

**CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE**

Rok LVI

Zeszyt 2

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WARSZAWA 2014

REDAGUJE KOLEGIUM

prof. zw. dr hab. Janusz T. Maciuszko – redaktor naczelny
bp prof. zw. dr hab. Wiktor Wysoczański
bp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski
dr hab. Tadeusz J. Zieliński, prof. ChAT
dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – redaktor naukowy

RECENZENCI

Piotr Balcerowicz	Zbigniew Pasek
ks. Krzysztof Bardski	Grzegorz Pelczyński
ks. Józef Budniak	Jacek Aleksander Prokopski
ks. Michał Czajkowski	ks. Stanisław Rabiej
ks. Jan Decyk	ks. Mariusz Rosik
ks. Tadeusz Kałużny	Andrzej Szymański
o. Zdzisław Kijas	Sergeius Temčinas
Krzysztof Leśniewski	ks. Dariusz Walencik
Robert Alexander Maryks	ks. Krzysztof Warchałowski
Aleksander Naumow	Mariusz Wojewoda
Inetta Nowosad	

Skład komputerowy – Łukasz Troc

W związku z wprowadzaniem równoległej publikacji czasopisma w wersji papierowej i elektronicznej Redakcja „Rocznika Teologicznego” informuje, iż wersją pierwotną jest wersja papierowa.

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANSH [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek] PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.

All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

ISSN 0239-2550

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego ChAT
ul. Miodowa 21c, 00-246 Warszawa tel. +4822 635-68-55
Nakład: 200 egz., objętość ark. wyd.: 15,6
Druk: Mazowieckie Centrum Poligrafii Wojciech Hunkiewicz
Usługi poligraficzne
Słoneczna 3C,
05-270 Marki

Spis treści

ROZPRAWY

JAKUB SŁAWIK, Ale nie współżył z nią, aż nie urodziła syna – Mt 1,25a w świetle starotestamentowych tradycji.....	7
GRZEGORZ OLEK, Fides quaerens veritatem historicam. Klucz do interpretacji teologii Martina Hengela (1926-2009)	17
MATEUSZ WICHARY, Organiczna wizja natchnienia Biblii w teologii Abrahama Kuypera	55
Ks. DOROTEUSZ SAWICKI, Problemy Kościoła prawosławnego w Polsce w okresie międzywojennym.....	75
СЕРГЕЙ Ю. ТЕМЧИН, Дионисий Хиландарец (Габровец) как автор службы св. Прохору Пшинскому	107
Ks. ANDRZEJ BACZYŃSKI, Kościół jako eucharystia	117
Ks. BOGUMIŁ JARMULAK, Eklezjologia Jürgena Moltmanna	137
EWA SIKORA, Ordynacja kobiet w nowych wspólnotach pentekostalnych w Polsce.....	157
ZBIGNIEW KARCEWSKI, Ograniczone odkupienie i skuteczne powołanie. Tezy kalwinizmu dortrechckiego w literaturze współczesnego ewangelikalizmu polskiego	169
EWA JÓŻWIĄK, Osobno czy razem? Dążenia ekumeniczne wewnątrz polskiego ewangelicyzmu – perspektywa reformowana (do 1945 roku).....	183
DARIA WOJTKIEWICZ, Działanie teleologiczne w interakcjach uczniów i nauczycieli.....	205
ANNA OLEK, Koncepcja pracy w szkole niedzielnej – analiza wykładów ks. Karola Kotuli ogłoszonych na szkoleniu nauczycieli szkoły niedzielnej w Ustroniu w 1928 roku	223

KRONIKA

Inauguracja roku akademickiego 2014/2015 w ChAT (JERZY OSTAPCZUK).....	251
Kazanie z okazji Inauguracji Roku Akademickiego 2013/2014 (ABP JEREMIASZ (JAN ANCHIMIUK)).....	253
Przemówienie Rektora ChAT (Ks. BOGUSŁAW MILERSKI)	257
BOGDAN BORUSEWICZ, Państwo demokratyczne a wolność sumienia	263

Uroczystości 60. rocznicy utworzenia Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie (Jerzy Ostapczuk)	269
Medal za Zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Ustanowienie – kształt – osoby uhonorowane (TADEUSZ ZIELIŃSKI).....	271
Symposium naukowe: Prawo małżeńskie Kościołów chrześcijańskich w Polsce w kontekście wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, 26 marca 2014 (JAKUB CUPRIAK)	275

Contents

DISSERTATIONS

JAKUB ŚLAWIK, But he had not had intercourse with her until she had borne a son – Math 1,25a Against a Background of Old Testament Traditions....	7
GRZEGORZ OLEK, Fides quaerens veritatem historicam. The key to the interpretation of the theology of Martin Hengel (1926-2009)	17
MATEUSZ WICHARY, Abraham Kuyper's organic vision of inspiration as a doctrinal proposal for the contemporary evangelicalism – a summary	55
REV. DOROTEUSZ SAWICKI, Problems of the Orthodox Church in Poland in the Interwar Period	75
SERGEIUS TEMČINAS, Dionysius of Hilandar (born in Gabrovo) as the author of the liturgical service for St Prohor of Pčinja	107
REV. ANDRZEJ BACZYŃSKI, Church as Eucharist.....	117
REV. BOGUMIŁ JARMULAK, Ecclesiology of Jürgen Moltmann	137
EWA SIKORA, Women's Ordination in New Pentecostal Communities in Poland.....	157
ZBIGNIEW KARCEWSKI, Limited atonement and effectual calling. Dortrecht Calvinism thesis in the literature of the modern Polish evangelicalism	169
EWA JÓŹWIAK, Separate or together? Ecumenical attempts inside Polish Protestantism – Reformed perspective (until 1945).....	183
DARIA WOJTKIEWICZ, The teleological action in students and teachers' interaction.....	205
ANNA OLEK, The concept of the work at Sunday School, analysis of the lectures of Rev. Karol Kotula given in 1928 in Ustroń during the workshops for Sunday-school teachers.....	223

CHRONICLE

The Inauguration of the Academic Year 2014-2015 in the Christian Academy of Theology in Warsaw (JERZY OSTAPCZUK)	251
The Sermon on the Occasion of the Inauguration of the Academic Year 2014-2015 (ABP JEREMIASZ (JAN ANCHIMIUK))	253
Inaugural speech of the Rector (REV. BOGUSŁAW MILERSKI)	257
BOGDAN BORUSEWICZ, Democratic state and freedom of conscience.....	263

Celebrations of the 60th anniversary of establishing the Christian Academy of Theology in Warsaw (JERZY OSTAPCZUK)..	269
Order of merit for the Christian Academy of Theology in Warsaw, Establishment - Shape - Honorees (TADEUSZ J. ZIELIŃSKI).....	271
Academic Symposium – Matrimonial Law of Christian churches in Poland in the context of the denominational form of civil marriage, Christian Academy of Theology in Warsaw, March 26, 2014 (JAKUB CUPRIAK).....	275

Ale nie współżył z nią, aż nie urodziła syna – Mt 1,25a w świetle starotestamentowych tradycji

Słowa kluczowe: Maria i Józef, nie współżyć, narodzenie Jezusa, Rebeka, Tamar, Dawid

Dwie spośród Ewangelii synoptycznych – Mateusza i Łukasza – opowiadają o narodzeniu Jezusa i Jego dzieciństwie. W Mt po nagłówku (1,1) i przedstawieniu genealogii Jezusa (1,2-17) opowiada się o okolicznościach narodzenia Jezusa (1,18-2,18), a następnie przechodzi się płynnie (por. 2,15+19) do informacji o powrocie z Egiptu i udaniu się do Nazaretu (2,19-23). Następna historia to chrzest Jezusa przez Jana Chrzciciela (Mt 2). Opowiadanie o narodzeniu można podzielić na dwie części: pierwsza dotyczy tego, co poprzedziło narodzenie (1,18-25), a druga wydarzeń zaraz po narodzeniu Jezusa (2,1-18: przybycie mędrców, ucieczka do Egiptu i rzeź dzieci w Betlejem)¹. Jak łatwo zauważyć, w odróżnieniu od Łukasza Mateusz o samym narodzeniu właściwie nie opowiada. Jedynie punkty łączące Mt z Łk pojawiają na Mt 1,18-25, przy czym akurat ujawniają niezależność obu wersji, gdyż byłyby bardzo trudne do uzgodnienia².

* Dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT, jest prodziekanem Wydziału Teologicznego ChAT, kierownikiem Katedry Wiedzy Starotestamentowej i Języka Hebrajskiego.

¹ J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz, Pismo Święte Nowego Testamentu III/1*, Poznań-Warszawa 1979, s.69, i podobnie A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza – rozdziały 1-13: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, Nowy Komentarz Biblijny I/1*, Częstochowa 2005, s. 77, dzielą perykopę z Mt 1-2 następująco: 1,1-17 – genealogia; 1,18-25 – narodzenie Jezusa; 2,1-12 – pokłon mędrców; 2,13-15 – ucieczka do Egiptu; 2,16-18 – prześladowanie Heroda i 2,19-23 – przybycie do Nazaretu (A. Paciorek łączy 2,13-23 w jedną całość).

² U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1-7, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1*, Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn ²1985, s. 87 i przyp. 6, który wskazuje na rozbieżność: pochodzenie Józefa i Marii (Betlejem w Mt i Nazaret w Łk), mędrcy i ucieczka z dzieckiem do Egiptu (por. Łk 2,21-40); podobnie E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus, Neues Testament Deutsch 2*, Göttingen ³1981, s. 14.

Historia z Mt 1,18-25 uchodzi za (Mateuszową) kompozycję złożoną z różnych elementów, w tym starotestamentowych cytatów³. W szczególności dotyczy to Iz 7,14, który został przytoczony w Mt 1,23 za Septuagintą (LXX). W. 24 również posługuje się wyraźnie starotestamentowymi sformułowaniami: obudzenie się ze snu (ἐγερθεὶς ... ἀπὸ τοῦ ὕπνου) ma paralełę w Rdz 22,16 (w LXX użyto ind. a nie ptp.); *uczynił, jak nakazał mu* przypomina sformułowania o zrealizowaniu polecenia (por. Rdz 47,11 czy Rdz 6,22; Joz 4,8 itp.). Również standardowe jest sformułowanie z w. 25b (np. Rdz 19,37n; 29,32-35) – narodzeniu syna czy córki towarzyszy informacja o nadaniu dziecku imienia. Natomiast w odniesieniu do pierwszej części w.25 odnotowuje się powszechnie, że wyrażenie *poznać [kobietę]* oznacza współżycie seksualne (Rdz 4,1 i in.)⁴. Bywa, że dużo miejsca poświęca się znaczeniu spójnika ἔως wraz z οὐδ⁵. O ile dobrze widzę, nigdy nie wskazano pochodzenia wyrażenia, według którego po poczęciu Jezusa z Ducha świętego Józef nie współżył z Marią aż do narodzenia się Jezusa⁶. Sformułowanie οὐκ ἐγένωσκεν αὐτῆν,

³ Na ile fragment zawiera tradycyjny materiał, a na ile jest kompozycją Mateuszową (redakcyjną), jest oczywiście sporne (zob. U. Luz, dz. cyt., s. 99-101, który między innymi twierdzi, że odwołania to Starego Testamentu bazują na LXX, gdy są przytaczane przez Mateusza, a nie oparte na tradycji).

⁴ Komentarze, np. A Paciorek, dz. cyt., s. 106.

⁵ W katolickich komentarzach – zob. J. Homerski, dz. cyt., s. 81-82 (też tenże, *Ewangelia według św. Mateusza, Biblia Lubelska: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Lublin 1995, s. 25), który dowodzi, że należy rozumieć go w sensie gdy, łącząc logicznie z nadaniem imienia. Choć takie ujęcie jest możliwe pod względem językowym, to rzeczowo nieprawdopodobne (por. Mt 2,9.13 itd.; do tego U. Luz, dz. cyt., s. 108).

⁶ Jedynie Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Kommentar zum Neuen Testament I, Leipzig/Erlangen⁴1922 (¹1903), s. 87 przyp. 64 dostrzega w tym sformułowaniu naśladowanie starotestamentowej frazy קָרַב לְאִשׁוֹ z 1 Krl 1,4; por. Rdz 4,1.17.25; 1 Sm 1,19. Poza ewentualnym wskazaniem na fakt, że czasownik oznacza współżycie nic nie mówi się o ewentualnym pochodzeniu wyrażenia: J. Homerski, PŚNT, dz. cyt., s. 81-82; A Paciorek, tamże; U. Luz, dz. cyt., s. 106; J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, Neues Testament Deutsch 2, Göttingen 1950, s. 13-15; E. Schwiezer, dz. cyt., s. 10-14; W. Michaelis, *Das Evangelium nach Matthäus. I. Teil: Kapitel 1-17, Prophezei*, Zürich 1948, s. 69-75; B. Weiss, *Matthäus-Evangelium, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament I,1*, Göttingen⁸1980, s. 43; W.F. Albright, C.S. Mann, *Matthew: Introduction, Translation, and Notes, The Anchor Bible 26*, Garden City, NY 1971, s. 45; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium, Die neue Echter-Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung I*, Würzburg 1985; R.T. France, *The Gospel of Matthew, The New International Commentary on the New Testament*, Grand Rapids MI 2007, s. 58; D.A. Hagner, *Matthew, Word Biblical Commentary 33*; Dallas, Tex. 1993 (wersja elektroniczna); H.L. Strack, P. Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus: erläutert aus Talmud und Midrasch, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München⁷1978, s. 75-76; D. Hill, *The Gospel of Matthew, New Century Bible*, London 1972; F. Rienecker, *Das*

stoi zaraz po informacji z w. 24, że Józef przyjął Marię jako swoją żonę, a tym samym oznacza, że w tym okresie Józef nie współżył ze swoją żoną. Grecki czasownik $\gamma\iota\upsilon\omega\sigma\kappa\omega$ w znaczeniu *współżyć* występuje w Nowym Testamencie chyba jeszcze tylko w Łk 1,34, czyli również w kontekście poczęcia Jezusa z Ducha świętego.

Warto jednak bliżej przyjrzeć się występowaniu tego wyrażenia w Starym Testamencie, Biblii Hebrajskiej, przy czym interesuje nas sytuacja, gdy czasownik *poznać* – hebrajskie ידע – stoi w znaczeniu *współżyć płciowo*, i to z przeczeniem. Użycie czasownika ידע dla współżycia nie ulega najmniejszej wątpliwości, przy czym podmiotem może być zarówno mężczyzna (Rdz 4,1.17.25; 38,26; Sdz 19,25; 1 Sm 1,19; 1 Krl 1,4; też w przypadku współżycia z mężczyzną Rdz 19,5; Sdz 19,22), jak i kobieta (Rdz 19,8; Sdz 11,39 oraz w wyrażeniu ידעה איש לְמִשְׁכַּב זָכָר = [kobieta], która współżyje z mężczyzną, śpiąc z samcem, w Lb 31,17n.35; Sdz 11,39; 21,11n)⁷. Ponieważ używany jest w różnych okolicznościach, nie można go wiązać z jakąś określoną sytuacją (np. małżeństwem), co najwyżej można przypuszczać, że jest eufemizmem dla stosunku płciowego. Jeśli użyty jest z przeczeniem i gdy mowa jest o kobiecie, która nie poznała mężczyzny, to podkreśla się dziewictwo (Rdz 19,8; Lb 31,18.35; Sdz 11,39; 21,12). Od razu można zauważyć, że w obu pozostałych i podobnych miejscach – Lb 31,17 i Sdz 21,11, tj. nakazie wymordowania młodych mężczyzn i kobiet z wyjątkiem dziewic spośród podbitych wrogów⁸, w których kobieta jest podmiotem tego czasownika bez przeczenia, oznacza kobietę, która współżyła (ptp.) z mężczyzną, czyli chodzi o odwrotną sytuację, tj. nie-dziewicę. Bardzo rzadko mężczyzna jest podmiotem czasownika ידע z przeczeniem – jedynie w Rdz 24,16; 38,26b i 1 Krl 1,4.

W pierwszy z tych przypadków Rebeka, przyszła żona Izaaka, została

Evangelium des Matthäus, Wuppertaler Studienbibel: Neues Testament I, Wuppertal 1969, s. 19; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament I, Berlin 1987, s. 71; P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament I, Stuttgart 2006, s. 53-54; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 4, Tübingen 1971, s. 10-11; G. Maier, *Matthäus-Evangelium: I. Teil*, Bibel-Kommentar I, Neuhausen-Stuttgart 1979, s. 27-28.

⁷ Zob. G.J. Botterweck, J. Bergman, ידע, [w:] Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament III, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982, kol. 494. Z podobnym użyciem analogicznego czasownikami mamy do czynienia w akadzyjskim i ugaryckim (tamże, kol. 487.490).

⁸ Do Lb 31,17n por. H. Seebass, *Numeri. 3. Teilband: Numeri 22,2-36,13*, Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/3, Neukirchen-Vluyn 2007, s. 305-306.

scharakteryzowana jako *młoda kobieta, wyglądająca bardzo pięknie, w wieku odpowiednim do zamążpójścia* (בְּחַיִּלָּה)⁹, a nikt jeszcze z nią nie współżył. Mimo że podmiotem zdania jest nie Rebeka, lecz אִישׁ, *mężczyzna, człowiek* lub *ktos*, to do złudzenia przypomina te wszystkie miejsca, w których kobieta jest podmiotem czasownika, a które wskazują na dziewictwo kobiety.

W 1 Krl 1,1-4 dla starego króla Dawida, który pomimo spania pod przykryciami, nie mógł się rozgrzać, znaleziona została młoda kobieta, בְּחַיִּלָּה (w. 2), która spała razem z Dawidem, by go ogrzewać. Była to bardzo piękna Abiszag – jej prezentacja przypomina Rebekę. Abiszag służyła i opiekowała się Dawidem (w.3-4a). Ta krótka historia, która rozpoczyna dłuższe opowiadanie o następstwie tronu Dawida (1 Krl 1,1b-2,46), kończy się uwagą, że *król z nią nie współżył*. Wskazuje ona, że Abiszag nie została żoną czy nałożnicą Dawida, nie należała do jego haremu¹⁰, w każdym razie jej obecność nie miała znaczenia dla wyznaczenia następcy tronu, a cała wzmianka o Abiszag mogła sugerować, że Dawid miał już ograniczony kontakt ze swoim otoczeniem, dworem¹¹.

Rdz 38 to opowiadanie o Judzie i Tamar¹². Tamar, broniąc siebie i swojej przyszłości, przebrała się za prostytutkę i współżyła ze swoim teściem Judą, który łamiąc prawo lewiratu nie dał jej za żonę trzeciemu swojemu synowi Szeli, posadzając ją niesłusznie o spowodowanie śmierci dwóch starszych synów. Gdy sprawa wyszła na jaw, musiał uznać jej prawość i sądową rację oraz swoją winę (w. 26a). Zanim czytelnik dowie się o tym, że Tamar urodzi bliźnięta (wraz z komplikacją dotyczącą pierworództwa), znajdujemy zdanie: *I nie współżył (Juda) z nią już więcej* (w. 26b). Ponieważ w tym opowiadaniu poza czasownikiem יָדַע dla stosunków płciowych posłużono

⁹ Do tego rzeczownika, którego znaczenie nie ogranicza się do dziewicy (zwl. Jo 1,8) zob. M. Tsevat, בְּחַיִּלָּה, [w:] Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973, kol. 872-877. Stąd być może w Rdz 24,16 dookreślono status Rebeki jako tej, która jeszcze nie spała z mężczyzną.

¹⁰ Tak M. Noth, *Könige. 1. Teilband: I Könige 1-16*, Biblischer Kommentar. Altes Testament IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968, s. 13-14.

¹¹ E. Würthwein, *Das Erste Buch der Könige: Kapitel 1-16*, Das Alte Testament Deutsch 11,1, Göttingen 1977, s. 9-10, który w przyp. 6 przytacza też opinię N.H. Snaitha, według którego uwaga o niewspółżyciu z Abiszag miała wskazywać na impotencję króla, co miałoby oznaczać, że już dalej nie może być królem – co jest niczym więcej niż spekulacją.

¹² Opowiadanie to szczegółowo omówiłem w J. Sławik, *Tamar (Rdz 38): prostytutka czy przykład do naśladowania?*, [w:] *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi) w 70. rocznicę urodzin*, red. K. Wojciechowska, W. Konach, Warszawa 2013, s. 231-260.

się słowem בָּיָא, to יָרַע zdaje się osadzać współżycie w szerszych ramach wzajemnego związku, małżeństwa (ale zob. w. 2), a więc pokazywać, że Juda nie wziął Tamar za żonę, choć cieszyła się jego ochroną (mieszkała w domu Judy)¹³, oraz że dążyła ona jedynie do posiadania dziecka. Jedno z bliźniąt – Peres (w Mt Fares) zaliczony został do plemienia Judy (Rdz 46,12; Lb 26,20n), a w chronologicznie późniejszych tekstach 1 Krn 2,4-15 i Rt 4,18 Dawid stał się (dalekim) potomkiem Peresa. Warto ponadto zwrócić uwagę na fakt, że Tamar, która najpewniej była Kananejką (por. w. 1 i 6), stała się nie tylko daleką prababką Dawida, a w opowiadaniu z Rdz 38 została ukazana jako druga Rebeka: cierpi z powodu bezdzietności (motyw regularnie się powtarzający: Sara, Rebeka, Rachela), rodzi bliźnięta, z czym powiązany jest motyw ręki (drugiego z bliźniąt; por. Rdz 25,21-26, przy czym 25,24b=30,27b). Właśnie te trzy postacie – Rebekę, Tamar i Dawida łączy motyw mężczyzny, który nie współżył z tą kobietą. Ma to o tyle znaczenie, że w Rdz 38,26 w przekładzie Septuaginty dosłownie oddano hebrajskie wyrażenie: καὶ οὐ προσέθετο ἔτι τοῦ γυνῶναι αὐτήν, *ale już więcej¹⁴ jej nie poznał*. Także w innych omawianych powyżej miejscach, gdzie użyto hebrajskiego czasownika יָרַע na określenie współżycia seksualnego – z wyjątkiem Rdz 19,5 (συγγενώμεθα αὐτοῖς) oraz Lb 31,18 (γυναικῶν ἥτις οὐκ οἶδεν κοίτην ἄρσενος); Sdz 21,11 (γυναῖκα εἶδυσαν κοίτην ἄρσενος) – w Septuagincie dosłownie przetłumaczono wyrażenie hebrajskie za pomocą czasownika γινώσκω.

W pismach deuterokanonicznych/apokryficznych jeszcze raz czytamy o tym, że *mężczyzna nie poznał* kobiety – Judyta po śmierci swojego męża nie współżyła już więcej z żadnym mężczyzną, mimo że wielu się o nią starało (Jud 16,22). O ile wzmianki o niewspółżyciu w Biblii Hebrajskiej związane były ze społecznym funkcjonowaniem bohatera/bohaterki opowiadania, to w przypadku Judyty staje się kolejnym dowodem jej niezwyklej pobożności (por. Jud 8,4-8; *notabene* Judyta tak jak swoje starotestamentowe poprzedniczki również była bardzo ładną kobietą – 8,7). Ta wzorcowa *Żydówka* (takie jest

¹³ Tak też L. Ruppert, *Genesis 4: Gen. 37,1-50,26, Forschung zur Bibel 118*, Würzburg 2008, s. 152 czy H. Seebass, *Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluyn 2000, s. 37-38.

¹⁴ Również w Nowym Testamencie powtarza się użycie czasownika προστίθημι w takim właśnie sensie, np. Lk 19,11; Mk 14,25 (por. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1988, kol. 1440).

znaczenie jej imienia)¹⁵ łączy w sobie cechy Miriam (por. Wj 15), Debory (por. Sdz 4-5) i Jael (por. Sdz 4,18-21). Jak się wydaje, zarówno funkcja niewspółżycia Józefa z Marią, jak i ich powiązania z innymi starotestamentowymi bohaterami i bohaterkami pojawiającymi się w Mt 1, każą wiązać Mt 1,25 raczej z opowiadaniem o Tamar (por. też Rebeka) niż o Judycie.

Rebeka, Tamar i Dawid – trójka bohaterów, o których w Biblii Hebrajskiej czytamy, że mężczyzna *nie poznał* kobiety – odgrywają rolę w genealogii Jezusa w Mt 1 (w. 1-3 i 17), przy czym imię Rebeki nie zostało wymienione, a jedynie jej męża Izaaka i syna Jakuba. Tamar pojawia się obok innych kobiet-obcokrajank: Ra(c)hab, Rut (w. 5) i nie wymienionej z imienia matki Salomona, Batszeby (w. 6). Genealogia Jezusa ma wyraźną uniwersalną wymowę, gdyż włącza kobiety, i to nie pochodzące z plemion Izraela (o pochodzeniu Batszeby nic nie wiemy, choć była żoną Hetyty; 2 Sm 11,3)¹⁶. Co ciekawe, cała trójka postąpiła dwuznacznie czy ryzykownie, i to w obszarze współżycia seksualnego: Rachab, która udzieliła pomocy szpiegom izraelskim, była prostytutką (הַיָּזְבִּיבָה) w Jerychu (Joz 2,1)¹⁷; Tamar uwiodła Judę, udając prostytutkę (Rdz 38,15); Rut za radą swojej teściowej położyła się Boazem, którego wpięrow rozebrała (Rt 3,1-9); a Batszeba, która podobnie jak Rebeka i Abiszag była bardzo piękną kobietą, cudzołożyła z Dawidem (2 Sm 11,2-4). W żadnym z tych przypadków nie można jednak mówić po prostu o grzesznicy¹⁸. Rachab, Tamar i Rut są pozytywnymi bohaterkami, a próba przypisania winy Batszebie – kąpała się na dachu, co na pewno można było swobodnie obserwować z wyższych dachów (pałacu królewskiego)¹⁹ – pomijałaby fakt, że do cudzołóstwa doszło z polecenia króla. Genealogia Jezusa pokazuje, że wszyscy bez wyjątku i bez względu na przeszłość (i płeć) mogą należeć do Jego ludu, do Kościoła.

¹⁵ S. Baksik, *Księga Judyty: wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starożytności VI/2, Poznań 1963, s. 114.

¹⁶ Por. U. Luz, dz. cyt., s. 93-94; W. Grundmann, dz. cyt., s. 62. Dla J. Homerskiego (PŚNT, dz. cyt., s. 72) powodem ich przywołania w tekście było powołanie macierzyńskie i dlatego, że uczyniły dużo dobrego dla Izraela.

¹⁷ Uczynienie z Rachab matki Booza (w. 5) pokazuje, że Mateusz (albo przejęta przez niego tradycja) z rozmysłem umieściła właśnie te 4 (3 wymienione z imienia) kobiety w genealogii Jezusa, która jest konstrukcją literacko-teologiczną.

¹⁸ Jak słusznie zaznaczają W. Grundmann, tamże czy U. Luz, tamże, który przywołuje również tradycje rabiniczne (przyp. 38); też A. Paciorek, dz. cyt., s. 90-91.

¹⁹ Por. H.W. Herzberg, *Die Samuelbücher*, Das Alte Testament Deutsch 10, Göttingen 1973, s. 253-254.

Mt 1,25 ma z pewnością zaznaczać, że Jezus nie tylko został poczęty z Ducha świętego (w. 18), czyli bez udziału Józefa, ale również że Maria do czasu jego urodzenia nie współżyła płciowo z Józefem. Motyw narodzenia się władcy, bohatera czy filozofa bez udziału mężczyzny a dzięki boskiemu zapłodnieniu²⁰ w w. 25 został sformułowany wyraźnie w oparciu o przekazy starotestamentowe²¹, tworząc kolejny związek pomiędzy pochodzeniem Jezusa a dziejami Rebeki, Tamar i Dawida, przy czym ogólna sytuacja mieszkania Marii razem z Józefem najbardziej przypomina Tamar z Rdz 38,26. Choć tekst nie mówi tego wprost, to przebywała ona najpewniej pod opieką i w domu Judy, ale nie współżyjąc z nim. W ten sposób Józef stał się nowym Judą czy Dawidem, a Maria nową Rebeką i Tamar. Historię narodzenia Jezusa trzeba więc rozumieć jako kontynuację biblijnych dziejów dawnego Izraela, sięgającą do jej najgłębszych korzeni.

Summary

The author asks about an origin of the phrase in Math 1:25. Review of all Old Testament texts in which the verb *to know* (Hebrew יָדָע) means *to have sex/intercourse (with sb)* and stands with a negation, shows that Math 1:25a bases on Gen 24:16; 38:26b; 1 Kings 1:4. Mary, the mother of Jesus, is presented as second Rebekah and Tamar, and Joseph as second Juda and David.

Key words: Mary and Joseph, birth of Jesus, to have no sex/intercourse, Rebekah, Tamar, David.

²⁰ U. Luz, dz. cyt., s. 101 i podane tam potwierdzenia tej tezy.

²¹ Nic nie zmienia fakt, że motyw niewspółzycia do czasu urodzenia bohatera pojawia się także poza Starym Testamentem, tj. w literaturze hellenistycznej – U. Luz, dz. cyt., s. 106 i przyp. 54 w pismach Plutarcha (Quaestionum convivalium 8,1 – zob. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0312%3Abook%3D8%3Achapter%3D1%3Asection%3D2>, data dostępu: 18.08.2014; Alexander 2,4 – zob. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0243%3Achapter%3D2%3Asection%3D4>, data dostępu: 18.08.2014; sugeruje się boskie pochodzenie Platona), Diogenesa Laertiosa (Żywoty i poglądy sławnych filozofów 3,2 – http://www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/diogenes_laertios.pdf, data dostępu: 18.08.2014, s. 160), Hygina (Fabulae 29 – <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae1.html#29>, data dostępu: 18.08.2014, gdzie mowa jest też o poczęciu Herkulesa z boga), czy Flawiusza (Ant 20,18; J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, cz. 2, Warszawa 2001, s. 859) – gdyż językowo Mt 1,25a został wyraźnie sformułowany w wzór Starego Testamentu (Septuaginty).

Bibliografia

Teksty źródłowe i przekłady

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart ⁵1997

Novum Testamentum Graece, ed. E. i E. Nestle, B., K. Aland, ²⁷1993

Septuaginta, ed. A. Rahlfs, v. I-II, Stuttgart 1982

Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, cz. 2, Warszawa 2001

Hygina, *Fabulae* 29 – <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae1.html#29>

(data dostępu: 18.08.2014)

Laertios Diogenes, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów* – http://www.katedra.uksw.edu.pl/biblioteka/diogenes_laertios.pdf

(data dostępu: 18.08.2014)

Plutarch, *Alexander* – <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0243%3Achapter%3D2%3Asection%3D4>

(data dostępu: 18.08.2014)

Plutarch, *Quaestionum convivalium* – <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0312%3Abook%3D8%3Achapter%3D1%3Asection%3D2>

(data dostępu: 18.08.2014)

Słowniki

Bauer W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin/New York ⁶1988

Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, begonnen von R. Meyer, unter verantwortlicher Mitarbeit von U. Rütterswörden und J. Renz, bearbeitet und herausgegeben von H. Donner, 18. Auflage, Berlin-Heidelberg-New York 2013

Koehler L., Baumgartner W., *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, neu bearbeitet von W. Baumgartner, J.J. Stamm und B. Hartmann, Bd.1-2, Leiden-New York-Köln 1995

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I-X, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973-2001

Komentarze i opracowania

Albright W.F., Mann C.S., *Matthew: Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible 26, Garden City, NY 1971

Baksik S., *Księga Judyty: wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Starego Testamentu VI/2, Poznań 1963

- Fiedler P., *Das Matthäusevangelium*, Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1, Stuttgart 2006
- France R.T., *The Gospel of Matthew*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids MI 2007
- Grundmann W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament I, Berlin ⁶1987
- Hagner D.A., *Matthew*, Word Biblical Commentary 33; Dallas, Tex. 1993 (wersja elektroniczna)
- Herzberg H.W., *Die Samuelbücher*, Das Alte Testament Deutsch 10, Göttingen ⁵1973
- Hill D., *The Gospel of Matthew*, New Century Bible, London 1972
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza: Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Pismo Święte Nowego Testamentu III/1, Poznań-Warszawa 1979
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza*, Biblia Lubelska: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych, Lublin 1995
- Klostermann E., *Das Matthäusevangelium*, Handbuch zum Neuen Testament 4, Tübingen ⁴1971
- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1-7*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament I/1, Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn ²1985
- Maier G., *Matthäus-Evangelium: 1. Teil*, Bibel-Kommentar 1, Neuhausen-Stuttgart 1979
- Michaelis W., *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teil: Kapitel 1-17*, Prophezei, Zürich 1948
- Noth M., *Könige. 1. Teilband: 1 Könige 1-16*, Biblischer Kommentar. Altes Testament IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza – rozdziały 1-13: Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny I/1, Częstochowa 2005
- Rienecker F., *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertaler Studienbibel: Neues Testament 1, Wuppertal 1969
- Ruppert L., *Genesis 4: Gen. 37,1-50,26*, Forschung zur Bibel 118, Würzburg 2008

- Schnackenburg R., *Matthäusevangelium*, Die neue Echter-Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung 1, Würzburg 1985
- Schniewind J., *Das Evangelium nach Matthäus*, Neues Testament Deutsch 2, Göttingen 1950
- Schwiezer E., *Das Evangelium nach Matthäus*, Neues Testament Deutsch 2, Göttingen ³1981
- Seebass H., *Genesis III. Josephsgeschichte (37,1-50,26)*, Neukirchen-Vluy 2000
- Seebass H., *Numeri. 3. Teilband: Numeri 22,2-36,13*, Biblischer Kommentar. Altes Testament IV/3, Neukirchen-Vluy 2007
- Slawik J., *Tamar (Rdz 38): prostytutka czy przykład do naśladowania?*, [w:] *Ku Słowu, ku Kościołowi, ku światu. Księga pamiątkowa ofiarowana Arcybiskupowi Jeremiaszowi (Janowi Anchimiukowi) w 70. rocznicę urodzin*, red. K. Wojciechowska, W. Konach, Warszawa 2013, s. 231-260
- Strack H.L., Billerbeck P., *Das Evangelium nach Matthäus: erläutert aus Talmud und Midrasch*, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch 1, München ⁷1978
- Weiss B., *Matthäus-Evangelium*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 1,1, Göttingen ⁸1980
- Würthwein E., *Das Erste Buch der Könige: Kapitel 1-16*, Das Alte Testament Deutsch 11,1, Göttingen 1977
- Zahn Th., *Das Evangelium des Matthäus*, Kommentar zum Neuen Testament I, Leipzig/Erlangen ⁴1922

Fides quaerens veritatem historicam.
Klucz do interpretacji teologii
Martina Hengela (1926-2009)

Słowa kluczowe: Martin Hengel, metoda historyczno-krytyczna, metoda historyczno-filologiczna, judaizm, hellenizm

1. Wprowadzenie

Fides quaerens veritatem historicam – to ostatnie słowa z artykułu i załączonych do niego tez Martina Hengela, które zostaną poddane analizie w niniejszym artykule¹. Nawiązują one do znanego cytatu Anzelma z Canterbury: *fides quaerens intellectum* (we wprowadzeniu do *Proslogionu*), względnie do książki Karla Bartha: *Fides quaerens intellectum*². Trawestacja cytatu z Anzelma, dokonana przez Martina Hengela, wydaje się najlepiej odzwierciedlać sposób pracy tego teologa i historyka starożytności, znawcy judaizmu i biblisty Nowego Testamentu³.

Aby wykazać, że przytoczony w tytule artykułu cytat może stanowić klucz interpretacyjny do teologii M. Hengela, będziemy odwoływać się do wybranych publikacji tego teologa. Ograniczymy się do tych, które można uznać za reprezentatywne i pozwalające na wykazanie ciągłości jego zainteresowań

* Mgr Grzegorz Olek jest studentem Studiów III stopnia (doktoranckich) w ChAT.

¹ M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung* [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum*. Kleine Schriften VI, red. C.-J. Thornton, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (dalej jako: WUNT) 234, Tübingen 2008, s. 104.

² K. Barth, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, b mw, 1931.

³ Jeden z jego uczniów, R. Deines, podkreśla szczególne znaczenie tego artykułu i tez (choć nie jako klucza interpretacyjnego do jego teologii), wymieniając dokonania M. Hengela. R. Deines, *Martin Hengel – Ein Leben für die Christologie*, [w:] *Theologische Beiträge* [dalej: ThBeitr], 37, 2006, s. 289. W angielskiej, rozszerzonej wersji artykułu wymienia on wspomniany cytat: R. Deines, *Martin Hengel – Christology in Service of the Truth*, [w:] *Earliest Christian History*, red. M.F. Bird, J. Maston, Tübingen 2012, s. 70.

i dążeń do osiągnięcia naukowego obiektywizmu jako badacz starożytności oraz teolog ewangelicki⁴.

Zamiłowanie do historiografii starożytności i osobista motywacja łączą się w metodologii Hengela, co można zauważyć przy lekturze tez, stanowiących załącznik do artykułu o wczesnochrześcijańskiej historiografii.⁵ Wspomniane tezy rozpoczynają się od gruntownej krytyki „metody historyczno-krytycznej”⁶ z perspektywy historycznej – w późniejszych jego publikacjach ta krytyka przybierze jeszcze na sile⁷. Wydaje się, że wyrażona w nich krytyka jednej z postaci tej metody jest do dziś w dużej mierze słuszna i może być impulsem również dla polskich teologów⁸. Krytyka ta jest dosyć nietypowa, jak na ewangelickiego biblistę rodem z Niemiec, i związana z wątkiem biograficznym, prowadzącym do Rudolfa Bultmanna: „2. Pytanie: Dlaczego Nowy Testament? Właściwie chciałem zajmować się historią Kościoła. Z natury jestem historykiem. <...> Podjęcie decyzji o skoncentrowaniu się na badaniu Nowego Testamentu zawdzięczam wpływowi bodajże najslawniejszego badacza Nowego Testamentu 20. wieku, który cechował się systemową mocą: Rudolfowi Bultmannowi. Nie z tego powodu, że przekonały mnie jego tezy, ale ze względu na niezgodę na ich przyjęcie”⁹. Szczegółowa analiza dorobku Martina Hengela wskazuje, że krytyka metody historyczno-krytycznej, której

⁴ Bibliografia wszystkich dzieł Martina Hengela, opracowana przez Jörga Freya liczy 390 pozycji o bardzo różnym charakterze – patrz J. Frey, *Gesamtbibliographie Martin Hengel 1959-2010*, [w:] M. Hengel, *Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII*, red. C.-S. Thornton, WUNT 253, Tübingen 2010, s. 557-609.

⁵ M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 99-104.

⁶ Patrz S. Mędała *Redaktionsgeschichte*, [w:] *Religia*. Encyklopedia PWN (dalej jako: ER), T. 8, Warszawa 2003, s. 370-372; S. Mędała „*Traditionsgeschichte*”, [w:] ER, t. 9, Warszawa 2003, s. 316-319; S. Mędała, *Formgeschichte*, [w:] ER, T. 4, Warszawa 2002, s. 75-78; M. Wojciechowski, *Biblistyka*, [w:] ER, T. 2, Warszawa 2001, s. 99-102.

⁷ W późniejszym okresie życia podkreślał on coraz mocniej, że istnieją tylko metody historyczno-filologiczne, a metoda historyczno-krytyczna to wymysł teologów i apologetyczny relikwiotek. Patrz M. Hengel, *Eine junge theologische Disziplin in der Krise*, [w:] *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, pod red. E.-M. Becker, Tübingen-Basel 2003, s. 23.

⁸ Wydaje się, że należy mieć na względzie przede wszystkim dyskurs protestancki, ponieważ jest on znacznie bliższy uwarunkowaniom krytyki i specyfice pracy z tekstem Nowego Testamentu M. Hengela, który podejmuje problem radykalnej krytyki historycznej, aktualny od kilku wieków zwłaszcza w niemieckiej teologii protestanckiej.

⁹ M. Hengel, *Ansprache am 14. Dezember 2006 am Ende der akademischen Feier zum 80. Geburtstag*, [w:] M. Hengel, *Theologische, historische...*, dz. cyt., s. 553.

się podejmował, nie była ani ucieczką w stronę fundamentalizmu¹⁰ czy synchronicznych badań¹¹ ani też próbą zastąpienia tej metody kościelną tradycją interpretacji tekstów biblijnych¹².

Pierwszy punkt artykułu będzie poświęcony naszkicowaniu biografii Martina Hengela – jest to konieczne dla naszej analizy. Ze względu na brak naukowych opracowań, będziemy posilkować się głównie wzmiankami autobiograficznymi, wspomnieniami jego uczniów i zaprzyjaźnionych naukowców¹³. Przedstawimy dane dotyczące jego życia i spuścizny w ogromnym skrócie, świadomi ich fragmentaryczności i niepełności.

Istniałaby potrzeba wykazania całościowej krytyki i słabości dorobku tegoż biblisty, ale przekracza to ramy i temat niniejszego opracowania¹⁴.

Kolejny punkt będzie traktował o tezach do artykułu i artykule M. Hengela. Dokonamy analizy wybranych stwierdzeń i wyrażań, które odgrywały szczególną rolę w refleksji Martina Hengela i przyjrzymy się naturze jego

¹⁰ Współcześnie definiuje się to pojęcie nadzwyczaj nieostro. Dla nas będzie ono znaczyć akceptację inspiracji werbalnej i przyjęcie nieomyślności ksiąg biblijnych, wymierzone przeciwko stosowaniu metod historyczno-krytycznych w teologii protestanckiej. Por. *Fundamentalismus*, [w:] Religion in Geschichte und Gegenwart (dalej jako: RGG4), Bd. 3, szp. 414, wydanie 4., Tübingen 2000; D. Motak, *Fundamentalizm protestancki*, [w:] ER, T. 4, Warszawa 2002, s. 123-125.

¹¹ Można śmiało zaliczyć M. Hengela do sceptyków użycia metod językoznawczych w egzegezie i wydaje się, że nawet w późniejszym czasie nie zmienił swojego stanowiska. Por. M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 103; M. Hengel, *Eine junge theologische Disziplin...*, dz. cyt., s. 21.

¹² Tego rodzaju prób połączonych z „odkryciem” wartości alegorezy można doszukać się m.in. u M. Reisera. M. Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 2007.

¹³ Na dzień dzisiejszy nie dysponujemy naukowym opracowaniem życia M. Hengela – najszerszymi opracowaniami wydają się być wspomnienia jego uczniów (o osobistym charakterze) – J. Freya i R. Deines’a: J. Frey, *Martin Hengel als theologischer Lehrer. Persönliche Erinnerungen an einen väterlichen Wegbegleiter*, [w:] M. Hengel, *Theologische, historische...*, dz. cyt., s. XI-XXIX; R. Deines, *Martin Hengel – Ein Leben für die Christologie...*, s. 287-300; R. Deines, *Martin Hengel: Christology in Service of the Church*, [w:] *Earliest Christian History*, dz. cyt., s. 33-74.

¹⁴ Patrz np. recenzja i krytyczne uwagi do książki M. Hengela, A. M. Schwemer, *Geschichte des frühen Christentums*. Bd. I: Jesus und das Judentum (ostatniego wielkiego dzieła Martina Hengela) Paula Metzgera, wykładowcy na Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, który zarzuca zbyt duże zaufanie źródłom oraz tworzenie hipotez, które mają wypełniać luki w historiografii. P. Metzger, *Rezension zu: Hengel, Martin; Schwemer, Anna M.: Geschichte des frühen Christentums*. Bd. 1: Jesus und das Judentum. Tübingen 2007, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2008-2-058> (data dostępu: 05.08.2014). Zebranie krytyki obszernego dorobku Martina Hengela wymagałoby osobnej publikacji na ten temat i nie jest to celem naszej analizy.

krytyki metody historyczno-krytycznej. Tezy wydają się reprezentatywne dla całego dorobku biblisty i będziemy starali się wykazać to w punkcie trzecim. Ze względu na ogrom dorobku Hengela, ograniczymy się do pewnej liczby, naszym zdaniem reprezentatywnych dzieł, zapisów wystąpień itp. (uwzględniając różnorodny charakter jego spuścizny). Wykazać możemy jedynie, że wspomniane tezy można prawdopodobnie uznać za możliwy klucz interpretacyjny do dorobku M. Hengela.

2. Martin Hengel (1926-2009)

Część biografii powstała w oparciu o notatkę prasową autorstwa Hermanna Lichtenbergera, która ukazała się na stronie Uniwersytetu Eberharda Karla w Tybindze w związku ze śmiercią M. Hengela¹⁵.

Martin Hengel urodził się w Reutlingen i wzrastał w Aalen, gdzie mieściła się należąca do rodziny fabryka tekstyliów *Hengella* (w zasadzie zajmująca się produkcją bielizny)¹⁶. Konieczność zaangażowania się w tej fabryce utrudniła początek kariery naukowej Hengela (po ukończeniu studiów w Tybindze i Heidelbergu). W tym czasie pracował nad swoim doktoratem, który został ukończony w 1959 roku i będzie stanowić jeden z punktów odniesienia w tym artykule. W 1961 roku doktorat został opublikowany przez wydawnictwo „Mohr Siebeck”; doczekał się trzech wydań – w roku 1976 (przez holenderskie wydawnictwo „Brill”) i w roku 2011 ponownie przez wydawnictwo z Tübingen¹⁷. Ostatniemu wydaniu towarzyszyło sympozjum, które traktowało

¹⁵ H. Lichtenberger, obecnie profesor emeritus w Katedrze Nowego Testamentu i Starożytnego Judaizmu, był bliskim współpracownikiem Hengela w latach 1977-1986: *In memoriam Professor Dr. Dr. h.c. mult. Martin Hengel (14.12.1926-2.7.2009)*, http://www.uni-tuebingen.de/uni/v01/downloads/Nachruf%20Hengel_Lichtenberger_deutsch.pdf (data dostępu: 05.08.2014); notatka ta została przetłumaczona przez J. Kapęę i opublikowana w *The Polish Journal of Biblical Research*, Vol. 8, nr 2 (16), 2009, s. 101-102.

¹⁶ Tej informacji na próżno szukać w opracowaniach uczniów Martina Hengela – można ją odnaleźć na stronie amerykańskiej Wikipedii czy śledząc dalsze losy firmy Hengella. *Martin Hengel*, http://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Hengel (data dostępu: 05.08.2014) i A. Probe, *Wäsche Label Hengella sucht Käufer*, http://www.textilwirtschaft.de/business/Waesche-Label-Hengella-sucht-Kaeufer_45656.html (data dostępu: 05.08.2014).

¹⁷ Wydanie trzecie zostało wzbogacone o artykuł, który najlepiej oddaje przełomowe znaczenie tej pracy: R. Deines, *Gab es eine jüdische Freiheitsbewegung? Martin Hengels Zeloten nach 50 Jahren*, [w:] M. Hengel, *Die Zeloten*, wyd. 3, Tübingen 2011, s. 403-448. Wcześniejsze wydania: M. Hengel, *Die Zeloten*, Tübingen 1961; M. Hengel, *Die Zeloten*, wyd. 2, Leiden-Köln 1976.

o znaczeniu tej książki dla 50 lat badań naukowych nad żydowskim ruchem Żelotów – materiały z tego sympozjum, zostały wydane w formie książki i najlepiej oddają one to, co do dzisiaj pozostaje w pracy Hengela przełomowe i to, co obecnie jest słusznie kwestionowane¹⁸. Szczególnie ważne aspekty tej pracy opisał Daniel R. Schwartz¹⁹. Hengel podjął się, z różnych powodów, opracowania tematu, który nie był aktualny w tamtym czasie (znaleziska znad Morza Martwego zdominowały ówczesną bibliystykę) – jest to charakterystyka M. Hengela, który często podejmował się czy to opracowania niejako zapomnianych tematów (o tym niżej), czy też przedstawiał inną interpretację tematów dobrze znanych²⁰.

W notatce H. Lichtenbergera Martin Hengel jest wymieniony jako następca Adolfa Schlattera (1852-1938)²¹, którego teologicznie lokowano na antypodach względem F.C. Baura (1792-1860) czy A. von Harnacka (1851-1930) i który był, poniekąd słusznie, krytykowany za swój konserwatyzm. Docenienie jego dorobku następowało etapami i wydaje się, że niemałą rolę odegrał w tym sam Hengel (wystarczy porównać odpowiednie hasła w kolejnych wydaniach encyklopedii *Religion in Geschichte und Gegenwart*, żeby dostrzec zmianę²²)²³.

Metodologię pracy Schlattera poznał M. Hengel przez kontakt z Otto Michelem (1903-1993), profesorem z Tybingi, którego był asystentem i który był promotorem pracy doktorskiej Hengela. Michel miał zamiłowanie do historiografii, a jako badacz Nowego Testamentu starał się odczytywać go w świetle Starego Testamentu i wczesnego judaizmu – Hengel zawdzięcza mu również zamiłowanie do akrybii (filologiczna precyzja Michela i precyzyjne

¹⁸ *Martin Hengels Zeloten. Ihre Bedeutung im Licht von fünfzig Jahren Forschungsgeschichte*, red. H. Lichtenberger, Tübingen 2013.

¹⁹ D.R. Schwartz, *Zeloten, Martin Hengels Die Zeloten und Dichotomie im antiken Judentum*, przeł. z angielskiego H. Lichtenberger, [w:] *Martin Hengels Zeloten...*, s. 135-168.

²⁰ Patrz m.in. M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus*. Zwei Studien, wyd. 2, Tübingen 2007.

²¹ S. Mędała, *Schlatter Adolf*, [w:] ER, CD, Warszawa 2003.

²² *Schlatter, Adolf*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5, szp. 166, wydanie 2., Tübingen 1931; *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5, szp. 1420, wydanie 2., Tübingen 1961; RGG4, Bd. 7, szp. 901-902, Tübingen 2004.

²³ Hengel napisał artykuł, który najlepiej oddaje jego fascynację osobą Adolfa Schlattera jako najwybitniejszego XIX i XXI-wiecznego znawcę źródeł judaistycznych, ojca niemieckiej judaistyki oraz polihistora, którego traktowano jako biblicystę, nie doceniając jego osiągnięć w innych dyscyplinach teologicznych. M. Hengel, *Adolf Schlatter*, [w:] M. Hengel, *Theologische, historische...*, dz. cyt., s. 485-491. Por. S. Mędała, *Schlatter Adolf*, [w:] ER, CD, Warszawa 2003.

udzielanie odpowiedzi na postawione pytania/kwestie problematyczne musiały zachwyć go już jako studenta teologii²⁴. W 1972 roku Hengel zostaje następcą O. Michela w Tybindze – będzie piastował tę funkcję aż do 1992 roku. Można powiedzieć, że na ten czas przypada rozkwit jego działalności²⁵. W tamtym czasie zgromadził on wokół siebie grupę uczniów (dopiero jednak od lat 80.) i wystąpił z szeregiem inicjatyw (jak stworzenie Fundacji im. Filipa Melanchtona; organizację sławnych „Oberseminare”) oraz rozszerzył swoją działalność na arenę międzynarodową. Jako następca zarówno A. Schlattera, jak i O. Michela Hengel podkreślał przede wszystkim potrzebę poważnego traktowania historiografii (w czasie kiedy bardziej hermeneutycznie zorientowana „szkoła Bultmanna”²⁶ jakby jej nie doceniała), uważnej lektury źródeł judaistycznych, hellenistycznych i innych z tego okresu²⁷, uczenia się języków istotnych dla badania realiów czasów pierwotnego chrześcijaństwa (greki, hebrajskiego, aramejskiego, syryjskiego, koptyjskiego, etiopskiego i in.) i stosowania się do zasad filologicznej akrybii²⁸. Jest to w zasadzie zgodne z kształtem i kierunkiem jego wcześniejszej pracy habilitacyjnej, traktującej o judaizmie i hellenizmie, w podsumowaniu której podkreśla cel całej pracy – lepsze zrozumienie realiów, w których powstawał Nowy Testament (wbrew aktualnym w tamtym czasie tezom o jego synkretycznym charakterze i przepaści pomiędzy palestyńskim judaizmem a diasporą) i bardziej zróżnicowane postrzeganie starożytnego judaizmu²⁹, którego kształt miał ogromne znaczenie dla rozwoju misji chrześcijańskiej. Hengel podkreśla tam, traktując o misji wśród „bojących się Boga”, zastąpienie przez chrześcijan „ontologii Tory”

²⁴ O tym, czego nauczył się od O. Michela i co w jego spuściznie uważa za godne podziwu, pisze M. Hengel w notatce *Ein Leben für die Bibel. Zum Tod von Prof. D. Otto Michel*, [w:] M. Hengel, *Theologische, historische...*, dz. cyt., s. 480-484.

²⁵ D. Wenham szczególnie podkreśla wyważony charakter pracy M. Hengela jako egzegety i teologa: Foreword, [w:] *Earliest Christian History*, dz. cyt., s. IX-XI.

²⁶ S. Mędała, B. Milerski, Bultmann Rudolf, [w:] ER, t. 2, Warszawa 2001, s. 335-338.

²⁷ Patrz cytat M. Hengela przytoczony przez M. Wojciechowskiego: „Uczony, który zna się tylko na Nowym Testamencie, również na nim się nie zna”. M. Wojciechowski, *Biblistyka*, [w:] ER, t. 2, Warszawa 2001, s. 99-102.

²⁸ Tak przynajmniej opisuje jego działalność i swój kontakt z nim J. Frey, którego śmiało można zaliczyć do najwybitniejszych z jego uczniów (ogółem był promotorem 17 dysertacji): Martin Hengel als theologischer Lehrer ... s. XVII-XIX.

²⁹ Warty odnotowania jest fakt zaangażowania Hengela w wydawane przez Mohr Siebeck tłumaczenie Talmudu Jerozolimskiego – patrz np. *Übersetzung des Talmud Yerushalmi. Shabbat. Schabbat*, tłum. F.G. Hüttenmeister, T. II/1, Tübingen 2004.

– chrystologią, co będzie porbzmiewać w omawianych przez nas tezach³⁰.

W roku 1996 nakładem wydawnictwa Mohr Siebeck³¹ ukazał się pierwszy tom dzieł mniejszych M. Hengela. Proces gromadzenia, porządkowania, edycji i wydawania jego artykułów zakończył wydany posthum w 2010 roku VII tom serii³². Wszystkie tomy dzieł mniejszych zebrane razem to prawie cztery tysiące stron tekstu (oczywiście, nie wszystkie artykuły są autorstwa M. Hengela, a do spuścizny należałoby wliczyć pozostałe, równie obszerne prace), nie licząc obszernych aneksów i indeksów.

Za ostatnie duże dzieło autorstwa M. Hengela należy uznać wydaną (przy współautorstwie A.M. Schwemer) książkę *Jesus und das Judentum* z roku 2007³³.

Niezwykle intrygująca jest kwestia amerykańskiej recepcji prac Martina Hengela. Utrzymywał on liczne kontakty z zagranicznymi biblistami, dbał o wymianę doświadczeń, a jego dzieła są w dużej mierze przetłumaczone na język angielski³⁴. Ponieważ w swojej pracy często dochodził do względnie

³⁰ M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s. v. Chr.*, wyd. 2., WUNT 10, Tübingen 1973, s. 565-570.

³¹ Z tym wydawnictwem związał się M. Hengel na stałe – począwszy od publikacji swojej pracy doktorskiej, kiedy redaktorami serii Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament byli jeszcze O. Michel i J. Jeremias, po ostatnie lata swojego życia.

³² Hengel M., *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, WUNT 90, Tübingen 1996; Hengel M., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109, Tübingen 1999; Hengel M., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, WUNT 141, Tübingen 2002; Hengel M., *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*, pod red. C.-J. Thorntona, WUNT 201, Tübingen 2006; Hengel M., *Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V*, red. C.-J. Thornton, WUNT 211, Tübingen 2007; Hengel M., *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI*, red. C.-J. Thornton, WUNT 234, Tübingen 2008; Hengel M., *Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII*, red. C.-J. Thornton, WUNT 253, Tübingen 2010.

³³ M. Hengel, A.M. Schwemer, *Geschichte des Frühen Christentums*, Bd. I: Jesus und das Judentum, Tübingen 2007; nie zaliczamy jako takiej pozycji: M. Hengel, *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung. Kleine Schriften V*, red. C.-J. Thornton, Tübingen 2008 ponieważ jest to uzupełnienie wcześniejszych wydań tej książki.

³⁴ L.W. Hurtado ocenia go jako jednego z najbardziej wpływowych niemieckich biblistów w amerykańskiej bibliście: Martin Hengel's Impact on English-Speaking Scholarship, <http://larryhurtado.files.wordpress.com/2010/07/hengels-impact1.pdf> (data dostępu: 05.08.2014); pierwotnie opublikowane w Expository Times, nr 120, 2008, s. 70-76.

konserwatywnych ocen³⁵ (np. umiejscowienie Ewangelii Marka w Rzymie³⁶; przypisywanie autorstwa dwutomowego dzieła Łukaszowi, lekarzowi i towarzysowi apostoła Pawła; uznawanie tzw. *Wir-Berichte* w Dz za dowód obecności autora³⁷ i in.), zyskał szczególnie wielu sympatyków wśród amerykańskich konserwatywnych protestantów³⁸.

Główne pola jego zainteresowań badawczych wydają się najlepiej zakreślone w poświęconej mu księdze pamiątkowej³⁹ i w wydanych po angielsku w roku 2012 esejów z *Tyndale Fellowship* ku jego pamięci⁴⁰. Obie księgi pamiątkowe podkreślają, jak już wspomnieliśmy, że M. Hengel był historykiem

³⁵ Co intrygujące, to samo zarzucano O. Cullmannowi, który równie konsekwentnie pracował metodami historycznymi, a dochodził do dosyć konserwatywnych ocen. Traktuje o tym w jego biografii K. Froehlich, Oscar Cullmann (1902-1999), [w:] *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, red. C. Breitenbach, R. Hoppe, Berlin-Bonn 2008, s. 174.

³⁶ Patrz I. Head, który jest wyraźnie zafascynowany takim umiejscowieniem tej ewangelii, choć datację przesunąłby z 69 na 71 rok: I. Head, *Mark as a Roman Document from the Year 69: Testing Martin Hengel's Thesis*, [w:] *Journal of Religious History*, Vol. 28, 2004, Z. 3, s. 240-259.

³⁷ Oba te założenia (jak i wiele innych) występują m.in. w: analizowanym artykule: M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 47-54; oraz dziele traktującym o problemie synoptycznym: M. Hengel, *Die vier Evangelien...*, dz. cyt., s. 350-353.

³⁸ Można to zauważyć m.in.: porównując artykuł o Martinie Hengelu z Wikipedii niemieckiej z angielską – wersja angielska zamieszcza zdjęcie, które można uznać za wyidealizowane (wystarczy je porównać z dosyć poważnym zdjęciem zamieszczonym w *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, red. H. Cancik, H. Lichtenbergera, P. Schäfera, T. I-III, Tübingen 1996). Martin Hengel, http://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Hengel (data dostępu: 05.08.2014); Martin Hengel, http://de.wikipedia.org/wiki/Martin_Hengel (data dostępu: 05.08.2014).

Sam tytuł popularnego artykułu D. Neffa jest intrygujący: *The Champion Who Debunked Bultmann*, <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2009/july/champion-who-debunked-bultmann.html?paging=off> (data dostępu: 05.08.2014); na blogu *katachriston* odnajdujemy odnośniki do ostatniego z wywiadów z M. Hengelem, opatrzone nagłówkiem: *This was the last major interview by the great Martin Hengel*. Sam wywiad nosi tytuł: *Dr. Martin Hengel on the Historical Reliability of the Gospels* (dobrze oddaje to apologetyczne tendencje konserwatywnego, amerykańskiego protestantyzmu) <http://katachriston.wordpress.com/2011/01/01/dr-martin-hengel-on-the-reliability-of-the-gospels/> (data dostępu: 05.08.2014).

³⁹ Została ona wydana w trzech tomach, których tytuły to kolejno: judaizm, religie Grecji i Rzymu, wczesne chrześcijaństwo. *Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, red. H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schäfer, T. I-III, Tübingen 1996.

⁴⁰ Są one pogrupowane w następujące działy: chrystologia, ewangelie, judaizm i wczesne chrześcijaństwo. R. Deines uznaje w swoim artykule o Hengelu chrystologię za mającą centralne znaczenie dla zrozumienia Hengela jako teologa i człowieka Kościoła. R. Deines, *Martin Hengel – Ein Leben...*, s. 287-300.

starożytności⁴¹, znawcą wczesnego judaizmu i biblistą Nowego Testamentu – należałoby dodać, z punktem ciężkości położonym na wczesne chrześcijaństwo (zwłaszcza na osobę apostoła Pawła), ewangelie (wliczając w to badania nad kwestią Janową) i chrystologię⁴². Jego dokonania szczegółowo wymienia szereg artykułów⁴³ – naszym celem jest natomiast przedstawienie tez Hengela z 1979 roku w kontekście jego artykułu, jako pism w dużej mierze reprezentatywnych dla dorobku niemieckiego bibliisty.

3. Tezy do artykułu i artykuł: *Wczesnochrześcijańska historiografia (Zur urchristlichen Geschichtschreibung)*

3.1. Geneza i edycje tez oraz artykułu

Artykuł Hengela *Wczesnochrześcijańska historiografia* zaskakuje swoją długością. W wydaniu trzecim są to aż 104 strony tekstu; w wydaniach wcześniejszych było to odpowiednio – 120 stron mniejszego formatu, łącznie z bibliografią (wydanie z 1976) i 131 (wydanie z 1984 – 11 stron więcej to głównie uzupełnienie literatury o nowsze pozycje oraz indeksy)⁴⁴. Geneza artykułu wiąże się z prowadzonym przez Hengela na uniwersytecie w Tybindze seminarium, w semestrze zimowym roku akademickiego 1974/75 (pt. *Geschichte des Urchristentums*)⁴⁵ oraz z jego wystąpieniami w Zurychu w 1975 roku (w trakcie obrad dotyczących pracy nad znaną serią *Evangelisch-Katholischen Kommentar*); same rozdziały 6-9 (czyli rekonstrukcja drogi pierwotnego

⁴¹ Należałoby wymienić również następującą pracę: M. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgarter Bibelstudien, 76, Stuttgart 1976.

⁴² *Earliest Christian History*, dz. cyt., s. 2-3 i 33-74. Należałoby również wymienić pracę niejako programową: M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975.

⁴³ Patrz P. Schäfer, *Martin Hengel at Seventy i H. Lichtenberger, The Tübingen School and a Tübingen Scholar*, [w:] *The Beginnings of Christianity*, red. J. Pastor, M. Mor, Jerusalem 2005, s. 21-41; *Martin Hengel*, [w:] *Dictionary of Early Judaism*, red. J.J. Collins, D. Harlow, Grand Rapids, Michigan 2010; J. Frey, *Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu*, [w:] *ThBeitr*, 32, 2001, s. 346-362.

⁴⁴ M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtschreibung*, Stuttgart 1979; *Zur urchristlichen Geschichtschreibung*, wyd. 2, Stuttgart 1984; *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 1-104.

⁴⁵ Patrz *Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Namens- und Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 1974/75*, pod red. J. Kretschmer, Tübingen 1974, s. 65.

chrześcijaństwa do rozszerzenia misji również i na pogan) były również wygłoszone w formie referatu w londyńskim King's College oraz na uniwersytetach w Bangor i Oxfordzie. Jeszcze przed pierwszą publikacją cały artykuł był wielokrotnie przepracowywany⁴⁶.

Tezy, dołączone jako aneks do artykułu, ukazały się w czasopiśmie *Kerygma und Dogma* w roku 1973⁴⁷ – poprzedzały więc przygotowanie samego artykułu. Zanim stały się załącznikiem do artykułu z 1979 roku, zostały lekko przepracowane przez Hengela.

Tezy i artykuł są zatem wypadkową działalności dydaktycznej Hengela, jego wkładu w ówczesne projekty ekumeniczne (EKK – Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), reprezentowania niemieckiej biblistyki za granicą – w Anglii oraz konstruktywno-krytycznego głosu w niemieckiej debacie teologicznej (publikacja tez w czasopiśmie *Kerygma und Dogma*). Ponadto tezy i artykuł są poświęcone roli metodologii i warsztatu pracy historyka starożytności w teologicznej interpretacji Nowego Testamentu. Wprawdzie w samych tezach nie wybrzmiewa wystarczająco znaczenie judaizmu i gruntownej znajomości świata starożytnego (choć teza 4.3.2 na to wskazuje), ale wynika to z ich charakteru jako załącznika do artykułu, rodzaju manifestu i krytyki „metody historyczno-krytycznej”. W samym artykule odnajdujemy bardzo liczne wskazania, jak istotne jest uwzględnienie kontekstu starotestamentowo-judaistycznego dla interpretacji Dziejów Apostolskich⁴⁸. Ostatnim z argumentów przemawiających za szczególnym znaczeniem artykułu i tez jest wybrany temat – wczesnochrześcijańska historiografia na przykładzie dwutomowego dzieła Łukasza (zwł. Dz) i powiązania z nią kwestia interpretacji *Corpus Paulinum* – tematy, którymi Martin Hengel zajmował się wielokrotnie w swoich publikacjach (zwłaszcza osobą apostoła Pawła)⁴⁹.

⁴⁶ Jediną informację na ten temat dostarcza nam sam Hengel we wstępie do dwóch pierwszych wydań i w przypisie do szóstego tomu jego dzieł zebranych. M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., Stuttgart 1979, s. 9-10; *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., Stuttgart 1984, s. 9-10; *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 1.

⁴⁷ M. Hengel, *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments (Thesen)*, [w:] *Kerygma und Dogma*, 19, 1973, s. 85-90.

⁴⁸ M.in. M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 25-27, 31, 41.

⁴⁹ Np. M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannteste Jahre des Apostels*, Tübingen 1998; M. Hengel, *Jakobus der Herrenbruder – der erste Papst?* [w:] M. Hengel, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, Tübingen 2002, s. 549-582; M. Hengel,

3.1.1. Różnice pomiędzy wydaniem tez z roku 1973 a 1979

Tezy z roku 1973 różnią się od tez z roku 1979 i późniejszych w szeregu miejsc, jednak większość zmian ma charakter mało istotnych korekt i precyzacji sformułowań.

Za istotne zmiany uznajemy: dodanie punktu 4.1.3. (pojawia się określenie *kerygmatische Geschichtschreibung*, związane z treścią artykułu – patrz punkt 3.3.a. naszego wywodu), dodanie określenia *historisch-philologischer* (4.2 i 4.2.2), dodanie *sola fide* i *und Vergebung* (4.4.1) oraz dodanie ostatniej tezy – 4.4.5, zawierającej cytat, który zawarliśmy w tytule artykułu: *fides quaerens veritatem historicam*. W takim razie w edycji tez z 1979 roku Hengel rozbudowuje, wstawia nowe i uzupełnia zwłaszcza te tezy, które dotyczą teologicznej interpretacji Nowego Testamentu.

My będziemy odnosić się do wydania tez z roku 2008, które, jak wcześniej zaznaczyliśmy, jest identycznie z wydaniem z lat 1979 i 1984.

3.2. Budowa artykułu i tez

Artykuł o wczesnochrześcijańskiej historiografii jest zbudowany z dwóch części (trzecią, czyli załącznik do artykułu stanowią interesujące nas tezy). Pierwsza jest poświęcona zestawieniu starożytnej i wczesnochrześcijańskiej historiografii. Druga stanowi historyczną rekonstrukcję etapu w dziejach pierwotnego chrześcijaństwa, który miał decydujące znaczenie dla uniwersalistycznej koncepcji misji chrześcijańskiej. Część tę autor rozpoczyna od analizy Dz 6,1nn i podejmuje swoje ulubione tematy: Hebraistów i Hellenistów w prazborze w Jerozolimie, rolę apostoła Pawła i Piotra itp. Dla zrozumienia tez, stanowiących część trzecią, niezbędne jest zwrócenie uwagi na niektóre pojęcia i wyrażenia, jakimi posługuje się Hengel w części pierwszej swojego artykułu. Druga część może służyć za ilustrację metodologii pracy teologa, za jaką się opowiada, ale jej dokładna analiza przekroczyłaby ramy tego opracowania.

Same załączone do artykułu tezy są ponumerowane i ułożone w cztery bloki tematyczne. Pierwszy dotyczy krytyki „metody historyczno-krytycznej”; drugi

Das Mahl in der Nacht „in der Jesus ausgeliefert wurde“ (1 Kor 11,23), [w:] M. Hengel, *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*, pod red. C.-J. Thorntona, Tübingen 2006, s. 451-495.

związku pomiędzy wieloaspektowością i złożonością historycznych horyzontów poznawczych, a „historycznym” i „teologicznym” z/rozumienia⁵⁰ (*Verstehen*); trzeci traktuje o konieczności, oraz ograniczeniach historycznego pytania o prawdę; czwarty z kolei omawia odpowiednie użycie metod historycznych i traktowanie NT zarówno jako źródła historycznego, jak i świadectwa wiary⁵¹.

3.3. Kluczowe pojęcia i wyrażenia artykułu o wczesnochrześcijańskiej historiografii

a. Źródła (*Quellen*) i kerygmatyczna historiografia (*kerygmatische Geschichtsschreibung*)

Pierwszych 27 stron swojego artykułu poświęca Hengel wskazaniu, jak fragmentaryczne i niereprezentatywne są źródła dostępne historykowi starożytności, co stanowi spory problem dla historiografii. Hengel podkreśla, że historyk w swojej pracy jest związany kategorią prawdopodobieństwa, a nowe odkrycia stwarzają też nowe problemy interpretacyjne. Wiele miejsca poświęca on odniesieniom do literatury hellenistycznej, judaistycznej i rzymskiej, aby wykazać pewne tendencje, które pozwalają lepiej zrozumieć księgi narracyjne NT. Wspomina tu ograniczenia techniczne – np. cenę i ograniczoność miejsca do zapisania tekstu na zwojach oraz tendencję do skracania dostępnego materiału przez starożytnych historyków, czy ograniczania się w narracji do scen i historii paradygmatycznych. Nie trudno zauważyć, że M. Hengel jest zwolennikiem metody historii tradycji⁵² i szczególnie mocno podkreśla ten aspekt badania źródeł wczesnochrześcijańskich, świadomie związanych (jego zdaniem) z autorytetem określonych tradentów. Jest to jednocześnie krytyka ówczesnej historii form, zakładającej przekaz tradycji w formie małych, wyizolowanych części i powiązanie ich z anonimowymi zborami/wspólnotami, na potrzeby których miałyby być zbierane. Dywagacje na temat pisarstwa dla zbudowania określonych wspólnot, czy trywialne określanie *Sitz im Leben* tradycji w nabożeństwie bądź kazaniu misyjnym, uznaje on za niewiele wnoszące do

⁵⁰ Tłumacząc w ten sposób, ponieważ niemieckie „*Verstehen*” w użyciu Hengela zawiera aspekt rozumienia i zrozumienia jednocześnie. Z jednej strony wskazuje on na różnicę pomiędzy wiedzą a rozumieniem, innym razem podkreśla, że „*Verstehen*” to „*Erfassen der Intention des Autors*”, jak i pisze o „*echtes Verstehen*”, co bardziej wskazuje na zrozumienie.

⁵¹ M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 99-104.

⁵² Patrz J. Frey, *Martin Hengel...* s. XXI.

badań⁵³. Przeciwno Karlowi Ludwigowi Schmidtowi kategoryzuje on Ewangelie jako odpowiedniki historycznej biografii hellenistycznej⁵⁴, wzbogaconej o charakter wspomnienia (Erinnerungen)⁵⁵ i o starotestamentowo-żydowski wzorzec przedstawienia historii, gdzie części biograficzne odgrywają dużą rolę (m.in. historie patriarchów w Rdz, życie Mojżesza w księgach Wj-Pwt)⁵⁶. Dzięki temu dochodzi do ważnego dla niego sposobu odczytywania ksiąg historycznych NT – jako przedstawienia wydarzenia zbawczego (Heilsgeschehen)⁵⁷. Ewangelie i Dzieje stanowiłyby więc kerygmaticzną historiografię (*kerygmatische Geschichtsschreibung*)⁵⁸.

b. Dz jako źródło historyczne i Łukasz jako teologiczny historiograf

W rozdziale 5., gdzie Hengel zawarł przemyślenia „nie na czasie” (unzeitgemäße) dotyczące Łukasza jako teologicznego historiografa, znajdujemy ważne zdanie: „Łukasz nie ustępuje innym, starożytnym historykom wiarygodnością”⁵⁹. Podrozdział 3. podkreśla tę wiarygodność, zakłada również, że Łukasz jako historiograf wie o wiele więcej niż przedstawia w swoim dziele (zgodnie z zasadą ograniczania materiału) i że jego Dzieje Apostolskie, klasyfikowane przez Hengela jako historyczna monografia (gatunek znany w starożytności, choć słabo poświadczony), muszą być czytane w świetle listów Pawła (Hengel zakłada, że autor Dz nie znał listów Pawła) oraz dzieł Józefa Flawiusza⁶⁰. Rekonstrukcja drogi pierwotnego chrześcijaństwa do uniwersalistycznej misji bazuje na tym założeniu (rozdziały 6-10 artykułu), gdy zestawione zostają wypowiedzi Dz, autentycznych listów Pawła, dzieł Józefa Flawiusza i in.⁶¹

⁵³ M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 20-21.

⁵⁴ Tamże, s. 15.

⁵⁵ Tamże, s. 22-23.

⁵⁶ Tamże, s. 25-27.

⁵⁷ Jest to pojęcie sięgające połowy XIX wieku, które doczekało się różnorodnej recepcji w XX wieku (m.in. w dziełach W. Pannenberg, K. Rahnera); przez Ernsta Troeltscha w dz. cyt. był on stanowczo odrzucany. Por. „*Heilsgeschichte*”, [w:] RGG4, Bd. 3, szp. 1584-1586, Tübingen 2000.

⁵⁸ To określenie pojawia się również w tezie 4.1.3 i można je uznać za krytykę tendencji w „szkole bultmannowskiej”, do mówiąc nieprecyzyjnie i w uproszczony sposób – przeciwstawiania kerygmatu historiografii. Tamże, s. 27 i 103.

⁵⁹ M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 48.

⁶⁰ Tamże, s. 28-31.

⁶¹ Tego fragmentu nie będziemy szczegółowo omawiać, bo przekracza to ramy niniejszego opracowania. Tamże, s. 54-98.

c. Jedność kerygmatu i historycznej opowieści (die Einheit von Kerygma und Geschichtserzählung)

W rozdziale trzecim wymienione wyżej założenia łączą się w pewien program lektury ksiąg historycznych NT, które są traktowane jako wiarygodne źródła historyczne do pracy nad historią pierwotnego chrześcijaństwa: „Bibliistyka Nowego Testamentu postąpiła źle, dając sobie wmówić, że kerygmat i historia wykluczają się wzajemnie i że nie powinno się więcej mówić o *historii zbawienia* (Heilsgeschichte)” i „W rzeczywistości autorzy pism Nowego Testamentu głoszą (verkündigen) działanie Boga w tym momencie, kiedy opowiadają historiograficznie o Jego działaniu w konkretnym czasie historycznym, w konkretnym miejscu i za pośrednictwem określonych ludzi”⁶². Wyjątkowością wczesnochrześcijańskiej historiografii jest przypisanie wydarzeniom, które opisują, wyjątkowego znaczenia zbawczego – to przesłanie stanowi zarazem wezwanie słuchaczy do ustosunkowania się do niego. Hengel pisze więc o tym, że świecka analiza historyczno-filologiczna wczesnochrześcijańskich źródeł nigdy nie może prowadzić do wniosku, że to sam Bóg był obecny w historii Jezusa i pierwszych chrześcijan, ponieważ takie stwierdzenie może zrodzić się tylko z uważnego, osobistego wsłuchania się w to przesłanie⁶³. Przeciwstawia się on tutaj dwom ekstremom – rozrywaniu jedności kerygmatu i historii oraz próbom naukowego dowodzenia prawd wiary. W tezach o historycznych metodach i teologicznym wykładzie NT przedstawia pogląd, że teksty biblijne roszczą sobie prawo do orzekania o prawdzie (Wahrheitsanspruch)⁶⁴.

d. O metodzie historyczno-krytycznej

Rozdział 4. jest poświęcony rozważaniom metodologicznym nad metodą historyczno-krytyczną i prowadzi nas wprost do załączonych do artykułu tez. Hengel jest bardzo zdecydowany w swojej krytyce – wprawdzie podkreśla różnice pomiędzy starożytnym rozumieniem historii jako przestrzeni oddziaływania sił ponadludzkich (w przypadku Łukasza podkreśla wpływ starotestamentowo-żydowskiego odczytywania historii, w którym Bóg Izraela jest wyłącznym aktorem) a nowożytnym, ale jest dla niego iluzją mowa o metodzie „historyczno-krytycznej” jako wolnej od wartościowania, neutralnej i badającej nagie

⁶² Tamże, s. 34.

⁶³ Tamże, s. 38.

⁶⁴ Zwłaszcza podpunkt 2.4.4. Tamże, s. 101.

fakty⁶⁵. W dalszym ciągu rozważań autor dochodzi do wniosku: „Wystarczyłoby wyrażenie „metoda historyczno-filologiczna”⁶⁶, bo też wyrażenie „metoda historyczno-krytyczna” jest obecne tylko w teologicznym dyskursie i ma nutę apologetyczną. Każda naukowa praca historyczna z natury jest także krytyczna i taka być musi – jest to oczywiste i nie trzeba tego specjalnie podkreślać. Bez krytycznej analizy źródeł nie ma naukowej historiografii ani badań nad wydarzeniami z przeszłości. „Metoda historyczno-krytyczna” stanowi zbiór „narzędzi” koniecznych do odczytywania minionych wydarzeń; to znaczy, że w żadnym razie nie stanowi jednolitego, określonego sposobu pracy, ale jest zbiorem bardzo zróżnicowanych metod pracy. <...> jest stale pod wpływem zmieniających się prądów umysłowych, które, niestety, nie zawsze są identyczne z prawdziwym, naukowym postępowaniem. Przymiotnik „krytyczny” musi zawierać również samokrytykę. Dla ochrony przed scholastyczną fiksacją powinna ona (tj. *omawiana metoda* – przypis GO) stanowić otwarty zbiór różnorodnych metod”⁶⁷. W dalszej części wywodu podejmuje M. Hengel temat pracy historyka jako tego, który tworzy rekonstrukcje historyczne. Ostatecznym celem pracy historyka jest jednak przedstawienie historii w sposób ujmujący i pogładowy, co z kolei jest zdaniem Hengela niemożliwe bez egzystencjalnego zaangażowania i wsłuchania się w przesłanie samych źródeł. Z tego względu tylko ten historyk i egzegeta, który łączy akrybiczną pracę historyczno-filologiczną i osobiste wsłuchanie w przesłanie tekstu, jest w stanie pobudzać innych do lepszego słuchania i rozumienia źródeł chrześcijańskich⁶⁸. Pomimo ostrej krytyki metod historyczno-krytycznych, Hengel odrzuca stanowczo czysto synchroniczne badanie tekstu, jako lekceważenie stojących za nim tradycji i historycznego kontekstu – takie ryzyko widział on szczególnie w nierozważnej analizie historii redakcji i analizie strukturalnej, które nieraz traktują tekst jako wyizolowaną wielkość (jedna, nie doceniając wartości historii tradycji, napotkane problemy wyjaśnia hipotezami o intencjach, nieraz wielu anonimowych, redaktorów,

⁶⁵ Tamże, s. 42.

⁶⁶ Patrz ogólny opis „metody filologiczno-historycznej” w historii badań literackich. J. Kaczorowski, *Elementy zarysu dziejów metodologii badań literackich*, Warszawa 2011, s. 112-114.

⁶⁷ Tłumaczenie własne. Przytaczamy dłuższy fragment, ponieważ ma on kluczowe znaczenie dla omawianych dalej tez, a nie był on jeszcze nigdy tłumaczony na język polski. M. Hengel, *Zur urchristlichen...*, dz. cyt., [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁸ Tamże, s. 44-45.

a druga szuka głębokich warstw tekstu w oderwaniu od szerszego kontekstu)⁶⁹. Reasumując, dla Martina Hengela istnieje potrzeba samokrytyki „metody historyczno-krytycznej”, może nawet przemianowania jej na ogólniejszą metodę historyczno-filologiczną i traktowanie jej jako otwartego zbioru różnorodnych metod pracy. Zarówno radykalna krytyka w egzegezie ubiegłych stuleci, jak i łękliwa, fundamentalistyczna apologetyka stanowią wielkie zagrożenia dla traktowania, w tym wypadku Dz, jako wiarygodnego dokumentu historycznego, który powstał w określonym kontekście, jako związany z pewnym ciągiem tradycji, których nie można ignorować, uciekając w badanie tekstu jako wyizolowanej wielkości. W przypadku wczesnochrześcijańskiej historiografii nie można, według Hengela, pominąć osobistego nastawienia i wsłuchania w przesłanie, jeśli chce się – jak na teologa i egzegetę przystało – uchwycić intencję autorów (to wyrażenie znajdujemy również w tezach)⁷⁰.

4. Tezy jako możliwy klucz interpretacyjnych do dorobku M. Hengela

4.1. Tezy jako manifest

Wspomnieliśmy już, że traktujemy omawiane tezy jako rodzaj manifestu (pkt 2.1.). Byłoby to zgodne z przypisem do ostatniego wydania tez, w którym autor podkreśla, że artykuł ma być bodźcem do przemyśleń, a uzupełniające go tezy propozycją rozważenia problemu metod historycznych i teologicznej interpretacji NT, czemu Hengel z wielkim zaangażowaniem i w wielu publikacjach poświęcał uwagę⁷¹.

⁶⁹ Tamże, s. 45.

⁷⁰ Patrz teza 2.2.3. Tamże, s. 100.

⁷¹ Tamże, s. 1-2; m.in.: M. Hengel, *Zur historischen Rückfrage nach Jesus von Nazareth. Überlegungen nach der Fertigstellung eines Jesusbuches*, [w:] *Gespräch über Jesus*, opr. P. Kuhn, Tübingen 2010, s. 15-20.

4.2. Główne punkty tezy⁷²

4.2.1. Krytyka „historyczno-krytycznej metody” (zwłaszcza koncepcji Ernsta Troeltscha)⁷³

Hengel wydaje się w swoich tezach komentować artykuł E. Troeltscha *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*. Pierwsza część tezy jest zarzutem dogmatyzmu pod adresem „historyczno-krytycznej metody”⁷⁴ (zwl. 1.2.3 i 1.2.6), a jednocześnie jej relatywizacją (1.1.1n). Zdaniem teologa z Tybingi wieloaspektowość i różnorodność metod historycznych oraz ich otwartość na zupełnie nowe sposoby analizy jest czymś danym i samo przez się zrozumiałym (1.1.3), a ciągle powoływanie się na „historyczno-krytyczną metodę” to nic innego jak relikwiny przeszłości, który ma więcej wspólnego z pobudkami psychologicznymi i dogmatycznymi niż rzeczową dyskusją. Przekonuje, zwłaszcza w tezach 1.2-1.2.2, że strach przed uznaniem metody teologicznej za nienaukową miałby być motywem wiodącym przy używaniu metod historyczno-krytycznych. Lektura pisma Troeltscha ujawnia konkretne wyrażenia i zwroty, przeciwko którym zwracał się Hengel (zwl. krytyka teoretyzowania o „historyczno-krytycznej metodzie” w 1.1.4). Sama rozprawa E. Troeltscha o historycznej i dogmatycznej metodzie w teologii ma charakter manifestu, apologii, jak i jest rodzajem wizji przyszłości: „Historyczna metoda raz zastosowana w bibliistyce i historii Kościoła przypomina zakwas, który wszystko przemienia i wkrótce rozsądzi dotychczasowy sposób stosowania metod teologicznych”, „wszystkie te powody dla człowieka mającego wrażliwość historyczną oznaczają, że nie jest dłużej możliwe dalsze stosowanie dawnej, dogmatycznej metody”, „Tę starą metodę można by nazwać katolicką, ponieważ została wytworzona przez teologów katolickich, a nową nazwać protestancką, bo też wyrosła ostatecznie z protestanckiej krytyki autorytetu

⁷² W nawiasach będziemy podawać odnośniki do konkretnych tez.

⁷³ Pierwsze wydanie tego artykułu E. Troeltscha, który był odpowiedzią skierowaną do F. Niebergalla, a do którego wydaje się odnosić M. Hengel, nastąpiło w 1898 roku – my korzystamy z niezmienionego wydania: *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. Bemerkungen zu dem Aufsätze Über die Absolutheit des Christentums von Niebergall*, [w:] *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, opr. G. Sauter, München 1971, s. 105-127. Patrz również „Ernst Troeltsch”, [w:] *Encyklopedia Katolicka* (dalej jako: EK), t. 19, szp. 1026.

⁷⁴ Tłumaczymy w ten sposób, aby podkreślić krytykę Hengela, który skupia się na problematyce samego określenia metody jako „historyczno-krytycznej”.

katolickiej nauki”⁷⁵. Troeltsch zgodnie kierunkiem metodologicznym, obranym przez tzw. szkołę historyczno-religijną (tj. metodę historyczno-genetyczną)⁷⁶, podaje trzy główne zasady, jakimi posługuje się metoda historyczna: kategorią prawdopodobieństwa, zasadą analogii i korelacji⁷⁷. Hengel krytykuje zasadę analogii i korelacji jako główny aksjomat „historyczno-krytycznej metody”, które wychodząc od teraźniejszego doświadczenia rzeczywistości i ogólnie zakładając istnienie jednej rzeczywistości, dostępnej i jednoznacznej, rozstrzygają o powiązaniach pomiędzy wydarzeniami z przeszłości, jak i o tym, czy dane wydarzenia mogły w ogóle mieć miejsce (1.2.4-1.2.6). Dla teologa z Tybingi pytanie o możliwość zajścia wydarzenia bez analogii pojawia się zwłaszcza w obrębie analizy historii biblijnych, a „dogmatycznie zafiksowana” (1.2.7) metoda historyczno-krytyczna tę możliwość *a priori* wyklucza.

Wyrażona w pierwszej części tez krytyka „historyczno-krytycznej metody” wyraźnie koresponduje z artykułem. Hengel żąda samokrytyki w refleksji nad metodą historyczno-krytyczną, która stała się, jego zdaniem, dogmatycznie zafiksowana i zapomniano o jej ograniczeniach, jak i o konsekwencjach redukcji tej metody do zasad, przywoływanych przez m.in. E. Troeltscha, które Hengel nazwał „dogmatycznym pozytywizmem” (1.2.3.). Zgodnie z postulatem Hengela „historyczno-krytyczna metoda” powinna otworzyć się na pluralizm metod historycznych i na wieloaspektowe ujęcie historii.

4.2.2. Historyczne i teologiczne horyzonty poznawcze. Etapy procesu poznawania źródeł historycznych

M. Hengel w drugiej części swoich tez (2.nn) rozróżnia pomiędzy historycznym a teologicznym z/rozumieniem, nie widząc pomiędzy nimi sprzeczności – dla E. Troeltscha to rozróżnienie byłoby zbędne, skoro metoda historyczna i zasada analogii jako „kluczowa dla krytyki” (1.2.5), znoszą możliwość istnienia jakiegś dogmatycznej, specyficznie teologicznej metody czy sposobu interpretacji ksiąg biblijnych.

Dla teologa z Tybingi oparcie się na zasadzie analogii (wychodzącej od współczesnego sposobu postrzegania świata) i postulowanej „historyczno-krytycznej

⁷⁵ Tłumaczenie własne. Tamże, s. 106, 113, 119.

⁷⁶ Patrz „Historyczno-religijna szkoła”, [w:] EK, t. 6, szp. 1023-1024; „Historyzm”, [w:] EK, t. 6, szp. 1028-1029.

⁷⁷ E. Troeltsch, dz. cyt., s. 107-110.

metodzie” jest nieodpowiednie w odniesieniu do historii starożytności – może prowadzić do przesadnego uproszczenia i zniekształcenia obrazu przeszłości. Wielość i różnorodność zastosowanych metod historycznych (odpowiednio do analizowanego przedmiotu), z towarzyszącą im świadomością fragmentaryczności i przypadkowości zachowanych źródeł oraz ograniczeń wszelkich rekonstrukcji historycznych i interpretacji wydają mu się bardziej odpowiednie (2.-2.1.3).

Dalsze tezy są poświęcone przedrozumieniu i jego wpływowi na interpretację źródeł historycznych – już same różne perspektywy historyczne przekładają się na horyzonty poznawcze, a samo przedrozumienie można wyłącznie ograniczyć, ale nigdy wykluczyć (2.2-2.2.1). Hengel uznaje jednak przedrozumienie i egzystencjalne zainteresowanie sprawą przedstawioną w badanych źródłach za istotne (oczywiście pod pewnymi warunkami). Dla niego historyczna znajomość faktów nie jest z/rozumieniem; jest nim natomiast ujęcie intencji autora tekstu (czy raczej zbliżenie się do niej – 2.2.4), a to jest celem badań historii religii i historii idei (2.2.2-2.2.3).

Hengel w kolejnych tezach przedstawia swoją propozycję epistemologiczną, która dotyczy przede wszystkim tych wypowiedzi źródłowych, które miałyby orzekać o prawdzie, czyli tym, które wysuwają egzystencjalne roszczenie do posiadania prawdy, skierowane do czytelnika (Wahrheitsanspruch). Różnicuje ona możliwą intersubiektywność poznawczą – najpełniej intersubiektywność mogłaby zaistnieć przy stwierdzaniu faktów. W obszarze z/rozumienia i interpretacji jest już ona z zasady ograniczona. A gdy mowa o wartościowaniu i reakcji na wysuwane przez źródła historyczne, osoby czy grupy roszczenia do posiadania prawdy, jest wyłącznie ewentualnością.

Hengel rozróżnia trzy poziomy poznania takich źródeł i według niego adekwatność poznania ma związek z subiektywnym ich odbiorem (2.3.4):

- 1.) Wiedza/Znajomość faktów.
- 2.) Zrozumienie (uchwycenie intencji autora).
- 3.) Akceptacja/Odrzucenie (egzystencjalne ustosunkowanie się do przedstawionej sprawy).

Intersubiektywność i dostępność (Vermittelbarkeit) uzyskanego w wyniku analizy źródeł poznania (2.3.4) maleje wraz z kolejnymi punktami.

Tezy dotyczące poznania historycznego przekłada Hengel na poznanie teologiczne – przy czym historyczno-teologiczna egzegeza na poziomie z/rozumienia musi łączyć się z refleksją systematyczno-teologiczną (2.3.5).

Jednocześnie jako *differentia specifica* teologicznego i historycznego poznania uznaje Hengel kwestię prawdopodobieństwa i kategorię pewności (2.4-2.4.1), podkreślając, że żadna metoda historyczna nie może wymusić uznania prawdy teologicznej⁷⁸, ale może być w tym uznaniu pomocna. I odwrotnie – niewłaściwe użycie metod historycznych może w tym przeszkodzić (2.3.6).

Sądy historyczne odnoszą się do szerokiej skali prawdopodobieństwa (2.4), natomiast sądy teologiczne są związane z kategorią pewności, bazującą na pewności obietnicy (mają charakter asertoryczny). Nie przypadkiem Hengel cytuje tu dzieło Lutera *De servo arbitrio: tolle assertiones et Christianismum tulisti*⁷⁹ („znieś twierdzenia, a zniesiesz i Chrześcijaństwo!”)⁸⁰. Dla teologa z Tybingi przypisanie odpowiedniego stopnia pewności faktowi samoobjawienia się Boga w konkretnym okresie historii, jest możliwe tylko jako sąd teologiczny (2.4.4). Historyczne badania naukowe w biblistyce i historii Kościoła otwierają dostęp do właściwych treści teologii, ale nie mają związku z wysuwaniem w teologii roszczeniem do orzekania o prawdzie – ono bazuje, zdaniem Hengela, na spełnieniu obietnicy Bożej w Jezusie Chrystusie, czyli centrum Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu (2.4.4 i 4.4.1).

Druga część tez wskazuje wyraźnie na zainteresowanie M. Hengela poważnym potraktowaniem metod historycznych i ich roli w teologii. Wspomniana na początku artykułu praca doktorska i habilitacyjna biblisty są najlepszym tego przykładem. Hengel jest przekonany o konieczności stosowania tych metod, jednak w sposób odpowiedni, bo jeśli zostaną one niewłaściwie zastosowane i oparte na błędnych założeniach, mogą stać się przeszkodą dla poznania teologicznego. Schemat poznawczy odnośnie do źródeł, których wypowiedzi egzystencjalnie przemawiają do człowieka i miałyby orzekać o prawdzie, jest próbą innego rozwiązania problemu relacji metod historycznych i teologicznych niż u E. Troeltscha. Dla Hengela mogą się one uzupełniać, choć różnią się od siebie. Specyfikę z/rozumienia teologicznego z kolei widzi on w pewności i zaufaniu (inaczej mówiąc: w przypisaniu pewności samoobjawieniu się Boga

⁷⁸ E. Troeltsch w swoim artykule, zgodnie z kierunkiem szkoły historyczno-religijnej dyskutuje na ten temat z tezami artykułu F. Niebergalla, przy czym Hengel opowiada się za pozycją pośrednią, różnicującą poznanie historyczne i teologiczne – dla wspomnianych dyskutantów metoda historyczna i dogmatyczna to wykluczające się alternatywy: dz. cyt., zwl. s. 123-124.

⁷⁹ M. Luther, *De servo arbitrio*, [w:] D. Martin Luthers Werke – kritische Gesamtausgabe, pod red. K. Dreschera, Bd. 18, Weimar 1908, s. 603, wersy 28n. (WA 18, 603,28n.).

⁸⁰ M. Luter, *O niewolnej woli*, tłum. ks. W. Niemczyk, Warszawa 1979, s. 62.

w konkretnym miejscu i czasie) przekazanej tradycji biblijnej. Widać to najwyraźniej w jego większej pracy o chrystologii⁸¹. Co szczególnie ważne, dla M. Hengela subiektywne zainteresowanie przedstawianą w źródłach sprawą jest istotne zarówno dla historyka, jak i dla teologa (dla z/rozumienia, tj. uchwycenia intencji autora tekstu), choć należy je nieustannie kontrolować (4.4.3)⁸².

4.2.3. Historyczne poszukiwanie prawdy i jego granice, a egzystencjalne poszukiwanie sensu

Trzecią część tez poświęca Hengel kształtowaniu relacji pomiędzy celem poszukiwań historii i teologii. Historyczne badania służą rozszerzeniu kolektywnej świadomości historycznej, jej korygowaniu i jako takie poszukiwanie prawdy zasługują na afirmację ze strony teologii (3.-3.1.3). Jak podkreślaliśmy, Hengel wydaje się bardzo wyważony w swojej krytyce. W tezie 3.2. podkreśla, że od okresu Oświecenia historyczne, a więc i krytyczne badania spełniają ważną rolę w teologii – poszerzającą i korygującą (3.2). Wspomniana kolektywna świadomość historyczna jest powiązania również z egzystencjalnym pytaniem o sens i cel historii (3.3), na które przy pomocy metod historycznych odpowiedzieć nie sposób (3.3-3.3.1). Według M. Hengela odpowiedzi na takie pytanie udzielić może sąd teologiczny (3.3.2), który uniknie skrajności, nawiązując do Boga, jako Stwórcy i Pana dziejów oraz do królestwa Bożego, jako zwieńczenia zarówno aktu stwórczego, jak i historii (3.3.4). Ostatnią tezę tej części jest umocowanie tego sądu teologicznego w chrystologii (zgodnie z 2.4.2-2.4.4, 3.2.3). Hengel przytacza pierwszą tezę z Barmeńskiej Deklaracji Teologicznej z 1934 roku, co nadaje jego tezie charakter manifestu (3.3.5)⁸³.

Reasumując, można powiedzieć, że M. Hengel podkreśla w części trzeciej swoich tez niezbywalną funkcję i rolę, jaką mają do spełnienia badania

⁸¹ M. Hengel, A.M. Schwemer, *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, Tübingen 2001.

⁸² Ten sam punkt podkreśla J. Frey, w swoim autobiograficznym esej, pisząc, że własne nastawienie do ksiąg biblijnych wcale nie musi wykluczać obiektywizmu naukowego: J. Frey, *Texte, Texte und nochmals Texte – Vom Lesen des Neuen Testaments zur neutestamentlichen Wissenschaft*, [w:] *Neutestamentliche Wissenschaft...*, s. 225-235.

⁸³ K. Karski, *Barmeńska Deklaracja Teologiczna*, [w:] ER, t. 1, Warszawa 2001, s. 486; por. M. Honecker, *Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Vorträge G 330, Opladen 1996.

historyczne w teologii, choć rozróżnia pomiędzy zadaniami historii (poszerzanie i korekta kolektywnej świadomości historycznej) i teologii (udzielanie odpowiedzi na pytanie o sens i cel historii, oparte na obietnicy Bożej w Jezusie Chrystusie, czyli uzasadnione chrystologicznie).

4.2.4. Podwójny charakter NT i odpowiednie zastosowanie metod historycznych

Wydaje się uzasadnione uznać czwartą część tez za mającą szczególne znaczenie dla zrozumienia ich jako możliwego klucza interpretacyjnego do dorobku M. Hengela. Ta część, jak wspomniano, zawiera najwięcej zmian względem wersji z 1973 roku i jest poświęcona istotnej dla autora kwestii – interpretacji Nowego Testamentu.

R. Deines, uczeń M. Hengela, szczególnie mocno podkreśla jego powiązanie z Kościołem i postrzeganie swojego zadania jako naukowca jako „intelektualnej diakonii” dla dobra sprawy wiary chrześcijańskiej i wiarygodności historycznych źródeł chrześcijaństwa⁸⁴. J. Frey również akcentuje łączenie akrybii historyczno-filologicznej i naukowego krytycyzmu z osobistą pobożnością i powiązaniem ze sprawą Kościoła⁸⁵.

Czwarta część tez bazuje na założeniach z poprzednich trzech. Jest ona poświęcona najważniejszej sprawie, jaką zajmował się M. Hengel – historycznej oraz teologicznej interpretacji Nowego Testamentu. Jak wspomnieliśmy, w wydaniu z 1973 roku brakowało tezy 4.1.3. Teza ta traktuje o charakterze ksiąg NT, a zwłaszcza ich narracyjnych partii, jako „kerygmaticznym opowiadaniu historii”, w którym cechy ksiąg typowe dla źródła historycznego (które nie ustępuje w niczym innym źródłom – 4.3.1) łączą się ze świadectwem o wierze. Wydaje się, że jest to skierowane szczególnie przeciwko R. Bultmannowi⁸⁶ i biblistom bazującym na jego podkreślaniu wezwania kerygmatu. Widać to szczególnie wyraźnie w rozmowie z papieżem Benedyktem XVI i jego uczniami, gdzie Hengel mówi: „Szkoła Bultmanna chętnie argumentuje przeciwko *bruta facta*, nagim faktom. Do nich musi dołączyć interpretacja wiary (*według wspomnianej szkoły* – dodatek GO). Osobiście wychodzę

⁸⁴ R. Deines, *Martin Hengel – Ein Leben...*, s. 291.

⁸⁵ J. Frey, *Martin Hengel als theologischer Lehrer...*, s. XXVII-XXVIII.

⁸⁶ Por. Bultmann, *Rudolf*, [w:] RGG4, Bd. 1, szp. 1859-1860.

zasadniczo od faktu.”⁸⁷ R. Deines oceni to następująco: „...Hengel opisuje koncepcję demitologizacji Bultmanna całkiem pozytywnie, jako próbę nie tyle pozbycia się mitu, ale taką jego interpretację, żeby współczesny człowiek mógł się uchwycić jego znaczenia. Hengel jest jednak krytyczny wobec Bultmanna, ponieważ taka forma interpretacji zbliża się do całkowitego zlikwidowania mitycznych elementów, bo też Bultmann nigdy nie wyjaśnił wystarczająco jasno, czy wywyższony Jezus po zmartwychwstaniu jest czymś więcej niż tylko koncepcją tych, którzy w niego wierzą”⁸⁸. Z tego powodu Hengel postuluje stosowanie metod historycznych na równi z lekturą teologiczną ksiąg biblijnych Nowego Testamentu, bo tylko w ten sposób będą one odpowiadać podwójnemu charakterowi NT – jako źródła historycznego, traktującego o wydarzeniach o fundamentalnym znaczeniu dla Kościoła, i świadectwa wiary, które wskazuje na historię Jezusa z Nazaretu i proklamowane w apostołskim zwiastowaniu samoobjawienie się Boga ku zbawieniu wszystkich ludzi (4.-4.1.2).

Z tej perspektywy można zrozumieć, jakie ekstrema odrzuca Hengel i jakie podejście metodologiczne ocenia tak surowo. Jest to z jednej strony „teologiczna egzegeza”, która wykląda tekst bez właściwego zastosowania historyczno-filologicznych metod, co prowadzi do „gwałtu na wypowiedziach tekstu”, bądź „doketycznych spekulacji”. Użycie metod historycznych jest uprawnione, bo sam Bóg miał przemówić przez konkretnego człowieka i w określonym czasie. Z tego względu nie wolno ograniczać się tylko do teologicznej interpretacji apostołskiego świadectwa, bez odpowiedniej analizy postaci i treści tego świadectwa. Pisma Nowego Testamentu dla Hengela nie potrzebują dodatkowej metody teologicznej interpretacji (jakiejś szczególnie „historyczno-krytycznej”), zupełnie różnej od metod historycznych (teza 4.3. staje się zrozumiała w świetle 2.3.4, gdzie podstawa jest analiza źródeł metodami historycznymi).

Innym ekstremum jest dla Hengela praca wyłącznie metodami synchronicznymi (izolacja tekstu), czy brak uznania tekstu NT za równorzędne źródło historyczne w stosunku do innych źródeł (4.3.1). Skoro teksty te domagają się z/rozumienia i wysuwają roszczenie do posiadania prawdy, to należy to uwzględnić przy doborze właściwych metod interpretacji (4.3.1). Ta właściwa interpretacja uwzględni zarówno starotestamentowo-żydowską tradycję

⁸⁷ Tłumaczenie własne: M. Hengel, *Zur historischen Rückfrage...*, s. 41-42.

⁸⁸ Tłumaczenie własne: R. Deines, *Pre-existence, Incarnation and Messianic Self-understanding of Jesus*, [w:] *Earliest Christian History*, dz. cyt., s. 81.

„mówienia o Bogu” (z naciskiem na tzw. historię oddziaływania i interpretacji – dochodzi tu do głosu znaczenie, jakie M. Hengel przypisuje judaistyce), jak i zasadniczą otwartość komentatora na wsłuchanie się w przesłanie NT i udzielenia na nie odpowiedzi. Takie traktowanie tekstu ma odpowiadać wierze Kościoła w skuteczność Pisma Świętego (4.3.2-4.3.4). Widać tu wyraźnie, że Hengel programowo nie widzi sprzeczności pomiędzy kościelną tradycją interpretacji i metodami historycznymi, choć należy wziąć pod uwagę rolę poszerzająco-krytyczną, jaką przypisuje on historycznym badaniom w bibliistyce i historii Kościoła (3.2-3.2.2).

Ostatnich sześć tez dotyczy egzystencjalnego i duchowego charakteru teologicznego komentatora Pisma⁸⁹. Hengel przytacza cytat z dzieła Davida Hollaza (1648-1713): *Examen theologicum acroamaticum* z 1707 roku⁹⁰. Powołanie się na Hollaza wskazuje na powiązanie z tradycją luterańską (zgodnie z postulatami z 4.4.2). Teologiczny komentator Pisma rodzi się z przyjęcia przesłania tekstów NT, które jest darem, a nie zdobyczą. Człowiek staje się komentatorem, dając się stale „przewycięzać” przesłaniu Nowego Testamentu (4.4). Hengel w kolejnej tezie, mówiącej o rozpoznaniu „chrystologicznego środka” NT, powołuje się na klasyczne wyrażenia dogmatyki luterańskiej: *solus Christus, sola fide, sola gratia, iustificatio impii* czy też *theologia crucis*. Dla Hengela nie są one formalną zasadą interpretacji, ale raczej egzystencjalnym doświadczeniem teologicznego komentatora, który w darze otrzymuje również spełnienie i przebaczenie, poprzez spotkanie z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Jezusem Chrystusem w przepowiadanym słowie Bożym. Jest to wyjaśnienie tezy 2.2.3, w której Hengel objaśnia z/rozumienie jako ujęcie intencji autora, jak i w wyrażonej w 3.3.2, 3.3.4 i 3.3.5 specyfice sądu teologicznego, jako odpowiadającego na pytania egzystencjalne. Jak już wcześniej wspomniano, Hengel wykazuje otwartość na korzystanie z kościelnej tradycji

⁸⁹ Używam w tej sekcji tego skrótu dla: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu.

⁹⁰ Uchodzi ono za ostatnią dogmatykę okresu ortodoksji luterańskiej. V. Gummelt, Hollaz, [w:] RGG4, Bd. 3, szp. 1844, Tübingen 2000. Sam cytat brzmi: *Illuminatio est actus gratiae, quo Spiritus per ministerium verbi docet et sincero magis magisque informat* (Oświecenie jest darem łaski, w którym duch naucza przez służbę Słowa i przez gruntowne [studium] coraz intensywniej formuje – tłum. własne). Cytat ten wydaje się pochodzić z części trzeciej, sekcji pierwszej, rozdziału piątego. Wydaje nam się, że Hengel dokonał skrócenia cytatu Hollaza tak, aby pasował on do sformułowanych tez, ale porównanie obu wersji przekracza ramy naszego artykułu. Patrz D. Hollatz, *Examen theologicum acroamaticum*, Darmstadt 1971, s. 349-350; V. Gummelt, Hollaz, [w:] RGG4, t. 3, szp. 1844, Tübingen 2000; por. Hollaz, [w:] ER, CD, Warszawa 2003.

interpretacji i traktowanie jej jako pomocy w z/rozumieniu. Kościelna tradycja interpretacji, jako pomoc w z/rozumieniu podlega jednak krytyce, bazującej na centrum przesłania NT (4.4.2 i 4.4.1).

Hengel, jako obeznany z teologią M. Lutra, wprowadza w zasadzie nieprzetłumaczalny termin „Anfechtung”⁹¹ (4.4.3) i odnosi go w tym miejscu do opisywanego, przedrozumienie wierzącego (które można nabywać, ale nie można mieć go do dyspozycji). Może ono wzbogacić interpretację, ale takie przedrozumienie musi podlegać stałemu sondowaniu jego intencji z perspektywy przesłania NT.

Ostatnie dwie tezy są podsumowaniem całego zbioru. Dla M. Hengela odrzucenie właściwego stosowania metod historycznych prowadzi do spekulacji, które mają niewiele wspólnego z badanym tekstem. Egzegeza motywowana przedrozumieniem wypływającym z wiary będzie szczególnie dbać o staranność i akrybię przy stosowaniu całej palety dostępnych metod historycznych (4.4.4).

Ostatnia teza stanowi podsumowanie całości w zwięzłej sentencji o wierze, która szuka prawdy historycznej.

4.3. Podsumowanie stanowiska M. Hengela

1. Biblista dokonuje radykalnej krytyki dogmatycznego zafiksowania „historyczno-krytycznej metody” i braku samokrytycyzmu w refleksji nad jej stosowaniem w biblistyce. Nawiązuje on do artykułu E. Troeltscha *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* i poddaje krytyce zasadę analogii („klucz do krytyki”) oraz korelacji, które nazbyt optymistycznie i w uproszczony sposób traktują teorię poznania w historiografii. Dla M. Hengela istnieje wielość metod historycznych, którymi należy się umiejętnie posługiwać w teologii.

2. Teolog z Tybingi podkreśla wieloaspektowy i złożony obraz badań oraz rekonstrukcji historycznych (zwł. fragmentaryczność źródeł historycznych) – wyraża się sceptycznie na temat historycznego pozytywizmu czy wiary w neutralny charakter badań historycznych. Jego zdaniem zainteresowanie sprawą przedstawianą w źródłach (w pewnych warunkach) może

⁹¹ Patrz H.-M. Barth, *Anfechtung*, [w:] *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 1, szp. 140-143.

mieć naprawdę istotne znaczenie dla z/rozumienia, czyli ujęcia intencji ich twórców – to więcej niż ustalenie *bruta facta*, i nie stanowi przeszkody dla badań historycznych czy teologicznych.

3. Hengel wyróżnia trzy poziomy poznania tych źródeł, które miałyby orzekać o prawdzie: wiedzę o nagich faktach, z/rozumienie, przyjęcia/odrzućenie. Intersubiektywność i dostępność poznania uzyskanego w wyniku analizy źródeł maleje z każdym kolejnym z trzech etapów poznania. Egzegeza teologiczna źródeł na poziomie z/rozumienia musi uwzględnić refleksję systematyczno-teologiczną (a nie tylko historyczną) – dla teologa z Tybingi metody historyczne i teologiczne mogą, a nawet muszą się uzupełniać przy analizie źródeł historycznych wczesnego chrześcijaństwa.

4. Sądy historyczne oceniają na podstawie prawdopodobieństwa, teologiczne zaś z perspektywy zaufania w fakt samoobjawienia się Boga w konkretnym miejscu i czasie (przypisując mu stopień pewności nieosiągalny dla sądów historycznych). Według Hengela wypowiedzi teologiczne powinny mieć charakter asertoryczny (przytacza zdanie M. Lutra z *De servo arbitrio*) i dlatego nie mogą bazować na prawdopodobieństwie i sceptycyzmie.

5. Celem samych badań historycznych jest poszerzanie i krytyka zbiorowej świadomości historycznej. Od czasów Oświecenia teologia ewangelicka akceptuje historię jako kontrolującą i korygującą instancję. Szczególnie w egzegezie i historii Kościoła, właściwie zastosowane metody historyczne mogą pomóc w dotarciu do istotnych treści teologii.

6. M. Hengel podkreśla, że badania historyczne nie mogą udzielić odpowiedzi na podstawowe pytanie o sens i cel ludzkiej historii, natomiast sąd teologiczny tak. Sąd teologiczny uzasadnia on chrystologiczne, jako nawiązujący do objawienia się miłości Boga-Stworzyciela i Pana historii w Jezusie Chrystusie.

7. Pisma NT mają zdaniem teologa z Tybingi podwójny charakter – są źródłem historycznym (na równi z wszystkimi innymi źródłami starożytnymi) i świadectwami wiary zarazem. Z tego względu należy je badać właściwie i odpowiednimi metodami historycznymi – uwzględniając kontekst starotestamentowo-żydowski i podchodząc z otwartością do ich przesłania. Dwojaki charakter ksiąg NT musi być uwzględniony w teologii. Hengel odrzuca zarówno redukcję przesłania tekstów do zawartego w nich wezwania kerygmatu, jak i egzegezy teologicznej, która odrzuca metody historyczno-filologiczne i dokonuje izolacji tekstów. Objawienie się Boga

w czasie, przestrzeni i osobie jest dla niego wystarczającym uzasadnieniem stosowanie metod historycznych w teologii.

8. Według Hengela człowiek staje się teologicznym komentatorem dzięki darowi pozytywnego ustosunkowania się do roszczenia tekstów NT do orzekania o prawdzie. I to właśnie bycie przewyższonym przez przesłanie tekstów biblijnych otwiera oczy na centrum NT i pozwala z tej perspektywy w sposób konstruktywno-krytyczny obchodzić się z tradycją kościelnej interpretacji (autor przytacza hasła z luteriańskiej dogmatyki) i własnym przedrozumieniem wiary.

9. Przedrozumienie wiary powinno, według teologa z Tybingi prowadzić do szczególnej troski o właściwe i staranne korzystanie z dostępnych metod historycznych w badaniach nad NT. Rezygnacja z użycia tych metod miałaby grozić dokonaniem gwałtu na tekście, bądź oparciem refleksji teologicznej na spekulacjach.

10. „Wiara szuka prawdy historycznej”.

5.1. Odniesienie interpretacji tez M. Hengela do jego dorobku

Aby uprawdopodobnić stawianą przez nas tezę, postaramy się odnieść ww. punkty podsumowania do spuścizny M. Hengela (z pełną świadomością tego, z jak dużym dorobkiem mamy do czynienia).

Ad. 1. Krytyka „historyczno-krytycznej metody” i jej metodologii

Ten aspekt spotykamy dosyć często w spuściznie M. Hengela, ale głównie w charakterze uwag – raczej rzadko w tak otwarty sposób jak w analizowanych tezach i artykule. W tej krytyce posługuje się on wielokrotnie ostrymi sformułowaniami, jak np. krytykując opinię J. Wellhausena o żydowskich nadziejach apokaliptycznych: „czy taka bezrozumna krytyka sama nie jest dogmatyczna?”⁹². Bardzo często łączył on tę krytykę z opisem tendencji w egzegezie tekstów biblijnych, które wielu badaczy akceptowało, nie pytając o ich zasadność⁹³. Krytycyzm „historyczno-krytycznej metody” przybrał u M. Hengela również postać dokładnej analizy historii interpretacji problemów badawczych⁹⁴. Formą

⁹² Patrz krytyka J. Wellhausena i in. w M. Hengel, *Paulus und die frühchristliche Apokalypitik*, [w:] M. Hengel, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, Tübingen 2002, s. 306-312 (zwl. 312).

⁹³ Patrz wprowadzenie do drugiego wydania pracy habilitacyjnej Hengela, zwłaszcza pierwszy akapit: M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, wyd. 2, Tübingen 1969, s. 1-7.

⁹⁴ M. Hengel, *Problems of a History of Earliest Christianity*, [w:] M. Hengel, *Studien zum*

krytyki „historyczno-krytycznej metody” był przede wszystkim sposób pracy M. Hengela, którym starał się rozszerzyć horyzont badawczy biblistów – najwyraźniej można to zauważyć w artykule niejako programowym pt. *Eine junge theologische Disziplin in der Krise*⁹⁵. Hengel wzywa w nim do rozszerzenia kanonu badań w biblistyce NT o źródła historyczne od Ezdrasza do Orygenesza, zwłaszcza o literaturę okresu drugiej świątyni i wczesnego chrześcijaństwa aż do końca drugiego, czy połowy trzeciego wieku, uwzględniając również ówczesne środowisko grecko-rzymskie i literaturę rabinistyczną⁹⁶.

Ad. 2. Wieloaspektowość i złożoność badań historycznych

Na staranne korzystanie z metod historycznych i upodobanie do analizy źródeł historycznych wskazują już same przypisy do jego dzieł, w których aż roi się od odniesień do literatury starożytnej (jego praca doktorska i habilitacyjna są tego najlepszym przykładem). Według R. Deines’a akrybiczną metodą pracy Hengela przede wszystkim ze źródłami historycznymi, a nie z hipotezami naukowymi, czyni wiele z jego prac „ponadczasowymi klasykami”⁹⁷. Przykładem połączenia pracy metodami historycznymi, uwzględnienia złożoności badań i własnego zainteresowania M. Hengela przedstawianą w źródłach historycznych sprawą, jest m.in. artykuł: *Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt*⁹⁸.

Ad. 3. Trzy poziomy poznania i teologiczne z/rozumienie

Za wyjątkiem analizowanego artykułu i tez, trudno doszukać się w dziełach teologa z Tybingi wzmianek wskazujących na rozróżnianie *explicite* różnych poziomów poznania. Można się ich natomiast doszukać, jako zawartych *implicit* w jego sposobie pracy jako teologa i historyka. Lektura dzieł Hengela pozwala zauważyć jego wrażliwość na to, jaki jest stan i reprezentatywność

Urchristentum, pod red. C.-J. Thorntona, Tübingen 2008, s. 298-312. Patrz również wprowadzenie do: M. Hengel, *Die Zeloten*, pod red. R. Deines’a i C.-J. Thorntona, wyd. 3, Tübingen 2011, s. 1-5.

⁹⁵ M. Hengel, *Eine junge theologische Disziplin in der Krise*, [w:] *Neutestamentliche Wissenschaft...*, s. 23, s. 18-30.

⁹⁶ Patrz J. Frey, *Martin Hengel...*, s. XXIII.

⁹⁷ R. Deines, *Martin Hengel – Ein Leben...*, s. 293-294.

⁹⁸ M. Hengel, *Jerusalem als jüdische und hellenistische Stadt*, [w:] M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, Tübingen 1999, s. 115-156, zwł. 151-152.

źródeł i na co pozwala ich analiza⁹⁹, a gdzie zaczyna się ich interpretacja¹⁰⁰. Hengel nie obawiał się stawiać własnych, nieraz dosyć odważnych hipotez – jak uznanie tzw. wysokiej chrystologii za obecną bardzo wcześnie w refleksji chrześcijańskiej (już w latach 30-50 n.e.)¹⁰¹, czy tzw. hipotezę istnienia źródła Q za nie tak oczywistą jak się często przyjmuje¹⁰².

Ad. 4. Sądy historyczne i teologiczne i Ad. 5. Użyteczność badań historycznych dla teologii

Najlepszym przykładem jest chyba artykuł M. Hengela o ukrzyżowaniu w świecie antycznym i powiązaniu go ze z/rozumieniem mowy apostoła Pawła o „głupocie ... krzyża” (I Kor 1,17-18). Tak szczegółowa wiedza pozwala lepiej zrozumieć realia tamtych czasów – jest to więc rozszerzenie „zbiorowej świadomości historycznej”, a dla teologa, który przypisuje nieproporcjonalnie dużą pewność samoobjawieniu się Boga w osobie Jezusa Chrystusa, jest to pomoc w interpretacji mowy o „głupocie ... krzyża”, która ma znaczenie dzięki przyjęciu rozszczenia tekstów NT do orzekania o prawdzie¹⁰³.

Próbę rozróżniania w sądów historycznych i teologicznych oraz rolę, jaką dla teologa odgrywają badania historyczne widać w pracy Hengela pt. *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*. Analizuje on w niej nieliczne wypowiedzi źródeł o ważnym okresie życia Apostoła Pawła i dosyć ostrożnie formułuje hipotezy, nie tracąc z oczu różnych paraleli historycznych (pod koniec porównuje Pawła z Lutrem)¹⁰⁴.

Ad. 6. Chrystologiczna specyfika sądu teologicznego

Charakter i zadanie sądu teologicznego widać najlepiej w komentarzach Hengela do współczesnych mu wydarzeń, gdzie jako teolog szuka odpowiedzi

⁹⁹ Np. cały fragment o stanie źródeł dotyczących osoby i historii Jezusa z Nazaretu w: M. Hengel, A.M. Schwemer, *Geschichte des frühen Christentums*, Bd. I: *Jesus und das Judentum...*, s. 193-243.

¹⁰⁰ M. Hengel, *Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums*, [w:] M. Hengel, *Judaica, Hellenistica...*, s. 293-334.

¹⁰¹ Patrz wydane przez Mohr Siebeck przemówienie inauguracyjne M. Hengela z 16.05.1973, w którym krytykuje on sam podział na oddolną i odgórną chrystologię: M. Hengel, *Der Sohn Gottes...*, zwł. s. 137-144.

¹⁰² Patrz M. Hengel, *Die Vier...*, s. 274-300.

¹⁰³ M. Hengel, *Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die Torheit des Wortes vom Kreuz*, [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, s. 594-648.

¹⁰⁴ M. Hengel, A.M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien*, Tübingen 1998, s. 174-184 i 462-464.

na pytania egzystencjalne¹⁰⁵. Teolog z Tybingi nie wahał się zabierać głosu w dyskusjach swoich czasów, jak np. podkreślanie momentu rewolucyjnego w przesłaniu Jezusa w latach 70.¹⁰⁶, czy kwestii uprawiania teologii politycznej¹⁰⁷, bądź reagując na publikację kontrowersyjnych, popularno-naukowych artykułów o Jezusie z Nazaretu¹⁰⁸.

Ad. 7. Podwójnych charakter pism NT

Analizowany artykuł M. Hengela o wczesnochrześcijańskiej historiografii i szereg jego prac na ten temat są realizacją tego postulatów w praktyce¹⁰⁹. W przypadku Ewangelii podkreślanie podwójnego charakteru pism NT było wymierzone w tzw. szkołę Bultmanna: *Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt an Hand einiger neuer Monographien*¹¹⁰. W artykule poświęconym problematyce badań nad historią wczesnego chrześcijaństwa niemiecki teolog podkreśla charakter ksiąg NT i jako świadectwa wiary i jako źródła historycznego, wbrew tendencji do deprecjonowania wiarygodności tych źródeł¹¹¹.

Ad. 8. Teologiczny komentator i centrum Nowego Testamentu

Pisma Hengela traktujące o chrystologii są najlepszym przykładem tego, jak on sam rozumiał rolę teologicznego komentatora, który nie boi się, jako naukowiec i teolog zarazem szukać odpowiedzi na pytania o sens i cel historii¹¹². W ostatniej części wykładu inauguracyjnego z 1973 roku zawarł teolog z Tybingi wnioski teologiczne, gdzie nie tylko nie boi się interpretować teologicznie rozważań *explicite* historyczno-filologicznych, ale wręcz kończy je

¹⁰⁵ Np. M. Hengel, *Die Bergpredigt im Widerstreit* [w:] M. Hengel, *Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V*, pod red. C.-J. Thorntona, WUNT 211, Tübingen 2007, s. 391-407.

¹⁰⁶ M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?* [w:] Tamże, s. 217-243.

¹⁰⁷ M. Hengel, *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur politischen Theologie in neutestamentlicher Zeit* [w:] Tamże, s. 245-288.

¹⁰⁸ M. Hengel, *Augstein und der Menschensohn* [w:] Tamże, s. 306-315.

¹⁰⁹ Taki charakter ma szereg prac zwłaszcza z piątego tomu zbioru *Kleine Schriften*, a zwłaszcza jedna, pierwotnie z 1972 roku: M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte* [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, s. 353-423.

¹¹⁰ M. Hengel, *Kerygma oder Geschichte?* [w:] M. Hengel, *Jesus und die Evangelien...*, s. 289-305.

¹¹¹ M. Hengel, *Problems of a History of Earliest Christianity* [w:] M. Hengel, *Studien zum Urchristentum...*, s. 298-312.

¹¹² Patrz m.in. M. Hengel, *Ist der Osterglaube noch zu retten?: Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie; Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das „messianische Sendungsbewusstsein“ Jesu* [w:] M. Hengel, *Studien zur Christologie...*, s. 52-73, 259-279, 496-534.

niemalże w stylu kazania rozważaniami o objawieniu Bożej miłości w Jezusie Chrystusie i cytatem z Rzym 8,14¹¹³.

Ad. 9. Wpływ przedrozumienia wiary na etos biblisty Nowego Testamentu

Tutaj należałoby przede wszystkim wskazać na wspomnienia uczniów M. Hengela, którzy doświadczyli tego, jak on sam realizował postulaty akrybii filologicznej i staranności w pracy egzegetycznej, nie dystansując się wobec Kościoła i pobożności¹¹⁴. Jego pasję dla biblistyki NT widać najlepiej w wykładzie z roku 1993 na 48. corocznej konferencji *Studiorum Novi Testamenti Societas*¹¹⁵. Hengel podkreśla konieczność poszerzenia horyzontów badawczych w biblistyce Nowego Testamentu, której historyczną genezę przedstawia. Problemem dla niego jest ograniczanie się biblistów do badań zaledwie 27 pism NT, tworzenie nadmiaru hipotez i zrywanie łączności z historią egzegezy. Dla teologa z Tybingi dbanie o rzetelne stosowanie metod historycznych w pracy nad Nowym Testamentem jest niezbędne i stanowi wręcz ekumeniczne zadanie, a pasja, z jaką o tym głosił i pisał wskazuje na osobistą motywację teologa z Tybingi.

Ad. 10. Fides quaerens veritatem historicam

Dla Martina Hengela przedrozumienie wypływające z wiary, czy też sama wiara, dążą do poznania prawdy historycznej i jest to rodzaj powołania chrześcijanina, które dotyczy zwłaszcza teologów. R. Deines, pisząc o Hengelu jako naukowcu, używa określeń „kapłan” i „asceta”¹¹⁶, które podkreślają egzystencjalne i intymne zaangażowanie teologa z Tybingi w biblistykę NT. Formuła *fidens quaerens veritatem historicam* wydaje się najlepiej oddawać specyfikę metodologii Hengela.

5.2. Podsumowanie

Jak można zauważyć, analiza tez, artykułu i dorobku M. Hengela dokonana została w dużym uproszczeniu. Uwagę zwrócono na jeden tekst, który

¹¹³ M. Hengel, *Der Sohn Gottes...*, zvl. s. 140-144.

¹¹⁴ Poza wymienionym już wielokrotnie J. Freyem i R. Deines'em, można wymienić R. Feldmeiera i jego artykuł: *Anwalt des Anderen* [w:] *Neutestamentliche Wissenschaft...*, s. 130.

¹¹⁵ M. Hengel, *Aufgaben der Neutestamentlichen Wissenschaft* [w:] M. Hengel, *Theologische, historische...*, dz. cyt., s. 242-278.

¹¹⁶ Nie używa ich dosłownie na określenie postawy M. Hengela, ale taki mają one wydźwięk: R. Deines, *Martin Hengel: Christology...*, s. 34-35.

uznany został za programowy dla teologii Hengela. Uwzględnienie większej liczby publikacji i osiągnięć niemieckiego biblisty oraz ich zbadanie dalece wykraczałoby poza ramy niniejszego opracowania.

Biorąc pod uwagę całość wyводу, wydaje się jednak za stosowne uznać tezy M. Hengela z roku 1979 za możliwy klucz interpretacyjny do jego teologii. Takie założenie umożliwi lepsze z/rozumienie i odczytanie nie tylko jego dorobku, ale i osobowości teologa, który z niezwykłą pasją i fachowością, motywowany osobistą wiarą, poświęcił się badaniu NT i świata, w którym NT powstawał.

Summary

The article deals with theses of Martin Hengel from 1979 which are annexed to the article *Zur urchristlichen Geschichtschreibung*. The appendix is titled *Historische Methoden und Theologische Auslegung des Neuen Testaments (Thesen)* and appears to be, along with the accompanying article, a possible key to the interpretation of the theology of the scholar from Tübingen.

The purpose of this article is to demonstrate the unique and (in our opinion) representative character of the mentioned theses of Hengel's theology. The thesis has been analyzed in the context of the article from 1979, some of the facts from the biography of their author, and selective reference the ideas contained in his other works. The aim is to demonstrate the continuity of Hengel's interests to study and interpret historical sources as a biblical scholar, historian of antiquity, and expert in Second Temple Judaism. The vast and fierce polemic tone about the essential assumptions of the „historical-critical method“ in biblical studies, with objections about its dogmatic fixation and insufficient self-criticism towards itself, seem to play a special role in Hengel's entire theology. The mentioned theses are devoted to this very issue, which indicates their special status in the works of Martin Hengel.

The article consists of five parts – the first is an introduction, the second presents the facts of Hengel's biography which are relevant for the analysis, the third is devoted to the genesis as well as to the analysis of the article, the fourth part deals with the thesis, ordering them thematically and summarizing the ideas contained in them, and the fifth relates the main points of the concept of the Tübingen theologian to his achievements.

Keywords: Martin Hengel, the historical-critical method, the historical-philological method, judaism, hellenism

Wykaz skrótów:

EK	Encyklopedia Katolicka
EKL	Evangelisches Kirchenlexikon
ER	Religia. Encyklopedia PWN
ER, CD	Religia. Encyklopedia PWN, CD
RGG4	Religion in Geschichte und Gegenwart, wydanie 4.
ThBeitr	Theologische Beiträge
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Bibliografia

- Barth K., *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, bwm, 1931
- Deines R., *Martin Hengel – Ein Leben für die Christologie*, [w:] *Theologische Beiträge* 37, 2006
- Dr. Martin Hengel on the Historical Reliability of the Gospels* [na] <http://katachriston.wordpress.com/2011/01/01/dr-martin-hengel-on-the-reliability-of-the-gospels/> (data dostępu: 05.08.2014)
- E. Troeltsch, który był odpowiedzią skierowaną do F. Niebergalla, a do którego wydaje się odnosić M. Hengel, nastąpiło w 1898 roku – my korzystamy z niezmienionego wydania: *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. Bemerkungen zu dem Aufsätze Über die Absolutheit des Christentums von Niebergall* [w:] *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, opr. G. Sauter, München 1971
- Earliest Christian History*, red. M.F. Bird, J. Maston, WUNT II 320, Tübingen 2012
- Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Namens- und Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 1974/75*, red. J. Kretschmer, Tübingen 1974
- Encyklopedia Katolicka, t. 1-19, Lublin 1973-
- Evangelisches Kirchenlexikon, pod red. H. Brunotte, O. Weber, Bd. 1-4, Göttingen 1986-1997
- Feldmeier R., *Anwalt des Anderen* [w:] *Neutestamentliche Wissenschaft*, red. E.-M. Becker, Tübingen-Basel 2003

- Frey J., *Texte, Texte und nochmals Texte – Vom Lesen des Neuen Testaments zur neutestamentlichen Wissenschaft* [w:] *Neutestamentliche Wissenschaft*, red. E.-M. Becker, Tübingen-Basel 2003
- Frey J., *Zur johanneischen Deutung des Todes Jesu*, [w:] *ThBeitr*, 32, 2001
- Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, pod red. H. Cancika, H. Lichtenbergera, P. Schäfera, T. I-III, Tübingen 1996
- Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher*, opr. P. Kuhn, Tübingen 2010
- Head I., *Mark as a Roman Document from the Year 69: Testing Martin Hengel's Thesis*, *Journal of Religious History*, Vol. 28, 2004, Z. 3
- Hengel M., *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975
- Hengel M., *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, wyd. 2, Tübingen 2007
- Hengel M., *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung. Kleine Schriften V*, red. C.-J. Thornton, Tübingen 2008
- Hengel M., *Die Zeloten*, pod red. R. Deines'a, C.-J. Thorntona, wyd. 3., WUNT 283, Tübingen 2011
- Hengel M., *Die Zeloten. Untersuchung zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, wyd. 3 poprawione i uzupelnione, Tübingen 2011
- Hengel M., *Die Zeloten. Untersuchung zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, wyd. 2 poprawione i rozszerzone, *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, Leiden-Köln 1976
- Hengel M., *Die Zeloten. Untersuchung zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, WUNT 283, Tübingen 1961
- Hengel M., *Eine junge theologische Disziplin in der Krise* [w:] *Neutestamentliche Wissenschaft. Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, pod red. E.-M. Becker, Tübingen-Basel 2003
- Hengel M., *Historische Methoden und theologische Auslegung des Neuen Testaments (Thesen)*, *Kerygma und Dogma* 19: 1973
- Hengel M., *Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V*, red. C.-J. Thornton, WUNT 211, Tübingen 2007

- Hengel M., *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, WUNT 90 , Tübingen 1996
- Hengel M., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109 , Tübingen 1999
- Hengel M., *Judentum und Hellenismus*, WUNT 10, wyd. 2, Tübingen 1969
- Hengel M., *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, WUNT 141 , Tübingen 2002
- Hengel M., Schwemer A. M., *Geschichte des frühen Christentums, Bd. I: Jesus und das Judentum*, Tübingen 2007
- Hengel M., Schwemer A. M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannte Jahre des Apostels*, WUNT 108 , Tübingen 1998
- Hengel M., Schwemer A.M., *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie*, Tübingen 2001
- Hengel M., *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI*, red. C.-J. Thornton, WUNT 234, Tübingen 2008
- Hengel M., *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*, pod red. C.-J. Thorntona, WUNT 201 , Tübingen 2006
- Hengel M., *Theologische, historische und biographische Skizzen. Kleine Schriften VII*, red. C.-J. Thornton, WUNT 253, Tübingen 2010
- Hengel M., *Zur urchristlichen Geschichtschreibung*, Stuttgart 1979
- Hengel M., *Zur urchristlichen Geschichtschreibung*, wyd. 2, Stuttgart 1984
- Hengel M., *Zur urchristlichen Geschichtschreibung*, wyd. 2 [w:] Hengel M., *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI*, pod red. C.-J. Thorntona, WUNT 234 , Tübingen 2008
- Hollatz D., *Examen theologicum acroamaticum*, Darmstadt 1971
- Honecker M., *Die Barmer Theologische Erklärung und ihre Wirkungsgeschichte*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften: Vorträge G 330, Opladen 1995
- Hurtado L.W., *Martin Hengel's Impact on English-Speaking Scholarship*, Expository Times, 120, 2008
- Kaczorowski J., *Elementy zarysu dziejów metodologii badań literackich*, Warszawa 2011
- Luter M., *O niewolnej woli*, tłum. ks. W. Niemczyk, Warszawa 1979
- Martin Hengel [na:] http://de.wikipedia.org/wiki/Martin_Hengel (data dostępu: 05.08.2014)

- Martin Hengel* [na:] http://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Hengel (data dostępu: 05.08.2014)
- Martin Hengel*, [w:] *Dictionary of Early Judaism*, red. J.J. Collins, D. Harlow, Grand Rapids, Michigan 2010
- Martin Hengels Zeloten. Ihre Bedeutung im Licht von fünfzig Jahren Forschungsgeschichte*, red. H. Lichtenberger, Tübingen 2013
- Martin Hengels Zeloten. Ihre Bedeutung im Licht von fünfzig Jahren Forschungsgeschichte*, red. H. Lichtenberger, Tübingen 2013
- D. Martin Luthers Werke – kritische Gesamtausgabe*, pod red. K. Dreschera, Bd. 18, Weimar 1908
- In memoriam Professor Dr. Dr. h.c. mult. Martin Hengel (14.12.1926-2.7.2009)* [na:] http://www.uni-tuebingen.de/uni/v01/downloads/Nachruf%20Hengel_Lichtenberger_deutsch.pdf (data dostępu: 05.08.2014)
- Metzger P., *Rezension zu: Hengel, Martin; Schwemer, Anna M.: Geschichte des frühen Christentums. Bd. 1: Jesus und das Judentum. Tübingen 2007*, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2008-2-058> (data dostępu: 05.08.2014)
- Neff D., *The Champion Who Debunked Bultmann*, <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2009/july/champion-who-debunked-bultmann.html?paging=off> (data dostępu: 05.08.2014)
- Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, red. C. Breytenbach, R. Hoppe, Berlin-Bonn 2008
- Probe A., *Wäsche Label Hengella sucht Käufer*, http://www.textilwirtschaft.de/business/Waesche-Label-Hengella-sucht-Kaeufer_45656.html (data dostępu: 05.08.2014)
- Reiser M., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen 2007
- Reiser M., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, WUNT 217, Tübingen 2007
- Religia. Encyklopedia PWN, pod red. T. Gadacza i B. Milerskiego, t. 1-9, Warszawa 2001-2003
- Religia. Encyklopedia PWN, pod red. T. Gadacza i B. Milerskiego, CD, Warszawa 2003
- Religion in Geschichte und Gegenwart, pod red. H. Gunkela, L. Zscharnacka, Bd. 1-5, Tübingen 1927-1931

Religion in Geschichte und Gegenwart, pod red. H.D. Betza, D.S. Browninga, B. Janowskiego, E. Jüngela, wydanie 4., Bd. 1-8, Tübingen 1998-2007

Religion in Geschichte und Gegenwart, pod red. K. Gallinga, Bd. 1-6, Tübingen 1957-1962

Schäfer P., *Martin Hengel at Seventy* i Lichtenberger H., *The Tübingen School and a Tübingen Scholar* [w:] *The Beginnings of Christianity*, red. J. Pastor, M. Mor, Jerusalem 2005

Theologie als Wissenschaft. Aufsätzen und Thesen, opr. G. Sauter, München 1971

Organiczna wizja natchnienia Abrahama Kuypera jako propozycja doktrynalna dla współczesnego ewangelikalizmu

Słowa kluczowe: Abraham Kuyper, B.B. Warfield, natchnienie, ewangelikalizm

Problematyka natchnienia Pisma Świętego jest dla konfesyjnych protestantów¹, od chwili powstania teologii liberalnej² w XIX w., niezwykle istotną kwestią, wymagającą zarówno dogłębnej pracy dogmatycznej w celu uzyskania precyzyjnych sformułowań, jak i działań apologetycznych. Szereg współczesnych koncepcji związanych z tym zagadnieniem, zarówno dogmatycznych jak apologetycznych, pojawiło się na przełomie XIX i XX wieku. Niniejszy artykuł opisuje dwie z nich.

Pierwsza z nich, która zostanie zaprezentowana najpełniej, została stworzona przez Abrahama Kuypera³. Ten wybitny holenderski teolog, polityk i przywódca kościelny miał również silny wpływ na kształt teologii amerykańskiej⁴. Oddziaływanie to będzie dawało znać o sobie również w świecie

* Prezb. dr Mateusz Wichary jest prorektorem Wyższego Baptistycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie i przewodniczącym Rady Kościoła Baptistów w RP.

¹ Przez konfesyjnych protestantów rozumiane jest tu to skrzydło protestantyzmu, przede wszystkim w USA, które pragnęło w XIX w. zachować wierność swym reformacyjnym symbolom wiary bez reinterpretacji jej istoty w świetle nowoczesnych trendów ich epoki. Zakres tego pojęcia jest szerszy niż pojęcie ewangelikalizmu. Więcej zob. T. J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013, I.H. Murray, *Revival and Revivalism. The Making and Marring of American Evangelicalism 1750–1858*, Edinburgh 1994.

² Więcej na temat XIX-wiecznego liberalizmu teologicznego zob. np. R.E. Olson, *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2003, s. 557–578.

³ Abraham Kuyper (ur. 29 października 1837 w Maassluis, zm. 8 listopada 1920 r. w Hadze), premier Królestwa Holandii 1901–1905; znany przede wszystkim ze sformułowania społecznej nauki Kościoła w oparciu o ortodoksyjny kalwinizm. Zob. M. Wichary, „Cała rzeczywistość dla Chrystusa” Abraham Kuyper (1837-1920) jako przedstawiciel kalwinistycznej teologii politycznej, Warszawa 2014.

⁴ Więcej na temat samego Kuypera zob.: J. McGoldrick, *Abraham Kuyper. God's Renaissance Man*, Darlington 2000; J.D. Bratt, *Abraham Kuyper: Puritan, Victorian, Modern*, [w:]

protestanckim w drugiej połowie XX wieku, szczególnie w kwestii oddziaływania chrześcijan na społeczeństwo⁵.

W ewangelikalizmie⁶ poglądy Kuypera na natchnienie Pisma nie uzyskały aż tak wielkiej popularności jak jego poglądy społeczne. W dogmatyce ewangelikalnej w obszarze nauki o natchnieniu – i to druga przedstawiona tu koncepcja – prym bowiem wiodą poglądy współczesnego mu Beniamina Warfielda (1851-1921). Artykuł ten będzie sugerował, że ze szkodą dla ewangelikalizmu. Jego przedstawiciele, często nie widząc innej alternatywy, posługują się sformułowaniami ukutymi przez Warfielda oraz stosują zgodne z nimi strategie apologetyczne, które, jak będzie to wykazane, posiadają istotne mankamenty. Poglądy Abrahama Kuypera są bowiem w równym stopniu wierne reformacyjnej zasadzie *sola Scriptura*, co zapatrywania Warfielda. Są więc zgodne z tradycją ruchu ewangelikalnego, a unikają przy tym powyższych mankamentów. To sprawia, że są cenną alternatywą, wartą prezentacji.

Abraham Kuyper i Benjamin Warfield

Kuypera i Warfielda z pewnością łączy bardzo wiele. Byli sobie współcześni. Obaj wpłynęli znacząco na teologię XX wieku. Obaj na swój sposób sprzeciwiali się duchowi czasów; każdy z nich jest reprezentantem klasycznego prezbiterianizmu, wiernego reformacyjnym symbolom wiary. Warfield był największym propagatorem Kuypera w Stanach Zjednoczonych⁷; Kuyper przy różnych okazjach odwdzięczał się swemu amerykańskiemu przyjacielowi poparciem. Tym,

Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and Work, red. C. Van der Kooi, J. de Bruijn, Amsterdam 1999, s. 53–68. Na temat jego recepcji w Ameryce zob. G. Harrinck, *A Triumphal Procession? The Reception of Kuyper in the USA (1900–1940)*, [w:] *Kuyper Reconsidered...*, s. 273–282; J. Bratt, *Dutch Calvinism in North America: A History of a Conservative Subculture*, Grand Rapids 1984.

⁵ Na temat wpływu Kuypera na różne społeczeństwa, poza Holandią i USA, zob. J.C. Adonis, *The Role of Abraham Kuyper in South Africa. A Critical Historical Evaluation* [w:] *Kuyper Reconsidered...*, s. 259–272; N. Woltersdorff, *Abraham Kuyper's Model of a Democratic Polity for Societies with a Religiously Diverse Citizenry*, tamże, s. 190–205; B.H. Son, *Relevance of Sphere Sovereignty to Korean Society*, tamże, s. 179–189.

⁶ Na temat pojęcia ewangelikalizm zob. np. T.J. Zieliński, *Ewangelikalizm ewangelikalny...*, dz. cyt.; tenże, *Ewangelikalizm* [w:] *Religia*. Encyklopedia PWN, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, t. 3, s. 498.

⁷ To z inicjatywy Warfielda Kuyper został zaproszony przez Fundację Stone na prestiżowe wykłady do Seminarium w Princeton w 1898 r., które przeszły do historii jako Wykłady o kalwinizmie. Zob. A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids 1931.

co przesądza o różnicy w teologii obu kalwinistów, jest ich rozumienie teorii natchnienia oraz związanej z nią teorii poznania w ogóle. H.A. Harris ujmuje to następująco: „Kuyper i Warfield byli teologicznymi sojusznikami w walce przeciwko liberalizmowi, ale toczyli swe bitwy w różny sposób”⁸.

I. Warfielda bitwa o natchnienie

W 1881 roku dwaj czołowi teolodzy Uniwersytetu w Princeton, A.A. Hodge i B.B. Warfield opublikowali artykuł, rozpoczynający polemikę z liberalną teologią, broniący poglądu, że Pismo Święte jest natchnione⁹. Obronę tę można streścić następująco:

„Należy rozpocząć od Pisma jako antycznego źródła wiedzy i dowieść wysokiego poziomu jego ścisłości. Na podstawie świadectw w nim zawartych dochodzi się do wniosku, że cuda i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa są wysoce prawdopodobne, a opierając się na tym można uznać, że Chrystus jest tym, za kogo się podaje. Również na tej podstawie należy uznać Jego świadectwo odnośnie Pism i wiarygodność Jego apostołów jako nauczycieli obdarzonych autorytetem”¹⁰.

Dowód natchnienia przeprowadza się więc w oparciu o podobną do stosowanej w naukach przyrodniczych metodologię. W tym sensie można ją uznać jako metodę naukową – biorącą z nauki wzór i uznającą ową procedurę za odpowiednią. Zakłada się wiarygodność metodologii naukowej w dochodzeniu do prawd wiary, względnie natchnienie pojmuje się jako fakt naukowy, owej wiary nie wymagający.

W tym kierunku podążają kolejne prace Warfielda¹¹. Jest ona do dziś najbardziej popularną metodą apologetyczną, dowodzącą natchnienia Pisma Świętego, stosowaną we współczesnym ewangelikalizmie. Z najważniejszych

⁸ H.A. Harris, *A Diamond in the Dark: Kuyper's Doctrine of Scripture* [w:] *Religion, Pluralism and Public Life. Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*, red. L.E. Lugo, Grand Rapids Mich. 2000, s. 126.

⁹ A.A. Hodge, B.B. Warfield, *Inspiration*, [w:] *The Presbyterian Review*, 2 (1881), s. 225–260.

¹⁰ D. Clair Davis, *Princeton and Inerrancy. The Nineteenth-Century Philosophical Background of Contemporary Concerns*, [w:] *Inerrancy and the Church*, Chicago Ill. 1984, s. 376.

¹¹ Zostały wydane w jednym zbiorze jako: B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Phillipsburg 1948. Parallele dzieło w dorobku A.A. Hodge'a to *Outlines of Theology*, Phillipsburg 1878. Świadectwem kontynuacji postrzegania natchnienia jako najistotniejszej doktryny w konfrontacji ze świecką, utożsamiającą się z liberalizmem kulturą, w tym środowisku jest np. E.J. Young, *Thy Word is Truth. Some Thoughts on the Biblical Doctrine of Inspiration*, Grand Rapids Mich. 1957.

publikacji dostępnych w języku polskim, będących jej przykładem, należy tu wymienić „Wiarygodność pism Nowego Testamentu” F.F. Bruce¹², pracę Wenera Gitta¹³, Alfreda Palli¹⁴, czy stosowne pozycje w popularnych teologiach systematycznych¹⁵. Niesłabnącą popularnością cieszy się również dowodząca prawdziwości zmartwychwstania publikacja J. McDowella¹⁶, opierająca się na tej samej metodzie.

Doczekała się ona krytyki. Po pierwsze, zarzuca się jej, że zawęża obiektywne poznanie Jezusa Chrystusa do samej egzegezy. Jak zauważa H.A. Harris, „Pismo zyskuje tutaj podstawowe znaczenie ponieważ przekazuje informacje o Chrystusie, z którym nie mamy bezpośredniego kontaktu”¹⁷. Innymi słowy, „ewangelikałiści przenieśli autorytet z Chrystusa na Pismo, ponieważ Chrystusa nie można już [ich zdaniem – przyp. MW] inaczej poznać w sposób obiektywny”¹⁸.

W krytyce tej nie chodzi o negację wiarygodności Pisma. Raczej o utożsamienie *rzeczywistości z wiarygodnością*. Choć Pismo jest wiarygodne w sposób niezrównany, nieporównywalny z jakimkolwiek innym źródłem poznania dostępnym człowiekowi, nie jest przecież *jedynym* sposobem komunikacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. W modelu Warfielda epistemologia (teoria poznania) zyskuje prymat nad ontologią (teorią bytu).

Po drugie, wskazuje się, że główny punkt ciężkości teologii przeniesiony tu zostaje z dogmatyki – treści objawienia Pisma Świętego – na zewnętrzną względem niego obronę twierdzenia o prawdziwości Pisma, z zakresu wprowadzenia (introdukcji). Sam Kuyper zapytuje:

„Czy możemy wciąż mówić o teologii, kiedy nie Pismo – które jest doskonałe – ale wprowadzenie do Pisma Świętego koncentruje całą uwagę serca

¹² F.F. Bruce, *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*, tłum. W. Maj, Katowice 1991.

¹³ W. Gitt, *Pytania stawiane wciąż na nowo*, Bielefeld 1994.

¹⁴ A. Palla, *Sekrety Biblii*, Koszalin 2002.

¹⁵ C.C. Ryrie, *Podstawy teologii*, tłum. P. Zaremba, Dallas Tx 1994, s. 73–136; H. Rawlings, *Baptystyczne podstawy wiary*, Warszawa 2007, s. 25–29. Postawę nawiązującą raczej do perspektywy Kuypera prezentuje B. Milne, *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*, tłum. A. Gandecki, Katowice 1992, s. 24–33, a jej rozwinięcie prezentuje C. Van Til, *Dlaczego wierzę w Boga*, Wrocław 2001.

¹⁶ J. McDowell, *Evidence That Demands a Verdict. Historical Evidence for the Christian Faith*, San Bernardino Ca. 1972.

¹⁷ H.A. Harris, *A Diamond in the Dark...*, s. 124.

¹⁸ Tamże, s. 126.

i myśli? Kiedy wiele mówi się o Piśmie, ale tak mało z Pisma i na podstawie Jego autorytetu?”¹⁹.

W tym ujęciu ewangelikalista, wbrew swym intencjom i prawdopodobnie osobistemu przeżyciu (o czym za chwilę), stawia się w dość niezręcznej sytuacji. Jego wiara w boski autorytet Pisma Świętego opierać się ma na złożonym, naukowym, poza-teologicznym wywodzie, który może mu być w rzeczywistości obcy i niepotrzebny. Więcej: całość jego wiary ma się opierać na argumente, który z zasady nie odwołuje się do boskiego autorstwa Pisma, ale rzekomo dopiero dochodzi do uznania tego autorytetu za pomocą szczegółowego wyvodu, w którym ciężar dowodowy spoczywa na poza-biblijnych autorach ludzkich.

Teologicznie – w perspektywie zarówno tradycyjnie pojmowanej nauki o oświeceniu i w ogóle działaniu Ducha Świętego poprzedzającego nawrócenie²⁰ (względnie w trakcie nawrócenia), jak i działaniu Ducha w dziele natchnienia – model ten wydaje się błędny. Autorytet autorów ludzkich pochodzi przecież od pierwotnego autorytetu Bożego, a nie na odwrót. Tymczasem w modelu Warfielda to wiarygodność ludzkich autorów dowodzi autorytetu Bożego, stając się strukturą modelu teologicznego: wierzę, bo to racjonalne, dzięki naukowym dowodom. Dzieje się tak wbrew tradycyjnej dogmatyce (wierzę, bo mnie przekonuje Duch), intuicji (że rzeczy Boże są pierwotniejsze niż ludzkie) i osobistemu przeżyciu (mało który ewangelikalista nawraca się poprzez skomplikowane dochodzenie naukowe, a jeśli nawet, to zazwyczaj moment przełomu i tak przekracza czysto racjonalny wymiar). Zarysowuje się więc istotny konflikt między ową metodą a dobrem dogmatycznym, którego ma bronić, oraz doświadczeniem wiary, z którym powinna harmonizować.

Inną perspektywę prezentuje Abraham Kuyper, którego poglądy zostaną w tym aspekcie obecnie przedstawione.

¹⁹ A. Kuyper, *Present-Day Biblical Criticism and Its Dubious Effect on the Church of the Living God*, [w:] *Bibliotheca Sacra*, 61 (1904), s. 414.

²⁰ Nawrócenie jest tu rozumiane zgodnie z tradycją ewangelikalną. Zob. np. B. Milne, *Poznaj prawdę...*, dz. cyt., s. 161–170.

II. Organiczne natchnienie według Abrahama Kuypера

O ile dla Warfielda celem wywodu, w którym pojawia się pojęcie natchnienia Pisma Świętego było uzasadnienie tezy o wiarygodności Pisma Świętego jako Słowa Bożego, o tyle dla Kuypера było nim opisanie chrześcijańskiego modelu poznania. W nim równie istotnymi elementami są Bóg (nadawca komunikatu), komunikat (Słowo Boże) oraz człowiek (odbiorca komunikatu). Zrozumienie natchnienia jest więc pochodną owej szerszej wizji poznania. W owym modelu mieści się u Kuypера również wiedza naukowa, jako element procesu poznawczego w jego najlepszym wydaniu.

Dla Warfielda wiedza naukowa była wartością „twardą”, niezmienną, obiektywizowanym sposobem dochodzenia do prawdy we wszystkich sferach, również w teologii, którą należy zharmonizować z chrześcijaństwem taką, jaka jest. Dla Kuypера natomiast wiedza naukowa była tylko jednym z elementów szerszego procesu poznania, dopasowującą się elastycznie do całości tego procesu. Relacja nauka – wiara – poznanie (w tym poznanie najważniejsze: poznanie Boga) to więc obszar teologicznej refleksji, nie naukowego warsztatu.

Nauka a poznanie

Rozpocznijmy od następującej myśli Kuypера:

„Patrzenie przez najdokładniejszy mikroskop bądź sięganie wzrokiem w najdalsze zakątki świata przy użyciu teleskopu jest niczym więcej jak obserwacją za pomocą oka, które wspomogliśmy. Zmienia się ono w naukę, kiedy odkrywamy w określonym zjawisku szerszą zasadę i przez to zyskujemy myśl, która określa układ zjawisk”²¹.

Sama obserwacja nie jest więc nauką, choć jest nauce niezbędna. Nauka to odkrywanie zasad w obserwowanym świecie. Naukę tworzy porządkująca, wnikająca w strukturę świata ludzka refleksja, która tłumaczy owe obserwowane zjawiska.

Wynika z tego, że w nauce konieczny jest element subiektywny. *Ktoś* musi formułować te zasady. Robi to trafnie lub nie. Ludzkość ich nie uzyskuje żadną inną drogą, jak poprzez wysiłek określonych jednostek. Nauka więc, choć aspiruje do poznania obiektywnych zasad, nieuchronnie związana jest

²¹ A. Kuypер, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids Mich., 1931, s. 112–113.

z subiektywnością procesu poznawczego. Tym się jednak różni od nie-nauki, iż stara się zminimalizować ową subiektywność, poprzez precyzyjnie przeprowadzanych badań i różne metody weryfikacji ich wyników.

Nauka jest więc jednym ze sposobów poznania świata, takim jednak, które w odróżnieniu od innych sposobów stawia sobie za cel dojście do prawd uniwersalnych. Owa uniwersalność celu związana jest z dążeniem do uniwersalności świadomości zaangażowanej w poznawczy proces. Podmiot i przedmiot owego procesu poznawczego jest z tego powodu wyjątkowy: „Nauka nie jest sumą tego, co wie dana osoba, czy zbiorem tego, co wiedzą trzy osoby. Podmiotem nauki nie może być ten czy tamten człowiek, ale ludzkość w swej całości, lub świadomość ludzka”²². Świadomość ową przy tym Kuyper rozumie historycznie, jako językowe i conceptualne dziedzictwo pokoleń, gromadzone i przekazywane w cywilizacyjnym procesie rozwoju.

Ów proces jest możliwy jedynie ze względu na taką a nie inną naturę ludzką, i w tym sensie Kuyper mówi o nauce jako procesie *organicznym*:

„Nauka działa organicznie, czyli głód wiedzy leży w samej ludzkiej naturze. Pogląd, że natura ludzka może zdobyć wiedzę w pewnych określonych okolicznościach, i że pragnienie, by poświęcić się temu zadaniu, wraz ze zdolnościami, które to umożliwiają, mogłoby być dziełem przypadku, jest równie nieprawdopodobne co przekonanie, iż tak pelen wzajemnych powiązań świat mógłby powstać przypadkowo”²³.

Tak więc nauka wynika z pragnienia poznania, które wynika z *natury* człowieka, która gromadzi poznanie w swych dziejach, poprzez zarówno obserwowanie świata jak i nieustanne nad nim refleksowanie. Gdyby było inaczej, nie byłoby nauki.

Nauka wynika również z pewnych przyrodzonych człowiekowi umiejętności oraz równie przyrodzonej cechy świata – poznawalności. Oba te konieczne dla powstania nauki warunki – poznawalny świat i poznający człowiek – wynikają z istnienia osobowego, świadomego Stwórcy:

„W grę musi wchodzić wyższy czynnik, który we wszystkich miejscach podtrzymuje we wszystkich ludziach jedność naszego gatunku, dla korzyści istnienia naszej wspólnej świadomości; który przymusza ludzi, by

²² Tamże, s. 17. Dalej (s. 19) Kuyper wskazuje na pamięć, sztukę, obraz oraz język i słowo jako narzędzia, poprzez które ludzkość jest w stanie tworzyć wspólnotę owej świadomości.

²³ Tamże.

pozyskiwali wiedzę; który obdarza nas zdolnościami poznawczymi; który zarządza tym całym systemem, oraz, na ile skutki tego wysiłku prowadzą do faktycznego poznania, łączy je w jedną całość według ukrytego planu²⁴.

Nauka więc, jako proces poznawczy ludzkości, jest całkowicie zanurzona we wszechogarniającej Opatrzności Bożej. Warunkiem nauki jest poznawalność owych zasad, które naukowiec odkrywa, i formułuje, badając otoczenie. Zasady te są poznawalne, bowiem istnieje plan, który spaja je w jedną całość. Bez tego planu nie ma powodu oczekiwać, iż istnieją w naturze jakieś regularności, zasady, prawa²⁵. Nie mamy tu do czynienia z sytuacją samotnego człowieka w tajemniczym świecie, który musi przedrzeć się do objawienia poprzez skomplikowany mechanizm naukowy, od którego rozpoczyna Warefield, tak samo jak materialści. Przeciwnie. Możliwość, a nawet przymus powstania nauki we wszechświecie, w którym człowiek jest co prawda wyjątkowym, ale naturalnym jego elementem – elementem samoświadomym i świadomym otoczenia – jest organicznie ludzki; w obu tych cechach człowieka „nauka ukazuje nam się jako konieczne i na zawsze obecne dążenie w ludzkim umyśle, by odzwierciedlać w sobie świat”²⁶. Jest to spójny, teologiczny opis obserwowalnego zjawiska, odpowiadający zarówno opisywanemu procesowi co dogmatyce.

Jedność i antyteza

Tak pojmowana nauka jest z jednej strony właściwa i dostępna wszystkim ludziom, a z drugiej – zarysowuje się w niej przeciwstawienie pomiędzy Królestwem Bożym a światem.

Z jednej strony nauka jest integralnym wysiłkiem rozwoju we wszystkich ludzkich cywilizacjach, bowiem jako dzieło porządku Bożego stworzenia, jako aspekt działania łaski powszechnej, nie jest przypisana do żadnego określonego światopoglądu:

²⁴ Tamże.

²⁵ Alternatywą dla modelu chrześcijańskiego jest model arystotelesowski, który orzeka, iż wszechświat odwiecznie jest taki, jak jest, a więc i prawa, którymi się rządzi, są odwieczne. Takie postawienie sprawy jednak sprawia trudność w ujęciu zjawiska postępu, rozumianego jako przemiana rzeczywistości z mniej złożonej w bardziej złożoną, przez którą świat się zasadniczo zmienia. Słabością modelu postępu jest brak silnych podstaw tłumaczących istnienie praw natury, skoro swe istnienie świat zawdzięcza czystemu przypadkowi.

²⁶ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism...*, s. 19.

„Przez wiele stuleci koncepcja nauki (i paralelnych pojęć w innych językach) pozostawała całkowicie wolna od zamieszania wywoływanego sceptycyzmem, nie niosąc w sobie niczego innego prócz wskazania na badania, które są w stanie dostarczyć prawdziwą wiedzę o wszelkiego rodzaju sprawach, tak, iż poprzez nie ktoś dowiadywał się tego, czego wcześniej nie widział”²⁷.

Z drugiej strony Kuyper każe nam również pamiętać, że „nauka nie jest synonimem prawdy. Przede wszystkim, słowo *prawda* dla starożytnych nie odnosi się do czegoś co widać, czy można poznać, ale czegoś, co się *mówi*. Prawda jest więc raczej czymś, do czego nauka dąży, niż czym sama jest. W swym doczesnym stadium nauka szuka prawdy, a w tym poszukiwaniu podstawą jest rozróżnienie pomiędzy fałszem, błędem, złudzeniem, niedokładnością a prawdą”²⁸.

Tak więc nauka nie jest prawdą. Jest raczej unifikującym ludzkość procesem poznawczym, a nie dobrem pozyskanym wspólnie przez ludzkość. Prawda to coś, co sprawia, że nauka jest możliwa i że czasem mówi prawdę. Ale prawda, czyli stan faktyczny rzeczywistości, czymkolwiek ona by była, niekoniecznie jest czymś odkrytym przez naukę. W pełni i na wskroś zna ją tylko Bóg, który jest Stwórcą wszystkiego. Rezultaty nauki, choć zmierzają ku prawdzie i są przez to źródłem błogosławieństwa, naznaczone są skazą.

Dlaczego tak jest? Naukowiec jest subiektywny. Reprezentuje nie tylko badania, ale również swą świadomość. Dlatego wiara, jako czynnik kształtujący u naukowca świadomość samego siebie oraz świadomość świata, jest czynnikiem nieuchronnie wpływającym na jego badania:

„Każda nauka w jakimś stopniu rozpoczyna od nieudowodnionych przekonań (wiary), a z drugiej strony wiara, która nie prowadzi do nauki, jest wiarą błędzącą lub zabobonem. Każda nauka zaczyna od wiary w siebie, w samoświadomość, w działanie zmysłów, w sensowność działania naszego umysłu; wierzy w coś powszechnego poza zjawiskami, zakłada wiarę w życie; oraz przede wszystkim zakłada wiarę w zasady, w prawa, według których wszystko działa. Znaczy to, że wszystkie te konieczne aksjomaty, potrzebne dla produktywnej pracy naukowej, nie przychodzą do nas poprzez dowody, ale zostają uznane przez nas wewnątrz, aktem świadomości. Z drugiej strony każda wiara pragnie wywierać jakiś wpływ. Aby to uczynić potrzebuje słów, pojęć, sposobów wyrażenia się. Słowa te są ucieleśnieniem myśli. Te myśli

²⁷ A. Kuyper. *Sacred Theology*, Wilmington, [b.d.w.], s. 16.

²⁸ Tamże, s. 16.

muszą być połączone nie tylko nawzajem, ale również z otoczeniem, czasem i wiecznością, i kiedy tylko wiara zaczyna w ten sposób zasiedlać naszą świadomość, pojawia się potrzeba nauki”²⁹.

Słynna sentencja Anzelm z Cantenbury (1033-1109) „wierzę więc myślę” jest więc powszechną zasadą wszelkiego dojrzałego (czyli naukowego) poznania. Istnieje współzależność wiary i nauki, przekonań i ich racjonalnego uzasadnienia. Reprezentanci określonej wizji świata, o ile charakteryzują się prawdziwą wiarą w tę wizję, mają w sobie „pragnienie wywierania wpływu” i ucieleśniają ów wpływ tworzoną przez nich nauką, rozumianą jako racjonalny opis świata w świetle przyjętych założeń.

Naukowiec formułując wnioski swojej pracy używa pojęć i słów, które uznaje za właściwe, rozsądne, słuszne, odpowiednie, trafne. Ale to, *jaki* zestaw pojęć za taki uznaje, jest już wynikiem nie samej pracy naukowej – która zostanie „ubrana” w te pojęcia – ale jego zupełnie pozanaukowych przekonań i upodobań, a nawet fantazji. Nie jest to więc działanie obiektywne, lecz przeciwnie – działanie bardzo twórcze, ale i z konieczności bardzo subiektywne. Ma ono istotny wpływ na pracę naukową: na uznanie kategorii tego, co może i nie może być prawdziwe³⁰.

Chrześcijanin zdaje sobie sprawę ze swego grzechu, wierzy Słowu oraz doświadcza działania Ducha Świętego. Człowiek niedotknięty łaską uważa, że takie kategorie opisu rzeczywistości to iluzje bądź zabobony. Nie istnieją bowiem w jego doświadczeniu. Uważa je więc za przesady i iluzje. Tworzy naukę, w tym i teologię, w której nie ma miejsca na dostrzeganie wpływu grzechu, na działanie Boga, w którym istnieje tylko człowiek i świat bez osobowego Stwórcy i Zbawiciela. Kuyper zauważa, iż ze względu na stan swej świadomości, „odrzuca [on] pojęcie stworzenia i może uznać tylko rozwój – bez początku i końca. Odrzuca cuda, uznaje tylko prawa »naturalne«. Odrzuca grzech, widząc jedynie ciągły rozwój. Jeśli w ogóle toleruje Pismo Święte, to pod warunkiem, że rozumie się je wyłącznie jako dzieło człowieka. Chrystus, jeśli w ogóle, to tylko taki, który jest wytworem wiary Izraelitów”³¹.

²⁹ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism...*, s. 131.

³⁰ Za przykład wpływu przyjęcia określonych podstaw na ocenę możliwych wyjaśnień może posłużyć np. kontrowersyjna w nauce koncepcja Inteligentnego Projektu. Dla części naukowców taka kategoria wyjaśnienia jak Inteligentny Twórca z założenia jest fałszywa.

³¹ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism...*, s. 137.

Nauka jako taka jest więc możliwa jedynie dlatego, iż istnieje organiczna, czyli wpisana w naturę rzeczywistości i naturę człowieka sieć niezliczonych odniesień pomiędzy nimi. Ów *jeden w różnorodności wszechświat* jest zanurzony całkowicie w Opatrzności Bożej, przez którą Bóg podtrzymuje go w istnieniu jako opisany i konkretny. Owe odniesienia są poznawalne dla człowieka niezależnie od stanu jego świadomości, co sprawia, że nauka jest wysiłkiem dostępnym dla wszystkich ludzi. Ale ze względu na *różną świadomość*, która nieuchronnie odkształca skutek pracy naukowej, nauka jako twórczość człowieka prowadzi do *różnych opisów rzeczywistości*. Tak więc zarówno łaska powszechna jak i kontrast pomiędzy osobami odrodzonymi i resztą ludzkości ujawniają się organicznie w świadomości człowieka, a przez nią także w warsztacie pojęciowym i wnioskach formułowanych przez naukowców.

Tak pojmowany proces poznawczy tworzy kontekst dla zrozumienia natchnienia i działania Ducha Świętego w Jego Słowie i poprzez Jego Słowo, do omówienia którego obecnie przechodzimy.

Natchnienie: racjonalność i mistycyzm

Kuyper omawia natchnienie przy okazji swych obszernych wykładów dotyczących działania Ducha Świętego. Naturę natchnionego Słowa opisuje następująco:

„Książka to nie jedynie papier i atrament, ale jest jak portret – zbiór linii i cech, w których odnajdujemy wizerunek osoby. Patrząc z bliska nie widzimy osoby, lecz znaki i linie druku; ale we właściwej perspektywie znikają one, i widzimy wizerunek osoby. Nawet wtedy to do nas nie przemawia, bowiem jest to obca twarz; możemy ustalić cechy tej osoby, a jednak nie wywołuje w nas zainteresowania. Pozwólmy jednak spojrzeć na nie jej dziecku, a obraz, który był obojętny dla nas, dla niego będzie pełen ciepła i ważności, których w nas nie wywołał, ponieważ nie mamy tego samego serca. Tym, co przemawia do dziecka, nie jest samo zdjęcie, ale także pamięć i wyobraźnia; współdziałanie cech wizerunku i obrazu ojca w sercu powodują, że ów obraz przemawia”³².

Pismo więc jest objawieniem Boga i w tym tkwi jego wyjątkowość. Jest to wyjątkowość rozpoznawana jedynie przez dzieci Boże, co w niczym nie przeczy jej prawdziwości. Reszta osób, nawet dostrzegając w Piśmie Osobę, nie reaguje zaufaniem i oddaniem, i nie należy od nich tego oczekiwać. Taka

³² A. Kuyper, *The Work of....*, s. 57.

bowiem reakcja spowodowana jest znajomością Boga, dostępną tylko dla wybranych przez Ojca, wierzących w Jezusa Chrystusa, odrodzonych z Ducha Świętego. To oni – dzieci Boże – znają Boga zbawiennie; i to taka znajomość „współdziała” z natchnieniem Pisma i wywołuje w nich właściwą reakcję. Bez tego działania łaski reakcja w postaci zaufania i uległości wobec autorytetu Pisma jest po prostu niemożliwa.

Pismo jest objawieniem racjonalnym, czyli można je poznać rozumem, jako historie i pojęcia. Jednak istotnie wykracza poza ów wymiar. Kuyper mówi o Piśmie, że „dostarcza naszemu umysłowi obszar myśli Bożych”, „odbicie myśli Bożych”, podkreślając, że „w Bogu myśl i życie są zespolone”³³. Dlatego – wywodzi – Słowa Boże to samo Boże życie. Jest to niezgodne z naszym doświadczeniem, bowiem ze względu na kłamstwo i fałsz, występujące między ludźmi, słowa i życie nie są jednością. Nie wolno jednak rzutować naszych niedoskonałości na Boga. Dlatego duch i litera Słowa nie są sobie przeciwne. Życie Boże dotyka wierzących jako Jego Słowo. Słowo nie jest więc jedynie świadkiem życia, świadectwem objawienia, czy opisem działania łaski, ale samym Bożym życiem, objawieniem, działającą łaską.

Z drugiej strony Pismo Święte bez tego życia Bożego byłoby „bezużyteczne, niewarte nawet nazwy Pisma Świętego”³⁴. Jest „jak diament w ciemności; jest jak szkiełko, ale kiedy tylko światło nań padnie, promień życia nas wita.” I choć to życie Pismo ma w sobie zawsze, to „skutki nie zawsze są takie same”³⁵. Choć nawet ludzie nieodrodzeni rozumieją, iż to „Słowo Króla”, które na każdego wywiera jakiś wpływ, to jednak tylko w dziecku Bożym owo życie wywołuje „najświętszą sympatię”; tylko ono „czuje, że przemawia do niego Bóg, szepcząc słowa pokoju w jego duszę”³⁶. Nie dzieje się to poza-racjonalnie, jak gdyby „poprzez sygnały błyskające ku wewnętrznemu życiu w nas”. Raczej, „to narzędzie Boże budzące i rozwijające duchowe życie, nie jakoś magicznie [...] ale przez Ducha Świętego, poprzez używanie Słowa Bożego”³⁷. Duch i Słowo „nigdy sobie nie przeczą”³⁸. Podsumowując: „zamiast być martwą literą, nieduchową, mechanicznie sprzeciwiającą się życiu

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, 58.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

duchowemu, jest samym źródłem żywej wody, która, gdy otwarta, wypływa ku żywotowi wiecznemu³⁹. Organiczność racjonalności i życia/osobowości w Bogu w pełni jest wyrażona w działaniu i charakterze Pisma.

Dla Kuypera autorytet Pisma wynika więc z doświadczenia spotkania w nim Boga i jak zauważa A. Harris, „nigdy nie jest do udowodnienia intelektualnie. Raczej, trzeba owego autorytetu doświadczyć, co jest możliwe jedynie poprzez świadectwo Ducha Świętego⁴⁰. Podstawą dla wiary nie jest więc racjonalne udowadnianie spolegliwości Pisma, ale dotknięcie łaski.

Jest to więc postawa fideistyczna, ale jedynie w swym pierwszym impulsie. Bowiem, już przytoczonym zdaniem Kuypera, „każda wiara ma w sobie pragnienie wpływu. Aby to uczynić potrzebuje słów, pojęć, sposobów wyrażenia się.” Innymi słowy, wiara chrześcijańska jest racjonalna w swym rozwinięciu, w swym wysiłku wyrażenia owego zyskanego życia w języku, pojęciach, wizji życia, schematach oceny rzeczywistości, modelach postępowania, wizjach jednostki, rodziny, kościoła, społeczeństwa, władzy. Iskra łaski społeczności z Bogiem w sercu przekuwa się nieuchronnie w intelektualny wysiłek.

Warfield i Kuyper a naturalizm i mistycyzm

Zarówno Kuyper jak Warfield sformułowali odpowiedzi względem z jednej strony naturalizmu, zaprzeczającego istnieniu poznawalnego Boga, jak i antyintelektualnego mistycyzmu, pogardzającego myślą, koncepcją, teologią, jako działaniem nieduchowym, bo racjonalnym.

Dla Warfielda odpowiedzią dla naturalizmu był naukowy wywód. Dla Kuypera spójność i kongruencja chrześcijańskiej nauki, czyli światopoglądu zbudowanego na chrześcijańskiej wierze, który po prostu lepiej tłumaczy świat niż światopogląd zbudowany na przesłankach naturalistycznych.

Dla Warfielda odpowiedzią dla mistyków był obiektywny, zewnętrzny, autorytet spisane Słowa. Kuyper sprzeciwiał się mistycyzmowi rozumianemu jako „ominięcie Pisma Świętego⁴¹, ale nie rozumiał Pisma jako autorytetu zewnętrznego, bowiem „objawienie [...] nie jest jedynie samo-objawieniem

³⁹ Tamże, s. 59.

⁴⁰ Tamże, s. 126.

⁴¹ Tamże, s. 127.

Boga, ale również jego przyjęciem przez ludzi⁷⁴²; również „dwie perspektywy, których unikał, to całkowicie immanentny i całkowicie transcendentny Bóg”⁷⁴³. Tak więc, Kuyper odpowiadał nie zaprzeczeniem wewnętrznym doznaniom przez odseparowaną rzeczywistość Pisma, ale raczej zmuszał do weryfikacji ich przez niezbędny element procesu objawienia, którym jest Pismo Święte.

Podsumowując, zdaniem Kuypera rzeczywistość natchnienia w swym najgłębszym sensie wymyka się zewnętrznym badaniom człowieka, będąc zbyt mocno bezpośrednim działaniem Ducha Świętego. Nie oznacza to antyracjonalności natchnienia; ale oznacza to ponadracjonalność jego recepcji. Owa ponadracjonalność, zdaniem Kuypera, jak to będzie obecnie pokazane, wyklucza Warfieldowską wiarę *via* krytyczne myślenie.

Natchnienie i wątpliwości

Natchnienie, oświecenie i objawienie często używane są wymiennie bądź nieprecyzyjnie. Kuyper rozróżnia te trzy dzieła Ducha Świętego następująco:

„»Oświecenie« to oczyszczenie świadomości rzeczy duchowych które, w określonym przez siebie czasie, Duch Święty daje w mniejszym lub większym stopniu każdemu dziecku Bożemu. »Objawienie« to przekaz myśli Bożych dawany w ponadnaturalny sposób, przez cud, prorokom i apostołom. Ale »natchnienie« zupełnie odrębne od nich, to owe wyjątkowe i unikalne działanie Ducha Świętego poprzez które On prowadzi umysły autorów Pisma w procesie pisania. »Całe Pismo przez Boga jest natchnione«; to nie jest opis zwykłego oświecenia, ani niezwykłego objawienia, ale działania, które pojawia się oddzielnie, które Kościół zawsze wyznawał jako Natchnienie. Stąd natchnienie to nazwa wszystko-uwzględniającego działania Ducha Świętego, poprzez który obdarzył Kościół kompletnym i bezbłędnym Pismem. Nazywamy to działanie wszystko-uwzględniającym, ponieważ było ono organiczne, nie mechaniczne”⁷⁴⁴.

Ów podkreślany organiczny charakter natchnienia oznacza, iż nie jest to działanie proste, jednoznaczne, możliwe do ujęcia w mechaniczny model. Przeciwnie: jest to działanie nieodgadnione, często nawet dla samych natchnionych autorów:

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ A. Kuyper, *The Work of...*, s. 76.

„Czy Mojżesz i owi wcześnie pisarze zdawali sobie sprawę ze swego natchnienia nie jest istotne; Duch Święty nimi kierował, zgromadził w ich umyśle wiedzę, którą mieli osiąść, wyostrzył ich osąd wyboru źródeł i zapisów, tak, iż wybrali właściwie, oraz dał im wybitną dojrzałość myśli, która uzdolniła ich do wyboru zawsze właściwego słowa”⁴⁵.

Natchnienie to opis skutku ich wysiłków, nie stanu ich umysłu. Podobnie bez znaczenia jest forma oddziaływania Ducha na nich: „Czy dyktował im bezpośrednio, jak w przypadku Objawienia św. Jana, czy kierował pośrednio, jak w przypadku historyków i ewangelistów, skutek jest ten sam: produkt pojawia się w takiej formie i treści jaką zaprojektował Duch Święty, bezbłędny dokument dla Bożego Kościoła”⁴⁶.

W końcu, to Duch również sprawił, iż w studiowaniu Pisma pojawiają się czynniki wywołujące wątpliwości, bowiem „Pismo musiało być tak skonstruowane, aby pozostawić obszar działania dla wiary. Nie zostało zamierzone, aby zostać uznanym przez krytyczny osąd i przyjęte w oparciu o to działanie. To by wyeliminowało wiarę”⁴⁷.

Jest to stwierdzenie wprost sprzeczne ze strategią apologetyczną Warfielda. Kuyper argumentuje nie szukając analogii procesu wiary do nauki, ale przeciwnie, kontrastując je ze sobą. Wiara nie może wiązać się jedynie z intelektualnym przyzwoleniem w człowieku. Wiara w wersji warfieldowskiej jest dla niego zbyt płytko zdefiniowana, jako jedynie intelektualna zgoda na przedstawione, obiektywne jakoby argumenty. Wiara musi ogarniać *wszystko* to, kim jest człowiek: „Abyśmy wierzyli Pismu, Pismo nie może nas zyskać [jedynie – przyp. MW] w naszym krytycznym spojrzeniu, ale w samym życiu duszy”⁴⁸. Dlatego „owe kamienie potknięcia zostały wprowadzone, aby było niemożliwym dla nas uznawać jego treść w jedynie intelektualny sposób, bez działania wiary”⁴⁹. W innym miejscu pisze o wierze następująco: „nie oparta

⁴⁵ Tamże, s. 77.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże, s. 78.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże. Pisząc w innym miejscu o Nowym Testamencie, Kuyper komentuje: „Faktem jest, iż objawienie Ducha Świętego dane apostołom było tego rodzaju, iż nie może być przyjęte przez innych. Stąd niemożność udowodnienia jego prawdziwości poprzez dowody notarialne. Kto na nie naciska powinien wiedzieć, że Kościół nie może ich dostarczyć, ani dla historycznych narracji ewangelii ani duchowej zawartości listów. Stąd jest to jasne, że wszelkie wysiłki udowadniania prawdy zawartości Nowego Testamentu przez dowody zewnętrzne tylko się same

na naukowym dowodzie, bo wtedy nie byłaby wiarą; kierowałaby czytelnikiem Pisma w zupełnie inny sposób. Istnienie Pisma zawdzięczamy dziełu nieprzeniknionego miłosierdzia Bożego; z tego powodu przyjęcie go przez człowieka musi być również dziełem zaparcia się siebie i wdzięczności”⁵⁰.

Wiara u Kuypera ewidentnie jest, przynajmniej czasami, działaniem *wbrew* narzucającym się wnioskom, *pomimo* niejasności; doświadczeniem *przewycięzania* ich, a nie biernym poddawaniem się „dowodom wiarygodności”, jak chce Warfield. Na tym polega doświadczenie autentycznej wiary. I dlatego, zdaniem Kuypera, bez Ducha Świętego taka wiara nie jest możliwa⁵¹.

Podsumowanie

Dla Kuypera natchnienie nie jest ostatecznym bastionem oporu przeciwko teologii liberalnej. A tym bardziej nie jest nim siła argumentów za natchnieniem Biblii pochodząca z innych nauk. W jego wizji walka z liberalizmem jest rozciągnięta na wielu frontach i nie jest uzależniona od tej jednej linii obrony. W tej walce największym orężem jest samo Słowo, które suwerenny Bóg ujawnia jako to, czym ono jest – jako diament, poprzez rozświetlenie go światłem Ducha, który jedynie sprawia, że spowijający Słowo mrok ustępuje, a grzesznik zostaje się oświecony i przemieniony.

Konflikt ów obejmuje całą teorię poznania, w świetle której zarówno naturalizm jak i chrześcijaństwo jest wiarą, która szuka swej samoświadomości poprzez naukę, czyli tworzenie opisu rzeczywistości zgodnego ze

potępiają i muszą skutkować całkowitym odrzuceniem autorytetu Pisma Świętego. [...] Cała lista tzw. dowodów wiarygodności autorów Nowego Testamentu, iż byli zdolni do właściwej oceny, chętni do składania świadectwa, bezinteresowni, itp. dowodzi faktycznie niczego. Takie zewnętrzne dowody wystarczają jedynie, kiedy odnosimy się do zwykłych wydarzeń, o których ktoś może powiedzieć: «wierzę, że to się naprawdę zdarzyło; nie mam powodów by w to nie wierzyć. Ale jeśli jutro ktoś udowodni, że jest inaczej, nic przez to nie stracę». Jak jednak można stosować takie powierzchowne metody, gdy na rzeczy są ponadnaturalne wydarzenia odnoszące się do Pisma Świętego, od których całkowitej pewności istnienia zależy me własne [...] najwyższe dobro; tak, iż jeśli ktoś dowodziłby ich nieprawdziwości, np. zmartwychwstania Chrystusa, dotyczyłoby to straty naszego najwyższego dobra, zbawienia wiecznego? To rzecz niepodobna; całkowicie nie do pomyślenia. Doświadczenie dowodzi, iż wysiłki głupców pobudzania ich wiary takimi dowodami zawsze kończą się owej wiary stratą.” Tamże, s. 175–176.

⁵⁰ Tamże, s. 177.

⁵¹ Tamże.

swymi założeniami wstępnymi. Natchnienie, zdaniem Kuypera, w gruncie rzeczy wymyka się naukowemu opisowi i w związku z tym nie nadaje się do roli owego bastionu, którą niefortunnie przypisuje jej Warfield i jego kontynuatorzy. Natchnienie jest ściśle powiązane z dziełem odkupienia i odrodzenia: „Kuyper wierzył, że wszędzie, gdzie autorytet Pisma jest postrzegany niezależnie od osoby Chrystusa i działania Ducha Świętego, Pismo staje się zabsolutyzowane i martwe. Tak powstała teologia nie posiada narzędzi odniesienia przeżyć związanych z czytaniem Pisma do praktyki biblijnej apologetyki”⁵².

Wydaje się, że przyjęcie wizji Kuypera przez współczesnych ewangelikalistów byłoby po pierwsze bliższe ich doświadczeniu wiary. Warfieldowska wizja natchnienia jest sucha; brak w nim ciepła życia Bożego, na które w tym ujęciu nie ma miejsca, wbrew samemu Pismu, które tak opisuje własne działanie: „obietnica twoja mnie ożywia”⁵³; „zrodził nas przez Słowo prawdy”⁵⁴; „Bo Słowo Boże jest żywe i skuteczne”⁵⁵. Po drugie, popularyzacja takiego ujęcia natchnienia ułatwiłaby również recepcję dogmatu *sola Scriptura* przez środowiska charyzmatyczne, nieufne wobec teologii, nie mówiąc już o wprowadzeniu do Pisma Świętego (tzw. introdukcji generalnej).

Wizja kuyperowska jest też na pewno bliższa osobom skłaniającym się ku neoortodoksji⁵⁶. Mogłaby także skierować dyskusje apologetyczne na nowe, znacznie ciekawsze obszary teologii i fenomenologii religii. Jeśli Kuyper ma rację, zamiast naukowo dowodzić coś, co nauce się wymyka, należy skoncentrować się na procesie poznawczym jako takim, analizując zarówno przyjęte założenia wstępne, jak powstały światopogląd. Ten ostatni proces zaczął się już w Stanach Zjednoczonych w ciągu dwóch ostatnich dziesięcioleci i zaowocował twórczym fermentem zarówno w świecie teologii, jak filozofii i apologetyki⁵⁷.

⁵² H.A. Harris, *A Diamond in the Dark...*, s. 142.

⁵³ Ps 119,50 (cytaty z Biblii wg Biblii Warszawskiej).

⁵⁴ Jk 1,18.

⁵⁵ Hbr 4,12.

⁵⁶ H.A. Harris, *A Diamond in the Dark*, s. 141, dowodzi, że kuyperowska wizja natchnienia mogłaby zostać przyjęta zarówno przez reprezentantów ewangelikalizmu jak neoortodoksji i przez to przysłużyć się pogodzeniu obu nurtów.

⁵⁷ Zob. A.M. Wolters, *Creation Regained: Biblical Basis for a Reformational Worldview*, Grand Rapids Mich. 1985.; P.S. Heslam, *Creating A Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, Grand Rapids Mich. 1998.; D. Naugle, *Worldview. The History of*

Summary

Modern evangelical doctrine of inspiration has been formed under the influence of B.B. Warfield, who based it on scientifically pursued credibility. Abraham Kuyper's concept, not denying the rationality of the revelation of God, stresses the role of the Holy Spirit in the process of cognition in general and inspiration in particular. Therefore – without contradicting its historicity – he views inspiration as inevitably associated with an act of faith, even in spite of external proofs. It is argued that because of that it appears to be valuable and more coherent with the body of other evangelical doctrines and its piety.

Keywords: Abraham Kuyper, B.B. Warfield inspiration, evangelicalism

Bibliografia

- Adonis J.C., *The Role of Abraham Kuyper in South Africa. A Critical Historical Evaluation* [w:] *Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and Work*, red. C. Van der Kooi, J. de Bruijn, Amsterdam 1999
- Bratt J.D., *Abraham Kuyper: Puritan, Victorian, Modern*, [w:] *Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and Work*, red. C. Van der Kooi, J. de Bruijn, Amsterdam 1999
- Bratt J.D., *Dutch Calvinism in North American: A History of a Conservative Subculture*, Grand Rapids 1984
- Bruce F.F., *Wiarygodność pism Nowego Testamentu*, tłum. W. Maj, Kato-wice 1991
- Davis D.C., *Princeton and Inerrancy. The Nineteenth-Century Philosophical Background of Contemporary Concerns*, [w:] *Inerrancy and the Church*, Chicago 1984
- Gitt W., *Pytania stawiane wciąż na nowo*, Bielefield 1994
- Harrinck G., *A Triumphal Procession? The Reception of Kuyper in the USA (1900–1940)*, [w:] *Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and*

a Concept, Grand Rapids Mich. 2002; R.J. Mouw, *He Shines in All That's That Fair. Culture and Common Grace. The 2000 Stob Lectures*, Grand Rapids Mich. 2001; tenże, *Culture, Church and Civil Society. Kuyper for a New Century*, [w:] *The Princeton Seminary Bulletin*, 28 (2007), 48–53; Ch. Mathewes, *A Theology of Public Life*, Cambridge 2007.

- Work*, red. C. Van der Kooi, J. de Bruijn, Amsterdam 1999
- Harris H.A., *A Diamond in the Dark: Kuyper's Doctrine of Scripture* [w:] *Religion, Pluralism and Public Life. Abraham Kuyper's Legacy for the Twenty-First Century*, red. L.E. Lugo, Grand Rapids Mich. 2000
- Heslam P.S., *Creating A Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, Grand Rapids 1998
- Hodge A.A., Warfield B.B., *Inspiration*, [w:] *The Presbyterian Review*, 2 (1881)
- Hodge A.A., *Outlines of Theology*, Phillipsburg 1878
- Kuyper A., *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids 1931
- Kuyper A., *Present-Day Biblical Criticism and Its Dubious Effect on the Church of the Living God*, [w:] *Bibliotheca Sacra*, 61 (1904)
- Kuyper A., *Sacred Theology*, Wilmington, [b.d.w.]
- Mathewes Ch., *A Theology of Public Life*, Cambridge 2007
- McDowell J., *Evidence That Demands a Verdict. Historical Evidence for the Christian Faith*, San Bernardino Ca. 1972
- McGoldrick J., *Abraham Kuyper. God's Renaissance Man*, Darlington 2000
- Milne B., *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*, tłum. A. Gandecki, Katowice 1992
- Mouw R.J., *Culture, Church and Civil Society. Kuyper for a New Century*, [w:] *The Princeton Seminary Bulletin*, 28 (2007)
- Mouw R.J., *He Shines in All That's That Fair. Culture and Common Grace. The 2000 Stob Lectures*, Grand Rapids, 2001
- Murray I.H., *Revival and Revivalism. The Making and Marring of American Evangelicalism 1750–1858*, Edinburgh 1994
- Naugle D., *Worldview. The History of a Concept*, Grand Rapids 2002
- Olson R.E., *Historia teologii chrześcijańskiej. Dwadzieścia wieków tradycji i reform*, tłum. K. Wiazowski, Warszawa 2003
- Palla A., *Sekrety Biblii*, Koszalin 2002
- Rawlings H., *Baptystyczne podstawy wiary*, Warszawa 2007
- Ryrie C.C., *Podstawy teologii*, tłum. P. Zaremba, Dallas 1994
- Son B.H., *Relevance of Sphere Sovereignty to Korean Society* [w:] *Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and Work*, red. C. Van der Kooi, J. de Bruijn, Amsterdam 1999
- Warfield B.B., *The Inspiration and Authority of the Bible*, Phillipsburg 1948
- Wolters A.M., *Creation Regained: Biblical Basis for a Reformational*

Worldview, Grand Rapids 1985

Woltersdorff N., *Abraham Kuyper's Model of a Democratic Polity for Societies with a Religiously Diverse Citizenry, Kuyper Reconsidered. Aspects of his Life and Work*, red. C. Van der Kooi, J. de Bruijn, Amsterdam 1999

Young E.J., *Thy Word is Truth. Some Thoughts on the Biblical Doctrine of Inspiration*, Grand Rapids 1957

Van Til C., *Dlaczego wierzę w Boga*, Wrocław 2001

Zieliński T.J., *Ewangelikalizm* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2001, t. 3

Zieliński T.J., *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*, Warszawa 2013

Problemy Kościoła prawosławnego w Polsce w okresie międzywojennym

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, cerkiew, autokefalia, rewindykacja mienia, burzenie cerkwi, Tymczasowe przepisy o stosunku rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce, Polska międzywojenna, stosunki wyznaniowe, prześladowania, episkopat

Wprowadzenie

W 1795 r. w wyniku III rozbioru Polski nasz kraj ostatecznie zniknął z map Europy. Przez ponad 120 lat znajdowaliśmy się pod okupacją trzech sąsiednich mocarstw: Austrii, Prus i Rosji. Każde z nich promowało swoją kulturę, tradycje i obyczaje. Każdy z zaborców reprezentował też inne wyznanie państwowe: Austriacy rzymski katolicyzm, Prusy luterkański ewangelicyzm, Rosja prawosławie. Upadek państwowości wiązał się więc również z wielkimi wewnętrznymi, społeczno-kulturalnymi i religijnymi przemianami, z którymi Rzeczpospolita będzie musiała się zmierzyć w XX w.

W 1918 r. ponownie na mapach Europy pojawiło się państwo Polskie – II Rzeczpospolita. Przed naszym krajem otworzyła się możliwość organizacji państwa, w którym każdy obywatel będzie się czuł wolnym i wartościowym, będzie mógł pracować dla dobra rodziny, kraju i swego kościoła.

Zaznaczmy tu, że zabory – choć chwilowo uchroniły Kościół prawosławny w Polsce przed propagowaniem unii brzeskiej¹ (niezwykle silnym

* Ks. dr Doroteusz Sawicki jest starszym wykładowcą w Katedrze Historii Kościoła Powszechnego i Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

¹ Unia brzeska była nieudaną próbą zjednoczenia Kościoła prawosławnego z rzymskokatolickim na terenie Rzeczypospolitej w 1596 r. W jej wyniku doszło do podziału wschodniego chrześcijaństwa w Polsce na Kościół prawosławny i grekokatolicki (unicki), które były wobec siebie bardzo wrogo nastawione. Wynikało to głównie z faktu delegalizacji pierwszego – na mocy postanowienia królewskiego- i przekazania całości jego majątku drugiemu. Próby

w XVII i XVIII stuleciu) – nie przyniosły mu nic dobrego. Na terenie Prus Kościół luteranski, podobnie jak prawosławny na terenie Królestwa Polskiego przez stulecie mógł mówić o państwowym wsparciu jego działalności. Jeśli jednak spojrzymy jaką cenę przyszło się nam za to zapłacić w XX w. to poparcie to wcale się nam nie opłacało, tym bardziej, że o to nie prosiliśmy. Dodatkowo zaraz po zaborach przeniesiono naszych biskupów w głąb Rosji, zamknięto nasze klasztory, dokonano reformy liturgiczno – obrzędowej². Przez długie dziesięciolecia *obichody* chełmski, supraski były zapomniane. Wprowadzano obce nam zwyczaje. Rozbiory oznaczały podporządkowanie niezależnej Metropolii Kijowskiej – czyli całego Kościoła prawosławnego w Polsce, Patriarchatowi Moskiewskiemu. Odebrano nam to co najcenniejsze – wolność i samorządność.

1. Kościół prawosławny w odrodzonym państwie i jego problemy

Wraz z odrodzeniem się niezależności państwowej odradzała się również niezależność kościelna. Wydaje się więc logicznym, że władze kościelne i państwowe powinny współpracować z sobą na gruncie odbudowy i normalizacji życia polskiego społeczeństwa. Stwierdzenie to sprawdziło się tylko częściowo. Kościół rzeczywiście stał się wielką siłą II Rzeczypospolitej. Dotyczy to jednak wyłącznie Kościoła rzymskokatolickiego. Cztery milionowa (ok. 3762500)³ społeczność prawosławna, stanowiąca ok. 11 % społeczeństwa

realizacji postanowienia prowadzili do ostrych starć a nawet interwencji zbrojnych.

Więcej na temat unii brzeskiej, patrz: Bendza M., *Uwagi na marginesie unii brzeskiej*, [w:] *Rocznik Teologiczny*, zeszyt 2, 1991; Chodynicki K., *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny 1370-1632*, Warszawa 1934; Dobrzyński Zb., *Prawosławni i Grekokatolicy w dawnej Polsce*, Warszawa 1992; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001; Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej (1596-1918)*, [w:] *Prawosławie źródło wiary i zdroj doświadczenia*, pod red. Leśniewski K., Lublin 1999; *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, pod red. Łużny R., Ziejka F., Kępiński A., Kraków 1994; Serczyk W., *Unia brzeska – refleksje o tolerancji*, [w:] *Unia brzeska i jej następstwa*, red. Stegner T., Gdańsk 1991.

² Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej (1596-1918)*, dz. cyt., s. 536-537.

³ Cat-Mackiewicz S., *Dzieci na semaforach i zwrotnicach*, [w:] *Przegląd Prawosławny*, nr 8, 1997, s. 15; Kuprianowicz G., *Kościół prawosławny w Polsce w XX w.*, [w:] *Prawosławie źródło wiary i zdroj doświadczenia*, red. Leśniewski K., Lublin 1999, s. 549; Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989, s. 195.

odrodzonego kraju, nie cieszyła się takimi względami. Niejednokrotnie spotykała się z różnego rodzaju ograniczeniami bądź nawet prześladowaniami. Omówimy to nieco później.

Przejdźmy teraz do charakterystyki prawosławnej społeczności II Rzeczypospolitej.

1.1. Duchowieństwo i wierni. Aspekt narodowościowo-językowy

Prawosławni zamieszkiwali głównie na wschodzie Rzeczypospolitej, w tzw. województwach kresowych. Żyli w zwartym zasiedleniu. W województwie poleskim było ich dziesięć razy więcej niż katolików. W województwie wołyńskim siedem razy więcej. Pojęcie prawosławnej diaspory, osiedlania się w centralnej i zachodniej Polsce, za wyjątkiem dużych miast przemysłowych, praktycznie nie występowało. Czasowe bądź stałe migracje również należały do rzadkości. Warto tu podkreślić, że spośród naszych wiernych aż 95% stanowiła ludność wiejska. Prawosławni bardzo mocno byli więc przywiązani do ziemi, na której się urodzili i mieszkali. Nic więc dziwnego, że bardzo często określali siebie jako „tutejsi”. Pojęcie typowej narodowości, choć silniejsze niż obecnie, było mniej znaczącym wyznacznikiem tożsamości osobistej niż pojęcie wyznania. Mimo wszystko wśród prawosławnych odnajdujemy Ukraińców (1,5 mln), Białorusinów (900 tys.), Polaków (500 – 600 tys.). Jak wspominaliśmy wielu było „tutejszych” (700 tys.). Bardzo ciekawym jest fakt, iż wielu Prawosławnych określało siebie jako Rusini. To swego rodzaju synkretyzm narodowościowy „tutejszego” z Ukraińcem bądź Białorusinem. Bardzo często był to też sposób maskowania narodowości rosyjskiej, która ze zrozumiałych względów była „niepopularną”. Otwarcie przyznawało się do niej 100 – 125 tys. prawosławnych⁴. Zmienia się to nieco gdy do Polski dotrze fala porewolucyjnych emigrantów, uciekinierów. Kościół prawosławny w Polsce w okresie międzywojennym był więc narodowościowo bardziej zróżnicowany niż obecnie.

Nie sprawiało to jednak większych problemów natury liturgicznej. Nabożeństwa celebrowane były w języku cerkiewnosłowiańskim, a kazania wygłaszane były w językach narodowych z dominacją języka rosyjskiego i języka

⁴ Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 195-196; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006, s. 514, 621-623.

ukraińskiego. Administracja prowadzona była w języku polskim bądź rosyjskim. Oczywiście było tak tylko w pierwszych latach po odrodzeniu⁵.

Inaczej było z duchowieństwem. Większość duchownych posiadała rosyjskie obywatelstwo. Fakt, że duża ich część urodziła się na polskich ziemiach (pod zaborami) dla władz państwowych nie miał większego znaczenia. Kler postrzegano jako „urzędników” odziedziczonych po wrogim okupancie. Częściowo zasłużyliśmy na tę opinię. Po 120 latach zaborów duchowieństwo czuło większą więź z Patriarchatem Moskiewskim niż z Patriarchatem Konstantynopolińskim, do którego należeliśmy przez większość swojej historii. Wyształcone w rosyjskich seminariach i akademiach nie wyobrażało sobie innego kanonicznego usytuowania. Podzielało też obawy co do trwałości państwa polskiego. Zamiast szukać możliwości realizacji swych zadań w nowej rzeczywistości niejednokrotnie przyjmowało pasywną postawę – poczekamy jak to wszystko się rozwinie.

Na początku lat 20 do Polski zaczyna przybywać coraz więcej kapłanów uciekinierów przed bolszewickimi represjami. Nie znali specyfiki tych ziem. Nie posługiwali się językiem polskim. Prawosławie było dla nich tożsame z rosyjskością. Poglębiali już i tak negatywne państwowe i społeczne postrzeganie prawosławnego duchowieństwa. Władze zgodziły się uznać jedynie tych z nich, którzy przed wojną zamieszkiwali na obecnie polskich terenach i wykazywali się lojalnością wobec państwa polskiego. Ten ostatni wymóg dawał władzom możliwość dowolnego i swobodnego usuwania niewygodnych im kapłanów.

1.2. Hierarchia

Polityka kadrowa cerkwi była palącym problemem tamtych lat. Wchodziliśmy w okres międzywojenny nie tyle z rosyjskim episkopatem. Co bez episkopatu. W 1915 r. wraz z wycofującymi się z terytorium Polski wojskami rosyjskimi, dobrowolnie bądź pod przymusem, kraj opuściła cała hierarchia. Szerzono propagandę, że nadciągające wojska niemieckie będą dokonywały rzezi prawosławnych. Obiecywano emigrantom wszechstronną pomoc w osiedlaniu się poza wschodnią granicą. Wielu uwierzyło tym słowom. Wyjeżdżały całe wsie. Za wiernymi podążali duchowni i biskupi⁶.

⁵ Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 198; Kuprianowicz G., *Kościół prawosławny w Polsce w XX w.*, dz. cyt., s. 565-566.

⁶ O hierarchii Kościoła prawosławnego w Polsce patrz szerzej w: Sawicki D., *Hierarchia*

W kraju pozostał jedynie sufragan diecezji wołyńskiej biskup Dionizy Waledyński – Rosjanin urodzony w Muromie. Nie obce mu jednak były nasze ziemie. Od 1911 r. był wykładowcą, inspektorem a w końcu rektorem Seminarium Duchownego w Chełmie. Tu poznał nasze tradycje i przyszłych duchownych naszej cerkwi. Od 1913 r. był biskupem Krzemienieckim na Wołyniu. Nie pozostawił swych wiernych, gdy diecezję ogarnęła pożoga I wojny światowej. W klasztorach diecezji organizowano wówczas szpitale polowe, przytułki dla sierot i pozbawionych dachu nad głową – uchodźców. To Jemu diecezja będzie zawdzięczała szybki rozwój już w pierwszych miesiącach odrodzenia Rzeczypospolitej.

Pełne odrodzenie polskiego Prawosławia w oparciu o jednego biskupa, nawet tak wybitnego jak władca Dionizy, było niemożliwe. Terytorium kraju obejmowało przecież cztery dawne rosyjskie diecezje: warszawską, chełmską, wileńską i grodzieńską oraz część diecezji wołyńskiej. Ponadto na ziemiach odzyskanych od Cesarstwa Austro-węgierskiego obok unitów zamieszkiwało wielu prawosławnych. Co więcej już w 1918 r. rozpoczął się proces powracania unitów do Prawosławia. Wszystko to powodowało, że Kościół potrzebował jak najszybciej kolejnych biskupów.

W 1918 r. na terytorium Polski pojawił się biskup Włodzimierz Tichonicki. Rosjanin z pochodzenia, duchowo wzrastał w cieniu ojca i brata – męczenników okresu rewolucji bolszewickiej (obaj kanonizowani przez kościół rosyjski). W 1907 r. wyświęcony zostaje na biskupa białostockiego sufragana diecezji grodzieńskiej. Jednocześnie do 1910 r. wspiera biskupa chełmskiego Eulogiusza, co daje mu możliwość zapoznać się z cerkiewną specyfiką naszych ziem i tutejszego ludu. W 1915 r. zostaje ewakuowany wraz z mieniem cerkiewnym w okolice Słucka. Osobiście ratuje relikwie św. Męczennika Młodzieńca Gabriela (jeden z najpopularniejszych Świętych polskiego prawosławia – patron Bractwa Młodzieży Prawosławnej w Polsce⁷).

W 1918 r. powraca do Grodna. Z błogosławieństwa Patriarchy Tichona pełni funkcję ordynariusza diecezji grodzieńsko-chełmskiej z tytułem biskupa

prawosławna w okresie międzywojennym, [w:] ELPIS, zeszyt 13-14, 2006, s.13-34; Sawicki D., *Byli Zwierzchnicy Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, [w:] *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, nr 2-7, 2003; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 516-530.

⁷ O św. Gabrieliu więcej na: http://www.soborbialystok.pl/strona/podstrony/zywot_gabriela.html (data dostępu 20.07.2014).

białostockiego. Z woli władz państwowych powierzono mu obowiązki zarządcy diecezji warszawskiej i polecono zorganizować administrację Kościoła prawosławnego w odrodzonej Rzeczypospolitej. Władyka okazał się najaktywniejszym stronnikiem ścisłej jedności polskiego Prawosławia z Patriarchatem Moskiewskim, co nie mogło podobać się władzom państwowym. W 1922 r. odmówił podpisania Tymczasowych Przepisów o Stosunku Rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce, o których wspomnimy nieco później. Był też ostrym przeciwnikiem naszej autokefalii, co nie mogło podobać się sferom rządzącym. Ostatecznie w 1924 r. został deportowany do Czechosłowacji.

W 1918 r. wraz z przyłączeniem do Polski Wileńszczyzny grono polskiego episkopatu poszerzyło się o arcybiskupa wileńskiego Eleuteriusza Bogojawieńskiego. Urodzony w okolicach Kurska na nasze ziemie trafił w 1906 r. w charakterze inspektora seminarium w Chełmie. W 1911 r. przyjmuje chirotonię na biskupa kowieńskiego sufragana diecezji litewskiej. Ewakuowany w 1915 r. w 1918 r. powraca do diecezji. Przywiązanie do Patriarchatu Moskiewskiego sprawiło, że nie był popularnym hierarchą w kręgach rządowych. Szczególnie ostro da się to zauważyć w okresie starań o autokefalię.

Powyżsi hierarchowie choć nie urodzili się na naszych ziemiach już przed I wojną światową dobrze je poznali i nieśli tu biskupią posługę. Inaczej było z biskupem Pantelejmonem Rożnowskim, który w 1921 r. z błogosławieństwa patriarchy moskiewskiego Tichona mianowany zostaje ordynariuszem nowo utworzonej diecezji pińsko-nowogródzkiej. Podzielił los poprzedników. Za tzw. nielojalność i sprzeciw wobec autokefalii zostanie przeniesiony w stan spoczynku.

Pierwszym biskupem wyświęconym po I wojnie światowej dla i w naszym Kościele był moskwiczanie Sergiusz Korolow. Jego związki z Polską rozpoczęły się od odwiedzin w 1905 r. Monasteru Św. Onufrego w Jablecznej. Dwa lata później przyjmuje tu stan zakonny. W 1914 r. zostaje archimandrytą a rok później zostaje ewakuowany do Rosji. Do monasteru powraca w 1920 r. Wkłada wiele wysiłku w podniesienie go z ruin. Decyzją naszego Soboru Biskupów w 1921 r. zostaje chirotonisowany na biskupa białskiego sufragana diecezji chełmskiej. Niestety wobec braku akceptacji ze strony władz państwowych władyka Sergiusz, opowiadający się za ścisłymi związkami polskiego prawosławia z Patriarchatem Moskiewskim, nie uzyskał obywatelstwa i nie mógł rezydować w diecezji. Nadal przebywał w klasztorze Św. Onufrego w Jablecznej. Rok później (1922) nakazano mu opuścić kraj.

Należy tu wspomnieć, że władze państwowe od samego początku zainteresowane były pełnym odcięciem polskiego Prawosławia od jakichkolwiek wpływów Patriarchatu Moskiewskiego. W tym celu nie dopuścili do przybycia do Polski metropolity Serafina Cziczagowa, który już w 1918 roku był mianowany przez patriarchę Tichona biskupem warszawskim. Od kolejnych biskupów rząd domagał się pełnej lojalności i posłuszeństwa włącznie ze składaniem przysięgi na wierność władzy. Mimo, że rzadko udawało się mu podporządkować sobie biskupów dość skutecznie utrudniano im pracę. Wielokrotnie też wpływno na przesunięcia biskupów.

Pierwszy okres kształtowania się polskiego episkopatu kończy się w 1921 r. wraz z przybyciem do Polski, za zgodą rządu, przebywającego na emigracji w Jugosławii i Włoszech biskupa Jerzego Jaroszewskiego, dotychczasowego biskupa mińsko-nowogrodzkiego. Wcześniej był on nawet biskupem jamburskim sufraganiem metropolii petersburskiej. Władze państwowe uznały Go za osobę zdolną unormować sytuację Kościoła prawosławnego w Polsce. Zezwolono mu na przybycie do Polski. Władza Jerzy rozumiał, że priorytetową sprawą jest jak najszybsze unormowanie statusu prawnego miejscowego kościoła. Analizując skutki Rewolucji Październikowej, która bardzo ostro potępiała wszelkie wierzenia religijne pojmował, że Kościół Rosyjski w ciągu najbliższych lat zajęty będzie ratowaniem swych wiernych na terenie Kraju Rad. Nie będzie w stanie należycie zadbać o sprawy Kościoła w Polsce. Podejmuje więc aktywne kroki w kierunku konsolidacji duchowieństwa w Polsce, a wraz z nimi zabiegi o unormowanie prawnego położenia Kościoła i ochrony jego mienia. Decyzją patriarchy moskiewskiego Tichona i Św. Synodu Patriarchatu Moskiewskiego z 1921 r. bp. Jerzy mianowany zostaje ordynariuszem diecezji warszawskiej. Rok później podniesiono Go do godności metropolity Egzarchy Patriarchy Moskiewskiego.

1.3. Struktura

W chwili, gdy metropolita Jerzy przejmuje w swe ręce stery Kościoła organizacyjnie jest on już dość dobrze ukształtowany. W 1922 r. posiada pięć diecezji:

- warszawską – z 7 dekanatami, 53 parafiami etatowymi i 11 filialnymi, 73 kapłanami, 69 diakonami i psalmistami oraz ponad 215 tys. wiernych;
- pińsko-poleską: z 26 dekanatami, 228 parafiami etatowymi i 91 filialnymi, 330 kapłanami, 324 diakonami i psalmistami oraz ponad 917 tys. wiernych;
- grodzieńsko-nowogrodzką: z 17 dekanatami, 135 parafiami etatowymi

i 45 filialnymi, 193 kapłanami, 186 diakonami i psalmistami oraz ponad 624 tys. wiernych;

- wołyńską: z 55 dekanatami, 426 parafiami etatowymi i 137 filialnymi, 569 kapłanami, 568 diakonami i psalmistami oraz ponad 1 192 tys. wiernych;
- wileńską: z 12 dekanatami, 97 parafiami etatowymi i 22 filialnymi, 125 kapłanami, 121 diakonami i psalmistami oraz ponad 306 tys. wiernych;

Łącznie Kościół posiadał niespełna 1000 parafii etatowych, 312 filialnych, 1650 duchownych i psalmistów. Liczby te należałoby jeszcze powiększyć o jednostki parafialne nieuznawane przez władze i duchownych nie posiadających zezwolenia na niesienie duszpasterskiej posługi. O skali tej dysproporcji świadczy fakt, że według źródeł cerkiewnych w diecezji wileńskiej było nie 121 jednostek parafialnych a 217, czyli prawie dwa razy więcej⁸.

Kościół wzmacniały również monastery. Łącznie z nie uznawanymi przez władze było ich ponad 20. Oficjalnie uznawanych było 14 wspólnot męskich z Ławrą Poczajowską na czele, mającą 70 zakonników i 3 wspólnoty żeńskie. Łącznie mieszkało w nich ok. 230 mnichów i 280 mniszek. Oczywiście liczby te są szacunkowe. Klasztory w większości były w dobrym stanie technicznym i prowadziły ożywioną działalność. Zakładały i utrzymywały szkoły, przytulki, apteki, zakłady rzemieślnicze⁹. Prowadziły seminaria duchowne, szkoły dla dyrygentów, produkowały świece, szyły szaty liturgiczne. Działały tu zakłady ikonograficzne, pisano muzykę cerkiewną i literaturę ascetyczną. Nie do przecenienia było duchowe oddziaływanie monasterów. Czy to polonizacja cerkwi czy rewindykacja naszego mienia w pobliżu monasterów napotykała największe opory ze strony wiernych. Nic więc dziwnego, że władze starały się je zamykać, a gdy to się nie udawało osłabić ich działania i możliwości oddziaływania na wiernych.

Równie wielkie było znaczenie bractw cerkiewnych. Reaktywowane po wojnie ściśle współpracowały z duchowieństwem i wspierały je w działalności oświatowo – wychowawczej. Biskup diecezjalny zazwyczaj był honorowym

⁸ Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 531-532, 544; O liczbie wiernych i strukturze kościelnej patrz również w: Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005, s. 99-101; Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 310-320; Urban K., *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996, s. 111-115.

⁹ Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich...*, dz. cyt., s. 157-160; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 590; Więcej w: Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 581-593.

przewodniczącym któregoś z bractw. Co ciekawe im gorzej układały się stosunki z władzami państwowymi tym dynamiczniej rozwijały się bractwa, wzrastała ich liczba i aktywność¹⁰. Broniły mienia cerkiewnego, służyły finansowym i prawnym wsparciem duchowieństwa, organizowały i wspierały działalność charytatywną, podtrzymywały tożsamość wyznaniową i narodową swych członków. W okresie rewindykacji składały liczne interpelacje i memoriały. Z tego też powodu niejednokrotnie popadały w konflikty z władzami państwowymi, a ich działacze trafiali do aresztu lub na ławy sądowe. Bractwa były swego rodzaju cerkiewną odpowiedzią na „rządowe nieprawości”¹¹.

1.4. Szkolnictwo teologiczne i katecheza

Nie istnieje Kościół lokalny bez szkolnictwa teologicznego. Odrodzenie działalności seminariów duchownych w Wilnie i Krzemieńcu stało się dla episkopatu priorytetową sprawą zaraz po odzyskaniu niepodległości. Nastąpiło to w 1921 r. Borykały się one z trudnościami materialnymi, brakami wyposażenia naukowego i nieprzychylnością władz, które chciały widzieć w seminariach narzędzie polonizacji. Tymczasem językami wykładowymi w Wilnie był rosyjski i białoruski, a w Krzemieńcu rosyjski i ukraiński. Narodowość wykładowców wyglądała podobnie. Na 292 seminarzystów w Wilnie (w 1923 r.) 221 było Białorusinami, 63 Rosjanami, 7 Ukraińcami i tylko 1 Polakiem. Podobnie było w Krzemieńcu choć tu dominowali Ukraińcy¹². Nieakceptowanym dla władz był również program nauczania. Dążono do zamknięcia obu szkół, a gdy to się nie powiodło w zamian za materialne wsparcie i finansowanie – szkoły rzeczywiście były w bardzo złej kondycji materialnej – dokonano ich reformy. Podzielono je na ok. 5-8 klasowe gimnazjum, za które odpowiadał dyrektor mianowany przez Ministra Oświaty i 2 letnie szkoły teologiczne których dyrektora mianował biskup.

¹⁰ Usunięcie „opornego duchownego”, skłonienie go do posłuszeństwa sankcjami administracyjno – finansowymi było dość prostą sprawą. Skłonienie do posłuszeństwa większej grupy wiernych, zorganizowanych w bractwo, było dużo trudniejsze. Bardzo często więc to bractwom powierzano zadania protestowania i sprzeciwiania się nietolerancyjnej religijnej polityce władz.

¹¹ Więcej o bractwach cerkiewnych w: Mironowicz A., *Geneza bractw cerkiewnych*, [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne, nr 6, 1996; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 593-598; Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 294-301.

¹² Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 600 (o seminariach strony 599-602).

Zmiany nie spowodowały jednak uzależnienia się seminariów od państwa. W 1931/32 r. w Wilnie uczyło się 154 seminarzystów, a w Krzemieńcu 168. Tylko pojedyncze osoby deklarowały swoją narodowość jako polską i posługiwały się na co dzień językiem polskim. Większość seminarzystów miała możliwość zamieszkać w seminaryjnym internacie, a po zakończeniu nauki kontynuować pogłębianie wiedzy teologicznej na Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego.

Studium uruchomione zostało w 1924 r. dzięki staraniom metropolitów Jerzego i Dionizego. Zatrudnieni tu zostali wybitni specjaliści z kraju i zagranicy, tacy jak św. Grzegorz Peradze, przyszły patriarcha rumuński Justyn Moisescu, biskupi profesorowie Dionizy Waledyński i Aleksander Zotos i wielu innych. Z ław studium wyszło kilkunastu biskupów i 249 magistrów teologii. Wydawano czasopismo *Elpis*, które było wysoko oceniane w krajowych i międzynarodowych kołach naukowych¹³.

Prawosławna religia wykładana była w szkołach powszechnych. W szczytowym momencie uczęszczało na nią ok. 10 tys. dzieci (ok. 1923 r.)¹⁴. To bardzo mało jak na 4 mil. społeczność wiernych. Pamiętajmy jednak, że mówimy jedynie o zajęciach zarejestrowanych i odbywających się w placówkach uznawanych przez władze państwowe. Zajęć niekontrolowanych przez władze było znacznie więcej. Wbrew państwowym wymogom prowadzone one były w lokalnym narzeczu wiernych (w zarejestrowanych punktach katechetycznych wyłącznie w języku polskim) i zgodnie z cerkiewnym programem nauczania. Niejednokrotnie miały one „nielegalny” status ze względu na duchownego, który nie miał oficjalnego państwowego uznania.

Zajęcia „oficjalne” nie stały na najwyższym poziomie. Brakowało podręczników, ich treść była przestarzała, a uposażenie katechetów było tak niskie, że nie wystarczało na przeżycie. Nauczycielami religii byli więc głównie duchowni z pobliskich parafii. Nieco lepiej było w szkołach średnich. Poważne zmiany nastąpiły dopiero w latach 30. gdy sumptem metropolii wydano nowe podręczniki przygotowane przez pracowników Studium Teologii Prawosławnej UW.

¹³ Szerzej w: Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 289-294. Lenczewski M., *Studium Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1925 – 1939*, Warszawa 1992; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 602-603.

¹⁴ Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 603-604.

Z błogosławieństwa metropolity Dionizego w okresie międzywojennym działały ponadto Szkoły dla Dyrygentów Cerkiewnych w Monasterach w Jabłecznej i Krzemieńcu oraz szkoły duchowe: męska i żeńska w Dermaniu i dla dzieci duchownych w Ławrze Poczajowskiej¹⁵.

Edukacyjna działalność Kościoła nie była by możliwa bez własnej drukarni. Początkowo korzystano z usług drukarni prywatnych. Później w budynku obecnego Seminarium Duchownego na Saskiej Kępie w Warszawie zorganizowano Synodalną Drukarnię. Obok periodyków cerkiewnych drukowano tu literaturę ascetyczną, księgi liturgiczne, modlitewniki dla wiernych. Merytoryczna jakość przygotowanych książek była tak wielka, że nawet współcześnie dokonywano ich wznowień z bardzo małymi zmianami. Stały się one również wzorcami dla publikacji tekstów liturgicznych poza granicami naszego Kościoła (Trebnik, Porządek Nabożeństwa I Tygodnia Wielkiego Postu, itd.).

2. Status prawny

Jak widzimy w latach 20. XX w. Kościół prawosławny w Polsce był już dość dobrze zorganizowany. Nie oznaczało to jednak jego pełnego usamodzielnienia się. Wierni w Polsce nadal kanonicznie, mimo dużej autonomii, byli uzależnieni od Patriarchatu Moskiewskiego. Wykorzystywały to władze państwowe i skrajnie szowinistyczne koła polskiego społeczeństwa. Kościół prawosławny, mimo tysiącletniej historii na tych ziemiach, okrzyknięto reliktem zaborów¹⁶. Delikatnie mówiąc jedynie tolerowano nas lub mówiąc właściwiej uznawano za wyznanie istniejące choć zbędne w Rzeczypospolitej. Widzimy to na przykładzie aktów prawnych określających miejsce Prawosławia w II Rzeczypospolitej. Znamienny jest fakt, iż aż do wydania konstytucji marcowej 1921 r. nie istniał żaden akt prawny w pełni normalizujący stosunki kościelno-państwowe.

Prowadziło to do wielu nadużyć i samowoli lokalnych urzędników względem Kościoła i jego mienia. Warto tu bardzo mocno podkreślić, że polskie władze tak negatywnie nastawione do wszystkiego co rosyjskie, ostro krytykujące rosyjską cerkiew XIX w. za podporządkowanie władzy carskiej – zaznaczmy, że odbyło się to na skutek nielegalnej likwidacji godności Patriarchy Rosyjskiego

¹⁵ O szkolnictwie patrz również w: Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 278-288; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 602.

¹⁶ Kuprianowicz G., *Kościół prawosławny w Polsce w XX w.*, dz. cyt., s. 551.

jeszcze w czasach Piotra I – przez trzy lata korzystały z carskiego ustawodawstwa względem naszej cerkwi. Gdy car tak postępował było to złe. Gdy rząd Polski – było to do zaakceptowania. Polskie władze chciały kontrolować nasz Kościół i mieć duży wpływ na jego rozwój i wewnętrzną politykę. Carskie władze w zamian przyjmowały na siebie zadania rozwijania budownictwa sakralnego, wspierania edukacji i działalności charytatywnej cerkwi a nawet uposażenia kleru. Polskie władze chciały kontrolować nie dając nic w zamian (uposażenie kleru miało być kolejnym narzędziem jego podporządkowania).

2.1. Konstytucja marcowa a Prawosławie

17 marca 1921 r. parlament przyjął nową konstytucję II Rzeczypospolitej. Wbrew oczekiwaniom prawosławnej społeczności nie oznaczało to końca kanoniczno-prawnych kłopotów cerkwi. Konstytucja wprowadzała zasadę równości obywateli bez względu na narodowość i wyznanie, gwarantowała wolność sumienia i wyznani. W praktyce jednak wiele zależało od woli lokalnych urzędników. Za artykułami konstytucji nie poszły bowiem odpowiednie przepisy wykonawcze. W praktyce więc ustawa bardzo częsta była martwym zapisem. Dalej stosowano praktykę okresu carskiej władzy. Co gorsza niektóre artykuły konstytucji były bardzo specyficzne, a nawet otwarcie przeczyły podstawowym tezom ustawy zasadniczej. W głównej mierze chodzi tu o:

artykuł 114 : „Wyznanie rzymskokatolickie stanowiące religię przeważającą większości narodu, zajmuje w państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań”¹⁷.

Trudno jest więc zrozumieć na czym polegało wyznaniowe równouprawnienie skoro istniała wiodąca religia – wyznanie. Co więcej konstytucja dzieli wyznania na uznawane i nieuznawane przez państwo. Nie podaje się jednak jakie kryteria muszą być spełnione by dana religia uchodziła za legalną.

W artykule 115 mówi się, iż związki wyznaniowe rządzą się samodzielnie. Jednak ustawy ich muszą być zgodne z prawem, co oznaczało, iż każda kościelna decyzja musiała być zaakceptowana przez urzędników państwowych. Jedyne wobec kościoła katolickiego zrezygnowano z tej pełnej państwowej kontroli¹⁸.

¹⁷ Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 138.

¹⁸ Tekst konstytucji: <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19210440267> (data dostępu: 12.06.14); Zagadnienia Konstytucji Marcowej 1931 r. omawia m.in. Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 517-518.

Jak widzimy więc ustawa zasadnicza z marca 1921 r. posiadała wiele mankamentów. Miała też jeden niezaprzeczalny plus. Ograniczała możliwość otwartej i bezkarnej wrogości względem Kościoła prawosławnego.

2.2. Tymczasowe przepisy o stosunku rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce

Na bazie konstytucji marcowej państwo polskie budowało swą politykę wobec Prawosławia. Jej przejawem były *Tymczasowe przepisy o stosunku rządu do Kościoła prawosławnego w Polsce* z 1922 r. Był to akt jednostronny – opracowany bez udziału Kościoła. Trudno więc było oczekiwać, że zaspokoi wszelkie oczekiwania prawosławnej społeczności. Miały to być ponadto *przepisy tymczasowe*, rozwiązujące doraźnie najbardziej palące kwestie współistnienia państwa i Kościoła. Jak się później okazało na 16 lat stały się podstawową prawną wykładnią stosunków państwo polskie – Kościół prawosławny.

Tymczasowe przepisy zezwalały Prawosławnym publicznie odprawiać nabożeństwa, zakładać klasztory i parafie, organizować bractwa, prowadzić w szkołach publicznych naukę religii (wyłącznie w języku polskim co spotkało się z dużym niezadowoleniem społeczeństwa prawosławnego), a nawet zapowiadały uposażanie duchowieństwa z państwowych funduszy. Nie pretendowały jednak do rozwiązania wszystkich problemów. Praktycznie nic nie mówiły o statusie Kościoła, jego prawach majątkowych. Mimo tych niedoskonałości, mimo że współcześni historycy niejednokrotnie podważają ich prawomocność, osiemdziesiąt pięć lat temu *Tymczasowe przepisy* były aktem normującym życie naszego kościoła w Rzeczypospolitej¹⁹. Ówczesnym władzom państwowym nie przeszkadzało to albowiem zezwalały państwu ingerować w wewnętrzne sprawy kościoła, wpływać na jego politykę kadrową, współdecydować o strukturach administracyjnych i charakterze kościoła (np. propagowanie języka polskiego jako języka liturgicznego).

2.3. Sprawy majątkowe. Rewindykacja

Największym mankamentem *Tymczasowych przepisów* było nieokreślenie statusu Polskiego Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej. Rzutowało

¹⁹ Kuprianowicz G., *Kościół prawosławny w Polsce w XX w.*, dz. cyt., s. 552; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 522-525.

to na jego rozwój i możliwości obrony mienia. To ostatnie było palącym problemem. Kościół wiele stracił w wyniku działań wojennych. Większość mienia jednak przetrwała choć w wyniku deportacji i ewakuacji czasowo mogła nie mieć opiekunów. Wykorzystały to władze. Już 16 grudnia 1918 r. dekretem Naczelnika Państwa Józefa Piłsudskiego bez porozumienia z władzami kościelnymi przejęto pod obowiązkowy zarząd państwowy cały majątek cerkiewny na ziemiach byłego Królestwa Polskiego (ziemie chełmskie i podlaskie). Setki świątyń i domów parafialnych, szkół i świetlic oraz olbrzymie obszary ziem wschodnich powiatów przeszły pod państwowy zarząd. Nie ustąpiło to nawet wówczas gdy ludność i duchowieństwo powrócili z emigracji. Decyzje Naczelnika zostały potwierdzone dekretem z 12 grudnia 1920 r.²⁰

W 1919 r. Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego zarządziło, aby opuszczone cerkwie były zamknięte i opieczętowane, zaś klucze do nich zdeponowane na najbliższym posterunku policji. Decyzję o dalszym losie tych świątyń władze miały podjąć w późniejszym okresie. Praktycznie nie podjęto ich, a świątynie zostały zamknięte na stałe²¹.

W czerwcu 1919 r. postanowieniem Ministra Rolnictwa i Dóbr Państwowych nadzór państwowy nad dobrami cerkiewnymi rozszerzono na tereny byłego Królestwa Kongresowego – np. północne Podlasie. Ta sama instancja wydała w 1922 r. podobną decyzję odnośnie ziem województwa lubelskiego.

Podobne dekryty w latach 1921 i 1922 wydawał również rząd. Na mocy tych wszystkich postanowień do 1923 r. Kościół prawosławny bezpowrotnie stracił 115 świątyń, 280 nieruchomości i ok. 20 tys. hektarów ziemi²².

Episkopat protestował. Wierni bronili, co się dało. Nie mogli jednak nic więcej zrobić. Status prawny Kościoła był nieuregulowany, a to dawało władzom całkowitą swobodę postępowania. Dopiero *Przepisy Tymczasowe* z 1922 r. nieco spowolniły ten „nielegalny” proceder. Kościół mógł zażądać zwrotu zagarniętego mienia. Rozpoczęte wówczas procesy zakończyły się w czerwcu 1939 r. wydaniem ustawy, która zalegalizowała bezprawne przejmowanie dóbr cerkiewnych w latach dwudziestych.

²⁰ Kuprianowicz G., *Kościół prawosławny w Polsce w XX w.*, dz. cyt., s. 553.

²¹ Kuprianowicz G., *Odbieranie i burzenie cerkwi prawosławnych w latach dwudziestych*, www.cerkiew1938.pl/burzenie_cerkwi_w_latach_20-tych.html (data dostępu: 5.05.2014).

²² O przejmowaniu majątku Kościoła prawosławnego w Polsce patrz również w: Papieżyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 386-395; Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 556-563.

Kroki władz, a szczególnie rozporządzenie Komisarza Generalnego Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich z 22 października 1919 r., zwane potocznie „lex Żeligowski”, dotyczące zwrotu wszystkich cerkwi obszaru na wschód od Bugu funkcjonujących w budynkach pokościelnych na skarb państwa (w praktyce zazwyczaj przekazywane później Kościołowi rzymskokatolickiemu), zachęciły do podobnych działań Kościoła rzymskokatolickiego. Kościelna rewindykacja niejednokrotnie miała żywiołowy, by nie powiedzieć agresywny, charakter. Deklarowano pragnienie odzyskania wyłącznie byłych świątyń i ziem, które wcześniej należały do Kościołów katolickiego bądź greckokatolickiego (unickiego), a zostały przekazane prawosławnym w okresie zaborów. W praktyce żądano zwrotu mienia, które choćby przez jeden dzień nie należało do prawosławnych (lub było przez nich opuszczone). Nie brano też pod uwagę, że zakupu ziemi na którym np. w XVII w. wybudowano kościół (rzymskokatolicki, unicki), w poprzednich stuleciach dokonywali prawosławni, których dzieci dopiero przechodziły do unii – dóbr przed nią należących do prawosławnych. Pomijano też fakt, że cerkwie unickie były przeważnie wznoszone na miejscu wcześniejszych cerkwi prawosławnych. Kościół rzymskokatolicki przejmował cerkwie także w miejscowościach, gdzie katolików nie było w ogóle lub było ich niewiele i już mieli własną świątynię. Nie chodziło więc o zaspokojenie realnych potrzeb wiernych, a o osłabienie i zdeorganizowanie życia Kościoła prawosławnego²³.

Co gorsza Sąd Najwyższy na początku lat dwudziestych anulował zasadę przedawnienia w sprawie roszczeń o odzyskanie majątku utraconego z winy zaborców. Hierarchia katolicka podciągnęła pod to postanowienie dobra unickie, które wraz z unitami w XIX w. powracały na łono Prawosławia. Złożono 724 wnioski o zwrot zagarniętego mienia. Praktycznie zakwestionowano legalność jednej trzeciej prawosławnego majątku. Poważną jego część prawosławni utracili. Ciekawy jest fakt, iż unicki metropolita Andrzej Szeptycki odciął się od tych procesów i odmówił przyjęcia w nich udziału²⁴.

Zdarzały się też przypadki roszczeń w stosunku do świątyń, które nigdy nie przestały być prawosławne. Najgłośniejszą i najbardziej bulwersującą była sprawa monasteru św. Onufrego w Jabłecznej. W ciągu swej pięćsetletniej

²³ Kuprianowicz G., *Kościół prawosławny w Polsce w XX w.*, dz. cyt., s. 553-554; Kuprianowicz G., *Odbieranie i burzenie cerkwi prawosławnych...*, dz. cyt.

²⁴ Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 565.

historii zawsze należał on do prawosławnych. W 1923 r. Ministerstwo WRiOP wydało decyzję o przekazaniu monasteru Kościołowi rzymskokatolickiemu. Nie została ona jednak zrealizowana na skutek sprzeciwu wojewody lubelskiego (rzymskiego-katolika)²⁵.

Niestety w większości przypadków historia kończyła się odmiennie. Ze statystyk sporządzonych przez Urząd Wojewódzki w Lublinie wynika, że do końca 1930 r. Kościół rzymskokatolicki przejął we wschodnich powiatach województwa lubelskiego 144 świątynie prawosławne określane jako pounickie lub połacińskie. Spośród nich 12 przejęto jeszcze na mocy zarządzeń austro-węgierskich i niemieckich władz okupacyjnych, 10 na podstawie decyzji polskich władz państwowych, zaś aż 122 wskutek samorzutnej, czyli samowolnej rewindykacji dokonanej przez ludność lub duchowieństwo katolickie. Przy tych okazjach bardzo często dochodziło do zamieszek. Sprowadzano wówczas policje lub wojsko, które siłą usuwały prawosławnych broniących swego mienia. W Stężycy ludzi tratowano końmi, bito karabinami, kobiety odciągano od cerkwi za włosy. W Ubrodowicach doszło do przelewu krwi: do 60 osób zostało rannych, w tym 10 ciężko²⁶.

W latach 30. bezprawne przejmowanie świątyń staje się coraz radsze. Placem boju o cerkwie staje się sala sądowa. W latach 1929-34 złożono łącznie 755 pozwów, w których upominali się o 553 obiekty należące w przeszłości do unitów oraz 202 pochodzenia łacińskiego. Wśród nich były żądania o zwrot obiektów odgrywających szczególną rolę w życiu Kościoła prawosławnego: monasterów Dermańskiego, Ławry Poczajowskiej, klasztoru i cerkwi Świętego Ducha w Wilnie, monasterów w Krzemieńcu, Zimnem i Żyrowicach. Ostatecznie Sąd Najwyższy odrzucił większość pozwów Kościoła rzymskokatolickiego pozostawiając jedynie te nieliczne, w których rzeczywiście chodziło o kościoły katolickie przekazane prawosławnym przez carskich urzędników. Niestety nie anulowano już wcześniejszych przejęć. O niesprawiedliwie zagarnięte obiekty prawosławni toczyli dalsze sądowe boje.

Dopiero w latach 1938-1939 zostały uchwalone rozwiązania ustawowe w zakresie przynależności obiektów sakralnych oraz wielkości kościelnych majątków ziemskich. Ustalono w nim limit powierzchni niepodlegających

²⁵ Kuprianowicz G., *Kościół prawosławny w Polsce w XX w.*, dz. cyt., s. 553.

²⁶ Kuprianowicz G., *Odbieranie i burzenie cerkwi prawosławnych...*, dz. cyt.

parcelacji dóbr cerkiewnych na 180 ha dla metropolii, 150 ha dla biskupstwa, 125 ha dla konsystorza, 180 ha dla klasztoru. Wielkość ziemi przypadającej parafiom miała być uzależniona od jej składu osobowego. 30 czerwca 1939 r. kolejnym rozporządzeniem państwo uznało prawo Kościoła prawosławnego do tych majątków, które pozostawały jeszcze w jego rękach – było to łącznie 52 200 ha gruntów (przed 1918 r. prawosławni dysponowali 146 000 ha ziemi uprawnej)²⁷. Jednocześnie rząd podjął decyzję o przyznaniu Kościołowi katolickiemu pełnego prawa do spornych świątyń już znajdujących się w ich rekach, nawet tych przejętych nielegalnie i z użyciem siły.

2.4. Sprawy majątkowe. Burzenie cerkwi (etap I i II)

W pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości obok rewindykacji prawosławnego mienia miała też miejsce pierwsza fala burzenia świątyń prawosławnych. Miała ona dotyczyć jedynie obiektów opuszczonych, w złym stanie technicznym i zagrażającym bezpieczeństwu modlących się. W praktyce było zupełnie inaczej. Barbarzyńskie niszczenie świątyń niejednokrotnie wymykało się spod państwowej kontroli i miało „spontaniczny” (niekontrolowany) charakter. Według szacunków ministerstwa w 1914 r. na ziemiach polskich funkcjonowało 640 cerkwi zlokalizowanych w dawnych obiektach unickich oraz 240 w obiektach rzymskokatolickich. W toku akcji rewindykacyjnej katolicy przejęli 175 cerkwi pierwotnie unickich oraz 140 pierwotnie katolickich. W posiadaniu prawosławnych pozostało odpowiednio 350 i 80 budynków. Zniszczeniu lub zamknięciu uległo 105 pierwotnie unickich i 20 pierwotnie katolickich świątyń. Przy czym blisko 70% świątyń przejętych przez katolików obrządku łacińskiego trafiło w ich ręce za sprawą „spontanicznej akcji” bez zezwolenia odpowiednich władz. Nie podawano ile przejęto bądź zniszczono odwiecznie prawosławnych obiektów. Nie wspominało np. o majątkach klasztornych, które zagarnięto w związku z brakiem powrotu z emigracji ich mieszkańców, a dotyczyło to takich monasterów jak: Leśna Podlaska, Turkowice, Wirów, Różanystok czy Supraśl²⁸.

W każdym razie tak wielkie zubożenie stanu posiadania zmuszało Kościół prawosławny do otwierania nietatowych placówek, których duszpasterze nie

²⁷ Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 553.

²⁸ Tamże, s. 562.

mogli liczyć na państwowe uposażenie. Wierni ponosili wszelkie koszty ich funkcjonowania i musieli się liczyć z ich likwidacją na każde życzenie władz.

W 1929 r. rozpoczęto II etap burzenia „zbędnych” świątyń. Administracja państwowa przewidywała wówczas zburzenie 97 cerkwi. Dzięki ofiarnemu zaangażowaniu wiernych, protestom na forum międzynarodowym, z Ligą Narodów włącznie, udało się uratować większość z nich. Mimo wszystko jednak unicestwiono 23 cerkwie. Jeszcze więcej nadal utrzymano w zamknięciu.

3. Autokefalia i jej prawne następstwa

Walka o zachowanie cerkiewnego mienia uświadomiła władzom cerkiewnym jak ważne znaczenie ma pełne unormowanie osobowości prawnej Kościoła prawosławnego w Polsce. Władze lokalne bardzo często oznajmiały, że chętnie wyjaśniłyby majątkowe problemy cerkwi, gdyby miały jasno określone, kto jest jej prawnym przedstawicielem. W międzyczasie pozwalały sobie na pełną swobodę interpretacji dawnych – z okresu zaborów – przepisów. Należało jak najszybciej określić zewnętrzny i wewnętrzny status Kościoła.

Z okresu zaborów wychodziliśmy jako część cerkwi rosyjskiej. Przed zaborami zaś byliśmy metropolią Patriarchatu Konstantynopolitańskiego. W aktualnej sytuacji, polityczno-państwowej wrogości wobec wschodniego sąsiada, rozsądniejszym było odwoływać się do starszych korzeni. Nic więc dziwnego, że coraz częściej podkreślano łączność z Patriarchatem Ekumenicznym. Nie gwarantowało to jednak pełnej swobody i równouprawnienia. Jedynym wyjściem była autokefalia²⁹.

Starania o jej nadanie rozpoczęto już w 1920 r. Państwo, dążące do pełnego oderwania polskiego prawosławia od rosyjskiego, popierało te dążenia. Dużo trudniej było przekonać kler i wiernych. Sprzeciwy były niezwykle ostre. Ofiarą ich padł sam metropolita Jerzy Jaroszewski zamordowany w 1923 r. przez

²⁹ Nie chodziło tu też o sympatie a prawo kanoniczne. Większość duchowieństwa „posiadała” rosyjskie wykształcenie, tradycje i osobiste sympatie. Kanonicznie jednak przez większość swjej historii należeliśmy do Konstantynopola. Przekazanie nas Moskwie nastąpiło dopiero w 1685 r. w ramach układu Grzymułtowskiego. Nie był to krok kościelny, a państwowy (za zgodą króla, a nie soboru biskupów). Co do jego kanoniczności zawsze miano wiele zastrzeżeń. Teraz można było powrócić do kanonicznego położenia, powrócić pod Konstantynopol. Więcej na ten temat patrz: Bendza M., *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, [w:] *Rocznik Teologiczny*, 28/2, 1986.

przeciwnika niezależności polskiego Prawosławia archimandrytę Smaragda (Paweł Latyszenko). Nie przerwało to jednak prac nad autokefalią. Kontynuował je obrany nowym metropolitą Dionizy Walendyński. Oczywiście uczestniczył w nich cały episkopat, czyli: grodzieńsko-nowogródzki metropolita Dionizy, pińsko-poleski bp Aleksy Gromadzki, warszawsko-chełmski bp Antoniusz Marcenko, wileńsko-lidzki bp Teodozjusz Feodosjew, wołyński bp Szymon Iwanowski. Starano się oczywiście otrzymać błogosławieństwo kościoła rosyjskiego. Zawsze spotykano się jednak z odmową.

W 1923 r. patriarcha Tichon odrzucając prośbę o nadanie niezależności pisał: „*Wobec niedostatecznych i sprzecznych ze sobą informacji o stanie rzeczy w polskiej metropolii prawosławnej nie możemy pobłogosławić samodzielnego istnienia Kościoła prawosławnego w państwie polskim dopóki wszystkie okoliczności i argumenty kanoniczne na rzecz jego niezależności nie będą przedstawione soborowi wszechrosyjskiemu...*”³⁰.

Tymczasem jednak wobec antyreligijnej propagandy bolszewików łączność z Moskwą stawała się coraz trudniejsza, a perspektywa zwołania wszechrosyjskiego soboru coraz bardziej odległa. Kontakty z patriarchą, od 1922 r. przebywającym w areszcie domowym, również były bardzo utrudnione. Należy tu zaznaczyć, że w Rosji, w tym właśnie okresie, jedyną tzw. legalną cerkwią była schizmatycka, by nie powiedzieć heretycka Żywa Cerkiew. Jej oficjalnie przekazano całe mienie i prawa cerkwi, w tym nadzór nad polskimi diecezjami (w praktyce zadania niewykonalne, bo lud ich nie poparł). W Polsce nie do końca wiadomo, jak wielkie jest jej oddziaływanie i co dzieje się z episkopatem kanonicznej cerkwi³¹. Do wyjaśnienia tych kontrowersji o kanoniczną opiekę postanowiono zwrócić się do Konstantynopola, jak również z nim negocjować kwestię nadania autokefalii. Możemy przypuszczać, że w podejściu tym sporo było „politycznej poprawności/praktycyzmu”. Nie możemy jednak zakładać, że była to zła wola. Żywa Cerkiew rzeczywiście była zagrożeniem, a nasze związki z Konstantynopolem niezaprzeczalnie były pierwotnymi i kanonicznymi. Przekazanie nad nami zwierzchności Patriarchatowi Moskiewskiemu w 1685 r. również nastąpiło w warunkach zewnętrznych politycznych nacisków, czyli antykanonicznie (przekazanie opieki było w gestii Patriarchy Konstantynopola, a nie króla polskiego).

³⁰ Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 119.

³¹ Polski episkopat nie podporządkował się zarządowi Żywej Cerkwi, jako schizmatyckiej. W praktyce więc nie miał z kim rozmawiać o nadaniu autokefalii.

W każdym razie Konstantynopol skłonny był rozmawiać o autokefalii. Należało jeszcze przekonać wewnętrzną opozycję. Za autokefalią byli metropolita Jerzy, bp Dionizy i wyświęcony w 1922 r. bp lubelski Aleksander Inoziemcew.

Przeciwnikami byli biskupi grodzieński Włodzimierz, wileński Eleuteriusz i nie uznawany przez władze bp piński Pantelejmon. Za kroki przeciwko synodowi wkrótce bp Eleteriusz został pozbawiony katedry, władze wykorzystały to i internowały władzykę w podkrakowskim klasztorze kamedułów. Później na żądanie władz litewskich zezwolono mu wyjechać na Litwę. Jednocześnie na biskupa łuckiego wybrano stronnika autokefalii Aleksego Gromadzkiego. Powierzono mu kierowanie diecezją grodzieńską, z której zwolniono bp. Włodzimierza (po dwóch latach władze wydalily biskupa do Czechosłowacji).

W 1923 r. nastąpiły poważne zmiany. Po zamordowaniu metropolity Jerzego biskupi wybrali swym zwierzchnikiem abp. Dionizego. O zatwierdzenie wyboru poproszono patriarchę Konstantynopola Melecjusza IV, którego zaczęto wspominać na nabożeństwach zaraz po patriarsze Tichonie. Jednocześnie na biskupa lubelskiego wybrano Antoniego Marcenko, a na krzemienieckiego Szymona Iwanowskiego. W skład episkopatu przyjęto również byłego abp. odeskiego Teodozjusza Fieodosjewa. Wspierali oni plany autokefalii. Do negocjacji z Konstantynopolem włączyły się polskie władze. Tymczasem w Moskwie uwolniono patriarchę Tichona. W listopadzie metropolita Dionizy informuje patriarchę o zmianach w polskim prawosławiu i ponownie prosi o nadanie autokefalii. Odpowiedź przyszła dopiero w maju 1924 r. Patriarcha neguje legalność działań Konstantynopola na kanonicznym terenie Patriarchatu Moskiewskiego. Wobec braku dokładnych danych co do sytuacji w Polsce odmawia też przyznania autokefalii, na którą zgodę wyrazić musi cały rosyjski episkopat (sobór krajowy). W sierpniu wystosowano do Moskwy obszerny list wyjaśniający kroki polskiego episkopatu. Władze tymczasem konsultowały zagadnienia autokefalii z Konstantynopolem³².

11 listopada 1924 r. postanowieniem patriarchy Grzegorza VII i konstantynopolitańskiego synodu Kościół prawosławny w Polsce otrzymał status autokefalii (tomos podpisano 13 listopada). Następca Grzegorza Konstantyn VI ogłosił decyzję poprzednika 15 stycznia 1925 r. Powyższe decyzje nasz

³² Szerzej o autokefalii patrz w: Papierzyńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 105-131. Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 534-540.

synod zaaprobował w lutym. Nie wiadomo jednak, jak rozwiązać problem oczekiwanego sprzeciwu patriarchy Tichona. Zwlekano. Tymczasem w kwietniu zmarł patriarcha, a władze bolszewickie nie zezwoliły na wybór jego następcy. Taki stan mógł trwać nawet latami. W Polsce sobór biskupów podjął decyzję o ogłoszeniu autokefalii. Nastąpiło to w warszawskiej katedrze Św. Marii Magdaleny 17 września 1925 r. Wydarzenie to odbiło się szerokim echem nie tylko w Polsce, lecz w całej Europie. Wierni uzyskali pełne prawo swobodnego decydowania o losach swego Kościoła. Można było zreformować kościelną administrację, zdynamizować działalność wydawniczą, podnieść poziom świadomości religijnej i zaangażowania wiernych. Najważniejszym jej owocem była jednak możliwość oficjalnego wystąpienia o pełne równouprawnienie prawosławia z wiarą rzymskokatolicką (jednocześnie jednak stracono możliwość odwoływania się od państwowych nacisków podporządkowaniem Konstantynopolowi jak to dotychczas wielokrotnie czyniono).

Dzięki autokefalii po wielu wysiłkach udało się doprowadzić do normalizacji prawnego statusu Kościoła prawosławnego w Polsce. Oczywiście nie nastąpiło to automatycznie. Negocjacje zajęły kilka lat. 18 listopada 1938 r. podpisano „Dekret prezydenta Rzeczypospolitej o stosunku państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”. Mimo swych niedostatków, np. nadrzędna rola państwa nad Kościołem, ingerencja w jego sprawy personalno-kadrowe, itp., ostatecznie określał on zasady istnienia i działalności Kościoła. Ograniczał samowolę i swobodę interpretacji wcześniejszych przepisów. Zatwierdzał nasze prawa majątkowe – a przypomnijmy, że był to czas rewindykacji i burzenia cerkwi.

4. Neounia i polonizacja

W okresie międzywojennym Kościołowi prawosławnemu starano się odebrać nie tylko majątek, lecz również wiernych. W 1923 r. do Watykanu udał się katolicki biskup podlaski Henryk Przeździecki z projektem organizacji dla prawosławnych w Polsce Kościoła katolickiego obrządku bizantyjsko – słowiańskiego (neounia) i uzyskał jego pełną akceptację. Papież Pius XI prosił nawet w 1930 r. polskie władze o utworzenie dla nowego obrządku dwóch diecezji. Nie uzyskał jednak zgody (nie zezwalał na to konkordat). Wówczas powołano dla „nowego wyznania” tylko jednego biskupa Franciszka Buczyśa. Prawosławnym

pozostawiano naszą obrzędowość w zamian za uznanie: prymatu papieża, filoque i innych katolickich dogmatów. Nawróceni, do wyboru własnych biskupów, mieli podporządkowywać się biskupom łacińskim. W akcję zaangażowano zakon jezuitów. Otwierał on świątynie na terenach, gdzie mieszkało dużo prawosławnych. Odprawiano dla nich katolickie nabożeństwa w języku słowiańskim, kazania wygłoszono w językach narodowych (duchowni wyglądem zewnętrznym upodobniali się do prawosławnych świaszczenników). W celu kształcenia kadr dla tej akcji w Dubnie otwarto seminarium, a w Lublinie „Instytut misyjny”. Połączone to było z administracyjnymi utrudnieniami w otwarciu prawosławnych parafii na terenach propagowania neounii. Wielu ludzi, gdy prawosławnej cerkwi nie było w pobliżu, chcąc przystąpić do sakramentów wolało pójść do takiej świątyni niż do „łacińskiego” kościoła. Neounia nie osiągnęła jednak poważniejszych rezultatów. „Nawrócono” jedynie ok. 20 tys. prawosławnych. Obsługiwało ich 50 duchownych. Połowa z nich to duchowni usunięci z Kościoła prawosławnego za „przestępstwa kanoniczne”. W latach trzydziestych liczba neounitów zaczęła spadać³³.

Środowiskiem, gdzie prawosławni, jak mniemały władze, będą podatni na polonizację miała też być armia. Prawosławni byli drugą po rzymskich katolikach grupą wyznaniową w polskim wojsku. Już w 1919 r. przy Sekcji Religijno – Wyznaniowej w I Departamencie Mobilizacyjno – Organizacyjnym powołano Referenturę Wyznania Prawosławnego. W 1921 r. przemianowano ją w Główny Urząd Duszpasterstwa Wyznania Prawosławnego. Na jego czele stanął św. męczennik ks. Bazyli Martysz. Do pomocy miał 20 duchownych. Wszyscy oni byli dokładnie zweryfikowani przez władze wojskowe i przez nie zatwierdzani. Musieli cieszyć się nieposzlakowaną opinią, doskonale posługiwać się językiem polski, być polskiej narodowości i całkowicie akceptować politykę państwową. W tym odnośnie polonizacji cerkwi. Władze mianowały kapelanów niejednokrotnie bez porozumienia z właściwymi biskupami. Urząd opiekował się żołnierzami i ich rodzinami, prowadził katechezę, opiekował się wojskowymi cmentarzami i grobami. Uczestniczył też w świętach państwowych i wojskowych. W ramach reformy 1927 r. ustanowiono naczelnego kapelana w randze pułkownika (w cerkwi zaś protoprezbitera). W 1938 r. władze zgodziły się na powołanie prawosławnego biskupa polowego. Pierwszym

³³ Patrz szerzej w: Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 574-579.

został bp Sawa Sowiec. Mimo, że kapelaństwo wojskowe było dużym osiągnięciem niosło z sobą wiele niebezpieczeństw. Władze zmusiły episkopat np. by kapelanów Jerzego Szrettera i Konstantego Siemaszkę postrzyżono na mnichów, a następnie wyświęcono na biskupów Tymoteusza i Mateusza³⁴. Kapelaństwo wojskowe okazało się najbardziej podatnym na państwowe naciski i najmocniej angażowało się w polonizację cerkwi³⁵.

Równocześnie z polonizacją prawosławnych żołnierzy dążono do polonizacji całego Kościoła prawosławnego. W ciągu pierwszych 15 lat po wyzwoleniu miała ona słabe wyniki. Na terenie całego kraju powstało zaledwie kilka polskojęzycznych tzw. narodowych parafii. W latach 30 w ramach lepszej konsolidacji kresów z centralną Polską mocniej pochyłono się nad zagadnieniem. Głoszono, że prawosławni kresowiaczy to zruszczeni Polacy, którym należy umożliwić powrót do kultury przodków. W grudniu 1935 r. formalnie powołany został przez rząd Komitet do Spraw Narodowościowych, w skład którego wchodził premier oraz ministrowie kluczowych resortów. Na pierwszym swym posiedzeniu zajął się on kwestią polityki państwa wobec Prawosławia. Ustalono, że Kościół prawosławny powinien zostać wykorzystany do upowszechniania kultury polskiej i w tym celu należy dążyć do jego polonizacji. Jego wiernych podzielono na trzy grupy:

- luźno związani z prawosławiem i niepolską narodowością, sympatyzujący z polskością i katolicyzmem;
- mocno związani z prawosławiem lecz przyjaźnie nastawieni wobec polskośći;
- mocno związani z prawosławiem i negatywnie nastawieni do polskośći;

Wobec pierwszej grupy zdecydowano się podjąć działania ku jej przejściu na rzymski katolicyzm. Dopuszczano się tu szantażu w postaci pozbawiania pracy, koncesji, zastraszania odmową załatwiania spraw urzędowych. Chłopom w zamian za zmianę wyznania obiecywano nadanie ziemi. Wobec trzeciej grupy myślno zastosować głęboką izolację. Najwięcej uwagi poświęcano drugiej grupie. To ona miała zostać poddana polonizacji. Po pierwsze wszelkimi sposobami dążono do zmiany języka liturgicznego z cerkiewno-słowiańskiego na

³⁴ Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 604-607.

³⁵ Nie oznacza to, że wszyscy kapelani wojskowi „polonizowali cerkiew”. Z urzędu niejako podczas świąt państwowych i wojskowych uroczystości celebrowali nabożeństwa w języku polskim. Z żołnierzami rozmawiali w różnych językach (polskim i narodowych). Na tle całej ówczesnej polityki władz wobec cerkwi odbierano to jako polonizację. Patrz również: Papieżńska-Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo...*, dz. cyt., s. 277-278.

polски (musimy pamiętać, iż są to czasy gdy w kościołach msze są powszechnie odprawiane po łacinie, w synagogach po żydowski, w kirchach bardzo często po niemiecku, jedynie od prawosławnych wymagano modlitwy po polsku). Zobowiązuje się duchowieństwo do prowadzenia kościelnej administracji i korespondencji w języku polskim. Nauczanie religii i oficjalne kontakty podobnie. Nawet prasa cerkiewna miała być wydawana w języku polskim. Powyższe kroki mimo zaangażowania w akcje nawet czynników wojskowych skłonnych do radykalnych działań, spotykały się z dużymi oporami prawosławnej społeczności. Mimo nakazów starostów i policyjnej kontroli w dniu 31 lipca 1936r. na terenie Lubelszczyzny kazania w języku polskim wygłosiło 22 duchownych, po ukraińsku 20, zaś 10 nie wygłosiło ich w ogóle. Wobec duchownych, którzy nie podporządkowywali się żądaniom wprowadzenia języka polskiego do kazań stosowano różne formy nacisku³⁶.

Innym przejawem polonizacji były naciski na duchowieństwo w celu reformy kalendarza – przejścia na styl gregoriański. Tu sukcesy władz były większe. Duża część parafii – szczególnie w centralnej i zachodniej Polsce, przyjmuje nowy kalendarz.

Niestety akcja niejednokrotnie wymykała się spod kontroli. Narodowe bojówki dokonywały aktów wandalizmu wobec świątyn prawosławnych i działaczy mniejszościowych organizacji narodowych. Administracja lokalna dążyła do zmiany nazw miejscowości na polskojęzyczne. Utrudniano działalność prawosławnym i narodowym działaczom oraz organizacjom tam gdzie niezbędne były zgody i zezwolenia państwowe. Stosowano szantaż. Sprzyjano tworzeniu nowych parafii rzymskokatolickich na terenach zamieszkałych wyłącznie przez ludność prawosławną. Za pośrednictwem prasy i radia manipulowano opinią publiczną, wzniecając jej zaniepokojenie jakoby narastającym antypolskim żywiołem ukraińskim.

5. Burzenie cerkwi – 1938

Polonizacją kresów wschodnich tłumaczono również najciemniejszą kartę międzywojennej historii II Rzeczypospolitej – akcję burzenia cerkwi

³⁶ Patrz szerzej w: Kuprianowicz G., *Dalszy przebieg akcji i projekty polityki państwa na kolejne lata*, www.cerkiew1938.pl/rezultaty_burzenia_cerkwi.html (data dostępu: 5.05.2014).

na Chełmszczyźnie i Lubelszczyźnie w latach 1938-39. Rozpoczęła się ona od prasowej nagonki zarzucającej Kościołowi prawosławnemu rusyfikację wschodnich terenów Polski. Duchowieństwo z powyższych terenów bez przyczyny wzywano na milicję, przesłuchiowano, a nawet czasowo aresztowano. Władze administracyjne coraz częściej zaczynają żądać celebrowania nabożeństw w języku polskim według nowego kalendarza. Za sprzeciwy na duchownych i aktywniejszych wiernych nakładają kary pieniężne bądź czasowe aresztowanie.

W okresie Wielkiego Postu 1938 r. zaczęto likwidować parafie nieetatowe. W kilku przypadkach doszło do spalenia świątyni. Najtragiczniejsze wydarzenie rozpoczęło się w czerwcu 1938 r., kiedy kierownictwo nad akcją przejęło wojsko. Pod jego eskortą specjalne ekipy polskich robotników lub strażaków przystąpiły do rozbierania cerkwi. „Łupem” ich padło ponad 134 sakralnych obiektów. Wiele z nich należało do najcenniejszych zabytków polskiej architektury, jak choćby cerkiew w Szczepczyszynie z 1184 r. rozebrana tylko częściowo, w Kołnyce z 1578 r., w Białej Podlaskiej z 1582 r.³⁷ Niejednokrotnie była to jedyna świątynia na danym terenie, choć zgodnie z założeniami nie wolno było niszczyć świątyni jeśli w okolicy mieszkali prawosławni. Większość była w dobrym stanie technicznym i do ostatniej chwili służyła wiernym. 20 świątyni wybudowano już po I wojnie światowej. Kilka było po remoncie w 1938 r. 10 % było oficjalnie zarejestrowanymi parafiami etatowymi. Tylko nieliczne były rzeczywiście zaniedbane lub zbędne jak to tłumaczyły władze państwowe. Jeszcze bardziej okrutny był sposób ich burzenia. Niszczono wyposażenie świątyni: ikony, krzyże, utensylia, biblioteki i archiwa, których wiernym nie pozwalano wynieść ze świątyni. Niejednokrotnie dochodziło do profanacji Św. Darów, cmentarzy. Wiele świątyni niszczone nocą, podpalano, wysadzano. Zastraszonych wiernych, którzy sporadycznie odważali się bronić swych cerkwi bito, szczerzo psami, zamykano w areszcie. Miejsca po cerkwiach często stawały się później placami zabaw, a materiał z rozebranych cerkwi używano do wznoszenia obiektów gospodarczych, bądź przeznaczano na opał.

Straty rosły z miesiąca na miesiąc. Oprócz 134 zburzonych świątyni około 190 zamknięto lub przekazano w użytkowanie kościołowi katolickiemu. Nie

³⁷ Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, dz. cyt., s. 572; Borecki P., *Hańba i wstyd. Jak w II Rzeczypospolitej burzono prawosławne cerkwie*, [w:] *O naszym Prawosławiu*, red. Kierdelewicz H., Białystok 2010, s. 276.

zachowała się ani jedna cerkiew garnizonowa. W przededniu II wojny światowej na terenie Chełmszczyzny i Lubelszczyzny pozostały zaledwie 22 świątynie z 326 w 1918 r. Bezprawie było tak wielkie, iż protestowali przeciwko niemu nie tylko prawosławni. Do sejmu trafiały poselskie interpelacje, do władz petycje społeczeństwa. W obronie prześladowanej ludności prawosławnej wystąpił nawet konsul bolszewickiego Kraju Rad (choć sam na własnym terenie podobnie prześladował cerkiew prawosławną). W prasie niemieckiej i rumuńskiej Polska nazywana jest krajem pełnej nietolerancji religijnej³⁸.

Prześladowania, z mniejszą siłą, kontynuowano wiosną i latem 1939 r. W lutym opracowano wytyczne dalszych działań. Zakładano likwidację kolejnych nieetatowych świątyń, wzmożenie działań polonizacyjnych, sprzyjanie konwersjom na katolicyzm i tłumienie ducha narodowego. W trakcie realizacji powyższych założeń między innymi aresztowano i uwięziono w obozie w Berezie Kartuskiej wielu ukraińskich działaczy narodowych z Chełmszczyzny, w tym członków delegacji wybranej w celu przedłożenia memoriału w sprawie burzenia cerkwi w lipcu 1938 r. najwyższym władzom państwowym.

Prześladowania przerwał dopiero wybuch II wojny światowej. Zastanawia fakt czy w obliczu niemieckiego i sowieckiego zagrożenia tak destrukcyjna wewnętrzna polityka była rzeczywiście słuszną? Podczas, gdy cała Europa przygotowując się do globalnego konfliktu łagodziła religijno-narodowościowe spory u nas 11 % społeczeństwa pozbawiono prawa do modlitwy. Uczyniono to dzięki wielkiemu zaangażowaniu sił administracyjnych i wojskowych. Tych sił, które miały zjednoczyć naród i skierować go przeciwko agresorom. Tymczasem to one stały się agresorem w oczach tych, których mieli bronić. Kościół prawosławny zaś choć skrwawiony przetrwał.

Podsumowanie

Wraz z odrodzeniem Rzeczypospolitej w 1918 r. odradzały się struktury Kościoła prawosławnego w Polsce. Proces rozwijał się jednak w bardzo nieprzychylnych okolicznościach. Nieprzychylność władz państwowych. Błędne stereotypy społeczeństwa. Nieuregulowany status prawny. Powodowały szereg

³⁸ O burzeniu świątyń patrz również: Kuprianowicz G., *Rezultaty akcji burzenia cerkwi*, www.cerkiew1938.pl/rezultaty_burzenia_cerkwi.html (data dostępu: 5.05.2014).

trudności, z którymi codziennie zmagali się wierni i hierarchia Kościoła prawosławnego. Traktowani jako „nieco gorsza mniejszość”, pozbawiani prawa do języka narodowego i tradycji przodków uczyli się kochać Ojczyznę, która za miłość i pracę dla jej dobra odpowiadała burzeniem cerkwi, aresztami i mandatai. W tej „trudnej miłości” byliśmy bardzo osamotnieni. Nie rozumiały nas odległe Moskwa i Konstantynopol. Nie rozumiała nas też bliska Warszawa. Oparcie znajdowaliśmy jedynie w teologii Golgoty i historii, która rzadko wyglądała inaczej. Krew i łzy od wieków były wpisane w dzieje Prawosławia w Polsce. W okresie międzywojennym zapisaliśmy więc „typową kartę” naszych dziejów, kartę problemów i ich przezwycięzania.

Summary

In 1918, after over 120 years of captivity, Poland appeared once again on the map of Europe. Great changes also affected the Orthodox Church in Poland at the time of the re-emergence of the state. Before the First World War, the Orthodox Church was a part of the Moscow Patriarchate, which made decisions about its personnel, statutes, liturgical life, rites, etc. The church in Poland now has been detached from the Russian Church. On the one hand, the Republic's authorities wanted to sever itself from the captivity of the past as much as possible. They strived for ecclesiastical independence for Polish Orthodoxy. On the other hand, Russia was overcome by the horrors of the Russian Revolution and was therefore confined to the sphere of domestic problems. The Patriarch was forced to struggle to survive. For him, the church's situation in Poland was inevitably of secondary importance.

At the time, there was a lack of bishops and priests in Poland. What's worse, the pre-war hierarchs and priests, who were returning to their homeland possessed Russian citizenship. They were also shaped by Russian spirit of theological schools, from which they graduated, and by Russian Orthodox spirituality. This was not favourable for normalizing church-state relations. The authorities regarded the Orthodox Church in an unfavourable way, as they saw it as a relic of the partitions. The hierarchs were required to be fully loyal and to sign a declaration of loyalty. The community of priests were divided into two groups: those who were recognized by the state and those who were not. The latter could not count on receiving full-time pastoral positions, employment as catechists in public schools

or obtaining citizenship (at any time they could be, and in some cases were, deported from their homeland). It was enough to oppose the polonization of the church, to fight the neo-union or criticise the plans for an Autocephalous church to find oneself in the “second category” of priests. The authorities also strived to limit the number of operational places for pastoral care. This was done in three ways. Firstly, several former parishes were not granted the right to independence, thus degrading them to the ranks of dependant parishes (even if they were made up of several thousand faithful). Secondly, immediately after the ending of the war, the process of revindication of Orthodox property commenced. If, in the past, any Orthodox land or church, even it belonged to the Roman Catholic or Uniate Church for merely a couple days, could now be re-possessed either by court ruling or by arbitrary action on the part of the non-Orthodox community. The Orthodox church was deprived of several hundred church buildings, tens of thousands of hectares of cultivated land and forests. The third way of destabilizing parish life were campaigns to destroy churches. What was propagated as dismantling abandoned churches in very poor technical condition was in fact a barbarian and planned program of destroying the Orthodox church in Poland. These churches were exploded, burned and dismantled and the few who defended the temples were mocked, beaten and humiliated.

Simultaneously with the “physical destruction”, the state also waged a “legal war.” For many years, the Tsar’s church legislation, which allowed the state to penetrate into the internal life of the church was applied. *The March Constitution of 1921* reaffirmed the privileged role of the Roman Catholic Church. *The Provisional Regulations Concerning the Government’s Relation to the Orthodox Church in Poland* as a unilateral governmental act did not take the specific nature of Orthodoxy into consideration. It also failed to resolve the most important issues. The episcopate was more and more inclined, in the face of the existing political situation (a hostile state and difficulties in contacting the canonical leader in Moscow), to strive for obtaining autocephalous status from Constantinople, to which we belonged until the 17th century. After several years of intervention in Moscow and Constantinople, autocephaly was announced in 1925. Independence allowed for the reorganization and development of education and publishing, normalization of structures within the territory, standardization of liturgical and ceremonial life, organization of specific areas of pastoral care (including the military ordinariate), youth

activities (church brotherhoods), normalization of issues of nationality, etc. This, of course, deprived the Church of external protection and patronage. The gains seem to be much greater than the losses.

There was a great amount of the latter. The state limited the development of Orthodox monasticism. It strived to impose on the Church the new (Gregorian) calendar and Polish as the official and liturgical language. These efforts did not cease, and in 1938 they intensified, now taking the form of destroying churches. The Orthodox community, which was composed of four million people (11-15% of citizens), repeatedly wondered why they deserved such unfair treatment. The community overcame all of these problems, but only after paying a tribute of blood and tears. Let us remember that all of this took place just before the outbreak of the Second World War. The Republic, instead of uniting itself internally in the face of the deadly threat of war, chose to pursue a fatal policy of chauvinism, xenophobia and intolerance.

Keywords: Orthodox Church, church, autocephaly, revindication of property, destruction of churches, The Provisional Regulations Concerning the Government's Relation to the Orthodox Church in Poland, Interwar Poland, religious relations, persecution, episcopate

Bibliografia

- Bendza M., *Inkorporacja metropolii kijowskiej do patriarchatu moskiewskiego*, [w:] Rocznik Teologiczny, 28/2, 1986
- Borecki P., *Hańba i wstyd. Jak w II Rzeczypospolitej burzono prawosławne cerkwie*, [w:] O naszym Prawosławiu, pod red. Kierdelewicz H., Białystok 2010
- Cat-Mackiewicz S., *Dzieci na semaforach i zwrotnicach*, [w:] Przegląd Prawosławny, nr 8, 1997
- Chojnowski A., *Koncepcja polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921 – 1939*, Wrocław 1979
- Iwaszko J., Bendza M., *Dzieje Autokefalii Kościoła Prawosławnego w Polsce*, [w:] Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, nr 2, 1973
- Kania J., *Likwidacja cerkwi na Lubelszczyźnie w okresie międzywojennym*, [w:] Chrześcijanin w świecie, nr 108, 1982

- Kiriłowicz S., *Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej Polskiej. Niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa 1918 – 1939*, Warszawa 1985
- Kościół prawosławny w Polsce, dawniej i dziś*, pod red. Adameczyk L., Mironowicz A., Warszawa 1993
- Kościół Prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej*, pod red. Piotr Chomik, Białystok 2000
- Lenczewski M., *Studium Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie Warszawskim w latach 1925-1939*, Warszawa 1992
- Mironowicz A., *Geneza bractw cerkiewnych*, [w:] Białoruskie Zeszyty Historyczne, nr 6, 1996
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach polskich w XIX i XX wieku*, Białystok 2005
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny w Polsce*, Białystok 2006
- Mironowicz A., *Kościół prawosławny na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej (1596-1918)*, [w:] *Prawosławie źródło wiary i zdroj doświadczenia*, red. Leśniewski K., Lublin 1999
- Mysiek W., *Przedmurze*, Warszawa 1987
- Papierzyńska – Turek M., *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918-1939*, Warszawa 1989
- Prawosławie źródło wiary i zdroj doświadczenia*, pod red. Leśniewski K., Lublin 1999
- Sawicki D., *Kościół Prawosławny w niepodległej Polsce*, [w:] *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, nr 6. i następne, 1998
- Sawicki D., *Byli Zwierzchnicy Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, [w:] *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, nr 2-7, 2003
- Sawicki D., *Hierarchia prawosławna w okresie międzywojennym*, [w:] *ELPIS*, zeszyt 13-14, 2006
- Serczyk W., *Unia brzeska – refleksje o tolerancji*, [w:] *Unia brzeska i jej następstwa*, red. Stegner T., Gdańsk 1991
- Tazbir J., *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy. Mity a rzeczywistość*

historyczna, Warszawa 1987

Tomaszewski J., *Rzeczpospolita wielu narodów*, Warszawa 1985

Tomaszewski J., *Mniejszości słowiańskie w II Rzeczypospolitej. Perspektywy i ograniczenia*, Katowice 1979

Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich, pod red. Łużny R., Ziejka F., Kępiński A., Kraków 1994

Urban K., *Kościół prawosławny w Polsce 1945-1970*, Kraków 1996

Wyczawski H., *Cerkiew prawosławna w Polsce w latach 1918 – 1939*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, pod red. Zieliński Z., Wilk S., Lublin 1980

Wyszomirski T., *Kościół prawosławny w Polsce w latach 1918 – 1939*, [w:] *Novum*, nr 3, 1980

Żeleźniakowicz S., *Z historii Polskiego Kościoła Prawosławnego w okresie międzywojennym (1918 – 1939)*, [w:] *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, nr 4/1981, 1,2,3-4/1982, 4/1983

Życie monastyczne w Rzeczypospolitej, pod red. Mironowicz A., Białystok 2001

Kuprianowicz G., *Dalszy przebieg akcji i projekty polityki państwa na kolejne lata*, www.cerkiew1938.pl/rezultaty_burzenia_cerkwi.html (data dostępu: 5.05.2014)

Kuprianowicz G., *Odbieranie i burzenie cerkwi prawosławnych w latach dwudziestych*, www.cerkiew1938.pl (data dostępu: 5.05.2014)

Kuprianowicz G., *Rezultaty akcji burzenia cerkwi*, www.cerkiew1938.pl/rezultaty_burzenia_cerkwi.html (data dostępu: 5.05.2014)

<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19210440267>

СЕРГЕЙ Ю. ТЕМЧИН*

Дионисий Хиландарец (Габровец) как автор службы св. Прохору Пшинскому

Ключевые слова: церковнославянская гимнография, Сербляк, акростих, св. Прохор Пшинский, Дионисий Хиландарец

Центром почитания западноболгарского (македонского) анахорета XI века св. Прохора Пшинского (Пчинского) является посвященный ему монастырь, основанный, согласно Житию святого, византийским императором Романом IV Диогеном (1068–1071) и находящийся на юге современной Сербии, недалеко от границы с Македонией¹. Даты церковного поминовения св. Прохора вариативны: 13 сентября (вероятно, первоначальная дата поминовения), 15 января (усупение; вместе со св. Гавриилом Лесновским), 19 октября (перенесение мощей из скита в новую церковь; вместе со св. Иоанном Рильским), а также 14 сентября и 14 октября (возможно, последние две появились в результате ошибок).

Почитание св. Прохора засвидетельствовано македонской Орбельской триодью второй половины XIII века, один из тропарей которой упоминает славянских просветителей Кирилла и Мефодия совместно с тремя западноболгарскими анахоретами – Иоанном Рильским, Иоакимом Осоговским (Сарандапорским) и Прохором Пшинским. Текстология этого тропаря

* Prof. dr hab. S.J. Temčin jest pracownikiem Instytutu Języka Litewskiego w Wilnie.

¹ О монастыре и его книжной культуре см.: М. Jakimovska-Tošić, *Манастир Прохор Пчински*. [w:] Ѓ. Поп-Атанасов, И. Велев, М. Jakimovska-Tošić, *Скритторски центри во средновековна Македонија*, Скопје, 1997, с. 273–286 (с библиографией); D. Popović, *Paying devotions to the Holy Hermit. The shrine of St Prochorus of Pčinja*. [w:] E. Hadjityphanos (ed.), *Routes of faith in the Medieval Mediterranean: History, monuments, people, pilgrimage, perspectives*, Thessaloniki, 2008, p. 215–226; Г. Минчев, *Пшинская Библия первой четверти XVI в. – малоизвестная южнославянская рукопись, содержащая перевод Восьмикнижия*. [w:] Е.Н. Мещерская (ред.), *Священное Писание как фактор языкового и литературного развития: Материалы Международной конференции (Санкт-Петербург, 30 июня 2009 г.)*, Санкт-Петербург, 2011, с. 223–240.

показывает, что имена двух последних святых вносились в его текст вторично и поэтапно: к первоначальному перечню сначала был добавлен Иоаким и лишь затем Прохор², охарактеризованный как *новосвященный*. Разумеется, последнее имя могло быть внесено не в саму Орбельскую триодь, а в один из предшествовавших ей списков.

Поскольку *новосвященным* здесь назван лишь Прохор Пшинский (Иоанн Рильский и Иоаким Осоговский подобного определения не имеют – его нет в тех вариантах тропаря, где имя св. Прохора отсутствует)³, начало его церковного почитания можно датировать зрелым XII веком, когда культы Иоанна Рильского (X в.) и Иоакима Осоговского († около 1115 г.) уже существовали.

Специально Прохору Пшинскому посвящены две церковнославянские службы (на 19 октября):

- а) первая, изданная по фрагментарному списку из несохранившегося Пшинского помянника XVI–XVII веков (Белград, Народная библиотека Сербии, № 348)⁴ и полностью по списку второй половины XIX века (София, Национальный церковный историко-археологический музей при Св. Синоде, № 1183)⁵;
- б) вторая, опубликованная в составе Сербляка 1986 года⁶, куда она

² Г. Попов, *Прославата на Кирил и Методий в канона за Събота сиропустна*. [w:] *Кирило-Методиевски студии*, кн. 3, София, 1986, с. 79–90, а также снимок № 1 (Орбельская триодь, л. 21) к этой статье, помещенный среди прочих иллюстраций на нумерованных клеенных листах после с. 125 данного тома. В наборном издании Орбельской триоди имя Прохора Пшинского оказалось пропущенным, см.: Е. Црвенковска, Л. Макаријоска (ред.), *Орбелски триод*, Скопје, 2010 (Стари текстови, кн. 10), с. 14, 153 (л. 21b).

³ Иногда это определение считается формой множественного числа, соотносящейся со всеми тремя западноболгарскими анахоретами, см.: Д. Чешмеджиев, *Кратки бележки за култа на св. Прохор Пшински в средновековна България*. [w:] *Старобългарска литература*, кн. 41–42: Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на Красимир Станчев и Александър Наумов, София, 2009, с. 150.

⁴ Описание рукописи: Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду*, књ. 4: Рукописи и старе штампане књиге, Београд, 1903 (фототипическое воспроизведение: Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска, Фототипска издања, књ. 3, Београд, 1982), с. 385 (№ 530). Публикация списка: С. Новаковић, *Пшински поменик*. [w:] *Споменик Српске краљевске академије*, бр. 29, Београд, 1895, с. 11–14.

⁵ Публикация списка: И. Велев, *Непознатите два текста од содржините на службите посветени на св. Прохор Пчински*. [w:] И. Велев, *Кирилометодиевската традиција и континуитет*, Скопје, 1997, с. 246–263.

⁶ *Србљак*, Београд, 1986, с. 90–103.

попала, видимо, из отдельного издания 1879 года⁷, а также по упомянутому выше софийскому списку, содержащему обе службы святому⁸.

Настоящая статья посвящена второй службе, содержащей два перекрестных (слитных) канона: оба 1-го гласа с общими ирмосами⁹. В них Д. Трифунович обнаружил именной акростих ДИОНИСИА, составленный из начальных букв тропарей 6-х песней обоих канонов, выписанных слитно (все песни которых чередуются, образуя единую перекрестную структуру). Следовательно, оба канона этой службы писались одновременно неким Дионисием, не известным в южнославянской гимнографии. Не обнаружив следов акростиха ни в предыдущих, ни в последующих песнях тех же канонов, исследователь пришел к выводу, что песнописец ограничился записью одного лишь своего имени в начало тропарей 6-х песней обоих канонов. При этом ученый затруднялся в датировке данной композиции, предполагая широкий диапазон с XV до конца XVII века, но не исключая и возможности того, что служба написана монахом Диосинием, который в 1857 году пришел с афонского Хиландара в Пшинский монастырь, где в 1857–1863 годах переписал (составил либо отредактировал) службу св. Прохору¹⁰.

Ниже я постараюсь показать, что акростих обоих канонов рассматриваемой службы Прохору Пшинскому содержит не одно лишь имя гимнографа, а более развернутый акростих во второй половине канонов, с 6-й песни по 9-ю включительно.

Поскольку церковнославянский текст Службы неоднократно публиковался в оригинальной орфографии, ниже приводятся лишь инципиты

⁷ *Служба преподобному отцу Прохору Пшинскому*, Белград, 1879.

⁸ Частичная публикация списка: И. Велев, *op. cit.*, с. 263–276 (с пропуском песнопений, заимствованных из первой службы святому).

⁹ О ней см.: D. Gil, *Serbska himnografija narodova*, Kraków, 1995, с. 118–120 (с библиографией). В литературе встречается неверное указание на то, что оба канона данной службы поются на 8-й глас, см.: И. Велев, *Службата за пустиножителот св. Прохор Пчињски со посебен осврт кон два необјавени преписа*. [w:] И. Велев, *Кирилметодијевската традиција и континуитет*, Скопје, 1997, с. 242 (= *Спектар*, бр. 25–26, Скопје, 1995, с. 5–11).

¹⁰ Ђ. Трифуновић, *Служба светом Прохору Пчињском*. [w:] Ђ. Трифуновић, *Са светогорских извора*, Београд, 2004, с. 210–211 (= *Источник*, год. 6, бр. 24, Београд, 1997, с. 31–47).

указанных песней в упрощенном правописании. В качестве основного источника берется последнее издание Сербляка; опубликованная македонским исследователем И. Велевым рукописная версия XIX века цитируется лишь в случае значительных разночтений, отражающихся на акrostихе, которые сопровождаются пометой *рук.* (опечатки последней публикации не учитываются).

Акrostих перекрестных канонов 1-го гласа в службе
св. Прохору Пшинскому (с 6-й по 9-ю песнь)

6-я песнь 1-го канона	Далече отвержен... Иисусовых словес... Обильное исцеление... Неискусомужно, Дево... (богородичен)
6-я песнь 2-го канона	Иссопом молитв... Свободен твои ум... Иноческое возлюбив житие... (слава) Адамль содетель... (и ныне)
7-я песнь 1-го канона	Светильник пресветлыи... Вышнею силою... Явился еси река... Твоя честная рака... Облак разумныи... (богородичен)
7-я песнь 2-го канона	Милостива быти... Уязвив душу... Огнь страстеи... (слава) Тя предстательницу... (и ныне)
8-я песнь 1-го канона	Царство горнее... Уста разума... Песнь тебе приношу... Законы, Дево... (богородичен)
8-я песнь 2-го канона	Ездя... (рук.)/Ходя... Священнолепное житие... Низложив шатания... (слава) Умертви души мояе страсти... (и ныне)

9-я песнь 1-го канона	Воззрением к Богу... Обитель Троицы... Съи исполнен даров... Пение с песнею... (богородичен)
9-я песнь 2-го канона	Еждением... (рук.)/Хождением... Во глубине греховнеи... Аще и не возмогох... Единицу, божеством знаемую... (слава) Тебе песнями немолчными... (и ныне)

Акrostих ДИОНИСИ СВЯТОМУ ОТЦУ ПЕСНУ ВОСПЕВАЕТ, идущий по большинству тропарей (в том числе богородичных, слав, и ныне) обоих перекрестных канонов, лучше сохраняется рукописной версией, тогда как печатный Сербляк отражает вторичную правку инципитных слов *ездити* и *еждение* на *ходити* и *хождение* (1-й тропарь 8-й песни и 1-й тропарь 9-й песни 2-го канона соответственно), что привело к частичному разрушению акrostиха. Как и сама Служба, акrostих написан на церковнославянском языке, но без обозначения мягкости последнего согласного в словоформе ПЕСНУ, в чем можно усмотреть южнославянский „акцент“.

В создании акrostишной фразы не участвуют два тропаря: последний (и ныне) в 6-й песни 2-го канона и последний (богородичен) в 8-й песни 1-го канона. Возможно, здесь проявилось авторское решение при записи акrostиха выпустить за ненужностью заключительные строфы двух песней, без которых акrostишная фраза прекрасно читается. Этот прием выглядит странно, поскольку при большинстве четырехтропарных песней две песни (7-я первого канона и 9-я второго канона) содержат по пять тропарей. Если гимнограф составил бы каждую песнь из четырех тропарей, то ему не пришлось бы при проведении задуманного им акrostиха пропускать два „лишних“ тропаря. Подобное поведение объяснимо лишь стремлением песнописца скрыть либо по крайней мере замаскировать тот факт, что оба слитных канона создавались по единому плану одним и тем же автором¹¹.

¹¹ Единство замысла все же просматривается в том, что выпуск из акrostиха заключительных тропарей 6-й песни 2-го канона и 8-й песни 1-го канона оказывается вполне уравновешенным наличием дополнительных рядовых тропарей в пятитропарных

Выявленная акростишная фраза является вполне законченной в смысловом и структурном отношении, и у нас нет основания предполагать, что первые четыре песни обоих канонов также некогда содержали акростих (здесь его следы не просматриваются). Видимо, гимнограф решил вписать акростишную фразу лишь во второй половине своего произведения (тропари четырех заключительных песней перекрестных канонов), что весьма непривычно. Объем этой фразы соответствует обычному размеру акростиха, вписываемого в один канон.

И. Велев установил, что опубликованная им рукописная версия XIX века писана двумя писцами: первому принадлежат л. 1–13, содержащие первую службу и житие (заканчивается датой 11 августа 1851 года), а второму – л. 14–26 с рассматриваемой нами службой. В конце первой части на л. 13 об. читается более поздняя запись, выполненная в Скопье в 1894 году епархиальным архимандритом Дионисием (впоследствии призренским митрополитом) и сообщающая о том, что им были переписаны содержащиеся в данной книге две службы с житием.

Из литературы известно, что в конце XIX века в Пшинском монастыре хранились две рукописи со службами св. Прохору: одна была старой и послужила оригиналом для более новой, написанной Дионисием Хиландарцем (не путать с архимандритом Дионисием!) в 1857–1863 годах либо, по иным данным, в 1851 году. В 1894 году архимандрит Дионисий обнаружил в обители и переписал житие св. Прохора и две службы, одна из которых была выполнена Дионисием Хиландарцем, а другая – Мартирием Хиландарцем (с записью 1817 г.).

Взаимно сопоставив все эти сведения, И. Велев решил, что софийский список, помеченный 1851 и 1894 годами, является рукописью, обнаруженной в Пшинском монастыре архимандритом Дионисием в 1894 году, а именно – автографом Дионисия Хиландарца 1851 года (л. 1–13), дополненным Мартирием Хиландарцем (л. 14–26)¹².

Этот вывод неверен. Во-первых, Мартирий Хиландарец жил в Пшинском монастыре значительно ранее Дионисия Хиландарца и потому вряд ли мог дополнять автограф последнего. Во-вторых, служба, содержащая

песнях: 7-й первого канона и 9-й второго канона.

¹² И. Велев, *Службата за пустиножителот...*, с. 239–240.

не замеченный И. Велевым акростих с именем Дионисия, находится не в первой, а во второй части софийской рукописи. Таким образом, оба ее писца остаются неизвестными.

Д. Трифунович поставил в упрек И. Велеву, что тот не заметил акростишной подписи Дионисия в интересующей нас службе¹³, но, как мы теперь видим, и сам не сумел прочитать продолжение того же акростиха в трех заключительных песнях обоих канонов. Трудности в прочтении акростиха были вызваны особенностями работы гимнографа, использовавшего для построения акростишной фразы не все заключительные тропари 6–9-й песней перекрестных канонов, а также, возможно, частичным разрушением исходного акростиха в позднейших версиях, вызванным вторичными лексическими заменами, произведенными в зачинах некоторых тропарей.

Сохранившиеся сведения о Дионисии Хиландарце таковы. Он был родом из Габрова, в Пшинский монастырь пришел из Хиландарского монастыря на Афоне в 1851 году. Службу Прохору Пшинскому составил в 1857–1863 годах. Из-за разногласий с игуменом Антой Пауновичем (1852–1869) перешел в Карпинский монастырь, где был произведен в чин иеромонаха. Оттуда вернулся на Афон, вероятно, в тот же Хиландарский монастырь¹⁴.

SUMMARY

There are two liturgical services for St Prohor of Pčinja (XIth c.) in Old Church Slavonic: the first one was already in existence during the XVIth–XVIIth centuries, while the second one is known merely from later manuscript and printed sources of the second half of the XIXth century (it was also included the latest edition of *Srbljak* printed in 1986). The author presents evidence that the two Canons of the second service contain a joint acrostic which includes not merely the author's name (it was already noticed by Д. Трифуновић), but also a previously unnoticed phrasal acrostic. There is good reason to believe that the Service was composed by the monk Dionysius of Hilandar (born in

¹³ Ђ. Трифуновић, *op. cit.*, с. 211, прим. 15.

¹⁴ Ср.: И. Велев, *Службата за пустиножителот...*, с. 238, прим. 9.

Gabrovo) during his stay in the Monastery of Venerable Prohor of Pčinja (now in southern Serbia) in 1857–1863.

Keywords: Old Church Slavonic hymnography, Srbljak, acrostic, St Prohor of Pčinja, Dionysius of Hilandar

Библиографија

Gil D., *Serbska hymnografia narodowa*, Kraków 1995

Popović D., *Paying devotions to the Holy Hermit. The shrine of St Prochorus of Pčinja*. [w:] E. Hadjistryphonos (ed.), *Routes of faith in the Medieval Mediterranean: History, monuments, people, pilgrimage, perspectives*, Thessaloniki 2008

Велев И., *Непознатите два текста од содржините на службите посветени на св. Прохор Пчињски*. [w:] И. Велев, *Кирилометодиевската традиција и континуитет*, Скопје 1997

Велев И., *Службата за пустиножителот св. Прохор Пчињски со посебен осврт кон два необјавени преписа*. [w:] И. Велев, *Кирилометодиевската традиција и континуитет*, Скопје 1997 (= *Спектар*, бр. 25–26, Скопје, 1995, с. 5–11)

Јакимовска-Тошиќ М., *Манастир Прохор Пчињски*. [w:] Ѓ. Поп-Атанасов, И. Велев, М. Јакимовска-Тошиќ, *Скрипторски центри во средновековна Македонија*, Скопје 1997

Минчев Г., *Пишинская Библия первой четверти XVI в. – малоизвестная южнославянская рукопись, содержащая перевод Восьмикнижия*. [w:] Е.Н. Мещерская (ред.), *Священное Писание как фактор языкового и литературного развития: Материалы Международной конференции (Санкт-Петербург, 30 июня 2009 г.)*, Санкт-Петербург 2011

Новаковић С., *Пињски поменик*. [w:] *Споменик Српске краљевске академије*, бр. 29, Београд 1895

Попов Г., *Прославата на Кирил и Методиј в канона за Събота сиропустна*. [w:] *Кирило-Методиевски студии*, кн. 3, София 1986

Служба преподобному отцу Прохору Пишинскому, Белград 1879

Србљак, Београд 1986

- Стојановић Љ., *Каталог Народне библиотеке у Београду*, књ. 4: Рукописи и старе штампане књиге, Београд 1903 (фототипическое воспроизведение: Српска академија наука и уметности, Народна библиотека Србије, Матица српска, Фототипска издања, књ. 3, Београд, 1982)
- Трифунковић Ђ., *Служба светом Прохору Пчињском*. [w:] Ђ. Трифунковић, *Са светогорских извора*, Београд 2004 (= *Источник*, год. 6, бр. 24, Београд, 1997, с. 31–47)
- Црвенковска Е., Макаријоска Л. (ред.), *Орбелски триод*, Скопје 2010 (Стари текстови, кн. 10)
- Чешмеждиев Д., *Кратки бележки за култа на св. Прохор Пшински в средновековна България*. [w:] *Старобългарска литература*, кн. 41–42: Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на Крaсимир Станчев и Александър Наумов, София 2009

Kościół jako Eucharystia

Słowa kluczowe: Kościół, Eucharystia, Prawosławie

W Kościele prawosławnym refleksja nad istotą Kościoła zawsze była i jest jednym z najbardziej dyskutowanych zagadnień z zakresu teologii. Zwłaszcza XX wiek wywołał wielkie zainteresowanie problematyką dotyczącą istoty Kościoła. Czas wysiłków ekumenicznych, chęć zbliżenia Kościołów chrześcijańskich i bliższego poznawania siebie implikował konieczność głębszej refleksji nad tym zagadnieniem.

Wśród wybitnych teologów prawosławnych XX wieku, bez wątpienia szczególne miejsce zajmuje o. Mikołaj Afanasjew, który swoje dociekania w tym zakresie oparł na analizie pierwszych wieków chrześcijaństwa. Wskazał on na głęboką zależność między Kościołem i Eucharystią. Zwrócił uwagę na związek przyczynowy między Kościołem – Mistycznym Ciałem Chrystusa i Ciałem Eucharystycznym. On również ukazał wyjątkowe miejsce Eucharystii w Kościele wbrew temu, co utrzymywała teologia scholastyczna – traktując ją jako jeden z siedmiu sakramentów. Spośród teologów prawosławnych eklezjologię o. M. Afanasjewa, a przynajmniej niektóre jej aspekty rozwinęli również inni teolodzy prawosławni zwłaszcza m.in. o. Aleksander Schmemmann, o. John Meyendorff, Paul Evdokimov i inni, publikacje i artykuły których posłużą rozwinięciu podjętego zagadnienia. Nie sposób nie wspomnieć o wielkim wkładzie naukowo – badawczym z perspektywy prawosławnej na gruncie polskim w tej problematyce – ks. Rościśława Kozłowskiego.

We wczesnochrześcijańskiej świadomości Kościoła – życie, działalność i służenie każdego jego członka znajdowało swój wyraz przez uczestnictwo

* Ks. dr Andrzej Baczyński jest adiunktem w Katedrze Teologii Dogmatycznej Sekcji Prawosławnej ChAT.

w zgromadzeniu eucharystycznym. Poza tym zgromadzeniem nie mogło być ani działania ani życia w Kościele. Wyłączenie z niego było wyłączeniem z Kościoła. Ten, kto w nim nie uczestniczy nie żyje w Kościele, podobnie jak zebranie eucharystyczne jest wyrażeniem Kościoła w jego pełni. Kościół jest tam, gdzie jest zgromadzenie eucharystyczne, podobnie temu, Kościół tam, gdzie Chrystus, a Chrystus jest obecny w pełni Swego Bogociałowiczego Ciała w Eucharystii. Obecność Chrystusa w Eucharystii jest jego powrotem w Duchu, jako antycypacja Jego powtórnego przyjścia. W Eucharystii On przychodził, przychodzi i przyjdzie¹. Kościół bowiem jest stale kontynuowaną, wiecznie trwającą eucharystyczną *koinonią* (gr. κοινωνία)².

To właśnie w tym misterium dokonuje się obłubieńcze zespolenie ludzkości z Chrystusem, dlatego Kościół i Chrystus stają się „jednym ciałem” i Kościół jest prawdziwie „ciałem Chrystusa”³. Przeszłe, teraźniejsze i przyszłe jednoczą się ukazując pełnię Kościoła w jego jedności oraz jedność w jego pełni.

Kiedy w I Liście do Koryntian apostoł Paweł pisze – „Gdy schodzicie się jako Kościół...”⁴ (I Kor 11,20), to dla niego oraz dla całego wczesnego chrześcijaństwa słowa te nie odnoszą się do świątyni, lecz do natury i celu zgromadzenia. Samo zaś słowo „kościół” – gr. ἐκκλησία oznacza eucharystyczne zgromadzenie ludu. Zatem schodzić się razem jako Kościół w rozumieniu wczesnego chrześcijaństwa oznacza takie zgromadzenie, którego celem jest urzeczywistnienie Kościoła⁵.

Zgromadzenie eucharystyczne było i powinno być traktowane jako podstawa bytu Kościoła. Od samego początku, zaznacza o. A. Schmemmann, bezsporna i oczywista była owa trójjednia – Zgromadzenia, Eucharystii i Kościoła, o której za Apostołem Pawłem świadczy tradycja Kościoła pierwszych wieków.

Jednak ta trójjednia przestała być tak oczywista dla świadomości Kościoła współczesnego. W teologii „akademickiej”, jak dostrzega o. A. Schmemmann,

¹ Н. Афанасьев, *Таинства и тайнодействія*, 1951, rozdz. 11, http://krotov.info/libr_min/01_a/fa/nasyev_16.html (data dostępu: 25.10.2014).

² P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 164.

³ Николай Кавасила, *Сем слов о жизни во Христе*, Слово четвёртое, http://www.pagez.ru/lsn/243_4.php, (data dostępu 25.10.2014).

⁴ Wszystkie cytaty Pisma Świętego podane za: *Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003.

⁵ A. Schmemmann, *Eucharystia – Misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 7.

po zerwaniu z własną tradycją zaczęła dominować tendencja zachodnia, która lekceważyła tę więź – Zgromadzenia, Eucharystii i Kościoła. Eucharystia jawi się tutaj jedynie jako jeden z siedmiu sakramentów, ale nie jako „Sakrament Zgromadzenia” (ἀρειοπάγος) w myśl określenia św. Dionizego Areopagity.

O. A. Schmemmann zarzuca teologii szkolnej ignorancję eklesjalnego charakteru Eucharystii oraz eucharystycznego wymiaru Kościoła⁶. Następstwem tegoż, jego zdaniem jest to, iż w Zgromadzeniu przestano dostrzegać pierwotną formę Eucharystii i odczuwać pierwotną formę Kościoła⁷.

Oprócz tego jak dostrzega o. A. Schmemmann w odniesieniu do obecnej rzeczywistości, ta wzajemna więź okazała się jakoby zerwana przez szerzące się nowe podejście do sakramentów, które przenikało do Kościoła po zerwaniu z tradycją patrystyczną. W pojmowaniu Kościoła pierwotnego Eucharystia była Sakramentem jedności, Sakramentem wstępowania Kościoła i spełniania go za Stołem Pańskim w Jego Królestwie, jak mówi jedna z modlitw eucharystycznych Liturgii św. Bazylego Wielkiego „nas natomiast wszystkich spożywających z jednego chleba i z jednego kielicha zjednocz razem we wspólnocie jednego Ducha Świętego”⁸. Później zaczęła być pojmowana i określana jako „jeden ze środków” uświęcenia wiernych. Dostrzegalne to jest w przekształceniu rozumienia Eucharystii jako aktu soborowo-eklesjalnego w prywatny akt religijny włączający do Ciała Chrystusowego nie poprzez modlitwy Kościoła ale własną pobożność⁹. W konsekwencji Eucharystię postrzega się nie jako „Sakrament zgromadzenia”, ale jako jeden z sakramentów.

Eklezjologia o. Mikołaja Afanasjewa

Wobec powyższych zagadnień wielkim przełomem stał się system eklezjologiczny zapoczątkowany i wypracowany przez o. M. Afanasjewa. Jego wkład jest nieoceniony. Jest on prekursorem i twórcą koncepcji eklezjologicznej, którą umownie nazwał „eklezjologią eucharystyczną”. Czołowymi protagonistami tej myśli oraz bliskimi współpracownikami o. M. Afanasjewa,

⁶ A. Schmemmann, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 7.

⁷ Tamże, s. 8.

⁸ Fragment modlitwy z Liturgii św. Bazylego Wielkiego zob. *Служебник*, Москва 1991, s. 398. Modlitwa ta jest czytana bezpośrednio po epiklezie.

⁹ A. Schmemmann, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 170.

oprócz o. A. Schmemanna byli: o. J. Meyendorff, O. Clément i inni. Podzielając system eklezjologiczny o. M. Afanasjewa ci teolodzy w wielu punktach rozwinęli jego koncepcję teologiczną.

W nawiązaniu do powyższych problemów eklezjologia eucharystyczna jest wielkim krokiem do przodu. Ona jest propozycją powrotu do tej trójjedni, o której mówi o. A. Schmemann i zarazem syntezą powyższych aspektów. Całość ujmuje w świetle eucharystycznego zgromadzenia Ludu Bożego, które tworzy Kościół – mistyczne Ciało Chrystusa. W nim objawia się cel stworzenia i ono wprowadza do mistycznej jedności jego członków z Bogiem i pomiędzy sobą. Jak twierdzi o. A. Schmemann wszystko co dotyczy Eucharystii, dotyczy Kościoła, wszystko co dotyczy Kościoła – dotyczy Eucharystii i tłumaczy się obopólną więzią¹⁰. Wszelki zaś sakrament jest efektywny w odniesieniu do Eucharystii celebrowanej w Kościele przez właściwego biskupa¹¹. Co więcej Eucharystii i Kościoła nie można rozpatrywać w oderwaniu od innych sakramentów, które razem wzięte przyczyniają się do budowania Ciała Chrystusowego – Kościoła (Gal 3,27). Eucharystia przez św. Dionizego Areopagite określana jest jako „Sakrament nad sakramentami”¹². Ona jest tym misterium, bez którego, nie ma Kościoła i bez którego inne sakramenty pozostałyby „nie-dopełnione”. W pojęciu św. Mikołaja Kabasilasa, Eucharystia jest „końcowym” Sakramentem i dalej już nie można pójść i nie można już niczego większego wyobrazić. Po przyjęciu Świętych Darów nie ma już nic, do czego można byłoby zdążyć, lecz zatrzymując się w tym momencie powinniśmy nauczyć się jak uchronić ten skarb¹³. Ponieważ jak konstatuje apostoł Paweł „żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Gal 2,20). To misterium jest doskonałe, bardziej od każdego sakramentu, wprowadza na sam szczyt szczęścia, dlatego też w każdej ludzkiej gorliwości tutaj jest końcowa granica. Gdyż w nim my jednoczymy się z Bogiem i Bóg jednoczy się z nami doskonałą jednością. Jakaż może być większa jedność nad tę, która duchowo jednoczy nas z Bogiem. Dlatego inne sakramenty swą realizację uzyskują w Eucharystii i ona je doskonali, gdyż bez niej one nie mogą być doskonałymi¹⁴.

¹⁰ Tamże, s. 168.

¹¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 172.

¹² *O hierarchii kościelnej*, [w:] *Dzieła Świętego Dionizjusza Areopagity*, tłum. E. Bulhak, Kraków 1932, s. 196.

¹³ Николай Кавасила, *Сем слов о жизни во Христе*, dz. cyt.

¹⁴ Николай Кавасила, j.w.; por: Meyendorff J., *Małżeństwo w Prawosławiu*, Lublin 1995, s. 28.

Zdaniem o. M. Afanasjewa wszystkie sakramenty w odniesieniu do Eucharystii posiadają w pewnym stopniu charakter instrumentalny. Chrzest i bierzmowanie, wprowadzając do Kościoła umożliwiając nowemu członkowi ludu Bożego, postawionemu w stan laicki dostęp do wspólnoty eucharystycznej. Pokuta daje możliwość oddalonemu członkowi Kościoła ponownie powrócić do jedności eucharystycznej. Do kapłaństwa powoływani są ci, których wybrał Bóg w celu przewodniczenia zebraniom eucharystycznym, a zatem dla sprawowania samej eucharystii. Przez małżeństwo mąż i żona w swym nowym stanie, uznanym i błogosławionym przez Kościół, stają się uczestnikami wspólnej eucharystii. W sakramencie św. oleju wzywając i wyprasząc dla chorego łaskę uzdrawiającą od niemocy cielesnych i duchowych, Kościół tym samym modli się o jego nieprzerwalne uczestnictwo w Eucharystii. Bez Eucharystii wszystkie sakramenty pozostałyby niedokończone, a ich cel nie byłby osiągnięty¹⁵. Wszelki sakrament ma swe źródło w ustanowieniu Eucharystii i w nim się zawiera¹⁶. Swą autentyczną tożsamość i znaczenie sakramenty uzyskują wówczas, gdy prowadzą do wspólnotowego życia w Ciele Chrystusa¹⁷. Św. Mikołaj Kabasilas mówi, że sakramenty niczego nie dokonałyby i same nie miałyby mocy gdyby nie prowadziły do Stołu Pańskiego, a tym bardziej niemożliwe jest żeby trud i ludzka prawda mogły odpuszczać grzechy i dokonywać czegoś podobnego. Chociaż jeden ze świętych sakramentów, ludziom, którzy wyznali swe grzechy przed kapłanem wyzwala od wielkiej odpowiedzialności przed Bogiem Sędzią, ale i on nie może być skuteczny, jeżeli ci nie będą uczestnikami Świętej Eucharystii. Dlatego omywamy się jeden raz, zaś do Pańskiego Stołu przystępujemy często, gdyż każdemu człowiekowi zdarza się zawinąć przed Bogiem. Dlatego więc żeby, grzesznik wyzwolił się od sądu potrzebna jest pokuta i trud i zwycięstwo nad grzechem. Ale ludzka prawda sama z siebie do niczego nie prowadzi, lecz dopiero dla tych, którzy zjednoczyli się z Chrystusem i przyjęli Ciało i Krew Chrystusową wówczas stają się możliwe większe doskonałości, odpuszczenie grzechów i osiągnięcie Królestwa Bożego, co powoduje owoc prawdy Chrystusowej. Jak od Stołu Pańskiego otrzymujemy Ciało Chrystusa, Ciało dóbr najdoskonalszych, tak też nasza prawda stąd jest prawdą Chrystusową¹⁸ i wówczas

¹⁵ Н. Афанасьев, *Таинства и таинодействия*, dz. cyt., rozdz. 11.

¹⁶ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 340.

¹⁷ J. Meyendorff, *Małżeństwo w Prawosławiu*, dz. cyt., s. 86.

¹⁸ Tamże, s. 23.

zgodnie ze słowami apostoła Pawła jesteśmy Ciałem Chrystusowym i jego członkami (1 Kor 12, 27).

Na Wschodzie Eucharystia rozumiana jest nie jako jeden z sakramentów Kościoła, jakim czyni go scholastyka, lecz jako misterium pojmowania samego Kościoła, misterium wspólnoty (gr. *σύναξις*), misterium jedności Chrystusa i jego Kościoła, Chrystusa i wierzących, jako członków Jego Bogoludzkiego Ciała¹⁹.

Kościół – Ciało Chrystusa

O. Mikołaj Afanasjew poszukując najbardziej autentycznego obrazu Kościoła Chrystusowego w swych badaniach skupił się na pierwotnej historii Kościoła. W tym celu badał on źródła nowotestamentowe i dokumenty wczesnochrześcijańskie metodą historyczną. Głównie oparł się na zrębach eklezjologii zawartej w nauce apostoła Pawła, według którego Kościół złożony jest z wielu członków, podobnie jak ludzkie ciało składa się z wielu części. „Albowiem jak ciało jest jedno a członków ma wiele, ale wszystkie członki ciała, chociaż ich jest wiele, tworzą jedno ciało, tak i Chrystus; bo też w jednym Duchu wszyscy zostaliśmy ochrzczeni w jedno ciało <...> i wszyscy zostaliśmy napojeni jednym Duchem. Albowiem i ciało nie jest jednym członkiem, ale wieloma <...> Wy zaś jesteście ciałem Chrystusowym, a z osobna członkami” (1 Kor 12, 12-14 i 27). Kościół jest więc żywym organizmem.

Na tej podstawie o. M. Afanasjew określił Kościół jako Ciało Chrystusa, które swój przejaw wyraża w eucharystycznym zgromadzeniu Kościoła lokalnego pod przewodnictwem biskupa lub innego przewodniczącego wspólnoty lokalnej sprawującego Eucharystię.

Zasadnicza teza eklezjologii o. M. Afanasjewa wyraża się następująco: wszędzie tam gdzie istnieje zgromadzenie eucharystyczne jest Kościół Boga w Chrystusie, ponieważ tam jest Chrystus. Nie może być Kościoła bez zgromadzenia eucharystycznego i na odwrót – nie może mieć miejsca zebranie eucharystyczne, które nie byłoby w pełni Kościołem. Zgromadzenie eucharystyczne tworzy kościół lokalny, który jest pełnym, jedynie możliwym empirycznym przejawem Kościoła – Ciała Chrystusowego.

¹⁹ Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Znaczenie Eucharystii w Kościele Prawosławnym*, [w:] *Chrystus najwierniejszy przyjaciel człowieka*, red. ks. D. Sawicki, J. Charkiewicz, Warszawa 2003, s. 100.

Kluczem do zrozumienia eklezjologii dla o. M. Afanasjewa było to, że apostoł Paweł w 1 Kor 10,16 Chleb eucharystyczny, a w 1 Kor 12,27 Kościół lokalny (czy wspólnotę) nazywa identycznie: Ciałem Chrystusa, w dwóch wypadkach ma to samo na myśli, a mianowicie: dwa razy apostoł ogłasza realną obecność (Ciała Chrystusa). Chleb eucharystyczny jest ...(..) rzeczywistym Ciałem Chrystusa (...) ale także każdy kościół lokalny jest Kościołem Bożym w Chrystusie, gdyż Chrystus żyje w swoim Ciele w zgromadzeniu eucharystycznym, a dzięki przyjęciu Ciała Chrystusa wierni stają się członkami Jego Ciała²⁰.

Stąd w każdym lokalnym kościele jest możliwa pełnia Kościoła dzięki Eucharystii. Podobnie jak w każdej cząsteczce Eucharystycznego Chleba obecna jest nie cząsteczka Ciała Chrystusowego, lecz całe Ciało, tak samo na każdym zebraniu eucharystycznym obecny jest cały Chrystus, bowiem Chrystus nie może być podzielony. Ponieważ zgodnie z myślą apostoła Pawła wszyscy, którzy spożywają jeden chleb eucharystyczny i uczestniczą w kielichu błogosławieństwa, stanowią jedno Ciało z Chrystusem (1 Kor 10,16-18).

Podobnego zdania jest P. Evdokimov twierdząc, że pełne „Ciało” jest dane w Eucharystii i każde zgromadzenie lokalne objawia pełnię Kościoła Bożego w Chrystusie. „Kościół Boży w Koryncie” lub w każdym innym miejscu jest Kościołem w całej swojej treści bogoludzkim. Wówczas powszechność, pozbawiona wszelkiego znaczenia przestrzennego, jako Ciało Mistyczne aktualizuje się w kościele lokalnym będącym przejawem Kościoła powszechnego. Wielość zebrań eucharystycznych w żaden sposób nie narusza jedyności tej samej Wieczerzy, podobnie wielość lokalnych Kościołów nie narusza tego samego Kościoła soborowego, obecnego w całej jego pełni *hic et nunc*²¹. Wielość dotyczy przejawów *una sancta*, zawsze sobie równej, identycznej z sobą. Numeryczna wielość miejsc oraz ich zjawiskowość są zmienne, zaś „noumenalna” realność tego, co się przejawia jest niezmienna gdyż tutaj jest pełnia Chrystusa, na którym spoczywa Duch.

Relacja kościołów lokalnych do siebie nie jest relacją części składowych lecz identyczności. Stąd kościoły lokalne nie mogą być do siebie dodawane

²⁰ K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. ks. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 184-185.

²¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 166.

i tworzyć jakiejś sumy: „W eklezjologii możemy spokojnie dodawać do siebie kościoły lokalne, ale będziemy otrzymywać wynik, który nie będzie większy niż jeden. Rzeczywiście w eklezjologii jeden plus jeden zawsze daje jeden. Każdy kościół lokalny manifestuje całą pełnię Kościoła Bożego, gdyż jest on Kościołem Bożym, nie zaś częścią Kościoła Bożego”²².

System eklezjologiczny wypracowany przez o. M. Afanasjewa znajduje swe potwierdzenie również w myśli teologicznej św. Ignacego Teofora z Antiochii (I-II w.), który po raz pierwszy użył terminu „Kościół katolicki” (Smyrn. VIII, 2). Według interpretacji o. M. Afanasjewa dla św. Ignacego Kościołem Katolickim (powszechnym) był Kościół lokalny, zgromadzony na zebraniu eucharystycznym pod przewodnictwem swego biskupa. Pojęcie „części Kościoła w jakiegokolwiek formie by nie występowało nie jest pojęciem eklezjologicznym”²³.

Przeto gdzie pojawia się kościół lokalny tam również tworzona jest posługa przełożonego, gdyż bez niego nie może być kościoła lokalnego. To jest jedno z podstawowych założeń eklezjologii eucharystycznej. Posługa przełożonego na mocy takiego charakteru jest konieczna dla empirycznego istnienia każdego lokalnego kościoła²⁴.

Podstawowa zasada eklezjologii św. Ignacego sprowadza się do znanej jego wypowiedzi: „Tam gdzie jest biskup powinien być i lud bowiem tam gdzie jest Jezus Chrystus, tam jest Kościół katolicki” (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία)²⁵. Powyższa idea ma ścisłe powiązanie ze słowami Chrystusa: „Albowiem gdzie są dwaj lub trzej zebrani w imię Moje tam jestem pośród nich”. (Mt 18,20). W tym sensie każdy Kościół lokalny jest jednocześnie Kościołem Powszechnym.

Jak dostrzeża o. J. Meyendorff pojęcie Kościoła jako organizmu w nauce apostoła Pawła, odnosi się przede wszystkim do lokalnego zebrania

²² M. Afanasjew, *L'Eglise en Presie dans l'amour*, s. 28; por. Karl Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, dz. cyt., s. 185.

²³ Прот. Н. Афанасьев, *Апостол Петр и римский епископ*, cyt. za ks. R. Kozłowski, *Eklezjologia eucharystyczna o. Mikołaja Afanasjewa*, [w:] *Rocznik Teologiczny*, zeszyt 1, 1982, s. 59; Tenże: *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX-XX wieku*, Warszawa 1988, s. 216.

²⁴ M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 179.

²⁵ Игнатий Богоносец, *Послание к Смирнянам*, гл. VIII, <http://www.pagez.ru/lsn/0042.php>, (data dostępu: 25.10.2014); por. ks. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia...*, dz. cyt., s. 217.

eucharystycznego, do kościoła Bożego „który jest w Koryncie” (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1); w Rzymie itd. Wówczas kiedy apostoł Paweł mówi o członkach ma na myśli osoby, nie gminy, które same są „Kościołami” (Gal 1,2), to znaczy, że Ciało Chrystusowe realizuje się w Kościele lokalnym w całej swej pełni²⁶.

W swych wywodach teologicznych o. M. Afanasjew mocno akcentuje fakt, iż wyrazem kościelności jest udział w Wieczery Pańskiej całego Ciała Kościoła przez wszystkie „dni Pańskie”. „A pan przydawał Kościołowi (ἐπὶ τὸ αὐτό) na każdy dzień tych, którzy mieli być zbawieni” (Dz 2,47). O. M. Afanasjew zauważa, że w pewnych rękopisach na miejscu „ἐπὶ τὸ αὐτό” występuje termin „ἡ ἐκκλησία”, który zdaniem o. M. Afanasjewa jest wariantem wtórnym i właściwie najstarszą interpretacją terminu „ἐπὶ τὸ αὐτό”. W konkluzji, zgodnie z rozumowaniem o. M. Afanasjewa można powiedzieć, że Eucharystia to Kościół, gdyż Kościół to zgromadzenie, a „zgromadzenie” to pierwotny termin na oznaczenie Eucharystii²⁷. Stąd też jeden termin bez problemu może być synonimem drugiego²⁸.

Według o. M. Afanasjewa Kościół to ἐκκλησία, gdyż jest zgromadzeniem ludu Bożego w Chrystusie, a nie przypadkowym zebraniem lub też zebraniem chrześcijan, którzy spotkali się przypadkowo. Empirycznym wyjawieniem Kościoła jako zgromadzenia w Chrystusie jest zgromadzenie eucharystyczne, gdyż w nim obecny jest Chrystus. Ostatni nakaz dany przez Chrystusa apostołom przed Jego męką, jak dostrzega o. M. Afanasjew nie mógł odnosić się do przypadkowo zebranych Jego zwolenników, lecz do nowego ludu Bożego, z którym Bóg zawarł przymierze w krwi swego Syna („Ten kielich jest Nowym Przymierzem w Mojej krwi”), ludem zgromadzonym z Chrystusem, podobnie jak apostołowie byli zgromadzeni z Chrystusem na ostatniej wieczerzy dla sprawowania Eucharystii. Tam, gdzie jest zgromadzenie eucharystyczne tam jest Kościół ponieważ tam jest Chrystus. Zgromadzenie eucharystyczne objawia pełnię i jedność Kościoła²⁹.

²⁶ J. Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicite*, Paris 1965, s. 9, cyt. za ks. R. Kozłowski, *Eklezjologia eucharystyczna...*, dz. cyt., s. 60.

²⁷ Прот. Н. Афанасьев, *Трапеза Господня*, Париж 1952, s. 9-10.

²⁸ Прот. Н. Афанасьев, *Le sacrement de l'assemblee*, s. 30-31, cyt. za ks. R. Kozłowski, *Koncepcja Kościoła w myśli teologicznej Mikołaja Afanasjewa*, Warszawa 1990, s. 72.

²⁹ M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002, s. 178.

Zgromadzenie eucharystyczne i podstawy organizacji

Ze zgromadzenia eucharystycznego wynika jego organizacja i porządek. W nim tkwią wszelkie podstawy organizacji. Stąd zgromadzenie eucharystyczne zgodnie z opinią o. M. Afanasjewa implikuje konieczność obecności przewodniczącego (*predstojatiela*), ponieważ bez przełożonych zgromadzenie przekształciłoby się w nieuporządkowany tłum. To jest jedno z zasadniczych założeń eklezjologii eucharystycznej o. M. Afanasjewa.

W Kościele nic nie może dokonywać się poza i obok zgromadzenia „ἐν τῷ αὐτό”, które z kolei samo nie może istnieć bez swego przełożonego. To oznacza, iż od początku w Kościele lokalnym nie mogło nic dokonywać się poza i obok jego przełożonego lub przełożonych. Oni byli nosicielami porządku i organizacji każdego lokalnego Kościoła. Na nich spoczywał obowiązek zarządzania, bez którego nie jest możliwy porządek i organizacja Kościoła³⁰. Na zgromadzeniu musi być ktoś, kto podnosi Święte Dary, kto rozdziela Chleb Eucharystyczny i przewodniczy modlitwom wiernych. To dlatego przewodniczący w opinii o. M. Afanasjewa jest empirycznym znakiem Kościoła powszechnego, spełniając jednocześnie rolę przewodniczącego w każdym lokalnym Kościele. Taki charakter służby przewodniczenia powoduje, iż jest ona konieczna w praktycznym życiu każdego lokalnego Kościoła.

Co więcej dostrzega o. M. Afanasjew, że bez posługi przełożonych nie mogłoby być zgromadzenia eucharystycznego, a tym samym i Kościoła i na odwrót – bez zgromadzenia eucharystycznego nie mogłoby być posługi przełożonych, ponieważ bez zgromadzenia przełożony nie ma możliwości stania przed Bogiem w imieniu ludu.

Dzięki zarządzaniu zostaje zachowany porządek i organizacja w Ciele Kościoła, gdyż na tym polega zadanie zarządzania. Organizacja i porządek wynikają z woli Bożej, gdyż jak twierdzi apostoł Paweł „Bóg nie jest Bogiem zamieszania, ale pokoju” (1 Kor 14,33).

Zarządzanie, którego wyrazem jest porządek i organizacja życia kościelnego ustanowionego przez Boga, zawiera w sobie jeszcze inną, bardziej wewnętrzną stronę – rządzenie duszami ludzkimi w ich drodze do Boga (2 Kor 10,8). Zarządzanie jest budowaniem wiernych – οἰκοδομεῖ.

³⁰ Tamże, s. 181.

Zgromadzenie kościelne jest środowiskiem, w którym objawia się wola Boża, a do ludu Bożego należy zbadanie objawienia i poświadczenie jego prawdziwości. Poświadczenie objawienia podlega wypełnieniu przez przełożonych i dokonuje się w czasie zebrania eucharystycznego, któremu przewodniczy przełożony.

Zgodnie z tradycją wczesnochrześcijańską, przełożeni, jako ustanowieni przez Boga prowadzili za sobą lud Boży pełniąc wolę Bożą, objawioną temu ludowi, do którego oni należeli. Wola Boża była dla nich obowiązkowa, gdyż oni byli przełożonymi ludu przed Bogiem. Wypełniając Bożą wolę stawali się przykładem dla ludu Bożego (1 P 5,3), przez którą rządzili nim, prowadząc ich na wspólnej dla wszystkich „drodze życia” (2 Kor 6,4). Dlatego zarządzanie w Kościele jest pasterzowaniem, a ci którzy zarządzają domem Bożym są pasterzami (1 Tym 3,5). Tak jak Chrystus jest Pasterzem całej owczarni, tak i przełożeni są pasterzami, gdyż stoją przed Bogiem na czele owczarni i prowadzą owczarnię Chrystusową przez spełnienie woli Bożej. „Kto jednak wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec... A kiedy wszystkie wyprowadzi, staje na ich czele, a owce postępują za nim ponieważ głos jego znają” (J 10,2-4). Dlatego pasterstwo jest zarówno chronieniem porządku i organizacji życia kościelnego oraz chronieniem każdego członka Kościoła, aby nie została utracona choćby jedna owca Chrystusa. I zarządzanie i pasterzowanie jest dynamicznym prowadzeniem na drodze do Boga, przed którym pasterze stoją wraz z ludem³¹.

O. M. Afanasjew podkreślał fakt, iż Kościół Chrystusowy od początku swej ziemskiej egzystencji był zorganizowaną rzeczywistością i uporządkowanym zgromadzeniem ludu Bożego w Chrystusie. Potwierdzenie swej myśli upatrywał w terminie „ἡ ἐκκλησία”, co było rozumiane jako uporządkowane zgromadzenie ludu Bożego.

Przewodniczenie istniało wszędzie, gdzie miało miejsce zgromadzenie eucharystyczne, to jest w każdym Kościele (Rz 12,8). Funkcje przełożonych znajdujemy nie tylko w Kościołach pochodzenia pogańskiego ale również w Jerozolimskim Kościele – Matce Kościołów, co potwierdza apostoł Paweł (Rz 15,22).

Sumując, treścią służby przełożonych Kościołów było przewodniczenie na zgromadzeniu, kierowanie ludem Bożym w całości i każdym członkiem

³¹ M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt. s. 182.

z osobna, nauczanie i strzeżenie „skarbcza wiary” i „skarbcza miłości”. Te wszystkie prerogatywy oraz funkcje posiadali już pierwsi przełożeni, ustanowieni przez apostołów³².

W Kościele pierwotnym przewodniczący zgromadzenia eucharystycznego stanowili zrąb organizacyjno-hierarchiczny, ich zaś posługiwanie wynikało ze zgromadzenia eucharystycznego.

Niezwykle ważne miejsce w koncepcji eklezjologicznej o. M. Afanasjewa zajmuje rola laikatu w Kościele. Służba laików w Kościele rozpoczyna się już w momencie ich „wejścia do Kościoła”³³ i ustanowienia ich jako kapłanów i królów w sakramencie chrztu „z wody i Ducha”. Następnie neofita wprowadzany jest do zgromadzenia eucharystycznego i dopuszczany do Stołu Pańskiego.

Posługa laików jest na tyle istotna, że bez nich nie jest możliwe sprawowanie sakramentów. Najbardziej widoczną formą ich służby w Kościele według o. M. Afanasjewa jest „współsłużenie” z hierarchią życia sakramentalno-liturgicznym Kościoła³⁴. Laicy są współsługami przełożonych (ros. *предстоятелей*) na zgromadzeniu eucharystycznym Kościoła. Generalnie „współsłużenie” laików z hierarchią według o. M. Afanasjewa przejawia się w trzech zasadniczych dziedzinach: w życiu liturgiczno-sakramentalnym Kościoła; w dziedzinie zarządzania; w nauczaniu kościelnym³⁵.

Eklezjologia uniwersalistyczna i następstwa

Zgodnie z twierdzeniem o. M. Afanasjewa eklezjologia eucharystyczna była ogólnie przyjętą eklezjologią do III wieku, kiedy Kościół żył ideami tej eklezjologii³⁶. Jednakże ta eklezjologia pod wpływem warunków historycznych i modelu organizacji państwowej została zastąpiona przez „eklezjologię uniwersalistyczną”, której wyrazicielem był św. Cyprian z Kartaginy (+258 r.). Cechą uniwersalistycznej eklezjologii było odstępstwo od zasady utożsamiania Kościoła ze zgromadzeniem eucharystycznym, a w konsekwencji utrata możliwości rozpatrywania Kościoła lokalnego w kategoriach pełni eucharystycznej.

Kiedy eklezjologia eucharystyczna była odsunięta przez uniwersalistyczną

³² Tamże, s. 182-183.

³³ Jest to określenie M. Afanasjewa względem tych, którzy przeszli inicjację i stali się członkami Kościoła.

³⁴ M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 50.

³⁵ Szerzej – patrz: M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 31-173, por: ks. R. Kozłowski, *Koncepcja Kościoła*..., dz. cyt., s. 147-168.

³⁶ Н. Афанасьев, *Две идеи Вселенской Церкви*, [w:] Путь, 45 (1934), s. 28.

koncepcję Kościoła wówczas, wnioskuje o. M. Afanasjew, zebranie eucharystyczne przestało objawiać soborową pełnię Kościoła. W Kościele lokalnym pojawiło się wiele zebrań eucharystycznych, a sam Kościół lokalny przestał być identyczny z Kościołem powszechnym stając się tylko częścią Kościoła uniwersalnego. Eucharystia sprawowana przez Kościół lokalny, przestaje być sakramentem Kościoła, a staje się sakramentem w kościele. Według porządku idei o Kościele uniwersalnym tego rodzaju zmiana rozumienia eucharystii jawi się nieuniknioną. W sferze eklezjologii część nigdy nie może zastąpić całości³⁷ i dlatego eucharystyczne zebranie lokalnego Kościoła, jako części kościoła soborowego, nie jest Kościołem. Stąd też wynika rozejście się pomiędzy sakramentem Kościoła i Eucharystią. Ostatnia nie jest tożsama z pierwszym, a wchodzi w pierwsze jako szczególny sakrament³⁸.

Odtąd inne czynniki aniżeli Eucharystia zaczynają określać pojmowanie pełni Kościoła. W pojęciu św. Cypriana każdy kościół lokalny jest częścią jednego powszechnego Kościoła (Epist. 55). Poszczególne części Kościoła są powiązane między sobą (*conexa*) w taki sam sposób jak np. gałęzie drzew albo połączone (*coniuncta*) pojedyncze słowa w zdaniu złożonym. Wszystkie części Kościoła razem wzięte stanowią całość Ciała kościelnego (Egist. IV 24), tak jak zespolona jest dusza z ciałem człowieka.

Decydującym czynnikiem o jedności Kościoła u apostoła Pawła jest moment Eucharystii (1 Kor 12,12-13 i 27) w której zebranie ludu odczuwa jedność Ciała Chrystusowego (1 Kor 10,12)³⁹. W odniesieniu do Kościoła powszechnego aspekt zgromadzenia eucharystycznego według koncepcji św. Cypriana jest zatracony, ponieważ takie zgromadzenie w wymiarze empirycznym nie istnieje. Zgodnie z opinią o. M. Afanasjewa Kościół powszechny u św. Cypriana jest: jeśli nie mechanicznym to w każdym razie zewnętrznym zespoleniem się ściśle przylegających do siebie części, połączeniem i powiązaniem poszczególnych części – poszczególnych społeczności kościelnych⁴⁰.

Nasuwa się więc pytanie jak realizowana jest jedność pomiędzy poszczególnymi częściami Kościoła powszechnego?

W jego pojęciu wizja jedności Kościoła swój wyraz znajduje w episkopacie.

³⁷ Н. Афанасьев, *Таинства и тайнодействия*, dz. cyt., rozdz. 12.

³⁸ Tamże.

³⁹ Н. Афанасьев, *Две идеи Вселенской Церкви*, dz. cyt., s. 28.

⁴⁰ Tamże, s. 18.

Według tejże koncepcji podobnie jak Kościół powszechny, tak też episkopat jest całością numeryczną, która składa się z wielu poszczególnych biskupów. Jako członek episkopatu, każdy biskup posiada równe prawa i według św. Cypriana – pełnię władzy hierarchicznej, którą otrzymał od apostoła Piotra⁴¹. Zgodnie z tym biskup Kościoła lokalnego jest dla danego Kościoła rzeczywistym zastępcą Chrystusa (*vice Christi*), nie podlegającym żadnej innej władzy, gdyż żadna inna władza wyższa od biskupa nie może istnieć. Zdaniem o. M. Afanasiewa to jest to, co chciał św. Cyprian wyrazić w jego słynnej wypowiedzi: „ecclesia in episcopo et episcopus in ecclesia est”⁴². Zgodna wielość episkopatu rozproszonego po całym świecie ujawnia i realizuje jedność Kościoła powszechnego, gdyż zespolenie ciała kościelnego jest realizowane przez episkopat⁴³.

W tak skonstruowanej eklezjologii, wnioskuje ks. R. Kozłowski brakuje konsekwencji, gdyż Kościół jako zbiorowa jedność i organizm złożony z części harmonijnie układających się nie do pomyślenia jest bez centrum. Jedność tego rodzaju może być zagwarantowana tylko wtedy, gdy istnieje czynnik, który uosabia tę jedność. Na czele tak rozumianego Kościoła powszechnego musi być biskup który zarządza i posiada władzę nad wszystkimi częściami składowymi Kościoła⁴⁴.

Myśl św. Cypriana jest konsekwentnie kontynuowana w teologii zachodniej. Można powiedzieć, że ta idea została praktycznie zrealizowana przez Rzym, co znalazło swój wyraz w dogmatyzacji idei prymatu rzymskiego biskupa⁴⁵. Kościół rzymski realizując konsekwentnie uniwersalistyczny typ eklezjologii, prymatowi biskupa Rzymu musiał nadać charakter władzy jurysdykcyjnej, co w konsekwencji spowodowało konieczność utworzenia administracyjnej jedności Kościoła. Biskup Rzymu jako obraz żywy tak rozumianego Kościoła powszechnego musiał mieć uprawnienia Kościoła posiadając dar nieomylnego wypowiedania się w sprawach moralności i wiary.

Należy jednak zaznaczyć, iż w rozumieniu św. Cypriana „ecclesia catholica” to także Kościół lokalny, zaś „cathedra Petri” jest prawie zawsze dla niego

⁴¹ Tamże, s. 19.

⁴² Tamże, s. 26.

⁴³ Tamże, s. 19.

⁴⁴ Ks. R. Kozłowski, *Eklezjologia Eucharystyczna...*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁵ H. Афанасьев, *Две идеи Вселенской Церкви*, dz. cyt., s. 20.

Kartaginą, a nie Rzymem⁴⁶. Co więcej św. Cyprian nie uznawał zwierzchnictwa biskupa rzymskiego nad innymi biskupami Kościoła⁴⁷.

Tendencje mające na celu realizację powszechności kościoła w oparciu o koncepcję uniwersalistyczną miały miejsce, jak twierdzi o. M. Afanasjew nie tylko w Rzymie lecz również w Konstantynopolu i Aleksandrii.

Idea uniwersalizmu chrześcijaństwa, którą reprezentował Kościół konstantynopolitański była ściśle związana z ideą najpierw rzymskiej a później bizantyjskiej państwowości. Władzę kościelną usiłowano zbudować wzorując się na władzy państwowej. Jednak ta idea doznała niepowodzenia wraz z upadkiem cesarstwa bizantyjskiego i taki był jej los na wschodzie. Te wydarzenia zdecydowały o powrocie do eklezjologii eucharystycznej.

Jedność eucharystyczna Kościoła

Zachowanie jedności duchowej w Kościele wschodnim ze względu na fakt braku empirycznej jedności wyrażającej się w widzialnej Głowie Kościoła, możliwe było na bazie innego pojmowania Kościoła powszechnego aniżeli koncepcja eklezjologii w ujęciu św. Cypriana. Zdaniem o. M. Afanasjewa jest nią nauka o soborowości – praktycznie obca dla katolicyzmu. Jedność eucharystyczna i soborowość są czynnikami umożliwiającymi żywe odczucie powszechnej natury Kościoła, co znajduje swój wyraz w koncepcji eklezjalnej proponowanej przez o. M. Afanasjewa.

W teologii prawosławnej, stwierdza ks. R. Kozłowski, eklezjologia eucharystyczna o. M. Afanasjewa spotkała się ogólnie z życzliwym przyjęciem, pomimo tego, iż niektórzy teologowie mieli pewne zastrzeżenia w jej niektórych punktach⁴⁸.

Zdaniem o. Johna Meyendorffa eklezjologia eucharystyczna jest jedyną autentyczną eklezjologią prawosławną⁴⁹.

Bardzo pozytywnie eklezjologię o. M. Afanasjewa ocenia inny wybitny

⁴⁶ Ks. R. Kozłowski, *Rosyjska Eklezjologia Prawosławna w XIX-XX wieku*, Warszawa 1988, s. 221 (na podstawie listu od J. Meyendorffa).

⁴⁷ Epist. LXXI, 3; De cathol. Eccl. Unit. 4, patrz św. Cyprian Listy, [w:] *Pisma Starożytności chrześcijańskich pisarzy*, t. 1, Warszawa 1969, s. 254.

⁴⁸ Ks. R. Kozłowski, *Koncepcja...*, dz. cyt., s. 183.

⁴⁹ И. Мейендорф, *Кафоличность Церкви*, [w:] *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* (Paris), s. 235, cyt. za ks. R. Kozłowski, *Koncepcja...*, dz. cyt., s. 183.

teolog prawosławny, biskup Aleksandr Siemienow Tian-Szanski, który stwierdza, że od czasów A. Chomiakowa w całym świecie prawosławnym w dziedzinie nauki o Kościele jeszcze nikt nie powiedział tak ważkiego słowa, jakie wypowiedział o. M. Afanasjew. To on stworzył w tej dziedzinie w naszych czasach szkołę teologiczną.

Również o. A. Schmemmann zdecydowanie preferuje w teologii prawosławnej eklezjologię eucharystyczną, określając ją jako bardziej autentyczną w relacji do źródeł biblijnych. Zaznacza on, że istnieje tylko jeden Kościół Chrystusowy, który realizuje się w pełni, w każdym z kościołów lokalnych przy uczestnictwie zgromadzonego Ludu Bożego pod przewodnictwem biskupa – zwierzchnika tejże wspólnoty. Tak rozumiany Kościół Boży w Chrystusie jest w swej istocie niezależny od czasu i przestrzeni zachowując swą tożsamość. Eucharystia zaś w życiu Kościoła jak twierdzi o. A. Schmemmann jest rzeczywistym „momentem prawdy”. Co więcej nie jest ona jednym z sakramentów, lecz Sakramentem Kościoła, Kościołem *in actu*⁵⁰. Jego zdaniem Eucharystia od samego początku jest wyjawieniem Kościoła w całej mocy, świętości i pełni. Jest ona realizacją jedności nowego Ludu Bożego, zgromadzonego przez Chrystusa i w Chrystusie⁵¹.

Podtrzymując wcześniejsze opinie P. Evdokimov twierdzi, że Eucharystia jest najbardziej adekwatnym wyrazem Kościoła. Kościół jest stale kontynuowaną, wiecznie trwającą eucharystyczną wspólnotą. Jego zdaniem tłumaczenie greckiego tekstu „ἐκ τὸ αὐτό” przez wyraz „Kościół” jest „wspaniałym tłumaczeniem i dokładną, adekwatną definicją eucharystyczną Kościoła”⁵².

Uwzględnianie i akcentowanie zgromadzenia eucharystycznego jako pełni Kościoła jest szczególnie istotne, gdyż są to dwa aspekty tej samej rzeczywistości, powiązane ze sobą w ten sposób, że jedno bez drugiego nie może istnieć. Zgromadzony w Eucharystii Kościół, nawet gdy jest to „dwóch lub trzech” jest obrazem i realizacją Ciała Chrystusowego i tylko zgromadzeni mogą stawać się uczestnikami Ciała i Krwi Chrystusa. Zgromadzenie wiernych ukazuje Chrystusa. Zgromadzenie Kościoła jest więc obrazem Ciała, Głową którego jest Chrystus.

Eklezjologia eucharystyczna jako prawosławna koncepcja eklezjologiczna normuje te kwestie wskazując organiczną jedność Kościoła, Zebrania

⁵⁰ A. Schmemmann, *La nation de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, cyt za: ks. R. Kozłowski, *Koncepcja Kościoła...*, dz. cyt., s. 170.

⁵¹ A. Schmemmann, *Eucharystia...*, dz. cyt., s. 17.

⁵² P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 144.

Eucharystycznego oraz wszelkich aktów sakramentalnych, które budują Ciało Kościoła. Koncepcja Eucharystyczna Kościoła wywołała wielkie zainteresowanie nie tylko w środowisku prawosławnym ale również w środowiskach rzymskokatolickim (szczególnie mocno była dyskutowana na II soborze watykańskim i oceniona bardzo pozytywnie) i protestanckim⁵³.

Powyższa koncepcja eklezjologiczna jest niejako odpowiedzią na zanik prawidłowego pojmowania Eucharystii i jej należytego miejsca w Kościele.

W świetle eklezjologii eucharystycznej wielu teologów na czele z o. M. Afanasjewem postuluje potrzebę odrodzenia życia eucharystycznego Kościoła, ponieważ tylko Eucharystia jest źródłem i fundamentem wzrostu Kościoła, Sakramentem sakramentów, urzeczywistnieniem Kościoła, a nawet samym Kościołem. Nie oznacza to absolutnie pomniejszenia znaczenia innych misterii Kościoła, które mają swoje miejsce w życiu Kościoła i jego członków, lecz które swe wypełnienie i realizację otrzymują w Misterium Eucharystii.

Summary

In Orthodox theology, reflection on the nature of the Church has always been and still remains one of the most frequently discussed topics. The 20th century was particularly fruitful in this regard, because it produced several notable Orthodox theologians, who contributed to the dynamic development of ecclesiological thought. Their labor was dedicated to explaining the nature of the Church on the basis of theological and historical analysis of the first centuries of Christianity, the Traditions of the Apostles and of the Holy Fathers.

This tendency was dictated by a kind of need and stagnation in Orthodox theology which resulted from a strong influence of scholastic theology. Thanks to the labour and great academic work of theologians of the Theological Institute of St. Sergius in Paris, chiefly Fr. N. Afanasjev, it is possible to speak of a renaissance in Orthodox ecclesiology. Fr. N. Afansajev is the creator of "Eucharistic ecclesiology". He indicated the close relation between the Church and the Eucharist, between the Church (the Body of Christ) and the Eucharistic Body. At the same time, he emphasized the exceptional significance of the Eucharist in the life of the Church, which constantly continues as the eternally

⁵³ K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, dz. cyt., s. 183-184.

lasting Eucharistic *koinonia*. The word “Church” (Greek: *ekklēsia*) means the Eucharistic gathering of the people. The words of St. Paul “when you come together as Church...” (1 Cor 11,20), both for him and the early church, did not refer to the church building, but to the nature and purpose of the gathering. Its purpose is to actualize the Church.

From the very beginning, the triune Gathering, Eucharist and Church were undisputed and obvious, and also confirmed by the tradition of the Church of the first centuries on the basis of St. Paul’s writings. The Eucharist appears here not only as one of the seven Sacraments, as Dogmatic and catechetical textbooks treat it, but as the “Sacrament of Gathering” (Greek: *areiopagos*) in the thought of St. Dionysius the Areopagite’s terminology. The Eucharistic gathering was and should be treated as the foundation of the Church’s being.

Keywords: Church, Eucharist, Orthodox

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2003
- Afanasjew M., *Kościół Ducha Świętego*, Białystok 2002
- Dzieła Świętego Dionizjusza Areopagity, tłum. E. Bulhak, Kraków 1932
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa, 1986
- Felmy K.Ch., *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. Henryk Paprocki, Białystok 2005
- Kozłowski R. ks., *Rosyjska Eklezjologia Prawosławna w XIX-XX wieku*, Warszawa 1988
- Kozłowski R. ks., *Koncepcja Kościoła w myśli teologicznej Mikołaja Afanasjewa*, Warszawa 1990
- Kozłowski R. ks., *Eklezjologia eucharystyczna o. Mikołaja Afanasjewa*, [w:] *Rocznik Teologiczny*, zeszyt 1, XXIV, 1982
- Metropolita Sawa (Hrycuniak) *Znaczenie Eucharystii w Kościele Prawosławnym*, [w:] *Chrystus najwierniejszy przyjaciel człowieka*, red. ks. D. Sawicki, J. Charkiewicz, Warszawa 2003
- Meyendorff J., *Orthodoxie et Catholicité*, Paris 1965
- Meyendorff J., *Małżeństwo w Prawosławiu*, Lublin, 1995

- Schmemmann A., *Eucharystia – Misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok, 1997
- Афанасьев Н. прот., *Трапеза Господня*, Париж 1952
- Афанасьев Н., *Таинства и тайнодействия*, 1951, http://krotov.info/libr_min/01_a/fa/nasyev_16.html (data dostępu: 25.10.2014)
- Игнатий Богоносец, *Послание к Смирнякам*, гл. VIII, <http://www.pagez.ru/lsn/0042.php>, (data dostępu: 25.10.2014)
- Кавасила Николай, *Сем слов о жизни во Христе*, Слово четвёртое, http://www.pagez.ru/lsn/243_4.php, (data dostępu: 25.10.2014)
- Служебник* (Литургия св. Василия Великого), изд. Донский Монастырь, Москва 1991

Eklezjologia Jürgena Moltmanna

Słowa kluczowe: Kościół, państwo, wspólnota, służba, sakramenty, eschatologia

Wstęp

Jürgen Moltmann już w *Teologii nadziei*¹ zwrócił uwagę na doniosłość eschatologii, rozumianej jako nauka o rzeczach pierwszych, a nie ostatnich. Autor atakuje tym samym przejawy greckiego myślenia w chrześcijaństwie, które sprawiają, że Kościół jest bardziej zainteresowany zachowaniem ładu i porządku niż rozbudzeniem nadziei przez głoszenie Ewangelii o Królestwie Bożym objawionym w Chrystusie. Z tego powodu Kościół i chrześcijaństwo stają się coraz mniej interesujące dla zwykłych ludzi, a zwłaszcza dla cierpiących i ciemżonych, ponieważ stają w obronie *status quo*, które jest przecież przyczyną ich niedoli. Kościół powinien zatem opowiedzieć się przeciwko *status quo* i za cierpiącymi, ponieważ tylko wtedy spełni swą misję i dochowa wierności Bogu, który wszystko czyni nowym (Ap 21,5).

W niniejszej pracy omówiona zostanie właśnie eklezjologia Moltmanna, ponieważ to przede wszystkim do Kościoła rozumianego jako wspólnota wiernych zwraca się w swych publikacjach autor *Teologii nadziei*. Oprócz tej pozycji podstawą do przedstawienia poglądów Moltmanna na Kościół będzie jego sztandarowe dzieło poświęcone eklezjologii, czyli *Kościół w mocy Ducha*².

* Ks. dr Bogumił Jarmulak jest pastorem Ewangelicznego Zboru Reformowanego w Poznaniu oraz stałym współpracownikiem Theopolis Institute w Birmingham (Alabama, USA).

¹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, wyd. 13, Gütersloh 1997. Omwienie postaci i teologii Moltmanna w języku polskim znaleźć można w: Z. Danielewicz, *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003; K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.

² J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*,

Ponieważ obie pozycje liczą sobie już ponad trzydzieści lat, dlatego na koniec zwrócimy się do jeszcze jednego dzieła Moltmanna pt. *Szeroka przestrzeń*³, które powstało na początku XXI wieku jako podsumowanie, a zarazem ocena nauczania autora, dokonana z perspektywy nowego tysiąclecia.

1. *Teologia nadziei*. Wędrowka jako sposób bycia Kościoła

a) Kościół na rozdrożu

Jürgen Moltmann omawia eklezjologię głównie w ostatnim rozdziale *Teologii nadziei*, który ma na celu przedstawienie „konkretnej formy przybranej przez eschatologiczną nadzieję we współczesnym społeczeństwie”⁴. Rozdział ten nosi tytuł *Exodusgemeinde*, co można przetłumaczyć jako *Zbór w drodze*, co sugerują słowa autora, w których opisuje Kościół jako wędrujący lud Boży w nawiązaniu do Listu do Hebrajczyków 13,13-14. Moltmann przyznaje, że podąża tu za reformatorami, którzy mówili o chrześcijaństwie reprezentowanym w Kościele i zborze oraz w chrześcijanach realizujących swe świeckie powołanie⁵. Chrześcijaństwo ma do wyboru asymilację, separację lub też, nazwijmy to, emancypację, dzięki której jest obecne w świecie, ale ma też coś ważnego do powiedzenia światu, który sam emancypował się od klasycznej formy religii, przez co chrześcijaństwo nie może już występować w roli religii publicznej, czyli *cultus publicus*⁶.

b) Cultus publicus

Chrześcijaństwo występowało w tej roli od czasów Konstantyna aż do XIX wieku, a jego zadaniem była ochrona *sacra publica*, czyli uswięconego porządku rzeczy, który miał zapewnić poddanym dostatek i bezpieczeństwo. Moltmann przypomina przy tym, że nie tylko papież przejął tytuły rzymskiego cesarza-kapłana, ale i reformatorzy pojmowali rolę religii w klasyczny sposób⁷. Z drugiej strony, Kościół interpretował pierwsze przykazanie Dekalogu

Monachium 1975. Spośród dzieł Moltmanna wydanych w języku polskim warto zwrócić uwagę na Jezus – tak, Kościół – nie?, które stanowi zwięzłe podsumowanie nauczania autora na temat Kościoła. Zob.: W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie?*, tłum. A. Kuć, Kraków 2005.

³ J. Moltmann, *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh 2006.

⁴ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung...*, dz. cyt., s. 280. Tłumaczenie własne, o ile nie zaznaczono inaczej.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 281.

⁷ Tamże, s. 282.

w sposób składający na władzę świecką obowiązek wspierania prawdziwej religii. Powstała w ten sposób współzależność oznaczała nadanie religijnego charakteru społecznym dążeniom⁸. Inaczej wygląda to we współczesnym społeczeństwie, dla którego emancypacja od religijnych instytucji stała się źródłem siły i samorozumienia. Jednak, jak zaznacza Moltmann, była to emancypacja motywowana nie tyle wrogością do chrześcijaństwa, co raczej pragnieniem uwolnienia się od predefiniowanego przez tradycję porządku społecznego i zastąpienia go zasadą samorealizacji opartej na rozpoznaniu ludzkich potrzeb i podziale pracy. Zatem tym, co od tej pory tworzy więź społeczną, nie jest już religia, lecz zaspokajanie indywidualnych potrzeb na drodze społecznego podziału pracy, gdzie człowiek występuje przede wszystkim jako producent i konsument⁹. Prowadzi to do oddzielenia stosunków społecznych od historycznej podstawy i czyni je abstrakcyjnymi, a przez to totalitarnymi, ponieważ pozbawia je ogniw pośrednich¹⁰. Z drugiej strony, nowoczesność uwalnia człowieka z jego dotychczasowych więzi i daje możliwość nawiązania nowych, nie jest bowiem tak, że nowoczesny człowiek nie szuka kontaktu z drugim człowiekiem, czyni to jednak na innych niż dotychczas zasadach¹¹. Zatem nowoczesny człowiek żyje między dwoma biegunami: z jednej strony stoi uniformizacja, a z drugiej indywidualizacja. Istnienie obu naraz możliwe jest dzięki temu, że więzi społeczne nie są już tak silne, jak dotychczas. Jednak zdaniem Moltmanna właśnie to stanowi główne wyzwanie nowoczesności: „Jak żyć w stanie rozdarcia między racjonalną obiektywizacją społecznego życia z jednej strony, a uwolnionym i nieskończenie zmiennym subiektywizmem z drugiej”¹². Rozwiązaniem tego dylematu nie jest romantyczne dążenie do samozachowania od tego rozdarcia przez samowykluczenie, lecz kenotyczne ofiarowanie się. Dlatego też chrześcijaństwo, które utraciło status *cultus publicus*, nie może przyjąć roli *cultus privatus*, czyli kultu prywatnego skupionego na pielęgnowaniu indywidualnej pobożności¹³.

c) *Cultus privatus*

Jednak nowoczesne społeczeństwo chce widzieć religię właśnie w roli *cultus privatus*, a jej zadaniem ma być „uratowanie i zachowanie osobistego,

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 283.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 284.

¹² Tamże, s. 285.

¹³ Tamże, s. 286.

indywidualnego i prywatnego człowieczeństwa¹⁴. Wynika to z technicyzacji świata i związanego z tym zniknięcia „bóstw kosmologicznej metafizyki”, jako że istnienie i funkcjonowanie świata nie wymagało już odwoływania się do transcendentnych bytów osobowych. Tym samym świat przestał być dla człowieka domem i schronieniem – „racjonalizacja »odczarowała świat« (Max Weber), a sekularyzacja uwolniła go od bogów¹⁵. Było to możliwe dzięki uczynieniu ze świata przedmiotu ludzkiego działania, co wiązało się z uczynieniem człowieka odpowiedzialnym za świat. W tym kontekście ratunek dla człowieczeństwa postrzega się w kultywacji i rozwoju tej „metafizyki subiektywności”, jak określił ją Heidegger¹⁶. Polega to na stałej refleksji metafizycznej, przez co człowieka wyodrębnia się z otaczającej go rzeczywistości, co jednak grozi petryfikacji tej obiektywnej rzeczywistości i oderwaniu się od niej człowieka w celu ratowania jego człowieczeństwa¹⁷. Teologia, która przyjmuje taki punkt widzenia, staje się zdaniem Moltmanna teologią egzystencji, przy czym egzystencja rozumiana jest tu jako stosunek człowieka do siebie samego. Taka teologia przesuwając wiarę do sfery subiektywności i spontaniczności, przez co nie sposób już o niej mówić w odniesieniu do ról społecznych. „Umiejscawia wiarę w rzeczywistości etycznej określonej przez ludzkie decyzje i spotkania, nie zaś przez społeczne wzory zachowania lub autonomiczne i racjonalne prawa rządzące ekonomiczną rzeczywistością, w której przyszło nam żyć¹⁸. Tym samym wiara staje się irracjonalna i pozbawiona wszelkiej instytucjonalnej formy, transcenduje bowiem rozum i instytucje społeczne i służy przede wszystkim samorozumieniu człowieka w stechnicyzowanym świecie. Również Bóg nie pojmowany jest już jako Pan świata, historii i społeczeństwa, lecz jako „nieuwarunkowane w uwarunkowanym¹⁹. W konsekwencji chrześcijańska etyka przybiera postać ogólnego wezwania do odpowiedzialności za siebie i za świat, nie ma już jednak nic do powiedzenia o tym, jak uporządkować życie społeczne i polityczne, a chrześcijańska miłość opuszcza sferę prawa i społecznego ładu i pojawia się już tylko w indywidualnych spotkaniach

¹⁴ Tamże, s. 287.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 289.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

dwóch osób. W takim wypadku sprawiedliwość, ład społeczny i polityka pojmowane są pozytywistycznie jako kwestia organizacji, władzy i prawa²⁰. A jednak, komentuje Moltmann, również indywidualność jest produktem społecznym i dlatego kult subiektywności pozostaje romantycznym eskapizmem tak długo, jak długo warunki społeczne pozostaną niezmienione²¹.

d) Kult wspólnoty

Nowoczesne społeczeństwo przewiduje jeszcze inną rolę dla religii, którą jest kult wspólnoty jako antytezy społeczeństwa – w pierwszym człowiek może być sobą i wyrazić siebie, zaś w drugim poddany jest rzeczowym i pragmatycznym zasadom²². Wyrazem dążenia do wybawienia człowieka i kultury od technicznej cywilizacji jest między innymi *Manifest komunistyczny* (1848) obiecujący wolne stowarzyszenie wolnych jednostek, w którym za miłość otrzymuje się miłość, a za zaufanie zaufanie i w którym nastąpi całkowite wybawienie człowieka z całkowitego upadku, jaki nastąpił w kapitalistycznym społeczeństwie²³. Jednak z czasem wizja idealnej wspólnoty straciła swój rewolucyjny impet i została wchłonięta przez społeczeństwo przemysłowe również dlatego, że okazało się, iż to społeczeństwo nie jest mrowiskiem rządzonym żelaznymi zasadami i całkowicie pozbawiającym jednostkę swobody działania. Makrostruktury społeczne znalazły swoje odpowiedniki we wspólnotowych mikrostrukturach nieformalnych grup²⁴. I właśnie pośród tych małych grup znalazło się miejsce również dla Kościoła, który stał się miejscem, gdzie człowiek może pielęgnować swe wewnętrzne życie z dala od bezdusznego świata. W ten sposób Kościół stał się arką Noego pośród potopu społecznego wyobcowania²⁵. Niestety tym samym Kościół jest postrzegany jako pozaświatowy fenomen stanowiący kontrapunkt dla racjonalnych celów planowego społeczeństwa, a w związku z tym choć „można jeszcze mówić o odpowiedzialności Kościoła „za świat”²⁶, to nie sposób już mówić o chrześcijańskim powołaniu w świecie²⁶. Taki Kościół nie może być partnerem dla społecznych instytucji.

²⁰ Tamże, s. 290.

²¹ Tamże, s. 291.

²² Tamże, s. 292.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 294.

²⁵ Tamże, s. 295.

²⁶ Tamże, s. 296.

e) Kult instytucji

Kolejną rolę przypisaną przez nowoczesne społeczeństwo Kościołowi, o której czytamy w *Teologii nadziei*, jest kult instytucji, jaki pojawił się po dekadach masowych migracji, które pozbawiły człowieka poczucia stabilizacji i bezpieczeństwa²⁷. Instytucje dostarczają człowiekowi ustalonych wzorców zachowań, przez co stabilizują społeczeństwo. Nie odbywa się to jednak bez kosztów, gdyż zinstytucjonalizowanie życia prowadzi do porzucenia pytań o sens i znaczenie ustalonych zachowań i schematów, a także zaniku zainteresowania ideologią²⁸. W życiu Kościoła przejawia się to słabnącym zainteresowaniem teologią, gdyż wierni zdają się w sprawach dogmatów na instytucję Kościoła, czyli ekspertów, czego skutkiem ubocznym jest osłabienie więzi z Kościołem. Z drugiej strony oczekuje się od Kościoła jako instytucji gwarancji bezpieczeństwa i to w sferze najgłębszych lęków egzystencjalnych²⁹.

f) Kościół społecznie nieprzystosowany, czyli służba dla świata

Moltmann zauważa, że postrzeganie chrześcijaństwa lub Kościoła w powyższych rolach niekoniecznie wynika z osobistych uprzedzeń, lecz z tego, co człowiek żyjący w nowoczesnym społeczeństwie przyjmuje jako oczywiste³⁰. Z drugiej strony, jeśli chrześcijaństwo chce być postrzegane w inny sposób, musi wyzwolić się od tych ról przez postępowanie, które im w jawny sposób zaprzeczy. Wymaga to pewnego społecznego nieprzystosowania, które umożliwi Kościołowi niełatwy, ale owocny dialog ze społeczeństwem, w którym możliwe będzie zakomunikowanie społeczeństwu chrześcijańskiej nadziei, która jako jedyna jest w stanie podtrzymać strumień życia. „Zadanie chrześcijaństwa polega dzisiaj nie tyle na opozycji wobec ideologicznej gloryfikacji zastanego stanu rzeczy, co raczej na przeciwstawieniu się jego instytucjonalnej stabilizacji przez postawienie pytania o znaczenie i sens, co ma prowadzić do jego zakwestionowania, uelastycznienia i poddania go historycznemu procesowi”³¹.

Chrześcijaństwo, kontynuuje Moltmann, nie istnieje samo z siebie ani samo dla siebie³². Tajemnica i sens jego istnienia tkwi w jego misji zrodzonej

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 297.

²⁹ Tamże, s. 298.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 299.

z nadziei i skierowanej ku przyszłości. Chrześcijaństwo żywi się Słowem Boga, w którym zawarta jest przyszłość świata³³. Obietnica i zrodzona przez nią nadzieja są obecne również w chrzcie i eucharystii. Chrzest w śmierć Chrystusa zawiera w sobie obietnicę zmartwychwstania i uczestnictwa w Królestwie Bożym. Podobnie eucharystia musi być interpretowana eschatologicznie, gdyż zgromadzony wokół stołu zbór nie jest w posiadaniu absolutu, ale jest wspólnotą oczekującą na nadchodzącego Pana. To znaczy, że Kościół zarówno powstał na gruncie zmartwychwstania Chrystusa, jak i jest określony przez oczekiwanie na jego Królestwo³⁴. To oczekiwanie i nadzieja uzasadniają i nadają sens zaangażowaniu się Kościoła w sprawy świata oraz motywują do zaryzykowania własnego życia dla zbawienia świata. W swej misji wobec świata Kościół naśladuje Chrystusa, którego jest Ciałem, co znaczy, że misję tę należy zdefiniować jako służbę dla świata. Jednak służba ta nie polega na zachowaniu świata w obecnym stanie ani też na powrocie do początków, lecz na przemianie świata w to, czym ma być według obietnicy³⁵. Dlatego jednym z podstawowych zadań Kościoła jest głoszenie Ewangelii o Królestwie Bożym, jednak nie po to, aby „ukościelnić” świat, lecz by „zarazić go nadzieją”³⁶.

g) Twórcze naśladowanie

Na koniec autor *Teologii nadziei* przypomina, że powołaniem Kościoła jest nie tylko opowiadanie o wierze, nadziei i miłości, lecz transformacja świata dokonująca się w historii³⁷. Jeszcze raz zwraca uwagę czytelników na nauczanie reformatorów o chrześcijańskim powołaniu i powszechnym kapłaństwie, które sprawia, że każdy chrześcijanin jest kapłanem (służy) w świecie w swoim konkretnym powołaniu. Dlatego chrześcijańskie życie nie może być ucieczką od świata, lecz wyjściem ku światu w celu pracy nad światem. „Każdy wierzący i mający nadzieję jest również powołany (*vocatus*) do służby Bożej, do wspólpracy na rzecz Królestwa Bożego, do wolności wiary”³⁸. Moltmann przypomina, że dla reformatorów powołanie do życia wiecznego implikuje powołanie do wykonywania konkretnego zawodu w życiu doczesnym (w języku niemieckim mamy tu do czynienia z grą słów, gdyż zarówno „powołanie”, jak i „zawód”

³³ Tamże, s. 300.

³⁴ Tamże, s. 301.

³⁵ Tamże, s. 302.

³⁶ Tamże, s. 303.

³⁷ Tamże, s. 304.

³⁸ Tamże, s. 305.

tłumaczy się tym samym słowem „Beruf”), przez co służba Chrystusowi znajduje konkretną formę w pracy pożytecznej dla bliźnich i społeczeństwa.

Niestety, jak zauważa Moltmann, późniejsza nauka o dwóch królestwach w znacznej mierze utraciła tego rewolucyjnego ducha, o czym świadczą słowa *Konfesji Augsburskiej*, która stwierdza, że Ewangelia nie niszczy instytucji państwa ani rodziny, lecz nakazuje je zachować (*conservare*) jako ustanowienia Boże i okazywać w nich miłosierdzie³⁹. Autor zwraca uwagę nie tylko na to, że to *conservare* wpłynęło na konserwatywny kształt protestanckiej etyki pracy, ale również na to, że nauka o dwóch królestwach stworzyła zapotrzebowanie na drugie obok Pisma Świętego źródło objawienia, w oparciu o które człowiek mógłby ustalić, jakie jest jego powołanie w świecie. Pojawiło się więc pojęcie wewnętrznego powołania, które w kontekście zewnętrznych okoliczności umożliwiało stwierdzenie, jakie jest powołanie danego człowieka. Skutek był taki, że powołanie zaczęło być traktowane niemalże jak przeznaczenie, co w połączeniu z zachowawczym tonem *Konfesji Augsburskiej* służyło raczej konserwacji stosunków społecznych i istniejących instytucji⁴⁰. W rzeczywistości jednak, twierdzi Moltmann, wezwanie do naśladowania Chrystusa nie oznacza wiernego pełnienia przypisanej roli społecznej, lecz włączenia się w pracę na rzecz nadchodzącego Królestwa Bożego. To znaczy, że poszczególne powołania chrześcijan muszą być podporządkowane temu głównemu powołaniu. Tamte są zmienne i względne, to zaś jest stałe i nadrzędne⁴¹. Chrześcijanin świadomy powołania do misji na rzecz nadchodzącego Królestwa nie będzie więc identyfikował tego powołania z aktualnie pełnioną rolą społeczną, lecz zaangażuje się w to, co Moltmann nazywa „twórczym naśladowaniem”: „Takie „twórcze naśladowanie” to miłość, która służy tworzeniu wspólnoty, naprawie i porządkowaniu rzeczy, a która staje się eschatologicznie możliwa dzięki chrześcijańskiej nadziei spoglądającej na przyszłość Królestwa Bożego i człowieka”⁴².

Współczesny człowiek znajduje się w sytuacji stwórcy, który stracił panowanie nad stworzeniem i został zmuszony do służenia stworzeniu. W ten sposób wyobcowany człowiek nie jest już w stanie odnaleźć swego prawdziwego

³⁹ Tamże, s. 306.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 307.

⁴² Tamże, s. 309.

„ja”. Próbuje więc ponownie objąć panowanie nad własnymi dziełami, co, jak się zdaje, jest możliwe na dwa sposoby: na drodze utopii lub na drodze ironii⁴³. Karol Marks próbował drogi utopii mającej zaprowadzić człowieka do „wolnego stowarzyszenia wolnych jednostek”. Później pojawili się adwokaci drogi ironii, która w połączeniu z krytyką istniejącej rzeczywistości miała umożliwić człowiekowi zdystansowanie się od świata i odzyskanie utraconej wolności, choć miała to być tylko wewnętrzna wolność⁴⁴. Ta wewnętrzna emigracja równała się wydaniu zewnętrznej rzeczywistości na całkowite zepsucie, co jednak prędzej czy później mści się na człowieku, gdyż zepsucie zewnętrznej rzeczywistości pociąga za sobą zepsucie tej sztucznej wewnętrznej rzeczywistości⁴⁵.

Moltmann proponuje jeszcze inne wyjście z zaistniałej sytuacji. Stwierdza, że człowiek musi zaryzykować życie, by je zyskać⁴⁶, co przywodzi na myśl ewangeliczne słowa Jezusa: „Kto by chciał duszę swoją zachować, utraci ją, a kto by utracił duszę swoją dla mnie i dla Ewangelii, zachowa ją” (Mk 8,35). Jednak, pisze dalej Moltmann, by człowiek mógł zaryzykować własne życie i otworzyć się na świat, potrzebuje pewnego horyzontu oczekiwań, który by uzasadniał podjęcie takiego ryzyka. Takim horyzontem jest według Nowego Testamentu nadchodzące Królestwo Boże⁴⁷. „Zarówno chwała samorealizacji, jak i niedola samowyobcowania wyrastają na gruncie beznadziei w świecie pozbawionym horyzontów. Zadaniem chrześcijańskiego zboru jest otwarcie przed światem horyzontu przyszłości ukrzyżowanego Chrystusa”⁴⁸.

2. Kościół w mocy Ducha. Twórcza wspólnota nadziei

a) Kościół zasługuje na krytykę

Między napisaniem *Teologii nadziei* oraz *Kościola w mocy Ducha* w 1973 roku Jürgen Moltmann razem z Walterem Kasperem wygłosił serię wykładów na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ich wspólny tytuł brzmiał: *Jezus – tak, Kościół – nie?*, zaś wykłady zostały później wydane w formie książki.

Moltmann rozpoczyna swoje wykłady od stwierdzenia, że „Kościół zasługuje

⁴³ Tamże, s. 310.

⁴⁴ Tamże, s. 310.

⁴⁵ Tamże, s. 311.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Tamże, s. 312.

na krytykę⁴⁹, ponieważ z jednej strony Kościół nigdy nie jest doskonały, a z drugiej jest powołany do ciągłych reform i rewolucji, dzięki którym jego obecność w świecie stanowi zaczyn zmian na lepsze. Zatem krytyka Kościoła wcale nie musi być wyrazem wrogości, lecz troski. Dalej autor powtarza wiele stwierdzeń znanych już z *Teologii nadziei*, a mianowicie krytykuje powiązanie Kościoła z istniejącymi strukturami władzy z jednej strony, a z drugiej – dopasowanie się Kościoła do aktualnych uwarunkowań społecznych, przez co Kościół porzuca swe prorockie powołanie, a staje się co najwyżej służą społeczeństwa lub państwa. Kiedy jednak uznamy, że „istotą Kościoła jest sam Jezus”⁵⁰, to musimy tym samym uznać, że Kościół akceptujący *status quo* sprzeniewierza się własnej istocie. Kościół musi bowiem być obecny tam, gdzie jest obecny Chrystus, a więc wśród uciskanych i wyobcowanych, inaczej staje się współodpowiedzialny za ich niedolę. Moltmann zwraca też uwagę na to, że Chrystus został zabity nie tyle jako bluźnierca, lecz raczej jako buntownik wobec *pax romana*, czyli osoba, która śmiała rzucić wyzwanie istniejącemu porządkowi państwowemu⁵¹.

Moltmann nie twierdzi przy tym, że Kościół to jeszcze jedna instytucja polityczna realizująca określony program wytyczony przez pewną ideologię. Na kształt eklezjologii wpływa bowiem nie tylko chrystologia, ale też pneumatologia⁵², co znaczy, że Kościół nie tylko naśladuje Chrystusa, lecz czyni to w mocy Ducha i dlatego nie może odwracać się od nabożeństwa i sakramentów. Przy czym nabożeństwo jest radosnym świętowaniem wyzwolenia, jakie daje światu ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus⁵³, który ukrywa się w Słowie, sakramentach i wspólnocie z ubogimi, głodnymi i uwięzionymi⁵⁴. Myśl o nierozzerwalnym splocie chrystologii z pneumatologią w eklezjologii rozwinięta została przez Moltmanna w *Kościele w mocy Ducha*.

b) Kościół zaangażowany

Jak zauważa Richard Bauckham, *Kościół w mocy Ducha* nie spotkał się z tak żywym zainteresowaniem, jak *Teologia nadziei*, jednak jego zdaniem było to spowodowane tym, że publikacja ta z jednej strony wykraczała poza standardowe ramy zainteresowania akademickich teologów, którzy zwykle

⁴⁹ W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak...*, dz. cyt., s. 45.

⁵⁰ Tamże, s. 47.

⁵¹ Tamże, s. 66.

⁵² Tamże, s. 51.

⁵³ Tamże, s. 60.

⁵⁴ Tamże, s. 72.

dystansują się od Kościoła, a zwłaszcza od kościołów rozumianych jako lokalne wspólnoty chrześcijan, zaś z drugiej strony nie poruszała ona kwestii, które stanowiły temat dyskusji głównych wyznań zachodniego świata. Nie pozostała jednak niezauważona w krajach trzeciego świata, a to właśnie ze względu na to, że jej autor poruszył w niej kwestię zaangażowania Kościoła po stronie biednych i wyzyskiwanych⁵⁵. Sam autor stwierdza, że *Kościół w mocy Ducha* powstał nie tylko w oparciu o wykłady z eklezjologii wygłoszone w latach 1966–1972 w Bonn i Tübingen oraz osobiste doświadczenie duszpasterskie, które zdobył, służąc przez pięć lat jako pastor, ale także w oparciu o liczne wyjazdy i spotkania z przedstawicielami różnych kościołów w wielu krajach, które jeszcze bardziej uzmysłowiły mu, jak ważne jest spojrzenie na Kościół nie tylko z perspektywy zachodniego chrześcijaństwa⁵⁶.

c) Chrystocentryczna eklezjologia

Choć Moltmann omawia eklezjologię razem z pneumatologią, to jednak już na samym początku wyraźnie oświadcza, że „każde zdanie o Kościele jest zdaniem o Chrystusie”⁵⁷ i vice versa. Zatem zasadą rządzącą eklezjologią jest chrystologia. Nie jest to jednak chrystologia oderwana od pneumatologii, lecz chrystologia, która rozpatrywana jest w połączeniu z nauką o Trójcy Świętej. W drugim rozdziale *Kościół w mocy Ducha* Moltmann szerzej omawia trynitarną historię Boga, która jego zdaniem stanowi ogólne ramy dla zrozumienia Kościoła⁵⁸. Jednak jeszcze w pierwszym rozdziale stwierdza też, że oprócz chrystologii istnieje jeszcze druga strona, nazwijmy ją ludzką, nauki o Kościele, na którą składają się element misyjny, ekumeniczny i polityczny Kościoła. Jak zauważa Bauckham, wszystkie te cztery elementy odpowiadają u Moltmanna czterem znakom Kościoła znanym z Konstantynopolitańskiego Wyznania Wiary, czyli: jedności, świętości, powszechności i apostołskości⁵⁹.

d) Kościół otwarty

W drugim rozdziale Moltmann omawia misję Chrystusa, Syna posłanego przez Ojca, jako podstawę do zrozumienia także misji, a tym samym istoty, Kościoła. Zauważa przy tym, że posłanie Syna oznacza otwarcie się Trójcy

⁵⁵ R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh 1995, s. 119.

⁵⁶ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft...*, dz. cyt., s. 13.

⁵⁷ Tamże, s. 19.

⁵⁸ Tamże, s. 66.

⁵⁹ R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann...*, dz. cyt., s. 128.

na historię i nowe doświadczenia, co znaczy, że i Kościół musi cechować się tą samą otwartością, nie może więc być grupą zamkniętą i wykluczającą⁶⁰. Ponadto, misja Syna kontynuowana jest przez Ducha, który jest twórczym Duchem kształtującym nową rzeczywistość, zapowiedzianą i objawioną już w zmartwychwstaniu Chrystusa⁶¹. Z tych wstępnych rozważań płynie między innymi taki wniosek, że Kościół nie istnieje sam dla siebie ani sam przez siebie, lecz jest instytucją służącą osiągnięciu większego celu, jakim jest dokończenie misji Syna polegającej na zjednoczeniu wszystkiego z Ojcem w Jego Królestwie⁶². Moltmann tym samym powraca do wątku znanego już z *Teologii nadziei*, według której Kościół to pielgrzymująca przez dzieje wspólnota, którą można nazwać też „wspólnotą wyjścia”⁶³, kierującą się z kraju niewoli do wolności Królestwa Bożego. Słusznie jednak stwierdza Müller-Fahrenholz, że nie jest to wędrówka, której celem jest opuszczenie tego świata, lecz jego przemiana⁶⁴.

e) Kościół jest tam, gdzie Chrystus

Trzeci rozdział rozpoczyna Moltmann od pytania o to, gdzie można znaleźć Kościół. Odpowiedź jest prosta: Tam gdzie obecny jest Chrystus przez swego Ducha, a więc tam, gdzie wspólnota wiernych, oraz tam, gdzie biedni i zniewoleni, a więc w Jego misji. W tej części książki Moltmann omawia też tradycyjne urzędy Chrystusa: proroka, kapłana i króla, dodając do nich jeszcze dwa: Chrystusa przemienionego oraz Chrystusa jako przyjaciela. Przemienienie Chrystusa wskazuje na to, co Moltmann nazywa estetycznym wymiarem Jego misji, w odróżnieniu od wymiaru etycznego. Tu misja Chrystusa wykracza poza wymiar polityczny i wkracza w wymiar radosnego świętowania, bez którego łatwo przemieniłaby się w smutne i sztywne legalistyczne moralizatorstwo⁶⁵. Radość Kościoła wynika nie z aktualnych doświadczeń, lecz z eschatologicznej nadziei wzbudzonej przez zmartwychwstanie Chrystusa. Ta radość znajduje swój wyraz przede wszystkim w nabożeństwie eucharystycznym, które „przepełnione jest pamiątkami Jego śmierci na krzyżu oraz nadziei na Jego przyjście,

⁶⁰ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft...*, dz. cyt., s. 72.

⁶¹ Tamże, s. 73.

⁶² Tamże, s. 77.

⁶³ Tamże, s. 93.

⁶⁴ G. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power. The Theology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis 2001, s. 86.

⁶⁵ Tamże, s. 87.

a w jedności wspomnień i nadziei stanowi demonstrację terażniejszej radości z powodu okazanej nam łaski”⁶⁶.

Moltmann kończy ten rozdział rozważaniami na temat przyjaźni, jaką Jezus obdarzył swoich uczniów. Takie postawienie sprawy zdaniem autora zmniejsza dystans między Chrystusem a uczniami stworzony przez tradycyjne urzędy (prorok, kapłan, król). Jezus otwiera się tym samym na bliską więź z nimi, a także z wszystkimi ludźmi. Przy czym jego przyjaźń nie jest przyjaźnią, o jakiej pisali starożytni Grecy, czyli wspólnotą podobnych sobie, lecz wspólnotą otwartą na innych⁶⁷. Ta wspólnota musi być otwarta przede wszystkim na biednych i potrzebujących, uwięzionych i wykorzystywanych zgodnie z zasadą: *Ubi Christus, ibi Ecclesia* – skoro Chrystus nazwany był przyjacielem pijaków i grzeszników, to to samo należy odnieść do Kościoła, jeśli ten nie chce wypaść z chrystusowego kręgu przyjaciół⁶⁸.

f) Kościół wobec innych religii

W czwartym rozdziale Moltmann omawia relacje Kościoła z Izraelem, innymi religiami oraz w kontekście instytucji społecznych i natury. Punktem wyjścia dla tego omówienia jest Królestwo Boże, nazwane przez autora „ogólnym chrześcijańskim horyzontem życiowym”⁶⁹. Jak podsumowuje Bauckham, zdaniem Moltmanna Kościół pełni rolę mediatora między terażniejszością świata a eschatologiczną przyszłością, czyli Królestwem Bożym⁷⁰. Omawiając relację Kościoła z Izraelem autor podkreśla, że choć Kościół żywi nadzieję podobną do nadziei Izraela, to jednak nie stanowi organizacyjnej kontynuacji Izraela ani nie jest żydowskim ruchem odrodzeniowym, lecz posiada własne i szczególne powołanie polegające na służbie pojednania między Bogiem a narodami, czego skutkiem jest nie tylko ratunek dla świata, lecz także ratunek dla Izraela⁷¹. Choć także Izrael posiada własne powołanie w historii zbawienia polegające na roli światła narodów i na uświęcaniu Bożego imienia. Innymi słowy, Izrael żyjąc mesjańską nadzieją wskazuje na wciąż niedoskonałe stosunki między ludźmi i narodami⁷², przez pozostaje „cieniem w boku” Kościoła

⁶⁶ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft...*, dz. cyt., s. 129.

⁶⁷ Tamże, s. 139.

⁶⁸ Tamże, s. 142–149.

⁶⁹ Tamże, s. 154.

⁷⁰ R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann...*, dz. cyt., s. 131.

⁷¹ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft...*, dz. cyt., s. 165 i 169.

⁷² Tamże, s. 169.

i wzywa do wypełnienia jego misji⁷³.

Przechodząc do relacji Kościoła z religiami, Moltmann odrzuca tradycyjne twierdzenie, że poza Kościołem nie ma zbawienia i zastępuje je innym: poza Chrystusem nie ma zbawienia⁷⁴. Misja Kościoła nie polega na pomnażaniu kościołów, lecz na jakościowej zmianie warunków ludzkiego bytowania, w tym budowaniu atmosfery zaufania i empatii⁷⁵. Kościół ma być „krytycznym katalizatorem”⁷⁶, czyli umożliwiać zajście pozytywnych zmian w świecie pod wpływem eschatologicznej nadziei objawionej w zmartwychwstałym Chrystusie. „Można to nazwać pośrednim zarażeniem innych religii chrześcijańskimi ideami, wartościami i zasadami”⁷⁷. Nie oznacza to jednak, że tylko chrześcijaństwo ma wpływać na inne religie, ale także to, że samo musi się otworzyć na dialog z nimi. Ten dialog powinien obejmować takie kwestie jak: ekonomia, polityka i przyroda, gdyż te trzy dziedziny są ważkimi elementami ludzkiej egzystencji. Wspomniany dialog jest możliwy przede wszystkim dlatego, że całą ludzkość czeka wspólna przyszłość ukształtowana przez „Boże panowanie” i mająca przybrać formę Królestwa Bożego, które oczywiście nie jest tożsame z Kościołem⁷⁸.

g) Nabożeństwo i środki łaski

W następnym rozdziale Moltmann zwraca się ku tak zwanym środkom zbawienia i łaski. Nie jest to jednak tradycyjna dyskusja o liczbie sakramentów i ich administrowaniu, co sygnalizuje już tytuł jednego z podrozdziałów: *Posłanie Ducha jako sakrament Królestwa*⁷⁹. Autor odwołując się do Rahnera i Bartha, którzy mówili o jednym pierwotnym sakramencie, formułuje definicję „sakramentu trynitarnego obejmującego [...] eschatologiczną historię Bożego działania w świecie”⁸⁰. Innymi słowy, jest to z jednej strony zwiastowanie nadchodzącego Królestwa Bożego, a z drugiej wspólnota ludu Bożego wraz z towarzyszącymi jej symbolicznymi czynnościami – wszystko to zaś razem jest przejawem działania Ducha Świętego w świecie.

⁷³ Tamże, s. 170.

⁷⁴ Tamże, s. 175.

⁷⁵ Tamże, s. 173.

⁷⁶ Tamże, s. 180.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 214.

⁷⁹ Tamże, s. 224.

⁸⁰ Tamże, s. 231.

Jeśli chodzi o chrzest, to jest on powołaniem do życia w wolności⁸¹, co oznacza również wyrwanie człowieka z relacji, które dotychczas określały jego tożsamość. Warto tu zauważyć sprzeciw autora wobec chrztu dzieci i to mimo tego, że sam jest członkiem wyznania, które taki chrzest praktykuje. Moltmann z jednej strony odwołuje się do tekstu z Ewangelii św. Marka 16,16: „Kto uwierzy i ochrzci się, zbawiony będzie”, co jego zdaniem wskazuje właściwą kolejność rzeczy⁸². Z drugiej zaś utrzymuje, że chrzest jest skuteczny nie *ex opere operato*, lecz *ex verbo vocante*, co znaczy, że choć chrzest tworzy nową rzeczywistość, to jednak nie tworzy jej bez udziału wiary osoby chrzczonej, która musi z wiarą i nadzieją odpowiedzieć na powołanie do nowego życia zawarte w Słowie towarzyszącym wodzie⁸³. Moltmann dodaje od razu, że chrzest nie jest konieczny do zbawienia, choć jest konieczny do przyjęcia powołania do Bożego ludu.

Jeśli chrzest jest znakiem wyjścia i łaski, to Wieczerza Pańska jest znakiem drogi i nadziei, wspólnie zaś stanowią publiczne znaki wiary wskazujące na Chrystusa prowadzącego świat ku wolności⁸⁴. Przy czym Moltmann opowiada się za otwartą komunią, ponieważ uważa, że jest ona posiłkiem Chrystusa, a nie Kościoła, zatem każdy, kto odpowie na zaproszenie Chrystusa, może wziąć w nim udział. Wieczerza Pańska nie jest zatem środkiem dyscypliny kościelnej, lecz „świętowaniem uwalniającej obecności ukrzyżowanego Pana”⁸⁵. Przechodząc do praktycznego wymiaru komunii, autor postuluje jak najczęstsze jej sprawowanie i to pod dwoma postaciami – chleba i wina – po to, by podkreślić wspólnotowy charakter Kościoła i nabożeństwa oraz ich duchowy wymiar⁸⁶. Ponadto Moltmann nie wiąże Wieczerzy Pańskiej z żadnym kościelnym urzędem, gdyż jego zdaniem może ją administrować każdy, kto wyznaje wiarę i głosi Ewangelię.

Samo nabożeństwo nazywa Moltmann „uczta mesjańską”⁸⁷, podczas której ci, którzy pozytywnie odpowiedzieli na powołanie do nowego życia, świętują tę nową rzeczywistość. Choć autor *Kościola w mocy Ducha* stwierdza wyższość

⁸¹ Tamże, s. 252.

⁸² Tamże, s. 255.

⁸³ Tamże, s. 266.

⁸⁴ Tamże, s. 268–269.

⁸⁵ Tamże, s. 271.

⁸⁶ Tamże, s. 285.

⁸⁷ Tamże, s. 287.

nabożeństwa nad etyką, to nie znaczy, że rozdziela te dwie rzeczy. Przeciwnie, uważa, że to właśnie podczas nabożeństwa cierpiący i bolejący ludzie mogą upewnić się, że mają udział w historii Chrystusa. Jak zauważa Bauckham, eschatologiczny wymiar nabożeństwa nie tylko kształtuje jego formę, ale też nie pozwala, by nabożeństwo stało się wentylem bezpieczeństwa i jedynie kryjówką przed negatywnie doświadczaną rzeczywistością dnia codziennego, lecz by, wskazując na alternatywne sposoby życia, zachęcało do szukania wolności w życiu jednostek i społeczeństw⁸⁸.

h) Urzędy i zadania Kościoła

W kolejnym rozdziale Moltmann omawia urzędy oraz zadania Kościoła, które także określone są przez naturę Kościoła rozumianego jako mesjański lud nadchodzącego Królestwa. Znów autor zaznacza, że to, co i jak Kościół czyni, zdefiniowane jest przez działanie Ducha w Kościele i przez Kościół⁸⁹. Dlatego też jego poglądy na zarządzanie Kościołem należy określić jako demokratyczne, Kościół jest bowiem „wspólnotą wolnych”⁹⁰, a Duch dany jest całemu ludowi Bożemu, a nie tylko wybrańcom, jak to było w Starym Przymierzu⁹¹. Przy czym różnice w pełnionych funkcjach wynikają z różnych ról odpowiadających różnym darom Ducha (charyzmatom), a nie z ustalonej hierarchii⁹². Nie ma więc potrzeby raz na zawsze określać dokładnej struktury i formy Kościoła, ponieważ w znacznej mierze uwarunkowane są one przez aktualną sytuacją⁹³. Z tego powodu Bauckham stwierdza, że Moltmannowi najbliższy jest do kongregacjonalizmu, który przeciwstawia tradycyjnym modelom kościołów „duszpasterskich”⁹⁴, przy czym zaznaczyć należy, że „duszpasterski” oznacza tu taki kościół, który postrzega jako swoje główne zadanie troskę o członków kościoła, nie zaś, jak postuluje to Moltmann, troskę o świat. Wyraża on też uznanie dla różnego rodzaju grup mniejszościowych w Kościele, za przykład podając między innymi pustelników. Uważa bowiem, że stanowią oni niezbędny dla grup większościowych i tradycyjnych kościołów bodziec

⁸⁸ R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann...*, dz. cyt., s. 136.

⁸⁹ Tamże, s. 316.

⁹⁰ Tamże, s. 319.

⁹¹ Tamże, s. 321.

⁹² Tamże, s. 331.

⁹³ Tamże, s. 333.

⁹⁴ R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann...*, dz. cyt., s. 138. Podobnie pisze G. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom...*, dz. cyt., s. 100.

do stałej weryfikacji swoich struktur i działań⁹⁵.

Moltmann podaje też sześć zasad, na jakich jego zdaniem powinny działać chrześcijańskie wspólnoty: (1) dobrowolne członkostwo; (2) przejrzyste struktury oparte na przyjaźni i umożliwiające wspólną służbę; (3) uwolnienie twórczości każdego członka; (4) autonomia w kształtowaniu wspólnego życia duchowego; (5) koncentracja na działaniach społecznych, a zwłaszcza głoszeniu Ewangelii i uwalnianiu pokrzywdzonych i uciskanych; (6) chrystocentryczna pobożność i praktyczny wymiar refleksji teologicznej⁹⁶.

i) Znaki Kościoła

Ostatni rozdział *Kościola w mocy Ducha* poświęcony jest czterem znakom Kościoła znanym z Konstantynopolińskiego Wyznania Wiary. Zdaniem Müller-Fahrenholza właśnie w tym rozdziale najwyraźniej uwidacznia się „ogólna zasada rządząca całą księżką [...] jedność Kościoła powiązana jest z wolnością, katolickość ze stronnictwością, świętość z biedą, a apostołskość z cierpieniem”⁹⁷. Jedność Kościoła musi bowiem oznaczać również zachowanie przestrzeni dla wolności, co z kolei wymaga gotowości do przebaczenia i pojednania, ale też do różnienia się⁹⁸. Katolickość oznacza, że Kościół nie może zamykać się na żadną grupę społeczną, a w szczególności musi stawać po stronie biednych i wyzyskiwanych⁹⁹. Z kolei świętość nie oznacza odseparowania się od wszystkiego, co naznaczone grzechem, lecz rozpoznanie tego, że Chrystus usprawiedliwia grzeszników. Zatem święty Kościół, to Kościół, w którym Bóg okazuje swoją łaskę, czyli zbawienie. To zaś w praktyczny sposób powinno oznaczać poprawę warunków bytowania ludzi na całym świecie¹⁰⁰. W końcu apostołskość wiąże się z misją i gotowością do poniesienia ofiary z własnego życia¹⁰¹.

3. Szeroka przestrzeń. Refleksja po trzydziestu latach

Po trzydziestu latach od napisania *Kościola w mocy Ducha* Jürgen Moltmann dokonał oceny wcześniejszych twierdzeń w *Szerokiej przestrzeni*. Jeszcze

⁹⁵ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft...*, dz. cyt., s. 351.

⁹⁶ Tamże, s. 355.

⁹⁷ G. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom...*, dz. cyt., s. 82.

⁹⁸ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft...*, dz. cyt., s. 368.

⁹⁹ Tamże, s. 373.

¹⁰⁰ Tamże, s. 380.

¹⁰¹ Tamże, s. 384.

raz stwierdza, że kiedy mówimy o Kościele, to poruszmy temat o wiele szerszy niż Kościół, bowiem Kościół nigdy nie powinien zajmować się sam sobą, lecz raczej swoim powołaniem¹⁰². Nic nie zmieniło się też w jego rozumieniu istoty Kościoła, który jest „zgromadzeniem Bożym [oczekującym] na przyjście Królestwa”¹⁰³. Zarówno natura Kościoła, jak i jego misja określone są przez misję Chrystusa, który przyszedł na świat jako Przyjaciel biednych, głodnych, chorych i uwięzionych.

Przy okazji Moltmann wyjaśnia, dlaczego *Kościół w mocy Ducha* nie do końca przypomina standardowe podręczniki eklezjologii. Jego pragnieniem było bowiem nie tylko opisanie Kościoła, ale przede wszystkim przedstawienie postulatów zmierzających do jego reformy¹⁰⁴. Znow też pojawia się temat religii państwowej, która to rola nie służy Kościołowi. Nie powinien on bowiem utożsamiać się z żadnym narodem, lecz z ludem Bożym, do którego należą ludzie z każdego narodu, a przede wszystkim biedny i nieszczęsny lud, którego widok wzbudzał w Jezusie troskliwą litość. Dlatego zamiast służyć państwu Kościół musi służyć wykluczonym i upośledzonym – zarówno w dosłownym, jak i w przenośnym sensie¹⁰⁵.

Szczególnie interesujące są słowa Moltmanna na temat ekumenii. Już wcześniej stwierdził, że nie widziałby nic złego w dopuszczeniu do Wieczerzy Pańskiej wszystkich chętnych, a nie tylko ochrzczonych¹⁰⁶, teraz dodaje, że wspólne sprawowanie komunii musi poprzedzać teologiczną jedność, choć niestety praktyka jest dokładnie odwrotna – teologiczna jedność jest warunkiem wspólnoty ołtarza. „Kiedy wspólnie zasiadamy przy stole Chrystusa, wtedy możliwe jest rozwiązanie różnic dogmatycznych i instytucjonalnych, ponieważ sytuacja dokładnie tego wymaga”¹⁰⁷.

Zakończenie

Jako podsumowanie eklezjologii Moltmanna można przytoczyć jego słowa z wykładu wygłoszonego w 2005 roku na Wydziale Teologii Katolickiej

¹⁰² J. Moltmann, *Weiter Raum...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁰³ Tamże, s. 198.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 202.

¹⁰⁶ Tamże, s. 199.

¹⁰⁷ Tamże, s. 203.

Uniwersytetu Lubelskiego: „Kościół nie powinien być analogią ani Ojca, ani Syna, ani też Ducha, lecz odbiciem Ich odwiecznej *perichoresis*”¹⁰⁸. Kościół jest bowiem otwartą wspólnotą przyjaciół, którym przyświeca wspólny cel leżący poza nimi samymi. Tym celem, a więc misją jest Królestwo Boże, którym Kościół nie jest, lecz do którego dąży. Królestwo zaś realizuje się w historii, kiedy Kościół odwraca uwagę od samego siebie i wychodzi do innych ludzi, a zwłaszcza do wykluczonych i ciemionych. To znaczy, że Kościół nigdy nie może stać się obrońcą *status quo*, lecz zawsze musi szukać nowych możliwości nie tylko do głoszenia Ewangelii, lecz także do praktykowania jej zasad. Tym samym Kościół często będzie stawał w konflikcie z istniejącymi strukturami władzy, zwłaszcza politycznej, której przyświecają inne cele. Jednak Kościół nie może ograniczać się do kaznodziejstwa i moralizatorstwa ani też do działalności charytatywnej. Musi przede wszystkim radować się nadchodzącym Królestwem na swoich zgromadzeniach, gdzie głoszone jest Słowo i sprawowane sakramenty. W ten sposób bowiem Kościół czerpie z mocy Ducha, bez której nie jest w stanie przewodzić ludzkości w drodze do Królestwa.

Summary

Jürgen Moltmann is a strong critic of the close connection between the Church and the state, and of Christianity in the role of public religion, because in such a case the Church exists as a defender of the *status quo*, that is, the existing order of things, and thus gives us its role as the spokesperson of victims and the excluded. The alternative is not to reduce Christianity to the role of private religion and to personal piety. For the Church as a community of believers is born of the Gospel of the Kingdom of God, and the Gospel is a promise of liberation from all kinds of slavery and a promise of vindication of victims. This means that the mission of the Church is public and eschatological, and is focused on the transformation of existing social relations, it cannot therefore give up its prophetic role. The Church is also a community that through baptism gives its members a new identity which transcends ethnic, economic and political borders. The understanding of the Church as

¹⁰⁸ J. Moltmann, *Bóg nadziei*, tłum. K. Gózdź, Lublin 2006, s. 138.

communion implies that all its members participate in its mission, and they do it both through participation in public worship and communion, and through daily activities, which aim is to work for the benefit of neighbors and of society.

Key words: Church, state, community, service, sacraments, eschatology

Bibliografia

- Bauckham R., *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh 1995
- Danielewicz Z., *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, Warszawa 2003
- Karski K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971
- Kasper W., Moltmann J., *Jezus – tak, Kościół – nie?*, tłum. A. Kuć, Kraków 2005
- Moltmann J., *Bóg nadziei*, tłum. K. Gózdź, Lublin 2006
- Moltmann J., *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, Monachium 1975
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, wyd. 13, Gütersloh 1997
- Moltmann J., *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh 2006
- Müller-Fahrenholz G., *The Kingdom and the Power. The Theology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis 2001

Ordynacja kobiet w nowych wspólnotach pentekostalnych w Polsce

Słowa kluczowe: Pentekostalizm, ordynacja kobiet, równouprawnienie płci, interpretacja Nowego Testamentu

Pentekostalizm to nurt w chrześcijaństwie powstały na początku XX wieku głównie na gruncie amerykańskiego protestantyzmu. W drugiej połowie ubiegłego stulecia właściwy mu styl pobożności znalazł uznanie na gruncie starszych niż on Kościołów chrześcijańskich. Ta jego odmiana zyskała miano „ruchu charyzmatycznego”¹. Nazwa „pentekostalizm” pochodzi od greckiego słowa „pentekostes” (pięćdziesiątnica), odnoszącego się do dnia zesłania Ducha Świętego na uczniów Chrystusa zgromadzonych w Jerozolimie (Dz 2,1). Terminu „pięćdziesiątnica” używał ewangelista Łukasz na określenie żydowskiego Święta Tygodni, w Polsce zwanego Zielonymi Świątkami².

Ruch pentekostalny czyli zwany też ruchem zielonoświątkowym jest bardzo różnicowany wewnętrznie i trudno ująć go w jednej zwięzłej definicji³. Można jednak przyjąć, iż zasadniczo wyznaje on czołowe twierdzenia dogmatyki protestanckiej a jednocześnie podkreśla znaczenie nadzwyczajnych przejawów działania Ducha Świętego zwanych „charyzmatami”. Począwszy od chwili zaistnienia (przełomowy był tutaj rok 1901) stale się rozwijał na wszystkich kontynentach, a „u progu XXI wieku stał się największym wyznaniem protestanckim na świecie [...] i stanowi drugą co do wielkości rodzinę Kościołów chrześcijańskich, pod względem liczebnym ustępującą tylko Kościołowi

* Mgr Ewa Sikora jest absolwentką Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

¹ Zob. W. Włoch, *Zielonoświątkowy ruch*, [w:] *Religia*. Encyklopedia PWN, T. 8, red. T. Gadacz, B. Milerski, s. 483-486; K. Karski, *Od Edynburga do Porto Allegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 209-211.

² *Pięćdziesiątnica*, [w:] *Religia*. Encyklopedia PWN, T. 8, s. 121.

³ T. Józefowicz, *Zielonoświątkowcy a ekumenizm*, [w:] *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, nr 2, 2008, s. 26.

rzymskokatolickiemu⁴. Szacuje się, iż na początku bieżącego wieku zielonoświątkowcy stanowią wspólnotę ponad 600 milionów wiernych⁵. Celem artykułu nie jest jednak przedstawianie złożonych dziejów pentekostalizmu, aczkolwiek przedstawiona powyżej krótka charakterystyka ruchu zielonoświątkowego ma znaczenie dla interesującego nas tutaj zagadnienia ordynacji kobiet w nowych współczesnych wspólnotach pentekostałnych⁶.

1.

Opinie wspólnot zielonoświątkowych na temat ordynacji kobiet są podzielone. Spotyka się tu wszelkie poglądy, począwszy od całkowitej odmowy dopuszczania kobiet do jakichkolwiek przywódczych funkcji w Kościele, przez różne formy pośrednie, po stanowiska opierające się na przekonaniu, iż kobieta, posiadająca odpowiednie charyzmaty jako dar od Boga, może nimi służyć Kościołowi na wszystkich istniejących w nim stanowiskach. Pisząc o pozycji kobiet w szeroko pojętym protestantyzmie, Zbigniew Pasek przedstawia trafną charakterystykę ogólną: „Nurty konserwatywne nastawione fundamentalistycznie, z trudem godzą się na ordynację, a wspólnoty liberalne, otwarte na zmienność form kulturowych religii, traktują ordynację kobiet jako element historycznych zmian związany z czasami najnowszymi”⁷.

Wobec powyższego zasadne jest twierdzenie, że kwestia miejsca, roli i posługi duchowej kobiet w różnych denominacjach pentekostałnych

⁴ V. Synan, *Stulecie zielonoświątkowe. Zarys ogólny*, [w:] *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*, red. V. Synian, Kraków–Szczecin 2006, s. 13.

⁵ B. Farrell, *Secretary's Report on the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 2007–2008*, [w:] *The Pontifical Council for Promoting Christian Unity Information Service*, Nr 130, IV, 2008, s. 243.

⁶ Ruch zielonoświątkowy zorganizowany jest w olbrzymiej liczbie różnego rodzaju instytucji, począwszy od dużych międzynarodowych denominacji, przez krajowe związki wyznaniowe a na pojedynczych niezależnych organizacyjnie zborach (gminach, parafiach) lokalnych kończąc. Dlatego w niniejszych wywodach wszystkie te społeczności określamy łączną nazwą „wspólnot”. Ponieważ jednak głównie zajmujemy się tutaj denominacjami, pojęcie „wspólnoty” traktujemy zamiennie z pojęciem „denominacje”.

⁷ Z. Pasek, *Ordynacja kobiet w protestantyzmie*, [w:] *Kobiety i religie*, red. K. Leszczyńska, A. Kościańska, Kraków 2006, s. 273. Należy odnotować ważny głos polskiego teologa luterńskiego w tej kwestii: B. Milerski, *Pytanie o kryterium tożsamości ewangelickiej? Na marginesie dyskusji na temat ordynacji kobiet*, [w:] *Rocznik Teologiczny*, 2000, z. 1, s. 169–173.

przedstawia się bardzo różnorodnie, co być może jest konsekwencją samej mnogości i różnorodności nurtów pentekostalnych. Dylemat ordynacji kobiet w tych ruchach pojawiał się już od samego początku ich istnienia, aczkolwiek kobiety odgrywały zasadniczą rolę w kształtowaniu pierwotnych struktur ruchu zielonościątkowego. Należy przy tym pamiętać, iż u zarania swych dziejów pentekostalizm miał liczne związki z Kościołami i innymi wspólnotami protestanckimi, które doceniały rolę kobiet w działalności organizacyjnej, również i takimi, które były pionierami w zakresie ich ordynacji. Tadeusz J. Zieliński, omawiając zagadnienia kobiece w protestantyzmie pochodzenia anglosaskiego stwierdził: „W XIX wieku szereg denominacji [...] w USA rozpoczęło powierzenie urzędu kościelnego (pastorskiego) kobietom. Jak podaje Mark Chaves, w 1853 roku uczynili to kongregacjoniści, w 1888 r. uczniowie Chrystusa, w 1895 r. Krajowa Konwencja Baptystyczna (National Baptist Convention) i Uświęceniowy Kościół Pentekostalny (Pentecostal Holiness Church), w 1898 r. Afrykański Metodystyczny Kościół Episkopalny. Wayne Grudem wskazuje także na precedensowe ordynacje kobiet w Armii Zbawienia (1865) i w zbliżonej do metodyzmu wspólnocie tzw. zjednoczonych braci (1889) [...]”⁸ Zauważmy, iż na przedstawionej liście znajduje się przynajmniej jedna wspólnota zielonościątkowa. By dać wyobrażenie o skali ordynacji kobiet w różnych denominacjach protestanckich Stanów Zjednoczonych Ameryki na przełomie XIX i XX wieku, warto za Joanną Szczepankiewicz-Battek stwierdzić, iż w 1921 r. „w całym USA pracowało już ponad 2000 pastorek”⁹.

Współcześnie różne podejścia do sprawy ordynacji kobiet wśród zielonościątkowców świadczyć mogą o braku wewnętrznej koherencji tego istotnego prądu chrześcijaństwa i ciągle stanowią aktualną sytuację konfliktową. Termin „konflikt” pochodzący od słowa „confligere” etymologicznie oznacza: zderzać się, spierać, walczyć. Każda z denominacji pentekostalnych opiera się na konkretnych podstawowych założeniach dogmatycznych, które zwykle są

⁸ T.J. Zieliński, *Sprawa kobieca w wolnych Kościołach protestanckich*, [w:] *Kobieta w Kościele. Materiały z sesji ekumenicznej zorganizowanej przez Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Oddział Krakowski Polskiej Rady Ekumenicznej 18 listopada 2008 roku*, red. Ł. Kamykowski, Z.J. Kijas, A. Napiórkowski, Kraków 2011, s. 81-82.

⁹ J. Szczepankiewicz-Battek, *Kobiety w tradycyjnych Kościołach protestanckich w Polsce*, [w:] *Kościół, polityka, historia. Ze studiów nad problemami mniejszości wyznaniowych w Polsce w XX i XXI wieku*, red. S. Dudra, O. Kiec, Warszawa 2009, s. 183.

zbieżne z zasadniczymi założeniami innych denominacji tej tradycji wyznaniowej. Fundament dogmatyczny jest zatem wspólny dla wszystkich. Owo zderzenie bądź spieranie się odnośnie pełnienia urzędu duchownego przez kobiety wynika przede wszystkim z „innej”, „odmiennej” interpretacji dyskusyjnych fragmentów Pisma Świętego w poszczególnych pentekostalnych związkach wyznaniowych.

Ponieważ pentekostalizm zalicza się do szeroko pojętego protestantyzmu, podobnie jak dla starszych nurtów protestantyzmu także dla ruchu zielonoświątkowego Biblia jest jedynym wiążącym źródłem Objawienia. Jest „jedynym głosem Boga do człowieka”¹⁰. Reformacyjne hasło *sola scriptura* wydaje się być początkiem i końcem wszelkich dociekań teologów protestanckich, dotyczących kwestii posługi duchownej kobiet. Zatem Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jako fundament jest rzetelnym i wystarczającym dokumentem, mającym dostarczyć odpowiedniego materiału dowodowego w tej jakże kontrowersyjnej sprawie. Kwestionuje się tym samym uznaną przez Kościół rzymskokatolicki komplementarność w tym zakresie Pisma Świętego, Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego.

Na gruncie pentekostalnym istnieje duża mnogość „ofert” interpretacji oraz podejść teologicznych w kwestii posługi duchownej. W dalszym wywodzie ograniczę się do ordynacji kobiet jedynie w polskich denominacjach pentekostalnych powstałych po przełomie roku 1989. Stąd w tytule naszego artykułu określamy je mianem nowych polskich wspólnot zielonoświątkowych¹¹.

2.

Pierwsza kwestia dyskutowana na forum wspólnot pentekostalnych w kontekście problemu ordynacji kobiet sprowadza się w istocie do pytania: czy istnieje jakaś jedna właściwa (bądź poprawna) interpretacja fragmentów Pisma Świętego, która umożliwi poznanie woli Boga odnośnie pełnienia urzędu kościelnego przez kobiety? Wolę Bożą wskazuje się bowiem w dyskusji

¹⁰ Z. Pasek, art. cyt., s. 263.

¹¹ Do najstarszych wspólnot zielonoświątkowych w naszym kraju zaliczamy przede wszystkim: Kościół Zielonoświątkowy w RP (mający korzenie w ruchu stanowczych chrześcijan na Śląsku Cieszyńskim oraz wśród chrześcijan wiary ewangelicznej z okresu międzywojennego) oraz Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej.

zielonoświątkowej jako wyznacznik wszelkich dociekań na ten temat. Znamienne jest, że zarówno zwolennicy jak przeciwnicy ordynacji kobiet w tym środowisku przekonani są o słuszności swoich racji w omawianej sprawie, przy odwołaniu się właśnie do pojęcia woli Bożej. Następująca wypowiedź Zbigniewa Paska w pełni odnosi się do perspektywy przyjętej w tej sprawie przez dyskutantów z kręgu pentekostalnego: „do właściwego odróżnienia tego, co boskie od tego, co ludzkie, jest potrzebna według większości protestanckich wspólnot kościelnych specjalna łaska boża pojmowana jako dar właściwego rozumienia Biblii [...] a w chrześcijaństwie problem ordynacji kobiet musi być rozpatrywany w kontekście dyskusji teologów nad odróżnieniem boskich nakazów od ludzkich zwyczajów”¹².

Fundamentalne znaczenie w rozważaniach poświęconych ordynacji kobiet posiada teologia apostoła Pawła, na którą powołują się zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy dopuszczania kobiet do urzędu kościelnego. W tym kontekście można wskazać sposób wykładni pism Pawłowych zastosowany przez jedną ze współczesnych polskich denominacji zielonoświątkowych (Chrześcijański Kościół Reformacyjny) praktykujących ordynację kobiet, ściśle aplikujący ustalenia właściwe naukowej biblistyce, a zwłaszcza kojarzone z nazwiskiem Hermanna Gunkela. Autor ten, jeden z twórców metody badań biblijnych zwanej metodą historii form (niem. *Formgeschichte*), podkreślał, że Biblia, jako księga składająca się z wielu różnych gatunków literackich, powstała w konkretnej przestrzeni i w czasie historycznym. Zgodnie z tą metodą badań „zadaniem teologa chrześcijańskiego będzie w przypadku miejsca kobiet w Kościele rozstrzygnięcie, czy zakazy usługiwania są związane z boskim nakazem, czy wynikają z faktu, iż autorami ksiąg biblijnych byli ludzie z semickiego kręgu kulturowego, żyjący na Bliskim Wschodzie w określonym czasie”¹³.

Prawo wewnętrzne Chrześcijańskiego Kościoła Reformacyjnego¹⁴ wyraźnie stanowi o zdolności kobiet do pełnienia urzędu duchownego. Art. IV ust. 4 tego aktu prawnego brzmi następująco: „Duchownym Kościoła może być osoba pełnoletnia, zarówno kobieta, jak i mężczyzna, która ma powołanie do służby w Kościele i odpowiada kwalifikacjom Pisma Świętego, które

¹² Z. Pasek, art. cyt., s. 264.

¹³ Tamże, s. 263.

¹⁴ Zob. bliższą charakterystykę tego związku wyznaniowego: *Chrześcijański Kościół Reformacyjny*, [w:] *Alians Ewangeliczny w RP*, red. W. Dwulat, Warszawa 2009, s. 36-37.

znajdujemy między innymi w I Liście do Tymoteusza 3,1-7 i Liście do Tytusa 1,5-9¹⁵. Posługa duchowna kobiet w tej społeczności jest oczywista. Zwierzchnicy tej wspólnoty uważają „że do najbardziej utrwalonych, ortodoksyjnych kościelnych tradycji należy idea wyłączności sprawowania urzędów i funkcji kapłańskich przez mężczyzn”¹⁶. Nie będę w tym miejscu przytaczać wszystkich argumentów formułowanych przez przedstawicieli omawianej denominacji na potwierdzenie zasadności ordynacji kobiet, gdyż ramy tego artykułu na to nie pozwalają. Postaram się przedstawić tylko wybrane wątki wywodów na temat związków między nauczaniem apostoła Pawła a ówczesnymi uwarunkowaniami kulturowymi oraz stosunkiem apostoła do przyjętych norm społecznych. Wszystkie poniższe konkluzje odwołują się do opinii pastora Janusza Szarca, lidera Chrześcijańskiego Kościoła Reformacyjnego w Polsce.

Niewątpliwie Ewangelia Jezusa Chrystusa przeniknęła wszelkie kulturowe i społeczne granice, jednocząc wszystkich przed Bogiem. I tak chrześcijaństwo przeniknęło ze świata żydowskiego do świata greckiego (tj. nie-Żydów). W Chrystusie zburzony został mur nieprzyjaźni między jednymi a drugimi (Ef 2,14–15). Apostoł Paweł pisze o zbawieniu, wierze w Jezusa, synostwie Bożym i o wolności chrześcijańskiej – o równości wszystkich w Bożych oczach. Najdobitniej wyraża to w stwierdzeniu: „Wszyscy jesteśmy synami Bożymi przez wiarę w Jezusa Chrystusa [...]. Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wy wszyscy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie” (Ga 3,26.28). Mimo to jednak Paweł nie zamierzał obrażać Żydów nieprovokowany, np. podczas swojego pobytu w świątyni jerozolimskiej przestrzegając praw świątynnych. Kolejną ilustracją podejścia Pawła do norm społeczno-obyczajowych jest kwestia niewolnictwa. Pierwotny Kościół składał się zarówno z ludzi wolnych, jak i niewolników. Chrześcijaństwo stało się niezwykle popularne szczególnie wśród tych ostatnich. Jako członkowie Kościoła jedni i drudzy byli sobie równi – zdarzało się nawet, że niewolnicy stawali się przywódcami w Kościołach lokalnych (Kalikst został biskupem Rzymu w pierwszej połowie III w.). A jednak apostoł

¹⁵ *Prawo wewnętrzne Chrześcijańskiego Kościoła Reformacyjnego*, [w:] *Prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce. Wybór aktów prawnych*, red. P. Borecki, Cz. Janik, Warszawa 2012, s. 459.

¹⁶ J. Szarzec, *Kobiety pierwszego kościoła*, [w:] *Cel. Magazyn Chrześcijański*, Nr 2 (9), Lato 2008, s. 4.

Paweł, będąc realistą, nie zamierzał od razu obalać instytucji niewolnictwa. Onezyma – zbiegłego niewolnika – odsyła do jego pana. Paweł uznaje zatem istniejące instytucje społeczne i oczekuje od chrześcijan poszanowania dla nich. Ale w obrębie społeczności Kościoła obowiązywały inne prawa – jedności i równości. Zatem, mimo traktowania w Kościele kobiet i mężczyzn na równi, kobiety winny były dostosować się do normy kulturowych, obecnych w społeczeństwie starożytnym, zarówno w domach, jak w miejscach publicznych. W obrębie kultury greckiej i żydowskiej kobiety w przeważającej liczbie nie potrafiły czytać i pisać, a co za tym idzie, były całkowicie zależnie w kwestii edukacji od swoich mężów. Ich wiedza pochodziła „z drugiej ręki”, a młode chrześcijaństwo właśnie zaczęło być infiltrowane przez niebezpieczne herezje. W 2 Tm Paweł wspomina o fałszywych nauczycielach, którzy zakradają się do domów kobiet, szczególnie otwartych na zwiedzenie (3,6–7). Na domiar złego obce kultury oferowały aktywną rolę w ich sprawowaniu również kobietom. Zatem pojawił się problem atrakcyjności kultów pogańskich, otwartych na posługę kobiet. Zagrożenie zwiększał fakt „politeistycznej przeszłości” świeżo nawróconych chrześcijanek. Z drugiej strony mamy do czynienia ze szczególną gorliwością i aktywnością kobiet w Kościele chrześcijańskim, co – przy jednoczesnym braku wykształcenia kobiet w starożytności – musiało nieuchronnie prowadzić do nadużyć, które apostoł Paweł opisuje zwłaszcza w 1 Kor oraz w 1 Tm. Zawarte tam napomnienia, opacznie bądź tendencyjnie interpretowane, stały się w wielu gminach chrześcijańskich podstawą do eliminowania kobiet z jakiegokolwiek duchowej posługi. W 1 Kor 14,34–35 apostoł nakazuje kobietom milczenie na zgromadzeniach Kościoła. Jednak nie może chodzić tutaj o zakaz zabierania głosu podczas nabożeństwa, wszak wcześniej daje sam świadectwo, iż kobiety zarówno modliły się, jak i wygłaszały publiczne prorocтва (1 Kor 11,5). Zakaz ten raczej dotyczy niekontrolowanych, zakłócających porządek nabożeństw dyskusji wywołanych przez obecne tam niewykształcone kobiety, dopytujące się swoich mężów odnośnie głoszonych w danej chwili nauk. To, że chodzi o zwykłe utrzymanie porządku w zgromadzeniach, staje się jasne w kontekście kolejnych wersetów (1 Kor 14,36–40). Z kolei fragment z 1 Kor 11 odnosi się do powszechnie przyjętego w starożytności zwyczaju nakrywania głowy i zasłaniania twarzy przez kobiety, co w miejscach publicznych było oznaką przyzwoitości i skromności (1 Kor 11,3–15). Obnażenie twarzy i prezentowanie swej urody było zachowanie

hańbiącym i charakterystycznym dla kobiet trudniących się nierządem. Zatem każda kobieta, która publicznie obnosiła się z odkrytą głową, naruszała dobre obyczaje i przynosiła hańbę mężowi. Podobnie w przypadku, gdy się goliły lub krótko strzygły. Takie były ówczesne standardy społeczne, o których poszanowanie zwracał się Paweł. Podsumowując wywód na temat przestrzegania obyczajów, apostoł wraca do niewzruszonej tezy: „zresztą w Panu kobieta jest równie ważna dla mężczyzny, jak mężczyzna dla kobiety” (1 Kor 11,11).

Wobec powyżej zreferowanych wywodów pastora Chrześcijańskiego Kościoła Reformacyjnego zasadnym wydaje się stwierdzenie, iż powodu wykluczenia kobiet z publicznej posługi i urzędów kościelnych należy szukać w sferze społecznej, a nie teologicznej.

3.

Obecnie do denominacji pentekostalnych dopuszczających kobiety do ordynacji zalicza się m.in. wspomniany już Chrześcijański Kościół Reformacyjny w Warszawie¹⁷, którego ścisłe kierownictwo składa się z trzech osób. Jedną z nich jest Agnieszka Onyszczyk. Od początku istnienia społeczności należała ona do grona przywódczego, współtworząc oblicze tego Kościoła. „Regularnie głosi na spotkaniach niedzielnych oraz konferencjach Kościoła”¹⁸. W obrębie Kościoła funkcjonują również dwie placówki misyjne; na jednej z nich, znajdującej się w Radomiu, służy Beata Machel.

Inną wspólnotą zielonoświątkową praktykującą ordynację kobiet jest lokalna społeczność religijna pn. Kościół Chrześcijański „Wieczernik” w Kielcach¹⁹. Przywódcy tego Kościoła mają świadomość, że ordynacja kobiet jest jedną z najbardziej kontrowersyjnych doktryn w Kościele. Jednakże, jak podaje pastor Jacek Sierka „nasza praktyka zgodna jest z przekonaniem, że Bóg powołuje liderów, a czasami są to kobiety, ale szanujemy zdanie tych, którzy nie dopuszczają kobiet do funkcji duchownych w Kościele”.

¹⁷ Chrześcijański Kościół Reformacyjny, wpisany do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych pod numerem 157, data wpisu: 10 października 2003 r.

¹⁸ http://www.jjp.org.pl/html/0204_onas.html (data dostępu: 01.04.2014).

¹⁹ Kościół Chrześcijański „Wieczernik”, wpisany do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych pod numerem 107, data wpisu: 1 lutego 1996 r. Zob. *Kościół Chrześcijański „Wieczernik”*, [w:] M. Libiszowska-Zółtkowska, *Kościoly i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001, s. 72-73.

Należy też wymienić Kościół Chrześcijański „Miejsce Odnowienia” w Lublinie²⁰, gdzie pastorem głównym (pastorem seniorem) jest Małgorzata Lewandowska, oraz Kościół Chrześcijański „Słowo Wiary” w Gdyni²¹.

Wskazane wspólnoty „wprowadzając ordynację kobiet uznały, iż zakazy te były kwestią kultury semickiej tego czasu. Współcześnie rzecznicy ordynacji kobiet twierdzą, że kobieta ma te same prawa do publicznych wystąpień co mężczyzna, a więc także, że za zgodą kościelnej wspólnoty, może spełniać funkcje religijne”²².

Poglądy przeciwników ordynacji również czerpią swoje źródło z biblijnych treści. Podają oni za apostołem Pawłem, że w swoich listach stanowczo wyznaczał miejsce kobiety w życiu społeczności chrześcijańskiej: »Kobieta niech się uczy w cichości i w pełnej uległości« (1 Tm 2,11–12). Podobnie w 1 Liście do Koryntian: »Niech niewiasty na zgromadzeniach milczą« (1 Kor 14,34–5).

*

Rozpatrując zagadnienie ordynacji kobiet w nowych denominacjach pentekostalnych w Polsce trzeba zabrać pod uwagę różnorodność wspólnot branych pod uwagę w kontekście tej problematyki. Wydaje się, że we wskazanych społecznościach przeważają postawy kwalifikowane tutaj jako „konserwatywne” lub „tradycjonalistyczne”. W tej chwili tylko nieliczne Kościoły z tego kręgu są otwarte na jawną służbę kobiet w Kościele. Jednocześnie „należy stwierdzić, że wprowadzenie ordynacji kobiet w protestantyzmie stało się możliwe dzięki nowemu spojrzeniu na zasadę *sola scriptura* [...]. Te Kościoły protestanckie, które uznały również, że kobieca posługa w Kościele nie jest zakazem pochodzącym od Boga, ale semickim zwyczajem sprzed 2 tys. lat, wprowadziły ordynację kobiet i coraz szerzej udostępniają kobietom wszelkie kościelne funkcje i godności”²³. W tym miejscu warto również podkreślić, że i same kobiety w opisywanej sytuacji przeżywają kolizję powinności, ponieważ często, mimo że przekonane wewnętrznie i posiadające głęboką świadomość

²⁰ Kościół Chrześcijański „Miejsce Odnowienia”, wpisany do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych pod numerem 118, data wpisu: 20 września 1996 r.

²¹ Kościół Chrześcijański „Słowo Wiary”, wpisany do rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych pod numerem 156, data wpisu: 4 sierpnia 2003 r.

²² Z. Pasek, art. cyt., s. 264.

²³ Tamże, s. 265.

powołania Bożego do przywództwa, są przytłoczone ograniczeniami narzuconymi przez panujące wykładnie Pisma oraz założenia społeczne.

Jednakże „obszarem rokującym nadzieje dla kobiet i mężczyzn jest nowe doświadczenie wyzwalającej siły Ewangelii w każdej części naszego globu. Osoby, które walczą o równość i ludzką samoświadomość mogą ujrzeć nową rzeczywistość określoną przez Jezusa: Chrystus wyzwolił nas, abyśmy w tej wolności żyli (Gal 5,1)”²⁴.

SUMMARY

An issue of women's ordination penetrates also various Pentecostal churches. Although at the beginning of that religious group a number of communities allowed women to occupy many leadership posts, for decades it has been the problem that divides Pentecostals among themselves. The present article describes the state of debate on ordination of women to the Christian ministry in Pentecostal churches established in Poland after 1989. Those communities demonstrate significant openness towards entrusting ministerial offices to women, finding theological justification for it in the New Testament.

Keywords: Pentecostal movement, ordination of women, equality of sexes, New Testament interpretation

Bibliografia

- Chrześcijański Kościół Reformacyjny*, [w:] *Alians Ewangeliczny w RP*, red. W. Dwulat, Warszawa 2009
- Farrell B., *Secretary's Report on the Pontifical Council for Promoting Christian Unity 2007-2008*, [w:] *The Pontifical Council for Promoting Christian Unity Information Service*, nr 130, IV, 2008
- Józefowicz T., *Zielonoświątkowcy a ekumenizm*, [w:] *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, nr 2, 2008
- Karski K., *Od Edynburga do Porto Allegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007,

²⁴ W. Słomski, *Kobieta w Kościele. Problem kapłańskiego posługiwania kobiety w Kościele*, Warszawa 1997, s. 167.

- Kościół Chrześcijański „Wieczernik”*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, *Kościół i związki wyznaniowe w Polsce. Mały słownik*, Warszawa 2001
- Milerski B., *Pytanie o kryterium tożsamości ewangelickiej? Na marginesie dyskusji na temat ordynacji kobiet*, [w:] *Rocznik Teologiczny*, 2000, z. 1
- Pasek Z., *Ordynacja kobiet w protestantyzmie*, [w:] *Kobiety i religie*, red. K. Leszczyńska, A. Kościańska, Kraków 2006
- Prawo wewnętrzne Chrześcijańskiego Kościoła Reformacyjnego*, [w:] *Prawo wewnętrzne nierzymskokatolickich związków wyznaniowych w Polsce. Wybór aktów prawnych*, red. P. Borecki, Cz. Janik, Warszawa 2012
- Słomski W., *Kobieta w Kościele. Problem kapłańskiego posługiwania kobiety w Kościele*, Warszawa 1997
- Synan V., *Stulecie zielonościwkowe: zarys ogólny*, [w:] *Historia ruchu zielonościwkowego i odnowy charyzmatycznej, Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*, red. V. Synian, Kraków – Szczecin 2006
- Szarzec J., *Kobiety pierwszego kościoła*, [w:] *Cel. Magazyn Chrześcijański*, Nr 2 (9), Lato 2008
- Szczepankiewicz-Battek J., *Kobiety w tradycyjnych Kościołach protestanckich w Polsce*, [w:] *Kościół, polityka, historia. Ze studiów nad problemami mniejszości wyznaniowych w Polsce w XX i XXI wieku*, red. S. Dudra, O. Kiec, Warszawa 2009
- Włoch W., *Zielonościwkowy ruch*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T. 8, red. T. Gadacz, B. Milerski
- Zieliński T.J., *Sprawa kobieca w wolnych Kościołach protestanckich*, [w:] *Kobieta w Kościele. Materiały z sesji ekumenicznej zorganizowanej przez Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Oddział Krakowski Polskiej Rady Ekumenicznej 18 listopada 2008 roku*, red. Ł. Kamykowski, Z.J. Kijas, A. Napiórkowski, Kraków 2011

Ograniczone odkupienie i skuteczne powołanie Tezy kalwinizmu dortrechckiego w literaturze współczesnego ewangelikalizmu polskiego

Słowa kluczowe: kalwinizm, reformacja, ewangelikalizm, TULIP, *Reformacja w Polsce*, predestynacja, Dortrecht, łaska, zbawienie, arminianizm

Wstęp

Kalwinizm jawi się jako dominujący paradygmat teologiczny wielu nurtów protestantyzmu wyrosłego z Reformacji szwajcarskiej XVI wieku. System ten, wykreowany przez Jana Kalwina, twórczo modyfikowali jego późniejsi zwolennicy. Decydujący wpływ na doktrynalny kształt kalwinizmu wywarł synod teologów reformowanych w Dortrechcie w Holandii, obradujący w latach 1618–1619. Po śmierci profesora Uniwersytetu w Lejdzie, Jakuba Arminiusza (1560-1609), jego zwolennicy opracowali w 1610 r. pięć artykułów wiary. Arminianie, jak ich później nazwano, przedstawili owe pięć artykułów Stanom Holandii w formie „remonstrancji”, czyli protestu przeciwko wcześniejszym obowiązującym ujęciom kalwinizmu. Stronictwo arminian uważało swe nauki za postęp w stosunku niektórych doktryn kalwinistycznych Kościołów Holandii. Usilnie domagali się, by uwzględniono stanowisko doktrynalne remonstrancji i poprawiono Belgijskie Wyznanie Wiary oraz Katechizm Heidelberski (oficjalne dokumenty doktrynalne Kościołów Holandii). Utrzymywali oni, że Pismo Święte należy tak interpretować, by wykazać, że jego nauki można wyrazić w następujących pięciu punktach:

1. Człowiek nigdy nie jest tak dogłębnie skażony przez grzech, aby nie mógł uwierzyć ewangelii, kiedy jest mu ona zwiastowana.
2. Człowiek nie jest też tak dogłębnie kontrolowany przez Boga, aby nie mógł jej odrzucić.

* Mgr Zbigniew Karczewski jest absolwentem Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie i członkiem zboru stołecznego Kościoła Zielonoświątkowego w RP.

3. Bóg uprzednio wiedział, którzy ludzie sami z siebie uwierzą i to właśnie ich wybiera do zbawienia.
4. Śmierć Chrystusa nie zapewniła zbawienia nikomu, gdyż nie zabezpieczyła nikomu daru wiary (nie ma takiego daru). Śmierć ta raczej otworzyła możliwość zbawienia każdemu, kto uwierzy.
5. Wierzący odpowiedzialni są za zachowanie siebie w stanie łaski poprzez zachowanie wiary — ci którzy tego nie dopełnią, odpadają i są zgubieni¹.

Stany Generalne Holandii zwołały synod narodowy, którego obrady odbyły się w Dortrechcie, w celu zbadania poglądów arminian w świetle Pisma Świętego. W obradach synodu brało udział 86 delegatów z prawami głosowania. Delegaci reprezentowali Kościoły reformowane oraz uniwersytety Holandii, Belgii, Anglii, Niemiec oraz Francji. W ciągu 6 miesięcy obrad synodu odbyły się 154 formalne sesje oraz wiele nieformalnych konferencji. Ostatnia sesja synodu miała miejsce 9 maja 1619 r. Synod bardzo dokładnie zbadał pięć punktów, które propagowali remonstranci, oraz porównał ich naukę ze świadectwem Pisma Świętego. Uznając ich nauczanie za niezgodne ze Słowem Bożym, jednogłośnie je odrzucono. Panowało jednak przekonanie, że samo ich odrzucenie nie wystarczy. Należało przedstawić prawdziwie kalwinistyczne nauczanie w odniesieniu do tych twierdzeń, które zakwestionowano. Tak uczyniono, przedstawiając kalwinizm w pięciu rozdziałach. Ujęcie to stało się wyznacznikiem „kalwinizmu dortrechckiego”. Owe pięć pozytywnych twierdzeń zyskało miano „pięciu punktów kalwinizmu”. Ich treść często przedstawia się za pomocą angielskojęzycznego akronimu TULIP². Wyraz utworzono z początkowych liter pojęć teologicznych: *Total depravity*, *Unconditional election*, *Limited atonement*, *Irresistible grace*, *Perseverance of the saints*. Ich polski przekład wygląda następująco:

Total depravity – Całkowita deprawacja lub całkowita niezdolność

Unconditional election – Bezwarunkowe wybranie

Limited atonement – Ograniczone pojednanie lub szczególne odkupienie

Irresistible grace – Nieodparta lub skuteczna łaska

¹ Zob. R.W.A. Letham, *Arminianism*, [w:] *New Dictionary of Theology*, red. S. B. Ferguson, D.F. Wright, J.I. Packer, Leicester – Downers Grove 1988, s. 45–46.

² Angielski wyraz *tulip* oznacza „tulipan”. Stąd kwiat tulipana jest traktowany jako graficzny symbol kalwinizmu.

Perseverance of the saints – Zachowanie lub wytrwanie świętych.

Powyższe tzw. pięć punktów kalwinizmu można streścić w taki oto sposób:

1. natura człowieka jest całkowicie zepsuta przez grzech,
2. niektórzy ludzie są bezwarunkowo wybrani do zbawienia,
3. śmierć Chrystusa stanowi przebłaganie za grzechy tylko i wyłącznie wybranych,
4. łaska zbawienia nie może być przez wybranych odrzucona,
5. wybrani przez Boga wytrwają w łasce zbawienia do końca³.

Ograniczone (szczególne) odkupienie oraz nieodparta łaska (skuteczne powołanie) stanowią chyba najbardziej kontrowersyjne elementy dortrecheckiego kalwinizmu. Są one przedmiotem sporu także w ewangelikalizmie, który w dużym stopniu oparł swoje przeświadczenia teologiczne na podstawowych tezach teologii Jana Kalwina⁴. Obie kwestie jawią się jako zagadnienia problematyczne także dla większości polskich ewangelikalistów. W niniejszym artykule zaprezentowane zostaną wyniki badań nad obecnością pojęć ograniczonego odkupienia i skutecznego powołania w polskojęzycznej ewangelikalnej literaturze teologicznej, zarówno pióra autorów polskich, jak i tłumaczonych z tekstów obcych.

Ograniczone odkupienie

Polski teolog baptystyczny Konstanty Wiazowski nawiązał do zagadnienia ograniczonego odkupienia w swej dogmatyce pt. *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej* W rozdziale 12 pt. *Predestynacja – ale jaka?*, omawiając znaczenie predestynacji w ujęciu Jana Kalwina stwierdził: „W jego [Kalwina] przekonaniu Chrystus cierpiał tylko za grzechy wybranych i przeznaczonych do zbawienia”⁵. Jest to jednak wzmianka marginalna w rozważaniach tego

³ Zob. R.D. Linder, *Dwadzieścia wieków chrześcijaństwa*, tłum. T.J. Zieliński, [w:] *Myśl Ewangeliczna*, 1-2, 1990, s. 32.

⁴ Pod pojęciem ewangelikalizm rozumiemy prąd pobożnościowy w protestantyzmie w szczególności akcentujący najwyższy autorytet Biblii jako wiążącej normy wiary i życia chrześcijańskiego oraz konieczność doświadczenia przez człowieka osobistego, świadomego nawrócenia do Chrystusa, które postrzegane jest jako warunek zbawienia. Zob. D.W. Bebbington, *Evangelicalism*, [w:] *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, red. A.E. McGrath, Oxford – Cambridge 1995, s. 184-187.

⁵ K. Wiazowski, *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej*, Warszawa 2000, s. 65.

autora o predestynacji. Doktryna partykularnego odkupienia nie została poddana przez autora jakiegokolwiek szerszej analizie. Z krytycznego podejścia Wiazowskiego do reformowanego ujęcia predestynacji wnioskować można o jego negatywnym stosunku także do nauki o ograniczonym odkupieniu. Charles C. Ryrie zatytułował rozdział 55 swej dogmatyki *Zakres odkupienia*. Podjął w nim próbę analizy nauki o ograniczonym odkupieniu. Na początku swych rozważań cytuje pytanie postawione przez Louisa Berkhofa: „Czy Ojciec posyłając Chrystusa i czy Chrystus przychodząc na świat, by dokonać prześlągania za grzechy, uczynili to dla zbawienia wszystkich ludzi, czy też tylko wybranych?”⁶. Ryrie komentuje je tak: „Jeśli pytanie to byłoby sformułowane właściwie, wtedy odpowiedź byłaby jasna: Ofiara za grzech ma charakter ograniczony, Chrystus bowiem przyszedł na ziemię, aby zbawić tylko wybranych. Nasze pojmowanie Bożego wyboru upewnia nas w takiej odpowiedzi”⁷. Jednak Ryrie uważa, że pytanie zostało sformułowane błędnie. „Pytanie powinno raczej brzmieć następująco: Czy celem przyjsia Chrystusa na ziemię było umożliwienie zbawienia wszystkim ludziom, ze świadomością, że Ojciec, w sobie tylko znany sposób, pociągnie do siebie jedynie wybranych, a innym pozwoli odrzucić dostarczony środek zbawienia? Fakt odrzucenia zbawienia przez niektórych nie podważa jego skuteczności i wcale nie oznacza, że nie było ono dla tych, którzy je odrzucili. [...] Śmierć Chrystusa była ofiarą za grzechy wszystkich – i tych, którzy ją przyjęli, i tych którzy ją odrzucili. Odrzucenie nie ogranicza złożonej ofiary. Oferta zbawienia nie jest bowiem tym samym, co jego posiadanie”⁸. Następnie Ryrie przystępuje do rozważań egzegetycznych dotyczących pewnych fragmentów Nowego Testamentu, które wydają się dowodzić tezę o nieograniczonym odkupieniu: 1 Tm 2,46; 4,10; Hbr 2,9; J 3,16; Dz 17,30. Swoje rozważania kończy wnioskiem: „Egzegeza zatem wyraźnie popiera pozycje odkupienia nieograniczonego. [...] Chrystus umarł za wszystkich”⁹. Ryrie wydaje się tu stać na stanowisku tzw. kalwinizmu czteropunktowego.

Bruce Milne, autor innej ewangelikalnej dogmatyki o wyraźnym rysie kalwinistycznym, opisując w niej termin „odkupienie” całkowicie pomija

⁶ Ch.C. Ryrie, *Systematic Theology*, Grand Rapids: Eerdmans 1941, s. 394.

⁷ Ch.C. Ryrie, *Podstawy teologii*, Dallas, Texas 1994, s. 358.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 363 i 365.

milczeniem sprawę jego zakresu. Prawdopodobne jest więc, iż także jest w tej dziedzinie kalwinistą czteropunktowym. Thomas C. Hammond w „Zarysie teologii” w partii swej dogmatyki omawiającej zagadnienie pojednania ludzi z Bogiem przez Chrystusa zawarł podrozdział „Ograniczenie zakresu odkupienia”. Przywołuje powstające przy rozważaniu odkupieńczego dzieła Chrystusa pytanie: „»za kogo umarł Chrystus?« Za cały świat, czy tylko za swój Kościół?”¹⁰. W odpowiedzi prezentuje bardzo zdawkowo dwie przeciwstawne idee. Według pierwszej, wywodzącej się z „augustiańskiej szkoły myśli”, „skoro Boże postanowienia zostały podjęte w wieczności, przyjście naszego Pana na świat ma odniesienie wyłącznie do wybranych [...]. Jego zasługi mogły odpowiedzieć na potrzebę całego świata, jednak umierając miał On na celu zbawienie tylko tych, którzy uwierzą i podporządkują się Jego władzy”¹¹. Przeciwstawna teza głosi, iż dzieło Chrystusa posiada jednakowe zastosowanie do potrzeb całej ludzkości. Hammond unika wyraźnego opowiedzenia się za którąkolwiek z tych koncepcji. Omawiając doktrynę predestynacji do zbawienia przywołuje pogląd C.G. Moule’a: „Odkupienie jest w Piśmie bez wątplenia przedstawione jako *ostatecznie nieograniczone* w swym zakresie. Posiada wymiar uniwersalny i wszyscy mogą zostać zaproszeni do skorzystania z niego”¹². Komentując tę wypowiedź Hammond uznaje ją za zgodną z twierdzeniem Synodu w Dortrechcie: „Ofiara Chrystusa została złożona za wszystkich ludzi, ale odpowiedź na nią jest zapewniona tylko wybranym”¹³.

Na łamach kwartalnika „Reformacja w Polsce” ukazał się artykuł pt. *Skuteczne powołanie* autorstwa amerykańskiego prezbiterianina Grega L. Bahn-sena. Można przyjąć, iż wyraża on panującą w środowisku ewangelicznych zborów reformowanych¹⁴, wydawców owego czasopisma, akceptację dla nauki o ograniczonym odkupieniu. Już w tytule autor określił odkupienie jako skuteczne – czyli dokonane – co ma być przeciwieństwem odkupienia jedynie potencjalnego głoszonych w nauce o nieograniczonym odkupieniu.

¹⁰ T.C. Hammond, *Zarys teologii*, Włocławek 2004, s. 123.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 88.

¹³ Tamże, przypis 5.

¹⁴ Zbory te skupione są w Konfederacji Ewangelicznych Kościołów Reformowanych w Polsce, od 2005 r. przynależącej do Communion of Reformed Evangelical Churches, wspólnoty nie związanej z głównym nurtem kalwinizmu, skupionym w World Communion of Reformed Churches. Zob. www.kalwini.pl (data dostępu: 22.10.2013).

Zdecydowanie odrzucił ewentualność uniwersalnego odkupienia: „W wielu kościołach panuje niezdrowe przekonanie, że Chrystus złożył swoje życie za każdego człowieka, że umarł na krzyżu, by zbawić wszystkich ludzi bez wyjątku. Pogląd ten jest nie do pogodzenia z biblijnym chrześcijaństwem”¹⁵. Tak rozumiane odkupienie jest dla autora równoznaczne z nauczaniem zbawienia na podstawie uczynków: „jeżeli Chrystus (jak niektórzy twierdzą) umarł za każdego człowieka, wszyscy bez wyjątku będą zbawieni. Jednak Biblia nie naucza uniwersalizmu. Co więcej, jeżeli (wbrew nauce Pisma) zbawcze dzieło Jezusa jest jedynie potencjalne i staje się ono aktualne i dokonane dopiero w momencie wiary grzesznika, to wtedy zbawienie w ostateczności jest uzależnione od wysiłków grzesznika, co sprowadza się do zbawienia przez uczynki i niewłaściwego zrozumienia odkupieńczego dzieła Chrystusa”¹⁶. Bahnsen krytycznie ocenił przekonania czteropunktowych kalwinistów, dostrzegając jednocześnie, iż są one dosyć powszechne pośród zwolenników teologii reformowanej: „Często jednak zdarza się, że ktoś uznaje całkowitą upadłość człowieka, bezwarunkowe wybranie i skuteczne działanie łaski Ducha Świętego wobec wybranych, a przy tym zaprzecza skutecznemu odkupieniu Chrystusa – takie podejście znane jest jako czteropunktowy kalwinizm i jest ono w takim samym stopniu niekonsekwentne co nieortodoksyjne.” Bahnsen przytacza wiele wierszy nowotestamentowych na poparcie tezy o ograniczonym odkupieniu. „Chrystus umarł za swój lud, tj. za wybranych (Mt 1,21). »Wszystko co mi daje Ojciec przyjdzie do mnie [...] Zstąpiłem bowiem z nieba, nie aby wypełniać wolę swoją, lecz wolę tego, który mnie posłał« (J 6,37–38); »Ja jestem dobry pasterz. Dobry pasterz życie swoje kładzie za owce [nie za kozły] [...] Znam swoje owce [...] i życie swoje kładę za owce« (J 10,11.14–18); »Owce moje głosu mojego słuchają i Ja znam je, a one idą za mną. I ja daję im żywot wieczny, i nie giną na wieki« (J 10,24–29); »[...] uwielbij Syna swego [...] jak mu dałeś władzę nad wszelkim ciałem, aby dał żywot wieczny tym wszystkim, których mu dałeś. [...] dokonałem dzieła, które mi zleciłeś, abym je wykonał« (J 17,1–4); »abyście paśli zbor Pański nabyty własną jego krwią« (Dz. 20,28); »jak i Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie« (Ef 5,25); »Który dał samego siebie [...] aby oczyścić

¹⁵ G.L. Bahnsen, *Skuteczne odkupienie*, [w:] *Reformacja w Polsce*, nr 3, 2003, http://www.reformacja.pl/pl/rwp/archiwalnenumery/nr_3_2003/647.html (data dostępu: 22.10.2013).

¹⁶ Tamże.

sobie lud na własność« (Tyt 2,14).¹⁷ Co wobec tego z wersetami biblijnymi, które sugerują odkupienie uniwersalne, poprzez takie zwroty jak *świat, wszyscy, każdy?* Bahnsen odpowiada: „w większości wypadków pisarze Nowego Testamentu używają tych słów, aby mocno skorygować błędne żydowskie pojęcie, że inne narody nie mają pełnego dostępu do zbawienia. Te wyrażenia mają za zadanie przekazanie prawdy, że Chrystus umarł za wszystkich ludzi bez różnicy (a nie wszystkich bez wyjątku). Jeśli znaczeniem słowa „świat” w 2 Kor 5,19 („Bóg w Chrystusie świat z sobą pojednał”) byłoby „każdy bez wyjątku”, wtedy ten werset nauczałby, że rezultatem dzieła Chrystusa jest pojednanie każdego poszczególnego człowieka z Bogiem (tj. uniwersalizm) – co nie jest biblijne.” Swoje wywody autor podsumowuje ostro brzmiącym twierdzeniem: „Skuteczne odkupienie jest jedynym trynitarnym, monoteistycznym, zastępczym, osobistym, efektywnym i biblijnym (ortodoksyjnym) podejściem do prawdy o Chrystusowym dziele zbawienia. Wszystko inne (również twierdzenie o zbawieniu każdego bez wyjątku) chociaż jest czymś, co podoba się ludziom, to jednak nie jest do pogodzenia z ich biblijną teologią, antropologią i soteriologią”¹⁸.

W tym samym numerze „Reformacji w Polsce” zamieszczono krótką wypowiedź angielskiego purytanina Johna Owena (1616-1683), zatytułowaną *Za kogo umarł Chrystus?* Autor ten widział trzy możliwe odpowiedzi na tak postawione pytanie:

„Chrystus umarł, aby przebłagać gniew Ojca za:

1. wszystkie grzechy wszystkich ludzi,
2. wszystkie grzechy niektórych ludzi,
3. niektóre grzechy wszystkich ludzi”¹⁹.

Owen krótko przedstawił wnioski płynące z każdej odpowiedzi:

„A. Jeżeli ostatnie stwierdzenie jest prawdziwe, wtedy każdy człowiek nadal musi odpowiedzieć za niektóre grzechy, a zatem nikt nie jest zbawiony.

B. Jeżeli drugie stwierdzenie jest prawdziwe, wtedy Chrystus umarł za wszystkie grzechy wszystkich wybranych na całym świecie – i to jest prawdą.

C. Jeżeli jednak pierwsze stwierdzenie jest prawdziwe, to dlaczego nie

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ J. Owen, *Za kogo umarł Chrystus?*, [w:] *Reformacja w Polsce*, nr 3, 2003, http://www.reformacja.pl/pl/rwp/archiwalnenumery/nr_3_2003/646.html (data dostępu: 22.10.2013).

wszyscy ludzie są uwolnieni od kary za swoje grzechy? Możesz odpowiedzieć, że z powodu ich niewiary. Zapytam zatem, czy ta niewiara jest grzechem czy nie? Jeżeli tak, to czy Chrystus umarł również za ten grzech, czy nie umarł? Jeśli umarł, dlaczegóżby ten grzech niewiary, w odróżnieniu od innych grzechów za które umarł Chrystus, miał sprawić, że nie dostępują zbawienia? Ale jeżeli Chrystus nie umarł za grzech niewiary, to oznacza, że nie umarł za wszystkie ich grzechy!”²⁰.

Posługując się powyższą opinią Johna Owena wydawca czasopisma „Reformacja w Polsce” ponownie zaakcentował wiarę polskich ewangelicznych zborów reformowanych w doktrynę szczególnego odkupienia.

Działające na Górnym Śląsku Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej „Horn”, które w swym dorobku ma m.in. wznowienie polskiego przekładu rozprawy Marcina Lutra *De servo arbitrio*²¹, na swej witrynie internetowej umieściło egzegetyczne uzasadnienie doktryny predestynacji i ograniczonego odkupienia, autorstwa Marka Handrysika. Nosi ono tytuł *Wszyscy zbawieni* i zawiera polemikę ze zwolennikami uniwersalnego zakresu odkupienia. Przedmiotem egzegezy jest popularny fragment uniwersalistyczny 1 Tm 2,1-6, który polski autor opatruje szeregiem podstawowych pytań. W konsekwencji stwierdza: „Kontekst całej księgi sugeruje pośrednio, że istnieje jakaś określona grupa wybranych do zbawienia. Nie ma natomiast w nim jakiegokolwiek wskazówki odnośnie tego, czy wyraz *wszyscy* zawsze oznacza zupełnie wszystkich ludzi.” Dalej autor posuwa się do opinii: „Gdy Biblia mówi o wszystkich ludziach, to chodzi albo o ludzi wszelkiego typu, kondycji, narodowości, zawodu, albo o wszystkich członków konkretnej grupy ludzi. W omawianym przypadku zachodzi jeden i drugi przypadek, gdyż zbawieni są ze wszystkich grup społecznych oraz wszyscy ludzie, którzy są wybrani, są, bądź będą także zbawieni. Za nich też w sensie wieczno-zbawczym umarł Chrystus.” Handryśik stwierdza zatem, iż ofiara Chrystusa jako czynnik zbawienia została złożona jedynie za wybranych.

Naukę o ograniczonym odkupieniu uznał za biblijnie uzasadnioną Brytyjczyk Samuel Doherty, częsty mówca podczas organizowanych przez Kościół Ewangelicko-Augsburski Tygodni Ewangelizacyjnych w Dziegielowie

²⁰ Tamże.

²¹ M. Luter, *De servo arbitrio. O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, oprac. M. Uglorz, Świątchłowie 2002, s. 388.

k. Cieszyna. Wylicza, iż „[i]stnieją dwa ewangeliczne poglądy na temat znaczenia śmierci Jezusa; oba uznawane są przez wielu chrześcijan: 1) Jezus umarł za każdego (1 Tym 2,6; Hebr 2,9; 1 J 2,2); 2) Jezus umarł za swój lud (wybranych) (J 10,3; 10,7; 10,9; 10,11.15; Dz 20,28; Ef 5,25)”²². Doherty zauważa zmianę w poglądach ewangelikalnych chrześcijan co do zakresu ofiary Chrystusa: „W przeszłości drugi pogląd (odkupienie partykularne) wyznawała większość zborów ewangelicznych. Obecnie większość wyznaje pogląd pierwszy (odkupienie o uniwersalnym zasięgu)”²³. Uważa oba za ortodoksyjne, ostrzegając „aby ci, którzy przyjmują jeden z przytoczonych poglądów, nie traktowali drugiego jako herezji!”²⁴. Sam opowiada się za nieograniczonym charakterem ofiary Chrystusa: „osobiście uważam, że Pan Jezus umarł za wszystkich, a szczególnie za wybranych! Paweł pisze w 1 Tym 4,10, że On jest »Zbawicielem wszystkich, zwłaszcza wierzących«. Jego śmierć jest wystarczająca dla wszystkich – skuteczna dla tych, którzy wierzą.” Ostatnie zdanie wydaje się być wyrazem popularnego wśród kalwinistów zwrotu *sufficient for all, but efficient for the elect* (odkupienie wystarczające dla wszystkich, skuteczne jedynie dla wybranych)²⁵. Doherty stara się w prezentacji swych poglądów złagodzić surowość doktryny o ograniczonym odkupieniu, pozostając jednak wiernym jej faktycznemu następstwu: beneficjentami ofiary Chrystusa będą jedynie wybrani wierzący.

Skuteczne powołanie

Charles C. Ryrie rozróżnia dwa rodzaje powołania: „A. Powołanie ogólne. Tylko raz, czy dwa razy Nowy Testament korzysta ze słowa *powołać* (*wzywać*), by wyrazić myśli o skierowanym zarówno do wybranych, jak i niewybranych powołaniu. Myśl tę wyraźnie popiera Mt 22,14 oraz – prawdopodobnie – Mt 9,13. W sposób wyraźny pojawia się ona w takich fragmentach, jak: Łk 14,16–24 i J 7,37. We fragmentach tych widzimy Boga wzywającego do siebie wszystkich ludzi. B. Powołanie skuteczne. Terminem tym określamy

²² S. Doherty, *Nauczanie dzieci doktryn biblijnych*, Pszczyzna 1999, s. 83.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Twierdzenie to uznał za reprezentatywne dla Synodu w Dortrechcie T.C. Hammond w cytowanej wcześniej wypowiedzi.

wezwanie, na które reagują tylko wybrani – wiarą, której rezultatem jest ich zbawienie (Rz 8,30; 1 Kor 1,2). Powołanie to jest Bożym dziełem realizującym się poprzez zwiastowanie Słowa Bożego (Rz 10,17) i wprowadzającym ludzi w społeczność (1 Kor 1,9), światłość (1 Pt 2,90), wolność (Gal 5,13), świętość (1 Tes 4,7) – w sferę Bożego Królestwa (1 Tes 2,12)²⁶.

Podobnego rozróżnienia powołania w duchu kalwinistycznym dokonuje Bruce Milne. „Powołanie oznacza dzieło Boga dokonane przez Ducha Świętego, w którym wzywa On ludzi, aby przyszli do Niego i przyjęli Jego miłosierdzie w Jezusie Chrystusie. [...] Tajemnicą ludzkiej niewiary pozostaje fakt, że nie wszyscy, którzy przez Ewangelie słyszą Boże wołanie, odpowiadają na nie. Mając to na uwadze, możemy dokonać rozróżnienia pomiędzy *ogólnym* powołaniem Bożym, w którym wzywa On wszystkich słuchających Ewangelii, aby przyszli do Niego (Mt 9,14) oraz efektywnym powołaniem, gdzie Boże wezwanie prowadzi do reakcji ze strony człowieka w postaci nawrócenia i wiary w Chrystusa (Rz 1,6; 8,28–30; 1Pt 1,15). Różnicę tę widzimy wyraźnie w nauczaniu Jezusa (Mt 22,14)²⁷.

T.C. Hammond przy omawianiu doktryny predestynacji zauważył, że Kościół to zgromadzenie wybranych do zbawienia tworzone przez „wyznaczony uprzednio środek »skutecznego powołania«. [...] [W]ybierająca łaska [...] kontroluje i kieruje w nową stronę krnąbrną wolę. [...] Łaska przewycięża ducha buntu, zwracając postawę duszy ku Bogu²⁸.

Do nauki o skutecznym powołaniu nawiązał Greg L. Bahnsen w omawianym poprzednio szerzej artykule *Skuteczne odkupienie*. „Jedynie wybrani zostają poruszeni przez Ducha Świętego, by odpowiedzieć nawróceniem i wiarą na to odkupienie dokonane dla nich przez Chrystusa (patrz Dz.Ap. 13,48)²⁹. O ile Ewangelia jest zwiastowana wszystkim ludziom, Duch Święty skutecznie wzbudza wiarę i powoduje nawrócenie wybranych.

Według R.E. Harlowa „powołanie jest aktem, przez który Bóg zbiera ludzi dla siebie przez zbawienie³⁰. Dostrzega on naukę o skutecznym powołaniu

²⁶ Ch.C. Ryrie, *Podstawy teologii...*, s. 368.

²⁷ B. Milne, *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*, Katowice 1992, s. 165–166.

²⁸ T.C. Hammond, *Zarys teologii...*, s. 87.

²⁹ G.L. Bahsen, *Skuteczne odkupienie...*

³⁰ R.E. Harlow, *Podstawowe doktryny biblijne. 7. Soteriologia*, tłum. W. Chrapek, [w:] *Łaska i Pokój*, nr 3-4, 1988, s. 57.

jako najlepsze wyjaśnienie nawracania się jedynie niektórych ludzi. „W znaczeniu ogólnym Bóg powołuje, czyli zaprasza wszystkich ludzi, »pociąga« ich jakoby do Chrystusa (J 12,32). Wielu ludzi to ogólne powołanie odrzuca i będzie za to odpowiadać (Hbr 12,25). Przyjęcie powołania daje w rezultacie zbawienie. [...] Ci, których Bóg dał swemu Synowi, przyjdą niewątpliwie do Chrystusa i będą przez Niego przyjęci. [...] Ci, którzy są powołani, są uwielbieni, tak pewny bowiem jest rezultat zbawienia. [...] Rezultat powołania jest pewny”³¹.

Zakończenie

Przedstawiciele różnych polskich kręgów ewangelikalnych wielokrotnie wypowiadając się na temat grzesznej natury człowieka, predestynacji czy pewności zbawienia twórczo korzystali z pięciopunktowego *credo* synodu w Dortrechcie³². Inspirację tę nietrudno dostrzec m. in. w wypowiedziach przedstawicieli baptyzmu, pentekostalizmu czy ruchu wolnych chrześcijan. Ograniczone odkupienie i nieodparta łaska stanowią integralną część teologii kalwinizmu dortrechckiego. W opinii ks. Romana Lipińskiego z Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w RP nauka o nieodpartej łasce jest jednym z najważniejszych składników nauczania Jana Kalwina: „Człowiek nie może przeciwstawić się postanowieniu Boga. Łaski nie sposób nie przyjąć – oto jedno z głównych założeń teologii Kalwina”³³. Pomimo tego obecność tych dwóch wątków w polskiej literaturze ewangelikalnej jest znikoma. Omawiane w artykule dogmatyki autorów zachodnich wydają się albo negować zasadność tezy o partykularnym odkupieniu, albo pozostawiać problem nierozstrzygnięty (jak T.C. Hammond). Dogmatyka Konstantego Wiazowskiego zaledwie sygnalizuje

³¹ Tamże.

³² Warto tutaj zauważyć nieporozumienie w wypowiedzi Z. Paska, który w opracowaniu dotyczącym zagadnienia pewności zbawienia w protestantyzmie stwierdził: „Wiarą chrześcijan jest przekonanie, że Jezus Chrystus wybawił wszystkich istniejących ludzi od winy za popełnione grzechy.” Twierdzenie to jest słuszne jedynie w odniesieniu do zwolenników uniwersalnego odkupienia; przekonania tego nigdy nie podzielali kalwiniści będący zwolennikami doktryny ograniczonego odkupienia. Zob.: Z. Pasek, *Pewność zbawienia w protestantyzmie*, [w:] Tenże, *Pstrokate piękno. Szkice z historii duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999, s. 67.

³³ R. Lipiński, *Łaska Boża a predestynacja w pracach Jana Kalwina oraz we współczesnej nauce Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce*, [w:] *Nauka – Kościół – Ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu Bogdanowi Trandzie*, red. K. Karski, Warszawa 1994, s. 101.

pojęcie ograniczonego odkupienia, milczeniem zbywając doktrynę skutecznej łaski³⁴. Jedynie środowisko Ewangelicznych Kościołów Reformowanych artykułuje akceptację obu doktryn. W łonie polskiego ewangelikalizmu jest to jednak bardzo nieliczna grupa wiernych, posiadająca niedługą historię. Dziwi natomiast brak wypowiedzi na temat obu doktryn polskich kalwinistycznych baptystów. Słusznym wydaje się zatem wniosek, że przytłaczająca część polskich ewangelikalistów, w tym także zielonoświątkowców i baptystów, jest sceptyczna wobec doktryny o ograniczonym odkupieniu, a także doktryny o nieodpartej łasce.

Summary

Calvinism, a dominant trend in the reformed theology, is a main source of modern evangelical theology. Since synod in Dordrecht (Netherlands) in 1619 it is presented through thesis, called “five points of Calvinism” and is presented using acronym *TULIP* (from first letters of the thesis in English). Author of the article is describing the presence of two of the terms in Polish evangelical literature after 1989: limited atonement and irresistible grace (effectual calling). Both thesis are disputed in publications of Polish evangelicals (Baptists, Brethren, Pentecostals). Dogmatics of Western authors (Ch. C. Ryrie, B. Milne, T.C. Hammond), published by Polish evangelical circle, have included description of both terms, also. Texts analysis is leading to the conclusion, that except narrow group of authors from Evangelical Reformed Churches, majority of Polish evangelicals is skeptical to accept both doctrines, especially the thesis of limited atonement.

Keywords: Calvinism, Reformation, evangelicalism, TULIP, Reformation in Poland, predestination, Dordrecht, grace, salvation, arminianism

³⁴ K. Wiazowski pisze wprawdzie o działaniu Ducha Świętego w akcie nawrócenia grzesznika: „W dużej mierze jest to szczególne oświecenie przez Ducha Świętego. To On pozwala grzesznikowi na zrozumienie zbawczego dzieła Bożego w Chrystusie i zauważenie swego grzesznego stanu. Duch Święty pośredniczy między Zbawicielem a grzesznikiem, zmniejszając twardą głębię jego serca.” – K. Wiazowski, *Podstawowe zasady...*, s. 225. Jest to jednak powszechne ewangelikalne przekonanie o czynnym udziale Boga w nawróceniu człowieka, pozbawione kalwinistycznego aspektu niemożności odrzucenia tegoż zbawczego wpływu Ducha Świętego przez wybranych do życia wiecznego.

Bibliografia

- Bahsen G.L., *Skuteczne odkupienie*, [w:] *Reformacja w Polsce*, nr 3, 2003, http://www.reformacja.pl/pl/rwp/archiwalnenumery/nr_3_2003/647.html (data dostępu: 22.10.2013)
- Bebbington D.W., *Evangelicalism*, [w:] *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, red. A.E. McGrath, Oxford – Cambridge 1995
- Doherty S., *Nauczanie dzieci doktryn biblijnych*, Pszczyna 1999
- Hammond T.C., *Zarys teologii*, Włocławek 2004
- Harlow R.E., *Podstawowe doktryny biblijne. 7. Soteriologia*, tłum. W. Chrappek, [w:] *Łaska i Pokój*, nr 3-4, 1988
- Letham R.W.A., *Arminianism*, [w:] *New Dictionary of Theology*, red. S. B. Ferguson, D.F. Wright, J.I. Packer, Leicester – Downers Grove 1988
- Linder R.D., *Dwadzieścia wieków chrześcijaństwa*, tłum. T.J. Zieliński, [w:] *Myśl Ewangeliczna*, 1990 nr 1–2
- Lipiński R., *Łaska Boża a predestynacja w pracach Jana Kalwina oraz we współczesnej nauce Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce*, [w:] *Nauka – Kościół – Ekumenizm. Studia ofiarowane księdzu Bogdanowi Trandzie*, red. K. Karski, Warszawa 1994
- Luter M., *De servo arbitrio. O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, oprac. M. Uglorz, Świętochłowice 2002
- Milne B., *Poznaj prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*, Katowice 1992
- Owen J., *Za kogo umarł Chrystus?*, [w:] *Reformacja w Polsce*, nr 3, 2003, http://www.reformacja.pl/pl/rwp/archiwalnenumery/nr_3_2003/646.html (data dostępu: 22.10.2013)
- Pasek Z., *Pewność zbawienia w protestantyzmie*, [w:] Z. Pasek, *Pstrokate piękno. Szkice z historii duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999
- Ryrie Ch.C., *Podstawy teologii*, Dallas, Texas 1994
- Wiazowski K., *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej*, Warszawa 2000

Osobno czy razem? Dążenia ekumeniczne wewnątrz polskiego ewangelicyzmu – perspektywa reformowana (do 1945 roku)

Słowa kluczowe: ekumenizm, polski protestantyzm

W niniejszym artykule zostały przedstawione próby zbudowania jedności pomimo różnic teologicznych, podejmowane wewnątrz polskiego ewangelicyzmu od XVI do XXI w. Uwzględniono również informacje o znanych i mających bogatą literaturę wydarzeniach irenicznych i ekumenicznych oraz dokumentach stanowiących owoc dialogu. Począwszy od wieku XVI pewne wątki wciąż na nowo powracają: sprawa wzajemnego uznania urzędów i sakramentów oraz możliwość ich przyjmowania u partnerów dialogu, wymiana kaznodziejska, współużytkowanie kościołów, wspólne synody, powołanie Kościoła narodowego, wspólne kształcenie duchownych, współpraca wydawnicza i charytatywna. Po raz pierwszy pokazano współpracę na polu charytatywnym jako realizację ekumenicznych postulatów. W artykule zostały przedstawione dążenia zjednoczeniowe tylko do 1945 roku.

Pierwsze dążenia zjednoczeniowe polskiego ewangelicyzmu datowane są już na wiek XVI. To ewangelicy reformowani z Jednoty Małopolskiej zapragnęli jedności z braćmi czeskimi, zachęceni dobrą organizacją kościelną tych ostatnich.

W 1555 r. odbył się więc wspólny dla obu wyznań Synod w Koźminku, podczas którego zawarto unię. Jej podstawą stała się konfesja czeska. Unia nie zdała egzaminu, gdyż, jak sugeruje ks. Jerzy Stahl „Małopole, w opinii braci, byli *dosyć swowolni i swomyślni*”¹.

* Mgr Ewa Józwiak jest od 2013 r. prezesem Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego i redaktorką naczelną czasopisma Jednota.

¹ Ks. J. Stahl, *Zarys historii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce*, [w:] Jednota, 7-8 (1973), s. 10 (We wszystkich cytatach zachowano oryginalną pisownię i interpunkcję). Niestety autor artykułu nie podaje źródła przytoczonego cytatu.

Rok później, na Synodzie w Secyminie zabrakło jednomyślności co do konfesji – sygnatariusze unii z Koźminka opowiadali się za czeską, a pozostali byli zwolennikami tradycji kalwińskiej, więc przeważała niechęć do połączenia z braćmi czeskimi². W 1560 r. podczas synodu w Książu ustalono ustrój Kościoła, jednak trzy lata później podczas synodu w Krakowie odeszli od Kościoła antytrinitarze³.

Najstarszy ekumeniczny akt w Europie

Kolejne starania o zjednoczenie polskiego ewangelicyzmu podjął organizator Kościoła ewangelicko-reformowanego Jan Łaski. Po powrocie do kraju w grudniu 1556 r. Łaski rozpoczął starania o powołanie do życia Narodowego Kościoła Ewangelickiego w Polsce⁴. Nie doszło do tego za życia reformatora a dziesięć lat po śmierci Łaskiego, jednak w pewnym sensie wypełnieniem jego marzeń⁵ była Zgoda Sandomierska zwana też Ugodą (1570)⁶. Została ona zawarta na bazie wydanej cztery lata wcześniej *Confessio Helvetica posterior* (Druga Konfesja Helwecka) i pozwoliła uznać się nawzajem za prawowierne wyznania trzem nurtom Reformacji w Polsce: kalwinistom, braciom czeskim i luteranom: „A tę świętą obopólną ugodę związku mocną utwierdzając, jakeśmy to sobie wspólnie przyznali a obiecali, że iako oni, co augsburską confessyą trzymają, nas a nasze kościoły z confessyą na tym Synodzie wydaną, i Braci czeskich mają a wyświadczaią za prawdziwe: tak też i myku ich kościołom też miłość chrześcijańską oświadczamy a prawdziwymi być ie wyznawamy”⁷.

Consensus Sendomiriensis gwarantował każdemu z wyznań zachowanie obrzędów religijnych w dotychczasowym kształcie (czyli możliwości korzystania z własnej liturgii): „A co się dotyczy ceremonii a obrzędów, te każdemu Zborowi wolne tą zgodą a zjednoczeniem zostawiamy. Gdyż nie wiele na tem zależy, iakie się ceremonie zachowują, by tylko prawdziwa, zupełna i nienaruszona była sama nauka a fundament wiary i zbawienia naszego”⁸.

² Tamże.

³ Ks. J. Stahl, *O synodach słów kilka*, [w:] Jednota, 11 (1973), s. 6.

⁴ O. Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, Cieszyn 1963, s. 9.

⁵ Ks. O.K., *W rocznicę Ugody Sandomierskiej*, [w:] Kościół Powszechny, 6 (1949), s. 5-7.

⁶ *Ugoda Sandomierska*. Tekst przekładu z XVII wieku, [w:] Jednota, 10 (1970), s. 10-11.

⁷ Tamże, s.11.

⁸ Tamże.

Uгода Sandomierska zobowiązywała do wzajemnego popierania się wyznań: „Dla tegoż wspólne rady i posługi miłości obopólnej sobie skutecznie pokazywać, a i edni drugim oddawać i zatem o zachowaniu a pomnożeniu we wszystkim Królestwie i w Litwie i w Żmudzi, kościołów prawdowiernych, szczerą Ewangelią odnowionych, iako o sednem Chrystusowem ciele radzić obiecaliśmy a ślubem się obowiązali”⁹.

Dokument zawierał też deklarację zwoływania wspólnych synodów generalnych: „A ieżliby kiedy w Polsce Synody generalne składali, nam też o nich mają dawać znać, i na nasze też generalne będąc wezwani, nie obciążliwie według potrzeby będą powinni się stawić”¹⁰.

K. Karski podsumowuje, że „w myśl porozumienia wierni trzech wymienionych wyznań mogli słuchać Słowa Bożego i przyjmować sakramenty także w innych niż swoje zborach. Jednocześnie wyrażono pragnienie osiągnięcia pełnego zjednoczenia”¹¹.

Uгода Sandomierska jest najstarszym aktem jednoczącym wyznania w Europie. Jej wartości nie może umniejszyć fakt, że jednym z argumentów dla jej zawarcia było skonsolidowanie polskiego protestantyzmu dla obrony przed kontreformacją i arianizmem. Nie umniejszyć jej też fakt, że zainteresowane strony nie wypracowały możliwego do przyjęcia dla wszystkich, wspólnego wyznania wiary. Jak pisze K. Karski, „nie zdołano też doprowadzić do połączenia organizacyjnego przy zachowaniu odrębności wyznaniowej. Nastąpiło tylko całkowite zjednoczenie reformowanych i braci czeskich”¹². Trzy lata po zawarciu *Ugody* zebrał się wspólny synod trzech wyznań w Krakowie i po raz pierwszy ją potwierdzono¹³.

W 1578 r. sygnatariusze *Ugody Sandomierskiej* zwrócili się do sejmu warszawskiego nawołując niemieckich książąt ewangelickich do wzięcia z nich

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ K. Karski, *Dialog międzywyznaniowy*, [w:] *Porównanie wyznań: rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 2002, s. 174; Por. też literaturę przywołaną w 4. przypisie tego artykułu przez K. Karskiego: J. Lehmann, *Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937; K.E.J. Jørgensen, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, Kopenhavn 1942, s. 252nn.

¹² K. Karski, dz. cyt., s. 174.

¹³ Ks. J. Stahl, *O synodach słów kilka*, dz. cyt., s. 6.

przykładu i zjednoczenia protestantyzmu w Niemczech¹⁴.

Ponownie Ugoda Sandomierska została potwierdzona na Synodzie generalnym w Toruniu (1595)¹⁵. Trzeba jednak dodać, że na tym samym Synodzie wielu luteran wystąpiło z unii¹⁶.

Apel o powszechny sobór chrześcijański

Jednym z prekursorów irenizmu był senior Jednoty Małopolskiej, ks. Bartłomiej Bythner (1559-1629), który napisał w 1607 r. dzieło zatytułowane *Fraterna et modesta ad omnes per universam Europam reformatas ecclesias [...] exhortatio* (znane pod polskim tytułem *Napomnienie braterskie*)¹⁷. Bythner zaapelował w traktacie o zwołanie powszechnego soboru chrześcijańskiego, popierając dążenia elektora Palatynatu Fryderyka IV do zjednoczenia protestantów. Autor *Napomnienia...* przedstawił w swoim dziele straty wynikłe z rozbitcia chrześcijaństwa i nawoływał do jedności. Zdaniem Bythnera powszechny sobór postanowiłby o zjednoczeniu najpierw wszystkich Kościołów ewangelickich, a w perspektywie doprowadził do jedności całego chrześcijaństwa¹⁸. Po ustaleniu wspólnej płaszczyzny teologicznej, zjednoczeni protestanci powinni oddać się pracy dobroczynnej i podtrzymywaniu dobrego poziomu oświaty.

„Traktat, aprobowany przez wydział teologiczny w Heidelbergu, a po wniesieniu poprawek przez różne instancje – także przez Kościół kalwiński w Polsce – spotkał się z zainteresowaniem w całej Europie”¹⁹.

Dzieło Bythnera jest o tyle cenne, że reprezentuje przekonania braci czeskich i kalwinistów w Królestwie Polskim²⁰.

¹⁴ O. Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, dz. cyt., s. 11; O. Bartel, *Bartłomiej Bythner, wybitny polski ekumenik wieku XVII i jego „Braterskie napomnienie”*, [w:] Jednota, 11 (1964), s. 7-8.

¹⁵ O. Bartel, *Bartłomiej Bythner, wybitny polski ekumenik...*, s. 7.

¹⁶ Ks. J. Stahl, *O synodach...*, s. 6.

¹⁷ Dzieło Bythnera wydano w Tybindze w 1936 r. pod skróconym tytułem *Fraterna exhortatio*. Zob. B. Bythner, *Fraterna exhortatio*, Tübingen 1936.

¹⁸ O. Bartel, *Protestantyzm w Polsce*, dz. cyt., s. 11; O. Bartel, *Bartłomiej Bythner, wybitny polski ekumenik...*, dz. cyt., s. 7-8.

¹⁹ A. Starke, *Bythner Bartłomiej*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. III, Kraków 1937, s. 181; Literaturę nt. Bythnera znaleźć można w: M. Pawelec, *Bartłomiej Bythner starszy (ok. 1559-1629)*, Warszawa 2008; Warto przeczytać też: O. Bartel, *Zgoda Sandomierska na tle dążeń ekumenicznych protestantów polskich i litewskich w XVI-XVIII wieku (w 400-lecie jej powstania)*, [w:] *Rocznik Teologiczny*, 1 (1970); P. Skwarczyński, *Szkice z dziejów reformacji*, Londyn 1967, s. 73.

²⁰ O. Bartel, *Bartłomiej Bythner, wybitny polski ekumenik...*, dz. cyt., s. 8.

Wspólne użytkowanie kościołów i wspólne synody

Ponowny synod zjednoczeniowy kalwinistów i braci czeskich odbył się w 1634 r. we Włodawie²¹. Dziesięć lat później w Orli zebrał się specjalny synod (konwokacja generalna) ewangelików reformowanych i luteran, podczas którego przygotowywano się do spotkania znanego pod nazwą *Colloquium charitativum* (czyli *braterskiej rozmowy*), zapowiedzianego na 1645 r. do Torunia. *Colloquium* zostało zwołane przez króla Władysława IV w celu doprowadzenia do pojednania katolicko-protestanckiego²².

Ewangelicy różnych wyznań pomagali sobie wzajemnie w potrzebie. I tak gdy „Kozacy w 1649 r. spalili w Nejdorfie nad Bugiem (od 1928 r. nazwane Mościce) tamtejszy kościół luteranski, reformowani w Piaskach koło Lublina pozwolili im korzystać z ich świątyni²³”. Rok później, w 1650 r., Bogusław Radziwiłł pozwolił śląskim uchodźcom, luteranom, „osiedlić się w Węgrowie Podlaskim i korzystać z tamtejszego kościoła reformowanego”²⁴.

Kolejny dokument ekumeniczny to *Amica complanatio – Porozumienie przyjacielskie* z 1678 r. Dotyczy on zgody na wspólne użytkowanie kościołów i zwoływanie wspólnych synodów przez reformowanych i luteran²⁵.

W 1712 r. reformowany senior wielkopolski i litewski D. E. Jabłoński zwołał wspólny synod ewangelików reformowanych i luteran do Torunia, gdzie oba wyznania obradowały o „zabezpieczeniu praw protestantów”²⁶. Cztery luteransko-reformowane synody, które odbywały się w Gdańsku (1718, 1719, 1726, 1728) radziły, jak powstrzymać prześladowania podczas kontreformacji²⁷.

²¹ Ks. J. Stahl, *O synodach...*, dz. cyt., s. 6.

²² Tamże. Obie strony uczestniczące w *Colloquium* przejawiały dążenia do jedności wiary, jednak z powodu zbyt głębokich różnic okazało się to niemożliwe. Godnym podkreślenia jest fakt, że przebiegało ono w pokojowej atmosferze.

²³ Ks. W. Gastpary, *Historia Kościoła w Polsce*, Warszawa, 1979, s. 166.

²⁴ Tamże.

²⁵ Ks. J. Stahl, *Zarys historii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego...*, dz. cyt., s. 13-14.

²⁶ Ks. J. Stahl, *O synodach...*, dz. cyt., s. 6.

²⁷ Tamże.

Wspólny Konsystorz w latach 1777–1782 i 1828–1849

Do *Ugody Sandomierskiej* nawiązano też w wieku XVIII. W dniu 2 maja 1777 r. odbył się w Sielcu Synod reformowanej Jednoty Małopolskiej i nowopowstałych zborów reformowanego i luterańskiego w Warszawie. Podczas tego Synodu doszło do ich zjednoczenia²⁸ – został zawarty *Akt Unii Kościołów Protestantckich Obojga Wyznania w Xięstwie Mazowieckim będących z Kościołami Prowincyj Mało-Polskiej*²⁹. *Potwierdzono i odnowiono Ugodę Sandomierską*. Akt unii sieleckiej wprowadzał zjednoczenie organizacyjne wspomnianych wyznań. Dla unormowania spraw organizacyjnych powołano składający się z sześciu osób wspólny Konsystorz, który działał w latach 1777–1782.

W sąsiednich Prusach zwolennikiem i pomysłodawcą powstania Kościoła unijnego był Nikolaus von Zinzendorf, działacz pietystyczny żyjący w latach 1700–1760. Pod jego wpływem pruski król Fryderyk Wilhelm III powołał dekretem gabinetowym do życia w roku 1817 Kościół unijny, który zjednoczył luteran i kalwinistów. W ten sposób wszystkie zbory ewangelickie zostały poddane wspólnej administracji. Został również wprowadzony ujednolicony porządek nabożeństw. Do 9 listopada 1918 r. król Prus kierował powołanym przez siebie Kościołem.

Na początku XIX w. (od 1808 r.) o jedność polskiego ewangelicyzmu zabiegał ks. Karol Diehl superintendent Kościoła ewangelicko-reformowanego. Ewangelik reformowany ks. Karol Diehl i luteranin Samuel Bogumił Linde – zostali prezesami Konsystorza Generalnego (działającego od 2 lipca 1828 r. do 20 lutego 1849 r.³⁰) wspólnego dla Kościoła ewangelicko-augsburskiego i Kościoła ewangelicko-reformowanego. Był on kontynuacją wspólnego Konsystorza powstałego na mocy unii sieleckiej i działającego w latach 1777–1782.

Ludwik Jenike odnotowuje, że stołeczna parafia ewangelicko-augsburska już wówczas zamierzała przygotować projekt dokumentu, który pozwoli na dalej idące działania zjednoczeniowe polskiego ewangelicyzmu. Prawdopodobnie chodziło o przygotowanie zjednoczenia obu ewangelickich Kościołów w jeden Kościół, a nie porzestanie tylko na działającym już wspólnym Konsystorzu:

²⁸ Tamże.

²⁹ Ks. W. Gastpar, *Historia Kościoła...*, dz. cyt., s. 188.

³⁰ Tamże, s. 198.

„Na temże posiedzeniu [chodzi o Ogólne Zgromadzenie Zboru, które odbyło się 13 października 1830 r. – przyp. E.J.] powrócono raz jeszcze do ważnej sprawy połączenia się obu wyznań ewangelickich, dokonanego już w wielu miejscach zagranicą. Kolegium mniemało, że uprzędzi tylko pragnienia Zboru, jeśli połączenie się takie i u nas zaproponuje. Rozumie się, że, jak nateraz, nie szłoby jeszcze o ostateczne załatwienie sprawy, lecz tylko o upoważnienie Kolegium do przeprowadzenia odnośnej korespondencji, oraz przedstawienia w swoim czasie szczegółowo opracowanego projektu w tej mierze. Zbór, po krótkiej naradzie, do żądania tego się przychylił”³¹.

Ponieważ zarówno luteranie jak i reformowani w podobnym stopniu zabiegali o połączenie się obu wyznań, „wierny zjednoczeniowym tradycjom Leszna i pragnąc umocnienia ewangelicyzmu polskiego, ks. Karol Diehl już od 1808 r. starał się doprowadzić do współdziałania ewangelików reformowanych i luteranów, wykorzystując w tym celu swoje stanowisko i wpływy. Mimo poparcia większości zwierzchników poszczególnych zborów i dystryktów, jeszcze długie lata musiał czekać na efekt swych zabiegów. Dopiero 2 lipca 1828 r. wspólna organizacja Kościołów reformowanego i augsburskiego stała się faktem: powstał Konsystorz Generalny obu wyznań, z dwoma prezesami – ks. Karolem Diehlem i Samuelem Bogumiłem Linde. Niestety, tak długo wypracowywane dzieło braterskiego współzycia i współdziałania dwu bliskich sobie wyznań, wkrótce po śmierci twórcy (1831) zaczęło się chylić ku upadkowi. Z jednej strony, rosyjski zaborca widział w Konsystorzu Generalnym siłę mogącą zagrażać spokojowi państwa, z drugiej zaś wiele złego działał ortodoksyjny luterkański ośrodek uniwersytecki w Dorpacie. Od lutego 1849 r. oba Kościoły egzystowały już oddzielnie”³².

Rozwiązanie Konsystorza Generalnego upatruje ks. Jerzy Stahl w dwóch przyczynach: niechęci rosyjskich władz zaborczych i niekorzystnej działalności uniwersytetu w Dorpacie³³. Ukaz carski rozwiązujący wspólny Konsystorz 20 lutego 1849 r., tego samego dnia nadał ustawy Kościołom – Kościołowi ewangelicko-augsburskiemu ustawę wprowadzającą ustrój konsystorski

³¹ *Kronika zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie 1782 do 1890. Skreślił na podstawie akt kościelnych i konsystorskich oraz pism ówczesnych Ludwik Jenike, Prezes Kolegium miejscowego*, Warszawa 1891, s. 52.

³² Ks. J. Stahl, *Zarys historii...*, dz. cyt., s. 17.

³³ Tamże, s. 15.

(konsystorz powoływany drogą nominacji państwowej), a Kościołowi ewangelicko-reformowanemu – ustawę nadającą ustrój synodalny.

Zaangażowanie w Plebiscyt

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości zaangażowanie ekumeniczne postawiło nowe wyzwania. Odtąd trzeba było również zmierzyć się z kwestiami narodowościowymi – na terenie kraju „znalazło się i działało kilka niemieckich Kościołów luteranckich i unijnych”³⁴. Jak pisze ks. Jerzy Stahl, obie Jednoty reformowane Warszawską i Wileńską „były w czasach niewoli ostoją polskości”³⁵. O Polskie oblicze luteranizmu zabiegał też ks. sup. Juliusz Bursche.

Ważną w tym czasie sprawą stało się dla polskich ewangelików pozyskanie Mazur. O ile znany jest fakt zaangażowania zarówno superintendenta Burschego, jak i innych luteran w tę sprawę, o tyle zaangażowanie ewangelików reformowanych jest sprawą zapomnianą, a przecież ewangelicy obu wyznań podjęli wspólne starania. Pisze o tym R. Otello: „Akcja ewangelików koncentrowała się głównie w Warszawie i dopiero tworzono grupę, która miała kierować akcją na Mazurach. Poważnym, ale chyba zbyt spóźnionym, biorąc pod uwagę termin plebiscytu, krokiem było powołanie w grudniu 1919 r. Zrzeszenia Plebiscytowego Ewangelików Polaków, grupującego czołowych działaczy ewangelickich z profesorem Szkoły Nauk Politycznych Jerzym Kurnatowskim jako prezesem i które postawiło sobie za zadanie aktywne współdziałanie z Komitetem Mazurskim. (...) Zrzeszenie zbierało pieniądze na akcję plebiscytową, zajmowało się Mazurami przebywającymi w Polsce, prowadziło działalność odczytową, przygotowywało aktywistów chętnych wyjechać na Mazury. Na kursach wykładali: Alfons Parczewski, Jerzy Kurnatowski, Jerzy Buzek, ks. Rudolf Gundlach, Stefan Żeromski, Jakub Glass. Przedmiotem wykładów była wiedza o Polsce, jej historii i związkach z Prusami Wschodnimi, nauka organizowania zebrań i przemawiania”³⁶.

W grupie działaczy, których wymienia R. Otello, ewangelikami reformowanymi byli: prawnik i ekonomista Jerzy Kurnatowski, poseł na sejm

³⁴ Tamże, s. 17.

³⁵ Tamże.

³⁶ R. Otello, *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim na Mazurach w latach 1918-1945*, Olsztyn 2003, s. 50-51.

Adam Świda, profesor Politechniki Warszawskiej Edmund Trepka, profesor matematyki i inspektor szkolny Kacper Tosio i pisarz Stefan Żeromski. Luteranami byli: najmłodsza córka bp. J. Burschego Aniela Bursche, wiceminister kolei żelaznych Julian Eberhard, przemysłowiec i księgarz wydawca Józef Evert, sędzia i prokurator Jakub Glass, ks. Rudolf Gundlach, Bertold Iwański (Mazur)³⁷, ks. August Loth, prawnik Alfons Parczewski, hrabia Stefan Prądzynski i działaczka mazurska Emilia Sukertowa-Biedrawina.

1926 – Rada Kościołów Ewangelickich

„Jednota Wileńska wyszła z inicjatywą zwołania zjazdu wszystkich Kościołów ewangelickich w Polsce, co nastąpiło w Wilnie w dniach 9–11 listopada 1926 r. Powołano tam Radę Kościołów Ewangelickich z biskupem Bursche na czele. Jej celem miało być utrzymywanie dobrych stosunków, zapobieganie nieporozumieniom na tle narodowościowym i nawiązanie ściślejszej współpracy Kościołów”³⁸. Rada Kościołów Ewangelickich, jak twierdzi K. Karski³⁹, stanowiła luźny związek Kościołów luterskich, reformowanych i ewangelicko-unijnych. Wzajemne zbliżenie wyznań utrudniały jednak spory polityczne i narodowościowe. Rada praktycznie przestała istnieć przed II wojną światową⁴⁰.

Na ile zbliżenie obu wyznań nie było jedynie oficjalne niech świadczy choćby fakt wzajemnej solidarności na poziomie parafialnym. Na przykład luterska parafia w Kaliszu, która – wiedząc, że reformowany zbór w Łodzi

³⁷ Bertold Iwański w czasie przygotowań do Plebiscytu zachęcał do głosowania na Polskę, za co został pobity: „W Farynach 18 kwietnia 1920 r. doszło do pobicia Bogumiła Leyka, Bertolda Iwańskiego i Ewalda Lodwicha, którzy zamierzali odprawić nabożeństwo dla gromadkarzy, lecz Niemcy zastraszając mieszkańców wsi spowodowali, że w spotkaniu wzięło udział tylko 6 osób. Po spotkaniu wyszli oni na wieś i wówczas zostali napadnięci przez dużą grupę osób i dotkliwie pobici. Sprawę tę skierowano do sądu, jednak w lutym 1921 r. za wstawiennictwem Ostdeutscher Heimatdienst 12 prowodyrów zostało uniewinnionych”. Cytat za: <http://www.ww.org.pl/strona.php?p=2369#> (data dostępu: 17.02.2014).

³⁸ Ks. J. Stahl, *Zarys historii...*, dz. cyt., s. 17; J. Gryniakow, *Ekumeniczne dążenia protestantyzmu polskiego od traktatu wersalskiego 1767/1878 do II wojny światowej*, Warszawa 1972, s. 92-156.

³⁹ K. Karski, *Dialog międzywyznaniowy*, dz. cyt., s. 174.

⁴⁰ J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010, s. 197.

zbiera środki na dokończenie budowy kościoła – podjęła decyzję, że zgromadzone w 1929 r. ofiary w określonym procencie zostaną przekazane na ten cel⁴¹.

Wspólne projekty wydawnicze

Prezes Konsystorza Ewangelicko-Reformowanego prof. Henryk Sachs (1870-1934)⁴², ze strony reformowanej był (obok superintendenta Jednoty Warszawskiej – ks. Władysława Semadeniego i znanego literata – Pawła Hulki-Laskowskiego) współzałożycielem Towarzystwa Wydawniczego im. Mikołaja Reja, powołanego 1928 r. wspólnie z luteranami. Paweł Hulka-Laskowski stanął również na czele Ewangelickiego Biura Informacyjno-Prasowego (Ew.-Pol). Zostało ono powołane przez Towarzystwo Wydawnicze im. Mikołaja Reja⁴³.

Wydawany na Mazurach „*Głos [Ewangelijny]*” był miesięcznikiem drukowanym przeważnie na ośmiu stronach, z tego sześć zawierało artykuły w języku polskim, a dwie ostatnie w niemieckim. Ważniejsze artykuły, szczególnie Reinholda Barcza, były publikowane w obu językach. Drukowano czcionką gotycką, gdyż do takiej Mazurzy byli przyzwyczajeni. Gazeta zawierała przede wszystkim publikacje religijne. Kontakty redaktora z Polską sprawiły, że autorami kazań, rozmyślań i innych artykułów o podobnym charakterze byli głównie polscy księża z obu Kościołów ewangelickich (augsburskiego i reformowanego): Karol Kotula, Edward Wende, Emil Jelinek, Kazimierz Ostachiewicz, Zygmunt Michelis. (...) Część artykułów była bezpośrednio przedrukowywana z polskiej prasy ewangelickiej, głównie ze *Zwiastuna Ewangelicznego*⁴⁴.

⁴¹ „Ogólne Zgromadzenie Zboru parafian dnia 5 maja 1929 r. po przyjęciu sprawozdań za miniony rok uchwaliło (...), aby z mających się zebrać ofiar 10% przeznaczyć na następujące trzy cele: 1. Na budowę kaplicy w Przystajni – parafia Sobiesęki; 2. Na wykończenie kaplicy Kościoła reformowanego w Łodzi; 3. Na potrzeby parafii stawiszynskiej w związku z przypadającym w następnym roku jubileuszu 150-lecia istnienia teje parafii” (P. Anweiler, Praca magisterska na temat: *Dzieje parafii ewangelicko-augsburskiej w Kaliszu*, pisana pod kierunkiem Jego Magnificencji ks. rektora prof. dr. Waldemara Gastparego, s. 41).

⁴² E. Józwiak, *Ekonomista i ekumenista. Henryk Sachs (1870-1934)*, [W:] *Jednota*, 1 (2014), s. 16-19.

⁴³ Ks. J. Stahl, *Zarys historii...*, dz. cyt., s. 17.

⁴⁴ R. Otello, *Problemy narodowościowe...*, dz. cyt., s. 84.

1941 – Memorial ks. Zaunara

W czasie okupacji odżyła też na nowo idea Bythnera, aby powołać narody Kościoł – Polski Kościół Ewangelicki. Ks. Ludwik Zaunar w 1941 r. napisał memoriał poświęcony tej idei⁴⁵. Dokument został opublikowany pod tytułem *Polski Kościół Ewangelicki w 1947 r. w „Kościele Powszechnym”*⁴⁶. Tym razem jednak ograniczono się do ewangelików augsburskich i reformowanych.

Ks. Zaunar wymienia w dokumencie poprzednie próby zjednoczenia obu wyznań na przestrzeni stuleci od XVI w. Jako jedną z przyczyn niepowodzenia zjednoczenia zwłaszcza w XIX w. autor dokumentu upatruje w kwestii narodowościowej. „O ile bowiem Kościół E.R. zachował tradycję i charakter polskości, zresztą nie bez drobnych wyjątków i odchyłeń raczej natury personalnej, o tyle Kościół E.A. zasilany w 19 wieku bardzo poważnie elementem narodowościowym czysto niemieckim, przyjął w Polsce oblicze wyraźne i niedwuznaczne niemieckie”⁴⁷. Z tego powodu autor memoriału jest zdania, że szczególnie w zaborze rosyjskim zaczęto identyfikować Polaków z katolicyzmem, a ewangelików z Niemcami. Nie mogła tego zmienić stopniowa i głęboka polonizacja niemieckich przybyszów ewangelickich, którzy szczególnie w miastach tworzyli „mniejsze czy większe grupy Ewangelików-Polaków”⁴⁸, nie były one jednak zdaniem autora na tyle liczne aby mogły zmienić stereotypowe myślenie. Tendencje te zaczęły się zmieniać po 1918 r., gdy grupa ta zyskała na sile. Zdaniem ks. Zaunara, Zjazd wileński z 1926 r. i Federacja Ewangelików Polaków z 1938 r. stworzyły dobry grunt do powołania Polskiego Kościoła Ewangelickiego.

Jeden Polski Kościół ewangelicki – zdaniem autora memoriału – miały w początkowym etapie funkcjonować z zachowaniem dużej autonomii wewnętrznej obu grup wyznaniowych, zarówno w sensie dogmatyczno-liturgicznym, jak i materialnym⁴⁹. „Obie grupy wyznaniowe muszą w stosunku wzajemnym kierować się jedynie i wyłącznie zasadą całkowitej równości, tak

⁴⁵ K. Karski, *Ewangelicy reformowani i ich zaangażowanie w jednoczenie polskiego ewangelicyzmu*, [w:] *Zwykły niezwykły. Pamięci księdza Jerzego Stahla*, Warszawa 2009, s. 217.

⁴⁶ *Polski Kościół Ewangelicki. Dokument z czasów okupacyjnych pióra ś.p. ks. L. Z.*, [w:] *Kościół Powszechny*, 1-2 (1947), s. 15-18.

⁴⁷ *Polski Kościół Ewangelicki...*, dz. cyt., s.16.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ K. Karski, *Ewangelicy reformowani...*, dz. cyt., s. 218.

praw jak i obowiązków; muszą być im obce wszelkie tendencje panowania i narzucania swej woli jednostronnie; wyłączonym być musi domniemanie, że grupa liczniejsza, czy też silniejsza materialnie jest tym samym predestynowana do rządzenia, grupa zaś słabsza do słuchania; wykluczonym być musi dążenie wszelkich jednostek do jakiegoś »wybicia się« czy kariery na podłożu i gruncie P.K.E.⁵⁰. Pierwszym krokiem do powołania Polskiego Kościoła Ewangelickiego było – zdaniem ks. Zaunara – powołanie wspólnego Synodu Generalnego i Konsystorza Generalnego. Zamiast biskupa na czele Kościoła powinien stać arcybiskup, którego rolę opisano by w stosownej ustawie kościelnej, a dotychczas samodzielnie funkcjonujące Kościoły tworzyłyby w obrębie Polskiego Kościoła Ewangelickiego senioraty czy diecezje „z własnymi synodami i konsystorzami diecezjalnymi”⁵¹.

Ks. Zaunar był zdania, że do Polskiego Kościoła Ewangelickiego mogliby przystąpić baptyści, metodyści, chrześcijanie ewangeliczni i anglikanie „jeśli po wojnie zachowają swoją samodzielność”⁵², „czy będą zdolne do pracy polsko-ewangelickiej”⁵³ i o ile będą dobrowolnie tego chciały.

W okresie okupacji komisja mająca w swym składzie reprezentantów obu wyznań ewangelickich – luteran i reformowanych – opracowała *Projekt Prawa Wewnętrznego dla Polskiego Kościoła Ewangelickiego*⁵⁴. *Napisano też Deklarację ideologiczną Polskiego Kościoła Ewangelickiego (Ewangelicznego)*⁵⁵.

1944 – Wyznanie Wiary Polskich Chrześcijan (Konfesja polska)

W 1944 r. chrześcijanie różnych wyznań, którzy współtworzyli Tymczasową Radę Ekumeniczną przyjęli *Wyznanie Wiary Polskich Chrześcijan (Konfesję polską)*, która miała stanowić wspólne wyznanie wiary luteran, ewangelików reformowanych, mariawitów, metodystów i członków Kościoła Narodowego

⁵⁰ Tamże, s. 17-18.

⁵¹ Tamże, s. 18.

⁵² K. Karski, *Ewangelicy reformowani...*, dz. cyt., s. 219.

⁵³ *Polski Kościół Ewangelicki*, dz. cyt. s. 18.

⁵⁴ *Projekt Prawa Wewnętrznego Polskiego Kościoła Ewangelickiego (Ewangelicznego)*, [w:] *Kościół Powszechny*, 1-2 (1947), s. 18-21; K. Karski, *Dialog międzywyznaniowy*, dz. cyt., s. 175; por. J. Gryniakow, *Ekumeniczne dążenia...*, dz. cyt.

⁵⁵ *Deklaracja ideologiczna Polskiego Kościoła Ewangelickiego (Ewangelicznego)*, [w:] *Kościół Powszechny*, 1-2 (1947), s. 21.

(obecnie polskokatolickiego). Dokument podpisali: ks. L. Zaunar (ref.), ks. Jeli- nek (ref.), ks. Z. Michelis (lut.), ks. prof. Szeruda (lut.), ks. prof. Suess (lut.), ks. sen. Wende (lut.), ks. O. Krenz (lut.), ks. bp Próchniewski (mariaw.), ks. bp Przysiecki (mariaw.), ks. sup. Najder (met.), ks. Pękala (narod.)⁵⁶.

1945 – Deklaracja współpracy na okres wojny

W ostatnich dniach II wojny światowej, 9 stycznia 1945 r. w Częstochowie⁵⁷, gdzie – jak pisze J. Kłaczek, „znalazły się niedobitki Konsystorza”⁵⁸ luterańskiego – duchowni reprezentujący Kościoły ewangeliczne podpisali dokument regulujący zasady wzajemnej współpracy. Ze względu na to, że nie został on opatrzony żadnym tytułem, nadajemy mu roboczy tytuł *Deklaracja współpracy na okres wojny*⁵⁹, gdyż wynika on z treści samego dokumentu. *Liczący niespełna dwie strony maszynopis został opublikowany w 1947 r. w „Kościele Powszechnym” – organie Rady Ekumenicznej*⁶⁰. W niniejszym opracowaniu opieramy się na maszynopisie znajdującym się w Bibliotece Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, odnosząc się do opublikowanej dwa lata później wersji.

Cztery Kościoły wymienione w dokumencie to: Kościół ewangelicko-augsburski, ewangelicko-reformowany, metodystyczny i ewangelicznych chrześcijan. Jak napisano w dokumencie, został on sporządzony w czterech egzemplarzach i dostarczony każdemu z Kościołów.

Zgromadzeni w ostatnich dniach wojny w Częstochowie duchowni spisując Deklarację współpracy na okres wojny chcieli zapewnić wyznawcom obsługę duszpasterską. Czy sygnatariusze mieli świadomość kończącej się wojny, nie

⁵⁶ *Polski Kościół Ewangelicki. Dokument z czasów...*, dz. cyt., s. 11; *Konfesja polska* (1944), <http://www.ekumenia.pl/index.php?D=53> (data dostępu: 25.02.2014); K. Karski, *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007, s. 267; Tenże, *Ewangelicy reformowani...*, dz. cyt., s. 222-223; R. Michalak, *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945-1956)*, Warszawa 2002, s. 225.

⁵⁷ Wyzwolenie miasta miało miejsce 17 stycznia 1945 r.

⁵⁸ J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski...*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁹ *Deklaracja współpracy na okres wojny*, maszynopis, nlb 2, Archiwum Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (dalej: AKER, Biblioteka Synodu). Tytuł *Deklaracja współpracy na okres wojny* pochodzi od autorki niniejszego opracowania.

⁶⁰ *Praktyczny ekumenizm. Dokument z czasów okupacji*, [w:] *Kościół Powszechny*, 3-4 (1947), s. 26-27.

możemy tego ustalić. Dokument mówi, że „niżej podpisani duchowni (...) postanawiają na okres wojny kościelną współpracę”⁶¹. Dokument więc miał z całą pewnością obowiązywać w warunkach wojennych.

Warunki tej współpracy zostały opisane w ośmiu krótkich punktach. Dokument zakłada, że wszystkie placówki każdego z wyznań są oddanym „do ogólnego użytku”⁶² miejscem pracy duszpasterskiej pozostałych. Natomiast w miejscowościach, gdzie nie było nieruchomości któregośkolwiek z Kościołów-sygnatariuszy, metodyści zostali zobowiązani do zorganizowania na własny koszt miejsca na modlitwę do wspólnego użytku wszystkich wyznań.

We wszystkich wspomnianych kościołach, kaplicach itp. mają być kolejno odprawiane nabożeństwa poszczególnych Kościołów. Zaznaczono przy tym, że każde wyznanie ma nabożeństwo według własnej agendy. Wiernym wszystkich wymienionych wyznań sygnatariusze w imieniu swoich Kościołów zezwalają na przystępowanie do komunii podczas nabożeństw pozostałych wyznań „o ile na miejscu nie mają własnego duszpasterza”⁶³.

Poza nabożeństwami Słowa Bożego i komunijnymi duchowni mieli się zastępować „w miarę potrzeby we wszystkich czynnościach kościelnych”⁶⁴. Byli przy tym zobowiązani do sporządzania stosownych dokumentów, i dostarczenia ich do urzędów stanu cywilnego „zainteresowanego wyznania”⁶⁵. Można przypuszczać, że owym „zainteresowanym wyznaniem” było to, które udostępniało kościół bądź kaplicę. W przypadku konieczności dojazdów, duchowni mieli otrzymywać co najmniej zwrot kosztów podróży od miejscowej placówki, bądź też z innego źródła⁶⁶, jednak nie sprecyzowano z jakiego.

Powołano również komitet mający pilnować przestrzegania zapisanych w dokumencie ustaleń i mający moc rozstrzygania wszelkich wątpliwości. W skład komitetu powołano „po jednym delegacie z każdego wyznania”⁶⁷ i dalej wymieniono ich z nazwiska. Byli to: ewangelik reformowany ks. Stefan Skierski, metodysta ks. Konstanty Najder, ks. Leon(id) Jesakow i luteranin ks. Zygmunt Michelis oraz (jako zastępca) luteranin ks. Tadeusz Wojak.

⁶¹ AKER (Biblioteka Synodu), *Deklaracja współpracy na okres wojny*, dz. cyt.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, pkt 1.

⁶⁴ Tamże, pkt 7.

⁶⁵ Tamże, pkt 7.

⁶⁶ Tamże, pkt 4.

⁶⁷ Tamże, pkt 5.

Pod dokumentem podpisani są reprezentanci wyznań: reformowanego – ks. Stefan Skierski, luterańskiego 9 osób – ks. L[eopold] Wojak, ks. Zyg[munt] Michelis, ks. H. Wendt, ks. J[an] Szeruda, ks. Tad[eusz] Wojak, ks. A[dam] Hławiczka, ks. Emil Kowala, ks. E[mil] Dawid, ks. [Edward] Dietz, i metodystycznego – K[onstatny] Najder, B[runon] Raszkiewicz, J[an] Kalinowski, L[ucjan] Zaperty, Witold Benedyktowicz, Józef Szczepkowski, Michał Kośmiderski. Wśród duchownych metodystycznych znajdujemy też podpisy A. Gutowskiego i L[eona/eonida] Jesakowa. Wątpliwości, czy L. Jesakow był wówczas duchownym metodystycznym rozwiewa fakt, że wszedł on do zarządu Kościoła metodystycznego, wybranego podczas pierwszej powojennej Dorocznej Konferencji, która obradowała w dniach 9–11 listopada 1945 r.⁶⁸ Za tezę, że podpisując wspomniany dokument Jesakow reprezentował Kościół metodystyczny, świadczyłby również kolejny dokument – *Deklaracja ścisłej współpracy między Kościołem Ewangelicko-Reformowanym a Kościołem Metodystycznym* podpisana 22 listopada 1945 r. w Łodzi, gdzie wśród sygnatariuszy strony metodystycznej widnieje podpis ks. L. Jesakowa⁶⁹ (o tym dokumencie piszemy poniżej).

W zakończeniu *Deklaracji współpracy na okres wojny* znajduje się stwierdzenie, że spisany w czterech egzemplarzach dokument został podpisany przez obecnych i przekazany wszystkim stronom porozumienia, a „nieobecnym pozostawia się możliwość dodatkowego podpisania protokołu”⁷⁰. W późniejszym czasie dokument podpisał ks. Niemczyk, który jest wymieniony jako sygnatariusz w wersji *Deklaracji współpracy na okres wojny* opublikowanej w „Kościele Powszechnym”⁷¹.

⁶⁸ *Konferencja doroczna Kościoła Metodystycznego*, [w:] Pielgrzym Polski, 11 (1945), s. 10-11. Inaczej było w 1947 r. W tekście *Rada Ekumeniczna po wojnie*, [w:] Kościół Powszechny, 1-2 (1947), s. 30, w oficjalnej reprezentacji Rady Ekumenicznej na rok 1947 ks. Jesakow – reprezentant ewangelicznych chrześcijan – jest wymieniony jako skarbnik w Komitecie Odbudowy Kościelnej i jako sekretarz Komitetu Ewangelizacyjno-Misyjnego. K. Karski pisze, że L. Jesakow był najpierw w Kościele ewangelicznych chrześcijan, a później przeszedł do Kościoła Metodystycznego (K. Karski, *Leksykon Ekumenistów*, [w:] Studia i Dokumenty Ekumeniczne. Zeszyt specjalny, 1-2 (2012), s. 89). Jest więc możliwe, że L. Jesakow kilkakrotnie zmieniał wyznanie.

⁶⁹ AKEM, *Deklaracja ścisłej współpracy między Kościołem Ewangelicko-Reformowanym a Kościołem Metodystycznym*, Łódź, dnia 22 listopada 1945, jednostronicowy maszynopis; *Deklaracja...*, [w:] Pielgrzym Polski, 11 (1945), s. 10-11.

⁷⁰ AKER (Biblioteka Synodu), *Deklaracja współpracy na okres wojny*, zakończenie dokumentu.

⁷¹ *Praktyczny ekumenizm...*, dz. cyt., s. 27.

Deklaracja współpracy na okres wojny nie mogła zostać przyjęta przez najwyższe władze Kościołów – Synody i Konferencję Doroczną. W warunkach wojennych te gremia, które są najwyższą władzą „ustawodawczą”, nie mogły się spotykać. Jednak dokument sygnowali duchowni – zwierzchnicy Kościołów: superintendent Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (przedwojennej Jednoty Warszawskiej) i równocześnie wiceprezes Konsystorza ks. Stefan Skierski, superintendent Konstanty Najder z Kościoła Metodystycznego. Jednak w momencie powstawania dokumentu wiadomo było, że Kościół Ewangelicko-Augsburski był pozbawiony biskupa, ponieważ ks. bp Juliusz Bursche zginął 20 lutego 1942 r. w obozie koncentracyjnym Sachsenhausen. Tymczasowy Konsystorz tego Kościoła powołano dopiero 24 stycznia 1945 r. podczas zebrania duchownych w Częstochowie w składzie ks. J. Szeruda, ks. Z. Michelis, ks. H. Wendt jako radcy duchowni i Władysław Roguski jako radca świecki oraz Maksymilian Rudowski jako p.o. prezesa⁷². Wyłonienie władz kościelnych zgodnie z prawem kościelnym było procesem długim, z wielu względów trudnym i zostało w pełni sfinalizowane podczas obrad III sesji Synodu w dniu 18 października 1951 r. Wobec powyższego *Deklarację współpracy na okres wojny* podpisali ze strony Kościoła luterańskiego księża niebędący w jego władzach.

Podobnie rzecz się miała jeżeli chodzi o Kościół metodystyczny. Konferencja Doroczna, podczas której wybrano władze Kościoła, obradowała od 9 do 11 listopada 1945 r. w Katowicach⁷³.

Deklaracja Współpracy na okres wojny nie została przyjęta przez Konsystorz luterański (który ukonstytuował się przed lutym 1945 r.⁷⁴) czy przez Synod (który po raz pierwszy w okresie powojennym zebrał się 1947 r.). Podpis samego superintendenta nie miał mocy wiążącej dla całego Kościoła, w którym proces decyzyjny oparty jest na procedurach demokratycznych. W archiwach kościelnych nie zachowały się ślady upoważnienia biskupa do podjęcia takich kroków w imieniu Kościoła.

⁷² H. Czembor, *Ukształtowanie się naczelných władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce po II wojnie światowej*, [w:] Rocznik Teologiczny, 2 (1995), s. 107; R. Michałak, *Kościół protestancki i władze...*, dz. cyt., s. 51; J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski...*, dz. cyt., s. 27. Autor zaznacza tamże, że Maksymilian Rudowski „był jedynym pełnoprawnym przedwojennym członkiem Konsystorza”. Jednak nie znalazł się on wśród sygnatariuszy *Deklaracji Współpracy na okres wojny*.

⁷³ Konferencja doroczna Kościoła Metodystycznego, dz. cyt., s. 10-11.

⁷⁴ R. Michałak, *Kościół protestancki i władze...*, dz. cyt., s. 78.

Deklaracja współpracy na okres wojny jest nieprecyzyjna i budzi wątpliwości. Nigdzie bowiem jasno nie napisano, czy zawarte w niej ustalenia dotyczą jedynie pracy w diasporze, gdzie nie ma na stałe duchownych, co można wnioskować na podstawie sformułowania zawartego we wstępie, gdzie wyjaśniono przyczyny powstania dokumentu. Użyto tam mianowicie sformułowania „celem zapewnienia obsługi duszpasterskiej swoim rozproszonym współwyznawcom...”⁷⁵. O takim ekumenicznym otwarciu i zasadach współpracy jedynie w warunkach diaspory świadczyć może też pkt 8, gdzie napisano, że „obecnie istniejące parafie różnych wyznań działają niezależnie od niniejszej umowy w dotychczasowej formie”⁷⁶. Jednak to w tym właśnie punkcie umieszczono w drugim zdaniu sformułowania pozwalające na prowadzenie misji i zakładanie własnych placówek⁷⁷. Misję można więc było prowadzić tam, gdzie istniały zorganizowane parafie innego wyznania z własnym duchownym na miejscu, a nie na terenie otwartych do obsługi przez duchownych innych wyznań placówkach diasporalnych danego Kościoła.

1945 – Wspólna deklaracja reformowano-metodystyczna

Kolejnym dokumentem, tym razem dwustronnym, była wspólna *Deklaracja ścisłej współpracy między Kościołem Ewangelicko-Reformowanym a Kościołem Metodystycznym*, podpisana 22 listopada 1945 r. w Łodzi. Została ona opublikowana na łamach „Pielgrzyma Polskiego”⁷⁸. Dokument zawierał cztery punkty, w których strony ustaliły pełną wymianę duszpasterską – „duchowni obu Kościołów sprawują opiekę duszpasterską nad członkami jednego i drugiego Kościoła”⁷⁹. Podobnie sprawa się miała z wychowaniem dzieci i młodzieży, które „może być w razie potrzeby prowadzone bez różnicy przez duchownych obu wyznań”⁸⁰. Oba wyznania zobowiązywały się ponadto do wspólnego użytkowania kościołów, kaplic i innych budynków kościelnych⁸¹.

⁷⁵ *Deklaracja współpracy na okres wojny*, część wstępna, tamże.

⁷⁶ Tamże, pkt 8.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ *Pielgrzym Polski*, 3 (1945), s. 9-10, cyt. za: K. Karski, *Ewangelicy reformowani...*, dz. cyt., s. 224.

⁷⁹ Tamże, pkt 1.

⁸⁰ Tamże, pkt 2.

⁸¹ Tamże, pkt 3.

W ostatnim punkcie deklaracji napisano, że jej wykonawcami są: ks. sup. Stefan Skierski ze strony Kościoła ewangelicko-reformowanego oraz ks. sup. Konstanty Najder ze strony Kościoła metodystycznego⁸². Pod dokumentem widnieją odręczne podpisy – z ramienia Kościoła ewangelicko-reformowanego sygnatariuszami byli: ks. sup. S. Skierski, prezes Konsystorza Ryszard Gerlicz, Wiktor Wagner (zastępca świeckiego członka Konsystorza), ks. Emil Jelinek (zastępca członka duchownego Konsystorza). Nie wiemy, czy wspomniane osoby posiadały mandat Konsystorza do podpisania deklaracji, gdyż w archiwum kościelnym nie ma dokumentacji dotyczącej tego wydarzenia.

Z ramienia Kościoła metodystycznego dokument sygnowali: ks. sup. K. Najder, ks. Władysław Kołodziej, ks. Jan Kalinowski, ks. L. Jesakow oraz sekretarz Zarządu Michał Kośmiderski⁸³.

W zasadzie dokument ten powtarza dwa najważniejsze ustalenia *Deklaracji współpracy na okres wojny*, a mianowicie wspólną obsługę duszpasterską oraz udostępnienie sobie nawzajem przez oba Kościoły budynków kościelnych i innych nieruchomości. W odróżnieniu od dokumentu czterostronnego z 9 stycznia 1945 r., w deklaracji reformowano-metodystycznej nie ma żadnych regulacji dotyczących prowadzenia misji, czy prób zapobieżenia ewentualnemu prozelityzmowi. Ten problem wydaje się nie istnieć dla stron, a wspólna służba kościelna jest nadrzędnym celem.

Podsumowanie

Od czasu pojawienia się idei reformacyjnych na ziemiach polskich dają się zauważyć tendencje ireniczne i zjednoczeniowe zarówno w łonie ewangelicyzmu reformowanego, jak i po stronie luterkańskiej. Pewne wątki wciąż na nowo powracają od XVI wieku.

Trwałym zjednoczeniem się wyznań ewangelickich w Polsce jest konsensus ewangelików reformowanych i braci czeskich. Jednak do 1945 r. wracano wciąż do idei zjednoczeniowych z innymi wyznaniem. Obok nich jeszcze przed narodzeniem się oficjalnego ruchu ekumenicznego (1948) planowano i realizowano praktyczną współpracę ekumeniczną. Dążeniom ekumenicznym

⁸² Tamże, pkt 4.

⁸³ AKEM, *Deklaracja ścisłej współpracy...*, dz. cyt.

w okresie powojennym zostanie poświęcony kolejny artykuł, w którym znajdzie się również podsumowanie i postulaty związane ze zbliżającą się 500 rocznicą reformacji, która przypadnie w 2017 roku.

Summary

Attempts to build unity in spite of theological differences were taken inside Polish Protestantism from the sixteenth to the twenty-first century, all this time some ecumenical threads repeatedly return: mutual recognition of offices and the sacraments and their ability to adopt their partners for dialogue, exchange preaching, churches sharing, joint councils, the appointment of national church, joint training of clergy, co-operation in publishing and charity. Article presents the oldest ecumenical act in Europe – Sandomierz Consensus (1570) which enabled mutual recognition of three streams of the Reformation in Poland: the Calvinists, Czech Brethren and Lutherans. The article cited a Polish precursor of irenicism, superintendent of Unity of Little Poland, Bartholomew Bythner (1559-1629) and his book *Fraterna et modesta ad omnes per universam Europam reformatas ecclesias [...] exhortatio*, in which he called for the convening of the General Council. Article follows the history of the Joint Lutheran-Reformed Consistory (in XIX century) and the commitment of both Churches in the 1920 Plebiscite. It shows examples of successful joint projects in publishing and charitable activities. The text refers also to another document cooperation both between the Reformed and Evangelical Lutherans and recently with the Methodists. Many of joint initiatives was not solely dictated by the wish to implement the ecumenical theories, but were practical solutions that day-to-day life brought. This allows us look forward the future with hope look from the perspective of the 500-years-lasting efforts for the unity that still is the task of the Churches in the context of the upcoming celebrations of 500th anniversary of the Reformation.

Keywords: ecumenism, polish Protestantism

Bibliografia

Bartel O., *Protestantyzm w Polsce*, Cieszyn 1963

Bartel O., *Bartłomiej Bythner, wybitny polski ekumenik wieku XVII i jego*

- „Braterskie napomnienie”, [w:] Jednota, 11 (1964)
- Bartel O., *Zgoda Sandomierska na tle dążeń ekumenicznych protestantów polskich i litewskich w XVI-XVIII wieku (w 400-lecie jej powstania)*, [w:] Rocznik Teologiczny, 1 (1970)
- Bytner B., *Fraterna exhortatio*, Tübingen 1936
- Czembor H., *Ukształtowanie się naczelnych władz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce po II wojnie światowej*, [w:] Rocznik Teologiczny, 2 (1995),
- Deklaracja ideologiczna Polskiego Kościoła Ewangelickiego (Ewangelicznego)*, [w:] Kościół Powszechny, 1-2 (1947)
- Deklaracja ścisłej współpracy między Kościołem Ewangelicko-Reformowanym a Kościołem Metodystycznym*, Łódź, dnia 22 listopada 1945 (jednostronicowy maszynopis), Archiwum Kościoła Ewangelicko-Reformowanego (AKER, Biblioteka Synodu)
- Gastpary W. ks., *Historia Kościoła w Polsce*, Warszawa, 1979
- Gryniakow J., *Ekumeniczne dążenia protestantyzmu polskiego od traktatu wersalskiego 1767/1878 do II wojny światowej*, Warszawa 1972
- Józwiak E., *Ekonomista i ekumenista. Henryk Sachs (1870-1934)*, [w:] Jednota, 1 (2014)
- Jørgensen K.E.J., *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, Kopenhagen 1942
- Karski K., *Dialog międzywyznaniowy*, w: *Porównanie wyznań: rzymskokatolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 2002
- Karski K., *Od Edynburga do Porto Alegre. Sto lat dążeń ekumenicznych*, Warszawa 2007
- Karski K., *Ewangelicy reformowani i ich zaangażowanie w jednoczenie polskiego ewangelicyzmu*, [w:] *Zwykły niezwykły. Pamięci księdza Jerzego Stahla*, Warszawa 2009
- K. Karski, *Leksykon Ekumenistów*, [w:] *Studia i Dokumenty Ekumeniczne. Zeszyt specjalny*, 1-2 (2012)
- Kłaczkw J., *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010
- Konferencja doroczna Kościoła Metodystycznego*, [w:] *Pielgrzym Polski*, 11 (1945)

- Konfesja polska* (1944), <http://www.ekumenia.pl/index.php?D=53> (data dostępu 25.02.2014)
- Kronika zboru ewangelicko-augsburskiego w Warszawie 1782 do 1890. Skreślił na podstawie akt kościelnych i konsystorskich oraz pism ówczesnych Ludwik Jenike, Prezes Kolegium miejscowego*, Warszawa 1891
- Lehmann J., *Konfesja Sandomierska na tle innych konfesji w Polsce XVI wieku*, Warszawa 1937
- Michalak R., *Kościół protestancki i władze partyjno-państwowe w Polsce (1945-1956)*, Warszawa 2002
- O.K. ks., *W rocznicę Ugody Sandomierskiej*, [w:] *Kościół Powszechny*, 6 (1949), s. 5-7
- Otello R., *Problemy narodowościowe w Kościele ewangelickim na Mazurach w latach 1918-1945*, Olsztyn 2003
- Pawelec M., *Bartłomiej Bythner starszy (ok. 1559-1629)*, Warszawa 2008
- Polski Kościół Ewangelicki. Dokument z czasów okupacyjnych pióra ś.p. ks. L. Z.*, [w:] *Kościół Powszechny*, 1-2 (1947)
- Praktyczny ekumenizm. Dokument z czasów okupacji*, [w:] *Kościół Powszechny*, 3-4 (1947)
- Projekt Prawa Wewnętrzznego Polskiego Kościoła Ewangelickiego (Ewangelicznego)*, [w:] *Kościół Powszechny*, 1-2 (1947)
- Rada Ekumeniczna po wojnie*, [w:] *Kościół Powszechny*, 1-2 (1947)
- Skwarczyński P., *Szkice z dziejów reformacji*, Londyn 1967
- Stahl J. ks., *Zarys historii Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce*, [w:] *Jednota*, 7-8 (1973)
- Stahl J. ks., *O synodach słów kilka*, [w:] *Jednota*, 11 (1973)
- A. Starke, *Bythner Bartłomiej*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. III, Kraków 1937
- Ugoda Sandomierska*, Tekst przekładu z XVII wieku, [w:] *Jednota*, 10 (1970)

Działanie teleologiczne w interakcjach uczniów i nauczycieli

Słowa kluczowe: Pedagogika, działanie teleologiczne, działanie strategiczne, interakcje, relacje uczeń, nauczyciel, cele uczniów, cele nauczycieli

Wprowadzenie

Występowanie działania teleologicznego uczniów i nauczycieli w środowisku szkolnym znajduje swoje umocowanie w formalnie określanych celach w programach nauczania czy wychowania realizowanych w placówkach oświatowych. Niestety najczęściej wyznaczanych przez podmioty, które nie są bezpośrednio zaangażowane w interakcje, w których są owe cele urzeczywistniane. Interesujące zatem wydaje się rozpoznanie faktycznie zakładanych przez nauczycieli i uczniów celów, charakteryzujących specyfikę występowania działania teleologicznego w praktyce edukacyjnej, które nie zawsze są zgodne z oczekiwaniami społecznymi lecz częściej bliższe partykularnym zamierzeniom ich kreatorów. Zanim jednak zostaną zaprezentowane wyniki badań, których celem uczyniono rozpoznanie specyfiki działania teleologicznego nauczycieli i uczniów w środowisku szkolnym, warto dokonać pewnych ustaleń teoretycznych.

Zgodnie z założeniami teorii działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa, działanie teleologiczne zachodzi wówczas gdy „aktor urzeczywistnia

* Dr Daria Wojtkiewicz jest pedagogiem szkolnym w Zespole Szkół Samochodowych w Bydgoszczy i wykładowcą w Zakładzie Teorii Wychowania i Deontologii Nauczycielskiej Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy.

cele lub sprawia, że następuje pożądany stan, dobierając i w odpowiedni sposób stosując w danej sytuacji środki obiecujące powodzenie¹. W interakcjach społecznych mogą występować jego dwa rodzaje – instrumentalne oraz strategiczne. Z działaniem instrumentalnym spotykamy się wówczas gdy aktywność jednostki „ogniskuje się na środkach do osiągnięcia celu”² i jest rozpatrywane najczęściej w odniesieniu do przedmiotów. Natomiast działanie strategiczne odnoszone jest do reguł racjonalnego wyboru i ocenie podlega w nim stopień skuteczności w wywieraniu wpływu na decyzje partnera³.

Charakterystyczne dla działania teleologicznego jest również założenie, że jednostka planując realizację założonego celu powinna przewidzieć działania innych aktorów, którzy także urzeczywistniają własne cele i, od których może zależeć powodzenie jej działania. Stąd też aktorzy podejmujący interakcję przyjmują postawę kooperatywną, jednak odpowiadającą „kalkulacji pożytków przeprowadzonej z ich egocentrycznego punktu widzenia”⁴. W konsekwencji koordynacja działań aktorów występująca w aktywności strategicznej opiera się na mechanizmie jednostronnego bądź ogólnego wywierania wpływu, pozbawionego wspólnie uznanych, dobrych racji, do których można się odwołać w trakcie interakcji. „Zakłada się tu zamiast tego, że każdy środek wpływu na decyzję partnera jest odpowiedni – bez względu na to, czy będzie to przymus, pieniądze czy słowa – o ile może on zapewnić sukces własnego działania. Podejście takie pociąga za sobą izolację aktora od innych podmiotów i traktowanie ich jako instrumentów realizacji własnych celów”⁵.

Działanie teleologiczne w interakcjach uczniów i nauczycieli

Analizując specyfikę działania teleologicznego uczniów i nauczycieli nie sposób nie odnieść się do bogatej literatury przedmiotu, w której można odnaleźć wyniki badań świadczące o jego występowaniu, w której najczęściej

¹ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t.1 *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Warszawa 1999, s. 159-160.

² Tamże, s. 659.

³ J. Habermas, *Działanie zorientowane na osiągnięcie porozumienia*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, (red.) A. Jasińska-Kania, T. 2, Warszawa 2006, s. 985.

⁴ J. Habermas, *Teoria...*, dz. cyt., s. 166.

⁵ A. Szahaj, *Krytyka, emancypacyjna, dialog. Jurgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990, s. 151.

określa się je mianem stylów czy strategii⁶. Taka aktywność oczywiście ma swoje uzasadnienie. W przypadku uczniów mogą nimi być np. procesy grupowe, które w swej złożoności wiążą się m. in. z faktem, że w życie klasy są wpisane cele wspólne, które kształtują się na podstawie indywidualnych zamierzeń uczniów⁷. Wyznaczając tym samym nie tylko kierunek działań klasy, ale i zachowania jednostek. Istotny jest również stosunek uczniów do nauki, bowiem zgodnie z tym czego dowiódł John Holt, „główną troską uczniów w szkole wcale nie jest uczenie się, lecz chęć odwalenia zadania, które na nich na dany dzień przypada”⁸. Jest to niewątpliwie przejaw nastawienia na osiągnięcie sukcesu, w odniesieniu do stanów rzeczy pożądaných przez uczniów niestety ocenianych korzystnie tylko z ich perspektywy. Bez względu jednak na motywy uczniów i warunki, w których podejmują aktywność, wyniki badań m.in. Philip Jacksona, Petera Woodsa, nie pozostawiają wątpliwości i dowodzą podejmowania przez uczniów w interakcjach z nauczycielami działania strategicznego ukierunkowanego niestety jedynie na realizację partykularnych zamierzeń uczniów.

Oczywiście działanie teleologiczne nauczycieli również znajduje swoje uzasadnienie, głównie z tytułu przypisanej im roli. Określonej nie tylko przepisami prawa oświatowego ale i założeniami metodyki nauczania czy wychowania. W praktyce natomiast, jak dowodzą badania innych autorów m.in. Petera Woodsa⁹ Mauricego Galtona¹⁰ czy Elżbiety Putkiewicz¹¹, działanie teleologiczne nauczycieli także przyjmuje postać różnorodnych strategii/stylów

⁶ Stosowane nazewnictwo w dużej mierze warunkowane jest przyjętą perspektywą badawczą: dla interakcjonistów właściwym określeniem są zatem strategie działania uczniów czy nauczycieli, a dla badaczy pozytywistycznych w nurcie flandrowskim charakterystyczne jest określenie stylów działania.

⁷ J.C. Filloux, *Psychologia grupy i badania nad klasą*, [w:] M. Debesse, G. Mialaret (red.), *Rozprawy o wychowaniu*, Warszawa 1988, T. 1, s. 302.

⁸ A. Janowski, *Uczeń w teatrze życia szkolnego*, Warszawa 1995, s. 146.

⁹ P. Woods zidentyfikował następujące strategie przetrwania: socjalizację, dominację, negocjacje, fraternizację, nieobecność i wycofanie się, rytuał i rutynę, terapię zajęciową oraz moralizowanie. Za: A. Janowski, tamże, s. 131.

¹⁰ M. Galton można dostrzec odkryte przez niego cztery style zachowań nauczycieli: nadzorcy indywidualnej pracy, badacza zjawisk wspólnie z klasą, instruktora pracy grupowej oraz styl zmienny za A. Janowski, dz. cyt., s. 121.

¹¹ E. Putkiewicz powołując się na dychotomiczny podział L. Grzesiuk i E. Trzebińskiej, jest zdania, że w interakcjach nauczycieli z uczniami można wyróżnić dwie zasadnicze strategie postępowania pedagogów tj. autorytarny i współpracujący (Putkiewicz E., *Proces komunikowania się na lekcji*, Warszawa 2002, s. 80-81).

związanych nie zawsze tylko z realizacją celów dydaktyczno – wychowawczych ale również z przetrwaniem.

W kontekście przywołanych egzemplifikacji można stwierdzić, że w podejmowanych przez uczniów i nauczycieli działaniach teleologicznych częściej obie strony są zorientowane na to, by nie wchodząc nadmiernie w kolizję z innymi oraz dążyć do założonych przez siebie celów/korzyści. Taka aktywność zgodnie z założeniami teorii działania komunikacyjnego J. Habermasa ma strategiczny charakter i nie sprzyja uzyskaniu porozumienia, które z kolei jest podstawą współpracy w osiąganiu wspólnie zaakceptowanych celów. W konsekwencji nasuwa się wątpliwość czy działanie teleologiczne obu podmiotów znajdujące uzasadnienia w oczekiwaniach społecznych oraz jego strategiczna forma występująca w rzeczywistości edukacyjnej jest tym, do czego powinna ograniczać się współczesna praktyka edukacyjna? I także – czy możliwe jest konstruktywne wykorzystanie potencjału działania teleologicznego w praktyce edukacyjnej? Na te i inne pytania można poszukiwać odpowiedzi w oparciu o rozpoznanie specyfiki działania teleologicznego, czemu posłużyły badania zaprezentowane w niniejszym artykule.

Założenia metodologiczne, teren i przebieg badań

Celem przeprowadzonych badań stało się zidentyfikowanie specyfiki funkcjonowania działania teleologicznego w interakcjach uczniów i nauczycieli, z perspektywy podmiotów w nich uczestniczących oraz podjęcie próby odpowiedzi na dwa pytania: 1) Czy i w jakim zakresie występuje działanie teleologiczne w interakcjach uczniów i nauczycieli w środowisku szkolnym? oraz 2) Jak przejawia się działanie teleologiczne w interakcjach uczniów i nauczycieli w tym środowisku?

Przeprowadzone badania miały charakter ilościowy i zrealizowano je w trzech etapach. Pierwszy stanowiły badania pilotażowe, pełniące funkcję zwiadu badawczego, w którym wykorzystano metodę projekcyjną. Natomiast jako technikę zastosowano test zdań niedokończonych z wykorzystaniem kwestionariusza adresowanego do uczniów i drugiego przeznaczonego dla nauczycieli. Oba opracowane przez badaczkę z uwzględnieniem wskaźników działania teleologicznego podmiotów/aktorów uczestniczących we wzajemnych interakcjach. Pierwszy etap badań został przeprowadzony w celu

uniknięcia arbitralnego definiowania opcji odpowiedzi w pytaniach zawartych w kwestionariuszach ankiet, (wykorzystanych w badaniach właściwych w trzecim etapie badań) i dookreśleniu ich zgodnie z perspektywą badanych podmiotów. Drugi etap stanowiły kolejne badania pilotażowe weryfikujące trafność narzędzi badawczych wykorzystanych w badaniach właściwych. Natomiast trzecim etapem były badania właściwe z zastosowaniem ankiety audytoryjnej i wykorzystaniem dwóch narzędzi badawczych – kwestionariusza ankiety adresowanego do nauczycieli i kwestionariusza ankiety kierowanego do uczniów. Oba opracowane przez autorkę badań i skonstruowane w oparciu o założenia teorii działania komunikacyjnego odnoszące się do działania teleologicznego oraz z uwzględnieniem wyników badań przeprowadzonych w pierwszym etapie eksploracji.

W doborze próbki badawczej wykorzystano zarówno w odniesieniu do uczniów, jak i nauczycieli metodę doboru losowego i posłużono się techniką losowania grupowego. Po wylosowaniu odpowiedniej (zgodnie z wyznaczonym estymatorem wielkości próbki – przekraczając jego liczbę ze względów organizacyjnych badań) liczby grup uczniów, przyporządkowano im właściwe grupy nauczycieli, czyli tych, którzy uczą wylosowanych uczniów. Zatem dobór nauczycieli był wtórny względem doboru uczniów.

Badania zostały przeprowadzone w technikach znajdujących się na terenie Bydgoszczy. Taki dobór terenu badań był wystarczający (ze względu na wielkość populacji tj. 14 techników, w których docelową populację stanowi 1153 uczniów czwartych klas techników oraz ich 404 nauczycieli) dla uzyskania odpowiedniej reprezentacji uczniów techników i ich nauczycieli, których interakcje stały się podstawą rozpoznania funkcjonowania i określenia specyfiki występowania działania normatywnego w ponadgimnazjalnych środowiskach szkolnych na terenie Bydgoszczy.

Badaniom poddano 331 uczniów, co stanowiło 29% populacji oraz ich 73 nauczycieli, czyli 18% populacji z czterech bydgoskich techników. Natomiast w badaniach pilotażowych badaniom poddano uczniów i nauczycieli z dwóch techników.

Przebadani nauczyciele mieli zróżnicowany staż pracy od 1 roku do 40 lat. Największą liczbę (20,5%) stanowili respondenci ze stażem do 20 lat pracy. Średni staż pracy badanych nauczycieli wyniósł 17,3 lat. Zdecydowaną większość respondentów (79,5%) stanowiły kobiety.

Wśród badanych uczniów rozkład płci był zbliżony, tylko z 4 punktową procentową przewagą kobiet, które stanowiły 52% próby. Ze względu na teoretyczne założenia, wiek badanych uczniów, jako uczestników czwartych klas techników był bardzo zbliżony. Zdecydowaną większość stanowili 20 letni uczniowie (92,7%), a w mniejszości byli 21 – latkowie (7,3%).

Analiza i wnioski z badań dotyczących specyfiki funkcjonowania działania teleologicznego uczniów i nauczycieli

Na podstawie zestawienia rozkładu odpowiedzi nauczycieli i uczniów stwierdza się, że w ich interakcjach, zdecydowana większość nauczycieli (93,7%) deklaruje podejmowanie działania teleologiczne i tylko 34,4% badanych uczniów również poczyniło taką deklarację. Ustalono również, że zależność rozkładu udzielanych odpowiedzi przez badanych nauczycieli i uczniów jest statystycznie istotna na poziomie istotności $p = 0,000001$, a siła związku wynosi $V = 0,47$.

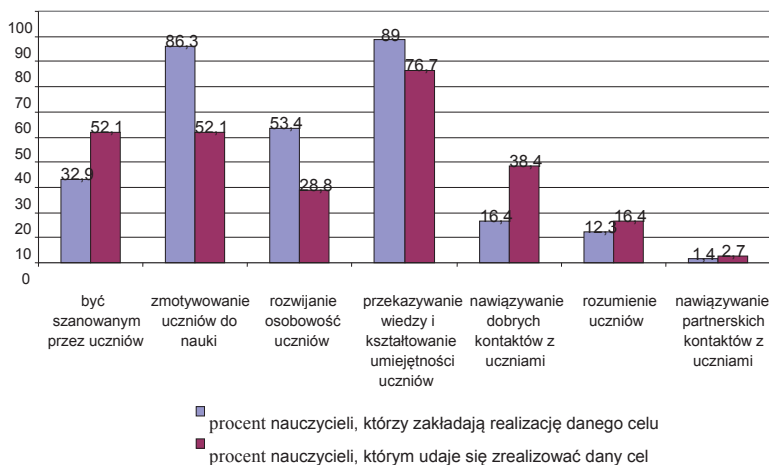
Specyfika działania teleologicznego nauczycieli

Na podstawie rozpoznania specyfiki działania teleologicznego nauczycieli ustalono, że nie ma istotnej statystycznie zależności między podejmowaniem tego modelu działania przez respondentów z typem szkoły, w której są zatrudnieni, stażem pracy czy płcią.

Nauczyciele określając swoje cele w interakcjach z uczniami, najczęściej wskazywali przekazywanie im wiedzy i kształtowanie ich umiejętności (89%) oraz zmotywowanie młodzieży do nauki (86,3%). Wielu spośród badanych jako cele, we wspomnianych interakcjach, wskazało również rozwijanie osobowości uczniów (53,4%). Oczywiście nie wszystkie z zakładanych celów udaje się nauczycielom zrealizować. Do najczęściej osiąganym należy przekazywanie wiedzy i kształtowanie umiejętności uczniów (77%), a także motywowanie ich do nauki (52%), bycie szanowanym przez uczniów (32,9%) oraz rozwijanie ich osobowość (29%). Rzadziej natomiast nauczyciele nawiązują dobre (38%) i partnerskie (2,7%) kontakty z uczniami oraz rozumieją swoich uczniów (16%)¹².

¹² Badani odpowiadając na pytanie: Proszę zakreślić z niżej wymienionych celów te,

Zestawienie celów zakładanych przez nauczycieli z tymi, które udaje im się zrealizować w interakcjach z uczniami, wykazało dużą rozbieżność. Największa różnica wystąpiła w przypadku zmotywowania uczniów do nauki, nieco mniejsza w odniesieniu do rozwijania osobowości wychowanków i nawiązywania z nimi dobrych kontaktów. Szczegółowy rozkład odpowiedzi udzielanych przez respondentów został przedstawiony na rycinie 1.



Rycina 1.: Zestawienie celów zakładanych przez nauczycieli w interakcjach z uczniami z realizacją tych celów (źródło: opracowanie własne)

Przeprowadzone badania ujawniły również, że większość nauczycieli przyznała, że uczniowie odgrywają rolę w tym, by założone przez nich cele zostały zrealizowane i w konsekwencji angażują wychowanków do ich realizacji. Czynią to wobec wszystkich uczniów (46,6%) lub wobec większości (50,7%). Wówczas jest dla nich istotna współpraca z uczniami (72,6%) oraz ukierunkowanie ich działań (63%). Wielu respondentów twierdzi, że rola uczniów ogranicza się do bycia podmiotami ich oddziaływań (50,7%), najmniej natomiast nauczycieli uznaje uczniów za swoich partnerów (16,4%).

By uczniowie spełnili oczekiwaną przez nauczycieli rolę niezbędna jest ich aktywność, dlatego najczęściej motywują młodzież do nauki (78,1%) oraz

kóre udaje się Pani/Panu osiągnąć w kontaktach z uczniami, mogli wybrać do 3 odpowiedzi, w konsekwencji procenty nie sumują się do 100.

włączają ją do współdziałania (75,3%), a także wyznaczają jej zadania, które służą wyznaczonym przez nauczycieli celom (42,5%). Niewielu badanych natomiast traktuje uczniów jako źródło informacji (20,5%) oraz wymaga by uczniowie realizowali ich oczekiwania (15,1%).

Ze swojej strony natomiast nauczyciele, by zmotywować uczniów do współpracy w realizacji zakładanych celów, najczęściej przestrzegają zasad ustalonych wspólnie z uczniami (63%), są wobec nich konsekwentni (62%) oraz stosują różne metody nauczania tak by zwiększyć efektywność działania (52%). Nie bez znaczenia jest również dla respondentów rozmawianie z uczniami po to, by poznać ich sposób rozumowania (41%), wyjaśnianie przerabianego materiału tak długo, aż zrozumieją (37%) oraz bycie dla nich życzliwym (30%).

Specyfika działania teleologicznego uczniów

Przeprowadzone badania dowiodły, że uczniowie również podejmują działanie teleologiczne, jednak zdecydowanie rzadziej niż nauczyciele, bowiem tę formę aktywności zadeklarowało zaledwie 34,4% badanych uczniów. Natomiast większość respondentów (65,6%) stwierdziła, że nie zakłada żadnych celów interakcjach z nauczycielami. Ze względu na tak dużą rozbieżność stanowisk badanych warto najpierw dokonać analizy specyfiki funkcjonowania działania teleologicznego uczniów oraz w dalszej części artykułu podjąć próbę wyjaśnienia przyczyn braku tej formy aktywności u większości z nich.

W przypadku podejmowania przez uczniów działania teleologicznego, najczęściej występuje ono w środowisku uczniów szkoły o samochodowym profilu kształcenia, najrzadziej natomiast o gastronomicznym. Zależność ta jest statystycznie istotna na poziomie istotności $p = 0,01$ i współczynnika zbieżności Cramera $V = 0,19$. Występującą różnicę można wyjaśnić faktem, że „każda szkoła ma swoją własną kulturę, która kształtuje klimat budowania i przesyłania ważnych informacji do nauczycieli i uczniów o tym, co jest ważne w ich środowisku”¹³. W konsekwencji uczniowie

¹³ Pepper, Thomas, cyt. za: Adrian B., *Kultura szkoły. W poszukiwaniu nieuchwytnego*, Kraków 2011, s. 53.

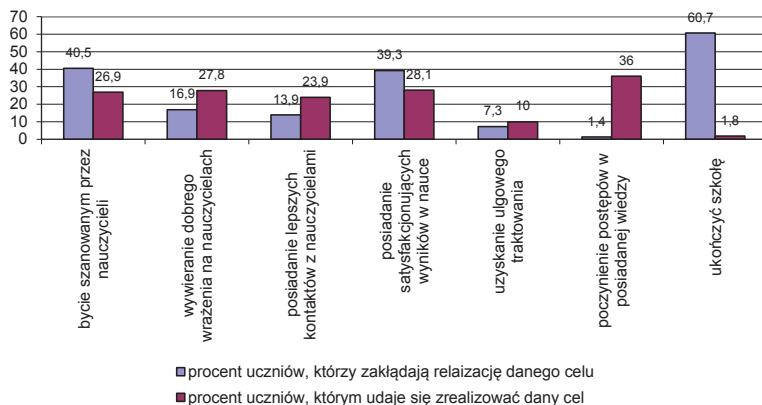
różnych szkół funkcjonując w różnych kulturach mogą mieć nie tylko różne oczekiwania i cele wobec tych placówek, ale także różną świadomość własnych oczekiwań.

Uczniowie, którzy zadeklarowali podejmowanie działania teleologicznego w interakcjach z nauczycielami, najczęściej przyznawali, że ich celem jest ukończenie szkoły (60,7%) oraz bycie szanowanym przez nauczycieli (40,5%). Nieco mniej wybierało posiadanie satysfakcjonujących wyników w nauce (39,3%). Niewielu natomiast w kontaktach z nauczycielami uznaje za ważne wywieranie dobrego wrażenia na nauczycielach (16,9%) i uzyskanie ulgowego traktowania (7,3%).

By zapewnić sobie realizację założonych celów, uczniowie najczęściej są grzeczni w stosunku do nauczycieli (61,9%) oraz starają się nawiązać z nimi pozytywne kontakty (42%). Nie bez znaczenia dla młodzieży okazało się również bycie aktywnym na lekcji (28,1%) oraz wykonywanie dodatkowych zadań (25,4%). Część respondentów natomiast uznaje, że wystarczy im bycie sobą i nie zwracają uwagi na to co robią w kontaktach z nauczycielami (18,7%).

Oczywiście podejmowane przez uczniów działania pozwalają im na osiągnięcie tylko części z zakładanych celów i są nimi najczęściej czynienie postępów w posiadanej wiedzy (36%), osiągnięcie satysfakcjonujących wyników w nauce (28,1%) oraz wywieranie dobrego wrażenia na nauczycielach (27,8%). Rzadziej natomiast respondentom udaje się uzyskać lepsze kontakty z nauczycielami (23,9%) i uzyskać ulgowe traktowanie (10%).

Zestawienie zakładanych celów przez uczniów z tymi, które udaje im się zrealizować w interakcjach z nauczycielami wykazało dużą rozbieżność. Największa wystąpiła w stosunku do: poczynienia postępów w posiadanej wiedzy; bycia szanowanym przez nauczycieli. Nieco mniejsza w odniesieniu do posiadania satysfakcjonujących wyników w nauce i lepszych kontaktów z nauczycielami oraz wywierania na nich dobrego wrażenia. Szczegółowy rozkład odpowiedzi udzielanych przez uczniów został przedstawiony na rysunku 2.



Rycina 2.: Zestawienie celów zakładanych przez uczniów w interakcjach z nauczycielami z celami zrealizowanymi w tych interakcjach (źródło: opracowanie własne)

W realizacji celów zakładanych przez uczniów niemal kluczową rolę odgrywają nauczyciele. Polega ona najczęściej na przygotowywaniu ich do uzyskania wykształcenia (46,5%), pomocy w ukończeniu szkoły (29,9%), mobilizowaniu ich do nauki (27,8%) a także uczeniu ich różnych umiejętności (27,2%). Co zaskakujące zdarza się zdaniem uczniów, że nauczyciele utrudniają im realizację zakładanych celów (8,8%). Nie zmienia to jednak faktu, że młodzież by skłonić nauczycieli do pomocy w urzeczywistnianiu założonych przez siebie celów, stara się uzyskać od nauczycieli jak najwięcej wiedzy (36,3%), prosi ich o ponowne wytłumaczenie omawianych zagadnień (32%) i/lub o pomoc w nauce (19,9%). Nieliczni respondenci natomiast są aktywni na lekcji, tak by być dobrze zapamiętanym (12,1%), dać się polubić by nauczyciele bardziej ulegali ich prośbom (9,7%), zagadują nauczycieli by nie realizowali tematu lekcji (7,6%), zgłaszają się „na ochotnika” by zrobić dobre wrażenie (4,8%) i poszukują u nauczycieli specjalnych względów (3,9%).

Mimo, że osiągnięcie przez uczniów założonych celów jest determinowane aktywnością nauczycieli, jedynie niespełna połowa (42,9%) z nich twierdzi, że podejmuje oddziaływania tylko wobec niektórych nauczycieli, by skłonić ich do realizacji założonych przez siebie celów. Natomiast zdecydowanie mniej przyznaje, że podejmuje działania w tym kierunku wobec większości i wszystkich uczących ich nauczycieli (2,4% i 16,9%) i aż 18% badanych

twierdzi, że nie podejmuje takiej aktywności. Niestety niewielu ponad połowę (54,6%) respondentów zadeklarowała, że ustala cele wspólnych działań tylko z niektórymi nauczycielami i 24% badanych przyznało, że czyni to w interakcjach z większością nauczycieli, a 5% uczniów, że ze wszystkimi i aż 16% respondentów przyznało, że nie ustalają w ogóle wspomnianych celów.

Przedstawione wyżej wyniki badań dotyczą uczniów, którzy zadeklarowali, że w interakcjach z nauczycielami podejmują działanie teleologiczne. Natomiast w interpretacji przeprowadzonych eksploracji nie sposób nie odnieść się do faktu, że większość badanych uczniów zadeklarowała, że go nie podejmuje. Stan ten można wyjaśnić odwołując się do różnych uzasadnień. Można na przykład założyć brak świadomości uczniów w zakresie własnych intencji wchodzenia w interakcje nauczycielem (lecz po to by zrealizować oczekiwania społeczne), czy też brak ich zaangażowania/sprzeciw wobec działania teleologicznego nauczycieli. Warto również odwołać się do wyników badań przeprowadzonych przez Davida Jenkinsa, które ujawniają zupełnie inne przyczyny rozpoznanego stanu rzeczy. Autor dowiódł mianowicie, że „występowanie lub brak celów grupy wiąże się w większości przypadków z metodami nauczyciela, które mogą albo zezwolić na ekspresję oczekiwań i celów indywidualnych, albo do tego nie dopuścić”¹⁴. Kluczowa zatem wydaje się być rola nauczyciela jako osoby nie tyle ukierunkowującej aktywność uczniów, ile stwarzającej warunki dla poczucia celowości własnych działań młodzieży. Tym bardziej, że jak zauważa Jan Poplucz „cele początkowo dla uczniów heterogeniczne w procesie pedagogicznym, pod wpływem nauczyciela mają się przekształcić w autonomiczne wartości, obejmujące wiedzę, zdolności, motywację, poglądy, przekonania, postępowanie”¹⁵. Wśród przyczyn skłaniających uczniów do podejmowania działania teleologicznego ważne są również warunki, w których urzeczywistnia się interakcja uczniów i nauczycieli. Kluczową rolę odgrywa tu różnica w definiowaniu sytuacji przez partnerów interakcji, bowiem „zbieżność stanowisk nauczyciela i uczniów w zakresie ich stosunku do funkcji wiedzy jest ważnym czynnikiem tworzenia się wspólnych celów”¹⁶ oraz jak można zakładać również indywidualnych. Nie bez znaczenia jest również podejmowanie przez

¹⁴ J.C. Filloux, dz. cyt., s. 303.

¹⁵ J. Poplucz, *Problem wzajemnych oczekiwań uczniów i nauczycieli*, [w:] *Ruch Pedagogiczny*, nr 1-2, 1988.

¹⁶ J.C. Filloux, dz. cyt., s. 303.

nauczycieli działania teleologicznego, które przyczynia się do rozwijania przez uczniów „różnego rodzaju strategii służących jedynie przetrwaniu np.: milczenie, gderanie, narzucanie roli, przeczekiwanie, ukryty opór, stosowanie ukrytego języka itd.”¹⁷. Są one oczywiście dalekie od współdziałania z nauczycielami na rzecz realizacji celów o charakterze dydaktyczno – wychowawczych. Co interesujące można dostrzec tu swego rodzaju paradoks, bowiem właśnie dla realizacji tych celów interakcje obu podmiotów zostały powołane (w rozumieniu interakcji w perspektywie strukturalno – funkcjonalnej) czy zaistniały (w rozumieniu interakcji z perspektywy interakcyjnej)¹⁸. Można zatem wysnuć wniosek, że działania strategiczne nauczycieli zamiast motywować uczniów do współpracy ograniczają ją lub kształtują taką samą formę aktywności u uczniów, która ostatecznie zmierza do realizacji zupełnie innych celów niż te, zakładane przez nauczycieli. Zdarza się oczywiście, że młodzież manifestuje współpracę, stwarzając jej iluzję w myśl zasady, że przetrwanie w szkole „jest możliwe pod warunkiem zaakceptowania, że nauczyciel ma zawsze rację”¹⁹, bez względu czy uczniowie uznają cele przez niego zakładane czy nie, bowiem dzięki granii narzuconej roli możliwe jest „bezkolizyjne” funkcjonowanie w czasie lekcji²⁰. Taka postawa nie wymaga od młodzieży dużego zaangażowania i definiowania własnych intencji a wręcz przeciwnie dysponuje ona „bardzo ograniczonym repertuarem zachowań komunikacyjnych: udział ucznia w lekcji sprowadzany jest do roli «pobierającego naukę»”²¹, czyli osoby realizującej zadanie wyznaczone przez nauczyciela, ale nie koniecznie angażującej się w nie i zakładającej jakiegokolwiek cele prócz przetrwania.

Bierna postawa młodzieży wobec celów zakładanych w interakcjach z nauczycielami może mieć także inne podłoże i nie wynikać z determinowanej personalnie niechęci uczniów wobec nauczycieli czy ich działań, tudzież braku świadomości celów, które chcą/powinni zrealizować, lecz być

¹⁷ R. Wawrzyniak-Beszterda, *Doświadczenia komunikacyjne uczniów w czasie lekcji*, Kraków 2002, s. 123.

¹⁸ Podobne stanowisko do przywołanej, autorki przyjął G. Tuner, który na podstawie przeprowadzonych badań również uznał, że rodzaj podejmowanych przez uczniów działań teleologicznych czy strategii, zależy od aktywności nauczycieli [A. Janowski, dz. cyt., s. 156].

¹⁹ R. Wawrzyniak-Beszterda, *Młodzież licealna o swoich nauczycielach. Rzecz o porozumieniu się nauczycieli i uczniów*. [w:] Chowanna, 2006, T. 1.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże.

wyrazem sprzeciwu wobec „wysiłku umysłowego, rozwiniętego kodu językowego, wymaganej w szkole kultury bycia (...). Nie wynika to ze złej woli uczniów, jest raczej protestem przeciw czemuś, co wydaje się sztuczne, zbędne i zewnętrzne wobec własnej świadomości”²². Jeżeli dodamy do tego zorientowanie nauczycieli na realizację własnych/partykularnych/formalnych celów, a nie na sprostanie oczekiwaniom/potrzebom uczniów, mamy do czynienia z różnymi strategiami przetrwania podejmowanymi przez uczniów, a nie realizacją osobistych zamierzeń. Niestety taka aktywność młodzieży nie sprzyja rozwojowi „dojrzałych, odpowiedzialnych, podmiotowych, odniesień wobec innych. Uczestnictwo w takich relacjach nie wspiera młodego człowieka w rozbudzaniu jego kreatywności, nie kształci odwagi w podejmowaniu decyzji, nie uczy ponoszenia odpowiedzialności za trudne wybory”²³. Stan ten jest tym bardziej niepokojący, że wielu nauczycieli deklaruje chęć ukształtowania takich postaw u młodzieży, wobec której podejmują oddziaływania wychowawcze i co zaskakujące ocenia je jako efektywne.

Zarysowane wyjaśnienia dla niepodjęcia przez uczniów działania teleologicznego, co prawda umożliwiają rozumienie tego stanu, jednak nie są uzasadnieniem dla zaakceptowania *status quo*. Nie ma bowiem wątpliwości, że realizowanie celów przez uczniów w interakcjach z nauczycielami wydaje się konieczne chociażby ze względu na założenie, że „nabywanie przez uczniów podmiotowych doświadczeń wiąże się z ich uczestnictwem w ustalaniu celów i zadań oraz odpowiedzialnością za podejmowane decyzje i działania”²⁴, które są ważnym zadaniem rozwojowym młodzieży.

Podsumowanie

Jak dowiodły rezultaty badań własnych podejmowanie działania teleologicznego w interakcjach uczniów i nauczycieli zdecydowanie częściej deklarują nauczyciele. Wyniki przeprowadzonych eksploracji są zgodne z praktyką edukacyjną, funkcjonującą we współczesnym systemie oświatowym,

²² M. Karkowska, *Nauczyciel i uczeń. Interakcje a wartości w klasie szkolnej. Analiza etnograficzna*, Kraków 2005, s. 90.

²³ Tamże.

²⁴ B. Wojciechowska-Charlak, *Uwarunkowania komunikacji podmiotowej*, [w:] *Procesy komunikacyjne w szkole*, red. W. Kojs, Katowice 2001, s. 94-95.

przynajmniej w odniesieniu do formalnych regulacji umocowujących jego istnienie, jak i danych uzyskanych w badaniach innych autorów. Nauczyciele w interakcjach z uczniami, najczęściej zakładają przekazywanie uczniom wiedzy, kształtowanie ich umiejętności i motywowanie ich do nauki oraz rozwijanie osobowości wychowanków.

By zrealizować zamierzone cele, nauczyciele podejmują działanie normatywne, wyrażające się w przestrzeganiu zasad ustalonych wspólnie z uczniami oraz są konsekwentni wobec zachowań uczniów, a także stosują zróżnicowane metody nauczania tak, by zwiększyć jego efektywność. Respondenci są zdania, że udaje im się zrealizować założone cele, jednak skuteczność ich działań w dużym stopniu jest determinowana zaangażowaniem uczniów. W konsekwencji by skłonić młodzież do współrealizacji ich założeń, motywują ją do nauki oraz włączają do wykonania wyznaczonych przez siebie zadań.

Działanie teleologiczne w interakcjach uczniów i nauczycieli zdecydowanie rzadziej występuje w aktywności młodzieży. Celami, które skłaniają wychowanków do jego podejmowania są najczęściej ukończenie szkoły, posiadanie satysfakcjonujących wyników w nauce oraz bycie szanowanym przez nauczycieli. By zapewnić sobie ich realizację, uczniowie są grzeczni w stosunku do nauczycieli oraz starają się nawiązać z nimi pozytywne kontakty. Najczęściej zdaniem uczniów udaje im się czynić postępy w posiadanej wiedzy, rzadziej natomiast osiągają satysfakcjonujące wyniki w nauce, wywierają dobre wrażenie na nauczycielach i nawiązują z nimi lepsze kontakty od posiadanych.

W realizacji zakładanych przez uczniów celów, ważną rolę odgrywają nauczyciele, która polega na przygotowywaniu ich do uzyskania wykształcenia, dzięki nabywaniu od nauczycieli wiedzy i proszeniu ich o ponowne wytłumaczenie omawianych zagadnień. Mimo oczywistego kooperatywnego charakteru celów wyznaczanych przez uczniów, jedynie połowa z nich ustala je z nauczycielami i to tylko z niektórymi.

Analiza specyfiki działania teleologicznego uczniów i nauczycieli pozwala na wysunięcie jeszcze kilku refleksji. Zauważalny jest mianowicie w literaturze przedmiotu, brak zgodności w interpretacji faktycznych motywów działań teleologicznych nauczycieli. Dostrzega się bowiem dwa skrajne stanowiska: od uznania ich aktywności jako nastawionej na realizację celów dydaktyczno – wychowawczych, wynikających z formalnych regulacji uzasadniających zaistnienie w ogóle interakcji uczniów i nauczycieli; po interpretowanie działań

nauczycieli jako tych, które są zorientowane na przetrwanie w interakcjach z uczniami, bliskie ich instrumentalizacji nadając im wymiar *sensu stricto* strategiczny. Stanowiska co prawda są rozbieżne, jednak nie wykluczają się wzajemnie, a wręcz należy uznać je za komplementarne/współwystępujące w oddaniu obrazu rzeczywistości edukacyjnej.

Wątpliwości budzi deklarowana przez nauczycieli skuteczność ich teleologicznych działań, biorąc pod uwagę brak faktycznego, a istnienie pozornego zaangażowania w ich realizację uczniów, czyli podmiotów, na które działania nauczycieli są nakierowane (zwłaszcza w odniesieniu do celów wychowawczych, których faktyczną, a nie deklarowaną realizację trudno zweryfikować). Mimo, że dla skuteczności działania teleologicznego nauczycieli (ze względu na specyfikę przyjmowanych przez nich celów) istotna jest kooperacja partnerów interakcji, niewielu z nich deklaruje, że rozumie uczniów i uzyskuje z nimi partnerskie relacje.

Niepokojące jest również jedynie sporadycznie występujące wypracowywanie wspólnych celów przez uczniów i nauczycieli, oparte na wcześniejszym wspólnym zdefiniowaniu sytuacji oraz poddawaniu pod wątpliwość rozszeżeń obu stron interakcji. Spełnienie takich warunków niewątpliwie sprzyjałoby zaangażowaniu się wychowanków w realizację wspólnie określonych zamierzeń, z racji uznania ich za własne oraz dzięki rozumieniu przez uczniów sensu działań podejmowanych przez nauczycieli, a nie służyłoby jedynie (jak ma to miejsce obecnie najczęściej) realizacji zadań wyznaczanych przez nauczycieli. Do rzadkości należą również zamierzenia zarówno uczniów, jak i nauczycieli nastawione na uzyskanie wzajemnego porozumienia, które jest nie tylko podstawą, ale i warunkiem dla faktycznego zrealizowania celów obu stron. Trudno zaakceptować obecny stan wzajemnej instrumentalizacji partnerów interakcji, tym bardziej, że spełnienie wskazanych postulatów sprzyjałoby nawet nie tyle zwiększeniu skuteczności w osiąganiu celów przez oba podmioty, co realizacji tych samych, wspólnie uzgodnionych zamierzeń, służących zaspokojeniu oczekiwań obu stron.

Ponadto niestety nadal najczęściej mamy jedynie do czynienia z dążeniem nauczycieli do zrozumienia przez uczniów treści, które przekazują (co może powodować, że założone cele przez nauczyciela i uczniów pozostaną heterogeniczne, dając zaledwie pozór uzyskania wzajemnego zrozumienia), a nie z porozumieniem w zakresie oglądu podejmowanych problemów w toku ich interakcji.

Oczywiście w realizacji postulowanych rozwiązań należy dostrzec obiektywną przeszkodę, wynikającą z organizacji nauczania, jak na przykład to, że „nauczyciel i każda osoba zatrudniana w oświacie staje się więźniem ogólnych celów i sposobów funkcjonowania zatrudniającej ich instytucji”²⁵. Nie zmienia to jednak faktu, że mimo istniejących przeszkód, warto podjąć trud zbliżania się do optimum interakcji uczniów i nauczycieli, które wyznaczają wzajemne oczekiwania ich partnerów, możliwe do zdefiniowania/zrealizowania tylko przez nich. Jednak pod warunkiem, że obie strony wykażą nie tylko gotowość ale i otwartość wobec ich realizacji.

Abstract

This article presents assumptions and results of empirical research aimed at identifying the functioning of the teleological action in students and teachers' interaction set in school environment and seen from the perspective of the entities involved. The theory of communicative action by Jürgen Habermas became the theoretical basis while the results provided answers to research problems that took form of questions. The question was if and to what extent there was a teleological action between students and teachers in school environment and, subsequently, how it manifested in that environment. There were used various methods in exploration, such as the projection method with the use of the sentence-completion method, the questionnaire method that involved auditorium testing and, furthermore, two research instruments, namely the questionnaires addressed both to teachers and students.

Keywords: Education, teleological action, strategic action, students, teacher interactions, relationship, cells of pupils, cells of teachers

Bibliografia

Adrian B., *Kultura szkoły. W poszukiwaniu nieuchwytnego*, Kraków 2011
Filloux J.C., *Psychologia grupy i badania nad klasą*, [w:] *Rozprawy*

²⁵ A. Szczurek-Boruta, *Spoleczne, osobowościowe i pedagogiczne determinanty interakcji między nauczycielem a uczniem w procesie edukacji*, [w:] *Procesy komunikacyjne w szkole*, red. W. Kojas, Katowice 2001, s. 128.

- o wychowaniu, (red.) M. Debesse, G. Mialaret, Warszawa 1988, T. 1
- Habermas J., *Działanie zorientowane na osiągnięcie porozumienia*, [w:] *Współczesne teorie socjologiczne*, (red.) A. Jasińska-Kania, T. 2, Warszawa 2006
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, T. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, Warszawa 1999
- Janowski A., *Uczeń w teatrze życia szkolnego*, Warszawa 1995
- Karkowska M., *Nauczyciel i uczeń. Interakcje a wartości w klasie szkolnej. Analiza etnograficzna*, Kraków 2005
- Poplucz J., *Problem wzajemnych oczekiwań uczniów i nauczycieli*, [w:] *Ruch Pedagogiczny*, nr 1-2, 1988
- Putkiewicz E., *Proces komunikowania się na lekcji*, Warszawa 2002
- Szahaj A., *Krytyka, emancypacyjna, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990
- Szczurek-Boruta A., *Spoleczne, osobowościowe i pedagogiczne determinanty interakcji między nauczycielem a uczniem w procesie edukacji*, [w:] *Procesy komunikacyjne w szkole*, (red.) W. Kojs, Katowice 2001
- Wawrzyniak-Beszterda R., *Doświadczenia komunikacyjne uczniów w czasie lekcji*, Kraków 2002
- Wawrzyniak-Beszterda R., *Młodzież licealna o swoich nauczycielach. Rzecz o porozumiewaniu się nauczycieli i uczniów*, [w:] *Chowanna*, T. 1, 2006
- Wojciechowska-Charlak B., *Uwarunkowania komunikacji podmiotowej*, [w:] *Procesy komunikacyjne w szkole*, (red.) W. Kojs, Katowice 2001

OLEK ANNA*

Koncepcja pracy w szkole niedzielnej – analiza wykładów ks. Karola Kotuli wygłoszonych na szkoleniu nauczycieli szkoły niedzielnej w Ustroniu w 1928 roku

Słowa kluczowe: Ks. Karol Kotula, Johann Heinrich Schüren, nabożeństwo dla dzieci, szkoła niedzielna, szkolka niedzielna, metodyka

Wstęp

Szkoła niedzielna, szkolka niedzielna, nabożeństwo dla dzieci – użycie takich nazw dla niedzielnych, dopołudniowych zajęć dla dzieci, można zaobserwować w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w III RP¹. Odbywają się one równoległe do trwających nabożeństw, a ich głównym celem jest przekazywanie dzieciom przesłania Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu w przystępny im sposób².

Do tej pory nie zostały przeprowadzone w Polsce żadne badania tego zjawiska – zarówno jeśli chodzi o stan aktualny, jak i jego historię. Jedne z pierwszych impulsów do organizowania zajęć szkoły niedzielnej w Polsce można odnaleźć na przełomie XIX i XX wieku na Śląsku Cieszyńskim w kontekście rozwijającego się wówczas ruchu przebudzeniowego³. Osobami prowadzącymi niedzielne zajęcia z dziećmi byli ludzie świeccy, bez wykształcenia teologicznego

* Mgr Anna Olek jest studentem Studiów III stopnia (doktoranckich) w ChAT.

¹ Idea szkoły niedzielnej nie ogranicza się w Polsce tylko do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ale jest również propagowana i rozwijana przez inne protestanckie kościoły i denominacje. Mowa o szkołach niedzielnych w odniesieniu do całego protestantyzmu w Polsce jest potrzebna i nawet konieczna, jednak na dzień dzisiejszy, ze względu na brak danych czy badań, jest niemożliwa. Z tego względu, rozważania niniejszego artykułu ograniczą się do niektórych jej recepcji w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce.

² Por. A. Korczago, *Wykażmy troskę o nabożeństwa dla dzieci*, [w:] Kalendarz Ewangelicki, 2005, Bielsko-Biała 2004, s. 158.

³ Wiadome jest, że założona na początku XX wieku w Cieszynie Społeczność Chrześcijańska propagowała pracę w szkołach niedzielnych. por. K. Sikora, *Rola Społeczności Cieszyńskiej w Kościele*, [w:] Głosy Kościelne, nr 5, 1 II 1930, s. 5.

jak i pedagogicznego⁴. Jedną z form przygotowujących pracowników do zaangażowania w szkołach niedzielnych były tzw. lekcje pokazowe⁵, odczyty⁶, przygotowania dla nauczycieli⁷. Organizowano też zjazdy⁸ oraz kursy⁹, które wydaje się, że początkowo miały głównie zasięg lokalny (uczestniczyli w nim ewangelicy z polskiego i czeskiego Śląska Cieszyńskiego). Na uwagę zasługuje natomiast „Kurs dla nauczycieli szkółek niedzielnych”, zorganizowany przez Polski Związek Towarzystw i Zborów Ewangelickich w II RP¹⁰, który odbył się w Ustroniu w dniach 9 do 14 lipca 1928 roku. Kurs ten był znaczącym wydarzeniem w historii rozwijającego się ruchu szkół niedzielnych w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce¹¹, o czym świadczą szczegółowe relacje z jego przebiegu na łamach ówczesnych czasopism¹².

W programie kursu wzięło udział 70 uczestników. Wśród nich byli członkowie parafii w Ustroniu i sąsiednich zborów, goście z czeskiej części Śląska Cieszyńskiego (z Błędowic, Czeskiego Cieszyna, Trzyńca, Bystrzycy, Nawsia), jak również przyjezdni z Warszawy, Krakowa i Łodzi¹³. Wykładowcami były doświadczone w pracy w szkółkach niedzielnych osoby¹⁴. Wykłady poruszały następujące zagadnienia: materiał nauczania, przygotowanie nauczyciela

⁴ Wśród osób zgłaszających się do pracy w szkole niedzielnej byli członkowie danych parafii, należy jednak zaznaczyć, że w większości były to kobiety (por. [w:] Poseł Ewangelicki, nr 52, 23 XII 1916, s. 4), następnie członkowie Społeczności Chrześcijańskiej, czasem nauczyciele (por. [w:] Ewangelik, nr 6, 7 II 1925, s. 4), a wraz z powstaniem Związku Młodzieży Ewangelickiej w 1926 roku, również młodzież (por. [w:] Poseł Ewangelicki, nr 37, 11 IX 1926, s. 4).

⁵ [w:] Poseł Ewangelicki, nr 37, 14 IX 1918, s. 4.

⁶ [w:] Poseł Ewangelicki, nr 38, 21 IX 1918, s. 4.

⁷ [w:] Ewangelik, nr 48, 26 XI 1927, s. 5.

⁸ [w:] Poseł Ewangelicki, nr 32, 10 VIII 1918, s. 3.

⁹ Przykładem może być „Zjazd Pracowników Szkółek Niedzielnych”, który odbył się w Cieszynie w 1918 roku, por. tamże, s. 4.

¹⁰ Działalność Polskiego Związku Towarzystw i Zborów Ewangelickich, założonego m. in. przez ks. J. Burshego, Ks. K. Michejdę, Ks. F. Michejdę, rozciąga się na lata 1923-1929. Wśród jego celów znajdowało się m.in. „pogłębianie ewangelickiego życia religijnego”, natomiast sposobami działania oprócz organizacji konferencji, zjazdów było również organizowanie kursów. Por. J. Szturc, *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006, s. 89-90.

¹¹ Kościół Ewangelicko-Augsburski w II RP różnił się terytorialnie od jego stanu posiadania w PRL i III RP, por. *Kościół Luterski na ziemiach polskich (XVI-XX wiek). W ramach Rzeczypospolitej państw ościennych i na emigracji*, red. J. Kłaczkow, Toruń 2012, s. 12.

¹² [w:] Poseł Ewangelicki, nr 21, 26 V 1928, s. 3.; nr 29, 21 VII 1928, s. 1.; nr 30, 28 VII 1928, s. 1.; [w:] Głosy Kościelne, nr 29, 28 VII 1928, s. 1.; [w:] *Kalendarz Ewangelicki 1929*, Cieszyn 1929, s. 79 i 99.

¹³ [w:] Poseł Ewangelicki, nr 29, 21 VII 1928, s. 1.

¹⁴ [w:] Głosy Kościelne, nr 29, 28 VII 1928, s. 1.

do prowadzenia zajęć z dziećmi, szkółki niedzielne w Polsce i za granicą (zwłaszcza w Niemczech)¹⁵. Po każdym wykładzie był przeznaczony czas na pytania i dyskusje. W ramach kursu, uczestnicy mogli zobaczyć również lekcję pokazową z udziałem dzieci ze szkółki niedzielnej z Ustronia¹⁶. Na zakończenie kursu kierownik – Ks. prof. J. Szeruda – dokonał jego podsumowania, podając główne wytyczne pracy w szkole niedzielnej¹⁷.

Jednym z mówców był ks. Karol Kotula, który wygłosił pięć wykładów dotyczących metodyki pracy w szkółce niedzielnej. Wykłady te zostały wydane zarówno w podręczniku: *Metodyka pracy w szkółce niedzielnej*¹⁸, jak i na łamach czasopisma „Głosy kościelne” w latach 1928-29¹⁹, dzięki czemu zachowały się po dzień dzisiejszy. Ich treść dotyczy istotnych z punktu widzenia pracy w szkółce niedzielnej zagadnień, które miały wpływ na kształtowanie się ówczesnego myślenia o jej istocie, jak i jej praktycznej postaci. Sam ich autor w przedmowie do *Metodyki pracy w szkółce niedzielnej* pisze, że inspiracją w tworzeniu wykładów była niemieckojęzyczna pozycja Johanna Heinricha Schürena: *Gedanken über den Religions-Unterricht der Christlichen Volksschule*²⁰. Celem niniejszego artykułu jest zarysowanie koncepcji szkoły niedzielnej według ks. Kotuli na podstawie analizy jego wykładów z roku 1928, odniesionych do istotnych faktów biograficznych oraz w zestawieniu z ideami zawartymi w ww. książce J.H. Schürena.

Terminologia

Brak naukowej refleksji nad teorią i praktyką ruchu tzw. szkoły niedzielnej ma również swoje odbicie w nazewnictwie. Równoległe do trwającego

¹⁵ [w:] Poseł Ewangelicki, nr 29, 21 VII, 1928, s. 1.

¹⁶ [w:] Głosy Kościelne, nr 29, 28 VII 1928, s. 2.

¹⁷ Wśród wytycznych określono m. in. sugerowany ramowy przebieg spotkań z dziećmi, podano wskazówki do prowadzenia liturgii, por. tamże.

¹⁸ K. Kotula, *Metodyka pracy w szkółce niedzielnej. Wykłady na kursie nauczycieli szkółek niedzielnych w Ustroniu od 9-14 lipca 1928*, Warszawa 1929, s. 3.

¹⁹ [w:] Głosy Kościelne – z roku 1928: Wykład I: nr 36, 15 IX, s. 6-7; nr 37, 22 IX, s. 4-5; nr 38, 29 IX, s. 3-5; Wykład II: nr 39, 06 X, s. 3-4; nr 40, 13 X, s. 3-4; nr 42, 27 X, s. 3-4; Wykład III: nr 43, 03 XI, s. 3-4; nr 44, 10 XI, s. 6-7; nr 45, 17 XI, s. 4-5; Wykład IV: nr 47, 01 XII, s. 6; nr 48, 08 XII, s. 5-6; nr 50, 24 XII, s. 3-4; [w:] Głosy Kościelne – z roku 1929: Dokończenie wykładu IV: nr 1, 05 I, s. 4-5; Wykład V: nr 2, 12 I, s. 3-4; nr 3, 19 I, s. 1-2.

²⁰ J.H. Schüren, *Gedanken über den Religions-Unterricht der Christlichen Volksschule*, wyd. 7, Gütersloh 1888.

nabożeństwa dla dorosłych, zajęcia dla dzieci nazywane są zarówno szkołą, szkółką, jak i nabożeństwem dla dzieci.

Wydaje się, że w praktyce przyjęto określenie „szkółka niedzielna”²¹. Również na łamach czasopism ewangelickich takich jak: „Poseł Ewangelicki”²², „Strażnica Ewangeliczna”²³, „Zwiastun”²⁴ czy w innych publikacjach jak „Kalendarz Ewangelicki”²⁵, używane jest określenie „szkółka niedzielna”. Jest to zdrobnienie terminu „sunday school” pochodzącego z kręgów anglo-ameerykańskich, odnoszącego się do ruchu religijnego nauczania organizowanego w ramach parafii lub zborów, będącego również określanym jako „szkoła kościelna” (ang. Church School²⁶).

Biorąc pod uwagę funkcję zdrobnień w języku polskim²⁷, stosowanie określenia „szkółka niedzielna” mogło służyć podkreśleniu różnicy pomiędzy nią a państwową instytucją szkoły, przy równoczesnym pozostaniu przy jej szkolnym charakterze, m.in. przez to, że w jej strukturach odbywa się religijne kształcenie i wychowanie dzieci.

Drugim określeniem niedzielnych zajęć dla dzieci jest „szkoła niedzielna”. Czasem bywa ono używane zamiennie z terminem „szkółka niedzielna”²⁸, jednak zdecydowanie częściej stosuje się go w odniesieniu do wydarzeń związanych z ruchem szkół niedzielnych za granicą²⁹. Obecnie jednak określenie to wydaje się rzadziej stosowane.

²¹ Nazewnictwo stosowane przez Centrum Misji i Ewangelizacji Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP, które prowadzi zinstytucjonalizowaną formę kształcenia pracowników szkółki niedzielnej. Patrz: <http://www.cme.org.pl/index.php?D=758> (data dostępu: 27.08.2014).

²² Przykładowo: [w:] Poseł Ewangelicki, nr 26, 27 VIII 1914, s. 6; nr 51, 23 XII 1922, s. 3.

²³ Przykładowo: [w:] Strażnica Ewangeliczna, nr 5, 15 III 1947, s. 15; nr 1, 15 I 1959, s. 15.

²⁴ Przykładowo: [w:] Zwiastun, nr 4, 15 II 1969, s. 63; nr ½, 1-15 I 1982, s. 23.

²⁵ Przykładowo: [w:] Kalendarz Ewangelicki 1973, Warszawa 1972, s. 196; [w:] Kalendarz Ewangelicki 2000, Bielsko-Biała 1999, s. 81.

²⁶ M. Kwiran, *Religionsunterricht in USA – ein Vergleich Edukative und methodische Perspektiven amerikanischer Religionspädagogik – ein pragmatischer Ansatz*, Frankfurt am Main 1987, s. 252.

²⁷ Stosowanie zdrobnień w języku służy m.in. pomniejszeniu znaczenia słowa w odniesieniu do jego podstawy słowotwórczej. Patrz: *Uniwersalny Słownik Języka Polskiego*, wersja 2 (CD), Warszawa 2008.

²⁸ Przykładem może być relacja z otwarcia szkoły niedzielnej w Mikołowie w 1947 roku: [w:] Strażnica Ewangeliczna, nr 5, 15 III 1947, s. 15; bądź artykuł ks. J. Karpeckiego, *O jedynoty typ Szkoły Niedzielnej*, [w:] Kalendarz Ewangelicki 1949, nr 62, Cieszyn 1948, s. 63-66.

²⁹ Przykładem może być relacja z Konferencji Światowej Rady Wychowania Chrześcijańskiego i Szkół Niedzielnych, [w:] Strażnica Ewangeliczna, nr 13, 15 VII 1960, s. 207; relacja z X Wszechświatowej Konferencji Szkół Niedzielnych w Los Angeles, [w:] Głosy Kościelne, nr 4, 26 I 1929, s. 4.

Trzecim określeniem niedzielno-dopołudniowych zajęć dla dzieci jest „nabożeństwo dla dzieci”³⁰. Wydaje się, że użycie tego terminu ma na celu podkreślenie liturgicznego charakteru spotkania chrześcijan – w miejsce tradycyjnego układu uczeń-nauczyciel³¹. Manfred Uglorz na łamach Kalendarza Ewangelickiego z roku 1971 postulował wyraźniejsze rozgraniczenie pomiędzy szkółką niedzielną a „lekcją nauczania kościelnego”, wskazując, że skoro w trakcie szkółki ma miejsce głoszenie Słowa Bożego dzieciom, to ich spotkanie jest tak samo ważne jak nabożeństwo dla dorosłych³². Jednym z dezyderatów w sprawie badań nad ruchem szkół niedzielnych byłoby zbadanie kwestii stosowania i oporów wobec wprowadzenia nazwy „nabożeństwo dla dzieci” – pomimo bardzo solidnej argumentacji teologicznej, nazwa ta wydaje się być stosowana w praktyce znacznie rzadziej niż termin „szkółka niedzielna”.

Powyższy krótki zarys jest jedną z pierwszych prób wprowadzenia przejrzystości terminologicznej – wskazuje on na istniejący pluralizm stosowanych określeń. Z tego względu określenia „szkoła niedzielna”, „szkółka niedzielna” i „nabożeństwo dla dzieci” w niniejszym artykule będą stosowane zamiennie.

Ksiądz Karol Kotula (1884-1968)³³ – prekursor szkół niedzielnych w Polsce

Trudno wyobrazić sobie badania nad historią ruchu szkół niedzielnych w Polsce z pominięciem ks. Kotuli, który dzięki swojemu wykształceniu i doświadczeniu odegrał znaczącą rolę w rozwoju tejże kościelnej formy pracy z dziećmi. Stąd też, ważnym jest przyjrzenie się jego biografii przez pryzmat zaangażowania w szkołę niedzielną.

³⁰ Możliwe jest, że określenie „nabożeństwo dla dzieci” jest kalką językową niemieckiego „Kindergottesdienst”, które stanowiło jedną z recepcji idei niedzielnych spotkań dla dzieci. W Niemczech określenie to funkcjonuje od 1882 roku, por. *Kindergottesdienst, Sonntagschule*, G. Ruddat, [w:] *Lexikon der Religionspädagogik*, hrsg. N. Mette i F. Rickers, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, s. 1027.

³¹ Zwłaszcza z punktu widzenia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego zgromadzenie ochrzczonych wierzących, którzy słuchają Słowa Bożego w pełni zasługuje na miano nabożeństwa Słowa Bożego. Patrz Art. 7., 8., 9. *Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*, przeł. z łaciny J.J. Jackowski, *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 145.

³² M. Uglorz, *Chodzi o dzieci*, [w:] Kalendarz Ewangelicki 1971, Warszawa 1970, s. 81-82.

³³ Patrz: Religia, Encyklopedia PWN, T. 6, T. Gadacz, B. Milerski (red.), Warszawa 2002, s. 76.

Ks. Kotula urodził się w 1884 roku w Cierlicku na Zaolziu³⁴. Jako dziecko nie uczęszczał na zajęcia szkoły niedzielnej, gdyż takich jeszcze nie było³⁵. Główną formą wychowania religijnego (oprócz lekcji religii i nauki konfirmacyjnej w szkole) było wychowanie w rodzinie³⁶. Po ukończeniu w 1905 roku Polskiego Gimnazjum Macierzy Szkolnej w Cieszynie (które wg. K. Kotuli kształtowało w młodych ludziach ducha polskości i patriotyzmu³⁷) udał się na studia teologiczne do Wiednia, gdzie zaangażował się w pracę szkoły niedzielnej. Szkoła ta była przeznaczona dla dzieci ewangelickich, a zajęcia odbywały się w kilku punktach w mieście. Każdy punkt miał swojego opiekuna, natomiast kierownikiem był prof. Hansa Haberla³⁸. Zaangażowanie ks. Kotuli w szkole niedzielnej nie ograniczało się tylko do prowadzenia zajęć z dziećmi, ale jak sam pisze, brał również udział w cotygodniowych przygotowaniach dla nauczycieli tejże szkoły. Po stosunkowo krótkim czasie, ks. Kotula przejął kierownictwo nad jednym z oddziałów szkoły niedzielnej³⁹. W latach 1906/1907 kontynuował swoje studia na wydziale teologii Uniwersytetu w Halle. Po powrocie do Polski został w 1910 roku ordynowany i skierowany na stanowisko wikariusza parafii w Drogomyślu, gdzie jego służba trwała dwa lata⁴⁰. Następnie został skierowany jako prefekt do polskiego gimnazjum do Orłowej, gdzie nauczyciel miał być „przyjacielem ucznia, nie zaś surowym przełożonym i sędzią”⁴¹. Oprócz pracy w gimnazjum ks. Kotula angażował się również w życie parafii w Orłowej, gdzie założył szkołę niedzielną, którą

³⁴ J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce, Słownik biograficzny XVI-XX wieku*, Bielsko-Biała 1998, s. 156.

³⁵ Por. przypis nr 3.

³⁶ Ks. Kotula zamieścił opis życia religijnego w swoim domu w własnej autobiografii *Od marzeń do ich spełnienia*, w której wymienił czytanie Słowa Bożego, modlitwę, domowe nabożeństwa jako ważne elementy jego rodzinnej religijnej tradycji. Por. K. Kotula, *Od marzeń do ich spełnienia*, Bielsko-Biała 1998, s. 150.

³⁷ K. Kotula, *Lata gimnazjalne*, [w:] *Kalendarz Cieszyński* 1996, Cieszyn 1995, s. 134.

³⁸ Hans Haberl (1868-1928) urodzony w Wiedniu, gdzie od 1893 roku (jako wikariusz parafii ewangelicko-reformowanej) nauczał w szkole niedzielnej, jak również prowadził dla nauczycieli przygotowania do prowadzenia zajęć z dziećmi. Później objął też stanowisko nauczyciela w szkołach średnich. Por. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, hrsg. F.W. Bautz, Bd. 2, Herzberg 1990, s. 418.

³⁹ K. Kotula, *Od marzeń...*, dz. cyt., s. 53.

⁴⁰ J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce. Słownik biograficzny XVI-XX w.*, Bielsko-Biała 1998, s. 156.

⁴¹ M. Bogus, *Kotulowie i ich działania na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, Ostrawa 2006, s. 230.

później prowadził wraz z dwiema pomocniczkami⁴². W czasie pobytu w Orłowej ks. Kotula zajmował się również publikowaniem artykułów do Posła Ewangelickiego na temat religijnego wychowywania dzieci⁴³. Po zakończeniu I wojny światowej ks. Kotula otrzymał w 1919 roku zaproszenie na stanowisko radcy szkolnego w Poznaniu, gdyż „władze szkolne poszukiwały człowieka odpowiedniego dla zorganizowania polskiego szkolnictwa ewangelickiego na terenie województwa poznańskiego”⁴⁴. Praca ta trwała do 1927 roku⁴⁵. Następnie przeniósł się do Łodzi, gdzie objął stanowisko duszpasterza Organizacji Polaków Ewangelików, która w 1937 roku została przekształcona w parafię⁴⁶.

Jedną z pierwszych inicjatyw w trakcie jego pracy w zborze łódzkim – w 1927 roku – było zorganizowanie przez ks. Kotulę szkółki niedzielnej. Ta forma pracy z dziećmi nie była mu obca, bo jak sam pisze „od czasów studiów wiedeńskich zawsze i wszędzie pracowałem w szkołkach niedzielnych”⁴⁷. Początkowo zajęcia szkoły niedzielnej odbywały się na parafii⁴⁸. Później organizowano je w kilku punktach w mieście, głównie w salach szkolnych; na nabożeństwa uczęszczało około 300 dzieci, a wśród prowadzących byli zarówno nauczyciele, jak i członkowie Stowarzyszenia Polskiej Młodzieży Ewangelickiej⁴⁹.

Wraz z wybuchem II wojny światowej ks. Kotula opuścił Łódź i udał się w rodzinne strony do Cierlicka. Po wojnie wrócił do Łodzi, obejmując stanowisko seniora diecezji⁵⁰. W 1951 roku, jako wiceprezes synodu⁵¹ wysunął

⁴² K. Kotula, *Od marzeń...*, dz. cyt., s. 86.

⁴³ Ks. Kotula podkreśla znaczenie lekcji religii, mówiąc, że musi być ona brana przez prowadzących na poważnie i jako szansa do duchowego wspierania dziecka, do wzbudzenia w nim wiary. Akcentuje również, że lekcja religii będzie tylko wtedy efektywna, jeśli będzie dostosowana do poziomu rozwojowego dziecka, wzbogacona przykładami z życia dziecka. Por. K. Kotula, *Czy można religii nauczyć?*, [w:] *Posł Ewangelicki*, nr 4, 28 I 1911, s. 2-3.

⁴⁴ Na stanowisko to został zaproszony dzięki poleceniu generalnego superintendenta Juliusza Burschego z Warszawy. Zaproszenie to ks. Kotula przyjął z radością głównie ze względu na zmienioną na niekorzyść sytuację polityczną po podbiciu Zaolzia w 1919 roku przez Czechów. Zob. K. Kotula, *Od marzeń...*, dz. cyt., s. 99.

⁴⁵ Owocami pracy ks. Kotuli w Poznaniu było m.in. założenie Polskiego Towarzystwa Ewangelickiego w Poznaniu (1919), powołanie seminarium nauczycielskiego w Ostrzeszowie. Zob. J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce...*, dz. cyt., s. 156-157.

⁴⁶ Tamże, s. 157.

⁴⁷ K. Kotula, *Od marzeń...*, dz. cyt., s. 150.

⁴⁸ Była to „salka na piętrze nad salą misyjną parafii św. Jana”, por. tamże, s. 151.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ J. Szturc, *Ewangelicy w Polsce...*, dz. cyt., s. 157.

⁵¹ [w:] *Strażnica Ewangeliczna*, nr 24, 19 XII 1951, s. 16.

pisemny wniosek do Synodu Kościoła z wyszczególnionymi tematami, które jego zdaniem powinny zostać na najbliższej sesji Synodu przedyskutowane – jeden z przedstawionych przez niego postulatów odnosił się do organizacji szkół niedzielnych, które jego zdaniem powinny być zarządzane w formie nabożeństwa dla dzieci w każdej parafii, w możliwie wielu punktach, a zadaniem parafii miałyby być troszczenie się o pracowników, którzy mogliby się w tę służbę zaangażować⁵². Wnioski ks. Kotuli zostały przyjęte do listy zadań zbliżającej się III Sesji Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w II RP, jako m.in.: kształcenie świeckich pracowników kościelnych, uregulowanie kwestii podręczników do nauczania w szkołkach niedzielnych⁵³. 11 listopada 1951 roku ks. Karol Kotula został wybrany na biskupa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP⁵⁴. Funkcję tę pełnił do 1959 roku⁵⁵.

Przytoczenie wybranych faktów biograficznych z życia ks. K. Kotuli jest dowodem na to, że odegrał on istotną rolę w rozwoju szkół niedzielnych, a w momencie wygłaszania wykładów był duchownym i pedagogiem z dużym doświadczeniem.

Okoliczności napisania przez ks. Karola Kotulę podręcznika pt. „Metodyka pracy w szkołce niedzielnej”

Ważnym wydarzeniem w kontekście niniejszego artykułu jest IV Zjazd Polskiego Związku Towarzystw i Zborów Ewangelickich w II RP⁵⁶, który odbył się w dniach 5-7 sierpnia 1927 roku w Cieszynie pod hasłem „Praca społeczna”⁵⁷. Na tym zjeździe ks. Kotula wygłosił w dniu 6 sierpnia referat o szkołach niedzielnych, po którym wywiązała się dyskusja. Jej podsumowania dokonał ks. bp J. Bursche w słowach oddających zarówno atmosferę ówczesnego spotkania jak i akcentujących nadzieje związane z ruchem szkół niedzielnych: „Szkółka niedzielna nie ma zastępować domowego wychowania religijnego, będącego podwaliną religijności; nie ma też zastępować

⁵² Tamże, s. 6.

⁵³ [w:] *Strażnica Ewangeliczna*, nr 21, 9 XI 1951, s. 3.

⁵⁴ [w:] *Strażnica Ewangeliczna*, nr 24, 19 XII 1951, s. 17.

⁵⁵ J. Kłaczek, *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010, s. 69.

⁵⁶ Por. przypis nr 10.

⁵⁷ [w:] *Posel Ewangelicki*, nr 30, 23 VII 1927, s. 2.

nauki religii, która wytwarzać ma systematyczny pogląd religijny w duszach młodzieży; nie ma na wreszcie zastępować dzieciom nabożeństwa zborowego, ale ma być specjalnym nabożeństwem w celu budzenia ducha religijnego wśród dzieci”⁵⁸. Po wygłoszonym referacie i wysunięciu wniosków z dyskusji, ks. Kotula zadeklarował opracowanie małego podręcznika dla szkół niedzielnych ze wskazówkami metodycznymi i stworzenia cykli tekstów na użytek w szkole niedzielnej⁵⁹. Zapewne ze względów czasowych – rok 1927 był czasem zmiany miejsca służby z Poznania do Łodzi – nie doszło do zrealizowania powziętego zamierzenia. Jak sam ks. Kotula pisze we wstępie do *Metodyki pracy w szkółce niedzielnej*, by choć częściowo wywiązać się ze złożonej na IV Zjeździe Polskiego Związku Towarzystw i Zborów Ewangelickich obietnicy, podjął się wygłoszenia wykładów na kursie nauczycieli szkół niedzielnych, zaplanowanym od 9 do 14 lipca 1928 roku w Ustroniu. Organizatorem kursu było wyżej wymienione Towarzystwo, natomiast koordynacją i kierownictwem zajęł się ks. prof. J. Szeruda⁶⁰.

Metodyka pracy w szkółce niedzielnej

Jednym z głównych problemów hamujących rozwój szkoły niedzielnej w Polsce był zdaniem ks. Kotuli brak kompetentnej kadry, która zajęłaby się pracą z dziećmi⁶¹. Wobec powyższego zorganizowanie kursu dla nauczycieli szkół niedzielnych jak i późniejsza publikacja wykładów wygłoszonych podczas tego kursu były reakcją na dostrzeżoną potrzebę.

Słuchaczami wykładów ks. Kotuli w roku 1928 były osoby w dużej mierze bez przygotowania pedagogicznego, teologicznego, jak również bez doświadczenia w pracy z dziećmi⁶². Analiza treści wykładów pozwoliła na wyszczególnienie głównych tematów, które opracował ks. Kotula. Należałoby wymienić: istotę i organizację szkoły niedzielnej, osobę i pracę nauczyciela, metodykę

⁵⁸ Tamże, s. 1.

⁵⁹ K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 3.

⁶⁰ [w:] *Głosy Kościelne*, nr 29, 28 VII 1928, s. 1.

⁶¹ Tamże.

⁶² Wśród przybyłych do Ustronia uczestników kursu niewielu było takich, którzy już angażowali się w pracę z dziećmi w szkole niedzielnej. Zdecydowaną większość stanowiły osoby dopiero wyrażające chęć do rozpoczęcia tego rodzaju pracy w swoich parafiach. Por. tamże.

zająć oraz refleksję nad dzieckiem – adresatem nabożeństw dla dzieci. Jak już zostało powiedziane, inspiracją do namysłu o szkołach niedzielnych była niemieckojęzyczna pozycja J.H. Schürena. W związku z tym, że ks. K. Kotula wielokrotnie odnosi się do ww. pozycji, istotne jest zarówno przytoczenie kilku faktów z życia J. H. Schürena, jak i informacji o napisanym przez niego dziele. Wydaje się, że w ogóle jednym z dezyderatów badań nad ruchem szkół niedzielnych powinno być uwzględnienie wpływu idei z zagranicy i przyjrzenia się ich recepcji w Polsce – nie jest to możliwe bez przyjrzenia się konkretnym osobom, które odegrały rolę w rozwoju tego ruchu (patrz np. ks. J. Pindór)⁶³.

Johann Heinrich Schüren żył w latach 1801-1874⁶⁴. Urodził się w Soest⁶⁵, gdzie zdobył swoje pedagogiczne wykształcenie w tamtejszym seminarium nauczycielskim. Brak środków finansowych uniemożliwił mu rozpoczęcie studiów, dlatego w wieku dziewiętnastu lat rozpoczął pracę zawodową⁶⁶. W latach 1833-1873 pracował na stanowisku nauczyciela w szkolnictwie ewangelickim w mieście Osnabrück. Tam też w 1850 roku został kierownikiem seminarium nauczycielskiego⁶⁷, a w 1851 inspektorem ewangelickiego szkolnictwa w rejonie Osnabrück, aż do momentu przejścia w 1873 roku na emeryturę⁶⁸.

Jego wkład w kształtowanie szkolnictwa w mieście Osnabrück jest godny docenienia⁶⁹. Niemniej jednak, jako pedagog jest dziś już prawie całkowicie zapomniany⁷⁰. Zdaniem J. Melcherta stało się tak dlatego, że chociaż J.H. Schüren odegrał znaczącą rolę w kształtowaniu miejscowej oświaty, nie był reprezentantem żadnej oryginalnej myśli pedagogicznej⁷¹. Z tego może

⁶³ W 1893 roku ks. J. Pindór odbył podróż do Ameryki, gdzie poznał ideę pracy w szkole niedzielnej, którą najprawdopodobniej zaczął również organizować w Polsce. Por. J. Pindór, *Wspomnienia z Ameryki*, Cieszyn 1894, s. 104.

⁶⁴ J.H. Schüren, *J.H. Schüren, weiland Seminardirektor und Oberschulinspektor zu Osnabrück 1801-1874*, bmw 1901.

⁶⁵ Soest – miasto w północno-zachodniej części Niemiec na wschód od Düsseldorfu.

⁶⁶ R. Wimmer, *Erziehung und Schulwirklichkeit im 19. Jahrhundert. Johan Heinrich Schüren und seine Bedeutung für das Osnabrücker Volksschulwesen*, Osnabrück 1972, s. 24.

⁶⁷ J.H. Schüren, *J.H. Schüren...*, dz. cyt., s. 26.

⁶⁸ R. Wimmer, dz. cyt., s. 47.

⁶⁹ Przykładowo J.H. Schüren zadbał o podwyższenie kwalifikacji nauczycieli, przyczynił się do polepszenia organizacji nauczania, por. R. Wimmer, dz. cyt., s. 47.

⁷⁰ Nazwisko J.H. Schürena można znaleźć jedynie w lokalnych publikacjach dotyczących historii szkolnictwa w Osnabrücku. Przykładem może być pozycja I. Lindemanna, *Von Abeken bis Windthorst, Stadtgeschichte in Straßennamen*, Osnabrück 1972.

⁷¹ R. Wimmer, dz. cyt., s. 9.

również wynikać brak wzmianek o jego osobie w podstawowych niemieckojęzycznych pozycjach literatury⁷².

Ważnym czynnikiem kształtującym myśl J.H. Schürena był ruch przebudzeniowy⁷³. Stąd też, jego zdaniem fundamentem prawdziwego wychowania jest chrześcijaństwo, a podręcznikiem Pismo Święte⁷⁴. W swojej pracy zaś kładł bardzo duży nacisk na praktykę wychowania i nauczania w szkole⁷⁵, co odzwierciedla również jego książka pt. *Gedanken über den Religions-Unterricht der Christlichen Volksschule*.

Książka ta składa się z sześciu części. Pierwsza zawiera ogólne uwagi odnoszące się do istoty religii jako przedmiotu nauczania w szkole. Cztery kolejne dotyczą podstawowych tematów, jak: Biblia, katechizm, historia kościoła i pieśń kościelna. Ostatnią jest aneks, w którym autor porusza zagadnienie związane z modlitwą. Omawiając tematy J.H. Schüren odnosi je do określonych klas – wówczas były to tzw. Unterklasse (6-7 lat), Mittelklasse (8-10 lat) i Oberklasse (od 11 roku życia)⁷⁶. Oprócz poruszania zagadnień związanych z materiałem nauczania w poszczególnych grupach wiekowych, autor udziela wiele praktycznych rad, w jaki sposób treści te mają być przekazywane, by odpowiadały potrzebom i poziomowi rozwojowemu wychowanków.

Napisana przez J.H. Schürena książka doczekała się najprawdopodobniej 8 wydań – pierwsze liczące 58 stron pochodzi z 1856 roku⁷⁷, natomiast ósme obejmujące 148 stron zostało opublikowane w 1899 roku⁷⁸. Ilość wydań może świadczyć o ówczesnej popularności dzieła⁷⁹. Wydanie siódme z 1888 roku

⁷² Wśród nich są m.in. *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (wydania od 1. do 4.); *Theologische Realenzyklopädie*; *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*; *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*.

⁷³ R. Wimmer, dz. cyt., s. 27-36.

⁷⁴ Tamże, s. 70.

⁷⁵ Tamże, s. 10.

⁷⁶ J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 71, 72, 75.

⁷⁷ Pozycję tę wraz z opisem można znaleźć w Internecie, patrz. <http://www.iberlibro.com/Gedanken-Religions-Unterricht-Christlichen-Volksschule-Liebesgruss-Soester/1076778723/bd> (data dostępu: 16.08.2014).

⁷⁸ Wydanie ósme pozycji autorstwa J.H. Schürena z 1899 roku zostało zrecenzowane na łamach czasopisma *Zeitschrift für den evangelischen Religionspädagogik*, (12, Berlin 1901, s. 248-249).

⁷⁹ Wniosek ten wydaje się zasadny m.in. gdyż J.H. Schüren był w osnabrückim rejonie bardzo znany i doceniany. Świadczy o tym liczba określeń dotyczących jego osoby: „Mistrz Schüren”, „Ojciec Schüren”, „Szkolny mistrz z powołania bożego”, „Mędrzec”, „Przyjaciel”

w liczbie 148 stron zostało opatrzone recenzją na łamach wychodzącego od 1890 roku niemieckiego czasopisma „Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht”. W recenzji tej podkreśla się prostotę przekazu książki J.H. Schürena, jej zorientowanie na praktykę, jak i na wspieranie duchowości uczniów⁸⁰.

Wobec tego, że wydań wyżej wymienionej książki było osiem, nie wiadomo z którego korzystał ks. Kotula przygotowując się do opracowania swoich wykładów⁸¹. Biorąc pod uwagę fakt, że czas jego studiów w Wiedniu i Halle obejmował lata 1905-1909, najbardziej prawdopodobne wydaje się, że mógł korzystać z najnowszych wówczas wydań, tzn. z wydania siódmego (1888 r.) lub ósmego (1899 r.). Ze względu na to, że ostatnie dwa ukazały się po śmierci J.H. Schürena i zarówno pod względem objętości, jak i treści nie różnią się, niniejszy artykuł będzie więc odnosił się do wydania siódmego z 1888 roku.

Koncepcja pracy w szkole niedzielnej ks. Karola Kotuli w odniesieniu do myśli niemieckiego pedagoga J.H. Schürena

W wykładach ks. Kotuli można zauważyć powtarzające się tematy, które wydają się być znaczącymi dla całej jego koncepcji pracy z dziećmi. Dotyczą one jej istoty, sposobu patrzenia na dziecko, organizacji zajęć, metod pracy oraz roli nauczyciela. Powyższe wątki staną się podstawą do analizy koncepcji szkoły niedzielnej wg. ks. Kotuli, przy czym zaznaczyć należy, że nie są to tytuły poszczególnych wykładów, ale raczej opracowanie powtarzających się w nich wątków.

Istota „szkółki niedzielnej” wg. ks. K. Kotuli

Horst F. Rupp w swoim artykule o historii ewangelickiego nauczania religii w szkole XIX-go wieku w Niemczech, mówi o religijnej kulturze szkolnej⁸², co

(tłum. własne), por. R. Wimmer, dz. cyt., s. 9.

⁸⁰ [w:] *Zeitschrift für den evangelischen Religionspädagogik*, 1, Berlin 1980, s. 166.

⁸¹ Niestety ks. K. Kotula nie zamieszcza w *Metodyce pracy w szkółce niedzielnej* danych bibliograficznych. We wstępie podaje tylko tytuł książki J.H. Schürena, na którą się powoływał.

⁸² Chodzi o dominację religijno-liturgicznych elementów w szkole, która była typowo kościelną instytucją. H. F. Rupp, *Vom Reichsdeputationshauptschluss bis zur Reichsgründung*, [w:] *Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland*, pod red. R. Lachmanna, B. Schrödera, Göttingen, 2007, s. 139.

oznacza, że statut lekcji religii był wyniesiony ponad inne przedmioty szkolne. Podejście to prezentuje również J.H. Schüren. Jego zdaniem lekcja religii jest najważniejszym i zarazem podstawowym przedmiotem nauczania w szkole, gdyż „ze wszystkich przedmiotów nauczania, chrześcijaństwo zawiera w sobie najbardziej kształcące elementy: ono obejmuje całego człowieka, wzbogaca i rozjaśnia umysł, uspokaja i uszlachetnia serce, leczy i wzmacnia duszę”⁸³. Nauka religii jest zatem, według tego ujęcia, czymś więcej niż tylko przekazem wiedzy – taka katecheza obejmuje całego człowieka, a więc kształci również postawy.

Takie rozumienie istoty nauczania religii w szkole, jak i szereg, wyżej już wspomnianych, praktycznych wskazówek zawartych w książce J.H. Schürena zdają się wyjaśniać, w jaki sposób było możliwe, aby treści bezpośrednio związane z nauczaniem religii w szkole mogły zostać odniesione do pozaszkolnej formy pracy, jaką jest nabożeństwo dla dzieci. Porównując wykłady ks. Kotuli z książką pedagoga z Osnabrück widać szereg podobieństw⁸⁴. Nie dotyczą one tylko praktyki, ale są również związane z rozumieniem istoty i roli kształcenia religijnego, które jak już zostało powiedziane zarówno dla J.H. Schürena, jak i dla ks. Kotuli związane są z całościowym kształtowaniem osoby wychowanka jako chrześcijanina⁸⁵.

Szkółka niedzielna według ks. Kotuli jest w większym stopniu nabożeństwem dla dzieci niż szkoła⁸⁶. Interpretując powyższe słowa, można stwierdzić, że trwające równoległe do nabożeństwa dla dorosłych zajęcia dla dzieci mają w sobie zarówno cechy rozumianego w kontekście tradycji luterńskiej nabożeństwa⁸⁷, jak i – choć w mniejszym stopniu – cechy charakterystyczne dla instytucji szkoły (sama mowa o nauczycielach szkoły niedzielnej na nie wskazuje).

⁸³ J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 3 (tłum. własne).

⁸⁴ Przykładem może być: użycie tych samych obrazów (J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 15; K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 29), sposobów argumentacji (J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 56; K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 21), wskazówek metodycznych (J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 22; K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 8).

⁸⁵ Praca z dzieckiem zarówno na lekcji religii, jak i w szkółce niedzielnej ma rozbudzać i wzmacniać wiarę, kształtować charakter wychowanka, jego system wartości, moralność, por. K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 9, 13, 19, 47-48; por. J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 6, 20, 32, 33, 43.

⁸⁶ K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 14.

⁸⁷ W którego centrum jest głoszenie Słowa Bożego i sprawowanie Sakramentów – patrz Art. 7. *Wyznanie Augsburskie (Konfesja Augsburska)*, przeł. z łaciny J.J. Jackowski, *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 2003, s. 144.

Zdaniem ks. Kotuli, dzieci powinny już od najmłodszych lat uczyć się szacunku względem Pisma, dlatego też opowiadane historie biblijne powinny w miarę możliwości ściśle trzymać się języka użytego w Biblii⁸⁸. Dla tego duchownego centralnym elementem szkoły niedzielnej jest „zasiew Bożego Słowa”⁸⁹: „trzeba zawsze pamiętać, że to jest Słowo Boże i że Boża jest nie tylko treść, ale i szata, w którą ta treść jest przyobleczone”⁹⁰. Stąd też z jednej strony ks. Kotula kładzie nacisk na nauczanie przez cytowanie wyrażeń biblijnych, z drugiej strony podkreśla natomiast, dzieląc przy tym zdanie J.H. Schürena⁹¹, że przekaz musi być dla dzieci zrozumiały i dostosowany do ich możliwości poznawczych. Z tego względu akcentuje on wartość stosowania podczas opowiadania słownictwa używanego na co dzień⁹². Zaznaczyć należy, że Biblia Gdańska z roku 1612 była oficjalnym przekładem używanym w liturgii w Kościele Ewangelicko-Augsburskim⁹³ – jej siedemnastowieczny język mógł sprawiać dzieciom trudności, stąd lepiej można zrozumieć uwagę ks. Kotuli o dbałości o zrozumiałość przekazu.

Celem organizowania szkoły niedzielnej nie jest jednak pamięciowa nauka

⁸⁸ Temat ten porusza również J.H. Schüren (por. J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 11-13) gdzie rozważa „za” i „przeciw” ścisłego trzymania się tekstu biblijnego podczas opowiadania. Ostatecznie postuluje konieczność odchodzenia od biblijnego sposobu wyrazu tylko jeśli ten wydaje się być zbyt trudny dla odbiorców – przy czym trzeba tu zaznaczyć, że J.H. Schüren odnosi się tu do dzieci z Unterklasse. W późniejszych latach edukacji, kiedy dzieci posiadają umiejętność czytania, opowiadanie historii biblijnych przez nauczyciela powinno być też wzbogacane czytaniem tekstów przez dzieci, żeby mogły poznać ich „biblijne” brzmienie (por. tamże, s. 39).

⁸⁹ Zdaniem ks. Kotuli, oprócz Słowa Bożego w szkółce niedzielnej można omawiać zarówno katechizm, pieśni kościelne, jak również historię kościoła. Ze względu jednak na doświadczenie autora, który nigdy w szkółce niedzielnej nie omawiał innego tematu jak Słowo Boże, wszystkie wykłady dotyczą znaczenia i sposobów pracy z Pismem Świętym, por. K. Kotulę, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 25.

⁹⁰ Tamże, s. 26.

⁹¹ Patrz: przypis nr 34.

⁹² Jednym z argumentów przemawiających za organizowaniem szkółek niedzielnych jest wg. ks. Kotuli umożliwienie dzieciom odbioru treści Słowa Bożego w przystępny dla nich sposób, co jego zdaniem niestety nie ma miejsca w nabożeństwie dla dorosłych, gdzie język wygłaszanych kazań jest dla najmłodszych zbyt trudny i tym samym niezrozumiały (K. Kotulę, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 15).

⁹³ Dopiero w 1975 roku został wydany nowy przekład całej Biblii Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego w Warszawie. Por. M. Wojciechowski, *Biblie polskie*, [w:] Religia. Encyklopedia PWN, dz. cyt., t. 2, s. 88-89.

treści historii biblijnych⁹⁴, ale kształtowanie życia wiary u najmłodszych⁹⁵. Zajęcia dla dzieci mają prowadzić je do społeczności z Bogiem, przy czym należy zaznaczyć, że nie jest do końca jasne jak autor definiuje tę społeczność. Podkreśla on rolę modlitwy, Słowa Bożego, liturgicznego charakteru spotkania, ale można odnieść wrażenie, że dziecko jest traktowane w pewnej mierze przedmiotowo – jako istota, którą jak najskuteczniej należy ukształtować i dostosować do tradycyjnej pobożności luterańskiej. Przykładem tego jest rola, jaką odgrywa atmosfera przebiegu nabożeństwa dla dzieci, która zdaniem ks. Kotuli z jednej strony ma być pełna powagi, doniosłości⁹⁶ i przez to kształcić w dzieciach postawę szacunku względem Kościoła, z drugiej strony natomiast ma być uroczysta, radosna uświadamiająca uczestnikom, że ich nabożeństwo jest świętem⁹⁷. Czytając tekst wykładów, trudno jest jednak określić na ile nabożeństwo ma być radosnym świętowaniem, gdyż punkt ciężkości zdecydowanie spoczywa na powadze.

Szkółka niedzielna ma według ks. Kotuli stanowić zwartą całość. Oznacza to, że każde spotkanie powinno mieć jeden temat, któremu podporządkowane zostaną wszystkie części spotkania⁹⁸. Przekazywane treści mają przekładać się na codzienne praktykowanie chrześcijaństwa w życiu dziecka⁹⁹. Zarówno Schüren jak i ks. Kotula kładą nacisk na to, by wychowanie było zorientowane na kształtowanie woli wychowanków¹⁰⁰, równocześnie przestrzegając nauczycieli przed nadmiernym moralizowaniem¹⁰¹.

Mówiąc o organizacji szkoły niedzielnej ks. Kotula wskazuje na potrzebę stworzenia programu nauczania, uwzględniając treści, już przekazywane na

⁹⁴ Nie można jednak powiedzieć, że poszerzanie dziecięcej wiedzy biblijnej podczas zajęć szkoły niedzielnej nie ma miejsca. Wprost przeciwnie, jednak nie przyjmuje postaci nauki jak w szkole, por. K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 17.

⁹⁵ Tamże, s. 14.

⁹⁶ Ks. Kotula akcentuje również czas przed rozpoczęciem nabożeństwa. On ma być przygotowaniem do wsłuchiwania się w Słowo Boże. Wobec tego, zarty, zabawa, hałasowanie nie mogą mieć miejsca, tamże s. 15.

⁹⁷ Tamże, s. 17.

⁹⁸ Tamże, s. 32.

⁹⁹ Podczas zajęć dziecko powinno poczuć się zachęczone do konkretnego postępowania, które przykładowo może przyjąć postać zarówno modlitwy, walki z konkretnymi grzechami, czynków względem bliźnich. Por. K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 40, 48; J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 6, 33.

¹⁰⁰ Por. K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 47; Por. J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁰¹ K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 47; J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 23

lekcjach religii¹⁰². Można powiedzieć, że postulatem tym wskazuje na potrzebę określenia istoty nabożeństw dla dzieci w odniesieniu do nauki religii w szkole, równocześnie akcentując, że te dwa kościelne obszary edukacyjne nie powinny funkcjonować niezależnie od siebie, ale stanowić uzupełniającą się całość.

Dziecko – uczestnik szkoły niedzielnej

Chociaż wykłady ks. Kotuli w głównej mierze poświęcone są organizacji zajęć i pracy nauczyciela, to pojawiają się wzmianki o postrzeganiu dziecka, mające istotne znaczenie dla całej koncepcji pracy w szkółce niedzielnej.

Uczestnikami zajęć są dzieci w wieku od 6 do 14 roku życia¹⁰³, co oznacza, że przedział ten pokrywa w dużej mierze z tym, do którego odnosi się J.H. Schüren w swojej książce¹⁰⁴. Każde dziecko, zdaniem ks. Kotuli należy traktować indywidualnie, jako będącą na właściwym dla niej poziomie rozwojowym i którą należy traktować z szacunkiem¹⁰⁵. Pod względem duchowym, jako człowiek stworzony na obraz Boga, dziecko posiada w sobie „Bożą iskrę¹⁰⁶”, dzięki której jest zdolne do przeżywania wiary¹⁰⁷. Równocześnie jednak, zdaniem autora wykładów, dusza dziecka obciążona jest „kielekującym¹⁰⁸” w niej grzechem, który trzeba dziecku uświadamiać i zachęcać je do zmian – jest to nawiązanie do klasycznego *loci* zachodnioeuropejskiej antropologii chrześcijańskiej (radikalnej nauki o grzechu pierworodnym) i reformacyjnego akcentowania roli pokuty w życiu chrześcijanina. Ks. Kotuła podkreśla również, że każde dziecko jest bardzo wrażliwe i podatne na zranienia, dlatego praca z nim wymaga innych, niż w przypadku dorosłych, specjalnie dostosowanych metod pracy i form komunikacji, o czym będzie mowa później. Należy

¹⁰² Ideą było stworzenie cykli pracy w szkółce niedzielnej, w których proponowane historie biblijne nie pokrywałyby się z historiami omawianymi na lekcjach religii, a wręcz stanowiłyby ich uzupełnienie. Por. K. Kotuła, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 33-34.

¹⁰³ Tamże, s. 33.

¹⁰⁴ Patrz str. 10.

¹⁰⁵ Tamże, s. 11.

¹⁰⁶ Tamże, s. 10.

¹⁰⁷ Taki sam pogląd na dziecko reprezentuje J.H. Schüren, który mówi nawet więcej, że „dziecko posiada boską duszę, zdolną do poznania Boga, kochania go, do oddania się mu, do życia w Bogu, do uzyskania w nim pokoju (...)”. (Tłum. własne), por. J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰⁸ K. Kotuła, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 10.

jednak jeszcze raz podkreślić, że chodzi o dostosowanie działań do poziomu rozwojowego wychowanków, o czym ks. Kotula wielokrotnie, w odniesieniu do różnych zagadnień wspomina, choć jednocześnie nie przypisuje on dziecku aktywnej roli w nabożeństwie dla dzieci.

Na uwagę zasługuje również refleksja o społecznym charakterze zajęć szkółki niedzielnej i roli nauczyciela jako tego, który musi zwracać uwagę na relacje w tej grupie. Wobec tego, zdaniem ks. Kotuli dziecko, jako uczestnik nabożeństwa, jest w grupie innych dzieci. Grupę tę określa on jako społeczeństwo¹⁰⁹, w którym każda jednostka charakteryzuje się takimi cechami, które odróżniają ją od pozostałych – są to m.in. status społeczny, temperament, uzdolnienia. Ks. Kotula podkreśla jak ważne jest zachowanie równowagi pomiędzy indywidualnym traktowaniem każdego wychowanka z osobna, bez równoczesnego faworyzowania kogokolwiek¹¹⁰.

Organizacja nabożeństwa dla dzieci

Nad całością nabożeństwa dla dzieci czuwa kierownik, który koordynuje pracę nauczycieli¹¹¹. W przebiegu spotkania – które zdaniem autora wykładów nie powinno trwać dłużej niż 45 minut¹¹² – wyróżnia się następujące części:

1. Liturgia – nie jest konieczna, ale jej zastosowanie zdaniem ks. Kotuli nadaje dynamikę spotkania¹¹³. Z wykładów wiadomo, że liturgię prowadzi kierownik, a jej struktura powinna obejmować odczytanie tekstu biblijnego – bądź to wyznaczonego na daną niedzielę przez Kościół, bądź samodzielnie wybranego, z zastrzeżeniem, by treść tekstu odpowiadała głównemu tematowi spotkania¹¹⁴.

2. Nauka w grupach¹¹⁵ – według ks. Kotuli, po liturgii dzieci są dzielone na poszczególne grupy wiekowe, które prowadzone są przez nauczycieli. Ich

¹⁰⁹ Tamże, s. 11.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ K. Kotula odnosi się w swoich wykładach tylko do nauczycieli, dlatego też rola i zadania kierownika nie zostały przez niego omówione. Por. tamże, s. 17.

¹¹² Tamże, s. 17.

¹¹³ Tamże, s. 16.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Zdaniem ks. Kotuli, praca w grupach nie musi przyjmować zawsze tego samego porządku. Sugeruje zatem, aby nauczyciele wykazywali się elastycznością, unikali jednostajności i przez to wzbudzali w uczestnikach ciekawość. Tamże, s. 18.

zadaniem jest opowiedzenie słuchaczom wybranej historii biblijnej, a następnie przeprowadzenie z nimi „rozmówki” połączonej z „zastosowaniem” nauczanych treści do ich życia¹¹⁶. Całość, według autora wykładów ma być podsumowana albo poprzez wprowadzenie dopasowanego do głównego tematu wersetu biblijnego, albo wersetu pieśni kościelnej¹¹⁷. Czas trwania pracy w grupach powinien być nie dłuższy jak 25 minut¹¹⁸.

3. Końcowa katecheza – prowadzona przez kierownika z całą grupą dzieci. Jej celem jest pogłębienie głównego przesłania wpływającego z opowiedzianej historii biblijnej¹¹⁹.

4. Liturgia końcowa.

Omawiając porządek liturgiczny, ks. Kotuła poleca korzystanie na nabożeństwach dla dzieci z „agendy warszawskiej”¹²⁰. Nie podaje jednak szczegółów o którą chodzi. Wydaje się, że mogło chodzić o agendę zawartą w „Śpiewniczku dla dzieci wyznania ewangelicko-augsburskiego” wydanym w 1914 roku w Warszawie¹²¹. Porządek spotkania wg. ww. agendy jest następujący: pieśń, powitanie formułą trynitarną, *Introitus*, *Gloria in Excelsis*, *Salutatio*, kolekta, odczytanie wyznaczonego tekstu, wyznanie wiary, katechizacja, Ojciec Nasz, błogosławieństwo¹²².

Metodyka zajęć w szkółce niedzielnej

W wykładach ks. Kotuli zostały wymienione dwie metody – opowiadanie i rozmówka, które można powiedzieć, że są centralnymi tematami wykładów. Bowiem uwzględniając kontekst ich napisania – praca w szkołkach niedzielnych była w załączku, brakowało też odpowiednio wyszkolonej kadry – zasadnym wydaje się omówienie pracy tymi metodami przez ks. Kotulę z tak dużą dokładnością.

¹¹⁶ Opowiadanie i rozmówka są zdaniem ks. Kotuli dwiema podstawowymi metodami pracy w szkółce niedzielnej, którym poświęca szczególnie dużo uwagi. Zagadnienia te zostaną omówione w dalszej części artykułu.

¹¹⁷ Por. tamże, s. 44-45.

¹¹⁸ Tamże, s. 17.

¹¹⁹ Tamże, s. 43-44.

¹²⁰ Tamże, s. 16.

¹²¹ Śpiewniczek ten został przygotowany z myślą o zastosowaniu podczas nabożeństw dla dzieci, zob. *Śpiewniczek dla dzieci wyznania ewangelicko-augsburskiego*, Warszawa 1914, s. 2.

¹²² Tamże, s. 3-4.

Odnosząc się do pierwszej z wymienionych metod, ks. Kotula ze szczegółami podaje szereg cech dobrego opowiadania¹²³. Wśród nich znajduje się również – odnosząc się ponownie do J.H. Schürena¹²⁴ – tzw. „dziecinność opowiadania”, rozumiana jako „dostosowanie opowiadania do umysłu i duszy dziecka”¹²⁵. Cecha ta została wymieniona przez ks. Kotulę w szeregu z innymi. Patrząc jednak na jej znaczenie, istotnym wydaje się stwierdzenie, że nie jest ona jedną z wielu, ale powinna zostać uznana jako podstawa dla innych cech opowiadania. Bowiern zarówno odpowiedni sposób mówienia czy też stosowany język tylko wtedy będą przyswajalne przez dziecko, jeśli przekaz będzie dostosowany do jego poziomu rozwoju.

Kolejną, poruszaną przez autora wykładów kwestią jest relacja pomiędzy opowiadaniem a tekstem biblijnym. Ks. Kotula postuluje, żeby opowiadanie było wierne biblijnemu tekstowi, przekazując szczegóły danej historii biblijnej¹²⁶. Oprócz tego, idąc w ślady J.H. Schürena, uważa on, że tekst biblijny należy objaśniać innym tekstem biblijnym „przez przypomnienie innych, podobnych myśli lub obrazów, przez porównanie nowego materiału ze znanym już materiałem”¹²⁷. Obaj autorzy wydają się w tym punkcie bazować na hermeneutyce Biblii Marcina Lutera, dla którego Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu jest spójną całością i należy tłumaczyć Pismo Pismem (tzw. *claritas interna, claritas Scripturae* w opozycji do *claritas externa*)¹²⁸. Mając na uwadze wcześniejsze rozważania o „dziecinności” należałoby jednak zapytać czy objaśnianie tekstu biblijnego innym tekstem biblijnym odpowiada całej koncepcji opowiadania, mającego być dostosowanym do możliwości

¹²³ Autor udziela m.in. wskazówek o języku opowiadania, tempie, intonacji, itd. (por. K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 28-33.) W tym wydaje się wzorować na dziele J.H. Schürena, który ze szczegółami omawia tę metodę. Głównie w odniesieniu do dzieci w wieku 6 do 7 lat (por. J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 10-29.), ale i w odniesieniu do klas starszych (np. tamże, s. 30, 39, 48).

¹²⁴ J.H. Schüren mówiąc o „dziecinności” (niem. *kindlich*) opowiadania zwraca uwagę na to, że nie chodzi o dziecinność w znaczeniu infantylnym, ale dziecięcym czyli odpowiednim dla słuchaczy zarówno pod względem przekazywanych treści, jak i formy opowiadania. J.H. Schüren mówiąc o dziecinności odnosi się tylko do klas początkowych – *Unterklasse*.

¹²⁵ K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 30.

¹²⁶ Patrz przypis nr 92.

¹²⁷ K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 6.

¹²⁸ Terminy te występują w piśmie polemicznym Marcina Lutera, w którym dyskutuje on m.in. o determinizmie ludzkiej woli z Erazmem z Rotterdamu. Patrz M. Luter, *De Servo Arbitrio*. WA 18, 606-609; M. Luter, *O niewolnej woli*, tłum. J. Niemczyk, Świętochłowice 2002, s. 67-70.

poznawczych wychowanków. Należałoby zwrócić uwagę również na to, że ks. Kotula w swoich wykładach nie dzieli materiału na poszczególne grupy wiekowe. Czyni to natomiast J.H. Schüren (co już zostało kilka razy wspomniane), który taki sposób wyjaśniania (tekst biblijny – tekstem biblijnym) przywołuje dopiero kiedy omawia materiał nauczania dla „Oberklasse”, czyli dzieci starszych niż 11 lat (co nawet ze współczesnej perspektywy pedagogicznej wydaje się rozsądne)¹²⁹. W związku z tym, że uczestnikami szkółki niedzielnej są dzieci w przedziale do 6 do 14 roku życia, mówienie przez ks. Kotulę w wykładach o objaśnianiu tekstu tekstem w odniesieniu do całej tej grupy wydaje się stać w sprzeczności z dostosowywaniem treści do możliwości poznawczych dziecka (zwłaszcza biorąc pod uwagę dzieci młodsze, słabo obeznane z tradycją biblijną i ograniczone do myślenia konkretnego).

Powołując się na fragmenty tekstów biblijnych¹³⁰, w których jest mowa o byciu świadkiem działalności Jezusa, J.H. Schüren pisze o nauczycielu jako świadku działalności Boga w jego życiu, którego zadaniem jest składanie świadectwa swoim wychowankom¹³¹. Pogląd ten podziela również ks. Kotula, akcentując tym samym bezpośredni związek pomiędzy materiałem nauczania a osobą nauczyciela¹³². Oznacza to, że opowiadający musi się utożsamiać z przekazywanymi treściami i być autentycznym. W tym punkcie następuje wyraźne rozdzielenie nabożeństwa dla dzieci od instytucji szkoły, gdyż zdaniem ks. Kotuli nauczanie jest czymś innym niż składanie świadectwa, a to ostatnie musi mieć miejsce podczas nabożeństwa dla dzieci¹³³.

Drugą, prezentowaną przez ks. Kotulę metodą jest tzw. rozmówka¹³⁴, której omówieniu poświęca on równie dużo uwagi, co opowiadaniu. Według autora wykładów, jest to „integralna część lekcji szkółki niedzielnej”¹³⁵. Jednym z jej

¹²⁹ Według uznawanej wręcz za klasyczną teorii J. Piageta rozwoju poznawczego dzieci, wiek od 11/12 lat jest nazywany stadium operacji formalnych – to w tym wieku dzieci nabywają zdolność abstrakcyjnego myślenia. H.R. Schaffer, *Psychologia dziecka*, tłum. A. Wojciechowski, Warszawa 2012, s. 204-205.

¹³⁰ Wersety: J 3,11; Dz 1,8; 1 J 1-3.

¹³¹ J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 5.

¹³² Oddają to słowa: „Kto chrześcijaństwa nie ma w sercu, ten nic nie uczyni nikomu miłym i drogim, choćby był i najmądrzejszy. (...) Co nauczyciel dziecku żywym ma uczynić, to naprzód żyć musi w jego piersi”, K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 31.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ Obecnie nazwa ta nie jest używana. Można ją jednak odnieść do metody, jaką jest pogadanka. Por. Cz. Kupisiewicz, *Dydaktyka ogólna*, Warszawa 2000, s. 143-144.

¹³⁵ K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 34.

celów jest powtórzenie i utrwalenie treści opowiadania w formie zadawanych dzieciom pytań. Wobec czego, ks. Kotula i w tym przypadku udziela bardzo wielu praktycznych rad odnoszących się do sztuki stawiania pytań¹³⁶. Przy czym ponownie należy zwrócić uwagę, że akcent położony jest na ich dostosowaniu do „wieku i poziomu umysłowego dzieci”¹³⁷, choć są to pytania mające na celu głównie utrwalenie przekazywanych treści.

W wykładach ks. Kotuli obok opowiadania i rozmówki (jego zdaniem podstawowych metod pracy) pojawia się tzw. zastosowanie, któremu poświęca się stosunkowo dużo uwagi (wykład piąty)¹³⁸. W wykładach nie zostało ono wyraźnie zdefiniowane. Nie wiadomo zatem, czy jest to dodatkowa metoda pracy czy może jeden z punktów programu spotkania. Jedną z prawdopodobnych tez jest ta, że zastosowanie treści biblijnych do życia dziecka stanowi element składowy rozmówki. Pewne argumenty wydają się przemawiać za takim rozumieniem tego elementu spotkania. Autor wykładów nakreślając ogólny przebieg nabożeństwa dla dzieci, nie wymienia zastosowania jako kolejnego punktu programu¹³⁹. Wymieniając poszczególne etapy pracy w grupach przywołuje on opowiadanie, rozmówkę i „na koniec ujęcie głównej myśli w jakimś wyroku biblijnym lub wierszu pieśni kościelnej”¹⁴⁰. Termin zastosowanie jednak nie pada. Następnie w wykładzie objaśniającym rozmówkę, ks. Kotula definiuje ją jako „duszpasterską rozmowę między nauczycielem a dziećmi”¹⁴¹, wyjaśniając zarazem, że jest to rozmowa nakierowana na wywarcie wpływu na życie wychowanka, m.in. przez nakłonienie go do podjęcia określonych decyzji¹⁴². Wobec powyższego, zasadnym wydaje się stwierdzenie, że zastosowanie jest częścią składową rozmówki i zarazem jej uzupełnieniem. Tak jak w rozmówce chodziło o utrwalenie wiedzy biblijnej, tak w zastosowaniu

¹³⁶ Omawia rodzaje pytań, sposoby formułowania, jak i reagowania na odpowiedzi dzieci, por. tamże s. 36-39. U J.H. Schürena można zauważyć tzw. przepytanie (niem. *Abfragen*), które posiada cechy przyjętej przez ks. Kotulę rozmówki. Por. J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 18-19 i 25-26, 32.

¹³⁷ K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 38.

¹³⁸ Tamże, s. 44-48.

¹³⁹ Por. tamże, s. 16.

¹⁴⁰ Tamże, s. 18.

¹⁴¹ Tamże, s. 35.

¹⁴² Jest to zdecydowanie odmienne od współczesnej rozmowy duszpasterskiej, gdzie podkreśla się towarzyszenie drugiemu człowiekowi, wspieranie go do samodzielności w przezwyciężaniu życiowych problemów. Por. A. Korczago, *Duszpasterstwo* [w:] Religia. Encyklopedia PWN, wersja 1.0, Warszawa 2003.

o praktyczne jej odniesienie do życia dziecka. Te dwa elementy wydają się dobrze uzupełniać i stanowić swego rodzaju całość. Na tej podstawie możliwe jest zdefiniowanie zastosowania jako elementu składowego rozmówki.

Tak rozumiana rozmówka ma charakter dyrektywny, co świadczy o prezentowanym rozumieniu istoty wychowania religijnego. Wobec tego, można powiedzieć, że punkt ciężkości tego wychowania spoczywa na wpajaniu dzieciom moralności. Dziecko byłoby wtedy istotą, którą należy w sposób umiejętny ukształtować – przy takim ujęciu pojawia się niebezpieczeństwo traktowania dzieci w sposób przedmiotowy, jako biernych odbiorców przekazywanych treści.

Nauczyciel i jego praca

Rola nauczyciela jest decydująca dla całokształtu zajęć, co jest podkreślane w wykładach ks. Kotuli. Od kompetencji i kwalifikacji nauczyciela zależy w głównej mierze skuteczność całej pracy w szkole niedzielnej, łącznie z atmosferą spotkania jak i zyskanie posłuchu u wychowanków¹⁴³. Stąd też zrozumiałym wydaje się, dlaczego ks. Kotula wyraźnie akcentuje ustawiczny rozwój nauczyciela poprzez pogłębianie wiedzy biblijnej¹⁴⁴ i wiedzy o życiu¹⁴⁵. Podążając za argumentacją ks. Kotuli, wzorem w tym rozwoju dla nauczyciela ma być życie i działalność Jezusa Chrystusa¹⁴⁶.

Zasadnym wydaje się stwierdzenie, że proces nauczania w szkole niedzielnej, którego nauczyciel jest organizatorem, musi zawierać w sobie dbałość o relacje z dziećmi¹⁴⁷. Ks. Kotula podaje dwojakie uzasadnienie ważności

¹⁴³ K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., np. s. 5, 7, 11.

¹⁴⁴ Wiedza biblijna, którą według ks. Kotuli ma posiąść nauczyciel szkółki niedzielnej, nie ma być ani „naukowa” ani „teoretyczna” lecz „praktyczna” (por. s. 5). Odnosząc się do innych przykładów z jego wykładów, m.in. do zasady objaśniania „Biblia-Biblią” (por s. 6) lub że Biblię należy znać „od wewnątrz” (por. s. 9), ową „praktyczność” wiedzy można by interpretować jako wiedzę odnoszącą się stricte do treści Biblii.

¹⁴⁵ Jej źródłem, zdaniem ks. Kotuli, ma być „księga natury” czyli „przypatrywanie się i obserwowanie życia i spraw ludzkich”, tamże, s. 14.

¹⁴⁶ Ks. Kotula ukazuje Jezusa jako tego, który wykorzystując przykłady, myśli, pomysły, obrazy z życia ludzi i przyrody” potrafił je „cudownie zużytkować ludziom ku nauce”, tamże, s. 14.

¹⁴⁷ Wg. ks. Kotuli oznacza to, że nauczyciel powinien stać się dla dzieci przyjacielem, znającym ich środowisko wychowawcze, problemy, potrzeby. Stąd też doradza odwiedziny dzieci przez nauczyciela w ich domach. Por. tamże, s. 13.

dbania o relację do dzieci: nauczyciel pełni rolę wzoru osobowego i wymagana jest od niego kongruencja życia i nauczania¹⁴⁸; nauczyciel potrzebuje również poznać środowisko dzieci, żeby nauczanie w szkole niedzielnej brało pod uwagę realia życia dzieci¹⁴⁹; nauczyciel wreszcie potrzebuje świadomie tworzyć przestrzeń zaufania, która ma zachęcać dzieci do przyjęcia otwartej postawy w trakcie zajęć szkoły niedzielnej¹⁵⁰.

Omawiając osobę nauczyciela, ks. Kotula podaje swoim słuchaczom wiele wskazówek, mających charakteryzować ich stosunek do dzieci, aby te miały poczucie swobody i mogły cieszyć się z uczestnictwa w spotkaniu¹⁵¹. Wśród nich, na podkreślenie zasługuje oczekiwanie, że nauczyciel ma się odnosić z miłością, delikatnością, wrażliwością w stosunku do swoich podopiecznych, akcentując ich zalety, jak również stosując zasady równości i indywidualizmu. Zwracając uwagę na kontekst powstania wykładów ks. Kotuli – czasy, kiedy w szkołach zdarzało się poniżanie słowne lub fizyczne uczniów przez nauczycieli¹⁵² – można przypuszczać, że słowa o traktowaniu dziecka z szacunkiem mogły brzmieć nowatorsko.

Analizując rolę nauczyciela w nabożeństwie dla dzieci można podkreślić, że jest ona decydująca dla kształtowania całości spotkania. Zaznaczyć należy jednak, że poprzez to nie pozostawia się miejsca na aktywność dzieci – jednym z momentów jest wyżej omówiona praca w grupach, gdzie dzieci mogą odpowiadać na stawiane im pytania, jak również same pytać (o ile taka „rozmówka” jest przeprowadzona umiejętnie). Prowadzący mają dbać o dyscyplinę, powagę spotkania i karność. Całkiem możliwe, że ks. Kotula wzorował się na myśli J.H. Herbarta, dla którego m.in. rygor był podstawą edukacji¹⁵³. Pozostaje więc pytanie czy świąteczna i radosna atmosfera nabożeństwa (o której też już była mowa) mogła znaleźć swoje miejsce w praktyce.

¹⁴⁸ Słowa te można zobrazować przywołując przykład ks. Kotuli, który w praktyczny sposób ilustruje osobiste odnoszenie się nauczyciela do dzieci: „tak powinienes postępować wobec ojca, matki, wobec (...) wobec biednego, którego spotkasz”, tamże, s. 44.

¹⁴⁹ Tamże, s. 13.

¹⁵⁰ W tym miejscu, można zauważyć bezpośrednie odwołanie ks. Kotuli (por. K. Kotula, *Metodyka...*, dz. cyt., s. 36) do J.H. Schürena (Por. J.H. Schüren, *Gedanken...*, dz. cyt., s. 20).

¹⁵¹ Por. tamże, s. 17.

¹⁵² Por. E. Buława, *Walka o dusze dzieci*, [w:] Kalendarz Cieszyński 1993, Cieszyn 1992, s. 90; J. Handzel, *Moja edukacja*, [w:] Kalendarz Cieszyński 1986, Cieszyn 1985 s. 63.

¹⁵³ Por. F.W. Kron, *Pedagogika. Kluczowe zagadnienia*, tłum. E. Cieślík, Sopot 2012, s. 157.

Podsumowanie

Koncepcja pracy w szkole niedzielnej według ks. Kotuli jest osadzona w tradycji luterńskiej – należy zwrócić uwagę, że autor wykładów postuluje określanie szkoły niedzielnej terminem nabożeństwo dla dzieci, stawiając w jego centrum Słowo Boże i akcentując liturgiczny charakter spotkania. Niemniej jednak, koncepcja ta ma szkolny charakter, o czym świadczy nazywanie prowadzących nauczycielami, nauczanie dzieci treści biblijnych, czy odpytywanie z opowiedzianej historii biblijnej. Chociaż nie pozostawia się dziecku wiele przestrzeni na bycie aktywnym, a w relacji nauczyciel-dziecko wychowanek jest traktowany w pewnej mierze przedmiotowo, to na uwagę zasługuje podkreślanie przez ks. Kotulę wartości dziecka, zachęta do zwracania uwagi na możliwości poznawcze wychowanków, jak również znaczenie odnoszenia się do nich z szacunkiem.

Według omawianej koncepcji pracy w szkole niedzielnej wychowanie religijne ma na celu kształtowanie postaw uznanych za chrześcijańskie oraz zapoznanie dzieci z treścią ksiąg biblijnych, jak i tradycyjnych form pobożności luterńskiej. Wydaje się, że sprzyjało to przygotowaniu dzieci do uczestnictwa w nabożeństwach dla dorosłych, jak i wdrażania ich do przeżywania pobożności zgodnie z tradycją luterńską. Z dzisiejszej perspektywy można zapytać, czy koncepcja ta zauważała również możliwe problemy i słabości niewłaściwie rozumianej pobożności luterńskiej, jak np. nadmiernego akcentowania grzeszności człowieka, zawężania przeżywanych uczuć religijnych do powagi i wzniosłości, czy nieporozumień w sferze etyki – jak np. redukcji przesłania Biblii do wskazań moralnych, czy też chrześcijaństwa do ortopraksji.

Ks. Kotula stawia przed nauczycielem szkoły niedzielnej bardzo wysokie wymagania. Nie tylko ma on doskonale opanować treści do przekazania, znać osobiście dzieci, angażować się z pasją, ale również być wzorem postawy chrześcijańskiej dla swoich wychowanków. Z jednej strony można przypuszczać, że tak zaprezentowany obraz nauczyciela miał na celu podkreślenie wyjątkowości tej formy wychowania religijnego i nadać jej wartość, z drugiej strony realizacja tego wzorca wydaje się być w tak przedstawionej formie niemożliwa i mogła stanowić zbyt duże obciążenie psychiczne dla nauczycieli.

Istotną rolę odgrywają w wykładach również kwestie organizacyjne, dostrzeżenie potrzeby ustalenia relacji zajęć szkoły niedzielnej do istniejących

już form kształcenia religijnego (pośrednio już przez samo wykorzystanie książki J.H. Schürena), czy też obecność pewnej refleksji socjologicznej – gdy mowa o grupie dzieci jako małym społeczeństwie i o potrzebnej wrażliwości na relacje w tej grupie.

Stosowane w trakcie zajęć z dziećmi metody dydaktyczne, które proponują wykłady ks. Kotuli trudno uznać za nowatorskie – wymienia on: opowiadanie, rozmówkę (i zastosowanie). Na uwagę zasługuje jednak podkreślanie: konieczności dostosowania tych metod do poziomu rozwojowego dziecka, roli znajomości środowiska wychowawczego dziecka oraz zdecydowanie liturgicznego charakteru spotkania.

Koncepcja pracy w szkole niedzielnej ks. Karola Kotuli, przedstawiona w trakcie wykładów w Ustroniu w roku 1928 zasługuje na szczególną uwagę i trudno wyobrazić sobie badania nad ruchem szkół niedzielnych w Polsce bez odwołania się do tej koncepcji. Łączy się w niej recepcja idei pedagogiczno-religijnych (zagranicznych), duże doświadczenie wykładowcy w pracy z dziećmi, dążenie do osadzenia jej w luteriańskiej pobożności opartej na Biblii, uwzględniając rolę nabożeństwa, oraz dostrzeganie podmiotowości dziecka. Dezyderatem w sprawie badań nad ruchem szkół niedzielnych byłoby określenie roli jaką odegrała opisana koncepcja w późniejszej praktyce i refleksji nad nabożeństwami dla dzieci w Kościele Ewangelicko-Augsburskim.

Summary

Article „The concept of the work on Sunday School, analysis of the lectures of Rev. Karol Kotula given in 1928 in Ustroń during the workshops for Sunday-school teachers”, deals with the concept of the Kotula’s vision work on Sunday school, and is based on the number of his lectures published in “Methodology of the Sunday school work” which were inspired by the thoughts of German educator Johann Heinrich Schürena (1801-1874). The purpose of the article is to show the concept of Kotula’s ideas of the work on Sunday school and is divided into five parts: the aim of the Sunday school; the child as a participant on Sunday school; the organisation of the Sunday school classes; the methodology of Sunday school, and the teacher and their work.

The first part deals with the terminology “Sunday school” which is often called as “Churchservice for children” as well. The second part shows the

life and work of Rev. Kotula, concentrating mainly on his work and contribution in developing the concept of Sunday-school in The Lutheran Church in Poland. The third part describes the circumstances of the given lectures on Sunday School concept, which were held/took place in 1928 in Ustroń during special six-day workshops for Sunday-school teachers. To understand better the background of the Kotula's lectures, it is necessary to look at the life, work and thought of J.H. Schüren, *Gedanken über den Religions-Unterricht der Christlichen Volksschule* (1888), which is described in part four. The last part of the article shows the characteristic of the Kotula's concept of the Sunday-school work based on the work of J.H. Schüren.

Keywords: Rev. Kotula, Johann Heinrich Schüren, sunday service for children, sunday school, methodology

Bibliografia

- Bogus M., *Kotulowie i ich działania na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, Ostrawa 2006
- Buława E., *Walka o dusze dzieci*, [w:] Kalendarz Cieszyński 1993, Cieszyn 1992
- Handzel J., *Moja edukacja*, [w:] Kalendarz Cieszyński 1986, Cieszyn 1985
- Jackowski J.J. (przekł. z łac.), *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Bielsko-Biała 2003
- Karpecki J., *O jednolity typ Szkoły Niedzielnej*, [w:] Kalendarz Ewangelicki 1949, nr 62, Cieszyn 1948
- Kłaczek J. (red), *Kościoły Luterskie na ziemiach polskich (XVI-XX wiek). W ramach Rzeczypospolitej państw ościennych i na emigracji*, Toruń 2012
- Kłaczek J., *Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce w latach 1945-1975*, Toruń 2010
- Korczażo A., *Wykażmy troskę o nabożeństwa dla dzieci*, [w:] Kalendarz Ewangelicki 2005, Bielsko-Biała 2004
- Kotula K., *Czy można religii nauczyć?*, [w:] Posel Ewangelicki, nr 4, 28 I 1911
- Kotula K., *Lata gimnazjalne*, [w:] Kalendarz Cieszyński 1996, Cieszyn 1995

- Kotula K., *Metodyka pracy w szkółce niedzielnej. Wykłady na kursie nauczycieli szkółek niedzielnych w Ustroniu od 9-14 lipca 1928*, Warszawa 1929
- Kotula K., *Od marzeń do ich spełnienia*, Bielsko-Biała 1998
- Kron F.W., *Pedagogika. Kluczowe zagadnienia*, Cieślík E. (tłum.), Sopot 2012
- Kupisiewicz Cz., *Dydaktyka ogólna*, Warszawa 2000
- Kwiran M., *Religionsunterricht in USA – ein Vergleich Edukative und methodische Perspektiven amerikanischer Religionspädagogik – ein pragmatischer Ansatz*, Frankfurt am Main 1987
- Lachmann R., Schrödera B. (pod red.), *Geschichte des evangelischen Religionsunterrichts in Deutschland*, Göttingen, 2007
- Lindemann I., *Von Abeken bis Windthorst, Stadtgeschichte in Straßennamen*, Osnabrück 1972
- Luter M., *O niewolnej woli*, tłum. J. Niemczyk, Świętochłowice 2002
- Pindór J., *Wspomniena z Ameryki*, Cieszyn 1894
- Schaffer H.R., *Psychologia dziecka*, Wojciechowski A. (tłum.), Warszawa 2012
- Schüren J.H., *Gedanken über den Religions-Unterricht der Christlichen Volksschule*, wyd. 7, Gütersloh 1888
- Schüren J.H., *J.H. Schüren, weiland Seminardirektor und Oberschulinspektor zu Osnabrück 1801-1874*, bmv 1901
- Sikora K., *Rola Społeczności Cieszyńskiej w Kościele*, [w:] *Głosy Kościelne*, nr 5, 1 II 1930
- Szturc J., *Ewangelicy w Polsce, Słownik biograficzny XVI-XX wieku*, Bielsko-Biała 1998
- Szturc J., *Stowarzyszenia społeczno-kulturalne w polskim ewangelicyzmie*, Warszawa 2006
- Śpiewniczek dla dzieci wyznania ewangelicko-augsburskiego*, (brak autora), Warszawa 1914
- Uglorz M., *Chodzi o dzieci*, [w:] *Kalendarz Ewangelicki* 1971, Warszawa 1970
- Wimmer R., *Erziehung und Schulwirklichkeit im 19. Jahrhundert. Johan Heinrich Schüren und seine Bedeutung für das Osnabrücker Volksschulwesen*, Osnabrück 1972

Czasopisma

Ewangelik; Głosy Kościelne; Posel Ewangelicki; Strażnica Ewangeliczna;
Zeitschrift für den evangelischen Religionspädagogik; Zwiastun;

Słowniki, encyklopedie, leksykony:

Bautz F.W. (hrsg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. 2,
Herzberg 1990

Gadacz T., Milerski B. (red.), *Religia*, Encyklopedia PWN, t. 6, Warszawa
2002

Gadacz T., Milerski B., (red.), *Religia*. Encyklopedia PWN, wersja 1.0,
Warszawa 2003

Mette N., Rickers F. (hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 1, Neu-
kirchen-Vluyn 2001

Uniwersalny Słownik Języka Polskiego, wersja 2 (CD), Warszawa 2008

Strony internetowe

<http://www.cme.org.pl/index.php?D=758> (data dostępu: 27.08.2014)

[http://www.iberlibro.com/Gedanken-Religions-Unterricht-Christlichen-Volks-
schule-Liebesgruss-Soester/1076778723/bd](http://www.iberlibro.com/Gedanken-Religions-Unterricht-Christlichen-Volks-
schule-Liebesgruss-Soester/1076778723/bd) (data dostępu: 16.08.2014)

Inauguracja roku akademickiego 2014/2015 w ChAT

W dniu 9 października 2014 roku w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie odbyła się inauguracja jubileuszowego sześćdziesiątego roku działalności naukowo-dydaktycznej tej jedynej w naszym kraju wyższej uczelni, kształcącej teologów, przyszłych duchownych, pracowników administracji kościelnej i katechetów Kościołów nierzymkokatolickich w Polsce oraz specjalistów w zakresie pedagogiki i pracy socjalnej.

Uroczystość rozpoczęła się nabożeństwem ekumenicznym, celebrowanym przez pracowników naukowo-dydaktycznych trzech sekcji Wydziału Teologicznego: ks. bp. prof. dr. hab. Jerzego Pańkowskiego (Sekcja prawosławna), ks. bp. prof. dr. hab. Marcina Hintza (Sekcja ewangelicka) i ks. mgr. Andrzeja Gontarka (Sekcja starokatolicka). Homilię wygłosił prezes Polskiej Rady Ekumenicznej i były rektor uczelni abp prof. ChAT dr hab. Jeremiasz (Jan Anchimiuk) z Kościoła prawosławnego. Równoprawne i aktywne uczestnictwo przedstawicieli trzech tradycji chrześcijańskich w celebracji nabożeństwa inauguracyjnego nowy rok akademicki było dla nowych gości unikatową możliwością zapoznania się z różnobarwną mozaiką religijną i kulturową oraz praktykowanym na co dzień w ChAT ekumenizmem. Nabożeństwo swym śpiewem ubogacił chór studentów prawosławnych, pod dyrekcją dziekana prof. dr. hab. Włodzimierza Wołosiuka, wykonując pieśni religijne w języku polskim, greckim, łacińskim i starocerkiewnosłowiańskim. Na koniec nabożeństwa J.M. Rektor ChAT ks. prof. dr. hab. Bogusław Milerski podziękował biskupom i księdzu za celebrację nabożeństwa i zaprosił obecnych na uroczystość Inauguracji roku akademickiego 2014/2015.

Po nabożeństwie za stołem prezydialnym na czele z Jego Magnificencją ks. prof. dr. hab. Bogusławem Milerskim – Rektorem ChAT, zasiedli przedstawiciele ChAT: prorektor, dziekani i prodziekani Wydziału Teologicznego

i Pedagogicznego, kierownicy Sekcji, prezes Polskiej Rady Ekumenicznej oraz zwierzchnicy Kościołów, których wierni już od 60 lat otrzymują w ChAT wykształcenie teologiczne i pedagogiczne.

Na uroczystość inauguracji roku akademickiego 2014/2015 przybyli także zaproszeni goście: Rektorzy najważniejszych uczelni wyższych w Warszawie: Uniwersytetu Warszawskiego, Wojskowej Akademii Technicznej, Akademii Obrony Narodowej, Politechniki Warszawskiej, Uniwersytetu Medycznego i Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz innych współpracujących z ChAT Uczelni Wyższych (np. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II i Uniwersytetu w Bonn)), arcybiskupi i biskupi różnych Kościołów, zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej i Kościoła katolickiego, przedstawiciele innych religii, korpusu dyplomatycznego, organizacji wspierających naukę (DAAD), władz państwowych i samorządowych, studenci i media.

Po odśpiewaniu hymnu państwowego Rektor ChAT powitał uczestników uroczystości.

Po części wstępnej J.M. ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski – rektor ChAT wygłosił przemówienie.

Po przemówieniu Rektora ChAT immatrykulację nowoprzyjętych studentów Akademii przeprowadził prorektor ChAT ks. bp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski.

Przedstawicielka studentów Sylwia Pytoń – studentka Wydziału Pedagogicznego na kierunku Pedagogika szkolna i doradztwo zawodowe, wygłosiła przemówienie.

Z okazji jubileuszu uczelni Sekretarz Stanu w Ministerstwie Edukacji Narodowej Tadeusz Sławecki w uznaniu dla działalności edukacyjnej zasłużonych pracowników naukowo-dydaktycznych ChAT udekorował ich medalami Komisji Edukacji Narodowej. Odznaczeni zostali ks. bp prof. dr hab. Marcin Hintz, prof. dr hab. Renata Nowakowska-Siuta, prof. dr hab. Jakub Sławik, ks. prof. dr Jerzy Tofiluk, prof. dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. dr hab. Włodzimierz Wołosiek, prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński, dr Rafał Bodarski, dr Katarzyna Dmitruk-Sierocińska, dr Joanna Koleff-Pracka, ks. dr Adrian Korczago, dr Rafał Kubicki i ks. dr Doroteusz Sawicki.

Wykład inauguracyjny pt. „Państwo demokratyczne a wolność sumienia” wygłosił Marszałek Senatu Rzeczypospolitej Polskiej Pan Bogdan Borsewicz.

Kazanie z okazji Inauguracji Roku Akademickiego 2014/2015

W imię Ojca i Syna i Świętego Ducha.

Świętujemy dziś 60-lecie istnienia naszej uczelni, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Patrząc w przeszłość jesteśmy wdzięczni założycielom naszej uczelni, nauczycielom akademickim, pracownikom biblioteki i administracji, wielu naszym przyjaciołom, którzy często dyskretnie, czasami anonimowo, wspierali Akademię w chwilach trudnych i przełomowych. Wynikiem pracy uczelni jest prawie 100% duchownych, katechetów i innych pracowników Kościołów ewangelickich, polsko-katolickiego, starokatolickiego i prawosławnego w Polsce. Nasza Akademia stała się też ważnym ośrodkiem myśli teologicznej, dostrzeganym w kraju i zagranicą.

Każda inauguracja roku akademickiego jest ważnym wydarzeniem w życiu naszej społeczności. Inauguracja w 60-lecie utworzenia Akademii jest wydarzeniem, które wzywa do ponownego zastanowienia się nad istotą naszej Alma Mater.

Chrześcijańska Akademia Teologiczna.

Słowo *chrześcijańska* określa podstawową ideę naszej uczelni. Jest to wiara w Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela. Ta wiara zakłada również wiarę w Jednego Boga w Trzech Osobach.

Słowo *akademia* wskazuje na metodę kształcenia w naszej uczelni. Praca naukowa i dydaktyczna jest prowadzona na tych samych zasadach, które obowiązują w uniwersytetach i wszystkich akademickich uczelniach państwowych.

Słowo *teologiczna* określa przedmiot pracy naukowej i dydaktyki. Słowo *teologia* w zestawieniu z innymi złożonymi nazwami, w których występuje druga część *logia* oznacza wiedzę, naukę np. o życiu (*biologia*), o ziemi (*geologia*), o starożytnych zabytkach kultury (*archeologia*).

Chodzi więc nam o wiedzę o Bogu. Chcemy poznać Boga

Tak sformułowany przedmiot naszych badań i nauczania stawia nas w sytuacji

o wiele trudniejszej od tej w której znajdują się badacze i dydaktycy w innych dziedzinach nauki. Pamiętamy, oczywiście, o słowach Apostoła Pawła, który pisze, że można poznać Boga przez rozumne oglądanie Jego dzieł, czyli całego Wszechświata, nie tylko Ziemi (Rz 1,19-21). Nauki przyrodnicze i wszystkie inne prowadzą więc do poznania Boga. Tak jest według Apostoła Pawła.

Z historii myśli ludzkiej wiemy, że często ludzie nauki uważali, iż jest odwrotnie. Postęp w nauce i technice miał wyeliminować wiarę w Boga. Jest to pogląd, który często jest głoszony także w naszych czasach.

Okazuje się więc, że na samym początku refleksji nad istotą teologii natykamy się na **dwie sprzeczne ze sobą opinie**. Teolog musi więc wybierać, czyli szukać dowodów przemawiających za jedną z tych opinii. Znajduje się więc na linii granicy. Jest skonfrontowany z wielością dowodów, opinii, metod.

Niepewność intelektualna poruszania się w tej, granicznej, strefie wzmagą się, gdy sięgamy do Pisma Świętego i szukamy tekstów, mówiących o Bogu. Znajdujemy teksty o Bogu jako Stwórcy niebios i ziemi (Rdz 1,1nn), o Jego wszechmocy, Jego sprawiedliwym sądzie, o tym, że jest Miłością. Znajdujemy też teksty o tym, że gniewa się na człowieka (Wyj 4,14; Sędz 2,14; 2 Król 13,3) i żałuje, że stworzył człowieka (Rdz 6,6), za grzechy ludzkie chce zgładzić ludzi, zwierzęta, ptaki (Rdz 6,7). Był potop, nastąpi jeszcze Dzień Sądu gdy „niebiosa z szumem przeminą, a żywioły zaś, płonąc, rozpadną się i ziemia, i dzieła, które się na niej znajdują” (2 P 3,10).

Stan niepewności nie znika, gdy chcemy naszą myślą ogarnąć wieść o naszym i całego świata zbawieniu, dokonany przez Wcielonego Syna Bożego. Syn Boży to Słowo, Które wypowiadając Bóg tworzy świat. To Słowo stało się ciałem. Wierzmy w Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka. Bóg-Człowiek był takim jak my człowiekiem. Jadł, odczuwał zmęczenie i senność. Nawet rozgniewał się. Nauczał. Uzdrawiał. Wskrzeszał. Był aresztowany, niesprawiedliwie sądzony, wyszydzany, ukrzyżowany, zmartwychwstał. Czy to wszystko może znieść tzw. zdrowy rozum człowieka? **Zbawiciel Ukrzyżowany?**

Przeczącej odpowiedzi udzielono już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Później, na przestrzeni wieków, powtórzono to wielokrotnie, bez liku. Jeden z bohaterów Fiodora Dostojewskiego w *Braciach Karamazow* twierdził, że nie uwierzy w Boga, dopóki jest łaża w oczach niewinnego dziecka. Wiek XX wypowiedział tę samą myśl pytaniem: jeśli jest Bóg, to dlaczego był Oświęcim?

Dylematy, rodzące się podczas analizy przekazywanej nam wiedzy o Bogu i o Jego dziełach, prowadzą do wniosku: **zbaść ją i zrozumieć do końca nie możemy**. Możemy ją przyjąć lub odrzucić. Możemy zaufać świadectwu Apostołów, męczenników (dosłownie z grek. *świadców*) i świętych lub to świadectwo odrzucić.

Apostoł Paweł na podstawie swojej wiedzy był przekonany, że chrześcijan należy wytepić i tak czynił. Zmiana nastąpiła w wyniku objawienia po drodze do Damaszku. Ujrzał Chrystusa i to zadecydowało o jego dalszym życiu.

Celem studiów teologicznych nie może być zatem tylko zdobycie wiedzy. Jest nim także dążenie do takiej czystości rozumu i zmysłów, która umożliwi teologowi dostrzeżenie przynajmniej powiewu łaski Bożej w swojej duszy.

Tak rozumiana **praca** na studiach teologicznych wymaga **ogromnej uwagi i wysiłku** ogarniającego ducha, duszę i ciało. Jest nią przede wszystkim modlitwa. Z czasów studiów pamiętam słowa ewangelickiego teologa prof. Eberharda Juengela. Rozpoczął on kiedyś swój wykład z dogmatyki od słów: *moje Panie i Panowie, uwierzcie, modlitwa jest najtrudniejszą do wykonania pracą człowieka*. W tradycji prawosławnej wielokrotnie powtarzana jest myśl: *jeśli się modlisz prawdziwie, to jesteś teologiem*. Myśl ta znalazła swój wyraz także w tym, że Kościół Prawosławny obdarzył mianem teologa tylko trzech ludzi, św. Jana Ewangelistę, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Symeona Nowego Teologa.

Wiedza i modlitwa rozumiana jako stan ducha ukształtowanego na wzór Jezusa Chrystusa są nierozłączne. Wzajemnie wspomagają się. Chronią przed wieloma niebezpieczeństwami. Z których największym jest **faryzeizm**.

Każde pokolenie i każde środowisko jest podatne na pokusę faryzeizmu. Wynika to z właściwej człowiekowi po grzechu pierwotnym skłonności do fascynacji światem zewnętrznym. Jest to fascynacja człowieka, który utracił dar bezpośredniego obcowania z Bogiem, czyli utracił pozycję władcy świata i dlatego szuka oparcia w tym, co jest poza nim, w elementach stworzonego świata. Skutkiem tej postawy jest uzależnienie się od tych elementów. Ponieważ najtrwalszym elementem tego świata jest myśl, to każdy człowiek świadomie lub nieświadomie dąży do stworzenia systemu wartości, które dają mu pewność.

Wiara w Boga zamieniona w system przepisów, zakazów i nakazów nieuchronnie prowadzi do podziału ludzi na dobrych i złych. Chrystus wchodzący do domu celnika, lub pozwalający, by dotknęła go ładacznica wywołuje gniew.

Jego miłość do takich ludzi jest traktowana jako grzech przeciwko Bogu. Broniący wiary w Boga **twórcy** takiego systemu zakazów i nakazów przechodzą na pozycje obrony Boga tak, jakby Bóg potrzebował tej obrony. Następnie tworzą już własny obraz Boga, który nie jest Bogiem, lecz wytworem ich myśli. Przerazającą konsekwencją tego myślenia jest przekonanie, iż uzasadnione jest stosowanie przemocy wobec tych, którzy ich przekonań nie podzielają. Mamy wtedy sytuację, o której sam Zbawiciel mówi: „*Słowo Boże zamieniacie na własną tradycję*” (Mk 7,13, por. cały fragment Mk 7,6-13).

Jest rzeczą oczywistą, że **wierność Zwiastowaniu Apostołów prowadzi teologa do konfliktu z otoczeniem**. Św. Apostoł Paweł był obwiniany przez Koryntian, którzy dzięki niemu uwierzyli w Chrystusa, o niesłowność, zarzucano mu niewiarygodność, tyranie, obłudę, prostactwo. Wylicza niebezpieczeństwa, na które był narażony, a wśród nich *niebezpieczeństwa od fałszywych braci* (2 Kor 11,16-33).

Św. Grzegorz Teolog zaproszony do Konstantynopola potrafił przekonać mieszkańców tego miasta do przyjęcia nauczania o współistotności Boga Ojca i Syna. Zaczął od małej grupki i zdobył uznanie całej stolicy. Powołany na przewodniczącego II Soboru powszechnego został prawie natychmiast pozbawiony tej szacownej misji pod zarzutem, że nielegalnie objął katedrę Konstantynopolską.

Św. Jan Chryzostom był pędzony jak jakiś przestępca długą, pełną poniżenia i niekiedy tylko radości, drogą od Konstantynopola, południowym wybrzeżem Morza Czarnego, aż do dzisiejszego Suchumi na mocy decyzji soboru biskupów i chrześcijańskiego cesarza.

Mówiąc krótko, życie teologa jak i każdego zresztą chrześcijanina, jest życiem, w którym Krzyż jest stale obecny.

Ale, Apostoł Paweł *znajdował radość w słabościach, w zniewagach, w nieszczęściach, w prześladowaniach i uciskach dla Chrystusa* (2 Kor 12,10).

Nie mogły go zmóc te trudności. Widział bowiem Jezusa Zmartwychwstałego. **Zmartwychwstanie było dla niego tak samo realne jak trudy podróży, zniewagi, ból, prześladowania.**

Do tego kształtu życia zostali w sposób szczególny zaproszeni studenci i nauczyciele teologii. Amen.

Przemówienie Rektora ChAT

Szanowni Państwo! Dostojni Zgromadzeni! Jaki piękny dzień mamy dzisiaj!

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie jest ekumeniczną uczelnią publiczną, umocowaną ustawą z dnia 16 marca 2000 roku o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Misją Akademii jest kształcenie studentów i prowadzenie badań naukowych w zakresie nauk teologicznych oraz humanistycznych i społecznych, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeb Kościołów mniejszościowych w Polsce. Rzeczpospolita Polska jako państwo demokratyczne i pluralistyczne przyznała Kościołowi prawosławnemu oraz Kościołom protestanckim i starokatolickim prawo do kształcenia teologicznego w zakresie własnych tradycji wyznaniowych oraz prawo do kształcenia humanistycznego uwzględniającego specyfikę zróżnicowania kulturowego obywateli RP. Prawo to zostało potwierdzone w partykularnych ustawach o stosunku państwa do poszczególnych Kościołów, w tym wszystkich Kościołów zrzeszonych w Polskiej Radzie Ekumenicznej. Prawo to nakłada na Akademię szczególnie obowiązek, a mianowicie obowiązek kształcenia na kierunku studiów teologia z uwzględnieniem różnych profili wyznaniowych, i to niezależnie od liczby studentów. Akademia jest więc szczególną uczelnią publiczną. Działa ona bowiem w dwóch obszarach zadań Państwa: szkolnictwa wyższego oraz polityki wyznaniowej i polityki wobec mniejszości. Takie prawne zdefiniowanie uczelni znalazło wyraz w znowelizowanej w roku bieżącym ustawie o Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie.

Ustawowe rozstrzygnięcie nawiązuje do polityki wyznaniowej II RP. Niepodległa Polska uznała kształcenie kadr teologicznych dla Kościołów mniejszościowych za żywotny interes państwa. Przekonania powyższego nie należy odczytywać w kategoriach ingerencji państwa w sprawy kultury czy doktryny religijnej, lecz jako wyraz troski o dobro wspólne i integrację

wszystkich obywateli. Z tego względu w 1921 roku powołano na Uniwersytecie Warszawskim Wydział Teologii Ewangelickiej, a następnie niezależne Studium Teologii Prawosławnej. Na tych faktach sprzed niemal stulecia bazuje tożsamość naszej uczelni.

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie została utworzona w 1954 roku. Decyzję o wyłączeniu kształcenia teologicznego, jak i innych typów studiów, z instytucji uniwersytetu podjęto z powodów politycznych. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet państwo komunistyczne dostrzegało fakt zróżnicowania konfesyjnego obywateli. W roku bieżącym mija więc 60 lat od momentu utworzenia uczelni, która – mimo różnych wiatrów historii i polityki – realizuje żywotny interes publiczny. Tym interesem jest dobro wspólne – integracja obywateli Rzeczypospolitej Polskiej. Innymi słowy: Akademia jest uczelnią wyższą, której celem jest prowadzenie obiektywnych badań oraz kształcenie studentów. Zarazem jednak Akademia jest bytem kulturowym – znakiem wielokulturowości społeczeństwa polskiego oraz świadectwem inkluzyjnego charakteru państwa polskiego.

Szanowni Państwo! Dostojni Zgromadzeni!

Państwo demokratyczne szanuje wolność poglądów obywateli, przyznając im prawo do dokonywania wolnych wyborów światopoglądowych i politycznych. W tym sensie państwo musi respektować wolę większości obywateli. Istota nowoczesnej demokracji nie opiera się jednak wyłącznie na uznaniu woli większości, lecz na równoczesnym poszanowaniu praw jednostki. Rolą państwa demokratycznego jest ustanowienie takich rozwiązań, które zagwarantują balans między aspiracjami większości a prawami mniejszości. Państwo demokratyczne nie może się kierować wyłącznie statystyką głosów, lecz musi gwarantować zachowanie dobra wspólnego – musi działać pro publico bono. Wyznacznikiem działalności na rzecz dobra wspólnego są więc nie tylko kryteria ilościowe, lecz również zasada integracji, a w konsekwencji polityka inkluzyj. Realizacja polityki inkluzyj nie może sprowadzać się do ideowych deklaracji. Jej gwarantem jest istnienie odpowiednich rozwiązań prawnych oraz instytucji publicznych. W Rzeczypospolitej Polskiej jedną z takich instytucji działających pro publico bono jest Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie.

Szanowni Państwo! Dostojni Zgromadzeni!

Każda uczelnia ma swoje sukcesy, swoje plany i swoje problemy. Jesteśmy bardzo małą szkołą wyższą, stąd też mamy świadomość miary rzeczy. Proszę

jednak uwierzyć, że z naszej perspektywy nasze sukcesy, nasze plany i nasze problemy są najważniejsze na świecie. Istotną troską uczelni jest budowa nowej siedziby – po pozyskaniu działki kończymy obecnie prace projektowe, których zwieńczeniem będzie uzyskanie pozwolenia na budowę. Kolejne kroki postrzegamy na razie „in spe”. Dążeniem naszym jest także prawo do zachowania nazwy własnej. Nasz postulat, poparty pozytywną opinią prezydium Konferencji Rektorów Akademickich Szkół Polskich, aby akademią mogły być uczelnie posiadające dwa uprawnienia do doktoryzowania lub jedno uprawnienie habilitacyjne, został odrzucony. W naszym odczuciu taki zapis nie obniża standardów akademickich, lecz – wręcz przeciwnie – podnosi ich poprzeczkę. W polskim szkolnictwie wyższym posiadanie uprawnień habilitacyjnych oznacza bowiem przynależność do ekskluzywnego grona i wiąże się ze spełnieniem jakościowo innych wymogów. W wyniku nieuwzględnienia ww. postulatu nasza uczelnia będzie jedyną w Polsce szkołą wyższą, posiadającą niekwestionowane uprawnienia habilitacyjne, a zarazem pozbawioną prawa do używania w nazwie własnej wyrazu „akademia”. Nie kwestionując zasadności zmian w prawie o szkolnictwie wyższym – w sytuacji, w której wyłącznie jedna, jedyna uczelnia w Polsce traci dotychczasowe uprawnienie – pozwalam sobie zadać subiektywne pytanie w duchu teorii krytycznej o interes ideologiczny leżący u podstaw takiego rozstrzygnięcia. Doskonale wiemy, jakie działania powinniśmy podjąć. Tym niemniej napotykamy na barierę finansową. Realizacja – ze wszech miar – nowoczesnej, demokratycznej i integracyjnej polityki państwa, której wyrazem są ustawowe zobowiązania nałożone na Akademię w zakresie zróżnicowanego konfesyjnie kształcenia teologicznego, w przypadku tak małej uczelni, warunkuje finansowo możliwość rozwoju innych obszarów jej działalności. Doświadczając wielu pozytywnych deklaracji i konkretnych działań ze strony władz państwowych ufam, że powyższa kwestia będzie mogła zostać rozwiązana z pożytkiem dla Akademii i z należytą troską o zachowanie standardów naukowych.

Dumą naszą są nasi studenci, nasza kadra i nasze powiązania międzynarodowe. Wśród wielu partnerstw na szczególne podkreślenie zasługuje współpraca z uniwersytetem Bonn, kontynuowana nieprzerwanie od 1978 roku, a więc od 36 lat. Jej potwierdzeniem jest obecność na dzisiejszej uroczystości prof. M. Meyer-Blancka. W moim przekonaniu – jak na skalę uczelni – liczba inicjatyw studenckich oraz dokonań kadry naukowej, perspektywicznej wiekowo oraz osadzonej w dyskursie międzynarodowym, są gwarancją przyszłości Akademii.

Szanowni Państwo! Dostojni Zgromadzeni!

W rocznicę 60-lecia utworzenia uczelni chciałbym sprawy partykularne potraktować z właściwą miarą rzeczy. Rocznica taka skłania bowiem do refleksji bardziej podstawowej.

Moje pytanie dotyczy podstawowego uzasadnienia istnienia akademickiej szkoły wyższej. Tradycyjnie odpowiemy na to pytanie bardzo prosto: istotą akademickiej szkoły wyższej jest prowadzenie badań naukowych i kształcenie na poziomie wyższym młodego pokolenia. Bez spełnienia powyższych funkcji łącznie istnienie szkoły wyższej traci rację bytu. To prawda! Tym niemniej uczelnie pełnią wiele dodatkowych i ważnych funkcji. Z perspektywy Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, co starałem się uzasadnić w pierwszej części niniejszego wystąpienia, katalog podstawowych zadań jest znacznie szerszy. Akademia, w której Państwo się znajdujecie, jest nie tylko miejscem badań i kształcenia, lecz również jest laboratorium i świadectwem integracji społecznej i kulturowej, pełni zasadnicze funkcje w zakresie pojednania międzynarodowego, i to zarówno na poziomie dialogu między przywódcami religijnymi i politycznymi, jak również za pośrednictwem kadry akademickiej i studentów. W murach naszej uczelni studiuje bowiem liczne grono adeptów teologii i duchownych zza wschodniej granicy, którzy zapewne nigdy nie zapomną studiów i kultury przekazanej im w Akademii. I jeszcze jedna kwestia zasadnicza. Rozdział państwa i religii nie może skutkować wycofaniem się państwa z odpowiedzialności o jakość religijności własnych obywateli. Innymi słowy, państwo nie może ingerować w kult czy doktrynę, zarazem jednak powinno wykazywać troskę o ireniczny (pokojowy), dialogiczny i refleksyjny wymiar religijności. Fundamentalizmy i podziały nie są bowiem pieśnią przeszłości, lecz czymś, co potrafi zniszczyć współczesną demokratyczną cywilizację. Z tego względu działalność Akademii na rzecz alfabetyzacji religijnej, oświecenia religijnego, dialogu i pojednania okazuje się niezbędnym elementem zachowania ładu demokratycznego. Nie tylko jednak ChAT, lecz śmiem twierdzić, że każda uczelnia wyższa pełni zasadnicze funkcje kulturowe i społeczne. Oczywiście, mam świadomość, że te dodatkowe funkcje są w stanie pełnić także inne instytucje. Jestem jednak przekonany, że delegowanie realizacji tych funkcji na inne instytucje okazałoby się w konsekwencji droższe i zapewne o wiele mniej efektywne społecznie.

Rolą nauki jest badanie, opis i wyjaśnianie stanów rzeczy w kategoriach faktów. Uczelnia humanistyczna – jak każdy uniwersytet – zajmuje się jednak nie tylko jednostkowymi faktami, lecz również czymś, co nazywa się uniwersum. To coś wcale nie musi mieć charakteru metafizycznego. Uniwersum, jak wyobrażał sobie F. Schleiermacher, twórca idei nowoczesnego uniwersytetu, to ogląd rzeczywistości z perspektywy całości, a więc ogółu wiedzy, kultury i doświadczenia ludzkiego. Taki ogląd zawsze będzie miał charakter interpretacyjny, a więc skazany na wielość perspektyw poznawczych i konieczność nieustannego dyskursu. Z perspektywy ideologii scjentyistycznej takie podejście jest nienaukowe. Niezależnie od sporów o istotę nauki, podejście takie jest jednak esencją humanistyki i niezbędnym elementem życia społecznego. Ufam, że zmiany cywilizacyjne nie będą oznaczały zmiernu humanistyki i religii, i za kolejnych 60 lat ciągle będziemy mogli powtarzać w znaczeniu dosłownym i przenośnym: *Vivat Akademia!*

BOGDAN BORUSEWICZ*

Państwo demokratyczne a wolność sumienia

25. rocznica przełomu ustrojowego w Polsce jest stosowną okazją do przemyśleń na temat osiągnięć i jakości współczesnego państwa polskiego.

System ustrojowy oparty na wartościach i założeniach demokracji parlamentarnej, który z wielkim wysiłkiem udało nam się wprowadzić w Polsce po dziesięcioleciach ustroju totalitarnego, podlega dziś głębokim analizom w różnych sferach. Można usłyszeć głosy krytyki i głosy poparcia dla przemian gospodarczych, prawnych, instytucjonalnych, kulturowych. Warto jednak pamiętać, że cała ta dyskusja jest możliwa właśnie dzięki pluralizmowi ideologicznemu, który jest immanentną cechą demokracji w odróżnieniu od państwa ideokratycznego, którym była PRL.

Do jednego z obszarów tej refleksji należy także ocena stosunku państwa do kwestii światopoglądowych, w tym ekspresji religijnej, zagadnień etycznych czy po prostu wyboru przez obywateli odpowiadających im stylów życia.

Rozważania te nie są zajęciem tylko teoretycznym, gdyż w całym okresie minionego ćwierćwiecza obywatele i władze publiczne stawały wobec wielu dylematów, co do właściwej postawy w kwestiach światopoglądowych. Ja, jako polityk i przedstawiciel władzy publicznej sam niejednokrotnie stawałem przed takimi dylematami.

Mówimy dziś często, że Polska jest lub aspiruje do miana tzw. społeczeństwa otwartego, czyli takiego, gdzie każdy ma prawo postępować w zgodzie z własnym sumieniem. „Społeczeństwo otwarte” to jednak termin szerszy niż społeczeństwo. Odnosi się także do instytucji i praktyk ekonomicznych,

* Bogdan Borusewicz jest marszałkiem Senatu Rzeczypospolitej. Tekst niniejszy został wygłoszony dnia 9 października 2014 r. jako wykład inauguracyjny w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie na rozpoczęcie roku akademickiego 2014/2015 podczas uroczystości 60. rocznicy utworzenia Uczelni.

politycznych, kulturalnych i religijnych. Mówiąc o społeczeństwie otwartym mamy na myśli nie tylko organizm społeczny, ale ogólny model życia zbiorowego.

Model ten ma dzisiaj przeważnie konotacje pozytywne. Bierze się to z dwóch powodów. Po pierwsze, twierdzi się, iż ewolucja życia zbiorowego polega na stopniowej pluralizacji. Odchodzimy od rozmaitych centralizmów, monizmów czy autorytaryzmów. W tej tendencji niektórzy upatrują upadku wielkich ideologii np. komunizmu, ale także osłabienia hegemonii państwa narodowego i dominującego wpływu religii chrześcijańskiej w świecie zachodnim. Po drugie twierdzi się, że otwartość stanowi ważną normę moralną, umożliwiającą realizowanie różnych ideałów i wartości. Z jednej strony świat pluralizuje się, czyli uprawomocnia różne idee, punkty widzenia, sposoby życia i systemy wartości. Z drugiej jednak, ta wielość i różnorodność powoduje, że ludzkie aspiracje stają się coraz trudniejsze do pogodzenia. Wydaje się to paradoksem społeczeństwa otwartego i wyzwaniem dla systemu instytucjonalnego państwa, przed którym także i my Polacy stoimy.

Wolność sumienia można rozpatrywać w tym kontekście z różnych poziomów, jednak ja chciałbym się skupić na dwóch:

- 1.) na poziomie uregulowań prawnych i instytucjonalnych,
- 2.) i na praktyce życia społecznego

Dzisiaj my, jako obywatele Polski i Unii Europejskiej, wolność sumienia mamy zagwarantowaną prawnie na poziomie konstytucyjnym, międzynarodowym i kodeksowym.

Już preambuła Konstytucji RP z 1997 roku mówi „(...) w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem lub przed własnym sumieniem, ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej”

Także dwa następujące artykuły ustawy zasadniczej odwołują się do wolności sumienia:

Art. 48 ust. 1: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania.”

Art. 53 ust. 1: „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii.”; ust. 4 „Religia kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej może być przedmiotem nauczania w szkole, przy czym nie może być naruszona wolność sumienia i religii innych osób.”

Mamy ustawę z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, która wprost odnosi się do tego zagadnienia włączając wolność sumienia do katalogu praw obywatelskich w następujących artykułach.

Art. 1. mówi:

„1. Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu obywatelowi wolność sumienia i wyznania.

2. Wolność sumienia i wyznania obejmuje swobodę wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie.

3. Obywatele wierzący wszystkich wyznań oraz niewierzący mają równe prawa w życiu państwowym, politycznym, gospodarczym, społecznym i kulturalnym.”

Art. 3. Doprecyzowuje powyższe postanowienie:

„1. Uzewnętrznianie indywidualnie lub zbiorowo swojej religii lub przekonań może podlegać jedynie ograniczeniom ustawowym koniecznym do ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób.

2. Korzystanie z wolności sumienia i wyznania nie może prowadzić do uchylania się od wykonywania obowiązków publicznych nałożonych przez ustawy.”

Jednak analiza innych aktów prawnych pokazuje, że ustawodawca utrzymuje punktowe, nieliczne regulacje oparte na wolności sumienia w ustawach szczegółowych i innych aktach normatywnych takich jak:

- Europejska konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności,
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych,
- Kodeks cywilny,
- Kodeks karny,
- Ustawa z dnia 15 lipca 2011 r. o zawodach pielęgniarzy i położnej,
- Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentystry,
- Ustawa z dnia 14 lutego 1991 r. – Prawo o notariacie,
- Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o komornikach sądowych i egzekucji,
- Ustawa z dnia 27 lipca 2001 r. – Prawo o ustroju sądów powszechnych,
- Ustawa z dnia 23 listopada 2002 r. o Sądzie Najwyższym,
- Ustawa z dnia 26 stycznia 1982 r. – Karta Nauczyciela.

Drugim wymiarem, w ramach, którego możemy analizować wolność

sumienia jest praktyka życia społecznego w różnych swoich przejawach.

Rysują się, co najmniej 3 obszary, w których można rozważać ten problem:

- 1.) wolność sumienia a procedury medyczne,
- 2.) wolność sumienia a edukacja,
- 3.) wolność sumienia a instytucje państwowe.

Pierwszy obszar jest wyjątkowo gorąco dyskutowany przez polityków, media i opinię publiczną. Dotyka on bowiem zdrowia i życia ludzkiego w najbardziej podstawowym wymiarze. Chodzi tu o tematy takie jak aborcja, eutanazja, zapłodnienie *in vitro*.

Dyskusja toczy się głównie pomiędzy dwiema opcjami: konserwatywną i liberalną. Wydarzenia takie jak przypadek Alicji Tysiąc czy profesora Bogdana Chazana, ale także wiele innych są głośno i gorąco komentowane w ramach dyskursu publicznego i poruszają opinię społeczną.

Pozostałe dwa obszary wiążą się głównie z dyskusją między środowiskami katolickimi a laickimi.

Nie ulega kwestii, że Kościół Katolicki jest największą instytucją wyznaniową w naszym kraju. Jest również bardzo zasłużony dla Polski chociażby w zakresie walki o zmianę ustroju z komunistycznego na demokratyczny. Jednak wiele osób dziś wskazuje na niesłuszne uprzywilejowanie światopoglądu katolickiego, a także Kościoła jako organizacji.

Przedstawiciele światopoglądu katolickiego postulują rozszerzenie wpływu wartości chrześcijańskich na domeny działalności państwowej. Na przykład w edukacji. Walczą o to, aby religia była pełnoprawnym przedmiotem na maturze, aby program nauczania był zgodny z nauką Kościoła Katolickiego. Jednak edukacja publiczna jest z założenia reglamentowana przez państwo i odwołuje się do wartości pragmatycznych i uznanych za obiektywne w sensie światopoglądowym. Prawodawca, aby zachować neutralność światopoglądową zakładał, że lekcje religii mogą być wprowadzone do szkoły publicznej tylko przy umożliwieniu ich uczniom innych wyznań oraz zapewnieniu reprezentujących laicki światopogląd równoważnych lekcji etyki. Mimo, że prawo zadbało o neutralność wartości w tym zakresie praktyka pokazuje, iż założenia te nie są realizowane w praktyce.

Podobnie napięcia społeczne funkcjonują w trzecim wymienionym obszarze i również w głównej mierze związane są z religią katolicką i działalnością Kościoła Katolickiego. Np. obecność symboli religijnych w Urzędach

Państwowych spotyka się z ostrą krytyką środowisk laickich postulujących rozdział Państwa od Kościoła.

Zasada niezależności Państwa i Kościoła według teoretyków oznacza, że władza kościelna nie ma podstaw do ingerowania w sprawy wewnętrzne Państwa, jak również Państwo nie ma kompetencji do ingerowania w sprawy wewnętrzne Kościoła. W praktyce wyklucza to organizacyjną i faktyczną podległość władz państwowych względem władz kościelnych. Władze państwowe powinny podejmować swoje decyzje w sposób niezależny i niezawisły w stosunku do wszystkich grup nacisku. Niektórzy znawcy prawa podkreślają, że zasada ta oznacza również, iż władze kościelne powinny powstrzymać się od wywierania wpływu i presji na organy Państwa w procesie podejmowania decyzji. Nie oznacza to jednak, że Kościół Katolicki, a także każdy inny legalny związek wyznaniowy nie ma prawa do wypowiedania swojej opinii publicznie, brania udziału w konsultacjach społecznych czy nauczania moralnego zgodnego ze swoim systemem wartości. Jednak żaden Kościół i żaden inny Związek Wyznaniowy nie może obciążać struktur państwa funkcjami religijnymi.

Zasada ta działa również w drugim kierunku. Władze Państwowe nie mają prawa wykorzystywać Kościoła Katolickiego czy każdego innego Kościoła i Związku Wyznaniowego instrumentalnie np. w celach politycznych takich jak agitacja wyborcza, legitymizacja społeczna.

Jak Państwo powinno się zachować wobec tych dylematów i kontrowersji?

Wydaje się, iż kluczem do rozwiązania jest rozumienie Państwa, jako organizacji obejmującej wszystkich i posiadającą w związku z tym szczególne powinności wobec każdego bez wyjątku obywatela oraz innych mieszkańców terytorium państwowego. Ma obowiązek uwzględniać ich uzasadnione potrzeby oraz wyznaczać granice dopuszczalnym postawom.

W ramach szeroko pojętych kwestii światopoglądowych władza publiczna nie powinna uprzywilejowywać żadnego partykularnego poglądu na świat, niezależnie od jego popularności. Akceptując system demokratyczny, jako istniejący w naszym Państwie musimy zaakceptować również konsekwencje jego istnienia, w tym pluralizm światopoglądowy wyznaczony granicami obowiązującego prawa. W tym sensie „państwo jest daltonistą”, gdyż na wielobarwnym forum obywateli widzi tylko obywateli jako takich i pozwala im działać zgodnie z prawem niezależnie od zróżnicowania światopoglądowego.

Ten idealny model podlega jednak praktycznym wyzwaniom niesionym przez złożoność życia. Z tą złożonością Państwo musi sobie radzić przede wszystkim przez jasne określenie wymagań, przed którymi stoją funkcjonariusze publiczni. Nie wolno zapominać, że służba publiczna, instytucje państwowe mają na celu zaspokajanie słuszných roszczeń i zabezpieczenie uzasadnionych interesów wszystkich obywateli.

Funkcjonariusz publiczny nie powinien epatować otoczenia swoimi preferencjami światopoglądowymi, religijnymi czy areligijnymi – w jego czynnościach na pierwszym miejscu powinny być widoczne preferencje Państwa, które nie identyfikuje się z żadnym światopoglądem. System wartości państwa jest jasno wyrażony w demokratycznie przyjętej Konstytucji i wypracowanych w procesie politycznym ustawach.

Kontrowersyjne zagadnienia jak aborcja, zapłodnienie *in vitro*, program nauczania w szkołach publicznych, kwestie związków partnerskich czy model finansowania związków wyznaniowych i inne podobne doczekały się akceptowalnych rozwiązań w wielu państwach Unii Europejskiej. W Polsce też mogą być rzetelnie uregulowane w warunkach cierpliwego dialogu społecznego i pozytywnie rozumianej pryncypialności Państwa.

Ćwierćwiecze Trzeciej Rzeczypospolitej dostarczyło nam wielu, czasami trudnych, doświadczeń pozwalających dzisiaj więcej powiedzieć o tym, jakiego Państwa i jakiej władzy publicznej potrzebujemy. W oparciu o nie warto starać się o stworzenie standardu sprawowania władzy, który przyniesie poczucie satysfakcji u ogółu mieszkańców Polski. Wolność sumienia dla osób takich jak ja, które doświadczyły próby jego zniewolenia przez aparat państwowy jest bez wątpienia wartością nadrzędną. Jednak, jako polityk, parlamentarzysta – wybrany w bezpośrednich wyborach – nie mogę zapomnieć o tym, że inni moi współobywatele mają prawo do tej samej wolności sumienia w ramach obowiązującego prawa. O to walczyłem ja i moi koledzy i koleżanki z opozycji demokratycznej. W państwie demokratycznym, w państwie prawa, nie wolno wolnością sumienia jednych ograniczać wolności innych.

Uroczystości 60. rocznicy utworzenia Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie

W dniu 9 października 2014 roku o godzinie 14:00 w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie odbyła się Uroczystość 60-lecia utworzenia Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej.

Uroczystość rozpoczął Jego Magnificencja ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski – Rektor ChAT. Po odczytaniu krótkiego fragmentu z Pisma Świętego przeznaczonego na dzień 9 października przywitał bardzo serdecznie wszystkich obecnych, a w szczególności pracowników, którzy całe swoje życie związali z Chrześcijańską Akademią Teologiczną, dla których Uczelnia stanowi część tożsamości. Podkreślił, że Akademia to nie tylko profesorowie, studenci, książki, nauka ale również i wspomnienia.

W pierwszej części Uroczystości J.M. Rektor ChAT odczytał Uchwałę Senatu ChAT, ustanawiającą medal Za zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, który będzie przyznawany za dokonania w zakresie organizacyjnego rozwoju Uczelni, tworzenia więzi ekumenicznych, kształcenia kadr oraz badań teologicznych. W 60. rocznicę utworzenia Akademii Uchwałą Senatu ChAT medalem „Za zasługi dla Akademii” po raz pierwszy zostali nagrodzeni byli rektorzy i prorektorzy Uczelni. To szczególne odznaczenie zostało przyznane: metropolicie prof. zw. dr. hab. Sawie Michałowi Hrycuniakowi, abp. prof. dr. hab. Jeremiaszowi Janowi Anchimiukowi, bp. prof. zw. dr. hab. Wiktorowi Wysoczańskiemu, ks. prof. zw. dr. hab. Marianowi Bendzie, prof. dr. hab. Karolowi Karskiemu i prof. zw. dr. hab. Januszowi T. Maciuszce.

Abp prof. dr. hab. Jeremiasz Jan Anchimiuk odczytał okolicznościowe przemówienie metropolity prof. zw. dr. hab. Sawy Michała Hrycuniaka i nagroził J.M. Rektora ChAT Orderem Świętej Marii Magdaleny II stopnia, który został przyznany z okazji jubileuszu 60. rocznicy utworzenia ChAT oraz za zasługi dla Akademii.

W drugiej części Uroczystości J.M. Rektor ChAT zaprosił do stołu prezydialnego arcybiskupa prof. dr. hab. Jeremiasza, wieloletniego Rektora ChAT, który podzielił się wspomnieniami z pierwszych lat życia Uczelni oraz funkcjonowania Akademii.

W trzeciej części Uroczystości J.M. Rektor ChAT wręczył dyplom habilitacyjny dr. hab. Jackowi Aleksandrowi Prokopskiemu.

Uroczystość swym śpiewem wzbogacił chór studentów prawosławnych, pod dyrekcją dziekana prof. dr. hab. Włodzimierza Wołosiuka.

Medal za Zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie Ustanowienie – kształt – osoby uhonorowane

Tradycja uniwersytecka ukształtowała kilka wiodących form uroczystego wyróżniania osób zasłużonych dla środowiska akademickiego. Na czoło wysuwają się następujące nagrody: doktorat *honoris causa*, akt odnowienia doktoratu, publikacja książki ku czci uczonego (*festschrift*) oraz medal za zasługi dla uczelni. W historii Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie występowała dotąd praktyka nadawania doktoratów honorowych oraz przygotowywania ksiąg jubileuszowych jej wybitnych profesorów. Odnowienie doktoratu jako forma szczególnego docenienia własnych nauczycieli akademickich przez Uczelnię, którzy pierwszy stopień naukowy zdobyli na jej forum oraz medal za zasługi dla Uczelni nie były dotąd elementami obyczaju akademickiego ChAT. W roku 2014 nastąpiła zmiana w odniesieniu do ostatniej z wymienionych form nagradzania. Wzorem m.in. Uniwersytetu Warszawskiego i Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Akademia utworzyła własne odznaczenie tego typu.

Ustanowienie

W związku zaplanowanymi na jesień 2014 r. obchodami 60-lecia Uczelni, z inicjatywy J.M. Rektora ks. prof. dr. hab. Bogusława Milerskiego na początku tegoż roku podjęto działania mające na celu ustanowienie trwałego wyróżnienia nadawanego cyklicznie osobom, które położyły szczególne zasługi na rzecz Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. 26 czerwca 2014 r. Senat ChAT podjął uchwałę nr 64/2014 w sprawie ustanowienia Medalu za Zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie oraz zasad jego nadawania. Określa ona m.in. dokonania, które są przesłanką uzyskania Medalu. Nagrodę uzyskuje się za zasługi w zakresie: „1) akademickiej

działalności organizacyjnej, badawczej, dydaktycznej; 2) budowana krajowej i międzynarodowej współpracy akademickiej; 3) tworzenia więzi ekumenicznych i międzyreligijnych; 4) krzewienia wolności sumienia i wyznania oraz wolności poszukiwań naukowych” (§ 2 uchwały). Senat ustalił przykładowy krąg potencjalnych wyróżnionych: byłych rektorów, prorektorów i dziekanów oraz osób zajmujących co najmniej 10 lat stanowisko profesora; przesądził, iż Medal może być nadawany także pośmiertnie (§ 3). Nagroda posiada tylko jedną klasę i może być przyznana jednej osobie jednorazowo (§§ 5-6). Medal nadaje Senat w oparciu o uprzedni wniosek rektora Uczelni (§ 8). Uchwała określiła także podstawowe elementy kształtu odznaki wyróżnienia (§ 7).

Kształt

Powyżej przedstawiona uchwała stała się podstawą do zamówienia przez Uczelnię projektu graficznego Medalu. Zadanie to zlecone zostało wybitnym warszawskim artystom, państwu Rousannie Aleksandrowej-Nowakowskiej i Andrzejowi Nowakowskiemu, autorom licznych nagradzanych w Polsce i za granicą monet obiegowych, medali i innych numizmatów. W lipcu 2014 r., po zatwierdzeniu przez władze Akademii, projekt Medalu został przekazany do Mennicy Polskiej w Warszawie, cenionej instytucji, działającej od 1766 roku.

Medal został wybity w Mennicy we wrześniu 2014 roku w oparciu o modele gipsowe i posiada następujący kształt, realizujący parametry uchwały Senatu ChAT nr 64/2014. Jest to krążek wykonany z tombaku srebrzonego, oksydowanego, dwustronnie tłoczony. Posiada średnicę 70 mm. Wykonano go w liczbie 50 (pięćdziesięciu) egzemplarzy.

Na awersie Medalu znajduje się ustalone w Statucie ChAT i uplastycznione do postaci reliefu godło Akademii. Ujęty w otoku napis „CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA W WARSZAWIE” został uzupełniony o datę utworzenia Uczelni: MCMLIV. Pod widniejącą podobizną tablic Dekalogu znajduje się sygnatura (znak mennicy) „MW” („Mennica Warszawska” – oznaczenie Mennicy Polskiej). Na rewersie, na dole krążka widnieje napis w brzmieniu: ZA ZASŁUGI DLA AKADEMII. Powyżej ukazano otwartą księgę. Po jej lewej stronie wzdłuż krawędzi wznosi się gałązka laurowa, zaś nad księgą przedstawiono grupy postaci ludzkich. Całość wieńczy wizerunek orła białego w koronie, inspirowany ustawowym wzorem godła państwowego

Rzeczypospolitej Polskiej. Według odautorskiego opisu ikonograficznego, sporządzonego przez Rousannę i Andrzeja Nowakowskich, wymienione elementy graficzne wspólnie „symbolizują uznanie, uhonorowanie za zasługi akademickie”, „nawiązują do roczników absolwenckich i do życia w Uczelni”, a „artystyczna wizja Godła Państwowego do państwowego charakteru Akademii”. Poniżej motywu księgi umieszczono sygnaturę autorów projektu „ANR” („Andrzej”, „Nowakowscy”, „Rousanna”). Krawędź Medalu jest gładka.

Osoby uhonorowane

Po wybiciu Medalu Senat ChAT podjął na posiedzeniu dnia 25 września 2014 r. uchwałę nr 70/2014 w sprawie przyznania Medalu za Zasługi dla Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Postanowił w niej, iż w 60. rocznicę utworzenia Uczelni dokonuje odznaczenia żyjących byłych rektorów i prorektorów ChAT. Nagrodził Medalem następujące osoby: Jego Eminencję Metropolitę prof. zw. dr. hab. Sawę (Michała Hrycuniaka), Jego Ekszelencję Arcybiskupa prof. dr. hab. Jeremiasza (Jana Anchimiuka), Jego Ekszelencję Biskupa prof. zw. dr. hab. Wiktora Wysoczańskiego, ks. prof. dr. hab. Mariana Bendzę, prof. dr. hab. Karola Karskiego oraz prof. zw. dr. hab. Janusza T. Maciuszkę (§ 1 uchwały).

Uchwała stwierdziła, iż Medal został nadany wymienionym Profesorom Akademii jako „wyraz uznania dla dokonań byłych rektorów i prorektorów ChAT w zakresie organizacyjnego rozwoju Uczelni, tworzenia więzi ekumenicznych, kształcenia kadr oraz badań teologicznych.” (§ 2).

Akt wręczenia Medalu nastąpił w siedzibie Uczelni dnia 9 października 2014 r. w trakcie uroczystych obchodów 60-lecia Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, mających miejsce w dniu inauguracji roku akademickiego 2014/2015. Dokonał go Rektor ks. prof. Bogusław Milerski wspólnie z Prorektorem Akademii J.E. ks. biskupem prof. dr. hab. Jerzym (Pańkowskim). Uhonorowani otrzymali dyplomy poświadczające nadanie wyróżnienia.



**Sprawozdanie z sympozjum naukowego
„Prawo małżeńskie Kościołów chrześcijańskich w Polsce
w kontekście wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa
cywilnego” Chrześcijańska Akademia Teologiczna
w Warszawie, 26 marca 2014 r.**

W siedzibie Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie przy ul. Miodowej 21c zorganizowano dnia 26 marca 2014 r. ogólnopolskie sympozjum naukowe zatytułowane „*Prawo małżeńskie Kościołów chrześcijańskich w Polsce w kontekście wyznaniowej formy małżeństwa cywilnego*”. Organizatorem sympozjum była Katedra Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego Wydziału Teologicznego ChAT. Patronat nad sympozjum objęło Ministerstwo Administracji i Cyfryzacji oraz Ministerstwo Spraw Wewnętrznych.

Celem sympozjum było przedstawienie wybranego wycinka prawa wewnętrznego Kościołów chrześcijańskich w Polsce – prawa małżeńskiego – w aspekcie, w jakim funkcjonuje ono na styku z normami prawa państwowego. W związku z możliwością wyboru wyznaniowej formy zawarcia małżeństwa cywilnego, którą stwarza prawo polskie, problematyka zawarcia małżeństwa cywilnego leży w sferze zainteresowań zarówno państwa, jak i związków wyznaniowych. Normy prawa państwowego (w tym prawa rodzinnego, prawa o aktach stanu cywilnego i prawa wyznaniowego) dotyczące zawarcia małżeństwa z jednej strony wpływają na kształt norm prawa kościelnego (kanonicznego), z drugiej zaś zawierają odwołania do nich, co prowadzi do ich częściowej recepcji w państwowym porządku prawnym. Z tej przyczyny poznanie problematyki prawa małżeńskiego Kościołów chrześcijańskich ma doniosłe znaczenie zarówno dla administracji publicznej, jak i dla ogółu obywateli.

Podczas sympozjum zaprezentowano w osobnych referatach prawo małżeńskie dziesięciu Kościołów chrześcijańskich, w których możliwe jest zawarcie małżeństwa cywilnego w formie wyznaniowej. Są to: Kościół Katolicki, Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Kościół Ewangelicko-Augsburski, Kościół Ewangelicko-Reformowany, Kościół Ewangelicko-Methodystyczny, Kościół Chrześcijan Baptystów, Kościół Adwentystów Dnia Siódmego, Kościół

Polskokatolicki, Kościół Starokatolicki Mariawitów i Kościół Zielonoświątkowy. Przedstawiono również referaty dotyczące ogółu problematyki relacji między normami prawa państwowego i kościelnego (kanonicznego) w obszarze zawarcia małżeństwa.

Otwarcia konferencji dokonał J.M. Rektor Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, ks. prof. dr hab. Bogusław Milerski. W inauguracji konferencji uczestniczyli również: Pan Minister Stanisław Huskowski – sekretarz stanu w Ministerstwie Administracji i Cyfryzacji, Pan Minister Rafał Magryś – podsekretarz stanu w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych, a także J.E. ks. bp. prof. dr hab. Wiktor Wysoczański – kurator Katedry Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Po inauguracyjnym przemówieniu rektora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej głos zabrał Pan Minister Rafał Magryś, który zaprezentował działalność Ministerstwa Spraw Wewnętrznych w zakresie objętym tematem konferencji oraz przedstawił plany nowelizacji prawa o aktach stanu cywilnego, nad którymi pracuje obecnie to Ministerstwo.

W pierwszej sesji sympozjum, którą prowadził bp. prof. Wiktor Wysoczański, słuchacze mieli możliwość zapoznania się z prawem małżeńskim Kościoła Katolickiego, które zaprezentował ks. prof. dr hab. Artur Mezglewski z Uniwersytetu Opolskiego. Prawo małżeńskie Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego przedstawił ks. prof. dr Jerzy Tofiluk z Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a prawo małżeńskie Kościoła Ewangelicko Augsburskiego dr Michał Hucal. Z prawem małżeńskim Kościoła Ewangelicko-Reformowanego zapoznał słuchaczy ks. bp. Zdzisław Tranda, emerytowany zwierzchnik tego Kościoła.

Druga sesja sympozjum objęła prezentacje prawa małżeńskiego kolejnych Kościołów: Kościoła Ewangelicko-Methodystycznego, dokonaną przez ks. superintendenta Adama Kleszczyńskiego, Kościoła Chrześcijan Baptystów, którą przedstawił mgr Dawid Breuer, Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego, wygłoszoną przez ks. mgr Andrzeja Sicińskiego, oraz Kościoła Polskokatolickiego, której dokonał ks. dr Tadeusz Urban. Sesji tej przewodniczył ks. prof. dr hab. Piotr Stanisław – dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i kierownik Katedry Prawa Wyznaniowego tej uczelni.

W trzeciej i ostatniej sesji prawo małżeńskie Kościoła Starokatolickiego Mariawitów zaprezentował ks. dr Tomasz Mames z Chrześcijańskiej Akademii

Teologicznej, zaś Kościoła Zielonoświątkowego zwierzchnik tego Kościoła ks. bp dr Marek Kamiński. W sesji wziął udział również ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon, reprezentujący Wydział Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wygłosił on referat pt. *Realizacja warunków dotyczących nupturientów w przypadku zawierania małżeństwa przez katolika z wiernym Kościoła lub Wspólnoty nie mającej pełnej łączności z Kościołem Katolickim (kan. 1125, n. 1-3 Kodeksu Prawa Kanonicznego)*. Końcowy referat wygłosił koordynator sympozjum, prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński, który przedstawił problematykę pt. *Materie z zakresu wyznaniowej formy małżeństwa cywilnego wymagające regulacji prawa kościelnego*. Sesja była moderowana przez ks. prof. dr hab. Dariusza Walencika, kierownika Katedry Prawa Konstytucyjnego i Wyznaniowego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego.

Po zakończeniu referatów odbyła się dyskusja z udziałem zarówno prelegentów, jak i słuchaczy sympozjum. Warto dodać, iż pośród uczestników tego spotkania naukowego znalazło się wielu przedstawicieli różnych ośrodków akademickim, w tym m.in.: ks. prof. dr hab. Zbigniew Janczewski (UKSW), prof. dr hab. Karol Karski (ChAT), prof. dr hab. Janusz T. Maciuszko (ChAT), ks. prof. dr hab. Mirosław Michalski (ChAT), prof. dr hab. Andrzej Kluczyński (ChAT), prof. dr hab. Urszula Nowicka (UKSW), prof. dr hab. Janusz Osuchowski (UW), dr Jerzy Ostapczuk (ChAT), prof. dr hab. Michał Pietrzak (UW), ks. prof. dr hab. Tomasz Rakoczy (KULJPII), dr Paweł Sobczyk (UKSW), prof. dr hab. Jarosław Szymanek (UW) i prof. dr hab. Kalina Wojciechowska (ChAT).

Wśród uczestników konferencji znaleźli się również przedstawiciele środowisk kościelnych: ks. bp Jan Cieślak – zwierzchnik Diecezji Warszawskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, ks. bp Marek Izdebski – zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Reformowanego, ks. bp Marek Kamiński – zwierzchnik Kościoła Zielonoświątkowego, ks. bp Janusz Narzyński – b. zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, pastor Andrzej Nędzusiak – przewodniczący Rady Krajowej Aliansu Ewangelicznego w Rzeczypospolitej Polskiej, ks. bp Edward Puślecki – honorowy zwierzchnik Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego oraz ks. dr Mateusz Wichary – zwierzchnik Kościoła Chrześcijan Baptystów. W konferencji wziął również udział dr Józef Różański – dyrektor Departamentu Wyznań Religijnych oraz Mniejszości Narodowych i Etnicznych Ministerstwa Administracji i Cyfryzacji, a także doktoranci i studenci

Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II i Uniwersytetu Opolskiego.

Symposium wpisuje się w cykl ogólnopolskich konferencji naukowych organizowanych przez Katedrę Prawa Wyznaniowego i Kanonicznego Wydziału Teologicznego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Poprzednie konferencje odbyły się w latach 2008 i 2010. Na podstawie dorobku tych konferencji ukazały się dwie monografie: *Bezstronność religijna, filozoficzna i światopoglądowa władz Rzeczypospolitej Polskiej* (Warszawa 2009) oraz *Obecność religii w publicznym systemie oświaty w aspekcie prawnym* (Warszawa 2012). Również tym razem planowane jest wydanie monografii ukazującej dorobek konferencji.