEK B., *Deklaracja „Dominus Iesus” jako współczesne wyznanie wiary*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9 (2001), nr 1, s. 39–55.
- GODDARD H., *Historia stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*, tłum. S. ZALEWSKI, Warszawa 2009.
- GRESHAKE G., *Bóg i jego Słowo. Refleksja na temat relacji chrześcijaństwa do islamu*, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio” 34 (2014), nr 1, s. 9–15.
- JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*, Lublin 1994.
- JAN PAWEŁ II, *Przemówienie wygłoszone na stadionie w Casablance w 1985 roku*. http://www.monoteizm.info/Jan_Pawel_II.html (dostęp: 24.07.2016).
- KRÓLIKOWSKI J., *Tajemnica Trójjedynego*, Kraków 2015.
- LANDOWSKI Z., *Islam – nurty, odłamy, sekty*, Warszawa 2008.
- LANGKAMMER H., *Chrystologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. ŁUKASZYK, Lublin 1985, s. 304–305.
- MAŁKIEWICZ A., *Chrześcijanie i muzułmanie w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016.
- NICHOLS A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. CHABRAJSKA, Kraków 2006.
- PATRIARCA G., *Muzułmańskie Credo*, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio” 34 (2014), nr 1, s. 16–28.
- RATZINGER J., *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. PŁOSKA, Kielce 1994.
- RATZINGER J., *Wiara, prawda, tolerancja*, tłum. R. ZAJĄCZKOWSKI, Kielce 2005.
- REETH J., *Chrystologia Koranu*, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny „Communio” 34 (2014), nr 1, s. 29–40.
- SZYMIK J., *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
- WEIGEL G., *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*, tłum. K. JASIŃSKI, Warszawa 2009.

Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI

KONTEMPLACJA I RACJONALNOŚĆ. SAKRALNY WYMIAR TEOLOGII

Wiara jest utwierdzana przez bojaźń Bożą; bojaźń Boża przez wstrzemięźliwość, która staje się nieporuszona dzięki cierpliwości i nadziei. Z tego rodzi się nieporuszoność, a jej owocem jest miłość. Miłość jest bramą kontemplacji naturalnej, po której następuje teologia i największa szczęśliwość.

*Ewagriusz z Pontu*¹

Zagadnienie wzajemnego i bezpośrednio wewnętrznego związku teologii i modlitwy jest tak stare, jak sama teologia, a jego wyraźnym odzwierciedleniem jest tradycyjne, uroczyste określenie *sacra theologia*, które stosujemy, gdy mówimy o teologii. Podkreśla ono, że jest to wiedza o Bogu – Najświętszym, że powinna postępować w swoim badaniu naukowym w sposób święty, tak bowiem może także przyczyniać się do uświęcenia tego, kto jest z nią związany jako nauczyciel bądź jako studiujący. Zagadnienie związku teologii i modlitwy należy do podstawowych zagadnień w zakresie metody teologii, do których warto stale powracać, mając na względzie wyciągnięcie wniosków dla nas na dzisiaj. Zwrócimy więc w tym miejscu uwagę na niektóre wypowiedzi, które w minionych wiekach pojawiały się w kontekście omawiania relacji zachodzącej między teologią i modlitwą, szukając w odniesieniu do nich adekwatnego podejścia do obecnej sytuacji duchowej i badawczej w dziedzinie teologii. Oczywiście mamy na uwadze, że dzisiejsze rozumienie teologii w dość znacznej mierze różni się o tego, które pojawiało się w minionych wiekach, ale poniekąd „substancją” tego pojęcia, mimo zachodzącej ewolucji, pozostaje stale taka sama. Teologia dzisiaj różni się od teologii dawnej tym, że w polskich warunkach jest ona uprawiana w większości przypadków znowu na uniwersytecie, a to stawia przed nią pewne nowe wymagania, przede wszystkim w odniesieniu do jej naukowości, co nie zmienia jednak potrzeby zachowania jej *sakralnego* charakteru, o który może być

¹ EWAGRIUSZ Z PONTU, *Capita practica ad Anatolium*: PG 40, 1221.

trudno pod naciskiem zasadniczo świeckich wymogów akademickich. Ten nacisk niczego nie zmienia i nie może doprowadzić do zmian w naturze teologii, która ma określony status religijny i która musi być bezwzględnie zachowana – bez względu na miejsce, w którym teologia jest uprawiana.

Ipsa philosophia Christus

Dzisiejsi studenci teologii zaczynają swoje studia od „filozofii”, dlatego można w pełnym tego słowa znaczeniu mówić, iż studia teologiczne są obecnie, właściwie biorąc, studiami filozoficzno-teologicznymi. Sens takiego ich prowadzenia ma głębokie zakorzenienie nie tylko w tradycji akademickiej, ale także w żywym doświadczeniu Kościoła, który w formułowaniu swojej doktryny wielorako korzysta z filozofii jako swego uprzywilejowanego sprzymierzeńca. Ta złożona sprawa wymagałaby nowego przemyślenia oraz zastanowienia się nad sposobem efektywnego i nowoczesnego integrowania w ramach studiów teologicznych tych dwóch dziedzin nauki, którymi są filozofia i teologia. W wielu kwestiach teologicznych brakuje dzisiaj owocnego dialogu z filozofią współczesną i z jej obecnym kształtem metodologicznym². Propozycje formułowane w nauczaniu kościelnym, choćby w encyklice *Fides et ratio* Jana Pawła II, nie spotkały się jeszcze z należną recepcją w kościelnych instytutach naukowych.

Wiadomo, że słowo filozofia, aż do pełnego średniowiecza, nie oznaczało określonej dziedziny poznania, ale przede wszystkim pewien sposób życia, poszukiwanie mądrości oparte na doktrynie ascetycznej i na kontemplacji³. Z tej racji przez dłuższy czas stosowano to słowo na określenie tych, którzy w Kościele kładli szczególny nacisk na przyjęcie wymogów praktycznych mądrości ewangelicznej, wprowadzając je w swoje życie i postępowanie. Filozofowanie nie oznaczało niczego innego niż bycie mnichem (*monachum agere*). *Philosophia* oznaczała życie monastyczne, a *philosophus* odnosiła się do mnicha. To pojęcie było równoznaczne z innymi określeniami, które można spotkać w języku chrześcijańskim, a mianowicie: *theosophus* i *philochristus*⁴. Również „teologia” nie oznaczała na początku sposobu poznania ani dziedziny wiedzy, ale sposób modlitwy. Stanowi ona podstawę ascezy i prowadzi do kontemplacji. W takim znaczeniu stosuje to słowo Ewagriusz z Pontu w słynnym pryncypium: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz się prawdziwie modlił, a jeśli prawdziwie się modlisz, jesteś teologiem”⁵.

² Por. H.U. VON BALTHASAR, *Regagner une philosophie à partir de la théologie*, [w:] *Pour une philosophie chrétienne*, praca zbior., Paris – namur 1983, s. 175–187.

³ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Christenleben als Philosophie*, „Catholica” 14 (1958), s. 291–304; toż [w:] *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie – II*, Einsiedeln 1971, s. 349–387.

⁴ Por. J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma 1961, s. 48–67 (Studia Anselmiana, t. 48).

⁵ EWAGRIUSZ Z PONTU, *O modlitwie* (60[61]), [w:] TENŻE, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. BIELAWSKI, M. GRZELAK, E. KĘDZIOREK, L. NIEŚCIOR, A. ZIERNICKI, wstęp i oprac. L. NIEŚCIOR, Kraków 1998, s. 261 (Źródła Monastyczne, t. 18).

Klemens z Aleksandrii, którego można uznać za prekursora takiego rozumienia filozofii w środowisku chrześcijańskim, pisze: „Filozofią [...] nazywamy nie doktrynę głoszoną w każdej szkole filozoficznej, lecz to, co rzeczywiście jest filozofią, to znaczy właściwą postawę nie tyle w stosunku do mądrości technicznej, dostarczanej nam biegłości w sprawach związanych z naszym życiem, ile do mądrości zawierającej niezachwianą wiedzę o sprawach boskich i ludzkich oraz będącą stałym i niezmiennym zrozumieniem obejmującym teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, jednym słowem to wszystko, czego nauczył nas za pośrednictwem swego zstąpienia na ziemię i za pośrednictwem proroków Pan. [...] Tej właśnie mądrości pragnie filozofia, która jest dążeniem duszy do prawidłowego rozumowania i do czystego życia”⁶. Św. Jan Chryzostom niejako podsumowuje takie ujęcie, stwierdzając, że życie chrześcijańskie jest „najwyższą i najbardziej użyteczną filozofią”⁷. Mówi on również o „filozofii mnichów”, którą uznaje za „boską” i „zgodną z Chrystusem”⁸.

W akcentowaniu filozofii w życiu chrześcijańskim ojcom Kościoła chodzi w najwyższym stopniu o wejście na drogę oczyszczenia duchowego, które uzdalnia do autentycznej modlitwy. Ewagriusz z Pontu pisze w tym sensie: „Ten, kto pragnie się modlić prawdziwie, powinien nie tylko zapanować nad popędliwością i pożądlivością, ale także stać się wolnym od namiętnej myśli”⁹. Należy mieć na uwadze, że ujęcia tego typu nie zostały zaproponowane tylko przez myślicieli chrześcijańskich, ale nawiązywały już do wcześniejszej tradycji filozoficznej, która traktowała filozofowanie jako „ćwiczenie się ku śmierci”. Już dawno zauważył to św. Jan Klimak (ok. 578–ok. 649), pozostając pod wyraźnym wpływem filozofów klasycznych¹⁰.

Analizując rozumienie monastycyzmu w pismach św. Jana Klimaka, Irénée Hausherr zwrócił także uwagę na obecne w nim pojęcie teologii, którą tak syntetyzuje: „Prawdziwa teologia zakłada śmierć pasji. [...] Nie polega ona na rozumowaniu i na spekulacji. [...] Ona stanowi najwyższy cel instytucji monastycznej w tym życiu, pokrywając się z doskonałością tego stanu”¹¹. Hausherr dodaje, że ta pojmowana teologia jest „szczytem modlitwy”: „Można ją nazwać różnymi pojęciami i określić różnymi mianami: mistyczna, doświadczalna, monastyczna [...], jest ona tym wszystkim i jeszcze innymi rzeczami: wszystkim z wyjątkiem dialektyki, scholastyki, sylogistyki. Prawdziwa teologia jest niema, oprócz tego,

⁶ KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* (6, 7, 54–55), przełożyła, komentarzem i indeksami opatrzyła J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, t. 2, Warszawa 1994, s. 143.

⁷ JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae XC in Matthaem* 31, 3: PG 57, 374: „Tu vero qui sublimioris utiliorisque philosophiae praecepta audis, non erubescis turpiora quam illi agens?”

⁸ TENŻE, *Homiliae XLIV in Epostolam primam ad Corinthios* 6, 3: PG 61, 52.

⁹ EWAGRIUSZ Z PONTU, *O modlitwie* (54[53]), [w:] TENŻE, *Pisma ascetyczne*, s. 259.

¹⁰ Por. JAN KLIMAK, *Drabina rajy* (6, 24), tłum. W. POLANOWSKI, Kęty 2011, s. 165.

¹¹ I. HAUSHERR, *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, [w:] *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, praca zbior., Paris 1961, s. 386.

że jest uwielbieniem i adoracją. [...] Kto nie poznał Boga (w ten sposób), nie może mówić o Nim inaczej niż przez przypuszczenia (jak wyrazi się św. Maksym Wyznawca); jest czystością, która uczyniła ucznia teologiem (wydaje się, że żaden tłumacz nie zauważył, że chodzi o św. Jana) i dała mu w posiadanie, jemu samemu (to znaczy bez żadnego profesora), dogmaty dotyczące Trójcy¹².

Nie ma więc dla mnicha innej drogi i możliwości, by stać się teologiem, niż droga wyznaczona przez św. Jana, a mianowicie droga czystości wewnętrznej. Asceci chrześcijańscy w „filozofii” doceniali przede wszystkim to, co nazywali *empraktos* lub *di'ergon*, to znaczy studium, ale w sensie łacińskiego *studium*. Przedmiotem ich „studium” jest asceza; intensywność jej podjęcia i praktykowania jest miarą ich zmierzania do teologii. „Ta teologia składa się więc z dwóch rzeczy: pewności bycia powołanym do modlitwy – teologii – kontemplacji, oraz przekonania, że nie można do niej dojść inaczej jak przez *apatheia*”¹³.

Świadectwa zaczerpnięte z Ewagriusza z Pontu i Jana Klimaka są wystarczające do tego, by przypomnieć rozumienie teologii przyjmowane w Kościele starożytnym, które mogłoby zostać szeroko potwierdzone przez odwołanie się do wielu innych autorów tamtego czasu. Było to rozumienie, które było prezentowane nie tylko na chrześcijańskim Wschodzie. Odnajdujemy je także na Zachodzie w okresie całego średniowiecza. Na początku średniowiecza św. Beda Czcigodny, nawiązując do Marii siedzącej u stóp Jezusa i słuchającej Jego słów, symbolizującej życie kontemplacyjne, podczas gdy Marta zabiega o codzienne sprawy, napisał, że jest tylko jedna teologia, to znaczy ta, która jest kontemplacją Boga: „Una ergo et sola est theologia, id est contemplatio Dei, cui merito omnia iustificationum merita, universa virtutum studia postponuntur”¹⁴.

Takie było zasadniczo rozumienie teologii aż do XII w. *Theo-logia – sermo de Deo* nie opierała się na analizach intelektualnych ani na szkolnych dyskusjach, ale wyrastała z praktyki kontemplacji, miłości, adoracji; była wypowiedziana w uwielbieniu i dziękczynieniu. Chodziło o aktywność całego człowieka, która wyrażała się w modlitwie wewnętrznej i w liturgii. Taka teologia niewątpliwie zakłada pewne poznanie, ale jest ono tylko narzędziem, punktem wyjścia, który rozwinie się w coś wzniolejszego – jej właściwym celem nie jest usiłowanie zrozumienia Boga, ale składanie Mu dziękczynienia i kierowanie do Niego próśb. Jednym słowem, chodzi o opiewanie Go, którego zwieńczeniem jest miłująca adoracja.

Na ogół wiadomo, że w pierwszej połowie XII w., począwszy od Abelarda, mianem teologii zaczyna się stopniowo określać aktywność mającą charakter naukowy. W XIII stuleciu takie rozumienie stanie się powszechne¹⁵. Rozumienie teologii jako nauki, która nie jest już pierwszorzędnie oparta na modlitwie, ale która jest wiedzą wyrastającą z „myślenia”, zostanie utrzymane

¹² Tamże, s. 390.

¹³ Tamże, s. 391.

¹⁴ BEDA CZCIGODNY, *In Evangelium Lucae expositio* 3, 11: PL 92, 471.

¹⁵ Por. U. KÖPF, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.

przez cały czas rozwoju tego nurtu myślenia chrześcijańskiego, któremu nadano miano scholastyki, ponieważ cieszyła się ona przychylnością „szkół” w miastach. Także jednak wówczas zabiegano o włączenie do teologii naukowej jej aspektu modlitewnego i kontemplacyjnego, wyrastającego z tego nurtu myślenia, który nazywamy dzisiaj „teologią monastyczną”, odróżniając ją od teologii akademickiej¹⁶. Świadectwem tego zabiegania jest m.in. słynny list *Ab Aegyptis argentea* skierowany do nauczycieli teologii w Paryżu przez papieża Grzegorza IX (7 lipca 1228 r.)¹⁷.

Po epoce św. Tomasza z Akwinu teologia scholastyczna coraz bardziej traciła kontakt z modlitwą. W końcu, definitywnie w XV w., doszło do tego, co François Vandenbroucke określił jako „rozwód”¹⁸. Stopniowo następowało rozejście się dróg poznania i miłości, wiedzy i kontemplacji, życia intelektualnego i życia duchowego, aż nastąpiło ich antynomiczne rozdzielenie. W efekcie tego rozdzielenia powstały odrębne dziedziny wiedzy teologicznej, a najbardziej symptomatycznym jego wyrazem stała się odrębna „teologia mistyczna” („teologia afektywna”), mająca na celu metodyczne służeń wzrostowi duszy, którego nie zapewniała już teologia spekulatywna¹⁹. Przeciw tej degradacji żywotności teologii zareagowali reformatorzy w XVI w., miał ją na uwadze Erazm z Rotterdamu²⁰, a następnie, już w nurcie odnowy katolickiej, jezuita. Sposobem przełamania istniejącej dychotomii miało być zwrócenie się do Biblii i do tradycji, zwłaszcza patrystycznej. Św. Ignacy Loyola i jego pierwsi uczniowie w swojej działalności akademickiej i formacyjnej kładli duży nacisk na teologię, która powszechnie nazywała się już wówczas „teologią pozytywną”. Ignacy podkreśla, że teologia pozytywna, opierająca się przede wszystkim na ojcach Kościoła, „wzbudza uczucia, żeby we wszystkim kochać Boga, naszego Pana, i służyć Mu”, natomiast teologia scholastyczna „określa lub wyjaśnia dla naszych czasów rzeczy konieczne do zbawienia wiecznego i do lepszego zwalczania i ujawniania wszelkich błędów i fałszów”²¹. Hieronim Nadal, generał jezuitów, w duchu dogłębnej wierności w stosunku do ducha i nauczania św. Ignacego pytał sugestywnie: „Quis agnoscat theologum, qui speculative tantum theologus sit, et

¹⁶ Por. J. LECLERCQ, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. S.M. BORKOWSKA, Kraków 1997, s. 223–275.

¹⁷ Por. *Chartularium Universitatis Parisensis*, eds. H. DENIFLE, A. CHARTLAIN, t. 1: *Ab anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI* (Paris 1899), Bruxelles 1964 (nr 59), s. 114–116.

¹⁸ Por. F. VANDENBROUCKE, *Nouveaux milieu, nouveaux problèmes, du XII^e au XVI^e siècle*, [w:] J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *Spiritualité du moyen age*, Paris 1961, s. 298.

¹⁹ Por. J. GERSON, *O teologii mistycznej*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła M. JAKUBOWSKA, Kęty 2012.

²⁰ Por. G. CHANTRAINE, «Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Erasme. *Étude de la lettre à P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518)*, Namur–Gembloux 1971.

²¹ IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia duchowne* (nr 363), tłum. J. OŻÓG, Kraków 1997, s. 150.

non corde ac sensu spiritus intelligat quae intelligit omnia?”²². Potrzebne jest więc w teologii to, co nazywa się „sercem” i „zmysłem duchowym”. Jednym słowem, jest konieczne, aby studium stało się modlitwą – aby erudycja przekształcała się w adorację. Jeszcze raz przychodzi na myśl pryncypium, które św. Ignacy zapisał w *Ćwiczeniach duchownych*: „Bo przecież nie ogrom wiedzy napełnia i nasycza duszę, lecz rozumienie rzeczy i smakowanie w nich”²³. Założyciel jezuitów nawiązuje zapewne do tego, co św. Bonawentura zapisał o św. Franciszku z Asyżu: „Bo przecież nie obfitość wiedzy, ale wewnętrzne odczuwanie i smakowanie rzeczy zadawała i nasycza duszę”²⁴.

Nie ulega jednak wątpliwości, że wartość istotnie modlitewna i uświęcająca teologii w XVI w. nie była już rzeczywistością ewidentną, jak było jeszcze w XIII stuleciu. Trzeba było do niej powrócić i bronić jej, aby ją na nowo pozyskać. Podczas gdy w tradycji starożytnej słowa kontemplacja i teologia były synonimami, teraz trzeba było je na nowo połączyć w syntezie na miarę nowych czasów. Zauważenie takiej potrzeby nie oznaczało, że została ona od razu wprowadzona w życie, a nawet można powiedzieć, że odbywało się to w stopniu bardzo niewielkim. O braku wypracowania takiej syntezy i jej metodycznego stosowania świadczy przede wszystkim fakt, że właściwie po św. Robercie Belarminie (1542–1621) zakończyły się czasy teologów-świętych.

Teologia po scholastyce nabrała więc dominującego charakteru systematycznego, mało kontemplacyjnego, a efektem tego przejścia stało się teraz traktowanie tajemnic wiary i samego Jezusa Chrystusa w sposób dość jednostronnie intelektualny, pojęciowy, spekulatywny, a nie w sposób afektywny, witalny, kontemplacyjny w sensie najbardziej właściwym. Była to koncepcja, która doprowadziła do wspomnianego wyżej rozwoju, a w konsekwencji do rozejścia się dróg teologii i świętości, dzisiaj analizowanego przez teologów, aby na nowo doprowadzić teologię i świętość do szczęśliwej syntezy²⁵. Wielu teologów słusznie nie zadowala się istniejącym rozziwem między rzeczywistościami, które powinny stanowić organiczną całość, a więc podejmuje wysiłki, aby na nowo „usakralizować” teologię, to znaczy by ponownie i w pełnym znaczeniu była ona *sacra theologia*. Po przypomnieniu więc niektórych historycznych aspektów

²² *Excerpta ex apologia P. Hieronymi Nadal pro exercitiis sancti Ignatii 1554/1556*, [w:] *Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societate Iesu initiis*, vol. 1: *Narrationes scriptae ante annum 1577*, ed. D.F. ZAPICO, C. DE DALMASES, Romae 1943, s. 322.

²³ IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia duchowne* (nr 2), s. 10.

²⁴ Por. BONAWENTURA, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenie Kościola* (22, 21), przeł., zred. i wstępem opatrzył A. HOROWSKI, Kraków 2008, s. 597: *Multa enim scire et nihil gustare quid valet?*

²⁵ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit*, „Wort und Wahrheit” 3 (1948), s. 881–896 (tłum polskie: *Teologia i świętość*, [w:] *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. BALTER i in., Poznań 1991, s. 424–432 [Kolekcja Communio, t. 6]); A. LOUF, *Un grand docteur monastique: S. Pierre Damien*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem” 23 (1961), s. 261–274; J.-P. TORRELL, *Théologie et sainteté*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 205–221.

zagadnienia zamierzamy w tym miejscu wskazać możliwą drogę „usakralizowania” teologii, pokazując jej wewnętrzny związek z modlitwą, kluczową zasadą i narzędziem sakralizowania każdej rzeczywistości.

Wewnętrzne doświadczenie wiary

Na początku trzeba przypomnieć pewne zasady, które będzie można następnie zastosować do podjętego tutaj zagadnienia, mając na celu wyprowadzenie z tych zasad praktycznych konsekwencji.

Nie ulega więc wątpliwości, że teologia jest poznaniem i sposobem poznania, a z tej racji jest także nauką opierającą się na poznaniu naukowym²⁶. Dlatego jest aktywnością inteligencji, która zakłada, wydobywa i rozwija pewne doświadczenie wewnętrzne, od którego nie może być oddzielona. Wynika to z faktu, że to doświadczenie wewnętrzne nie jest niczym innym niż wiarą, natomiast wiara żywa działa przez miłość, to znaczy jest wiarą uwarunkowaną przez czyny i przez postępowanie oparte na miłości (por. Ga 5, 6). W konsekwencji obejmuje pragnienie i przyzwolenie, a tym samym także modlitwę, która ze swej natury jest pragnieniem i przyzwoleniem. Pragnienie Boga jest uprzywilejowaną formą, którą przyjmuje miłość w obecnym życiu. W sposób szczególny na ten aspekt miłości Boga zwraca uwagę św. Augustyn, a po nim św. Grzegorz Wielki, który wyraził go w sposób systematyczny, zwłaszcza w komentarzu do Pieśni na Pieśniach²⁷.

Miłość pragnąca jest związana z wiarą i nadzieją, a tym samym jest sposobem, za którego pośrednictwem posiadamy Boga „w ciemności”, jak podkreśla św. Paweł, a za nim konsekwentnie wszyscy mistycy. Gdy to posiadanie stanie się oglądaniem, będzie w nim nadal trwać i rozwijać się miłość, chociaż nie będzie już wiary ani nadziei. W międzyczasie – *interim*, jak mawiali autorzy monastyczni – jest to czas pragnienia, aspiracji, dążenia, a więc jest to także czas prośby: konsekwencją i wyrażeniem pragnienia Boga jest modlitwa, polegająca na kierowaniu do Niego prośb, na proszeniu Go za każdego człowieka, za Kościół i za cały świat, za tych, którzy pełnią ważne zadania, a zwłaszcza za nas samych. Aby Boga dawać, trzeba Go w pierw posiadać, trzeba Go przyjmując, a więc trzeba Go o to prosić, gdyż tylko On sam absolutnie darmo daje siebie człowiekowi.

Pojmowanie modlitwy jako pragnienia i otwartego proszenia Boga może zapewnić więź między nauką i wiarą w teologii. Bóg jest przedmiotem teologii – przedmiotem zewnętrznym w stosunku do człowieka – który można studiować, analizować, opisać metafizycznie, a nawet uczynić to w bardzo spójny sposób, poniekąd nie mając wiary, przynajmniej nie mając wiary żywej, która tworzy wspólnotę z Nim. Także filolog może studiować Pismo Święte w taki sam sposób, jak każdy inny tekst. Chrześcijanin, który przeżywa swoją wiarę,

²⁶ Por. CH. JOURNET, *Introduzione alla teologia*, Alba 1956, s. 23–41.

²⁷ Por. GREGORIO MAGNO, *Commento al Cantico dei cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di A. MONTANARI, Milano 2012.

musi uczynić z tego przedmiotu, którym jest Bóg, swój podmiot, to znaczy musi się z Nim zidentyfikować. Trzeba spotkać się duchowo i wewnętrznie z Bogiem, nawiązać z Nim dialog i wymianę, dzięki którym ukonstytuuje się relacja międzyosobowa. Konieczna jest prośba ze strony człowieka, będąca wyrazem potrzeby Boga, pragnienia Go i miłowania. Będzie to akt wiary modlącej się, która odpowiada właściwemu poznaniu teologicznemu. Wiara żywa jest koniecznie poszukiwaniem Boga, zdążaniem do Niego, jest pielgrzymką (*itinerarium*). Jest to podstawowe przesłanie, które odczytujemy w Księdze Psalmów, będącej szczytową księgą modlitwy i teologii w Starym Testamencie²⁸.

Modlitwa jest wyrażeniem wewnętrznej aspiracji ducha wierzącego, który przekraczając siebie, szuka czegoś i Kogoś więcej; jest ona zarazem stałym potwierdzeniem zgody na przyjęcie udzielanego i udzielającego się osobowo daru. Jest ona praktykowaniem tej wiary, której poznanie teologiczne intelektualnie i na podstawie zasad rozumowych rozważa jej przedmiot, czyli treść. Nie można więc bez uszkodzenia integralności każdej z nich oddzielać wiary od wiedzy teologicznej, ani oddzielać wiary od modlitwy. Teologia jako *scientia fidei* jest także *scientia adorationis*. Modlitwa spełnia więc kluczową funkcję pośredniczącą między wiarą i teologią, ponieważ doświadczenie wynika z wiary. Aby zatem istniała i była kontynuowana rzeczywista teologia, w tradycyjnym i pełnym znaczeniu tego słowa, to znaczy nie tylko jako czysta wiedza, ale także jako przeżycie i źródło doświadczenia, jest konieczne, aby modlitwa określała jej początek – *alloquium*, jak mówił św. Anzelm²⁹. Trzeba na początku zwrócić się do Boga za pośrednictwem modlitwy prośby, aby podejmowany wysiłek badawczy i refleksyjny rzeczywiście miał charakter teologiczny. Na końcu zaś trzeba zwrócić się do Boga z modlitwą akceptacji i dziękczynienia, z najwyższą modlitwą adoracji. Między tymi dwoma wydarzeniami modlitewnymi sytuuje się aktywność inteligencji, która zmierza do jasnego wyrażenia tego, co zostało objawione, a teraz jest odkrywane w przedmiocie wiary, której urzeczywistnienie polega na bezpośredniej, konkretnej i osobowej relacji z Bogiem. Chodzi o takie doświadczenie, którego istotę wyraził św. Ignacy Loyola: „Węchem i smakiem wyobraźni czuć i smakować nieskończoną słodycz i czułość bóstwa, duszy i jej cnót”³⁰.

Możliwe zastosowanie

Jak można zastosować przywołane tutaj zasady? Zobaczyliśmy już, że w wysiłku teologa należy wyróżnić jakby trzy kolejne etapy postępowania badawczego, które jednak warunkują się wzajemnie i przenikają wewnętrznie. Pierwszym

²⁸ O możliwości wykorzystania intuicji starotestamentalnych w odniesieniu do teologii kościelnej por. J.M. VINCENT, «*Qu'est-ce que la théologie?*». *Une approche par l'interprétation du Ps 116*, „Revue Biblique” 107 (2000), s. 495–525.

²⁹ Por. ANZELM, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*: PL 158, 225.

³⁰ IGNACY LOYOLA, dz. cyt., (nr 124), s. 56.

etapem jest etap wiary potocznej, nieusystematyzowanej, niestematyzowanej, można by powiedzieć za Karlem Rahnerem, która polega na wstępnym uchwyceniu treści objawionych oraz wzbudza modlitwę pragnienia i prośby. Drugi jest etap refleksji teologicznej, która analizuje dane objawione, wyrażając je za pomocą formuł i dokonując ich usystematyzowania, pozwalając na przejście od etapu potocznego uchwycenia do właściwego opisanie i uporządkowania danych objawionych. Takie jest najbardziej właściwe znaczenie studium teologicznego. Poszukiwanie nie powinno jednak zatrzymywać się w tym miejscu, a mianowicie potrzebuje ono dalszego dopełnienia, którym jest sięgnięcie w głąb, prowadzące do odkrycia wewnętrznej jedności analizowanego przedmiotu. Ta jedność tajemnic wiary w samym Bogu może zostać odkryta tylko za pośrednictwem modlitewnej adoracji i kontemplacji, która zostawiając wszystko na boku, bezpośrednio chwyta całość. Słusznie napisał René Voillaume: „Teologia, czyniąc tajemnice Boże bardziej rozdzielonymi i bezpośrednio zrozumiałymi, musi wzbudzać w nas żywsze pragnienie posiadania ich w miłości”³¹. Miłość, właśnie chwytając pierwotnie całość rzeczywistości, ma w najwyższym stopniu charakter jednoczący, a tym samym wewnętrznie integruje człowieka zarówno pod względem osobowościowym, jak i religijnym. Dzięki temu także sama teologia zyskuje na znaczeniu jako nauka odznaczająca się wewnętrzną jednością, na co mocno zwrócił uwagę św. Tomasz z Akwinu w swoim wykładzie na temat natury teologii³². Warto pamiętać o jego stwierdzeniu na temat „świętej doktryny”, które ma poniekąd charakter programowy, według którego jest ona „velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnium”³³.

Bez tego wzajemnego dopełniania się tych trzech etapów od początku do końca, od wiary do kontemplacji, biorąc pod uwagę, że kontemplacja przewyższa studium i ożywia wiarę, którą stymuluje studium, można posiadać „wiedzę teologiczną”, ale jeszcze nie teologię w pełnym i ostatecznym znaczeniu tego słowa – czyli taką teologię, o której mówiliśmy na początku. Wiedza, której dostarcza teologia, może polegać na krytyce historycznej, na egzegezie i na dziejach doktryn, bądź też na refleksji filozoficznej w dziedzinach spekulatywnych. W każdym jednak razie są to tylko „pomocnicze” dziedziny teologii rozumianej według jej logiki religijnej i według jej właściwego celu, którym jest uświęcająca komunია z Bogiem, prowadząca *in via* do osiągnięcia ostatecznego zbawienia.

Trzeba więc rozróżnić, nie rozdzielając i nie przeciwstawiając sobie, „teologię jako naukę” i „teologię jako modlitwę”. Dzięki temu rozróżnieniu można osiągnąć i zachować zmysł tajemnicy Boga, który potem wyrazi się w naszym sposobie mówienia o tej tajemnicy. Doświadczenie często pokazuje, że tym, co może i powinien robić teolog, nie tyle jest wyjaśnianie tajemnic, ile raczej wzbudzanie w innych odczucia tajemnicy Boga i szacunku dla niej. To odczucie trzeba najpierw posiadać osobiście, aby móc je potem przekazywać innym. Od-

³¹ R. VOILLAUME, *Come loro*, Roma 1964, s. 312.

³² Por. TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* I q. 1 a. 4.

³³ Tamże, ad 2.

czucie tajemnicy i szacunek stają się właściwie kosztowaniem Boga, będącym wypadkową wiary, pokory, miłości i zachwytu, a więc najwznioślejszych postaw duchowych i religijnych, będąc już elementem świętości osobistej, która potem może się twórczo rozwijać, kształtując postawy osobowe i eklezjalne. Zakłada to zasadnicze otwarcie na modlitwę kontemplacyjną i adoracyjną. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć, że ta modlitwa bezpośrednio, spojrzenia w prostocie na Boga, poddania się Mu i przyjęcia Go, a tym samym także Jego tajemnic i Jego wymogów, jest najbardziej właściwym wyrażeniem tej miłości, która polega na dogłębnym pragnieniu posiadania i kosztowania Boga, a jeśli już Go posiada, na podziwianiu Go i dziękowaniu Mu za to poznanie siebie, którego On łaskawie udziela wierzącym, aby prowadzić ich do efektywnego uświęcenia³⁴.

Dziękczynienie za poznanie Boga, którego zechciał On łaskawie udzielić wierzącym, zajmowało ważne miejsce w teologii ojców Kościoła. W czasach, w których chrześcijanie na co dzień odczuwali, że żyli w środowisku, które jeszcze nie było chrześcijańskie, ojcowie podkreślali, że wierzący powinni zauważyć swój nadzwyczajny przywilej, którym było posiadanie prawdy objawionej i cieszenie się tym dobrodziejstwem. Inspirowali się w tym entuzjastyczną wypowiedzią z Pierwszego Listu św. Piotra: „Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali chwalebne dzieła Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (2, 9).

Dzisiaj, nawet jeśli nasze bezpośrednie otoczenie jest chrześcijańskie, zdajemy sobie sprawę, że świat jest jeszcze pełen ludzi, którzy nie znają Boga i nie kochają Go wystarczająco. Czy zatem wystarczająco dowartościowujemy te podstawowe dobrodziejstwa, którymi są dla nas wiara, możliwość poznawania prawdziwego Boga i teologia, czyli *scientia salutis*, czyli wiedza pomagająca w osiągnięciu zbawienia? Pomyślmy o rozmaitych wysiłkach, które podejmuje Kościół, zmagając się z oskarżeniami o wsteczność i o nadużywanie swojej pozycji, aby zapewnić pełniącym posługę kapłańską i wiernym świeckim osiągnięcie poznania intelektualnego – naukowego w pełnym znaczeniu tego słowa – tajemnic Bożych i ukazanie, w jaki sposób mogą one i powinny kształtować styl życia osobistego i wspólnotowego. Także jako chrześcijanie powinniśmy zapytać się, czy rzeczywiście chodzi w tym wypadku o prawdę, którą się kocha i którą spontanicznie, odwołując się do jej niezwyklej, wewnętrznej spójności, kocha się bardziej, ponieważ bardziej się ją poznało? Czy jest to prawda, za którą dziękuje się Bogu, mając na uwadze otrzymane dobro zbawcze i wynikające z tego niewątpliwe przywileje, zwłaszcza przywilej otwartej drogi prowadzącej do zbawienia? Za Hansem Ursem von Balthasarem mówi się dzisiaj często o potrzebie „teologii klęczącej” i mamy już, głębszą niż jeszcze nie tak dawno temu, świadomość, że do takiej teologii ma zmierzać „teologia siedząca”, czyli ta, która jest efektem studium przy biurku w domu i w bibliotece, a także osią-

³⁴ Por. A. CHAPPELLE, *À l'école de la théologie*, Bruxelles 2013, s. 275–288.

gana w sali wykładowej, w której słucha się prawdziwych mistrzów. Ta druga teologia jest konieczna, ale ma ona tylko charakter przygotowawczy w stosunku do tej pierwszej. Jest także „teologia stojąca” – to znaczy teologia rozwijana w obecności Boga i Jego majestatu, ponieważ milcząca adoracja w modlitwie wewnętrznej urzeczywistnia się w Kościele razem ze wspólnotową, publiczną celebracją kultu liturgicznego, z tą formą modlitwy, która ma stać się, w końcu, „teologią śpiewaną”. Ostatecznie, jak podkreśla św. Augustyn, w wiecznym śpiewie „Alleluja” nastąpi zwieńczenie ludzkiej wędrówki wiary, a więc także i teologii, która z niej wyrasta: „Śpiewajmy Alleluja tutaj pośród trosk, abyśmy mogli śpiewać tam w pokoju. [...] Śpiewajmy więc, bracia, nie dla przyjemności odpoczywania, ale dla ulżenia w trudzie. [...] Śpiewaj i idź”³⁵.

Zachowanie postawy religijnej zależy i zawsze będzie zależeć od naszego uprzedniego i habitualnego zaangażowania, które stanowi niejako opcję egzystencjalną określającą byt, i czynu wierzącego. Podkreśla to bardzo jednoznacznie tradycja katolicka, która widzi religijność jako postawę wszystko ogarniającą i wszystko porządkującą³⁶. Nie jest konieczny zapał, wspaniałość, poświęcanie się modlitwie w chwili, gdy już poświęcamy się studium teologicznemu i gdy usiłujemy pracować nad osiągnięciem jakiegoś efektu naukowego. Co więcej, w takim momencie może być rzeczą najlepszą zasiąść wygodnie i wytrwale za biurkiem, nie traktując teologii jako modlitwy, aby móc lepiej poświęcić się teologii jako nauce i prowadzić poszukiwania intelektualne. Postawę wspaniałości, oczekiwania i miłości względem Boga trzeba mieć już wcześniej niejako wpisaną w swoją postawę egzystencjalną, w swoje studium i w swoje nastawienie duchowe. Jeśliby się jej nie miało, byłoby lepiej nie podejmować zaangażowania teologicznego, ponieważ zostałyby ono narażone na popadnięcie w pustkę, mogłoby zostać „wywłaszczone” z tego, co stanowi o jego sensie, czyli z osobowej relacji z Bogiem; stałoby się tylko ćwiczeniem czysto intelektualnym, zewnętrznym i obcym w stosunku do życia wiary. Przeciwnie, jeśli kocha się w sposób uprzedni, wówczas pozna się więcej i będzie się bardziej kochać tego, którego w większym stopniu będzie się znało. W tym znaczeniu średniowieczni mistrzowie duchowi powtarzali z pełnym przekonaniem: „Amor oculus est et amare videre est”³⁷. Miłość znacząco otwiera perspektywę poznawczą, ponieważ przede wszystkim zbliża do tego, o którego ostatecznie chodzi w teologii. Jeśli mamy poznawać Boga, a wszystko inne w Jego perspektywie, to musimy być coraz bliżej Niego. Wówczas także to, co powiedzieli o Bogu inni, teologowie, mistycy, a nawet ci, którzy Go odrzucają, będzie przemawiało do nas innym głosem i będzie nabierało dla nas wiarygodności i inspirującego znaczenia.

³⁵ AUGUSTYN, *Kazanie 256, 3*: [w:] *Liturgia godzin*, t. 4, Poznań 1988, s. 482–483.

³⁶ Por. B. DE MARGERIE, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993, s. 51–64.

³⁷ RYSZARD Z OPACTWA ŚW. WIKTORA, *De gradibus charitatis*: PL 196, 1203.

Jeśli wykładowca i student będą żyć miłością, jeśli będą mieć tę nieodzowną dyspozycję wewnętrzną otwierającą na teologię, to będą spontanicznie reagować na wszystko jako ludzie duchowi, czyli jako prawdziwi teologowie. Studium stanie się dla nich iskrą, która najpierw wywołuje, a następnie kształtuje reakcję międzypersonalną, buduje więź, wzbudza modlitwę przyzwolenia i dziękczynienia, zachęca do świętych czynów. Można w tym miejscu zastosować zasadę, którą św. Tomasz z Akwinu, inspirując się wersem psalmu, kilkakrotnie zastosował w drugiej części *Sumy teologii*, na przykład odnośnie do eremitów. Potocznie powtarzane zastrzeżenie podnoszone pod ich adresem stwierdzało, że nie są w sensie właściwym poświęceni Bogu, ponieważ nie mają okazji do okazywania posłuszeństwa. Tomasz odpowiada, że byli oni na początku, w fazie cenobitycznej życia, bardzo posłuszni, dojrzewając do takiego posłuszeństwa, które obchodzi się bez przełożonego, nie czyniąc aktów pozytywnych, konkretnych, poddania swojej woli – woli przełożonego, który byłby obecny przy nich: „Habent enim oboedientia in praeparatione animi”³⁸. To samo dotyczy tego, kto poświęca się studium teologii. Jego teologia będzie teologią klęczącą, stojącą lub śpiewającą, a więc teologią w bliskości Boga, jeśli wcześniej autentycznie klęczał przed Bogiem, stał przed Nim i śpiewał Mu, zanim siadł do studiowania. Studium będzie wówczas kontynuacją jego przygotowania do modlitwy kontemplacyjnej, a jego pragnienie w czasie studium, nawet zagadnień na pierwszy rzut oka odległych od tajemnicy Boga, będzie zwracać się do Niego: „Praeparationem cordis eorum exaudivit” (Ps 10, 17 Włg). Gdy potem kończy się właściwe studium, wówczas spontanicznie powraca postawa modlitwy, a treść studiowana staje się treścią życia duchowego i inspiracją do codziennych postaw wyrażających realizowane dzieło uświęcenia.

Także w tym wypadku możemy znaleźć wyjaśnienie tego stanu rzeczy u św. Tomasza z Akwinu. Analizując relacje zachodzące między „życiem czynnym” i „życiem kontemplacyjnym”, pokazuje on, że to co nazywa „doktryną”, czyli nauczanie teologii, jest dziełem życia czynnego wypływającym z życia kontemplacyjnego. Na pierwszym miejscu wynika to z przedmiotu tego nauczania, którym jest Bóg poznawany i pozwalający nam poznawać; na drugim miejscu z racji podmiotu, który musi być w tym stanie wewnętrznego zapału, którego „doktryna” będzie konsekwencją, wyrażeniem, promieniowaniem³⁹. Dla uzasadnienia postawionego zagadnienia Akwinata cytuje wymowny werset psalmu: „Memoriam abundantiae suavitatis tuae eructabunt” (Ps 144, 7). Chodzi w tym miejscu o taką pamięć, o której św. Jan Kasjan mówił, że powinna być nieustanna: „ad perpetuum Dei memoriam”⁴⁰. Taka pamięć, promieniując wywieranym wymownie skutkiem, którym jest wewnętrzne gustowanie (*abun-*

³⁸ TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae* II-II q. 188 a. 8 ad 3.

³⁹ Tamże, II-II q. 188 a. 6.

⁴⁰ JAN KASJAN, *Rozmowy z ojcami*, t. 1: *Rozmowy I-X*, (10, 10, 2), przekład i opracowanie A. NOCOŃ, Kraków 2007, s. 420 (Źródła Monastyczne, t. 28).

dantiae suavitatis), przeradza się w świadectwo, które prowadzi do Niego w tej *eructatio*, która jest biblijnym symbolem entuzjazmu i miłości. Zauważmy, że to wszystko odnosi się także do przepowiadania i do tych, którzy podejmują to wielkie zadanie w Kościele.

To co św. Tomasz z Akwinu mówi o tych, którzy nauczają „świętej doktryny”, jest tak samo prawdziwe odnośnie do tych, którzy słuchają tego nauczania, a to z dwóch racji: z racji Boga i Jego tajemnic, które stanowią przedmiot poznania, oraz z racji wewnętrznej dyspozycji podmiotu. Takiego samego zapалу oczekuje się od tego, który naucza „doktryny”, i od tego, który ją przyjmuje i ją rozważa. Z tego powodu dwa ważne i zasadnicze elementy studium, którymi są lekcja i lektura, powinny kończyć się modlitwą, to znaczy przedłużać się w kontemplacji, w kosztowaniu prawdy – *gaudium de veritate*, w osobowej bezpośredniości. Nie jest utopią uznanie, że modlitwy też trzeba nauczać. Liczne przykłady potwierdzają taką potrzebę, dlatego ma sens, aby jednym z podstawowych tematów teologicznych była modlitwa. Wiele w tej dziedzinie zależy od nauczycieli (a także od uczniów), od ich entuzjazmu wzbudzanego przez posiadanie prawdy, którą przekazuje się studentom. Nie jest niemożliwe także duchowe odczytanie notatek robionych w czasie wykładów. Uzupełniają tę możliwość dobre publikacje, klasyczne i współczesne, których jest coraz więcej, chociaż często pozostają one w ukryciu i nie są wystarczająco doceniane. Obecne pokolenie jest pod tym względem uprzywilejowane, chociaż często tego nie zauważa. Takiego zestawu źródeł teologicznych nie mieliśmy do dyspozycji jeszcze dwadzieścia lat temu. Jeśli wykład akademicki (lekcja) jest poniekąd kolektywny, w dużym stopniu bezosobowy, w jakiś sposób uniwersalny, to lektura może być i jest osobista i wewnętrzna; jest to chwila sprzyjająca refleksji nad nauczaną dziedziną, medytacji nad jakąś książką, która do niej się odnosi, i to jest to, co przywraca nauczaniu bezosobowemu charakter zadania osobistego, bez którego byłoby ono bezowocne.

Zakończenie

Nie ma łatwego, osiągniętego raz na zawsze rozwiązania postawionej tutaj kwestii, mimo że sformułowane zasady są do pewnego stopnia oczywiste. Jest jednak pewne, że takie rozwiązanie istnieje. Każdy musi osobiście odkrywać, na czym ono polega, jakie są jego warunki i jakie konkretne wymagania pociąga za sobą. W tym miejscu staraliśmy się pokazać tylko kierunek, w jakim należy go szukać, i granice, w obrębie których może być znalezione. Na zakończenie można powiedzieć, że polega ono na użyciu wiedzy teologicznej w służbie teologii, która odpowiednio do jej pełnego i tradycyjnego sensu jest totalna i dopełniona tylko wtedy, gdy jest fundamentem pobożności i zmierza do modlitwy. Tym co charakteryzuje tę postawę w tych dwóch stanach „przygotowania” serca i jego „wylania” – *eructatio* – jest zapal. Ten zapal, który po-

winniśmy wzbudzać, kształtować i stale umacniać w całym naszym życiu oraz we wszystkich naszych studiach i prowadzonych wykładach, jest tym, co daje naszej teologii nie tylko jasność – zależy ona wydatnie od inteligencji – ale także jej żywotność i wskazuje na jej wewnętrzną spójność; sprawia, że wnika ona w nasze życie wewnętrzne, otwierając się na wzajemne posiadanie Boga w nas i nas w Bogu. Ponieważ ten zapał jest darem, trzeba o niego prosić. Trzeba go także kultywować w każdy możliwy sposób i od samego początku, ponieważ służy on praktykowaniu miłości Boga i bliźniego. Stąd znaczenie w studiowaniu także życia braterskiego, wspólnej pracy i wspólnych badań, troski o służbę, delikatność relacji, szacunek dla osobowości drugiego. Św. Albert Wielki sformułował wskazanie, które szczególnie podjęli potem bracia dominikanie: „In dulcetudine societatis quaerere veritatem”⁴¹.

Podobnie ma się rzecz z gorliwością apostołską, która ściśle łączy się z teologią, chociaż jest to zagadnienie zasługujące na odrębne potraktowanie. W tym miejscu wystarczy stwierdzić, że apostołat weryfikuje teologię. Tym co przekonuje, nie jest sztuka retoryczna, osiągnięta wymowność, ani nawet wyszukana spekulacja, nawet jeśli to wszystko zachowuje swoją wartość. Ważny jest przekonujący ton, ma znaczenie odpowiednie akcentowanie prawdy, które może znaleźć nawet specjalny sposób wyrazu, modulacja głosu, pod warunkiem jednak, że nie zwodzi co do doświadczenia wewnętrznego mówiącego. Prawda komunikowana musi pozytywnie opierać się na doświadczeniu egzystencjalnym i być jego wyrażeniem⁴². Niewiele znaczy, że czyjaś wypowiedź budzi zaufanie lub skłania do afirmacji, że zawstydzą albo porusza, jeśli nie jest komunikowaniem prawdy stanowiącej część jego samego i jego doświadczenia, ponieważ wierzy całym swoim bytem i został już przekształcony wewnętrznym przez to, co komunikuje. Może zdarzyć się, że widząc lub słuchając jakiegoś wykładowcy bądź jakiegoś kaznodziei, jest się zmuszanym do zadania pytania, czy on rzeczywiście wierzy w to, co mówi. Zdaje się recytować poglądy kogoś innego i powtarzać je bez osobistego odniesienia się do nich. Jego świadectwo pozostaje wówczas powierzchowne, a w ten sposób nie zdoła nikogo przekonać i nawrócić. Aby tego uniknąć, pozostaje uprawiać teologię z entuzjazmem i radością: *gaudium de veritate*, w młodości i prostocie serca niepodzielnego, całego oddanego Bogu, czyli efektywnie postępującego drogą świętości. Jednym słowem, trzeba troszczyć się o to, aby teologia była *sacra*.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, teologia, modlitwa, kontemplacja, duchowość

⁴¹ Por. Y. CONGAR, *Chercher la vérité dans la douceur de la communauté*, „La Vie Spirituelle” 81 (2001), s. 285–297.

⁴² Por. J. KRÓLIKOWSKI, *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Sympozjum” 2 (1998), nr 2, s. 117–129.

Contemplation and Rationality. The Sacred Dimension of Theology

Summary

The article raises the question of the mutual relation between theology and prayer. Theology is a knowledge about God – the Holiest and as such it should carry out research in a holy manner, which may contribute to the holiness of the person who is connected with theology as a teacher or a student. The question of the relation between theology and prayer belongs to the most fundamental issues concerning the method of theology to which we should constantly refer as to a great source of guidelines for today. Let us focus then on certain statements which appeared in the past centuries and which discussed the relation between theology and prayer trying to find the adequate approach to the spiritual and scientific situation in the field of theology in those times. After this introduction we present a view that the relation may be described as the use of prayer in service of theology. Theology, on the other hand, in its full and traditional sense is total and completed only then, when it constitutes the foundation of piety and leads to prayer. Theology through prayer can permeate the inner life opening itself to the state when we belong to God whom we keep in our heart.

Keywords: Jesus Christ, theology, prayer, contemplation, spirituality

BIBLIOGRAFIA

- ANZELM, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*: PL 158, 241–248.
- BALTHASAR H.U. VON, *Theologie und Heiligkeit*, „Wort und Wahrheit” 3 (1948), s. 881–896 (tłum. polskie: *Teologia i świętość*, [w:] *Podstawy wiary. Teologia*, red. L. BALTER i in., Poznań 1991, s. 424–432 [Kolekcja Communio, t. 6]).
- BALTHASAR H.U. VON, *Christenleben als Philosophie*, „Catholica” 14 (1958), s. 291–304.
- BALTHASAR H.U. VON, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie – II*, Einsiedeln 1971.
- BALTHASAR H.U. VON, *Regagner une philosophie à partir de la théologie*, [w:] *Pour une philosophie chrétienne*, praca zbior., Paris–Namur 1983, s. 175–187.
- BONAWENTURA, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenie Kościoła*, przełożył, zredagował i wstępem opatrzył A. HOROWSKI, Kraków 2008.
- CHANTRAINE G., «Mystère» et «Philosophie du Christ» selon Erasme. *Étude de la lettre à P. Volz et de la «Ratio verae theologiae» (1518)*, Namur–Gembloux 1971.
- CHAPELLE A., *À l'école de la théologie*, Bruxelles 2013.
- CONGAR Y., *Chercher la vérité dans la douceur de la communauté*, „La Vie Spirituelle” 81 (2001), nr 735, s. 285–297.
- BEDA CZCIGODNY, *In Evangelium Lucae expositio*: PL 92, 633–938.
- EWAGRIUSZ Z PONTU, *Capita practica ad Anatolium*: PG 40, 1219–1250.

- EWAGRIUSZ Z PONTU, *Pisma ascetyczne*, t. 1, tłum. K. BIELAWSKI, M. GRZELAK, E. KĘDZIOREK, L. NIEŚCIOR, A. ZIERNICKI, wstęp i opracowanie L. NIEŚCIOR, Kraków 1998 (*Źródła Monastyczne*, t. 18).
- GERSON J., *O teologii mistycznej*, przełożyła, wstępem i komentarzami opatrzyła M. JAKUBOWSKA, Kęty 2012.
- GREGORIO MAGNO, *Commento al Cantico dei cantici*, introduzione, traduzione e note a cura di A. MONTANARI, Milano 2012.
- HAUSHERR I., *La théologie du monachisme chez saint Jean Climaque*, [w:] *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, praca zbior., Paris 1961, s. 385–410.
- JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae XC in Matthaeum*: PG 57, 13–463.
- JAN CHRYZOSTOM, *Homiliae XLIV in Epistolam Primam ad Corinthios*: PG 61, 9–379.
- Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societate Iesu initiis*, vol. 1: *Narrationes scriptae ante annum 1577*, ed. D.F. ZAPICO, C. DE DALMASES, Romae 1943.
- JAN KASJAN, *Rozmowy z ojcami*, t. 1: *Rozmowy I–X*, (10, 10, 2), przekład i opracowanie A. NOCOŃ, Kraków 2007, s. 420 (*Źródła Monastyczne*, t. 28).
- JAN KLIMAK, *Drabina raju* (6, 24), tłum. W. Polanowski, Kęty 2011.
- JOURNET CH., *Introduzione alla teologia*, Alba 1956.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przełożyła, komentarzem i indeksami opatrzyła J. NIEMIRSKA-PLISZCZYŃSKA, t. 2, Warszawa 1994.
- KÖPF U., *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974.
- KRÓLIKOWSKI J., *Jaka prawda? Jaka wolność? Propozycje do dyskusji z kulturą współczesną*, „Sympozjum” 2 (1998), nr 2, s. 117–129.
- LECLERCQ J., *Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, Roma 1961, s. 48–67 (*Studia Anselmiana*, t. 48).
- LECLERCQ J., *Miłość nauki a pragnienie Boga*, tłum. S.M. BORKOWSKA, Kraków 1997.
- LECLERCQ J., VANDENBROUCKE F., BOUYER L., *Spiritualité du moyen âge*, Paris 1961.
- LOUF A., *Un grand docteur monastique: S. Pierre Damien*, „Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum” 23 (1961), s. 261–274.
- LOYOLA IGNACY, *Ćwiczenia duchowne* (nr 363), tłum. J. OZÓG, Kraków 1997.
- MARGERIE B. DE, *Mélanges anthropologiques à la lumière de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1993.
- RYSZARD Z OPACTWA ŚW. WIKTORA, *De gradibus charitatis*: PL 196, 1207–1224.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*.
- TORRELL J.-P., *Théologie et sainteté*, „Revue Thomiste” 71 (1971), s. 205–221.
- VINCENT J.M., «*Qu'est-ce que la théologie?*». *Une approche par l'interprétation du Ps 116*, „Revue Biblique” 107 (2000), s. 495–525.
- VOILLAUME R., *Come loro*, Roma 1964.
- WĄSEK D., *Koncepcja teologii Piotra Abelarda*, Kraków 2010.

O. JAN PAWEŁ STRUMIŁOWSKI OCIST

PRAWDA DOGMATYCZNA W DYNAMICE POZNANIA MISTYCZNEGO

1. Wstęp

Współcześnie bardzo często można spotkać się z twierdzeniem, które przybiera postać truizmu, jakoby dogmaty wiary, a nawet doktryny religijne dotyczyły jakiejś niższej formy religijności i przeznaczone były dla wierzących znajdujących się na niższym poziomie wtajemniczenia, tymczasem szczyty życia religijnego, realizujące się w mistyce, wykraczają ponad doktryny. Mistycy różnych tradycji religijnych według tych opinii przekraczają bariery struktur religijnych i wykraczają poza pozytywną treść prawd doktrynalnych i niejako spotykają się w mistycznej metaprzestrzeni religijnej. Potrafią oni rzekomo w ten sposób spotkać się ponad podziałami, a to ich spotkanie ma dowodzić, że różne doktryny mają charakter tymczasowych i subiektywnych dróg, które prowadzą do jednego celu¹. Mistycy, w ten sposób przekroczywszy granice wynikające z ludzkiej ograniczoności, doświadczają tej samej rzeczywistości, która nijak ma się do początkowych etapów każdej drogi religijnej.

Tezy takie, chociaż bardzo atrakcyjne ze względu na ich pozorny ładunek uniwersalizmu i wolności oraz otwartości, niosą ze sobą poważne problemy – przynajmniej na gruncie chrześcijaństwa. Kwestionują one bowiem w sposób pośredni absolutny charakter Objawienia. Uznanie tezy o tymczasowości prawd dogmatycznych powoduje ich relatywizację. To z kolei sprawia, że samo Objawienie jest czymś relatywnym. Chrystus zatem nie przekazał nam w swoim Objawieniu prawdy absolutnej i zawsze obowiązującej. Problem się zaostrza, jeśli uświadomimy sobie, że fundamentalne dogmaty chrześcijańskie, jak dogmat

¹ Por. W. JOHNSTON, *Mistyctzm „Obłoku niewiedzy”*, tłum. A. GICALA, Poznań 2001, s. 41–44.

trynitarny czy chrystologiczny, nie wynikają wprost z prawd, które Chrystus głosił, ale wynikają z Jego tożsamości. Zatem relatywizując owe dogmaty, relatywizujemy samą osobę Chrystusa.

Z drugiej strony sama tradycja mistyczna Kościoła świadczy o tym, że w poznaniu (doświadczeniu) Boga konieczne jest porzucenie utartych schematów myślowych nawet w kwestiach fundamentalnych, dotyczących koncepcji dogmatycznych. Poznanie pozytywne w doświadczeniu mistycznym zostaje przekroczone przez doświadczenie apofatyczne². W praktycznych wypowiedziach ojców Kościoła istnieje mnóstwo stwierdzeń świadczących o tej dynamice. Powszechnie znane jest zdanie, że jeśli znamy Boga, albo mówiąc precyzyjniej, jeśli potrafimy Go pojąć lub ująć w jakieś kategorie intelektualne (poznawcze), to tym co znamy, nie jest tak naprawdę prawdziwy Bóg³.

W obliczu tych dwóch twierdzeń rodzi się zatem pytanie nie tylko o miejsce i zakres poznania pozytywnego, z którym mamy do czynienia w przypadku prawd niesionych przez treść dogmatów, ale także o samą dynamikę poznania dogmatycznego. Czy dogmaty mają naprawdę charakter prawd bezwzględnych? Kościół przecież stoi na stanowisku, że przyjęcie dogmatów wiary jest konieczne na drodze zbawienia. A jeśli mają one taki charakter, to czy w dynamice doświadczenia mistycznego mogą mieć one jedynie tymczasowe znaczenie? Czy wyznaczają one tylko na początku ramy myślenia o Bogu lub kierunek Jego poszukiwania, a po przekroczeniu pewnej granicy doświadczenia mistycznego przestają być już potrzebne? Jeśli jednak zawsze są aktualne, to jak się ma ich pozytywny treściowy charakter do poznania negatywnego? I jaka w końcu jest dynamika prawdy niesionej przez dogmaty? Czy ta pozytywna prawda jest czymś odrębnym od prawdy poznawanej na sposób apofatyczny, czy może jednak sama prawda dogmatyczna zawsze ma aspekt apofatyczny? I czy prawda dogmatyczna jest pewnym monolitem, pewnym ustalonym „pakietem” (depozytem), czy może mieć ona charakter otwarty i naznaczony pewną dozą niedookreślenia? Czy nie popełniamy błędu upodmiatawając tę prawdę i myśląc o niej mimowolnie w kategoriach *quasi*-ontologicznych?

2. Struktura Objawienia i struktura ludzkiego poznania

Podstawą jakiegokolwiek relacji człowieka do Boga, czy to będzie relacja poznawcza, czy relacja egzystencjalna, jest Objawienie Boże. Między Bogiem a człowiekiem rozciąga się ontologiczna przepaść, którą w akcie Objawienia i Wcielenia (rozumianych integralnie) przekracza Bóg⁴. Poznanie Boga przez

² Por. T. MERTON, *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. PARLEJ, Kraków 2008, s. 85–87.

³ Por. AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones de Scripturis*, [w:] *Opera Omnia. Tomus quintus. Pars prior*, AURELIUS AUGUSTINUS, Paris 1865, PL 38, nr 360.

⁴ Por. T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 129.

człowieka jest więc ufundowane aktem Objawienia, aczkolwiek tego aktu nie wyczerpuje. Należy jednak zaznaczyć, że zależność między Objawieniem i poznaniem nie jest jednoznaczna, przez co trudno jest określić zakres i miejsce poznania w całościowym wydarzeniu Objawienia. Trudność ta wiąże się z jednej strony z różnym rozumieniem Objawienia, a z drugiej z trudnościami w zdefiniowaniu tego, co kryje się za zagadnieniem „poznania”, zwłaszcza kiedy mówimy o poznaniu Boga.

W historii Objawienie było pojmowane na różny sposób. Spośród rozmaitych modeli, które kładą nacisk na różne aspekty Objawienia, możemy za A. Dullem wymienić takie, jak: 1) Objawienie jako doktryna, w którym Bóg jest rozumiany jako autorytet obwieszczający prawdę; 2) Objawienie jako historia, w której manifestacje transcendentnego Boga dokonują się poprzez wydarzenia odczytywane przez ludzi i rozumiane jako znaki; 3) Objawienie jako doświadczenie wewnętrzne, w którym Bóg komunikuje się z człowiekiem na forum wewnętrznym; 4) Objawienie jako obecność wartościująca, w której Bóg jest ostateczną instancją orzekającą o ludzkim życiu; 5) Objawienie jako nowa świadomość, w której poznanie lub doświadczenie Boga prowadzi do zupełnie nowego pojmowania świata i własnej tożsamości⁵. Każde z tych ujęć Objawienia jest jego cząstkową ekspozycją. Chcąc ująć Objawienie całościowo, należałoby oczywiście uwzględnić wszystkie modele.

Niemniej ten metodologiczny podział rzuca pewne światło na rozumienie miejsca poznania Boga w kontekście całościowo rozumianego Objawienia. Spontanicznie mogłoby się wydawać, że największy ładunek epistemiczny, a zatem też największe pokłady pozytywnej treści zawarte są w pierwszy modelu, który uwypukla „prawdę” w postaci treści przekazanej nam przez Boga. Model ten koresponduje mocno ze scholastycznym pojmowaniem Objawienia rozumianym jako przekazanie nam przez Boga prawdy, do której nie mieliśmy dostępu⁶. I oczywiście można by uznać, że model ten, aczkolwiek mocno redukcjonistyczny, jest przydatny w kontekście określania miejsca poznania pozytywnego w Objawieniu. Jednakże samo zredukowanie rozumienia fenomenu Objawienia prowadzi również do nieprawidłowego pojęcia pozytywnej prawdy Objawionej, co wynika zarówno z faktu złożoności ludzkiego poznania, jak i z transcendentnego przedmiotu poznania, jakim jest Bóg manifestujący się w rzeczywistości immanentnej.

Mówiąc o poznaniu pozytywnym, zazwyczaj mamy na myśli poznanie konceptualne. Konceptualizacja jest główną dominantą ludzkiego poznania. Tworzenie pojęć przez ludzki umysł dokonuje się poprzez kategoryzację rzeczywistości. Żeby jakiegokolwiek pojęcie mogło powstać w umyśle, treść rzeczywistości, którą owo pojęcie określa, musi ulec zamknięciu w obrębie wytyczonych granic, odróżniających je od innych kategorii. Tak rozumiane poznanie, sta-

⁵ Por. A. DULLES, *Models of Revelation*, Garden City, N.Y. 1983, s. 33.

⁶ Por. G. O'COLLINS, *Fundamental Theology*, Ramsey, N.Y. 1981, s. 54.

wiające na piedestale to, co konceptualne, dąży samo przez się do domknięcia. O ile w kwestii poznania rzeczywiistości immanentnej (skończonej) taka forma poznania jest jak najbardziej pożądana, o tyle w kwestii poznania Boga (nieskończonego) objawiającego się w kategoriach skończonych prowadzi do mocnej redukcji i deformacji prawdy o Nim, przez co w teologii takie superracjonalne nastawienie po prostu zabija tchnienie wiary⁷.

Zatem otwartość poznawcza jest nieodzowna, jeśli chodzi o poznanie rzeczywistości, która charakteryzuje się tym, że choć ulokowana jest w pewnej stabilnej strukturze racjonalnej, nie pozwala się w tej strukturze zasklepić, lecz stanowi coś w rodzaju źródła nieustannie emanującego coraz to głębszą i nową prawdą, czyli w gruncie rzeczy nie generuje nowych, odrębnych znaczeń, ale nieustannie pogłębia i wysyła znaczenia kompatybilne ze swoją istotą⁸, a taki charakter wydaje się mieć samo Objawienie, na co wskazuje chociażby dynamika teologii.

Ujmowanie prawdy o Bogu w domknięte schematy prowadzi zatem do faktycznego zagubienia prawdy o Nim. Niemniej ludzkie poznanie, co wspólnie coraz bardziej się dostrzega, nie ogranicza się tylko do tego, co konceptualne lub empiryczne. W dziedzinie epistemologii możemy wyróżnić poznanie racjonalne i irracjonalne (intuicyjne). Ludzki umysł jest *de facto* miejscem spotkania obydwu⁹. Do obszaru irracjonalnego poznania zaliczają się na przykład uczucia i emocje, które niezbitnie stanowią pewną formę poznania zarówno rzeczywistości wewnętrznej, jak i zewnętrznej¹⁰ i które mają charakter pozytywny, aczkolwiek nie zawsze do końca określony. I właśnie ta nieokreśloność sprawia, że poznanie irracjonalne może stanowić miejsce otwarcia (lub niedomknięcia) poznania racjonalnego. Poznanie tego rodzaju (intuicyjne) z samej swojej natury jest poznaniem otwartym. Nie oznacza to oczywiście, że jest ono czymś opozycyjnym do poznania racjonalnego i konceptualnego. Istotnie jest tak, że zasada się ono na konceptualnej lub ontologicznej strukturze, lecz nie pozwala na jej domknięcie, czyniąc poznawaną rzeczywistość nieustannie otwartą (przykładem takiej struktury poznawczej jest poznanie estetyczne)¹¹.

Takiej strukturze ludzkiego poznania odpowiada struktura Objawienia, w którym niepojmowalny Bóg objawia się w tym, co jest pojmowalne. Należy tutaj zaznaczyć, że taka struktura nie oznacza, że Bóg jest nieracjonalny, co mogłaby sugerować zbyt płaska analogia, lecz że objawia się w świecie i po-

⁷ Por. A. GESCHÉ, *Chrystus*, tłum. A. KURYŚ, Poznań 2005, s. 232.

⁸ Por. R. SOKOŁOWSKI, *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. ROGALSKI, Kraków 2012, s. 181–183.

⁹ Por. V. NELSON, *Sekretne życie lalek*, tłum. A. KOWALCZE-PAWLIK, Kraków 2009, s. 31–32.

¹⁰ Por. R. SCRUTON, *Kultura jest ważna: wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. BIEROŃ, Poznań 2010, s. 10.

¹¹ Por. R. VILADESAU, *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, New York–Oxford 2012, s. 36.

przez świat racjonalny. Bóg nie jest irracjonalny, lecz niepojmowalny, a Jego niepojmowalność nie wynika z faktu, że jest nieprzystawalny do zasad logiki rządzących światem stworzonym, ale że jest on ponad tą logiką. Bóg jest w swojej istocie metalogiczny¹².

W obszarze pozytywnego poznania Boga za pośrednictwem dogmatu możemy zatem uznać, że rozumienie dogmatu tylko jako formuły ściśle określającej (domkniętej) rzeczywistość Boską jest błędne. Poznanie dogmatu powinno być poznaniem poprzez zwartą formułę dogmatyczną rzeczywistości na wskroś otwartej. Takiemu rozumieniu poznania zapośredniczonego w dogmatach odpowiada rozumienie teologii jako „słowa o Bogu zależnego od Słowa Bożego”¹³ lub jako „Słowa Bożego w słowie ludzkim”¹⁴. Takie rozumienie teologii zasadza się więc na tezie, że rzeczywistość Boga jest ujmowana językowo, gdyż Bóg, w Objawieniu wchodząc w ludzką rzeczywistość, wchodzi również w przestrzeń języka¹⁵.

Na kanwie tych refleksji dotyczących istoty zagadnienia możliwości objawienia Boga w ludzkim słowie J. Szymik zauważa, że sama ontyczna struktura języka czyni go nośnikiem Boskiej tajemnicy. Język jest w swojej istocie miejscem przenikania rzeczywistości Boskiej i ludzkiej¹⁶.

Takie określenie sprawia, że dogmat możemy rozumieć nie tylko jako medium poznania pozytywnego, ale też jako medium spotkania z Tajemnicą. Dogmat zatem jest nie tylko nośnikiem conceptualnej informacji, ale jest formą uobecniającą i inicjującą poznawczą relację człowieka do Boga. To z kolei otwiera przed nami dalsze perspektywy analizy zjawiska uobecniania wydarzenia Objawienia w dogmacie.

W kolejnych krokach dla określenie prawdy dogmatycznej w dynamice poznania mistycznego przyjrzymy się samej dynamice rozumu w procesie tegoż poznania. Następnie zaś przyjrzymy się głębiej strukturze ontologicznej dogmatu, ale już nie w ogólnym zarysie, jak w tym podpunkcie, ale w kontekście niesionej przez dogmat transcendentnej prawdy i dynamiki nie tylko poznawczej, ale także dynamiki relacji człowieka i Boga, inicjowanej i podtrzymywanej przez ontologiczną partycypację prawdy Bożej w formie ludzkiego języka.

¹² Por. T. OBOLEVITCH, *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Florowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (2011), nr 1, s. 87–88.

¹³ M.-D. CHENU, *La littérature comme „lieu” de la théologie*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 53 (1969), nr 1, s. 72.

¹⁴ Tamże, s. 74.

¹⁵ Por. M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, [w:] *Handbuch der Fundamentalthologie. Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schluß steil: Reflexion auf Fundamentalthologie*, red. W. KERN, Freiburg 1988, s. 180.

¹⁶ Por. J. SZYMIK, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 36.

3. Dynamika poznania Boga: od racjonalności do jej przekroczenia

Powyższy opis wewnętrznej struktury Objawienia i przystającej względem niej struktury poznania ludzkiego zakłada kompatybilne współlistnienie elementu racjonalnego w poznaniu oraz elementu przekraczania racjonalności. Owo współlistnienie, jak wskazuje na to tradycja mistyczna, charakteryzuje się pewną dynamiką. Mistrzowie duchowi wskazują zgodnie, że początkowe poznanie pozytywne koniecznie domaga się przekroczenia tego, co pozytywne, i wejścia w ciemność poznania negatywnego.

Dynamika prowadząca do przekraczania racjonalnych form w poznaniu Boga związana jest z Jego transcendentną naturą. Początkowo człowiek poznaje Boga w zwierciadle rzeczy zmysłowych (w kategoriach racjonalnych). Takie poznanie musi jednak zostać przekroczone ze względu na niepodobieństwo Boga do wszystkiego, co stworzone¹⁷. Błędem jednak byłoby twierdzenie, jakoby dynamika poznania miała stanowić jedynie przejście od racjonalności ku irracjonalności, gdyż element irracjonalny ludzkiego poznania też przynależy do ludzkiej, a więc stworzonej natury człowieka. Tradycja mistyczna również w tej kwestii wskazuje, że oczyszczeniu ulega nie tylko sfera racjonalna, ale także sfera irracjonalna ludzkiego poznania (uczucia)¹⁸.

Takie ułożenie kwestii rzuca światło na samo rozumienie poznania apofatycznego, które nie jest czymś opozycyjnym czy konkurencyjnym względem poznania pozytywnego. Chrześcijańska koncepcja poznania apofatycznego związana jest nie tylko ze sferą poznawczą, ale dotyczy także i wynika z całościowo rozumianej soteriologii, a niewątpliwie proces zbawczy dotyka również sfery ludzkiego rozumu. Zatem apofatyka nie może być rozumiana jedynie jako negacja nieadekwatnego poznania pozytywnego, ale jako przekraczające wypełnienie sfery racjonalnej. Poznanie apofatyczne nie jest więc jakąś formą negatywizmu poznawczego, ale jest przekroczeniem pozytywnego poznania bez niszczenia go. Nie chodzi więc o porzucenie pozytywnego poznania, lecz o wejście w poznanie, które element pozytywny najpierw zakłada, a następnie go przekracza¹⁹.

I rzeczywiście, tradycja mistyczna, kiedy mówi o dynamice poznania Boga, wówczas nie mówi o dychotomii poznania racjonalnego i irracjonalnego, ale raczej o dynamice rozumu i wiary, które nie powinny mimo dialektycznego ujęcia być rozumiane jako opozycyjne, lecz jako dopełniające się²⁰. Poznanie pozytywne jest w takiej perspektywie konieczne nie tylko jako inicjujące i wyznaczające

¹⁷ Por. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. LANDY, Niepokalanów 1998, s. 459–460.

¹⁸ Por. tamże, s. 439–449.

¹⁹ Por. R.J. WOŹNIAK, *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012, s. 437–441.

²⁰ Por. J.P. STRUMIŁOWSKI, *Zrodzony z wiary. Teologiczne podstawy tożsamości człowieka według Thomasa Mertona*, Kraków 2016, s. 110–111.

ramy dla rozwoju poznania Boga, ale również jest konieczne z tego względu, że stanowi ono pewnego rodzaju medium inicjacji wiary. Wiara, rozumiana zarówno jako cnota teologiczna, jak i jako określony depozyt objawionych prawd, nie jest czymś oddzielnym od stworzonej formy czy stworzonej natury ludzkiego aparatu poznawczego, ale jest w nim zinterioryzowana. Dlatego też wiara, chociaż jest cnotą teologiczną, to jednak jest aktem człowieka, i chociaż dotyczy prawdy Bożej, to jednak wyrażona jest w kategoriach ludzkiego języka.

Tak zdefiniowana struktura poznania Boga, angażująca wiarę, zmienia rozumienie dynamiki tegoż poznania. Chociaż zewnętrznie wydaje się, że poznanie Boga podąża od racjonalnych form do ponadracjonalnego, ciemnego poznania, którego nie sposób zamknąć i wyrazić w jednoznacznych orzeczeniach na temat Boga, to jednak istota tej dynamiki nie dotyczy i nie rozgrywa się między racjonalnością i irracjonalnością, lecz między rozumem i wiarą, która rozum przekracza. Na taką dynamikę wskazuje również sama struktura Objawienia w Chrystusie – Bóg Objawił się w swoim Synu poprzez wcielenie, natomiast poznanie Boga w Synu domaga się przebiccia przez Jego człowieczeństwo²¹.

Element irracjonalny ludzkiego poznania wydaje się zatem w kontekście wiary spełniać swoją podstawową funkcję. Powyżej powiedziano, że poznanie irracjonalne stanowi o możliwości otwarcia racjonalności na nowe potencjalności poznawcze. Zatem w poznaniu Boga nie jest ono celem, który łamie poznanie racjonalne, lecz jest narzędziem otwierającym lub pozwalającym przekroczyć poznanie racjonalne, ale nie w znaczeniu porzucenia racjonalności i wejścia w absurd, lecz otwarcia racjonalności na przekraczające ją światło wiary.

W takim kontekście rodzi się wiele pytań o naturę sformułowań dogmatycznych. Z jednej strony są one przecież zwartymi i konceptualnymi definicjami, a z drugiej pretendują do definicji niosących potencjał wiary. Należy więc zapytać, czy sformułowania dogmatyczne mają strukturę racjonalno-irracjonalną, która byłaby przyczynkiem otwarcia na ponadkonceptualne światło wiary? A jeśli tak, to jaka jest struktura ontologiczna zestrojenia elementu dyskursywnego i elementu wiary oraz jaka jest dynamika ich współistnienia w dogmacie? Innymi słowy – należy zapytać, czy dogmat jest taką formułą, która może mieścić w sobie lub która może być medium partycypacji prawdy transcendentnej, wyrażanej przez jego logiczną (immanentną) strukturę?

4. O paradoksalnej strukturze dogmatu

O konceptualności (racjonalności) sformułowań dogmatycznych świadczy już historia teologii, która jest historią związku Objawienia z filozofią. Teologia, tak jak ją obecnie rozumiemy, mówiąc w dużym uproszczeniu, powstała przez swoistą syntezę prawdy objawionej z filozofią, która to synteza

²¹ Por. T. DZIDEK, dz. cyt., s. 132.

polegała na adaptacji słownika i aparatu myślowego filozofii w celu wyrażania prawd objawionych. W ten sposób teologia jest w gruncie rzeczy racjonalnym sposobem wyrażania prawdy objawionej w języku zaczerpniętym z filozofii. Odczytując znaczenie tej fuzji, należy zaznaczyć, że objawienie samo w sobie nie stanowi w swojej istocie zbioru prawd (twierdzeń), które w zetknięciu z filozofią otrzymały precyzyjną, filozoficzną i jednoznaczną formę. Objawienie jest nade wszystko wydarzeniem, stąd też w procesie krystalizacji teologii (dogmatów) właściwą treścią podlegającą dogmatycznemu określeniu w ścisłym sensie był nie depozyt, ale wydarzenie objawienia, czyli ekonomia rozumiana jako działanie Boga²². Chociaż zatem dogmaty dotyczą prawdy o Bogu, to są one formułowane jako coś wtórnego względem działania Boga. Dogmaty określają więc, jaki obraz Boga wydobyć możemy z doświadczenia Jego działania. Natomiast pewność co do faktu adekwatności tegoż obrazu wiąże się z absolutną prostotą Boga, z której wynika prawda, że Jego działanie tożsame jest z Jego istnieniem, co stanowi o identyczności Trójcy ekonomicznej i ontologicznej²³.

Takie spojrzenie na proces krystalizowania się dogmatów tłumaczy ich specyficzny charakter: dogmat z jednej strony jest formułą mieszczącą prawdę o Bogu, jednak nie jest to tylko prawda dyskursywna, ale jest to także prawda egzystencjalna. Ma prowadzić nie tylko do poznania, jaki jest Bóg, ale ma też prowadzić do Jego doświadczenia²⁴. Dyskursywny element prawdy dogmatycznej zdefiniowanej w kontekście filozoficznego aparatu pojęciowego sprawia, że definicje dogmatyczne rzeczywiście odznaczają się elementem ścisłości i dyskursywności. Element egzystencjalny natomiast sprawia, że są one w swojej strukturze niedomknięte.

Ów podwójny charakter w sformułowaniach dogmatycznych jest widoczny bardzo wyraźnie. Dogmat o Trójcy na przykład, w swoim najbardziej syntetycznym ujęciu sprowadza się do formuły *μία οὐσία, τρεις ὑποστάσεις*. Formuła ta z jednej strony bardzo precyzyjnie opisuje zależność między hipostazami a substancją, zwłaszcza zważywszy na spory towarzyszące formułowaniu tych terminów²⁵. Jednakże w takiej postaci formuła, mimo ścisłości terminologicznej, nie ma charakteru jednoznacznego sylogizmu, ale w swojej treści jest otwarta znaczeniowo, aczkolwiek ma pewne granice (zakres), w których możemy się poruszać w orzeczeniach o Trójjedynym. Ograniczenie zakresu nie sprawia, że formułę można wyczerpać. Zatem mamy tutaj formułę określającą (ogranicza-

²² Por. tamże, s. 185–193.

²³ Por. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. MIESZKOWSKI, P. PACHCIAREK, Warszawa 1987, kol. 504.

²⁴ Por. P.P. OGÓREK, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 180–181.

²⁵ Por. B. SESBOÛÉ, *Misterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”*. *Relacje trynitarnie (począwszy od IV wieku)*, [w:] *Historia dogmatów*, t. 1: *Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. SESBOÛÉ, tłum. P. RAK, Kraków 1999, s. 259–267.

jąca), której wewnętrzny zakres, aczkolwiek ograniczony przez ramy formuły, pozostaje w jej polu niewyczerpywalny.

Podobnie jest z formułą chrystologiczną, która stwierdzając, że w Chrystusie istnieją dwie natury, opisuje ich współistnienie poprzez zestawienie czterech określników, które wyznaczają pole znaczeniowe. Owo pole, aczkolwiek ograniczone i określone czterema dopowiedzeniami²⁶, pozostaje interpretacyjnie otwarte, chociaż wyklucza interpretacje jednoznaczne i domknięte poznawczo.

Taka konstrukcja dogmatów, oprócz tego, że wynika z i prowadzi do potencjalnego otwarcia egzystencjalnego (wynika z faktu, że dogmat jest kodyfikacją wydarzenia spotkania człowieka z Bogiem, opisującą ontologię Boga umożliwiającą takie spotkanie), jest jednak gwarancją otwartości treściowej, która wydaje się konieczna, jeśli chcemy mówić o formułach mieszczących prawdę o Bogu, która przecież ma charakter nieskończony, aczkolwiek nie oznacza to, że prawda ta w swoim zakresie tożsama jest z dowolnością. Dogmaty dokładnie spełniają ten postulat – wskazują na Boga, odróżniają Go od tego, co Bogiem nie jest, lecz nie zamykają (nie ograniczają) Jego „treści”.

Ponadto taka struktura, oprócz tego, że wydaje się odpowiednia dla prawdy o Bogu, determinuje również konkretną dynamikę partycypacji prawdy w formule dogmatycznej.

5. Dynamika partycypacji prawdy w formule dogmatycznej

Powyższe rozważania wskazują, że sama struktura sformułowań dogmatycznych podporządkowana jest nadrzędnej dynamice udzielania się prawdy Boga, która dla człowieka nade wszystko ma charakter egzystencjalny. Dynamika udzielania się Boga (ekonomii) jest pierwotna względem samych sformułowań dogmatycznych, ale też jest ich właściwym celem. A takie ustawienie sprawy rozjaśnia nam analizowaną kwestię, gdyż owa dynamika wskazywana jako podstawa i cel dogmatu jest w istocie dynamiką samej mistyki lub dynamiką egzystencjalnego i mistycznego poznania Boga. By wykazać ową spójność jeszcze bardziej, analizę owej dynamiki należy przeprowadzić nie tylko na podstawie opisu struktury dogmatu, ale także opierając się na założeniach samej mistyki, z jednoczesnym pytaniem, czy dynamika poznania Boga weń zawarta może być realizowana przez medium, jakim jest werbalna formuła dogmatyczna.

W jednym artykule nie sposób oczywiście przedstawić zarówno wyczerpującej analizy każdej definicji dogmatycznej, jak i dokonać analizy wszystkich koncepcji mistyki. Niemniej, zważywszy na zasadniczą spójność centralnych twierdzeń mistyki chrześcijańskiej, miarodajna i wystarczająca (przynajmniej na

²⁶ „bez podzielenia i bez rozłączenia, bez zmieszania i bez zmiany” (SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. BARON, H. PIETRAS, tłum. T. WŃĘTRZAK, Kraków 2005, nr 11).

potrzeby wykazania koherencji między dynamiką doświadczenia egzystencjalnego a dogmatem) wydaje się analiza rdzenia mistyki, jaką odnaleźć możemy w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity.

Niewątpliwie koncepcja chrześcijańskiej mistyki w wyjaśnianiu swoich tez mocno zasada się i korzysta z neoplatonizmu. Nie jest to jednak czysta adaptacja, ale jest to raczej przetransformowanie tradycyjnych neoplatońskich tez²⁷. Dionizy, wprzegając w swoje wyjaśnienia system neoplatoński, mocno go zmodyfikował. Pierwotnie opisywał on metafizyczne kontinuum Boga i świata stworzonego w hierarchicznie ułożonych emanacjach, co miało gwarantować możliwość poznania Boga na różnych poziomach degradacji pierwotnego światła. Dionizy odrzucał takie gradacyjne rozumienie stworzenia, które miałyby być poręką spójności metafizycznej świata i możliwości poznania Boga²⁸. Nie odrzucał jednak samej hierarchii, która stanowiła rdzeń jego koncepcji, jednakże inaczej ją rozumiał. Boskie hierarchie u Dionizego nie polegają na tym, że w bytach stworzonych, znajdujących się na różnych szczeblach metafizycznej drabiny, możemy dostrzec mniej lub bardziej rozproszone światło Jedni. Hierarchie według Pseudo-Dionizego są raczej „miejscami”, w których dokonuje się jednocześnie ruch zstępujący i wstępujący. Ich symultaniczność jest tak daleko posunięta, że w pewnym sensie są one tożsame. Zatem hierarchia na tyle przyjmuje i promieniuje Boskim światłem, na ile sama staje się samooddaniem²⁹. Hierarchia jest kanałem promieniowania Boskiego światła, kiedy przyjmuje postać „Źródła”, czyli kiedy staje się podobna do Jedni, której nadrzędną zasadą jest samoudzielające się dobro.

Hierarchie w ten sposób nie są miejscami partycypacji lub obecności zdeponowanej w nich substancji Boskiego światła, ale są miejscami nieustannej dynamiki wymiany. Przyjmują dynamikę udzielającego się im Boskiego światła na tyle, na ile same stają się w swojej istocie aktywne w donacji własnej istoty. Bóg, udzielając siebie, czyni w ten sposób tego, kogo obdarowuje, obdarowującym³⁰. Zatem przyjęcie daru Boga lub Jego poznanie, z natury implikuje upodobnienie się do Niego, co realizuje się w akcie samooddania tego, który jest obdarowany. Innymi słowy, człowiek znający Boga realizuje w swoim życiu kenotyczne samooddanie, które rządzi dynamiką emanacji. Człowiek, który przyjął dar Boga, sam staje się darem dla innych, co jest w pełni zgodne z twierdzeniem św. Jana, że „kto miłuje, ten zna Boga”.

²⁷ Mówiąc o neoplatonizmie, tak naprawdę mówimy o wielości różnych wątków filozoficznych (por. A. BARON, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 50).

²⁸ Por. J.-L. MARION, *Idol i dystans*, tłum. W. STARZYŃSKI, U. IDZIAK-SMOCZYŃSKA, Kraków 2016, s. 172.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 174.

Zanim zastanowimy się, czy formuła dogmatyczna spełnia taką zależność, zobaczymy, czy sam Dionizy taką ewentualność zakładał. Otóż dynamika mistycznego udzielania się Boga opisana w hierarchiach koresponduje bardzo mocno z tezami jego traktatu o *Boskich Imionach*, który razem z resztą korpusu jego pism tworzy spójny system.

Boskie Imiona są traktatem, w którym Dionizy pokazuje, w jaki sposób zawarte w Piśmie Świętym Imiona (nazwy) Boga, którego przecież „żadne słowo nie może opisać” i który nie daje się ująć „żadnym argumentem i żadnym pojęciem, i żadnym imieniem, jako że nie jest na sposób niczego z rzeczy będących”³¹, w pewien sposób wyrażają adekwatną prawdę o Bogu.

I chociaż Pseudo-Dionizy mocno podkreśla nieadekwatność każdego ludzkiego określenia, to jednocześnie stwierdza, że adekwatne wyrażenie prawdy o Bogu jest możliwe dzięki objawieniu w Piśmie, w którym sam Bóg wyzwala „nadsztabancjalny promień” i „pociąga święte intelekty do nieustającej kontemplacji i wspólnoty”, dzięki którym możemy się wznieść „do oświeconych promieni świętych ksiąg Pisma”³². Zatem adekwatność słów względem esencjalnej prawdy o Bogu jest ufundowana faktem Objawienia i odnosi się do „każdej teologicznej materii Pisma”³³, stanowiąc w ten sposób ontologiczną bazę wyrażania tego, co niewyraźalne, za pośrednictwem tego, co wyraźalne (co stanowi *de facto* opis hierarchii). Tak rozumiane *logia*, w których *Logos* wydaje (podarowuje i uobecnia) samego siebie³⁴, siłą rzeczy dotyczą także sformułowań dogmatycznych – zarówno ze względu na ich istotowe powiązanie z wydarzeniem Objawienia, jak i ze względu na fakt ich natchnionej natury. Dogmaty zatem również są *logiami*, które realizują dynamikę przyjmowania i oddawania prawdy Bożej w swoich sformułowaniach. Dogmat jest bowiem zwartą strukturą semiotyczną, która semantycznie pozostaje otwarta, co jest warunkiem dynamizmu semantycznej nieskończoności w obrębie semiotycznych granic.

Natomiast podkreślić należy, że sformułowanie dogmatyczne według takiej optyki jest hierarchią tylko wtedy, gdy rzeczywiście realizuje ową dynamikę, tzn. kiedy w swoich stworzonych strukturach werbalnych zawiera prawdę Objawioną oraz jednocześnie jest w akcie wyrażania tej prawdy, czyli wtedy, kiedy formuła jest w akcie kontemplacji, tzn. kiedy sama formuła staje się przestrzenią poznania niezmierzonego Boga.

³¹ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Imiona boskie*, [w:] *Pisma teologiczne*, tłum. M. DZIŁSKA, Kraków 2005, s. 218.

³² Tamże, s. 218–219.

³³ Por. tamże, s. 220.

³⁴ Por. J.-L. MARION, dz. cyt., s. 186–187.

6. Wnioski

Powyższe analizy wskazują, że chociaż pierwszą funkcją dogmatu rozumianego jako sformułowanie, które jest nośnikiem prawdy o Bogu, jest funkcja informacyjna (przekazywanie prawdy), to jednak prawda ta nie ma charakteru jedynie dyskursywnego, ale ma charakter egzystencjalny. Dyskursywny aspekt dogmatu oczywiście służy ukierunkowaniu egzystencjalnemu wierzącego, ale jego rola w tymże ukierunkowywaniu się nie wyczerpuje.

Dogmaty rodziły się jako formuły pochodne względem doświadczenia ekonomii, a nie jako pochodne tylko poznania pewnego depozytu prawdy. Z tego względu pierwszorzędnym elementem, który w dogmacie ulega kodyfikacji, jest doświadczenie ekonomii. Taka zależność między rzeczywistością a formułą opisującą tę rzeczywistość sprawia, że dogmaty, chociaż są semiotycznie określone, to semantycznie pozostają otwarte, tak jak otwarta jest ekonomia, i otwarta jest także „treść” Boga, którego dogmaty określają.

Otwarta struktura, która nie wyklucza określoności, ale ją zakłada, aczkolwiek nie pozwala na domknięcie znaczeniowe, jest jak najbardziej spójna z szeroko rozumianym aparatem poznawczym człowieka, który chociaż dąży do domknięcia poznawczego (element dyskursywny), to jednak współistnieje z elementem intuicyjnym, prowadzącym do otwartości i pogłębiania poznania, czyniąc poznanie określone otwartym na coraz to nowe przestrzenie. Z kolei taka struktura aparatu epistemologicznego sprawia, że człowiek jest otwarty na tajemnicę, która niekoniecznie musi mieć charakter czegoś niepoznawalnego, ale która może wiązać się z nadmiarem poznawczym i niezgłębionością³⁵. To zaś stanowi punkt otwarcia człowieka na wiarę, która jako cnota teologalna otwiera człowieka i uzdalnia go do poznania nieskończonego i transcendentnego Boga.

W dogmacie rozumianym w ten sposób możemy zauważyć zarówno strukturę spójną z aparatem poznawczym człowieka, prowadzącą do otwarcia na tajemnicę, jak i jednoczesne wypełnienie celu owego otwarcia. Dogmat rozumiany jako *logium* jest bowiem nośnikiem prawdy nadprzyrodzonej, a zarazem jest miejscem doświadczenia tejże prawdy, co pozostaje w pełni zgodne z jego strukturą.

W ten sposób dogmat jawi się jako zasada niezbywalna poznania Boga na każdym etapie życia duchowego czy mistycznego. Jest on warunkiem właściwej inicjacji i ukierunkowania egzystencjalnego na spotkanie Boga, ale też jest warunkiem i miejscem istotowego spotkania, które dokonuje się niezależnie od stopnia zaangażowania i postępu człowieka na drodze zjednoczenia z Bogiem. Dogmat przez swoją strukturę zakłada bowiem jednoczesne istnienie elementu dyskursywnego i elementu przekroczenia dyskursywności, bez porzucenia jego pozytywnej treści. W dogmacie w ten sposób dostrzec możemy doskonałą syntezę i harmonię teologii pozytywnej i negatywnej.

³⁵ Taki charakter ma chrześcijańskie rozumienie tajemnicy, która nie jest czymś ukrytym i niedostępnym, ale odkrytym, lecz niezmiernym (por. R.J. WOŹNIAK, dz. cyt., s. 152–156).

To zaś powoduje, że dogmat rzeczywiście prowadzi człowieka do poznania Boga. Natomiast poznanie mistyczne Boga nie prowadzi do porzucenia dogmatu, ale wręcz przeciwnie, wzmacnia poznanie dogmatu, prowadząc do odkrywania coraz głębszych jego pokładów znaczeniowych i egzystencjalnych.

Słowa kluczowe: dogmat, Objawienie, mistyka, teologia pozytywna, teologia negatywna, doświadczenie

Dogmatic Truth in the Dynamism of Mystical Knowledge

Summary

One may distinguish cataphatic and apophatic knowledge within the mystical tradition of the Church. The apophatic knowledge (obscure) is more appreciated than the positive one, because in knowing God, we attempt to know a reality absolutely transcendent. However, the Revelation itself has both elements, and yet the element positive seems to be more stressed. On the other hand, the dynamism of knowing God indicates some transition from positive knowledge to the negative one.

The dogmas are statements thoroughly positive. They aim to define and pass on the divine truth. In that perspective a question arises as to their signification and actuality, taking into account the dynamism of knowing God. The question is so much important as it is said commonly that the mystics were beyond the dogmas.

The article analyses the dynamism of knowing God's reality, putting the stress on the dogmatic knowing in order to demonstrate both the cataphatic and apophatic character of the dogmatic truth that make the mystical knowledge impossible beyond or outside the dogmas.

Keyword: dogma, Revelation, mysticism, positive theology, negative theology, experience

BIBLIOGRAFIA

- AURELIUS AUGUSTINUS, *Sermones de Scripturis*, [w:] *Opera Omnia. Tomus quintus. Pars prior*, AURELIUS AUGUSTINUS, Paris 1865, *Patrologia Latina* 38, s. 23–993.
- BARON A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005.
- CHENU M.-D., *La littérature comme „lieu” de la théologie*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques”, 1969, t. 53, nr 1, s. 70–80.
- DULLES A., *Models of Revelation*, Garden City, N.Y. 1983.

- DZIDEK T., *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001.
- GARRIGOU-LAGRANGE R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. T. LANDY, Niepokalanów 1998.
- GESCHÉ A., *Chrystus*, tłum. A. KURYŚ, Poznań 2005.
- JOHNSTON W., *Mistycyzm „Obłoku niewiedzy”*, tłum. A. GICALA, Poznań 2001.
- MARION J.-L., *Idol i dystans*, tłum. W. STARZYŃSKI, U. IDZIAK-SMOCZYŃSKA, Kraków 2016.
- MERTON T., *Wspinaczka ku Prawdzie*, tłum. P. PARLEJ, Kraków 2008.
- NELSON V., *Sekretne życie lalek*, tłum. A. KOWALCZE-PAWLIK, Kraków 2009.
- OBOLEVITCH T., *Linie rozwoju apofatyizmu w filozofii rosyjskiej XX wieku (Georgij Fłorowski, Siemion Frank i Lew Karsawin)*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 77 (2011) nr 1, s. 81–93.
- O’COLLINS G., *Fundamental Theology*, Ramsey, N.Y. 1981.
- OGÓREK P.P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996.
- PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Imiona boskie*, [w:] *Pisma teologiczne*, tłum. M. DZIŁSKA, Kraków 2005, s. 215–321.
- RAHNER K., VORGRIMLER H., *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. MIESZKOWSKI, P. PACHCIAREK, Warszawa 1987.
- SCRUTON R., *Kultura jest ważna: wiara i uczucie w osaczonym świecie*, tłum. T. BIEROŃ, Poznań 2010.
- SECKLER M., *Theologie als Glaubenswissenschaft*, [w:] *Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schluß steil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, red. W. KERN, H.J. POTTMEYER, M. SECKLER, A. DULLES, Freiburg 1988, s. 180–241.
- SESBOŮÉ B., *Misterium Trójcy: refleksja spekulatywna i opracowanie języka „filoque”*. *Relacje trynitarnie (począwszy od IV wieku)*, [w:] *Historia dogmatów, tom I: Bóg zbawienia: tradycja, reguła i Symbole wiary: ekonomia zbawienia: rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, red. B. SESBOŮÉ, tłum. P. RAK, Kraków 1999, s. 251–300.
- SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, red. A. BARON, H. PIETRAS, tłum. T. WŃĘTRZAK, Kraków 2005, s. 214–225.
- SOKOŁOWSKI R., *Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. M. ROGALSKI, Kraków 2012.
- STRUMIŁOWSKI J.P., *Zrodzony z wiary. Teologiczne podstawy tożsamości człowieka według Thomasa Mertona*, Kraków 2016.
- SZYMIK J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.
- VILADESAU R., *Theological Aesthetics: God in Imagination, Beauty, and Art*, New York–Oxford 2012.
- WOŹNIAK R.J., *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Poznań 2012.

KAZIMIERA JAWORSKA

WŁADZA KOMUNISTYCZNA WOBEC OBCHODÓW MILENIUM CHRZTU POLSKI W ARCHIDIECEZJI WROCŁAWSKIEJ

Rok 1966 wpisał się w pamięci niemal wszystkich mieszkańców Dolnego Śląska przede wszystkim jako czas tzw. konfrontacji milenijnej. W tym roku Kościół katolicki uroczyście obchodził jubileusz milenium chrztu Polski, natomiast władze partyjno-państwowe organizowały uroczystości, których celem było upamiętnienie tysiąclecia Państwa Polskiego. Obchody ostatniego jubileuszu były swojego rodzaju reakcją na szeroko zakrojone przygotowania polskiego Kościoła katolickiego do świętowania tysięcznej rocznicy przyjęcia chrztu przez Mieszka I. Fakt ten, który miał miejsce w 966 r., zapoczątkował rozwój organizacji kościelnej na ziemiach polskich, a także zdecydował o zupełnie nowym usytuowaniu państwa na ówczesnej europejskiej arenie międzynarodowej. Władze partyjno-państwowe uznały chęć upamiętnienia tego wydarzenia przez Kościół za działanie, którego celem było godzenie w założenia ideologiczne powojennej Polski, a więc przeciwdziałanie laicyzowaniu społeczeństwa, ze szczególnym uwzględnieniem młodego pokolenia. Przysłowiową solą w oku władz partyjno-państwowych stał się program duszpasterski realizowany przez Kościół, który prymas Stefan Wyszyński opracował w czasie, kiedy był więziony przez komunistów. Celem programu określanego mianem „Wielka Nowenna” było właśnie przygotowanie narodu polskiego na jubileusz milenium chrztu Polski w 1966 r.¹

Znaczący wpływ na przebieg kościelnych uroczystości milenijnych na Dolnym Śląsku miał szeroki kontekst „Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich”, którego głównym autorem był rządcą Kościoła wrocławskiego abp Bolesław Kominek. Ponadto w granicach administracji apostolskiej Dolne-

¹ K. JAWORSKA, *Relacje między państwem a Kościołem w (archi)diecezji wrocławskiej w latach 1956–1974*, Legnica 2009, s. 379–381.

go Śląska znajdowała się Trzebnica – miejsce pochówku św. Jadwigi, uznawanej już wówczas za patronkę pojednania polsko-niemieckiego.

Ze względu zarówno na skalę, jak i zasięg planowanych uroczystości wrocławskie władze partyjne gotowe były podjąć działania konfrontacyjne, zdecydowanie utrudniające organizowanie uroczystości kościelnych. W wydanych przez Wydział Propagandy KW PZPR we Wrocławiu 1 marca 1966 r. „Kierunkach pracy ideologicznej w roku obchodów 1000-lecia Państwa Polskiego” wyraźnie mówi się o konieczności zrealizowania założeń dotyczących obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego jako konkurencyjnych wobec uroczystości kościelnych 1000. rocznicy chrztu Polski. Niepokój wrocławskich aktywistów partyjnych wywoływały nie tylko zasięg i skala uroczystości kościelnych, ale przede wszystkim ich skutek: zniweczenie dotychczasowych efektów działań władz państwowych w zakresie laicyzowania społeczeństwa dolnośląskiego. Aby do tego nie dopuścić, wrocławscy działacze partyjni postanowili wyeksponować w pracy ideologicznej nowe spojrzenie na religię oraz ukazywać duchowieństwo jako wrogów politycznych, także poprzez nawiązywanie do orędzia oraz stanowiska społeczeństwa wobec jego treści. Wczytując się w ten dokument, można odnieść wrażenie, iż partia uznała „Orędzie biskupów polskich do biskupów niemieckich” za doskonałe narzędzie, które można wykorzystać do „ostatecznej rozprawy” z Kościołem katolickim². Tak więc władze partyjne Dolnego Śląska za kluczowe zadanie obchodów jubileuszu Tysiąclecia Państwa uznały dyskredytowanie instytucji Kościoła. Do realizowania programu tych obchodów zaangażowane zostały organizacje polityczne i społeczne, rady narodowe, związki zawodowe, instytucje kulturalne, oświatowe, zespoły artystyczne i wydawnictwa. Przygotowanie i przebieg uroczystości zarówno kościelnych, jak i państwowych były monitorowane przez resort bezpieczeństwa³.

1. Peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej

W archidiecezji wrocławskiej przygotowania do uroczystości milenijnych były realizowane już od 1957 r. zgodnie z instrukcją Episkopatu Polski „Wielki Jubileusz Tysiąclecia Chrztu Polski 1966 r.”⁴. Uwzględniały one powojenną specyfikę Dolnego Śląska. Wpisywały się w katalog zabiegów podejmowanych przez Kościół polski w okresie powojennym, których celem było stworzenie na Ziemiach Zachodnich i Północnych stabilnych struktur administracji kościelnej

² APW, KW PZPR, sygn. 74/VII/110, *Kierunki pracy ideologicznej w roku obchodów 1000-lecia Państwa Polskiego*, k. 34–46.

³ A. SZYMANOWSKI, *Polityka władz komunistycznych Polski wobec Kościoła rzymsko-katolickiego na Dolnym Śląsku (1957–1966)*, Wrocław 2011, s. 110–112.

⁴ Zob. AAW [Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu], sygn. IA28a, *Akta Nawiedzenia Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*.

oraz integrowanie przybyłej tam ludności⁵. Kapitalną rolę w tym zakresie na obszarze archidiecezji wrocławskiej odegrała peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej od 10 lutego 1963 r. do 25 października 1964 r.⁶ W tym czasie kopia obrazu odwiedziła 525 kościołów parafialnych, 82 kościoły filialne i 14 kościołów zakonnych⁷.

Wydarzenie to bez wątpienia było momentem zwrotnym w dziejach dolnośląskiego społeczeństwa⁸. Doskonale skonstatował je abp B. Kominek w kazaniu wygłoszonym na zakończenie peregrynacji w archidiecezji wrocławskiej w dniu 25 października 1964 r. w kościele Najświętszej Maryi Panny na Piasku: „Obraz Królowej Polski pomógł w konsolidacji i scalaniu polskiego społeczeństwa oraz połączył Ziemię Zachodnie z całą Polską. Tam gdzie on przeszedł, czczony milionami Komunii św. wiernego ludu, ziemia nie może być mniej polska niż Jasna Góra, Warszawa, Gniezno lub Kraków”⁹.

Zdaniem kanclerza ks. inf. Wacława Szetelnickiego peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej była akcją duszpasterską o największym zasięgu. Jej rezultaty religijne, moralne, społeczne i narodowe przeszły najśmielsze oczekiwania. Przebieg całego przedsięwzięcia wzbudzał wielkie uznanie dla poszczególnych parafii także ze względu na skromne możliwości techniczne oraz ówczesne uwarunkowania polityczne¹⁰.

Peregrynacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej po Polsce od samego początku poważnie niepokoiła władze partyjno-państwowe. Mimo prób trywializowania tego wydarzenia obawiano się, że masowe uczestnictwo Polaków w uroczystościach kościelnych zahamuje konsekwentnie realizowany proces programowej laicyzacji. Mając powyższe na względzie, Wydział Administracyjny KC PZPR opracował pakiet zaleceń dla władz państwowych poszczególnych szczebli, których respektowanie mogło wpływać na ograniczenie zasięgu uroczystości związanych z peregrynacją. Także dolnośląskie ogniwa władzy państwowej zostały zmobilizowane do podjęcia działań mających na celu zakłócenie tych uroczystości i starały się z nich całkiem skutecznie wywiązywać. Funkcjonariusze Służby Bezpieczeństwa z wielkim zaangażowaniem monitorowali zarówno ich przebieg, jak i poprzedzające je przygotowania. Zostało odno-

⁵ S.A. BOGACZEWICZ, K. STRÓŻYNA, *Dolny Śląsk i Opolszczyzna*, [w:] *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. NOSZCZAK, Warszawa 2006, s. 91.

⁶ Szerzej: J. DROZD, *Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w 1966 roku w archidiecezji wrocławskiej*, [w:] *Millennium polskie. Walka o rząd dusz*, red. C. WILANOWSKI, Warszawa 2002, s. 9–19.

⁷ S. KOWALSKI, *Przejawy czci Matki Boskiej Częstochowskiej w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966) wśród wiernych archidiecezji wrocławskiej na przykładzie wybranych parafii*, „Perspectiva” 15 (2016), nr 1 (28), s. 102.

⁸ S.A. BOGACZEWICZ, K. STRÓŻYNA, dz. cyt., s. 92.

⁹ Cyt. za: W. SZETELNICKI, *Nawiedzenie Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej w Archidiecezji Wrocławskiej*, Roma 1971, s. 272.

¹⁰ Tamże, s. 284.

towanych wiele przykładów szykan wobec organizatorów peregrynacji, spośród zarówno duchownych, jak i świeckich, do których dochodziło we wszystkich parafiach. Jednak ich skala w porównaniu z konfrontacją milenijną w 1966 r. wydaje się niewielka¹¹.

2. Przygotowania do uroczystości kościelnych

Inauguracja obchodów tysięcznej rocznicy chrztu Polski w archidiecezji wrocławskiej nastąpiła 9 kwietnia 1966 r. W tym dniu w katedrze wrocławskiej rozpoczął się „Tydzień Tysiąclecia”. Równoległe z odbywającymi się w Gnieźnie centralnymi uroczystościami, w dniu 14 kwietnia w dolnośląskich kościołach odbyły się nabożeństwa milenijne zwane „*Te Deum* Narodu”¹². Ponadto w ramach archidiecezjalnych obchodów jubileuszowych w roku 1966 odbyły się następujące uroczystości: czterechsetlecie Arcybiskupiego Seminarium Duchownego we Wrocławiu (24 kwietnia), intronizacja obrazu Matki Boskiej w Świdnicy (1–8 maja), koronacja figurki Matki Boskiej w sanktuarium w Bardzie Śląskim (2–3 lipca) oraz centralne obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w archidiecezji wrocławskiej w kościołach Wrocławia i bazylice w Trzebnicy (9–16 października)¹³.

Wspomniane uroczystości były bardzo starannie przygotowane pod względem duszpasterskim. Dla wiernych, którzy wzięli w nich udział, stanowiły niezapomniane przeżycie religijne. Były one również wielkim wyzwaniem organizacyjnym, w które mocno zaangażowały się osoby świeckie.

To wielkie kościelne świętowanie odbywało się pod czujnym okiem funkcjonariuszy aparatu bezpieczeństwa, którzy również z wielką gorliwością przygotowali się do nich.

Wiosną 1966 r. we Wrocławiu został powołany wojewódzki sztab do kierowania akcją inwigilacji uroczystości organizowanych na Dolnym Śląsku. Dnia 9 kwietnia 1966 r. komendant MO we Wrocławiu płk Mieczysław Stanisławski postanowił, iż połączone sztaby wojewódzkie MO i SB będą koordynowały całość działań operacyjno-profilaktycznych oraz kontrolowały wszystkie uroczystości organizowane na terenie województwa wrocławskiego. To przedsięwzięcie było realizowane pod kryptonimem „Narcyz”. Utworzono wówczas zespoły odpowiedzialne za organizację rozpoznania operacyjnego i zapewnienie należytego dopływu informacji oraz organizację działań profilaktyczno-porządkowych i bezpośrednią kontrolę organizowanych imprez¹⁴. Analogiczne zespoły zostały utwo-

¹¹ K. JAWORSKA, dz. cyt., s. 384.

¹² S.A. BOGACZEWICZ, K. STRÓŻYNA, dz. cyt., s. 93.

¹³ K. JAWORSKA, dz. cyt., s. 389.

¹⁴ M. STOJKO, *Przygotowania Służby Bezpieczeństwa do obchodów milenijnych na Dolnym Śląsku*, [w:] *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945–1989. Studia i materiały*, red. S. BOGACZEWICZ, S. KRZYŻANOWSKA, Wrocław 2004, s. 156–157.

rzony również na szczeblu powiatowym. W stan najwyższej gotowości została postawiona cała sieć agenturalna, zobowiązana do informowania o nastrojach panujących w zakładach pracy, szkołach oraz na wyższych uczelniach. Zadaniem agentury było zwrócenie uwagi, czy były łamane przepisy w zakresie dyscypliny pracy w okresie uroczystości milenijnych, a także czy w tym czasie np. nie wykorzystano transportu zakładowego do dowożenia wiernych na uroczystości kościelne, czy nie wypożyczono sprzętu nagłaśniającego. Szczególną obserwacją zostało objęte środowisko młodzieżowe oraz legalnie działające organizacje katolickie (Klub Inteligencji Katolickiej, Chrześcijańskie Stowarzyszenie Społeczne, PAX) pod kątem ich zaangażowania w przygotowanie kościelnych uroczystości jubileuszowych, a także osoby i grupy – przede wszystkim z grona inteligencji twórczej – które wcześniej były podejrzewane o negatywne nastawienie do partii i państwa. Szczególną kontrolę operacyjną zaplanowano wobec osób utrzymujących kontakty z Radiem Wolna Europa, czasopismem „Kultura” lub też posiadających inne możliwości przekazania informacji za granicę¹⁵.

W tym czasie agentura podejmowała również wiele działań zmierzających do ograniczenia potencjalnej liczby uczestników uroczystości kościelnych. W tym celu rozpowszechniano informacje zniechęcające do wyjazdów na uroczystości diecezjalne czy też ogólnopolskie. Mówiono o „tłoku w pociągach” i „niewygodach podróży”. Zadaniem tajnych współpracowników rekrutujących się z kręgów kościelnych było przekazywanie zainteresowanym informacji, że „modlitwa jest wszędzie miła Bogu”, „najlepiej czcić Boga u siebie w parafii”, „przy masowych imprezach nie można nic zobaczyć, ani się dobrze pomodlić”, a pieniądze przeznaczone na pielgrzymkę lepiej przekazać na remont miejscowego kościoła, co będzie trwałym wkładem w obchody jubileuszu milenium chrztu Polski.

W katalogu działań funkcjonariuszy znalazły się także zaostrzone kontrole na drogach prowadzących do miejsc, w których miały się odbyć uroczystości, oraz kontrola bazy noclegowej wykorzystywanej przez duchowieństwo¹⁶.

3. Model działania aparatu bezpieczeństwa na przykładzie uroczystości jubileuszowych w Bardzie Śląskim

Do każdej z zaplanowanych uroczystości kościelnych funkcjonariusze Służby Bezpieczeństwa przygotowali się niemal perfekcyjnie, a sposób ich działania doskonale oddają m.in. materiały ukazujące „zabezpieczenie” uroczystości kościelnych w Bardzie Śląskim. Otóż w stosownym czasie poprzez agenturę zapoznani się ze szczegółowymi planami strony kościelnej co do uroczystości oraz z działalnością bardzkich wspólnot zakonnych. Zadbali także o to, aby w początkach lipca w tym regionie nie odbywały się kolonie letnie bądź obozy

¹⁵ AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 2, *Ramowy plan; Plan zabezpieczenia imprez organizowanych przez kler w związku z Milenium*, s. 19–26.

¹⁶ M. STOJKO, dz. cyt., s. 157–158.

wakacyjne dla dzieci i młodzieży. Przygotowano również zaplecze techniczne w postaci dobrej jakości sprzętu nagrywającego, aparaty fotograficzne, a także radiostację umożliwiającą porozumiewanie się z Komendą Wojewódzką Milicji Obywatelskiej we Wrocławiu. Sprzęt ten był obsługiwany przez piętnastu funkcjonariuszy. Jeden z funkcjonariuszy został umieszczony w miejscowej placówce zdrowia, aby w razie potrzeby mógł dojechać karetką pogotowia w środek tłumu. W tłumie pielgrzymów znalazło się sześćdziesięciu pracowników KW MO we Wrocławiu, a zadaniem kolejnych dziesięciu była pilna obserwacja duchowieństwa, ze szczególnym uwzględnieniem biskupów. Trzyosobowa grupa sprawozdawczo-informacyjna na bieżąco informowała o przebiegu uroczystości KW MO, Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej oraz Ministerstwo Spraw Wewnętrznych¹⁷.

Uroczystości w Bardzie Śląskim zgromadziły ok. 150 tysięcy wiernych, głównie z archidiecezji wrocławskiej i diecezji opolskiej. Przybyli także Czesi, Słowacy i Niemcy. W trakcie uroczystości nastąpiła koronacja figury Matki Boskiej w Bardzie Śląskim, a w wygłoszonych kazaniach biskupi nawiązywali do dziejów chrześcijaństwa na Dolnym Śląsku oraz obchodzonego jubileuszu chrztu Polski¹⁸. Choć uroczystości przebiegły bez zakłóceń, władzom udało się znaleźć odpowiedni pretekst i skierować siedem wniosków o ukaranie organizatorów przez kolegium karno-administracyjne. Na przykład ks. rektor Zgromadzenia Redemptorystów, Józef Krok, został ukarany grzywną w wysokości 1000 zł plus 50 zł kosztów za wywieszenie flag biało-żółtych oraz grzywną 3500 zł plus 50 zł za budowę podium koronacyjnego bez zezwolenia, ale został uniewinniony za używanie mikrofonów. Natomiast ks. Celestyn Rubaszewski, administrator parafii Budzów, został ukarany za zorganizowanie pielgrzymki parafian grzywną 800 zł plus 50 zł¹⁹.

Sposób realizowania zadań przez aparat bezpieczeństwa podczas lipcowych uroczystości kościelnych w Bardzie Śląskim nie wzbudzał zastrzeżeń władz zwierzchnich. Podobny model postępowania zastosowano w związku z przygotowaniem do październikowych obchodów jubileuszowych w świątyniach wrocławskich oraz trzebnickiej bazylice²⁰. W miesiącach poprzedzających te uroczystości nastąpiła wielka mobilizacja agentury. Odnotowano nawet, że w okresie bezpośrednio poprzedzającym główne uroczystości październikowe odbyło się

¹⁷ AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 2, *Plan operacyjnego zabezpieczenia uroczystości kościelnych związanych z koronacją MB, organizowanych przez kler katolicki w Bardo Śl.; Uzupelnienie Wydz. IV KWMO do planu zabezpieczenia uroczystości kościelnych w Bardo Śl. w dniach 2–3.07.1966 r.*, s. 119–124.

¹⁸ *Ukoronowanie Matki Boskiej Bardzkiej w dniach 2 i 3 lipca 1966 r.*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 21 (1966), nr 8, s. 187–195.

¹⁹ K. JAWORSKA, dz. cyt., s. 392.

²⁰ AIPN Wr., sygn. 053/1386, *Materiały operacyjne dot. działań rozpoznawczych Wydz. II w związku z uroczystościami kościelnymi „Millenium” w październiku 1966 r.*, k. 42.

1050 spotkań z siecią agenturalną²¹, a w porozumieniu z Wydziałem IV KW MO w Katowicach próbowano ustalić, czy kuria wrocławska nie zamierza sprować na uroczystości milenijne obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej z Jasnej Góry²². Standardowym działaniem było nagrywanie przebiegu uroczystości oraz wykonywanie fotografii, co w przyszłości ułatwiało identyfikację uczestników nabożeństw. Podobnie jak w Bardzie Śląskim, planowano wykorzystanie karetki pogotowia jako narzędzia umożliwiającego wyeliminowanie „zachowujących się prowokacyjnie uczestników zgromadzenia”²³. W tym miejscu warto wspomnieć, iż o takiej możliwości wykorzystania karetki pogotowia wiedzieli również hierarchowie katolicy. Świadczy o tym chociażby epizod, który miał miejsce w czasie kazania wygłaszanego przez prymasa Wyszyńskiego podczas uroczystości we Wrocławiu. Kiedy na plac Katedralny wjechała karetka pogotowia wezwana do chorego mieszkającego na placu Katedralnym, przerwał on kazanie i wypowiedział następujące słowa: „Bardzo proszę dzieci, abyście były wyrozumiałe dla naszego brata, który tutaj prawdopodobnie musi wypełnić jakiś obowiązek. Proszę więc zachować spokój i pozwolić temu naszemu bratu spokojnie przejechać. Ufamy, że nam tutaj nikt nie zakłóci naszej spokojnej modlitwy, a my pomożemy spełnić jego obowiązek. Prosimy cię bracie, przejeżdżaj spokojnie”²⁴.

Należy pamiętać, iż w całej archidiecezji wrocławskiej, tak jak w całym kraju, zazwyczaj w tym samym czasie co kościelne, były organizowane uroczystości państwowe.

4. Aktywność gremiów partyjnych, inwigilowanie społeczeństwa

Działalność funkcjonariuszy SB i MO była ściśle powiązana z zadaniami realizowanymi przez funkcjonariuszy aparatu partyjno-państwowego. W sposób szczególny były one zaangażowane w działania, których celem było zmniejszenie liczby uczestników organizowanych przez Kościół jesiennych uroczystości milenijnych w Trzebnicy i Wrocławiu. W tym samym czasie co uroczystości kościelne, w zakładach pracy oraz w innych instytucjach organizowano zebrania, w których mieli uczestniczyć wszyscy pracownicy, bez względu na przynależność

²¹ AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 3, *Zestawienie odbytych spotkań w związku z działaniami krypt. „Narcyz 23” z 15 X 1966 r.*, k. 104.

²² AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 3, *Plan operacyjno-organizacyjnych przedsięwzięć Wydz. IV Służby Bezp. KW MO Wrocław po linii zapobiegania wrogim zamiarom kleru i świeckiego aktywu kościelnego, w związku z kościelnymi uroczystościami milenijnymi we Wrocławiu w dniach 9–16 X 1966 r. z 8 X 1966*, k. 124.

²³ Tamże, k. 122–124.

²⁴ APW, KW PZPR, sygn. 74/IV/131, *Ocena kazań kardynała Stefana Wyszyńskiego wygłoszonych w czasie uroczystości milenijnych we Wrocławiu i Trzebnicy w dniach 15 i 16.10.1966 r.*, k. 200.

partyjną²⁵. Istotne zadania w dyskredytowaniu Kościoła w czasie obchodów jesiennych uroczystości jubileuszowych w archidiecezji wrocławskiej przewidziano również dla podstawowych organizacji partyjnych działających w zakładach pracy. W trakcie organizowanych zebrań nawiązywano do problematyki kościelnej ze szczególnym uwzględnieniem tendencyjnej wymowy „Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich” i w tym kontekście dyskutowano na temat bieżących poczynań episkopatu. Konkluzje takich zebrań były różne. Na zebraniach POP w niektórych zakładach wrocławskich („Archimedes”, „Dolmel”, „Pafawag”) robotnicy domagali się zastosowania przez władze państwowe bardziej radykalnych środków wobec organizatorów jubileuszowych uroczystości kościelnych. Natomiast uczestnicy zebrania w „Hutmenie” dystansowali się od prezentowanej im problematyki, wskazując, iż takie spotkania ograniczają ich wolność osobistą. Postawa robotników „Hutmenu” wywołała niepokój władz partyjnych. Zaniepokojenie władz partyjnych wzbudziła również postawa robotników zakładów „Volta”. Na zebranie załogi liczącej ok. 450 osób przyszło zaledwie 15 robotników²⁶. Przedmiotem szczególnej pieczy w zakładach przemysłowych były drukarnie, powielarnie oraz maszyny do pisania. Starano się nie dopuścić do ich wykorzystania na cele związane z jubileuszem kościelnym²⁷.

Normą było zintensyfikowanie inwigilacji różnych środowisk związanych z kurią wrocławską (m.in. kadry naukowej wyższych uczelni, służby zdrowia, adwokatów), a także zaangażowanych katolików pracujących w zakładach przemysłowych oraz komunikacji celem „ujawnienia ich ewentualnego oddziaływania na otoczenie, udział w uroczystościach kościelnych, procesjach, zbiorowych wyjazdach do Trzebnicy”²⁸.

W tym samym czasie co uroczystości kościelne, na uczelniach wrocławskich również organizowano spotkania ich władz ze studentami. Wnikliwej inwigilacji poddano zresztą całe środowisko studenckie ze szczególnym uwzględnieniem akademików oraz klubów studenckich, a także bursy i internaty szkół średnich²⁹. W dniach 7–14 października 1966 r. członkowie egzekutywy KW PZPR w towarzystwie przedstawicieli władz wyższych uczelni odbyli w domach akademickich 14 spotkań ze studentami wyższych uczelni. Celem tych zebrań było odciążenie studentów od uczestnictwa w uroczystościach kościelnych.

Inwigilowane było również środowisko wrocławskich taksówkarzy, którym zabroniono w dniach uroczystości w Trzebnicy wyjazdów do tego miasta³⁰.

²⁵ AP Wr., KW PZPR, sygn. 74/VII/110, *Informacja o przebiegu zebrań POP organizowanych w dniach od 7–14.10.1966 r.*, k. 41–42.

²⁶ Tamże, k. 127–128.

²⁷ AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 3, *Plan przedsięwzięć operacyjnych Wydziału III KWMO w związku z uroczystościami kościelnymi Miłenijne Te Deum Ziemi Zachodnich w dniach 9–16.10.1966 r.*, k. 5.

²⁸ Tamże, k. 2–5.

²⁹ Tamże, k. 4–6.

³⁰ AIPN Wr., sygn. 024/8161, t. 6, *Notatka rozmowy odbytej w dniu 14 X br. z arcybiskupem Bolesławem Kominkiem*, k. 153–155.

5. Antykościelna retoryka lokalnych mediów

Antykościelne działania aparatu władzy w okresie obchodów wrocławskich uroczystości milenijnych mocno wspierała również lokalna prasa, radio i telewizja. W lokalnej prasie dolnośląskiej, adresowanej do przeciętnego mieszkańca Dolnego Śląska, w latach 1965–1966 opublikowano wiele artykułów, w których starano się zdyskredytować zarówno Kościół jako instytucję, jak i doktrynę katolicką³¹. W roku 1966 środki masowego przekazu ukazywały obszerne relacje dotyczące obchodów tysiąclecia państwa polskiego, natomiast o kościelnych uroczystościach jubileuszu milenium chrztu Polski – zaledwie niewielkie wzmianki lub w ogóle o nich nie informowano. Również we wrocławskim radiu i w lokalnym programie telewizyjnym systematycznie były emitowane programy, których celem było podważanie autorytetu Kościoła katolickiego. To zadanie uwzględniał nawet cykliczny program o charakterze satyrycznym pt. „Studio z kukułką”³². Aktywność dolnośląskich mediów w tym zakresie została wysoko oceniona przez Komitet Wojewódzki PZPR we Wrocławiu³³. W związku z jubileuszem milenium chrztu Polski także on wydał wiele materiałów propagandowych, których celem było osłabienie autorytetu Kościoła. Za szczególnie haniebny należy uznać materiał informacyjny pt. *Kim była i komu służyła św. Jadwiga z Trzebnicy?* wydany we wrześniu 1966 r., niemal w przededniu uroczystości milenijnych w trzebnickiej bazylice. Skrytykowano w nim stanowisko episkopatu uznającego tę świętą za pomost umożliwiający pojednanie pomiędzy narodem polskim a niemieckim³⁴.

Mimo ostrych szykan, które władze partyjno-państwowe zastosowały wobec Kościoła wrocławskiego w związku z obchodzonym jubileuszem milenium chrztu Polski, kuria wrocławska z wielkim uznaniem odniosła się do uroczystości kościelnych organizowanych z tej okazji³⁵. Arcybiskup B. Kominek w liście pasterskim wystosowanym do wiernych Dolnego Śląska w dniu 21 października

³¹ Warto zwrócić uwagę na tytuły artykułów prasowych: np. H. MACH, *Mroki ciemnogrodu*, „Słowo Polskie” 1966, 18 marca; TENŻE, *Watykan a problem wojny nuklearnej*, „Słowo Polskie” 1965, 7 kwietnia; M. ŚWIERCZYŃSKI, ... *a z konfesjonalów zrobili budy jarmarczne*, „Słowo Polskie” 1966, 9 marca; TENŻE, *Ileż to probostw znajdziesz*, „Słowo Polskie” 1966, 5 marca.

³² K. JAWORSKA, dz. cyt., s. 405.

³³ APW, KW PZPR, sygn. 74/VII/109, *Informacja o pracy masowo-politycznej w zakresie stosunków pomiędzy państwem i kościołem, prowadzonej w okresie od stycznia do czerwca 1966 r.*, k. 54–56.

³⁴ K. KOZŁOWSKI, dz. cyt., s. 60.

³⁵ Zob. np.: AAW, sygn. IA28a⁴⁶⁵, *Milenijne Te Deum Ziem Zachodnich pod opieką św. Jadwigi i bł. Czesława, Wrocław-Trzebnica*, k. niepaginowane; AAW, sygn. IA28a⁴⁶⁵, *Obchody Millenium Wrocław-Trzebnica*, k. niepaginowane; *Ukoronowanie Matki Boskiej Bardzkiej w dniach 2 i 3 lipca 1966 r.*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 21 (1966), nr 8, s. 187; *Uroczystości w Roku Millenijnym – 1966 – z okazji 400-lecia Arcybiskupiego Seminarium Duchownego we Wrocławiu dnia 24 kwietnia 1966 roku*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 12 (1957), nr 9–10, s. 227.

1966 r. podkreślił, iż miały one charakter zarówno religijny, historyczny, jak i społecznie użyteczny. Według niego wpłynęły one na integrację lokalnej społeczności³⁶. Choć uroczystości były utrzymane w tonie religijnym, to jednak nadano im wydźwięk polityczny. Słowa wypowiediane przez prymasa oraz innych hierarchów miały swój rezonans zarówno w kraju, jak i za granicą. W Polsce były one komentowane w oficjalnych przemówieniach najwyższych władz partyjnych oraz w wypowiedziach posłów katolickich. Wzbudzały również duże zainteresowanie polityków oraz hierarchów kościelnych w Republice Federalnej Niemiec³⁷.

* * *

Rok 1966 był znamieny w dziejach archidiecezji wrocławskiej. Zarówno samo świętowanie, jak i przygotowania do jubileuszu milenium chrztu Polski przez Kościół wrocławski zostały uznane przez władze partyjno-państwowe za działanie godzące w interes Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Tym samym zostały wykorzystane przez aparat komunistycznego państwa do realizowania nadrzędnego celu politycznego, jakim było laicyzowanie społeczeństwa polskiego poprzez dyskredytowanie Kościoła katolickiego w jego oczach. Jednocześnie przy okazji równoległych państwowych obchodów tysięcznej rocznicy państwa polskiego promowano nową ofertę ideologiczną. W okresie obchodów milenijnych w archidiecezji wrocławskiej widoczne jest ścisłe współdziałanie w zakresie realizowania tego zadania pomiędzy wszystkimi ogniwami władzy partyjno-państwowej, aparatu bezpieczeństwa, organizacjami, stowarzyszeniami, przy silnym wsparciu ze strony lokalnych mediów.

Słowa kluczowe: Wrocław, archidiecezja wrocławska, Bolesław Kominek, jubileusz, chrzest Polski

Communist Authority Towards the Celebrations of Millennium of the Baptism of Poland in Wrocław Archdiocese

This paper introduces the activities of Lower Silesian party-state authorities and security services, the purpose of which was disruption to celebrations organized in Wrocław archdiocese in the year of millennium of the baptism of Poland in 1966. The activity of mentioned authorities within this scope was compatible with guidelines of the central government. Their main task was to undermine the authority of the Catholic Church and its hierarchs with particular consideration

³⁶ S.A. BOGACZEWICZ, K. STRÓŻYNA, dz. cyt., s. 102.

³⁷ J. MANDZIUK, *Historia Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku*, t. 4, cz. 2 (od 1956 do 2014), Warszawa 2014, s. 212.

given to the primate Stefan Wyszyński and the archbishop of Wrocław diocese – archbishop Bolesław Kominek.

Key words: Wrocław, Wrocław archdiocese, Bolesław Kominek, jubilee, baptism of Poland

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

Archiwum Archidiecezji Wrocławskiej

AAW, sygn. IA28a, *Akta Nawiedzenia Obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej.*

AAW, sygn. IA28a⁴⁶⁵, *Milenijne Te Deum Ziem Zachodnich pod opieką św. Jadwigi i bł. Czesława, Wrocław–Trzebnica.*

AAW, sygn. IA28a⁴⁶⁵, *Obchody Millenium Wrocław–Trzebnica*, k. niepaginowane.

Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej Oddział we Wrocławiu

AIPN Wr., sygn. 024/8161, t. 6, *Notatka rozmowy odbytej w dniu 14 X br. z arcybiskupem Bolesławem Kominkiem.*

AIPN Wr., sygn. 053/1386, *Materiały operacyjne dot. działań rozpoznawczych Wydz. II w związku z uroczystościami kościelnymi „Millenium” w październiku 1966 r.*

AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 2, *Plan operacyjnego zabezpieczenia uroczystości kościelnych związanych z koronacją MB, organizowanych przez kler katolicki w Bardo Śl.; Uzupełnienie Wydz. IV KWMO do planu zabezpieczenia uroczystości kościelnych w Bardo Śl. w dniach 2–3.07.1966 r.*

AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 2, *Ramowy plan; Plan zabezpieczenia imprez organizowanych przez kler w związku z Milenium.*

AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 3, *Plan operacyjno-organizacyjnych przedsięwzięć Wydz. IV Służby Bezp. KW MO Wrocław po linii zapobiegania wrogim zamiarom kleru i świeckiego aktywu kościelnego, w związku z kościelnymi uroczystościami milenijnymi we Wrocławiu w dniach 9–16 X 1966 r. z 8 X 1966.*

AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 3, *Plan przedsięwzięć operacyjnych Wydziału III KWMO w związku z uroczystościami kościelnymi Milenijne Te Deum Ziem Zachodnich w dniach 9–16.10.1966 r.*

AIPN Wr., sygn. 053/600, t. 3, *Zestawienie odbytych spotkań w związku z działaniami krypt. „Narcyz 23” z 15 X 1966 r.*

Archiwum Państwowe we Wrocławiu

APW, KW PZPR, sygn. 74/VII/110, *Informacja o przebiegu zebrań POP organizowanych w dniach od 7–14.10.1966 r.*

APW, KW PZPR, sygn. 74/IV/131, *Ocena kazań kardynała Stefana Wyszyńskiego wygłoszonych w czasie uroczystości milenijnych we Wrocławiu i Trzebnicy w dniach 15 i 16.10.1966 r.*

APW, KW PZPR, sygn. 74/VII/109, *Informacja o pracy masowo-politycznej w zakresie stosunków pomiędzy państwem i kościołem, prowadzonej w okresie od stycznia do czerwca 1966 r.*

APW, KW PZPR, sygn. 74/VII/110, *Kierunki pracy ideologicznej w roku obchodów 1000-lecia Państwa Polskiego*.

Prasa

MACH H., *Mroki ciemnogrodu*, „Słowo Polskie” 1966, 18 marca.

MACH H., *Watykan a problem wojny nuklearnej*, „Słowo Polskie” 1965, 7 kwietnia.

ŚWIERCZYŃSKI M., ... *a z konfesjonalów zrobili budy jarmarczne*, „Słowo Polskie” 1966, 9 marca.

ŚWIERCZYŃSKI M., *Ileż to probostw znajdziesz*, „Słowo Polskie” 1966, 5 marca.

Pisma urzędowe Kurii Wrocławskiej

Ukoronowanie Matki Boskiej Bardzkiej w dniach 2 i 3 lipca 1966 r., „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 21 (1966), nr 8.

Uroczystości w Roku Millenijnym – 1966 – z okazji 400-lecia Arcybiskupiego Seminarium Duchownego we Wrocławiu dnia 24 kwietnia 1966 roku, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 12 (1957), nr 9–10.

II. Opracowania

BOGACZEWICZ S.A., STRÓŻYNA K., *Dolny Śląsk i Opolszczyzna*, [w:] *Milenium czy Tysiąclecie*, red. B. NOSZCZAK, Warszawa 2006.

DĘBSKI J., *Wymowa znaków*, [w:] *Kościół na Ziemiach Zachodnich. Ćwierćwiecze polskiej organizacji kościelnej*, red. J. KRUCINA, Wrocław 1971.

DROZD J., *Obchody Tysiąclecia Chrztu Polski w 1966 roku w archidiecezji wrocławskiej*, [w:] *Millennium polskie. Walka o rząd dusz*, red. C. WILANOWSKI, Warszawa 2002.

JAWORSKA K., *Relacje między państwem a Kościołem w (archi)diecezji wrocławskiej w latach 1956–1974*, Legnica 2009.

KOWALSKI S., *Przejawy czci Matki Boskiej Częstochowskiej w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966) wśród wiernych archidiecezji wrocławskiej na przykładzie wybranych parafii*, „Perspectiva” 15 (2016), nr 1 (28), s. 92–127.

KOZŁOWSKI K., *Obchody Milenium w Polsce Zachodniej i Północnej*, [w:] *Stefan Kardynał Wyszyński wobec ziem Zachodnich i Północnych oraz stosunków polsko-niemieckich. W 100-lecie urodzin Prymasa Wyszyńskiego*, red. T. DZWONKOWSKI, C. OSEKOWSKI, Warszawa–Poznań–Zielona Góra 2001, s. 53–71.

MANDZIUK J., *Historia Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku*, t. 4, cz. 2 (od 1956 do 2014), Warszawa 2014, s. 212.

STOJKO M., *Przygotowania Służby Bezpieczeństwa do obchodów milenijnych na Dolnym Śląsku*, [w:] *Represje wobec Kościoła katolickiego na Dolnym Śląsku i Opolszczyźnie 1945–1989. Studia i materiały*, red. S. BOGACZEWICZ, S. KRZYŻANOWSKA, Wrocław 2004, s. 156–164.

SZYMANOWSKI A., *Polityka władz komunistycznych Polski wobec Kościoła rzymskokatolickiego na Dolnym Śląsku (1957–1966)*, Wrocław 2011.

S. AGATA MIREK

**SOBOROWE CZINY
ŻEŃSKICH WSPÓLNOT ZAKONNYCH
NA PRZYKŁADZIE ZGROMADZENIA CÓREK
MARYI NIEPOKALANEJ
JEDNĄ Z FORM PRZYGOTOWAŃ DO MILENIUM
CHRZTU W POLSCE W LATACH 1959–1965**

Przygotowania do odchodów Tysiąclecia Chrztu Polski nazwane Wielką Nowenną Milenijną – jak zauważa wybitny historyk i naoczny świadek wydarzeń sprzed półwiecza, prof. Jerzy Kłoczowski – przybrały wręcz rozmiar gigantycznej akcji społecznej, którą przeprowadzono z inicjatywy Prymasa Wyszyńskiego¹. Prawdą jest także i to, że w wielkie wydarzenie historii Kościoła w Polsce, jakim było bez wątpienia dzieło Wielkiej Nowenny przygotowujące do przeżycia Tysiąclecia Chrztu, bardzo mocno wpisały się doniosłe wydarzenia historii całego Kościoła katolickiego, do których bezsprzecznie należał Sobór Watykański II, odbywający się w Rzymie w latach 1962–1965, zwołany z inicjatywy papieża Jana XXIII w celu odnowy i uwspółcześnienia Kościoła katolickiego². Odbyły się cztery sesje soborowe, pierwszej przewodniczył Jan XXIII, a kolejnym trzem jego następca, Paweł VI. On też zamknął obrady 8 grudnia 1965 r. W obradach soborowych uczestniczyło 3058 Ojców Soborowych oraz

¹ J. KŁOCZOWSKI, *Dzieje chrześcijaństwa Polskiego*, t. 2, Paryż 1991, s. 208.

² Papież w przemówieniu inauguracyjnym w dniu 11 października 1962 r. prosił, aby Ojcowie Soboru – zamiast na nowo komentować zasady i dogmaty wiary – zajęli się „poszukiwaniem nowych form podawania tych zasad współczesnemu światu. Sobór ma dążyć do tego, by ludziom współczesnym, żyjącym w konkretnej, dzisiejszej rzeczywistości, przedstawić w języku zrozumiałym i pociągającym, czym jest Kościół i czego on naucza”. G.M. GARONNE, *Orientacje Soboru*, Paryż 1969, s. 17.

grono ekspertów. Przysłuchiwali im się także audytorzy i obserwatorzy delegowani przez chrześcijańskie wspólnoty niekatolickie³.

Ta wielka zbiorowa refleksja i modlitwa przyniosła wspólnocie wierzących świeży powiew Ducha Świętego, zwróciła twarz Kościoła ku światu, wzmocniła wrażliwość na godność osobową, dała nowy impuls ekumenizmowi i obudziła solidarność międzyludzką. Zasadniczą myślą Soboru była przystosowana odnowa, w działaniach Kościoła chodziło nie o zwykłe reformy, których w historii było wiele, ale z jednej strony o stworzenie i wprowadzenie w ruch pewnego rodzaju *perpetuum mobile* nieustannej odnowy, a z drugiej – o jej rzetelne fundamenty oparte na eklezjologii, zawartej w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*⁴.

Ksiądz prymas Stefan Wyszyński zauważył zbieżność prac i założeń Soboru Watykańskiego II z pracami i założeniami Wielkiej Nowenny. Celem Soboru była odnowa ducha w Kościele dostosowana do potrzeb współczesnych; celem Wielkiej Nowenny była odnowa i moralne odrodzenie narodu na progu drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa⁵. Z tego powodu „akcja soborowa” – czyli dzieło duchowego wspierania reformy Kościoła Powszechnego – była wpleciona w program Wielkiej Nowenny przed 1000-leciem Chrztu Polski, którą uroczystości celebrowano przez cały 1966 rok.

Czym jest Sobór, wyjaśniał list Episkopatu Polski, w którym czytamy: „Sobór jest wydarzeniem Kościoła. Powinien zatem należeć do żywych zainteresowań każdego katolika. Sobór jest jakby aktem rozważań całej społeczności kościelnej nad zagadnieniem niebezpieczeństwa, które są przedmiotem zatroskania i bóleści Kościoła. Tę świadomość razem z Kościołem powinien zdobyć każdy. Każdy powinien w odpowiedniej dla siebie mierze myśleć o sprawach Soboru. Myśl bowiem wytycza drogę działania. W nadprzyrodzonym organizmie Mistycznym, jakim jest Kościół, każdy może przyczynić się w swoim zakresie do budowania Królestwa Bożego na ziemi. A dzieje się to przez modlitwę, umartwienie, ofiarę. [...] Dlatego rzucamy wezwanie: Niechaj i z polskiej ziemi wyciągają się w modlitwie do Boga ręce pomocne, współpracujące w wielkim dziele zbliżającego się Soboru Powszechnego”⁶.

³ Zob. R.M. WILTGEN, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. SŁOWIK, Poznań 2001; G. ALBERIGO, *Krótką historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. T.G. PSZCZÓLKOWSKI, Warszawa 2006; K. WENZEL, *Mala historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. ZYCHOWICZ, Kraków 2007; J.W. O'MALLEY, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. WOJTASIK, Kraków 2012.

⁴ K. WÓJTOWICZ, *Soborowa wizja odnowy i przystosowania w życiu konsekrowanym według nauczania Jana Pawła II*, [...] „Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych w Polsce” (2006), nr 25.

⁵ Por. E.K. CZACZKOWSKA, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013.

⁶ *List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej z dnia 16 listopada 1961 r.*, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, red. P. LIBERA, A. RYBICKI, S. ŁĄCKI, t. 1, Warszawa 2003, s. 257.

Biskupi polscy rozpoczęli w wyjątkowy sposób przygotowania do Soboru. W połowie kwietnia 1959 r. konferencja plenarna Episkopatu Polski, na wniosek Komisji Głównej, powołała Komisję Soborową przy Episkopacie Polski, wybierając jej przewodniczącego abpa Antoniego Baraniaka⁷ i cały zespół członków⁸. Warto zwrócić uwagę na fakt, że powstanie Komisji Soborowej przy Episkopacie Polski i podjęte przez nią działania wyprzedziły decyzje organizacyjne Ojca Świętego przygotowującego dzieło Soboru, a także pierwsze działania powołanej Komisji Przedprzygotowawczej. Komisja Soborowa przy Episkopacie Polski powstała 15 kwietnia 1959 r., a papież powołał komisję miesiąc później. Komisja Soborowa przy Episkopacie Polski była pierwszym w świecie tego rodzaju gremium powołanym do pracy na rzecz zamierzonego Soboru. Biskupi polscy zaczęli budzić zainteresowanie wiernych sprawą Soboru w skali całego kraju i uczyli rozumieć Sobór przez pryzmat wiary⁹. Biskupi polscy łączyli informacje o Soborze z duchową mobilizacją wiernych, z wezwaniem do modlitwy w intencji Soboru oraz do odpowiedzialności wszystkich katolików za to dzieło¹⁰. „Ilekróć Ojciec Święty mówi o Soborze Powszechnym, zawsze zwraca się do świata chrześcijańskiego z pokorną prośbą o modlitwę w intencji pomyślnych obrad i owocnego, szczęśliwego ich zakończenia. Postanowiliśmy zatem i my, biskupi Wasi, zachęcić wiernych w całej Polsce do zorganizowanych modłów w intencji Soboru Watykańskiego Drugiego. Zwracamy się więc z tą prośbą do biskupów pozostających w kraju, do braci kapłanów, do zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich, do całego wiernego ludu polskiego. [...] Wręczymy w Rzymie Ojcu Świętemu plan tych modłów, które pod nazwą «Czuwania soborowego z Maryją Jasnogóorską» obejmują wszystkie diecezje Polski. Was zaś najmilsi Bracia i Siostry gorąco prosimy, abyście całą duszą i sercem włączyli się w ten święty nurt modłów, na który liczy Papież i wszyscy Ojcowie Soboru”¹¹.

Kardynał Stefan Wyszyński wraz z całym Episkopatem Polskim zainicjował i poprowadził przez kolejne cztery lata wielkie dzieło duchowe na rzecz Soboru, zwane „czuwaniem i czynami soborowymi”, których przesłania i symbole zna-

⁷ Antoni Baraniak (1904–1977) w 1920 r. wstąpił do Towarzystwa Salezjańskiego. W 1930 r. przyjął święcenia kapłańskie. W 1951 r. został mianowany biskupem pomocniczym diecezji gnieźnieńskiej. W latach 1953–1956 był więziony i torturowany. Od 1957 r. arcybiskup metropolita poznański. Podczas Soboru Watykańskiego II był członkiem Komisji ds. Kościołów Wschodnich.

⁸ Zespół członków stanowili biskupi: Michał Klepacz, Piotr Kałwa, Ignacy Świrski, Andrzej Wronka i Jan Jaroszewicz.

⁹ *Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski. Ojciec Soboru Watykańskiego II 1962–1965. Wybór dokumentów*, oprac. S WILK, A. WÓJCIK, Lublin 2013, s. 15.

¹⁰ *W sprawie przyszłego Soboru Powszechnego*, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu...*, t. 1, s. 138; *Orędzie Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych w sprawie Soboru Watykańskiego z 16 listopada 1961 r.*, [w:] tamże, s. 257.

¹¹ *List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej z dnia 30 września 1962 r.*, [w:] tamże, s. 291.

lazły wyjątkowe usytuowanie w auli Soboru Watykańskiego II¹². Żeńskie wspólnoty zakonne z wielkim entuzjazmem odpowiadały na kolejne prośby Księdza Prymasa i duchowo wspierały obrady Ojców Soborowych. Podczas kolejnych sesji wraz z całą wspólnotą Kościoła w Polsce podejmowały zobowiązania w tej intencji. Solidarne włączenie się w przeżywanie wielkich wydarzeń w życiu Kościoła integrowało zgromadzenia zakonne i uczyło je twórczego przeżywania „sentire cum Ecclesie”¹³. Uroczystości inauguracyjne obrady soborowe znalazły swoje odbicie w konkretnych działaniach podejmowanych przez żeńskie wspólnoty zakonne, czego przykładem jest informacja zawarta w *Kronice Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej*, gdzie zapisano: „Dzień rozpoczęcia Soboru 11-go października przeżyto w Zgromadzeniu pod hasłem pokuty i ofiary. W domu głównym całą dobę odbywała się adoracja”¹⁴. Kontynuację tej myśli odnajdujemy także w sprawozdaniu przesłanym do Wydziału Spraw Zakonnych przy Sekretariacie Prymasa Polski: „Codziennie przez okres trwania Soboru jedną Mszę św. wszystkie siostry ofiarują w intencji Soboru (poza obowiązkową)”¹⁵.

W czasie I sesji w 1962 r. wierni Kościoła w Polsce modlili się w intencjach Soboru Watykańskiego II podczas „Czuwań Soborowych z Maryją Jasnogórską”, czyli całonocnych adoracji w narodowym sanktuarium Polaków przed cudownym obrazem Matki Bożej na Jasnej Górze. W liście przesłanym przez Wydział Spraw Zakonnych przy Sekretariacie Prymasa Polski, który koordynował dzieło wspierania Soboru we wspólnotach zakonnych w Polsce, czytamy: „Wskazania ogólne w sprawie «czuwania Soborowego». **Definicja:** Czuwanie soborowe będzie natężeniem modlitwy i napięciem polskiej troski wokół doniosłych spraw Kościoła, którym poświęcony jest Sobór Powszechny. **Cel:** Celem Czuwania Soborowego jest chęć katolików polskich zgromadzonych wokół swej Królowej, Matki Bożej Jasnogórskiej, przyjścia Janowi XXIII z pomocą w jego największym dziele, Soborze Powszechnym. **Charakter:** Idąc za myślą Ojca św.,

¹² „Dobrze wczuwajmy się, dzieci Polski katolickiej, w te intencje Ojca Świętego. Wspierajmy je gorącą modlitwą, którą ożywimy jeszcze w naszych «Czuwaniach soborowych z Maryją Jasnogórską». We wszystkich parafiach polskich, w domach zakonnych, a zwłaszcza w kaplicy Matki Bożej Jasnogórskiej czuwać będziemy na kolanach, uważając modlitwę za najbardziej owocny udział Polski w pracach Ojców soborowych”. *List z Soboru Watykańskiego Drugiego z dnia 11 października 1962 r.*, [w:] *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, Paryż 1975, s. 409.

¹³ „Nasz dom w tym czasie żywo interesował się przebiegiem II Soboru Watykańskiego. Siostry codziennie czytały artykuły w czasopismach odnośnie Soboru, przeżywając razem z Ojcami Soboru i całym światem. [...] Świadome o doniosłości Soboru Powszechnego, brały czynny udział w czuwaniu nocnym prawie we wszystkich kościołach i kaplicach na terenie Radomia, w sumie 31 czuwań”. Archiwum Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej (dalej: ACMN), Materiały Milenijne (dalej: MM), sygn. E. IV, I, 1, Sprawozdanie z dnia 8 grudnia 1962 r. z okresu czuwania soborowego domu zakonnego przy ul. Partyzantów 12 w Radomiu.

¹⁴ ACMN, Materiały Historyczne (dalej: MH), sygn. E. I, III, 3, *Kronika Zgromadzenia w latach 1958–1971*, s. 44.

¹⁵ ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, *Zobowiązania Soborowe*, s. 67.

który polecił wszystkie prace Soboru Matce Bożej Jasnogórskiej. Czuwanie Soborowe będzie miało charakter maryjny, wyrażający się w wzywaniu pomocy Dziewicy Wspomożycielki i skupieniu się wokół obrazu Pani Jasnogórskiej. Czas: Czuwanie Soborowe obejmować będzie okres od 11 października 1962 r., czyli od rozpoczęcia Soboru, do przewidywanego jego zakończenia”¹⁶. „Czuwania soborowe – pisali biskupi – przeprowadzone w każdym zakątku Polski, skoncentrowane przed obrazem Jasnogórskiej Królowej, przeszły wszelkie nasze oczekiwania, stały się przedziwną łaską nieba okazaną naszemu ludowi i silnym węzłem wiążącym nas z Kościołem Powszechnym i jego Głową. Czuwania te są błogosławionym owocem łaski płynącej z Kościoła Bożego w historycznym roku Soboru”¹⁷. O duchowych owocach tego polskiego dzieła wsparcia soborowego pisał Episkopat Polski w liście do wiernych w sierpniu 1963 r. Biskupi z radością odnieśli się do aktywnego i świadomego udziału katolików w Polsce w zaproponowanym im działaniu. „Udział dorosłych w «Czuwaniach soborowych» – pisali biskupi – był naprawdę niezwykły i budujący. Duszpasterze z całej Polski, którzy okazali bezprzykładną gorliwość, czuwając z ludem dniem i nocą, nie mogli się was nachwalić. Te wszystkie modlitwy i czuwania nocne, ofiary, delegacje na Jasną Górę, połączone z podróżą, zmęczeniem, wykazały prawdziwy troskę Waszą o sprawę Boże i miłość do Kościoła”¹⁸.

Nie mniejsze zaangażowanie można śledzić w życiu żeńskich wspólnot zakonnych, które mając świadomość bycia w sercu Kościoła, aktywnie włączały się we wszystkie inicjatywy. Każde zgromadzenie miało także swoją noc czuwania na Jasnej Górze¹⁹. „Powiedzieliśmy Ojcu Świętemu, że dziś w Soborze bierze udział cała Polska katolicka, która trwa na modlitwie w «Czuwaniu soborowym z Maryją Jasnogórską». Jako zewnętrzny wyraz tej obecności Narodu w pracach Soboru złożyliśmy Ojcu Świętemu «Księgę czuwań soborowych», która zawiera rozporządzenia biskupów i kalendarze diecezjalne czuwań we wszystkich parafiach. Złożyliśmy też Ojcu Świętemu adres hołdowniczy zakonów polskich wraz z symbolicznym ryngrafem i lampką, które oznaczają udział zakonów w modlitwie soborowej, zarówno w ich domach zakonnych, jak i w katedrach i na Jasnej Górze. Szczególną radość sprawiła Ojcu Świętemu wiadomość, że wszystkie parafie w dniu swego «Czuwania» wysyłają na Jasną Górę delegację, by tam modlić się w intencji Ojca Świętego i Soboru”²⁰.

¹⁶ Tamże, sygn. E. IV, I. 1, Czuwania soborowe, s. 57.

¹⁷ *List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej ze stycznia 1963 r.*, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu...*, s. 304.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ „W związku z rozpoczynającym się Soborem matka generalna wydała okólnik zachęcający do modlitwy i ofiary na rzecz soboru. Należy sumiennie przestudiować encyklikę przedsoborową ojca św. Jana XXIII «Poenitentiam Agere» (Pokutę czynić) z lipca 1962”. ACMN, MH, sygn. E. I, III. 3, *Kronika Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej z lat 1958–1971*, s. 43.

²⁰ *List z Soboru Watykańskiego Drugiego z dnia 11 października 1962 r.*, [w:] *Listy pasterskie Prymasa...*, s. 408.

W okresie pierwszej sesji soborowej siostry zakonne były zachęcane, aby to duchowe towarzyszenie soborowi miało także przełożenie w konkretach życia codziennego. W zaleceniach Wydziału Spraw Zakonnych czytamy: „W domach zakonnych czuwanie znajdzie swój wyraz w: atmosferze zgody i wzajemnej życzliwości; w intencji ofiarowania wszystkich czynności i przeżycia dnia za papieża i Sobór. Urządzenie ołtarzyka z obrazem Matki Bożej Jasnogórskiej, przed który w porze *Apelu Jasnogórskiego* płonie światło, a zebrana wspólnota modli się dziesiątkiem różańca w intencjach papieża i Soboru oraz czyta fragment Pisma Świętego”²¹.

Podczas II sesji katolicy w Polsce wspierali prace soborowe poprzez „Soborowy czyn dobroci”, wyrażany składanymi na Jasnej Górze ziarenkami pszenicy, z których przygotowano hostię na „Wieczerze Pańskie” odprawiane na Jasnej Górze. Głównym akcentem pracy wewnętrznej była czynna miłość. Ojcowie Soborowi w liście pasterskim pisali: „Rozpoczęliśmy nasz «Czyn Soborowy» w dzień narodzin Matki Bożej. Ta, która niosła posługę dobroci Elżbiecie, szła z pomocą nowożeńcom w Kanie, a stojąc pod krzyżem na Kalwarii, wносиła swój wkład w dzieło Odkupienia – jest natchnieniem i patronką «Soborowego czynu dobroci». Macie wspomagać Sobór już nie tylko modlitwą, ale życiem, czynami i ofiarą. Trudniej jest dokonać odnowy swojego serca, niż modlić się o odnowę. Trudniej jest miłować, niż wypraszać miłość na kolanach. Trudniej jest zachować jedność, pokój w rodzinie, w stosunkach z bliźnimi, niż wołać w niebo o jedność, pokój w rodzinie. A właśnie teraz Kościół wymaga od Was takiego trudu! Trudu odnowy Waszych serc, przez uczynki miłości, dobroci, przebaczenia i miłosierdzia, jest on Kościołowi potrzebny, bo wiara bez uczynków martwa jest. [...] Od Was Bóg na ogół nie wymaga ofiary z życia. Ale złóżcie sami, dobrowolnie, na wezwanie biskupów polskich, którzy w intencji Soboru zarządzili od dnia 8 września «Soborowy czyn dobroci», daninę dobrych czynów, ofiarę Waszych serc, na rzecz miłości braterskiej”²².

Z miłym zaskoczeniem przyjęte zostało przez Ojców Soboru rozdawanie wśród nich przez biskupów polskich hostii. Inicjatywa ta wyszła z Jasnej Góry. Stamtąd przysłano do Rzymu na ręce Prymasa Polski 3000 hostii przygotowanych specjalnie dla Ojców Soboru. Biskupi polscy doręczyli te hostie wszystkim Ojcom Soboru wraz z prośbą o odprawienie Mszy św. za zwycięstwo wiary oraz z listem objaśniającym, że hostie zostały przygotowane na Jasnej Górze z pszenicy zebranej z pól męczeńskiej Polski. Do listu dołączony był też tekst artykułu *Soborowy czyn dobroci*, opublikowany w „L'Osservatore Romano”, w którym biskupi polscy objaśniali, jak wierni w Polsce wspierają dzieło soborowe. Inicjatywa rozdania hostii wśród Ojców Soboru wywołała, jak mówił Prymas, „ogromne wrażenie”. „Otrzymałem mnóstwo listów, w których Ojcowie Sobo-

²¹ ACMN, MH, sygn. E. I, III. 3, *Kronika Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej z lat 1958–1971*, s. 43.

²² *List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej z sierpnia 1963 r.*, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu...*, s. 364.

rowi z entuzjazmem oświadczają, że natychmiast odprawią Msze św. Wszyscy mówili, że jest to inicjatywa niezwykła: Ci Polacy zawsze trafiają w nurt najbardziej konieczny. Jeden z Ojców pisze: w tej inicjatywie najbardziej nadprzyrodzonej, najbardziej kapłańskiej i najbardziej liturgicznej, zjednoczyliście wszystkich biskupów przy tym, co w Kościele jest istotne – przy ofierze Mszy Świętej²³.

Również żeńskie wspólnoty zakonne odpowiedziały na apel Prymasa, angażując się w czyny dobroci. „W dniu 19 października miałyśmy to szczęście – pisała przełożona generalna Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej – być w pierwszej grupie rodzin zakonnych składających na Jasnej Górze w obliczu swej Matki i Królowej «soborowe czyny dobroci» w postaci ziaren pszenicy. Składałyśmy je w czasie Mszy św., na ofiarowanie, by zmielone w tym Bożym młynie miłości i ofiary Chrystusowej, stały się Hostią Ofiarną na Wieczereż Pańską Soborową, by stały się pokarmem dla dusz braci naszych, by spotęgowane życiodajną mocą łaski stały się światłem Ducha Świętego dla Ojców Soboru²⁴. W kronice Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej zapisano: „Na apel duszpasterzy siostry chętnie podjęły soborowy czyn dobroci w intencjach owocnych obrad II sesji soboru. Przede wszystkim podjęły usilną pracę nad sobą, przewyciężając ludzkie nastroje i niechęć do czynienia bliźnim dobrze²⁵.”

W duchowej łączności z całym Kościołem Powszechnym i Ojcami Soborowymi sprawowano uroczyste Eucharystie, podczas których konsekrowano otrzymane na Jasnej Górze hostie, przygotowane ze złożonych w darze pszenicznych ziaren dobroci. „21 listopada w święto założenia Zgromadzenia – czytamy w kronice Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej – w Nowym Mieście w domu generalnym odbyła się «soborowa Wieczera Pańska», której przewodniczył ks. bp Jan Jaroszewicz z Kielc. Na tę uroczystość przybyły siostry przełożone ze wszystkich domów Zgromadzenia oraz liczna grupa sióstr delegatek. W homilii ks. biskup zachęcał do ofiar i czynów dobroci na rzecz soboru, stwierdzając: Czyniąc dobrze innym, bogacimy się duchowo²⁶. Zaangażowanie sióstr w „czyny soborowe” było czynnikiem łączącym je jeszcze ściślej i pełniej z działaniami Kościoła w Polsce, a zarazem miało za zadanie uświadomić spoczywającą na wspólnotach zakonnych odpowiedzialność za Kościół Powszechny i zainicjowaną przez Sobór odnowę i przystosowanie²⁷. Soborowy czyn dobroci

²³ P. RAINA, *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1962–1963*, Warszawa 1994, s. 181.

²⁴ ACMN, Wydział Spraw Zakonnych (dalej: WZS), sygn. B. XIII. I, 1, *Pisma przełożonej generalnej wysłane do Wydziału Spraw Zakonnych*.

²⁵ ACMN, MH, sygn. E. I, III. 3, *Kronika Zgromadzenia w latach 1958–1971*, s. 57.

²⁶ Tamże.

²⁷ „Dzieło jednoczenia chrześcijaństwa wymaga pomocy uczynków miłości i jedności. Wielka powinna Was ożywiać miłość, życzliwość i duch wzajemnej pomocy. Tym bardziej, że idzie nie tylko o jedność Kościoła katolickiego, ale całego chrześcijaństwa, o powrót do domu Ojca wszystkich, którzy odeszli”. *List Episkopatu Polski z sierpnia 1963 r. używający wiernych do „Soborowego czynu dobroci”*, [w:] *Listy Pastorskie Episkopatu...*, s. 361.

wiązał się ściśle z programem siódmego roku Wielkiej Nowenny pod hasłem „Sprawiedliwość z miłością zaślubiona”, a w praktyce życia miało to przejawiać się w wyrobieniu cnót społecznych, jak: szacunek, słowność, punktualność, obowiązkowość w pracy, uczciwość, prawość, oszczędność i hojność. W pracy duchowej i apostołskiej zalecano, by dzielić się chętnie z innymi wspólnotami zakonnymi, nie tylko dobrami duchowymi, takimi jak: modlitwa, dobra rada, doświadczenia i umiejętności w różnych dziedzinach, ale także materialnymi: środkami finansowymi, odzieżą, książkami czy pracą na rzecz dobra wspólnego. Zachęcano także, by wspierać rodziny wielodzietne, matki samotne i chorych. A jeśli nie można pomóc materialnie, starać się to zrobić przysługą, radą, współczuciem, uśmiechem i modlitwą²⁸.

Hasłem pracy soborowej w czasie III sesji były słowa: „Zwycięzam siebie za zwycięstwo Kościoła”. W liście pasterskim Episkopatu Polski z 4 września 1964 r. czytamy: „Wołać będziemy do Maryi, Matki naszej i Matki Kościoła: Okaż się Matką! Pomóż nam w walce z wadami narodowymi! Daj zwycięstwo nad sobą! Okaż się Matką Kościoła! Spraw, abyśmy mogli przyczynić się do zwycięstwa wiary i Kościoła Świętego! Znakiem łączności z Maryją w zwycięskiej walce nad sobą będzie różaniec. Każda wspólnota, tak parafialna, jak i zakonna przyniosła na Jasną Górę dwa różańce: Jeden z nich z napisem «Pro victoria Ecclesiae» – o zwycięstwo Kościoła – pozostawiono na Jasnej Górze, a następnie przekazano do krajów misyjnych, drugi, z napisem «Mówcie różaniec o zwycięstwo Kościoła», zabierany przez wspólnotę, był znakiem modlitwy za Sobór i za Kościół”²⁹.

Na apel Prymasa, by wspierać dzieło Soboru, jak zawsze z wielkim entuzjazmem i odpowiedzialnością odpowiedziały polskie zakonnice³⁰. „Trzecia sesja soborowa ma nas zastać u stóp naszej Matki i Królowej – napisała w liście do sióstr przełożona generalna Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej s. Jolanta Różalska – aby okazała się prawdziwie Dziewicą Wspomożycielką dla Ojców Soboru”. Przypominała siostrom, że brały czynny udział we wspólnych ogólnopolskich „czuwaniach soborowych”, a także w „soborowych czynach dobroci”, a w czasie kolejnej, trzeciej sesji są zaproszone, by podjąć pracę nad zwyciężaniem siebie w intencjach Ssoboru w myśl hasła i programu ustalonego przez Konferencję Episkopatu dla całej Polski: „Zwycięzamy siebie za zwycięstwo

²⁸ ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, Program pracy dla Rodzin zakonnych żeńskich na VII Rok Wielkiej Nowenny.

²⁹ *List pasterski Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych o zwycięstwie nad sobą na rzecz Soboru z dnia 4 września 1964 r.*, [w:] *Listy Pasterskie Episkopatu...*, s. 405.

³⁰ „Najmilsze w Panu Siostry, wprawdzie nie ustała nasza modlitwa za Sobór, ale dzień 14 września ma nas zmobilizować do wzmożonej modlitwy i ofiary na rzecz soboru. Mamy błagać Ducha Świętego, by wszystkie narody poznały światło Ewangelii, by Krzyż Chrystusa zajaśniał w swym Majestacie, by lud wierzący pozostał wierny Ewangelii, Krzyżowi, Kościołowi św. i Jego Pasterzom”. ACMN. MM, sygn. E. IV, I, 2, J. Różalska, List do sióstr z dnia 1 września 1964 r.

Kościola”, które wpisuje się w myśl hasła VIII roku Wielkiej Nowenny – „Odnówić wszystko w Chrystusie”³¹. Podczas III sesji soborowej polskie zakonnice każdego dnia powtarzały słowa: „Przez Maryję i z Maryją dla Soboru wszystko”, a w codzienności hasło to wyrażało się w zobowiązaniach: „1. przeciężania własnej nadwrażliwości, humorów, nastrojów, smutku i zniechęcenia. 2. do pielęgnowania we własnym sercu radości płynącej z wdzięczności za wielkie rzeczy, które uczynił mi Pan. 3. do unikania podejrzliwości, nieszczerości, zazdrości i tego wszystkiego, co nas dzieli. 4. do dobroci w myślach, słowach i postawie służebnej. 5. do apostołstwa dobrego uśmiechu w stosunku do każdego i każdej sytuacji”³².

W pracach apostołskich zachęcano, by siostry zakonne wzięły żywszy udział w pracach apostołskich Kościoła, dopomagając w zwalczaniu wad narodowych, starając się zwłaszcza wśród młodzieży o rzetelność, karność, poczucie odpowiedzialności osobistej i zbiorowej, zabiegając o podniesienie kultury życia codziennego wśród tych, z którymi spotykają się w codzienności³³.

W czasie ostatniej sesji soborowej pomoc dla Kościoła zawarta była w hasle: „W macierzyńską niewolę Maryi, Matki Kościoła, za wolność Kościoła w świecie i Ojczyźnie”. W skierowanym do wiernych liście Episkopat Polski zzywał cały naród do: „rzeczy najtrudniejszej: oddania się Bogu przez Maryję i to oddania się całkowitego, że aż w niewolę świętej woli Boga, na pełną wolność dzieci Bożych. To oddanie ma wyraźnie określone intencje: za wolność Kościoła w świecie współczesnym”. Wytyczne przygotowane przez Komisję Maryjną Episkopatu Polski zawierały także zadania dla polskich zakonnice, które zostały ujęte w ogólnopolskim harmonogramie. Okres wspierania Soboru Watykańskiego II przez wiernych Kościoła w Polsce trwał od 5 września 1965 r. do 8 grudnia tegoż roku. Pierwszym wydarzeniem w harmonogramie działań wspierających Sobór był akt oddania wszystkich diecezji w Polsce, dokonany w katedrach przez biskupów ordynariuszy w dniu 8 września 1965 r. Tego dnia na Jasnej Górze akt oddania Matce Bożej uczynili wszyscy biskupi polscy. Natomiast dniem szczególnym dla zakonnice w Polsce był 15 września 1965 r. – wówczas wszystkie rodziny zakonne oddały się w macierzyńską niewolę Maryi za wolność Kościoła³⁴.

Kolejnym etapem trwającym od 14 września do 7 października 1965 r. był okres podejmowania „Zobowiązań Tysiąclecia”, czyli konkretnych zadań dotyczących pracy nad poprawą słabych punktów życia wspólnot zarówno pa-

³¹ ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, List przełożonej generalnej s. Jolanty Różalskiej do siostr z racji III sesji Soboru Watykańskiego II z dnia 1 września 1964 r.

³² ACMN, MH, sygn. E. I, III. 3, *Kronika Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej z lat 1958–1971*, s. 70.

³³ ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, Program pracy dla Rodzin zakonnych żeńskich na VIII Rok Wielkiej Nowenny, kwiecień 1964 r.

³⁴ *List pasterski Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych o zwycięstwie nad sobą na rzecz Soboru z dnia 4 września 1964 r.*, [w:] *Listy Pasterskie Episkopatu...*, s. 405.

rafialnych, jak i zakonnych. „Zobowiązania Tysiąclecia – czytamy w instrukcji Komisji Maryjnej – staną się przedmiotem szczególnej pracy osobistej i wspólnotowej parafii czy wspólnoty zakonnej do roku 1982, kiedy to obchodzić będziemy 600-lecie przybycia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej do Polski”. Dalszym działaniem w realizacji programu Kościoła w Polsce było wpisanie „Zobowiązania Tysiąclecia” do „Księgi wieczystej”, którą następnie delegacje zarówno parafii, jak i wspólnot zakonnych złożyły w darze Matce Bożej na Jasnej Górze i odebrały kopie obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, który nawiedzał rodziny i wspólnoty pragnące się Jej oddać³⁵.

„Opatrzność chciała, by to dziejowe wydarzenie, jakim jest Sobór Watykański Drugi, zeszło się w czasie z historyczną chwilą polskiego Millennium – pisał w liście do wiernych Episkopat Polski we wrześniu 1965 r. – Wszystko zdaje się wskazywać na to – kontynuowali biskupi – że w ostatnim roku polskiego Millennium Sobór zakończy swą pracę. Pod wspaniałymi auspicjami rozpoczniemy drugie tysiąclecie istnienia i pracy Kościoła w Polsce”³⁶.

Podczas gdy cały świat chrześcijański angażował się w dzieła soborowe, w komunistycznej Polsce prowadzono antykościelną politykę, która miała z pewnością inny charakter aniżeli wymierzone w Kościół katolicki działania w okresie najtragiczniejszego terroru stalinowskiego lat pięćdziesiątych. Nie było już mordowania księży, sióstr zakonnych i działaczy katolickich, tortur, „łamania kości”, jednakże ludzie występujący w obronie Kościoła trafiali niekiedy na kilka lat do więzienia lub byli represjonowani karami finansowymi. Celem partii i rządu stała się powolna likwidacja Kościoła katolickiego poprzez ograniczenie jego wpływu w społeczeństwie (ateizację i laicyzację), rozbicie wewnętrzne, uniemożliwianie lub utrudnianie posługi (duszpasterskiej, katechetycznej, charytatywnej), likwidację bazy materialnej. Celowi temu służyły szykany i represje realizowane z zachowaniem pozorów przestrzegania prawa. Były one w istocie brutalne i perfidne. Często za ich pomocą dążono do ponizienia i upodlenia człowieka, np. poprzez zmuszanie go szantażem do współpracy z tajną policją polityczną. Służba Bezpieczeństwa wykazywała także duże zainteresowanie przebiegiem Soboru. „Na odcinku walki z Kościołem katolickim komunistyczny aparat bezpieczeństwa (nie tylko zresztą PRL-owski) próbował zgłębić całość procesu przemian wewnątrzkościelnych. Stąd też w obszarze zainteresowań polskiej bezpieki, wykonującej przeciw wytyczne Sowietów, znalazły się między innymi: synody biskupów, pielgrzymki papieskie, objawienia fatimskie, kongresy apostołstwa świeckich, ekumenizm (w tym również kwestia wspólnych modłów katolików i innowierców), przemówienia papieskie (prowadzono nasłuchy radiowe), kryzysy Kościoła i reforma Kurii rzymskiej, zmiany liturgiczne, nowe spojrzenie na sakramenty (w tym przede wszystkim

³⁵ ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, Pomoc zakonów i Zgromadzeń żeńskich dla IV Sesji Soboru Watykańskiego II z września 1965 r.

³⁶ *List pasterski Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych o zwycięstwie nad sobą na rzecz Soboru z dnia 10 września 1965 r.*, [w:] *Listy Pasterskie Episkopatu...*, s. 435.

na sakrament małżeństwa – problem szerszego niż dotąd orzekania nieważności małżeństwa), seminaria i instytuty rzymskie, masoneria, działalność zakonu jezuickiego, dominikańskiego i franciszkańskiego, Sobór Watykański II i jego recepcja (SB prowadziła w tym celu działania operacyjne pod kryptonimem «Concilio») itd.»³⁷.

Efekty tych działań były znikome. Polacy trwali przy Kościele, modlili się i spełniali praktyki religijne, żyli w rytmie rocznym określonym przez święta chrześcijańskie, przekazywali wiarę swoim dzieciom. Dominowała pobożność ludowa, bardzo ceniona przez kardynała Stefana Wyszyńskiego. Nie była ona być może mocno pogłębiona, co jest sprawą dyskusyjną, ale oparta na tradycji religijnej, a także narodowej i odporna na perfidne poczynania władzy komunistycznej. Pobożność ludowa łączyła się często z cechami typowymi dla Polaków: z uporem, cierpliwością, mądrym konserwatyzmem, dążeniem do wolności, indywidualizmem, odpornością na podejrzane ideologie i ich propagandę. Cechy te pozwalały wiernym skutecznie bronić Kościoła i przeprowadzić go pod kierunkiem wybitnych pasterzy w lepsze czasy³⁸. Polskie władze komunistyczne reglamentowały paszporty biskupom polskim udającym się na Sobór, prasa publikowała dezinformujące artykuły na temat ich zaangażowania w soborowe prace. Pobyt biskupów polskich w Rzymie próbowano wykorzystać, by ukazywać konserwatyzm i niechęć polskich hierarchów do współczesnych przemian w świecie. Była to świadoma manipulacja³⁹. O przebiegu obrad pisano tylko to, na co pozwalała cenzura. Z kolei w literaturze marksistowskiej można znaleźć ubolewania z powodu dokonanej przez prymasa Wyszyńskiego selekcji materiałów soborowych udostępnianych w Polsce⁴⁰.

Prymas gorąco zachęcał wspólnoty zakonne do studium dokumentów soborowych, które wskazywały właściwy kierunek działania, przestrzegał natomiast przed zajmowaniem się „plotkarstwem teologicznym, którego namnożyło się w prasie uprzywilejowanej przez komunistyczną cenzurę. Odnowa soborowa, podejmowana na wypróbowanym gruncie milenijnym, to zadanie olbrzymie. Z pewnością przerasta nas swoim zakresem możliwości naszego pokolenia. A jednak nie wolno tego zdania przetrzucać na potomnych. Oświadczenie w tej sprawie Pawła VI na zamknięcie soboru jest niedwuznaczne: «Owoce Soboru Powszechnego i jego wpływ na dalszy rozwój Kościoła Chrystusowego zależeć będą od tego, jak my wprowadzimy w życie uchwały soborowe. A więc nikomu z nas nie wolno realizacji Soboru odkładać dla przyszłego pokolenia»⁴¹.

³⁷ S. CENCKIEWICZ, *Cisi sprzymierzeńcy reformy*, „Christianitas” (2004), nr 19/20.

³⁸ W. POLAK, *Polityka władz państwowych w Polsce wobec Kościoła katolickiego przed i w czasie trwania Soboru Watykańskiego II (1956–1965)*, [w:] *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. BIAŁKOWSKI, Toruń 2013, s. 140.

³⁹ J. KOPIEC, *Kościół w Polsce po 1945 roku*, Opole 1999, s. 30.

⁴⁰ Z. ZIELIŃSKI, *Kościół w Polsce 1944–2000*, Radom 2003, s. 173.

⁴¹ *List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej z 17 października 1966 r.*, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu...*, s. 531.

Całe dzieło odnowy soborowej służyło ożywieniu świadectwa sióstr w Kościele. Wymowne jest w tym względzie stwierdzenie: „szukający Boga szukają Boga w ludziach, bo gdzie oni będą Go widzieli? W niebie? Jeszcze nie pora. W Eucharystii? Starannie ukryty, Chyba w nas. Chyba my jesteśmy ambasadorami, to my jesteśmy fotografiami Boga. Mamy tak integralnie należeć do Boga, aby całym sobą moc Boga emanować, tym samym być Jego żywym świadkiem”⁴².

Dziękczynienie za Sobór w Polsce połączyło się z dziękczynieniem Narodu Polskiego za łaskę Tysiąclecia Chrześcijaństwa w Polsce, skłaniało do tego, by przeżywać w nowy sposób tajemnicę chrztu świętego. Ojciec święty Paweł VI w liście apostołskim do Narodu Polskiego na Milenium zamknął swe życzenia w słowach: „Aby jubileuszowe uroczystości Tysiąclecia stały się dla Polaków nowym chrztem”. To życzenie papieża streszczało program dziewięcioletniego przygotowania do uroczystości milenijnych, było także echem zakończonego Soboru, który jak zauważyła ówczesna przewodnicząca Konferencji Zakonów Żeńskich w Polsce m. Andrzeja Górską, „w nowym blasku ukazał fakt, że przez chrzest konsekrowani wchodzą bezpośrednio w Chrystusowe Tajemnice, gdyż życie zakonne to nic innego jak wyciągnięcie do końca wniosków z tego, co przynosi chrzest”⁴³.

Słowa kluczowe: Kościół, zakony, siostry zakonne, Sobór Watykański II, Milenium

Synodal Acts of Female Religious Communities Based on the Example of the Congregation of the Daughters of Mary Immaculate. One of the Forms of Preparation for the Millennial Baptism in Poland 1957–1966

Summary

In the years 1962–1965, the Second Vatican Council deliberated in Rome, convened by Pope John XXIII in order to modernize and renovate the Catholic Church. Polish communist government wanted to use the Council for its own use. Church in Poland, especially monastic orders, undertook many joint initiatives aimed to provide spiritual assistance of proceedings of Council's fathers.

In Poland, the council action was linked to the Great Novena programme before the millennial anniversary of the baptism of Poland celebrated throughout 1966. The Primate noticed the coincidence of the work and aims of the Council

⁴² S. WYSZYŃSKI, *Przemówienia do zakonnic*, cyt. za: *Wspomnienia o współpracy międzyzakonnej zgromadzeń zakonnych żeńskich w Polsce po II wojnie światowej do roku 1960*, oprac. A. ŁĄCZKA, cz. 2, Warszawa 1986, s. 563.

⁴³ A. GÓRSKA, *List do sióstr urszulanek z dnia 23 lutego 1966 r.*, „Szary Posłaniec” (2008), nr 96, s. 66.

with the work and aims of the Great Novena. The objective of the Council was to renew the spirit in the Church accordingly to the needs of contemporary people, meanwhile the goal of the Great Novena was to renew and to reborn morally the nation on the verge of the second millennium of Christianity.

The final outcome of the works was brave and enthusiastic undertaking of conciliar rebirth by the orders, as preparation for the celebration of millennium of the Christening of Poland, celebrated in 1966.

Key words: Church, female orders, the Second Vatican Council, Millennium

BIBLIOGRAFIA

I. ŹRÓDŁA

Archiwum Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej (ACMN)

ACMN, Materiały Historyczne (dalej: MH), sygn. E. I, III. 3, *Kronika Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej w latach 1958–1971*.

ACMN, Materiały Milenijne (dalej: MM), sygn. E. IV, I, 2, List przełożonej generalnej s. Jolanty Różalskiej do siostr z racji III sesji Soboru Watykańskiego II z dnia 1 września 1964 r.

ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, Pomoc zakonów i Zgromadzeń żeńskich dla IV Sesji Soboru Watykańskiego II z września 1965 r.

ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, Program pracy dla Rodzin zakonnych żeńskich na VII Rok Wielkiej Nowenny.

ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, Program pracy dla Rodzin zakonnych żeńskich na VIII Rok Wielkiej Nowenny, kwiecień 1964 r.

ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 2, Zobowiązania Soborowe.

ACMN, Wydział Spraw Zakonnych (dalej: WZS), sygn. B. XIII. I, 1, Pisma przełożonej generalnej wysłane do Wydziału Spraw Zakonnych.

ACMN, MM, sygn. E. IV, I, 1, Sprawozdanie z dnia 8 grudnia 1962 r. z okresu czuwania soborowego domu zakonnego przy ul. Partyzantów 12 w Radomiu.

Listy Pasterskie Episkopatu Polski

List w sprawie przyszłego Soboru Powszechnego, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, red. P. LIBERA, A. RYBICKI, S. ŁĄCKI, t. 1, Warszawa 2003, s. 138.

List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej z dnia 16 listopada 1961 r., [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 1, Warszawa 2003, s. 257.

List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej z dnia 30 września 1962 r., [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 1, Warszawa 2003, s. 291.

List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej z 17 października 1966 r., [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 1, Warszawa 2003, s. 531.

List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej z sierpnia 1963 r., [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 1, Warszawa 2003, s. 364.

- List Episkopatu Polski do katolickiej młodzieży polskiej ze stycznia 1963 r.*, [w:] *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 1, Warszawa 2003, s. 304.
- List pasterski Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych o zwycięstwie nad sobą na rzecz Soboru z września 1965 r.*, [w:] *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 1, Warszawa 2003, s. 435.
- List pasterski Episkopatu Polski do duchowieństwa i wiernych o zwycięstwie nad sobą na rzecz Soboru z dnia 4 września 1964 r.*, [w:] *Listy Pasterskie Episkopatu Polski 1945–2000*, t. 1, Warszawa 2003, s. 405.
- List z Soboru Watykańskiego Drugiego z dnia 11 października 1962 r.*, [w:] *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1974*, Paris 1975, s. 407–409.

Inne

- Stefan Kardynał Wyszyński Prymas Polski. Ojciec Soboru Watykańskiego II 1962–1965. Wybór dokumentów*, oprac. S. WILK, A. WÓJCIK, Lublin 2013.

II. OPACOWANIA

- ALBERIGO G., *Krótką historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. T.G. PSZCZÓLKOWSKI, Warszawa 2006.
- CENCKIEWICZ S., *Cisi sprzymierzeńcy reformy*, „Christianitas” (2004), nr 19/20.
- CZACZKOWSKA E.K., *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013.
- GARONNE G.M., *Orientacje Soboru*, Paryż 1969.
- KŁOCZOWSKI J., *Dzieje chrześcijaństwa Polskiego*, t. 2, Paryż 1991.
- KOPIEC J., *Kościół w Polsce po 1945 roku*, Opole 1999.
- O'MALLEY J.W., *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. WOJTASIK, Kraków 2012.
- POLAK W., *Polityka władz państwowych w Polsce wobec Kościoła katolickiego przed i w czasie trwania Soboru Watykańskiego II (1956–1965)*, [w:] *Studia soborowe. Historia i nauczanie Vaticanum II*, red. M. BIAŁKOWSKI, Toruń 2013.
- RAINA P., *Kardynał Wyszyński. Czasy prymasowskie 1962–1963*, Warszawa 1994.
- WENZEL K., *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. J. ZYCHOWICZ, Kraków 2007.
- WILTGEN R.M., *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, tłum. A. SŁOWIK, Poznań 2001.
- WÓJTOWICZ K., *Soborowa wizja odnowy i przystosowania w życiu konsekrowanym według nauczania Jana Pawła II*, „[...]Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych w Polsce” (2006), nr 25.
- WYSZYŃSKI S., *Przemówienia do zakonnic*, cyt. za: *Wspomnienia o współpracy międzyzakonnej zgromadzeń zakonnych żeńskich w Polsce po II wojnie światowej do roku 1960*, oprac. A. ŁĄCZKA, cz. 2, Warszawa 1986.
- ZIELIŃSKI Z., *Kościół w Polsce 1944–2000*, Radom 2003.

MAIK SCHMERBAUCH

ARCHIVPFLEGE IM SCHLESISCHEN ERZBISTUM Breslau 1936 BIS 1939

Einleitung

Zur Archivgeschichte der Katholischen Kirche¹ im preußisch-schlesischen Raum im 20. Jahrhundert sind bislang nur wenige neuere wissenschaftliche Forschungen erschienen². Die Archive der Bistümer und Pfarrgemeinden in der Katholischen Kirche bilden aber die eindeutigsten Zeugnisse des historischen Wirkens des christlichen Gottesvolkes in der „ecclesia“ auf Erden. Schon seit Jahrhunderten wurde das alte kirchliche Schriftgut als wertvoll bewertet, aufbewahrt und so der Nachwelt weitergegeben. Nachdem das Konzil von Trient (1546–1563) die Einführung von Matrikeln, also von Kirchenbüchern zur Dokumentation der Taufe und Beerdigung der Gläubigen, beschlossen hatte, gab es kurz darauf 1566 auch erste Normen für die Einrichtung von Pfarrregistaturen. Die faktische Einführung aber lag für die Pfarrgemeinden der Bistümer in den Händen der jeweils zuständigen Bischöfe, die Durchführung in den Pfarrgemeinden vor Ort. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gab es im Rahmen der kirchlichen Visitationen viele Hinweise der zuständigen Dözesanverwaltungen für eine Führung des pfarramtlichen Schriftgutes oder auch der Pfarrbibliotheken. Eine systematische und breit angeordnete Archiv-

¹ Vgl. dazu die aktuelle Bibliographie zum kirchlichen Archivwesen: U. CZUBATYNSKI, *Das kirchliche Archivwesen in Deutschland, Eine Literaturübersicht für Archivare, Historiker und Genealogen*, Rühstädt 2005.

² Vgl. M. SCHMERBAUCH, *Die Entwicklung der kirchlichen Archivpflege im schlesischen Bistum Kattowitz 1940 bis 1945*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, hrsg. vom Institut für Kirchen- und Kulturgeschichte der Deutschen in Ostmittel- und Südosteuropa, Bd. 74 (2016), S. 195–224; Ders., *Die Entwicklung der Kirchenbuchabteilung des Breslauer Diözesanarchivs 1933 bis 1945*, [in:] ebda, S. 225–245.

pflege aber gab es im 19. Jahrhundert noch nicht³. Nachdem im Vatikan gegen Ende des 19. Jahrhunderts der Prozess einer Institutionalisierung des kirchlichen Archivwesens begonnen hatte, führte 1917 der CIC zum ersten Mal gesamtkirchliche Verlautbarungen zum kirchlichen Archivwesen und zu den Pfarrarchiven auf⁴.

Im Bistum Breslau, seit 1930 Erzbistum, hatte sich das institutionelle Archivwesen bereits mit dem Bau des Diözesanarchivs unter dem Breslauer Kardinal Georg Kopp seit 1894 entwickelt. Dort wurde das jahrhundertalte Schriftgut der Erzdiözese Breslau aufbewahrt, inventarisiert und katalogisiert⁵. Eine geordnete Pfarrarchivpflege für das Schriftgut in den vielen Breslauer Pfarrgemeinden, insgesamt fast 1000 Pfarreien gehörten zu diesem größten deutschen Bistum bis 1945, gab es aber noch nicht. Diese entwickelte sich erst seit der Mitte der dreißiger Jahre aufgrund verschiedener Entwicklungslinien. Der Aufsatz möchte auf der Grundlage bislang unbekannter historischer Bestände aus dem Archiv des Erzbistums Breslau die Entstehung der kirchlichen Archivpflege des Erzbistums Breslau für den Zeitraum 1936 bis 1939 behandeln.

³ A. BRENNECKE, *Archivkunde. Beitrag zur Theorie und Geschichte des Europäischen Archivwesens*, Leipzig 1953, S. 422f.

⁴ *Codex Iuris Canonici, Rechtsbuch der Katholischen Kirche*, Rom 1917. Die canones 470, 1522, 1523 und 1549 beinhalteten die kirchlichen Vorschriften zum Pfarrarchiv.

⁵ J. JUNGNIETZ, *Das Breslauer Diözesanarchiv*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte (und Alterthum) Schlesiens“ 39 (1905), S. 52–77; J. JUNGNIETZ, *Geschichte der Dombibliothek in Breslau*, [in:] *Silesiaca. Festschrift des Vereins für Geschichte und Alterthum Schlesiens zum 70. Geburtstag seines Präses Colmar Grünhagen*, Breslau 1898, S. 187–206; J. JUNGNIETZ, *Die Breslauer Dombibliothek*, Breslau 1905; W. URBAN, *Archiwum-Muzeum Archidiecezjalne i Biblioteka Kapitulna we Wrocławiu w latach 1945–1970* [Das Erzbischöfliche Diözesanarchiv und -museum sowie die Dombibliothek in Breslau in den Jahren 1945 bis 1970], „Sobótka“ [Johannisfeuer] 25 (1970), S. 263–270; W. URBAN, *Zarys dziejów Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu* [Abriß der Geschichte der Dombibliothek in Breslau], [in:] *Verbum crucis*, Wrocław 1974, S. 89–112; K. ENGELBERT, *Alfons Nowack, „Archiv für schlesische Kirchengeschichte“* (ASKG) 5 (1940); J. PATER, *Vergessen oder Verschwiegen?. Zur Biographie des Archivdirektors Alfons Nowack (1868–1940)*, ASKG 46 (1988); J. PATER, *Das Museum der Erzdiözese Breslau*, ASKG 56 (1998), S. 283–298; B. JUNGNIETZ, *Joseph Jungnitz (1844–1918)*, [in:] *Schlesische Kirche in Lebensbildern*, 7, Münster 2006, S. 122–128; M. HIRSCHFELD, *Kurt Engelbert (1886–1967)*, [in:] *Schlesische Kirche in Lebensbildern*, 7, Münster 2006, S. 47–51; M. HIRSCHFELD, *Diözesanarchiv, Diözesanbibliothek und Diözesanmuseum in Breslau. Zum Beitrag der Katholischen Kirche zur Geschichtsbewahrung und Kulturpflege in Schlesien vor dem Ersten Weltkrieg*, [in:] J. BAHLCKE, R. GEHRKE, *Institutionen der Geschichtspflege und Geschichtsforschung in Schlesien, Von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg* (Neue Forschungen zur Schlesischen Geschichte, 26), Köln 2017, S. 393–406; J. PATER, *100 lat Muzeum Archidiecezjalnego we Wrocławiu 1898–1998*, Wrocław 1999.

Die Gründung der Breslauer Archivpflege 1936

Im Sprengel des Bistums Breslau wurden bereits im Jahr 1896 durch das Breslauer Generalvikariat Teschen einige partikulare Verordnungen zur Pflege der kirchlichen Archive in den Pfarrgemeinden des Teschener Schlesiens erlassen. Von Archiven im fachlichen Verständnis hinsichtlich der Bewertung und der ordentlichen Verzeichnung des Schriftguts konnte aber dabei noch nicht gesprochen werden, sondern der Begriff des „Pfarrarchivs“ bezog sich im Diskurs der Zeit zunächst auf das Vorhandensein des pfarramtlich angesammelten Schriftguts der Vergangenheit in einer Pfarrgemeinde⁶. Die meisten dieser Schriftgutbestände wurden meistens bei den amtlichen Visitationen der Pfarrgemeinden durch die Kirchenadministration begutachtet sowie anhand von gelegentlich erstellten Inventarverzeichnissen der Pfarrgemeinden. Das erzbischöfliche Breslauer Generalvikariat hatte 1932 die Pfarrgemeinden aufgefordert, aussagekräftige Verzeichnisse der vorhandenen Kirchenbücher zu erstellen. Die Bistumsleitung war auch der Ansicht, „*es müsse eine Überprüfung der Bestände in den Pfarrgemeinden notwendig sein*“. Sie sah es in den folgenden Jahren als erforderlich an, dass alle älteren Urkunden und Akten der Pfarrgemeinden mit Laufzeiten vor 1750, die für die laufende Verwaltung nicht mehr gebraucht wurden, in den Pfarrgemeinden gesichert oder auf Wunsch auch dem Breslauer Diözesanarchiv zur Sicherung angeboten werden konnten. Ziel der kirchlichen Archivpflege sollte es sein, für eine angemessene Unterbringung der Pfarrarchive zu sorgen, ordnungsgemäße Verzeichnisse der Archivalien und Drucke aufzustellen, sowie bislang unbekannte und nicht archivierte Archivalien zu erkunden. Die Förderung der kirchlichen Archivpflege und der Sicherung des Schriftguts war aber seit Mitte der Dreißiger in der politischen Situation in Deutschland durch das Verhältnis zwischen Katholischer Kirche und dem Nationalsozialismus begründet⁷. So verfügte der Breslauer Bischof Adolf Kardinal Bertram am 20. Januar 1936 die Einrichtung einer kirchlichen Archivpflege aufgrund der starken Beanspruchung der Archivarbeit für die nationalsozialistische Rassen – und Sippenforschung in seinem Erzbistum Breslau:

Die Errichtung einer Zentralstelle für kirchliche Archivpflege, die durch das bevorstehende Reichsschrifttumsschutzgesetz notwendig wird und die zahlreichen Anfragen wegen arischer Abstammung, erweitern das Aufgabengebiet des Diözesanarchivs erheblich über den bisherigen Rahmen hinaus und erfordern soviel Mehrarbeit, dass die im Archiv tätigen Kräfte nicht ausreichen. Ich beabsichtige

⁶ Erzbischöfliches Diözesanarchiv Breslau (weiter: EDB), Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Sammlung kirchlicher Verordnungen des Bistums Breslau 1906, Weidenauer Synode von 1926 § 16 und § 24, mss. Dok., 2 S.

⁷ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Abschrift des Generalvikariates Breslau vom 31. Dezember 1937, mss. Dok., 2 S.

*daher, zur Erledigung dieser neu hinzugekommenen Sonderaufgaben die Mitarbeit des Herrn Ordinariatsrat Dr. Engelbert in Anspruch zu nehmen und ersuche Ew. Hochwürden: 1) mit diesem unter Zuziehung von Domkapitular Prof. Dr. Seppelt für die praktische Durchführung in freundschaftlichen Besprechungen Vorschläge zu machen. Ferner ersuche ich Ew. Hochwürden 2) Mit den beiden genannten Herren zu beraten, in welcher Weise der Raumnot im Diözesanarchiv abgeholfen werden kann.*⁸

Der Hintergrund dieser Verfügung Bertrams war demnach die Sorge, dass in der nationalsozialistischen Regierung seit Mitte der dreißiger Jahre ein staatliches Reichsgesetz zur Schriftgutverwaltung geplant war, welches auch staatlichen Archivpflegern einen Zugang zu den Akten in den Pfarrgemeinden ermöglichen konnte. Nur durch eine Bestellung von kirchlichen Archivpflegern, die über die genaue Kenntnis des Schriftguts der Pfarrgemeinden einen Überblick hatten und damit eine ordentliche Archivpflege der Pfarrgemeinden gegenüber den kirchlichen und staatlichen Stellen nachweisen konnten, konnte man einer drohenden Gefahr eines Eingriffes des nationalsozialistischen Staates in das Schriftgut der Kirche etwas entgegenstellen. Das Generalvikariat erachtete deshalb den Aufbau einer systematischen Archivpflege zur Sicherung des pfarramtlichen Schriftguts als notwendig, die von Breslau aus koordiniert werden sollte. Wichtigste Aufgabe von eigens bestellten Archivpflegern sollte es werden, das vorhandene Schriftgut in den Breslauer Pfarrgemeinden zu sichten und vereinzelt auch Übergaben an das Breslauer Diözesanarchiv vorzubereiten. Voraussetzung dafür waren zunächst eine Sichtung und Bewertung des Schriftguts und daraus anzufertigende aussagekräftige Inventarverzeichnisse der Pfarreien⁹.

Im April 1936 erließ das Breslauer Generalvikariat deshalb die folgende Verordnung: *„Die kirchlichen Bestimmungen für die Pfarrarchive (can. 383, 384 u. 470 § 4) sowie das demnächst in Kraft tretende Reichsschriftgutgesetz, das auch die kirchlichen Archive der Staatsaufsicht unterstellt, lassen es als angebracht erscheinen, dass besondere kirchliche Archivpfleger für die einzelnen Archipresbyterate bestellt werden, denen die Prüfung der Aufbewahrungsräume und des Bestandes der kirchlichen Archive zusteht.“* Der langjährige Mitarbeiter in der Schriftgutverwaltung des Breslauer Generalvikariats, Kurt Engelbert, sollte dabei für die Archivpflege koordinierend tätig werden. Von Beginn an war dem Generalvikariat wichtig, den Pfarrgemeinden zu kommunizieren, dass es keine Pflicht oder Zwang seitens der kirchlichen Administration gebe, ihr Schriftgut an das Diözesanarchiv abzugeben, da dieses das Eigentum der Pfarrgemeinde blieb. Der Kirchenvorstand sollte selbst über eine Abgabe entscheiden. Das Generalvikariat bekräftigte gleichfalls zu Beginn, dass keinerlei kirchliche Archivalien aus den Pfarrgemeinden ohne ausdrückliche Genehmi-

⁸ EDB, Akten betr. Kirchenbuchabteilung 1933-, Signatur III c 64, Bertram an Nowack am 10. Januar 1936, mss. Dok., 2 S.

⁹ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Blaschke an Engelbert am 13. August 1936, mss. Dok., 1 S.

gung des Generalvikariats für staatliche Stellen zugänglich seien¹⁰. Zunächst aber mussten die Aufgaben der Archivpfleger definiert werden und geeignete Archivpfleger gefunden werden.

Richtlinien und Durchführung der Archivpflege 1936 bis 1939

Für die Konkretisierung der Einrichtung der Archivpflege wurden am 8. April 1936 im Kirchlichen Amtsblatt des Erzbistums Breslau die Breslauer „Richtlinien für kirchliche Archivpfleger“ in elf Paragraphen bekannt gegeben. In den elf Paragraphen wurden die Aufgaben, Rechte und Pflichten der Breslauer Archivpfleger im preußischen Teil des Bistums Breslau amtlich bestätigt:

1) *Das Amt des kirchlichen Archivpflegers wird als Ehren – und Vertrauensamt übernommen. Das Amt verpflichtet zur vertrauensvollen Zusammenarbeit mit den durch den Herrn Oberpräsidenten ernannten staatlichen Archivpflegern, zur unbedingten Verschwiegenheit gegenüber Außenstehenden und zur Vermeidung aller Handlungen, aus denen den Archivpflegern in Rechtsfragen oder sonst Nachteile erwachsen könnten.*

2) *Das erzbischöfl. General-Vikariat in Breslau ist in Zusammenarbeit mit dem Staatsarchiv die Geschäftsstelle für die Durchführung der Pflegetätigkeit. Der vom General-Vikariat bestellte Sachbearbeiter ist seinerseits der kirchlichen Behörde verantwortlich. Staatskommissar für die Durchführung des Reichsschriftgutgesetzes ist der Schlesische Staatsarchivdirektor in Breslau, Tiergartenstrasse 13.*

3) *Die kirchlichen Archivpfleger haben die Pflicht, das in den Pfarrarchiven ihres Bezirks vorhandene alte Schriftgut, im Einvernehmen mit den Verfügungsberechtigten ausfindig zu machen, für seine Aufzeichnung, Ordnung, gesicherte Aufbewahrung und Zugänglichmachung zu sorgen.*

4) *Als solches zu betreuendes altes Schriftgut (Archivalien) kommen die Kirchenbücher, alle kirchenlandes, familiengeschichtlich bedeutsamen Aufzeichnungen amtlicher und privater Natur in Betracht. Auch wichtiges Schriftgut aus neuerer Zeit ist zu beachten. Fremdes, der Herkunft nach nicht kirchliches Archivgut ist nötigenfalls im Einvernehmen mit dem General-Vikariat und dem Staatsarchiv den Stellen zuzuführen, denen es seinem Charakter nach gehört und wo es von der Forschung gesucht wird.*

5) *Fundstellen solchen Schriftgutes sind Böden und Keller der Pfarrhäuser, Böden und Turmräume der Kirchen, Böden und Keller von Anstalten. Auch ist zu beachten, ob etwa in langen Vakanzen auch die Schulhäuser kirchliche Archivalien zur Aufbewahrung erhalten haben.*

6) *Ist ein Bestand alten Schriftgutes festgestellt, so hat sich der Archivpfleger darüber Rechenschaft abzulegen, ob die Unterbringung so beschaffen ist, dass die Belassung der Materialien an Ort und Stelle verantwortet werden kann. Als Voraussetzung gelten hierfür trockene, gut zu lüftende und zu säubernde, gegen*

¹⁰ EDB, Akten betr. Diözesanarchiv 1942–1944, Signatur III c 32, Engelbert an Staatsarchiv Breslau am 23. September 1944, mss. Dok., 1 S.

ungesetzlichen Zugriff und Feuergefahr möglichst gesicherte, von schädlichem Ungeziefer freie Räume (also nicht offene Dachböden, feuchte Keller), ferner Gewähr für dauernde gewissenhafte Verwaltung und leichte Benutzbarkeit, soweit eine solche im allgemeinen Interesse gefordert werden muss.

7) Liegen Missstände vor, so soll der kirchliche Archiwpflegler unter gleichzeitigem Bericht in doppelter Ausfertigung an das General-Vikariat solche Maßnahmen veranlassen, die dem beabsichtigten Zweck dienen und im Bereich des Möglichen liegen. Eine Deponierung im Breslauer Diözesanarchiv, bei der dem Eigentümer volles Eigentums – und Verfügungsrecht vorbehalten bleibt, wird in solchen Fällen anzuregen sein, wo wertvolles Schriftgut an Ort und Stelle und in angemessener Weise nicht unterzubringen ist. Der Archiwpflegler hat sich durch in gewissen Abständen, mindestens aber jährlich, wiederholten Besuchen davon zu überzeugen, dass im Laufe der Zeit keine Verschlechterungen im Zustand eintreten. (Besondere Gefahrenquellen: Umbauten, Amtswechsel, Vakanzen)

8) Von wichtigen Funden sollen die Archiwpflegler sofort in zweifacher Ausfertigung dem General-Vikariat Mitteilung machen, bei kleineren genügt es, wenn sie erst in dem in zweifacher Ausfertigung zu übersendenden Jahresbericht genannt werden. In jedem Fall soll eine Bestandsaufnahme in doppelter Ausfertigung erfolgen, diese muss Angaben enthalten über Umfang (bei Schätzen von Aktenmengen Regalfächer oder Aktenbände zugrunde legen), Aufbewahrung, Ordnungs – und Verzeichnungszustand, getroffene Massnahmen, Charakterisierung des Archivs (Art, Inhalt, Zeit, Herkunft). Jährlich ist bis zu einem bestimmten Termin dem General-Vikariat über alle Ermittlungen nach einem allen kirchlichen Archiwpfleglern ausgehändigten Formular in doppelter Ausfertigung zu berichten.

9) Zu einer ordnungsgemäßen Verwaltung eines Archivs gehören Ordnung, Verzeichnung und Benutzbarkeit des Bestandes. Die Durchführung der Ordnung und Verzeichnung wird im einzelnen von den Archiwpfleglern nicht verlangt. Ihre freiwillige Mithilfe dabei, insbesondere dort, wo es sich um kleinere Bestände handelt, ist erwünscht. Anleitungen werden in solchen Fällen vom General-Vikariat und Diözesanarchiv im Einvernehmen mit dem Staatsarchiv gegeben werden.

10) Die kirchlichen Archiwpflegler haben sich beim General-Vikariat zu versichern, in welchem Umfange ihnen Auslagen für ihre Tätigkeit ersetzt werden können. Die Erwirkung ausreichender Mittel seitens der Kirchenvorstände, nötigenfalls seitens des Ordinariates für die kirchlichen Archiwpflegler ist eine der wichtigsten Aufgaben des Sachbearbeiters des General-Vikariates.

11) Der Archiwpflegler ist verpflichtet, seinen beabsichtigten Rücktritt vom Amte mindestens 4 Wochen vorher dem General-Vikariate anzuzeigen und für die Einführung seines Nachfolgers in seine Geschäfte nach Möglichkeit Sorge zu tragen. Der aus der Tätigkeit als kirchlicher Archiwpflegler entstandene Schriftwechsel, insbesondere der Schriftverkehr mit dem General-Vikariat ist nicht persönliches Eigentum, sondern in geordnetem Zustand mit besonderem Übergabeprotokoll dem Nachfolger zu übergeben. Ein Wechsel in der Person des Archiwpfleglers soll nicht ohne zwingende Gründe erfolgen.¹¹

¹¹ Richtlinien für kirchliche Archiwpflegler, [in:] Amtsblatt des Erzbistums Breslau 1936, Ausgabe 9, Nr. 92.

Das Breslauer Generalvikariat ernannte für die Durchführung dieser Anordnungen gleichzeitig für alle Archipresbyterate im Erzbistum Breslau kirchliche Archivpfleger. Kurt Engelbert wurde als Archivpfleger für die Pfarrgemeinden im gesamten Breslauer Stadtgebiet und für Trebnitz ernannt¹². Die Archivpfleger sollten auf Archipresbyteratebene überregional ein bestimmtes Gebiet betreuen und vornehmlich ehrenamtlich tätig sein, konnten aber ihre Spesen für ihre Arbeit und Besuche in den Pfarrgemeinden geltend machen¹³. Die kirchlichen Archivpfleger des Erzbistums Breslau waren¹⁴:

<i>Archipresbyterat</i>	<i>Archivpfleger</i>
<i>Breslau-Nord</i>	<i>Dr. Engelbert, Kurt, Ordin – u. Kons.-Rat in Breslau 1, Domstr. 4/6</i>
<i>Breslau-Süd</i>	<i>Dr. Engelbert, Kurt, Ordin – u. Kons.-Rat in Breslau 1, Domstr. 4/6</i>
<i>Beuthen O.S.</i>	<i>Dr. Reinelt, Paul, Studienrat in Beuthen O.S., Piekarerstr. 59</i>
<i>Bobrau</i>	<i>Dr. Gottschalk, Josef, Pf. in Wirwitz</i>
<i>Boltenhain</i>	<i>P. Nikolaus v. Lutterotti, O.S.B., Grüssau</i>
<i>Brieg</i>	<i>Burkhart, Hugo, Geistl. Rat in Hünern</i>
<i>Bunzlau</i>	<i>Sydow, Johannes, Ehrenerzpr. in Großhartmannsdorf</i>
<i>Cosel O.S.</i>	<i>Dr. v. Splawa-Neumann, Studienrat O.S. brak imienia</i>
<i>Cottbus</i>	<i>Hammel, Georg, Geistl. Rat in Finsterwalde</i>
<i>Deutsch-Lissa</i>	<i>Hoffmann, Hermann, Prof., Breslau 1, Antonienstr. 30/34</i>
<i>Falkenberg</i>	<i>Elsner, Otto, Erzpr. in Falkenberg</i>
<i>Frankenstein</i>	<i>Wachtel, Robert, Erzpr. in Silberberg</i>
<i>Freystadt</i>	<i>Petzold, Franz, Geistl. Rat in Neustädtel</i>
<i>Friedewalde</i>	<i>Thomas, Alois, Ehrenerzpr. in Lamsdorf</i>
<i>Gleiwitz</i>	<i>Dr. Adamski, Roman, Konviktspräsident in Gleiwitz</i>
<i>Glogau</i>	<i>Kretschmer, Eugen, Archidiakon in Glogau</i>
<i>Groß-Strehlitz</i>	<i>Lange, Karl, Eb. Kommissarius in Groß-Strehlitz</i>
<i>Groß Wartenberg</i>	<i>Schölzel, Franz, Pfr. in Groß Wartenberg</i>
<i>Grottkau</i>	<i>Dr. Brier, Josef, Pfr. in Lichtenberg</i>
<i>Grünberg</i>	<i>Wollny, Ludwig, Erzpr. in Kleinitz</i>
<i>Guhrau</i>	<i>Kachel, Paul, Pfr. in Tschirnau</i>
<i>Guttentag</i>	<i>Gladisch, Johannes, Pfr. in Guttentag</i>

¹² Auflistung der kirchlichen Archivpfleger, [in:] Amtsblatt des Erzbistums Breslau 1936, Ausgabe 9, Nr. 91.

¹³ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Blaeschke an Engelbert am 13. August 1936, mss. Dok., 1 S.

¹⁴ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Übersicht über die Archivpfleger des Erzbistums Breslau, 2 S.

<i>Hindenburg</i>	<i>Dr. Adamski, Roman, Konviktspräsident in Gleiwitz</i>
<i>Hirschberg</i>	<i>Fritsch, Amand, Erzpr. in Bad Warmbrunn</i>
<i>Hochkirch</i>	<i>Kretzschmer, Eugen, Archidiakon in Glogau</i>
<i>Jauer</i>	<i>Dr. Diederich, Eduard, Erzpr. in Pombsen</i>
<i>Kamenz</i>	<i>Groeger, Vinzenz, Pfr. in Frankenberg</i>
<i>Kanth</i>	<i>Dr. Moepert, Adolf, Pfr. in Kanth</i>
<i>Klein-Strehlitz</i>	<i>Tobias, Paul, Geistl. Rat in Krappitz</i>
<i>Kostenthal</i>	<i>Dr. von Splawa-Neymann, Studienrat in Cosel O.S.</i>
<i>Kreuzburg</i>	<i>Piechotta, Karl, Pfr. in Kunzendorf</i>
<i>Laband</i>	<i>Jatzek, Emil, Pfr. in Rauden O.S.</i>
<i>Lähn</i>	<i>Skobel, Paul, Ehrenerzpr. in Berg Neuland</i>
<i>Landeshut</i>	<i>P. Nikolaus v. Lutterotti, O.S.B., Grüssau</i>
<i>Lauban</i>	<i>Dr. Pielorz, Edmund, Stiftsprobst in Lauban</i>
<i>Liebethal</i>	<i>Skobel, Paul, Ehrenerzpr. in Berg Neuland</i>
<i>Liegnitz</i>	<i>Romanowski, Erzpriester in Liegnitz brak imienia</i>
<i>Lohnau</i>	<i>Dr. von Splawa-Neymann, Studienrat in Cosel O.S.</i>
<i>Militsch</i>	<i>Poinke, Alfons, Erzpr. in Tscheschenhammer</i>
<i>Münsterberg</i>	<i>Roter, Adalbert, Pfr. in Heinrichau</i>
<i>Namslau</i>	<i>Dr. Reitze, Roman, Pfr. in Oels</i>
<i>Naumburg a.Qu.</i>	<i>Bartsch, Erich, Erzpr. in Naumburg a. Qu.</i>
<i>Neisse</i>	<i>Heidrich, Otto, Ehrenerzpr. in Naundorf</i>
<i>Neumarkt</i>	<i>Hoffmann, Hermann, Prof., Breslau 1, Antonienstr. 30/34</i>
<i>Neustadt O.S.</i>	<i>Schwedowitz, Walter, Erpr. in Riegersdorf</i>
<i>Neuzelle</i>	<i>Schreiber, Josef, Pfr. in Küstrin</i>
<i>Oberglogau</i>	<i>Schwedowitz, Walter, Erpr. in Riegersdorf</i>
<i>Oels</i>	<i>Dr. Reitze, Roman, Pfr. in Oels</i>
<i>Ohlau</i>	<i>Hoffmann, Hermann, Prof., Breslau 1, Antonienstr. 30/34</i>
<i>Oppeln</i>	<i>Dr. Sabisch, Alfred, Religionslehrer in Oppeln</i>
<i>Ottmachau</i>	<i>Weiser, Maximilian, Pfr. in Küppernig</i>
<i>Patschkau</i>	<i>Groeger, Vinzenz, Pfr. in Frankenberg</i>
<i>Peiskretscham</i>	<i>Scholz, Reinold, Pfr. in Aderfelde</i>
<i>Proskau</i>	<i>Dr. Sabisch, Alfred, Religionslehrer in Oppeln</i>
<i>Ratibor</i>	<i>Jany, Ignaz, Studienrat in Ratibor</i>
<i>Reichenbach (Euleng.)</i>	<i>Spindel, Josef, Pfr. in Gräditz</i>
<i>Rosenberg O.S.</i>	<i>Wenzel, Josef, Erzpr. in Kirchwalde</i>

Sagan	Lompa, Georg, Pfr. in Sagan
Schalkendorf	Dr. Sabisch, Alfred, Religionslehrer in Oppeln
Schlawa	Petzold, Franz, geistl. Rat in Neustädtel
Schweidnitz	Spindel, Josef, Pfr. in Gräditz
Schwiebus	Franke, Hubert, Erzpr. in Schwiebus
Senftenberg N.L.	Dr. Pielorz, Edmund, Stiftsprobst in Lauban
Sorau N.L.	Lompa, Georg, Pfr. in Sagan
Sprottau	Wittmann, Karl, Geistl. Rat in Sprottau
Steinau (Oder)	Dr. Kukowka, Kurt, Pfr. in Wohlau
Striegau	Dr. Woepert, Adolf, Pfr. in Kanth
Tost	z.Zt. unbesetzt
Trachenberg	Bendel, Alois, Erzpr. in Powitzko
Trebnitz	Dr. Engelbert, Kurt, Ordin – u. Kons.-Rat in Breslau 1, Domstr. 4/6
Tunskirch	Jany, Ignaz, Studienrat in Ratibor
Ujest	Michaelk, Johannes, Erpr. in Braunbach
Waldenburg	Kunze, Bernhard, Erzpr. in Waldenburg-Altwasser
Wansen	Dr. Brier, Josef, Pfr. in Lichtenberg
Wohlau	Dr. Kukowka, Kurt, Pfr. in Wohlau
Ziegenhals	Dohnau, Benno, Geistl. Rat in Ziegenhals
Zülz	Steuer, Ernst, Erzpr. in Ellguth

Am 13. August 1936 teilte das Generalvikariat dann Engelbert hinsichtlich der prioritären Aufgaben der kirchlichen Archivpflege mit:

Euer Hochwürden übersenden wir ein Verzeichnis der kirchl. Archivpflege unserer Erzdiözese und die Richtlinien für die kirchliche Archivpflege. Obwohl das Gesetz über die staatliche Archivpflege noch nicht erschienen ist, ersuchen wir, schon jetzt in dem Ihnen unterstellten Bezirk dafür Sorge zu tragen, dass über alle kirchlichen Archive (Pfarr – Erzpriester – Kommissariatsarchive) vollständige und genaue Inventarverzeichnisse in vierfacher Ausfertigung aufgestellt werden. Eine Ausfertigung bleibt bei dem betr. Archiv, die 2. ist für den kirchl. Archivpfleger, die 3. für die staatliche und die 4. für die kirchliche Zentralstelle bestimmt. Die letzten beiden Ausfertigungen sind uns einzureichen. Die Durchsicht der den Übergabeprotokollen beigegebenen Inventarverzeichnisse der kirchlichen Archive sowie die 1932 eingesandten Verzeichnisse der Kirchenbücher zeigt, dass dieselben zum großen Teil unvollständig und falsch sind. Es wird daher in jedem Fall eine Überprüfung der Bestände notwendig sein. Auch müssen die Urkunden, Bücher und Akten genau nach Inhalt und Jahren bezeichnet werden. Es empfiehlt sich, ältere Urkunden und Akten, die aus der Zeit vor 1750 stammen und für die laufende Verwaltung nicht mehr gebraucht werden, insbe-

sondere Kirchen-, Proventen-, Schöffen – und Rechnungsbücher an das Diözesanarchiv abzugeben. Nach dem zu erwartenden Gesetz werden den staatlichen Archivpflegern weitgehende Befugnisse auch hinsichtlich der kirchlichen Archive eingeräumt werden. Es ist daher notwendig, dass unsererseits alle getan wird, um staatliche Eingriffe zu vermeiden. Da es sich um ein Ehrenamt handelt, können den Archivpflegern nur die jeweils entstehenden baren Auslagen erstattet werden, welche die Kirchenkasse der Pfarrei zu tragen hat, in der die Tätigkeit des Archivpflegers notwendig wurde. Wir ersuchen die kirchlichen Archivpfleger, uns bis zum 1.12.1936 einen Bericht über ihre Tätigkeit und die etwa entstandenen Unkosten einzureichen¹⁵.

Mit diesem Schreiben wurde der Arbeitsauftrag der Archivpfleger noch einmal verdeutlicht: Die Archivpfleger hatten in ihren zugeteilten Pfarrgemeinden Inventarverzeichnisse über das pfarramtliche Schriftgut als auch der Kirchenbücher anzufertigen. Aufgabe der Archivpfleger war es also, die Sichtung der Pfarrarchive selber durchzuführen oder erstellte Inventarverzeichnisse der Pfarrer oder Pfarrverwalter durchzuschauen und deren Qualität zu bewerten¹⁶. Das Staatsarchiv Breslau hatte jeweils ein Exemplar eines Inventars zu bekommen, an das es das Generalvikariat und Engelbert in den Folgejahren immer wieder erinnerte¹⁷. Ziel der Erfassung des Schriftgutes war es, „staatliche Eingriffe zu vermeiden.“ Kurt Engelbert hatte die Aufgabe der Koordinierung, und zwar vom Generalvikariat Breslau aus die rechtzeitige Einsendung von Berichten und Inventarverzeichnissen an das Generalvikariat zu überwachen und anzufordern. Auch oblag ihm die Qualitätskontrolle von eingesandten Inventarverzeichnissen¹⁸. Er schrieb dazu die Archivpfleger oder die Pfarrgemeinden an, die die zeitlichen Vorgaben zur Einreichung der Inventarverzeichnisse nicht einhielten¹⁹. Engelbert wurde der Ansprechpartner in allen Fragen der Archivpflege für die vielen Breslauer Archivpfleger und auch die Kontaktperson zu den staatlichen Archiven Breslaus. Viele Archivpfleger bezeichneten ihn auch als Diözesanreferenten²⁰. So wurde er seit 1936 regelmäßig zu den Treffen der schlesischen Archivpfleger eingeladen. Auch die Evangelische Landeskirche

¹⁵ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Blaeschke an Engelbert am 13. August 1936, mss. Dok., 1 S.

¹⁶ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Historische Kommission für Schlesien an Engelbert am 12. Januar 1938, mss. Dok., 1 S.

¹⁷ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Abschrift des Generalvikariates Breslau vom 31. Dezember 1937, mss. Dok., 2 S.

¹⁸ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Historische Kommission Schlesien an Engelbert am 12. Januar 1938, mss. Dok., 1 S.

¹⁹ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Engelbert an Archivpfleger am 15. September 1937, mss. Dok., 1 S.

²⁰ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Felsmann an Engelbert am 5. November 1936, mss. Dok., 1 S.

Breslau hatte zu dieser Zeit 62 Archivpfleger für die Breslauer Pfarrgemeinden ernannt, die in der Regel die örtlichen Pfarrer und Superintendenten in ihren jeweiligen Kirchenkreisen bildeten²¹. Das Generalvikariat erwartete schon bis zum 1. Dezember erste Berichte der Archivpfleger über ihre Tätigkeit²². Kurt Engelbert wurde neben seinen Aufgaben der Koordinierung auch selbst verantwortlich als Archivpfleger in allen Pfarrgemeinden der Stadt Breslau und von Trebnitz. Schon bald nach seiner Ernennung ging er an die Arbeit. So inspizierte er im September 1936 zunächst die große Breslauer Innenstadtpfarrei St. Michael und sichtete das dortige Pfarrarchiv. Er merkte an, dass die älteren Akten dort in einem besonderen Raum deponiert waren²³. Ein Bericht Engelberts über die Sichtung des Pfarrarchivs der Breslauer Pfarrei Maria auf dem Sande am 11. September 1936 ist überliefert und gibt einen Eindruck aus seiner Tätigkeit als Archivpfleger²⁴:

12. September [193] 6. Sehr geehrter Herr Kanonikus. Unter Bezugnahme auf unsere kürzlich erfolgte Besprechung teile ich Ihnen ergebenst mit, dass ich mir gestern die in der hinteren Sakristei befindliche Pfarrbibliothek angesehen habe. Es befinden sich in demselben Raum in einem besonderen Schrank auch die älteren Akten des Pfarrarchivs u. in einem weiteren Schrank Musikalien. Da das Pfarrhaus der Sandpfarrei räumlich beschränkt ist, ist gegen die Unterbringung der Bücher u. Akten in dem an für sich geeigneten Raum nichts einzuwenden. Nur wäre es wünschenswert dass die Bücher u. Akten wieder einmal gesäubert und geordnet würden, wobei auch die nicht dazugehörenden Sachen entfernt u. anderswo untergebracht werden könnten. Gegenwärtig ist der Raum durch Fledermäuse u. Tauben, die Herr Rose dort hält, stark verunreinigt. Wie ich aus dem Verzeichnis der Pfarrbibliothek ersah, hat Herr Kanonikus Jungnitz seinerzeit schon Archivalien zur Aufbewahrung übernommen. Ich habe mir einige ältere Einnahmeregister bei Seite gelegt u. wäre Ihnen dankbar, wenn Sie mir dieselben zu genauerer Durchsicht für eine eventuelle Geschichte der Sandpfarrei auf kurze Zeit in mein Büro Domstr. 15 schicken würden. Es muss damit gerechnet werden, dass der staatliche Archivpfleger sich gelegentlich auch die Pfarrarchive ansehen wird²⁵.

²¹ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Liste der evangelischen Archivpfleger Schlesiens mss. Dok., 2 S.

²² EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Blaeschke an Engelbert am 13. August 1936, mss. Dok., 1 S.

²³ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Engelbert an Taschke am 12. September 1936, hier Anmerkung vom 18. September 1938, hss. Dok., 1 S.

²⁴ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Engelbert an St. Maria auf dem Sande am 12. September 1936, mss. Dok., 1 S.

²⁵ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Bericht Kurt Engelberts über die Pfarrarchivpflege in der Breslauer Pfarrgemeinde Maria auf dem Sande vom 12. September 1936, mss. Dok., 1 S.

Der Archivpfleger von Leobschütz berichtete ihm im Juni 1937, er habe seit 1936 die Hälfte der ihm zugewiesenen Pfarrgemeinden im Kreis Bladen besucht, und einen Fragebogen für die Befragungen vor Ort entworfen. Seine Erfahrungen aber seien, dass die Fragen zum Archiv und zur Registratur bei vielen Pfarrern immer wieder „*Stöhnen und Seufzen*“ verursachte²⁶. Engelbert bat auch das Generalvikariat immer wieder, die Pfarrer in den Pfarrgemeinden daran zu erinnern, bei der Neubesetzung von Pfarrgemeinden aussagekräftige Verzeichnisse über die Registraturen aufzustellen und in vierfacher Abschrift ins Generalvikariat einzureichen. Die Akten und Bücher seien dabei nach Jahr und Inhalt genau zu benennen²⁷.

Ende 1937 hatten schon über die Hälfte der bestellten Breslauer Archivpfleger Berichte und Inventarverzeichnisse über den Stand der Pfarrarchive aus ihren Pfarrgemeinden dem Generalvikariat zugesandt. Allerdings waren die Archivpfleger mit Berichten von Pfarrern, die selbst Inventarverzeichnisse des Schriftgutes ihrer Pfarrgemeinde erstellten, oft nicht zufrieden, denn die meisten Pfarrer hatten aufgrund mangelnder Schulung nicht zwischen Archiv und Registratur getrennt, so wie es die Richtlinien vorgegeben hatten, was dann eine Revision des Archivpflegers selbst erforderlich machte. Als Stichtag für die Trennung zwischen Archiv und Registratur war Schriftgut bis 1875 seitens Kardinal Bertram vorgegeben²⁸. So hatte er vorgeschlagen, dass das Schriftgut bis 1875 und damit das (Alt-) Registraturgut in getrennten Räumen in den Pfarrgemeinden von dem aktuellen Schriftgut aufzubewahren sei. 1875 wurde von ihm als Stichtag gewählt, da ab dem 1. Januar 1876 ein neues und ziviles Personenstandsgesetz in Preußen in Kraft getreten war²⁹.

Das Generalvikariat zog am 31. Dezember 1937 eine erste Bilanz der Archivpflege³⁰:

Im Bezirk des hiesigen Staatsarchivs, also in der Provinz Schlesien war zuerst beabsichtigt, kirchliche Archivpfleger auch staatlicherseits zu bestellen. Dies wurde von der Regierung abgelehnt. Daraufhin wurden im April 1936 (Kirchl. Amtsblatt 1936 Stück 6 Nr. 91) vom Ordinariat kirchliche Archivpfleger für jedes Archipresbyterat bestellt und ihnen gleichzeitig die Richtlinien (ebenda Nr. 92) bekanntgegeben, nach denen sie ihre Arbeit

²⁶ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Felsmann an Engelbert am 14. Juni 1937, mss. Dok., 1 S.

²⁷ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Engelbert an Flassig 1937, mss. Dok., 1 S.

²⁸ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Abschrift des Generalvikariates Breslau vom 31. Dezember 1937, mss. Dok., 2 S.

²⁹ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Denkschrift Bertrams vom 10. Januar 1938, mss. Dok., 3 S.

³⁰ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Abschrift des Generalvikariates Breslau vom 31. Dezember 1937, mss. Dok., 2 S.

vorzunehmen hatten. Die Evangelische Landeskirche hat dasselbe getan. Staatlicherseits sind für die einzelnen Kreise staatliche Archivpfleger bestellt worden, sodass in Schlesien also die staatliche Archivpflegerorganisation neben der kirchlichen besteht. Der hiesige Staatsarchivdirektor, dem an einer friedlichen Zusammenarbeit der staatlichen und kirchlichen Archivpflege liegt und der sich davon umso erfolgreichere Arbeit verspricht, hat daher die staatlichen Archivpfleger angewiesen, die Aufsicht über die kirchlichen Archive den kirchlichen Archivpflegern zu überlassen. Er hat auch jedes Jahr die staatlichen Archivpfleger zu einer Tagung zusammengerufen, auf der die kirchlichen Archivpfleger durch Ordinariatsrat Dr. Engelbert und Ober-Konsistorialrat Schwarz vom evangelischen Konsistorium Breslau vertreten waren und über die kirchliche Archivpflege berichteten.

Bisher ist die Arbeit der beiden Archivpflegeorganisationen reibungslos verlaufen; in einem Falle konnten Übergriffe eines staatlichen Archivpflegers zurückgewiesen werden. Staatsarchivdirektor Dr. Randt hat im Auftrage des Ministeriums auf der diesjährigen Archivtagung in Gotha über die bisherigen Erfahrungen berichtet, und, wie er angibt, mit seinen Ausführungen Anklang gefunden. Zweck der kirchlichen Archivpflege ist es zunächst, für angemessene Unterbringung der kirchlichen Archive zu sorgen, ordnungsgemäße Verzeichnisse der kirchlichen Archivalien und der Drucke vor 1800 aufstellen zu lassen und bisher unbekannte, nicht inventarisierte Akten ausfindig zu machen. In unserer Diözese haben bisher etwa die Hälfte der kirchlichen Archivpfleger Berichte über ihre Tätigkeit eingesandt und die Pfarrer veranlasst, Inventarverzeichnisse hier einzureichen. Das Staatsarchiv verlangt je ein Inventarverzeichnis der kirchlichen Archive für sich. Dieselben konnten aber bisher noch nicht ans Staatsarchiv abgeliefert werden, weil die meisten Pfarrer Archiv und Registratur nicht getrennt haben, obwohl in Ziffer 1 der im Kirchlichen Amtsblatt 1936 Stück 9 Nr. 137 abgedruckten Richtlinien diese Trennung nahegelegt worden war. Als Stichtag für das Archiv war das Jahr 1875 vorgesehen.

Trotz des erkennbar harten Kirchenkampfes der Nationalsozialisten in diesem Jahr, insbesondere nach der regimekritischen Enzyklika „Mit brennender Sorge“ im Frühjahr 1937, bescheinigte das Breslauer Generalvikariat Ende 1937 ein normales Verhältnis der Katholischen Kirche zu den Staatsarchivaren in Fragen der Archivpflege. Es war mit Unterstützung der Staatsarchive sogar weiterhin gelungen, staatliche Eingriffe in das kirchliche Schriftgut abzuwehren.

Im Januar 1938 erließ Kardinal Bertram ein Schreiben, dass man staatlichen Archivpflegern nur unter ganz bestimmten Umständen Zugang zu einem Pfarrarchiv gewähren dürfe, wenigstens zu Akten, die nicht unter die priesterliche Verschwiegenheitspflicht fielen. Akten, die zur Verschwiegenheit bestimmt waren, sollten in der Pfarrei ausgesondert und gesichert werden. Nur unter diesen Voraussetzungen sei eine Einsichtnahme staatlicher Archivpfle-

ger seitens der kirchlichen Administration überhaupt denkbar³¹. Am 27. Januar 1939 erwiderte das Generalvikariat noch einmal die Einwände gegen eine staatliche Einsichtnahme:

Da es eine sehr erhebliche Belastung der Archivpfleger und der Pfarrer bedeuten würde, wenn wir in allen Fällen, in denen eine Trennung von Archiv und Registratur bisher nicht durchgeführt worden ist, eine neue Aufstellung der Verzeichnisse fordern würden, so ersuchen wir, in den an das Staatsarchiv abzugebenden Verzeichnissen diejenigen Akten zu streichen, die in die laufende Registratur gehören oder die sekret aufzubewahren sind. In besonders gelagerten Fällen bitten wir uns die Verzeichnisse zurückzugeben. Da bisher das Gesetz über die staatliche Archivpflege nicht erschienen ist, so sind die staatlichen Archivpfleger auch nicht berechtigt, in die kirchlichen Archive Einsicht zu nehmen. Wir werden im Kirchl. Amtsblatt die Pfarrer anweisen, dass sie Fremden nur mit unserer Genehmigung Einsicht in die pfarrlichen Akten geben dürfen. Gleichzeitig ermächtigen wir Ew. Hochwürden, die Überführung solcher Archivalien, die nicht in die Pfarrarchive gehören, ins Diözesanarchiv zu veranlassen³².

Noch im Sommer 1939 erließ das Generalvikariat ergänzende Richtlinien für die Pfarrer und die jeweiligen Verwalter der kirchlichen Archive in den Pfarrgemeinden. In diesen wurde die Verantwortung der Amtsinhaber für die Schriftgutverwaltung hervorgehoben und auf die gegenseitige Kooperation mit den Archivpflegern verwiesen. Auch die Richtlinien der Archivpfleger wurden noch einmal modifiziert und deren Aufgaben in vierzehn Paragraphen beschrieben. Durch die Annexion des Sudetenlandes des nationalsozialistischen Deutschlands 1939 wurden auch Pfarrgebiete des Sudetenlandes unter die Breslauer Jurisdiktion gestellt. Auch dort führte das Breslauer Generalvikariat gesonderte „Richtlinien für die Verwalter der kirchlichen Archive und die Erzpriester“ ein, so für das Kommissariat Freiwaldau im Sudetenland³³. Seit 1936

³¹ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Denkschrift von Kardinal Bertram vom 10. Januar 1938, mss. Dok., 3 S.

³² EDB, Signatur III c 30 II, Akten betr. Diözesanarchiv 1940–1942, Piontek an Nowack am 27. Januar 1939, mss. Dok., 1 S.

³³ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Richtlinien für die Verwalter der kirchlichen Archivpflege vom 5. Juni 1939, mss. Dok., 8 S. „1. Die Pfarramtsverwalter sind [...] zur sorgfältigen Aufbewahrung aller kirchenamtlichen Urkunden, Bücher, Matrikeln, Akten und sonstigen wichtigen Schriftstücke und zur gewissenhaften Führung eines eigenen Pfarrarchivs verpflichtet. 2. Die erforderlichen Maßnahmen sind mit den jeweils bestellten kirchlichen Archivpflegern gemäß den nachfolgenden Richtlinien [...] durchzuführen. 3. Das vorfindliche Schriftgut ist bei der Ordnung zu scheiden je nach seiner Zugehörigkeit zum Pfarramte, zum Erzpriesteramte oder zum Kommissariatsamte. [...] Demzufolge sind bei den Pfarreien Freiwaldau, Jauernig-Johannesberg, Weidenau und Zuckmantel eigene Erzpriesterarchive einzurichten. 4. Bei jeder Übergabe einer Pfarrei an einen neuen Verwalter ist [...] eine Verhandlungsschrift über den Zustand des Pfarrarchives bzw. des Erzpriesteramts- und Kommissariatsarchives in zweifacher Ausfertigung aufzuneh-

wurde bis zum Kriegausbruch im Sommer 1939 eine erkennbar geordnete Archivpflege für die Pfarrgemeinden des Erzbistums Breslau ins Leben gerufen. Die Erfolge dieser Archivpflege sind gut überliefert in den Referaten Kurt Engelberts auf den Konferenzen der schlesischen Archivpfleger in den Jahren 1936 bis 1939.

Der Kontakt mit den staatlichen Archiven 1936 bis 1939

Wie das Generalvikariat in seiner Bilanz Ende 1937 bestätigt hatte, war die Zusammenarbeit mit den staatlichen Archiven Breslaus von einem akzeptablen Verhältnis geprägt, obwohl der Kirchenkampf des Nationalsozialismus gegen die Katholische Kirche zu dieser Zeit schon äußerst hart und offensichtlich geführt wurde. So hatte der Koordinator der Archivpflege Kurt Engelbert eine Einladung des Preußischen Staatsarchivs zu der „Tagung der ehrenamtlichen Archivpfleger Schlesiens“ am 30. März 1936 erhalten³⁴, wo er am 30. März 1936 einen mündlichen Vortrag hielt, auf denen er den Teilnehmern die Genese des kirchlichen Archivwesens im Erzbistum Breslau erläuterte und auf die Einrichtung einer Archivpflege im Jahr 1936 zu sprechen kam³⁵. Kurz vor-

men und dem Erzb. Generalvikariat Breslau einzureichen. 5. Die Erzpriester sind verpflichtet [...] mit dem kirchl. Archivpfleger unverzüglich für den Schutz des gesamten pfarrlichen Schriftgutes vor Vernichtung und Verschleppung zu sorgen. In allen diesen Fällen ist darauf zu sehen, dass das Pfarrhaus verschlossen ist und daß das Pfarrarchiv sich unter sicherem Verschluss befinde.“

³⁴ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Preußisches Staatsarchiv an Engelbert am 11. März 1936, mss. Dok., 1 S.

³⁵ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Schriftliche Unterlage zum mündlichen Vortrag von Kurt Engelbert auf der Tagung der schlesischen Archivpfleger 1936, mss. Dok., 6 S.:

„Die kirchliche Archivpflege in der Erzdiözese Breslau 1936 [hss. Ergänzung]

Von Dr. K. Engelbert

Die kath. Kirche hat stets der Archivpflege großes Interesse entgegengebracht. Sie musste das auch zu [hss. Ergänzung] ihrem eigenen Vorteil [hss. Ergänzung] [t]un, da sie für ihre Einrichtungen u. Besitzungen [hss. Ergänzung] wichtige Archivalien zu verwahren hatte, die sie zum Nachweis ihrer Rechte brauchte. Insbesondere haben die bischöfliche Verwaltung, das Cathedral und Kollegiatkapitel [,] die Stifter u. Klöster frühzeitig Archive angelegt, deren Bestände heute im Breslauer Staatsarchiv das älteste u. wertvollste Schriftgut darstellen. Wenn wir die Bände der schlesischen Regesten im Cod. Dipl. Silesiae zur Hand nehmen, so finden wir, dass die ältesten schles. Urkunden kirchlichen Ursprungs sind.

Das Breslauer Bistum [hss. unterstrichen] besaß von alters her ein seiner Größe u. Bedeutung entsprechendes Archiv mit einem reichen Urkundenschatz. Zwar ist kein Stiftungsbrief des Bistums vorhanden u. bis zum Jahre 1200 nur eine einzige Urkunde, nämlich die Schutzzurkunde des Papstes Hadrian IV. von 1155 im Besitz der Breslauer Kirche. Bald aber im Zusammenhang mit der [hss. Ergänzung] durch die Bischöfe geförderten deutschen Besiedelung gehobenen Kultur mehrten sich die verbrieften Rechte u. um das Jahr 1300 war die Zahl der Urkunden auf etwa 130, hundert Jahre später auf ungefähr 900 u.

her hatte der Leiter des „Evangelischen Centralarchiv für die Kirchenprovinz

bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts auf mindestens 1400 gestiegen. Diese Urkunden, deren Zahl im Laufe der Jahrhunderte sich [hss. Ergänzung] weiter vermehrte [hss. Ergänzung], waren bis 1847 in einem 1455 angeschafften besonderen Schrank in einem Raum über der Sakristei der Domkirche untergebracht, während die Dombibliothek, die zahlreiche alte u. wertvolle Schriften enthielt, im oberen Raum des neben der Ägidi-Kirche gelegenen Kapitelshauses sich befand. Wechselvoll sind die Schicksale von Archiv u. Dombibliothek, auf die hier nicht näher [hss. Ergänzung] eingegangen werden kann. Ich verweise auf die Aufsätze von Prof. Jungnitz über das Diözesanarchiv in der Zeitschrift d. Ver. f. Gesch. Schlesiens 39, [hss. Ergänzung] über die Dombibliothek in der Festschrift d. Ver. f. Gesch. Schlesiens aus dem Jahre [hss. Ergänzung] 1898, u. auf die Arbeit Dr. Maria [hss. Ergänzung] Fliegel, die Dombibliothek zu Breslau im ausgehenden Mittelalter in der Zeitschrift (wie oben) 53. Eine zeitgemäße Umgestaltung erfolgte im Jahre 1896. Kardinal Kopp erbaute in den Jahren 1894–1896 in Ausführung eines längst gehegten Planes, [hss. Ergänzung], die zahlreichen u. wertvollen Archivalien der Breslauer Kirche in einem Diözesanarchiv zu sammeln u. zur bequemen Benutzung der Öffentlichkeit zugänglich zu machen, ein eigenes Haus in der Göppertstraße am botanischen Garten, in welchem zugleich Räume für die Dombibliothek u. das Diözesanmuseum vorgesehen waren. Den Grundstock des Breslauer [hss. Ergänzung] Diözesanarchivs bilden 2195 Urkunden, die bereits in einem Verzeichnis des Domherrn Bergh dem sog. [hss. Ergänzung] liber Berghius, aus dem Jahre 1619 aufgeführt werden. Dazu kamen noch 1700 weitere Urkunden, die ohne besondere Ordnung in der Bibliothek verwahrt worden, ferner 641 Urkunden der Vikarienkommunität u. zahlrei[=] Urkunden aus den Pfarreien Neiße (342), Ottmachau (30), Paschkau (106) Glogau (885), Oberglogau (30), Schweidnitz (785) Prätentur (156) Freystadt (180), Hirschberg (26), Frankenstein (171) usw. Im Jahre 1905 belief sich die Zahl der Urkunden im Diözesanarchiv auf etwa 6700, sie beträgt jetzt etwa 7500, wozu noch etwa 3000 Handschriften kommen. Am 1. Juli 1896 wurde das Diözesanarchiv eröffnet u. kann also heuer auf ein 40jähriges Bestehen zurückblicken. Dem Diözesanarchiv angeschlossen ist die Dombibliothek, die aus der alten Kapitelsbibliothek hervorgegangen ist. Ein Bücherbestand ist bereits am Anfang des 14. Jahrhunderts nachweisbar. Dem schon genannten Domherrn Bergh verdanken wir auch einen Katalog der Dombibliothek, der kurz vor Beginn des 30jähr. Krieges aufgesetzt wurde. Leider wurde die wertvolle Dombibliothek im Jahre 1632 durch die Schweden vernichtet, welche die Bücher und Handschriften in der rohsten Weise zerrissen, verbrannten u. in die Oder warfen. Auf diese Weise wurden damals 298 Pergament- u. 217 Papierhandschriften u. 2213 Druckwerke zerstört, darunter 783 Inkunabeln, die vor 1500 gedruckt waren. Später wurde die Dombibliothek allmählich wieder aufgefüllt, sie zählt heute etwa 75 000 Bände. Am 29.10.1903 wurde das Diözesanmuseum von Kard. Kopp eröffnet, dass uns aber hier weniger interessiert. Bedeutend [hss. Ergänzung] sind auch die Archive des Erzbischöfl. Generalvikariates u. der Kurialkanzlei. Große Verluste an älteren Akten erlitten [hss. Ergänzung] diese Archive durch den Dombrand von 1759, der die bischöfliche Residenz mit den darin befindlichen Amtsräumen, u. von 1791, der das Adlige Stift, in welchem damals das Generalvikariat untergebracht war, zerstörte. Was aus diesen Bränden übrig geblieben ist, befindet sich jetzt fast ausschließlich im Diözesanarchiv. Die Akten des Generalvikariates fangen erst etwa um 1790 an. U. sind nach Pfarreien u. Archipresbyteraten geordnet. Jede Pfarrei hat ihre besonderen Grund-, Besetzungs-, Bau-, Ausleihungs-, Stiftungs- u. Rechnungsakten. Nach Archipresbyteraten geordnet sind Visitations-, Erzpriester- u. Konventsakten. Daneben gibt es eine Fülle von allgemeinen, sog. Generalakten. Besonders umfangreich sind die

Schlesien“ in Breslau Pfarrer Walter Schwarz dem Kurt Engelbert mitgeteilt, dass er ebenfalls auf dieser Archivkonferenz ein Referat zum Stand der evangelischen Pfarrarchivpflege der Landeskirche Breslau halten werde. Er sandte

Schulakten, da ja die Schulaufsicht bis zum Kulturkampf zum größten Teil in den Händen des Generalvikariates lag. Sie reichen bis 1766 zurück. Die Akten der nach der Abstimmung [hss. Ergänzung] zu Polen gekommenen 120 Pfarreien sind an die Diözese Kattowitz, ein kleiner Teil über das Gebiet von Reichtal nach Posen [hss. Ergänzung] abgeliefert worden. Dasselbe gilt von den Pfarreien, die zu dem neu errichteten Bistum Berlin gehören. Sie wurden nach Berlin abgegeben. Zur Diözese Breslau gehören nach dem Realhandbuch 1929 788 Kirchen, 411 Nebenkirchen u. 537 Kapellen. Neuerdings soll dem Diözesanarchiv ein besonderes Kirchenbuch-Archiv angeschlossen werden. Die Ablieferung der Kirchenbücher zunächst bis zum Jahre 1750, dann bis 1800 ist bereits vor einigen Jahren angeordnet worden, sie musste aber eingestellt werden, weil die Arbeit für die arischen Nachweise hier nicht mehr zu bewältigen war. Bisher haben etwa 300 [hss. Ergänzung] Pfarreien 1300 [hss. Ergänzung] Kirchenbücher hierher abgeliefert. Obwohl also nur ein Teil der Kirchenbücher sich im Diözesanarchiv befindet, waren in den Monaten Januar u. Februar d.J. [hss. Ergänzung] über 1200 Gesuche um kirchliche Zeugnisse für den Arienachweis oder für Familienforschung [hss. Ergänzung] zu erledigen. Trotzdem sollen nach Einrichtung des Kirchenbucharchivs die Kirchenbücher bis 1750 weiter hierher abgeliefert werden. Schon jetzt besitzt das Breslauer Diözesanarchiv nach einer Feststellung der Reichsstelle für Sippenforschung in Berlin eine der größten Kirchenbuchsammlungen Deutschlands. Sehr umfangreich waren sicherlich auch die Archive der alten schlesischen Klöster u. Stifter. Leider ist bei der Säkularisation nur ein Teil dieser Archive in das damalige Provinzialarchiv (heut Staatsarchiv) überführt worden. Es mag das damit zusammenhängen, daß der damit beauftragte Archivar Büsching gar nicht in der Lage war, bei der Menge der säkularisierten Klöster überall die Archive restlos zu erfassen u. man damals hauptsächlich Wert darauf legte, die auf den klösterlichen Besitz bezugnehmenden Urkunden u. Kopialbücher an sich zu nehmen. Dazu kamen die Transportschwierigkeiten damaliger Zeit. Aus dem säkularisierten Kloster Kamenz wurden z.B. [hss. Ergänzung] mehrmals ganze Wagenladungen nach Frankenstein geschafft u. als Makulatur verkauft. Das Archiv des Klosters Trebnitz ist bis auf die Urkunden u. Kopialbücher fast völlig verloren gegangen, so dass sich bisher der Baumeister des imposanten Klosters nicht ermitteln ließ. Aus dem Bericht Büschings über die Bestandsaufnahme im Kloster Trebnitz, den ich seinerzeit eingesehen habe, ergibt sich, daß er nur Wert auf Urkunden, Manuskripte u. ältere Drucke legte. Es ist [hss. Ergänzung] mir daher nicht verständlich, wie Herr Archivrat Bruchmann in den Schles. Geschichtsblättern von Januar d. J. in der Anm. auf S. 15 sagen kann, dass „ein ziemlich erheblicher“ Teil der Klosterarchivalien den Säkularisations-Kommissaren vorenthalten worden ist [hss. Ergänzung]. Als weitere Archive kommen noch in Betracht die am Sitz der Erzpriester befindlichen Archipresbyteratsarchive u. die Pfarrarchive. Diese Archive werden in ihren Beständen seit mehr als 100 Jahren vom Generalvikariat überwacht. Jedes Archiv hat sein Inventarverzeichnis, da bei jeder Übergabe der Pfarrei an einen neuen Pfarrer bzw. bei dem Übergang des Erzpriesteramtes neu aufgestellt u. durchgesehen wird. So ist also die Vorbedingung für den Archivalienschutz gegeben. Pfarrer Brettschneider: Auch wir begrüßen das Gesetz über den Schutz der Archivalien [hss. Ergänzung]. Um das Zusammenwirken mit den staatlichen Archivpflegern zu erleichtern, hat das Erzbischöfl. Ordinariat seinerseits neuerdings kirchliche Archivpfleger ernannt, denen die Aufsicht über ein oder mehrere Archipresbyterate anvertraut ist.“

Engelbert sogar vorab seine schriftlich festgehaltenen Ausführungen zu, die er auf der Konferenz mündlich vortragen wollte³⁶. Der Staatsarchivar Erich

³⁶ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Schwarz an Engelbert am 26. März 1936, mss. Dok., 1 S.; beiliegendes mss. Manuskript 5 mss. S.:

„Archivpfleger der evangelischen Kirche

1. Seit der Reformation ist von der evangelischen Kirche in allen Jahrhunderten auf die Pflege der kirchlichen Archivalien Gewicht gelegt worden. Dessen sind die Kirchenordnungen und Visitationsberichte, die schon im 16. Jahrhundert auf die Anlegung von Inventarien Wert legen, Zeuge. In der neueren Zeit sind vom Evangelischen Oberkirchenrat Bestimmungen getroffen worden, ein stetes auf dem Laufenden zu haltendes Verzeichnis aller geschichtlich wertvollen Aktenstücke und Urkunden anzulegen, dass vom Superintendenten laufend zu revidieren ist. (30. Juni 1923) Zum 1. April 1924 hat jede schlesische Gemeinde dem evangelischen Konsistorium ein Verzeichnis ihrer Archivalien einsenden müssen. Ein zweiter Erlass (15. März 1930) des Evangelischen Oberkirchenrats verpflichtete die Kirchengemeinden, „die wertvollen Schätze und Archivalien und alten Bücher, die sie besitzen, der Kirche zu erhalten, und der kirchengeschichtlichen bzw. theologischen Forschung dienstbar zu machen“. Eine Veräußerung bedarf der Genehmigung der kirchlichen und staatlichen Behörde; die Mitglieder der Gemeindegemeinderäte sind persönlich für die Berücksichtigung dieser gesetzlichen Vorschriften verantwortlich. Auch bedarf jede Entleihung danach der kirchenaufsichtlichen Genehmigung. Seit dem Jahre 1933 steht ein wichtiger Teil der Pfarrarchive: Die Kirchenbücher und was dazu gehört, im Blickpunkt des öffentlichen Interesses. Der Preussische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung gab am 1. Oktober 1933 einen Erlass heraus betr. Sicherung und Verwahrung der Kirchenbücher und anderer wichtiger Urkunden: Gefährdete Urkunden sind sofort in eine geeignete Aufbewahrung zu überführen; die Benutzung der Urkunden durch unberufene Personen soll künftig unterbleiben usw. Im Anschluss daran ordnete der Evangelische Oberkirchenrat (7.12.33) an, dass in jedem Pfarrhaus ein als Archiv geeigneter Raum bereitgestellt werde. Eine Abgabe wichtiger Schriftdenkmäler kann nur infrage kommen, wenn eine kirchliche Aufbewahrung völlig ausgeschlossen sein sollte und bedarf in jedem einzelnen Falle der Genehmigung des Konsistoriums. Die Superintendennten werden an ihre Revisions- und Visitationspflicht erinnert. Eine Überlassung von Kirchenbüchern und sonstigen Schriftdenkmälern an Privatpersonen wird als völlig ausgeschlossen bezeichnet. Ein weiterer Erlass (Kirchl. Amtsblatt 1935, S. 150) betrifft den Schutz der Kirchenbücher durch Ausbesserung, Erstellung von Namensverzeichnissen, Verkartung usw. Schließlich wurde 1936 im Kirchl. Amtsblatt S.3 auf Anordnung des Evangelischen Oberkirchenrats die von der Reichsstelle für Sippenforschung zur Durchführung des Archivalienschutzes herausgegebene Anordnung veröffentlicht. Darin wirdgefordert, eine Bestandsaufnahme aller Archivalien aus der Zeit vor 1875 und der Drucke vor 1800, Einführung von Verhandlungsniederschriften über die Übergabe des Pfarrarchivs seitens des abgehenden Pfarrers an den antretenden Pfarrer, sichere Aufbewahrung der Pfarrarchive (keineswegs im leeren Pfarrhaus), die Suche nach verloren gegangenen Kirchenbüchern und Archivalien, Verbot des Ausleihens, Zulassung nur geeigneter Personen zur eigenen Einsicht und deren Beaufsichtigung und Kontrolle, Schutz und Wiederherstellung der Kirchenbücher, Bestellung eines Landeskirchenarchivars und kirchlichen Archivpflegern, Errichtung von Zentralen kirchlichen Archiven.

2. Die Geschichte des kirchlichen Archivalienschutzes beweist, dass erst nach Errichtung einer verantwortlichen Stelle die gesamte Aufgabe, die der Kirche durch den Besitz ihrer Archivalien gestellt ist, ein Erfolg sicher gestellt ist. Am 14.2.34 hat der Herr Bischof von

Randt hatte auf dem Deutschen Archivtag 1937 in Gotha den Teilnehmern be-

Breslau und das Evangelische Konsistorium für die Kirchenprovinz Schlesien das Evangelische Centralarchiv für die Kirchenprovinz Schlesien errichtet (Breslau 2, Schweidnitzer Stadtgr. 29). Die kirchliche Archivverwaltung, die auf diese Weise ihren Anfang genommen hat, weist folgende Grundzüge auf: Das Pfarrarchiv ist und wird immer die Zelle der kirchlichen Archivverwaltung bleiben. Wo es aus diesem oder jenem Grunde versagen muss, tritt das Evangelische Centralarchiv ein, besonders, wenn es sich um den Schutz gefährdeter Archivalien handelt. Das Evangelische Centralarchiv hat die Aufgabe, die archivreifen Teile aller kirchenregimentlichen Akten aufzunehmen, ferner die Superintendenturarchive, die Archivalien der kirchlichen Anstalten und Vereine, im übrigen auch Zeugnisse der Gegenwart, die einst archivalischen Wert haben, zu sammeln.

Derartige landeskirchliche Archive sind bereits vorhanden für die evangelisch-lutherische Landeskirche Bayerns in Nürnberg, für die thüringische Kirche in Eisenach, für die Pfalz in Speyer, für das Rheinland das rheinisch-evangelische Provinzialkirchenarchiv seit 1853 in Koblenz, seit 1928 in Bonn; schliesslich das Landeskirchenarchiv in Wiesbaden und jetzt neuerdings ausser Schlesien in Hannover, Dresden und Berlin. Folgende Aufgaben muss sich die kirchliche Archivverwaltung stellen: Erfassung, Ordnung, Erhaltung der Archivalien, Herstellung eines Zusammenhanges der vielen einzelnen Archive und die Erschliessung der Archivalien für das Kirchenregiment wie auch für die wissenschaftliche Forschung.

3. Archivpflegerorganisation. Das Evangelische Centralarchiv für die Kirchenprovinz Schlesien hat mit kirchenamtlichem Auftrag kirchliche Archivpfleger bestellt. (Verzeichnis liegt bei) Die kirchlichen Archivpfleger haben sich verpflichtet „das Ehrenamt eines kirchlichen Archivpflegers in dem ihnen zugewiesenen Bezirk zu übernehmen und die ihnen zugehenden Weisungen und Anleitungen gewissenhaft zu befolgen. Die jedem kirchlichen Archivpfleger zugestellten und von ihm unterschriebenen Richtlinien legen ihnen die Verpflichtung auf, „das in den Pfarrarchiven ihres Bezirks vorhandene alte Schriftgut im Einvernehmen mit den Verfügungsberechtigten ausfindig zu machen, für seine Aufzeichnung, Ordnung, gesicherte Aufbewahrung und Zugänglichmachung zu sorgen. [...] Eine Deponierung im Evangelischen Centralarchiv für die Kirchenprovinz Schlesien wird in solchen Fällen anzuregen sein, wo wertvolles Schriftgut an Ort und Stelle in angemessener Weise nicht unterzubringen ist. Die Archivpfleger sind zu Besuchen der Archive mindestens einmal jährlich verpflichtet und ebenso zu einem Jahresbericht und zur Berichterstattung im Falle von Funden. Ausdrücklich ist ihnen die Zusammenarbeit mit den durch den Herrn Oberpräsidenten ernannten Archivpflegern zur Pflicht gemacht worden. Daher sind übrigens (mit wenigen begründeten Ausnahmen) die kirchlichen Archivpfleger für den Um-Kreis eines politischen Kreises ernannt worden, um eine Zusammenarbeit mit den vom Staate ernannten Archivpflegern möglichst zu erleichtern. Zunächst sind Pfarrer-Konferenzen vorgesehen, auf denen der Leiter des Evangelischen Centralarchivs für die Kirchenprovinz Schlesien sprechen wird und zu denen wir gern die staatlichen Archivpfleger einladen werden. Sodann wird unter Benutzung der Unterlagen aus dem Jahre 1924 und auf Grund eines Fragebogens der Bestand an Archivalien festgestellt und auf die Durchführung der schon bestehenden Bestimmungen gedrungen werden. Ein Büchlein „Der Pfarrer als Archivpfleger“ ist als zweites Heft der Veröffentlichungen des Evangelischen Centralarchivs für die Kirchenprovinz Schlesien in Vorbereitung. Die evangelische Kirche begrüsst jeden neuen Anstoss, der sie mahnt mit ihrer Verantwortung für ihre Archivalien es ernst zu nehmen und es ist dankbar, für alle Zusammenarbeit und bereit zu jeder Hilfe.“

richtet, dass sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche „in engster Verbindung mit dem Staatsarchiv“ ihre Archivpflegerorganisationen geschaffen hatten. Randt bezeichnete den Breslauer Staatsarchivrat Karl Bruchmann, der später in den Sechziger Jahren Präsident des Bundesarchivs wurde, als den „ständigen Berater der evangelischen und katholischen Archivpflegerorganisationen.“ Er betonte, dass die Erfassung und Kontrolle der kirchlichen Archive durch zuverlässige Archivpfleger und Geistliche selbst durchgeführt werde. Die Zustellung der Aktenverzeichnisse der Pfarrarchive an das Staatsarchiv Breslau „bürgt andererseits dafür, dass die berechtigten Interessen der Öffentlichkeit voll gewahrt bleiben.“ Ein Archivalienschutzgesetz, das aber bis 1945 von Hitler nicht unterzeichnet wurde, wäre nach Randt besonders wichtig für die kirchlichen Archive, denn der Staat könne dadurch notwendige Maßnahmen für den Archivschutz kirchlicher Archive und der Kirchenbücher treffen. Archivgut mit staatlicher Provenienz wie z. B. Schöffebücher, die sich gelegentlich auch in Pfarrarchiven befanden, seien vom jeweiligen Pfarrer an das Staatsarchiv abzugeben. Er gab auf dem Archivtag auch bekannt, dass man seitens des Breslauer Staatsarchivs sehr zufrieden sei mit den Leistungen der kirchlichen Archivorganisationen, was die Zulieferung einer „Anzahl geradezu muster-gültiger Bestandsaufnahmen“ betreffe³⁷. Damit hatte Randt die Position der staatlichen Archive zu den kirchlichen Archiven auf dem Archivtag in Gotha klargestellt, wenn auch die Katholische Kirche einem unkontrollierten Eingriff staatlicher Archivpfleger niemals zugestimmt hätte, den Randt in dieser Rede durchaus ausgedrückt hatte. Dennoch bezeugte Randts Stellungnahme eine durchaus respektvolle Kooperation der staatlichen Archivpflege Schlesiens zur katholischen und evangelischen Archivpflege der Breslauer Kirchen.

1937 hielt Kurt Engelbert erneut einen Vortrag über die kirchliche Archivpflege auf der Tagung der schlesischen Archivpfleger. Er berichtete von bereits 31 eingesandten Inventarverzeichnissen der Archivpfleger³⁸. Am 11. April 1938

³⁷ E. RANDT, *Die Organisation der Archivpflege in Schlesien und die bisher damit gemachten Erfahrungen*, Vortrag auf dem 27. Deutschen Archivtag in Gotha 1937, Sonderdruck, München 1937, S. 2f.

³⁸ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Schriftliche Grundlage des mündlichen Vortrages von Kurt Engelbert auf der Tagung der schlesischen Archivpfleger 1937, mss. Dok., 3 S.:

„Über den Stand der kirchlichen Archivpflege in Schlesien 1937 [hss. Ergänzung]

Von Dr. K. Engelbert

Als ich im vorigen Jahre vor Ihnen sprach, konnte ich Ihnen über die Archivpflege in der Erzdiözese Breslau von der Vergangenheit berichten. Heut soll ich in Kürze [hss. Ergänzung] über den Stand der kirchlichen Archivpflege in der Gegenwart sprechen.

1. Wir haben das verflossene Jahr benutzt, um die kirchliche Archivpflege gemäß den gegebenen Richtlinien durchzuführen u. weiter auszubauen. Für den schlesischen Anteil der Erzdiözese Breslauer hat das Generalvikariat 53 kirchliche Archivpfleger bestellt u. zwar für den Regierungsbezirk Breslau 17, für den Reg. Bez. Liegnitz 13 u. für Oberschlesien

fand eine weitere Konferenz der ehrenamtlichen Archivpfleger Schlesiens im

23. Die Namen der kirchlichen Archivpfleger u. die ihnen zugewiesenen Archipresbyterate sind auch in dem neuen Schematismus der Erzdiözese Breslau auf S.186 f. abgedruckt, so dass der staatliche Archivpfleger leicht feststellen kann, mit wem er in seinem Kreise gegebenenfalls zusammenarbeiten kann. Für den Olmützer Anteil O/Schl., der Teile Leobschütz u. Ratibor umfasst, ist Pfarrer Felsmann in Bladen vom Generalvikariat in Branitz [hss. Ergänzung] zum kirchlichen Archivpfleger bestellt worden. Irgendwelche Schwierigkeiten zwischen kirchlichen u. staatlichen Archivpflegern scheinen sich nicht ergeben zu haben. Nur in einem Fall ist uns [mss. Ergänzung] von einer Meinungsverschiedenheit Kenntnis gegeben worden. In diesem Falle verlangte der staatliche Archivpfleger von dem zuständigen Erzpriester, der zugleich kirchlicher Archivpfleger in dem betreffenden Archipresbyterat ist, dass er die Pfarrer auffordere, nach einem beigefügten Formular eine Nachweisung der pfarrlichen Archivalien anzufertigen. Diesem Verlangen, das weit über den hierfür massgebenden Erlass des Reichs – u – Preußischen Ministers des Innern vom 18.7.1933 hinausgeht, konnte nicht stattgegeben werden. Die Sache beschäftigte schließlich auch die Reichsstelle für Sippenforschung u. den Reichskirchenminister. Nach Aufklärung des Sachverhaltes wurde dann die Nachweisung der Urkunden, die Personenstandsaufzeichnungen enthalten, – denn nur um diese handelt es sich in dem genannten Min. Erlass, – angefertigt.

2. Die kirchlichen Archivpfleger haben auch bald mit der Bestandsaufnahme der kirchlichen Archive begonnen. Bisher liegen die Archivverzeichnisse von 31 Archipresbyteraten vor. Besonders erwähnen möchte ich hier die Arbeit des Herrn Erzpriesters Skobel, der die umfangreiche Bibliothek, die zahlreiche Handschriften u. Inkunabeln enthält [hss. Ergänzung] u. das Archiv der Pfarrei Löwenburg in mustergültiger Weise geordnet hat. Herr P. Nikolaus v.Lutterotti hat in den Archipresbyteraten Landeshut u. Bolkenhain sehr gründliche Arbeiten geleistet u. zum Teil alte Akten wieder ans Tageslicht gebracht. Die Inventarisierung ist noch im Gange. Ebenso wird das umfangreiche Archiv in Naumburg a. Qu. neu geordnet. Dasselbe gilt von Jauer, wo auch die Akten, früher vermissten KB aus dem 18. Jhd. wieder aufgefunden wurden. [hss. Ergänzung] Aber auch in Mittel – u. Oberschlesien ist wertvolle Arbeit geleistet worden. Besonders umfangreich ist das Pfarrarchiv von Neisse, das zahlreiche Handschriften enthält. [hss. Ergänzung] Gelegentlich wurden auch Fremdkörper in den Pfarrarchiven aufgefunden. Mir selbst gelang es, im Pfarrarchiv St. Matthias in Breslau, ein altes Kirchenrechnungsbuch von Heidam Kr. Neisse aufzufinden, das im Jahre 1559 beginnt u. wertvolles familiengeschichtlichen Material enthält. Ich habe das Buch exzerpiert u. will die Auszüge in den Neisser Heimatblättern veröffentlichen. Dem staatlichen Archivpfleger in Neisse habe ich meinem Aufsatz zur Kenntnis übersandt. Im Pfarrarchiv von Oltaschin fand ich ein Grundbuch des Dominioms Oberherzogswaldau Kr. Freystadt, das sogar [hss. Ergänzung] bis ins 15. Jahrhundert zurückreicht u. zahlreiche Kauf – u. Erbverträge enthält. Da diese beiden Bücher nicht staatlicher Herkunft waren, sind sie dem Archiv zur Aufbewahrung übergeben worden. Im Pfarrarchiv von Lorzendorf bei Namslau wurden alle bis ins 16. Jahrhundert zurückreichenden Schöffebücher aufgefunden. Das erste hat das Staatsarchiv zur Aufbewahrung erhalten. Die Einsendung der anderen steht bevor.

3. Besonders wertvoll war die Mitarbeit der kirchlichen Archivpfleger bei der Bearbeitung [hss. Ergänzung] der katholischen Kirchenbücher, die ich im Auftrage des Vereins für Geschichte Schlesiens vorgenommen habe. Ein Vergleich der von den Pfarrämtern im Jahre 1932 eingereichten Verzeichnisse der Kirchenbücher mit dem vom Geschichtsverein im Jahre 1900 herausgegebenen zeigte in vielen Fällen Unterschiede. Bei den notwendigen

Historischen Seminar der Breslauer Universität statt. Das überlieferte Tagungsprogramm wies folgende Informationen auf³⁹:

*Einladung zur Tagung der ehrenamtlichen Archivpfleger Schlesiens
Am Montag, den 11. April 1938
Am Hist. Seminar der Universität, Schubbrücke 49, I. Stock Vortragssaal*

I. Vorträge

10–10.40 Uhr Staatsarchivdirektor Dr. Randt: Grundsätzliches zur schlesischen Archivpflege

10.40–11.10 Uhr Oberkonsistorialrat Schwarz (Leiter des Ev. Centralarchiv), Konsistorialrat Dr. Engelbert (Beauftragter des Fürsterzbischöfl. Generalvikariats): Über den Stand der kirchlichen Archivpflege in Schlesien

Justizinspektor Scholz (Vom Oberlandesgericht): Neue Maßnahmen zur Archivpflege bei den Gerichten Schlesiens

Aussprache

11.30–12 Uhr Die staatlichen Archivpfleger

Kreisschulrat Dr. Günther: Beobachtung und Erfahrungen eines wandernden staatlichen Archivpflegers

Stadtarchivar Schulz: Über die Erreichung eines Dauerschutzes der Gemeindearchive im Landkreise Glogau

Aussprache

12.15–12.45 Uhr Staatsarchivrat Dr. Bier: Sicherung der heimatkundlichen alten Siegelstempel der Gemeinden

Staatsarchivrat Dr. Bruchmann: Der Stand der Verzeichnung der schlesischen Schöffenbücher. Ortschroniken

Archivassistent Dr. Schwientek: Über bisher nicht erfasste kirchliche und behördliche Personenstandsregister in Schlesien, unter besonderer Berücksichtigung der Judenregister

Archivassistent Dr. Goetting: Zur Verzeichnung von Herrschaftsarchiven

Aussprache

II. Praktische Anleitungen und Rücksprachen

15–15.30 Uhr im Staatsarchiv: Anleitung zur praktischen Archivpflege (Staatsarchivrat Dr. Bruchmann), anschließend Führungen. Besprechungen mit dem Staatsarchivdirektor und Staatsarchivrat Dr. Bruchmann

Randt Staatsarchivdirektor

Feststellungen haben die kirchl. Archivpfleger mitgewirkt. Ihnen ist bes. zu danken, dass in mehreren Fällen ~~wo~~ ältere Kirchenbücher, die bisher [hss. Ergänzung] vermisst wurden, doch wieder zum Vorschein kamen. Trotzdem gibt es noch Mängel. [hss. Ergänzung].“

³⁹ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Tagungsprogramm der Ehrenamtlichen Archivpfleger Schlesiens im Historischen Seminar der Universität Breslau am 11. April 1938, mss. Dok., 1 S.

Ausgewiesen im Tagungsprogramm war wieder der „Konsistorialrat Dr. Kurt Engelbert“ als Beauftragter des Fürsterzbischöflichen Generalvikariates Breslau, der eine halbe Stunde über den Stand der kirchlichen Archivpflege in Schlesien berichtete⁴⁰. Im Jahr 1938 wurden insgesamt 298 Pfarrarchiver-

⁴⁰ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Vortrag von Kurt Engelbert auf der Tagung der schlesischen Archivpfleger 1938, mss. Dok., 3 S.

„Über den Stand der kirchlichen Archivpflege in Schlesien 1938“

Von Dr. K. Engelbert

Ich bin Herrn Staatsarchivdirektor Dr. Randt dankbar, dass er mir auch in diesem Jahre Gelegenheit gibt, Ihnen über den Stand der kirchlichen Archivpflege in der Erzdiözese Breslau Mitteilung zu machen.

1. *Wir haben auch das verflossene Jahr benutzt, um die kirchliche Archivpflege durchzuführen u. auszugestalten. Es wurden weitere kirchliche Archivpfleger für den preußischen Anteil der Erzdiözese ernannt, so dass ihre Zahl jetzt 59 beträgt. Wir haben diesmal ein Verzeichnis der kirchlichen Archivpfleger drucken lassen, dass ihnen mit den Drucksachen übergeben worden ist. Außerdem sind die Namen der kirchl. Archivpfleger auch im Schematismus verzeichnet. Wie ich bereits im vorigen Jahre mitteilte, ist zum kirchl. Archivpfleger für den schles. Anteil der Diözese Olmütz Herr Pfr. Felsmann in Bladen Kr. Leobschütz bestellt worden, der auch in ständiger Führungnahme mit mir arbeitet. Ob inzwischen auch für die zur Erzdiözese Prag gehörende Grafschaft Glatz ein kirchl. Archivpfleger bestellt wurde, entzieht sich meiner Kenntnis. Zuständig ist jetzt als Generalvikar Herr Prälat Dr. Monse in Glatz. Ich bitte daher, bei auftauchenden Schwierigkeiten sich an diesen Herrn zu wenden, da das Generalvikariat in Breslau dafür nicht zuständig ist.*

2. *Auch die Bestandsaufnahme der kirchlichen Archive hat weitere Fortschritte gemacht, wenn auch bei der großen Ausdehnung der Erzdiözese Breslau immer noch gewisse Zeit vergehen wird, bis alle Archive erfasst sind bis 1875 [hss. Ergänzung]. Es wurde auch bereits mit der Ablieferung der Archivverzeichnisse an das Staatsarchiv begonnen. Die Bestandsaufnahme hat erfreulicherweise weitere Fremdkörper ans Tageslicht gebracht, die nicht in die Pfarrarchive gehören. So wurde im Pfarrarchiv von Lorzendorf Kr. Namslau ein Schöffenbuch von Buchelsdorf Kr. Namslau entdeckt, das von 1547–1685 reicht. In Märzdorf a. B. fanden sich sogar sechs Schöffenbücher aus der Zeit von 1517–1826, dazu noch ein Hufenregister. Das Pfarrarchiv von Schlaup bei Jauer lieferte ein Schöffenbuch von 1715–1782 ab. Alle diese Schöffenbücher wurden dem Staatsarchiv übergeben. Auch wertvolle kirchliche Archivalien, die bisher unbekannt waren, kamen ans Tageslicht. So fanden sich im Pfarrarchiv in Naumburg a. Bober Akten des aufgehobenen Benediktinerinnenklosters zumeist aus dem 18. Jahrhundert, auf die man offenbar bei der Säkularisation verzichtete, da sie damals noch verhältnismäßig jung waren. Das Archidiakonat Glogau, das die Säkularisation überstanden hat, besaß vier Bände handschriftliche Kirchen [hss. Ergänzung] Visitationsprotokolle aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Wenn dieselben Handschriften auch im Generalvikariat vorhanden sind, so wurde doch die Überführung der Glogauer Handschriften ins Diözesanarchiv veranlasst, da sie hier oft gebraucht werden, u. so der Öffentlichkeit eher zugänglich sind. Ferner besaß das Glogauer Archidiakonat aus dem Nachlass des Abraham von Dyhrn ein Kopialbuch über die Güter Dyhernfurth, Wahren, Gloschkau u. Ganserau u. sechs sehr umfangreiche Kopialbücher aus der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts. Auch diese Archivalien wurden, da sie weder staatlich noch gemeindlicher Herkunft waren, dem Diözesanarchiv überwiesen u. somit der allgemeinen Benutzung zugänglich gemacht.“*

zeichnisse an das Breslauer Generalvikariat und jeweils ein Exemplar an das Staatsarchiv Breslau gesandt. Engelbert betonte, dass aufgrund der Größe des Erzbistums Breslau mit seinen vielen Pfarrgemeinden die Fertigstellung der Inventarverzeichnisse von allen Pfarrgemeinden noch viel Zeit in Anspruch nehmen werde⁴¹. Am 3. April 1939⁴² fand eine eintägige Konferenz in Gleiwitz und Beuthen mit etwa 100 geladenen schlesischen Archivpflegern statt. Das Tagungsprogramm lieferte folgenden Tagesablauf:

Einladung zur Tagung der ehrenamtlichen Archivpfleger Schlesiens in Gleiwitz und Beuthen O/S am 3. April 1939

8.45 Uhr Tagungsbeginn in Gleiwitz, Haus Oberschlesien

Vorträge:

8.50–9.30 Uhr Staatsarchivdirektor Dr. Randt: Zum Stand der schlesischen Archivpflege allgemein

09.30–09.50 Uhr Oberkonsistorialrat Schwarz (Leiter des Ev. Centralarchiv), Konsistorialrat Dr. Engelbert (Beauftragter des Fürsterzbischöfl. Generalvikariats): Aus der Tätigkeit der kirchlichen Archivpflege 1938/39

Justizinspektor Scholz (Sachbearbeiter beim Oberlandesgericht): Archivpflege bei den Gerichten und Staatsanwaltschaften Schlesiens

Aussprache

10–10.15 Uhr Staatsarchivrat Dr. Latzke (Troppau): Archivwesen und Archivschutz im Regierungsbezirk Troppau

10.15–10.55 Uhr Staatsarchivrat Dr. Bruchmann: Der Stand der Schöffenbücherverzeichnung

Staatsarchivrat Dr. Swientek: Behördliche Maßnahmen zur Sicherung von Juden – und Dissidentenakten

Dr. Dienwiebel (Archivberatungsstelle des Landeshauptamts): Hilfeleistung der Archivberatungsstelle bei der Ordnung gefährdeter Archive

Dr. Schmidt (Landesstelle Schlesien für Nachkriegsgeschichte): Aus der Arbeit der Landesstelle Schlesien für Nachkriegsgeschichte

Aussprache

Für die in Gleiwitz übernachtenden Herren bzw. für die aus der näheren Umgebung schon früh Anreisenden wird Herr Direktor Völkel um 7.15 Uhr bereits eine Führung durch das Gleiwitzer Stadtarchiv veranstalten, da es unmöglich ist, rund 100 Personen dort auf einmal zu führen.

11.05–11.35 Uhr Stadtverwaltungsdirektor Völkel: Das Gleiwitzer Stadtarchiv, eine Einrichtung, wie sie überall möglich ist

Aussprache

⁴¹ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Aufzeichnung über die Archivdaten von 1938, hss. Dok., 1 S.

⁴² EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Tagungsprogramm der Ehrenamtlichen Archivpfleger Schlesiens in Gleiwitz und Beuthen am 3. April 1939, mss. Dok., 2 S.

12.00–13.00 Uhr Führung durch das Gleiwitzer Stadtarchiv. Anschließend Mittagessen im Haus Oberschlesien (Gedeck einschl. % 1.30 RM)

14.15 Uhr Autofahrt nach Beuthen O/S mit Grenzbesichtigung

16.00–17.30 Uhr Besuch des Beuthener Stadtarchivs (mit Kurzvortrag von Stadtarchivar Dr. Glowik: Aufbau und Aufgaben des Stadtarchivs Beuthen)

17.30 Uhr Ausklang im Konzerthaus. Rückfahrt nach Erfordernis

Für diejenigen Tagungsteilnehmer, die spätere Züge zur Heimfahrt benutzen können, sind Führungen durch die Oberschlesische Landesbibliothek bzw. das Oberschlesische Landesmuseum vorgesehen.

Randt, Leiter der Archivberatungsstelle des Landeshauptmanns der Provinz Schlesien

Kurt Engelbert berichtete in seinem Vortrag über den Stand der kirchlichen Archivpflege in den Jahren 1938/1939. 330 Inventarverzeichnisse waren bis Ende des Jahres 1939 an das Generalvikariat abgeliefert worden. Damit waren nach knapp drei Jahren Archivpflege von mehr als einem Drittel aller Breslauer Pfarrgemeinden Inventarverzeichnisse der Archivalien vorhanden⁴³.

Engelbert übersandte auf Anfrage sogar dem Reichssender Breslau in Gleiwitz noch Auszüge seines Referats. Der Sender bedankte sich am 2. Mai 1939 für Engelberts Zuarbeit, denn man wolle einige Informationen daraus für eine

⁴³ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Schriftliche Grundlage zum mündlichen Vortrag von Kurt Engelbert auf der Tagung der schlesischen Archivpfleger 1939, mss. Dok., 2 S.

„Aus der Tätigkeit der kirchlichen Archivpflege 1938. Archivpflegertagung am 3.4.1939 in Gleiwitz.“

Von Dr. K. Engelbert

Wie in den verfloßenen Jahren soll ich Ihnen über die kirchliche Archivpflege in der Erzdiözese Breslau berichten. Ich kann mich diesmal kurz fassen, da ich bereits bei den früheren Tagungen eingehender über die kirchliche Archivpflege in der Vergangenheit u. über ihren Ausbau u. die Tätigkeit in der Gegenwart Bericht erstattet habe. Schles. Kirchl. Archivpfl. Muster f. Deutschland [hss. Ergänzung]

1. Die Zahl unserer kirchlichen Archivpfleger beträgt nach dem neuesten Stand 60 [hss. Ergänzung] im ganzen Bistum. Für den sudetendeutschen Teil unserer Erzdiözese ist H. Archivar Dr. Fitz in Jauernik dazugekommen, der sich mit großem Eifer der kirchlichen Archivpflege in den vier Archipresbyteraten Weidenau, Zuckmantel, Freiwaldau u. Johannesberg annimmt u. auch bereit ist, über einschlägige Fragen Auskunft zu erteilen. Er verwaltet auch das Erzbischöfliche Archiv in Jauernik, dessen Neuordnung ihm zu danken ist. Wirtschafts- und Gerichtsakte [hss. Ergänzung]

2. Die Bestandsaufnahme der kirchlichen Archive hat weitere Fortschritte gemacht. Es konnten bisher etwa [hss. Ergänzung] 330 Verzeichnisse im vergangenen Jahre an das Staatsarchiv abgeliefert werden. Um die Sache zu fördern u. zu beschleunigen, wurde das Breslauer Diözesanarchiv mit der Sichtung u. Weiterleitung der Archivverzeichnisse beauftragt. Somit sind jetzt die Archivverzeichnisse von mehr als [hss. Ergänzung] einem Drittel der Pfarreien abgeliefert. Verschiedenheit – Zwei Aufsätze im Archiv f. Schles. Kirch. [hss. Ergänzung].“

Sendung „*Archive und Bibliotheken in Oberschlesien*“ verwenden⁴⁴. Doch nur wenige Monate später am 1. September 1939 wurde dieser Sender dann der Anlass zum Angriff des nationalsozialistischen Deutschlands auf Polen. Kurt Engelbert hatte in den letzten Vorkriegsjahren immer wieder ausführlich über die Breslauer Archivpflege berichtet und war ein gleichberechtigter Ansprechpartner im Rahmen der staatlichen und kirchlichen Archivpflege. Das blieb er auch während des Zweiten Weltkrieges.

Ausblick: Die Breslauer Archivpflege im Zweiten Weltkrieg 1939–1945

Die erhaltene schriftliche Überlieferung der Katholischen Kirche zur Archivpflege während des Zweiten Weltkrieges im Breslauer Diözesanarchiv ist gering, doch es steht fest, dass die Archivpflege in den Kriegsjahren weitergeführt wurde und nicht zu einem Stillstand kam. Es kam während des Krieges auch regelmäßig zu Treffen von Breslauer Archivpflegern im Breslauer Diözesanarchiv unter dem Breslauer Diözesanarchivar Kurt Engelbert, wo ein guter fachlicher Austausch zwischen den Archivpflegern stattfand. Teilnehmer berichteten darüber, dass sie bei diesen Gelegenheiten erfreut waren, die Archiv-, Bibliotheks- und Museumsbestände des Erzbistums Breslau zu benutzen und anzuschauen⁴⁵. Auch der Kontakt Engelberts zum Breslauer Staatsarchiv blieb bestehen. Im Frühjahr 1940 übersandte Engelbert dem Breslauer Staatsarchivar Karl Bruchmann noch einmal die „Richtlinien für kirchliche Archivpfleger“ sowie neu eingetroffene Verzeichnisse der kirchlichen Archivpfleger im Erzbistum Breslau. Bruchmann aber wurde nach dem deutschen Überfall auf Polen im Zuge der Einrichtung der Zivilverwaltung im besetzten ehemaligen polnischen Schlesien im Herbst 1939 nach Kattowitz versetzt, um dort den Aufbau eines deutschen Staatsarchivs Kattowitz zu begleiten. Da Bruchmann mit der Breslauer Archivpflege gute Erfahrungen hatte, teilte er Engelbert mit, dass er im Bistum Kattowitz gleichfalls eine kirchliche Archivpflege nach dem Breslauer Vorbild unterstützen werde. Dafür nahm er mit dem Kattowitzer Generalvikariat schon im Frühjahr 1940 zügig „*Fühlung auf*“⁴⁶. Durch die Erfahrungen Bruchmanns kam es in Zusammenarbeit mit dem Kattowitzer Generalvikariat im Bistum Kattowitz bis 1945 auch dort zur Ausbildung einer

⁴⁴ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 35, Sender Gleiwitz an Engelbert am 2. Mai 1935, mss. Dok., 1 S.

⁴⁵ Inge Steinsträßer, *Wanderer zwischen den politischen Mächten: Pater Nikolaus von Lutterotti OSB (1892–1955) und die Abtei Grüssau in Niederschlesien, Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands*, Bd. 41, Köln 2009, S.129.

⁴⁶ EDB, Akten betr. Kirchliche Archivpflege, Signatur III c 34, Bruchmann an Engelbert am 1. Februar 1940, mss. Dok., 1 S.

kirchlichen Archivpflege⁴⁷. Die Breslauer Archivpflege in der Zeit des Zweiten Weltkrieges 1939 bis 1945 sollte noch durch weiterführende Forschungen in staatlichen und kirchlichen Archiven und Bibliotheken vertieft werden⁴⁸. Die politischen Entwicklungen im Erzbistum Breslau in Folge der deutschen Kapitulation am 8. Mai 1945 sind bekannt und führten dann fast zur vollständigen Abspaltung des Breslauer Diözesangebietes an Polen.

Zusammenfassung

Während es im 19. Jahrhundert durch Erlasse vereinzelter Richtlinien schon zu ersten Ansätzen einer Ordnung des pfarramtlichen Schriftguts durch die kirchliche Verwaltung des Bistums Breslau gekommen war, wurde eine organisierte kirchliche Archivpflege auf dem Hintergrund der politischen Entwicklungen im nationalsozialistischen Deutschland in Breslau seit 1936 als notwendig erachtet und von der Leitung des Erzbistums zügig organisiert und konkretisiert. Mit Kurt Engelbert wurde ein Fachmann mit Erfahrung für die Koordinierung der Archivpflege gefunden, der in den Jahren 1936 bis 1939 die Aufgaben der Archivpflege begleitete und die kirchliche Archivpflege gegenüber den staatlichen Archiven vertrat. Auch wenn die gesetzten kirchenamtlichen Fristen zur Abgabe von Berichten und Inventarverzeichnissen zum größten Teil von den Archivpflegern und den Pfarrgemeinden nicht immer eingehalten wurden, und die Standortpfarrer sogar über die Beschäftigung mit dem Schriftgut klagten, waren erfolgreiche Ergebnisse bis 1939 doch sichtbar. Das pfarramtliche Schriftgut wurde in mehr als einem Drittel aller Breslauer Pfarrgemeinden begutachtet und Inventarverzeichnisse dazu erstellt. Für die Breslauer Kirchenleitung unter Kardinal Bertram war die Anordnung zu einer Archivpflege besonders wichtig, weil dadurch befürchtete Eingriffe staatlicher Stellen in das Schrift – und Kulturgut der Pfarrgemeinden fast vollständig verhindert werden konnten, und die Katholische Kirche in dieser Zeit der schweren Verfolgung durch die Nationalsozialisten ein Maß an Souveränität behaupten konnte, die es auf anderen Gebieten in dieser Zeit schon nicht mehr gab.

Keywords: Breslau, Archivpflege, Pfarrarchive, Richtlinien, Staatsarchive, Drittes Reich

⁴⁷ M. SCHMERBAUCH, *Die Entwicklung der kirchlichen Archivpflege im schlesischen Bistum Kattowitz 1940 bis 1945*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, hrsg. vom Institut für Kirchen- und Kulturgeschichte der Deutschen in Ostmittel- und Südosteuropa, Bd. 74 (2016), S. 195–224.

⁴⁸ Vgl. R. ZERELIK u.a., *Staatsarchiv Breslau – Wegweiser durch die Bestände bis zum Jahr 1945. Aus dem Polnischen übersetzt von Stefan Hartmann*, München 1996.

The Archival Service for the Parishes in the Silesian Archdiocese of Wrocław 1936–1939

Summary

The article is based on unexplored records from the Ecclesiastical Archives of the archdiocese Wrocław and also but minor from Katowice. In 1936 cause of the political treat of the Nazis regime to the Catholic Church in Germany the archdiocese Wrocław under its longtime leader and bishop Cardinal Adolf Bertram begun to establish a strategy to protect the ancient records and collections in the almost 1000 parishes against the visible treat of unallowed access of Nazi people to it who would use the information for the racist ideology. Therefore the curia of Wrocław 1936 released special orders and pronounced dozens of archival experts for the areas of parishes. They began to organize the classification and indexing of the old records on special index lists. Also records have been transferred to the big Ecclesiastical Archive to Wrocław for their archival protection. Cardinal Bertram prohibited permanently the parishes not to allow any public access to their records. Surprisingly it was possible to establish from 1936 to 1939 a professional relationship between Wrocław ecclesiastical Archivists and German State Archives in Wrocław which was an advantage for the church records protection even until wars ended in 1945. The article explores the milestones of the development of this archival service from 1936–1939. The article is written in German.

Keywords: Breslau, Archival Service, Parishes Archives, Orders, State Archives, Third Reich

BIBLIOGRAPHIE

- BRENNECKE A., *Archivkunde. Beitrag zur Theorie und Geschichte des Europäischen Archivwesens*, Leipzig 1953.
- Codex Iuris Canonici, Rechtsbuch der Katholischen Kirche*, Rom 1917.
- CZUBATYNSKI U., *Das kirchliche Archivwesen in Deutschland, Eine Literaturübersicht für Archivare, Historiker und Genealogen*, Rühstädt 2005.
- ENGELBERT K., *Alfons Nowack*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 5 (1940).
- HIRSCHFELD M., *Diözesanarchiv, Diözesanbibliothek und Diözesanmuseum in Breslau. Zum Beitrag der Katholischen Kirche zur Geschichtsbewahrung und Kulturpflege in Schlesien vor dem Ersten Weltkrieg*, [in:] J. BAHLCKE, R. GEHRKE, *Institutionen der Geschichtspflege und Geschichtsforschung in Schlesien, Von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg*, Neue Forschungen zur Schlesischen Geschichte 26, Köln 2017, S. 393–406.
- HIRSCHFELD M., *Michael Kurt Engelbert (1886–1967)*, [in:] *Schlesische Kirche in Lebensbildern*, Bd. 7, Münster 2006, S. 47–51.

- JUNGNITZ B., *Joseph Jungnitz (1844–1918)*, [in:] *Schlesische Kirche in Lebensbildern*, Bd. 7, Münster 2006, S. 122–128.
- JUNGNITZ J., *Das Breslauer Diözesanarchiv*, „Zeitschrift des Vereins für Geschichte (und Alterthum) Schlesiens“ 39 (1905), S. 52–77.
- JUNGNITZ J., *Die Breslauer Dombibliothek*, Breslau 1905.
- JUNGNITZ J., *Geschichte der Dombibliothek in Breslau*, [in:] *Silesiaca. Festschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens zum 70. Geburtstage seines Präses Colmar Grünhagen*, Breslau 1898, S. 187–206.
- PATER J., *Das Museum der Erzdiözese Breslau*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 56 (1998), S. 283–298.
- PATER J., *Vergessen oder Verschwiegen? Zur Biographie des Archivdirektors Alfons Nowack (1868–1940)*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte* 46 (1988), S. 119–133.
- RANDT E., *Die Organisation der Archivpflege in Schlesien und die bisher damit gemachten Erfahrungen*, Vortrag auf dem 27. Deutschen Archivtag in Gotha 1937, Sonderdruck, München 1937.
- SCHMERBAUCH M., *Die Entwicklung der Kirchenbuchabteilung des Breslauer Diözesanarchivs 1933 bis 1945*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, hrsg. vom Institut für Kirchen- und Kulturgeschichte der Deutschen in Ostmittel- und Südosteuropa, Bd. 74 (2016), S. 225–245.
- SCHMERBAUCH M., *Die Entwicklung der kirchlichen Archivpflege im schlesischen Bistum Kattowitz 1940 bis 1945*, [in:] *Archiv für schlesische Kirchengeschichte*, hrsg. vom Institut für Kirchen- und Kulturgeschichte der Deutschen in Ostmittel- und Südosteuropa, Bd. 74 (2016), 195–224.
- URBAN W., *Archiwum-Muzeum Archidiecezjalne i Biblioteka Kapitulna we Wrocławiu w latach 1945–1970*, „Sobótka“ 25 (1970), S. 263–270.
- URBAN W., *Zarys dziejów Biblioteki Kapitulnej we Wrocławiu*, [in:] *Verbum crucis*, Wrocław 1974, S. 89–112.
- ZERELIK R. u.a., *Staatsarchiv Breslau – Wegweiser durch die Bestände bis zum Jahr 1945. Aus dem Polnischen rsetzt von Stefan Hartmann*, München 1996.

TEOLOGIA PASTORALNA I NAUKA SPOŁECZNA

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

25 (2017) nr 1

MATEUSZ MAZUREK

DUSZPASTERSTWO W DOBIE HIPERKONSUMPCJI

W każdej epoce Kościół ma to samo zasadnicze zadanie – głosić Ewangelię. Epoki się jednak zmieniają, a wraz z nimi konteksty kulturowe i dostępne narzędzia. W dzisiejszych czasach takim zasadniczym kontekstem dla duszpasterstwa jest kultura konsumpcyjna. Wyzwania i możliwe strategie duszpasterskie w tym właśnie kontekście będą przedmiotem poniższych analiz. Przyświecającym im założeniem jest przekonanie, że zrozumienie człowieka, do którego adresujemy duszpasterskie poczynania, sprzyja ich skuteczności. Punktem wyjścia będzie więc opisanie najistotniejszych (z duszpasterskiego punktu widzenia) cech kultury konsumpcyjnej oraz postawienie pytania o możliwe strategie (zasadnicze kierunki działania) Kościoła w obecnej sytuacji. Druga część rozważań zostanie poświęcona analizie owych strategii.

1. Kultura płytkiej rozrywki i szybkiej przyjemności

1.1. Szybko, szybciej, natychmiast

Czego oczekuje współczesny konsument? Nieważne, co to będzie, najważniejsze, żeby było przyjemne i to natychmiast! Żyjemy w szybkiej „kulturze instant”¹, która cały czas przyspiesza². Powolne życie społeczeństw tradycyjnych przekształciło się w ciągły pośpiech³. Niewątpliwie wpłynęły na to zmiany

¹ Por. np. A. ZELMA, *Autorytet katechety w kulturze „instant”*, [w:] *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. STALA, Kraków 2002, s. 266–280.

² J. GLEICK, *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*, tłum. J. BIEROŃ, Poznań 2003.

³ Por. P. SZTOMPKA, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 83.

technologiczne umożliwiające nieprawdopodobne przyśpieszenie przepływu informacji osób i towarów – „kurczenie się czasu i przestrzeni”⁴. Efekty rozwoju technologii bywają paradoksalne: z jednej strony mamy mnóstwo pomagających oszczędzać czas przedmiotów, urządzeń⁵ oraz usług⁶, a z drugiej śpieszymy się coraz bardziej i narzekamy, że czasu mamy coraz mniej. Można zapytać: „Co się stało z tym zaoszczędzonym czasem?”⁷. Nie zniknął – po prostu upchnęliśmy w nim jeszcze więcej czynności⁸. Nie tylko pracujemy coraz więcej (bo coraz więcej chcemy mieć)⁹. Dodatkowo przemysł rozrywkowy wypełnia (jak woda) każdą wolną chwilę¹⁰.

Zmiany technologiczne wpływają na istotne przemiany kulturowe. Charakterystyczne dla ponowoczesnych społeczeństw stają się: „pęd do nowego”¹¹ i przyzwyczajenie do niesłabnącej fali bodźców¹². Oglądamy miliony reklam, krótkich komunikatów i informacji, dociera do nas każdego dnia mnóstwo impulsów, których nie sposób przetworzyć, nie mówiąc już o ich scaleniu. Nasze doznania są rozcłonkowane, a doświadczenia pozbawione kontekstów, połączeń i korzeni historycznych¹³. Neil Postman źródłem tej sytuacji dopatruje się w upowszechnieniu telegrafu, który umożliwiając bardzo szybkie przesyłanie informacji na duże odległości, uprawomocnił informację wyrwaną z kontekstu, dostarczaną w ogromnych ilościach (rosnących wraz z pojawieniem się radia i telewizji)¹⁴. Drugim elementem była „graficzna rewolucja” – wypieranie języka (słowa) obrazem, pokazywanie zamiast mówienia o czymś. Sposób pokazywania świata przez fotografię jest inny niż w przypadku języka. Ma ona mianowicie zdolność „do przedstawiania szczególnego rodzaju rozcłonkowanej rzeczywi-

⁴ Tamże, s. 648–670. A. GIDDENS, *Socjologia*, tłum. A. SULZYCKA, Warszawa 2006, s. 75–96.

⁵ Por. J. GLEICK, dz. cyt., s. 124–128.

⁶ G. RITZER, *Makdonaldyzacja społeczeństwa*. Wydanie na nowy wiek, tłum. L. STAWOWY, Warszawa 2003, s. 84–88; TENŻE, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. STAWOWY, Warszawa 2001, s. 257–258.

⁷ J. GLEICK, dz. cyt., s. 126.

⁸ T. SZLENDAK, M. KACZMARCZYK, *Głód czasu w kulturze przyśpieszenia*. Z *Hartmudem Rosą rozmawiają Tomasz Szlendak i Michał Kaczmarczyk*, „Studia Socjologiczne” 199 (2010), nr 4, s. 239–241.

⁹ Por. G. RITZER, *Magiczny świat...*, s. 145, 252–258; TENŻE, *Makdonaldyzacja...*, s. 30–32; P. SZTOMPKA, dz. cyt., s. 619; A. GIDDENS, dz. cyt., s. 86, 166.

¹⁰ Por. J. GLEICK, dz. cyt., s. 18–19.

¹¹ Por. D. BELL, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. AMSTERDAMSKI, Warszawa 1998, s. 89.

¹² Por. T. SZLENDAK, T. KOZŁOWSKI, *Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjnej*, Warszawa 2008, s. 124–125.

¹³ F. VAN RAAIJ, *Konsumpcja postmodernistyczna*, [w:] M. LAMBKIN, G. FOXALL, F. VAN RAAIJ, B. HEILBRUNN, *Zachowania konsumenta. Koncepcje i badania europejskie*, tłum. M. ZAGRODZKI, Warszawa 2001, s. 334.

¹⁴ Por. N. POSTMAN, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. NIEDZIELSKI, Warszawa 2002, s. 101–109.

stości, wrywania chwil z ich kontekstów i zestawiania rzeczy i zdarzeń, które nie mają ze sobą żadnego logicznego czy historycznego związku¹⁵. Szybko upowszechniające się elektroniczne techniki „powołały do życia nowy świat – świat zabawy w chowanego, w którym to jedno, to drugie wydarzenie pojawia się nagle na chwilę, by następnie znów zniknąć. Jest to świat pozbawiony logiki albo sensu”¹⁶. Postman określa go także mianem świata „no a teraz”¹⁷, gdzie fundamentalnym założeniem nie jest ciągłość, lecz brak spójności¹⁸.

Telewizja stała się naszym językiem, który wpływa na to, jakie idee zdołamy wyrazić, i staną się one treścią kultury¹⁹. Tworzą w ten sposób tło, atmosferę kulturową, która niezauważenie kształtuje naszą wizję świata i jeśli niektóre nasze instytucje wydają się nie pasować do szablonu naszych czasów, to nie ów szablon, ale właśnie te instytucje uznajemy za odbiegające od normy i obce²⁰. Rzeczywiście to media dziś mają przeogromny wpływ na to, o czym i w jaki sposób myślimy²¹. Oczywiście od czasu, gdy Postman opublikował swoje rozważania, media elektroniczne przeszły potężną ewolucję, związaną przede wszystkim z upowszechnieniem się Internetu – ale ten (przynajmniej w opisywanym tu aspekcie) wzmógł jeszcze omawiane powyżej cechy dyskursu telewizyjnego: fragmentaryczność, nieciągłość i prymat obrazu przed słowem²².

To co dla de Tocqueville’a było charakterystyczną cechą nowoczesności: „nieustanne zrywanie wątku czasu i zacieranie ciągłości pokoleń”²³, w społeczeństwach ponowoczesnych przybrało nieporównywalnie większe rozmiary. Naszą konsumpcyjną kulturę „charakteryzuje płynność, przemijanie, lekceważenie wszystkiego, co nie nadaje się do natychmiastowego spożycia”²⁴. Zasad-

¹⁵ Tamże, s. 111–114.

¹⁶ Tamże, s. 118.

¹⁷ Od charakterystycznego zwrotu spikerów telewizyjnych, który ma unieważniać wszystko, co pokazywano przed chwilą, i przygotowywać na obejrzenie nowego, wyizolowanego pod względem treści, kontekstu i struktury uczuciowej, wydarzenia. Por. tamże, s. 145–146.

¹⁸ Por. tamże, s. 159.

¹⁹ Tamże, s. 23.

²⁰ Tamże, s. 121.

²¹ Por. K.K. PRZYBYCIEŃ, *Praca w epoce informacji. Cz. 1: Personalistyczne (i nie tylko) spojrzenie na przemiany pracy*, Stalowa Wola 2013, s. 10.

²² Co prawda medium to zawiera niewyobrażalne ilości tekstów, ale badania nad sposobem ich czytania pokazują, że użytkownicy – poruszający się po wirtualnej przestrzeni, gdzie stale miliony stron konkurują o ich uwagę – bardziej skanują szybkim rzutem oka nagłówki i pojedyncze zdania, niż rzeczywiście czytają. Dodatkowo – jako potężne narzędzie mnożenia ścieżek przekazu informacji – prowadzi do jeszcze większego informacyjnego przesytu. Por. J. GLEICK, dz. cyt., s. 94–96. Nadprodukcja informacji tworzy wręcz „informacyjny smog”. Por. K.K. PRZYBYCIEŃ, dz. cyt., s. 98.

²³ Por. D. BELL, dz. cyt., s. 137.

²⁴ M. MICZYŃSKA-KOWAŁSKA, *Konsument i jego tożsamość w społeczeństwie ponowoczesnym*, [w:] *Nowy uśpianiały świat? Moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia*, red. W. MUSZYŃSKI, Toruń 2009, s. 207.

niczą cechą naszego – ciągle przyśpieszającego – świata jest natychmiastowość, która „króluje w stosunkach społecznych i w naszym życiu emocjonalnym. Natychmiastowa kawa instant, natychmiastowy replay, natychmiastowa intymność, natychmiastowa gratyfikacja”²⁵. Taki klimat kulturowy ma oczywiście swoje skutki – szczególnie istotna wydaje się krótkotrwałość relacji intymnych²⁶.

W ponowoczesnym społeczeństwie sfera seksualna została skrajnie skomercjalizowana²⁷, traktowana jest jako źródło mocnych wrażeń, niezakotwiczonych w żadnym trwalszym związku nieograniczonym moralnymi (wynikającymi z chrześcijaństwa) hamulcami²⁸. Ciało nabrało (w powszechnej mentalności) cech przedmiotu użytkowego²⁹. W efekcie autoteliczne więzi, w których drugi człowiek był traktowany jako wartość sama w sobie, ustępują miejsca relacjom instrumentalnym, gdzie drugi człowiek jest postrzegany jako narzędzie realizacji własnych potrzeb. Romantyczną miłość zastępuje więc hedonistyczny seks, małżeństwo zastępowane jest coraz częściej kohabitacją „do odwołania”. Następuje skrócenie horyzontu czasowego, zakładanego czasu trwania relacji³⁰. Związki intymne coraz bardziej przypominają te pokazywane w telewizji – „równie niestałe jak ujęcia kamery”³¹. Wszystkie trwałe wspólnoty tracą na znaczeniu. Podniesienie konsumenta do rangi głównej siły decyzyjnej spowodowało wzrost znaczenia indywidualnego wyboru, a co za tym idzie – gloryfikację „ja”³². Odkąd „kultura konsumpcyjna [...] trafnie zauważyła, że ludzie wyzwoleni od tradycji, wspólnoty, wzajemnych zobowiązań kupują więcej”³³, mamy do

²⁵ Por. J. GLEICK, dz. cyt., s. 22.

²⁶ Na plagę rozwodów, która boleśnie dotyka zachodnie społeczeństwa, składa się wiele przyczyn, których opisanie znacząco przekracza rozmiary tego tekstu. Oprócz opisywanego tutaj indywidualistycznego konsumpcjonizmu można do nich zaliczyć np. mocne we współczesnej kulturze akcentowanie (z natury niestałych) emocji kosztem rozumu – stanowiącego znacznie trwalszy fundament stałych zobowiązań (szerzej w: M. MAZUREK, *Serce bardziej niż rozum – romantyczny postmodernizm jako wyzwanie duszpasterskie*, „Teologia i Człowiek” 32 (2015), nr 4, s. 55–65), czy rozrost państwa opiekuńczego wypychającego rodzinę z wielu jej tradycyjnych funkcji (nieco szerzej na ten temat: M. MAZUREK, *Państwo opiekuńcze wobec rodziny*, [w:] *Rodzina: fundamenty i pedagogia*, red. J. ZIMY, Stalowa Wola 2015, s. 601–610).

²⁷ Por. A. GIDDENS, dz. cyt., s. 156.

²⁸ Por. T. SZLENDAK, *Architektonika romansu. O społecznej naturze miłości erotycznej*, Warszawa 2002, s. 277–279.

²⁹ Por. J. BAUDRILLARD, *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*, tłum. S. KRÓLAK, Warszawa 2006, s. 169–195.

³⁰ Por. P. SZTOMPKA, dz. cyt., s. 670.

³¹ N. BELLAH, *Skłonność serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. STASIAK, P. SKUROWSKI, T. ZYRO, Warszawa, 2007, s. 437.

³² Por. R. KOSSAKOWSKI, *Liminalność pośród mgły – o modzie na „refleksyjną duchowość”*, [w:] *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcji*, red. T. SZLENDAK, K. PIETROWICZ, Wrocław 2007, s. 115.

³³ Por. K. OLECHNICKI, *Sprzętowa namiastka, czyli o fotografii bez fotografii*, [w:] *Rozkoszna zaraza...*, s. 112.

czynienia z lansowaniem wzorców totalnie przerysowanego indywidualizmu³⁴, skutkującym deprecjonowaniem wierności i pozbawianiem poczucia odpowiedzialności za innych³⁵ – także za własne dzieci³⁶.

Podsumowując: hiperkonsument to człowiek odrzucający wymagania, zobowiązania, odpowiedzialność. Krótko mówiąc, odrzucający wszystko, co nie sprawia natychmiastowej przyjemności. Tym stwierdzeniem dotykamy drugiego istotnego rysu współczesnej kultury.

1.2. Rozrywka jest wszystkim i wszystko jest rozrywką

Zabawa jest odwieczną częścią ludzkiej egzystencji, ale przez wieki odzielano ją od poważnej części życia. To właśnie się zmieniło. „Rozrywka i zabawa obecnie to nie tylko sposób spędzania wolnego czasu, to rodzaj stylu, który przenika wszędzie: do kształcenia, do wychowania, do myśli, do sztuki, do formacji charakteru, a nawet do religii. Rozrywka i zabawa tworzą kompulsję psychologiczną, intelektualną, społeczną i również, jakkolwiek dziwnie by to brzmiało, duchową. Nie dawać ludzkim przedsięwzięciom – choćby najdonioślejszym – otoczki rozrywkowej jest dzisiaj nie do pomyślenia i ociera się o grzech”³⁷. Żyjemy w „kulturze czystej przyjemności”, przekonującej nas, że życie jest przede wszystkim doświadczaniem przyjemności³⁸, realizującej konsumpcyjny ideał „wielkiej zabawy”³⁹ i tworzącej własną etykę – w której hedonizm i zabawa zastępują dawne cnoty⁴⁰, a zasadniczym imperatywem staje się maksymalizacja przyjemności⁴¹. Przyczyn takiego stanu rzeczy można dopatrywać się w przemianach społeczno-gospodarczych: „rewolucji konsumenckiej” powodującej zastąpienie w roli zasadniczego czynnika rozwoju gospodarczego produkcji przez konsumpcję (nie tyle wyprodukowanie, ile sprzedanie jest największą trudnością i źródłem zysków)⁴². Można też – za

³⁴ Por. T. SZLEDAK, K. PIETROWICZ, *Konsumpcja i stratyfikacja w kapitalizmie bez kapitału*, [w:] *Na pokaz. O konsumeryzmie w kapitalizmie bez kapitału*, red. T. SZLEDAK, K. PIETROWICZ, Toruń 2004, s. 18.

³⁵ Por. T. LESZNIEWSKI, *Moda i tożsamość. Dylematy współczesnego człowieka w świecie konsumpcji*, [w:] *Rozkoszna zaraza...*, s. 60–61.

³⁶ Por. O. SPECK, *Być nauczycielem. Trudności wychowawcze w czasie zmian społeczno-kulturowych*, tłum. E. CIEŚLIK, Gdańsk 2005, s. 76.

³⁷ R. LEGUTKO, *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań 2012, s. 64.

³⁸ Por. J. AUGUSTYN, *Świat, Bóg i my*, Kraków 1996, s. 23.

³⁹ Por. M. SZALBOT, *Miejsce zabawy w społeczeństwie konsumpcyjnym*, [w:] *Wąż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, red. R. KANTOR, T. PALECZNY, M. BANASZKIEWICZ, Kraków 2011, s. 57.

⁴⁰ Por. D. BELL, dz. cyt., s. 99.

⁴¹ Por. J. BAUDRILLARD, dz. cyt., s. 253–257; R. KANTOR, *Spoleczeństwo konsumpcji zabawy. Przypadek polski*, [w:] *Wąż w raju...*, s. 36.

⁴² Por. np. A. APPADURAI, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. PUCEK, Kraków 2005, s. 109–125; G. RITZER, *Magiczny świat...*, s. 105–111; J. BAUDRILLARD, dz. cyt., s. 79–80.

Postmanem – zasadniczej przyczyny dopatrywać się w przemianach technologicznych, przede wszystkim w telewizji, która „uczyniła z rozrywki naturalny format, w którym przedstawia wszelkie doznania”, „nadideologię całego dyskursu” obowiązującą także poza ekranem i wpajającą nam przekonanie, że wszystko ma służyć naszemu rozbawieniu i przyjemności⁴³. Nie bez znaczenia jest także fragmentaryzacja naszego życia i doświadczenia – postrzeganego jako ciąg epizodów. W takim ujęciu trudno jest mówić (czy myśleć) o szczęściu jako długotrwałym stanie. Zamiast tego mamy ciąg chwilowych przyjemności. Trudno powiedzieć, żeby życie człowieka budowane na epizodach stało się szczęśliwsze. Na pewno znacznie trudniej nadać mu sens i cel⁴⁴, a poszukiwanie coraz intensywniejszych przyjemności może być formą maskowania braku jakiegokolwiek całościowego celu i łagodzenia poczucia braku sensu. Częściowe potwierdzenie tej intuicji może stanowić obserwacja skutków nasycania naszego życia coraz większym ładunkiem ludyczności: skutkiem jest raczej nuda, dewaluacja przyjemności⁴⁵ niż poczucie spełnienia. Najistotniejsza dla niniejszych rozważań wydaje się jednak konstatacja naszego przyzwyczajenia do odwracania uwagi od spraw istotnych, przyzwyczajenia do (postrzeganej jako najnaturalniejsza) atmosfery „lekkości istnienia” wytwarzanej przez reklamową nadrzeczywistość⁴⁶.

2. Duszpasterstwo – trzy możliwe drogi

Wobec gwałtownych przemian społeczno-kulturowych Kościoł może przyjąć jedną z trzech zasadniczych postaw, które można inaczej nazwać strategiami duszpasterskimi:

1. Dopasowanie – formy (feeryczność) i treści przepowiadania: przedstawianie chrześcijaństwa jako rzeczywistości tak samo niezobowiązującej, jak wszystkie inne konsumpcyjne oferty.

2. Łączenie – nowoczesnych form przekazu ze stałą troską o zachowanie integralności depozytu wiary. Innymi słowy, dopasowanie do wymogów współczesności formy, ale nie treści.

3. Całkowite odrzucenie, radykalna kontestacja współczesności.

Zasadnicza różnica między powyższymi strategiami leży w stosunku do paradygmatu współczesnej kultury: od całkowitej akceptacji po całkowitą negację.

⁴³ N. POSTMAN, dz. cyt., s. 130.

⁴⁴ Por. R. LEGUTKO, dz. cyt., s. 182–186.

⁴⁵ Por. T. SZLENDAK, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław 2008, s. 148–153; M. SZŁĘZAK, *Zachowania ludyczne wśród polskich użytkowników portalu społecznościowego Facebook*, [w:] *Wąż w rajcu...*, s. 189.

⁴⁶ Por. R. LEGUTKO, dz. cyt., s. 63–67.

2.1. Dopasowanie

Na uzasadnienie tej strategii przywoływane są dwa zasadnicze argumenty. Pierwszy mówi, że Ewangelię należy głosić w języku tego, komu się głosi. Jako że odnosi się także do drugiej strategii, zostanie omówiony poniżej. Drugi argument (formułowany niejednokrotnie poza Kościołem, ale i w nim znajdujący pewien oddźwięk) można w skrócie opisać jako argument z konieczności. Powiada się więc, że określone prądy intelektualne i kulturowe są wynikiem nieuchronnej dziejowej konieczności, a poza tym wywierają na człowieka wpływ tak przemożny, że można się do nich tylko dostosować albo zginąć. Współczesna konsumpcyjna kultura jawi się tutaj jako Goliat, z którym (co ważne) w żadnym wypadku nie wolno podejmować walki. Należy się poddać i ewentualnie próbować coś uzyskać – czyli propagować jakieś elementy chrześcijaństwa, które nie są zbyt kontrkulturowe, które da się pogodzić z obowiązującą mentalnością, ale świeckich dogmatów współczesności w żadnym razie nie wolno próbować podważać, gdyż skończy się to nieuchronnie odejściem wiernych.

Prezentowany tutaj sposób myślenia oparty jest na akceptacji konsumpcyjnego paradygmatu: wszystko jest rozrywką, życie powinno być ciągiem przyjemności, których dostarczyciele rywalizują, by przyciągnąć konsumenta. Skoro wszystko, to i chrześcijaństwo jest jedną z takich ofert – musi więc stać się towarem⁴⁷ i zadbać o odpowiednią atrakcyjność. A skoro dla hiperkonsumenta jedyną akceptowalną formą duchowości może być eklektyczna zbitka technik relaksacyjnych z odrobiną filozofii do wykorzystania między lunchem a grą w piłkę, a nastawienie selekcyjno-wybiórcze dominuje, to należy dopasowywać dogmaty do indywidualnych potrzeb wiernych, by sprzedawać produkt *userfriendly*⁴⁸. Trzeba więc uczynić chrześcijaństwo czymś przyjemnym i niewymagającym. Argumentacja – powtórzmy – wygląda następująco: religia musi wziąć udział w wyścigu konsumpcyjnych, dostarczających przyjemności ofert, bo tylko to interesuje współczesnego człowieka. Jeśli więc religia do tego wyścigu nie stanie, to przegra. Można na to odpowiedzieć, że stając do tego wyścigu, chrześcijaństwo najprawdopodobniej też przegra – i to o wiele więcej. Nie przestając być tym, czym jest w swej istocie, nie będzie w stanie stać się bardziej rozrywkowe niż inne oferty. Jeżeli natomiast przestanie być tym, czym jest, to jaki pożytek z tego, że utrzyma „wiernych”? Jaka korzyść z tego, że ludzie nie odejdą od chrześcijaństwa, które przestanie być chrześcijaństwem? Jaką wartość zbawczą będzie miało pozostanie w Kościele, który przestanie być Kościołem? Gdyby chcieć to wyrazić liczbowo, należałoby powiedzieć, że ujemną – gdyż wierni zostaliby wprowadzeni w pewną fikcję: sądziliby, że są chrześcijanami, w rzeczywistości nimi nie będąc. Wiara to sprawa niezwykle poważna, sprawa życia i śmierci – także w wymiarze wiecznym. Trudno więc

⁴⁷ Por. G. RITZER, *Magiczny świat...*, s. 251.

⁴⁸ Por. R. KOSSAKOWSKI, dz. cyt., s. 121–122.

liczyć, że zachowując swoją istotę, stanie się przyjemniejszą od wszystkich innych rozrywką.

Dopasowywanie się do współczesnej mentalności rodzi także oczywiste niebezpieczeństwa w wymiarze moralnym. Żeby odwołać się tylko do kwestii opisanych w pierwszej części rozważań – jak pogodzić traktowanie życia jako zbioru niepowiązanych elementów z (integralnie wpisanym w chrześcijaństwo) przekonaniem, że wiara, chrześcijańska tożsamość powinny być rzeczywistością przenikającą całe życie człowieka (w sensie czasowym i w znaczeniu wszystkich dziedzin życia)? Jak pogodzić modę na seryjną monogamię z nauczaniem o nierozzerwalności małżeństwa? Nauczaniem – dodajmy – które oprócz niewątpliwego wymiaru moralnego ma zasadniczy wpływ na ewangelizację następnych pokoleń. Miłość rodziców jest dla dziecka źródłem życia (podobnie jak Bóg, z którym rodzice współpracują w dziele stworzenia nowego życia) i pierwszym fundamentalnym obrazem miłości Boga. I jeżeli w pewnym momencie ta miłość przestaje istnieć – rodzice się rozwodzą – to dziecko ma głębokie egzystencjalne doświadczenie, że Boga nie ma (nawet jeżeli nie potrafi go w ten sposób zwerbalizować). Możemy potem mówić mu wiele o miłości Pana Boga, ale ono już wie, że nie ma ani Boga, ani miłości.

Należy pamiętać, że treść Orędzia Zbawczego jest depozytem (2 Tm 6, 20), a nie naszą własnością, którą moglibyśmy dowolnie zmieniać. „Zadanie głoszenia Ewangelii nie znosi „niedbalstwa ani mieszania zasad Ewangelii z zasadami innych religii, ani jakiegoś dostosowywania, ponieważ od niego zależy cała sprawa zbawienia ludzi i w nim zawierają się najpiękniejsze treści Boskiego Objawienia” (EN 5). Zresztą Kościół wyznający takie same wartości jak świat nie jest nikomu potrzebny. To jest ten rodzaj przyjaźni ze światem, która jest nieprzyjaźnią z Bogiem (por. Jk 4, 4), prosta droga do tego, żeby stać się solą, która straciła smak (por. Mk 9, 50). Pokusa oczywiście jest mocna – bo każdy z nas chciałby być lubiany i chwalony przez otoczenie⁴⁹, ale z faktu, że pokusa jest znaczna, wynika wezwanie, by tym mocniej z nią walczyć. To, że niekiedy „trzeba zasiewać, płacząc”, nie powinno gasić gorliwości i zapału (EN 80).

Warto też pamiętać, że wyrazistość i skuteczność chrześcijańskiego świadectwa płynie raczej z odróżniania się od świata niż z upodabniania do niego. Chrześcijanie pierwszych wieków przyciągali do wiary pogan raczej tym, że żyli inaczej, niż tym, że żyli tak samo. Lud Boży Starego Przymierza wielokrotnie słyszał od proroków nakaz odróżniania się od pogańskich sąsiadów. Znacznie trudniej natomiast byłoby znaleźć nakaz upodabniania się do ludów pogańskich i ich obyczajów. Owszem, w historii Narodu Wybranego często pojawia się taka

⁴⁹ Współczesna psychologia i socjologia szeroko opisują głęboko w nas wpisane mechanizmy dopasowywania się do oczekiwań otoczenia. Zob. np. E. ARONSON, *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. RADZICKI, Warszawa 2002; P. SZTOMPKA, dz. cyt.

tendencja, ale słowo Boże opisuje ją jako niebezpieczną pokusę. Co więcej, wiara jest sprawą „nie z tego świata”, jest czymś zasadniczo odmiennym od wszelkich ludzkich wytworów. I nawet jeśli człowiek współczesny ma – zgodnie ze swoimi przyzwyczajeniami – skłonność do traktowania jej jako jednej z wielu ofert konsumpcyjnych, to warto chyba, żeby duszpasterze nie zapominali o radykalnej odmienności jej istoty. I wreszcie ostatnie: dla chrześcijan to Ewangelia powinna być kryterium oceniania innych rzeczywistości (niezależnie od tego, czy będzie to popularna teoria psychologiczna, czy np. dominująca koncepcja polityczna⁵⁰), a nie odwrotnie. Natomiast argument (można go nazwać „argumentem z Goliata”), że jakaś rzeczywistość (społeczna, kulturowa, polityczna) czy jakakolwiek inna ze względu na swą siłę wymaga dopasowania Ewangelii do niej, jest z gruntu chybiony. Nie bierze pod uwagę mocy Bożej, na której opiera się ewangelizacja (por. EN 5). Najlepszą odpowiedzią na „argument z Goliata” jest historia biblijnego Goliata właśnie.

Nie oznacza to, że trzeba jako pierwsze przedstawiać człowiekowi te aspekty chrześcijaństwa, które będzie mu najtrudniej przyjąć. Należy roztropnie brać pod uwagę, że Ewangelia stopniowo przenika poszczególne grupy i narody (por. DM 6), ale trzeba mieć też gotowość przedstawienia człowiekowi całej prawdy Bożej (por. Dz 20, 28), ryzykując także jej odrzucenie i odejście uczniów (por. J 6, 66-67). Myślenie w kategoriach „sukcesu duszpasterskiego” (np. ilościowego)⁵¹ może okazać się bardzo zwodnicze. W sytuacji gdy dominujące w danej kulturze nurty są radykalnie przeciwne istotnym elementom chrześcijaństwa – musi ono wykazać się pewną kontrkulturowością, odwagą płynięcia pod prąd obiegowym opiniom.

2.2. Dopasowanie formy, ale nie treści

Mowa tu o szukaniu sposobów, by zachowując całość dziedzictwa wiary, przekazywać je nienaruszone w sposób możliwie jasny i przekonujący (EN 3), tak by przemawiać do współczesnego człowieka w jego kategoriach pojęciowych, językiem „przystosowanym do czasu i osób” (EN 54). Inaczej można powiedzieć, że chodzi o próbę zachowania wierności zarówno Bogu, jak i człowiekowi (por. DOK 145). Takie połączenie: dopasowywanie formy przekazu przy zachowaniu integralności treści, wydaje się jak najbardziej wskazane. W praktyce niestety nie jest pozbawione trudności.

Po pierwsze, niejednokrotnie trudno jest precyzyjnie oddzielić niezmienny rdzeń chrześcijańskiego przesłania od elementów tradycji, uwarunkowanych historycznie i kulturowo sposobów przeżywania wiary, które mogą podlegać dostosowaniu. Takie rozróżnienia, nieoczywiste dla teologów i dusz-

⁵⁰ Por. L. LEGUTKO, dz. cyt., s. 261–262.

⁵¹ Por. J. AUGUSTYN, dz. cyt., s. 30.

pasterzy, tym bardziej mogą stanowić trudność dla wiernych⁵². Po drugie, forma przekazu nie jest obojętna dla treści. Warto pamiętać aforyzm Marshalla McLuhana, że środek przekazu jest przekazem⁵³, i ostrzeżenia Postmana, że nie wszystkie formy dyskursu można przenosić z jednego medium na drugie bez istotnej zmiany w ich strukturze, znaczeniu czy wartości⁵⁴. Autor ten określa „karygodną naiwnością technologiczną” przekonanie, że telewizja jest skutecznym środkiem propagowania treści religijnych, pozostającym bez wpływu na ich istotę. Argumentuje, że przystosowywanie ich do warunków telewizyjnych wymusza nadawanie im rozrywkowego charakteru, spłylenie i odrzucenie wszystkiego, co głębokie i poważne⁵⁵. Nawet jeżeli spojrzenie to jest przesadnie krytyczne, jednostronne (być może z powodu obserwowania specyficznej amerykańskiej telewizji religijnej), to warto podjąć refleksję nad wpływem mediów (sposobów przekazu), których używamy, na treści, które chcemy przekazać. Naiwnością byłoby sądzić, że ten wpływ nie istnieje. Co więcej, dotyka nie tylko odbiorcy, ale i nadawcy. Zawsze istnieje ryzyko, że wraz ze współczesnym językiem (w szerokim znaczeniu: metody komunikowania) przejmujemy także sposób myślenia⁵⁶. Niebezpieczeństwo – dodajmy – tym większe, im słabiej nasze umysły zanurzone są w słowie Bożym, im mniej czasu poświęcamy rozważaniu go.

⁵² Na przykład motywowane chrześcijańskim miłosierdziem rozwijanie duszpasterstwa osób żyjących w związkach niesakramentalnych może rodzić wśród wiernych wrażenie, że nierozzerwalność małżeństwa przestała być już (także dla Kościoła) tak istotna. Połączenie troski o pogubionych z dbałością o to, żeby nie wywoływać wrażenia relatywizacji norm moralnych, wymaga niewątpliwie dużej roztropności.

⁵³ Za: N. POSTMAN, dz. cyt., s. 26.

⁵⁴ Por. tamże, s. 168–172.

⁵⁵ Por. tamże, s. 167–172.

⁵⁶ Przykładem takiego zjawiska mogą być próby przybliżania katolickiej etyki seksualnej na gruncie „paradygmatu przyjemności” – polegające na przekonywaniu, że moralne postępowanie jest tak samo łatwe jak niemoralne, a do tego niesie więcej przyjemności. Piszący te słowa miał okazję czytać tekst w katolickiej gazecie (której tytułu po dziesięciu latach nie jest w stanie sobie przypomnieć) przekonujący, że stosowanie NPR wcale nie wymaga więcej wysiłku niż stosowanie antykoncepcji. Argument fałszywy na dwóch poziomach – po pierwsze: stosowanie antykoncepcji w oczywisty sposób jest łatwiejsze. Nie wymaga ani systematycznych obserwacji, ani dostosowywania rytmu współżycia do rytmu płodności. Jednak jeszcze głębiej fałszywy wydaje mi się argument na poziomie zawartych w nim *implicite* założeń – mianowicie tego, że łatwość i przyjemność może (i powinna) być kryterium oceny moralnej i wyboru zachowań w tak ważnej sferze. Może zamiast wmawiać ludziom, że postępowanie moralne jest tak samo łatwe jak niemoralne, powinniśmy raczej cierpliwie przekonywać ich, iż w życiu chodzi o coś więcej, niż żeby było łatwo i przyjemnie. Jeśli próbujemy przekonywać do chrześcijaństwa na gruncie antychrześcijańskiego paradygmatu (i aksjologii), to musimy liczyć się z tym, że w efekcie nie będziemy ani przekonujący, ani chrześcijańscy.

2.3. Całkowita⁵⁷ kontestacja współczesności

Jako uzasadnienie takiego podejścia przywołuje się twierdzenie, że tylko w ten sposób można zachować nienaruszony depozyt wiary, że jest to najbezpieczniejszy sposób, żeby tej drogocennej perły nie zgubić ani nie rozmyć. Podejście takie zdaje się nie brać pod uwagę, że zadaniem Kościoła jest nie tylko wiarę zachować, ale też ją głosić. Najistotniejszą słabością takiego podejścia jest ryzyko, że Kościół funkcjonujący jak zamknięta twierdza, pozbawiony kontaktu ze współczesnym człowiekiem, przemawiający do niego nie jego językiem, nie wypełni swojej ewangelizacyjnej misji. Taka kontestacja współczesności *en bloc* niesie też ryzyko przeoczenia i tym samym zmarnowania szansy na rozwinięcie i wykorzystanie wartościowych elementów, które współczesność ze sobą niesie. Zakładanie, że wszystko co nowe, jest złe, jest tak samo błędne, jak zakładanie z góry, że wszystko co nowe – jest dobre.

O ile pierwsza i trzecia strategia wykluczają się wzajemnie, o tyle druga i trzecia, jak się wydaje, mogą owocnie współlistnieć i dopełniać się w ramach różnorodności charyzmatów w Kościele. W praktyce może⁵⁸ to funkcjonować w ten sposób, że człowiekowi, który w feerycznej formule doświadczył pierwszego spotkania z żywym Bogiem, Kościół (towarzyszący mu w dalszych duchowych poszukiwaniach) daje możliwość kontynuowania formacji – bardziej tradycyjnej, odbywającej się w mniej widowiskowy sposób, ale za to pogłębionej duchowo⁵⁹.

3. Zakończenie: kilka uwag o przyszłości konsumpcjonizmu

Fundamentalne dla rozważań o przyszłości wydaje się stwierdzenie, że wiemy, jaka ona będzie. Owszem, np. przemiany technologiczne wpływają na kulturę, a technologia stała się nieodłącznym elementem naszego życia, ale nasze odniesienie do nich, to, w jaki sposób je wykorzystamy, nie jest już

⁵⁷ Na marginesie można zauważyć, że w stanie czystym (poza wspólnotami amiszów) taką całkowitą i konsekwentną kontestację współczesności trudno byłoby odnaleźć. Nawet radykalni tradycjonałści (lefebryści) nie rezygnują z nowoczesnych środków przekazu i są np. mocno obecni w Internecie. Kontestacja współczesności nie jest więc w zasadzie nigdy całkowita – dotyczy wybranych elementów (różnice dotyczą tego, których i jak wielu).

⁵⁸ Należy podkreślić, że opisany schemat jest tylko jednym z możliwych. Tym bardziej że jest to opis duchowej drogi autora, który nie chciałby dogmatyzować własnego doświadczenia.

⁵⁹ Wydaje się, że feeryczność formy stoi w pewnej sprzeczności z duchową głębią. Do przekazu bardzo poważnych i głębokich duchowo treści nie najlepiej nadają się „rozrywkowe” formy duszpasterstwa. Lepsze w tym wypadku wydają się te dające możliwość medytacji, ciszy, skupienia i powagi.

zdeterminowane⁶⁰. Intuicyjnie oczywiste wydaje się stwierdzenie, że człowiek wybiera to, co łatwiejsze i przyjemniejsze, o ile nie ma ważnych powodów i mocnej motywacji, żeby wybrać inaczej. Wydaje się więc, że konsumpcjonizm będzie się rozwijał, zwłaszcza jeżeli prawdziwe okazałoby się twierdzenie Zygmunta Baumana, że ponowoczesny człowiek jest organizmem zawsze chłonnym nowych doznań i odpornym na efekt znużenia, gotowym do ciągle rosnącej absorpcji wrażeń⁶¹. Wcale jednak nie musi okazać się prawdziwe i w pewnym momencie może nastąpić (masowe) znużenie nieustającą konsumpcją, odkrycie, że nie daje ona ani spełnienia, ani odpowiedzi na głębokie tęsknoty i pragnienia; co zaowocuje poszukiwaniem zupełnie innych dróg do szczęścia. Mogą także w naszym dostatnim świecie zająć trudne do przewidzenia, a gwałtowne zmiany – jak wojna albo ostry kryzys ekonomiczny, które uniemożliwią radosne konsumowanie. Nie wiemy, jaka będzie przyszłość.

Jaki z tego wniosek dla Kościoła? Co powinniśmy robić? Przepraszam za banał – przede wszystkim dochować wierności Bogu i wartościom. Dla postkonsumentów możemy być wtedy pomocą, świadkami wartości duchowych, których poszukują. W wypadku kryzysu zaś źródłem nadziei, że świat się nie kończy dlatego, że skończył się konsumpcjonizm. W wypadku kontynuacji i rozwoju konsumpcjonizmu natomiast – znakiem sprzeciwu i wyrzutem sumienia niepozwalającym powiedzieć „przecież wszyscy tak robią”.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, społeczne uwarunkowania, kultura konsumpcyjna

Pastoral Work in the Age of Excessive Consumerism

Summary

The article begins with a description of the most important social determinants of the present time. The author claims that consumer culture is nowadays the key factor in shaping our society. Subsequently, the article discusses various forms of pastoral work that can function in modern society. The three main types can be described as complete conformity, partial conformity and contestation. The first type assumes that the Church should conform to the modern world both in terms of values and working methods. The second one assumes that the Church should conform to the modern world only in term of working methods, but still adhere strictly to Christian ethics and axiology. The last type assumes that the

⁶⁰ Por. K.K. PRZYBYCIEŃ, dz. cyt., s. 12.

⁶¹ Za: B. ŚLIWIERSKI, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2004, s. 373.

Church should radically distinguish itself from the modern world in term of ethics, values and also *modus operandi*. In the author's opinion, only the second and third options are worth considering.

Key words: pastoral work, social determinants, consumer culture

BIBLIOGRAFIA

Magisterium Kościoła

- PAWEŁ VI, *Adhortacja apostołska „Evangelii Nuntiandi”*, online: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html (dostęp: 30.08.2016).
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”*, [w:] SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 436–474.
- KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 2002.

Pozostałe

- APPADURAI A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. PUCEK, Kraków 2005.
- ARONSON E., *Człowiek istota społeczna*, tłum. J. RADZICKI, Warszawa 2002.
- AUGUSTYN J., *Świat, Bóg i my*, Kraków 1996.
- BAUDRILLARD J., *Spółczesność konsumpcyjna, jego mity i struktury*, tłum. S. KRÓLAK, Warszawa 2006.
- BELL D., *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, tłum. S. AMSTERDAMSKI, Warszawa 1998.
- BELLAH N., *Sklonność serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. STASIAK, P. SKUROWSKI, T. ŻYRO, Warszawa 2007.
- GIDDENS A., *Socjologia*, tłum. A. SULZYCKA, Warszawa 2006.
- GLEICK J., *Szybciej. Przyspieszenie niemal wszystkiego*, tłum. J. BIEROŃ, Poznań 2003.
- KANTOR R., *Spółczesność konsumpcji zabawy. Przypadek polski*, [w:] *Wąż w rajcu. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, red. R. KANTOR, T. PALECHNY, M. BANASZKIEWICZ, Kraków 2011, s. 32–55.
- KEMPNY M., *Wprowadzenie – konsumpcja wyzwaniem dla socjologii współczesnej*, [w:] *Konsumpcja – istotny wymiar globalizacji kulturowej*, red. A. JAWŁOWSKA, M. KEMPNY, Warszawa 2005, s. 7–14.
- KOSSAKOWSKI R., *Liminalność pośród mgły – o modzie na „refleksyjną duchowość”*, [w:] *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcji*, red. T. SZLENDAK, K. PIETROWICZ, Wrocław 2007, s. 114–122.
- LEGUTKO R., *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań 2012.
- LESZNIEWSKI T., *Moda i tożsamość. Dylematy współczesnego człowieka w świecie konsumpcji*, [w:] *Rozkoszna zaraza. O rządach mody i kulturze konsumpcji*, red. T. SZLENDAK, K. PIETROWICZ, Wrocław 2007, s. 49–61.

- MAZUREK M., *Państwo opiekuńcze wobec rodziny*, [w:] *Rodzina: fundamenty i pedagogia*, red. J. ZIMY, Stalowa Wola 2015, s. 601–610.
- MAZUREK M., *Serce bardziej niż rozum – romantyczny postmodernizm jako wyzwanie duszpasterskie*, „Teologia i Człowiek” 32 (2015), nr 4, s. 55–65.
- MICZYŃSKA-KOWALSKA M., *Konsument i jego tożsamość w społeczeństwie ponowoczesnym*, [w:] *Nowy wspaniały świat? Moda, konsumpcja i rozrywka jako nowe style życia*, red. W. MUSZYŃSKI, Toruń 2009, s. 206–217.
- POSTMAN N., *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-businessu*, tłum. L. NIEDZIELSKI, Warszawa 2002.
- PRZYBYCIEŃ K.K., *Praca w epoce informacji. Cz. 1: Personalistyczne (i nie tylko) spojrzenie na przemiany pracy*, Stalowa Wola 2013.
- RITZER G., *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. STAWOWY, Warszawa 2001.
- RITZER G., *Makdonaldyzacja społeczeństwa. Wydanie na nowy wiek*, tłum. L. STAWOWY, Warszawa 2003.
- SPECK O., *Być nauczycielem. Trudności wychowawcze w czasie zmian społeczno-kulturowych*, tłum. E. CIEŚLIK, Gdańsk 2005.
- SZALBOT M., *Miejsce zabawy w społeczeństwie konsumpcyjnym*, [w:] *Wąż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, red. R. KANTOR, T. PALECZNY, M. BANASZKIEWICZ, Kraków 2011, s. 57–74.
- SZLENDAK T., *Architektonika romansu. O społecznej naturze miłości erotycznej*, Warszawa 2002.
- SZLENDAK T., *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*, Wrocław 2008.
- SZLENDAK T., KACZMARCZYK M., *Głód czasu w kulturze przyspieszenia. Z Hartmutem Rosą rozmawiają Tomasz Szlendak i Michał Kaczmarczyk*, „Studia Socjologiczne” 199 (2010), nr 4, s. 237–244.
- SZLENDAK T., KOZŁOWSKI T., *Naga małpa przed telewizorem. Popkultura w świetle psychologii ewolucyjnej*, Warszawa 2008.
- SZLENDAK T., PIETROWICZ K., *Konsumpcja i stratyfikacja w kapitalizmie bez kapitału*, [w:] *Na pokaz. O konsumeryzmie w kapitalizmie bez kapitału*, red. T. SZLENDAK, K. PIETROWICZ, Toruń 2004, s. 7–27.
- SZŁĘZAK M., *Zachowania ludyczne wśród polskich użytkowników portalu społecznościowego Facebook*, [w:] *Wąż w raju. Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, red. R. KANTOR, T. PALECZNY, M. BANASZKIEWICZ, Kraków 2011, s. 185–199.
- SZTOMPKA P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012.
- ŚLIWIERSKI B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 2004.
- VAN RAAIJ F., *Konsumpcja postmodernistyczna*, [w:] M. LAMBIN, G. FOXALL, F. VAN RAAIJ, B. HEILBRUNN, *Zachowania konsumenta. Koncepcje i badania europejskie*, tłum. M. ZAGRODZKI, Warszawa 2001, s. 325–344.
- ZELLMAN A., *Autorytet katechety w kulturze „instant”*, [w:] *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. STALA, Kraków 2002, s. 266–280.

Ks. MICHAŁ MRACZEK

OCZEKIWANIA WIERNYCH WOBEC KSIĘDZA W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH BADAŃ PASTORALNYCH I SOCJOLOGICZNYCH

Obraz kapłana to temat ważny w dzisiejszym społeczeństwie¹. Jest to widoczne w wielu obszarach życia. Złożone przemiany społeczne zachodzące w polskim społeczeństwie (strukturalne, a także kulturowe) wpływają na zmianę zarówno obrazu księdza w oczach wiernych, jak i pozycji oraz roli Kościoła w Polsce². Trzeba w tym miejscu pamiętać, że rok 1989 był znaczący w historii naszego kraju. Po prawie pięćdziesięciu latach komunizmu weszliśmy na drogę demokracji. Towarzyszyły temu i nadal towarzyszą przemiany w sferze gospodarczej i politycznej. Nie inaczej dzieje się w sferze kulturowej i społecznej³. W okresie komunizmu Kościół katolicki wzrósł w siłę, wypracował sobie duży wpływ na naród i zyskał uznanie w licznych środowiskach. Znaczna część społeczeństwa była przekonana do doktryny społecznej Kościoła i systemu wartości, który był łączony z wartościami narodowymi. Wpływy Kościoła były obecne we wszystkich grupach społecznych. Kościół w tym okresie był przestrzenią wolności⁴. Po roku 1989 Polacy rozpoczęli budowanie nowego ładu społecznego i moralnego. Naród zaczął się integrować wokół odnowionych wartości i nowych autorytetów. Te przemiany nie pozostały bez wpływu na życie religijne obywateli, na uczestnictwo Kościoła w życiu publicznym, na pozycję Kościoła w społeczeństwie, jak również na autorytet i obraz duchowieństwa⁵.

¹ Por. W. ŚWIĄTKIEWICZ, *Portret księdza*, [w:] *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opiniach Polaków*, red. W. ZDANIEWICZ, S.H. ZARĘBA, Warszawa 2004, s. 107.

² J. MARIANŃSKI, *Emigracja z Kościoła*, Lublin 2008, s. 391.

³ K. PAWLINA, *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2002, s. 5.

⁴ J. MARIANŃSKI, dz. cyt., s. 395.

⁵ J. BANIAK, *Zaangażowanie społeczne i polityczne Kościoła i księży w Polsce w wyobrażeniach katolików*, „Społeczeństwo i Kościół” (2005), nr 2, s. 107–109.

Jest to szczególnie widoczne w obrębie pokolenia, które nie żyło już w czasach komunizmu, a które dorastało w Polsce po roku 1989.

W niniejszym artykule będziemy starali się przedstawić, jakie są dzisiejsze oczekiwania wiernych wobec kapłana. Nieustanne przemiany społeczne w Polsce wpływają bowiem na to, jak kształtują się obecnie relacje kapłan–wierny. Analizując to zagadnienie, będziemy chcieli wskazać, jakie cechy i postawy są szczególnie pożądane u księdza. Będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie, jaki powinien być idealny kapłan, którego szukają i oczekują ludzie. Będą to informacje przydatne zwłaszcza w perspektywie formacji dzisiejszych kandydatów do kapłaństwa.

Zarys teologii relacji kapłan–wierni

Należy pamiętać, że kapłaństwo jest nie do pomyślenia bez wspólnoty Kościoła i to z dwóch względów. Po pierwsze, jest rzeczą niemożliwą zostać księdzem, nie należąc do Kościoła, bez sakramentów wtajemniczenia. Przecież to właśnie spośród wierzących wybierani są mężczyźni, którzy mają pełnić posługę kapłańską w stopniu prezbiteratu. Po drugie, jest czymś oczywistym, że posługa kapłana dokonuje się właśnie w Kościele, we wspólnocie wierzących. Sakramentu święceń nie przyjmuje się dla siebie i własnych korzyści, ale dla wiernych, do których zostanie się posłanym⁶. Skoro więc kapłan jest ustanawiany spośród wierzących i właśnie dla nich, to jest czymś naturalnym, że ci, wśród których posługuje, również mają wobec niego swoje oczekiwania.

Papież Jan Paweł II w czasie jednej ze swoich pielgrzymek do Ojczyzny, w roku 1999, wskazał na kilka istotnych cech, którymi powinien się charakteryzować ksiądz. Przypominając o prawdzie, że „Bóg jest miłością”, wskazał, iż kapłan ma być niejako ikoną Serca Jezusowego. Serce Jezusa symbolizuje bliskość i miłość Boga do człowieka. Człowiek w spotkaniu z księdzem powinien odczuć, że jest kochany. Współczesny człowiek oczekuje od kapłana przede wszystkim serca. Aby to było możliwe, konieczne jest wyjście do człowieka, zbliżenie się do niego. Dziś bardziej niż kiedykolwiek ludzie oczekują od kapłana bliskości i służebnej, ojcowskiej pomocy. Potrzebna jest także wrażliwość na człowieka i jego sprawy⁷. Kapłan z jednej strony powinien być człowiekiem, który głosi Boga i czyni to całą swoją postawą, a z drugiej powinien być blisko ludzi i ich spraw. W życiu kapłana szczególnie istotna jest świętość jego życia, a także osobiste świadectwo, które może promieniować na otoczenie⁸. Ludzie chcą widzieć, czy kapłan rzeczywiście żyje tym, co sam głosi, a sakramenty, modlitwa, słowo Boże są dla niego naprawdę ważne.

⁶ R. PINDEL, *Kapłan – pasjonat i specjalista od kontaktu z Bogiem*, Kraków 2009, s. 93–94.

⁷ K. WONS, *Ksiądz rozmówiony w Chrystusie*, „Pastores” 4 (1999), nr 5, s. 158–159.

⁸ J. ŚLIWA, *Jakiego księdza potrzebujemy*, „Pastores” 1 (2001), nr 10, s. 9.

Wierni sami zauważają, czy ich duszpasterz żyje w bliskim kontakcie z Bogiem i jemu się powierza.

Kapłan w relacji do wiernych w świetle współczesnej teologii pastoralnej

Arcybiskup Józef Michalik, diagnozując stan Kościoła w Polsce, utrzymuje, że charakterystyczną cechą polskich kapłanów jest to, że są blisko ludzi i przebywają z nimi w stałym kontakcie. Pragnieniem zdecydowanej większości księży jest praca z ludźmi, a nie zamykanie się w kancelaryjnych czy biurowych strukturach⁹. Na pewno jest to obraz prawdziwy, szczególnie w porównaniu z sytuacją Kościoła w Europie Zachodniej. Gdyby sprowadzić posługiwanie kapłańskie przede wszystkim do spotkań oficjalnych, tylko na poziomie kancelaryjnym, oznaczałoby to bardzo je zubożyć. W ten sposób nie buduje się Kościoła, lecz raczej się go rujnuje, co bardzo szybko zauważają wierni.

Kapłan nie jest powołany, by uciekać od świata, tym samym negując jego wartość, ale w tym świecie ma swoją posługę realizować. Nie można jednak ponad posługę duszpasterską stawiać działalności charytatywnej, kulturalnej czy społecznej. Celem misji Kościoła, a tym samym posługi kapłańskiej, jest uobecnianie Boga w świecie, w rzeczywistości społecznej, w której żyjemy, oraz wskazanie ludziom drogi do Boga¹⁰. W takiej perspektywie nie dziwią słowa Benedykta XVI wypowiedziane w Warszawie w 2006 r. w czasie jego pielgrzymki do Polski: „Wierni oczekują od kapłanów tylko jednego, aby byli specjalistami od spotkania człowieka z Bogiem. Nie wymaga się od księdza, by był ekspertem w sprawach ekonomii, budownictwa czy polityki. Oczekuje się od niego, by był ekspertem w dziedzinie życia duchowego. [...] Wierni oczekują od niego, że będzie świadkiem odwiecznej mądrości płynącej z objawionego słowa”¹¹. Papież pokazuje bardzo wyraźnie, że dzisiejszy człowiek w kapłanie chce widzieć przewodnika i świadka wiary.

Oprócz silnej wiary, świadectwa i świętości życia wierni oczekują od swojego duszpasterza również cech typowo ludzkich. Oczekują księdza, którego można określić mianem ludzkiego. Spodziewają się w zachowaniu księdza wrażliwości, pokory, poświęcenia i dobroci. Dzisiejszy człowiek bardzo szybko zorientuje się, że ksiądz nie ma dla niego czasu. Braku zwykłej, ludzkiej wrażliwości nie przykryje się bowiem sutanną czy habitem. Siłą kapłana jest również jego „inność”, która wypływa ze stanu duchownego, a szczególnie życia w celibacie,

⁹ J. MICHALIK, *Raport o stanie wiary w Polsce*, Radom 2011, s. 69.

¹⁰ W. SKWORC, *Kapłan we współczesnym świecie*, [w:] *Sztuka bycia księdzem*, red. J. AUGUSTYN, Kraków 2011, s. 376.

¹¹ BENEDYKT XVI, *Kapłan – ekspertem w dziedzinie życia duchowego*, [w:] *Benedykt XVI w Polsce. „Trwajcie mocni w wierze”. Pierwsza pielgrzymka 25–28 maja 2006 roku*, red. I. DOJKA, M. LATASIEWICZ, Warszawa 2006, s. 19.

które tworzy wokół niego swoistą atmosferę *sacrum*. To dzięki niemu niejedyn człowiek otwiera swoje serce na Boga. Czyni to nie ze względu na nazwisko czy zdolności, ale ze względu na kapłański stan.

Dzisiejszy człowiek oczekuje również, że kapłan będzie pasterzem, a nie najemnikiem. Pasterz to człowiek, który potrafi ofiarować swoje życie i poświęcić je dla innych. Współczesne pragnienie kapłana, który będzie prawdziwym pasterzem, jest tym większe, im bardziej świat nie akceptuje dziś myśli o jakimkolwiek poświęceniu czy złożeniu ofiary¹². To, czy kapłan jest zdolny do ofiary, sprawdza się nie tylko wtedy, kiedy przy ołtarzu sprawuje Eucharystię, ale także wtedy, kiedy po Mszy Świętej od tego ołtarza odchodzi, zdejmując szaty liturgiczne i wychodzi poza prezbiterium, by zaangażować się w sprawy swych parafian. Dopiero wtedy wierni mogą sprawdzić, jaka jest rzeczywista ofiarność ich duszpasterza, czy jest on księdzem w teorii, czy również w praktyce.

Współczesny ksiądz musi zrozumieć, że istotą jego posługiwania jest „bycie dla innych”. W tym realizuje się bardzo konkretnie pasterskie posługiwanie. Wyrazem tego jest chociażby czas, który jest on gotowy poświęcić drugiemu człowiekowi, szczególnie młodemu. Oznaką tego jest również umiejętne towarzyszenie młodzieży, które nie powinno być ani „kumplostwem i poklepywaniem po ramieniu”, ani rodzajem poddaństwa. Przejawem miłości pasterskiej, której potrzebują dziś młodzi, jest również umiejętność słuchania¹³. Dotyczy to nie tylko ludzi młodych, ale także osób w każdym wieku. Wiernym potrzeba bowiem księdza, który słucha, a do tego nie ocenia, gdyż ocenianie należy do Boga¹⁴. Jeśli już kapłan ocenia, to czyni to tylko jako posłany przez Boga (bo przecież i na tym polega jego posługa).

Dzisiaj możemy mówić również o specyficznych oczekiwaniach wobec księdza zarówno ze strony kobiet, jak i mężczyzn. Obie te grupy oczekują ze strony kapłana pewnych szczególnych cech. Wynika to między innymi z różnic psychologicznych. Dla kobiety jest bowiem szczególnie ważne, by okazywano jej szacunek, by ksiądz po prostu przestrzegał zasad dobrego wychowania zarówno na poziomie słów, jak i gestów. Drugim ważnym oczekiwaniem kobiet jest to, by kapłan stawał się ojcem i bratem. Ta pierwsza relacja dotyczy głównie kobiet młodych, które w swoim życiu nie doświadczyły prawdziwego ojcostwa. Drugi typ relacji to więź osobowa szukająca prawdziwego dobra drugiego człowieka. Jest to swego rodzaju przyjaźń wolna od wszelkiej nieczystości, głęboko zakorzeniona w Bogu, niekiedy podparta jeszcze wspólną pracą. W obu wymienionych typach relacji, których poszukują kobiety w odniesieniu do kapłana, jest szczególnie ważne, by były one wolne od wszelkich dwuznaczności czy erotycznych podtekstów.

¹² A. CZAJA, *Szczerze o Kościele*, Kraków, 2014, s. 159–160.

¹³ R. SZYMKOWIAK, *Kapłan wśród młodych i trudnych*, [w:] *Sztuka bycia księdzem*, s. 459–462.

¹⁴ K. WONS, *Jakiego księdza...*, s. 31–33.

Wielu dzisiejszych mężczyzn również odczuwa tęsknotę za ojcem. Mężczyzna potrzebuje, by kapłan był dla niego przewodnikiem, który pokaże, jak wyjść z domu rodzinnego i żyć we współczesnym świecie. Okazuje się, że mężczyźni bardziej niż kobiety potrzebują kogoś, kto nauczyłby ich zmagać się z trudnościami oraz własnymi ograniczeniami i słabościami. Potrzebują oni ojca, który pokaże, na czym polega odpowiedzialność za siebie i za innych, oraz ukáže, czym jest poświęcenie, i uświadomi samoograniczenia. Stąd szczególnie mężczyźni oczekują od kapłana duchowego ojcostwa. Mężczyźni potrzebują również księdza, który nauczy ich, jak się modlić, który pomoże uporać się z własną potrzebą „pokazania się” i poskromić męskie „ego”.¹⁵

Badania socjologiczne dotyczące relacji kapłan–wierni

Do tej pory posługiwaliśmy się obserwacjami praktycznymi osób zajmujących się formacją kapłanów. Cennych informacji dostarczają badania socjologiczne, których wyniki przedstawimy, co pozwoli jednocześnie na uzyskanie z nieco innej perspektywy odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie, jaki dzisiaj jest ideał księdza, czy może raczej, jaki powinien być model dzisiejszego duszpasterza¹⁶. Przytoczone dane pochodzące z różnych badań obejmują okres od 1969 do 2014 r., co pozwoli również dostrzec zachodzące ewentualne procesy zmian. Były to w znacznej mierze badania wycinkowe, ograniczające się do wybranych regionów lub grup, niekoniecznie pozwalające wprost na rozszerzenie wniosków na całą Polskę. Zaznaczaliśmy już wcześniej, że nie było takich kompleksowych badań, obejmujących cały polski Kościół. Niemniej jednak pozwalają one zorientować się w zachodzących tendencjach.

Wyniki badań, które w latach 1969 i 1979 przeprowadził W. Piwowarski w Puławach, już na początku pokazują dużą rozbieżność między oczekiwanymi cechami pozytywnymi w środowisku wiejskim i miejskim. W społecznościach wiejskich na pierwszym miejscu wymienia się takie cechy, jak: gorliwość o chwałę Bożą bądź o należyte prowadzenie parafii. W tym środowisku dobry ksiądz to taki, który dobrze organizuje uroczystości religijne, naucza prawd wiary, a przy tym z należytą starannością troszczy się o parafię w wymiarze gospodarczo-materialnym. A zatem dba o budynki bądź przeprowadza należne remonty. Podsumowując, dobry ksiądz na wsi to taki, który dobrze wywiązuje się ze swoich obowiązków urzędowych, wynikających z pełnionej funkcji. Na podstawie przytoczonych badań zupełnie inaczej te oczekiwania wyglądają w środowisku miejskim, co zostało ukazane na przykładzie Puław. We wszystkich badaniach przeprowadzonych w społecznościach miejskich na pierwszym

¹⁵ B. BIAŁEK, *Jakiego księdza potrzebują mężczyźni dzisiaj?*, [w:] *Sztuka bycia księdzem*, s. 547–551.

¹⁶ W. PIWOWARSKI, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 158.

miejscu pojawiają się cechy typowo ludzkie. Tak więc w roku 1969 mieszkańcy Puław wskazali jako oczekiwane u kapłana następujące cechy: ludzkość – 49,8%, gorliwość – 42,5%, bezinteresowność – 23,4%, życie konsekwentne – 18,7%. W czasie ponownych badań przeprowadzonych w tym samym mieście, ale dziesięć lat później, w roku 1979, respondenci wskazywali na te same cechy, lecz zmieniła się ich procentowa proporcja. Mianowicie wymieniali oni kolejno takie cechy, jak: ludzkość – 56,5%, gorliwość – 36,3%, bezinteresowność – 10%, życie konsekwentne – 15%, oraz wykształcenie – 10,8%. Po dziesięciu latach możemy zauważyć większy odsetek respondentów wskazujących na „ludzkość” jako pożądaną cechę u kapłana, a tym samym zmniejszający się odsetek tych, którzy cenią „gorliwość”. Interesujące jest pojawienie się odpowiedzi „wykształcenie”, która również wskazuje na wzrost oczekiwań wobec kapłanów w sferze intelektualnej. Podkreślanie cech ludzkich i przyznanie im większej roli niż cechom religijnym w postulowanym modelu księdza nie oznacza jakiegoś procesu laicyzacji świadomości katolików czy zmniejszenia oczekiwań stawianych kapłanom. Można przyjąć, że wskazuje to raczej na potrzebę podbudowania autorytetu religijnego bądź urzędowego odpowiednimi przymiotami osobowymi. Dzięki nim może wzrosnąć wiarygodność kapłana jako sługi Chrystusa i Kościoła¹⁷. Potwierdzeniem tego może być chociażby stanowisko S. Dobrzańskiego, który zauważył, że to, jak konkretny kapłan jest dzisiaj oceniany, w dużej mierze zależy właśnie od jego cech osobistych i indywidualnych.

W roku 1996 Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego zapytał młodzież, jakie cechy najbardziej ceni w księżach. Wśród odpowiedzi największy odsetek – 28% – badanych uznało, że jest to dobry stosunek do wszystkich ludzi. 16,7% badanych stwierdziło, że jest to gorliwość w pełnieniu służby Bożej. Dopiero na dalszych miejscach wymieniono takie cechy, jak wykształcenie czy dostosowanie się do współczesności. W. Zdaniewicz, komentując wyniki tych badań, zauważył, że oczekiwania wobec księży nie są wygórowane, a młody człowiek najbardziej ceni w kapłanie „inteligencję ducha” i „inteligencję serca”, czyli takie cechy, których nie można łatwo sprawdzić w skali mikro. Młodzież będzie cenić zdolności duszpasterskie czy kaznodziejskie kapłana tylko pod warunkiem, że będzie on ludzki i wierzący.

W roku 2000 na terenie diecezji tarnowskiej przeprowadzono, na reprezentatywnej grupie respondentów, badania dotyczące postaw społeczno-religijnych mieszkańców. Nas szczególnie będzie interesować, jakie cechy kapłanów zostały wskazane jako pozytywne i pożądane. Odpowiedzi respondentów wyglądały następująco: 39,1% – otwartość na innych (otwartość, uczynność, dobroć, wyrozumiałość, życzliwość, poczucie humoru, przyjacielskość, dobre podejście do ludzi, poczucie sprawiedliwości, tolerancja), 21% – pracowitość i uczciwość (pracowitość, szczerłość, skromność, uczciwość, dyskrecja, prawdomówność),

¹⁷ Tamże, s. 158–160.

19% – pobożność (gorliwość w pełnieniu służby Bożej, pobożność, głęboka wiara, rozmodlenie), 18% – duszpasterska troska (dobry duszpasterz, dobry spowiednik, dobre kazania, praca z dziećmi i młodzieżą, troska o biednych i potrzebujących), 12,8% – gospodarność (dobry gospodarz, operatywność, dobry organizator, zaradność), 4,1% – wykształcenie i obycie towarzyskie (wiedza, wykształcenie, obycie, inteligencja, wysoka kultura osobista)¹⁸. Z łatwością możemy zauważyć, że w przytaczanych pozytywnych cechach kapłana dominują ludzkie nad typowo religijnymi, podobnie jak w przywoływanych dwóch wcześniejszych wynikach badań.

Z przedstawionymi powyżej wynikami korelują wyniki badań przeprowadzonych dwa lata później (2002) na terenie Nowego Sącza, który leży na terenie diecezji tarnowskiej. Najbardziej cenione i pożądane cechy u księdza to: 52,2% – dobry stosunek do ludzi, 41,6% – gorliwość w służbie Bożej, 36,4% – tolerancja i wyrozumiałość, 32,1% – osobista pobożność, 29,3% – dobre kazania, 21,2% – działalność charytatywna, 15,5% – dostosowanie się do współczesności, 14,8% – działalność społeczna, 10,8% – wykształcenie. Respondenci na pierwszym miejscu po raz kolejny wskazali cechy typowo ludzkie, dopiero na drugim pojawiły się cechy religijne.

W wywiadach przeprowadzonych w 2002 r. badanym postawiono również pytanie otwarte o to, co najbardziej cenią u duchownych, z którymi mają kontakt. Próba skategoryzowania udzielonych odpowiedzi pozwala stwierdzić, że respondenci najbardziej cenią osobiste przymioty charakteru, jak również postawy przyjmowane wobec innych. Odsetek takich poglądów kształtował się na poziomie 40,3%. W drugiej grupie znalazły się wypowiedzi odnoszące się do cech typowo religijnych, ale ich odsetek wynosił zaledwie 17,4%. Wyniki badań przeprowadzonych w Nowym Sączu są bardzo podobne do wyników uzyskanych na terenie całej diecezji tarnowskiej.

W roku 2005 podobne badania jak w diecezji tarnowskiej przeprowadzono na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, gdzie również pytano o wizerunek duchownych w perspektywie oczekiwań wobec nich. Respondenci wymieniali takie cechy kapłana, jak: 15,3% – komunikatywny, otwarty, wyrozumiały, dobry doradca, 11,2% – życzliwy, serdeczny, dobry, przyjacielski, 10,2% – uczciwy, szczerzy, sprawiedliwy, godny zaufania, 5% – oddany parafii i jej mieszkańcom, 3,8% – religijny, ksiądz z powołania, 3,3% – dobry mówca, charyzmatyk, 2,7% – skromny, 2,8% – pogodny, z poczuciem humoru, sympatyczny, 1,7% – gospodarny, zaradny, oszczędny, dobry organizator, 1,7% – mądry, posiadający dużą wiedzę, 1,5% – kulturalny, grzeczny, uprzejmy i cierpliwy, 1,5% – sumienny, pracowity, 18,3% – inne odpowiedzi, 12,2% – brak odpowiedzi, a 8,8% – brak pozytywnych cech. Po raz kolejny widzimy dominację cech ogólnoludzkich nad typowo religijnymi. Ksiądz powinien być komunikatyw-

¹⁸ W. ZDANIEWICZ, T. ZEMBRZUSKI, *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*, Warszawa 2001, s. 154–155.

ny, gotowy doradzić, szczególnie w sytuacjach osobistych i skomplikowanych. Oczekuje się, że nie będzie on unikał kontaktów i nawet w sytuacjach trudnych będzie próbował zrozumieć motywy czyjegoś złego postępowania. Od księdza oczekuje się – mówiąc potocznie – że będzie dobry dla ludzi.

W roku szkolnym 2004/2005 w Ostrowi Mazowieckiej przeprowadzono badania wśród osiemnastolatków we wszystkich istniejących tam szkołach średnich. Dotyczyły one relacji do Boga, Kościoła i zasad, ale wśród pytań pojawiło się również to, w którym proszono o wskazanie zalet duchownych. W tym wypadku chodziło o duchownych, którzy są znani respondentom. Wśród zalet zostały wskazane takie jak: 43,9% – komunikatywność, otwartość, szczerowość, 21,4% – pomoc, godność, zaufanie, 21,2% – kultura osobista, sympatyczność, 14,2% – wiara, wierność Bogu i powołaniu, 7,2% – wiedza, mądrość, inteligencja, doświadczenie, 7% – bezinteresowność, uczciwość, odpowiedzialność, 6,5% – pracowitość, aktywność, 2,8% – z troską o dobro kościoła, parafii, 3,1% – inne. 5% stwierdziło, że nie ma kontaktu z księdzem, 3,8% – że nie ma takich cech, i 1,7% – trudno powiedzieć. Dla przebadanych osiemnastolatków najważniejsze okazały się cechy osobowościowe kapłana. Zdolności komunikacyjne, otwartość, zdolność do wchodzenia w relacje czy brak barier w kontaktach bezpośrednich okazały się ważniejsze niż cechy typowo religijne.

Interesujące badania socjologiczne dotyczące religii i Kościoła rzymskokatolickiego przeprowadził J. Baniak wśród młodzieży szkół średnich i studentów w latach 2008 i 2011. Znajdziemy tam również interesujące nas zagadnienie. Respondenci zostali bowiem poproszeni o wskazanie zalet (cech pozytywnych), którymi powinien się charakteryzować kapłan, oraz działań, które powinien podejmować w swojej posłudze kapłańskiej w parafii i wśród lokalnej społeczności. Istotną zmianą w stosunku do wcześniejszych badań, które zostały już tutaj zaprezentowane, jest fakt, że pojawia się w nich przewaga cech osobowościowych i zawodowych o profilu religijno-kościelnym. Preferuje je 72,1% badanych. Cechy o charakterze świeckim docenia 65,9% respondentów.

Wśród zalet osobowościowych i zawodowych księdza parafialnego o profilu religijnym zostały wskazane przez respondentów: 86,7% – powołanie od Boga, 85,3% – głęboka wiara w Boga, 80,6% – modlitwa własna, 78,3% – moralność własna, 77,3% – troska o wiarę innych, 75,2% – pobożność własna, 74,9% – troska o parafię, 71,9% – troska o kult w parafii, 71,6% – troska o kościół parafialny, 71,5% – troska o katechezę w szkole, 71,5% – zaufanie Bogu, 71% – umiłowanie Kościoła, 66,1% – troska o moralność innych, 64% – głoszenie dobrych kazań. Szczególną uwagę pośród przytoczonych odpowiedzi zwraca konieczność powołania od Boga. Bez tego powołania liczna grupa respondentów nie wyobraża sobie autentycznego kapłaństwa. Bardzo duży odsetek procentowy wskazanych cech dotyczących wiary, po-

bożności i moralności kapłana ukazuje, że coraz bardziej od księdza oczekuje się wyraźnego świadectwa pozostawania w bliskiej i ścisłej relacji z Bogiem. Badania wykazały, że wspomniane religijne cechy, działania i zachowania kapłanów są bardzo ważnym składnikiem modelu księdza postulowanego przez respondentów.

Drugą grupę zalet osobowościowych i działań księży stanowią te o profilu świeckim. Badani wskazywali na następujące: 83% – apolityczność, 82,9% – szacunek dla ludzi, 79,3% – tolerancyjność, 78,3% – bezinteresowność, 73,9% – przystępność dla ludzi, 73,2% – uczciwość, 72,4% – brak nałogów, 69,2% – sprawiedliwość, 62,8% – wyczucie piękna, 62,4% – społecznikostwo, 59,8% – kultura osobista, 57,4% – łagodność, 54,8% – odwaga, 54,1% – inteligencja, 51% – radosne nastawienie, 50% – unikanie plotek, 49% – elokwencja. Te cechy w ocenie respondentów również powinny się znaleźć w modelu prawdziwego kapłana. Warto na pewno zwrócić uwagę na najwyższy odsetek odpowiedzi, które postulują apolityczność księdza. Podsumowując wyniki badań J. Baniaka, możemy dostrzec, że środowiskowy model kapłana postulowany przez respondentów jest spójny. Cechy religijne dominują w nim nad cechami ogólnoludzkimi. Respondenci przyznali, że niektórzy księża zbyt łatwo i szybko odsuwają się od swojej religijnej funkcji i laicyzują swoje kapłańskie posługiwanie. Efektem tego jest świecki styl życia, ubiór, zachowanie, nadmierne angażowanie się w sprawy z zakresu polityki czy gospodarki. Analizując przedstawione wyniki, widać wyraźnie, że respondenci oczekują od księdza, aby był specjalistą od spraw religijnych i duchowych.

W roku 2014 na terenie archidiecezji warszawskiej zostały przeprowadzone badania na reprezentatywnej liczbie osób powyżej 18. roku życia. Poproszono w nich respondentów między innymi o wybór trzech spośród ośmiu cech, które określają idealnego duszpasterza. Zebrane odpowiedzi pozwoliły na utworzenie rankingu najbardziej pożądanych i oczekiwanych cech u kapłana, które kształtowały się następująco: 59,3% – głęboka wiara, 32,8% – bezinteresowność, 26% – służebność, 17,7% – łatwość w komunikacji, 17,6% – empatia, 14% – profesjonalizm działania, 13% – bezpośredniość, 8,4% – zalety menedżerskie. Możemy zatem zauważyć, że oczekiwania wiernych archidiecezji warszawskiej wobec kapłana skupiają się wokół jego głębokiej wiary, działań ukierunkowanych na innych oraz na bezinteresownej życzliwości.

Podsumowanie

Badania, których wyniki zostały przedstawione, były przeprowadzone w różnym czasie i w różnych miejscach, nierzadko różniły się zastosowaną w nich metodą. Ale ich zestawienie daje pewien obraz tego, jakiego kapłana dzisiaj oczekują wierni. Szczególnie starsze badania, sprzed transformacji ustro-

jowej oraz te z przełomu wieków, bardzo mocno akcentują cechy ogólnoludzkie. Według nich dobry i oczekiwany ksiądz to taki, który będzie ludzki, otwarty, kulturalny, uczciwy, komunikatywny, oddany swoim parafianom. Wyniki ostatnich badań przeprowadzonych wśród młodzieży czy wśród wiernych archidiecezji warszawskiej pokazują nieco inny trend – dominacji cech religijnych nad ogólnoludzkimi. Akcent zostaje położony coraz bardziej na głęboką wiarę kapłana i jego życie duchowe. Trudno w tym miejscu stwierdzić, czy jest to tendencja dotycząca tylko badanych grup, czy jest to może szerszy trend. Takie nowe rozłożenie akcentów i preferencja cech religijnych nad świeckimi nie oznacza powrotu tendencji klerykalnych czy też lekceważenia cech naturalnych w osobowości księdza. Szczególnie wśród ludzi młodych może być ona przejawem pewnej tęsknoty i pragnienia za autentycznym kapłaństwem służebnym. U jego podstaw przecież powinny znajdować się religijne cechy. Można uważać to za wyraz oczekiwania ludzi młodych, by we współczesnym księdzu dominowały cechy religijne, które mają przeciwdziałać przyjmowaniu laickiego stylu życia przez kapłana¹⁹. Młodzi nie chcą w osobie księdza widzieć kolejnego kolegi, ale oczekują, że będzie dla nich autorytetem i przewodnikiem.

Niezależnie od tego, czy w wynikach badań dotyczących oczekiwanych cech księdza dominują ogólnoludzkie nad religijnymi, czy religijne nad ogólnoludzkimi, jest pewne, że tylko odpowiednia korelacja i uzupełnianie się cech z obu tych sfer jest gwarancją tego, że kapłan będzie dojrzały i w należyty sposób będzie mógł spełniać swoją posługę.

Słowa kluczowe: kapłan, obraz kapłana, duszpasterz, oczekiwania wobec księdza, cechy kapłana, formacja kapłańska

Current Expectations of the Faithful from Priests in the Context of Modern Pastoral and Sociological Studies

Summary

The paper is an attempt to present the current expectations of the faithful from priests.

John Paul II said that a priest should be an icon of Jesus' Heart. A priest should be a man who proclaims God, but at the same time is close to people and their issues. A priest may not run away from the modern world and in that very world he should lead people to God. Today's expectations from a priest are strong faith, witness to God and holiness of life, but also being "human".

¹⁹ J. BANIAK, *Religia katolicka...*, s. 400.

He should also be a real shepherd who offers and devotes his life to others, who has time for the faithful.

The sociological studies as presented comprise the years 1969–2014 and even though they are fragmental, they allow one to see trends as they occur. The oldest results of the studies stress to a greater extent general human features such as, for example: honesty, openness, communication skills and devotion to his faithful. The results of more modern research emphasize to a greater extent spiritual features of a priest such as, for example: piety, spiritual life, deep faith.

Irrespective of the fact of which features are emphasized more: universal human ones or spiritual, it is certain that only an appropriate combination of the features from both of these groups will allow a priest to be mature, serve the faithful effectively and meet their expectations.

Key words: priest, image of a priest, shepherd of souls, expectations towards a priest, features of a priest, priestly formation

BIBLIOGRAFIA

- BANIAK J., *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach młodzieży*, Kraków 2015.
- BANIAK J., *Zaangażowanie społeczne i polityczne Kościoła i księży w Polsce w wyobrażeniach katolików*, „Społeczeństwo i Kościół” (2005), nr 2, s. 107–154.
- BENEDYKT XVI, *Kapłan – ekspertem w dziedzinie życia duchowego*, [w:] *Benedykt XVI w Polsce. „Trwajcie mocni w wierze”. Pierwsza pielgrzymka 25–28 maja 2006 roku*, red. I. DOJKA, M. LATASIEWICZ, Warszawa 2006.
- BIAŁEK B., *Jakiego księdza potrzebują mężczyźni dzisiaj?*, [w:] *Sztuka bycia księdzem*, red. J. AUGUSTYN, Kraków 2011, s. 545–552.
- BONOWICZ W., *Być księdzem dzisiaj*, „Znak” (1997), nr 11, s. 210–216.
- CZAJA A., *Szczerze o Kościele*, Kraków 2014.
- DOBZRANOWSKI S., *Młodzież o kapłaństwie i kapłanach*, „Chrześcijanin w Świecie” 9 (1977), s. 95–110.
- MARIAŃSKI J., *Emigracja z Kościoła*, Lublin 2008.
- MICHALIK J., *Raport o stanie wiary w Polsce*, Radom 2011.
- NOWAK M., *Ksiądz w parafii*, „Znak” (1997), nr 11, s. 36–39.
- PAWLINA K., *Kandydaci do kapłaństwa trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2002.
- PINDEL R., *Kapłan – pasjonat i specjalista od kontaktu z Bogiem*, Kraków 2009.
- PIWOWARSKI W., *Socjologia religii*, Lublin 1996.
- Postawy społeczno-religijne mieszkańców archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*, red. W. ZDANIEWICZ, S. ZARĘBA, Szczecin 2006.
- SKWORC W., *Kapłan we współczesnym świecie*, [w:] *Sztuka bycia księdzem*, red. J. AUGUSTYN, Kraków 2011, s. 369–378.

- SŁUP L., *Jakiego księdza potrzebują kobiety dzisiaj?*, [w:] *Sztuka bycia księdzem*, red. J. AUGUSTYN, Kraków 2011, s. 537–543.
- Socjologia życia parafialnego: wspólnota i instytucja*, red. S. ZARĘBA, S. WYSOCKI, Warszawa 2015.
- SZYMKOWIAK R., *Kapłan wśród młodych i trudnych*, [w:] *Sztuka bycia księdzem*, red. J. AUGUSTYN, Kraków 2011, s. 459–466.
- ŚLIWA J., *Jakiego księdza potrzebujemy*, „Pastores” 10 (2001), nr 1, s. 9–15.
- ŚWIĄTKIEWICZ W., *Portret księdza*, [w:] *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opiniach Polaków*, red. W. ZDANIEWICZ, S.H. ZARĘBA, Warszawa 2004, s. 107–120.
- ŚWIĘS K., *Przemiany religijności miejskiej w czasie transformacji ustrojowej*, Lublin 2011.
- TUŁOWIECKI D., *Bez Boga, Kościoła i zasad?*, Kraków 2015.
- WONS K., *Jakiego księdza chcą ludzie?*, Kraków 2010.
- WONS K., *Ksiądz rozmilowany w Chrystusie*, „Pastores” 5 (1999), nr 4, s. 157–163.
- ZDANIEWICZ W., ZEMBRZUSKI T., *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*, Warszawa 2001.

WOJCIECH SZABACIUK

TEORIA A HISTORIA: RELACJE MIĘDZY WOLNOŚCIĄ A RELIGIĄ. WSTĘP DO ANALIZY WYBRANYCH KWESTII

Teoria to zbiór pojęć używanych do wyjaśnienia i definiowania pewnych zjawisk. Bez niej nie można badać określonych problemów, gdyż teoria będąca zbiorem uporządkowanych pojęć dostarcza ram oraz podstaw do rozważania na temat określonych zjawisk¹.

Nauki aprioryczne, takie jak matematyka, logika czy prakseologia, mogą być rozpatrywane bez odwoływania się do osobowości autorów. Warto podkreślenia są uwagi Ludwiga von Misesa o tym, że prace historyczne są zawsze podkolorowane przez autorów ze względu na specyficzne przyczyny wpływające na zrozumienie ich określonych problemów. Możliwe jest jednak omówienie historii bez odwoływania się do konkretnych historycznych faktów wpływających na autora². Historia jest to zbiór i systematyczny układ danych empirycznych dotyczących ludzkiego działania³. Analiza ludzkiego działania nie jest jednak możliwa bez odwołania się do apriorycznej teorii, która nie wywodzi się z doświadczenia⁴. Jednak nasze informacje o świecie, a zwłaszcza o jego największych problemach, nie płyną z propozycji *a priori*, lecz z naszej wiedzy historycznej, która dostarcza nam odpowiednich informacji⁵.

Niniejszy artykuł jest próbą analizy oraz interpretacji walki historycznej między wolnością i religią a despoticzną i absolutystyczną władzą. Celem ar-

¹ D. SILVERMAN, *Prowadzenie badań jakościowych*, red. K.T. KONECKI, tłum. J. OSTROWSKA, Warszawa 2009, s. 136–137.

² L. VON MISES, *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution*, Auburn 2007, s. 279.

³ TENŻE, *Human Action a Treatise of Economics*, Auburn 1998, s. 30.

⁴ TENŻE, *Epistemological Problems of Economics*, Auburn 2003, s. 28.

⁵ M. ROTHBARD, *Revisionism and Libertarianism*, vol. 9.2, February 1976, [w:] *The Complete Libertarian Forum 1969–1984*, s. 1269.

tykułu jest analiza i interpretacja myśli społecznej i politycznej lorda Actona i następnie Murraya Rothbarda i jego uczniów w odniesieniu do konkretnych wydarzeń o charakterze historycznym. Artykuł skupi się na odwołaniu do historii myśli politycznej, filozoficznej i teologicznej chrześcijańskiej elity intelektualnej średniowiecznej Europy. Reprezentanci Szkoły Austriackiej, podobnie jak lord Acton, uznają, że ojcowie Kościoła i filozofowie średniowieczni mieli zaszczytną i kluczową rolę w kształtowaniu zarówno teoretycznej, jak i praktycznej warstwy wolności obywatelskiej i sprzeciwu wobec tyrańskiej, absolutystycznej i niesprawiedliwej władzy.

Artykuł wykaże, że w myśli i filozofii lorda Actona rozszerzenie się władzy państwa oznacza zawsze ograniczenie wolności i religii. Następnie autor omówi stanowisko reprezentantów Szkoły Austriackiej w osobach M. Rothbarda i jego uczniów, dotyczące zagrożenia, jakie niosła ze sobą władza dla wolności i religii. Artykuł wykaże, że Rothbard, mimo bycia agnostykiem, żywił szczerą sympatię i podziw dla dziedzictwa Kościoła katolickiego.

Wykazane zostanie również, że Rothbard, interpretując historię, wykorzystał narzędzie metodologiczne wypracowane zarówno przez swojego nauczyciela Ludwiga von Misesa, jak i przez lorda Actona⁶. Autor omówi kwestie teoretyczne wypracowane lub rozwijane przez reprezentantów Szkoły Austriackiej, odwołując się do konkretnych wydarzeń historycznych. W niniejszym artykule posłużono się metodą interpretatywną oraz analizą treści.

Oczywistym faktem jest, że Rothbard posługiwał się aparatem metodologicznym Misesa, np. analizując wielki kryzys z 1929 r. wykorzystał wypracowaną przez Austriaka teorię cyklu koniunkturalnego⁷. Warta wstępnej analizy może okazać się myśl polityczna lorda Actona, która stała się jedną z podstawowych ram interpretacji historii poprzez warunkowaną przez religię chrześcijańską etykę.

Lord Acton i historia wolności

Angielski liberal i katolik John Dalberg-Acton (1834–1902) był uczniem wybitnego niemieckiego księdza i teologa Ignaza von Döllingera, pod którego opieką Acton stał się historykiem polityki, idei, religii i kultury, pisząc bezpośrednio, drobiazgowo i jednocześnie barwnie historie o początkach Kościoła katolickiego, a nawet o włoskiej rewolucji⁸. Acton był jednym z prekursorów Szkoły Austriackiej w sferze filozoficznej i etycznej. Anglik był oddany równie

⁶ We wstępie do ponadtysiącstronicowego dzieła M. ROTHBARDA, *Conceived in Liberty*, Auburn 2011, s. XVIII, libertarianin pisze o tym wprost.

⁷ M. ROTHBARD, *Wielki kryzys w Ameryce*, tłum. W. FALKOWSKI, M. ZIELIŃSKI, Warszawa 2010, s. 1.

⁸ G. HIMMELFARB, *Lord Acton a Study a Conscience and Politics*, Chicago 1962, s. 129.

mocno sferze wolności, co religijnej. Refleksje filozofa brytyjskiego na tematy historyczne zaczynają się od czasów wczesnobiblijnych, a kończą na czasach jemu współczesnych, np. rewolucji francuskiej czy amerykańskiej. Zdaniem autora artykułu Acton wykazuje, że do prawidłowej analizy i interpretacji historii, oprócz wiedzy, informacji i danych, potrzebny jest uniwersalny kodeks etyczny, który pokazywać będzie, co jest słuszne i dobre, a co złe i niewłaściwe.

Dla Actona idea wolności, oprócz religii, jest naczelną zasadą historii filozofii. Wolność może stać się zarówno źródłem dobrych uczynków, jak i przyczyną popełnienia przestępstwa. Poznanie znaczenie tego terminu – zwłaszcza w dojrzałych cywilizacjach – oznacza być wolnym. Jednak wolność ma swoich przeciwników – ignorancję, przesady, podboje i oportunizm, który sprowadza się do tego, że kiedy jedni pragną jedzenia, drudzy pragną władzy⁹. Badając i analizując historię od czasów starożytnych Aten czy Izraelitów, Acton odkrywa zależność między religią a wolnością i despotyzmem. Dopóki ludy rządziły się prawem Boskim, mogły żyć w wolności, kiedy natomiast prawo Boskie zastąpione zostało ludzkim, wówczas nastął czas absolutyzmu¹⁰. Sama wolność nie zależy od idei i instytucji, lecz to instytucje i idee zależą od wolności¹¹.

Ralph Raico zwraca uwagę na fakt, że o ile wczesny Acton podzielał podejście historycyzmu Edmunda Burke'a, Alexisa de Tocqueville'a, Benjamina Constanta czy nawet swego mistrza Döllingera, o tyle późniejszy zaczął podzielać pogląd istnienia wiecznego i uniwersalnego prawa moralnego. W oczach Actona prawo moralne przekracza historię i instytucje i jest niezależnym bytem¹². To właśnie prawo naturalne i teoria naturalnych praw stały się podstawą oceny państwa. Acton wykazał, że prawo naturalne jest wyższym prawem od edyktów państwowych, a wolność stała się najwyższym politycznym celem¹³. Między wolnością a moralnością istnieje silny związek, a sama wolność nie jest dobrem porównywalnym np. z bogactwem czy postępem, ani nie jest środkiem do osiągnięcia innych celów¹⁴.

Historia wolności pokazuje, że niepewność i dezorientacja to natura wolności, która zostaje atakowana przez fałszywe idee. Historia instytucji politycznych to historia iluzji i oszustwa. Cnoty, które spowodowały pragnienie zachowania idei, których produktem są instytucje, z czasem pozostały w niezmiennej formie, jednak ich substancja dawno odeszła¹⁵. Wolność to zapewnienie, że każdy człowiek będzie chroniony w robieniu tego, co uzna za swój obowiązek,

⁹ J. DAELBERG-ACTON, *The History of Freedom in Antiquity*, [w:] *Essays of Freedom and Power*, ed. G. HIMMELFARB, Boston 1949, s. 30.

¹⁰ G. HIMMELFARB, dz. cyt., s. 130–131.

¹¹ Tamże, s. 143.

¹² R. RAICO, *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton*, Auburn 2010, s. 114.

¹³ M. ROTHBARD, *Ethics of Liberty*, New York 1998, s. 257–258.

¹⁴ R. RAICO, *The Place...*, s. 115.

¹⁵ J. DAELBERG-ACTON, *The History...*, s. 31.

wbrew wpływowi władzy, większości, zwyczajom i opiniom. Państwo ma jedynie wąskie prawo do ustanowienia tego, co dobre i złe¹⁶. Filozofia Actona, która jest prekursorem libertarianizmu, jest pełna aspektów deontologicznych. Acton zaleca np. dobroczynność wobec słabych w sferze społecznej i szacunek dla mniejszości w sferze politycznej, co jest jego zdaniem esencją wolności. Uznaje także zasadę samozaparcia, przewagę moralności nad materialnością, zniesieniu głodu i strachu oraz równouprawnienie ludzi, nie tylko w Europie Zachodniej, ale i na całym świecie, dostęp wszystkich do korzystania z dorobku cywilizacji¹⁷. Zdobycie wolności jest etycznym rezultatem zbieżnych i łączonych rezultatów postępów cywilizacji¹⁸.

Odnosnie do religii, wolności i państwa lord Acton wykazuje, że Konstantyn Wielki, wzorując się na Dioklecjanie, który przetransformował Imperium Rzymskie w despotię, porzucił dotychczasowe tradycje chrześcijan i przeobraził Kościół w narzędzie własnej absolutnej i arbitralnej władzy, która miała wzmacniać jego panowanie na tronie¹⁹. Lord Acton pokazuje, że niemożliwe jest studiowanie wolności i mówienie o liberalizmie bez odwołania się do historii chrześcijaństwa. W swojej działalności politycznej Acton zmierzał do odłączenia Kościoła Anglikańskiego i państwa w sferze politycznej i niedopuszczenia pod żadnym pozorem, aby liberalna polityka była wroga katolicyzmowi, co było niestety częścią historii Anglii. Actonowi udało się nawet zmienić nastawienie wrogiego katolikom i Kościołowi katolickiemu, wielokrotnego premiera Anglii Williama Gladstone'a, który zaczął stopniowo podejmować próby pełniejszej emancypacji politycznej Irlandczyków²⁰.

Aspekt religijny myśli Actona jest równie silny, jak aspekt wolnościowy. Wolność i religia są kompatybilne i niedające się rozłączyć. To właśnie narzędzia metodologiczne, epistemologia i wyznaczenie przez lorda Actona najwyższego celu politycznego, którym jest wolność, stały się jedną z podstaw libertarianizmu Rothbarda i jego następców.

Szkoła Austriacka wobec Kościoła katolickiego

Założycielem Szkoły Austriackiej był austriacki ekonomista Carl Menger, a za początek szkoły datuje się wydanie *Zasad ekonomii* w roku 1871²¹. W okresie późniejszym wybitnymi przedstawicielami Szkoły Austriackiej byli

¹⁶ Tamże, s. 32.

¹⁷ J. DAELBERG-ACTON, *Lectures on Modern History*, London 1921, s. 33.

¹⁸ Tamże, s. 12.

¹⁹ J. DAELBERG-ACTON, *The History...*, s. 59.

²⁰ R. PEZZIMENTI, *The Political Thought of Lord Acton the English Catholics in the Nineteenth Century*, Rzym 2001, s. 20–21.

²¹ J. SALERNO, *Carl Menger: The Founding of the Austrian School*, [w:] *15 Great Austrian Economics*, red. R. HOLCOMBE, Auburn 1999, s. 71.

m.in. Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises czy Murray Rothbard. Podstawą myśli społecznej i ekonomicznej jest indywidualizm metodologiczny, odrzucenie marksizmu i historycyzmu oraz afirmacja wolnego rynku²². Z przyczyn politycznych większość reprezentantów Szkoły Austriackiej w latach 30. i 40. zmuszona została do emigracji, zwłaszcza do Stanów Zjednoczonych²³. Choć przedstawiciele Szkoły Austriackiej w większej części byli agnostykami, często o żydowskim pochodzeniu, to jednak wśród nich były osoby mające wielką sympatię dla Kościoła katolickiego. Przykładem może być Rothbard, który doceniał i podziwiał Kościół katolicki, będący jego zdaniem pierwotnym i stałym Kościołem chrześcijańskim. Uznanie Amerykanina budziła m.in. istotna i niepodważalna rola Kościoła katolickiego w szerzeniu wolności zarówno w historii politycznej Stanów Zjednoczonych, jak i w teorii ekonomicznej i społecznej²⁴. Szkołę Austriacką tworzyli głównie ekonomiści, jednak należy podkreślić, że dorobek Szkoły Austriackiej znacznie przekraczał sferę badania spraw gospodarczych, poruszając problemy społeczne, filozoficzne i o charakterze historycznym. Reprezentantami Szkoły Austriackiej są i byli nie tylko obywatele Austrii, ale także Brytyjczycy, Niemcy i Amerykanie oraz obywatele innych narodowości.

W niniejszej części opracowania omówione zostanie stanowisko reprezentantów Szkoły Austriackiej wobec zasług elity intelektualnej Kościoła katolickiego w tworzeniu podstaw wolności obywatelskiej i walce z absolutyzmem. Analizie i interpretacji poddane zostaną zarówno teoria, jak i odwołania historyczne.

Rothbard, popierający wolny handel i zawieranie dobrowolnych relacji ekonomicznych, wskazuje, że np. św. Augustyn pozytywnie wypowiadał się o roli kupców w życiu społecznym, zaznaczając, że powszechne oskarżanie ich o oszustwa nie jest rezultatem ich zawodu, lecz ich osoby. Grzech oszustwa i krzywoprzysięstwa mogą być udziałem również rolników czy szewców²⁵. Rothbard wykorzystał też koncepcję prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu i wypływającą z niej racjonalną etykę w tworzeniu własnej teorii²⁶. Adopcja tomistycznej teorii w średniowiecznej Europie oznaczała, że państwo jest ograniczone prawem naturalnym i prawem Boskim. Jednak absolutystyczni filozofowie i teoretycy prawa przyznali państwu uprawnienie do tworzenia prawa pozytywnego, które wychodziło znacznie poza zakres prawa Boskiego i naturalnego. Marsyliusz z Padwy fałszywie twierdził, że zasady sprawiedliwości i zamysł Boga nie są znane, przyznawał władzy absolutystycznej prawo dominacji nad

²² T. TAYLOR, *An Introduction to Austrian Economics*, Auburn 1980, s. 9–10.

²³ Zob. np. W. PETERSON, *Mises in America*, Auburn 2009.

²⁴ J. SALERNO, [w:] *Rothbard in Memoriam*, Auburn 1995, s. 80.

²⁵ M. ROTHBARD, *Economic Thought Before Adam Smith an Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. 1, Auburn 2006, s. 34.

²⁶ Tamże, s. 58.

ludźmi i gloryfikował państwo oraz odrzucał ludzkie rozumowanie prowadzące do odkrycia prawa naturalnego. William Ockham z kolei wykluczył ludzką zdolność do poznania prawdy o człowieku i świecie, odrzucił prawo naturalne, stając się przedstawicielem nominalizmu²⁷.

Rothbard wskazuje, że w średniowieczu dzięki niezależności i oddzieleniu Kościoła mogły powstawać wolne miasta, w których zamieszkiwała względnie wolna ludzkość, tworząc przyjazny klimat dla intelektualistów i myślicieli. Dzięki niezależności Kościoła i decentralizacji władzy społeczeństwa mogły zacząć się rozwijać w nieznanym wcześniej sposób²⁸. Katolicycy scholastycy hiszpańscy dali również podstawy koncepcji wojny sprawiedliwej, tworząc ściśle kryteria, jakie muszą zostać spełnione, aby wojna była usprawiedliwiona²⁹.

Uczeń Rothbarda, niemiecki filozof Hans-Hermann Hoppe (doktorant Jurgena Habermasa), analizując tranzycję z feudalizmu do absolutyzmu, dodaje, że scholastycy uznawali, że każdy człowiek, w tym również król, podlega prawu naturalnemu. Królowie absolutystyczni nielegalnie usurpowali sobie kompetencje przyznawania praw ludziom, i w takim wypadku powstanie przeciwko nim jest nie tylko uzasadnione, ale jest także moralnym obowiązkiem³⁰. To właśnie intelektualna elita Kościoła katolickiego uznała, że własność prywatna jest jako jedyna zgodna z zasadami prawa naturalnego i jest kompatybilna z naturalną koncepcją człowieka jako racjonalnej osoby³¹.

Przedstawiciel Szkoły Austriackiej Raico stwierdza, że najważniejszym i unikatowym zjawiskiem na świecie było istnienie w Europie Zachodniej niezależnego, międzynarodowego i potężnego Kościoła katolickiego. Przytacza także stanowisko lorda Actona, który jako pobożny katolik, poświęcający się badaniom historii Kościoła, uznał, że o ile w absolutyzmie kler święcił i nawet deifikował władców w zamian za korzyści finansowe, o tyle w okresie średniowiecza było zupełnie inaczej. Kościół bowiem wdał się w ponadczterowiekowy konflikt z władcami na temat prawa święcenia biskupów³², którego efektem finalnym był wzrost wolności obywatelskiej. Dzięki konfliktowi we Francji powstały Stany Generalne, w Anglii parlament, a we Włoszech i Niemczech wolne miasta. Kościół wraz z nawróceniem Słowian, Germanów i Madziarów zaczął szerzyć kulturę, łagodził niewolnictwo, wprowadzał pewne zasady równości, a nawet pozwalał na sprzeciw wobec niesprawiedliwej władzy. Było to możliwe

²⁷ Tamże, s. 71–72.

²⁸ M. ROTHBARD, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, Auburn 2006, s. 77–78.

²⁹ TENŻE, *Americas Just Two Wars: 1775 and 1861*, [w:] *The Costs of War Americas Pyrrhic Victories*, ed. J. DENSON, New Jersey 1999, s. 119.

³⁰ H.-H. HOPPE, *Democracy: The God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick 2007, s. 270.

³¹ TENŻE, *The Economics and Ethics of Private Property Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006, s. 58.

³² Chodzi o historyczny spór o inwestyturę.

dzięki koncepcjom prawa naturalnego³³. Władca był związany prawem naturalnym i jeśli łamał jego zasady, to stawał się tyranem. Bez zasad sprawiedliwości nie istniał kraj, a między władcami i poddanymi istniała relacja o charakterze kontraktowym. W papieskiej bulli *In Coena Domini* władcóm, którzy podnosili podatki lub wprowadzali nowe, które nie miały umocowania w prawie lub w zgodzie papieża, groziła ekskomunika³⁴.

Zakończenie

W niniejszym artykule omówiono relacje między religią, w tym zwłaszcza Kościołem katolickim, a wolnością. Zdaniem lorda Actona, Rothbarda, Raica czy Hoppego dziedzictwo intelektualne i kulturowe Kościoła miało niewątpliwý udział w rozszerzaniu wolności obywatelskiej zarówno w sferze historycznej, jak i teoretycznej. Na szczególne podkreślenie zasługuje koncepcja uniwersalnego prawa naturalnego, na podstawie której lord Acton, a następnie reprezentanci Szkoły Austriackiej budowali swoje wolnościowe teorie. Autor wykazał również zagrożenie dla wolności, jakie niesie ze sobą absolutystyczna władza, oraz opisał, jaką rolę odgrywała nauka społeczna i teologia katolicka w jej powstrzymaniu. Wymienieni i analizowani filozofowie i myśliciele polityczni podkreślali, że to właśnie dzięki wysiłkom katolickiej elity duchowieństwa i jej sporom z władcami udało się tworzyć instytucje wolnościowe ograniczające wszechwładzę króla. Autor podkreślił także pozytywny i twórczy udział katolickich filozofów w moralnej obronie wolności prywatnej, szczególnie bliskiej kategorii dla reprezentantów Szkoły Austriackiej. Wart przypomnienia jest fakt, że chociaż część postaci, których stanowiska były analizowane i interpretowane w artykule, nie było katolikami, to jednak miały one pozytywny stosunek do działalności politycznej i teoretycznej ojców Kościoła. Na szczególne podkreślenie zasługuje św. Tomasz z Akwinu oraz kontynuatorzy jego myśli skupieni w ramach scholastyki hiszpańskiej, z którego to intelektualnego i filozoficznego dziedzictwa, zwłaszcza w sferze prawa naturalnego, Rothbard i jego uczniowie korzystali. Oczywiście jest, że niniejszy artykuł nie wyczerpuje podjętej tematyki, jednak może on być przyczynkiem do szerszej analizy tak istotnych kwestii w sferze nauk społecznych i historycznych.

Słowa kluczowe: wolność a religia, lord Acton, Szkoła Austriacka, filozofia średniowiecza

³³ R. RAICO, *Classical Liberalism and the Austrian School*, Auburn 2012, s. 91.

³⁴ Tamże, s. 92.

Theory and History: Relations Between Freedom and Religion. Introduction to the Analyze of Selected Issues

Summary

This article is an attempt to analyze and interpretative of relations between freedom and the religion. Author discuss a main threat to the freedom and the religion, which is an absolutistic power. This article focus on positions of the English Philosopher in person of Lord Acton, and also a representatives of the Austrian School. Author pointed out, that in the sphere of the philosophy of the Austrian School key representatives of this economic and social school like Murray Rothbard, used a methodology, tools and historical perspective of Lord Acton. Representatives of the Austrian Schools shows, that Roman Catholic Church has a positive and significant role in the promotion of personal liberties in the sphere of political history and also economic and social theory. Despites of the agnostic beliefs and Jewish origins of Rothbard, he was a scientific defender of history and philosophy of Fathers of the Church, and used Thomistic concepts of natural law and rational ethics in his own libertarian theory. Author pay a special attention to interpretative a history of political thought and philosophy of Middle Ages, especially in the sphere of defense of personal liberties and also the critic of absolutistic power in the political actions and political theory.

Keywords: freedom and the religion, Lord Acton, Austrian School, philosophy of Middle Ages

BIBLIOGRAFIA

- DAELBERG-ACTON J., *Lectures on Modern History*, London 1921.
- DAELBERG-ACTON J., *The History of Freedom in Antique*, [w:] *Essays of Freedom and Power*, ed. G. HIMMELFARB, Boston 1949.
- DAELBERG-ACTON J., *The History of Freedom in Christianity*, [w:] *Essays of Freedom and Power*, ed. G. HIMMELFARB, Boston 1949.
- HIMMELFARB G., *Lord Acton a Study a Conscience and Politics*, Chicago 1962.
- HOPPE H.-H., *Democracy: The God that Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, New Brunswick 2007.
- HOPPE H.-H., *The Economics and Ethics of Private Property Studies in Political Economy and Philosophy*, Auburn 2006.
- MISES VON L., *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution*, Auburn 2007.
- MISES VON L., *Human Action a Treatise of Economics*, Auburn 1998.
- MISES VON L., *Epistemological Problems of Economics*, Auburn 2003.
- PETERSON W., *Mises in America*, Auburn 2009.

- PEZZIMENTI R., *The Political Thought of Lord Acton the English Catholics in the Nineteenth Century*, Rzym 2001.
- RAICO R., *Classical Liberalism and the Austrian School*, Auburn 2012.
- RAICO R., *The Place of Religion in the Liberal Philosophy of Constant, Tocqueville, and Lord Acton*, Auburn 2010.
- ROTHBARD M., *Americas Just Two Wars: 1775 and 1861*, [w:] *The Costs of War Americas Pyrrhic Victories*, ed. J. DENSON, New Jersey 1999.
- ROTHBARD M., *Conceived in Liberty*, Auburn 2011.
- ROTHBARD M., *Economic Thought Before Adam Smith an Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Vol. 1, Auburn 2006.
- ROTHBARD M., *Ethics of Liberty*, New York 1998.
- ROTHBARD M., *For a New Liberty the Libertarian Manifesto*, Auburn 2006.
- ROTHBARD M., *Revisionism and Libertarianism*, vol. 9.2, February 1976, [w:] *Complete Libertarian Forum 1969–1984*.
- ROTHBARD M., *Wielki Kryzys w Ameryce*, tłum. W. FALKOWSKI, M. ZIELIŃSKI, Warszawa 2010.
- SALERNO J., [w:] *Rothbard in Memoriam*, Auburn 1995.
- SALERNO J., *Carl Menger: The Founding of the Austrian School*, [w:] *15 Great Austrian Economics*, ed. R. HOLCOMBE, Auburn 1999.
- SILVERMAN D., *Prowadzenie badań jakościowych*, red. K.T. KONECKI, tłum. J. OSTROWSKA, Warszawa 2009.
- TAYLOR T., *An Introduction to Austrian Economics*, Auburn 1980.

JOANNA GIEL

LUTERANIZM NA ŚLĄSKU W ŚWIETLE PIEŚNI ŚLĄSKICH PROTESTANTÓW

Muzyka w chrześcijaństwie zawsze odgrywała istotną rolę. Nabożne pieśni śpiewane przez wiernych wyrażały w równej mierze pochwałę Boga i głębokie wspólnotowe zjednoczenie się w modlitwie, jak i radość zwiastowanej wiary oraz instrument, za pomocą którego wyprasza się łaskę i prosi o przebaczenie. Za pośrednictwem pieśni można wyrażać to, co człowiek bezpośrednio czuje i myśli. Oto żywe poetyckie słowo i głębia czystej muzyki łączą się w niezwykłym i podniosłym związku.

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie muzyki i pieśni religijnej w kontekście śląskiej duchowości i jej uwarunkowań. Analiza ta, osadzona historycznie, ma za zadanie poszukiwanie wspólnych motywów teologicznych i filozoficznych, postawy życiowej i wartości. Interesujące jest także to, w jaki sposób autorzy pieśni wyrażali swoją religijność, jaki obraz Jezusa Chrystusa i Boga przejawia się w tych pieśniach? Wreszcie, jakie czynniki motywowały tę aktywność artystyczną? Na te i inne pytania postaram się odpowiedzieć, a próbie tej towarzyszyć będzie przekonanie o fundamentalnym znaczeniu muzyki w myśli luteranckiego Śląska. W załączeniu podaję listę najznakomitszych śląskich autorów pieśni protestanckich wraz z krótką charakterystyką.

1. Myśl luterancka a znaczenie muzyki:

Lob der Musik Martina Luthra¹

Martin Luther wielokrotnie podkreślał centralne miejsce muzyki w nabożeństwie protestanckim. Dawał temu wyraz w różnych mowach okolicznościowych. W pośmiertnie zebranych wypowiedziach, wydanych przez Johanna

¹ Por. M. LUTHER, *Lob der Musik (Encomion musices)*, [w:] *Texte zur Musikästhetik*, Hrsg. von F. VON AMMON, E. BÖHM, Stuttgart 2011, s. 56–61.

Mathesiusa w 1566 r. pod wspólnym tytułem *Tischreden*, czytamy: „Przyznając muzyce następne po teologii miejsce i najwyższy po niej szacunek” oraz „Muzyka jest najwspanialszym darem Boga, zniechęconym przez szatana”. Tekst *Lob der Musik (Encomion musices)* to łacińska przedmowa Luthra do muzycznego tomiku drukarza wittenberskiego Georga Rhaua, opublikowanego w 1538 r. Przedmowa ta stanowi najobszerniejszą wypowiedź Luthra odnoszącą się do muzyki. Na język niemiecki przełożył ją po raz pierwszy w 1564 r. kantor Johann Walter, niemniej był to swobodny przekład, w wielu miejscach uzupełniany i poszerzany przez tłumacza, podobnie jak tytuł nadany później, prawdopodobnie przez kompozytora Michaela Praetoriusa.

Na wstępie tego kilkustronicowego traktatu Luther rozważa status bytu dzieła muzycznego. Zauważa, że muzyka została dana wszystkim istotom żywym od początku ich stworzenia i dzięki temu da się ją artykułować. Przyrównuje ją do powietrza, które jest niewidoczne i niepojmowalne, a jednak istnieje. Fakt, że Luther porusza kwestie ontologii dzieła muzycznego, pozwala nam wpisać jego traktat w szerszą dysputę filozoficzną dotyczącą statusu muzyki. Filozofia muzyki powstanie dopiero kilka wieków później, niemniej późniejsi myśliciele i muzykolodzy chętnie będą odnosić się do pracy Martina Luthra. Przedruk *Lob der Musik* znajdziemy w drugim tomie sztandarowego dzieła z zakresu historii muzyki, mianowicie *Ueber Kirchenmusik und einige damit verwandte Gegenstände* (1801) autorstwa Johanna Nicolausa Forkela.

Dla Luthra zdolność artykułowania dźwięków nosi znamiona cudowności i tym samym odnosi się do działania Boga, który z miłości do człowieka wypozażył go w taką umiejętność, która będzie ważnym elementem jego życia duchowego. Z tego założenia Luther wyprowadza kolejny dowód na niepojmowalną rozumem mądrość Boga i Jego wielką miłość do człowieka. Atrybutem muzyki jest z jednej strony jej cudowność, a z drugiej jej moc sprawcza. Muzyka zostaje określona władczynią (*Regiererin*), przez którą Bóg może władać ludźmi, ale też odwrotnie: poprzez utwory muzyczne człowiek może powodować pewne reakcje u bliźniego, na przykład wywoływać radość na twarzy płaczącego bądź łzy na twarzy człowieka radosnego. Luther podkreśla związek muzyki ze sferą emocjonalną człowieka, co będzie w przyszłości przedmiotem analizy i pogłębionych badań filozofów muzyki, ale też psychologów poznawczych.

Cudownym przejawem Boskiego aktu stworzenia świata jest także fakt, że również zwierzęta, ale przede wszystkim ptaki posiadają zdolność przekształcania dźwięków w melodię, za pomocą której się porozumiewają. Już Król Dawid w Księdze Psalmów Starego Testamentu zwraca uwagę na tę umiejętność ptactwa: „Ty zdroje kierujesz do strumieni / co pośród gór się sączą: / poją one wszelkie zwierzęta polne, / tam onagry gaszą swe pragnienie; / nad nimi mieszka ptactwo podniebne / spomiędzy gałęzi głos swój wydaje”². Jednak to człowiek jako jedyna istota rozumna posiada zdolność, by poprzez świadomie

² Księga Psalmów, Psalm 104, 10-12.

konstruowane utwory muzyczne nie tylko poruszać ludzkie serca, ale też czynić je odpornymi na działanie zła. W tym kontekście Luther przywołuje przykład Króla Saula, który dzięki psalmom wykonywanym przy akompaniamencie harfy przez Króla Dawida wyzwała się spod wpływu szatana.

Luther kończy swoje rozważania gorącym apelem zwłaszcza do ludzi młodych, by uprawiali muzykę: „Dlatego chcę każdemu, a w szczególności młodym ludziom, polecić tę sztukę oraz tutaj ich upomnieć, że pozwoli ona im uczynić wierną, kochaną i wartościową tę szlachetną, potrzebną i radosną postać Boga, poprzez poznanie której oraz [poprzez] płynne ćwiczenie mogą oni wypędzić złe myśli oraz uniknąć złego towarzystwa i innych wad”³. Trudno się zatem dziwić, że muzyka w luteranizmie pełni istotne funkcje społeczno-religijne. Ciekawą egzemplifikacją tego stanu rzeczy była kultura śląska.

2. Tematyka śląskich śpiewników protestanckich

W zakres dóbr kulturowych powstałych na terenie Śląska wchodzi liczne śpiewniki i modlitewniki będące wyrazem głębokiego przeżywania kwestii duchowo-religijnych przez urodzonych na Śląsku pisarzy i poetów. Wspólne tym śpiewnikom jest pewne uporządkowanie w grupy tematyczne. Pierwszą grupę stanowią pieśni związane z poszczególnymi okresami liturgicznymi (I). Znajdują się tutaj pieśni śpiewane ze względu na następujące okoliczności: Adwent, Boże Narodzenie, Nowy Rok, Epifania, czyli Objawienie Pańskie, Okres Pasyjny, Wielkanoc, Wniebowstąpienie Pańskie, Zielone Świątki, Święto Trójcy Świętej, Święto Michała Archanioła, Święto Dziękczynne za Żniwa (*Erntedankfest*) oraz Nabożeństwo Niedzielne. Drugą grupę stanowią pieśni zebrane pod wspólnym tytułem *Kościół, Słowo i Sakrament* (II). W tej grupie znajdują się pieśni na temat Kościoła jako wspólnoty wiernych, misji, jaką Kościół ma spełniać, następnie pieśni sławiące słowo Boże oraz pieśni śpiewane podczas uroczystości Chrztu i Konfirmacji, a także Eucharystii.

Kolejna, najbardziej obszerna grupa pieśni związana jest z codziennym życiem chrześcijanina (III) – znajdziemy tu pieśni śpiewane w akcie pokuty, pieśni stanowiące wyznanie wiary, pieśni towarzyszące wiernym na drodze ku nowemu odrodzeniu, dalej pieśni zebrane pod wspólnym tytułem *Krzyż i pocieszenie*, zawierające prośbę o ukojenie w trudnych momentach, oraz pieśni chwalebne i dziękczynne. Zbiór ten obejmuje także utwory wyśpiewywane z prośbą o wstawiennictwo za pomyślność domostw i gospodarstw oraz o wsparcie w wykonywanym zawodzie. W grupie *Życie chrześcijanina* znajdziemy również pieśni

³ „Darumb will ich jedermann, und sonderlich den jungen Leuten, diese Kunst befohlen und sie hiemit vermanet haben, das sie jhnen diese köstliche, nützliche und fröhliche Kreatur Gottes tewr, lieb und werd sein lassen, durch welcher erkentnis und vliessiges Übung sie zuzeiten böse gedancken vertreiben und auch böse geselschaft und andere ungetugend vermeiden können”. M. LUTHER, dz. cyt., s. 60.

zebrane pod wspólnym tytułem *Żniwa i chleb powszedni*, które służyć mają wyprasaniu łask w codziennym życiu. Zgodnie z modlitwą *Ojcze Nasz*, zwierającą słowa „Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”, przez pojęcie „chleb powszedni” rozumiane są – w myśl *Małego Katechizmu* Luthra – wszelkie dobra potrzebne człowiekowi do cielesnego życia, jak zdrowie, pokarm, dom, pieniądze, pokój, dobrzy przyjaciele itp.⁴ W punkcie tym zostały zebrane także utwory chwalcące ojczyznę oraz wyrażające podporządkowanie się zwierzchnictwu zarówno w życiu codziennym (rodzice), jak i w życiu społecznym (nauczyciele, władza polityczna). I w końcu grupa ta zawiera pieśni śpiewane w ramach modlitwy o poranku i w porze wieczornej. Kolejna grupa zawiera pieśni związane ze śmiercią i pochówkiem, ale też pieśni mówiące o życiu wiecznym (IV). Dodatkowo, liczoną odrębnie grupę stanowią pieśni ludowe, uszeregowane według klucza pokazanego wyżej (V), tj. pieśni na okoliczność kolejnych okresów liturgicznych, następnie pieśni mówiące o powołaniu (misji) wiernych, pieśni ku pamięci tych, którzy odeszli, i w końcu najobszerniejsza grupa pieśni ludowych zebrana pod wspólnym tytułem *Życie chrześcijanina*.

3. Śląskie pieśni protestanckie na przestrzeni XV–XIX w. Interpretacja

Przedmiotem poniższej analizy są wybrane pieśni wyłącznie śląskich autorów na przestrzeni kilku wieków – obejmujące dwie epoki: barok i oświecenie. Owa cezura czasowa wydaje się niezbędna, aby uwydatnić, jak dalece zmieniały się motywy dominujące w pieśniach, biorąc pod uwagę okoliczności historyczno-kulturowe, w jakich powstawały. Podczas gdy motywem charakterystycznym dla pieśni barokowych było przekonanie o przemijalności i marności ludzkiego życia, w pieśniach z okresu oświecenia dominują wątki powstałe z inspiracji pietyzmem, a polegające na indywidualnych przeżyciach religijnych i zwróceniu się ku wewnętrznej, uczuciowo-duchowej sferze człowieka. Powyższe „przejście” postaram się wykazać na konkretnych przykładach pieśni protestanckich.

Bogactwo wczesnych pieśni ewangelickich w śpiewnikach śląskich dowodzi, jak szerokim echem odbiła się reformacja na Śląsku. Już w roku 1523 przybył do Wrocławia zaprzyjaźniony z Luthrem Johannes Heß, by 25 października wygłosić w kościele św. Marii Magdaleny kazanie w duchu reformatorskim. W kwietniu następnego roku w kościele św. Doroty Heß prowadzi dwudniową dysputę na temat znaczenia oraz istoty liturgii⁵. Poprzez te wydarzenia władze kościelne we Wrocławiu stopniowo ulegały wpływowi nowego ducha i skłaniały się ku zmianom o charakterze luterańskim. Oprócz konkretnych działań polega-

⁴ Por. *Objaśnienie Małego Katechizmu Lutra*, tłum. M. OSEKA, Warszawa 2010, s. 218.

⁵ Por. H.-A. SANDER, *Beiträge zur Geschichte des Lutherischen Gottesdienstes und der Kirchenmusik in Breslau* (*Breslauer Studien zur Musikwissenschaft*, Hrsg. von A. SCHMITZ, H. 1), Breslau 1937, s. 1–2.

jących na modyfikacji porządku liturgicznego obserwujemy we Wrocławiu i na Śląsku wzmoczoną recepcję dzieł Martina Luthra. Przykładem, że zapoczątkowana przez Luthra reformacja znalazła na Śląsku płodny grunt, jest postać urodzonego w Nysie Michaela Weiße (ok. 1488–1534). Na skutek prześladowań Weiße był zmuszony opuścić rodzinne tereny. Znalazł schronienie w Litomyślu u Braci Czeskich, dla których stał się przejawem nowego ducha. Już wkrótce Weiße zastąpił jako tłumacz pieśni czeskich na język niemiecki – zwieńczeniem jego pracy translatorskiej był śpiewnik *Ein New Geseng buchlen* z 1531 r. Śpiewnik ten, jako pewnego rodzaju wyznanie wiary Braci Czeskich, miał utorować im drogę ku niemieckiej reformacji. Pieśni w tłumaczeniu Weiße spotkały się z szeroką recepcją – jak relacjonuje Arno Büchner, miał powoływać się na nie sam Martin Luther⁶. Pieśni te cechowała z jednej strony szeroka różnorodność wynikająca z temperamentu słowiańskiego ducha, a z drugiej melodyczna jednolitość, czego dowodem jest następująca opinia: „Rodzaj śpiewu liturgicznego, jak i właściwych pieśni ukazuje – poprzez postacie melodii, typy melodii oraz formy strof – zadziwiająco wyraźną i mistrzowską różnorodność, która musi być widziana z pewnością w związku z muzycznym temperamentem słowiańskiego gatunku ludzkiego. Ich melodie wyrosły z jednogłosowego śpiewania *a capella*, a nie wielogłosowego muzykowania”⁷.

W latach 1522–1524 Weiße pięciokrotnie odbył podróż – jako wysłannik Bractwa Czeskiego – do Wittenbergi, by spotkać się z Luthrem. Spotkania te były niewątpliwie inspirujące dla obu duchownych, choć Weiße miał nie zgadzać się z pewnym rozstrzygnięciem teologicznym Luthra w rozumieniu istoty liturgii. Ważne jednak było, że między obydwojma duchownymi dochodziło do rzeczowej wymiany myśli. Weiße uczynił liturgię centrum swoich teologicznych rozważań, czego wyrazem jest jego autorska pieśń z 1531 r.: „Wierzymy i wyznajemy w sposób wolny, / że zgodnie ze słowem Chrystusa / chleb ten jest testamentem, / Jego ciałem, / które za nasze złe czyny / na krzyżu poniosło gorzką śmierć. / Jego niewinna krew, / która została przelana na krzyżu, / [jest] dla dobra naszego i wszystkich wiernych, / którzy podążają za nim z pokorą”⁸. Pieśń ta potwierdza stanowisko jej autora co do rozumienia liturgii jako testamentu Jezusa Chrystusa, który ciałem i krwią jest w niej obecny.

⁶ Por. A. BÜCHNER, *Das Kirchenlied in Schlesien und der Oberlausitz*, Bd. 6, Teil 1 (*Das Evangelische Schlesien*, Hrsg. von G. HULTSCH), Düsseldorf 1971, s. 27.

⁷ „Die Art der liturgischen Gesänge wie der eigentlichen Lieder zeigt in Melodiegestaltung, Melodietypen und Strophenformen eine erstaunlich ausgeprägte und gemeisterte Mannigfaltigkeit, die sicherlich auch im Zusammenhange mit dem musikalischen Temperament des slavischen Menschenschlages gesehen werden muß. Ihre Melodien sind ganz dem einstimmigen unbegleiteten Singen und nicht dem mehrstimmigen Musizieren entwachsen”. *Evangelisches Kirchengesangbuch*, Sonderband, Göttingen 1958, s. 14.

⁸ „Wir glauben und bekennen frei, / Daß nach Christi Wort / Dies Brot testamentlich sei / Sein Leib, der für unsre Missetat / Am Kreuz litt den bitteren Tod. / Desgleichen der Wein in seiner Art / Sein unschuldig Blut, / Welchs am Kreuz vergossen ward, / Uns und allen Gläubigen zugut, / Die ihm folgen in Demut”. Cyt. za A. BÜCHNER, dz. cyt., s. 25.

Weiße stał na typowym dla swojej epoki stanowisku dystansu wobec rzeczywistości, co znajduje wyraz na przykład w pieśni napisanej na pożegnanie osoby zmarłej. Pieśń ta – choć zdawać by się mogło, że będzie pełna żalu nad utratą bliskiej osoby – przynosi pokrzepienie dla osób żegnających zmarłego, które doświadczyły straty. Tym, co emanuje z pieśni, jest spokój wynikający z przeświadczenia, że zmarły dostąpi życia wiecznego. Moment śmierci jest tylko momentem przejścia ze świata doczesnego ku światu wiecznej szczęśliwości. Pieśń ta pełna jest barokowego dystansu do zagadnienia śmierci. Również zakończenie pieśni ma wydzwięk barokowy: słowa „Pozwólmy mu spać i chodźmy naszymi drogami do domu, zaopatrmy się we wszelką pracowitość; ponieważ śmierć przyjdzie do nas w taki sam sposób”⁹ zawierają bowiem przeświadczenie, że nic w życiu nie jest tak pewne jak właśnie śmierć.

Jako moment kulminacyjny epoki baroku należy postrzegać twórczość Andreasa Gryphiusa (1616–1664), którego życie splotło się z tragicznymi wydarzeniami wojny trzydziestoletniej. Jeszcze jako dziecko Gryphius został boleśnie doświadczony przez los, straciwszy oboje rodziców. Jego życie było wędrówką, a jedną z ważniejszych stacji na jego drodze stała się Holandia, która jako jeden z nielicznych krajów europejskich oparła się wojnie trzydziestoletniej. W Holandii znajdowali schronienie liczni luteranie, kalwini i katolicy, jak choćby Kartezjusz. Gryphius wkrótce przesiąkł duchem wielokulturowej Holandii. Jego droga powrotna do rodzinnego Śląska wiodła przez Rzym. I tak jak spuścizna kulturowa Rzymu głęboko go poruszyła, tak obyczajowość współczesnych Rzymian rozczarowała go zepsuciem i koncentracją na rzeczach doczesnych¹⁰. Wynikiem trwającej dziewięć lat wędrówki Gryphiusa po Europie jest wiele utworów lirycznych i dramatycznych, które zapewniły poecie międzynarodową sławę. Gryphius otrzymał propozycję profesury na uniwersytetach kalwińskich w Heidelbergu i we Frankfurcie nad Odrą. Stanowisk tych nie przyjął, a wybrał życie w rodzinnym Głogowie. Zarówno pod względem utworów dramatycznych, pisanych w tradycji jezuickiej, jak i utworów poetyckich Gryphius należy do najwybitniejszych przedstawicieli literackiego baroku. „Na obszarze języka niemieckiego wdziera się on w wówczas nieznanne, niezbadane tereny – w obszary języka, które mieli pozyskać dopiero Goethe i romantycy, jak Clemens Brentano. W jego najlepszych wierszach dzieje się tak, że forma języka i zawartość myślowa stają się jednością, że wirtuozowski mistrz językowy Gryphius odnajduje prawdziwy ton duszy wielkiego poety”¹¹. Obecna w twórczości Gry-

⁹ „Nun lassen wir ihn schlafen sein und gehn all unsre Straßen heim, schicken uns auch mit allem Fleiß; denn der Tod kommt uns gleicherweih”. M. WEISSE, *ohne Titel*, [w:] *Schlesisches Provinzial-Gesangbuch*, Breslau o.J., s. 305–306.

¹⁰ Por. A. BÜCHNER, dz. cyt., s. 123.

¹¹ „Auf dem Gebiet der deutschen Sprache stößt er in damals unbekanntes Neuland vor – in Sprachbezirke, die erst Goethe und die Romantiker wie Clemens Brentano ganz erschließen sollten. In den besten seiner Gedichte geschieht es, daß Sprachform und Denkinhalt zu einer Einheit werden, daß der virtuose Sprachmeister Gryphius den echten

phiusa „Vanitas-Gedanke” dochodzi do głosu przykładowo w pieśni *Befiehl du deine Wege*, w której życie doczesne zostaje nazwane doliną żalości (*Jammertal*). Jeszcze silniej przeświadczenie o nicości ludzkiego życia artykułuje się w pieśni napisanej na okoliczność pochówku *Nun ruhen alle Wälder*: „Czymże są wszelkie rzeczy, które nas hartują, jak [tylko] błahostką i nicością? Czymże jest życie człowieka? Musi on unosić się w niepokoju niczym złudzenie czasu”¹². Dlatego – jak dowiadujemy się dalej z pieśni – jedyną ostoją w życiu doczesnym jest zaufanie Panu Bogu, zdanie się na Niego i myśl o życiu wiecznym.

Stosunkowo niewiele pieśni protestanckich pochodzi z drugiej połowy XVII w., kiedy to wojna trzydziestoletnia nie tylko doprowadziła do ogromnego spustoszenia krajów w nią zaangażowanych, ale także spowodowała kryzys w postawach moralnych chrześcijan. Zawarty w 1648 r. pokój westfalski miał gwarantować religijne równouprawnienie, tymczasem w praktyce wyglądało to zupełnie inaczej. Szeroko zakrojona przez Monarchię Habsburską rekatolizacja Śląska i „promocja” pobożności katolickiej przyczyniały się do prześladowań protestantów na Śląsku, czego następstwem były przymusowe konwersje na katolicyzm bądź opuszczanie Śląska przez ewangelików i szukanie schronienia w innych krajach niemieckich. Katolicyzm i protestantyzm stanowiły dwa diametralnie różne modele religijności, co prowadziło do wielu konfliktów. Dopiero pół wieku później, na skutek zawartej w 1707 r. ugody altransztadzkiej, nastąpiło stopniowe rozładowanie tych konfliktów: wówczas zwrócono śląskim protestantom 121 kościołów, pozostawiono również ewangelikom wolność przy wyborze szkół dla ich dzieci.

Odzwierciedleniem napięć religijnych, do jakich dochodziło na Śląsku, jest biografia i twórczość Johanna Schefflera zwanego Aniołem Ślązakiem (1624–1677). Zarówno w domu rodzinnym, jak i w szkole (Breslauer Elisabeth-Gymnasium) Scheffler otrzymał wykształcenie i naukę w duchu luteranckiej pobożności. Podążając tropem wielu śląskich luteranów, Scheffler udał się w 1644 r. do Holandii, gdzie zamieszkał w Lejdzie, a następnie w Amsterdamie. Stanowiło to ważny moment w jego życiu. Amsterdam był wówczas silnym ośrodkiem ruchu mistycznego – to w Amsterdamie po raz pierwszy wydrukowano pisma teozoficzne Jacoba Böhmego. W tym duchowym klimacie Scheffler coraz bardziej oddalał się od luteranckiej religijności, wykazując skłonności ku nurtom mistycznym. W 1649 r. Scheffler wrócił do rodzinnego Śląska i objął posadę nadwornego lekarza księcia Sylwiusza Nimroda Wittenberskiego w Oleśnicy. Tutaj też poznał Abrahama von Frankenberga, ucznia i biografę Jacoba Böhmego, za którego pośrednictwem zacieśnił znajomość z czołowymi mistykami śląskimi, w tym z Danielem Czepko. Zarówno Frankenberg, jak i Scheffler byli zgodni w swej krytyce pism Luthra.

Seelenton des großen Dichters findet”. P. HULTSCH, *Andreas Gryphius. Deutung und ausgewählte Lyrik*, Ulm 1959, s. 24.

¹² „Was sind doch alle Sachen, die uns so trotzig machen, als Tand und Nichtigkeit? Was ist des Menschen Leben? Er muß in Unruh schweben als wie ein Schattenspiel der Zeit”. A. GRYPHIUS, *Nun ruhen alle Wälder*, [w:] *Schlesisches Provinzial-Gesangbuch...*, s. 289.

Ów jawny krytycyzm względem dogmatu luterańskiego, a także zainteresowania mistyczno-pietystyczne Schefflera doprowadziły do tego, że popadł on w konflikt z przedstawicielami kościoła luterańskiego. Konsekwencją tego była konwersja na katolicyzm (1653). Kolejne lata to okres silnego, wręcz fanatycznego zaangażowania Schefflera w działania kontrreformacyjne¹³.

Mimo tak zdecydowanego odejścia Schefflera od Kościoła luterańskiego w śląskich śpiewnikach ewangelickich znajdujemy pieśni jego autorstwa, pochodzące prawdopodobnie z okresu przed jego konwersją. Są to pieśni opisujące akt „uświęcenia” (*Heiligung*), czyli takiego przeżycia duchowego ewangelika, w wyniku którego odwraca się on od grzechu i odnajduje Jezusa Chrystusa. Inaczej przeżycie to nazywane jest nowym narodzeniem i oddaje taki moment w życiu duchowym wiernego, w którym przewartościowuje on swój światopogląd i wstępuje na drogę z Jezusem Chrystusem. Scheffler opisuje ów przełom następującymi słowami: „Błądziłem i byłem zaślepiony, szukałem i nie znajdowałem Cię; odwróciłem się od Ciebie i miłowałem sztuczne światło; teraz jednak poprzez Ciebie stało się to, że Cię ujrzałem”¹⁴. W innej pieśni Schefflera, napisanej również na okoliczność uświęcenia, podmiotem lirycznym jest Jezus Chrystus. Pierwsze słowa pieśni „Za mną [...], za mną, wszyscy Chrześcijanie!”¹⁵ zawierają wezwanie do podążania za Zbawicielem, który jest światłem i drogą, jego serce zaś jest pełne miłości. Pieśń ta stanowi jednocześnie zapowiedź, że droga z Jezusem oznacza także wzięcie na barki jego krzyża. Być może w tych słowach artykułuje się przekonanie, że osoby wierzące dają swoim życiem pewne świadectwo i wykazują gotowość do obrony imienia Jezusowego przed innowiercami.

W Schefflerze upatruje się prekursora pietyzmu¹⁶. Słusznie zwrócił na to uwagę biograf poety Georg Ellinger: „Gdyby Scheffler urodził się 30 lat później, prawdopodobnie znalazłby duchową ojczyznę w pietyzmie. Konwentykiel, z którego wyrósł, tworzy pomost między późniejszą mistyką a pietyzmem”¹⁷. Pietyzm wykształcił się na gruncie porządku luterańskiego, ale z punktu widze-

¹³ Por. A. BÜCHNER, dz. cyt., s. 155–158.

¹⁴ „Ich lief verirrt und war verblendet, ich suchte dich und fand dich nicht; ich hatte dich von dir gewendet und liebte das geschaffne Licht; nun aber ists durch dich geschehn, daß ich dich hab ersehn”. J. SCHEFFLER, *ohne Titel*, [w:] *Schlesisches Provinzial-Gesangbuch...*, s. 181.

¹⁵ „Mir nach [...] mir nach, ihr Christen alle!” J. SCHEFFLER, *Machs mit mir Gott nach deiner Güt*, [w:] tamże, s. 189.

¹⁶ Odnośnie do historii pietyzmu por. E. BAYREUTHER, *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart 1978; H. SCHNEIDER, *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, [w:] *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Hrsg. von M. BRECHT, Göttingen 1993, s. 391–394 oraz C.A. SCHIMMELPFENNIG, *Zur Geschichte des Pietismus in Schlesien 1707–1740*, [w:] *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Althertum Schlesiens*, Bd. 9, H. 2, Breslau 1868, s. 246–250.

¹⁷ „Wäre Scheffler 30 Jahre später geboren worden, er hätte seine geistige Heimat wahrscheinlich im Pietismus gefunden. Die Konventikel, aus denen er hervorgegangen ist, bilden eine Brücke zwischen der späteren Mystik und dem Pietismus”. Cyt. za A. BÜCHNER, dz. cyt., s. 163.

nia dogmatyki luteranńskiej był zjawiskiem niepożądanym. Jako ruch supraracjonalistyczny zdawał się bliższy porządkowi katolickiemu, który otwierał się na doznania mistyczne. Wątków pietystycznych należy szukać m.in. u takich autorów śląskich, jak Christian Gregor (1723–1801), Karl Heinrich von Bogatzky (1690–1774) oraz Johann Siegismund Kunth (1700–1779). Wspólną cechą ich pieśni jest płynące z nich przekonanie o indywidualnym doświadczeniu bliskości Boga oraz zwrot ku życiu duchowo-uczuciowemu. W pieśniach tych w centrum rozważań znajduje się miłość, a kojarzone z sercem uczucia stanowią klucz do religijności człowieka.

Główne znaczenie dla ruchu pietystycznego miał Jacob Spener, autor pietystycznego manifestu *Pia desideria* (1695). Jego zdanie: „Teologia nie składa się z czystego poznania, lecz z uczucia i praktyki”¹⁸ stało się hasłem programowym pietystów. Taka dewiza przyświecała także grafowi von Zinzendorf (1700–1760), który w duchu tzw. chrześcijaństwa praktycznego założył pietystyczny ośrodek „Opieka Pana” („Herrnhut”) na pograniczu Śląska i Łużyc. Celem tego ośrodka było krzewienie miłości do bliźniego bez względu na różnice religijne. Jak relacjonuje Büchner, Zinzendorf prowadził szeroko zakrojoną aktywność ekumeniczną – próbował podejmować dialog ponad podziałami religijnymi. Najważniejszym dla niego narzędziem służącym prowadzeniu misji religijnej były kazania i pieśni kościelne. Zinzendorf miał powiedzieć: „Pieśni są nieporównywalną rzeczą. Wspólnota Jezusa bez pieśni nie mogłaby zaznać radości na świecie”¹⁹ oraz: „Jest rzeczą starą i znaną, że pieśni są najlepszą metodą, aby nieść Boskie prawdy do serca i je tam umacniać”²⁰. Członkiem „Herrnhutu” był Ślązak Christian Gregor, pozostający zresztą w bliskiej przyjaźni i współpracy z grafem von Zinzendorf. Gregor był tym, który nadawał pieśniom Zinzendorfa formę muzyczną. Obaj duchowni są autorami pieśni o programowym dla pietyzmu tytule *O du Liebe meiner Liebe*. Pojmowana sercem miłość miała być kontrapozycją dla oświeceniowego intelektu oraz odpowiedzią na szerzący się deizm. Pieśń *O du Liebe meiner Liebe* przynosi pochwałę słowa Bożego, ale również stanowi wyraz pełnego oddania się Bożej woli: „Panie [...], pozwól mi być gorliwym i oddanym, Tobie służyć wcześniej i późno, i jednocześnie spoczywać u Twych stóp, jak czyniła to Maryja”²¹. Inną wspólną pieśnią Gregora i Zinzendorfa jest pieśń *Nun kommt der heiden Heiland*, która wyrastała z zamiłowania do misyjnej działalności obu duchownych.

¹⁸ „Theologia non consistit in mera cognitione, sed affectu et praxi” (cyt. za J. KOŚCIAN, *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wrocław 2001, s. 11).

¹⁹ „Die Lieder sind eine unvergleichliche Sache. Eine Gemeinde Jesu ohne Lieder könnte keine Freunde auf der Welt haben”. Cyt. za A. BÜCHNER, dz. cyt., s. 186.

²⁰ „Es ist eine alte und bekannte Sache, daß die Lieder die beste Methode sind, Gottes Wahrheiten ins Herz zu bringen und darinnen zu konservieren”. Tamże, s. 188.

²¹ „Herr [...] laß mich eifrig sein beflissen, dir zu dienen früh und spat, und zugleich zu deinen Füßen sitzen, wie Maria tat”. Ch. GREGOR, N.L. GRAF VON ZINZENDORF, *O du Liebe meiner Liebe*, [w:] *Schlesisches Provinzial-Gesangbuch...*, s. 109.

Christian Gregor jest również autorem pieśni *Herzliebster Jesu was hast du verbrochen*. Warto zauważyć, że pieśń o takim samym tytule napisał żyjący wcześniej Johann Heermann (1585–1647). W pieśni Gregora Bóg przedstawiony zostaje jako uosobienie najwyższej miłości, natomiast pieśń Heermanna zawiera prośbę o wsparcie dla ludzi ubogich, otoczonych nieprzyjaciółmi. Powtarzalność tytułów jest cechą charakterystyczną dla śląskich pieśni protestanckich. Pieśni o takich samych tytułach, różniące się jednak treścią, były pisane przez różnych autorów, niekiedy w odległych odstępach czasowych. Najbardziej popularnymi tytułami były: *Jesus meine Zuversicht*, *O daß ich tausend Zungen hätte*, *Nun ruhen alle Wälder*, *Wer nur den lieben Gott läßt walten* oraz *Alle Menschen müssen sterben*.

Oprócz Jacoba Spenera fundamentalną rolę dla pietyzmu odgrywał August Hermann Francke, założyciel wielkiej fundacji w Halle, w tym pierwszego na świecie sierocińca, będącego – podobnie jak „Herrnhut” Zinzendorfa – świadectwem „chrześcijaństwa praktycznego”. To właśnie uczniem Franckego był urodzony pod Miliczem Karl Heinrich von Bogatzky. Dzięki studiom w Halle miał on styczność z „epicentrum” ruchu pietystycznego, co znalazło odzwierciedlenie w jego twórczości religijnej. Pieśni Bogatzky’ego są przepełnione głęboką religijnością i wiarą w trójjedynego Boga. Przykładem tego jest pieśń *Dir dir Jehowa will ich singen*. Można przypuszczać, że pieśń ta powstała w czasie, gdy oświeceniowy racjonalizm zataczał coraz szersze kręgi, a wraz z nim nasilał się kryzys religijny. Dlatego pobożny autor pieśni zdaje się widzieć potrzebę, by duch pierwszych świadków Bożej obecności ponownie wstąpił na ziemię, by dać świadectwo: „Obudź się, ty duchu pierwszych świadków, którzy niczym wierni wartownicy stoją przy murze, którzy dniami i nocami już nie milczą i którzy pewnie występują przeciwko wrogowi”²². Motywem przewodnim tej obszernej, bo złożonej z dziewięciu strof, pieśni jest prośba do Boga, aby Ten powiększał swoje Królestwo na ziemi: „O Panie, rozprzestrzeniaj na szerokiej kuli ziemskiej Twoje królestwo ku czci Twojego imienia”²³. W obliczu kryzysu religijnego poeta widzi potrzebę, by Bóg ponownie wstąpił na ziemię, co artykułuje się w następujących słowach: „Ach, rozedrzyj, o Panie, niebo na pół, i zejdź na dół ku pomocy i uczynj nas wolnymi!”²⁴. Pieśń *Dir dir Jehowa will ich singen* ma formę apostrofy do Pana Boga, natomiast kolejna, zatytułowana *O daß ich tausend Zungen hätte*, śławi imię Jego Syna. Człowiek, którego natura jest grzeszna, odnajduje się w Jezusie Chrystusie, który umarł na krzyżu, by

²² „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen, die auf der Maur als treue Wächter stehn, die Tag und Nächte nimmer schweigen, und die getrost dem Feind entgegen gehen”. K.H. VON BOGATZKY, *Dir dir Jehowa will ich singen*, [w:] *Schlesisches Provinzial-Gesangbuch...*, s. 105.

²³ „O breite, Herr, auf weitem Erdenkreis dein Reich bald aus zu deines Namens Preis”. Tamże, s. 106.

²⁴ „Ach reiße, o Herr, den Himmel bald entzwei und komm herab zur Hilf und mach uns frei!” Tamże.

zbawić człowieka. To w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania wiara człowieka zyskuje podstawę, a on sam ukojenie. Wątki głębokiej uczuciowości znajdujemy w kolejnej pieśni Bogatzky'ego, mianowicie *Wie wohl ist mir o Freund der Seelen*. Pieśń ta stanowi zawierzenie się Jezusowi Chrystusowi, a za jego pośrednictwem również zawierzenie się Bogu Ojcu.

Pieśń o tytule *Wie wohl ist mir o Freund der Seelen* napisał inny śląski pietysta Johann Siegismund Kunth. Pieśń ta opisuje radość z faktu dostąpienia przez człowieka życia wiecznego. Moment nadejścia śmierci poeta rysuje jako moment uwolnienia od ziemskich trosk, bolączek i chorób. Śmierć to także koniec ziemskiej tułaczki człowieka. Królestwo Boże, którego człowiek dostąpi, poeta wyobraża sobie jako bezkres spokoju: „Bóg wybrał [dla nas] spój, spój, który nie ma końca [...]. Baranek Boży chciał dlatego umrzeć, żeby pozyskać [dla nas] ten spój”²⁵. W pieśni Kuntha artykułuje się również głębokie przekonanie o Bożym miłosierdziu. Pan Bóg z miłości do człowieka posłał na ziemię swojego Syna, by ten przez śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie uwolnił świat od grzechu.

Warto zauważyć, że wraz z upływem czasu również kobiety brały twórczy udział w życiu duchowym na Śląsku. Śpiewnik śląski podaje nazwiska dwóch kobiet mających wkład w powstawanie pieśni ewangelickich: Agnes Franz (1794–1843) oraz Eleonore Fürstin Reuss (1835–1903). Urodzona w Miliczu Agnes Franz zasłynęła jako założycielka szkoły dla ubogich dziewcząt w niemieckim Wesel. Pieśń jej autorstwa zachowana w śpiewniku śląskim nosi tytuł *So nimm denn meine Hände*. W formie apostrofy wyrażona tutaj zostaje prośba do Boga o umocnienie pobożności człowieka i napełnienie jego serca miłością i czystością. Pieśń Eleonore Reuss, urodzonej w niemieckim Gedern w Hesji, zatytułowana *Herzlich tut mich verlangen*, napisana na okoliczność nadejścia Nowego Roku, przynosi gorzki rozrachunek roku minionego, obfitującego w ból, łzy i trudne rozstania. Druga strofa pieśni ma postać pytań retorycznych: „Dlaczego jest tyle cierpienia, [dlaczego] szczęście [jest] tak krótkie? Dlaczego zawsze się rozstajemy, kiedy tak bardzo kochaliśmy? Niejedno oko złamane i niejedne usta nieme, które jeszcze niedawno mówiły – ty, biedne serce, dlaczego?”²⁶. Pozostawiając te pytania bez odpowiedzi, autorka zdaje się wyrażać niezgodę na taką kolej ludzkiego losu. Jednak już następne strofy przynoszą ulgę podmiotowi lirycznemu – to myśl o życiu wiecznym daje nadzieję i jest źródłem pokrzepienia dla strudzonego człowieka.

²⁵ „Die Ruhe hat Gott auserkoren, die Ruhe, die kein Ende nimmt [...]. Das Gotteslamm wollt darum sterben, um diese Ruhe zu erwerben”. J.S. KUNTH, *Wie wohl ist mir o Freund der Seelen*, [w:] tamże, s. 317.

²⁶ „Warum es so viel Leiden, so kurzes Glück nur gibt? Warum denn immer scheiden, wo wir so sehr geliebt? So manches Aug gebrochen und mancher Mund nun stumm, der erst noch hold gesprochen – du armes Herz, warum?”. E. REUSS, *Herzlich tut mich verlangen*, [w:] tamże, s. 20.

Powyższa analiza wskazuje, jak istotne jest umiejscowienie w czasie przywołanych autorów. Ich twórczość stanowi bowiem odzwierciedlenie przemian historyczno-kulturowych, jakie miały miejsce w danej epoce. Rekapitułując, można przyporządkować przywołanych tutaj autorów pieśni protestanckich do następujących grup: 1) okres reformacji: Michael Weiße, 2) okres wojny 30-letniej: Andreas Gryphius, 3) początki pietyzmu: Johannes Scheffler, 4) rozkwit pietyzmu: Karl Heinrich von Bogatzky, Christian Gregor, Johann Siegismund Kunth, 5) duchowe przebudzenie w XIX w.: Agnes Franz, Eleonore Fürstin Reuss. W artykule tym ograniczyłam się do nielicznych nazwisk, a przedstawiona przeze mnie analiza ukazuje tylko wycinek zagadnienia. O tym, jak obszerny jest temat, świadczy załącznik do niniejszego artykułu, zawierający spis alfabetyczny autorów śląskich pieśni protestanckich.

4. Wspólne motywy religijne pieśni protestanckich

Przedstawiona w tym punkcie interpretacja dotyczy aspektu poetyckiego pieśni. Każda z nich jest w swojej bezpośredniej warstwie słownej utworem poetyckim, kierującym się zmysłem estetycznym czy też rytmiką. Jeśli natomiast chodzi o treści filozoficzno-teologiczne, da się uchwycić wiele wspólnych motywów, które przyświecają wszystkim tym pieśniom na ogólnym poziomie.

4.1. Motyw zjednoczenia w Jezusie Chrystusie

Kluczowa dla duchowości śląskiej była kategoria jedności, która obejmowała trzy aspekty: po pierwsze była to jedność ze światem, wynikająca z faktu, że jesteśmy częścią tego świata, po drugie jedność i życie w zgodzie z naturą, wynikające z przekonania, że Bóg jest obecny w dziele stworzenia, oraz – trzeci i najważniejszy aspekt – jedność z Bogiem poprzez osobę Jezusa Chrystusa. Zjednoczenie człowieka z Bogiem dokonuje się każdorazowo podczas liturgii w sakramencie Eucharystii. Każdy sakrament, a zatem i Eucharystia, stanowi z definicji tajemnicę (*Mysterium*), a zatem taki aspekt rzeczywistości, który wymyka się poznaniu racjonalnemu. Można powiedzieć, że sakrament jest widocznym i namacalnym znakiem rzeczywistości niedostępnej naszym zmysłom, rzeczywistości, którą przyjmujemy jako fakt, choć wymyka się ona rozumowemu poznaniu. Tajemnicą jest zatem moment przemienienia chleba w ciało Chrystusa, a wina w Jego krew, który dokonuje się każdorazowo podczas liturgii. Przyjmując krew i ciało Chrystusa pod postacią chleba i wina, człowiek doświadcza zjednoczenia z Bogiem.

Zjednoczenie człowieka z Bogiem przez osobę Jezusa Chrystusa stanowi centralny motyw przywołanych tutaj pieśni protestanckich. Przekonanie, że Bóg tak umiłował świat, iż posłał na ziemię swojego syna, który przez męczeńską śmierć zbawił ludzi, jest wspólne wszystkim doktrynom chrześcijańskim, podobnie jak przekonanie, że w Jezusie Chrystusie dokonało się zjednoczenie Bo-

skiej i ludzkiej natury (unia hipostatyczna). Przyjmując sakrament Eucharystii, człowiek doświadcza takich dobrodziejstw, jak odpuszczenie grzechów, życie wieczne oraz zbawienie. Dokonuje się to nie poprzez samo spożywanie i picie, ale na mocy słów ustanowienia: „Za was się daje i wylewa”²⁷. Chrystus przenika swoją obecnością serce człowieka – trwając w jedności z Nim, człowiek trwa w jedności z Bogiem. W tym kontekście zrozumiałe stają się przywołane wyżej słowa pieśni Michaela Weißego, wyrażające przekonanie, że ciało i krew Chrystusa stanowią Jego testament pozostawiony człowiekowi w życiu doczesnym.

4.2. Odczuwanie obecności Ducha Świętego

Człowiek jako istota ograniczona, dysponująca tylko niedoskonałymi pojęciami i wyobrażeniami, nie jest w stanie ująć w słowa nieskończonej miłości Boga. Z jednej strony rozpoznaje obecność Boga za pomocą intelektu, poprzez osobę Jego Syna, ale z drugiej strony i w znacznej mierze przyjmuje wiarę jako element tajemnicy. Wiara opiera się na zawierzeniu tej tajemnicy – człowiek przyjmuje jako fakt istnienie trójjedynego Boga. W języku niemieckim istnieją dwa pojęcia na określenie Trójcy Świętej. Pierwsze pojęcie *Dreieinigkeit* pochodzi od słowa *Einigkeit*, co wyraża, że w Trójcy Świętej chodzi o jednego Boga w trzech osobach. Drugie pojęcie *Dreifaltigkeit* wskazuje natomiast na różnicę między trzema osobami jednego Boga. Na tym polega istota Trójcy Świętej, że Bóg objawia się nam w trzech osobach: Boga Ojca, Jego Syna, Jezusa Chrystusa, i Ducha Świętego.

Mały Katechizm Lutra podaje następującą definicję Ducha Świętego: „Duch Święty jest trzecią osobą Trójcy, prawdziwym Bogiem wraz z Ojcem i Synem. Duch Święty nie jest jedynie Bożą mocą czy też manifestacją Boga, lecz jest osobą Trójcy tak samo jak Ojciec i Syn”²⁸. Bez uznania obecności Ducha Świętego człowiek nie jest w stanie pojąć istoty Boga. W *Małym Katechizmie Lutra* czytamy, że człowiek sam z siebie nie potrafi przyczynić się do zaistnienia wiary w jego sercu²⁹. To działanie Ducha Świętego powoduje, że człowiek jest w stanie wieść życie zgodnie z wolą Bożą. A zatem Duch Święty uświęca, czyli czyni człowieka świętym, otwiera go na Słowo Boże i kieruje go ku życiu zgodnemu z wolą Bożą. Opisany w przywołanej wyżej pieśni Schefflera moment zwrócenia się ku życiu w wierze należy zatem postrzegać jako dzieło Ducha Świętego.

4.3. Negacja świata przedmiotowego

Pieśń Andreasa Gryphiusa, w której nazywa on życie doczesne „doliną żalości”, wskazuje na przejściowość dóbr materialnych danych człowiekowi za życia. Są one bowiem niestałe i bardzo łatwo je utracić. Dlatego człowiek nie

²⁷ Por. *Objaśnienie Małego Katechizmu...*, s. 288.

²⁸ Tamże, s. 160

²⁹ Por. tamże, s. 166.

powinien się do nich przywiązywać. Życie ludzkie powinno być ukierunkowane na dążenie do dóbr duchowych, a nie materialnych. Ciało człowieka jest jednak tworem podatnym na grzech. Łatwo ulegamy swoim słabościom, koncentrując się na tym, co ma charakter przedmiotowy. Zadaniem człowieka jest więc praca nad sobą, oparcie się pokusom, tak by zachować czystość duszy. Jest to nieustanna walka, jaką każdego dnia człowiek stacza z własnym ciałem.

Negacji świata przedmiotowego towarzyszy nadzieja w postaci ofiary Chrystusa, który przez swoją śmierć zbawił świat, uwolniwszy człowieka od grzechu pierworodnego. Na pamiątkę tego wydarzenia została ustanowiona Eucharystia. Uczestnicząc w tym wydarzeniu, człowiek ma możliwość pielęgnowania i rozwijania swojej duchowości. Przyjmując ciało i krew Chrystusa, obmywa się z grzechu i tym samym trwa w miłości Boga oraz umacnia się w swojej wierze. W tym kontekście można przywołać pieśń Michaela Weißego, która w formie apostrofy wyraża prośbę do Chrystusa o pomoc w zachowaniu przez człowieka życia w czystości: „O, pomóż Chryste, Synu Boży, poprzez Twoje gorzkie cierpienie, żebyśmy – będąc Tobie ciągle poddanymi – uniknęli wszelkich wad, żebyśmy płodnie wspominali Twoją śmierć i jego przyczynę, po to, byśmy – jeśli nawet biedni i słabi – złożyli Tobie ofiarę dziękczynną”³⁰.

4.4. Radość chrześcijańska

Postrzegania przez autorów pieśni protestanckich życia doczesnego jako nicości czy marności nie należy wiązać z pesymizmem. Wręcz przeciwnie: z przywoływanych tutaj pieśni religijnych emanuje radość związana z faktem, że człowiek dostąpi życia wiecznego. Radość ta znajduje oparcie w słowie Bożym i w pocieszeniu, jakie płynie z krzyża Jezusa Chrystusa. To co przytłacza nas w życiu doczesnym, jest czymś przejściowym. Pan Bóg ma moc, by to, co złe, przemieniać w dobro. Nawet silnie doświadczony przez los człowiek dzięki wierze w Boga potrafi odbić się od dna i budować na tym, co bolesne czy trudne. Ziemskie troski i cierpienia znajdują zatem ukojenie w modlitwie i wierze, że są one dane człowiekowi po to, by go wzmocnić i uszlachetnić.

Radość, jaka płynie z wydarzeń kalendarza liturgicznego, tzn. z narodzin Pana Jezusa czy dalej ze zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, silnie artykułuje się w pieśniach religijnych śląskich protestantów. Pieśnią wyrażającą radość ze Zmartwychwstania Pańskiego jest pieśń Johanna Heermanna o programowym tytule *Erschienen ist der herrlich Tag*. W jednej ze zwrotek czytamy: „Wczesnym rankiem, kiedy wschodzi słońce, zmartwychwstaje mój zbawiciel Chrystus; przepędzona zostaje noc grzechów, przywrócone zostają światło, szczęście

³⁰ „O hilf, Christe, Gottes Sohn, durch dein bitter Leiden, daß wir, dir stets untertan, all Untugend meiden, deinen Tod und sein Ursach fruchtbarlich bedenken, dafür, wie wohl arm und schwach, dir Dankopfer schenken”. M. WEISSE, *Christus der uns selig macht*, [w:] *Schlesisches Provinzial-Gesangbuch...*, s. 40.

i życie. Alleluja”³¹. Inny Ślązak, Benjamin Schmolck, tak opisuje swoją radość z faktu, że Chrystus żyje: „Alleluja! Jezus żyje! Śmierć i diabeł są pokonani; krypta, przepaść i ziemia drżą, ponieważ bohater się przedarł. Nie idźcie już na Golgotę, Jezus żyje, Alleluja!”³². Chrystus przez swoje Zmartwychwstanie przewyciężył śmierć i szatana. Fakt ten stanowi źródło radości i pocieszenia dla każdego chrześcijanina.

Powyższe motywy (a można ich wyróżnić jeszcze więcej) składają się na obraz przeżywania przez człowieka istoty chrześcijaństwa. Przeżywanie to jest wspólne wszystkim doktrynom chrześcijańskim, które co prawda różnią się w szczegółach i sprawowanych tradycjach, ale których trzon pozostaje niezmienny. Każdy Kościół opiera się na Jezusie Chrystusie, który jest jego głową, i jego podstawę stanowi miłość Boga, a także przyjmuje za fakt istnienia Ducha Świętego. Elementy te są wspólne wszystkim religiom chrześcijańskim i dlatego człowiek powinien opierać się na tych elementach i starać się o dialog religijny.

5. Słowo końcowe

Śląskie pieśni protestanckie są wyrazem głębokiej pobożności i wrażliwości ich autorów. Potwierdzają supranaturalistyczny i mistyczny charakter doświadczenia religijnego opierającego się na jedności z Bogiem poprzez osobę i słowo Jego Syna. Środkiem, który przybliżał wiernych do tego stanu, była (i jest) muzyka, będąca medium wspólnym dla wszystkich chrześcijan. Właściwością muzyki jest z jednej strony jej wykroczenie poza racjonalność, z drugiej zaś zdolność łączenia chrześcijan różnych wyznań. Jak pisze Józef Kosian, „w mistyce śląskiej można zasadnie doszukiwać się pierwszych prób budowania jedności chrześcijańskiej i ekumenicznego otwierania się na siebie chrześcijan różnych denominacji”³³. W tym miejscu warto przywołać słowa śląskiego mistyka Abrahama von Frankenberga, który zapytany o przekonania religijne, miał odpowiedzieć: „Ego sum religionum cor, id est catholicae, orthodoxae, reformatae”³⁴. Łacińskie słowo *cor* (serce) zawiera inicjały trzech religii chrześcijańskich: c – katolickiej, o – ortodoksyjnej, czyli luteranckiej, oraz r – reformowanej, czyli kalwińskiej.

Ruch pietystyczny w Kościele ewangelickim stanowił rodzaj pomostu między dogmatycznym luteranizmem a katolicyzmem, który był bliższy akceptacji doznań natury mistycznej. Pietyzm i mistyka jako motywy supranaturalistyczne należą

³¹ „Frühmorgens, da die Sonn aufgeht, mein Heiland Christus aufersteht; vertrieben ist der Sünden Nacht, Licht, Heil und Leben wiederbracht. Halleluja”. J. HEERMANN, *Erschienen ist der herrlich Tag*, [w:] tamże, s. 48.

³² „Halleluja! Jesus lebt! Tod und Teufel sind bezwungen; Gruft und Kluft und Erde bebt, da der Held hindurchgedrungen. Geht nicht mehr nach Golgatha, Jesus lebt, Halleluja!”. B. SCHMOLCK, *Jesus meine Zuversicht*, [w:] tamże, s. 50.

³³ J. KOSIAN, *Mistyka Śląska*, dz. cyt., s. 10.

³⁴ Cyt. za tamże.

uznać z jednej strony za moment „pomiędzy” surową doktryną luterańską a Kościołem katolickim, z drugiej zaś jako właściwości duchowości śląskiej. Obecność pietyzmu i mistyki na Śląsku dowodzi, jak wielowymiarowa była ta duchowość, co wynikało z faktu, że Śląsk stanowił miejsce styku różnorodnych kultur. Wieloetniczność oraz idąca wraz z nią wielokulturowość tych terenów powodowała istnienie tutaj niezwykle twórczej atmosfery dla rozwoju wszelkich form duchowości. To właśnie na Śląsku, napotkawszy grunt w postaci teozofii Jacoba Böhmego, wszelkie formy mistyki znalazły podłoże, na którym mogły się rozwijać.

Załącznik

Alfabetyczny spis autorów śląskich pieśni protestanckich

(na podstawie *Schlesisches Provinzial-Gesangbuch*, Breslau, o.J.)

Gottlob Adolph (1685–1745) – urodzony w Niederwiesie, od 1720 r. pełnił funkcję pastora w Groß-Hennersdorf pod Zittau. Od roku 1727 zamieszkały w Jeleniej Górze, gdzie wydał *Śpiewnik jeleniogórski*.

Martin Behm (1557–1622) – urodzony w Lubaniu (*Laubau*), od roku 1581 pełnił tam funkcję diakona, a od 1586 funkcję proboszcza, jeden z najbardziej znanych pisarzy w owym czasie, zasłynął jako autor modlitewników.

David Behme (1605–1657) – urodzony w Bierutowie (*Bernstadt*), gdzie pełnił od 1638 r. funkcję radcy konsystorsialnego.

Karl Heinrich von Bogatzky (1690–1774) – urodzony pod Miliczem, studiował w Halle teologię jako uczeń Augusta Hermanna Franckego. Autor m.in. traktatu teologicznego *Goldne Schatzkästlein*.

Samuel Gottlieb Bürde (1753–1831) – urodzony we Wrocławiu, gdzie następnie pełnił funkcję radcy nadwornego oraz dyrektora kancelaryjnego. Zmarł w Berlinie.

Agnes Franz (1794–1843) – urodzona pod Miliczem, po śmierci ojca mieszkała z matką w różnych miejscowościach Śląska; po śmierci matki w roku 1822 przeprowadziła się do Wesel, gdzie założyła szkołę dla ubogich dziewcząt; od roku 1837 zamieszkała we Wrocławiu, gdzie została przełożoną istniejącego tam sierocińca.

Christian Gregor (1723–1801) – urodzony w powiecie Niemczańskim (*Kreis Nimptsch*), był od roku 1742 organistą, następnie sprawował rozmaite funkcje na różnych duchownych urządach, w końcu biskup; w roku 1788 wydał śpiewnik religijny, w którym znalazły się pieśni napisane przez niego wspólnie z grafem von Zinzendorf.

Andreas Gryphius (1616–1664) – urodzony w Głogowie (*Glogau*), jeden z najznakomitszych śląskich poetów okresu baroku, uczeń Martina Opitza, przyjaciel Johanna Heermanna.

Johann Heermann (1585–1647) – urodzony pod Wołowem (*Wohlau*); poeta, duchowny tzw. pierwszej śląskiej szkoły Kościoła ewangelickiego; autor licznych pieśni będących wyrazem głębokiej pobożności; od 1611 r. pastor w miejscowości Köben pod Ścinawą (*Steinau*), ze względu na wątłe zdrowie od roku 1636 w stanie spoczynku.

Heinrich Held (1620–1659) – urodzony w Górze (*Gubrau*), radca prawny, następnie objął urząd radcy finansowego w Szczecinie, tam zmarł.

Johann Timotheus Hermes (1738–1821) – urodzony na Pomorzu pod Stargardem, powieściopisarz, powierzono mu funkcję pastora trzech głównych kościołów we Wrocławiu.

Zacharias Hermann (1643–1716) – urodzony w Namysłowie (*Namslau*), był pastorem w Lesznie; pełnił także honory seniora generalnego kościołów ewangelickich w Wielkopolsce.

Gottfried Hoffmann (1658–1712) – urodzony w Lwówku Śląskim (*Löwenberg*); był rektorem szkoły w Lubaniu, gdzie jednym z jego uczniów był Benjamin Schmolck, od roku 1708 rektor szkoły w Zittau, która w okresie sprawowania przez niego władzy przeżywała rozkwit. Za cel swojej działalności obrał krzewienie pobożności wśród młodych ludzi.

Abraham Klesel (1635–1702) – urodzony we Wschowie (*Fraustadt*), od 1660 r. pastor w Ulbersdorf pod Wschową, następnie od roku 1670 pastor w Zedlitz pod Ścinawą (*Steinau*), a od 1680 pastor w kościele Pokoju w Jaworze (*Jauer*).

Christoph Knoll (1563–1650) – urodzony w Bolesławcu (*Bunzlau*), od 1586 r. zamieszkały w Szprotawie (*Sprottau*), gdzie od roku 1591 sprawował funkcję diakona; w roku 1628 zmuszony do opuszczenia Śląska, znalazł schronienie w Niemczech; miłośnik astronomii.

Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689) – urodzony w Starej Rudnie (*Alt-Raudten*); zajmował się lekturą i badaniem pism mistycznych, oddany „tajemnym” naukom alchemicznym i kabalistycznym; przedstawiciel tzw. młodszej szkoły śląskich poetów. Zmarł w niemieckim Sulzbach.

Jonathan Krause (1701–1762) – urodzony w Jeleniej Górze (*Hirschberg*), od 1732 r. diakon w powiecie złotoryjskim (*Kreis Goldberg*), od 1739 r. pastor w kościele św. św. Piotra i Pawła w Legnicy. Jego pieśni ewangelickie zostały zebrane w *Śpiewniku legnickim*.

Johann Siegismund Kunth (1700–1779) – urodzony w Legnicy, od 1730 r. pastor, powołany w roku 1737 na urząd pastora do Lewina (*Löwen*) w powiecie brzeskim. Pozostawał w związku z ruchem pietystycznym, czego wyrazem są jego pieśni religijne publikowane m.in w zbiorze *Cöthnische Lieder*.

Ehrenfried Liebich (1713–1780) – urodzony w Proboszczowie (*Probsthain*), od roku 1742 pastor w Łomnicy (*Lomnitz*), współwydawca *Biblii Jeleniogórskiej*; do twórczości religijnej zainspirowany przez Christiana Fürchtegotta Gellerta.

Matthäus Apelles von Löwenstern (1594–1648) – urodzony w Prudniku (*Neustadt*); do aktywności muzycznej zainspirował go książę Heinrich Wenzel, który mianował go dyrektorem muzycznym. Mianowany przez księcia oławskiego Karla Friedricha radcą państwowym, otrzymał tytuł szlachecki z rąk cesarza Ferdynanda III. W swojej działalności łączył aktywność muzyczną i poetycką.

Johann Mentzer (1658–1734) – urodzony na Górnych Łużycach w miejscowości Jahmen, od 1696 r. sprawował funkcję pastora w Chemnitz. Cieszył się szacunkiem młodego grafa von Zinzendorf, który postrzegał Mentzera jako głęboko uduchowionego chrześcijanina.

Martin Moller (1547–1606) – urodzony pod Wittenbergą, od 1568 r. kantor w Lwówku Śląskim (*Löwenberg*), gdzie następnie w roku 1573 awansował do funkcji diakona. Od roku 1575 pastor w Szprotawie (*Sprottau*).

Kaspar Neumann (1648–1715) – urodzony we Wrocławiu, od 1679 r. diakon w kościele św. Marii Magdaleny, następnie pastor w kościele św. Elżbiety. Był profesorem teologii we Wrocławiu. Najbardziej znanym jego dziełem jest traktat *Kern aller Gebete*.

Johannes Neunherz (1652–1737) – urodzony pod miejscowością Miedzianka (*Kupferberg*); pastor w Sławnikowicach (*Rieslingswalde*), w Siekierczynie (*Geibsdorf*), następnie w Lubaniu (*Laubau*), a w końcu od 1709 r. w Jeleniej Górze (*Hirschberg*), gdzie w roku 1718 wyświęcił kościół Łaski (dzisiejszy kościół pw. Świętego Krzyża).

Eleonore Fürstin Reuss (1835–1903) – urodzona w niemieckim Gedern w Hesji, pochodziła z rodu Stolberg-Wernigerode; zamieszkała w śląskim Jankowie (*Jänkendorf*), zmarła w Ilsenburgu.

Johann Andreas Rothe (1688–1758) – urodzony pod Zgorzelcem; powołany przez grafa von Zinzendorf w 1722 r. do Berthelsdorf, dzielnicy miasta Herrnhut, gdzie działał w tamtejszym Bractwie do roku 1737; pastor w miejscowości Hermsdorf pod Zgorzelcem, następnie w kościele skupiającym religijnych uciekinierów w Tomisławiu (*Thommendorf*) pod Bolesławcem.

Johann Scheffler (1624–1677) – urodzony we Wrocławiu; w roku 1653 konwertował z luteranizmu na katolicyzm, od tego momentu przybrał imię Angelus Silesius; jeden z najwybitniejszych przedstawicieli tzw. drugiej szkoły poetów śląskich.

Johann Schlipalius (1719–1764) – urodzony w Oławie, sprawował funkcję pastora w Dreźnie.

Benjamin Schmolck (1672–1737) – urodzony w Chróstkach (*Brauchitschdorf*) w powiecie lubińskim (*Kreis Lübau*), zainspirowany do twórczości poetyckiej przez Gottfrieda Hoffmanna; w 1704 r. wydał zbiór *Heilige Liederflammen*; autor ponad 1200 pieśni.

Johann Christoph Schwedler (1672–1730) – urodzony w Krobicy (*Krobsdorf*), pełnił funkcję pastora w Niederwiesie; wysoko ceniony przez grafa von Zinzendorf.

Hans von Schweinitz (1645–1722) – urodzony pod Legnicą, studiował w Strasburgu, Lejdzie i Paryżu, odbył liczne podróże po Europie.

Adam Thebesius (1596–1652) – urodzony w powiecie legnickim; od 1627 r. pastor w Wołowie, a od roku 1639 pastor w kościele św. św. Piotra i Pawła w Legnicy; miłośnik pieśni religijnych.

Christoph Titius (1641–1703) – urodzony pod Namysłowem (*Namslau*), studiował w Norymberdze, podczas studiów powstała większość z jego pieśni; później sprawował tamże funkcję pastora.

Gottfried Tollmann (1680–1766) – urodzony w Lubaniu (*Lauban*), od 1711 r. pastor w miejscowości Leuba na Górnych Łużycach.

Andreas Tscherning (1611–1659) – urodzony w Bolesławcu (*Bunzlau*); uczeń Martina Opitza, przyjaciel Apellesa von Löwenstern, studiował w niemieckim Rostocku, gdzie został profesorem w dziedzinie poezji.

Michael Weiße (ok. 1488–1534) – urodzony w Nysie; ze względu na przekonania ewangelickie zmuszony do opuszczenia Śląska, znalazł schronienie u Braci Czeskich, wydał pierwszy niemiecki śpiewnik Braci Czeskich; kilkakrotnie odbył podróże do Wittenberga, by spotkać się z Luthrem; zmarł w Landskron.

Ernst Gottlieb Woltersdorf (1725–1761) – urodzony pod Berlinem, od 1748 r. pastor w Bolesławcu, kierował tamtejszym sierocińcem.

Słowa kluczowe: duchowość śląska, luteranizm na Śląsku i jego przedstawiciele, pieśni religijne

Silesian Lutheranism in the Light of Religious Hymns of Silesian Lutherans

Summary

The initial point of this article is a content of the hymnal *Das Schlesische Provinzial-Gesangbuch* (Breslau, *sine datum*) by the Silesian Lutherans. The historical and poetological analysis presented here on the one hand try to answer the questions how the Silesian authors expressed their religiosity and how the image of God and Jesus Christ was presented by them; on the other hand, it has to point to the common theological motives that are consist in these songs. The presented analysis is accompanied by the belief that music has a fundamental significance to the Christian faith and practice, as it was pointed out also in the treaty *Lob der Musik* by Martin Luther.

Keywords: Spirituality of Silesia, Silesian Lutheranism and its Representatives, Religious Hymns

BIBLIOGRAFIA

- BAYREUTHER E., *Geschichte des Pietismus*, Stuttgart 1978.
- BÜCHNER A., *Das Kirchenlied in Schlesien und der Oberlausitz*, Bd. 6, Teil 1 (*Das Evangelische Schlesien*, Hrsg. von G. HULTSCH), Düsseldorf 1971.
- Evangelisches Kirchengesangbuch*, Sonderband, Göttingen 1958.
- HULTSCH P., *Andreas Gryphius. Deutung und ausgewählte Lyrik*, Ulm 1959.
- KOSIAN J., *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Aniol Ślązak i Daniel Czepko*, Wrocław 2001.
- LUTHER M., *Lob der Musik (Encomion musices)*, [w:] *Texte zur Musikästhetik*, Hrsg. von F. VON AMMON, E. BÖHM, Stuttgart 2011.
- Objaśnienie Malego Katechizmu Lutra*, tłum. OSEKA M., Warszawa 2010.
- SANDER H.-A., *Beiträge zur Geschichte des Lutherischen Gottesdienstes und der Kirchenmusik in Breslau (Breslauer Studien zur Musikwissenschaft*, Hrsg. von A. SCHMITZ, H. 1), Breslau 1937.
- SCHIMMELPFENNIG C.A., *Zur Geschichte des Pietismus in Schlesien 1707–1740*, [w:] *Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Althertum Schlesiens*, Bd. 9, H. 2, Breslau 1868.
- SCHNEIDER H., *Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert*, [w:] *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, Hrsg. von M. BRECHT, Göttingen 1993.

JOANNA GŁOWACZ

SMOK I WĄŻ STARODAWNY Z AP 12, 3-4 I 12, 7-9. SYMBOLIKA I GENEZA WYOBRAŻENIA

...można jeszcze powołać się na opinię ludzką, jaka istnieje np. na temat bogów.

Arystoteles¹

Panie... wielkie są me grzechy.

O, Boże, którego nie znam, wielkie są me grzechy...

O, bogini, której nie znam, wielkie są me grzechy...

Człowiek nie wie nic: czy popełnia grzech,
czy dobrze czyni, nawet tego nie wie.

O Panie mój, nie odpychaj swego pokornego sługi.

Me grzechy są po siedmiokroć. Zmaż moje grzechy.

Modlitwa babilońska²

Wprowadzenie

Żyjemy i poruszamy się w świecie znaków i symboli zarówno uniwersalnych, ponadczasowych, jak i lokalnych, o charakterze tymczasowym. Początki tych pierwszych nikną w mrokach dziejów człowieka. Powstają często w odległych przestrzeniach i czasowo kulturach, toteż można uznać je za specyficzne dla ludzkiego sposobu myślenia. Symbol węża/smoka, poza powszechnością, charakteryzuje się wielością znaczeń. Celem niniejszego tekstu będzie wykazanie, że konotacje *Węża starodawnego* i *Smoka* z Apokalipsy św. Jana mają genezę przekraczającą ramy Biblii. Szkic ten to próba dotknięcia archaicznego aspektu tego symbolu, w którym wąż i smok są personifikacjami chaosu i mocy demonicznych. Wydaje się, że tego typu uoso-

¹ ARYSTOTELES, *Poetyka*, tłum. H. PODBIELSKI, Wrocław 1989, s. 95.

² M. ELIADE, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. TOKARSKI, Warszawa 1988, s. 49–50.

bienie pojawiło się bądź niezależnie, bądź poprzez wzajemne oddziaływania w wielu starożytnych kulturach. Szkic skupia się na kilku z nich, związanych ze światem biblijnym: Kanaanie, Hatti, Mezopotamii i Egipcie. Kultyury te wywarły przemożny wpływ na wierzenia starotestamentalnych Izraelitów, a przyszłe odkrycia archeologiczne mogą rozszerzyć zasięg uwarunkowań. Punktem wyjścia będzie opis Smoka z Ap 12, 3-4 i scena walki św. Michała Archanioła z Wężem z Ap 12, 7-9, bogate, jak cała Apokalipsa św. Jana, w odniesienia do Starego Testamentu oraz pewne paralele pozabiblijne. Z założenia zestawienie istotnych dla tematu wątków mitologicznych wybranych starożytnych kultur Bliskiego Wschodu i Egiptu oraz unaocznienie wspólnych archaicznych pierwiastków powinny doprowadzić do źródeł symboliki *Smoka i starodawnego Węża*.

I inny znak się ukazał na niebie:
 Oto wielki Smok barwy ognia,
 mający siedem głów i dziesięć rogów
 – a na głowach jego siedem diademów.
 I ogon jego zmiata trzecią część gwiazd nieba:
 i rzucił je na ziemię [...].
 I nastąpiła walka na niebie:
 Michał i jego aniołowie mieli walczyć ze Smokiem.
 I wystąpił do walki Smok i jego aniołowie,
 ale nie przemógł,
 i już się miejsce dla nich w niebie nie znalazło.
 I został strącony wielki Smok,
 Wąż starodawny,
 który się zwie diabeł i szatan,
 zwodzący całą zamieszkaną ziemię,
 został strącony na ziemię,
 a z nim strąceni zostali jego aniołowie³.

Powyższy opis zmagania w niebiosach, w których reprezentantem Boga jest św. Michał Archanioł, przynosi utożsamienie Smoka i Węża z Szatanem. Zawarte są w nim liczne tropy prowadzące do Starego Testamentu i poza niego, uwidocznione w dalszej części artykułu. W apokaliptycznym obrazie ważny jest kontekst pojawienia się bestii – pojedynek z siłami dobra.

„Porządek kosmiczny jest ciągle naruszany: przez Wielkiego Węża, który grozi przede wszystkim sprowadzeniem świata do chaosu; przez zbrodnie, przewiny i błędy ludzi wymagające pokuty i oczyszczeń dzięki przeróżnym rytuałom”⁴.

³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. A. JANKOWSKI, Poznań 1996, s. 1406–1407.

⁴ M. ELIADE, *Historia wierzeń...*, s. 42.

Izraelici. Zwycięstwo Jahwe, stwórcy świata, nad bestiami fundamentem kosmicznego ładu

Pierwszym krokiem niech będzie ukazanie, iż ponadkulturowy motyw walki boga/herosa z potworem zaistniał także w Starym Testamencie, który wzmiankuje o zwycięstwie Jahwe nad Lewiatanem i Rahabem. Wystarczy dla zobrazowania przytoczyć kilka cytatów: „Bóg gniewu hamować nie musi, uległe są Mu służki Rahaba”⁵ (Hi 9, 13); „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim”⁶ (Ps 74(73), 13-14); „Ty podeptałeś Rahaba jak padlinę, rozproszyłeś Twych wrogów moźnym Twym ramieniem”⁷ (Ps 89(88), 11); „W ów dzień Pan ukarze swym mieczem twardym, wielkim i mocnym, Lewiatana, węża płochliwego, Lewiatana, węża krętego; zabije też potwora morskiego”⁸ (Iz 27, 1). Wersy te nie osadzają w konkretnym momencie dziejów świata walki Jahwe z potworami, jednakże pojawia się także sugestia pierwotności tych wydarzeń – „w Starym Testamencie spotykamy wężo – i smokopodobne potwory chaosu zwalczane przez Jahwe, niekiedy w wyraźnym nawiązaniu do stworzenia świata. U proroka Izajasza (51, 9) czytamy: «Przebudź się, przebudź! Przyoblecz się w moc, o ramię Pańskie! Przebudź się jak za dni minionych, w czasie zamierzchłych pokoleń. Czyżes nie Ty poćwiartowało Rahaba, przebiło Smoka?»”⁹. Triumf Jahwe nad symbolizującymi chaos monstrami zapewnił utrzymanie kosmicznego porządku i przypieczętował Jego absolutną władzę stwórcy widzialnego świata. Obecności przeciwstawnych sobie boskiej harmonii i demonicznego chaosu w otaczającej rzeczywistości Izraelici doświadczali podobnie jak inne ludy starożytnego Bliskiego Wschodu. Powszechny ład odzwierciedlały Ludowi Wybranemu trzy pojęcia: *mishpat* (sąd, panowanie Jahwe), *tsedeq* (słuszność), *shalom* (błogosławieństwo i dobrobyt). Królewskość panowania Jahwe podkreślają psalmy *intronizacyjne*, obraz zaś Jego rządów jest odbiciem relacji monarcha absolutny–dwór (*zastępy*). „Idea boskiej władzy królewskiej nie zależy od instytucji monarchii. Koncepcja ta jest niezmiernie dawna. Bóg jest panem świata, ponieważ to On go stworzył”¹⁰. Ideę wszechwładzy Jahwe-Stwórcy oddaje fragment jednego z psalmów:

Niech cała ziemia boi się Pana
i niech się Go lękają wszyscy mieszkańcy świata!
Bo On przemówił, a wszystko powstało;
On rozkazał, a zaczęło istnieć¹¹. (Ps 33 (32), 8-9)

⁵ *Pismo Święte...*, s. 544.

⁶ Tamże, s. 637.

⁷ Tamże, s. 652.

⁸ Tamże, s. 870.

⁹ M. LURKER, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. WOJNAKOWSKI, Warszawa 2011, s. 282.

¹⁰ M. ELIADE, *Historia wierzeń...*, t. 1, s. 235.

¹¹ *Pismo Święte...*, s. 596.

Częstą przyczyną konfrontacji bogów i potworów uosabiających chaos była walka o władzę nad światem. Także w Apokalipsie św. Michał z wojskiem anielskim w imieniu Boga starł się ze zbuntowanym Szatanem, pretendentem do równorzędnej władzy królewskiej, i jego aniołami. Sceny *walki na niebie*, chociaż różniące się w szczegółach, w swej istocie są podobne w religiach starożytnych kultur. Bóg-Stwórca, lub bóg-heros, będący gwarantem kosmicznego ładu, jest atakowany przez węża/smoka, personifikację pierwotnego zła i chaosu. Najczęściej to potwór jest agresorem, odwiecznym wrogiem sił dobra reprezentowanych przez bóstwo. Warto przyjrzeć się opisującym takie zmagania wątkom mitycznym innych ludów świata biblijnego.

Ziemia Kanaan. Triumf Baala, boga burzy i wojownika stwórcy, nad potworami

Izraelici, dokonując podboju i zawłaszczenia Kanaanu, musieli zetknąć się z religią rdzennych mieszkańców. Naczelnym bogiem kananejskiego panteonu, stwórcą bogów i świata był El. Słowo to we wszystkich językach semickich, z wyjątkiem etiopskiego, oznacza Boga. El i jego małżonka Aszera to istoty odwieczne. Określenie El przetrwało nawet w hebrajskich imionach teoforycznych (Michael, Gabri'el, Rafael, Uriel, Jisrael, Jechezqel i in.), nie mówiąc już o tradycji elohistycznej w judaizmie. „Religia Kananejczyków, podobnie jak i religie innych ludów semickich owego czasu, jest rozwiniętym politeizmem powstałym w oparciu o personifikację zjawisk natury. Bogiem najwyższym był El. Dawniej sądzono, że El oznacza bóstwo (*nomen genericum*), a nie indywidualnie pojętego boga. Teksty z Ras Szamra wskazują wszakże, że Kananejczycy, w przeciwieństwie do wszystkich innych Semitów, posługiwali się tą nazwą w znaczeniu indywidualnym”¹². Najwięcej uwagi mity ugaryckie poświęcają Baalowi. Baal, *Pan*, syn boga Dagona, przedstawiany jako bóg burzy, to wojownik chroniący kosmos przed zniszczeniem. Bóg ten, odgrywający w panteonie kananejskim aktywną rolę, podjął walkę w obronie panowania Ela, ojca bogów i ludzi. Oddaje to opis walki z bogiem o imieniu Jam, związanym z morzem lub wręcz utożsamianym z wężem i smokiem: „Naprawdę mówię ci, Książę Ba’alu, – powtarzam ci, o Jadący na Chmurach [...]. Odbierz królestwo wiecznie twoje, – panowanie twe z pokolenia na pokolenie! [...] wypędź Jama z jego tronu”¹³. Jam został czasowo pokonany, lecz przetrwał. Podobnie drugi przeciwnik – Mot, bóg śmierci i suszy, jedynie powstrzymany. Mity te podkreślają niepewność stabilności świata i samego życia, zagrożonych przez moce zła. W nagrodę za zwycięstwo Baal zażądał wybudowania nowej świątyni. Wia-

¹² *Religie świata*, red. E. DĄBROWSKI, Warszawa 1957, s. 192.

¹³ N. COHN, *Kosmos, chaos i świat przyszły. Starożytne źródła wierzeń apokaliptycznych*, tłum. A. KUROWSKA-MITRAS, Kraków 2006, s. 127.

domo, jak bardzo potępiali prorocy starotestamentalni kananejski kult Baala i Aszarte, któremu oddawali się niewierni Jahwe Izraelici. „Albowiem Pan jest wielkim Bogiem i wielkim Królem ponad wszystkimi bogami”¹⁴ (Ps 95(94), 3). Imię węża, Jam, *Morze*, przywołuje symboliczne, bardzo dawne, związki między wodą i deszczem a węzami i smokami, egzystujące w ludzkiej świadomości i przejawiające się w mitologiach różnych ludów. „Na przykład, w dwumianie wąż-woda (lub wąż-deszcz) zależność obu tych rzeczywistości od księżycy nie zawsze jest oczywista. Niezliczone legendy i mity przedstawiają węże lub smoki rządzące chmurami, zamieszkujące stawy i zasilające świat w wodę [...]. Tak jak każdy sakralny przedmiot i każdy symbol, wody i węże realizują paradoks, który polega na tym, że są jednocześnie sobą i czymś innym, w danym wypadku księżycem”¹⁵.

Kraj Hatti. Teszub, bóg burzy i wojny, pokonujący węża

Oryginalną cechą religii hetyckiej jest postawienie na czele panteonu bogini słońca z Arinny, sławionej jako „królowa kraju Hatti, królowa nieba i ziemi, pani królów i królowych kraju Hatti, kierująca rządami króla i królowej Hatti”¹⁶. Kultem otaczano również męskiego boga słońca, aczkolwiek ich relacje nie są jasne. Małżonkiem bogini z Arinny był Teszub, bóg burzy i wojny, powszechnie czczony w Anatolii. O jego wysokim statusie poświadczą to, że „traktat pomiędzy Hattusilisem III a Ramzesem II egipskim zawarto w celu «przypiecztowania na wieki związków, jakie egipski bóg słońca oraz hetycki bóg burzy ustalili dla kraju Egiptu i dla kraju Hatti»”¹⁷. Zachowały się fragmenty dwóch wersji mitu mówiącego o walce Teszuba i smoka Illujanki. Specyfiką tej opowieści jest dwuczęściowość pojedynku – w pierwszej fazie smok pokonał boga-herosa i dopiero dzięki podstępowi bóg burzy odniósł ostateczny triumf. Syn Teszuba „przyniósł je [serce i oczy] swemu ojcu, bogu burzy, i zwrócił bogu burzy jego serce i jego oczy. Kiedy jego ciało odzyskało w ten sposób swą pierwotną postać, wyruszył nad morze, by wszcząć walkę, a gdy wyszli, by walczyć z nim, udało mu się pokonać smoka Illujankasa”¹⁸. Mit ten, w którym smok symbolizował siły zła, recytowano podczas święta Nowego Roku, *purulli*. Zwycięstwo Teszuba w symbolicznej walce z wężem (*Illujanką*) zapewniało pokój i pomyślność kraju. „Pomimo częściowej «folkloryzacji» mit Illujanki odgrywał rolę centralną: był rytualnie recytowany w czasie obchodów święta Nowego

¹⁴ *Pismo Święte...*, s. 658.

¹⁵ M. ELIADE, *Traktat o historii religii*, tłum. J. WIERUSZ-KOWALSKI, Warszawa 2009, s. 180–181.

¹⁶ O.R. GURNEY, *Hetyci*, tłum. B. KUPIS, Warszawa 1970, s. 173.

¹⁷ Tamże, s. 175.

¹⁸ Tamże, s. 219.

Roku. Niektóre teksty poświadczają istnienie rytualnego pojedynku między dwiema przeciwstawnymi grupami [...]. Można sądzić, że przed «folkloryzacją» w micie «królowanie Węża» było czasem chaosu, bezpośrednio zagrażającego samym podstawom życia. (Wąż symbolizuje zarówno wirtualność i ciemność, jak i suszę, zniesienie wszelkich norm i śmierć)¹⁹. W sztuce przedstawiano potwora jako ogromnego wijącego się węża, z którego ciała wydobywały się płomienie.

Mezopotamia. Podobieństwa w wielości

Sumer. Bogowie Enki i Ninurta zwyciężający podziemne monstra

Najstarsza z wielkich cywilizacji Międzyrzecza, sumeryjska, stworzyła oryginalną i imponującą kosmogonię i teogonię. Pojęcie pramaterii, z której powstawały kolejne byty, także bogowie, i założenie istnienia bezosobowych praw rządzących wszechświatem i panteonem zadziwiają nowoczesnością. Bogowie sumeryjscy zostali zasymilowani przez następne kultury tego regionu – Babilon i Asyrię – a także rozpowszechnili się w całym starożytnym Bliskim Wschodzie. Ludność Mezopotamii (począwszy od Sumerów) przekonana była o stałym zagrożeniu porządku utrzymywanego przez bogów walczących z uosobionym, agresywnym chaosem. W rozbudowanej myśli teologicznej Sumerów nie brakowało motywu walki boga z pierwotną bestią. Ocalały fragment opisu tego starcia zawiera się w micie *Gilgamesz i Enkidu w świecie podziemnym*. Gilgamesz, który stał się bohaterem babilońskiego eposu narodowego, to także kreacja sumeryjska oparta na realnej osobie. Był on postacią historyczną, władcą miasta-państwa Uruk, którego panowanie przypadało ok. 2700 r. p.n.e. *Lista królów* wymienia go jako piątego władcę I dynastii z Uruk. Wspomniany mit opisuje, jak wielki bóg Enki zmierzył się i pokonał potwora Kur, personifikację demonicznych mocy otchłani podziemnej. Celem tej walki było pomszczenie porwanej bogini Ereszkigal.

W dniach przeszłych, w zamierzchłych dniach przeszłości,
w nocach przeszłych, w odległych nocach przeszłości [...]

Po tym, jak w dniach przeszłych wszystko, co trzeba,
zostało powołane do bytu,

po tym, jak w dniach przeszłych wszystko, co trzeba,
zostało uporządkowane [...]

Enki pożeglował w stronę Kur
ten przeciw królowi małe (kamienie) zaczął ciskać,
przeciw Enki wielkie (głazy) zaczął ciskać.

¹⁹ M. ELIADE, *Historia wierzeń...*, s. 103.

Jego małe kamienie z ręki,
jego wielkie głązy...
kil łodzi Enki przywalają w walce jak atakująca burza,
dziób łodzi woda wzburzona przeciw królowi
pożera jak wilk,
o tył łodzi woda wzburzona przeciw królowi
uderza jak lew²⁰!

Kolejne starcie z potworem, demonem chorób i zarazy Asagiem, mieszkającym w podziemnym świecie *kur*, stoczył bóg Ninurta, syn Enlila. Zemstą ze strony bogów chtonicznych za zglądzenie demona był wylew złych wód z *kur*, który spowodował klęskę powodzi w Sumerze. Kataklizm ten udało się powstrzymać Ninurcie. Zarówno Enki, jak i Ninurta walczą z monstrami zagrażającymi ustalonemu porządkowi, w drugim przypadku także ludzkości.

Babilonia i Asyria. Bóg-Stwórca Marduk unicestwia demoniczną Tiamat

Jak to często zdarzało się w dziejach ludzkości, najeźdźcy, ludy semickie, podbijając Sumer, ulegli jego kulturze. Przyznać trzeba, że twórczo zaadaptowali idee religijne, nadając im swoisty charakter, poszerzając o elementy własne. Szczytowym osiągnięciem Babilończyków w myśli kosmologicznej i teologicznej jest poemat *enuma elisz*, będący całościową wykładnią doktryny religijnej. Opowiada on o powstaniu świata, począwszy od pierwotnego chaosu, a skończywszy na stworzeniu człowieka. W bogactwie wątków zawiera także mit o walce boga-herosa ze smokiem. Rysem oryginalnym jest to, że bohaterem pojedynku jest bóg-stwórca Marduk, potwór zaś to uosobiony pierwiastek żeński Tiamat, istniejący obok męskiego Apsu w chaosie. Trzecim bytem był tajemniczy Mummu. Tiamat, pramacierz, to symbol słonej wody praoceanu, Apsu – rodzic, wody słodkiej, a Mummu – możliwe, że to personifikacja oparów, mgły. Marduk zmierzył się z Tiamat, otoczoną stworzonymi przez nią bestiami. Ciekawy jest związek między hebrajskim pojęciem praoceanu (*tehom*) a amorficzną Tiamat. „By można było wychwalać pod niebo młodego zwycięzcę Marduka, bogowie epoki pierwotnej, a przede wszystkim Tiamat, obdarzeni są cechami «demonicznymi». Tiamat jest już nie tylko pierwotną chaotyczną całością poprzedzającą wszelką kosmogonię, lecz ostatecznie okazuje się autorką niezliczonych potworów; jej «kreatywność» jest więc teraz całkowicie negatywna”²¹. Zaskakująca jest ta radykalna zmiana cech Tiamat, w początkowych wersach *enuma elisz* nazwanej tą, „która dała życie wszystkim”²². Nabyta demoniczność sprawiła, że rodzicielka bogów przedstawiana była pod postacią smoka (pie-

²⁰ K. ŁYCZKOWSKA, K. SZARZYŃSKA, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981, s. 149.

²¹ M. ELIADE, *Historia wierzeń...*, s. 52.

²² K. ŁYCZKOWSKA, K. SZARZYŃSKA, dz. cyt., s. 198.

częście cylindryczne). W *enuma elisz* ukazana jest jako istota olbrzymia, mogąca połknąć Marduka. Sama walka opisana jest bardzo plastycznie, z dramatycznym zacięciem. Przyczyną ataku Tiamat było pragnienie pomszczenia Apsu, uśmierconego przez ojca Marduka, boga Ea.

Matka Hubuk (Tiamat), która stworzyła wszystkie istnienia,
 przygotowała broń niemającą sobie równej, stworzyła
 węże-olbrzymy,
 których zęby są zatrute, nie znają litości ich kły (?),
 trucizną zamiast krwią ciało ich nappełniła,
 smoki wściekle okryła terrorem,
 blaskiem boskim ukoronowała je, bogom uczyniła równymi:
 „Ten, który zobaczy je, niech się strachem załamię,
 gdy ciała ich rzucą się na siebie, nikt nie ucieknie!”
 Sprawiała, że powstał wąż jadowity, smok groźny,
 potwór Lachamu,
 lew olbrzym, pies wściekły i człowiek-skorpion,
 burza niszcząca, demony, człowiek-ryba i bizon,
 niosące broń bezlitosną, nieustraszoną w walce²³.

Zaiste, piekielna to drużyna, toteż Marduk, by pokonać Tiamat, posłużył się magią.

Zbliżyli się do siebie Tiamat i mędrzec bogów Marduk,
 jak w pojedynku zwarli się w wirze walki.
 Rozpostarł Pan swą sieć, by ją otoczyć,
 zły wiatr, który kroczył za nim, wypuścił przeciw niej.
 Gdy Tiamat usta swe otworzyła, by go połknąć,
 wprowadził zły wiatr w nie, by nie mogła ich zamknąć.
 Wściekle wiatry nappełniły jej wnętrze,
 ciało jej wzdęło się, usta pozostały szeroko otwarte.
 Wypuścił strzałę, by przeszła jej ciało,
 wnętrze jej przeciął, rozłupał przez środek.
 Związał ją, życie jej zniweczył,
 ciało jej powalił, by postawić stopę na nim²⁴.

Tiamat powodowana była żądzą zemsty, lecz poza koniecznością unicestwienia agresorki zagrażającej istniejącemu porządkowi ważnym motywem działań Marduka była potrzeba zdobycia tabliczki przeznaczenia, ustalającej losy świata i ludzi i posiadającej magiczną moc. Tu pojawił się, znany z podobnych mitów, wątek walki o władzę. Zwycięstwo nad Tiamat, uosobieniem wód – chaosu, musiało być powtarzane.

²³ Tamże, s. 201.

²⁴ Tamże, s. 204.

Egipt. Subtelność metafizyki. Codzienne zmagania solarnego boga Re z potworem Chaosu

Bądź pozdrowiony Re, któryś jest doskonały każdego dnia!
 Wszystkie oczy mogą widzieć dzięki Tobie,
 A gdy Twoja postać znika o zachodzie, brak im Ciebie.
 Poruszasz się, by wzejść o świcie,
 A Twoja jasność otwiera oczy stada.
 Gdy zachodzisz za Górą Zachodnią,
 One znów zamykają się do snu, jak gdyby umarły²⁵.

Życie mieszkańców kraju nad Nilem zdominowane było przez religię, w cywilizacji egipskiej nie istniał w zasadzie podział na *sacrum* i *profanum*.

Panteon staroegipski to niezmiernie bogata i skomplikowana struktura. Wśród egiptologów nadal toczy się dyskusja dotycząca zdefiniowania wierzeń starożytnych Egipcjan. Eric Hornung skłonił się ku henoteizmowi. „Z punktu widzenia zasad przyjętych w naszej współczesnej logice, za niewyobrażalne i wewnętrznie sprzeczne należałoby uznać założenie, że boskość, która się objawia wierzącemu jako jedność, niemal absolut, może się następnie stać pogmatwaną wielorakością. Dziwi fakt, że obie te tak zasadniczo różne formy Boskości w egipskim rozumieniu najwyraźniej się nie wykluczają, lecz uzupełniają nawzajem”²⁶. Poprzednicy koptyjskich anachoretów, tak jak oni zorientowani na Boga, stworzyli wiele, nieraz współistniejących teologii. Dla określenia skomplikowanego systemu religijnego Egipcjan z komplementarnością Boga i bogów, można przytoczyć wnioski E. Hornunga – „Jeden i wielu”²⁷ oraz „Nie można zdefiniować, czym jest Bóg”²⁸. Faktem jest, że dominujący kult solarny, o skali niespotykanej w dziejach, osiągnął szczyt swego rozwoju już w czasach V dynastii. Bóg słońca stopniowo wchłonął starszych bogów uranicznych. Re to stwórca świata i dawca życia, gwarantujący funkcjonowanie powszechnej zasady ładu i harmonii, *maat*, porządkującej rzeczywistość. Istniejący porządek nie był uważany za stabilny – praocean Nun istniał nadal, otaczając świat, także jako sfera podziemna, pełna potworów. Na czele tych odwiecznych istot stał wąż Apop, postaciowy chaos, zagrażający zasadzie *maat* i całej rzeczywistości. „Ontologia egipska opiera się na poglądzie, że niebyt nie przekształca się zbyt łatwo w istnienie ani nie znika przy tym. Obok sumy tego, co powstało, istnieje jeszcze bezkresna reszta, która nigdy nie ulegnie przekształceniu”²⁹.

²⁵ *Starożytny Egipt. Życie, sztuka, obyczaje*, red. A. NIWIŃSKI, Warszawa 2008, s. 182.

²⁶ E. HORNUNG, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, tłum. A. NIWIŃSKI, Warszawa 1991, s. 207.

²⁷ Tamże, s. 220.

²⁸ Tamże, s. 226.

²⁹ Tamże, s. 156.

Ten zły bóg, krzyczący w ciemności, przerażał swą nieokreślonością. Jego działaniu przypisywano zjawiska związane z brakiem światła – noc, zaćmienie, zachmurzenie. W związku z wężem pojawił się wątek pojedynku kosmicznego – była to codzienna walka boga Re, który każdego ranka rodził się na nowo, by w słonecznej barce przemierzać nieboskłon. Co wieczór, połykany przez boginię nieba Nut, zstępował w świat podziemny, gdzie był atakowany przez przedwiecznego węża Apopa, personifikację chaosu: „W ciągu nocy przemierzał 12 rejonów «nocnego nieba» znajdującego się pod linią horyzontu, odpierał ataki demonów niebytu i ożywiał błogosławione dusze zmarłych, które następnie towarzyszyły jego łodzi w wędrówce po dziennym niebie”³⁰. W zmaganiach z potworem, wspierany przez Setha, pokonywał go, lecz nie unicestwiał definitywnie: Apop trwał nadal, nieśmiertelny i zawsze obecny. Starcie powtarza się każdej nocy, od jej wyniku zależne są losy świata, utrzymanie powszechnego ładu i powrót słońca. Ludzie uczestniczyli w walce, trzy razy w ciągu dnia odprawiając rytuał zniszczenia węża. Zmagania Re i Apopa (*Wielki Wąż*) są powtórzeniem pierwotnego ataku węża w zamierzchłych czasach. „Faktycznie, kosmogonia jest powtarzana każdego ranka, gdy bóg solarny «odpiera» węża Apopi, nie będąc w stanie go jednak unicestwić; chaos (=ciemność) jest potencjalnością; jest więc niezniszczalny. Wszelka polityczna działalność faraona jest powtórzeniem czynu Re: on także «odpiera» Apopi, inaczej mówiąc, czuwa, by świat nie wrócił do stanu chaosu”³¹. Supremacja boga solarnego Re wiązała się z dogmatem boskości króla, uważanego za syna Re. Władca był źródłem życia, prawa, porządku (*maat*). Jego czyny utrzymywały w istnieniu kosmos i państwo, zapewniały ciągłość życia. Podobnie jak Re, powstrzymywał ataki chaosu, symbolizowane przez węża Apopa. Pojedynek boga z wężem, stale reaktualizowany, odbywa się więc na wielu płaszczyznach. Nie jest to walka o władzę, zależy od niej istnienie całego widzialnego świata, jednakże punktem stycznym z mitami innych kultur jest symbolika węża – to obraz demonicznych mocy chaosu i niebytu. „W fakcie niezawodności porannego wschodu słońca Egipcjanie szukali gwarancji, że oni również powstaną po śmierci, a w codziennym obiegu Słońca widzieli niekończące się nigdy zadanie podtrzymywania ładu wszechświata. W obu sferach – życia i śmierci – Słońce odgrywało najważniejszą rolę”³².

Różnorodność teofanii w archaicznych kulturach można oddać słowami Ockhama: „Jest dogmatem wiary, że Bóg przyjął naturę ludzką. Nie ma sprzeczności w twierdzeniu, że Bóg mógłby przyjąć naturę osła. Podobnie mógłby również przyjąć naturę kamienia lub drzewa”³³.

³⁰ W. BATOR, *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004, s. 143.

³¹ M. ELIADE, *Historia wierzeń...*, s. 66.

³² *Starożytny Egipt. Życie...*, s. 82.

³³ M. ELIADE, *Traktat o historii...*, s. 38.

Obraz smoka i węża w Apokalipsie św. Jana – inspiracje starotestamentalne i pozabiblijne

Po skrótowym omówieniu wątków walki sił dobra z potworami symbolizującymi moce demoniczne w archaicznych mitologiach, można wrócić do punktu wyjścia – opisu z Apokalipsy – tu także, tak jak w przytoczonych powyżej scenach, „wystąpił do walki Smok i jego aniołowie”³⁴ (Ap 12, 7). Wizjoner Jan podaje dokładny obraz wyglądu Smoka: „Oto wielki Smok barwy ognia, mający siedem głów i dziesięć rogów – a na głowach jego siedem diademów. I ogon jego zmiata trzecią część gwiazd nieba: i rzucił je na ziemię”³⁵ (Ap 12, 3-4). Dla ukazania możliwych podobieństw – mały wtręt: w pochodzącej z okresu nowoasyryjskiego legendzie bóg Enlil rysuje na niebie wizerunek smoka Labbu. Paraleli jest więcej: smok apokaliptyczny ma barwę ognia, a wg o. Augustyna Jankowskiego O.S.B., komentującego Apokalipsę, „w wyobrażeniach asyryjskich i egipskich smoków symbolizuje ona tu bądź żądzę rozlewu krwi (Andrzej z Cezarei), bądź ogień piekielny”³⁶. A. Jankowski tłumaczy siedem głów Smoka sakralną siódmką: „sakralna siódmka każe tu myśleć o niebiańskim pochodzeniu upadłych aniołów. Są również inne możliwe interpretacje: skoncentrowana siła zła, odwrotność siedmiu Duchów Bożych, siedem pagórków Rzymu”³⁷. Symboliczna wartość liczby siedem sięga jednakże poza Biblię i głęboko w przeszłość. Spotyka się ją w mitologii sumeryjskiej i akadyjskiej. Pojawia się często w sumeryjskim micie o pobycie bogini Inany w *kur*: „siedem boskich sił me”³⁸, „siedem wielkich wrót *kur*”³⁹, „siedmiu sędziów Anunaków”⁴⁰, w sumeryjskim micie o potopie: „po siedmiu dniach i nocach”⁴¹, w eposie o Gilgameszu: „topór na drogę wagi 7 talentów i 7 min”⁴², „siedmiu demonów złej pogody”⁴³, „po przekroczeniu siódmej góry”⁴⁴, „siódmy ced”⁴⁵, „siedem i siedem naczyń ofiarnych”⁴⁶, w eposie o Atrachasisie: „przez siedem dni i siedem nocy szedł potop”⁴⁷. Wydaje się, że Izraelici mogli przejąć symboliczne wartościowanie liczby siedem

³⁴ *Pismo Święte...*, s. 1407.

³⁵ Tamże, s. 1406–1407.

³⁶ A. JANKOWSKI, *Apokalipsa Świętego Jana, Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, red. E. DĄBROWSKI, Poznań 1959, s. 207.

³⁷ Tamże.

³⁸ K. ŁYCKOWSKA, K. SZARZYŃSKA, dz. cyt., s. 127.

³⁹ Tamże, s. 130.

⁴⁰ Tamże, s. 131.

⁴¹ Tamże, s. 162.

⁴² Tamże, s. 139.

⁴³ Tamże, s. 153.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 154.

⁴⁶ Tamże, s. 267.

⁴⁷ Tamże, s. 271.

w czasie niewoli babilońskiej lub wcześniej. Według A. Jankowskiego obraz siedmiu głów ma paralele judaistyczne, gnostyckie i mandajskie. Starożytny Bliski Wschód i Egipt to swoisty tygiel, w którym współistniało i oddziaływało na siebie wiele kultur, toteż można przyjąć, że źródłem odniesień wymienionych przez A. Jankowskiego była religia Międzyczecza. Wyobrażenie smoka ognistego o siedmiu głowach (Tiamat?) spotyka się w sztuce mezopotamskiej (np. pieczęć cylindryczna z Tell Asmar, druga połowa III tys. p.n.e.). Podobieństwa są tu zbyt duże, by mogły być dziełem przypadku.

Jeżeli tak precyzyjny obraz apokaliptycznego smoka może mieć początki w starożytnej Mezopotamii, to niewykluczone, że równoległe określenie smoka – *Wąż starodawny* – ma genezę jeszcze dawniejszą. Tenże „Wąż starodawny; który się zwie diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię”⁴⁸ (Ap 12, 9) wkracza w biblijne dzieje człowieka na samym ich początku, by, tak jednoznacznie, ujawnić się w końcowej fazie biblijnej historii. „W postaci tego zwierzęcia wślizgnął się do rajy diabeł. Wraz ze zwycięstwem zła na świecie pojawiła się śmierć [...]. W ostatniej księdze Biblii dawny wąż rajski pojawia się raz jeszcze, w apokaliptycznym wyolbrzymieniu jako wielki czerwony smok [...]. I jak wąż u zarania dziejów prześladował Ewę i przyniósł śmierć jej oraz Adamowi, tak smok ściga apokaliptyczną niewiastę [...], by pożreć jej dziecię”⁴⁹. Obraz starodawnego węża niewątpliwie odnosi się do węża-kusiciela z Rdz 3, 1 nn. Jego starodawność może sięgać głębiej – do Lewiatana i Rahaba, a poprzez związki tych postaci z religią Bliskiego Wschodu i Egiptu – w najbardziej zamierzchłe czasy.

Pierwotność i wieloznaczność symbolu węża i smoka

Ludzki lęk, odnoszący się do węża/smoka, ma psychologiczne wyjaśnienie. To archetyp, pierwotny lęk wpisany w umysł człowieka, niemniej o racjonalnych podstawach – wąż stanowił zagrożenie życia. Można porównać ów atawizm do podświadomej, wręcz automatycznej reakcji pisknięcia na widok cienia skrzydeł drapieżnego ptaka. Śmiertelny jad węża, jego pełzające ruchy, szybkość poruszania się, środowisko – mrok i wilgoć, wszystko to przyczyniło się do powstania symbolu o pejoratywnych cechach, który z czasem stał się personifikacją zła. M. Eliade stwierdził istnienie grupy symbolicznej księżyc – kobieta (płodność) – wąż i jej wielu odmian. „Wąż, jako atrybut wielkiej bogini, zachowuje charakter lunarny (cyklicznej regeneracji) związany z charakterem tellurycznym”⁵⁰. „Wąż ma różne znaczenia, a najważniejszą z jego funkcji stanowi «regeneracja». Wąż

⁴⁸ *Pismo Święte...*, s. 1407.

⁴⁹ M. LURKER, dz. cyt., s. 286–288.

⁵⁰ M. ELIADE, *Traktat o historii...*, s. 179.

jest zwierzęciem, które się przekształca⁵¹. Pierwotne asocjacje węża z księżycem wynikają z zachowań zwierzęcia – nagle ukazywanie się, zrzucanie skóry (cykliczna odnowa, nieśmiertelność), przekonanie, że ma tyle kręgów, ile księżyc dni. Z kolei związek węża z symboliką rzeczy *ukrytych*, jak noc, mrok, świat podziemny, sytuuje go w opozycji do słońca, jasności. Może to być podłożem mitów, w których wąż atakuje właśnie boga solarnego. M. Lurker dostrzegł przejaw powszechnej dwubiegunowości bytu światło – mrok w grupie orzeł – wąż, symbolizującej przeciwstawne, ale i uzupełniające się zasady porządku świata: słońce – księżyc, niebo – ziemia, mężczyzna – kobieta. Píše dalej: „Ponieważ każdy biegun zawiera w sobie zarodek drugiego, każdy z jego symboli jest ambiwalentny [...], orzeł wyliczony w Starym Testamencie wśród zwierząt nieczystych mógł stać się dla Ojców Kościoła symbolem Chrystusa i że oprócz węża śmierci (np. w ogrodzie Eden) jest także wąż życia⁵². Lurker przytacza także historię węża miedzianego z Księgi Liczb – „Zesłał więc Pan na lud węże o jadzie palącym, które kąsały ludzi, tak że wielka liczba Izraelitów zmarła [...]. I wstawił się Mojżesz za ludem. Wtedy rzekł Pan do Mojżesza: «Sporządź węża [dosł. palącego (jadem)] i umieść go na wysokim palu; wtedy każdy ukąszony, jeśli tylko spojrzy na niego, zostanie przy życiu»⁵³ (Lb 21, 7-8). Miedziany wąż i jego życiodajne właściwości to figura ukrzyżowanego Chrystusa dającego odkupienie. „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak potrzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne⁵⁴ (J 3, 14-15). Nawiasem mówiąc, w eposie o Gilgameszu pojawił się motyw związku węża z nieśmiertelnością. Gilgamesz, po wielu trudach, zdobył ziele przywracające młodość, lecz wskutek nieuwagi stracił je – żmija pożarła roślinę i natychmiast zrzuciła skórę.

Judeochrześcijaństwo nie powstało w próżni. Oddziaływania różnych teologii

Wpływy religii ludów starożytnego Bliskiego Wschodu i Egiptu na kształtujące się wierzenia Izraelitów wydają się oczywiste. Sam Jahwe posiadał wiele cech boga burzy – „Osobowość Jahwe i jego religijna historia są zbyt złożone, abyśmy mogli ująć je w kilku słowach [...], jego niebiańskie i atmosferyczne hierofanie już od dawna zajmowały centralne miejsce wśród przeżyć religijnych, które umożliwiły późniejsze objawienia. Jahwe objawia swą moc w burzy; grzmot jest jego głosem, a błyskawicę nazywa się «ogniem» lud «strzałami» Jahwe. Pana Izraela, przekazującego prawo Mojżeszowi, zwiastują «grzmot,

⁵¹ Tamże, s. 178.

⁵² M. LURKER, dz. cyt., s. 292.

⁵³ *Pismo Święte...*, s. 157.

⁵⁴ Tamże, s. 1219.

błyskawica i gęsty obłok». «Góra Synaj była cała spowita dymem, gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu»⁵⁵. Niektóre wątki biblijne mają ewidentną genezę w bliskowschodnich mitologiach – sumeryjski mit o kraju Dilmun tak opisuje rajsą krainę:

W Dilmun kruk nie kracze,
kania nie krzyczy głosem kani,
lew nie zabija,
wilk nie porywa jagnięcia,
nieznany jest dziki pies pożerający koźlą,
nieznany jest dzik pożerający zboże.
Ptak niebieski nie zna sideł,
gołąb nie osiedla się koło człowieka,
choroba oczu nie mówi: „Jestem chorobą oczu”,
choroba głowy nie mówi: „Jestem chorobą głowy”,
stara kobieta nie mówi: „Jestem starą kobietą”,
stary mężczyzna nie mówi: „Jestem starym mężczyzną” [...]⁵⁶

Z opowieści o potopie zawartej w eposie o Gilgameszu wystarczy przytoczyć niewielki fragment, by dostrzec podobieństwo do historii biblijnej:

Gdy nadszedł dzień siódmy,
wpuściłem gołębia, uwolniłem go.
Pofrunął gołąb, ale powrócił –
nie znalazł miejsca, gdzie mógłby się zatrzymać,
i wrócił.
Wpuściłem jaskółkę, uwolniłem ją.
Pofrunęła jaskółka, ale wróciła –
nie znalazła miejsca, gdzie mogłaby się zatrzymać,
i wróciła.
Wpuściłem kruka, uwolniłem go.
Pofrunął kruk i spostrzegł osuszenia wody (?),
jadł, fruwał, gonił i nie powrócił⁵⁷.

Monolatria w kultach bliskowschodnich i religii egipskiej (supremacja bogów solarnych – Marduka, Re), a zwłaszcza pierwszy w dziejach monoteizm ustanowiony w Egipcie przez faraona Amenhotepa IV nie mogły nie oddziaływać na krystalizujące się wierzenia Izraelitów. Echnaton wprowadził kult Jedynego Boga, Atona, przejawiającego się w tarczy słonecznej, którego był synem, prorokiem i arcykapłanem. „W wyniku delikatnej gradacji bóg, który

⁵⁵ M. ELIADE, *Traktat o historii...*, s. 101.

⁵⁶ K. ŁYCZKOWSKA, K. SZARZYŃSKA, dz. cyt., s. 100.

⁵⁷ Tamże, s. 267.

nie ma sobie równego, stał się Bogiem, poza którym nie ma innego”⁵⁸. Głębie myśli metafizycznej w czasie panowania Echnatona oddaje fragment *Wielkiego hymnu do Atona*, przypisywanego samemu faraonowi:

Małemu ptaszkowi, który jest w jaju jego
I popiskuje w swej skorupce,
Dostarczasz do wnętrza jej tchnienie swoje
Dając mu [tym] życie.
[To Ty] ustaliłeś dla niego
Czas dojrzewania wymierzony dokładnie,
By doszedł w nim swej pełni.
Oto już rozbił skorupkę od środka,
Wygramolił się z jaja i popiskuje;
W czasie wyznaczonym
Wyszedł i stanął na nóżkach swoich.
Jakże liczne są przejawy Twego Dzieła Stworzenia
Ileż [z nich pozostaje] ukrytych przed naszymi oczami!
Boże jedyny, niemający równego sobie.
Ty stwarzasz świat wedle Serca Twego
Gdy[ż] jesteś Jeden⁵⁹.

O pośrednich, poprzez judaizm, wpływach religii starożytnego Egiptu na judeochrześcijaństwo mogą świadczyć przytoczone niżej słowa: „Najbardziej jednak systematyczną teologią, która powstała dopiero w Memfis, stolicy faraonów I dynastii, była doktryna boga Ptah. Zasadniczy tekst tej tzw. memfickiej teologii wryty został na obelisku za czasów faraona Szabaka (około 700 przed Chr.). Redakcja oryginalna datuje się jednak na mniej więcej dwa tysiące lat wcześniej. Jest rzeczą zdumiewającą, że najstarsza kosmogonia egipska jest jednocześnie najbardziej filozoficzna [...]. Przeto teogonia i kosmogonia dokonały się dzięki stwórczej mocy myśli i słowa tylko jednego boga. Z pewnością egipska myśl metafizyczna osiąga tu swoje wyżyny. Jak stwierdza John Wilson (ANET, s. 4), już na początku egipskiej historii mamy doktrynę, którą można porównać do chrześcijańskiej teologii Logosu”⁶⁰.

Zakończenie

Symboliczna postać *Węża starodawnego*, opisana w Apokalipsie św. Jana, motyw uniwersalny i ponadkulturowy, wydaje się mieć swoje źródła w prądowym systemie pojęciowym. Pojęcie to znacznie przekracza obszar powiązań

⁵⁸ E. HORNUNG, dz. cyt., s. 215.

⁵⁹ Ch. JACQ, *Echnaton i Nefertiti*, tłum. M.G. WITKOWSKI, Warszawa 2007, s. 94.

⁶⁰ M. ELIADE, *Historia wierzeń...*, s. 64.

biblijnych. Pejoratywny ładunek znaczeniowy sięga do starodawnego archetypu. Podobnie *Wielki Smok* – jak stwierdza o. A. Jankowski – „Termin *dracwn* oznacza w języku greckim mitycznego potwora – smoka, wytwór wyobraźni folkloru, oparty zapewne na reminiscencjach zaginionych olbrzymich jaszczurów”⁶¹. Wąż i smok, jako personifikacje ciemnych i demonicznych mocy chaosu, w ujęciu mitologicznym wielu ludów stawały się przeciwnikami różnie definiowanych sił dobra, stąd spotykany w różnych religiach motyw „walki na niebie: I jak Apofis pod postacią ogromnego węża jest symbolem ciągłego zagrożenia uporządkowanego przez bogów świata, tak diabeł w postaci węża lub smoka dąży do zniszczenia stworzenia Bożego”⁶². Ahistoryczne wyobrażenia węża i smoka stają się aktualne, chociaż zmodyfikowane nieco, w chrześcijańskim pojmowaniu rzeczywistości.

Słowa kluczowe: smok, wąż, symbol, kultura, religia, dobro, zło, chaos, niebyt, moc, starożytny, archaiczny, starodawny, walka, niebiosa, potwór, stwórca, heros, porządek, władza, bóstwo, mitologia, mit, kosmos, panteon, personifikacja, pierwotny, kult, rzeczywistość, monoteizm, archetyp

The Dragon and The Ancient Serpent from Ap 12: 3-4 and 12: 7-9. Symbolism and the Genesis of Ideas

Summary

The ancient and universal symbol of the serpent/dragon has a rich spectrum of meanings. The article describes archaic aspect of this idea, in which the serpent and dragon are personifications of chaos and demonic powers. Such personification appeared in many ancient cultures. The text describes some selected, associated with the world of the biblical: Land of Canaan, Land of Hatti, Mesopotamia and Egypt. Descriptions of fights in the sky, present in ancient religions, have many similarities. God – The Creator, or God – The Hero, which is the guarantor of the cosmic order, fighting the monster, the personification the primary evil and chaos. The dragon or serpent is the eternal enemy of the forces of good, represented the deity. These threads seem to confirm the idea that ancient serpent and dragon from the Apocalypse of St. John the Apostle, has biblical origins. Antiquity of this symbol may reach deeper – through the Leviathan and Rahab the Old Testament, the mythological characters of the Middle East and Egypt and deeper – in the most ancient times. Image of an Ancient Serpent and the Dragon, depicted in Apoca-

⁶¹ A. JANKOWSKI, *Apokalipsa...*, s. 206.

⁶² M. LURKER, dz. cyt., s. 287.

lypse of St. John the Apostle, universal theme and supracultural can have rooted in ancient conceptual system. Pejorative evocative meaning of bases rational dates back to ancient archetype.

Keywords: dragon, serpent, symbol, culture, religion, good, evil, chaos, nonexistence, power, ancient, archaic, ancient, battle, heaven, monster creator, hero, order, power, deity, mythology, myth, cosmos, pantheon, personification, original, cult reality, monotheism, archetype

BIBLIOGRAFIA

- ARYSTOTELES, *Poetyka*, tłum. H. PODBIELSKI, Wrocław 1989.
- BATOR W., *Religia starożytnego Egiptu*, Kraków 2004.
- COHN N., *Kosmos, chaos i świat przyszły. Starożytne źródła wierzeń apokaliptycznych*, tłum. A. KUROWSKA-MITRAS, Kraków 2006.
- ELIADE M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. TOKARSKI, Warszawa 1988.
- ELIADE M., *Traktat o historii religii*, tłum. J. WIERUSZ-KOWALSKI, Warszawa 2009.
- GURNEY O.R., *Hetyci*, tłum. B. KUPIS, Warszawa 1970.
- HORNUNG E., *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, tłum. A. NIWIŃSKI, Warszawa 1991.
- JACQ Ch., *Echnaton i Nefertiti*, tłum. M.G. WITKOWSKI, Warszawa 2007.
- JANKOWSKI A., *Apokalipsa Świętego Jana, Pismo Święte Nowego Testamentu w 12 tomach. Wstęp – Przekład z oryginału – Komentarz*, red. E. DĄBROWSKI, Poznań 1959.
- LURKER M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, tłum. R. WOJNAKOWSKI, Warszawa 2011.
- ŁYCZKOWSKA K., SZARZYŃSKA K., *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1981.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. A. JANKOWSKI, Poznań 1996.
- Religie świata*, red. E. DĄBROWSKI, Warszawa 1957.
- Starożytny Egipt. Życie, sztuka, obyczaje*, red. A. NIWIŃSKI, Warszawa 2008.

PIOTR LOREK

INTERBYT, UWAŻNOŚĆ I TAKOŚĆ – MISTRZ ZEN, THICH NHAT HANH, CYTUJE BIBLIĘ

Thích Nhất Hạnh¹ (wym. tʰik nʰət hê ʔn)² to jeden z najbardziej rozpoznawalnych mnichów buddyjskich na Zachodzie. Książka *Żywy Budda, żywy Chrystus*³ ukazuje między innymi, jak ten wybitny mistrz zen interpretuje chrześcijańską doktrynę. Thich Nhat Hanh jest żywo zaangażowany w dialog międzyreligijny. Jak zdradza w przywołanej pozycji, w jego francuskiej pustelni na ołtarzu ma wizerunki Buddy i Jezusa⁴. W jaki sposób ten wietnamski nauczyciel godzi teologię chrześcijańską i nauki buddyjskie? Ten szanowany aktywista pokojowy twierdzi, że nauczanie Jezusa i Buddy było podobne: „Nie sądzę, żeby istniała jakaś wielka różnica między chrześcijanami i buddystami. Większość granic, które stworzyliśmy między naszymi dwiema tradycjami, jest sztuczna. Prawda nie ma granic. Różnice mogą być w większości różnicami w rozłożeniu akcentów”⁵. Taka teza wydaje się trudna do zaakceptowania. Chrześcijaństwo i buddyzm funkcjonują jako dwa różne, nieprzekładalne prądy myślowe.

Celem niniejszej pracy jest analiza zaproponowanych przez Thicha Nhat Hanha interpretacji wybranych cytatów biblijnych w kontekście prowadzonego przez niego dialogu międzyreligijnego i zaproponowanej tezy o jedynie minimalnych różnicach światopoglądowych między chrześcijaństwem a buddyzmem. Thầy (wietnamski tytuł nauczyciela buddyjskiego) twierdzi, że przy

¹ Pisownia i wymowa za: https://pl.wikipedia.org/wiki/Th%C3%ADch_Nh%E1%BA%A5t_H%E1%BA%A1nh (dostęp: 21.12.2015).

² Por. Międzynarodowy alfabet fonetyczny: https://pl.wikipedia.org/wiki/Mi%C4%99dzynarodowy_alfabet_fonetyczny (dostęp: 21.12.2015).

³ THICH NHAT HANH, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tłum. R. BARTOLD, Poznań 1998 (tytuł oryginału: *Living Buddha, Living Christ*, Riverhead Books 1995).

⁴ Tamże, s. 10.

⁵ Tamże, s. 96.

interpretacji tekstów religijnych zabiega o rekonstrukcję ich pierwotnych znaczeń autorskich: „Kiedy czytam jakiś święty tekst, chrześcijański czy buddyjski, zawsze mam w pamięci to, że cokolwiek Jezus czy Budda mówili, mówili do konkretnej osoby czy grupy w określonej sytuacji. Staram się głęboko pojąć kontekst ich wypowiedzi, aby rzeczywiście zrozumieć sens”⁶. Czy udało się autorowi książki *Żywy Budda, żywy Chrystus* przedłożyć czytelnikowi chrześcijańskie interpretacje tekstów chrześcijańskich, czy jednak mimowolnie kategorie buddyjskie stały się jego perspektywą hermeneutyczną przy odczytywaniu chrześcijańskich fragmentów biblijnych?

Interbyt, uważność i Bóg

Pierwszy cytat biblijny w książce *Żywy Budda, żywy Chrystus* odnajdujemy pod koniec rozdziału 1 książki, zatytułowanego *Bądź cichy i poznawaj (Be still and know)*⁷, w podrozdziale *Interbeing*, który tłumacz oddaje jako *Interbyt*⁸. Podrozdział ten otwiera część merytoryczną książki wraz z poprzedzającymi go podrozdziałami zachęcającymi między innymi do chrześcijańsko-buddyjskiego dialogu międzyreligijnego. Autor, nawiązując ogólnie do Księgi Psalmów, przywołuje następujący fragment: „Be still and know that I am God”. Urywek zapewne pochodzi z pierwszej części 11. wersetu Psalmu 46, który w polskim tłumaczeniu cytowany jest za Biblią Tysiąclecia: „Bądź spokojny i wiedz, że Ja jestem Bogiem”⁹.

Następnie autor interpretuje użytą frazę „be still” („być spokojnym” tłum. Robert Bartoń, dalej jako RB) jako „become peaceful and concentrated” („stać się wyciszonym i skoncentrowanym”, RB) i odnosi ją do buddyjskiego terminu *samatha* („powściągnięcie, uspokojenie, koncentracja”, RB). Czasownik „know” autor odczytuje jako „to acquire wisdom, insight, or understanding” („zdobywać mądrość, wgląd lub zrozumienie”, RB) i porównuje do buddyjskiego terminu *vipasyana* („wgląd lub wejrzenie głęboko”, RB).

Po tych językowych wyjaśnieniach Thich Nhat Hanh przechodzi do interpretacji owego „głębokiego wejrzenia” („looking deeply”), które definiuje

⁶ Tamże, s. 36

⁷ Pierwotne angielskie brzmienie tekstu czerpię za: THICH NHAT HANH, *Living Buddha, Living Christ*, 10th Anniversary Edition, Includes New Material, New York 2007.

⁸ THICH NHAT HANH, *Żywy Budda...*, s. 12. Michał Kłobukowski, tłumacząc THICH NHAT HANH, *Spokój to każdy z nas*, Warszawa 2009, oddał ten termin jako „międzyistnienie” (por. s. 155, 158nn). Warszawska Sangha „Uśmiech Buddy”, praktykująca zgodnie z zaleceniami Thich Nhat Hanha, tłumaczy „interbeing” przez „współbycie” (por. <http://www.usmiechbuddy.org/cloud/index.php/sangha> [19.05.2016]).

⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980.

jako „obserwowanie czegoś lub kogoś z taką koncentracją, że rozróżnienie na obserwatora i to, co obserwowane, zanika. Rezultatem jest wgląd w prawdziwą naturę obiektu”¹⁰. Ta ontologiczno-epistemologiczna uwaga prowadzi autora na przykładzie istoty kwiatu do definicji interbytu: „Kiedy zagłębiamy się w serce kwiatu, widzimy w nim chmury, promienie słoneczne, minerały, czas, ziemię i wszystko, co jest w kosmosie. Bez chmur nie mógłby zakwitnąć. W rzeczywistości kwiat składa się w całości z elementów „nie-kwiatowych”; nie ma żadnej niezależnej, indywidualnej egzystencji. On „inter-jest” („inter-is”) ze wszystkim innym we wszechświecie”¹¹.

Definicję interbytu („interbeing”) jako współzależnego, bezistotowego autor wprowadza do definiowania światopoglądów religijnych, co ostatecznie pozwala mu na stworzenie konceptualnej podstawy do dialogu międzyreligijnego, opartej na wzajemnym rozumieniu się: „Jak kwiat składa się jedynie z elementów «nie-kwiatowych», tak buddyzm składa się jedynie z elementów niebudyjskich, z chrześcijańskimi włącznie, a chrześcijaństwo składa się z elementów niechrześcijańskich, z buddyjskimi włącznie”¹².

Nawiązanie do Psalmu 46, 11a w rozdziale stanowiącym wprowadzenie do pozostałej części książki wydaje się arbitralne i opierające się jedynie na skojarzeniach terminologicznych. Przywołajmy fragment tego psalmu, tak aby móc dostrzec interesujący nas wers 11a w jego kontekście: „(9) Przyjdźcie, zobaczcie dzieła Pana, dzieła zdumiewające, których dokonuje na ziemi. (10) On uśmierza wojny aż po krańce ziemi, On kruszy łuki, łamie włócznie, tarcze pali w ogniu. (11) «Zatrzymajcie się i wiedzcie, że Ja jestem Bogiem, jestem ponad narodami, jestem ponad ziemią!» (12) Pan Zastępów jest z nami, Bóg Jakuba jest dla nas obroną”¹³.

W wersji hebrajskiej w Ps 46, 11a występują dwa czasowniki: hpr oraz [dy. Drugi z nich, [dy, do którego nawiązuje autor, porównując go do buddyjskiego terminu *vipasyana* i następnie wyprowadzając na jego podstawie definicję interbytu, to zwykły czasownik „wiedzieć, poznawać, uznawać”, jak go też oddaje przywołane powyżej tłumaczenie polskie. W kontekście Psalmu 46 jego znaczenie wyraźnie nie dotyczy „obserwowani[a] czegoś lub kogoś z taką koncentracją, że rozróżnienie na obserwatora i to, co obserwowane,

¹⁰ THICH NHAT HANH, *Żywy Budda...*, s. 12. Por. definicję terminu *vipasyana*: „*Vipassanā* (Pāli) [...] in the Buddhist tradition means insight into the true nature of reality, namely as the Three marks of existence: impermanence, suffering or unsatisfactoriness, and the realisation of non-self”. Za: <https://en.wikipedia.org/wiki/Vipassan%C4%81> (dostęp: 4.12.2015).

¹¹ THICH NHAT HANH, *Żywy Budda...*, s. 12–13. Według *Słowniczka pojęć* zamieszczonego na końcu książki interbyty to „nauka buddyjska utrzymująca, że nic nie może istnieć samo, że wszystko w kosmosie musi „inter-być” ze wszystkim innym”, s. 125.

¹² Tamże, s. 13.

¹³ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wydanie piąte na nowo opracowane i poprawione, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002.

zanika. Rezultatem jest wgląd w prawdziwą naturę obiektu¹⁴. Taka interpretacja prowadziłaby do pan(en)teistycznego odczytania wersetu z Psalmu 46, 11a. Rozpoznający/poznający Boga byłiby w stanie to uczynić poprzez taki wgląd, który kazałby im stać się Bogiem. Do takich konkluzji w interpretacji wybranego wersetu z Psalmu nie dochodzi autor. Nawiązanie do niego więc należałoby uznać za arbitralne, oparte na luźnej zbieżności jednego z terminów.

Powyższe pan(en)teistyczne odczytanie fragmentu wersetu z Psalmu 46 zdaje się być potwierdzone w kontekście refleksji autora na temat koncepcji pobożności w judaizmie. Autor najpierw określa tę pobożność: „wszelkie życie jest odbiciem Boga, nieskończonego źródła świętości”; „Cały świat, wszystko, co dobre w życiu, należy do Boga, a więc kiedy cieszysz się czymś, myślisz o Bogu i cieszysz się tym w jego obecności¹⁵. Następnie zestawia ją z buddyjską koncepcją interbytu („interbeing”) i interprzenikania („interpenetration”): „Jest to bardzo bliskie buddyjskiemu docenieniu interbytu i interprzenikania. Kiedy się budzisz, jesteś świadom, że Bóg stworzył świat. Kiedy widzisz promienie słoneczne wpadające przez okno, rozpoznajesz obecność Boga. Kiedy stajesz i dotykasz stopami ziemi, wiesz, że należy ona do Boga. Kiedy myjesz twarz, wiesz, że woda jest Bogiem («the water is God»)¹⁶.”

Podsumowując, Thich Nhat Hanh reinterpretuje fragment z Psalmu 46 nie w duchu judaistycznym, lecz z perspektywy buddyjskiej, wykorzystującej koncepcję interbytu (nie da się oddzielić tego co boskie od tego co ziemskie) i uważności (odpowiedni wgląd w naturę tego, co nas otacza, odsłania jej nierozłączne powiązania).

Eucharystia

W rozdziale 3 zatytułowanym *Pierwsza wieczerza* odnajdujemy kolejne po Psalmie 46 cytaty z Pisma Świętego, tym razem z Nowego Testamentu.

W kontekście dyskusji nad Eucharystią chrześcijańską Thich Nhat Hanh przywołuje fragment z Ewangelii Jana 6, 54: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym¹⁷. Autor uważa, że „Każdy biorąc udział w tej liturgii, przyjmuje żywego Chrystusa we własne ciało¹⁸ oraz że „Cud zdarza się nie dlatego, że wypowiada słowa konsekracji, ale dlatego, że my spożywamy Eucharystię w uważności¹⁹. Uważne

¹⁴ THICH NHAT HANH, *Żywy Budda...*, s. 12.

¹⁵ Tamże, s. 23.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Za tłumaczeniem RB, tamże, s. 23.

¹⁸ Tamże, s. 24.

¹⁹ Tamże.

praktykowanie Eucharystii to doświadczenie zmartwychwstania²⁰, jest formą powtórnych narodzin²¹.

Słowa autora należy interpretować z perspektywy koncepcji interbytu i wglądu w niego poprzez uważność. Autor nie uważa, że uczta Eucharystyczna jest wyjątkowym posiłkiem, ale że każde uważne spożywanie pokarmu może nim być²². Jeżeli świadomie spożywamy posiłek, to dosłownie spożywamy życie, bo w nim jest obecne wszystko, co jest źródłem życia dla człowieka: „Spożywając go [tj. chleb, PL] z uwagą, dotykamy słońca, chmur, ziemi i wszystkiego w kosmosie. Dotykamy życia i Królestwa Bożego”²³.

W kolejnym podrozdziale autor parafrazuje J 6, 54 „To Ciało moje. To Krew moja”²⁴. Według niego Jezus, wypowiadając te słowa, chciał zachęcić uczniów do uważności. Autor komentuje te słowa Jezusa dosłownie: „Kiedy prawdziwie i autentycznie głęboko przebywamy w chwili obecnej, widzimy, że chleb i wino są rzeczywiście ciałem i krwią Chrystusa, a słowa księdza są naprawdę słowami Pana. Ciało Chrystusa jest ciałem Boga, ciałem rzeczywistości ostatecznej, podstawą wszelkiego istnienia”²⁵. Autor nie widzi jednak wyjątkowości w obrzędzie Eucharystycznym, w komunikantach. Tę rzeczywistość ostateczną należy bowiem dostrzec i w sobie samym dzięki Eucharystii: „Chleb i wino nie są symbolami. Zawierają w sobie rzeczywistość, tak jak i my sami”²⁶. Ta uniwersalizacja dostępu do tego, co ostateczne, dotyczy wszystkich posiłków: „Jedzenie kawałka chleba czy miski ryżu z uważnością i zrozumieniem, że każdy kęs jest darem całego wszechświata, cechuje życie głębokie”²⁷; „Przypuśćmy, że nie odprawiamy Eucharystii w kościele, ale wspólnie siedzimy na świeżym powietrzu, aby podzielić się chlebem, spożywając go uważnie i z wdzięcznością, świadomi cudownej natury tego chleba. Takiego aktu nie można określić mianem świeckiego czy ateistycznego”²⁸.

Reinterpretacja Eucharystii przez mistrza zen zdaje się opierać na buddyjskich koncepcjach interbytu (nie ma jakiegoś jednego wyjątkowego, „boskiego” posiłku, w którym zachodzi np. transsubstancjacja czy konsubstancjacja) i uważności (wszystkie posiłki są równie „boskie”, co można pojąć przez odpowiednie wykorzystanie uważności).

²⁰ Tamże, s. 23.

²¹ Tamże, s. 24.

²² „Stale pijemy i jemy, ale zazwyczaj przyjmujemy jedynie nasze idee, zamierzenia, troski i niepokój. W rzeczywistości nie jemy naszego chleba i nie pijemy naszego napoju. Jeśli pozwolimy sobie dotknąć głęboko naszego chleba, powtórnie się narodzimy, ponieważ nasz chleb jest samym życiem” (tamże, s. 24).

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 25.

²⁸ Tamże, s. 90.

Syn Boży

Kolejne cytowanie Biblii dotyczy ewangelicznej historii chrztu Jezusa: „... otworzyły Mu się niebiosa i ujrzał Ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego na Niego” (por. Mt 3, 16). Thich Nhat Hanh, po przywołaniu tych słów, podkreśla wyjątkowość postaci Jezusa: „widzimy, że Jezus Chrystus już był oświecony. Był w kontakcie z rzeczywistością życia, źródłem uważności, mądrości i zrozumienia w sobie samym i to uczyniło Go odmiennym od pozostałych ludzi”²⁹. Ostatecznie Thich Nhat Hanh chce jednak pokazać, że synostwo Boże, które objawiło się na Jezusie przez zstąpienie Ducha, jest także dla innych: „Duch Święty nie jest tylko dla Jezusa – jest dla nas wszystkich. Z perspektywy buddyjskiej któż nie jest synem czy córką Boga?”³⁰. Widać, że autor koncepcję interbytu wprowadza także do chrystologii, odchodząc tym samym od chrześcijańskiego postulatu o niepowtarzalnej wyjątkowości Synostwa Jezusa. Zdaje się to potwierdzać myśl, którą autor artykułuje tuż przed przywołanym cytatem: „Jako dziecko Maryi i Józefa Jezus jest synem kobiety i mężczyzny. Jako ktoś ożywiony energią Ducha Świętego – jest Synem Bożym. Fakt, że Jezus jest i Synem Człowieczym, i Synem Bożym, nie jest dla buddysty trudny do zaakceptowania. Widzimy naturę niedualności w Bogu Synu i Bogu Ojcu, ponieważ nie mając w sobie Boga Ojca, Jezus nigdy nie byłby Synem. Ale w chrześcijaństwie Jezusa postrzega się zazwyczaj jako jedyne Syna Bożego”³¹. Koncepcja interbytu, czy też niedualności, redefiniuje dogmat Trójcy oraz unię hipostatyczną Syna Bożego. Synostwo Jezusa jest dostępne dla wszystkich. Widać to w jeszcze innej myśli autora: „Duch Święty zstąpił na Jezusa jako gołębicę, przeniknął Go głęboko, a On objawił manifestację Ducha Świętego. Jezus uzdrawiał wszystko, czego dotknął. Przeniknięty Duchem Świętym sprawił, że Jego uzdrawiająca moc przeobraziła wielu ludzi”³². Myśl tę autor kontynuuje następująco: „my wszyscy mamy w sobie ziarno Ducha Świętego, zdolność uzdrawiania, przeobrażania i kochania. Kiedy dotykamy tego ziarna, jesteśmy zdolni dotknąć Boga, Ojca i Syna”³³.

Thich Nhat Hanh wykorzystuje także koncepcję uważności jako jednej z cech ukazywania się synostwa w Jezusie, komentując fragment o zstąpieniu Ducha. Przywołajmy w tym kontekście jeszcze inną myśl autora, która to potwierdza: „Kiedy Jan Chrzciciel pomógł Jezusowi dotknąć Ducha Świętego, Niebiosa się otworzyły i Duch Święty zstąpił na Jezusa pod postacią gołębicę. Jezus odszedł na pustkowia i ćwiczył przez czterdzieści dni, aby wzmocnić Ducha w sobie samym. Jeśli pragniemy utrwalić rodzącą się w nas uważność,

²⁹ Tamże, s. 27.

³⁰ Tamże, s. 27–28.

³¹ Tamże, s. 27.

³² Tamże, s. 15.

³³ Tamże.

musimy kontynuować praktykę. Rzeczywiście słysząc śpiew ptaka lub widząc błękit nieba, dotykamy ziarna Ducha Świętego w nas samych. Dzieci bez większych problemów rozpoznają obecność Ducha Świętego. Jezus powiedział, że aby wejść do Królestwa Bożego, musimy stać się jak dzieci. Kiedy jest w nas energia Ducha Świętego, żyjemy naprawdę, zdolni zrozumieć cierpienie innych i umotywowani pragnieniem pomocy w przekształcaniu sytuacji³⁴.

Trudno jednoznacznie powiedzieć, na czym precyzyjnie miałyby polegać przyrównanie buddyjskiej medytacji uważności, opartej między innymi na ćwiczeniach oddechu, do Jezusa i Ducha Świętego. Możliwe, że chodzi o przekonanie, że wszyscy ludzie, jak Jezus, poprzez medytację uważności mają dostęp do uzdrawiającej energii (Ducha Świętego). Ludzie poprzez praktykę uważności mogą jak Jezus uzdrawiać samych siebie i innych³⁵. Akcent zdaje się więc przechodzić z nowotestamentowego Jezusa uzdrawiającego innych na wszystkich ludzi mogących poprzez odpowiednie ćwiczenia uzdrowić samych siebie. W takim ujęciu wyjątkowość Jezusa zostaje zrelatywizowana, a Duch Święty zdepersonalizowany.

Budda i Jezus

Po przedstawieniu dziesięciu imion Buddy Thich Nhat Hanh przechodzi do konkluzji: „Za każdym razem, kiedy szukamy schronienia w Buddzie, chronimy się w tym, który posiada tych dziesięć atrybutów, które są w jądrze natury ludzkiej. Siddhartha nie jest jedynym Buddą. Wszystkie istoty w świecie zwierząt, roślin i minerałów są potencjalnymi Buddami. My wszyscy posiadamy tych dziesięć atrybutów, które są w jądrze naszej istoty³⁶. Autor ukazuje wszystko i wszystkich jako ostatecznie posiadających naturę Buddy, a czyni to, wykorzystując koncepcję takości, którą wyprowadził z szerszego niż pozostałe opisu pierwszego imienia Buddy (*Tathagata*): „«Takość» jest terminem buddyjskim wskazującym na prawdziwą naturę rzeczy lub rzeczywistość ostateczną. Jest substancją lub podstawą istnienia, tak jak woda jest substancją fal. Podobnie jak Budda, my również przybyliśmy z takości, pozostajemy w takości i powrócimy do takości. Przyszliśmy znikąd i nie mamy się dokąd udać³⁷”.

Wprowadzenie koncepcji takości i zastosowanie jej do osoby Siddharthy, by pokazać, że ostatecznie wszyscy są Buddami, inspirowało autora do przeniesienia

³⁴ Tamże, s. 18.

³⁵ „Uważność przynosi ulgę w cierpieniu, ponieważ jest przepelniona zrozumieniem i współczuciem. Jeżeli rzeczywiście jesteś, okazując swoją kochającą dobroć i zrozumienie, energia Ducha Świętego jest w tobie” (tamże, s. 18).

³⁶ Tamże, s. 31.

³⁷ Tamże, s. 30. Według Słowniczka „takość” (skr. *tathata*) to „prawdziwa natura rzeczy lub rzeczywistość ostateczna”, tamże, s. 128.

jej na grunt teologii chrześcijańskiej: „Wszyscy jesteśmy jednocześnie synami i córkami Boga oraz dziećmi naszych rodziców. To znaczy, że jesteśmy z tej samej rzeczywistości co Jezus. Dla wielu chrześcijan może to brzmieć jak herezja, wierzę jednak, że teologowie, którzy twierdzą, że tak nie jest, ponownie to przemyślą. Jezus nie jest tylko naszym Panem, ale także Ojcem, Nauczycielem, Bratem i naszym Ja («our Self»)³⁸.

Koncepcja takości pozwala autorowi wyprowadzić wnioski, że w pewnym sensie wszyscy ludzie są Buddami i Jezusami. To prowadzi autora do przyrównania narodzin Buddy i Jezusa. Kilka dni po urodzinach Buddy odwiedził go mędrzec Asita, rozpoznając w nim nauczyciela świata. Jezusa zaś rozpoznaje w świątyni Symeon. W tym miejscu Thich Nhat Hanh cytuje dłuższy fragment z Ewangelii Łukasza 1, 22-33 o historii Symeona, po czym konkluduje: „Ilekoć czytam opowieści o Asicie i Symeonie, pragnę, by każdego z nas mógł odwiedzić mędrzec w momencie naszych narodzin. Narodziny każdego dziecka są ważne nie mniej niż narodziny Buddy. My także jesteśmy Buddą, przyszłym Buddą, i nadal rodzimy się co chwilę. My także jesteśmy synami i córkami Boga i dziećmi naszych rodziców. Musimy otoczyć specjalną troską każde narodziny³⁹.

Wyprowadzona przez mistrza zen koncepcja interbytu nie pozwala na utrzymanie wyjątkowości żadnego z bytów. Oznacza to, że na poziomie ostatecznym ani wyjątkowość ontyczna Buddy, ani Jezusa nie daje się ustanowić. Koncepcja takości pomaga zredefiniować więc autorowi wyjątkowość narodzin Jezusa jako Syna Bożego. Wszyscy ludzie mają tę samą naturę co Jezus i „rodzą się co chwilę”; wszyscy są Jezusami – synami i córkami Bożymi – i rodzą się, gdy sobie to uświadamiają (koncepcja uważności).

Obecność ciała Jezusa

Thich Nhat Hanh przywołuje ewangeliczny cytat ukazujący inną, pozafizyczną obecność Jezusa między swoimi uczniami: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (por. Mt 18, 20)⁴⁰. Zestawia tę myśl biblijną z buddyjską tradycją mahajany, która wykształciła koncepcję Dharmakajany – „dosł. «ciało Dharmy», ciało nauk Buddy⁴¹: „Po odejściu Buddy miłość i oddanie mu stało się tak wielkie, że idea Dharmakai przemieniła ciało uczące we wspańiałego, wiecznego Buddę, który zawsze objaśnia Dhar-

³⁸ Tamże, s. 31–32.

³⁹ Tamże, s. 33. „Rodzice oczekujący dziecka powinni być bardzo ostrożni, ponieważ noszą w sobie dziecko, które może zostać Buddą lub Panem Jezusem” (tamże, s. 33).

⁴⁰ Tamże, s. 35.

⁴¹ Tamże, s. 124.

mę. Według buddyzmu mahajana, Budda dalej żyje, ciągle głosząc Dharmę⁴². Następnie Thich Nhat Hanh ukazuje, powołując się na koncepcję uważności, w jaki sposób można mieć dostęp do nauk Buddy: „Jeśli jesteś wystarczająco uważny, będziesz mógł usłyszeć jego nauki w głosie kamienia, liścia czy chmury na niebie. Budda wytrwałości stał się Buddą żywym, Buddą wiary⁴³. Wprowadziwszy naukę o żywym Buddzie, autor proponuje analogię na gruncie chrześcijańskim, podpierając się refleksją Paula Tillicha: „Jest to bardzo podobne do Chrystusa wiary, żywego Chrystusa. Protestantcki teolog Paul Tillich opisuje Boga jako podstawę bytu. Również Buddę przedstawia się czasami jako podstawę bytu⁴⁴. W ten oto sposób autor, nawiązując do tytułu swojej książki, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, proponuje interpretację przywołanego ewangelicznego cytatu. Zauważyć można oczywisty brak odniesienia do chrześcijańskiej koncepcji cielesnego zmartwychwstania Jezusa jako podstawy jego obecności wśród wiernych po śmierci.

Ten wątek Thich Nhat Hanh podejmuje kilka stron dalej, zauważając, że w chrześcijaństwie zmartwychwstanie jest konieczne, ponieważ „miłość może być symbolizowana jedynie przez osobę. To dlatego wiara w zmartwychwstanie jest dla chrześcijan tak ważna. Gdyby Chrystus zmarł i nie zmartwychwstał, któż przyniósłby nam Jego wieczną miłość?⁴⁵. Następnie Thich Nhat Hanh stawia pytanie: „Ale czy Bóg musi być personifikowany?⁴⁶. Zauważa, że tak właśnie dzieje się w judaizmie i chrześcijaństwie, ale – przechodząc na grunt buddyjski – stwierdza, że nie jest to konieczne, bo chociaż przykładowo personifikuje się uważność jako Budda Śiakjamuni, to jednak bez samego Śiakjamuniego można doświadczyć uważności, a dzieje się to poprzez kolejnych uczniów⁴⁷. „Śiakjamuni” to imię, które otrzymał Budda po swym oświeceniu⁴⁸. Budda więc nie musi być obecny jako historyczna osoba, by można było doświadczyć uważności, którą posiadał. Na tej podstawie Thich Nhat Hanh konkluduje: „Nie musimy wierzyć w zmartwychwstanie buddów i bodhisattwów tak bardzo, jak w kreację uważności [...], w nas samych⁴⁹. Mnich buddyjski w tym cytacie wrażliwie nie odnosi się do braku konieczności wiary w zmartwychwstanie Jezusa, ale jego logika wypowiedzi zdaje się podążać w tym właśnie kierunku. Kolejne wypowiedzi autora ukazują Kościół jako sposób na przejawianie się Jezusa: „Żywy Chrystus jest Chrystusem Miłości, który zawsze tworzy miłość, chwila po chwili. Kiedy Ko-

⁴² Tamże, s. 35.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 38.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 39.

⁴⁸ Tamże, s. 127.

⁴⁹ Tamże, s. 39.

ściół prezentuje zrozumienie, tolerancję i miłującą dobroć, jest w nim Jezus. Chrześcijanie muszą pomóc przejawić się Jezusowi Chrystusowi swoim stylem życia, pokazując ludziom wokół, że miłość, tolerancja i zrozumienie są możliwe⁵⁰. I znów: „Dzięki praktyce wielu pokoleń buddystów i chrześcijan energia Buddy i energia Chrystusa dotarła do nas. Możemy dotknąć żywego Buddy i możemy dotknąć żywego Chrystusa. Wiemy, że nasze ciało jest kontynuacją ciała Buddy i jest członkiem mistycznego ciała Chrystusa. Mamy cudowną okazję pomóc trwać Buddzie i Jezusowi”⁵¹. Powyższe myśli autora zdają się reinterpretować chrześcijańskie rozumienie zmartwychwstałego Jezusa, będącego odrębną postacią i pozostającego w komunii z Kościołem. Indywidualność Jezusa jako osoby utrzymana przez zmartwychwstanie zostaje zinterpretowana zgodnie z wprowadzoną na początku książki koncepcją interbytu – odrębności (w tym także osoby) ostatecznie są współzależne, a więc istotowo nieodrębne⁵². Skoro zaś są jako indywidua bezistotowe, to można je rozumieć jako personifikacje.

Thich Nhat Hanh refleksję o żywym ciele Jezusa wieńczy myślą, że jeśli ktoś nienawidzi swojego ciała jako źródła zła, to nie rozumie, że to ciało jest „ciałem Buddy”, „członkiem ciała Chrystusa”⁵³. Można by się zastanawiać, czy autor ostatecznie rozróżniłby między ciałem Buddy i ciałem Chrystusa na ontologicznym poziomie. Odpowiedź na tak postawione pytanie mogłaby być negatywna, biorąc pod uwagę wprowadzoną przez autora koncepcję takości i interbytu. I wreszcie należy zauważyć, że dla mistrza zen nie jest tak, jak w historycznym ujęciu chrześcijaństwa, że dana osoba może nie być częścią ciała Jezusa, może nie być w nim w komunii. Koncepcja interbytu autora wymaga od niego, by napisał jedynie o tym, że dana osoba może sobie tego nie uświadamiać, nie rozumieć (koncepcja uważności), chociaż w rzeczywistości tak jest (koncepcja takości).

W dalszej części wywodu Thich Nhat Hanh jeszcze dwukrotnie cytuje fragment ewangeliczny o dwóch lub trzech zebranych w imię Jezusa. Najpierw interpretuje ten wers w kontekście tworzenia się wspólnoty, przypominając, że w buddyzmie potrzebne są co najmniej cztery praktykujące osoby, by utworzyć Sanghę. Tworzenie wspólnoty chrześcijańskiej i buddyjskiej jest dla autora formą stawania się jednym, otwieraniem granic naszych oddzielnych

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² „Główne nurty hinajany i mahajany przychylają się w swoich wyobrażeniach człowieka do doktryny anatmana, która nie dostrzega żadnego indywiduum, żadnej niezależnej, niepodzielnej istoty. Ponieważ podmiot konstytuują różne i zmienne warunki, on sam jest niczym, pozostaje otwarty na ewolucję, której kierunek określa ślepa wola lub intencjonalne działania”. V. ZOTZ, *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. NOWAKOWSKA, Kraków 2007, s. 295.

⁵³ THICH NHAT HANH, *Żywy Budda...*, s. 39.

„ja”⁵⁴. Następnie autor powraca do cytatu w kontekście relacji między wspólnotą a Buddą i Jezusem. Odnosząc się do Kościoła chrześcijańskiego, Thich Nhat Hanh pisze: „Ojciec, Syn i Duch Święty potrzebują Kościoła, aby się przejawić. [...] Ludzie mogą dotknąć Ojca i Syna przez Kościół. To dlatego mówimy, że Kościół jest mistycznym ciałem Chrystusa”⁵⁵. Jak zaznacza autor, winno to być realizowane przez uważność. „Jeśli Kościół dobrze praktykuje nauki Jezusa, Trójca Święta będzie zawsze w nim obecna, a sam będzie miał uzdrawiającą moc przeobrażania wszystkiego, czego dotknie”⁵⁶. Thich Nhat Hanh nie poddaje szerszej refleksji teologicznej takich poruszanych przez niego kwestii, jak potrzeba Kościoła do przejawiania się Trójcy czy rozumienie „ciała Chrystusa”. Należy je więc interpretować w świetle wcześniejszych jego ustaleń depersonifikujących Boga czy deindywidualizujących obecność osoby Jezusa, konsekwentnie realizowanych w duchu koncepcji interbytu, uważności i takłości.

Piekło i życie pozagrobowe

Nawiązując do nauczania Jezusa wyrażonego w Kazaniu na Górze, Thich Nhat Hanh cytuje następujący fragment: „A kto by mu rzekł: «Bezbożniku», podlega karze piekła ognistego” (por. Mt 5, 22). Następnie poddaje go interpretacji: „Jezus nie powiedział, że jeśli jesteś zły na brata, zostaniesz wtrącony do miejsca zwanego piekłem. Powiedział, że jeśli złościsz się na swojego brata, już jesteś w piekle. Złość jest piekłem”⁵⁷. Mimo że autor cytuje fragment biblijny, w którym występuje czas przyszły⁵⁸, poddaje egzystencjalnej reinterpretacji chrześcijańskiej doktrynę piekła. Wydaje się to konsekwentne z koncepcją uważności, która realizuje się tu i teraz, oraz z koncepcją takłości, która zakłada, że ostatecznie człowiek pochodzi znikąd i tam też wraca.

Thich Nhat Hanh wyraźniej ukazuje swoje rozumienie życia pozagrobowego w dalszej części swej pracy. Uznaje, że dosłowne rozumienie reinkarnacji jako wchodzenie duszy w ciało uznawane jest w ramach ludowego buddyzmu. Właściwe pojmowanie opiera się jednakże na przekonaniu, „że nie ma niczego stałego w składnikach tego, co nazywamy naszym «ja». Budda nauczał, że tak zwana «osoba» jest w rzeczywistości jedynie pięcioma elementami (*skandha*), które łączą się na skończony czas: nasze ciało, uczucia, spostrzeżenia, stany mentalne i świadomość. Te pięć elementów w rzeczywistości cały czas się

⁵⁴ Tamże, s. 44.

⁵⁵ Tamże, s. 46.

⁵⁶ Tamże, s. 47.

⁵⁷ Tamże, s. 49.

⁵⁸ Por. „whosoever shall say, ‘Thou fool,’ shall be in danger of hell fire”. W oryginale jest użyty czasownik εἶμι w czasie przyszłym (ἔσται) i tak też jest tradycyjnie odczytywany.

zmienia”⁵⁹. Sprowadzenie zarówno ciała, jak i duszy do owych pięciu elementów ukazuje ich nietrwałość i konieczność reinterpretacji tradycyjnego buddyjskiego rozumienia reinkarnacji. Ponieważ te pięć elementów istnieje zawsze, zmienia się jedynie ich zestawienie, więc nie można mówić o trwałości ciała i duszy, a zatem o możliwych narodzinach czy śmierci jednostki. Narodziny implikują początek, natomiast śmierć koniec, a owe składniki są zawsze. Wobec powyższego autor mówi o „przejawieniu się” jednostek. Wracając do przykładu kwiatu wprowadzonego na początku książki przy definicji interbytu, Thich Nhat Hanh pisze: „Przed swymi tak zwanymi narodzinami ten kwiat już istniał w innych formach – chmur, promieni słonecznych, nasion, gleby i wielu innych elementów”⁶⁰. I dalej: „Tak zwane narodziny kwiatu są w rzeczywistości dniem jego ponownego przejawienia się. Istniał już wcześniej w innych formach, a teraz ponownie przejawiał się. Przejawienie się oznacza, że jego składniki zawsze istniały w jakiejś formie, a teraz, kiedy warunki są odpowiednie, jest on zdolny przejawić się jako kwiat. Kiedy rzeczy przejawiają się, mówimy, że się rodzą, ale w rzeczywistości tego nie robią. Kiedy warunki nie są odpowiednie i kwiat przestaje się przejawiać, mówimy, że kwiat umarł, ale to również nie jest poprawne. Jego składniki jedynie przekształciły się w inne elementy, jak kompost i gleba”⁶¹. Tę reinterpretację reinkarnacji zgodnie z koncepcją interbytu i takości autor puentuje następująco: „Musimy przekroczyć takie pojęcia, jak narodziny, śmierć, istnienie i nieistnienie. Rzeczywistość jest wolna od wszelkich pojęć”⁶².

Reinterpretacja tradycyjnego rozumienia reinkarnacji ma bezpośrednie skutki w odczytaniu chrześcijańskiej koncepcji zmartwychwstania jako odpowiednika ludowego ujęcia reinkarnacji w buddyzmie. Thich Nhat Hanh uważa, że zmartwychwstanie jako połączenie duszy i ciała jest w pewnym sensie formą reinkarnacji: „Nawet dzisiaj większość teologów chrześcijańskich mówi, że idea reinkarnacji nie pasuje do chrześcijaństwa. Ale zmartwychwstanie musi przecież wiązać się z reinkarnacją. Nieśmiertelna dusza nie potrzebuje zmartwychwstania. To ciało go potrzebuje. Zgodnie z nauką o Sądzie Ostatecznym zmartwychwstanie ciało każdego człowieka. Elementy reinkarnacji są z pewnością obecne w nauce chrześcijańskiej”⁶³. Innymi słowy, konieczność reinterpretacji dosłownego rozumienia reinkarnacji skutkuje automatyczną koniecznością reinterpretacji dosłownego rozumienia zmartwychwstania⁶⁴. Pozostaje więc nauka o przejawianiu się.

⁵⁹ THICH NHAT HANH, *Żywy Budda...*, s. 84.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Tamże, s. 84–85.

⁶² Tamże, s. 85.

⁶³ Tamże, s. 83.

⁶⁴ J. KAKICHI KADOWAKI SJ, *Zen i Biblia*, tłum. J. POZNAŃSKI SJ, Kielce 2015, w rozdz. 20: *Krzyż jest zmartwychwstaniem*, zachęca, by dzięki zen przekroczyć „dualistyczne opozycje życia i śmierci oraz krzyża i zmartwychwstania” (s. 219).

Powyższa dyskusja dotycząca rozumienia życia pozagrobowego, reinterpretacji reinkarnacji z perspektywy koncepcji interbytu, a tym samym pośredniej reinterpretacji zmartwychwstania ukazuje, dlaczego Thich Nhat Hanh we wcześniejszych partiach tekstu interpretował urywki biblijne, odrzucając, bezpośrednio bądź też nie, chrześcijańskie przekonanie o zmartwychwstaniu, piekle *post mortem*, utrzymywaniu pośmiertnej osobowości Jezusa.

Po tym, jak zreinterpretował reinkarnację i zmartwychwstanie⁶⁵, autor kontynuuje swój wywód, przeformułowuje ich wartość i powraca do kategorii uważności: „Nie ma co czekać ze świętowaniem na Wielkanoc. Kiedy obecny jest Duch Święty, obecny jest też Jezus. On nie musi zmartwychwstać. Możemy Go mieć właśnie teraz. To nie jest kwestia reinkarnacji, ponownych narodzin czy nawet zmartwychwstania. Żyjąc uważnie, wiemy, że każda chwila jest chwilą odnowy. Chciałbym być taki jak Asita i Symeon, święci mężowie, którzy przybyli zobaczyć Buddę i Jezusa, aby powiedzieć wam, jak ważne są wasze rodziny”⁶⁶. Tą konkluzją, znów nawiązującą do początku książki i cytatu biblijnego o Symeonie z Ewangelii Łukasza, autor podkreśla swe przekonanie o tym, że dzięki uważności, czyli rozpoznaniu współzależności zjawisk, możliwe jest przekroczenie koncepcji zmartwychwstania i jednostkowości osoby Jezusa.

Thich Nhat Hanh idzie jeszcze dalej w swoich rozważaniach, ponieważ uważa, że „Oświecenie Buddy, współczucie i miłująca dobroć Jezusa rozwijają się codziennie. My sami jesteśmy odpowiedzialni za ich rozwój. Nasze ciała są kontynuacją ciała Buddy. Nasze współczucie i zrozumienie są współczuciem i zrozumieniem Jezusa”⁶⁷. Takie założenie redefiniuje chrześcijańską chrystologię, według której to w Jezusie niepowtarzalnie i w pełni miało miejsce objawienie się Boga, które nie jest ani tożsame, ani tak samo głębokie z chrześcijańskim doświadczeniem Boga przez innych ludzi, gdyż żaden inny człowiek nie ma boskiej natury jak Jezus.

Podsumowanie i redefinicje

Niniejsza praca dotyczy zaproponowanej przez buddyjskiego mnicha Thicha Nhata Hanha rekonstrukcji interpretacji cytowanych przez niego fragmentów biblijnych. W książce *Żywy Budda, żywy Chrystus* autor ten przywołuje jeszcze inne cytaty i liczne nawiązania do Biblii, niemniej jednak analiza dokonanej przez niego interpretacji wybranych sześciu urywków (Ps 46, 11a; J 6, 54; Mt 3, 16; Łk 1, 22-33; Mt 18, 20, cytowany trzykrotnie; Mt 5, 22) wydaje się

⁶⁵ Por. także THICH NHAT HANH, *Śmierci nie ma, lęku nie ma*, tłum. S. MUSIELAK, Poznań 2003; TENŻE, *Cud uważności. Zen w sztuce codziennego życia. Prosty podręcznik medytacji*, tłum. G. DRAHEIM, Warszawa 2010, s. 79–82.

⁶⁶ TENŻE, *Żywy Budda...*, s. 86.

⁶⁷ Tamże.

wystarczająca do odpowiedzi na postawione we wstępie pracy dwa pytania badawcze.

Otóż przedłożone w artykule obserwacje zdają się na oba pytania odpowiadać negatywnie. Wietnamskiemu mistrzowi zen nie udało się ani wykazać, że różnice między chrześcijaństwem i buddyzmem dotyczą jedynie rozłożenia akcentów, ani uniknąć interpretacji chrześcijańskich tekstów bez odniesienia się do podstawowych dla buddyzmu koncepcji. Odwołując się do przytoczonego we wstępie pracy faktu posiadania przez mistrza zen wizerunków Buddy i Jezusa na ołtarzu, można więc obrazowo powiedzieć, że Thich Nhat Hanh ma buddyjskiego Buddę i buddyjskiego (a nie chrześcijańskiego) Jezusa na swym ołtarzu.

Poprzez wykorzystanie buddyjskich koncepcji interbytu, takości i uważności Thich Nhat Hanh poddaje reinterpretacji wiele tradycyjnych przekonań chrześcijańskich (m.in. Bóg, Trójca Święta, Duch, Eucharystia, unia hipostatyczna, Kościół, Zmartwychwstanie, piekło). Należy podkreślić wyjątkową twórczą zdolność mnicha buddyjskiego w reinterpretacji tekstów biblijnych w duchu pan(en)teistycznym. Niemniej jednak należy podkreślić fundamentalne znaczenie pojęcia osoby w chrześcijańskiej myśli teologicznej.

Zarówno pojęcie osoby boskiej, jak i ludzkiej nie podlegają w chrześcijaństwie interpretacji w duchu buddyjskiej koncepcji interbytu⁶⁸. Chrześcijańska refleksja, zachowując przekonanie o odrębności osób boskich i ludzkich, przy jednoczesnej akceptacji ich różnych form jedności (Trójca Święta, unia hipostatyczna, Eucharystia, Kościół, małżeństwo, życie pozagrobowe itd.), mogłaby przekuć termin interbytu na termin interbytów. Osoby boskie i ludzkie, pozostające ze sobą w relacji, można by nazwać interbytami. Nie stanowią one jednakże łącznie jednego interbytu. W myśli chrześcijańskiej ostateczna jedność nie niweluje odrębności osób.

Przeformułowanie koncepcji interbytu w interbyty, automatycznie skutkowałoby innym odczytaniem koncepcji takości. W kontekście osób boskich (odwieczne istnienie Ojca, odwieczne zrodzenie Syna, odwieczne posłanie Ducha) koncepcja takości nie traktowałaby o ostatecznej bezistotowości, ale o ostatecznej osobowej istotowości Boga. W kontekście osób ludzkich (stworzenie człowieka) koncepcja takości mogłaby mówić o ich pochodzeniu z nicości, ale ze względu na przekonanie o zaistniałym *imago Dei* – o wiecznej ich istotowości, mimo *creatio ex nihilo*.

Redefinicja buddyjskich koncepcji interbytu i takości w duchu dogmatyki chrześcijańskiej pozwala w nowym świetle przyjrzeć się koncepcji uważności. Otóż utrzymanie istotowości osób boskich i ludzkich każe założyć, że pożądanym ostatecznym efektem medytacji uważności winno być dojście do przeko-

⁶⁸ Por. raczej niejednoznaczne uwagi nt. realności ludzkiego ja w: R.E. KENNEDY SJ, *Duch zen, Duch chrześcijaństwa. Miejsce zen w życiu chrześcijanina*, tłum. M. i M. FILIPCZUKOWIE, Kielce 2015, s. 79–95.

niania o ostatecznej istotowości podstawy stworzenia (Boga), a także istotowości jego ludzkich stworzeń, niezbywalności i nieprzemijalności osoby (boskiej i ludzkiej)⁶⁹. Refleksja chrześcijańska pozwoliłaby na uznanie buddyjskich koncepcji interbytu i takości jedynie w ramach doświadczenia nieosobowego świata stworzonego. Zaproponowana przez mistrza zen ilustracja kwiatu z perspektywy chrześcijańskiej dotyczy kwiatu, lecz już nie (inter)bytów osobowych.

Słowa kluczowe: Thich Nhat Hanh, Biblia, interbyty, uważność, takość, dialog międzyreligijny

Interbeing, Mindfulness and Suchness – Zen Master, Thich Nhat Hanh, Quotes the Bible

Summary

Thich Nhat Hanh, well known Vietnamese Buddhist monk and Zen master in his bestselling book *Living Buddha, Living Christ* aims at showing that differences between Buddhism and Christianity are of secondary importance. In order to show it he provides his reinterpretations of various Bible passages. The article aims at showing that Thich Nhat Hanh's creative readings of Christian Scriptures are based on Buddhist concepts of interbeing, mindfulness and suchness, which cannot be reconciled without significant theological and philosophical modifications with Christian perspective on existence of individual personal beings (both divine and human), that are not just manifestations of one ultimate reality, but have their own individual nature.

Key words: Thich Nhat Hanh, Bible, interbeing, mindfulness, suchness, interreligious dialogue

BIBLIOGRAFIA

- KAKICHI KADOWAKI J., SJ, *Zen i Biblia*, tłum. J. POZNAŃSKI SJ, Kielce 2015.
KENNEDY R.E., SJ, *Duch zen, Duch chrześcijaństwa. Miejsce zen w życiu chrześcijanina*, tłum. M. i M. FILIPCZUKOWIE, Kielce 2015.

⁶⁹ Por. A. SIEMIENIEWSKI, M. KIWIKA, *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013 jako przestrożę przed odchodzeniem od właściwie rozumianej medytacji chrześcijańskiej. Lektura książki *Pałające serca. Czytając Nowy Testament z o. Johnem Mainem OSB*, oprac. G. RYAN, tłum. A. ZIÓŁKOWSKI, Tyniec 2015 ukazuje niemożliwość nowotestamentowego ugruntowania praktyki mantry.

- MAIN J., OSB, *Pałające serca. Czytając Nowy Testament z o. Johnem Mainem OSB*, oprac. G. RYAN, tłum. A. ZIÓŁKOWSKI, Tyniec 2015.
- SIEMIENIEWSKI A., KIWKA M., *Chrześcijańska medytacja monologiczna. Źródła i aktualne pytania*, Wrocław 2013.
- THICH NHAT HANH, *Cud uważności. Zen w sztuce codziennego życia. Prosty podręcznik medytacji*, tłum. G. DRAHEIM, Warszawa 2010.
- THICH NHAT HANH, *Spokój to każdy z nas*, tłum. M. KŁOBUKOWSKI, Warszawa 2009.
- THICH NHAT HANH, *Śmierci nie ma, lęku nie ma*, tłum. S. MUSIELAK, Poznań 2003.
- THICH NHAT HANH, *Żywy Budda, żywy Chrystus*, tłum. R. BARTOŁD, Poznań 1998.
- ZOTZ V., *Historia filozofii buddyjskiej*, tłum. M. NOWAKOWSKA, Kraków 2007.

Sprawozdanie z konferencji *Człowiek wobec informacji*

Wrocław, 4 kwietnia 2017 r.

Druga Filozoficzna Konferencja Studentów i Doktorantów *Człowiek wobec informacji* zorganizowana została 4 kwietnia 2017 r. przez Instytut Filozofii Chrześcijańskiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Miejszem obrad była Sala Senatu PWT, a prelegentami – studenci i doktoranci filozofii, teologii, a także chemii z czterech polskich uczelni: Akademii Ignatianum w Krakowie, Politechniki Wrocławskiej, Uniwersytetu Opolskiego oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Opiekę naukową nad konferencją sprawował ks. prof. dr hab. Jerzy Machnacz, dyrektor Instytutu Filozofii Chrześcijańskiej PWT.

Temat konferencji został sformułowany tak, aby umożliwić prezentację wystąpień szerokiej grupie referentów. Zgłoszone prace filozoficzne mogły być opracowaniami zagadnień z zakresu epistemologii, antropologii, etyki, estetyki czy ontologii. Refleksja teologiczna mogła dotyczyć między innymi objawienia, egzegezy biblijnej czy nauczania Kościoła. Zgłaszać można było również prace z dziedziny komunikacji, pedagogiki i dydaktyki.

Spotkanie otworzył J. Machnacz, który przypomniał, że konferencja naukowa jest zawsze świętem dla środowiska akademickiego i wymaga zarówno przygotowania od strony intelektualnej, jak i oprawy zewnętrznej. Następnie, nawiązując do tematu konferencji, podkreślił, że chociaż informacja towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia, to jednak w ubiegłym i bieżącym stuleciu mamy do czynienia z jej zalewem, do czego przyczynia się techniczny rozwój środków społecznego przekazu. Konieczna staje się obrona przed niepożądanym napływem informacji i dlatego zmuszeni jesteśmy niejako „nałożyć sobie filtr” – dokonywać selekcji. Z drugiej jednak strony komunikacja jest konieczna i potrzebna. Człowiek nie jest istniejącą jedynie w sobie i dla siebie Leibnizowską monadą, lecz istotą otwartą na cały świat osób i rzeczy, wśród których żyje. Wymiana informacji jest niezbędna dla fizycznego, psychicznego i duchowego życia człowieka, a zatem refleksja nad tą wymianą ma ogromne znaczenie.

W trakcie konferencji ogłoszono dwanaście referatów. Zgodnie z założeniami organizatorów każde wystąpienie wraz z następującą po nim dyskusją miało trwać nie dłużej niż dwadzieścia minut. Przewidziano trzy sesje. W pierwszej sesji, zatytułowanej *Zobowiązanie wzniosłej tradycji*, wystąpiło czworo prelegentów. Pierwszy cykl wystąpień rozpoczęła mgr Mirosława M. Kucharewicz (PWT), która przedstawiła referat pod tytułem *Funkcja poznawcza symbolu w ujęciu Dionizego Areopagity*. Następnie mgr Małgorzata Rel (UO) zaprezentowała pracę *Uczucie metafizyczne w sztuce i jego rola w swoistym przeżywaniu własnego istnienia*. Mgr Krzysztof Sas (PWT), jako trzeci mówca w tej sesji, przedstawił zagadnienie *Prawda jako informacja, byt jako medium, człowiek jako odbiorca. Poznanie realistyczne według świętego Tomasza z Akwinu*. Na zakończenie mgr Krzysztof J. Niedziela (Ignatianum) omówił temat *Realizm poznania w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca*. Jak zaznaczono w tytule tej sesji, prelegenci szczególną uwagę poświęcili myśli wielkich postaci mistyki, teologii i filozofii. Symbol u Dionizego Areopagity, mnicha z V/VI w. po narodzeniu Chrystusa, którego refleksja leży u podstaw teologii apofatycznej, został ukazany jako pomost między światem doświadczanym zmysłami a rzeczywistością duchową. Odczytanie symbolu, jak uczy Areopagita, wymaga nie tylko przygotowania intelektualnego, lecz przede wszystkim wtajemniczenia duchowego. Z kolei uczucie metafizyczne w sztuce zostało zanalizowane na podstawie myśli Władysława Stróżewskiego (*1933), Stanisława Ignacego Witkiewicza (1885–1939), Romana Ingardena (1893–1970) oraz Maxa Schelera (1874–1928). W zgodnej opinii tych filozofów i twórców piękno ma wymiar egzystencjalno-etyczny i dociera do odbiorcy za pośrednictwem właśnie uczucia metafizycznego. Natomiast Tomasz z Akwinu (1225–1274), do którego odwoływali się autorzy trzeciego i czwartego wystąpienia pierwszej sesji, postrzegał byt jako nośnik, a zatem swoiste medium, za pomocą którego człowiek (odbiorca) może odczytać zawartą w owym bycie prawdę, potraktowaną tutaj jako informację. Właściwe odczytanie prawdy, możliwe dzięki realizmowi poznawczemu, jest fundamentalne dla funkcjonowania człowieka w świecie, o czym często mówił Mieczysław Albert Krąpiec OP (1921–2008).

W sesji drugiej: *Dwie strony medalu* przekaz informacji poddano wielostronnej analizie, zwłaszcza o charakterze etycznym. Ks. mgr lic. Adam R. Prokop (UO), jako pierwszy z czterech referentów w tej części konferencji, przedstawił zagadnienie *Jezusa z Nazaretu przesłanie o Bogu*. W wystąpieniu tym krytycznej refleksji poddane zostały próby odtworzenia tzw. Jezusa historii, a – w kontekście teorii komunikacji – Nazarejczyk ukazany został jako medium porozumienia między Bogiem a człowiekiem. Następnie lic. Michał Stachurski (PWT) zaprezentował referat pod tytułem *Między potencjalnym pracownikiem a potencjalnym pracodawcą – etyczny wymiar wymiany informacji na etapie rekrutacji i zatrudnienia*, analizując w odniesieniu do etyki problemy pojawiające się w procesie przyjmowania nowych pracowników. Za szczególnie ważną uznał prelegent rzetelność w przekazie informacji między pracodawcą a pra-

cobiorcą. Kontekst analizy stanowiło obowiązujące obecnie w Polsce prawo pracy. Mgr inż. Bartosz Pietrzak (PWT), kolejny z występujących, skupił się na temacie *Informacja w świecie wirtualnym*, zwracając uwagę na problemy natury etycznej, jakie stwarza dostęp do informacji w świecie wirtualnym. Chodzi tu zwłaszcza o prawo do pozyskiwania informacji oraz do prywatności w sieci. Coraz łatwiejszy dostęp do informacji wymaga od współczesnych odbiorców zarówno szczególnej odpowiedzialności przy jej udzielaniu, jak i krytycyzmu w przyjmowaniu. Na zakończenie drugiej sesji ks. mgr Piotr Machała (PWT) przedstawił pracę zatytułowaną *Wybrane aspekty problemu uzależnienia od mediów. Ujęcie problemu w nurcie noopsychosomatycznym*, stawiając ogólną diagnozę zespołu uzależnienia, a także ukazując sposoby funkcjonowania osoby uzależnionej. Podstawę zaprezentowanych rozważań stanowiło noopsychosomatyczne podejście terapeutyczne Kazimierza Popielskiego (*1935).

W sesji trzeciej: *Filozofia przyrody i futurologia* również przedstawione zostały cztery referaty. Na początek lic. Franz Steppeler (PWt) oraz inż. Maciej Wilk (PWt) wspólnie zreferowali zagadnienie *Wyluskiwać informacje z natury. Między filozofią przyrody a chemią Roberta Boyle'a*. Następnie mgr Jarosław Mitek (PWT) przedstawił pracę *Racjonalność świata w ujęciu Michała Hellera*, a kl. Jakub Waliłko (PWT) wygłosił referat pod tytułem *Człowiek wobec informacji według Stanisława Lema w „Summa technologiae”*. Czwarty referent w tej sesji, lic. Marcin Wachowicz (PWT), omówił temat *Pojęcie natłoku informacyjnego w ujęciu Alvina Tofflera*. W pierwszym wystąpieniu sesji przedstawione zostały poglądy irlandzkiego chemika Roberta Boyle'a (1627–1691), znanego jako autor nowoczesnej definicji pierwiastka chemicznego oraz twórca tzw. prawa Boyle'a-Mariotte'a, dotyczącego zachowania gazu doskonałego w przemianie izotermicznej. W dyskusji po referacie, prowadzonej ze względu na narodowość jednego z prelegentów częściowo w języku niemieckim, poruszono zagadnienie Boyle'owskiego i współczesnego rozumienia alchemii. Następne wystąpienie dotyczyło koncepcji racjonalności świata w ujęciu Michała Hellera (*1936), dla którego fakt, że przyroda precyzyjnie „odpowiada na pytania” zadawane jej przez naukowców stosujących metody matematyczne, jest podstawowym argumentem za jej racjonalnością. W referacie przedstawiono Hellerowską koncepcję, ze szczególnym uwzględnieniem przekazu informacji pomiędzy światem a badaczem. Główną część trzeciego wystąpienia stanowiło omówienie tzw. kryzysu informacyjnego opisanego przez Stanisława Lema (1921–2006). Kryzys ów miał się rozpocząć od gwałtownego przyrostu informacji naukowej i prowadzić do hiperspecjalizacji nauk, a także zaniedbania niektórych dziedzin wiedzy, gdyż liczba naukowców, którzy mogliby poradzić sobie z nadmiarem pozyskanej informacji, musiałaby być większa od ogólnej liczby mieszkańców naszej planety. W końcowej części referatu zarysowana została problematyka wzajemnej relacji wiary i informacji w ujęciu S. Lema. Ostatnie wystąpienie sesji i całej konferencji dotyczyło pojęcia „natłoku informacji”, którego autorem jest Alvin E. Toffler (1928–2016), amerykański futurolog znany z prac poruszających te-

matykę cyfrowej rewolucji komunikacyjnej oraz szeroko pojętej technologizacji. Pojęcie to zostało po raz pierwszy użyte w książce *Szok przyszłości* (1970) na określenie ogromu informacji docierającej za pośrednictwem mediów do współczesnego odbiorcy. Z powodu tego ogromu (natłoku) weryfikacja pozyskanej wiedzy jest właściwie niemożliwa.

Obrady podsumował sekretarz konferencji ks. mgr lic. Adam R. Prokop, który podkreślił, że dobiegające końca spotkanie okazało się – mimo napiętego harmonogramu – sukcesem organizacyjnym zarówno z powodu sprawnego przygotowania, jak i zaangażowania ze strony prelegentów oraz współorganizatorów, a także dlatego, że dyscyplina czasowa wystąpień nie została ani razu poważnie naruszona. Wyraził również nadzieję, że filozoficzne konferencje studentów i doktorantów na PWT będą kontynuowane.

Jarosław Mitek

Sprawozdanie z Konferencji Międzynarodowej *Stones, Tablets and Scrolls. Four Periods of the Formation of the Bible*

Pontificio Istituto Biblico, Rzym, 11–13 maja 2017 r.

W dniach 11–13 maja 2017 r. na znakomitym Pontificio Istituto Biblico w Rzymie, przy wsparciu Gregorian University Foundation, odbyła się konferencja międzynarodowa *Stones, Tablets and Scrolls. Four Periods of the Formation of the Bible*, która zgromadziła najwybitniejszych współczesnych znawców historii i kultury biblijnej. W gronie (24) prelegentów znalazły się takie nazwiska, jak Israel Finkelstein, Thomas Römer, Jean-Louis Ska, Emanuel Tov, których prace stanowią punkt wyjścia i odniesienia dla badaczy Pisma Świętego z całego świata. Organizatorzy – trzeba tu wspomnieć Petera Dubovský’ego – pomyśleli sympozjum tak, by obejmowało wiedzę od czasów asyryjskich po epokę rzymską. Wskazuje na to zresztą podtytuł konferencji – *Cztery okresy formowania się Biblii*, czyli kolejno: okres nowoasyryjski, nowobabiloński, perski oraz hellenistyczny wraz z rzymskim. Każda z sześciu sesji ułożona została wedle klucza chronologii biblijnej i była opatrzona osobnym tytułem.

Pierwszą z sesji zatytułowano *“I Am the King of the Universe!” Neo-Assyrian Stick and Carrot (Neo-Assyrian Period)*, pierwszy zaś wykład konferencji pt. *Materiality and Ideology: Negotiating Identity across the Neo-Assyrian Imperial Landscape* wygłosiła Alice M.W. Hunt z University of Georgia. Prezentując wyniki dotyczące badań lokalnych rodzajów wina z Guzany, Laqe, Dūr-Kalimmu, Aššur oraz z dominującego nad Judą miasta Jemneh, prelegentka, poprzez analizę ceramiki i jakości wina, wysnuła wnioski co do tożsamości mieszkańców tych rozproszonych w Lewancie miast/regionów. Dostrzegła, że istnieją pewne podobieństwa w kształcie ceramiki i w jej przeznaczeniu (głównie dla miejscowej administracji asyryjskiej) na terenie Asyrii, nawet jeśli produkcja wina była raczej lokalna. Okazuje się jednak, że zarówno kształt, jak i sposób wykonania ceramiki z Jemneh różnią się od tej, którą produkowano w północnym Lewancie. Ceramika pokryta była czerwonym slipem, inna była jakością wina, a profil konsumenta jawi się jako kosmopolityczny. Znaczy to, że położone nieopodal Gazy Jemneh było ośrodkiem handlowym, a jeśli możemy mówić o asyryjskiej obecności, to wyłącznie o szpiegach imperium. Kolejny odczyt, autorstwa Eckarta Frahma, *Texts, Stories, History: The Neo-Assyrian Period and the Bible* poświęcony został tekstom klinowym. Prof. Frahm podkreślił nieobecność w okresie asyryjskim tzw. tabliczek „akademickich” – czyli literackich. Dalej zauważył, że źródła pozabiblijne potwierdzają imiona ośmiu władców asyryjskich wspomnianych w Biblii Hebrajskiej. Dostrzegł również pewne podobieństwa w narracjach biblijnej i asyryjskiej: opowieści o trybucie

króla Ezechiasza wobec Sennaheryba, analogie w historii Józefa Egipskiego i Asarhaddona (głównie wielką miłość ojców – Sennaheryba i Jakuba – do wspomnianych synów), wspólne wątki w narracjach o Jonaszu Semiramidzie itd. Uznał, że podobieństwa znalazły się w izraelskiej tradycji za sprawą częstych wizyt lokalnych królów i namiestników w centrach administracji asyryjskiej. Główny organizator konferencji, Peter Dubovský, poświęcił swój odczyt początkom historiografii izraelskiej (*The Birth of Israelite Historiography*). Zauważył on, że pierwsze ślady biblijnej historiografii datuje się na czasy imperium nowoasyryjskiego (X–VIII w. przed Chr.). By rzecz zrewidować, przeanalizował sytuację kilku regionów: Suhu, Hamy i Moabu, Sam’al oraz Szamszi-ilu, a także ich reakcję na pierwszą falę ekspansji asyryjskiej. Najistotniejsze zmiany w regionie miały zajść za czasów Tiglat-pilesera oraz jego następców. Zwrócił uwagę na podobieństwo historii Samarii oraz Sam’al, które poddały się Asyrii i przeżywały czas prosperity w IX i VIII w. Dubovský komentował, że na narodziny historiografii wpływają dwa czynniki – nie tylko militarny, ale także budowlany (zob. inksrypcje Kilamuwy i Zakkur A z Hamy), co poświadcza intensywny rozwój miast za czasów Jeroboama/Jeroboama II. Dodaje do tego nagłą zmianę sytuacji wraz z nastaniem nowego króla (na przykładzie Jehoachaza). Dubovský datuje zatem narodziny historiografii na czasy dynastii Jehu, rozwój na rządy Ezechiasza i Jozjasza, dojrzewanie na niewolę babilońską, ostateczny rozwój na czasy perskie oraz hellenistyczne (do Józefa). Peter Machinist z Harvardu podjął temat *Judah and Assyria in the Seventh Century BC. The Case of Manasseh in History, Historiography, and Prophecy*. Zastanawiając się nad negatywną oceną króla Manassesesa, ukazał, jak w wypadku tej postaci historiografia i historia powinny pozostawać w ciągłym dialogu. Proasyryjski król Manasses miał być bowiem władcą dobrym, na co nie tylko wskazuje długość jego rządów (52 lata), ale i poświadczony rozwój królestwa w jego czasach. Ponieważ jednak narracja kronikarzy i deuteronomistów jest antyasyryjska, Manassesesa oceniono negatywnie, a kluczem do tak negatywnej oceny była nagła i nieoczekiwana śmierć króla Jozjasza. Proasyryjskie zapatrywania Manassesesa, wedle pisarzy biblijnych, miały się do niej przyczynić – mamy zatem do czynienia z narracją, która klęskę Judy widzi m.in. w „kluczu” grzechu międzypokoleniowego, którego ciężaru nawet reformy Jozjasza nie zdołały zniwelować. Jean-Louis Ska wygłosił natomiast wykład dotyczący oralnego charakteru historii biblijnych pt. *Oral Tradition and Hebrew Epic: Some Basic Queries*. Powołując się na Fajdrosa Platona, ukazał, że spisanie tradycji utrwałać miało pamięć o niej. Jak stwierdził Henrik Nyberg, rzadko forma pisana jest jedynym sposobem zachowania tradycji na Wschodzie – zapis stanowił bazę, na której został zbudowany przekaz ustny, stanowiąc nadal podstawowy wzorzec formowania tradycji. Mówi się również o „biblijnej epice narodowej”. Badania nad oralnością Biblii, jak argumentował Ska, stanowią wciąż przedmiot ożywionej dyskusji, co poświadcza stale rozrastająca się bibliografia.

Sesja druga przeniosła akcent z Asyrii na okres nowobabiloński. Rozpoczęto ją wykładem Jeffrey'a Zorna *The View from Mizpah: Tell en-Naşbeh, Judah and the 6th c. B.C.* Wedle Zorna narracja o pustej ziemi nie ma swojego odbicia w realnej sytuacji Judy. Micpa w pierwszym okresie wygnania babilońskiego stanowiła bowiem tętniące życiem centrum administracyjne. Okres prosperity na pewno przypadał na czasy Godoliasza – jaki los spotkał miasto po zabójstwie namiestnika? Trudno ocenić, co działo się w całej Judzie, ze względu na brak danych *in situ*. VI stulecie uznaje się za „brakujący okres” w badaniach archeologów. Pomiędzy VII a V stuleciem odnotowuje się znaczny spadek stanowisk (w Judzie liczba terenów zamieszkałych spada o 75–90%, w Beniaminie o 40%). Zastanawia jednak ciągłość form ceramiki z epoki żelaza. Stanowisko Tell en-Naşbeh, utożsamiane z Micpą, dowodzi – zarówno na podstawie badań archeologicznych, jak i narracji biblijnej – że nie wszystkie obszary objęte deportacją zostały opuszczone, mało tego, niektóre wzbogacały się i handlowały np. z Grekami oraz rozwijały własną tradycję piśmienną (obecność skrybów – ostraka). Na tej podstawie wnioskować można, że część pism biblijnych powstała w Judzie (część Ps, Lm, fragmenty Jr oraz HD). U Jr dostrzega się wyraźne analogie między Saulem i Godoliaszem, które poświadczają to przypuszczenie. Michael Jursa z Universität Wien swoją uwagę skierował ku kapłanom. W swoim odczycie *The Closed World of the Babylonian Priest and Its Collapse* doszukiwał się w kapłaństwie biblijnym analogii i inspiracji, którą czerpało ono ze świata babilońskiego. Dostrzegł wyraźne związki kapłanów z królami, istnienie kapłańskich klanów oraz warunków (głównie natury zdrowotnej), które spełnić musieli kandydaci. Zauważył również pewne motywy, które kapłaństwo babilońskie zasięgnęło przypuszczalnie z Indii – endogamię z hipergamią, osiadły tryb życia oraz system kastowy. Zwrócił również uwagę na konieczność inicjacji – *gullubu*. Pierwotnie kapłani babilońscy stanowić mieli wyższą klasę miejską – ich status ulegał jednak stopniowej degradacji, w wyniku czego podjęli auto-perswazyjną działalność piśmienną, podkreślającą ich pozycję. Paralele z kapłaństwem biblijnym i jego ewolucją wydają się dość jaskrawe. Kolejna prezentacja – *The Redactions of the Book of Jeremiah and the Exile* – ograniczała się do Księgi Jeremiasza. Hermann-Josef Stipp wyróżnił trzy warstwy redakcyjne księgi: JrDtr I – powstały w Judzie we wczesnym okresie wygnaniowym, z ideą kary dla złego narodu (rozdz. 1, 11-19; 2, 28; 5, 19; 7, 2d – 8, 3; 9, 12-15; 11,1 –14,17; 13, 1-14; 14, 11-16; 15, 1-3; 16,2-13.16-18; 19, 1-13; 22, 1-6a.8-9; *25, 1-13); JrDtr II – z czasów babilońskich, z ideą konieczności poddania się karze, która *suma summarum* nie jest tak dramatyczna (rozdz. 26.1-6.8*-9.17-23; 34; 42, 17-18; *44, 1-28) oraz JrDtr III – znów powstały w Judzie (rozdz. 32*). Następnie David Vanderhoof w wykładzie *Nebuchadrezzar, King of Babylon, My Servant: Opposing Prophetic Images of the Great King* zaprezentował sylwetkę króla Nabuchodonozora w odmiennym od biblijnego świetle. W źródłach babilońskich oraz ikonografii Nabuchodonozor jawi się jako władca wszechrzeczy, ukochany

przez Marduka i bardzo temu bóstwu oddany (*vide* inskrypcje E-temenanki i Eurmeimimanki), budowniczy zigguratu E-temenanki w Babilonie. Przekaz tradycji o Nabuchodonozorze Vanderhooft widzi następująco: wewnątrzbabiloński dyskurs o Nabuchodonozorze → pozababilońska projekcja/judejska recepcja projekcji → judejski dyskurs o Nabuchodonozorze. W ostatnim odczycie sesji Erhard Blum z Tybingi zaprezentował warstwy redakcji deuteronomistycznej w Pięcioksięgu (*The So-called Deuteronomistic Layers in the Pentateuch*). Zgodził się z dawnymi już badaniami Martina Notha, uznając Księgę Powtórzonego Prawa za rekapitulację, a nie kontynuację. Zwrócił uwagę na obecność w Pwt 31 formuł *sefer haTorah haze*, *haTorah haz'ot* etc., które muszą się odnosić do konkretnej, istniejącej już tradycji pisanej. Uznaje, że w VII stuleciu istniały już narracje o Mojżeszu i Wyjściu, które w czasach wygnaniowych funkcjonowały jako *sefer haTorah*. Wówczas powstał również cykl Joz-Sdz-Sm-Krl, a ostatecznie w późnym VI w. narodziła się Tora (w którą wchodzi niemal całe Pwt) oraz cykl Pwt 31, 14-15.23; 34, 10; Joz/Sdz/Sm/Krl.

Drugi dzień sympozjum otwarty został wykładem Pierfrancesca Callieriego *Ideological Aspects of Persian Art and Architecture as Seen from Persepolis in a Historical Perspective*, pierwszym poświęconym czasom perskim. Callieri podjął refleksję nad Persepolis – czy było ono miastem o znaczeniu religijnym, czy też politycznym? Badacz zauważył, że król miał być widzialnym przedstawicielem samego Ahura Mazdy. Omówił kolejno zabytki z czasów Dariusza I (pałac Dariusza I, grobowiec Naqsh-e-Rostam, Apadāna) oraz Kserksesa (Portyk wszystkich ludzi, sala stu kolumn). Natomiast na podstawie podobieństw bramy z Tol-e Ajori zestawionej z bramą Isztar – obecność wizerunków wężo-lwa i byka – ukazał multikulturowość założeń perskich. Czy założenia architektoniczne znajdowały odbicie w polityce perskiej? Na tej płaszczyźnie rządy Cyrusa, opierające się na współpracy z lokalnymi władcami, i „króla królów”, Dariusza I, różnią się. Dariusz stworzył bowiem system satrapii, w którym nie było miejsca dla królów. Kolejnym przedmiotem zainteresowań stały się kompetencje językowe mieszkańców Judy za czasów achemenidzkich (*Bilingualism and Diglossia in Judah during the Achaemenid Period*). Augustinus Gianto zastanawiał się, czy w kontekście mieszkańców Jehud mówić można o bilingwizmie czy o dyglosji. Na podstawie Ne 13, 23-24 wnioskować można, że hebrajski był językiem macierzystym, aramejski – administracji. Dzieci z małżeństw mieszanych, które znały języki okolicznych ludów oraz aramejski, są jednak dowodem, że nie ma tu mowy o dyglosji. Niektórzy badacze, którzy sądzą – na podstawie wielości hebrajskich dialektów – że dyglosja była obecna na terenach południowego Lewantu już ok. 1000 r. przed Chr., raczej nie mają racji. Teksty biblijne dowodzą, że nie dyglosja, ale – ewentualnie – bilingwizm był charakterystyczny dla mieszkańców Jehud, którzy swobodnie posługiwali się dialektami/językami w ściśle niesprecyzowanych okolicznościach, a w niektórych wypadkach języki te mieszały. Przykładem może być aramejskie zaklęcie z Jr 10, 11, gdzie napoty-

kamy typowo aramejską składnię z jednej strony, a odmienną zdywersyfikowaną pisownią z drugiej. Eric Meyers w swoim wykładzie *The Rise of Scripture in a Minimalist Demographic Context* podjął rozważania o działalności skryptyrystycznej w Jehud, w kontekście braku dowodów na masowe powroty z niewoli oraz poświadczonej aktywności Żydów w Babilonii i Persji. Zauważa on, że istotne są tu dwa faktory – z jednej strony oszczędzenie Micpa, z drugiej powrót piśmiennej warstwy kapłańskiej z wygnania. Meyers uważa, że nawet niska liczebność mieszkańców i repatriantów w Jerozolimie nie stoi w sprzeczności z podjęciem działalności pisarskiej – pobliskie centrum administracyjne Micpa stanowi dodatkowy argument za tym, że taki scenariusz jest możliwy. A zatem nie można całości pism wiązać z diasporą. Tov skomentował jednak, że nadania między demografią i piśmiennictwem nie zawsze muszą iść w parze. Następnie Diana Edelman z Oslo podjęła temat *The Text-Dating Conundrum: Viewing the Hebrew Bible from an Achaemenid Framework*. Zwróciła ona uwagę, że żadna z ksiąg biblijnych nie została pomyślana jako księga z jej początkiem, rozwinięciem i zakończeniem. Mówimy raczej o wielu pojedynczych jednostkach literackich na usługach tradycji ustnej. Badaczka skonkludowała, że w czasie powrotów z wygnania do Jerozolimy przeniesiono prawdopodobnie archiwa z Micpa, Betel i Gibeonu, by wzmocnić centralizację kultu. Był to przypuszczalnie moment wielu ingerencji w te teksty. Świątynia w czasach perskich jawi się jako narzędzie kontroli perskiej – to do niej odprowadzano podatki, nie zaś do króla-boga. Król, którego rola w jahwizmie jest kluczowa, staje się niepotrzebny w judaizmie, dlatego przeobrażono teksty w taki sposób, by ostatecznie uzasadnić zmianę modelu z monarchicznego na teokratyczny. Federico Giuntoli podjął natomiast problem tożsamości narodowej w czasach perskich. W swoim referacie pt. *Revising the Pentateuch: The Emergence of a National Identity under Persian Hegemony*, zastanawiał się, w jaki sposób Izrael związał się ze swoją przeszłością za pomocą pism w czasach powygnaniowych oraz jak doszło do tego, że tradycja ustna nie tylko nie zniknęła, ale doszło nawet do jej „poprawy”. Posłużył się analogią z *Iliadą* Homera, która opisuje wojnę trojańską, sytuując ją w kontekście społeczno-kulturowym epoki archaicznej. Jest to zabieg wynikający z potrzeby podkreślenia, że Grecja istniała już w epoce heroicznej – strategię tę nazywa się „formowaniem zbiorowej pamięci”. Rzeczywistość opisana w eposach Homera nie była dyskutowana nawet przez mocno krytycznych historyków, jak Plutarch. Podobnie dzieje się choćby w narracji o Abrahamie. Autorzy biblijni podkreślają starożytność swojego ludu, by uzasadnić swoje prawo do istnienia jako naród (por. Lb 13, 28-29 z Ezd 9, 1).

Osobną sesję poświęcono wystąpieniom Izraela Finkelsteina oraz Thomasa Römera, którzy opowiadają się za północnymi korzeniami Biblii. Finkelstein omówił trzy tradycje – *Three Northern Royal Traditions in the Bible (and Why One Is Missing)*. Finkelstein uznał, że znana obecnie historia monarchii jest literacką kreacją, a tzw. Królestwo Północne jest faktycznym źródłem wszelkich

narracji biblijnych. Za początek działalności literackiej można uznać rok 720 przed Chr., za miejsce – Betel. Tradycja pisana miałaby powstać w konsekwencji narodowej tragedii z 721 r., jaką był najazd asyryjski. Spisanie tradycji ustnej mogło być inicjatywą Jeroboama II. Finelstein przypuszcza, że cała historia monarchii wywodzi się z Północy, począwszy od Saula, który został następnie przez pisarzy judzkich relokowany. Warto zauważyć, że ważniejsi z sędziów również związani są z Północą. Jest to zatem jeden z niewielu przypadków, gdy historię piszą *de facto* przegrani – w obliczu upadku Królestwa Północnego Juda przejmując historię po 720 r. i ją przeredagowuje na własny użytek, tworząc m.in. historię zjednoczonej monarchii. Wówczas wybitny i czczony król Jeroboam II został uznany za jednego z najgorszych władców. Kolejne alternatywy widzi Finkelstein w czasach dynastii – omrydów (związanych z Samarią) oraz nimszydów (osiadłych w okolicach Sychem). Zauważa jednak, że nie możemy mówić o narracji omrydzkiej, ponieważ tradycje królewskie nie są związane z Samarią. Co do nimszydów, narracja ma funkcję apologetyczną. Thomas Römer swoje wystąpienie *Jeroboam II and the Invention of Northern Foundation Stories* poświęcił tej tylko jednej postaci. Popiera tezy Finkelsteina co do północnego pochodzenia narracji o monarchii, która wpadła następnie w ręce pisarzy z Południa. Dowodzi tego ograniczenie życiorysu najdłużej panującego na Północy króla Jeroboama do zaledwie siedmiu wersów. Za panowania tego władcy Izrael znacznie ekspandował, sięgając Dan i Chasor. Römer uważa, że działalność budowlana Salomona mogła być *de facto* opowieścią o aktywności Omriego, spisaną za czasów Jeroboama II. Dalej, możliwe, że północna wersja Wyjścia nie była związana z Mojżeszem, który znalazł się w niej dopiero w redakcjach południowych, oraz że na Północy „zoficjalizowano” tradycję o Jakubie. Krótkie wzmianki deuteronomistów o Jeroboamie II wynikają ze scedowania jego osiągnięć na Jeroboama I (co do którego istnienia mamy wątpliwości). W VIII w. istniały na Północy opowieści o Wyjściu i cykl Jakuba, który należał do oficjalnych narracji królestwa. Co ciekawe, w Biblii Hebrajskiej wyróżnić można więcej tradycji północnych niż historii poświęconych samemu królestwu.

Piąta z sesji dedykowana została epoce hellenistycznej i czasom rzymskim. Pierwszy z prelegentów, Oren Tal, w swojej prezentacji *The Archaeology of Hellenistic and Early Roman Palestine: A Critical Overview* dokonał przeglądu palestyńskiej archeologii. Co do czasów ptolemejskich wskazał, że na drachmach znalezionych w Palestynie odczytać można królewskie ligatury, jednak status *polis* dostępny był dla miast dopiero od czasów seleucydów, konkretnie od Seleukosa IV. Nie ma zmiany w architekturze, która przyporządkowana jest lokalnym preferencjom, nie natomiast kulturze *in genere*. Pewne greckie inspiracje odnotować można w domach i fortach, ale również w tych, które sięgają czasów poprzedzających hellenizm. Nie możemy mówić o wielowymiarowym adaptowaniu wzorców hellenistycznych, ale tylko o hellenistycznych instytucjach jak *boule*, gimnazjony itp. (wyjątkiem jest Ptolemaida – co jest oczywiste,

zważywszy, że powstała w tej epoce). Następny prelegent, Joseph Sievers, jest znawcą Józefa Flawiusza, któremu poświęcił swoje wystąpienie pt. *Josephus and Biblical Historiography*. Józef najwyraźniej odwołuje się do tekstów biblijnych w *Contra Apionem*. W *Antiquitates Iudaicae* sięga do różnych źródeł: TM, LXX, innych wersji greckich oraz targumów. W swoich pismach często dokonuje odważnych interpretacji (*ktidzō* w miejsce hebr. *bārā'*). Wszystkich niemal autorów biblijnych uważa za nieomylnych proroków. Gdy ich przekazy się różniły (jak Iz i Ez odnośnie do Sedecjasza), opowiadał tak, by uznać oba za zgodne ze sobą. Józef, nawet gdy cytuje sam siebie, zmienia kolejność słów. Trudno odnaleźć u niego bezpośrednie cytaty – najchętniej parafrazuje. Barbara Schmitz poświęciła swój odczyt jednej z najlepiej znanych postaci kobiecych Biblii – Judycie. W *The Book of Judith: Coping with Hellenistic Culture* opowiedziała o wyraźnej analogii między Księżą Judyty a historią Harmodiosa i Aristogetona, którzy zapoczątkowali kult tyranobójców. Tak jak zbrodnia Judyty, postępek Harmodiosa i Aristogetona nigdy nie doczekał się potępienia.

Ostatni, trzeci dzień obrad zwieńczyła sesja dotycząca przeobrażeń Biblii w Qumran i innych zwojach. Dzień otworzyła Katell Berthelot wykładem *Philology, Commentary and Interpretation in the Greco-Roman World and at Qumran: A Comparative Approach*. Argumentowała ona, że BH powstała jako odpowiedź na kulturę hellenistyczną. Ukazała (za Tovem), że w czasach hellenistycznych funkcjonowało kilka wersji tekstu: 1) Protomasorecki tekst (52% zwojów Tory, 44% innych tekstów); 2) Vorlage LXX; 3) Tekst protosamarytański; 4) Inne – niezwiązane z żadną konkretną tradycją (37% zwojów Tory; 53% innych tekstów biblijnych). W swojej konkluzji Berthelot doszła do wniosku, że dynastia hasmonejska była najbardziej prawdopodobnym inicjatorem standaryzowania tekstów biblijnych – wniosek ten wysnuła głównie na podstawie 2 Mch 2, 13-15. Sam kanon mógł narodzić się za czasów Heroda Wielkiego, który miał dostęp do zgromadzonego przez Hasmoneuszy archiwum. Dostępne tam teksty mogły stać u podłoża projektu przebudowania świątyni. Tendencje do harmonizowania (a raczej poprawiania) tekstu widać również w Qumran. Odnotowuje się w tekstach qumrańskich obecność znaków korektorskich, które ostatecznie nie mają nic wspólnego ze znakami krytycznymi z Aleksandrii, ale rozumieć je należy w bezpośrednim, qumrańskim oraz egzegetycznym kontekście. Qumran nie ma żadnych związków z tradycją grecko-rzymską, żadne z pism nie nawiązują do wzorców greckich. Mamy jednak pewne dowody na kontakty Qumran ze światem mezopotamskim (elementy eposu o Gilgameszu w narracjach pozabiblijnych). TM jest natomiast owocem zmiany paradygmatów w świecie żydowskim w okresie hellenistycznym. Henryk Drawnel w odczycie *Enoch and Genesis* skoncentrował się na porównaniu narracji o synach Boga z Rdz 6, 1-4 z opowieścią o „świątyniach obserwatorów” z Hen 6,1 – 7,5. Dostrzegł, że podobne motywy obecne są już w *Teogonii* Hezjoda. Opowieść z Rodzaju i Henocha ma wedle Milika i Wittera jakiś prototyp aramejski, jed-

nak w obu tekstach zaobserwować można tak znaczące różnice, że nie mogą mieć ze sobą bezpośredniego związku. W Rodzaju brakuje wątków o przemoc, którymi odznaczały się demony mezopotamskie. Drawnel dostrzegł jednak bezpośrednio paralele między zaklęciem Marduk-Ea a narracją Henocha, m.in. podobną ich strukturę. Wskazał również na związki tekstu Henocha z zaklęciami uwalniającymi od *Utukku lemutu* w literaturze babilońskiej, jak i wcześniejszej. Być może mamy do czynienia z uniwersalizacją mitu, w którym Marduka zastąpiono istotami niebiańskimi. Wersja z Rodzaju jest późną adaptacją mitu, przystającą do czasów perskich, w której istoty niebiańskie – Synowie Boga – zostały „sprowadzone na ziemię”. Do całości obrazu redaktor dodał ich seksualne związki z córkami ludzkimi oraz narodziny gigantów. Marcello Fidanzio zrealizował temat *Biblical Scrolls in Their Depositional Contexts: Psalms as a Case Study*. W regionalnym kontekście zauważył, co następuje: 1) porównując znaleziska qumrańskie, mamy do czynienia z fenomenem jedności; 2) porównując z regionem – z fenomenem jednostkowym; 3) występuje korelacja pewnych elementów osady z grotami; 4) Qumran, mimo wszystko, nie było całkiem odizolowane. Na płaszczyźnie tekstualnej mamy natomiast w Qumran obecność tych samych tradycji piśmiennych, co w całej Palestynie (zob. Berthelot). Sam zbiór Psalmów dowodzi istnienia wielu zbiorów, z których każdy stworzony został wedle innego klucza teologicznego. Wymienia tu: 11QPs^a, 11QPs^b, 4QPs^a, 4QPs^a, 4QPs^b, 4QPs^d, 4QPs^f, 4QPs^k. Na tej podstawie wnioskuje, że w Qumran istniały: 1) dwa lub więcej Psalterzy; 2) wtórne kompozycje związane z liturgią; 3) ściśle określone mechanizmy rządzące przekazem tekstów poetyckich; 4) przepracowane – przekształcone antologie. Wykład pt. *The Use of Scripture Texts in Different Communities in Ancient Israel in Light of the Judean Desert Texts*, zamykający całą konferencję, wygłosił Emanuel Tov. Zauważył, że różnorodność tekstualna kończy się w II w. po Chr., a trwa przez całe czterysta lat – od 300 r. przed Chr. do 100 r. po Chr. Porównując dokumenty z Qumran oraz znaleziska z Pustyni Judzkiej i Masady, doszedł do wniosku, że istniały dwie tradycje: qumrańska i *teffilin* niezwiązane z jakąś szczególną ideologią qumrańską – a więc bez lekcji sektariańskich *sensu stricto* (zauważa się tylko wpływ QSP – piśmiennej praktyki qumrańskiej i związanej z nią odmiennej ortografii – nie ideologii – skrybów), oraz protomasorecka i *teffilin* związane z judaizmem prorabbinicznym. Mamy zatem dwa niezależne zbiory – w Qumran nie odnotowuje się tekstów stojących u podstaw TM. Badacz skonkludował jednak, że to, co wygląda na zwycięstwo TM, jest raczej koincydencją niż planem (rabini wygrali walkę o wpływy, a za nimi poszedł tekst).

Całość sympozjum zakończyła się krótkimi przemowami organizatora, rektora Papieskiego Instytutu Biblijnego oraz prezesa Fundacji Uniwersytetu Gregoriańskiego, prelegenci zaś udali się na zwiedzanie antycznej Ostii.

Anna Rambiert-Kwaśniewska

Rafał Kowalski

Kaznodzieja jako uczeń

Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, 2016, ss. 40

Głoszenie Ewangelii Chrystusa w dzisiejszym świecie napotyka nieustannie problemy. Obserwując zmagania kaznodziejów, można mieć wrażenie, że ich przepowiadanie jest marginalizowane. Kaznodzieja słyszy zarzuty, że w homiliach, kazaniach brakuje treści i głębi, a sam mówca jest często posądzany, że buja w obłokach i jest oderwany od rzeczywistości. Przekaz ma zachęcać, pobudzać do myślenia i stwarzać atmosferę nadziei i zaufania. Styl i treść słowa, które w końcu XX w. były wystarczające, obecnie powodują niezrozumienie, a czasami nawet irytację wnikliwych recenzentów, jakimi są słuchacze obecni w Kościołach. Dlatego sytuacja wymusza od kaznodziei, aby pogłębiał swoją wiedzę, miał szczególną więź z Bogiem i ludźmi, aby wiedział, o czym mówi i dlaczego o tym mówi.

W takich realiach pojawia się na polskim rynku wydawniczym *Kaznodzieja jako uczeń* – książka ks. dr. Rafała Kowalskiego. Omawiana publikacja zawiera: wstęp, trzy części dotyczące podjętego zagadnienia: 1) *Teologia to nie technologia, a homilia to nie wykład*, 2) *Kaznodzieja na skrzyżowaniu światów*, 3) *Homilista jako uczeń – misjonarz*; zakończenie, streszczenie, streszczenie w języku angielskim, aneks (arkusz do oceny homilii), bibliografię i wykaz skrótów.

We wstępie Autor, wychodząc od pojęcia „kaznodzieja”, podał związane z nim inne terminy, np. nauczyciel, wychowawca, świadek, przepowiadający Ewangelię, herold, prorok, mistagog, interpretator, retor. Zaznaczył, że pojęcia „kaznodzieja” będzie używał zamiennie z pojęciem „homilista”. Podkreślił również, iż najlepszym nauczycielem – co staje się opinią powszechną – jest ten, kto potrafi być uczniem (potrafi słuchać) przez całe swoje życie. W związku z tym postanowił znaleźć odpowiedź na pytanie, czy tytuł „ucznia” może być trafny w stosunku do głosiciela Dobrej Nowiny.

Książd Rafał, w pierwszym rozdziale powołując się na odpowiednie wypowiedzi różnych teologów na temat istoty homilii, wykazał, iż systematyczny wykład prawd objawionych nie może być traktowany jako homilia; nie jest to nic innego, jak tylko zamiana teologii na technologię. Homilia nie jest także samym mówieniem o Bogu czy pouczeniem. Objawiający się Bóg miał na celu nie tylko pouczać ludzi, ale przede wszystkim „spotkać się z przyjaciółmi”, „przestawać z ludźmi”. Prawdziwa homilia jest dialogiem między dwoma istotami żywymi, dwoma osobami, dialogiem Boga z człowiekiem przy pełnym zaangażowaniu homilisty.

Jest częścią liturgii, aktem liturgicznym, sprawia to, co każda czynność liturgiczna, czyli uświęcenie człowieka i oddanie czci Bogu. Z tej racji wszelkie

nauczanie kościelne ma na celu ułatwić spotkanie z Jezusem. Chodzi o to, że brak zrozumienia może prowadzić do manipulowania sumieniami, a tego powinniśmy unikać.

W rozdziale drugim Autor porusza zagadnienie homilii osadzonej w realiach, w których żyją słuchacze. W pewnym sensie zasadę tę promował już w XIX w. słynny węgierski bp Tihamer Toth. Otóż uważał on, że kaznodzieja w prawej ręce ma trzymać Biblię, a w lewej ręce gazetę. Oznacza to, że do głoszenia „z mocą – skutecznego” konieczna jest nie tylko dobra znajomość Pisma Świętego, ale także codziennych uwarunkowań życia wiernych. Im lepiej poznamy układy środowiskowe, tym pewniej pomożemy wiernym i zostaniemy zrozumiani i przyjęci. Dlatego ks. Kowalski pisze, że „kaznodzieja jest zobowiązany poznawać środowisko społeczne i moralne, możliwości działania oraz obyczaje tych, do których przemawia” (s. 20).

Natomiast w rozdziale trzecim jest mowa o kaznodziei jako uczniu i mistrzu. Nietrudno się zorientować, że wchodzimy w nurt Franciszkowego nauczania.

Opirając się przede wszystkim na częstych wzywaniach, przez papieża Franciszka skierowanych do Kościoła, aby nie był „zakonserwowaną” instytucją i podjął działalność misyjną na różnych szczeblach, ks. dr Rafał Kowalski zaproponował kaznodziejom, aby byli „uczniami – misjonarzami”. Takich bowiem pasterzy potrzebuje obecnie lud Boży (można zatem uznać to pragnienie wierzących za znak obecnych czasów). Skoro każdy członek Kościoła wezwany jest do ewangelizacji i do bycia ewangelizowanym, to tym bardziej ci, którzy temu ludowi przewodzą. Autor dodaje również, że powołanie do bycia „uczniem – misjonarzem” jest powołaniem do komunii w Kościele. Nie można być „skutecznym” kaznodzieją indywidualnie, ale tylko w komunii. Kaznodzieja powinien widzieć swoją pracę kaznodziejską jako posłanie rozpoczynające się od Boga Ojca, który posyła swojego Syna, Jezusa Chrystusa, a Jezus posyła do kontynuowania misji – Kościół, każdego kaznodzieję. Kaznodzieja świadomy tego, na jakich fundamentach opiera się jego przepowiadanie, będzie odważnie głosił słowo Boże, a także będzie głosił nie swoje „mrzonki”, hipotezy, ale słowo Boże autentyczne i trafiające do serc słuchaczy, a nie nad ich głowami.

Autor w końcu postuluje, między innymi, aby kaznodzieja „uczeń – misjonarz” stawiał sobie ciągłe pytania: kogo uczestnicy głoszonego przeze mnie kazania widzą we mnie? (1); kogo ja sam widzę w sobie i kogo uosabiam? (2); aby pamiętał, że on nie tylko przekazuje pewne prawdy, ale że on sam jest jakąś prawdą, wiadomością; aby pozostawał do końca swojej kaznodziejskiej posługi „uczniem – misjonarzem”.

Bez wątpienia monografia *Kaznodzieja jako uczeń* powinna stać się przyczynkiem do dyskusji nad stanem polskiego kaznodziejstwa zarówno co do formy, jak i treści przekazu. Książd dr Kowalski zdaje sobie sprawę z tego, że

mętna homilia robi spustoszenie w umysłach, a homilia rzeczowa przyczynia się do większej chwały Pana Boga. Autor oryginalnie i zrozumiale pogłębia dotychczasową wiedzę na temat kaznodziejstwa. Na wartość pracy wpływa dobrze opanowana kultura językowa i klarowny przekaz.

Książka ta powinna stanowić literaturę uzupełniającą w kształceniu kleryków i być podstawą przy nieustannej formacji kapłańskiej. *Kaznodzieja jako uczeń* powinien być także źródłem potrzebnej wiedzy dla katechetów, którzy w salach lekcyjnych stają się uczniami i misjonarzami. Książka warta jest przeczytania przez tych, którzy przepowiadają Boże słowo.

Ks. Krzysztof Borecki

Marina Paszuk

***Białoruskie przekłady Pisma Świętego w latach 1926–2013.
Studium historyczno-porównawcze***

Mińsk: „Pro Christo”, 2017, ss. 412. ISBN 978-985-7074-60-0

Sobór Watykański II zachęcał, aby przez częstą lekturę Pisma Świętego „rozbudzać serdeczne i żywe umiłowanie Pisma Świętego” (KL 24), tak aby ci wszyscy, którzy „zajmują się pracowicie posługą słowa, dzięki wytrwałej lekturze i starannemu studium przyłgnęli do Pisma Świętego, aby żaden z nich nie stał się próżnym głosicielem słowa Bożego na zewnątrz, nie będąc wewnątrz jego słuchaczem” (KO 25), i „aby tym obficie zastawić wiernym stół słowa Bożego” (KL 51). Żeby wypełnić te soborowe wymagania, konieczne jest dostarczenie wiernym właściwego przekładu Pisma Świętego. Właśnie tego dotyczy rozprawa Mariny Paszuk.

Została ona poświęcona przekładom Biblii na język białoruski. Dokładny tytuł pracy brzmi: *Białoruskie przekłady Pisma Świętego w latach 1926–2013. Studium historyczno-porównawcze*. Tematyka ta, choć była częściowo opracowana, zwłaszcza w artykułach, została przez Autorkę ujęta w inny, nowatorski sposób. Poza wykazem skrótów, bibliografią, wstępem i zakończeniem oraz aneksem praca zawiera trzy zasadnicze części, noszące kolejno tytuły: *Specyfika przekładu Pisma Świętego na języki wschodniosłowiańskie*, *Zarys historyczny przekładów Pisma Świętego na język białoruski w latach 1926–2013*, *Analiza wybranych fragmentów Pisma Świętego w przekładzie na język białoruski*. Zaproponowana struktura pracy wydaje się logiczna i nie budzi żadnych zastrzeżeń. Również struktura poszczególnych rozdziałów jest niezwykle przejrzysta.

Przedmiot analiz zaprezentowanych w swej pracy Autorka określa na s. 56: „Etap powstawania białoruskich przekładów Biblii w ciągu XX i na początku XXI wieku będzie przedmiotem badań”. Można się domyślić, że ich celem jest zaprezentowanie cech charakterystycznych poszczególnych przekładów Biblii na język białoruski. Tak zarysowany cel jest ważny zarówno z punktu widzenia biblistyki, jak i z punktu widzenia duszpasterskiego. Autorka nie bierze pod uwagę wszystkich dostępnych przekładów, gdyż – jak stwierdza – jest ich zbyt wiele. Zatrzymuje się jednak nad najbardziej istotnymi i wykorzystywanymi w liturgii oraz działalności duszpasterskiej.

Marina Paszuk we wstępie precyzuje metodę rozprawy: „[...] problematyka przekładów zostanie przedstawiona w niniejszej pracy za pomocą metody analityczno-syntetycznej z uwzględnieniem metody historyczno-krytycznej” (s. 56). Przedstawiając metodę we wstępie do swej pracy, Autorka omawia także sposób jej stosowania. Jest to ze wszech miar słuszne, gdyż pozwala czytelnikowi zapoznać się najpierw teoretycznie z metodą, której praktyczne zastosowanie

odnajdzie w następnych rozdziałach. Metody stosowane są przez Doktorantkę w sposób konsekwentny i poprawny. W rozdziale I Marina Paszuk zatrzymuje się na specyfice przekładów Biblii na języki wschodniosłowiańskie, przedstawiając kształtowanie się tradycji przekładu Pisma Świętego na te języki, a także współczesne teorie przekładu. Uwzględnia przy tym, oprócz białoruskiego, także język rosyjski i ukraiński. Słusznie za św. Hieronimem zauważa dwa podejścia do pracy tłumacza. Jedno tłumacz Wulgaty określił łacińską formułą *verbum e verbo*, drugą natomiast – *sensum de senso*. Z napięciem pomiędzy tymi podejściami musi zmagać się każdy tłumacz Biblii, który z jednej strony pragnie jak najwierniej oddać przekładany tekst, z drugiej natomiast stara się uczynić to pięknym językiem literackim. Rozdział II obejmuje historyczny zarys przekładów Biblii na język białoruski w określonym przedziale czasowym (1926–2013). Autorka prezentuje tu czternaście autorskich bądź grupowych tłumaczeń Biblii. Są wśród nich przekłady Łukasza Dziekuć-Maleja i Antona Łuckiewicza, Wincentego Godlewskiego, Józefa Hermanowicza, Jana Stankiewicza i Mojżesza Gitlina, Adama Stankiewicza, Piotra Tatarynowicza, Michała Mickiewicza, Jana Piotrowskiego i inne. Autorka omawia także tłumaczenie Komisji Biblijnej Białoruskiej Cerkwii Prawosławnej oraz sekcji tłumaczeniowej tekstów liturgicznych i oficjalnych dokumentów Kościoła Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów przy Konferencji Biskupów Katolickich Białorusi. Każdy paragraf niniejszego rozdziału Doktorantka rozwija bardzo systematycznie, dzieląc go na dwie części. W pierwszej prezentuje życie i działalność tłumaczy (bądź działalność komisji), w drugiej natomiast uwypukla cechy charakterystyczne poszczególnych przekładów. W rozdziale III swej pracy Marina Paszuk dokonuje analizy wybranych fragmentów Biblii w białoruskim przekładzie. Porusza tu wiele ważnych zagadnień, między innymi kwestię zależności przekładów od tradycji przekładu tekstów biblijnych (wpływ tradycji rękopiśmiennej, przekład imion i nazw własnych, kalkowanie i asymilowanie wyrazów pochodzenia staro-cerkiewno-słowiańskiego, wpływ tekstów zachodnich), kwestię wierności tekstom źródłowym (dodawanie lub opuszczanie wyrazów i zdań w tłumaczeniu, poszerzanie lub zawężanie znaczenia wyrazów, zawężanie znaczenia w zdaniach o charakterze metaforycznym, naruszenie treści wypowiedzi, problem wyboru odpowiedniego translatu, przekład idiomów semickich, przekład fragmentów narratywnych), problematykę walorów literackich przekładów (anachronizmy, archaizmy języka białoruskiego, dialektyzmy, neologizmy, pleonazmy, słownictwo potoczne, aforystyka biblijna).

Ostateczne wnioski przedstawia Autorka książki w jej podsumowaniu. Dowodzi w nim, że każdy z zaprezentowanych przekładów zajmuje ważne miejsce w kulturze narodu białoruskiego i świadczy o żywotności jego religijnych poszukiwań oraz stanowi jego bogate dziedzictwo duchowe. Podkreśla także, że z powodu żywotności języka białoruskiego nowe przekłady biblijne wciąż powstają, a translatorzy kierują się nowymi podejściami w pracy translatorskiej.

Podkreślić należy doskonały warsztat językowy Mariny Paszuk. Operuje ona znakomicie nie tylko językiem białoruskim i polskim, ale także łaciną, hebrajskim i greką, co znalazło wyraz zwłaszcza w rozdziale III książki. Przejrzystość i zrozumiałość stylu jest dużym walorem pracy. Warto zwrócić także uwagę na bibliografię. Doktorantka podzieliła bibliografię na następujące części: źródła (teksty oryginalne Biblii i starożytne przekłady, nowożytne przekłady, teksty liturgiczne), dokumenty (Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, Kościoła lokalnego i inne), opracowania oraz literaturę pomocniczą (encyklopedie, słowniki i podręczniki, pomoce elektroniczne). Podział ten pod względem formalnym nie budzi zastrzeżeń. Zebrana literatura jest bardzo obfita. Autorka dotarła do wielu pozycji trudno dostępnych. Cieszy również obfite korzystanie z literatury obcojęzycznej. Książka zawiera dużo przypisów, niekiedy bardzo obszernych, które wskazują na umiejętne posługiwanie się literaturą. Natomiast na stronach, gdzie przypisów brak, Autorka odznacza się doskonałym samodzielnym myśleniem i umiejętnością prowadzenia logicznie poprawnego wywodu. Ów brak przypisów w niektórych partiach nie jest więc mankamentem, lecz wręcz odwrotnie – świadczy o tym, iż praca jest twórcza.

Po lekturze książki z satysfakcją należy powiedzieć, że Autorce udało się znakomicie scharakteryzować przekłady Biblii na język białoruski w ostatnim stuleciu, wydobyć cechy poszczególnych tłumaczeń, a także poddać analizie wiele interesujących wersetów biblijnych, które doczekały się różnych wersji tłumaczeniowych.

ks. Mariusz Rosik

Roman Bartnicki,
Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół

Kraków: Petrus, 2015, ss. 362

Praca ks. prof. Romana Bartnickiego składa się z trzech części poświęconych odpowiednio ogólnemu obrazowi starożytnego świata (część pierwsza), Jezusowi jako głosicielowi Ewangelii (część druga), ewangelizacji pierwotnego Kościoła (część trzecia). Wszystko zostało poprzedzone wprowadzeniem, w którym Autor zaprezentował zagadnienia, jakie podejmie w głównej części swojego dzieła. Całość rozprawy zamyka zakończenie, jednak Autor dodał jeszcze interesujące aneksy (s. 331–333), porządkujące wiedzę historyczną: imiona cesarzy rzymskich, legatów prowincji Syrii oraz prokuratorów i królów w Palestynie (aneks 1) oraz sukcesja pierwszych biskupów (aneks 2). Nie do pominięcia jest także nadzwyczaj bogata bibliografia w języku polskim, włoskim, niemieckim i angielskim.

Sięgając do niezwykle interesującego współcześnie zagadnienia, jakim jest ewangelizacja, ks. prof. R. Bartnicki przypomniał, że ewangelizacja prowadzona przez pierwszych chrześcijan była niezwykle skuteczna. „Według Dziejów Apostolskich efektem pierwszego kazania Piotra w dniu Zesłania Ducha Świętego było nawrócenie trzech tysięcy osób (Dz 2, 41). W Dz 21, 20 mowa jest o tysiącach Żydów, którzy uwierzyli. Apostołowie głosili Jezusa Chrystusa nie tylko w Jerozolimie, lecz także w całej Judei i aż na krańcach ziemi (por. Dz 1, 8)” (s. 5). Próbując dotrzeć do powodów tak nadzwyczajnej skuteczności przepowiadania Ewangelii, Autor opracowania stawia kluczowe pytania: „Jak wyglądała ta najstarsza ewangelizacja? Co zdecydowało o jej skuteczności? Czy był to przypadek, splot nadzwyczajnych okoliczności, czy może zaplanowana, dobrze zorganizowana i perfekcyjnie przeprowadzona akcja? Oczywiście nie wolno zapominać o wymiarze duchowym, o wysiłku modlitewnym i działaniu Ducha Świętego w pierwotnym Kościele. Czy nie można jednak doszukać się także specjalnych taktyk i metod prowadzenia ewangelizacji? Jakich środków perswazji używano? Czy były to praktyki retoryczne, jakich uczono w ówczesnych szkołach? Jaka była treść i forma wystąpień pierwszych misjonarzy-ewangelizatorów?” (s. 5).

Odpowiadając na te pytania, ks. prof. R. Bartnicki podejmuje najpierw zagadnienie kontekstu historycznego najstarszej ewangelizacji w dyskusji z autorami, którzy opisywali dzieje starożytnego Rzymu (s. 11), a także ze starożytnymi historykami rzymskimi (s. 12). Kontekst historyczny najstarszej ewangelizacji został podjęty w kilku odsłonach. Najpierw Autor przedstawił zgrabny szkic dziejów *Imperium Romanum*, jednak bez niepotrzebnego patosu i powtarzania znanych już wniosków, lecz z podkreśleniem najważniejszych wydarzeń. Tu

szczególną uwagę zwraca poczet cesarów czasów chrześcijańskich z krótkim opisem panowania (s. 24–33). Cennym materiałem jest szkic dziejów Palestyny w okresie wzrastających wpływów Rzymu (63 r. przed Chr. – 73 r. po Chr.). Ważnym przyczynkiem do poznania tych dziejów jest archeologia, dlatego też ks. Bartnicki omówił najnowsze publikacje z dziedziny archeologii Palestyny (s. 39–40). Do jeszcze cenniejszych materiałów, rzadko prezentowanych w tego rodzaju publikacjach, należą: sytuacja językowa w *Imperium Romanum* w I w. po Chr. (s. 50–55), podróżowanie w starożytnym świecie (s. 55–63), przesyłanie i rozpowszechnianie informacji (s. 63–68). Podjęcie tych zagadnień, choć rzadkie w literaturze przedmiotu, jest w pełni uzasadnione, ponieważ to właśnie komunikacja językowa decyduje o przekazie orędzia Ewangelii. W tych celach pierwsi ewangelizatorzy podejmowali także, często bardzo dalekie, podróże i musieli znać ówczesne sposoby przesyłania i rozpowszechniania informacji. Autor jednak nie pominął również tak fundamentalnych zagadnień, poruszanych też przez innych uczonych, jak starożytne szkoły oraz miejsca, w których na samym początku głoszone Ewangelię, czyli synagogi.

Drugim krokiem odpowiedzi na postawione we wstępie pytania jest przedstawienie Jezusa jako głosiciela Ewangelii. Ks. prof. R. Bartnicki czyni to w pięciu krokach, prezentując następujące zagadnienia: Jezus pierwszym ewangelizatorem, zasadnicze orędzie Jezusa Chrystusa, przedpaschalna misja uczniów, mowa Jezusa przy rozesłaniu uczniów w redakcji Mateusza (Mt 10, 5b-22), Jezus z Nazaretu – Mesjaszem i Synem Bożym. Omawiając styl życia Jezusa, Autor posłużył się danymi pochodzącymi zarówno z Ewangelii kanonicznych, jak i z pism apokryficznych (s. 97–98), co dla niewprawnego czytelnika może być zaskakujące. Jednak biorąc pod uwagę, że apokryfy zawierają wiele danych historycznych, należy uznać, że taki krok był całkowicie uzasadniony, zwłaszcza jeśli dokonał go tak wprawny uczony, jakim jest prof. Bartnicki. Wniośki, jakie wyciągnął Autor w sprawie Jezusa jako pierwszego ewangelizatora, zostały oparte na rzetelnej analizie takich terminów greckich, jak *didaskien* i *kēryssein*. Zaskakujące może być przypomnienie elementów orędzia Jezusa Chrystusa, ale w kontekście całej książki o tej tematyce wydaje się w pełni uzasadnione (s. 131–184). Szczególnie cenne, zwłaszcza dla początkującego teologa, jest wyliczenie wszystkich przypowieści Jezusa zwartych w poszczególnych Ewangeliach (s. 145–148). W tej części opracowania szczególnie ważnym elementem jest misja uczniów zlecona im przez Jezusa (Mk 6, 7-13; Łk 9, 1-6 – wersja krótsza; Mt 9, 35-11,1; Łk 10, 1-16 – wersja dłuższa). Jest to bowiem podstawowa kwestia w kontekście tak zwanej nowej ewangelizacji (s. 155–162), dlatego też właśnie powyższe teksty zostały szczegółowo omówione (s. 163–191) i opatrzone zwięzłymi wnioskami (s. 191–192).

Kluczowa dla całego opracowania jest część trzecia, zatytułowana *Ewangelizacja (nie-Pawłowa) pierwotnego Kościoła*, które to zagadnienie Autor omówił w jedenastu krokach, prezentując następujące zagadnienia: chrystofanie (ukazywanie się Jezusa zmartwychwstałego) jako wydarzenia tworzące Kościół,

misyjny nakaz Zmartwychwstałego (Mt 28, 16-20), Duch Święty inicjatorem i wspomożycielem ewangelizacji, przemówienie Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 14-41), konstituowanie się pierwotnej wspólnoty w Jeruzalem, powstanie Kościoła z Żydów i pogan, Antiochia nowym centrum chrześcijan (nawróconych głównie z pogaństwa), judeochrześcijaństwo, wędrowni misjonarze w Kościele pierwotnym, zasady chrześcijańskiego głoszenia słowa Bożego, strategię i taktyki misjonarzy chrześcijańskich. Jak łatwo zauważyć, ks. prof. Bartnicki wskazał na absolutnie najistotniejszy element konstytuujący Kościół, jakim były chrystofanie paschalne (s. 201–219), z uwzględnieniem najstarszej z nich zapisanej w pismach św. Pawła (1 Kor 15, 3-8). Wydaje się, że taki krok jest powtórzeniem podobnych wniosków wyciąganych przez innych autorów, jednak trudno jest poważnie podejść do głoszenia Ewangelii, również współcześnie, jeśli nie sięgnie się do fundamentu, jakim były właśnie objawienia się Zmartwychwstałego i misja, którą wówczas zlecał swoim uczniom. A misja ta opiera się przede wszystkim na nakazie Zmartwychwstałego – Mt 28, 16-20. Autor dogłębnie przeanalizował ten tekst (s. 220–225), ukazał również program ewangelizacji obecny w Dz 1, 8 (s. 225–226).

Zesłanie Ducha Świętego zostało opisane w Dz 2, 2-13 i było wielokrotnie analizowane przez uczonych pod wieloma aspektami, zatem podjęcie tego zagadnienia (s. 227–234) nie jest nowatorskie, jednak przypomnienie o tym, że wydarzenie to jest absolutnie kluczowe dla nowej ewangelizacji, ma swoje znaczenie doktrynalne i duszpasterskie. Pogłębione studium przemówienia Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy (s. 235–252) jest widowym znakiem początku głoszenia Ewangelii przez przedstawiciela pierwotnego Kościoła. Ks. prof. Bartnicki w bardzo słuszny sposób przedstawił mowę Piotra jako model chrześcijańskiego przepowiadania (s. 247–248). Powszechnie wiadomo, że pierwsza wspólnota uczniów Chrystusa uformowała się w Jerozolimie, jednak ważne jest przypomnienie, że właśnie ten Kościół lokalny stał się punktem odniesienia dla innych wspólnot chrześcijańskich. Prawda ta jest doskonale widoczna w listach Pawła, Autor jednak wykazuje, że możemy ją spotkać także w pismach nie-Pawłowych (s. 253–262). Mocno akcentowany przez Pawła konflikt między chrześcijanami pochodzenia żydowskiego a tymi wywodzącymi się z pogaństwa ma swoje podłoże w historii czasów pierwotnego Kościoła, o czym świadczy, jak wykazał prof. R. Bartnicki, w Dz 6, 1-15 (s. 263–281). Tam jednak, jak podkreślił Autor, chodziło o chrześcijan mówiących po aramejsku i tych, którzy posługiwali się greką. To wpłynęło na powstanie grupy chrześcijan „hellenistycznych”, a także na kształtowanie się rytu chrztu, który pierwotnie przybierał formę chrystologiczną (Dz 2, 38; 10, 48; 8, 16; 19, 5; por. 1 Kor 6, 11; Rz 6, 3; Ga 3, 27), a następnie trynitarną (Mt 28, 19). Obie formy zna *Dadache* (9, 5 – chrystologiczna; 7, 1.3 – trynitarna). Wprawdzie Damaszek długo pozostawał centrum chrześcijan posługujących się językiem aramejskim, jednak Antiochia (w Syrii) stała się pierwszym ośrodkiem wspólnoty chrześcijan nawróconych z pogaństwa (s. 281–289). Sytuacja, w jakiej znajdował się Kościół w pierwszych latach

chrześcijaństwa, nie była wolna od konfliktów i dyskusji, o czym świadczy, jak trafnie zauważa prof. R. Bartnicki, tzw. sobór Jerozlimski i konflikt antiocheński. O tym ostatnim mało jest mowy w *Dziejach Apostolskich*, jednak śladowe informacje znajdują się w Dz 11, 17 i Ga 2, 11–14. Bez wątpienia znaczącą rolę w pierwotnym Kościele odegrali chrześcijanie pochodzenia żydowskiego, których prof. R. Bartnicki definiuje jako chrześcijańską wspólnotę z Jerozolimy, zdominowaną przez Jakuba i jego idee (s. 290). Należy odnotować, że ich prezentacja na s. 290–296 jest wnikliwa i różnorodna.

Ukształtowana pod koniec II w. po Chr. w Kościele była jedną z wielu wspólnot ludzi głoszących Ewangelię. Należeli do nich również wędrujący misjonarze, których nazywano w najróżnorodniejszy sposób: prorocy, apostołowie, doktorzy, aniołowie, słudzy, bracia, siostry-niewiasty (s. 298). W niezwykle interesujący sposób prof. R. Bartnicki przedstawił ich charyzmatyczną misję (s. 297–305) jako zawsze powiązaną z Kościołem hierarchicznym (s. 298). Należy nadto zauważyć, że misjonarze wywodzili się z czterech środowisk: Jakuba, Piotra, Jana i Pawła.

Zasady chrześcijańskiego głoszenia słowa Bożego (s. 306–314) stanowią cenne uprządkowanie owych zasad, które zawierają odpowiedzi na pytania: Kto jest podmiotem głoszenia Ewangelii? Co jest przedmiotem ewangelizacji? Jakie są metody chrześcijańskiego głoszenia słowa Bożego? Rzecz, w ocenie Autora, dotyczy kerygmatu i misji z czasów przed-Pawłowych. Również kolejna, ostatnia część książki (s. 315–327) zawiera niezwykle interesujące przedstawienie strategii i taktyk misjonarzy chrześcijańskich ze szczególnym wskazaniem na okoliczności sprzyjające rozpowszechnianiu wiary chrześcijańskiej i te, które to rozpowszechnianie utrudniały. Do najważniejszych strategii i taktyk należą: stosowany język i podróże misjonarzy. Do istotnych metod misyjnych należą zaś: świadczenie, głoszenie, dawanie świadectwa (gr. *diamartyresthai*) i nauczanie.

Podsumowując, należy zauważyć, że praca ks. prof. Romana Bartnickiego wpisuje się nie tylko w aktualną tematykę podejmowaną przez ostatnich papieży, jaką jest nowa ewangelizacja, lecz także wskazuje na fundamentalne zagadnienia, które umożliwiały od początków Kościoła właściwe głoszenie orędzia Ewangelii. Polecam zatem lekturę rozprawy wszystkim zainteresowanym głoszeniem Ewangelii i strategiami dotyczącymi tego, jak robić to w naszych czasach.

ks. Sławomir Stasiak

NOTY O AUTORACH

Paweł Beyga (mgr lic.) – doktorant w II Katedrze Teologii Dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Joanna Giel (dr) – zatrudniona w Pracowni Badań nad Dziejami Filozofii na Śląsku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Tytuł doktora uzyskała w 2010 r. w Instytucie Germanistyki Uniwersytetu Wrocławskiego na podstawie rozprawy *Das dramatische Schaffen von Paul Weidmann*. Zainteresowania badawcze oscylują wokół myśli śląskiej, ze szczególnym uwzględnieniem kulturowych związków Śląska z Austrią.

Joanna Głowacz (mgr lic.) – dyplom Akademii Sztuk Pięknych we Wrocławiu, Wydział Ceramika i Szkło. Ukończone studia doktoranckie w Akademii Ignatianum w Krakowie, kierunek: kulturoznawstwo. Obecnie – praca nad rozprawą doktorską. Opiekunem naukowym jest ks. prof. dr hab. Józef Pater. Artykuły popularnonaukowe opublikowane w miesięczniku „Nowe Życie”.

Kazimiera Jaworska (dr hab., prof. PWT) – kierownik Katedry Historii Wychowania PWT we Wrocławiu. Historyk. W 1983 r. uzyskała stopień mgr w zakresie historii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Studia doktoranckie na Wydziale Kościelnych Nauk Historycznych i Społecznych w ATK w Warszawie zwieńczyła doktoratem pt. *Etos społeczeństwa doby saskiej w świetle wybranych ówczesnych kazań* (1998 r.). W 2011 r. habilitowała się na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Zielonogórskiego na podstawie rozprawy *Relacje między państwem a Kościołem w (archi)diecezji wrocławskiej w latach 1956–1974*. Zainteresowania badawcze: historia Polski XX w., historia Kościoła katolickiego w Polsce, historia Dolnego Śląska, historia wychowania.

ks. Janusz Królikowski (dr hab., prof. UPJPII) – kapłan diecezji tarnowskiej; od roku 2014 – dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). W 2003 r. habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej na Pa-

pieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996–2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 r. wykłada teologię dogmatyczną na Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 r. wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Konsultor Komisji Nauki i Komisji Maryjnej Episkopatu Polski.

Piotr Lorek (dr hab., prof. EWST) – biblista, teolog; dziekan i profesor Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej we Wrocławiu; kształcił się na University of Glamorgan (2000, licencjat) oraz University of Wales (2004, doktorat); w 2015 r. uzyskał stopień doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Mateusz Mazurek (mgr) – teolog, absolwent PAT w Krakowie, katecheta na gimnazjum, doktorant Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie, nauczyciel w Gimnazjum im. Kazimierza Wielkiego w Wieliczce.

s. Agata Mirek (dr hab., prof. KUL) – historyk Kościoła, zatrudniona na Wydziale Nauk Humanistycznych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, koordynator projektu badawczego „Żeńskie zgromadzenia zakonne w PRL”. Opublikowała m.in. książki: *Trudne lata. Wielkie dni. Zakony żeńskie w PRL*, Lublin–Ząbki 2015; *Siostry zakonne w obozach pracy w PRL w latach 1954–1956*, Lublin 2009; *Atlas żeńskiego ruchu zakonnego na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Lublin 2007; oraz (red.), *Żeńskie zgromadzenia zakonne w Europie Środkowo-Wschodniej wobec dwóch totalitaryzmów*, a także, *Zakony żeńskie w PRL. Studia i materiały do historii najnowszej żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce*.

ks. Michał Mraczek (mgr lic.) – kapłan archidiecezji wrocławskiej. Studia magisterskie i licencjackie odbywał na PWT we Wrocławiu. W latach 2012–2015 przebywał na stypendium naukowym we Freiburgu Bryzgowijskim w Niemczech, gdzie rozpoczął pisanie pracy doktorskiej poświęconej wspólczesnej formacji kandydatów do kapłaństwa. Kontynuuje studia doktoranckie z teologii pastoralnej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

Maik Schmerbauch (dr) – doktor teologii, magister archiwistyki oraz bibliotekoznawstwa. Pracuje jako archiwista państwowy oraz wykładowca historii Kościoła. Zajmuje się historią Kościoła w archidiecezjach wrocławskiej i katowickiej w XX w., historią śląskich archiwów i bibliotek kościelnych.

o. Jan Paweł Strumiłowski OCist (dr) – teolog dogmatyczny, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach-Panewnikach. Zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chrystologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi.

Wojciech Szabaciuk (mgr) – ukończył politologię, od 2013 r. doktorant Nauk o Polityce Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego.

SPIS TREŚCI

KS. SŁAWOMIR STASIAK „Idźmy naprzód z nadzieją”	5
--	---

TEOLOGIA DOGMATYCZNA I BIBLIJNA

PAWEŁ BEYGA Teologiczna krytyka islamu w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI	7
Theological Critique of Islam in the Teaching of John Paul II and Benedict XVI	17

KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI Kontemplacja i racjonalność. Sakralny wymiar teologii	19
Contemplation and Rationality. The Sacred Dimension of Theology	33

O. JAN PAWEŁ STRUMIŁOWSKI OCist Prawda dogmatyczna w dynamice poznania mistycznego	35
Dogmatic Truth in the Dynamism of Mystical Knowledge	47

HISTORIA KOŚCIOŁA

KAZIMIERA JAWORSKA Władza komunistyczna wobec obchodów milenium chrztu Polski w archidiecezji wrocławskiej	49
Communist Authority Towards the Celebrations of Millennium of the Baptism of Poland in Wrocław Archdiocese	58

AGATA MIREK Soborowe czyny żeńskich wspólnot zakonnych na przykładzie Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej jedną z form przygotowań do Milenium Chrztu w Polsce w latach 1959–1965	61
Synodal Acts of Female Religious Communities Based on the Example of the Congregation of the Daughters of Mary Immaculate. One of the Forms of Preparation for the Millennial Baptism in Poland 1957–1966	72

MAIK SCHMERBAUCH	
Archivpflege im schlesischen Erzbistum Breslau 1936 bis 1939	75
The Archival Service for the Parishes in the Silesian Archdiocese of Wrocław 1936–1939	102

TEOLOGIA PASTORALNA I NAUKA SPOŁECZNA

MATEUSZ MAZUREK	
Duszpasterstwo w dobie hiperkonsumpcji	105
Pastoral Work in the Age of Excessive Consumerism	116
KS. MICHAŁ MRACZEK	
Oczekiwania wiernych wobec księdza w świetle współczesnych badań pastoralnych i socjologicznych	119
Current Expectations of the Faithful from Priests in the Context of Modern Pastoral and Sociological Studies	128
WOJCIECH SZABACIUK	
Teoria a historia: relacje między wolnością a religią. Wstęp do analizy wybranych kwestii	131
Theory and History: Relations Between Freedom and Religion. Introduction to the Analyze of Selected Issues	138

TEOLOGIA I KULTURA

JOANNA GIEL	
Luteranizm na Śląsku w świetle pieśni śląskich protestantów	141
Silesian Lutheranism in the Light of Religious Hymns of Silesian Lutherans	160
JOANNA GŁOWACZ	
Smok i Wąż starodawny z Ap 12, 3-4 i 12, 7-9. Symbolika i geneza wyobrażenia	161
The Dragon and The Ancient Serpent from Ap 12: 3-4 and 12: 7-9. Sym- bolism and the Genesis of Ideas	176
PIOTR LOREK	
Interbyty, uważność i takłość – mistrz zen, Thich Nhat Hanh, cytuję Biblię	179
Interbeing, Mindfulness and Suchness – Zen Master, Thich Nhat Hanh, Quotes the Bible	193

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Sprawozdanie z konferencji „Człowiek wobec informacji”, Wrocław, 4 kwietnia 2017 r. (Jarosław Mitek)	195
---	-----

Sprawozdanie z Konferencji Międzynarodowej „Stones, Tablets and Scrolls. Four Periods of the Formation of the Bible Pontificio Istituto Biblico”, Rzym, 11–13 maja 2017 r. (Anna Rambiert-Kwaśniewska)	199
<i>Rafał Kowalski, Kaznodzieja jako uczeń, Wrocław: Wydawnictwo Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, 2016, ss. 40 (ks. Krzysztof Borecki)</i>	207
<i>Marina Paszuk, Białoruskie przekłady Pisma Świętego w latach 1926–2013. Studium historyczno-porównawcze, Mińsk: „Pro Christo”, 2017, ss. 412 (ks. Mariusz Rosik) .</i>	210
<i>Roman Bartnicki, Dzieje głoszenia słowa Bożego. Jezus i najstarszy Kościół, Kraków: Petrus, 2015, ss. 362 (ks. Sławomir Stasiak)</i>	213
Noty o autorach	217

RECENZENCI WPT 25 (2017) nr 1

Ks. dr hab. Grzegorz Barth (KUL)

Dr Marek Hałaburda (UPJP2)

Ks. dr Dariusz Klejnowski-Różycki (UO)

Ks. dr hab. Piotr Łabuda (UPJP2)

Ks. prof. dr hab. Jerzy Myszor (UŚ)

Dr hab. Włodzimierz Osadczy, prof. KUL (KUL)

Ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski (UPJP2)

Ks. prof. dr hab. Wiesław Przygoda (KUL)

Dr Anna Sutowicz (Wrocław)

Ks. dr Mariusz Trąba (UPJP2)

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Artykuły, recenzje i sprawozdania przekazywane do „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego” nie mogą być nigdzie opublikowane ani przesyłane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism.

Tekst **artykułu** wraz z przypisami powinien zostać złożony w jednym egzemplarzu na papierze formatu A 4 – czcionka Times New Roman 12 punktów – interlinia 1,5 – margines z lewej strony 35 mm – w całości nie przekraczać 20 stron (55 tys. znaków ze spacjami). Terminy greckie i hebrajskie należy podawać w transkrypcji. Artykuł będzie recenzowany przez kompetentnych recenzentów.

Objętość **recenzji** aktualnie wydawanych publikacji z zakresu szeroko rozumianej teologii, a także filozofii, nie powinna przekraczać 5 stron maszynopisu (14 tys. znaków ze spacjami). Natomiast dla **sprawozdań** z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów uznajemy objętość maksymalną 8 stron (22 tys. znaków ze spacjami).

Do tekstu (poza sprawozdaniami i recenzjami) należy dołączyć **streszczenie** w języku angielskim, które nie może przekraczać 200 słów maszynopisu. Należy również przetłumaczyć tytuł artykułu, podtytuł. Należy także dołączyć **słowa kluczowe** – w języku polskim i angielskim – oraz bibliografię.

Informacja o autorze powinna zawierać następujące dane: imię i nazwisko autora, stopień i tytuł naukowy, miejsce pracy oraz dokładny adres do korespondencji z Redakcją, e-mail, telefon. Ponadto prosimy o dołączenie krótkiej informacji biograficznej (ok. 100 słów), uwzględniającej najważniejsze dokonania naukowe i publikacje.

Przypisy należy sporządzić według zasad ogólnie przyjętych w publikacjach naukowych i stosowanych także we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”. Nazwiska autorów winny być napisane kapitalikami, a cytowane strony poprzedzone literą s. W związku z pracami nad Polskim Współczynnikiem Wpływu oraz powstaniem bazy POL-index, Autorzy proszeni są o dołączenie szczegółowej bibliografii, która zostanie wyeksportowana do bazy.

Opis bibliograficzny pozycji cytowanych w przypisach i zamieszczonych w bibliografii powinien być kompletny, a przytaczane cytaty sprawdzone.

Autor publikacji otrzyma jeden egzemplarz „Wrocławskiego Przeglądu Teologicznego”. Prawa wydawnicze przechodzą na wydawcę.

Redakcja będzie wdzięczna za nadsyłanie materiałów (sporządzonych w programie Word) pocztą na adres:

WROCŁAWSKI PRZEGLĄD TEOLOGICZNY
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław
oraz drogą elektroniczną: przeglad@pwt.wroc.pl

Formatowanie tekstu – wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa – należy ograniczyć do minimum.

Tekstów niezamówionych Redakcja nie zwraca.