

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 9 · 2014

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 9 · 2014

Oblicza przywództwa

pod redakcją Wojciecha Kowalewskiego

Kolegium redakcyjne:

Wojciech Szczerba – redaktor naczelny

Piotr Lorek – zastępca redaktora naczelnego

Sławomir Torbus – sekretarz

Rada naukowa:

prof. zw. dr hab. Janusz T. Maciuszko, Chrześcijańska Akademia Teologiczna

prof. dr hab. Kalina Wojciechowska, Chrześcijańska Akademia Teologiczna

prof. dr hab. Bogdan Ferdek, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

doc. ThDr. Albín Masarik, PhD, Univerzita Mateja Bela w Banskej Bystricy

Philip H. Towner Ph.D, Nida Institute for Biblical Scholarship

Opracowanie redakcyjne:

Wojciech Kowalewski

Korekta:

Aleksandra Kowal

Redaktor językowy:

Joel Burnell

Skład:

Artur Pacewicz

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje:

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. Świętej Jadwigi 12

50-266 Wrocław

e-mail: redakcja@ewst.edu.pl

Spis treści

Od Redaktora	9
SEBASTIAN SMOLARZ — Przywódcy ludu i problem <i>ʾēlōhîm</i> w Księdze Przymierza (Księga Wyjścia 20,22–23,33) w ujęciu narracyjnym	13
ANDRZEJ SEWERYN — Kluczowe aspekty duchowego przywództwa w perspektywie biblijnej	25
JANUSZ KUCHARCZYK — Koncepcje władzy w myśli chrześcijańskiej jako modelowe formy przywództwa w Kościele	39
PIOTR GĄSIOROWSKI — Teologia krzyża jako podstawowy imperatyw chrześcijańskich modeli przywództwa i władzy	53
ARTUR ŚMIEJA — Modele przywództwa we wspólnotach typu charyzmatycznego	61
ADAM PALION — <i>Pastores gregis</i> jako model posługi duszpasterskiej	71
RADOSŁAW ŁAZARZ — Modele przywództwa w ruchu husyckim: uczony, wódz, kaznodzieja	87
MATEUSZ WICHARY — Wizja społeczna Abrahama Kuypera jako inspiracja dla chrześcijańskich przywódców	99
JOEL BURNELL — Bonhoeffer as Exemplar of Spiritual Leadership: Confessing by Way of Resistance	113
LESZEK JAŃCZUK — Ewolucja funkcji prezbitera okręgowego w Kościele Zielonościwkowym na przykładzie Podlasia	127

KACPER MULAŁA — O etycznych wyzwaniach menedżera	141
WOJCIECH KOWALEWSKI, DAWID WAWRZYNIAK — Implikacje coachingu dla duchowego przywództwa	157

Table of Contents

A Word from Editor	9
SEBASTIAN SMOLARZ — Leaders of People and the Problem of <i>ʾēlōhîm</i> in the Book of the Covenant (Exodus 20:22–23:33): A Narrative Perspective	13
ANDRZEJ SEWERYN — Key Aspects of Spiritual Leadership from a Biblical Perspective	25
JANUSZ KUCHARCZYK — The Concept of Authority in the Christian Thought and Models of Church Leadership	39
PIOTR GAŚSIOROWSKI — Theology of the Cross as an Imperative for Christian Models of Leadership and Authority	53
ARTUR ŚMIEJA — Leadership Models in Charismatic-Type Fellowships	61
ADAM PALION — <i>Pastores gregis</i> as a Model for Pastoral Care	71
RADOSŁAW ŁAZARZ — The Models of Leadership in the Hussite Movement: Scholar, Commander, Preacher	87
MATEUSZ WICHARY — Abraham Kuyper’s Social Vision as Inspiration for Christian Leaders	99
JOEL BURNELL — Bonhoeffer as Exemplar of Spiritual Leadership: Confessing by Way of Resistance	113
LESZEK JAŃCZUK — Evolution in the Function of the Regional Leadership in Pentecostal Church on the Basis of Podlachia Region	127

KACPER MULAWA — The Ethical Challenges of a Manager	141
WOJCIECH KOWALEWSKI, DAWID WAWRZYNIAK — Implications of Coaching for Spiritual Leadership	157

Od Redaktora

Rola przywództwa, sposób jego sprawowania, różnorodne modele oraz metody działania są przedmiotem poważnych dyskusji i wielu kontrowersji. Zrozumienie kluczowej roli przywództwa zarówno w rozwoju wspólnot eklezjalnych, jak i szeroko pojętym zaangażowaniu społeczno-kulturowym jest ogromną szansą, jak też potrzebą współczesnego Kościoła. Nie ma zbyt wielkiej przesady w popularnym stwierdzeniu, że „wszystko powstaje oraz upada wraz z przywództwem”. Współczesny wzrost zainteresowania tym tematem wiąże się z ciągle rosnącą liczbą badań oraz metodologii podnoszących skuteczność i efektywność przywództwa. Ze względu na wieloaspektowość i interdyscyplinarność tego zjawiska nie ma jednej jego definicji. Jest ono często powiązane z takimi pojęciami, jak autorytet, władza, strategia i wpływ.

Celem niniejszego tomu jest zgłębienie tematu przywództwa z różnych perspektyw uwzględniających refleksję biblijną, historyczną, teologiczną oraz pragmatyczną. Stąd też tytuł tomu: *Oblicza przywództwa*. Intencją bowiem nie jest zaprezentowanie jednej odsłony przywództwa, ale raczej wskazanie bogactwa różnorodności podejść i interpretacji tego istotnego zjawiska. Nie chodzi tu bynajmniej o zatarcie różnic ani też o zatracenie swojej tożsamości, lecz raczej o odkrycie na nowo szerokiej przestrzeni inspirowanej przez chrześcijaństwo.

Rozpocniemy od artykułu autorstwa Sebastiana Smolarza *Przywódca ludu i problem ʾēlōhîm w Księdze Przymierza (Księga Wyjścia 20,22–23,33) w ujęciu narracyjnym*, który ukazuje problematykę interpretacji przywództwa w rozumieniu starotestamentowym, w odniesieniu do pojęcia ʾēlōhîm. Autor omawia różne sposoby odczytywania rzeczownika ʾēlōhîm w Księdze Przymierza i odnosi to zagadnienie do kwestii przewodzenia ludziom. Autorem kolejnego tekstu jest du-

chowny baptystyczny, działacz ekumeniczny i historyk polskiego baptyzmu, Andrzej Seweryn, który w latach 1997–2007 pełnił funkcję przewodniczącego Rady Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP, a w latach 2009–2013 rektora Wyższego Baptystycznego Seminarium Teologicznego w Warszawie. W artykule pod tytułem *Kluczowe aspekty duchowego przywództwa w perspektywie biblijnej* podkreśla on znaczenie powołania, które jest darem od Boga, a jego rozeznanie i wypełnianie stanowi ważny element przewodzenia innym. Nieodzownym elementem skutecznego przywództwa jest też autorytet lidera, którego służba ma być budowana według norm biblijnych.

Janusz Kucharczyk w swoim tekście zatytułowanym *Koncepcje władzy w myśli chrześcijańskiej* odnosi się do starożytnych źródeł filozoficznych, próbując zinterpretować je w świetle różnych modeli przywództwa funkcjonujących współcześnie. W wyniku tych rozważań dzieli style przywództwa na cztery modele: platoński monizm polityczny, platoński dualizm polityczny, arystotelesowski monizm polityczny i arystotelesowski dualizm polityczny.

Z kolei Piotr Gąsiorowski, duchowny metodystyczny i założyciel Instytutu Przywództwa, w artykule *Teologia krzyża jako podstawowy imperatyw chrześcijańskich modeli przywództwa i władzy* wskazuje na moc przywództwa, opierając się na fenomenie krzyża. Siła tego, co się wydarzyło na krzyżu, nie leżała w dominacji, lecz w uniżeniu. Moc przywództwa nie skupia się zatem na władzy, ale na poddaniu Bogu.

Artur Śmieja, który od osiemnastu lat jest pastorem Kościoła „Słowo Życia” we Wrocławiu i absolwentem Ewangelikalnej Wyższej Szkoły Teologicznej, w artykule *Modele przywództwa we wspólnotach typu charyzmatycznego*, wychodząc od wyników badań globalnych trendów rozwoju chrześcijaństwa, omawia różne modele i mechanizmy funkcjonowania przywództwa w ruchu zielonoświątkowym i charyzmatycznym. W ramach swych rozważań opisuje znaczenie „ruchu nowoapostolskiego” w definiowaniu i funkcjonowaniu przywództwa duchowego. Innym tekstem w tym tomie dotyczącym ruchu zielonoświątkowego jest artykuł Leszka Jańczuka z Wyższej Szkoły Teologiczno-Społecznej w Warszawie, zatytułowany *Ewolucja funkcji prezbitera okręgowego w Kościele Zielonoświątkowym na przykładzie Podlasia*. Autor na podstawie materiałów drukowanych, wywiadów i kronik kościelnych opisuje, w jaki sposób kształtowała się rola prezbitera okręgowego na Podlasiu.

Ks. Adam Palion ze Stowarzyszenia Teologów Ekumenistów omawia znaczenie adhortacji Jana Pawła II *Pastores gregis*, w której papież ukazuje teologiczne rozumienie powołania biskupa i roli, jaką pełni on w tradycji rzymskokatolic-

kiej, oraz wynikające z tego zadania. Według autora fundamentalnym elementem służby pasterskiej biskupa powinno być uświadomienie sobie, że jest sługą Słowa Bożego, nauczania i sakramentów oraz że jest odpowiedzialny za powierzonych sobie wiernych i Kościół lokalny, którego jest pasterzem.

Radosław Łazarz w artykule *Modele przywództwa w ruchu husyckim: uczony, wódz, kaznodzieja* na podstawie historii trzech wybitnych postaci Kościoła husyckiego rozważa różne modele i cechy przywództwa występujące w obrębie tego ruchu. Mateusz Wichary, duchowny i teolog baptystyczny, od 2013 roku przewodniczący Rady Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP, w artykule *Wizja społeczna Abrahama Kuypera jako inspiracja dla przywódców chrześcijańskich* nakreśla podstawy kształtowania chrześcijańskiej koncepcji szerokiego wpływu społecznego na kanwie życia i twórczości jednego z czołowych reprezentantów reformowanej teologii politycznej. Joel Burnell, zajmujący się teologią moralną, prezentuje z kolei postać wybitnego teologa niemieckiego Dietricha Bonhoeffera i jego założeń dotyczących duchowości przywództwa, które jest zawsze nierozłącznie powiązane z jasnym poczuciem rzeczywistości, powołania, przynależności i moralności.

Ekonomista Kacper Mulawa w artykule *O etycznych wyzwaniach menedżera* rozważa znaczenie etyki w biznesie pod kątem różnorodnych dylematów moralnych związanych z zarządzaniem oraz wskazuje na etyczne modele kierowania i podejmowania decyzji. Wojciech Kowalewski, duchowny baptystyczny, teolog praktyczny i założyciel Instytutu Rozwoju „Złote Jabłko”, we współpracy z Dawidem Wawrzyniakiem, profesjonalnym coachem, dyrektorem zarządzającym Right Path Polska i prezesem Fundacji „Proca”, skupili się na przedstawieniu praktycznych implikacji metodologii coachingowej w odniesieniu do przywództwa duchowego. W tym ujęciu efektem dobrego, profesjonalnego coachingu duchowego są skuteczni liderzy, którzy inwestują w rozwój innych.

Zapraszam więc do lektury poniższych tekstów, ukazujących wieloaspektowość zjawiska przywództwa, żywiąc jednocześnie nadzieję, że będą one stanowić inspirację do dalszych przemyśleń, praktycznych zastosowań i publikacji.

Wojciech Kowalewski

SEBASTIAN SMOLARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

PRZYWÓDCY LUDU I PROBLEM 'ĔLŌHÎM W KSIĘDZE PRZYMIERZA (KSIĘGA WYJŚCIA 20,22–23,33) W UJĘCIU NARRACYJNYM¹

1. Charakter Księgi Przymierza w Księdze Wyjścia 20,22–23,33

Księga Przymierza jest nazwą używaną ogólnie na określenie części materiału Księgi Wyjścia od 20,22 do 23,33, a terminologia ta wywodzi się z wyrażenia pojawiającego się w Wj 24,7². Tę sekcję księgi można podzielić bardziej szczegółowo: na prawa kazuistyczne, czy też bardziej dosłownie: sądy (Wj 21,2–22,17), od hebrajskiego określenia *mišpāṭîm* pojawiającego się w Wj 21,1, oraz na prawa apodyktyczne bądź przykazania (Wj 22,18–23,19) — od hebrajskiego słowa *dəbārîm*³. Ogólnie uważa się, że prawa kazuistyczne odpowiadają zasadom, które miały być egzekwowane przez sądy w Izraelu, natomiast prawa apodyktyczne odnoszą się do wszelakich nakazów społecznych, etycznych, moralnych i religijnych, które zostały wyrażone w autorytatywnym stylu Dziesięciu Przykazań⁴. Jednak jak zauważają niektórzy teologowie, również *dəbārîm* zawierają nakazy oraz opisy

¹ Ujęcie to najprościej można opisać jako odczytywanie tekstu w jego ostatecznej formie, jednak nie przeoczyć jego zasadniczej złożoności. Zob. np. T.W. Mann, *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*. Louisville 1988, *Preface* oraz s. 1–9.

² W.C. Kaiser jr, *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids 1983, s. 96.

³ Jako pierwszy tego podziału dokonał w latach trzydziestych XX wieku Albrecht Alt (*Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. Lipsk 1934).

⁴ Por. N.M. Sarna, *Exploring Exodus. The Heritage of Biblical Israel*. New York 1986, s. 172.

charakteru nadrzędnego Sędziego, a skierowane są do sędziów izraelskich, którzy powinni odpowiednio orzekać w sprawach ludzi szczególnie słabych, uciśnionych i przychodniów⁵.

W niniejszym artykule interesują nas wspomniane *mišpāṭîm*, a w szczególności te z nich, które stosują określenie *ʾēlōhîm*, co w podstawowym sensie oznacza bogów bądź Boga Izraela, czyli kazusy wyrażone w Wj 21,6 oraz 22,8–9. Warto przybliżyć w punktach, czego dotyczą kazusy wymienione wśród *mišpāṭîm* Księgi Przymierza:

1) wersety 21,2–11 poruszają sprawy związane z niewolnictwem i przedstawiają ograniczenia władzy pana nad swoim niewolnikiem;

2) wersety 21,12–17 wymieniają cztery przestępstwa karane śmiercią: morderstwo z premedytacją (odróżnione od przypadkowego zabójstwa), atak na rodziców, uprowadzenie człowieka, przeklinanie rodziców;

3) wersety 21,18–27 odnoszą się do ran zadanych człowiekowi przez drugą osobę; w tym kontekście pojawia się tzw. prawo odpłaty (*lex talionis*);

4) wersety 21,28–36 dotyczą zranień człowieka przez zwierzęta, a także zwierząt z winy człowieka oraz zranień zwierząt przez zwierzęta;

5) wersety 22,1–4 odnoszą się do kradzieży bydła oraz do napadów rabunkowych;

6) wersety 22,5–6 regulują kwestie odszkodowań za zniszczenie czyichś upraw;

7) wersety 22,7–15 zajmują się przypadkami zniszczenia bądź utraty rzeczy i zwierząt pożyczonych oraz danych na przechowanie.

8) wersety 22,16–17 dotyczą sankcji nałożonych na mężczyznę, który współżył z niezaręczoną dziewczyną⁶.

Niejasnością w przypadku kazusów niewolników hebrajskich chcących na zawsze pozostać w domu swego pana oraz w przypadku ludzi, którym skradziono wzięte od innych na przechowanie pieniądze bądź kosztowności, jest to, kto ma świadczyć i rozstrzygać w tych sprawach. Wątpliwości budzi użycie w tych kontekstach określenia *ʾēlōhîm*. O problemie związanym z tłumaczeniem słowa *ʾēlōhîm* w Księdze Przymierza świadczyć może fakt, że tłumacze Septuaginty rozumieli to słowo w Wj 21,6 jako *κριτήριον τοῦ θεοῦ*, czyli trybunał Boży⁷. Niewolnika, który decyduje się na zawsze pozostać w domu swego pana, jego właściciel powinien przyprowadzić na miejsce sądu Bożego. Potem jednak w przypadku Wj 22,8.9 słowo *ʾēlōhîm* tłumacze odnieśli do Boga. Targum Onkelosa rozumiał sens Wj 21,6

⁵ Por. W. Brueggemann, *Old Testament Theology. An Introduction*. Nashville 2008, s. 105–107. Brueggemann kładzie duży nacisk na rolę JHWH jako nadrzędnego sędziego nad Izraelem.

⁶ Zob. N.M. Sarna, *Exploring Exodus...*, s. 159–160.

⁷ Zob. C.L. Brenton, *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*. Peabody 2001.

jako przyjsie do sędziów (דִּינִי), podobnie jak w późniejszym kazusie dotyczącym utraty bądź zniszczenia rzeczy wziętych w depozyt (Wj 22,8–9). Jak pokazuje przykład Septuaginty, to samo słowo w stojących blisko względem siebie wypowiedziach może być tłumaczone w dwojaki sposób⁸. Natomiast Targum Onkelosa pozostaje bardziej konsekwentny w obu przypadkach⁹.

Polskie współczesne tłumaczenia Biblii rozumieją słowo *ʿēlōhîm* w interesujących nas przypadkach w sensie 'Bóg': Biblia Tysiąclecia, Biblia warszawska, Biblia paulistów (Pismo Święte wydane przez Towarzystwa Świętego Pawła). To ostatnie jednak w komentarzu zaznacza, że wyrażenie „przed Boga” może oznaczać m.in. trybunał sędziowski orzekający w imieniu Boga¹⁰. Ewenementem było tłumaczenie Biblii gdańskiej z 1632 roku, które podobnie jak Targum Onkelosa odczytało słowo *ʿēlōhîm* w obu passusach jako 'sędziowie'.

Większą różnorodność widać we współczesnych tłumaczeniach anglojęzycznych. Na przykład New American Standard Bible słowo *ʿēlōhîm* w Wj 21,6 rozumie jako 'Bóg', ale już w Wj 22,8,9 podaje znaczenie 'sędziowie', a zatem odwrotnie niż LXX. Z kolei English Standard Version interpretuje to słowo w obu powyższych fragmentach jako 'Bóg'. New International Version zbliża się do Targumu Onkelosa, wskazując, że w obu kazusach chodzi o stawienie się przed sędziami. Widać więc, że tłumaczenie tego słowa nie było na gruncie czysto lingwistycznym sprawą oczywistą.

Wśród współczesnych biblistów zdarzają się także głosy wyraźnie stwierdzające, że tłumaczenie *ʿēlōhîm* jako 'sędziowie' jest najmniej prawdopodobne i zgoła błędne w kontekście Księgi Przymierza¹¹. W związku z tym wydaje się uzasadnione przeanalizowanie pewnych argumentów literacko-teologicznych przemawiających za tą właśnie opcją znaczeniową. Należy podkreślić, że bierzemy pod uwagę argumenty tego typu, gdyż te z zakresu samej lingwistyki wydają się nieadekwatne.

⁸ Współcześnie niektórzy badacze uważają, że tłumaczenia tego samego słowa w obu passusach mogą się różnić. Np. J.M. Sprinkle („*The Book of the Covenant*”. *A Literary Approach*. Sheffield 1994, s. 145) uważa, że choć Wj 21,6 może dotyczyć bożków, to jednak w Wj 22,8–9 mowa jest o Bogu Izraelitów.

⁹ Wydaje się, że spora grupa komentatorów opowiada się za podobną konsekwencją. Zob. np. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem 1997, s. 286. F.C. Fensham (*New Light on Exodus 21:6 and 22:7 from the Laws of Eshnunna*. „*Journal of Biblical Literature*” 1959, t. 78, nr 2, s. 160–161) argumentował, że wyrażenia w Wj 21,6 oraz Wj 22,8 są „praktycznie identyczne” — chodzi o przyprowadzenie osoby do Boga. Wcześniej za konsekwentnym tłumaczeniem w obu passusach opowiedział się podobnie C.H. Gordon, *אלהים in Its Reputed Meaning of Rulers, Judges*. „*Journal of Biblical Literature*” 1935, t. 54, nr 3, s. 139–144, choć według niego *ʿēlōhîm* oznacza domowe bożki.

¹⁰ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*. Towarzystwo Świętego Pawła. Częstochowa 2008, s. 164, 166.

¹¹ Wydaje się, że trend ten rozpoczął w latach trzydziestych XX wieku; zob. C.H. Gordon, *אלהים*..., s. 139–144. Obecnie kontynuuje go np. R. Alter, *The Five Books of Moses. A Translation with Commentary*. New York — London 2004, s. 436, 443.

2. Różne sposoby odczytywania słowa *ʿēlōhîm* w Księdze Przymierza

W omawianiu tego zagadnienia głównym punktem odniesienia będzie monografia Joego M. Sprinkle, poświęcona w całości literackiemu podejściu do Księgi Przymierza¹². Według niego wcześniejsi interpretatorzy odczytywali słowo *ʿēlōhîm* w interesujących nas fragmentach przynajmniej na pięć różnych sposobów:

- 1) jako odnoszące się do Boga;
- 2) jako oznaczające sędziów;
- 3) jako wskazujące miejsce sądu;
- 4) jako oznaczające bogów;
- 5) jako wskazujące na *ʿarāpîm* — figurki reprezentujące przodków¹³.

Sprinkle podaje w wątpliwość opcję pierwszą w przypadku Wj 21,6 ze względu na brak jasnego powiązania miejsca obecności Boga z odrzwiami domu właściciela danego niewolnika¹⁴. Według niego przyprowadzenie niewolnika do odrzwia nie wskazuje w Biblii hebrajskiej jednoznacznie na obecność Bożą. Z kolei w przypadku Wj 22,8–9 preferuje tłumaczenie 'Bóg', ponieważ inne opcje wydają mu się mało prawdopodobne¹⁵. Problemem jednak w tym drugim przypadku jest czasownik *דָּשַׁע* odnoszący się do *ʿēlōhîm*, a stojący w liczbie mnogiej. Sugerowałby on liczbę mnogą samego rzeczownika.

Sprinkle odrzuca propozycję drugą i trzecią jako mało prawdopodobne ze względu na niezrozumiałe powody, dla których miałyby wybrać takie tłumaczenia Septuaginta i Targum Onkelosa¹⁶. Wyjaśnia on, że Targum zmienił znaczenie ze względu na zagrożenie potencjalnej obrazy Boga¹⁷. Nie tłumaczy jednak, dlaczego sformułowanie z Wj 21,6 mogłoby obrażać Boga, gdyby się do Niego odnosiło. Jednak według niego dowody na użycie *ʿēlōhîm* w znaczeniu 'sędziowie' są nader wątpliwe. Odrzuca on argumenty niektórych komentatorów, którzy podobnie jak Septuaginta wnioskowali, że słowo to odnosiło się oryginalnie do bożków stojących w miejscu odbywania sądów, a Izraelici czasami posługiwali się nim na określenie właśnie tego miejsca¹⁸.

¹² J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”...

¹³ *Ibidem*, s. 56.

¹⁴ *Ibidem*, s. 57.

¹⁵ *Ibidem*, s. 146.

¹⁶ *Ibidem*, s. 57. Choć jak sam zauważa, w przeszłości znaczenie sędziów było „bezspornie przyjmowane”. Por. J.R. Vannoy, *The Use of the Word הָאֱלֹהִים in Ex. 21.6 and 22.7,8*. W: J.H. Skilton, *The Law and the Prophets*. Philadelphia 1974, s. 225–241.

¹⁷ W pierwszej połowie XX wieku C.H. Gordon tłumaczył, że dla Onkelosa obraźliwy był wers Wj 22,28, który mówi o przypadku przeklinania Boga, również używając określenia *ʿēlōhîm*. Wobec tego zdecydowano się na znaczenie 'sędziowie' jako paralelę do *נָשִׂא* — 'władca'. Znaczenie to następnie wczytano w Wj 21,6 oraz 22,8–9. Zob. C.H. Gordon, *אֱלֹהִים*..., s. 143. Wyjaśnienie to jednak wydaje się mało prawdopodobne, gdyż Wj 22,28 mówi właśnie o zakazie przeklinania Boga, który rabini zapewne by podtrzymali.

¹⁸ U. Cassuto, *Exodus*... s. 267.

Sprinkle zauważył, że trudno byłoby się zgodzić z opcją czwartą jako pozostałością elementów politeizmu izraelskiego w kontekście pojawiającego się wcześniej Dekalogu¹⁹. Może się to wydawać problematyczne także z perspektywy teorii źródeł, która autorstwo Księgi Przymierza przypisuje P (źródło kapłańskie)²⁰. Przyznać musimy, że trudno w tym kontekście wyobrazić sobie redaktora P, który chciał odnosić się w taki sposób do innych bogów. Jednak współcześnie nadal nie brakuje zwolenników poglądu, jakoby rzeczownik ten oryginalnie odnosił się do bożków domowych, które stały przy drzwiach danego domostwa²¹. Albo też, jak w przypadku Wj 22,8–9, mógłby wskazywać na bożki lokalnego sanktuarium²². W tym wypadku argumentuje się, że choć wiara Izraelitów z czasem przekształciła się w konfesyjny monoteizm, język mógł pozostać konserwatywny, nie zmieniając swojego postrzegania rzeczywistości. Słowo *ʾēlōhîm* odnoszące się pierwotnie do takich bożków zachowało się w języku jako idiom oznaczający boską obecność²³.

Sprinkle uważa, że najbardziej prawdopodobną opcją jest odczytanie *ʾēlōhîm* jako *ṭērāpîm*, gdyż Rdz 31,30 oraz Sdz 18,24 sugerują takie użycie²⁴. Przy czym przekonuje, że chodzi nie tyle o bożki domowe, co o antropoidalne figury przedstawiające zmarłych przodków uważanych za istoty duchowe²⁵. Zapewne tego typu figurę wykorzystала Mikal, żona Dawida, aby zwieść wysłanników króla Saula, kładąc ją w łożu na miejscu swego męża (1 Sm 19,13–16). Choć używanie ich do wróżb lub magii było w Izraelu zakazane, to jednak posiadanie ich jako upamiętnienie przodków mogło być dozwolone. Sprinkle uważa, że przebicie ucha niewolnikowi w obecności figur reprezentujących zmarłych członków rodziny było aktem przyjęcia go do rodziny, uznaniem własnych przodków za jego przodków, przyłączeniem go do dziedzictwa swego rodu²⁶. Choć takie rozumienie pozostaje pewnym ciekawym *novum* na kanwie innych interpretacji i możliwe, że w pewnych okolicznościach niewolnik mógł stać się niejako członkiem

¹⁹ J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 56. Przykłady zwolenników interpretacji politeistycznej wymienia również J. Lemański (*Nowy Komentarz Biblijny. Księga Wyjścia*. T. 2. Częstochowa 2009, s. 452).

²⁰ Por. T.M. Mann, *The Book of the Torah*..., s. 105.

²¹ R. Alter, *The Five Books*..., s. 436. Ale zob. też B. Jacob, *The Second Book of the Bible: Exodus*. Tłum. W. Jacob. Hoboken 1992, s. 617. Jacob uważa, że nie ma najmniejszych dowodów na to, iż w starożytnym Izraelu umieszczano bożki przy drzwiach domu, toteż tego typu konkluzje są przypisywaniem religii Izraela zwyczajów innych narodów.

²² Zob. R. Alter, *The Five Books*..., s. 443.

²³ *Ibidem*.

²⁴ J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 58.

²⁵ *Ibidem*, s. 59. Sprinkle w swojej argumentacji opiera się głównie na wcześniejszym opracowaniu K. van der Toorna, *The Nature of the Biblical Teraphim in the Light of the Cuneiform Evidence*. „*Catholic Biblical Quarterly*” 1990, t. 52, nr 2, s. 203–222.

²⁶ J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 59–60.

rodziny, gdy postanowił dożywotnio pozostać niewolnikiem²⁷, jednakże brak jest jednoznacznych dowodów na takie użycie *ʿēṣrāpīm* w tym kontekście.

3. Obecne tendencje w określaniu znaczenia *ʿēṣrāpīm* w Wj 21,6 i Wj 22,8–9

W trakcie rozpatrywania współczesnych interpretacji interesującego nas słowa zauważyliśmy, że nierzadko łączy się znaczenie *ʿēṣrāpīm* w Wj 21,6 z jego znaczeniem w Wj 22,8–9²⁸. W nielicznych tylko przypadkach odchodzi się od tej koncepcji²⁹. Zwolennicy tłumaczenia zgodnie z opcją pierwszą przyjmują formę rzeczownika *ʿēṣrāpīm* za liczbę pojedynczą, mimo że w Wj 22,8–9 odnoszący się do niego czasownik występuje w liczbie mnogiej. I choć z formy czasownika można wnioskować o liczbie mnogiej samego rzeczownika, wyjście pierwsze na gruncie polskim przyjęli m.in. tłumacze Biblii Tysiąclecia oraz Biblii warszawskiej.

Rozwiązanie drugie i trzecie nierzadko odrzuca się ze względu na niezrozumiałość intencji stojących za propozycjami Septuaginty i Targumu Onkelosa.

Wybór czwarty budzi zastrzeżenia tego rodzaju, że sam kontekst Księgi Przymierza wskazuje na monolatrię, skoncentrowanie się na jedynej opcji religijnej dla Izraela — jedynym Bogu. Dekalog można postrzegać jako polemikę z politeizmem innych narodów³⁰, natomiast Księga Przymierza wyznacza podstawy zrozumienia wiary Izraela w świecie³¹.

W propozycji piątej brakuje jasnych dowodów na to, że zmarli członkowie rodziny byli postrzegani jako świadkowie swoistej adopcji niewolnika i przyłączenia go do dziedzictwa danego rodu.

Możliwe, że kwestia tłumaczenia słowa *ʿēṣrāpīm* na płaszczyźnie lingwistycznej pozostanie na zawsze nierozstrzygnięta. Wydaje się jednak, że wbrew opiniom niektórych tłumaczy³² niemożliwe jest porzucenie teologicznych argumentów przy wyborze jednego z powyższych wariantów przekładowych. Odczytujemy też, że z niezrozumiałych do końca względów współcześnie niektórzy bibliści z góry odrzucają opcję drugą i trzecią, choć w przeszłości istniała pewna tradycja rozumienia słowa *ʿēṣrāpīm* właśnie jako 'sędziowie'. Uważamy, że warto przybliżyć niektóre argumenty stojące za tym wyborem.

²⁷ Niektórzy teologowie dopatrują się w rycie przeklucia ucha dowodu na adopcję. Zob. J.B. Jordan, *The Law of the Covenant. An Exposition of Exodus 21–23*. Tyler 1984, s. 78–84.

²⁸ Zob. przykłady powyżej, przyp. 9.

²⁹ Zob. przyp. 8.

³⁰ N.M. Sarna, *Exploring Exodus...*, s. 145.

³¹ W. Brueggemann, *Theology...*, s. 98.

³² Zob. np. R. Alter, *The Five Books...*, s. 443.

4. Możliwe odczytanie: *ʿēlōhîm* jako ‘sędziowie’ bądź ‘przywódcy [ludu]’

Według *Brown-Driver-Briggs Hebrew Lexicon* (BDB), ‘władcy’ bądź ‘sędziowie’ występują w różnych tłumaczeniach i komentarzach jako wariant znaczeniowy słowa *ʿēlōhîm* w takich fragmentach Biblii, jak Wj 21,6; 22,8–9; Sdz 5,8; 1 Sm 2,25 oraz w Psalmach: 82,1.6 i 138,1³³. Podobny wariant znaczeniowy słowa *ʿēlōhîm* został odnotowany w *Theological Wordbook of the Old Testament*³⁴.

Choć nie w każdym z podanych przez BDB odnośników można by łatwo przyjąć ten wariant znaczeniowy, ciekawy w kontekście naszej dyskusji może okazać się Psalm 82:

- w. 1: Bóg wstaje w zgromadzeniu Bożym, wśród *ʿēlōhîm* sędzi
- w. 6: Ja rzekłem: jesteście *ʿēlōhîm* i wszyscy synami Najwyższego,
- w. 7: lecz pomrzecie jak ludzie³⁵.

Scenerią tego psalmu jest zgromadzenie, pośród którego Bóg występuje jako nadrzędny Sędzia, aby strofować sędziów, którzy są znieprawieni³⁶. Określa się ich mianem *ʿēlōhîm* i zalicza w poczet Bożego konsylium, ponieważ na nich spoczywa odpowiedzialność za dbanie o sprawiedliwość Bożą wśród ludzi (por. 2 Krn 19,5–6)³⁷. Wersety 2–4 Psalmu 82 wskazują, że przestali oni troszczyć się o sprawy słabych i uciskanych, do czego wzywała ich m.in. Księga Przymierza (por. Wj 22,21–27). Dlatego nadrzędny *ʿēlōhîm* osądzi ich i pomrą jak zwykli ludzie (Ps 82,7). Psalm 82 wydaje się stanowić dobry przykład na to, że *ʿēlōhîm* może oznaczać sędziów Izraela, którzy powinni sądzić zgodnie z Bożymi ustawami.

Warto przy okazji zauważyć, że Ewangelia św. Jana 10,34–35 odnosi *ʿēlōhîm* z Psalmu 82,6 właśnie do ludzi z Izraela, prawdopodobnie podczas objawienia na górze Synaj³⁸. Mogłoby to więc niejako potwierdzić proponowany przez nas wariant znaczeniowy. Przy czym naszym zamiarem nie jest wykluczenie innych opcji semantycznych rozważanego rzeczownika, lecz wydaje nam się, że obecny trend panujący wśród niektórych biblistów niesłusznie odrzuca odniesienie słowa *ʿēlōhîm* do ludzi, a konkretnie sędziów bądź przywódców ludu. Przy dopuszczeniu tej opcji znaczeniowej w Wj 21,6 i 22,8–9 można wyciągnąć ciekawe wnioski co do samego zagadnienia przewodzenia ludziom, szczególnie pośród ludu Bożego.

³³ F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs, *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Biblioteka Logos 5. Oak Harbor 2000. Hasło *עֲלֹהִים*.

³⁴ *The Theological Wordbook of the Old Testament*. Red. R.L. Harris, G. Archer, B. Waltke. Hasło *עֲלֹהִים*.

³⁵ Tłumaczenie własne.

³⁶ K. Schaeffer, *Psalms. Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry*. Collegeville 2001, s. 201. Schaeffer słusznie zauważa, że Psalm 82 jest kontynuacją Psalmu 81, w którym Bóg przez psalmistę strofuje swój nieposłuszny lud. Teraz reprimenda trafia pod adresem jego sędziów.

³⁷ Por. *ibidem*.

³⁸ J.H. Neyrey, *The Gospel of John*. New York 2007, s. 189. Neyrey wskazuje na *midrashim*, które postrzegały przyjęcie Tory przez lud Izraela jako jego wywyższenie do roli *ʿēlōhîm*.

Dodatkową kwestią, która łączy się ze znaczeniem *ʿēlōhīm* w Wj 21,6, jest miejsce, w którym dochodziło do przekłucia ucha niewolnikowi. Chodzi o konkretne drzwi lub bramę (דֶּלֶת) i odrzwia (מִזוּזָה), które mają posłużyć jako podparcie dla przebijanego ucha. Przypuszczano, że chodzić może o drzwi sanktuarium Boga albo o drzwi domu³⁹, albo też o bramę miasta, w której sędziowie dokonywali sądów i ogłaszali swoje orzeczenia (zob. np. Pwt 21,19–20). Wydaje się, że pierwsza z tych opcji sprawia największe problemy, ponieważ nakazywałaby panu prowadzić swojego niewolnika do Szilo, niegdyś miejsca osadzenia przenośnego sanktuarium w Ziemi Obiecanej — w zależności od miejsca zamieszkania mógł to być całkiem spory dystans, na kilka dni drogi (por. Joz 18,1; 1 Sm 1,1–3). W dodatku, jak dowodzi Sprinkle, w przypadku sanktuarium Mojżesza trudno byłoby mówić o drzwiach w sensie דֶּלֶת⁴⁰. Na podstawie paraleli w Pwt 15,17, która nie ma żadnego odniesienia do *ʿēlōhīm*, wydaje się, że chodzi o jakieś lokalne drzwi bądź bramę, możliwe, że właśnie drzwi domu właściciela niewolnika. W takim przypadku sędziowie zapewne byli wzywani na to miejsce. W innym przypadku konieczne było przyprowadzenie niewolnika przed trybunał sędziowski, czyli do bramy miasta.

Możliwe, że należałoby wziąć także pod rozważę wyrażne wskazanie w Księdze Przymierza, że w przypadkach *mišpātīm* dotyczących zranień fizycznych zadanych człowiekowi przez człowieka (Wj 21,18–27) organem wyznaczającym odszkodowanie są sędziowie (פְּלִיִּים)⁴¹. Sędziowie mieli orzekać także w sprawach zranień zadanych człowiekowi przez narowiste zwierzęta (zob. Wj 21,30–31). Powstaje więc pytanie: skoro sędziowie mieli rozstrzygać w poważnych sprawach dotyczących zagrożenia życia i okaleczeń człowieka, to czy byłiby oni nieadekwatni w orzekaniu w sprawach niedotykających bezpośrednio ludzkiego zdrowia, czyli w sprawach dobrowolnego poddania się niewolnika panu (Wj 21,5–6) oraz w sprawach dotyczących utraty kosztowności wziętych w depozyt (Wj 22,7–9)? Wydaje się nam, że sędziowie byłiby odpowiednimi przedstawicielami Boga świadczącymi i orzekającymi w tych pomniejszych sprawach. Nie przeczy to też faktowi, że w innych nielicznych przypadkach sprawa kończyła się przysięgą wobec samego JHWH (שָׁבַעַ יְהוָה w Wj 22,11), możliwe że w ten sposób narażając

³⁹ J.I. Durham, *Exodus*. Word Biblical Commentary. Waco 1987. Zob. komentarz dotyczący Wj 21,6 (w wersji elektronicznej Logos Library System brak numerów stron).

⁴⁰ Por. J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 56.

⁴¹ Wbrew tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia oraz Biblii warszawskiej w kazusie tym, choć to mąż proponuje wysokość odszkodowania za wywołanie przedwczesnego porodu, podczas którego kobieta i dziecko nie ucierniały, to jednak sędziowie ostatecznie określają i zatwierdzają jego wysokość. Sędziowie mieli dopilnować, aby odszkodowanie było adekwatne do szkody, a nie większe ani mniejsze, zgodnie z zasadą talionu. Zob. obszerną dyskusję na ten temat w: W.C. Kaiser jr, *Old Testament Ethics*..., s. 103–104.

przysięgającego na ewentualne przekleństwo. Przypadki te jednak ograniczały się do sytuacji, w których nie było świadków zdarzenia: „nikt nie widział” (zob. Wj 22,10)⁴².

5. Księga Przymierza a kwestia przewodzenia ludziom — kontekst narracyjny

Z punktu widzenia teologicznego w kontekście narracji Księgi Wyjścia, ustanowienie praw Dekalogu oraz Księgi Przymierza jest wyrazem nowego rodzaju sprawiedliwości dla Izraela, odwracającej wcześniejsze schematy sprawiedliwości króla Egiptu, który zniewalał lud⁴³. Z punktu widzenia tej narracji prawa te są charakterystyką ustawodawcy, czyli samego JHWH, który nadaje ustanowionemu przez siebie społeczeństwu odpowiednie regulacje dotyczące ich życia w jego różnych, nawet zaskakująco szczegółowych aspektach⁴⁴. On też ceduje swój autorytet na rodziców (Wj 20,12; 21,15.17), przywódców oraz sędziów ludu (por. 23,1–9)⁴⁵. Pierwszym należy się cześć, a pozostałym szacunek podobny jak Bogu (Wj 21,17; por. Wj 22,28). Przywódcy, będąc niejako przedłużeniem sprawiedliwości Bożej, powinni sądzić ludzi zgodnie z jego charakterem. On też pozostaje najwyższym organem odwoławczym w sprawach niejasnych, gdy nie ma świadków (por. Wj 22,11). Wydaje się, że w takim kontekście sędziowie i przywódcy mogą być postrzegani jako *ʾēlōhîm*, wysocy urzędnicy Boga, od których wymagało się dojrzałości (por. Pwt 1,15) i dobrej znajomości jego charakteru wyrażonego w opowiadaniu o wybawieniu z Egiptu oraz w Księdze Przymierza⁴⁶.

W narracji księgi Exodusu, tuż przed opisem nadania Prawa i Księgi Przymierza, przeczytać można o tym, jak Mojżesz za sprawą rady swego teścia ustanowił nad ludem zwierzchników (Wj 18,13–26). Urzędnicy ci, przełożeni lub książęta (שרים), mieli charakteryzować się trzema ważnymi cechami (Wj 18,21). Powinni byli być:

- יָדָאִי אֱלֹהִים — bogobojni,
- אֲנָשֵׁי אֱמֶת — mężami godnymi zaufania, na których można polegać,
- שְׂנֵאֵי כָּזָב — nieprzekupni (dosł. nienawidzący niegodziwego zysku).

Tacy mężowie mieli sądzić czy też zarządzać (שפט) ludem (Wj 18,22) z podziałem na odpowiednio liczne grupy (w. 21). Można by więc założyć, że w przy-

⁴² Por. *ibidem*, s. 106.

⁴³ W. Brueggemann, *Old Testament Theology...*, s. 105. Zob. także J.M. Sprinkle, *Law and Narrative in Exodus 19–24*. „Journal of Evangelical Theological Society” 2004, t. 47, nr 2, s. 235–238.

⁴⁴ Zob. W. Brueggemann, *Old Testament Theology...*, s. 52. Por. J.M. Sprinkle, *Law and Narrative...*, s. 239. Sprinkle wskazuje w tym kontekście na paralelę z Prawem Hammurabiego, które w prologu stwierdza, że jest wyrazem wizji sprawiedliwości króla Hammurabiego, wynikającej z nakazu boga Marduka.

⁴⁵ J.M. Sprinkle, *Law and Narrative...*, s. 240.

⁴⁶ Por. m.in. J.B. Jordan, *Law of the Covenant...*, s. 77.

szości sędziowie w Ziemi Obiecanej mieli się charakteryzować podobnymi cechami.

Księga Przymierza w ujęciu narracyjnym może precyzować znaczenie tych cech. Jeśli *ʾēlōhîm* w Wj 21,6 oraz w Wj 22,8–9 odczyta się jako wariant znaczeniowy 'sędziowie' bądź 'przywódcy', 'zarządcy', wówczas również wspomniane w nich *mišpāṭîm* stanowić mogą dwa istotne komentarze do kwalifikacji przełożonych nad ludem:

a. W przypadku niewolników sędziowie mieliby dopilnować, aby osoby z rodu Hebrajczyków nie zostały zredukowane do stanu stałego poddaństwa⁴⁷. Hebrajczyk mógł stać się niewolnikiem z powodu swego ubóstwa i zadłużenia (por. Pwt 15,7.12). Gdyby z tego powodu musiał się zaprzedać do pracy obcoplemieńcowi, jego *gōʾēl* powinien był go wykupić. Miał również prawo sam się wykupić, albo też stać się wolny najdalej w roku jubileuszowym (por. Kpł 25,47–54). Gdyby jednak zaprzedał się innemu Hebrajczykowi, w tym kontekście zadaniem sędziów i przełożonych było dopilnowanie, aby we właściwym czasie (najdalej po szóstym roku) niewolnik taki mógł wyjść na wolność, chyba że sam postanowiłby inaczej ze względu na swoje przywiązanie do pana lub na żonę poślubioną w niewoli i na swoje dzieci. Pożądanym w *mišpāṭîm* stanem rzeczy było zapewnienie możliwości ponownego usamodzielnienia się ekonomicznego członka ludu Bożego. Wynika to z faktu, że zamiarem JHWH było wyzwolenie swojego ludu spod opresji faraona, stworzenie dla niego nowych możliwości ekonomicznych w państwie, w którym Izraelici nie musieli pracować już dłużej dla systemu ich permanentnego wyzysku (Wj 20,2)⁴⁸. Sam akt wybawienia z Egiptu był w kontekście narracji Księgi Wyjścia stworzeniem nowej szansy dla Hebrajczyków na wypracowywanie własnego statusu ekonomicznego. Jeśliby przyjąć, że *ʾēlōhîm* w Wj 21,6 oznacza sędziów lub przywódców ludu, wówczas w takim kontekście teologicznym ich odpowiedzialność polegałaby na doglądaniu procesu finansowego usamodzielniania się ludzi wcześniej nieradzących sobie bądź pokrzywdzonych ekonomicznie. Chodziło o dopilnowanie, by ten, od którego zaprzędany ubogi był zależny, na końcu sprawiedliwie się z nim rozliczył, wspomagając możliwość osiągnięcia przez niego nowego startu ekonomicznego. Przywódcy ludu mieliby więc naśladować Boga w jego trosce o wolność swojego ludu i umożliwianie finansowego usamodzielnienia się zwłaszcza słabszych.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Por. W. Brueggemann, *Old Testament Theology...*, s. 270. Brueggemann, świadomy dyskusji dotyczących historyczności Exodusu z Egiptu, zakłada, że może chodzić o każdy kontekst, w którym w historii Izraela pojawia się wyzysk.

b. W drugim interesującym nas kazusie zapisanym w Wj 22,8–9 *ʿēlōhîm* mieli rozsądzać spory związane z kradzieżą lub utratą dóbr powierzonych w depozyt. Kazus ten zwraca uwagę na to, że Izraelita powinien rozważnie obchodzić się z własnością innych ludzi, odpowiednio ją zabezpieczając⁴⁹. Była ona traktowana niemalże jak świętość, jako reprezentacja, przedłużenie samego właściciela⁵⁰. Depozytariusz odpowiadał własnym majątkiem w przypadku nienależytego zabezpieczenia tej własności lub sprzeniewierzenia jej. W przypadku orzeczenia winy powinien był oddać podwójnie, prawdopodobnie dlatego, że oddawanie w dwójnasób zawierało w sobie zarówno element rekompensaty, jak i kary⁵¹. Celem było przywrócenie mienia lub jego równowartości poszkodowanemu, a także doświadczenie przez winowajcę dokładnie takiej samej straty, na jaką naraził pokrzywdzonego w wyniku zaniedbania lub sprzeniewierzenia. Kara zawierała więc w sobie walor dydaktyczny, mający podkreślić znaczenie należenia do ludu wyzwolonego z opresji, wśród którego każdy ma prawo do wzmacniania swojej pozycji ekonomicznej bez obaw, że jego dobra przepadną w wyniku nierozważnego lub złośliwego działania innych ludzi. Wydaje się więc, że gdyby w Wj 22,8–9 przyjąć znaczenie 'sędziowie' bądź 'przywódcy ludu', ich zadaniem byłaby ochrona czyjejś wolności ekonomicznej w obliczu jej nadużyć: wyciągania ręki po własność innego człowieka, a nawet nienależyte obchodzenie się z cudzą własnością. Należało dopilnować, aby z szacunkiem traktowano to, co inny człowiek zdobył lub osiągnął swoim wysiłkiem. Omawiany kazus może więc stanowić dodatkowy komentarz do określenia *שֹׁפְטֵי הָעָם* charakteryzującego zwierzchników ludu w Wj 18,21. Sędziowie bądź przywódcy ludu mieli stać się naśladowcami Boga w Jego trosce się o ochronę wolności swojego ludu. Nie powinni przymykać oczu ani na nierozważne szkodenie dobru bliźnich, ani też na zdobywanie przez kogoś bogactwa kosztem zubożenia innych.

Wydaje się, że uwzględniając kontekst narracyjno-teologiczny Księgi Przymierza oraz paralele językowe słowa *ʿēlōhîm* w Psalmie 82, odgórnie nieraz odrzucany współcześnie wariant znaczeniowy 'sędziowie' (albo 'przywódcy [ludu]') utrzymuje swoje pełnoprawne miejsce wśród kilku innych. Przyjmując go, można poszerzyć o dodatkowe komentarze teologiczne rozważania dotyczące roli sędziów i przywódców ludu w Biblii hebrajskiej. To do nich należało dbanie o sprawiedliwość Bożą wśród ludzi i to im Bóg nadał niejako swój autorytet (por. 2 Krn 19,5–6). W samej Księdze Przymierza są oni zobowiązani do bycia jak *ʿēlōhîm*, nadrzędny Sędzia nad ludem. Powinni byli przede wszystkim stać na straży nowej wolno-

⁴⁹ Por. J.M. Sprinkle, „*The Book of the Covenant*”..., s. 151.

⁵⁰ Zob. B. Jacob, *Exodus*..., s. 692.

⁵¹ Zob. J.B. Jordan, *Law of the Covenant*..., s. 134.

ści zapoczątkowanej wielkim wydarzeniem Exodusu. Wolność ta została zdefiniowana w Dekalogu i w Księdze Przymierza. Można by więc tu mówić o pewnym idealnym wyobrażeniu przywództwa w obrębie ludu JHWH, przywództwa, które poznaje charakter i cele Boże, aby odzwierciedlać je w swoich decyzjach i sądach.

**Leaders of People and the Problem of *ʿēlōhīm* in the Book of the Covenant
(Exodus 20:22–23:33): A Narrative Perspective**

A b s t r a c t

The article opens with a brief characteristics of the Book of the Covenant pointing to the relationship between *mišpāṭīm* and *dəbārīm*, which are not only rules for judges, but an expression of the character of YHWH, the chief Judge. A problem arises when it comes to defining the meaning of *ʿēlōhīm* in Ex 21:6 and in Ex 22:8–9. The paper considers five options available for translating the word, as indicated by Joe M. Sprinkle in his 1994 Sheffield monograph on the Book of the Covenant (i.e., God, judges, the place of judgment, gods, and *ṭarāpīm*). Due consideration is given to the repeatedly dismissed option of ‘judges’. It is argued that linguistic considerations are not decisive on their own and that they need to be supported by proper literary and theological deliberations. In this context, brief attention is paid to the use of *ʿēlōhīm* in Psalm 82 and its interpretation in John 10:34–35. Also, it is pointed that the translation of *ʿēlōhīm* as ‘God’ creates problems in terms of localization of the judgment seat. Moreover, it is noticed that the meaning ‘judges’ would be in accord with the fact that other cases of men going against men were judged by appointed men, not by God (cf. Ex 21:22). Finally, consideration is given to the narrative context of appointing leaders among the people of Israel, who were to judge people in accordance with YHWH’s character (Ex 18:13–26). When the Book of the Covenant is read in such context, the cases described in Ex 21:6 and Ex 22:8–9 and in their surrounding verses, could be regarded as brief commentaries on the leaders’ characteristics and duties, acting on God’s authority and in accordance with his character (cf. 2 Chr 19:5–6). The commentaries could help to identify the leader’s main tasks as overseeing and protecting marks of freedom established by YHWH, as in opposition to the slavery system of Egypt.

ANDRZEJ SEWERYN

KLUCZOWE ASPEKTY DUCHOWEGO PRZYWÓDZTWA W PERSPEKTYWIE BIBLIJNEJ

Wstęp

Jednym z kluczowych zagadnień współczesnego chrześcijaństwa jest kwestia przywództwa duchowego w Kościele. Opublikowano setki, jeśli nie tysiące książek, artykułów i rozpraw poświęconych tej tematyce¹, ponieważ bez mała wszyscy liczący się dziś w świecie liderzy chrześcijańscy wypowiedzieli się już na ten temat. Liczne konferencje i współczesne debaty teologiczne równie często poruszają tę kwestię, a dzieje się tak zapewne dlatego, że z jednej strony Kościoły chrześcijańskie potrzebują silnych przywódców legitymujących się niekwestionowanym autorytetem duchowym, z drugiej zaś zauważalny jest wciąż pogłębiający się kryzys globalny autorytetów i deficyt przywództwa, zresztą nie tylko w Kościele.

Samo pojęcie przywództwa jest również definiowane na różne sposoby, co dodatkowo utrudnia nie tylko debatę nad tym zagadnieniem, ale także, a może przede wszystkim praktyczne zastosowanie takowych dysput w dzisiejszym życiu Kościoła. Nie chodzi nam bowiem jedynie o teoretyczne dywagacje, lecz o sfor-

¹ Można tu przywołać przykładowo następujące publikacje: J.C. Maxwell, *Developing the Leader Within You*. Nashville 1993; A. Malphurs, *Being Leaders. The Nature of Authentic Christian Leadership*. Grand Rapids 2004; J. Lawrence, *Growing Leaders. Reflections on Leadership, Life and Jesus*. Peabody 2004; R. Warren, *The Purpose Driven Life*. Grand Rapids 2002; B. Hybels, *Odważne przywództwo*. Szczecin 2009; O. Chambers, *Duchowe przywództwo*. Warszawa 1991.

mułowanie takich pragmatycznych wniosków i przemyśleń, które pomogłyby liderom już działającym w Kościele, jak również ich następcom w przyszłości rozwijać się w skutecznym przewodzeniu duchowym².

Z perspektywy chrześcijaństwa ewangelikalnego daje się wyraźnie dostrzec, że następuje wyraźna ewolucja w pojmowaniu i praktykowaniu przywództwa duchowego w Kościele. Jeszcze kilka dekad temu postrzegano je w kategoriach pokornej służby Bożej na rzecz dobra całego ludu Bożego, co wyrażało się chociażby w terminologii kościelnej. Tych, którzy stali wtedy na czele, określano jako kaznodziejów Słowa Bożego, duszpasterzy i duchowych ojców lub duchowych przełożonych itd. Dziś coraz bardziej powszechne stają się takie terminy i tytuły kościelne, jak: pastor, biskup, zwierzchnik Kościoła, przywódca, lider, mentor czy coach. I nie chodzi tu bynajmniej wyłącznie o zmianę terminologii, lecz o semantykę i praktyczne konsekwencje tej tendencji w życiu Kościoła.

Obecnie o wiele szybciej i łatwiej ludzie aktywni w Kościele obejmują pozycje przywódców i liderów i takimi się czują. Czasem słyszymy o tzw. starszych zboru albo lokalnej wspólnoty kościelnej, którzy mają po dwadzieścia pięć lat, w tym zaledwie kilka lat stażu duchowego w życiu z Bogiem. Czasem tuż po odbytej edukacji teologicznej, nierzadko na dość podstawowym poziomie, młodzi ludzie zostają pastorami, niemal natychmiast czują się przywódcami oraz mentorami i oczekują adekwatnego traktowania oraz szacunku od tych, którym przewodzą. Tymczasem stawanie się, a potem bycie prawdziwym przywódcą duchowym dla innych osób jest procesem dość skomplikowanym i długofalowym, ponieważ nikt nie rodzi się przywódcą — choć może zdradzać cechy przywódcze już w piaskownicy — lecz przywódcą się staje. A jak to się dzieje i działa powinno, mówi o tym Pismo Święte aż nazbyt dokładnie i szeroko. Jest to bowiem długotrwały proces uświęcenia, dochodzenia do dojrzałości duchowej, wzrastania w dogłębnym i starannym poznawaniu Słowa Bożego, nabywania doświadczenia w życiu z Bogiem oraz w codziennej służbie i niełatwej przecież pracy z ludźmi. Droga na skróty jest w tym przypadku niebezpieczna zarówno dla samych liderów (1 Tm 3,6), jak i dla Kościoła jako całości.

Istnieje jeszcze jedno niebezpieczeństwo: redefiniowanie przywództwa duchowego według wzorów świeckich zaczerpniętych ze świata polityki lub makrobiznesu. Droga do sukcesu stają się tak modne dzisiaj słowa klucze, jak np.: wizja, strategia, efektywność, medialność, zdolności menedżerskie czy wreszcie umiejętność kierowania zasobami ludzkimi. Przy wielu niekwestionowanych cechach

² Próbę sformułowania takich pragmatycznych wniosków podjął ostatnio Wojciech Kowalewski w artykule pt. *Duchowe przywództwo. W: Ewangelikalizm polski wobec wyzwań współczesności*. Red. S. Smolarz, S. Torbus, W. Kowalewski. Wrocław 2013, s. 87–96.

wspólnych zarządzania firmą lub spółką i kierowania organizmem kościelnym należy jednak pamiętać, że przywództwo duchowe nie jest zarządzaniem, a wspólnota kościelna nie jest firmą ani korporacją. To są jednak dwa odmienne światy, które winny rządzić się własnymi, autonomicznymi prawami, w Kościele zaś — niewątpliwie Bożymi, a nie komercyjnymi. Ponadto bezkrytyczne próby adaptowania świeckich zasad do życia Kościoła oraz kopiowanie zachodnich wzorców zaczerpniętych z doświadczeń tzw. mega-Kościółów mogą okazać się w naszej polskiej rzeczywistości naiwne, a czasami wręcz szkodliwe, wszak nie przystają one do naszych realiów ani kulturowo, ani pod względem skali potencjalnego oddziaływania na społeczeństwo, w którym funkcjonujemy. Warto więc przyrzeć się niektórym ważnym aspektom przywództwa duchowego z perspektywy biblijnej, a więc tym, które wydają się kluczowe dla zrozumienia złożoności tego zjawiska we współczesnym Kościele.

1. Przywództwo duchowe — trudne powołanie

Oczywistością wydaje się fakt, że duchowe przywództwo jest powołaniem, które pochodzi od samego Boga, a nie ludzkim wyborem drogi życiowej lub zawodowej. Wyraża się ono w „wewnętrznym przekonaniu lub szczególnym objawieniu o potrzebie zaangażowania się w wykonanie określonej służby w Kościele”³. Sam Bóg przesądza o którymś powołaniu, poświęca go, czyli wybiera lub oddziela do specjalnego przywódczego zadania jeszcze przed jego urodzeniem. Wystarczy wspomnieć proroka Jeremiasza, który usłyszał od Boga takie słowa: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię” (Jr 1,5). Podobne spojrzenie na powołanie od Boga reprezentuje światowej sławy ewangelista dr Billy Graham, który w swojej ostatniej książce autobiograficznej wyraził bardzo osobiste przekonanie:

Często mówiłem, że pierwszą rzeczą, jaką zamierzam uczynić po przyjsciu do nieba, to zapytanie: Panie, dlaczego ja? Dlaczego wybrałeś chłopca z farmy w Północnej Karolinie, aby głosił Ewangelię aż tak wielu ludziom, miał wspierać zespół współpracowników i udział w tym, co uczyniłeś w drugiej połowie XX wieku?⁴

Z biblijnego punktu widzenia Boże powołanie jest również czymś niespodziewanym i zaskakującym człowieka, który zwykle czuje się niegodnym tego zadania. Zresztą zwykle go ono przerasta i wydaje się niemożliwe, by mu sprostać. Tak

³ K. Wiazowski, *Podstawowe zasady wiary chrześcijańskiej*. Warszawa 2000, s. 334.

⁴ B. Graham, *Taki, jaki jestem. Autobiografia*. Ostróda 2010, s. 783.

zareagowali na Boże powołanie wielcy przywódcy biblijni. Mojżesz zdecydowanie odmawiał Bogu, uważając się za niegodnego i pozbawionego odpowiednich kwalifikacji krasomówczych (Wj 4,10.13). Jeremiasz uważał się za zbyt młodego i niekompetentnego (Jr 1,6). Dawid, jako najmłodszy w gronie swoich braci, nie czuł się nawet godnym, by uczestniczyć w uczcie ofiarnej swojej rodziny, którą przygotował prorok Samuel, a coś dopiero tego, co go na tej uczcie spotkało, kiedy został namaszczonego na króla nad Izraelem (1 Sm 16,5–13). Saul, mimo wcześniejszego namaszczenia go przez Samuela na króla, ukrył się w taborze, kiedy prorok zwołał lud do Mispai i chciał przedstawić Izraelitom pierwszego króla, którego zażądali od Boga (1 Sm 10,17–24). Podobnie było z Gedeonem (Sdz 6,14–15), rybakiem Szymonem (Łk 5,8) i wieloma innymi.

Powołanie do przywództwa było ogromnym wyzwaniem i odpowiedzialnością, która kompletnie zaskakiwała i przerastała tych, których sam Bóg wybierał do tego zadania. Nikt ze znanych mi wielkich postaci biblijnych nie uważał się za godnego, gotowego i kompetentnego, by samemu proponować swoje przywódcze talenty Bogu do wykorzystania. Wszystkich bowiem wierzących, a przywódców duchowych w pierwszym rządzie dotyczy zasada Jezusa, który powiedział: „Nie wyście Mnie wybrali, ale Ja was wybrałem” (J 15,16a).

Jest również znamienne, że nie tylko przyjęcie Bożego powołania, ale także późniejsze pełnienie roli przywódcy duchowego nie było dla nikogo z Bożych wybrańców czymś łatwym ani przyjemnym, lecz raczej wielkim brzemieniem i ciężarem serca, prowadzącym niekiedy aż do wewnętrznego wypalenia włącznie⁵. Wyczerpany i przerażony prorok Eliasz życzył sobie śmierci (1 Krl 19,4), prorok Jeremiasz czuł się tak ujarzmiony przez Boga, że w stanie wyczerpania i zniechęcenia chciał zaniechać swojej prorockiej misji, lecz w końcu wyznał: „Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień, żarzący się w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem” (Jr 20,9). Cena przywileju przywództwa duchowego Apostoła Pawła była również bardzo wysoka i niezmiernie bolesna (2 Kor 11,23–28).

Przywołane przykłady biblijne w pełni uzasadniają tezę, że pełnienie roli przywódczej w swej istocie nie jest kwestią wyboru człowieka, lecz trudnym do przyjęcia przez niego Bożym wyborem i powołaniem, któremu — mimo wysokiej ceny, jaką trzeba z tego tytułu zapłacić — człowiek posłuszny Bogu jest w stanie sprostać.

⁵ Powołanie nie musi być wszakże czymś destruktywnym i niszczącym, lecz może również oczyszczać i wyzwalać do podjęcia nowych wyzwań zgodnych z wolą Boga. Zob. P. Zaremba, *Dobre strony wypalenia się w służbie*. „Słowo Prawdy” [dalej SP] 2014, nr 7, s. 15–16.

W tym kontekście warto więc z całą mocą podkreślić, że prawdziwe przywództwo duchowe z Bożego namaszczenia nie jest kwestią realizowania ludzkich zamierzeń i planów, ani tym bardziej robieniem kariery w Kościele w sensie zdobywania wysokich i prestiżowych stanowisk lub władzy. Co prawda, zostało powiedziane w Piśmie Świętym, że „jeśli ktoś dąży do biskupstwa, pragnie dobrego zadania” (1 Tm 3,1), ale nie miało to związku z realizacją typowo ludzkich ambicji, wiązało się natomiast z koniecznością bezwzględnego spełniania bardzo wysokich kwalifikacji duchowo-moralnych (1 Tm 3,2–7; Tt 1,5–9), które automatycznie eliminowały każdego, kto miał albo niewłaściwe motywacje, albo też odbiegał od tych biblijnych standardów. Jedno i drugie zdradzało bowiem brak autentycznego powołania i namaszczenia Bożego do przewodzenia innym wierzącym w Kościele apostołskim.

2. Przywództwo — dar unikalny

Nie ulega wątpliwości, że przywództwo jest charyzmatem, czyli jednym z darów Ducha Świętego (bycie przełożonym — Rz 12,8; rządzenie lub kierowanie — 1 Kor 12,28), a więc szczególnym obdarowaniem, które ma charakter ekskluzywny. Można i należy służyć Bogu w Kościele na różne sposoby, wykorzystując indywidualne dary duchowe, które ktoś otrzymał od Boga. Przewodzenie innym jest jednak przywilejem tylko niektórych i nielicznych sług Bożych, a wypełnieniu tego specjalnego zadania przez Bożych przywódców ma towarzyszyć gorliwość, jak to określił Apostoł Paweł: „Kto jest przełożonym, [niech działa] z gorliwością” (Rz 12,8). Nie umniejsza to bynajmniej godności i roli tych, którzy jako postacie drugoplanowe służą gorliwie w innych dziedzinach służby kościelnej, często wspierając swoich liderów i przywódców.

Przekonanie o ekskluzywnym charakterze charyzmatu przywództwa w Kościele trafnie wyraził Apostoł Paweł, który pisząc do wspólnoty chrześcijan w Koryncie, słynącej z dobrych przywódców, o których autorytet niezbyt chlubnie się zresztą spierano (1 Kor 3,4), podkreślił z naciskiem: „Choćbyście mieli bowiem dziesiątki tysięcy wychowawców w Chrystusie, nie macie wielu ojców; ja to właśnie przez Ewangelię zrodziłem was w Chrystusie Jezusie” (1 Kor 4,15). Pisząc o ojcach, Paweł miał z pewnością na myśli duchowych przywódców w Kościele apostołskim, do których sam miał odwagę się zaliczyć, ponieważ do tej pozycji i godności powołał go sam Chrystus (Rz 1,1; Ga 1,11–15).

Istnieją różne sposoby i procedury wyłaniania przywódców kościelnych. Dość często stosuje się przy tym procedury demokratyczne⁶, które nie zawsze prowa-

⁶ Przykładem takich uregulowań może być przyjęty przez Radę Kościoła Chrześcijan Baptystów w RP w 2009 roku *Regulamin obejmowania i pełnienia urzędu pastora* oraz art. 48 *Zasadniczego prawa we-*

dążą do wyboru osób mających zarówno ewidentne Boże powołanie, jak i duchowy dar przewodzenia lub kierowania, a więc wskazywania kierunku, w którym pójść za przywódcą inni członkowie Kościoła. Jeśli natomiast po głosowaniu nastąpi również prawdziwe rozpoznanie w wybranym przedstawicielu cech i obdarowań przywódczych oraz zgodności jego wizji i celów z Bożymi zamiarami, wówczas można się spodziewać w przyszłości rozwoju danej wspólnoty kościelnej.

3. Przywództwo duchowe — autorytet nadany i nabyty

Nieodzownym elementem autentycznego i skutecznego przywództwa jest autorytet przywódcy. Trzeba tu mieć na względzie autorytet dwojakiego rodzaju: nadany i nabyty⁷. Ten pierwszy wynika z aktu powołania, wyboru bądź ordynacji na dany urząd kościelny⁸. Z chwilą uroczystego i publicznego ogłoszenia — często przez modlitwę z wkładaniem rąk przez uznanych wcześniej liderów kościelnych — dana osoba otrzymuje autorytet nabyty z tytułu otrzymanego stanowiska, tytułu oraz plenipotencji. Tak dzieje się zarówno przy wyborze zwierzchników kościelnych, jak i w przypadku ordynacji pastorów w lokalnych zborach (wspólnotach). Teolog baptystyczny Konstanty Wiazowski nazywa to „powołaniem zewnętrznym”, którego dokonuje zbor, rozpoznając i potwierdzając tym samym powołanie do przywództwa duchowego, jakie ordynowany pastor otrzymał wcześniej od Boga⁹.

Drugi rodzaj autorytetu niezbędnego w służbie duchowego lidera to autorytet nabyty, a mówiąc precyzyjniej, autorytet nabywany w czasie sprawowania funkcji przywódczej. Wiąże się to ze zdobywaniem doświadczenia życiowego, jak również ze stylem przywództwa, który ujawnia się w codziennej postudze przywódcy, w sposobie radzenia sobie z presjami i oczekiwaniem, w umiejętności rozwiązywania konfliktów, angażowania zespołu doradców i pomocników, w kreowaniu i realizacji wizji rozwoju wspólnoty zborowej lub kościelnej z pasją, oddaniem i konsekwencją. Ponadto transparentne oraz przykładowe życie osobiste i rodzinne, które jest pozytywnym i inspirującym dla innych (tak w Kościele, jak i poza nim) przykładem etyki, moralności oraz kultury osobistej — to wszystko permanentnie, choć czasem mozolnie buduje autorytet dojrzałego przywódcy Bożego.

wnętrznego. Zob. *Przepisy prawne Kościoła Chrześcijan Baptystów w Rzeczypospolitej Polskiej*. Warszawa 2010, s. 125–130.

⁷ Zob. A. Seweryn, *Czy w zborze potrzebny jest pastor?* SP 1998, nr 1, s. 11–12.

⁸ Należy pamiętać, że ordynacja pastorska w Kościołach ewangelikalnych nie ma charakteru sakramentalnego, zgodnie z przyjętym w protestantyzmie poglądem uznającym za sakramenty wyłącznie obrzędy chrztu i Wieczery Pańskiej. Zob. T.J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*. Warszawa 2013, s. 225.

⁹ K. Wiazowski, *Podstawowe zasady...*, s. 334.

Skalę osobistego autorytetu przywódcy określają nie tylko jego osiągnięcia i dokonania mierzone przede wszystkim siłą wywieranego wpływu na innych, ale również jego dojrzała zdolność i gotowość przyznawania się do swoich słabości i błędów. O to w życiu niejednego lidera najtrudniej, lecz właśnie po tym poznaje się ludzi wybitnych i osobistości wielkiego formatu. Takim „duchowym mężem stanu” był Apostoł Paweł, który miał odwagę wyznać: „Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć nie domagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor 12,9b–10).

Warto w tym kontekście zacytować osobiste wyznanie dr. B. Grahama, który mając świadomość swojego autorytetu i niepośledniej roli, jaką odegrał w dziele współczesnej ewangelizacji świata, zdobył się na odwagę i pokorę przyznania do błędu. Wyraził to w sposób następujący:

A jednak były chwile, kiedy niewątpliwie przekraczałem linię pomiędzy polityką a moim powołaniem ewangelisty. Ewangelista jest powołany do wykonywania jednego zadania i tylko jednego: do głoszenia Ewangelii. Angażowanie się w sprawy ścisłe polityczne albo stawianie po stronie takiej czy innej opcji politycznej nieuchronnie prowadzi do osłabienia oddziaływania ewangelisty oraz wystawiania na kompromis głoszonego przesłania. Szkoda, że tej lekcji nie nauczyłem się dużo wcześniej¹⁰.

4. Przywództwo duchowe — budowane Słowem i na Słowie

Nie będzie truizmem stwierdzenie, że wielcy przywódcy biblijni Starego Testamentu: prorocy, królowie, sędziowie i kapłani, byli heroldami Bożego Słowa. Ich autorytet i potężny wpływ na swój naród, któremu przewodzili, wywodził się z faktu, że byli namaszczeni, natchnieni przez Boga i przemawiali w Jego świętym imieniu. Fraza: „tak mówi Pan Bóg” stawiała przed nimi na baczność ludzi wielkich i wpływowych w tamtych czasach. Również Pismo Święte Nowego Testamentu wyraźnie wskazuje na fakt, że zwiastowana z mocą i znanstwem Ewangelia stanowiła podstawę duchowego autorytetu apostołów Jezusa Chrystusa oraz ich następców. Ta sama zasada dotyczy współczesnych przywódców, pastorów i liderów kościelnych. „Pamiętajcie o swoich przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże”, nakazuje autor Listu do Hebrajczyków (Hbr 13,7). Natomiast Apostoł Paweł nawoływał z mocą: „Prezbiterzy, którzy dobrze przewodniczą, niech będą uważani za godnych podwójnej czci, a najbardziej ci, którzy trują się głoszeniem słowa i nauczaniem” (1 Tm 5,17)¹¹.

¹⁰ B. Graham, *Taki, jaki jestem...*, s. 785.

¹¹ Zob. A. Seweryn, *Kaznodzieje — wymierający gatunek*. SP 2000, nr 11, s. 15.

Dogłębna znajomość Pisma Świętego odgrywa kluczową rolę w życiu przywódcy duchowego, którego skuteczność w służbie jest współmierna do jego duchowej dojrzałości. Osiągnięcie jej wymaga czasu, determinacji, pokory i postawy ucznia (zanim ten stanie się nauczycielem). Nie chodzi więc tylko o przygotowanie teologiczne, ale przede wszystkim o trwanie w Słowie (por. Dz 2,42), nieustanne nasycanie serca i umysłu prawdami Słowa Bożego, czyli ciągłe uczenie się od Boga Jego praw i zasad. Bez duchowej głębi nie sposób oddziaływać na innych skutecznie i z mocą Bożą.

Kompetentne i autorytatywne zwiastowanie prawdy Bożej poprzedzone solidnymi studiami nad tekstem i starannym przygotowaniem każdego publicznego zwiastowania i kazania to nieodzowny atrybut dobrego przywódcy duchowego. Jego podstawowym wyzwaniem jest bowiem prowadzenie ludzi w prawdzie i zachęcanie ich do życia według standardów biblijnych. Nieodzowna jest w tym kontekście integralność osoby przywódcy, a więc ewidentna zgodność jego nauczania, przekonań i prezentowanych werbalnie wartości z jego własnymi czynami i działaniami. Jeśli tego nie potrafi bądź zaniedbuje swój duchowy rozwój i oparcie na Słowie Bożym własnego życia i pobożności — nie nadaje się do duchowego przewodzenia innym.

5. Przywództwo duchowe — według norm biblijnych

Zaprezentowane w Piśmie Świętym przywództwo służebne w konfrontacji ze świeckim podejściem do tego zagadnienia brzmi jak oksymoron, ponieważ Jezus rozmyślnie skonstrastował pragnienie bycia wielkim lub stawania na czele z pokorną służbą innym. „Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, tak jak Syn Człowieczy, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mt 20,26b–28). Sam Mistrz był zresztą niedoścignionym wzorem takiego służebnego przywództwa, stąd nieprzypadkowo Apostoł Paweł zobligował wszystkich naśladowców Chrystusa — a należy sądzić, że liderów w szczególności — do reprezentowania postawy uniżonego sługi na wzór Chrystusa (Flp 2,4–8).

Natomiast Apostoł Piotr sprecyzował zasady przywództwa starszych (prezbiterów) w Kościele w sposób następujący: „Paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, po Bożemu; nie ze względu na brudny zysk, ale z oddaniem; i nie jak ci, którzy ciemieją wspólnoty, ale jako żywe przykłady dla stada” (1 P 5,2–3)¹². Z kolei autor Listu do Hebrajczyków dodaje,

¹² Ta fraza w nowym tłumaczeniu brzmi: „Nie jak udzielni władcy gnębiący poddanych, lecz jako wzór dla stada” (1 P 5,3). Zob. *Nowe Przymierze i Psalmy. Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy*. Ewangeliczny Instytut Biblijny i Liga Biblijna w Polsce. Poznań 2012 (NP).

że duchowi przełożeni (lub przewodnicy według Biblii warszawskiej) mają swoją posługę sprawować z radością, a nie ze smutkiem, bo nie byłoby to korzystne dla ludu Bożego (Hbr 13,17).

Imperatyw duchowej troski o samego siebie w pierwszej kolejności, a dopiero potem o tych, których przywódca prowadzi, to kolejna ważna przesłanka w życiu lidera Bożego. Apostoł Paweł, kierując duszpasterskie wskazówki do liderów zboru w Efezie, podkreślał z naciskiem: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, nad którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią” (Dz 20,28). Imperatyw ten przenosi się również na życie rodzinne przywódcy, bo jeśli ktoś „nie umie stanąć na czele własnego domu, jakżeż będzie się troszczyło Kościół Boży?”, zauważa Apostoł Paweł (1 Tm 3,5).

Powyższa konstatacja łączy się z kwestią priorytetów w życiu przywódcy, na czele których stawia on troskę o poziom własnego życia duchowego, by dopiero potem mieć prawo do prowadzenia w wierze innych. Innymi słowy, jest świadomy odpowiedzialności najpierw za siebie samego: kim jest i co otrzymał od Boga, następnie za to, co sam jest w stanie zrobić, i wreszcie odpowiedzialności za tych, których prowadzi, jak ujął to John Maxwell¹³.

Rozumiejąc w pełni Boże zasady przywództwa duchowego, Paweł nie czuł się władcą ludzkich dusz (2 Kor 1,24), a jedynie sługą Chrystusa i szafarzem tajemnic Bożych (1 Kor 4,1). Przywództwo sprawował w głębokiej pokorze (1 Kor 2,3–5), choć miał również odwagę stawiania siebie za przykład do naśladowania (1 Kor 4,16; 11,1; Flp 3,17; 1 Tes 1,6) i tego samego oczekiwał od swoich współpracowników, np. od Tytusa, któremu przypominał: „we wszystkim dawaj wzór dobrych uczynków własnym postępowaniem, w nauczaniu okazuj prawość, powagę” (Tt 2,7)¹⁴.

Przywołane powyżej biblijne zasady duchowego przywództwa stanowią bardzo poważne i odpowiedzialne wyzwanie dla każdego, kto pragnie przewodzić innym w Kościele. Jednakże sprostanie Bożym oczekiwaniom stanie się możliwe tylko wtedy, kiedy przywódca nie zapomni o tym, kto jest jego Najwyższym Przywódcą. Głęboki respekt i wewnętrzna bojaźń serca wobec Stwórcy oraz Głowy Kościoła, Jezusa Chrystusa, uchronią lidera od skłonności dyktatorskich¹⁵, czy wręcz samowoli, i pozwolą mu rozwijać się w skutecznej, pełnej autorytetu służbie dla dobra innych.

¹³ J.C. Maxwell, *Developing the Leader...*, s. 170–172.

¹⁴ W tłumaczeniu NP werset ten brzmi następująco: „We wszystkim stawiaj siebie za wzór szlachetnego postępowania. W nauczaniu zasad zachowuj prawość, wierność” (Tt 2,7).

¹⁵ Zob. A. Seweryn, *Pastor — służący czy dyktator?* SP 1997, nr 1, s. 13–15.

6. Duchowe przywództwo — rozpoznane poza Kościołem

Jeżeli ktoś staje się autentycznym przywódcą w Kościele, wtedy jego powołanie, duchowość i autorytet są uznane nie tylko w jego środowisku eklezjalnym, przez chrześcijan jego własnej denominacji, ale są także rozpoznane i docenione przez przywódców innych konfesji oraz jeszcze szerzej — w środowisku świeckim. Powyższa teza jest zgodna z ważnym wymogiem stawianym duchowym przywódcom w Kościele apostoelskim. Wśród wielu atrybutów duchowo-moralnych, które powinien posiadać kandydat na biskupa, starszego lub prezbitera (1 Tm 3,2–7; Tt 1,5–9), znalazł się również wymóg, który stanowił, że powinien on również „mieć dobre świadectwo ze strony tych, którzy są z zewnątrz” (1 Tm 3,7). Swojemu doświadczonemu i zaufanemu przyjacielowi w służbie, Tytusowi, Apostoł Paweł przypominał: „We wszystkim dawaj wzór dobrych uczynków własnym postępowaniem, w nauczaniu okazuj prawość, powagę, mowę zdrową, nienaganną, ażeby przeciwnik ustąpił ze wstydem, nie mogąc nic złego o nas powiedzieć” (Tt 2,7–8).

Tak wysokie standardy wyznaczali swoim następcom apostołowie Pana Jezusa, którzy mieli tak silny autorytet i duchowy wpływ nie tylko na Kościół w Jerozolimie, że „jeśli chodzi o postronnych, to nikt nie ośmiał się do nich dołączać, chociaż lud miał ich w wielkim poważaniu. Przybywało też coraz więcej tych, którzy zawierzyli Panu” (Dz 5,13–14 w tłumaczeniu NP). Apostoł Piotr, pełniący kluczową rolę przywódczą we wczesnym Kościele, zwracał się więc do ludu Bożego z następującym wezwaniem: „Postępujcie wśród pogan nienagannie, aby ci, którzy oczerniają was jak złoczyńców, przyglądając się waszym dobrym uczynom, oddali chwałę Bogu w dniu nawiedzenia” (1 P 2,12 w przekładzie ekumenicznym¹⁶). Z przytoczonych cytatów jasno wynika, że autorytet duchowych przywódców w czasach apostoelskich był rozpoznawany również poza Kościołem, a nawet wśród przeciwników i oponentów Ewangelii.

Prawdziwi liderzy duchowi cieszyli się zwykle wysokim i ponadkonfesyjnym autorytetem, stawali się godnymi reprezentantami swoich środowisk kościelnych i byli uznani za godnych zaufania partnerów i współpracowników w dziele krzewienia Ewangelii. Niektórzy stawali się duchowymi autorytetami także w środowiskach świeckich i politycznych w skali globalnej, czego spektakularnym przykładem jest dziewięćdziesięciosześcioletni dziś dr Billy Graham — największy ewangelista XX wieku, ale także nieformalny duchowy doradca prezydentów Stanów Zjednoczonych i autorytet moralny uznany na całym świecie. Prezydent USA

¹⁶ *Pismo Święte Nowego Testamentu. Przekład ekumeniczny*. Towarzystwo Biblijne w Polsce. Warszawa 2007.

Dwight Eisenhower powiedziało nim tak: „Billy Graham jest jednym z najlepszych ambasadorów naszego kraju, ale on sam powiedział: »Jestem ambasadorem nieba«”. Prezydent Lyndon Johnson napisał zaś w osobistym liście do B. Grahama takie słowa: „Wracam myślą do tych pojedynczych okazji w Białym Domu, kiedy twoja przyjaźń pomogła mi wytrwać jako prezydentowi w godzinie próby. Tego nikt nie wie, jak pomogłeś mi dźwigać to brzemień i jak wiele ciepła wniosłeś do naszego domu. Ale ja wiem”¹⁷.

Przykładem takich przywódców — oczywiście na znacznie mniejszą skalę — byli czołowi przedstawiciele Kościoła baptystycznego i uznani ekumeniści, którzy dzięki swej odważnej, acz lojalnej wobec swojego środowiska postawie otwartości na współpracę z innymi Kościołami byli w stanie zorganizować bezprecedensową w czasach PRL krucjatę ewangelizacyjną dr. Billy Grahama w Polsce w październiku 1978 roku¹⁸. W podobny sposób zadziałali współcześni liderzy kościelni, organizując wspólnie Festiwal Nadziei z udziałem ewangelisty Franklina Grahama w Warszawie w czerwcu 2014 roku¹⁹ oraz specjalne ekumeniczne nabożeństwo ewangelizacyjne z udziałem tego mówcy w rzymskokatolickiej katedrze pw. Chrystusa Króla w Katowicach (12 czerwca 2014 r.)²⁰.

7. Czym duchowe przywództwo nie jest

W opozycji do tego, co już zasygnalizowaliśmy w tym opracowaniu, warto byłoby powiedzieć, czym nie jest prawdziwe przywództwo duchowe. Otóż współczesne zarządzanie Kościołem lub lokalną wspólnotą jest zadaniem bardzo złożonym i wymaga kompetencji oraz kwalifikacji ludzi reprezentujących różne dziedziny. Poza osobami duchowymi w pierwszej kolejności potrzebni są również w Kościele ludzie znający się na mediach, prawie kościelnym i cywilnym, finansach oraz na zarządzaniu. Kiedy jednak mamy na uwadze przywództwo duchowe, to jest ono czymś innym niż na przykład administrowanie majątkiem kościelnym, uprawianie polityki eklezjalnej czy instrumentalne traktowanie innych ludzi bądź wykorzystywanie ich do budowania własnej pozycji i prestiżu.

Przywódca duchowy to również nie to samo, co urzędnik albo dygnitarz kościelny, a w odniesieniu do zwierzchników denominacji — jak to określił Tadeusz J. Zieliński — „najwyższy funkcjonariusz podmiotu o zasięgu ogólnokrajowym”.

¹⁷ R. Busby, *Billy Graham: God's Ambassador*. Minneapolis 1999, s. 175, 178.

¹⁸ Zob. *Billy Graham w Polsce*. Red. M. Stankiewicz. Warszawa 1979. Zob. też A. Seweryn, *Na drodze dialogu. Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Baptystycznego jako członka Polskiej Rady Ekumenicznej w latach 1945–1989*. Warszawa 2006, s. 248–251.

¹⁹ Wywiad z Franklinem Grahamem. SP 2014, nr 7, s. 23–26.

²⁰ J. Rogaczewski, *Franklin Graham w Katowicach. Historia ewangelizacji zatoczyła koło*. SP 2014, nr 7, s. 20–23.

wym”²¹. Prawdziwym duchowym liderem nie będzie także ktoś, kto nie ma silnego i ewidentnie pozytywnego wpływu na wielu, kto nie jest dla innych przykładem i wzorem — przede wszystkim bogobojności i głębokiej więzi z Bogiem, a ponadto wzorem modlitwy i umiłowania Słowa Bożego.

W Piśmie Świętym spotykamy wiele negatywnych przykładów złego przywództwa, którego konsekwencje i skutki były druzgocące nie tylko dla owych jednostek, ale również dla ich rodzin, przyszłych pokoleń, a czasem również dla całego narodu. W tym kontekście warto zwrócić szczególną uwagę na pokusę populizmu, czyli odwoływania się lidera do woli ludu, spełniania oczekiwań ludzi bądź głoszenia im tego, co chcieliby od przywódcy usłyszeć²², a nie tego, co ma im do powiedzenia sam Bóg! Takim populistycznym, a więc słabym przywódcą okazał się kapłan Aaron (Wj 32,1–25) i pierwszy król Izraela Saul (1 Sm 15,13–21). Nieprzypadkowo Apostoł Paweł przestrzegał, że przyjdą takie czasy, kiedy ludzie „przestaną tolerować zdrową naukę, a skłonni do słuchania tego, co odpowiada ich upodobaniom, otoczą się nauczycielami przyklaskującymi ich własnemu żądcom” (2 Tm 4,3 w tłumaczeniu NP). Takiej pokusie ulega dzisiaj wielu demagogicznych mówców, którzy często mają wielotysięczne audytoria, a przy tym sławę, rozgłos i duże pieniądze.

Przywództwo duchowe postrzegane przez pryzmat Biblii nie ma zatem nic wspólnego z karierowiczostwem, kunktatorstwem, zapędami wodzowskimi oraz dyktatorskimi ani też skłonnościami do działań populistycznych i do nepotyzmu. Wszystko to zawsze prowadzi do destrukcji i katastrofalnych skutków w Kościele. Apostoł Paweł wyraźnie podkreślał, że przywilej przywództwa jest swoistą władzą daną od Pana, aby budować, a nie niszczyć (2 Kor 10,8). Dlatego też ostrzegał wszystkich wierzących, a myślę, że potencjalnych przywódców przede wszystkim, że „jeżeli ktoś zniszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg” (1 Kor 3,17a).

Podsumowanie

Obracając się w sferze życia publicznego, możemy dostrzec wielu polityków, ale bardzo nielicznych mężów stanu, których wielkość, autorytet i przywództwo pozostają niekwestionowane. Podobnie jest w świecie chrześcijańskim i w Kościele. Każdy organizm ekklezjalny potrzebuje liderów, przywódców i przełożonych. Ale ilu wśród nich to prawdziwi przywódcy, duchowi mężowie stanu i ojcowie wiary dla wielu? Ile mamy jednostek wybitnych, które z charyzmą i odwagą

²¹ T.J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny...*, s. 186.

²² Zob. J. Burda, *Prawda i kłamstwo w wypowiedziach populistycznych*. „Słowo. Studia językoznawcze” 2012, nr 3, s. 56–62 <http://ifp.univ.rzeszow.pl/slowo/slowo.3/Jadwiga.Burda.pdf> [dostęp 14.08.2014].

wytyczają nowe szlaki, przełamują skostniałe stereotypy myślenia oraz sposoby działania — dawniej skuteczne, a teraz nieefektywne i nieprzystające do rzeczywistości?

Mając to na uwadze, Kościół powinien dzisiaj modlić się gorliwie o prawdziwych przywódców duchowych na miarę XXI wieku, korzystać z doświadczeń poprzedników wiary o uznanym autorytecie, bardzo starannie i w duchowy sposób wybierać odpowiednich i sprawdzonych ludzi, którzy mają charyzmat pozytywnego motywowania innych do życia z Bogiem i służby w Jego imieniu. Sami zaś przywódcy powinni być świadomi i gotowi ponieść wysoką cenę stania na świeczniku. Winni też wziąć na siebie pełną odpowiedzialność najpierw za siebie samych, a dopiero potem za tych, którym chcą przewodzić. Muszą także stale pamiętać, że również sami mają nad sobą wymagającego Pana i Przywódcę, który sprawiedliwie oceni i nagrodzi wiernych pasterzy Jego trzody, potępi zaś i odrzuci od siebie wszystkich, którzy Go zawiodą.

Przedstawiliśmy kluczowe aspekty duchowego przywództwa, ukazując je w biblijnej perspektywie. Postrzegamy je jako trudne (lub niełatwe) powołanie od Boga, które zawsze zaskakiwało przywódców opisanych lub przedstawionych w Biblii. Nie jest więc ono wyborem człowieka ani spełnieniem jego życiowych ambicji i planów. Jest za to unikalnym darem Ducha Świętego, który otrzymują nieliczni wybrani przez Boga ludzie. Charakteryzuje się autorytetem, który przywódca zdobywa nie tylko przez ordynację lub wybór, lecz przez lata gorliwej służby, uświęcenie własnego życia i doświadczenie życiowe. Autentyczne przywództwo duchowe budowane jest na Słowie Bożym i wiąże się z darem zwiastowania Słowa Bożego. Jest ono rozpoznawane poza Kościołem, jak również w świecie. Pokazujemy również, czym duchowe przywództwo nie jest, ukazując negatywne przykłady przywództwa z Biblii oraz z życia współczesnego Kościoła. W konkluzji stwierdzamy, że chrześcijaństwo bardzo potrzebuje dzisiaj duchowych przywódców na miarę XXI wieku.

Key Aspects of Spiritual Leadership from a Biblical Perspective

A b s t r a c t

The author articulates essential aspects of spiritual leadership based on a Biblical perspective. He presents it as a challenging, weighty call from God, which often surprised even the biblical leaders. The call to leadership is not one's personal decision, nor the fulfillment of life ambitions and plans. Quite the contrary, the call is a unique gift from the Holy Spirit, for which few are chosen. The authority that characterizes such leaders is not simply an outcome of the call, but is nurtured throughout the years of zealous ministry, the growth

in sanctification and life experiences. Authentic spiritual leadership is built upon the Word of God joined with the gift of preaching. Such guidance is recognizable even outside of the Church setting. The author also depicts what spiritual leadership is not, by displaying negative examples of leaders in the Bible as well as in contemporary Church life. The writer concludes that Christianity today is in great need of true spiritual leadership.

JANUSZ KUCHARCZYK

Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne

KONCEPCJE WŁADZY W MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ JAKO MODELE PRZYWÓDZTWA W KOŚCIELE

Wstęp: Filozoficzne i teologiczne uwarunkowania koncepcji władzy

Czy chcemy czy nie, przywództwo, jego styl sprawowania, wzajemny stosunek przełożonych i podwładnych powiązany jest z filozofią. Różne typy przywództwa, mające zarówno swe historyczne przykłady, jak i funkcjonujące do dziś, również w środowiskach protestanckich, rozwijały się w kontekście różnych koncepcji filozoficznych. W dobie odrodzenia był to humanizm lub platonizm, obecny również w okresie odnowienia arystotelizmu od drugiej połowy XVI wieku, którego zwolennikiem był już Melanchton. I tej obecności w myśli chrześcijańskiej, a nie bezpośrednio koncepcjom Platona lub Arystotelesa chcemy się tu przyjrzeć.

Platońskie (odgórne) i arystotelesowskie (oddolne) rozumienie społeczności i władzy

Dwaj greccy myśliciele: Platon i Arystoteles, wyznaczają często dwa zasadniczo odmienne sposoby oglądu rzeczywistości, inaczej definiując tak dobro (etyka), jak i byt (ontologia), inną też stosując metodologię. Skutkiem tego są inne koncepcje polityczne. Oba te podejścia znajdujemy w głównych nurtach chrześcijaństwa, które pojawiły się w jego historii: prawosławiu, katolicyzmie i protestantyzmie, choć oczywiście w różnych proporcjach. Świadomie lub nie, również dzisiaj

ulegamy tym schematom, a w kwestii władzy koncepcje te są chyba najbardziej wyraziste. Oczywiście nie wyczerpują one wszystkich możliwości, pod pewnymi względami będąc sobie dość bliskie: obie odrzucają jednak naturalizm i relatywizm, uznając prawo naturalne i obiektywnie rozumiane prawdę i dobro. Artykuł ten jest próbą odwołania się do obu idei w opisie stylów przywództwa. Przyjrzymy się więc możliwym stylom przywództwa, potraktowanym schematycznie, a nie historycznie. Poniższy tekst należy, rzecz jasna, rozumieć jako zaproponowanie mniej lub bardziej arbitralnych definicji w analizie stylu przywództwa, a nie szczegółową analizę historycznego platoizmu lub arystotelizmu.

Przez platoizm zatem będziemy rozumieć taki system, który władzę traktuje jako wyznaczoną przez pewne idealne i transcendentne wzorce, te bowiem pozostając stałe i niezmiennie, stanowią cel, który powinien osiągnąć przywódca. Jest on więc niejako pośrednikiem między światem idealnym a ludźmi. Jednostkowe potrzeby są tu zatem podporządkowane całej społeczności, wszyscy jej członkowie mają obowiązek dostosowania się do owych ideałów, pełniąc jednak różne w niej funkcje. Rolą zaś przywódcy jest poddanie się owym wzorcom i urzeczywistnienie ich na tyle, na ile to tylko możliwe. To zatem system odgórny, w tym sensie, że dobro i sprawiedliwość definiowane są przez pozaświatowe odwieczne idee, w tradycji platoizmu żydowskiego (Filon) i chrześcijańskiego (Augustyn) ulokowane w Bogu.

Natomiast przez arystotelizm rozumiemy schemat również uznający pewne obiektywne wartości, ale bazujący na empirycznej analizie ustrojów politycznych, a w ontologii wychodzący z istnienia substancji jednostkowych. Jest to więc system w sensie metafizycznym oparty na naturze ludzkiej, na naturze i cechach konkretnych osób.

Władza w rzeczywistości natury i łaski

Drugą oś wprowadza w pełni chrześcijaństwo, choć oczywiście można jej elementy znaleźć wcześniej, gdy opisywano różne, właściwe i niewłaściwe typy władzy¹. Ale to Kościół, tworząc własny porządek administracyjny i uznając się za nowotestamentową kontynuację starotestamentowego ludu Bożego, stawia pytanie o związek między nim a władcami „tego świata”. Oprócz arystotelesowskiego i platońskiego rozumienia przywództwa ważny też jest zatem pogląd na wzajemne relacje między tym, co Augustyn nazywa państwem ziemskim, a państwem

¹ Na przykład sofisci, jak Antyfont czy Hippiasz, rozróżniają prawo i naturę; Platon negatywnie wartościuje demokrację; Arystoteles rozróżnia ustroje pozytywne (politeja, arystokracja, monarchia) i negatywne (demokracja, oligarchia, tyrania), tym samym sugerując, że nie każda władza ma taką samą legitymację lub wartość.

Bożym, czyli między porządkiem grzesznego społeczeństwa odrzucającego Boże prawa a ludem prowadzonym przez Boga. Z czasem pojawia się problem relacji państwa do Kościoła. Czy są one bliskie, zachodzi między nimi ciągłość, czy też są sobie obce, należąc do całkowicie odmiennych porządków? Pierwsze stanowisko (np. Tomasz z Akwinu) nie rozdziela tych obszarów bardzo drastycznie, rozróżniając je oczywiście, ale podkreślając ich bliski związek, i przyjmuje przynajmniej częściowo podobne kryteria. Drugie zaś rezygnuje ze wspólnej płaszczyzny, uznając je za odmienne co do pochodzenia, funkcji, sensu, formy i obszaru kompetencji władzy, nie unikając też wartościowania, tak że pojawia się między nimi napięcie, należą bowiem do dwóch różnych zupełnie światów: ziemskiego i Bożego (jak u Augustyna), a już w świecie chrześcijańskim — władzy świeckiej i kościelnej. Te stanowiska, które w ten czy inny sposób podkreślają jedność różnych porządków, proponuję nazwać monizmem, a te, które je rozróżniają i tak czy inaczej uznają dwoistość porządku ziemskiego i duchowego — dualizmem². Przyjrzymy się im bliżej, odnosząc się niżej także do tekstów.

Możliwe stanowiska

Te dwie osie podziału stylów przywództwa obecnych w tradycji chrześcijańskiej są niezależne od siebie, dając cztery możliwe kombinacje, których nazwy są tylko uproszczonymi etykietkami³, a nie dogłębnymi historycznymi analizami:

1. Platoniński monizm polityczny — uznanie, że celem wszelkiej władzy jest realizacja wiecznych ideałów. Jeśli każda władza powinna odbijać sferę idei, to wszelkie ośrodki władzy tworzą jeden spójny system, który łącznie wprowadza do społeczności odwieczny boski ład. Reprezentuje go np. Pseudo-Dionizy Areopagita (patrz niżej).

2. Platoniński dualizm polityczny — uznanie, że władza duchowa, jako oparta na łasce, jest doskonalsza niż pogańska, ziemska, która musi być skażona grzechem z powodu powszechnego upadku. Między światem grzechu, skażonej ludzkiej natury a sferą łaski istnieje przepaść. Celem władzy duchowej jest więc zwalczanie wartości świeckich, jeśli te stoją w opozycji wobec zasad przez nią głoszonych. Reprezentuje go Augustyn (patrz niżej).

3. Arystotelesowski monizm polityczny — uznanie, że wszelka władza służy realizacji ludzkiej natury, oczywiście w perspektywie wiary chrześcijańskiej. Między władzą świecką i duchową zachodzi silny związek, obie bowiem służą reali-

² Nie należy tego rozumieć ontologicznie, to tylko pewne dość arbitralnie przyjęte definicje mające bardzo ogólnie opisywać możliwe podejścia w rozumieniu władzy.

³ Opisują one wyłącznie oddolny lub odgórny porządek odwołujący się do konkretów (arystotelesowski) albo idei (platoński) oraz stosunek sfery duchowej, boskiej do ziemskiej, podkreślając ich jedność (w tym sensie monizm) lub odrębność (dualizm). Dotyczą tylko koncepcji władzy.

zacji i samodoskonaleniu się jednostek, w obliczu Boga podlegających prawu naturalnemu. Rolą władcy jest umożliwienie tego procesu. Reprezentuje go Tomasz z Akwinu (patrz niżej).

4. Arystotelesowski dualizm polityczny — uznanie, że dwie władze należą do innych, równoległych sfer. Ich domeny są całkowicie rozłączne, bez części wspólnej, opierają się na innych wartościach: duchowa na objawionych, a jej celem jest zbawienie duszy; świecka zaś — na naturalnych, dostępnych dla rozumu, bez objawienia oraz jego celu, tj. zbawienia. Władza świecka dba tylko o pomyślność obywateli. Reprezentuje go Marsyliusz z Padwy (patrz niżej).

Platoński monizm polityczny — Pseudo-Dionizy Areopagita

Zaliczamy tu takie odmiany szeroko rozumianego platonizmu (z neoplatonizmem włącznie), które akcentując typowe dla wszelkiej odmiany tej koncepcji ulokowanie podstawowych zasad rządzących rzeczywistością w sferze idealnej, podkreślają zarazem jedność rzeczywistości, a w omawianym kontekście struktur władzy, która ma umocowanie w sferze ponadnaturalnej, będąc przedłużeniem metafizycznej struktury kosmosu posiadającej również budowę hierarchiczną. To stanowisko w postaci w miarę pierwotnej, jeszcze nie do końca rozwiniętej, a zatem bardziej metafizycznej niż politycznej reprezentuje żyjący na przełomie V i VI wieku w Syrii Pseudo-Dionizy Areopagita jako autor *Hierarchii niebiańskiej* i *Hierarchii kościelnej*. Dla niego bowiem cała rzeczywistość jest wyrazem Bożej łaski, która jest wpisana w najgłębszą strukturę tak kosmosu, jak i Kościoła, tworząc hierarchie, których celem jest przenoszenie łaski ze sfery wyższej do niższej. Jak pisze, powołując się na C.S. Lewisa, Tomasz Stępień:

W tej „kosmicznej” perspektywie możemy dopiero zobaczyć hierarchię Aniołów oraz ludzi jako część wszechogarniającego ładu, w którym wszystko pochodzi od Boga i w Nim znajduje swój kres. Także każdy Anioł ma swoje miejsce i zadanie. Nie oznacza to jednak pomniejszenia czy wciśnięcia człowieka w jakieś twarde ramy, nie dające możliwości rozwoju. Każdy członek hierarchii może na swoim miejscu zrealizować siebie zgodnie z tym, kim jest, i osiągnąć najwyższe możliwe dla siebie szczęście. Dziś człowiek zapatrzony w teorię ewolucji chciałby widzieć siebie zawsze na szczycie — człowiek starożytny wiedział, że zawsze jest ktoś od niego wyższy, jeśli nie w samej społeczności ludzkiej, to w planie całego wszechświata. C.S. Lewis, mówiąc o wpływie Pseudo-Dionizego na myśl średniowieczną, napisał⁴: „Według myśli nowoczesnej, tj. ewolucyjnej, człowiek stoi na szczycie schodów, których początek ginie w mroku:

⁴ T. Stępień, *Przedmowa*, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*. T 2. *Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*. Tłum. M. Dzielska. Kraków 1999, s. 16.

według średniowiecznej stoi on u podnóża schodów, których szczyt niewidoczny jest w świetle⁵.

Człowiek znajduje się na dole schodów prowadzących od nieba do tego pa-
dołu łoż, którym jest ziemia. Dotyczy to tak struktury bytu, jak i władzy, która
ze swych niebieskich wyżyn spada do zwykłych śmiertelników, przynosząc im
oświecenie: „Hierarchia jest, jak ją rozumiem, świętym porządkiem i wiedzą, i ak-
tywnością upodabniającą się, na ile to możliwe, do Boskości i wznoszącą się w od-
powiedzi na oświecenia, które są jej przekazywane od samego Boga według wła-
snej miary”⁶.

Władza zatem pochodzi od Boga i to właśnie w niej On się objawia. „Każdy
element hierarchii jest więc miejscem objawienia się Boga”⁷. Czy mówiąc inaczej:
„To Bóg oczyszcza, oświeca i jednoczy poprzez hierarchiczny porządek wszystko,
co od Niego pochodzi”⁸. Tomasz Stępień kontynuuje:

Jednocześnie widzimy tutaj, że Pseudo-Dionizy przekracza platońskie rozróżnienie
tego, co inteligibilne, a co zmysłowe. Nie twierdzi on bowiem nigdzie, że świat ma-
terialny nie ma żadnej wartości. Materialne znaki i symbole właśnie przez to, że są
widzialnym obrazem prawdziwego świata, nabierają sensu, znaczenia i wartości⁹.

Ziemia jako obszar działania łaski zostaje uświęcona. Dotyczy to także hierar-
chii władzy aż po jej najniższe szczeble:

Wspólnym więc celem każdej hierarchii jest nieskończona miłość Boga i rzeczy bo-
skich, miłość, która tworzy święte dzieła, płynie z Boga i jednoczy z Bogiem, ale przede
wszystkim jest to całkowite i nieodwracalne odejście od wszystkiego, co tej miłości
przeciwnie; jest to wiedza o bytach, które rzeczywiście są, oglądanie i rozumienie świę-
tej prawdy, natchnione uczestnictwo, na miarę naszych zdolności, w jednokształtnej
doskonałości i w samym Jednym; radosne świętowanie boskiej kontemplacji, która syci
inteligibilnie i przebóstwia tych wszystkich, którzy się ku niej wznoszą¹⁰.

Rolą władzy jest zatem udoskonalanie jednostek, bycie pośrednikiem w prze-
pływie boskiego oświecenia na małych. Przybiera ona wręcz nadnaturalny
kształt doskonałości.

Bez wątpienia więc, ci pierwsi przewodnicy naszej hierarchii, otrzymawszy pełnię
świętych darów od nadsubstancjalnej boskiej Zwierzchności, obdarzeni zostali na-
stępnie, w Jej boskiej dobroczynności, posłannictwem niesienia tych darów innym. Ci

⁵ C.S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*. Tłum. W. Ostrowski. Warszawa 1986, s. 58–59.

⁶ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, III, 1. W: idem, *Pisma teologiczne*. T. 2, s. 59.

⁷ T. Stępień, *Przedmowa*, s. 21.

⁸ *Ibidem*, s. 22.

⁹ *Ibidem*, s. 42.

¹⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, I, 3. W: idem, *Pisma teologiczne*. T. 2, s. 119.

boscy mężowie posiadali bowiem gorące i szlachetne pragnienie wyniesienia w górę i przebóstwienia również i niżej stojących. I tak używając obrazów zmysłowych, przekazali nam rzeczy ponadniebiańskie; w różnaitości i wielości ukryli to, co jest doskonałą jednością; pod kształtami ludzkimi — rzeczy boskie; w formach materialnych — to, co niematerialne; podając boskie tajemnice na piśmie czy przekazując je ustnie, sprowadzili to, co ponadsztabncjalne, do naszego poziomu¹¹.

To instrument łaski i Bożej Prawdy, narzędzie działania Boga na życie wier-nych. Wypełnianiu tego wzniesłego zadania ma służyć właśnie władza:

Stan hierarchów przeto posiada pełnię mocy udoskonalającej. W sposób szczególny obdarzony jest przywilejem sprawowania najwyższych obrzędów hierarchicznych. On też objawia i tłumaczy święte nauki i stosowną miarą poucza o ich świętych właściwościach i mocach. Niosący światło stan kapłański prowadzi inicjowanych do oglądania boskich tajemnic sakramentalnych, dokonując tego jednak pod przewodnictwem natchnionych biskupów, w których obecności spełnia czynności swojego własnego urzędu¹².

Platoński dualizm polityczny — Augustyn z Hippony

Jeżeli zdecydowanie rozróżniamy dwie władze: świecką, naturalną i duchową, boską, to na gruncie platońskim musi to oznaczać, że tylko ta druga jest prawdziwa, również w kontekście tworzenia państwa. Państwo ziemskie, które powstało w wyniku naturalnych potrzeb narodów, a nie boskich wzorców moralnych i społecznych, musi być z gruntu złe. Pogański sposób życia wraz ze swoją religijnością, duchowością i filozofią w tradycji wschodniej zostaje włączony w system wiary chrześcijańskiej, na Zachodzie zaś dochodzi do mocnego ich przeciwstawienia. Stanowisko to zajmuje rzymski filozof i teolog Augustyn z Hippony (354–430), który rozróżnia dwa przeciwne systemy: państwo Boże i państwo ziemskie, których cele są doskonale przeciwne. Jedno realizuje zamiary Boga, drugie im się przeciwstawia. Oczywiście nie pokrywają się one całkowicie z Kościołem i państwem świeckim. Ale każda społeczność, która oddala się od praw Bożych, staje się częścią państwa ziemskiego. Kościół ma prawo narzucać swoją wizję świata państwu świeckiemu, aby nie stoczyło się ono w stronę państwa ziemskiego. We wzajemnych relacjach obu sił nie ma miejsca na kompromis, ale jest walka o dominację, nic nie jest neutralne ani wspólne:

Królestwo śmierci zaś do tego stopnia zdobyło władzę nad ludźmi, że z tytułu zasłużonej kary straciłoby wszystkich także w przepaść powtórnej, nie mającej końca śmierci,

¹¹ *Ibidem*, I, 5, s. 121.

¹² *Ibidem*, V, 6, s. 170.

gdyby niezasłużona łaska Boża nie uwolniła niektórych od tego. Stąd się też stało, że choć żyje na świecie tyle tak wielkich narodów, mających różne zwyczaje i obyczaje tudzież odznaczających się ogromną różnorodnością języków, broni i odzieży, to wytworzyły się pośród nich nie więcej jak dwie odmiany ludzkiej społeczności, które, stosując się do naszych Pism, możemy słusznie nazywać dwoma państwami. Jedno z nich jest, naturalnie, państwem ludzi chcących żyć podług ciała, drugie państwem ludzi chcących żyć podług ducha. Każde z nich pragnie żyć w odpowiednim dla siebie pokoju; i istotnie żyje w takim pokoju, kiedy osiąga to, czego pożąda¹³.

W swoim słynnym zdaniu siły, które powołały do istnienia oba państwa, Augustyn definiuje tak:

Dwie miłości więc powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie. Pierwsze szuka chwały w sobie, drugie w Panu. Bo pierwsze pragnie ją zdobyć u ludzi, dla drugiego zaś najwyższą chwałą jest świadek jego sumienia, Bóg. Tamto w chwale własnej podnosi głowę; to mówi do swojego Boga: „Ty jesteś chwałą moją i Ty podnosisz głowę moją”. Tamto w osobach władców swych lub w ujarzmionych przez siebie narodach opanowane jest przez żądzę panowania; w tym wszyscy służą sobie w miłości wzajemnej: przełożeni sprawując pieczę, a poddani okazując posłuch. Tamto miłuje moc swoją w swych możnych, to powiada do Boga swego: „Będę Cię miłowało, Panie, mocy moja!”. Dlatego też w ziemskim państwie mędrcy jego, żyjący według zasad ludzkich, zabiegają o dobra swego ciała albo swego ducha, albo tych dwojga; ci zaś, co mogli poznać Boga, „nie złożyli Mu jako Bogu czci ani dziękczynienia i zaćmione zostało ich bezrozumne serce”¹⁴.

Arystotelesowski monizm polityczny — Tomasz z Akwinu

Drugie stanowisko, łącząc perspektywę chrześcijańską oraz świecką, próbuje wszelką władzę ująć z obu perspektyw naraz, zawsze skupiając się na jednostce, która bierze na siebie rolę przywódczą, a ta pozostaje funkcją bycia człowiekiem, który musi podejmować decyzje etyczne i brać odpowiedzialność za społeczność, którą rządzi. Metafizyka władzy, hierarchiczna w poprzednim stanowisku, ulega spłaszczeniu, oczywiście pewna hierarchia zostaje zachowana, ale jej podmiotem pozostaje jednostka, która żyje w zgodzie ze swoją strukturą i właściwościami. A zatem życie polityczne według włoskiego dominikanina Tomasza z Akwinu (1225–1274), typowego przedstawiciela tego stanowiska, a zarazem najwybitniejszego średniowiecznego scholastyka — wyrasta wprost z natury ludzkiej. Porównuje je on do zjawisk naturalnych:

¹³ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, 14, 1. T. 2. Warszawa 2003, s. 174–175.

¹⁴ *Ibidem*, 14, 28, s. 236–237.

Podobnie jak działania w przyrodzie pochodzą z sił naturalnych, tak czynności ludzkie mają źródło w woli człowieka. Otóż w przyrodzie byty doskonalsze skłaniają do działania byty mniej doskonałe. Dlatego również w świecie ludzkim przełożeni swą wolą winni pobudzać podwładnych do działania na podstawie władzy ustanowionej przez Boga. Pobudzać zaś do działania przez rozum i wolę znaczy rozkazywać. Z tego względu w wyniku samego porządku naturalnego, ustanowionego przez Boga w przyrodzie, byty mniej doskonałe z konieczności poddają się oddziaływaniu bytów doskonalszych. Podobnie w świecie ludzkim na podstawie prawa naturalnego i Bożego podwładni winni okazywać posłuszeństwo przełożonym¹⁵.

Zdarzają się też porównania do okrętów, Akwinata zaś, wykorzystując ów stary motyw, interpretuje go dość dosłownie i skrupulatnie szuka analogii władzy do wprowadzania czegoś w ruch w sensie fizycznym:

Piastującym jakąś godność przysługuje władza nad podwładnymi. Sprawować zaś władzę, znaczy kierować podwładnych do właściwego celu, np. sternik panuje nad okrętem, gdy wprowadza go do portu. Ten zaś, kto wprowadza coś w ruch, posiada nad tym pewną moc. A więc w osobie piastującej jakąś godność należy uznać jej stanowisko wobec innych oraz prawo rządzenia. Z tych powodów zwierzchnika należy odpowiednio szanować; poważanie zaś polega między innymi na pewnej uległości wyrażanej posłuszeństwem dla zarządzeń i na wykonywaniu powierzonych obowiązków w zamian za otrzymane dobrodziejstwa¹⁶.

Nigdy nie oddziela on owej naturalistycznej, pragmatycznej perspektywy od teologicznej, a zatem normatywnej, chociaż czasami zdają się one pozostawać w pewnym napięciu, jak ujmuje to Mateusz Matyszkowicz we wstępie do Tomaszowego dzieła:

Część poświęcona metafizyce władzy opiera się na koncepcji antropologicznej, zgodnie z którą, życie w społeczności jest stanem naturalnym dla człowieka. Zostaje to umieszczone w metafizycznym kontekście jedności rządów we wszechświecie. Pojawia się tu oczywiście nawiązanie teologiczne, ale ma ono charakter ściśle filozoficzny. Koncepcja Boga jako Rządcy Wszechświata przywoływana jest tu jako oczywistość ilustrująca obserwowalny porządek. Można zauważyć obecność w tej wizji pewnego niepokoju, świadomości ułomnego stanu natury, ale przedstawiona jest ona z użyciem prostych praw metafizycznych, nawiązujących do opozycji jedność — wielość. [...] Metafizyka staje się nagle niewystarczająca wobec złożoności świata. [...] Autor zdaje się nabierać przekonania, że sama koncepcja ustroju wyprowadzonego z wizji metafizycznej jest czystym abstraktem, który nie przekłada się na rzeczywistość. W nowej

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Cnoty społeczne pokrewne sprawiedliwości*. Seria Tomistyczna Biblioteki Polskiej 16. London 1972. Tłum. F.W. Bednarski (*Summa teologiczna* [dalej *S. th.*], II–II, 104, 1), 2–2, q. 101–122.

¹⁶ *S. th.* II–II, 102, 2.

perspektywie zaś dobry władca jest kimś, kto zdaje sobie sprawę z własnego miejsca w rzeczywistości i przypisanego mu celu¹⁷.

Zadaniem przywództwa zarówno świeckiego, jak i kościelnego jest dbanie o dobro wspólne, co musi się łączyć z opanowaniem własnych namiętności, a ob-raz okrętu staje się okazją do głębokiej refleksji nad opisem przywództwa jako próby dla osoby piastującej dane stanowisko:

Dla św. Tomasza władza jest interesującym fenomenem psychologicznym, czasem pró-
by, w którym presja na jednostkę jest wyjątkowo silna. Władza jest czymś, co jednostka
przeżywa i czego doświadcza. Ujawniają się wtedy wszystkie te cechy człowieka, które
wcześniej albo pozostawały w ukryciu, albo nie były aż tak dokuczliwe. Przypomnijmy
sobie teraz ewangeliczną zasadę, zgodnie z którą ten, kto nie dochowuje wierności
w małej rzeczy, nie dochowa jej i w dużej. W *De regno* odnajdujemy podobny trop. Te
wady, które objawiają się w życiu codziennym, nie-królewskim, w czasie sprawowania
władzy nasilają się. Władzę można więc pojąć jako czas ostatecznej próby człowieka —
ostatecznej to znaczy skrajnej, zgodnie z przywołaną również w paragrafie 10.5 sen-
tencją Biasa: bycie na czele pokazuje, jakim jest się mężem. [...] Obraz władzy jako
burzy, która ma miejsce we władcy, w zestawieniu z metafizyką jedności, jaka pojawia
się w *De regno*, prowadzi do paradoksalnych konstatacji. Największe dobrodziejstwo,
jakim jest jedność wspólnoty, która ma swoje źródło w niepodzielności ośrodka wła-
dzy, staje się jednocześnie największym zagrożeniem. Im większa jedność władzy, tym
większa jej moc. Zarazem, skoro władza jest burzą w umyśle króla, to im może on wię-
cej, tym bardziej jest narażony na ryzyko deprawacji¹⁸.

Spoiłem łączącym społeczeństwo, etyczną podstawą dla sprawowania wła-
dzy, są cnoty związane ze sprawiedliwością. Cześć wobec Boga łączy się ze czią
wobec przywódców:

Z różnych względów człowiek jest zobowiązany do otaczania czią ludzi, a mianowi-
cie ze względu na nierówność stanowisk lub na różne dobrodziejstwa, otrzymywane
od ludzi. Pan Bóg zaś godny jest najwyższej czi z obu tych względów — ponieważ
jest Istotą Najwyższą i źródłem naszego bytu oraz źródłem wszelkiej władzy. Drugie
zaś miejsce po Bogu zajmują rodzice i Ojczyzna, gdyż z nich się rodzimy, a w niej się
wychowujemy. A więc, po zobowiązaniu w stosunku do Boga, człowiek ma najwięk-
sze zobowiązania wobec rodziców i Ojczyzny. Podobnie zatem jak cnota religijności
doskonali nas w okazywaniu czi Bogu, pietyzm ma usprawnić nas w oddawaniu czi
rodzicom i Ojczyźnie; cześć należna rodzicom powinna objąć również i innych krew-
nych ze względu na pochodzenie od wspólnych przodków — jak to podkreśla Filozof.

¹⁷ Św. Tomasz, *O królowaniu*. Tłum. i komentarz M. Matyszkowicz. Kraków 2009. Za:
<http://www.iphils.uj.edu.pl/m.kuninski/Sw.%20Tomasz%20O%20kr%C3%B3lowaniu%20r.1.pdf> [dostęp
26.08.2014].

¹⁸ *Ibidem*.

Cześć dla Ojczyzny zaś, to cześć należna współrodakom i tym wszystkim, którzy są przyjaciółmi naszej Ojczyzny. Tak więc pietyzm odnosi się do tych właśnie osób¹⁹.

Arystotelesowski dualizm polityczny— Marsyliusz z Padwy

Tomasza kosztowało wiele wysiłku, by w jednej koncepcji ująć perspektywę świecką i duchową, połączyć arystotelizm z chrześcijańską etyką i eschatologią. Awerrościści łączyli, kontynuatorzy myśli arabskiego filozofa Awerroesa (Ibn Ruszd), uznali ten wysiłek za zbędny: w domenie filozofii ich zdaniem liczy się tylko Stagiryta. Dla ich włoskiego przedstawiciela, Marsyliusza z Padwy (ok. 1277-1343), zasady rządzące władzą doczesną i duchową są z gruntu odmienne. Nie mają one ze sobą nic wspólnego ani co do pochodzenia, ani sensu lub struktury. W przeciwieństwie wszak do dualizmu platońskiego obie są dobre, o ile jednak pozostają w wyznaczonych dla siebie sferach i nie wychodzą poza obszar swej kompetencji. Tak naprawdę jedyną władzą *sensu stricto* jest władza świecka, gdyż tylko ona dysponuje środkami przymusu. Jej zadaniem jest zapewnienie dobrostanu obywatelom, nie ich zbawienie. Zadaniem władz duchowych jest dbanie jedynie o zbawienie i rozwój moralny, bez możliwości przymuszania ludzi do czegokolwiek. W obu przypadkach jest demokratyczna, ponieważ reprezentuje wspólnotę. Jak pisze Władysław Śeńko we wstępie do Marsyliuszowego *Obrońcy pokoju*:

Kościół powszechny jest nieomylny, ponieważ jest depozytariuszem prawd wiary. Prawdy te zawarte są jedynie w kanonach Pisma Świętego, a jedynym autorytetem uprawnionym do ich tłumaczenia i wyjaśniania są wszyscy wierzący — *universitas fidelium*, podobnie jak jedynym autorytetem w sprawach cywilnych są wszyscy obywatele — *universitas civium*. Tę powszechną społeczność wiernych reprezentuje właśnie sobór generalny, który precyzuje artykuły wiary, rozstrzyga wątpliwości przy ich interpretacji i pełni rolę najwyższego autorytetu w tej dziedzinie, gwarantując tym samym jedność Kościoła. W soborze uczestniczyć mogą wszyscy wierzący i wszyscy kapłani, a więc zarówno laicy, jak i duchowni, powoływani przez świeckiego prawodawcę, którego Marsyliusz określa terminem wierzącego świeckiego prawodawcy (*fidelis legislator humanus*). Prawodawca ten zwołuje sobór, dba o porządek obrad i zapewnia skuteczność jego decyzjom (wybiera też kandydatów [...]). Gwarantuje on również, że uchwały soboru będą przestrzegane dzięki temu, że dysponuje on władzą stosującą przymus i nakładającą sankcje karne na tych, którzy nie zechcą się podporządkować decyzjom soboru. Tego rodzaju władza może być tylko świecka (duchowni bowiem nie mogą stosować przymusu) i musi być jedyna. Dlatego sobór pozostaje zawsze w zasięgu autorytetu i władzy wierzącego (ale świeckiego) prawodawcy. Marsyliusz na-

¹⁹ S. th. II-II, 101, 1.

zywa go najwyższym świeckim wierzącym prawodawcą (*supremus fidelis legislator humanus*) lub wierzącym świeckim prawodawcą, który nie ma już nad sobą zwierzchnika (*fidelis legislatore humanus superiore carens*). Jest nim oczywiście cesarz, a nie papież²⁰.

Przy czym jego definicja obywatela brzmi tak: „Obywatelem nazywam tego, kto uczestniczy we wspólnocie cywilnej, biorąc udział w rządach albo w charakterze doradcy, albo sędziego, stosownie do zajmowanej pozycji społecznej”²¹. Wyraźnie odgranicza zakres obowiązywania praw stanowionych i Bożych, te drugie wykluczając ze sfery publicznej:

Marsyliusz głosi, że władca musi rządzić wedle prawa stanowionego i nie może czynić niczego poza tym, co one przepisują, bez zgody ogółu obywateli lub prawodawcy, ponieważ od nich czerpie on cały autorytet. [...] Prawa ludzkie nie wymagają dodatkowego usankcjonowania prawami boskimi lub prawami natury, chociaż nie są one oczywiście z nimi sprzeczne ani im przeciwne. Nie świadczy to bynajmniej o niższości prawa boskiego w stosunku do prawa ludzkiego, lecz wskazuje na to, że każde z nich odnosi się do innej rzeczywistości²².

Ostatecznie jego system zakłada pełne rozdzielenie porządku władzy świeckiej i duchowej, co u niego oznacza:

— krytykę dotychczasowych instytucji kościelnych i wypracowanie pozytywnej eklezjologii,

— zlikwidowanie politycznej, czyli doczesnej władzy kleru — brak własności prywatnej kleru!,

— przyznanie duchownym jedynie roli nauczycieli i ekspertów w dziedzinie wiary i moralności²³,

— powierzenie soborowi powszechnemu wszystkich spraw dotyczących wiary i moralności i zlecenie cesarzowi prawa do wyegzekwowania uchwał soboru oraz zastosowania sankcji wobec opornych i heretyków²⁴.

Platoński monizm polityczny obecnie

To stanowisko jest oczywiście dzisiaj obecne w dużej części tradycji bizantyjsko-prawosławnej, jednak można je czasem dostrzec także w chrześcijaństwie zachodnim: niekiedy w katolicyzmie, na pewno w luteranizmie (wszak taki charakter ma na przykład wyrosły na jego gruncie heglizm, pojawiał się tam również w dobie III Rzeszy), również we wspólnotach typu ewangelikalnego, zwłaszcza

²⁰ W. Seńko, *Wstęp*. W: Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*. Kęty 2006, s. 19.

²¹ Marsyliusz z Padwy, *Obrońca pokoju*, I, 12, 4, s. 23.

²² *Ibidem*, s. 25.

²³ *Ibidem*, s. 29.

²⁴ *Ibidem*, s. 30.

zaś w środowisku pentekostalno-charyzmatycznym. Pojawia się ono wraz z uznaniem odgórznej hierarchii koniecznej do przekazania łaski wiernym, jeśli łączy się też z uległą postawą wobec władzy świeckiej jako pochodzącej od Stwórcy. W obu przypadkach podkreśla się konieczność zachowania porządku i szacunku wobec autorytetu. Oczywiście w protestantyzmie nigdy nie wprost, uznaje on wszak tylko jednego pośrednika, Chrystusa. Trudno jednak zaprzeczyć, że zdarzają się w nim, i to nierzadko, przypadki klerykalizmu. Przywództwo polegałoby tu na przelaniu do życia duchowego i umysłowego ludzi otrzymanej z góry łaski, prawdy i oświecenia, wprowadza ono pewien porządek i jasno określoną odpowiedzialność. Styl ten może być dość skuteczny, lecz sprzeczny z duchem protestantyzmu.

Platoński dualizm polityczny obecnie

To stanowisko pojawia się zawsze w przypadku ostrego konfliktu wartości duchowych i świeckich, połączonego z negatywnym wartościowaniem tych drugich i tendencją do narzucania ideałów uznanych za wieczne i niezienne tym, którzy ich za takie nie uznają. Występowało w katolicyzmie średniowiecznym, nieobce też było protestantyzmowi, zwłaszcza tradycji kalwińsko-purytańskiej. Na pewno odnajdujemy je wśród chrześcijan zaangażowanych w wojnę kulturową, zwalczających aborcję, związki homoseksualne, eutanazję, pornografię, prostytutkę, narkotyki itp. łatwo tu oczywiście o przesadę, nadużycia i agresję lub pogardę wobec innych, z drugiej jednak strony warto pamiętać, że to właśnie taka, inspirowana myślą Augustyna postawa przyświecała przynajmniej niektórym przeciwnikom nazizmu, do których należał na przykład katolicki myśliciel i publicysta Dietrich von Hildebrand, który w jej imię nie milczał — przeciwnie do większości bardziej ugodowo nastawionych chrześcijan — w obliczu narastającego nazizmu, narażając się na utratę życia.

Arystotelesowski monizm polityczny obecnie

To stanowisko nie jest łatwe do uchwycenia, ale wydaje się, że to ono dominuje jako najbardziej zgodne ze zdrowym rozsądkiem. Wymagamy wszak moralności i troski o wartości od przywódcy świeckiego, dopuszczamy zaś przymus i instrumenty nacisku ze strony władzy duchowej, w ten sposób zamazując granice między nimi. Różnica między naturą a łaską staje się mało istotna, a indywidualizm i pragmatyzm, typowe dla naszej kultury, skłaniają nas ku niemu. Nie zauważamy powszechności tej koncepcji, ponieważ dla kultury zachodniej jest tak oczywista, wyrazista staje się dopiero z perspektywy innych kultur, gdzie jest zdecydowanie

rzadsza. Nie znaczy to jednak, że jest to rozwiązanie idealne. Z całą pewnością oba te rodzaje władzy odwołują się do tych samych narzędzi. Ale czy od władzy świeckiej można wymagać tego samego, co od duchowej? To nie musi oznaczać naiwności, Tomasz przecież był świadom słabości władcy, a jednak mówi o nim w języku moralności, nie oddzielając wyraźnie sfery świeckiej i duchowej. Wydaje się jednak niepozbawione sprzeczności i niekonsekwentne, by nie powiedzieć: utopijne, często też może być zasłoną dla obłudy i podwójnej moralności. Jest ono jednak ciągle typowe dla katolicyzmu, współgra bowiem z jego wizją człowieka, natury i łaski — nie ma tu radykalnego ich oddzielenia. Społeczeństwo powinno realizować cnoty przynależne każdej grupie, a państwo uznawać wartości wiary, współpracując z Kościołem i tworząc jeden system oparty na prawie naturalnym i indywidualnym zbawieniu. Jednakże system ten może działać w społeczeństwie homogenicznym, gdzie panuje jedna religia i kultura. Katolicyzm rozwinął się w takim właśnie otoczeniu. Dzisiaj jednak często skazany jest na konflikt: monizm polityczny zostaje zastąpiony dualizmem politycznym, sfery wartości świeckich i duchowych rozchodzą się. Kościół, jeżeli chce zachować dominację, musi przyjąć charakter augustyński, język konfliktu dwóch państw, ale takie oddzielenie sfery natury i łaski prowadzi go raczej do protestanckiej niż katolickiej antropologii, jeżeli zaś chce zachować oddolny charakter arystotelesowski, musi zrezygnować z wpływu na politykę, co też jest wbrew tradycji katolickiej. Postawa ta jednak nie jest rzadka w protestantyzmie, pojawia się w społeczeństwach kulturowo jednorodnych, często takim środowiskiem staje się baptyzm lub ewangelikalizm w rejonach Stanów Zjednoczonych zdominowanych przez te wyznania.

Arystotelesowski dualizm polityczny obecnie

To stanowisko w wielu różnych, mniej lub bardziej czystych formach w dużym stopniu przejęła Reformacja. Dualizm Lutra wbrew jego własnym deklaracjom jest bliższy Marsyliusza niż Augustyna, gdyż typowa jest raczej dla niego przewaga władzy świeckiej nad duchową (cezaropapizm), tak charakterystyczna dla tradycji luteranckiej. Z tego powodu luteranizm jednak może przechodzić w platoński monizm, również akcentujący przewagę władzy świeckiej. Tak było we wspomnianym przykładzie heglizmu i czasów III Rzeszy, wobec czego wyrazem sprzeciwu była neoortodoksja protestanckich teologów: Karola Bartha i Dietricha Bonhoeffera, niewątpliwie reprezentująca to czwarte omawiane stanowisko. Arystotelesowski dualizm, nawiązujący do typowego dla Marsyliusza oddzielenia Kościoła od panowania i jakiegokolwiek związku z władzą świecką, pojawia się u anabaptystów. Tu jednak zamiast poddania się władzy świeckiej nastąpiła izolacja. Przełamaniem jej miało być stanowisko baptyistyczne: zachowanie oddzielno-

ści tych władz, ale bez izolacji. W praktyce jednak zdarzało się różnie, jakkolwiek w swej istocie baptyzm pozostaje przedstawicielem tego właśnie stanowiska. Czy jest ono idealne? Na pewno nie. Władza duchowa nie może być zupełnie inna od władzy świeckiej, o tyle system ten wydaje się naiwny. Z drugiej strony całkowite upodobnienie się do siebie obu rodzajów władzy musi prowadzić do zanegowania sensu Ewangelii. Wiara nie może być wymuszana, musi być domeną łaski, nie prawa. Choć oczywiście można tu zajmować różne stanowiska.

The Concept of Authority in the Christian Thought and Models of Church Leadership

A b s t r a c t

This article analyzes the concepts of power and authority in the thought of Pseudo-Dionysius, Augustine, Aquinas, and Marsylus of Padua as examples of possible types of leadership in modern church and society. These paradigms are considered from two perspectives: one is a Platonic and the other is an Aristotelic understanding of authority. In the second part the author compares philosophical concepts of power with some contemporary approaches to church leadership.

PIOTR GAŚSIOROWSKI

Instytut Przywództwa w Krakowie

TEOLOGIA KRZYŻA JAKO PODSTAWOWY IMPERATYW CHRZEŚCIJAŃSKICH MODELI PRZYWÓDZTWA I WŁADZY

Koniec XX wieku to okres dynamicznych zmian zachodzących w większości obszarów życia społecznego, zwłaszcza w naszej części Europy. Zmieniały się ustroje polityczne, systemy gospodarze i ekonomiczne, zasady i normy życia społecznego. Procesy te ujawniły, jak ważną, czy wręcz fundamentalną kwestią stają się liderzy¹. Potrzebni są przywódcy, którzy umieją nie tylko wprowadzać zmiany, ale włączyć w nie i zaangażować innych; liderzy, którzy nie są wyłącznie depozytariuszami władzy, lecz będą skłonni się nią dzielić. Dlatego też przywództwo stanowi niezwykle ważny element rzeczywistości społeczno-kulturowej we współczesnym świecie. W poniższym artykule podejmiemy próbę zmierzenia się z tematem przywództwa z perspektywy chrześcijańskiej. W pierwszej części zdefiniujemy pojęcie władzy i przywództwa, by następnie przeanalizować wybrane pojęcia biblijne odnoszące się do tego tematu i zakończyć odniesieniem do krzyża jako podstawowego imperatywu chrześcijańskich modeli przywództwa.

Przywództwo a władza

Władza jest różnie definiowana. Najczęściej bywa opisywana jako możliwość wywierania przez jednostkę lub grupę rzeczywistego wpływu na innych lub na

¹ Zob. *Lider przyszłości*. Red. F. Hasselbein, M. Goldsmith, R. Beckhard. Warszawa 1997.

istotne okoliczności życia przez ukierunkowanie własnego postępowania (władza nad sobą) lub postępowania innych osób (władza społeczna). Władza społeczna jest zdolnością ukierunkowania zachowań innych ludzi.

Ze względu na charakter relacji można mówić o władzy:

- indywidualnej, czyli o panowaniu nad sobą i swym postępowaniem wobec innych przez wybór między alternatywnymi wariantami zachowań;
- wspólnotowej, czyli wynikającej z bezpośrednich relacji międzyludzkich;
- publicznej, czyli obejmującej duże, niepowiązane więzami osobistymi społeczności.

Według klasycznej definicji Maxa Webera władza to dowolna możliwość wykonywania własnej woli w ramach danych stosunków społecznych bez względu na sprzeciw². We władzy więc, bez względu na jej charakter, najistotniejsza pozostaje dynamika relacji oraz to, jak układają się stosunki między władzą ustawodawczą a wykonawczą. Czy oznacza to, że osoby podporządkowane władzy są bezsilne? Często przyjmuje się, że osoba taka powinna wykazywać podmiotowość społeczną, która jest zdolnością jednostki lub zbiorowości społecznej do wywierania wpływu na strukturę społeczną, a także podatność tej struktury na wpływ. Podmiotowość jest wypracowana, a nie dana raz na zawsze, nie wszystkie jednostki są podmiotami³.

Samo pojęcie przywództwa doczekało się olbrzymiej liczby definicji i niniejsze opracowanie nie jest kolejną próbą jego uściślenia⁴. Opisowo można przyjąć, że przywództwo jest to zarówno proces, jak i pewna zdolność. Jako proces przywództwo polega na wywieraniu wpływu bez sięgania po środki przymusu, mające na celu kształtowanie celów grupy lub organizacji, motywowanie zachowań nastawionych na ich osiągnięcie oraz budowanie określonej kultury zespołowej. Jako zdolność przewodzenie jest zestawem cech przypisywanych jednostkom, które postrzega się jako przywódców. A zatem przywódcy to ludzie, którzy wpływają na zachowanie innych bez konieczności uciekania się do przemocy. W kontekście przedstawionego opisu zasadne wydaje się przywołanie definicji najczęściej cytowanej i stosowanej, a której autorem jest chrześcijański pisarz J. Oswald Sanders, stwierdzającej mianowicie, że „przywództwo to wywieranie wpływu”⁵. Takie rozumienie przywództwa legło u podstaw badań i rozważań jednego z najbardziej uznanych współcześnie ekspertów w tej dziedzinie, dr. Joh-

² M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin 1996, s. 104.

³ *Słownik języka polskiego*. T. 2. Warszawa 1988, s. 737.

⁴ Wpisane w wyszukiwarkę internetową słowo „lider” przynosi ponad 12 mln, angielskie zaś słowo *leadership* ponad 42 mln wystąpień.

⁵ J.O. Sanders, *Duchowe przywództwo*. Warszawa 1991, s. 14.

na C. Maxwella. Podobnie więc jak w przypadku zjawiska władzy, mamy do czynienia z interakcją oraz zjawiskiem zwanym wpływem. Jak można zdefiniować wpływ? *Słownik języka polskiego* podaje, że jest to „możliwość oddziaływania na kogoś lub na coś”⁶. Z całą pewnością jest to proces, który wymaga dialogu. Jest więc zjawiskiem dwukierunkowym, w którym zaangażowane są obie strony. Oczywiście rozpoznajemy procesy przywódcze o charakterze jednostronnym, ale wtedy określamy je mianem zachowań i postaw autorytarnych. Choć przywództwo jest nieodłącznie związane z nadawaniem kierunku, to aby było skuteczne, wymaga otwartości na słuchanie innych. Mądry lider jest więc kimś, kto ma jasno wytyczony cel działania, lecz jednocześnie dba o relacje ludzkie i wkład osób podążających za nim. Rodzi to pewne napięcie w byciu liderem, czyli osobą z wyraźną wizją tego, co chce osiągnąć, a potrzebą komunikowania tego innym. Nawet więcej, ta swoista dychotomia stanowi o sile i jakości przywództwa. Jest to związane z kształtowaniem umiejętności właściwego zarządzania posiadanym wpływem lub władzą, która nie deprecjonuje pozostałych, ale ich podnosi i wzmacnia.

Jednym z najbardziej znanych badaczy zjawiska wpływu był żyjący w XX wieku francuski filozof, historyk i socjolog, Paul Michel Foucault. Choć łączono go z postmodernizmem, sam się od takiej afiliacji odżegnywał. Osobiście w swojej pracy naukowej chętnie wskazywał na wpływy filozofii Nietzschego. Od niego to przejął metodę badawczą nazywaną genealogiczną i zastosował ją w badaniu „genealogii wiedzy”, próbując uniknąć teologicznego rozumienia historii. Uważał, że każdy człowiek dysponuje pewnego rodzaju mocą wywierania wpływu na innych. Dla naszych dalszych rozważań warto zapamiętać ten bliski mariaż wpływu, siły i mocy. Największy wpływ na jego rozumienie wpływu i władzy wywarło osobiste rozczarowanie marksizmem. Chociaż początkowo był głęboko przekonany, że władza powinna być oddana w ręce ludu i zabrana rządzącym, to jednak później odkrywał, że oddziaływanie, nawet związane z urzędem, ma charakter dwustronny. Podkreślał, że w zasadzie w każdej relacji mamy do czynienia z wpływem, który realizuje się w dialogu. Posiadanej siły nie da się zamknąć i ograniczyć. Stworzył pojęcie „rządomości”, które według niego było sztuką rządzenia odwołującą się zarówno do samostanowienia, jak i stanowienia o innych. Badając współzależności społeczne, uznał, że przywództwo to sposób, w jaki praktykujemy posiadaną moc, czyli wpływ⁷. Przywództwo zatem jest siłą, która nakłada na nas odpowiedzialność umiejętnego z niej korzystania.

⁶ *Słownik języka polskiego*. T. 3. Warszawa 1988, s. 756.

⁷ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*. Wyd. nowe. Warszawa 2002, s. 902.

Bóg ukrywający się w krzyżu — moc krzyża

Mając na uwadze już poczynione wnioski na temat dynamiki relacji między przywództwem a władzą, warto przyjrzeć się temu zagadnieniu z perspektywy chrześcijańskiej, która jest nieodłącznie powiązana z teologią krzyża. Dzieło i moc Chrystusa paradoksalnie były zbudowane na tym, co u ludzi słabe i niedoskonałe. Początek Reformacji opiera się w dużej mierze na refleksji Marcina Lutra nad teologią krzyża. Luterński teolog M. Uglorz w artykule *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii ks. Marcina Lutra* omawia główne tezy teologii krzyża (*theologiae crucis*)⁸. Odnosząc się do istoty posłannictwa chrześcijańskiego, Luter podkreśla: „Ponieważ ludzie nadużyli poznania Boga przez Jego dzieła, Bóg zechciał, by od-tąd poznawano Go przez cierpienie, i zechciał odrzucić ową mądrość w sprawach niewidzialnych; [zechciał też], by w ten sposób ci, którzy nie czcili Boga objawio-nego w dziełach, czcili Go ukrytego w cierpieniu [...], by w ten sposób nikomu już nie wystarczyło i nie przynosiło pożytku poznanie Boga w chwale i majestacie bez poznawania Go w uniżeniu i hańbie krzyża”⁹. W tym rozumieniu posłannictwo krzyża stanowi fundament wszelkiej teologii.

Jak zauważa M. Uglorz: „Bóg ukrywał się w krzyżu. Krzyż i cierpienie Chry-stusa, ta hańba i pogarda, są jak maska zakrywające oblicze Boże. Na obliczu Naj-wyższego widnieje oślepiający blask chwały, na plecach krzyż”¹⁰. Nie zaskakuje więc fakt, że w centrum teologicznej refleksji i zwiastowania Lutra znajdowała się pasja Chrystusa. Bóg okazuje swoją miłość do stworzenia w zupełnie niespod-ziewany sposób. Apostoł Paweł opisuje tę rzeczywistość w następujący sposób: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1 Kor 1,18). Fenomen krzyża i obja-wienia Boga ukrzyżowania potężnego w słabości w jakimś sensie oddaje ukrytą moc przywództwa duchowego. Objawia ono całą swoją siłę w okazywaniu cier-pliwości, wrażliwości, w oczekiwaniu, ale nade wszystko w relacji, jaka zachodzi, gdy przywództwo jest realizowane we właściwy sposób. Teologia krzyża nie jest więc jedynie wiedzą czysto teoretyczną, lecz mądrością, która ma zastosowanie w praktycznym życiu. Luter pisał: „To święte uniżenie Chrystusa stanowi dla nas schody, po których wstępujemy do poznania Boga [...]. Kto więc pragnie zbawczo wspiąć się do miłości i poznania Boga, niech zrzuci ludzkie i metafizyczne reguły o poznawalności bóstwa, a niech zwróci się ku człowieczeństwu Chrystusa”¹¹.

⁸ M. Uglorz, *Krzyż i śmierć Jezusa Chrystusa w teologii ks. Marcina Lutra* <http://naszedziedzictwo.blox.pl/2012/04/Krzyz-i-smierc-Jezusa-Chrystusa-w-teologii-ks.html> [dostęp 10.10.2014].

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

Teologia krzyża jest więc hermeneutyczną zasadą nadającą sens zarówno wszelkiej teologii, jak i duchowości. Życie lidera chrześcijańskiego jest zatem nierozłącznie związane z proklamowaniem krzyża Chrystusa. Krzyż w postaci cierpienia, bólu i doświadczenia jest więc wpisany w życie przywódcy, który wzywa do naśladowania Chrystusa, sam będąc Jego naśladowcą: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je” (Mt 16,24–25).

Moc przywództwa w cieniu krzyża

Zarówno w refleksji humanistycznej, jak i teologicznej znajdujemy wspólne odniesienia do zjawiska istoty mocy przywództwa.

— Siła tego, co się wydarzyło na krzyżu, nie leżała w dominacji, ale w uniżeniu, nie umniejszając w niczym wielkości Boga, a nawet na nią wskazując.

— Siła, która znajduje się w wywieranym wpływie, nie polega na bezwzględnym wprowadzaniu zasad, norm i celów lidera, lecz w cierpliwym prowadzeniu.

— Moc krzyża, aby stać się siłą zmieniającą życie, wymaga relacji i osobistego zaangażowania. Jest zaproszeniem Boga skierowanym do człowieka i nie została zamknięta w krzyżu.

— Moc wpływu, jaką każdy dysponuje, wymaga relacji. Nie da się jej zamknąć i ograniczyć, ale aby pokazać jej niezwykłość, wymaga osobistego zaangażowania i otwartości.

— Moc krzyża ma charakter uniwersalny. Nie została ograniczona do małej grupy ludzi, ale w swoją istotę ma wpisany uniwersalizm.

— Moc wpływu w swojej istocie jest również uniwersalna i każda próba jej ograniczenia lub ignorowania prowadzi do dominacji i deprecjacji drugiego człowieka.

— Moc wpływu, jakim dysponujemy, leży w rękach każdego człowieka. Sam Jezus wskazuje na określoną dynamikę między siłą władzy i mocą wpływu: „Największy z was niech będzie waszym sługą” (Mt 23,11). W innym momencie, gdy odnosi się do matczynej prośby o władzę dla jej synów, mówi: „A kto by chciał być pierwszy między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, tak jak Syn Człowieczy, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mt 20,27–28). Apostoł Paweł również odwołuje się do podobnego standardu przywództwa: „Oceniajcie jedni drugich za wyżej stojących od siebie” (Flp 2,3). Gdy Kościół pierwszych wieków próbował opisać przywództwo, używał sformułowań, które posiadaną władzę łączą z pełnioną funkcją i wykonywanym zadaniem. W Kościele byli to biskupi, prezbiterzy, diakoni, usługujący

przy stołach i pilnujący drzwi. Jednym z greckich słów stosownych na określenie przywódcy jest ἄρχων, które oznaczało władcę, pana, przywódcę¹². Występuje ono w Nowym Testamencie w bardzo interesującym kontekście. Na przykład gdy Paweł pisze do Kościoła w Rzymie i opisuje rzymską władzę: „Albowiem rządzący (ἄρχός) nie są postrachem dla uczynku dobrego” (Rz 13,3). W innym miejscu, gdy charakteryzuje swoje zadanie, Apostoł napisał: „A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców (ἄρχοντες) tego świata, [zresztą] przemijających” (1 Kor 2,6). W wymienionych cytatach biblijna narracja, odwołując się bezpośrednio do pojęcia ἄρχων, wskazuje na władzę rzymską. Inną kategorią są faryzeusze: „Przełożonemu (ἄρχων) ludu Twego nie będziesz złorzeczył” (Dz 23,5). Kolejna kategoria władzy, na określenie której zostało użyte słowo ἄρχων, to moce demoniczne: „On tylko mocą Belzebuba, władcy (ἄρχοντι) złych duchów, wyrzuca złe duchy” (Mt 12,24). Greckie słowo ἄρχων może być więc stosowane w Biblii do opisanego władzy rzymskiej lub żydowskiej oraz siły demonicznej. Przyglądając się ἄρχωντες opisanym w Biblii, stykamy się z osobami, które nadużywały posiadanej siły, a nawet więcej działały wbrew jej dynamice. Próbowaly utrzymać ją jako jednokierunkowe działanie, czyli otaczających ich ludzi traktowali przedmiotowo. Wyraźnie widzimy deprawację przywództwa, gdy zostaje ono oderwane od swojej natury. Gdy lider przestaje pamiętać o funkcjach posiadanej władzy, zmierza prostą drogą do deprawacji przywództwa.

Stary Testament również prezentuje ciekawą perspektywę przywództwa. Psalm nader często staje się laudacją na temat władzy królewskiej, jakkolwiek odnoszonej przede wszystkim do Boga. Aczkolwiek Samuel ideę władzy i przywództwo ludzkie traktuje już trochę inaczej. Gdy naród zwraca się do niego z żądaniem ustanowienia króla, lidera, wskazuje on na Boga jako władcę i króla, ziemskiego zaś władcę prezentuje w mało korzystnym świetle:

będzie zabierał waszych synów [...], będzie zabierał wasze córki [...]. Najlepsze wasze pola i winnice, i gaje oliwne zabierze i da swoim sługom. Z waszych plonów i winnic będzie ściągał dziesięcinę [...]. Najlepsze wasze sługi i służebnice, i najlepsze wasze bydło, i osły zabierze (1 Sm 8,11–17, Biblia warszawska).

W Starym Testamencie mamy również dwugłos dotyczący przywództwa. Jak więc można te perspektywy pogodzić? Fundamentalnym przesłaniem całej Biblii jest to, że Bóg jest Królem królów i Panem panów, jedynym władcą, przywódcą,

¹² W NT występuje znacznie więcej słów opisujących sprawowanie władzy w Kościele. Por. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. Red. J.P. Louw, E.A. Nida. Wyd. 2. New York 1989, § 37, s. 48–95.

liderem. Mówi o tym Izajasz, nader często o tym pisze psalmista, wskazuje na to Chrystus i mówią o tym apostołowie. Oznacza, to że wszelka władza, moc, autorytet swój początek znajduje w Bogu. To jest nie tylko istotne dla uporządkowania myśli o przywództwie, ale jeśli chcemy pamiętać, że ma ono swoje funkcje, wówczas oznacza to również, że przed jedynym i prawdziwym Liderem każdy odpowiada za wpływ, który jest darem od Boga. Władza, jeśli deprawuje moc wpływu i wykorzystuje go wbrew naturze, poniesie za to odpowiedzialność.

Bóg jest nadrzędnym władcą i ostatecznym autorytetem, posiadana przez lidera moc wpływu pochodzi od Niego. Jest to, jak się wydaje, kolejna biblijna zasada wpływu. Bóg realizuje swój wpływ nie bezpośrednio, lecz pośrednio. Począwszy do chwili stworzenia, gdy ludzi ustanawia rządzącymi nad tym wszystkim, co było dobre, poprzez Psalmy: „Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz [...]. Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich, chwałą i czią go uwieczyleś. Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; złożyłeś wszystko pod jego stopy” (Ps 8,5–7), skończywszy zaś na Chrystusowym wołaniu o byciu solą i światłem ziemi. W ten oto sposób wracamy do tego, że przywództwo, będąc wpływem, jest *de facto* umiejętnością gospodarowania, korzystania z posiadanej mocy, którą otrzymaliśmy od Tego, który jest najwyższym władcą, jedynym liderem. Jest ono cechą wszystkich ludzi stworzonych na obraz Boga, każdy zatem człowiek posiada moc wpływu.

Moc przywództwa w cieniu krzyża to nic innego jak wskazanie na Boga, który jest początkiem wszystkiego. To wskazanie na otrzymaną od Niego moc, siłę wywierania wpływu. Postawione we wstępie pytania o zależność władzy i przywództwa wydaje się retoryczne. W kontekście powyższych rozważań każdy człowiek posiada władzę i moc wpływu. Nie każdy z tego powodu staje się przywódcą, ale to już temat na kolejne rozważanie. Każdy również ma do dyspozycji moc, której fenomen polega na sile nie zawsze społecznie docenionej i zauważonej. Podobnie moc największego Lidera, jedynego Władcy, swoje apogeum znalazła na krzyżu, miejscu uznawanym za przejaw słabości, klęski, odrzucenia i całkowitego unicestwienia. Tak moc współczesnych liderów swą siłą ujawnia nie w dominacji, a w cierpliwym oddaniu i prowadzeniu. Tak jak dla Najwyższego to człowiek znajduje się w centrum Jego wpływu, tak współcześnie nie wolno nam zapomnieć, że oderwanie przywództwa od jego funkcji służenia prowadzi do deprawacji mocy, jaką otrzymaliśmy.

**Theology of the Cross as an Imperative for Christian Models of Leadership
and Authority**

A b s t r a c t

The first part of the article explores the relationship between leadership and authority. It points to various aspects of expressing leadership and authority and focuses on the issue of influence, as a skill that can be developed. The second part of the article analyses theology of the cross as the basis for development of Christian leadership. In the last section of this article the author points to some practical implications and the power of the cross-centred leadership, which requires applying a Christ-like servant leadership model to everyday ministry.

ARTUR ŚMIEJA

MODELE PRZYWÓDZTWA WE WSPÓLNOTACH TYPU CHARYZMATYCZNEGO

Przyglądając się prowadzonemu współcześnie dyskursowi na temat rozwoju Kościoła oraz związanych z tym implikacji przywódczych i administracyjnych, trudno przeoczyć wyłaniające się nowe spojrzenie na temat współczesnej eklezjologii. Coraz częściej i coraz głośniej do dyskusji włączają się bowiem środowiska, które dotąd były marginalizowane albo z różnych powodów trzymały się z daleka od głównego nurtu. Przykładem może być Korea Południowa¹, w której Kościół doświadczył niezwykle wzrostu liczebnego na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat, spektakularne rozprzestrzenianie się chrześcijaństwa w Afryce — kontynencie przez stulecia uważanym za pole misyjne, a dzisiaj wysyłającym misjonarzy na cały świat², silny rozwój Kościołów chrześcijańskich w Singapurze. Warto wspomnieć również o Brazylii, Argentynie, Indonezji i Kolumbii, gdzie chrześcijaństwo silnie się rozwija. Coraz częściej mówi się o tym, że brazylijskie Kościoły wysyłają niewiele mniej misjonarzy we wszystkie rejony niż Stany Zjednoczone³.

Powyższe obserwacje znajdują również potwierdzenie w badaniach globalnych trendów misyjnych, które wyraźnie wskazują, że na obszarach tradycyjnie

¹ BBC News, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/8322072.stm> [dostęp 03.06.2013].

² Jestem pastorem Kościoła, który należy do denominacji Kościół Boży w Chrystusie. Spośród placówek powstałych w ostatnich kilku latach 10 proc. zostało założonych przez misjonarzy z Nigerii.

³ T. Terlikowski skomentował wybór argentyńskiego kardynała na papieża następująco: „serce Kościoła nie bije w Europie”; zob. <http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/801569,Papiez-z-Argentyny-Terlikowski-serce-Kosciola-nie-bije-w-Europie> [dostęp 03.06.2013].

uznawanych za misyjne chrześcijaństwo zaczyna stawać się realną siłą społeczną⁴. W miejscach tych oprócz przyrostu wiernych zaczyna pojawiać się również refleksja teologiczna i związane z tym nowe spojrzenie na eklezjologię. Chrześcijaństwo wkracza w nową fazę rozwoju, gdy kraje i kontynenty będące dotąd beneficjentami zachodniej myśli teologicznej śmiało zaczynają same ją kształtować. Są to środowiska związane z ruchem zielonoświątkowym rozpoczętym na początku poprzedniego stulecia oraz pojawiającym się od połowy lat pięćdziesiątych XX wieku ruchem charyzmatycznym. Wiele wskazuje na to, że w nadchodzących latach to właśnie we wspomnianych rejonach świata chrześcijaństwo rozwijać się będzie najprężniej, należy się też spodziewać, że w ślad za tym pójdzie również myśl teologiczna.

Właściwe zatem wydaje się zauważenie wpływu tych środowisk na rozwój Kościoła, a co za tym idzie, ich postrzeganie przywództwa duchowego. Choć ruch zielonoświątkowy ma dopiero 100 lat, to już zdążył wnieść swój wkład w rozumienie zarządzania i przewodzenia Kościołem⁵. Według dominującej w nim koncepcji Bóg jest dawcą darów i autorytetu. Człowiek jest naczyniem, w które Bóg wlewa Ducha Świętego i swoją moc. Przywództwo duchowe jest bezpośrednim dziełem Boga Biblii⁶. To Bóg wybiera liderów, a ich wielkość mierzy się tym, w jakim stopniu naśladują Chrystusa. W środowisku tym teoretycznie każdy może być liderem, ponieważ to Duch Święty uzdalnia człowieka do służby. Mówi się więc raczej o rozpoznaniu przywództwa i związanego z tym powołania niż o metodach i wymogach rekrutacyjnych przywódcy duchowego. W związku z tym przywódca wielokrotnie wyłaniał się spośród członków zgromadzenia. Kościół dostrzegał i rozpoznawał, kogo Bóg powołał i do czego wyposażył. Często też praktykowało się wyłanianie przywódców z grona dobrych i wiernych współpracowników poprzednich lub obecnie funkcjonujących usługujących. Dawało to możliwość, aby w zdrowych, sprzyjających warunkach lider mógł wzrastać w swoim powołaniu w obrębie wspólnoty, której zamierza służyć.

Można przypuszczać, że na samym początku tworzenia się ruchu zielonoświątkowego kwestia tak postawionego wyboru przywództwa duchowego nie stanowiła problemu dla szybko rozwijających się Kościołów. Skupieni na dziele Ewangelii, podekscytowani działaniem darów Ducha Świętego kwestie

⁴ Zob. S. Guthrie, *Missions in the Third Millennium. 21 Key Trends for the 21st Century*. Carlisle 2000, s. xvii; T.S. Rainer, *High Expectations. The Remarkable Secret for Keeping People in Your Church*. Nashville 1999.

⁵ Zob. *Historia ruchu zielonoświątkowego i odnowy charyzmatycznej. Stulecie Ducha Świętego 1901–2001*. Red. V. Synan. Kraków — Szczecin 2006; Z. Pasek *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*. Kraków 1992.

⁶ R. Banks, B.M. Ledbetter, *Reviewing Leadership*. Grand Rapids 2004, s. 46.

zarządzania wspólnotą członkowie rozwiązywali na bieżąco⁷. Tak możemy założyć, jako że każdy członek Kościoła rozumiał, że jest powołany do głoszenia Ewangelii, a większość zgromadzenia skupiała się na tych wszystkich sprawach, jakim postanawiała się poświęcić, pozostawało więc niewiele czasu na dogłębne rozpatrywanie uwarunkowań związanych z przywództwem.

Sytuacja zmieniała się wraz z rozwojem liczebnym ruchu zielonoświątkowego. Bryan R. Wilson opisał to następująco: „grupy zielonoświątkowe stopniowo, nawet jeśli tylko w części, podążają przez znany proces przechodzenia od sekty do denominacji; jedną z cech tego rozwoju stało się zaakceptowanie stałych, opłacanych usługujących”⁸. O ile początkowo wszyscy usługujący byli bezpłatnymi wolontariuszami, o tyle wraz z powiększaniem się grup zielonoświątkowych pojawiły się wymagania administracyjne i pastoralne. Na przykład zbory Elim w Wielkiej Brytanii przeszły od modelu honorowego pastora „prowadzonego przez Ducha” w stronę wyznaczonego przez centralę i przygotowanego w szkole biblijnej powołanego usługującego⁹. Po części wynikało to z założeń ruchu zielonoświątkowego, który nieustannie nawoływał do „duchowego przebudzenia” oraz „chodzenia w ogniu Bożym”. Kiedy przybywało wierzących, a ruch się stabilizował, pojawiła się potrzeba usługujących, którzy będą zajmować się stałym zachęcaniem członków wspólnot wychowanych na tradycjach przebudzeniowych. W ten sposób ruch, który wydawał się przyjmować kongregacyjny sposób zarządzania zgromadzeniem, z biegiem czasu oraz liczebnego wzrostu zaczął przekształcać się w model bardziej episkopalny. Mimo że Kościół lokalny nadal ma wpływ na wybór usługującego¹⁰, to już w innych kwestiach widać wyraźny wpływ centrali kościelnej¹¹. Kościół jest zarządzany praktycznie przez Radę Kościoła z pastorem na czele. Jej praca, przynajmniej po części, jest kontrolowana przez centralę Kościoła.

Z pewnością podkreślenie roli powołania bezpośrednio przez Boga duchowego lidera stanowi istotny wkład ruchu zielonoświątkowego w dyskusję na temat przywództwa duchowego. W oczywisty sposób jest to związane z konty-

⁷ G. McGee, *Na krańce świata — globalna ekspansja pentekostalizmu*. W: *Historia ruchu...*, s. 87–118.

⁸ B.R. Wilson, *The Pentecostal Minister. Role Conflicts and Status Contradictions*. „*American Journal of Sociology*” 1959, t. 64, nr 5 (March), s. 494 <http://www.jstor.org/discover/10.2307/2773437?uid=2134&uid=4582051227&uid=2&uid=70&uid=3&uid=4582051217&uid=60&sid=21102370477247> [dostęp 06.06.2013].

⁹ *Ibidem*, s. 496.

¹⁰ Prawo wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej, art. 19, pkt 1 <http://kz.pl/kosciol/prawo-wewnetrzne-kz/> [dostęp 06.06.2013].

¹¹ Personalne kwestie, za wyjątkiem zwykłych członków zboru, muszą być konsultowane z prezbiterem okręgowym, to samo dotyczy decyzji majątkowych; *ibidem*, art. 21 [dostęp 06.06.2013].

nuacjonistycznym¹² podejściem do kwestii darów Ducha Świętego, co w konsekwencji prowadzi do zrozumienia Jego bezpośredniego wpływu na działalność i rozwój wspólnoty. Należy wszakże zauważyć, że zielonoświątkowe podejście do służby apostołskiej jest mocno zdystansowane, o ile nie negatywne.

Owa duchowa wolność wprowadzona w praktykę kościelną stanowi dla zielonoświątkowego przywódcy duchowego duże wyzwanie. Z jednej strony oczekuje się od niego, aby animował duchowe ożywienie wśród członków wspólnoty, ale równocześnie — aby kontrolował skrajne przejawy rzekomo duchowej aktywności członków. Wymaga to od niego całkiem nowych zdolności. Duchowy przywódca w tym modelu ma za zadanie inicjować i pobudzać duchową aktywność swojego zgromadzenia. Powinien zachęcać zgromadzenie do duchowej aktywności, wykorzystując tradycję przebudzeniową. Jednocześnie musi umiejętnie oceniać duchowe inicjatywy oraz aktywność wspólnoty, starając się nie dopuścić do skrajnych ekscesów mogących zgorszyć nie tylko stałych członków, ale i świeżych konwertytów. Wymaga to z pewnością sporych zdolności mediacyjnych, perswazyjnych oraz komunikacyjnych¹³.

Inny model stworzony przez ruch charyzmatyczny określa się jako nowoapostolski. Opis tego modelu jest trudnym zadaniem z powodu stosunkowo krótkiego czasu jego istnienia. Początek tego ruchu datuje się zwykle na rok 1960, a jest on związany z doświadczeniem przez pastora Kościoła episkopalnego, Dennisa Bennetta, chrztu w Duchu Świętym i mówienia innymi językami¹⁴. Od tego wydarzenia chrzest w Duchu Świętym, mówienie innymi językami oraz posługiwanie darami Ducha Świętego przestały być domeną ruchu zielonoświątkowego i wkroczyły do Kościołów historycznych. Ponieważ wiele z nich odnosiło się do tego ruchu z rezerwą, a nawet niechętnie, część grup charyzmatycznych zaczęła tworzyć własne, odrębne zgromadzenia. Niektóre poprzez opuszczenie Kościołów historycznych i utworzenie niezależnych struktur, część poprzez tworzenie ruchów lub wspólnot w obrębie własnych denominacji. Ruch charyzmatyczny swoją dynamiką przypominał często rozwój ruchu zielonoświątkowego na przełomie wieków — z tą jednak różnicą, że nie dążył do stworzenia struktury denominacyjnej, zwłaszcza że wiele grup charyzmatycznych pozostało jednak w obrębie własnych denominacji.

¹² Kontynuacjonizm — pogląd teologiczny przyjmujący, że dary Ducha Świętego, a co za tym idzie, urzędy takie jak apostoł nie zaniknęły po zamknięciu kanonu Pisma Świętego (w przeciwieństwie do cesacionizmu). Zob. *Dary Ducha we współczesnym Kościele*. Red. S. Gundry, W. Grudem. Katowice 2008.

¹³ O ewolucji i rozwoju pentekostalizmu oraz roli przywództwa: zob. V. Synan, *Stulecie zielonoświątkowe: zarys ogólny*. W: *Historia ruchu...*, s. 13–26; *Portraits of a Generation. Early Pentecostal Leaders*. Red. J.R. Goff, G. Wacker. Fayetteville 2001.

¹⁴ Historia ta jest opisana w książce: D.J. Bennett, *Trzecia godzina dnia*. Warszawa 1981.

W literaturze istnieje wiele określeń tego typu Kościołów: postwyznaniowe, niezależne, charyzmatyczne, odnowy, lokalne, nowodenominacyjne, nowego paradygmatu lub następny Kościół¹⁵. Postanowiłem, że będę posługiwał się określeniem „nowoapostolskie” używanym przez Petera C. Wagnera, choć zdaję sobie sprawę z ograniczeń, jakie niesie ze sobą takie nazewnictwo. Wybrałem to słowo z powodu jego wyraźnej odrębności znaczeniowej. W Kościołach nowoapostolskich generalnie przyjęto korporacyjną strukturę zarządzania. Pastor jest niczym prezes, a starsi odpowiadają wiceprezesom korporacji¹⁶. Istotną kwestią w tej strukturze zarządzania jest jej dążenie do maksymalnego zbliżenia do modelu biblijnego oraz zachowanie właściwego miejsca w przywództwie lokalnej wspólnoty dla osób powołanych do jej prowadzenia. Z tego powodu pastor jest postrzegany jako człowiek powołany bezpośrednio przez Boga do prowadzenia zgromadzenia. Podkreśla się rozpoznanie jego duchowego autorytetu przez wiernych, który uprawnia go do zajmowania najważniejszej pozycji w Kościele i podejmowania kluczowych decyzji. Starsi w tym rozumieniu są wyznaczani przez pastora i są jego współpracownikami¹⁷.

Kiedy staramy się przyjrzeć cechom charakterystycznym Kościołów nowoapostolskich i ich metodom zarządzania, znamienne wydaje się stwierdzenie Petera C. Wagnera: „sądzę, że najbardziej radykalna różnica między Reformacją Nowoapostolską a tradycyjnym chrześcijaństwem polega na uznawaniu przez wierzących duchowej władzy, której Duch Święty udziela jednostkom”¹⁸. W tego rodzaju Kościołach autorytet i zakres prawa do stanowienia ich wewnętrznej struktury jest ogromny. Ponieważ wywodzę się właśnie z ruchu charyzmatycznego i przez ostatnie osiemnaście lat jestem czynnym uczestnikiem rozwoju i przemian różnych wspólnot postcharyzmatycznych powstałych zarówno na gruncie protestanckim, jak i tych, które wywodzą z Kościoła rzymskokatolickiego, utworzywszy niezależne jednostki organizacyjne, mogę powiedzieć, że wpływ pastora na życie i organizację wewnętrzną rzeczywiście jest decydujący i dominujący. Sam będąc pastorem i utrzymując przez wiele lat relacje z wieloma innymi pastorami Kościołów tego rodzaju, mogę potwierdzić, jak olbrzymim zaufaniem, opisanym przez Petera C. Wagnera w jego książce, lokalne zgromadzenia darzą swoich przywódców. Praktycznie rzecz biorąc, jeśli nie wydarza się nic niepokojącego w codziennym funkcjonowaniu wspólnoty, Kościoły ruchu nowoapostolskiego pozo-

¹⁵ P.C. Wagner, *Trzęsienie ziemi w Kościele*. Warszawa 2003, s. 57.

¹⁶ B. Yandian, *Decently in Order*. New Kensington 1987, s. 31.

¹⁷ Jako argument podaje się tutaj fragment Listu św. Pawła do Tytusa 1,5: „Zostawiłem cię na Krecie w tym celu, byś zaległe sprawy należycie załatwił i ustanowił w każdym mieście prezbiterów”.

¹⁸ P.C. Wagner, *Trzęsienie ziemi...*, s. 107.

stawiają pastorowi bardzo szerokie uprawnienia. Począwszy od kluczowych decyzji finansowych, poprzez kadrowe, wszystkie dotyczące liturgii nabożeństwa, duchowej oceny wydarzeń, a skończywszy na posłudze pasterskiej. Właściwie wszystkie te elementy życia społeczności w znaczącej mierze zależą od pastora.

Rolę pastora można opisać za pomocą sześciu założeń¹⁹:

1. Pastor wyznacza wizję. To oznacza, że jest odpowiedzialny za wyznaczanie kierunku, w jakim jego zgromadzenie ma podążać. W modlitwie stara się odebrać od Boga zrozumienie Jego planów dla Kościoła, w którym służy. Kiedy ją odbierze, zwykle konsultuje ze starszymi, a po osiągnięciu porozumienia wdraża w życie.

2. Skupia się na przywództwie, a nie na administracji. Kiedy Kościół wzrasta liczebnie, zatrudnia pracowników, którzy zajmują się zarządzaniem nie tylko mieniem, ale również zasobami ludzkimi.

3. Zajmuje się tylko sprawami najistotniejszymi, resztę powierza innym. Wyszukuje sumiennych i kompetentnych ludzi, którzy zajmują się konkretnymi dziedzinami życia Kościoła i są przed nim za nie odpowiedzialni. Nie musi szczególnie wiedzieć, jak funkcjonuje zgromadzenie.

4. Buduje solidny i kompetentny zespół administracyjny. Rolą takiego zespołu jest zarządzanie służbą Kościoła, nie zaś wyznaczanie jego kierunku. Starsi zajmują się właśnie zarządzaniem służbą, a nie przewodzeniem zgromadzeniu. W większych Kościołach funkcjonuje też personel. Są to pracownicy etatowi, których zatrudnia i zwalnia pastor.

5. Pastor jest powołany na całe życie. Nie przewiduje się kadencyjności, co powoduje, że przywódca duchowy może całkowicie zaangażować się w służbę.

6. Pastor sam wybiera sobie swojego następcę. Jest to kwestia jego odpowiedzialności za służbę, którą przekazuje w odpowiednie ręce, choć odbywa się to przy współudziale starszych, którzy rozumieją ten proces i udzielają stosownych rad. Wprowadzanie w służbę ma trzy etapy: najpierw Jezus Chrystus powołuje pastora, potem starsi udzielają mu swojej aprobaty, a później sprawa przedkładana jest zgromadzeniu²⁰.

Do tego należy jeszcze rozpatrzyć kwestię rozumienia autorytetu apostołskiego. W ruchu nowoapostołskim w całej rozciągłości akceptuje się kontynuacjonizm. Dlatego też większość pastorów tego ruchu deklaruje chęć poddania się autorytetowi apostołskiemu, aby zamiast niezależności praktykować współzależność. Służba apostołska rozumiana jest zbieżnie z funkcją biskupa — z tą różnicą,

¹⁹ *Ibidem*, s. 114.

²⁰ *Ibidem*, s. 127.

że współzależność apostoła i pastora oraz Kościoła oparta jest bardziej na relacji i wzajemnej akceptacji niż na związku formalnym. Wydaje się, że definiowanie roli apostoła jest procesem, który wciąż trwa, stąd trudno jest odnaleźć w obrębie tego ruchu jakieś powszechnie przyjęte definicje. Naomi Dowdy w swojej książce napisała, że apostołowie działają zarówno w sferze królestwa, jak i gospodarczej, co jeszcze nie czyni ich apostołami. Muszą odznaczać się myśleniem innym niż pozostałe służby, wydawać owoc potwierdzający ich apostołstwo. Nie należy jednak opierać się tylko na funkcji, osiągnięciach, charyzmie ani na uzdolnieniach naturalnych. Należy brać jeszcze pod uwagę cechy charakteru, mentalność oraz rezultaty posługi²¹. Ta dość ogólna definicja wskazuje na niezakończony jeszcze proces definiowania służby apostołskiej.

Trzeba podkreślić, że relacja pomiędzy apostołem i pastorem nie jest kopią pionowej relacji biskup — duchowny. U lidera lokalnego Kościoła apostoł zwykle cieszy się autorytetem duchowym, a nie formalnym. Jego relacja z pastorem, jak też ze wspólnotą określana jest raczej jako wpływ duchowy lub autorytet²² niż uprawnienia administracyjne.

Kluczem do zrozumienia funkcjonowania wpływu zarówno pastora, jak i apostoła na zgromadzenie jest zaufanie. Po pierwsze, do Boga: że wybrał On odpowiedniego człowieka do pełnienia powierzonej mu służby. Dlatego pastor otrzymuje mandat zaufania od zgromadzenia i starszych poprzez rozpoznanie oraz uznanie jego powołania. To otwiera drogę do przekazania mu tak szerokich uprawnień w prowadzeniu wspólnoty. Podobny proces dotyczy apostoła.

Po drugie, jest to zaufanie do danej osoby i prowadzonej przez nią służby. Wydaje się, że działa tutaj pewien wybór, aby pokładać zaufanie w osobach, a nie w instytucjach: komitetach, zespołach lub radach. Zwłaszcza że, jak powiedział jeden z bardzo znanych nie tylko w amerykańskich kręgach chrześcijańskich pastor Rick Warren: „co wspólnego mają ze sobą słowa »komitet«, »wybory«, »zasada większości«, »rada członków«, »procedury parlamentarne« i »głosowanie«? żadnego z nich nie ma w Nowym Testamencie!”²³. Konsekwencją tak rozumianego zaufania jest szeroki zakres uprawnień decyzyjnych przekazywanych nie tylko liderom głównym, ale również wszystkim innym na każdym z niższych szczebli zarządzania.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym istotnym aspekcie, który ma wpływ na współczesne rozumienie przywództwa i rolę duchowych liderów Kościoła. To popularne jeszcze do niedawna nauczanie na temat przywództwa, najczęściej koja-

²¹ N. Dowdy, *Silny Kościół. Służba apostołów i proroków we współczesnym Kościele*. Szczecin 2012, s. 64.

²² *Ibidem*.

²³ R. Warren, *Purpose Driven Church*. Grand Rapids 1995, s. 377.

rzony z osobą Johna C. Maxwella. Ów międzynarodowej sławy mówca rozpoczął swoją karierę jako pastor i stąd bierze się chyba jego duża popularność wśród pastorów ruchu nowoapostolskiego. Jego stwierdzenie: „wszystko podnosi się lub upada z powodu przywództwa” wywarło niezwykle silny wpływ nie tylko na ruch, ale można chyba zaryzykować stwierdzenie, że na całe środowisko ewangelikalne, i to nie tylko w Polsce, ale na całym świecie. Przywództwo, które ukazuje John Maxwell, to zdolność, której można się nauczyć.

Poprzez zrozumienie i wdrożenie zasad przywództwa²⁴ staje ono się nie tylko charyzmatem, ale i umiejętnością. Tak rozumiane przewodzenie wspólnocie jest dosyć szeroko rozpowszechnione wśród pastorów i liderów ruchu nowoapostolskiego. Bycie liderem Kościoła definiowane jest jako duchowe powołanie otrzymane bezpośrednio od Boga, ale również jako możliwą do rozwijania zdolność każdego człowieka stojącego na czele nie tylko Kościoła, ale i wszelkich przedsięwzięć. To może tłumaczyć, dlaczego wśród pastorów tego ruchu tak często pojawia się potrzeba definiowania duchowego przywództwa i opisywanie jakichś jego zasad. A zatem przywództwo w ruchu nowoapostolskim to przede wszystkim bardzo silne przekonanie o Bożym powołaniu i wybraniu do pełnienia funkcji przywódczych zarówno wśród duchowych przywódców, jak i ich naśladowców. Powołanie to połączone jest z otrzymaniem od Ducha Świętego niezbędnego wyposażenia do pełnienia funkcji przywódczej w stopniu przynajmniej wystarczającym, aby rozpocząć prowadzenie wspólnoty, a następnie dobór właściwych współpracowników. Otrzymuje się je w formie początkowej, która wymaga rozwijania, aby mogło osiągnąć swoją pełną, zamierzoną przez Boga formę. Duchowy przywódca zobowiązany jest do rozwijania otrzymanego daru, aby maksymalnie zwiększyć swój potencjał przywódczy i w ten sposób całkowicie wypełnić swoje powołanie. Jednocześnie przywódca duchowy jest zobligowany do tego, aby nawiązać mentorską relację z apostołem, dzięki któremu jego służba będzie mogła odnaleźć równowagę, odpowiedzialność²⁵, wsparcie i poradę.

Służba apostolska jest też gwarancją pozostawania we właściwej relacji z całym Ciałem Chrystusa, to znaczy poprzez wzajemną relację z apostołem i jego służbą — z działaniem Ducha Świętego na całej ziemi. Rola przywódcy duchowego w rozumieniu Kościołów ruchu nowoapostolskiego jest zbliżona do roli prezesa firmy bądź korporacji. Wymaga się od niego zdolności zarządzania, charyzmy w kontaktach międzyludzkich, zrozumienia i zdolności przekazywania wizji zgroma-

²⁴ J.C. Maxwell, *Być liderem*. Konstancin-Jeziorna 2007, s. 9.

²⁵ Popularnie używanym słowem jest tutaj angielskie: *accountability*, którego nie da się przetłumaczyć za pomocą jednego słowa na język polski. Zapewne najbliższym określeniem będzie: zdolność do ponoszenia odpowiedzialności, do rozliczania się przed kimś ze swojej służby.

dzeniu oraz wysokich standardów życia osobistego. W tego rodzaju wspólnotach rola pastora wydaje się nie mieć większych ograniczeń i funkcjonować w sposób bardzo zbliżony do modelu episkopalnego. Jednak jest pewna zasadnicza różnica: Kościoły nowoapostolskie w znakomitej większości są Kościołami wyboru²⁶. To zaś oznacza, że ich członkowie — paradoksalnie — mają większy wpływ na działania ich liderów, niż dzieje się to w modelach historycznych, a to z powodu łatwości, z jaką członkowie tych wspólnot potrafią zmieniać swą przynależność eklezjalną. Owa swoboda wyboru innej wspólnoty niezwykle silnie wpływa na myślenie i funkcjonowanie lidera, gdyż niezadowolenie jakiejkolwiek grupy wewnątrz Kościoła bardzo szybko może spowodować jej odejście do innej kongregacji. Często ma to miejsce w Stanach Zjednoczonych, gdzie zjawisko to przyjęło się nazywać transferem członków, w odróżnieniu od przyrostu liczebnego polegającego na pozyskiwaniu konwertytów w poczet wspólnoty²⁷. Współzależność ta silnie ogranicza autokratyczne zapędy lidera i wymaga od niego sporej orientacji w nastrojach grupy, którą prowadzi.

Kościół podlega procesowi globalizacji, a zatem wpływ myślenia na sposób jego działania w świecie oraz zachodzące procesy o charakterze ogólnym będą mieć coraz silniejszy wpływ na lokalne wspólnoty niezależnie od miejsca ich położenia. Stąd przywódca powinien orientować się w zachodzących przemianach i umieć dostrzegać ich wpływ na zgromadzenie, w którym służy, umiejętnie dostosowując sposób jego funkcjonowania. To pozwala unikać napięć związanych ze zmieniającą się świadomością członków wspólnoty wobec postrzegania jej metod działania. Jednocześnie otwiera pole do kreatywności i nowych form ewangelizacji, jakie przynoszą ze sobą zmiany docierające z lokalnych Kościołów. Należy się spodziewać, że świat nadal będzie się zmieniał, a wraz z nim Kościół. Niosąc przesłanie Ewangelii, będzie wraz z nią wchodził w interakcję ze zmieniającymi się warunkami społeczno-gospodarczo-politycznymi i za pewien czas wytworzy prawdopodobnie nowy model funkcjonowania. Będzie on miał na celu sprostanie pojawiającym się wyzwaniom zmieniającego się świata. Należy stwierdzić, że jak się wydaje, to właśnie Kościołowi został powierzony obowiązek, aby we właściwym czasie wybrać odpowiednią formę zarządzania, która będzie skutecznie służyć celom rozszerzania królestwa Bożego. W konsekwencji stworzy ona nowy rodzaj duchowych przywódców, którzy będą chcieli sprostać jej wymogom i posłużyć się nią do rozszerzania wpływów królestwa Bożego na ziemi.

²⁶ N. Modnicka, *Polskie społeczności ewangelikalne jako „Kościoły wyboru” w „społeczeństwie losu”*. W: *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*. Red. T.J. Zieliński. Warszawa — Katowice 2004, s. 71–82.

²⁷ B.J. Waggoner, *The Great Commission and Leadership*. W: *The Challenge of the Great Commission. Essays on God's Mandate for the Local Church*. Red. C. Lawless, T. Rainer. Louisville 2005, s. 155nn.

Leadership Models in Charismatic-Type Fellowships

A b s t r a c t

When we look at the global Christian movement at the beginning of the 21st century, it is hard to overlook the growing impact of the charismatic movement as a distinct voice in theological discourse, offering a fresh understanding of Christian leadership. The pastor, acknowledged and recognised by the church as a spiritual leader chosen and anointed by the Holy Spirit, is given a great volume of trust. With the support of elders, he leads the fellowship by casting vision, focusing on ministry, and making major financial decisions, while at the same time delegating the whole administrative sphere to a solid and competent administrative team. This article addresses the important subject of the apostolic role and its influence over pastoral ministry and the church. The new “neoapostolic” movement claims that contemporary church leaders need to be aware of global changes and respond appropriately to them in their local communities.

ADAM PALION

Stowarzyszenie Teologów Ekumenistów

PASTORES GREGIS JAKO MODEL POSŁUGI DUSZPASTERSKIEJ

Patrząc na historię Kościoła rzymskokatolickiego, możemy przedstawić wiele modeli przywództwa rozumianego jako posługa duszpasterska. W niniejszym artykule autor pragnie przedstawić jeden z modeli oparty na adhortacji papieża Jana Pawła II *Pastores gregis*¹.

Adhortacja ta przedstawia teologiczne rozumienie powołania biskupa i roli, jaką pełni on w Kościele rzymskokatolickim. Analizując tę adhortację, można też odczytywać ją w szerszym znaczeniu, nie tylko w kontekście posługi duszpasterskiej biskupa, ale też posługi prezbitera, diakona, moderatora grupy parafialnej i wszystkich tych, którym zależy na rozwoju i formacji owczarni Bożej oraz na osiągnięciu przez nią zbawienia. Artykuł ten prezentuje kilka wskazań wpływających z analizowanego dokumentu dotyczącego posługi biskupa jako sługi Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata. W tym celu autor zastosował metodę analityczno-opisową, którą można zdefiniować jako naukową lustrację badanego zjawiska, a towarzyszy jej analiza adhortacji *Pastores gregis*. Niniejszy artykuł ma odpowiedzieć na pytanie: Jakie elementy powinny składać się na model posługi biskupa jako dobrego pasterza?

¹ Adhortacja *Pastores gregis* została podpisana przez papieża Jana Pawła II w dwudziestą piątą rocznicę wyboru na Stolicę Piotrową (16 października 2003 r.). Jest ona owocem X Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, który obradował w Watykanie od 30 września do 27 października 2001 roku.

Duchowość w posłudze duszpasterskiej

Aby dobrze spełniać swoją posługę, biskup jako duszpasterz powinien rozwijać swoją duchowość. Jak mówi polskie przysłowie: „Z pustego ani Salomon nie naleje”. Toteż synod wiele miejsca poświęca duchowej formacji biskupiej. Autor pragnie skupić się na kilku tylko kwestiach. Biskup powinien być *homo Dei* — człowiekiem Bożym. Ma się stać przyjacielem Boga, On z kolei powinien być dla niego przyjacielem, przewodnikiem i pasterzem. Samo formowanie się biskupa powinno polegać na uczeniu się w szkole Jezusa. Bardzo dobrze zasadę tę odzwierciedla modlitwa św. Grzegorza z Nazjanzu, którą przytoczył papież Jan Paweł II:

Najpierw się oczyścić, potem oczyszczać; najpierw pozwolić pouczać się mądrością, a potem nauczać; najpierw stać się światłem, potem oświecać; najpierw zbliżyć się do Boga, potem prowadzić do Niego innych; najpierw być świętym, potem uświęcać².

Duchowość rozumiana jako droga do świętości musi być przeżywana z ludem i dla ludu, w komunii, która staje się dla niego bodźcem do miłości, a zarazem wzajemnym jej budowaniem. Wzrost duchowy biskupa duszpasterza sprzyja rozwojowi powierzonych mu wiernych. Dzięki formacji i poprzez ustawiczną medytację tajemnicy Chrystusa, gorliwą kontemplację Jego oblicza oraz ofiarne naśladowanie życia Dobrego Pasterza staje się on autentycznym znakiem obecności Chrystusa Pasterza tu i teraz. Formacja biskupów uzasadniona jest współczesnymi realiami, którym towarzyszą nieustanne niepokoje, pęd życia, działanie dla samego działania. Dlatego ważne jest, aby na nowo przewartościować osobiste życie biskupa i ustanowić prymat „bycia” nad „działaniem”, a jeszcze bardziej prymat łaski, która w chrześcijańskiej wizji życia jest istotną zasadą „programowania” posługi duszpasterskiej³. Współczesny świat potrzebuje autentycznych pasterzy zasłuchanych w Słowo Boże. Biskup, uczestnicząc w szkole Biblii, uczy się otwartości na człowieka poprzez umiejętność słuchania i poświęcania czasu, aby móc spotkać się z człowiekiem potrzebującym. świadom współczesnych realiów życia pasterz pokazuje swym przykładem, że można funkcjonować inaczej, zwalniając tempo życia.

Zgromadzenie Synodu Biskupów wskazało niektóre środki konieczne dla podtrzymania, formowania i pogłębienia własnego życia duchowego. Na pierwszym miejscu ojcowie synodalni umieścili *lectio* i *meditatio* Słowa Bożego. Biskup powinien być niejako zanurzony w Słowie Bożym, które będzie go umacniało i ukaże

² Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Pastores gregis*. W: idem, *Dzieła zebrane*. Red. P. Ptasznik. T. 2. *Adhortacje apostolskie*. Kraków 2006, s. 934.

³ *Ibidem*, s. 934–935.

mu właściwe drogi duszpasterskiej posługi w Kościele. Zanurzenie się w żywym Słowie jest równoznaczne z powierzeniem się Ciału Chrystusa, jak pisał św. Ignacy z Antiochii w liście *Do Filadelfian*. Podążając z kolei za św. Hieronimem i Soborem Watykańskim II, czytamy o przestrodze, że brak zażyłości ze słowem natchnionym jest nieznajomością samego Mistrza: „Nieznajomość Pisma Świętego jest nieznajomością Chrystusa”⁴. Zażyłość ze Słowem Bożym kształtuje się poprzez częste osobiste czytanie oraz uważne i wytrwałe studiowanie Biblii. Jest to żywe spotkanie z Bogiem, który dzięki wielowiekowej i nadal aktualnej tradycji *lectio divina* pomaga odnaleźć w czytanim Słowie i medytacji kierunek posługi duszpasterskiej, a także narzędzia do kształtowania osobistego życia⁵. Bez takiej zażyłości biskup jest bezużytecznym głosicielem Słowa we wspólnocie wiernych. Dzięki bliskości z Bogiem, która wynika z medytowania Dobrej Nowiny, biskup może dawać wskazówki i odpowiedzi na pytania dotyczące problemów świata dzisiejszego. To Biblia jest najlepszą księgą życia. *Lectio i meditatio* Słowa Bożego pomaga samemu biskupowi w przemianie umysłu i własnego życia oraz w dostarczeniu miłosierdzia Bożego dla niego samego. Słowo Boże mam moc uzdrawiania, dlatego też biskup dotknięty leczącym Słowem Boga może leczyć swoich wiernych.

Jak Biblia jest pokarmem duchowym biskupa i każdego człowieka, tak samo i Eucharystia powinna stać się centrum jego życia. Celebrując codziennie Mszę św. razem z Chrystusem Najwyższym Kapłanem, ofiaruje on samego siebie⁶. Kapłan, sprawując codziennie Eucharystię, uczestniczy w kapłaństwie Chrystusowym i uczy się umierać dla Boga i człowieka. Dlatego też sprawowanie Mszy św. powinno być dla niego najważniejszym i świętym wydarzeniem każdego dnia oraz centrum całego jego życia. Jako *sacerdos et pontifex* biskup buduje więź między Bogiem i ludem. Celebracja Najświętszej Ofiary ukazuje biskupa jako pasterza, który przewodzi, naucza i karmi. Staje się ona podstawowym zadaniem posługi biskupiej.

Z celebracji Mszy św. wyrasta kolejny element formacji duchowej biskupa, jakim jest adoracja Najświętszego Sakramentu będąca wyrazem miłości do Eucharystii. W tej prywatnej modlitwie biskup otwiera przed Mistrzem swoje serce, po to, by zostało przeniknięte i ukształtowane na obraz Serca Jezusowego. Dokonuje się to poprzez dar łaski i miłości, które wypływają z przebitego boku Chrystusa na krzyżu. Jest to również czas modlitwy wstawienniczej oraz dziękczynnej, kiedy

⁴ Por. Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym. W: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Red. S. Jaworski. Poznań [b.r.], s. 361; Jan Paweł II, *Pastores gregis*, s. 938.

⁵ Jan Paweł II, *Pastores gregis*, s. 939.

⁶ Idem, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*. Kraków 2005, s. 73.

powierza on Bogu owczarnię, którą się opiekuje⁷. Takim wzorem człowieka adoracji był papież Jan Paweł II, który na prywatną modlitwę przed Najświętszym Sakramentem poświęcał kilkadziesiąt minut każdego dnia. Adoracja jest szkołą milczenia i wsłuchiwania się w to, co mówi Bóg. Uczy ona pokory i miłości do Boga i człowieka. Z niej też rodzi się życie Słowem Bożym, z którym biskup spotyka się każdego dnia w kanonicznych godzinach liturgii godzin.

Liturgia godzin, która zawsze jest modlitwą wspólnoty pod przewodnictwem Ducha Świętego, stanowi podstawowy obowiązek biskupa w intencji Kościoła i całego ludu powierzonego mu przez Boga. W sposób szczególny w modlitwie brewiarzowej biskup otacza modlitwą prezbiterów i diakonów, prosząc dla nich o świętość życia, oraz znosi modlitwy do Boga Ojca o nowe powołania do służby Bożej w życiu kapłańskim i konsekrowanym⁸. Biskup zdoła być dla wiernych nauczycielem modlitwy jedynie wtedy, gdy będzie czerpał doświadczenie z osobistego dialogu z Bogiem. Na modlitwie może napęlić się nadzieją, którą będzie przekazywał swojej owczarni. Modlitwa ta ma charakter apostołski, jako że przedstawia Bogu potrzeby Kościoła i powierzonego biskupowi ludu.

Celebrowanie liturgii godzin jest uświęceniem i ukierunkowaniem wszystkich zadań biskupa w danym dniu oraz oddaniem chwały Bogu. Owo *consecratio temporis*, uświęcenie czasu, jest zadatkami i zapowiedzią liturgii niebiańskiej, ogniwem łączności z zastępami aniołów i ze świętymi, którzy w chwale niebieskiej wielbią imię Boga. Biskup daje się więc poznać i realizuje się jako człowiek nadziei, gdy z codzienną modlitwą brewiarzową wpisuje się w eschatologiczny dynamizm modlitwy psalterza⁹.

Z zanurzenia się w Biblię, umacniania się Ciałem i Krwią Chrystusa podczas sprawowania Eucharystii i czuwania na modlitwie wypływają drogowskazy biskupiego posługiwania, które wyrażają się w radach i błogosławieństwach ewangelicznych. Rady czystości, ubóstwa i posłuszeństwa są darem Trójcy Przenajświętszej dla Kościoła oraz odbłaskiem życia trynitarnego w człowieku wierzącym. W życiu biskupa powinno jaśnieć życie Jezusa, czyli Jego posłuszeństwo Ojcu aż do śmierci krzyżowej, Jego miłość czysta i dziewicza oraz Jego ubóstwo będące absolutną wolnością od dóbr doczesnych¹⁰. W ten sposób, będąc jasnym przykładem rad ewangelicznych, pokaże wiernym wartości, które są darem łaski i odbiciem błogosławieństw utrwalonych w obrazie Chrystusa. Ów radykalny ewangeliczny tryb życia jest podstawowym wymogiem wobec biskupa i każdego

⁷ Idem, *Pastores gregis*, s. 939.

⁸ *Ibidem*, s. 939–940.

⁹ *Ibidem*, s. 940.

¹⁰ *Ibidem*, s. 941.

ucznia Chrystusa oraz wypływa z wezwania Chrystusa do pójścia za Nim i naśladowania Go aż po krzyż (por. Mt 16,24–25).

Biskup dzięki życiu radami ewangelicznymi powinien pokazywać wiernym wartości, które są darem łaski oraz w błogosławieństwach stanowią niejako autoportret Chrystusa: „oblicze ubóstwa, cichości i pragnienia sprawiedliwości, miłosierne oblicze Ojca i budowniczego pokoju; czyste oblicze tego, kto spogląda nieustannie i wyłącznie na Boga”¹¹. Z jego oblicza ma promieniować nadzieja, która najpełniej wyraża się we wspólnocie Kościoła. Żyjąc radami ewangelicznymi i błogosławieństwami, biskupi duszpasterze stają się odbiciem Chrystusa w świecie. Pokazują zagonionemu światu, że warto się zatrzymać i popatrzeć na człowieka. Dzięki nim stają się obrazem Boga wśród swojego ludu.

Herold nadziei

Jednym z podstawowych elementów posługi duszpasterskiej w Kościele jest głoszenie nadziei opartej na Chrystusie. Nie powinna odnosić się ona tylko do rzeczy przemijających, materialnych, ale ma być skierowana ku czasom eschatologicznym¹². Współczesny świat pragnie wyrugować nadzieję z życia ludzi, ponieważ człowiek nieposiadający nadziei łatwiej daje się manipulować i ulega reklamie idealnego świata.

Aby dobrze spełniać posługę głoszenia nadziei w duszpasterstwie, biskup powinien stać się prorokiem nadziei. Nadzieja bowiem jest centralnym punktem wiary biblijnej i wydaje się nawet, że w niektórych tekstach biblijnych słowa „nadzieja” i „wiara” są używane zamiennie. Na przykład w Liście do Hebrajczyków z „wiarą pełną” jest połączone „niewzruszone wyznanie nadziei” (por. 10,22.23), jak również w innym miejscu, kiedy św. Piotr wzywa chrześcijan, by byli zawsze gotowi do dawania odpowiedzi na temat Logosu — sensu i racji ich nadziei (por. 1 P 3,15)¹³. A zatem duszpasterz musi być człowiekiem wierzącym. Dzięki doświadczeniu swojej wiary będzie najlepszym świadkiem nadziei. Jako świadek nie głosi zasad książkowych, dogmatycznych, lecz dzieli się swoim życiem, a zarazem staje się sługą nadziei w obliczu braku nadziei. Ojcowie synodalni podkreślili: „Nie możemy [...] poddać się i zastraszyć różnym formom negacji żywego Boga, które mniej lub bardziej jawnie próbują podważyć chrześcijańską nadzieję, czyniąc z niej chrześcijańską parodię lub ośmieszając ją”¹⁴. Jako autentyczny świadek wiary i nadziei będzie odzwierciedlał eklezjologię komunii i posłannictwa

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 922.

¹³ Benedykt XVI, *Spe salvi*. Wrocław 2007, s. 3–4.

¹⁴ Jan Paweł II, *Pastores gregis*, s. 923.

dla świata, który potrzebuje „nadziei, która zawieść nie może” (Rz 5,5). Wie on, że nadzieją tą jest krzyż Chrystusowy. Będąc głosicielem nadziei, tchnie w swoich wiernych siłę stawiania oporu cywilizacji śmierci i bezsensowi życia. Dlatego też biskup jako herold Słowa Bożego jest posłuszny nakazom wynikającym z Listu św. Pawła do Tymoteusza: „głoś naukę, nastawaj w porę i nie w porę, wykazuj błąd, napominaj, podnoś na duchu z całą cierpliwością w każdym nauczaniu” (2 Tm 4,2).

Niezależnie od okoliczności pierwszym i podstawowym zadaniem biskupa jest głoszenie Chrystusa. Powinno być poparte świadectwem własnego życia, a także stać się świadomym zadaniem posługi biskupiej spełnianej na różnych areopagach świata. Począwszy od kazań, katechez, poprzez konferencje oraz tłumaczenie Słowa Bożego i zasad wiary, kończąc zaś na dawaniu świadectwa mocy Słowa Bożego, która najbardziej uwidacznia się we wspólnocie wierzących.

Kolegialny wymiar posługi duszpasterskiej

Od zarania istnienia Kościoła Chrystusowego obecna jest w nim zasada kolegialności, jako że Chrystus „ustanowił Dwunastu” (Mk 3,14). Kolegialność duszpasterska wynika z sakramentu chrztu św. i polecenia Jezusa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu” (Mt 28,19). *Collegialitas affectiva* jest to afektywność, z której bierze swój początek troska o Kościół. Wspólnoty parafialne nie istnieją same dla siebie, lecz są częścią Ciała Chrystusowego. Ich istnienie jest wzajemnym uzupełnianiem się oraz budowaniem mistycznego Ciała Jezusa. Jeżeli na tym podstawowym poziomie duszpasterstwa będzie widoczne współdziałanie duszpasterzy, wówczas członkowie grup będą współdziałać na różnych płaszczyznach: od współpracy międzyludzkiej poprzez wspólną modlitwę aż do dawania świadectwa wiary, nadziei i miłości.

Collegialitas affectiva może się przerodzić w *collegialitas efectiva*¹⁵. Działania afektywne mogą stać się widocznym znakiem — efektem współpracy między prowadzącymi i powadzonymi. Takie owoce powstają dzięki natchnieniom Ducha Świętego, które biskup potrafi odczytać w Kościele i we wspólnocie, wykorzystując potencjał pomysłów, jaki istnieje w członkach grup parafialnych. Dlatego też poznając swoich podopiecznych, może zaobserwować elementy pozytywne, z których można skorzystać w danej wspólnocie lub kolegialnie — na płaszczyźnie międzykościelnej, grupowej, parafialnej. Trzeba też tu jasno zaznaczyć, że nie wszystkie działania afektywne przerodzą się w efekty, które można pokazać na zewnątrz.

¹⁵ *Ibidem*, s. 928–930.

Kolegialność, czyli wspólnotowość oznacza, że Kościół jest wspólnotą wspólnot. Wzajemne wzbogacanie się jest ukazaniem bogactwa i piękna Kościoła Chrystusowego. Przenikanie różnych grup religijnych pokazuje człowiekowi poszukującemu sensu życia, nadziei i wiary, że włączenie się w daną wspólnotę wzbogaci go, a jednocześnie wspólnota ta wzbogaci się dzięki niemu. Duszpasterze nie mogą być pojedynczymi wysepkami w akcji duszpasterskiej. Posługa duszpasterska powinna wyrażać się w byciu dla wiernych, co nie jest sprzeczne z byciem z wiernymi. Tak rozumiana posługa jest prawdą zarówno w kwestii osobistego uświęcenia się na wszystkich płaszczyznach posłannictwa biskupa, jak i w kwestii stylu sprawowania samej posługi wraz ze wszystkimi inicjatywami, jakie będzie podejmował dla budowania Kościoła Chrystusowego¹⁶.

Kolegialność posługi biskupiej jest budowana na różnych płaszczyznach: od Kościołów lokalnych w archidiecezjach poprzez zebranie Konferencji Episkopatu danego państwa aż po synody biskupów i sobory zwołane przez papieża. Biskup, głosząc naukę Bożą lub broniąc wiary, zawsze pozostaje w łączności z papieżem. Dzięki sakramentowi święceń¹⁷ biskup staje się jednym organizmem z Kościołem, w którym zanika prywatne „ja”, a powstaje „my” jako Kościół. Dlatego też wypowiadając się na różne tematy, nigdy nie głosi prywatnego zdania, lecz wyraża głos całego Kościoła, który jest oparty na Biblii, Tradycji i nauczaniu Kościoła.

Animator duchowości i komunii

Zgromadzenie synodalne po raz kolejny potwierdziło za Listem apostolskim *Novo millennio ineunte* zadanie biskupa jako promotora i animatora duchowości komunii, wskazując zarazem komunię jako zasadę wychowawczą we wszystkich miejscach, gdzie kształtuje się człowieka i chrześcijan, poczynawszy od kształtowania szafarzy ołtarza, poprzez duszpasterzy i osoby konsekrowane, skończywszy zaś na rodzinie i różnych wspólnotach¹⁸.

Duchowość komunii jest to odczuwanie więzi z bratem lub siostrą w wierze na fundamencie mistycznego Ciała Chrystusa, czyli postrzeganie drugiego człowieka jako kogoś bliskiego, z kim mogą dzielić radości, smutki i cierpienia; potrafię odgadywać jego pragnienia oraz zaspokoić jego potrzeby, które uwidaczniają się po ofiarowaniu mu prawdziwej i głębokiej przyjaźni. Duchowość komunii jest

¹⁶ *Ibidem*, s. 932.

¹⁷ Sakrament święceń w Kościele rzymskokatolickim ma trzy stopnie: 1. *episkopos* — biskup, czyli nadzorca, opiekun, doglądający; 2. *presbyteros* — prezbiter, czyli starszy, przełożony; 3. *diakonos* — diakon, czyli służebnik, usługujący.

¹⁸ Jan Paweł II, *List apostolski Novo millennio ineunte do biskupów, duchowieństwa i wiernych na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*. W: idem, *Dzieła zebrane*. Red. P. Ptasznik. T. 3. *Listy*. Kraków 2007, s. 552; idem, *Pastores gregis*, s. 944.

zdolnością dostrzegania w człowieku pozytywnych cech, które odczytujemy jako dar Boga dla wzbogacenia brata i siostry oraz całej wspólnoty. Duchowość komunii jest to niejako czynienie miejsca bratu lub siostrze, polegające na wzajemnym „noszeniu brzemienia” (por. Ga 6,2) i odrzucaniu egoizmu, który jest aktualnym zagrożeniem rodzącym rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność i zazdrość¹⁹.

Poprzez animowanie duchowości komunii biskup otwiera swoich wiernych na horyzonty i potrzeby misyjne Kościoła powszechnego. Dzięki takiemu ukierunkowaniu wiernych rozpoczyna się budowanie powszechnej jedności Chrystusowego Kościoła. Działania te zmuszają do dawania czegoś z siebie na rzecz innych, uczą miłości bezinteresownej i odpowiedzialności za siebie oraz innego człowieka. Razem z pogłębianiem się komunii duchowości wspiera się budowanie stabilnych fundamentów jedności Kościoła. Musi być ona jednak przeżywana pod krzyżem na Golgocie, który pomoże otworzyć się na każdego napotkanego człowieka, grupę i kulturę.

Strażnik wiary

Biskup stoi na straży wiary, dlatego też ojcowie synodalni przywołują teksty *Magisterium Ecclesiae*, które jasno mówią o jego misji nauczania i strzeżenia depozytu wiary. W *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku, w kanonie 747, § 1 czytamy: „Kościół, któremu Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie ją badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom”.

Treść kanonu 747 wyróżnia się pośród innych, wskazując na postawę odpowiedzialności i wolności Kościoła w osobie biskupa podczas głoszenia świętej nauki. W kanonie jest ukazana różnorodność posługi biskupa w zakresie posługi Słowa w przekazywaniu każdemu człowiekowi światła Ewangelii²⁰.

Biskup odnajduje swoją tożsamość i swoje miejsce we wspólnocie uczniów Chrystusa, w której otrzymuje dar życia Bożego oraz pierwsze pouczenie w wierze. Sprawując swoją władzę nauczania, biskup staje się doktorem, a jednocześnie wraz ze swoimi wiernymi jest uczniem Najwyższego Nauczyciela Chrystusa, jak pisał św. Augustyn w *Enarrationes in Psalmos*²¹.

¹⁹ Idem, *Novo millennio ineunte*, s. 552.

²⁰ P. Majer, *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. Kraków 2011, s. 578–579; por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*. W: *Sobór Watykański II...*, s. 129; L. Adamowicz, *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez Jana Pawła II*. Lublin 2002, s. 403.

²¹ Za: Jan Paweł II, *Pastores gregis*, s. 951.

Dobrze spełniając funkcję strażnika i nauczyciela wiary, biskupi powinni odbywać bezpośrednie spotkania oraz utrzymywać osobiste kontakty z osobami żyjącymi we wspólnotach powierzonych ich pasterskiej trosce. Są one wyrazem odpowiedzialności, a także mają wielkie znaczenie w posłudze strzeżenia i głoszenia depozytu wiary. Posługa nauczania jest powiązana z nauczaniem w komunii z biskupem Rzymu. Tylko ta jedność ukazuje autentyczny obraz Kościoła rzymskokatolickiego. W służbie tej podstawową rolę odgrywa prawda jako *sensus fidei*. Wierni potrzebują Słowa, oczyszczenia i potwierdzenia wiary przez swojego biskupa. To on jest pierwszym nauczycielem kerygmatu, potrzebnym dla wzbudzenia posłuszeństwa wierze. On jest pierwszym katechetą głoszącym prawdy wiary na wszystkich płaszczyznach życia Kościoła²².

Wyjście biskupa do kapłanów, diakonów, osób życia konsekrowanego, a także do wiernych świeckich pozwala mu lepiej wsłuchać się w głos wiernych, w ich problemy, bolączki i pytania. Biskupowi zaś łatwiej jest dać odpowiedź w każdej sytuacji, kiedy z człowiekiem może rozmawiać twarzą w twarz. Spotkanie to ma wielkie znaczenia tak dla wiernych, jak i dla biskupa, ponieważ pasterz zna swoje owce, a owce poznają swojego pasterza po głosie (por J 10,4). Takie wyjście i spotkanie z drugim człowiekiem jest najpiękniejszym obrazem miłości ojcowskiej Dobrego Pasterza.

Posługa dla inkulturacji Ewangelii

Ewangelizacja kultury i inkulturacja Ewangelii stanowi integralną część nowej ewangelizacji, której głównym moderatorem jest biskup. Warto tu przytoczyć słowa Jana Pawła II, jakie skierował 16 stycznia 1982 roku do uczestników włoskiego kongresu ruchu kościelnego zaangażowanego w kulturę: „Wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, w pełni przemyślaną i wiernie przeżywaną”²³. Głoszenie wiary tak, aby była zrozumiała dla każdego, jest zadane każdemu chrześcijaninowi na chrzcie św. Dzięki misji, jaka została powierzona człowiekowi poprzez sakrament, Dobra Nowina i wiara w Boga żywego w Trójcy jedyne może być zakorzeniona w każdej kulturze i narodzie oraz na każdym kontynencie.

Biskup, znając tradycję, kulturę ziemi, na której znajduje się jego Kościół partykularny, powinien uczynić wszystko, co jest możliwe, aby Ewangelia była głoszona w całej mocy na wszelkie dostępne metody w celu kształtowania ludzkich serc, a przez to mogła formować w duchu Ewangelii życie danych ludzi i narodów.

²² Ibidem, s. 952; por. idem, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae*. W: idem, *Dziela zebrane*. T. 2, s. 55–56.

²³ Idem, *Pastores gregis*, s. 953.

Aby móc dotrzeć z treścią Dobrej Nowiny na nowe areopagi, biskup powinien korzystać z nowoczesnych środków społecznego przekazu. Korzystając z nowinek technologicznych, musi jednak pamiętać o zachowaniu prawowierności nauczania Jezusa Chrystusa, ale również i o tym, by Ewangelia była głoszona z mocą i mogła być usłyszana i przyjęta²⁴.

Ewangelizacja i inkulturacja są integralną częścią nowej ewangelizacji, dlatego też stanowią zasadnicze zadanie wynikające z aktu święceń biskupich. Powinien on uczynić wszystko, co jest możliwe, aby Ewangelia była głoszona w pełni na jego kontynencie, aby mogła kształtować serca wiernych i ludzi dobrej woli oraz obyczaje narodów.

Świadek

Posługa biskupa w głoszeniu, nauczaniu i strzeżeniu wiary w Kościele nie byłaby pełna, gdyby zabrakło w niej autentycznego świadectwa wiary i miłości do Boga, Kościoła i człowieka. Osobista spójność w głoszeniu i życiu jest najlepszym świadectwem obecności Boga wśród ludu. W osobie biskupa jako świadka jego misja musi się łączyć z życiem. Świadectwo życia staje się dla niego nowym źródłem autorytetu, będąc dopełnieniem źródła obiektywnego otrzymanego w akcie święceń²⁵. Warto tu podkreślić, że oba są konieczne. Z jednego wypływa konieczność przyjmowania przez wiernych autentycznego nauczania, z drugiego zaś — możliwość zaufania biskupowi w jego posłudze głoszenia. Jeżeli jego słowa są potwierdzone świadectwem życia, biskup taki staje się odpowiedzialnym pasterzem powierzonego sobie ludu.

Moderator liturgii jako pedagogii wiary

Biskup jest wzorem w przewodniczeniu celebracji liturgicznej. Umie przekazywać nadprzyrodzony sens słów, modlitw i obrzędów w taki sposób, aby wszyscy zebrani na liturgii zaangażowali się w celebrację liturgiczną. Jest moderatorem posługi liturgicznej i sakramentalnej dla duchownych i świeckich. Otacza liturgię, a w szczególności Eucharystię troską o przestrzeganie obowiązujących norm liturgicznych²⁶. Biskup stoi na straży czystości kultu. Jego celebracja świętych czynności ma być wzorem dla duchowieństwa lokalnego, jak sprawować sakramenty. Do jego zadań należy też korygowanie błędów liturgicznych popełnianych przez jego kapłanów lub diakonów, ma on też obowiązek kształtować poprawne postawy przeżywania świętych czynności przez swoich wiernych.

²⁴ *Ibidem*, s. 954.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, s. 958–959.

Centrum pedagogii wiary jest Eucharystia. Sprawowana pod przewodnictwem biskupa wyraża jego urząd ekonoma, to jest szafarza łaski Najwyższego Kapłana Jezusa Chrystusa. W czasie przewodniczenia świętemu zgromadzeniu eucharystycznemu biskup pomaga budować Kościół jako tajemnicę komunii i misji. To właśnie celebrowanie eucharystyczne jest „źródłem i szczytem całej ewangelizacji”²⁷, wpływając na zaangażowanie Kościoła w dzieło głoszenia Dobrej Nowiny. Dlatego też biskup jest zobowiązany umożliwić wszystkim wiernym dostęp do stołu Pańskiego, przede wszystkim w niedzielę²⁸. Jego zadaniem jest zagwarantowanie każdej wspólnoty wiernych kapłana lub diakona, którzy będą sprawowali posługę sakramentalną.

Władza rozumiana jako służba

Biskup jest posłany w imieniu Najwyższego Pasterza Jezusa Chrystusa jako pasterz, którego zadaniem jest troska o powierzony mu lud Boży. Głównym narzędziem posługi pasterskiej jest głoszenie Ewangelii i sprawowanie sakramentów, a przede wszystkim Eucharystii. Powinien on sprzyjać wzrostowi wiary oraz umocnieniu w Duchu Świętym²⁹. W akcie konsekracji biskup otrzymuje władzę sakramentów, rządzenia i głoszenia Słowa Bożego. Z mandatu udzielonego przez Chrystusa biskup rozpoczyna swoją posługę w Kościele. Władza biskupa nie może być rozumiana podobnie jak w sferach cywilnych, ponieważ władza dana z góry od Boga jest oparta na pokorze, miłości, nadziei i prawdzie.

Władza rozumiana jako *munus pastorale* jest zakorzeniona w misji Chrystusa. Biskup jest zastępcą i legatem Chrystusa, który kieruje powierzoną sobie wspólnotą wiernych poprzez rady, zachęty, przykład, a także mocą swojego autorytetu i świętej władzy, z której powinien korzystać tylko dla budowania Kościoła opartego na fundamencie prawdy i miłości braterskiej. Posługując pośród swojej owczarni, powinien mieć na uwadze wskazania Ewangelii, że kto jest większy, ma być mniejszy, a przełożony winien stać się sługą (por. Łk 22,26–27)³⁰. Przyjmując sakrę biskupią, prezbiter zarazem przyjmuje na siebie obowiązek pełnienia posługi dobrego pasterza we wspólnocie wiernych Kościoła rzymskokatolickiego.

Mówiąc o pasterskim urzędzie biskupa, adhortacja przypomina nauczanie Soboru Watykańskiego II, które wyjaśnia posługę duszpasterską w trosce o owczarnię Pana Jezusa. W *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele* czytamy między innymi, że biskup powinien najpierw stać się sługą między braćmi na wzór

²⁷ Dekret o posłudze i życiu kapłanów. W: *Sobór Watykański II...*, s. 493.

²⁸ Jan Paweł II, *Pastores gregis*, s. 959–960.

²⁹ *Ibidem*, s. 964–965.

³⁰ *Ibidem*, s. 965.

Dobrego Pasterza (por. Mt 20,28; Mk 10,45; Łk 22, 26–27; J 10,11); być dobrym ojcem, który potrafi zauważyć to, co dobre, a także nie unika skarcenia, kiedy czyni się źle; troszczy się o duchowy, intelektualny i materialny stan powierzanej sobie owczarni³¹.

Budowanie Kościoła wymaga od biskupa pewnych cech ludzkich, teologicznych, duchowych i moralnych, jak wzorowe życie, zdolność do nawiązywania autentycznych i konstruktywnych relacji z każdym napotkanym człowiekiem: od wierzącego do człowieka, który deklaruje się jako ateista. Jego postawa życiowa ma zachęcać do współpracy, do otwartości serca, wyrozumiałości i współczucia wobec cierpienia duszy i ciała, powinien także być wyrozumiały, miłosierny i przebaczący. Cechy te mają ukazać biskupa jako odbicie Chrystusa Dobrego Pasterza. Warto zwrócić uwagę na to, że aby rządy były skuteczne duszpastersko, muszą być oparte na wiarygodności moralnej i związane ze świętością życia oraz posługi opartej na charyzmacie apostołskości³². Aby dobrze pełnić posługę biskupa w owczarni Chrystusowej, biskup sam powinien stać się owcą posłuszną woli Chrystusa Dobrego Pasterza.

Posługi pasterskiej biskupa nie można zredukować tylko do zadań urzędu moderatora, ponieważ *munus episcopale* przedstawia jasno prawa i obowiązki rządzenia, w które wpisany jest element jurysdykcji. Biskup jest publicznym świadkiem, a jego *potestas testandi fidei* znajduje swoją pełnię w *potestas iudicandi*. Biskup bowiem jest powołany nie tylko do dawania świadectwa wiary, ale także do oceny i utrzymania w łańdziej jej przejawów wśród wiernych powierzonych jego trosce pasterskiej³³.

Troskliwy pasterz

Biskup powinien podchodzić z troską do wszystkich stanów życia na terenie diecezji. W Adhortacji apostołskiej *Vita consecrata*³⁴ czytamy o wielkim znaczeniu życia konsekrowanego dla posługi biskupiej. Dlatego też biskup powinien darzyć szacunkiem i wspierać powołania i misję życia konsekrowanego, ponieważ zakony i zgromadzenia zakonne są przejawem *sentire cum Ecclesia*, zwłaszcza przez swoją modlitwę w zakonach klauzurowych, pracę charytatywną i edukacyjną³⁵.

Swoją troską pasterską biskup powinien otoczyć również wiernych świeckich poprzez zachęcanie ich, aby ewangelizowali kulturę, wprowadzali nauczanie

³¹ Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele. W: *Sobór Watykański II...*, s. 129.

³² Jan Paweł II, *Pastores gregis*, s. 965–966.

³³ *Ibidem*, s. 967.

³⁴ Por. idem, *Adhortacja apostołska Adhortacja apostołska Vita consecrata*. W: idem, *Dzieła zebrane*. T. 2, s. 498, 528.

³⁵ Idem, *Pastores gregis*, s. 972.

Ewangelii do swoich rodzin, miejsc pracy, mass mediów w szerokim ich rozumieniu, do sportu i czasu wolnego, aby nie bali się podejmować chrześcijańskiej animacji w przestrzeni publicznej, narodowej i międzynarodowej. Umiejętność spotkania się i rozmawiania z wiernymi świeckimi oznacza dla nich, że ich chrześcijańska posługa jest ważna dla biskupa oraz Kościoła lokalnego i powszechnego. Ważną sprawą dla posługi biskupiej jest bycie z wiernymi w ciężkich chwilach ich życia. Wtedy jego postawa jest obrazem ojca, który troszczy się o wszystkie swoje dzieci³⁶. Dlatego też biskup powinien być wczulony na tragedie, jakie zdarzają się w jego lokalnym Kościele. Powinien też w trudnych sytuacjach otoczyć cierpiących wiernych swoją ojcowską miłością i wsparciem.

Kolejną grupą, o którą biskup ma obowiązek szczególnej troski, jest rodzina, gdyż rodzina nosi miano domowego Kościoła — jest najważniejszą wspólnotą, w której małżonkowie i dzieci żyją swoim powołaniem i doskonalą się we wzajemnej miłości i szacunku. Do biskupa należy staranie, aby współczesna cywilizacja wspierała i broniła wartości małżeństwa poprzez dokonywanie słusznych wyborów politycznych i ekonomicznych. Wyrazem dbania o rodzinę są prowadzone na terenie diecezji przygotowania do małżeństwa, towarzyszenie młodym parom, formowanie grup rodzin wspierających duszpasterstwo rodzin oraz pomaganie rodzinom w trudnych sytuacjach ekonomicznych i socjalnych oraz w problemach czysto małżeńskich za pośrednictwem poradni życia rodzinnego³⁷.

Biskup jest zobowiązany do troszczenia się o ewangelizowanie młodego człowieka i do towarzyszenia mu w rozwoju duchowym³⁸. Jan Paweł II często mówił do młodych, że są wiosną Kościoła, przyszłością świata i Kościoła. Dlatego też biskup ma obowiązek towarzyszenia młodzieży na jej drodze życia i wiary. Jego obecność pokaże młodemu człowiekowi, że on jest ważny dla Kościoła, jego zdanie się liczy, a jego poglądy są cennym spojrzeniem na daną sytuację. Opiekuńcze podejście biskupa jako ojca upewni młodych, że mogą zwrócić się do niego z każdym problemem i zostaną wysłuchani, i otrzymają pomoc. Dlatego też biskup, spotykając się z młodzieżą i głosząc jej naukę, musi być wobec niej szczery i otwarty. Musi także przedstawić jasne warunki i wymagania, jakie Bóg kieruje do człowieka.

Posługa biskupa może być odczytywana na różnych płaszczyznach. Wynika ona z mandatu, jaki udzielił mu Chrystus Najwyższy Pasterz, który jest najlepszym wzorem dla biskupa w pracy duszpasterskiej we współczesnym świecie. Nie może okazać się on autokratą ani z drugiej strony marionetką, tchórzem lub

³⁶ *Ibidem*, s. 972–973.

³⁷ *Ibidem*, s. 973–974.

³⁸ *Ibidem*, s. 974.

nieudacznikiem. Jego duszpasterskie posługiwanie wynika z odpowiedzialności za powierzony sobie lud, który nie jest jego własnością, ale jest mu oddany w opiekę przez Chrystusa. Dlatego też urząd biskupi można postrzegać jako urząd przywódcy, który patrzy sercem, jest miłosierny i potrafi kochać każdego. A także jest konsekwentny, kiedy jego podopieczny popełni błąd i powinien ponieść karę. W myśl adhortacji *Pastores gregis* przywództwo biskupa polega na byciu świadkiem i sługą względem drugiego człowieka.

Zakończenie

Przeprowadzona refleksja ukazała nam odpowiedź na pytanie postawione na samym początku artykułu przez autora: Jakie elementy powinny składać się na model posługi biskupa jako dobrego pasterza? Odpowiadając na pytanie, mogliśmy zauważyć, że posługa biskupa w Kościele rzymskokatolickim ma różnorodne aspekty wynikające z zadań, jakie stawia mu Biblia, Tradycja i nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego. Wsłuchując się w Słowo Boże, biskup ukazuje oblicze Dobrego Pasterza, który dba o wszystkie swoje owce. Dzięki tradycji wzbogaca siebie i wiernych, nauczanie zaś Kościoła wytycza mu jasne kierunki, dokąd powinien zmierzać. Ma świadomość, że nadrzędnym celem każdego pasterza jest doprowadzenie wiernych do zbawienia poprzez towarzyszenie im każdego dnia na wszystkich etapach ich życia. Modelowy wizerunek posługi biskupiej w Kościele musi być poparty autentycznym świadectwem życia, które wynika z zażyłości z Jezusem Chrystusem jako Najwyższym Kapłanem.

Niniejszy artykuł wskazał na kilka zadań, jakie wynikają z posługi biskupa w Kościele. Fundamentalnym elementem jego służby pasterskiej powinno być uświadomienie sobie, że jest sługą Słowa Bożego, nauczania i sakramentów oraz że jest odpowiedzialny za powierzonych sobie wiernych i Kościół lokalny, którego jest pasterzem.

Pastores gregis as a Model for Pastoral Care

A b s t r a c t

The exhortation *Pastores gregis* is addressed to bishops and points to their duties. The author endeavors to view it from a wider perspective, which sees the bishops' ministry as a model on all levels of ministry, beginning with bishops and presbyters, through deacons and laypeople engaged in ministry as animators and moderators in parish groups. A bishop's ministry should be based on his life testimony and become the pattern to follow.

The bishop ought to be both merciful and demanding. He should be like the servant who takes care of the consecrated people, families, laypeople and especially young people, who are the future of the Church. That is why John Paul II's exhortation *Pastores gregis* is a good manual, which points how to serve properly in the ministry of leadership in the world.

RADOSŁAW ŁAZARZ

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

MODELE PRZYWÓDZTWA W RUCHU HUSYCKIM: UCZONY, WÓDZ, KAZNODZIEJA

Szóstego lipca 1415 roku zmarł w Konstancji Jan Hus, skazany na śmierć za herezję. Jego śmierć stała się swoistą ofiarą założeniową. Uruchomiony przez nią bieg wydarzeń przerodził się w wojny husyckie, czyli rewolucję husycką, i stał się symbolicznym początkiem istnienia husytyzmu.

Ów ruch religijny został nazwany na cześć człowieka uznawanego za jego twórcę, który jednak nigdy mu nie przewodził. W pewnej mierze nie był nawet twórcą podstawowych postulatów o charakterze eklezjalnym i społecznym, które temu ruchowi towarzyszyły. Dla potrzeb niniejszego artykułu zakłada się funkcjonowanie oraz istnienie „Kościoła husyckiego”. Będzie on rozumiany jako społeczność wiernych, która powstała i funkcjonowała w królestwie czeskim od XV wieku. Za symboliczny moment powstania Kościoła husyckiego można przyjąć rok 1420, kiedy to powstała główna redakcja artykułów praskich. Dwa pierwsze artykuły można uznać za podstawę doktrynalną omawianej społeczności wiernych (są nimi postulaty dotyczące swobodnego głoszenia Słowa Bożego i udzielania wszystkim wiernym komunii pod dwiema postaciami), dwa zaś kolejne za elementy wewnątrzkościelnej polityki dyscyplinującej (artykuły owe dotyczą odebrania duchowieństwu władzy świeckiej i wprowadzenia kary za grzechy śmiertelne, egzekwowanej przez władze świeckie). W obrębie tak rozumianego Kościoła przyjrzymy się sposobom formowania oraz funkcjonowaniem postaw przywódczych.

Wstęp

Przedmiotem artykułu jest ukazanie we wspomnianym kontekście trzech wybitnych postaci, naszkicowanie ich roli w obrębie Kościoła husyckiego oraz rozważenie, jaki model przywództwa reprezentowały ich działania.

Na gruncie politologicznym przywództwo jest terminem niejednorodnym i nieoczywistym. Stanowi ono zarazem naturalny element, który towarzyszy ludzkim zachowaniom¹, jak też twór całkowicie kulturowy, który funkcjonuje jako wypadkowa rozmaitych interakcji społecznych. Można wprowadzić w tym ujęciu wykształcić pewne zachowania przywódcze, wyrobić je w sobie, ale będą one odpowiadały tylko i wyłącznie danemu modelowi społecznemu i kulturowemu, w obrębie którego ów przywódca funkcjonuje. Andrzej Chodubski pisze choćby o przywództwie jako o zdolności podporządkowania sobie grup i jednostek, kierowania ich zachowaniami, w rezultacie czego wywiera się wpływ na „kształt życia kulturowego i cywilizacyjnego”². Niejednorodność i nieoczywistość przywództwa polega w znacznej mierze na wspomnianym fakcie rozbieżności między jego rozumieniem naturalnym a kulturowym. Przywództwo ostatecznie nigdy nie będzie jednoznacznie podlegać jednemu tylko modelowi interpretacyjnemu. W obrębie nauk politologicznych można wyróżnić cztery podstawowe, choć zarazem dalece umowne nurty przywództwa. Pierwszy to nurt psychologiczno-osobowościowy, który można także określić jako klasyczny. Zakłada się w nim przede wszystkim powiązanie przywództwa z wybitnymi cechami występującymi u danej jednostki. Drugim jest przywództwo interakcyjne, gdzie za najistotniejsze uważa się relacje, jakie zachodzą między przywódcą a społecznością. W trzecim, zwanym instytucjonalnym, postrzega się głównie zespół działań o charakterze rutynowym, w obrębie których rozgrywane są poszczególne role. Czwarty natomiast określany jest jako przywództwo sytuacyjne. Zgodnie z nim dla zaistnienia przywództwa potrzebna jest konfiguracja określonego czasu, miejsc i zdarzeń³.

¹ Naturalne pochodzenie przywództwa jest również silnie nacechowane kulturowo. W znacznej mierze zawdzięcza ono swoją genezę popularnej w epoce wiktoriańskiej pracy Thomasa Carlyle’a zatytułowanej *Bohaterowie* (T. Carlyle, *Bohaterowie*. Tłum. M. Nieroda. Kraków 2006). Koncepcje naturalnego przywództwa popularne były szczególnie w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku. Często też mylono je formalnie z wodzostwem politycznym, co w zrozumiwały sposób po doświadczeniach nazizmu i stalinizmu w znacznej mierze je zdyskredytowało.

² A. Chodubski, *Cywilizacyjne formy przywództwa*. „Studia Politologiczne” 2001, nr 5. *Przywództwo polityczne*. Red. T. Bodio, s. 45.

³ G. Indulski, *Determinanty przywództwa w demokracji*. „Studia Politologiczne” 2001, nr 5, s. 24–29.

Jakoubek ze Střibra

Jakoubek ze Střibra⁴ był przyjacielem Jana Husa i wykładowcą Uniwersytetu Praskiego. Pomimo bystrości umysłu i świetnych wyników studiów⁵ miał słabe kontakty z hierarchią duchowną, co przekładało się na uposażenie. Dzięki wstawiennictwu swojego profesora i przyjaciela, Krystiana z Prachatic, otrzymał pod opiekę ołtarz w kościele św. Szczepana⁶.

Głównym elementem działalności Jakoubka ze Střibra było głoszenie kazań. Gościł choćby u wspomnianego już Krystiana z Prachatic w jego parafialnym kościele św. Michała na praskim Starym Mieście. Podczas pobytu Husa w Konstancji zastępował go również jako kaznodzieja w Kaplicy Betlejemskiej. Funkcję tamtejszego kaznodziei sprawował również po śmierci Husa. Jakkolwiek nie są znane okoliczności, w jakich Jakoubek zaczął służbę w Betlejem, podobnie jak nieznana jest data jej rozpoczęcia, to jednak wiadomo, że posługiwał tam wszystkim wierzącym, czyli także laikom, komunią „z Kielicha”⁷. Działanie to stało się jednym z filarów reformatorskiej działalności Jakoubka. Przyjmowanie komunii pod dwiema postaciami stawało się coraz częstszym zwyczajem, i to nie tylko w Pradze, ale i na czeskiej prowincji. Działania Jakoubka, jakkolwiek w zastanej sytuacji kontrowersyjne i reformatorskie, miały mocne podstawy biblijne. Zakładał on bowiem, że nakaz spożywania Ciała i Krwi odnosi się do wszystkich chrześcijan⁸, a nie tylko odpowiednich pod względem wieku lub stanu społecznego.

Jakoubek stawał się postacią coraz bardziej znaną za sprawą swojej działalności homiletycznej. Od śmierci Husa zaznaczały się coraz większe jego wpływy

⁴ Postać Jakoubka ze Střibra należy do najważniejszych w czasie wojen husyckich. Recepcja husytyzmu, szczególnie w badaniach czeskich po drugiej wojnie światowej przesycona interpretacją marksistowską, spowodowała, że szczególną uwagę zwracano na aspekt rewolucyjny i militarny ruchu husyckiego. W tym świetle postacie, które reprezentowały umiarkowane pod względem myślenia społeczne środowiska husyckie schodziły na plan dalszy. Przykładem ilustrującym skorygowanie tak postrzeganego i uzasadnianego przemilczenia są dwie prace opublikowane w ostatnich latach: monografia P. Soukup, *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Střibra*. Praha 2011 (tam też obszerna bibliografia przedmiotu); oraz praca zbiorowa *Jakoubek ze Střibra. Texty a jejich působení*. Red. O. Halama, P. Soukup. Praha 2006.

⁵ Blanka Zylinská podaje, że w swoim roczniku, który liczył dwudziestu dwóch studentów, Jakoubek zakończył studia z drugą lokatą; por. B. Zylinská, *Jakoubek ze Střibra a dobová církevní správa*. W: *Jakoubek ze Střibra...*, s. 19.

⁶ *Ibidem*, s. 19–20. Zgodnie z ówczesną praktyką oznaczało to stałą pensję wypłaconą z części dochodów jednej z praskich parafii.

⁷ František Šmahel przypuszcza, że Jakoubek zaczął udzielać laikom komunii pod dwiema postaciami jeszcze przed odjazdem Husa do Konstancji. Postępował tak w porozumieniu z czterema innymi praskimi proboszczami i prawdopodobnie za namową Mikołaja z Drezna; por. F. Šmahel, *Husitská revoluce*. T. 2. Praha 1993, s. 85.

⁸ Obszerne omówienie kwestii wpływu Jakoubka na komunię dzieci przedstawia David HOLETON; zob. D.R. HOLETON, *The Communion of Infants and Hussitism*. „Communio Viatorum” 1984, nr 7, s. 207–225.

w reformistycznie nastawionych kręgach praskich. Widać to wyraźnie podczas powstawania *Czterech artykułów praskich*, których jest jednym z głównych redaktorów. Stanisław Bylina, w ślad za Paulem de Vooght, uważa Jakoubka za najwybitniejszego teologa husyckiego i dodaje, że

on sam zdawał sobie sprawę ze swojej pozycji osoby, której głos winien się liczyć. Wielu uważało go za następcę Husa. [...] Różniło ich natomiast odmienne poczucie własnej misji i jakże inny temperament. Jakoubek ze Štřebra pozostawał konsekwentnie uczonym uniwersyteckim pochłoniętym działalnością pisarską⁹.

Ciekawym przykładem Jakoubkowego kazania może być homilia na temat Listu do Efezjan (Ef 6,10–17), z charakterystycznym wezwaniem: „Przyobleczcie pełną zbroję Bożą, byście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła” (Ef 6,11). Praski kaznodzieja buduje swój tekst na zapośredniczeniach z bogatej literatury średniowiecznych wzorów kazań¹⁰. W swoich komentarzach Jakoubek konstruuje świat nadchodzącej i trwającej walki husyckiej. Ujmuje go przy tym we właściwych dla siebie kategoriach. Zastrzega zatem, że należy nałożyć na siebie kolczugę splecioną z przykazań i cnót. Należy dochowywać wierności wszystkim przykazaniom, złamanie bowiem jednego z nich pociąga za sobą osłabienie całości, jak się to dzieje w przypadku kolczugi¹¹. Podobnie rzecz się ma z orężem zaczepnym, czyli z mieczem. Tutaj również przekonuje słuchaczy, by używali tej broni, która tak naprawdę jest Słowem Bożym zdolnym zwalczać zło¹². Podane przykłady wyraźnie wskazują na prawdziwy zdaniem mistrza Jakoubka sens chrześcijańskiej walki. Jest nią toczenie duchowego boju z szatanem. Potrzebna jest do niego zbroja i oręż, niemniej nie powinny one być materialne, a odniesienia do nich należy rozumieć symbolicznie.

Jan Žižka z Trocnova

Jan Žižka z Trocnova (później pisze się „z Kalicha”, gdyż na cześć husyckiego symbolu religijnego tak nazwał nabyty gródek) rozślawił się za sprawą osiągnięć militarnych, w olbrzymiej mierze zdobytych dzięki opracowaniu skutecznej taktyki walki piechoty w polu przeciw ciężkozbrojnemu rycerstwu. Pochodził z włoścyczego (ubogiego) rycerstwa, w młodości zapewne parał się zbójectwem, później

⁹ S. Bylina, *Rewolucja husycka. Przedświt i pierwsze lata*. Warszawa 2011, s. 48–49.

¹⁰ Szczegółowe omówienie homiletycznych odniesień związanych z przedstawianym fragmentem: zob. P. Soukup, *Reformní kazatelství a Jakoubek ze Štřebra*. Praha 2011, s. 295–303.

¹¹ Za: idem, *Reformní kazatelství...*, s. 292.

¹² „Hinc est, quod lingua habet proportionem gladii, quia plerumque illi, qui sunt membra dyaboli, multos ita vulnerant usque ad lesionem anime sicut cum uno grovi gladio”, Wiedeń, Austriacka Biblioteka Narodowa, 4937, fol. 23 v. Za: P. Soukup, *Reformní kazatelství...*, s. 293.

służył u okolicznych wielmożów, był najemnym żołnierzem i dworzaninem króla Wacława IV. W tej ostatniej roli zastały go wydarzenia związane z wybuchem rewolucji husyckiej¹³.

Podstawowym źródłem poznania działalności Jana Žižki jest *Kronika husycka* Wawrzyńca z Březovej, utrakwistycznego kronikarza, która niestety urywa się na roku 1421. Nie uwzględnia więc ostatnich lat życia hetmana ani wydarzeń po jego śmierci. Pokrótce przedstawia je za to *Kronika bardzo piękna o Janie Žižce, dworzaniu króla Wacława* anonimowego autorstwa¹⁴. Kim w tych zapisach jest Jan Žižka? Przede wszystkim ukazuje się go jako jednookiego dowódcę, który prowadzi wojska Taboru do zwycięstw. Pod koniec życia był już całkiem niewidomy, stracił bowiem w walkach drugie oko. Widać to na ilustracji w *Kodeksie jeńskim*, gdzie przedstawiono kolumnę wojsk taborskich. Pierwszy kroczy ksiądz z żerdzią, na szczycie której znajduje się monstrancja. Za nim podąży konny z buzdyanem w rękę, futrzanej czapie na głowie i opasce na obu oczach. Dopiero za owym mężczyzną widać szereg cepników kraczących pod chorągwią z Kielichem. W świadomości odbiorcy niekwestionowana ułomność Žižki jest zarazem dowodem jego siły i specjalnej roli, jaka została mu powierzona¹⁵. Jest on zesłańcem Opatrzności i stanowi odpowiedź na okrucieństwa popełniane przez krzyżowców na zwolennikach wiary ewangelicznej, czyli na husytach:

Tego roku papież ogłosił, że Czesi są kacerzami, gdyż Ciało i Krew Bożą przyjmują, i dał odpust każdemu, że kto by takiego Czecha zabił lub w jakikolwiek inny sposób zgubił, od grzechów i mąk jest wolny. Zaczęli ludzi zabijać i różnoraką śmiercią gubić.

¹³ Z przedstawianych w niniejszym artykule postaci Jan Žižka z pewnością uchodzi za najciekawszą i najlepiej rozpoznawalną. Przekłada się to również na liczbę monografii, biografii i opracowań poświęconych taborskiemu hetmanowi. Spośród monografii najważniejsza jest praca: F. Šmahel, *Jan Žižka z Trocnova*. Praha 1969, na uwagę zasługuje też najnowsza monografia: A. Paner, *Jan Žižka z Trocnova*. Gdańsk 2002, tam też znajduje się obszerna bibliografia przedmiotu. Wąski wycinek biografii hetmana przedstawia Petr Čornej, który pisze o związkach Jana Žižki z północno-wschodnim husytyzmem: P. Čornej, *Jan Žižka a východočeské husitství*. Brno 1999. Zbliżająca się 500. rocznica śmierci Jana Husa owocuje również pracami beletrystycznymi oraz popularnonaukowymi związanymi z husytyzmem. W tym roku ukazały się już dwie powieści historyczne poświęcone Janowi Žižce: V.V. Tomek, *Jan Žižka z Trocnova*. Praha 2014; R. Dostál, *Žižka. Byl lapkou na panství rožmberském?* České Budějovice 2014.

¹⁴ *Kronika bardzo piękna...*, powstała zapewne na przełomie XV i XVI wieku w środowisku utrakwistycznym. Szerzej o okolicznościach powstania oraz historiograficznej debaty im poświęconych: zob. A. Paner, *Wstęp*. W: *Kronika bardzo piękna o Janie Žižce, dworzaniu króla Wacława*. Tłum. A. Paner. Gdańsk 2000, s. 9–12.

¹⁵ Pavel Černý zauważa, że w późnej kalikstyńskiej tradycji Žižka staje się rycerzem Bożym, którego zasługi wynagrodził sam Chrystus. Świadome eksponowanie jego ślepoty służyło podkreślaniu zasług wojennych i Bożego wsparcia jego dzieła. Strona katolicka natomiast ułomność hetmana tłumaczyła jego duchowym zaślepieniem, które miało być charakterystyczne dla tego ucieleśnienia sił piekielnych; zob. O. Černý, *Jan Žižka (pokus o charakteristiku)*. W: idem, *Světla a stíny husitství. Události — osobnosti — texty — tradice*. Praha 2011, s. 136.

Wówczas pojawił się jeden Czech, stanu rycerskiego, bardzo zdolny, jednooki, imieniem Žižka, z miłosierdzia Bożego, a wyszedłszy z gór ciągnął z wojennym orężem na tych, którzy nie przyjmowali Ciała Bożego i Krwi Bożej pod dwiema postaciami, tych był wrogiem, gdyż uważał ich za kacerzy¹⁶.

A zatem Žižka przychodzi na czele wojsk, by chronić wiernych Czechów. Tak przynajmniej widzi to utrakwistyczny autor, który po ponad pół wieku opisuje nieznane sobie bezpośrednio wydarzenia. Inny utrakwista, Wawrzyniec z Březovej, będący bezpośrednim świadkiem wydarzeń, stopniowo wprowadza Žižkę na arenę. Z początku nadmienia fakt jego obecności przy ważniejszych wydarzeniach, postać nabiera wagi dopiero w tym czasie, gdy dowodzi obroną Pilzna przeciwko „miłośnikom Prawdy”, jak określała siebie strona husycka¹⁷. Ukazanie Žižki w *Kronice bardzo pięknej* ma charakter intencjonalny i równocześnie pokazuje ważny dla naszej recepcji fakt: Jan Žižka staje się niekwestionowanym bohaterem husyckiej rewolucji i jedną z jej absolutnie pierwszoplanowych postaci. W pochodzącej z 1532 roku *Kronice českéj* autorstwa utrakwistycznego księdza Bohuslava Bílejevského pierwsza wzmianka o hetmanie występuje w połączeniu z Janem Husem: „Przypuszczają nieszczęśni, że nasze przyjmowanie pod obiema postaciami nastąpiło w czasach mistrza Jana Husa i Žižki, nie wiedząc tego, o czym pisano wcześniej, że od początków wiary chrześcijańskiej w Czechach”¹⁸. Przebija tu pobłażliwy ton intelektualisty, który wie lepiej i żywi pogardę dla fałszywych wyobrażeń ludzi gorzej wykształconych. Wykpiwane przekonania funkcjonowały jednak niemal wiek po wybuchu rewolucji husyckiej. Badacz, historyk żyjący w owym okresie, mógł je lekceważyć, współcześnie przytoczona opinia nabiera jednak dodatkowego znaczenia. Oto bowiem staje się widoczne, że w potocznej świadomości z początkami husytyzmu wiązano osoby dwóch Janów (Husa i Žižki) i nadawano im niemal równorzędne znaczenie. Najwidoczniej typ przywództwa reprezentowany przez Žižkę mógł stać się przyczyną tak daleko idącej mitologizacji. Według rozróżnienia dokonanego przez Vilfreda Pareto, a zażożyczonego od Machiavellego był on typowym lwem. Oznacza to osobę, która kieruje się wzorcami moralnymi i zorientowana jest na wyższe cele¹⁹. W tym przypadku cel wyższy oznacza oczywiście doprowadzenie do sytuacji, w której wszyscy mieszkańcy Królestwa Czech żyją zgodnie z ładem Bożym. W praktyce jest to przede wszystkim przyjmowanie komunii pod dwiema postaciami. W *Kronice bardzo pięknej* pogląd ten jest częstokroć powtarzany. Motyw zwycięstw dokony-

¹⁶ *Kronika bardzo piękna...*, s. 61.

¹⁷ Por. Vavřinec z Březové, *Husitská kronika*. Praha 1979, s. 46.

¹⁸ Bohuslava Bílejevského *Kronika česká*. Red. O. Halama. Praha 2011, s. 44.

¹⁹ Por. V. Pareto, *Traktat o socjologii ogólnej*. Warszawa 1995.

wanych przez wojska pod wodzą Žižki spina ostatecznie zamknięcie z informacją o losach zdobytych miast: „Jaromiře zaś zdobył szturmem, chociaż obrońcy wierzyli, że jest to miasto dobrze umocnione. To miasto, jak i inne przystąpiły do porządku Bożego”²⁰. W podobnym sensie przywoływane jest nadejście wojsk litewsko-polskich pod komendą Zygmunta Korybutowicza, którego autor *Kroniki* postrzega całkowicie nieprawdziwie, i choć identyfikuje go jako militarnego sojusznika, to jednak zarazem ideowego przeciwnika husytyzmu, który „nie chciał komunii pod dwoma postaciami przyjmować”²¹.

W militarnej karierze taborskiego hetmana pojawił się ważny epizod, który stanowił jednocześnie istotny moment w dziejach Kościoła husyckiego. Stało się nim siłowe rozwiązanie sporu doktrynalnego, jaki pojawił się przede wszystkim w obrębie gminy wyznaniowej w Taborze. Wydarzenie to miało miejsce w roku 1421 i polegało na zlikwidowaniu sekty pikardów. Prowadzona przeciw nim kampania zakończyła się zniszczeniem sekty (część członków wpięrow spalono, później schwytaną grupę zabito w walkach, pozostałych wreszcie publicznie ukarano śmiercią)²². Pomijając nawet wszelkie inne przewiny zarzucane pikardom, niewątpliwym grzechem w oczach całego Kościoła husyckiego, czyli zarówno utrakwistów, jak i taborytów, był ich pogardliwy stosunek do Eucharystii, świadome ignorowanie jej znaczenia i zaprzeczanie przyjętym w obrębie husytyzmu interpretacjom ontycznego statusu sakramentu²³. Radykalizm rozprawienia się z husyckimi odstępcami można potraktować jako pośredni dowód na przywódczą pozycję Žižki, głęboki bowiem „szacunek dla autorytetu zwiększa kulturowy potencjał ludobójstwa”²⁴. Oczywiście nie ma w tym przypadku mowy o ludobójstwie, inne są realia epoki, inna wrażliwość społeczna, inny też stosunek do śmierci. Istotne jest jednak samo skojarzenie owego mechanizmu i jego relacja do przywództwa.

²⁰ *Kronika bardzo piękna...*, s. 69.

²¹ *Ibidem*, s. 73. Jeden z czeskich badaczy husytyzmu, omawiając wydarzenia związane z udziałem kontyngentu litewsko-polskiego, charakteryzuje Zygmunta Korybutowicza jako „przyjmującego pod obiema postaciami”; por. J. Jurok, *Příčiny, struktury a osobnosti husitské revoluce*. České Budějovice 2006, s. 84. Jest to zapis zgodny z późniejszymi wydarzeniami i całą sylwetką Zygmunta Korybutowicza w okresie wojen husyckich; por. J. Nikodem, *Polska i Litwa wobec husyckich Czech w latach 1420–1433. Studium o polityce dynastycznej Władysława Jagiełły i Witolda Kiejstutowicza*. Poznań 2004.

²² Szerzej kwestię pikardyjską omówił Stanisław Bylina, który zwrócił również uwagę na osobny, często jednak z pikardami łączony wątek adamitów; zob. S. Bylina, *Na skraju lewicy husyckiej*. Warszawa 2005, zwłaszcza zaś rozdziały: *Pikardzi i pikarci* oraz *Ku wolności ciała*. Badania nad pikardami prowadził również: František Michálek Bartoš: *Pikardi a Pikarti*. W: *Husictví a cizina*. Praha 1931; *Konec tábořských „pikartů”*. „Jihočeský sborník historický” 1972, nr 41, cz. 1, s. 41–44; P. Čornej, *Adamité — tabu 15. a 19. století*. W: *Sex a tabu v české kultuře 19 století*. Red. V.P. Bok. Praha 1999, s. 142–159.

²³ Por. S. Bylina, *Chleb pozostaje chlebem, Wino winem*. W: *idem, Na skraju...*, s. 115–137.

²⁴ *Psychologia polityczna*. Red. D.O. Seers, L. Huddy, R. Jervis. Tłum. R. Andruszko. Kraków 2008, s. 663.

Petr Chelčický

Piotr Chelczycki (Petr Chelčický)²⁵ w okresie rewolucji husyckiej już był twórczo aktywny, o czym świadczy jego bogata korespondencja z kilkoma ważnymi postaciami owych wydarzeń. Przede wszystkim jednak jest odnowicielem tradycji husyckiej. Główny okres jego działalności przypadł już po latach dwudziestych XV wieku, w momencie gdy husytyzm uległ trwałemu wewnętrznemu podziałowi. Wspomina się o nim również jeszcze później, po wyprawie na sobór w Bazylei i zakończeniu wojen husyckich w bitwie pod Lipanami (1434 r. — rozbięcie taborytów przez zjednoczone wojska katolickie i utrakwistyczne), wskutek której zlikwidowano lewicę husycką. W okresie wygasania pierwotnego żaru wiary wzbudzonego po śmierci Husa Chelczycki zaczyna mówić o powrocie do podstawowych zasad Kościoła husyckiego. Jest przy tym jednym z niewielu autorów husyckich, który odwołuje się do dorobku pisarzy nurtu odnowy Kościoła czynnych w tzw. okresie prehusyckim. Jakoubek ze Stříbra wiele zawdzięczał twórczości Matěja z Janova, Chelczycki zaś Tomašowi ze Štitneho.

Do głównych wyzwań w działalności Chelczyckiego należała kwestia demokratyzacji społeczności wierzących w Chrystusa. W Taborze głoszone całkowitą równość pomiędzy wiernymi. Jej zewnętrznym poświadczeniem było stosowanie formuły „brat” i „siostra”, w związku z czym o przedstawianym wyżej hetmanie wojsk taborskich mówiono „brat Jan Žižka”. Już pod koniec istnienia radykalnej gminy husyckiej w Taborze równościowe podejście eklezjalne zaczęło zanikać. Przykładem może być powstały w 1431 roku manifest taborski *List z całej ziemi czeskiej*, w którym wyraźnie powraca stanowy układ społeczeństwa średniowiecznego:

Wojujący Kościół Chrystusa składa się tylko z trzech części. Pierwszą częścią są księża, którzy mają naśladować Chrystusa swoimi zwyczajami i jak On żyć w pokorze i z jałmużny. Drugą częścią Wojującego Kościoła są panowie świeccy, którzy mają być na miejscu Bożym. Tak jak ksiądz, który powinien żyć w pokorze i ubóstwie, przedstawia człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, tak panowie świeccy powinni bronić prawa Bożego na mocy przyrodzonego rozumu. Dlatego też mają swoją służbę powierzoną od Chrystusa jako zwierzchnika. Trzecią częścią jest pospolity lud, który jeszcze dzieli się według wielu różnych rzemiosł. Ta część jest najniższą, najbardziej podstawową i utrzymuje pozostałe dwie części w ich potrzebach materialnych²⁶.

²⁵ O życiu Piotra Chelczyckiego wiadomo niewiele. Nie jest znana nawet data jego narodzin, szacunki zaś podawane przez różnych historyków różnią się o całe dziesięciolecie. Palacký zakładał, że było to w roku 1390, F.M. Bartoš przyjmuje rok 1379, czyli w momencie wybuchu rewolucji husyckiej Chelczycki mógł mieć odpowiednio dwadzieścia lub trzydzieści jeden lat. Równie niepewne są wiadomości o jego pochodzeniu i przynależności stanowej.

²⁶ *List z celé země česke*. W: *Husitské manifesty*. Red. A. Molnár. Praha 1986, s. 186. Szerokie omówienie klasycznej idei trójpodziału społeczeństwa w realiach czeskiego średniowiecza można znaleźć

Chelczycki pragnął uciec jak najdalej od podziału stanowego. Celem jego działań miał być powrót do właściwego, pierwotnego chrześcijaństwa, pozbawionego podziałów stanowych i równego wobec Chrystusa. Jednym z fundamentalnych problemów związanych z zastaną strukturą społeczną był brak jej oparcia w nauczaniu Jezusa. W zestawieniu z dotychczasową eklezjologią husycką wypracowaną przez Jana Husa i wyznawaną przez mistrzów praskich stanowisko Chelczyckiego jest zdecydowanie chrystocentryczne. To zaś przekłada się na formułowane poglądy społeczne. Nierówności stanowe, szerzej zaś klasowe, majątkowe itp., są naruszeniem porządku społeczności chrześcijańskiej. W niej bowiem powinniśmy mieć do czynienia z jednym tylko przywódcą, jedną tylko osobą, która może sprawować jakakolwiek władzę nad innymi, czyli Chrystusem będącym Głową Kościoła (Kol 1,18). Przypomnienie roli i znaczenia Chrystusa Władcy i Prawodawcy można odbierać jako świadomy powrót Chelczyckiego nie tylko do źródeł chrześcijaństwa, ale i do pierwszych zasad nauczania taborskiego, od których tak efektywnie odstąpiono w *Liście z całej ziemi czeskiej*. Powrót ów miałby więc być przypomnieniem roli, jaką gmina Tabor przykładala wcześniej do prawa Bożego²⁷. W koncepcji prawdziwego chrześcijaństwa znaczną rolę obok restytucji taborskich postaw prawnych odegrało, jak już wspomniano, odniesienie do organicystycznej teorii eklezjalnej. Skoro bowiem cały Kościół jest Ciałem Chrystusa, to wszystkie jego części powinny być sobie równe:

Jeśli są tacy ludzie częściami Ciała Chrystusa, to my, z powodu nierówności, nie możemy ich poznać ani ich za takie uznawać. Nie mogą nimi być, gdyż wspomniano, aby nie było różnicy w ciele, powinna natomiast istnieć równość bez panowania jednych nad drugimi. To jest przecież przykazanie Chrystusa dane tym, którzy są częściami Jego Ciała²⁸.

Zakończenie

Każda z przedstawianych postaci odgrywała w obrębie własnej społeczności rolę o charakterze przywódczym. Odmienne należy oceniać jej wpływ i zasięg, w tym również perspektywę czasową. Jakoubek ze Stržebra, który niewątpliwie położył podwaliny pod husycką tożsamość wyznaniową, został przez potomnych w znacznej mierze zapomniany. Jego aktywność rozgrywała się pomiędzy ga-

w pracy: W. Iwańczak, *Ludzie miecza, ludzie modlitwy i ludzie pracy. Trójpodział społeczeństwa w średniowiecznej myśli czeskiej*. Kielce 1989. Wyd. 2 zmienione: Kielce 1995.

²⁷ Odnosnie do roli koncepcji prawa Bożego (Boží zakon): zob. T.A. Fudge, *The „Law of God”. Reform and Religious Practice in Late Medieval Bohemia*. „The Bohemian Reformation and Religious Practice” 1996, nr 1. Red. D.R. Holeton, s. 49–72.

²⁸ P. Chelčický, *O trojím lidu*. Red. R. Šenk. Tábor 1945, s. 37. Za: J. Rokyta, *Doba a dílo Petra Chelčického*. Brno 2013, s. 56.

binetem uczonego a ołtarzem i amboną. Z jednej strony funkcjonował i wywierał znaczny wpływ jako główny teolog kalikstyński, z drugiej zaś zasłynął jako czynny kapłan i orędownik całkowicie równościowego uczestnictwa wszystkich ochrzczonych wiernych w należyтым, to jest pod obiema postaciami, przyjmowaniu Sakramentu Ołtarza. Jan Žižka natomiast z mało znanego ubogiego rycerza wyrósł na uznanego stratega i taktyka, który powiódł wojska gminy Tabor do wielu zwycięstw. Potomni zaś docenili jego zasługi, umieszczając go niemal w panteonie husyckich świętych i uznając za jednego z najbliższych współpracowników Jana Husa. Petr Chelčický z kolei działał przede wszystkim jako ludowy kaznodzieja pozostający na uboczu najważniejszych wydarzeń, zarówno podczas wojen husyckich, jak i po ich zakończeniu. Wypracował natomiast teologiczne podwaliny pod działalność jednego z najaktywniejszych związków wyznaniowych świata w XVII wieku.

Jakoubek pozostawał uczonym i reformatorem liturgii. Ze względu na sposób jego działalności można twierdzić, że był przywódcą reprezentującym mieszany model interakcyjny, instytucjonalny i sytuacyjny. Po śmierci Jana Husa i Hieronima został bowiem głównym teoretykiem czeskiej reformy religijnej, jak też jej wykonawcą, co oddaje jedną z cech wyróżniających sytuacyjny model przywództwa. Społeczny charakter Eucharystii sprawił zaś, że zmuszony był funkcjonować również w modelu interakcyjnym. Instytucjonalny charakter przywództwa reprezentowany przez Jakoubka polega na jego dobrym osadzeniu w sprawowanych przez siebie funkcjach akademika i kapłana. Jan Žižka natomiast odegrał przez siebie rolę pokazał, że funkcjonował w modelu klasycznym, interakcyjnym i sytuacyjnym: klasycznym ze względu na wcześniej już wyrobione cechy działania właściwie wojownikowi; interakcyjnym — gdyż udało mu się nawiązać z częścią swoich podkomendnych relację wykraczającą poza stosunki przełożony — podwładny, oraz w końcu sytuacyjnym — ze względu na bieg wydarzeń, w którego centrum przyszło mu stanąć. Dowodem uprawomocniającym to stwierdzenie jest pojawienie się po jego śmierci tzw. sierotek, czyli żołnierzy husyckich, których odejście wódza całkiem dosłownie w ich przekonaniu osierociło. Wytworzyła się zapewne między obu stronami bliska i szczerza relacja przywiązania i sympatii, o której kroniki właściwie milczą. Petr Chelčický może być uznany za przywódcę o charakterze interakcyjnym i sytuacyjnym. Zgodność z tym pierwszym modelem może być poparta jego działalnością adresowaną przede wszystkim do prostego ludu, wzorowaną zapewne po części na ludowych kaznodziejach okresu „górskich pielgrzymek”, jak również ukrytym okresem życia Husa spędzonym w południowych Czechach. Niezależnie od klasyfikacji w przypadku Chelczyckiego należy również podkreślić silny rys charyzmatyczny jego działalności.

The Models of Leadership in the Hussite Movement: Scholar, Commander, Preacher**A b s t r a c t**

The article presents three figures of great importance in the history of Hussitism. There are: scholar — Jakoubek ze Střebra, preacher and reformer of liturgy; Jan Žižka — commander of the Tábor army, and Petr Chelčický — preacher working with and for the common people. Each of them refers to the concept of a Christian taking up arms against the world, but understands it differently. For Jakoubek it is a spiritual fight, directed mainly against the enemies of Hussitism. Chelčický is fighting the same opponent, but militarily. Petr Chelčický, on the other hand, strongly disapproves of the existing social order, contrasting it with a Christo-centric concept of both society and church. Each of the leaders is the head of a Christian community, but the style of their leadership is clearly different: Jakoubek is an intellectual leader, laying the doctrinal foundations of Hussite church; Jan Žižka represents the military aspect of leadership, while Chelčický is an example of a charismatic leader.

MATEUSZ WICHARY

Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne

WIZJA SPOŁECZNA ABRAHAM KUYPERA JAKO INSPIRACJA DLA PRZYWÓDCÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH

Abraham Kuyper (1837–1920) należy do czołowych reprezentantów reformowanej teologii politycznej, zarówno jako teoretyk, jak praktyk¹. Był przywódcą niezwykle wybitnym. Wybitnie wykształcony w teologii i w literaturze, założyciel Wolnego Uniwersytetu w Amsterdamie, lider znaczącej partii politycznej i premier Holandii w latach 1901–1905², pozostaje dowodem nie tylko na możliwość łączenia działalności intelektualnej ze skuteczną polityką, ale również do dziś postacią inspirującą chrześcijan w różnych stronach świata do naśladowania go w obu dziedzinach jego aktywności³.

Z tych też względów nakreślenie, choćby szkicowo, jego poglądów w owej dziedzinie może mieć istotne znaczenie dla przywódców chrześcijańskich jako wskazanie ważkich i motywujących podstaw teologicznych dla szerokiego wpływu społecznego. Wizję społeczeństwa w owej perspektywie omówię, przedsta-

¹ Więcej nt. Abrahama Kuypera oraz jego rozumienia teologii reformowanej oraz reformowanej teologii społecznej: zob. M. Wichary, *Pojęcie reformowanej teologii politycznej*. W: idem, *„Cała rzeczywistość dla Chrystusa”*. Abraham Kuyper (1837–1920) jako przedstawiciel kalwinistycznej teologii politycznej. Warszawa 2014, s. 15–19; oraz rozdz. 1: *Reformowana teologia polityki*. W: *ibidem*, s. 33–47. Zob. również rozdz. 6 (poświęcony pojęciu suwerenności Boga), rozdz. 8 (poświęcony pojęciu antytezy) oraz rozdz. 9 (poświęcony pojęciu łaski powszechnej), które poruszają w nieco innym ujęciu te same kategorie teologiczne, które przedstawiam w niniejszym opracowaniu.

² Zob. rozdz. 4: *Życiorys Abrahama Kuypera*. W: *ibidem*, s. 63–77.

³ Zob. rozdz. 5: *Podsumowanie politycznego dorobku Abrahama Kuypera*. W: *ibidem*, s. 78–84.

wiając trzy podstawowe kategorie opisu rzeczywistości polityczno-społecznej stosowane przez holenderskiego teologa i polityka. Są to suwerenność Boga, antyteza i łaska powszechna.

1. Suwerenność Boga

Suwerenność Boża to punkt wyjścia, jak też imperatyw do zaangażowania się chrześcijan we wszystkie sfery życia. Dla Kuypera suwerenność Boga jest początkiem wszelkiej refleksji o świecie. Z relacji Boga do stworzenia wypływa bowiem zrozumienie relacji władzy do poddanych wśród ludzi. Otwarcie Wolnego Uniwersytetu w 1880 roku było wydarzeniem wyjątkowym, osiągnięciem celu dążeń Kuypera. W trakcie przemówienia inauguracyjnego pojawił się cytat zapewne najczęściej wykorzystywany i uważany za streszczenie całości postawy mówcy. Brzmi on następująco⁴:

Tak! Ani jednej części naszego mentalnego świata nie można hermetycznie oddzielić od reszty; i nie istnieje nawet czubek paznokcia w całości kosmosu ludzkiego istnienia, ponad którym Chrystus, suwerenny Pan ponad wszystkim, nie woła: on jest mój!⁵

Zdanie to jest wyraźnym manifestem rozumienia holistycznego, w którym mieści się zarówno świat materialny, jak i mentalny: „cały kosmos ludzkiego istnienia”.

Z tego fragmentu wynika również imperatyw „przyprowadzenia w posłuszeństwo Chrystusowi” całości ludzkiego istnienia. Nie istnieje struktura ani dziedzina życia, która miałaby prawo wysuwać roszczenia do niezależności, skoro Chrystus jest Panem całego stworzenia.

To dla Kuypera myśl fundamentalna. Chrystus jako Pan świata chce, aby cały świat „przyprowadzić Jemu w poddanie”. To woła Boga Ojca dla Jego dzieci. Skoro Bóg jest jedynym, największym Władcą wszechświata, jest to oczywiste, że Jego Słowo powinno być prawem po krańce ziemi. Państwo nie może nigdy być państwem ateistycznym, zaprzeczając Bożemu prawu i władzy, ani nie może być państwem neutralnym. Skoro Bóg jest Władcą, nikt nie może uważać, że religia powinna być ograniczona jedynie do prywatnych przekonań, oddzielona od sfery społeczeństwa, polityki czy innej.

Polityka nie jest autonomiczna względem Boga. Bóg jest Bogiem nad całym stworzeniem, w tym i nad polityką, w związku z czym i polityka musi poddawać się zasadom Bożym. On to „wysuwa absolutne roszczenia nie tylko względem

⁴ *Ibidem*, s. 94.

⁵ *Ibidem*, s. 488.

wierzącego (jak gdyby mniej wymagał od niewierzącego), ale względem każdej istoty ludzkiej i względem wszystkich ludzkich struktur”⁶.

1.1. Suwerenność Boża jako źródło godności różnych struktur władzy w społeczeństwie

Suwerenna władza Boga nad światem jest również źródłem analogicznej struktury w stworzeniu. Jest przyczyną istnienia władz, w sposób pochodny suwerennych (na wzór wyżej wyjaśnionej przez dogmatykę reformowaną wolności człowieka) nad obszarami i sferami, jakimi w owym stworzeniu są: państwo, społeczeństwo i Kościół.

Warto wskazać na ich mnogość. Dla Kuypera „wyprowadzoną [z suwerenności Bożej] zwierzchnością” na ziemi nie jest struktura jednej superzależności ziemskiej, z jednym ziemskim reprezentantem suwerenności Boga nad światem, lecz „wiele obszarów, z których każdy może poszczycić się owym boskim pochodzeniem w swym roszczeniu do swej zwierzchności”⁷. To Bóg, w sposób niezależny od państwa, obdarza jednostki wyjątkowymi talentami, które sprawiają, że świat dzięki ich rozwijaniu w określony sposób się przemienia. Podobnie z rodziną: zawdzięcza ona swe istnienie siłom danym przez Boga. Dlatego twórcy i zarządcy owych społecznych obszarów odpowiadają przez swym Stwórcą, nie przed człowiekiem. Jest to koncepcja suwerenności sfer⁸.

Co ważne, zwierzchność państwa nie jest uważana za bardziej istotną ani jakościowo odmienną niż pozostałe, ani nawet za ilościowo przeważającą nad innymi. Mówiąc o władzy państwowej, Kuyper odróżnia ją od „naturalnych” struktur społecznych. Jest ona ciałem obcym, danym społeczeństwu ze względu na grzech: „To jedynie środek zaradczy, dodany ze względu na zły stan. To tyczka podtrzymująca roślinę, która bez niej, ze względu na swą wewnętrzną słabość, upadłaby na ziemię”⁹. Dlatego ze względu na istnienie grzechu jest również koniecznością. Kuyper przypomina, że choć jest to instytucja o wielkiej skłonności do nadużyć i opresji, podsumowuje: „Kalwinizm więc, poprzez swą głęboką świadomość grzechu, ukazuje prawdziwą przyczynę życia w wymiarze państwowym [...]. Mamy z wdzięcznością przyjmować, z Bożej ręki, instytucję państwa z jego magistratem jako narzędzia obecnie nieuchronne”¹⁰.

⁶ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*. Grand Rapids 1931, s. 71–72.

⁷ *Ibidem*, s. 83. Ze względu na grzech bardziej preferowana jest dywersyfikacja źródeł władzy.

⁸ Omawiam ją szeroko w rozdz. 10: *Suwerenność sfer*. W: M. Wichary, „Cała rzeczywistość”..., s. 141–160.

⁹ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, s. 93.

¹⁰ *Ibidem*, s. 81.

Postawa wobec władzy państwowej, jaką zarysowuje Kuyper, jest więc złożona. Realizm grzechu wymusza zgodę na nią, ale również świadomość związanych z nią niebezpieczeństw.

1.2. Suwerenność Boga jako gwarant i źródło godności jednostki

Suwerenność Boża ma wpływ nie tylko na struktury społeczne, ale i na odnajdującą się w nich jednostkę. Otóż „element ludzki [...] nie może być uważany za najważniejszy, tak iż Bóg pojawia się jedynie ku pomocy w godzinie próby; ale przeciwnie, Bóg w swym majestacie musi jaśnieć przed oczyma każdego narodu”¹¹. Przyczyna takiej perspektywy jest istotna. Gdy bowiem usuniemy Boga z polityki, władza jednego człowieka nad drugim staje się niczym więcej jak zniewoleniem, „prawem silniejszego”¹². Nic tu nie pomoże zdaniem Kuypera teoria kontraktu społecznego: cóż niby ma znaczyć dla dzisiejszego człowieka jakiś czysto ludzki układ zawarty rzekomo przez jego przodków? Kalwinista może wyznać: „Jako człowiek stoję wolny i odważny, przeciw wszelkim najsilniejszym współbratymcom”¹³. Tak więc oprócz organicznych relacji rodzinnych „autorytet nad człowiekiem nie może pochodzić od człowieka”¹⁴.

Historia zresztą pokazuje, że większość zazwyczaj się myli. Stąd według Kuypera „wszelka władza rządów na ziemni pochodzi od jedynie suwerennego Boga”¹⁵. Dlatego „kiedy Bóg mówi mi: »bądź posłuszny«, to w pokorze skłaniam swą głowę, bez najmniejszej szkody dla mojej osobistej godności jako człowieka. Albowiem w tej samej mierze upokarzasz się przez pokłon przed synem człowieczym, który ma tchnienie w swych nozdrzach, co podnosisz, jeśli poddajesz się wyłącznie władzy Pana nieba i ziemi”¹⁶.

Podsumowując, kalwinizm, którego Kuyper czuje się reprezentantem,

umieszcza każdego człowieka i każdy lud przed obliczem Ojca w niebie. [...] Uczy nas patrzeć w górę, ponad istniejące prawo do źródła sprawiedliwości w odwiecznej sprawiedliwości Bożej, stwarzając w nas niepokromioną odwagę do bezustannego protestu przeciwko niesprawiedliwości prawa w imię Sprawiedliwości najwyższej. [...] Ponad potężnym państwem zawsze jaśnieje przed oczyma naszej duszy jako nieskończenie potężniejszy majestat Króla królów, którego sprawiedliwy sąd zawsze zezwala uciśnionym na zwrócenie się o pomoc, do którego wołanie ludzkie zawsze dochodzi, aby błogosławił nasz naród, a w tym narodzie nas i nasz dom!¹⁷

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 82.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 90. Owo postrzeganie rzeczywistości jako *coram Deo* (przed Bogiem) zostało zaczerp-

1.3. Suwerenność Boga jako źródło odwagi i pewności w zaangażowaniu społecznym

Wbrew utartym schematom wiara w suwerenność Boga raczej wspiera niż osłabia zaangażowanie społeczne. Owa wiara znajduje swój wyraz w doktrynie o predestynacji. Kuiper, mówiąc o prostych chrześcijanach, którym zawdzięcza swą ortodoksyjnie kalwińską wiarę, wyznaje: „Oni mi ją przynieśli swym niezdamym językiem, w tej absolutnej formie, która jedynie może dać odpoczynek duszy w uwielbieniu i zachwycie nad Bogiem, który sprawuje wszystko: i chcenie, i wykonanie, według zamysłu swojej woli!”¹⁸.

Doktryna o predestynacji ukierunkowuje aktywność wiernego na działalność w społeczeństwie, jednocześnie wzmacniając jego motywację i wartości. Warto tu zacytować Richtera, który zauważa, że w przeciwieństwie do chrześcijan skłaniających się do synergistycznych ujęć soteriologii, wierzący niezłomnie we wszechmoc Bożą kalwinista

nie obawia się zagubienia w skomplikowanym świecie; raczej widzi w zmaganiu się ze światem okazję dla uświęcenia. [...] Kalwinizm sprzyja pozytywnemu postrzeganiu koncepcji społeczeństwa, chrześcijaństwa wyrażonego przez instytucje, w których Bóg jest »uwielbiony we wszystkich działaniach, tak świętych, jak i świeckich«. Kalwinista musi być zaangażowany w pracę w świecie, rozpoznaje jego wartość, by przezwyciężyć jego straszność i upadek. Takiej społecznej doktrynie towarzyszy inicjatywa, odpowiedzialność i zapał¹⁹.

Ma to swój wyraz również w politycznej historii Europy. Warto tu podkreślić wkład europejskiego kalwinizmu w ukształtowanie się politycznych i społecznych wolności w Europie. Mianowicie Jan de Bruijn uważa, że „społeczne i obywatelskie wolności w Europie po raz pierwszy pojawiły się w tych krajach, gdzie kwitł kalwinizm”²⁰. Tak jak współlistnieje wola Boża i ludzka w perspektywie kosmicznej, tak współlistnieje również na płaszczyźnie społecznej. Prawo w ujęciu kalwińskim uznaje rolę i znaczenie jednostki.

Samodzielność i odpowiedzialność za siebie samych jawią się więc jako istotne cechy przedstawicieli kalwinizmu w ich pobożności, a cechy te wydają się wyni-

nięte z teologii augustyńskiej. Zob. rozdz. *Before the God*. W: Ch. Mathewes, *A Theology of Public Life*. Cambridge 2007, s. 43–73.

¹⁸ Za: V. Bacote, *The Spirit in Public Theology. Appropriating the Legacy of Abraham Kuiper*. Grand Rapids 2005, s. 49.

¹⁹ W. Richter, *The Calvinistic Concept of State. Its Tradition and Its Secularization*. „Theology Today” 1948/1949, nr 5, s. 254.

²⁰ J. de Bruijn, *Calvinism and Romanticism. Abraham Kuiper as a Calvinist Politician*. W: *Religion, Pluralism, and Public Life. Abraham Kuiper's Legacy for the Twenty-First Century*. Red. L. Lugo. Grand Rapids 2000, s. 53.

kać z niezłomnej wiary w Bożą wszechmoc, mającej z obszaru soteriologii swój wyraz w doktrynie o predestynacji²¹.

2. Antyteza

Antyteza to zdaniem Kuypera nieuchronny, holistyczny konflikt. Jej istnienie wynika z istnienia dwóch sił w świecie: grzechu i odrodzenia, które kształtują świadomość ludzkości. Chrześcijański przywódca nie może jej lekceważyć, próbować zagłuszać, gdyż w ten sposób zatracą własną tożsamość i użyteczność dla królestwa Bożego.

Oto jak wpływa na świat grzech ludzki. Kuyper zaczyna od prostych stwierdzeń: zauważa, że istnieje kategoria fałszu, która utrudnia badania²²; istnieje niezamierzony błąd²³. Ale istnieje również zwodzenie samego siebie; samooszukiwanie się — szczególnie w sferze wiedzy o sobie samym, która jest bardzo istotna w teologicznym poznaniu naukowym²⁴. Następnie wspomina, że wyobrażenia „w jednym działa zbyt słabo, w drugim jest zbyt bujna”²⁵; naukowcy ulegają też różnym szkodliwym wpływom z zewnątrz, które wykoślawiają ich sposób oceny rzeczywistości²⁶. Obecne w człowieku pragnienia i żądze wpływają na ocenę motywacji i przyczyn w innych²⁷. Grzech niszczy również więzi, co utrudnia właściwą ocenę wzorców w naukach społecznych. W końcu wszyscy jako ludzkość jesteśmy całością, stąd „niewłaściwe postrzeganie i fałszywe reprezentacje, które wpłynęły na jedną dziedzinę życia, wpływają nieuchronnie na podobne idee w pozostałych dziedzinach”²⁸.

Ludzkie postrzeganie świata, ze względu na egoizm, jest powodowane wieloma osobistymi korzyściami, które wykoślawiają jego faktyczny obraz. Mogą to być różnorakie skrzywienia narodowe, zawodowe, wyznaniowe oraz klasowe²⁹. Grzech wpłynął szkodliwie również na jasność i ostrość myślenia, przez co chętnie — znów jako ludzie w ogóle — skłaniamy się do błędnych wniosków. Grzech, który jest zaprzeczeniem miłości do innych, wywołuje w nas obojętność, która

²¹ Jest to teza główna np. klasycznego studium o kalwińskiej „ascezie wewnątrzświatowej” Maxa Webera oraz Leszka Kołakowskiego o katolickich jansenistach, równie monergistycznych, co kalwiniści. Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Warszawa 2010; L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny*. Kraków 2001.

²² A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*. New York 1898, s. 107.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 107–108.

²⁵ *Ibidem*, s. 108.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 109.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, s. 110.

utrudnia poszukiwanie prawdy. Co gorsza, często odnajdujemy sprzeczności nawet w samych sobie. Skutkiem tego „nasze poczucie dobra, prawdy, piękna, słuszności czy też świętości przestało działać w nas w należyty sposób”³⁰.

Tragedią pozostającej w naturalnym stanie ludzkości jest więc skażenie grzechem, który różnorako niszczy proces poznawczy. Skutkiem tego człowiek nie jest w stanie postrzegać rzeczywistości właściwie, a w szczególności nie potrafi właściwie postrzegać źródeł poznania Boga.

2.1. Odrodzenie jako źródło antytezy w łonie ludzkości

Istnieje jednak działanie Bożej łaski, która wprowadza w ową sytuację nową jakość. To odrodzenie przez Ducha Świętego, które na wieki różnicuje ludzkość.

Kuyper wyjaśnia, że istnieją dwa rodzaje ludzi

ze względu na różnicę, której źródło nie znajduje się w obszarze naszej ludzkiej świadomości, ale poza nią. Otóż religia chrześcijańska przedstawia nam ów wyjątkowo istotny fakt. Mówi bowiem o odrodzeniu (παλιγγενεσία), o „zrodzeniu na nowo” (ἀναγέννησις), po którym następuje oświecenie (φωτισμός), które zmienia człowieka w jego samym jestestwie, i to faktycznie poprzez zmianę lub przemianę dokonaną przez przyczynę ponadnaturalną³¹.

Owo odrodzenie, które z greki Kuyper nazywa zazwyczaj palingenezą, „dzieli ludzkość na dwoje i unieważnia jedność ludzkiej świadomości”³². Kuyper kontynuuje:

Jeśli ów fakt „zrodzenia z góry” przychodzący „spoza” dokonuje radykalnej zmiany w bycie człowieka [...] i jeśli ta zmiana w tym samym czasie wywiera wpływ na jego sumienie, wtedy, na ile to spowodowała bądź nie, w powszechnej świadomości ludzkości pojawia się głęboka przepaść, której żaden most nie jest w stanie przekroczyć³³.

Odrodzenie dzieli ludzkość poprzez nieuchronny i nieusuwalny wpływ na świadomość jej części. Kuyper obrazowo wyjaśnia:

różnica ta nie jest jedynie relatywna, ale dotyczy rodzaju. Nie chodzi o szybszy lub wspanialszy rozwój, który wydaje lepszy owoc, podczas gdy inne drzewa rodzą gorzej, ale jest to różnica rodzaju. Jakkolwiek wspaniale obrodziłoby dzikie drzewo, nigdy nie wyda owocu, jaki pojawia się na drzewie szczepionym³⁴.

³⁰ *Ibidem*, s. 112.

³¹ *Ibidem*, s. 152.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

A zatem odrodzenie suwerennym Bożym działaniem sumienia wybranych grzeszników, jakkolwiek nie identycznie co do miary, ale identycznie co do natury, wpływa na ich postrzeganie Boga, świata i siebie samych.

2.2. Antyteza a historia

Antyteza zatem to dzieło przemieniające historię poprzez przemianę wewnętrzną. Antyteza ujawnia się nie tylko w spojrzeniu na świat. Antyteza ujawnia się w historii. Kuyper przedstawia ją w ten właśnie sposób w pierwszym z wykładów w Princeton w 1898 roku. Rozpoczyna od nakreślenia współczesnej mu sytuacji właśnie poprzez obraz walki dwóch systemów. Istnieje konflikt, powiada, pomiędzy modernizmem, którego źródłem jest rewolucja francuska, a chrześcijańskim dziedzictwem cywilizacji europejskiej:

Dwa systemy życia walczą ze sobą w śmiertelnym pojedynku. Modernizm pragnie zbudować własny świat, opierając się na zdolnościach naturalnego człowieka, oraz stworzyć człowieka samego, opierając się na naturze; podczas gdy z drugiej strony wszyscy ci, którzy z pokorą klękają przed Chrystusem i czczą Go jako Syna Boga żywego i Boga samego, zmuszeni są walczyć o swe chrześcijańskie dziedzictwo. Oto walka w Europie, oto walka w Ameryce i również walka w moim rodzinnym kraju, w której sam uczestniczę, wytyżając swe siły przez prawie czterdzieści lat³⁵.

Jeśli chcemy prowadzić tę walkę „z nadzieją zwycięstwa”, przekonuje, musimy przeciwstawić zasadę zasadzie; „musimy rozumieć, że w modernizmie walczy z nami siła ogarniającego wszystko światopoglądu, a więc musimy rozumieć, że trzeba stanąć w światopoglądzie o równie wszechogarniającej i dalekosiężnej mocy”³⁶. Taki światopogląd już istnieje — i jest nim dla Kuypera kalwinizm.

Podsumowując, stan świadomości wciela się w konstrukty myślowe, wartości, schematy, które organizują ludzkie istnienie. Ze względu na upadek w grzech i działanie Ducha Świętego odradzające świadomość istnieją dwie zasady, których wpływ na ludzkość w jej biegu można zaobserwować. To działanie łaski, widoczne w myśleniu i życiu chrześcijan. To działanie grzechu, obecne w niepoddanej Bogu aktywności chrześcijan oraz działaniu ludzi nieodrodzonych.

Tak wyraźne zarysowanie nieuchronnego konfliktu wpisane w historię ludzkości nie pozostawia żadnego punktu stycznego obu jej części. Jak jednak przekonuje Kuyper, istnieje obok odrodzenia jeszcze jedno dzieło Boże. Jest to łaska powszechna, która zostanie obecnie omówiona.

³⁵ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, s. 11.

³⁶ *Ibidem*.

3. Łaska powszechna

Łaska powszechna to błogosławiące działanie Boże pośród wszystkich ludzi, które również wynika z suwerenności Boga. Jej istnienie ma kolosalne znaczenie dla chrześcijańskiego przywódcy, jest bowiem sferą współpracy i kontaktu pomiędzy nim a resztą społeczeństwa. Kuyper wyjaśnia:

Doktryna łaski powszechnej wynika bezpośrednio z suwerenności Pana, która zawsze jest podstawowym przekonaniem wszelkiej myśli reformowanej. Jeśli Bóg jest suwerenny, to Jego panowanie musi rozciągać się ponad wszelkim istnieniem i nie może być ograniczone murami kościoła ani zgromadzeniem chrześcijan. Świat pozachrześcijański nie został pozostawiony szatanowi ani upadłej ludzkości, ani ślepemu losowi. Suwerenność Boga jest wielka i wszechmocna, również w obszarach nieschrzystianizowanych, i dlatego ani dzieło Chrystusa w świecie, ani Bożego dziecka nie może być oderwane od życia. Jeśli Jego Bóg działa w świecie, to i ono musi w nim przyłożyć rękę do pługa, aby i tam imię Pańskie było chwalone³⁷.

Punktem wyjścia refleksji teologicznej Kuypera jest więc Boża suwerenność. Zasada antytezy ujawnia się we wskazaniu na istnienie Kościoła i chrześcijan. To jednak nie jest pełen obraz rzeczywistości, w której panuje suwerenny Bóg. To byłoby niedorzeczne. Jeśli traktujemy poważnie panowanie Boga nad całą rzeczywistością, to musi się ono rozciągać w jakimś rozpoznawalnym sensie ponad całością stworzenia. Ów sens Kuyper ujmuje w pojęciu łaski powszechnej.

3.1. Uwielbienie Boga jako spoiwo antytezy i łaski powszechnej

Działanie Boże jest podstawą dla działania chrześcijanina. Istnienie łaski powszechnej poszerza obszar uzasadnionej działalności chrześcijanina na całą sferę rzeczywistości. Uwielbienie Boga nie zawiera się więc wyłącznie w realizacji planu zbawienia ludzkości (uczestnictwo w dziele łaski szczególnej, zbawiennej, związanej z Kościołem), ale również w realizacji planu łaski powszechnej, przez naśladowanie go w rozwoju społeczeństwa. I jedno, i drugie działanie jest potencjalnie tak samo istotne, jest bowiem zakorzenione w tym samym naśladowaniu Boga, a przez to tak samo stanowi spełnienie Jego woli i sposób Jego uwielbienia.

Istnienie łaski szczególnej zakłada zdaniem Kuypera istnienie łaski powszechnej jako tła, koniecznego kontekstu³⁸. Na przykład „bez łaski powszechnej Boży

³⁷ Idem, *Voorwoord*. W: idem, *De Gemeene Gratie*. T. 1. Za: J.D. Bratt, *Abraham Kuyper: Puritan, Victorian, Modern*. W: *Religion, Pluralism...*, s. 166.

³⁸ Jest to odzwierciedlenie porządku dwóch rodzajów objawienia Bożego w teologii reformowanej: ogólnego i szczególnego. Zob. np. B. Milne, *Poznaj Prawdę. Kompendium teologii chrześcijańskiej*. Katowice 1992, s. 17–43.

wybrani nie mogliby się urodzić”³⁹. Bez niej również „życie na ziemi zamieniłoby się natychmiast w piekło”⁴⁰, w którym istnienie Kościoła Bożego (i czegokolwiek innego) byłoby niemożliwe.

Choć łaska powszechna służy ziszczeniu się dzieł łaski szczególnej, błędem jest antropocentryczne pojmowanie tej funkcji jako jej celu. Kuyper przywołuje przykład osoby wierzącej, która podsumowuje istnienie niewierzących rodziców słowami: „oni byli potrzebni jedynie po to, bym mógł (mogła) się narodzić”. Komentarz Kuypera jest znamieny: „ich błąd leży całkowicie w tym, że ujmując ów związek [łaski szczególnej z powszechną], koncentrują się na ich własnym zbawieniu zamiast na chwale Bożej”⁴¹. Celem istnienia niewierzących rodziców wierzącej osoby nie jest jej zbawienie, ale chwała Boża. To chwała Boża jest celem istnienia zarówno niewierzących rodziców, jak wierzącego dziecka; łaski powszechnej w ich oraz łaski szczególnej w jego istnieniu.

3.2. Skutki przyjęcia bądź odrzucenia dzieła łaski powszechnej przez chrześcijan

Kuyper podkreśla znaczenie równoważącego antytezę dzieła łaski powszechnej i pyta: Czy Syn Boży jest jedynie Zbawicielem? Niewątpliwie oczywiście jest nim i nie wolno tego faktu pomijać. Jednak jest również Panem. Nie powinniśmy być jednostronni, „odmawiając przyjęcia do wiadomości znaczenia Chrystusa dla ciała, świata widzialnego oraz spełnienia się historii świata. Rozważmy uważnie: przez taki pogląd ryzykujesz wyizolowanie Chrystusa wyłącznie dla swej duszy i spojrzenie na twe życie w i dla świata jako na coś, co istnieje obok twej chrześcijańskiej pobożności, niekontrolowanego przez nią”⁴². Wtedy

w świecie zachowujesz się jak inni; mniej święcie, prawie bez świętości, jak na obcym terytorium, w którym sam musisz sobie jakoś poradzić. Dzieli cię tylko mały krok od podejścia, które skupia wszelką świętość [wyłącznie] w duszy ludzkiej, wykopując szeroki rów między ową zorientowaną na wewnątrz duchowością i życiem dookoła. Wtedy nauka staje się nieświęta; rozwój sztuki, handlu, interesów staje się nieświęty; pozbawione świętości są też wszystkie działania rządu — w skrócie: wszystko, co bezpośrednio nie jest duchowe i skierowane ku duszy. Ten sposób myślenia skutkuje w życiu w dwóch odrębnych obszarach: z jednej strony w bardzo ograniczonym obszarze zbawienia twojej duszy i w obszarze przestrzennym, zawierającym całe życie świata z drugiej. Twój Chrystus jest na miejscu w pierwszym obszarze, ale już nie w drugim.

³⁹ P. Heslam, *Creating a Christian Worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Grand Rapids 1998, s. 169.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, s. 172.

Z tej opozycji i fałszywych proporcji wypływa ograniczoność poglądów, uduchowione odrealnienie, jeśli nie świętoszkowość i bezsilność⁴³.

Chrystus, Pan duszy, nie jest jedynie Panem duszy. Niezależnie od znaczenia, jakie należy przypisać sercu człowieka jako czynnika kierującego jego działaniem, ograniczenie panowania Chrystusa do tej sfery pomniejsza Jego władzę. Również w życiu chrześcijanina serce staje się ośrodkiem, ale bez sfery oddziaływania. Chrystus w centrum życia staje się Chrystusem w centrum niczego: bez wpływu na otoczenie, naturę, które znajdują się w odrębnej rzeczywistości. To jest zdaniem Kuypera fundamentalny błąd.

Chrystus nie jest jednak jedynie Zbawicielem dusz chrześcijan: „wszystko, co istnieje na świecie, należy do Chrystusa i On rości sobie do tego prawo. Pewnego dnia zatriumfuje nad wszystkimi swymi wrogami, a na koniec nie zgromadzi wokół siebie jedynie kilku dusz, jak to się dzieje obecnie, ale będzie panował jako Król na nowej ziemi, pod nowym niebem”⁴⁴.

Dla Kuypera tak rozumiana łaska powszechna była podstawą dla współpracy w realizacji Bożych celów z ludźmi nieodrodzonymi oraz radości z dzieł przez nich wykonywanych. Takie postrzeganie rzeczywistości wydaje się mieć istotne znaczenie praktyczne. Zapewnia ono bowiem teologiczne umocowanie ogólnoludzkich, wewnątrzspołecznych mechanizmów w światopoglądzie antytezy, pomiędzy środowiskiem wierzących i niewierzących, a przez to uzasadnia ich pozytywną ocenę i promuje ich rozwój. Bardzo obrazowo przedstawia to, odnosząc się właśnie do doktryny łaski powszechnej Kuypera, Richard Mouw: „Nie wiem, czy Tom Hanks pójdzie do nieba, ale wierzę, że kiedy podoba mi się jego wspaniała gra aktorska, to podoba mi się coś, czego Bóg mi nie zabrania podziwiać, coś, co podoba się Jemu samemu”⁴⁵.

Chrześcijanin więc powinien rozpoznawać działanie Boże w kunszcie aktorskim. Powinien również odpowiednio na nie reagować: przez radość, aplauz oraz wdzięczność Bogu. To nie jest jedyna taka dziedzina. Gdzie indziej Mouw podaje przykład przyjaźni wielkiego ewangelisty George’a Whitefielda z Benjaminem Franklinem (który, choć był wielkim mężem stanu, na podstawie dostępnych świadectw chrześcijaninem nie był), konkludując, że choć Whitefield mógł mieć nadzieję na nawrócenie swego przyjaciela, najwyraźniej nie dlatego się z nim przyjaźnił: „Musimy uznać, że zasadniczym powodem, dla którego kalwiński ewangelista wybierał spędzanie czasu z religijnym sceptykiem, było po prostu

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 173.

⁴⁵ R. Mouw, *The Uncommon Benefits of Common Grace*. „Christianity Today” z 08.07.2002, s. 51.

odnajdowanie przyjemności we wspólnym towarzystwie”⁴⁶. Następnie pyta: Czy Bogu podobało się to, że Whitefield lubił spędzać czas z Franklinem? I odpowiada twierdząco. Przyjaźń, sama w sobie, niezależnie od tego, czy Bóg posłuży się nią jako narzędziem w dziele łaski szczególnej, ma wartość jako Boże dzieło łaski powszechnej. Oczywiście wspaniale, jeśli te dwa dzieła się łączą. Jednak tak być nie musi, a nieobecność dzieła łaski szczególnej nie przesądza o braku Bożej aprobaty dla naszego działania, może ono bowiem skutecznie realizować dzieło łaski powszechnej.

Chrześcijanin powinien więc cieszyć się Bożym dziełem łaski powszechnej i rozpoznając je, odnajdywać w nim przyjemność, i chwalić za nie Stwórcę. Człowiek sam z siebie jest grzeszny i bez Bożego dzieła odkupienia oraz odrodzenia jest na wieki potępiony, docześnie zaś niewrażliwy na Bożą łaskę w Chrystusie Jezusie. Ale jest również wspaniałym dziełem Bożym, obrazem swego Stwórcy, co również przynosi Mu chwałę i co osoba uwielbiająca Boga jako Zbawiciela powinna sobie uświadamiać.

4. Wizja społeczna Abrahama Kuypera: podsumowanie z punktu widzenia przywództwa

Teologię polityki Abrahama Kuypera interpretuje się bardzo różnorodnie i stosuje w różnych kontekstach⁴⁷. Zainspirowała ona zarówno apologetów (jak Cornelius Van Til, Alvin Plantinga), filozofów (Herman Dooyeweerd) oraz teologów (Richard Mouw), jak i działaczy społecznych (Charles Colson). Z perspektywy przywództwa jej zastosowanie można ująć następująco:

Postawę chrześcijańską wobec kultury w wizji Kuypera można przedstawić jako współpracę. Jest to wspólna praca, praca dwóch, dwóch dzieł Bożych: antytezy oraz łaski powszechnej, ale i chrześcijanina zaangażowanego w oba te dzieła. Dodatkowo w dziele łaski powszechnej jest to współpraca chrześcijanina z niewierzącym światem we wspólnym dziele doskonalenia danych — obu w tym przypadku stronom — talentów i zdolności. Dzięki działaniu łaski powszechnej chrześcijanin może i powinien współpracować z niechrześcijanami, o ile zaś jest to jego powołanie — również im przewodząc. Wspieranie swą pracowitością i obdarowaniem dzieła łaski powszechnej nie kłóci się z jego zaangażowaniem w dzieło antytezy. Przeciwnie, szacunek zdobywany przez zaangażowanie w dzieło łaski powszechnej z tego punktu widzenia jest zasłużony i pochodzi od Boga, potwierdzając i uwiarygadniając współtworzone przez Niego dzieło antytezy.

⁴⁶ Idem, *He Shines in All That's Fair. The 2000 Stob Lectures*. Grand Rapids 2001, s. 34.

⁴⁷ Zob. M. Wichary, „Cala rzeczywistość”..., s. 109–124.

Niemniej wizja ta nie wyklucza sytuacji, gdy chrześcijanin ze względu na Bożą prawdę pracuje w dziele antytezy sam, wbrew światu. Tak się dzieje i dzieć się musi. Patrząc jednak z szerokiej, historycznej perspektywy, Kuypер widzi Boga we wszystkim, co nas otacza, ucząc chrześcijan brania odpowiedzialności za ten świat jako Boże dzieło. Jego wizja zachęca więc chrześcijan do zajmowania pozycji przywódczych nie tylko w Kościele, ale również w kulturze, nauce, polityce i sztuce, które często w innych ujęciach uważa się za świeckie, złe, lekceważone przez Boga, jeśli nie Jemu wrogie. Dlatego jego podejście wydaje się cenne dla chrześcijańskiego przywództwa, zachęcając do odważnego i przezwyciężającego zahamowania działania w świecie, bycia solą i światłem, zaangażowania we wkraczanie królestwa Bożego w naszą współczesność.

Abraham Kuypер's Social Vision as Inspiration for Christian Leaders

A b s t r a c t

Abraham Kuypер (1837–1920), Dutch politician and Christian leader, is still an inspiring example. His political and educational activity was based on his theological convictions, which can be stimulating for his successors. The sovereignty of God is for Kuypер the source of dignity for various structures of social power. They are responsible before Him, as their Creator, not before the government, which itself is also responsible *coram Deo*. Likewise, the sovereignty of God is the source of dignity for each individual, and the source of courage and hope for Christians engaged in the complexity of political work. Kuypер uses the term antithesis to describe the inevitable and comprehensive historical conflict between activity that is based upon regeneration by the Holy Spirit, and the rest of human activity. Christians are engaged in this process, and their usefulness for the Kingdom is determined by their unequivocal commitment on the side of God's Kingdom. Yet God is also the author of common grace — His general activity of blessing, which is directed towards all humankind. Christian leaders should be aware both of this work of God as well as antithesis, and be active in both processes. If not, they will be alienated and unproductive for God's cause of changing this world for His glory, which is the ultimate and unifying goal of both these processes in society and history in general.

JOEL BURNELL

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

BONHOEFFER AS EXEMPLAR OF SPIRITUAL LEADERSHIP: CONFESSING BY WAY OF RESISTANCE

Bonhoeffer and Spiritual Leadership

Writing about Bonhoeffer and spiritual leadership seems only natural in this volume of „Theologica Wratislaviensia”, which is entitled *Faces of Leadership*. Among Christians who approach leadership from a spiritual perspective, Dietrich Bonhoeffer, who counted and paid the cost of following Christ in his life as well as by his death, comes readily to mind as a noteworthy example of a spiritual leader. Geoffrey Kelly and F. Burton Nelson, two long-time Bonhoeffer scholars, named their book, which Stanley Hauerwas has described as „one of the best introductions to Bonhoeffer available”, *The Cost of Moral Leadership: The Spirituality of Dietrich Bonhoeffer*¹. More recently, Patrick Nullens has written, *Towards a Spirituality of Public Leadership: Engaging Dietrich Bonhoeffer*, which we will discuss in some depth below². In Poland, Anna Morawska, in *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*³ (*A Christian in the Third Reich*), her 1970 biography of Bonhoeffer, called him a „non-political

¹ G. Kelly, F.B. Nelson, *The Cost of Moral Leadership. The Spirituality of Dietrich Bonhoeffer*. Grand Rapids 2003.

² P. Nullens, *Towards a Spirituality of Public Leadership: Engaging Dietrich Bonhoeffer*. „International Journal of Public Theology” 2013, vol. 6, p. 1–23.

³ A. Morawska, *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*. Kraków 1970.

politician", who practiced „metapolitics", a phrase which the late Tadeusz Mazowiecki would later define as representing „the moral presuppositions that [...] lie beneath and determine every political program"⁴. Together with *Wybór pism*⁵ (*Selected Works*; a translation of selected Bonhoeffer texts edited by Morawska), the influence of *Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*, on the Polish opposition movement clearly demonstrates the impact of Bonhoeffer's life and legacy as a spiritual leader⁶.

Bonhoeffer modeled leadership spirituality in many contexts, not the least of which was the illegal preachers' seminary in Finkenwalde (today's Szczecin-Zdroje), where he taught and mentored young Lutheran pastors-to-be. His well-known classic *Discipleship* was based on lectures he prepared for his students. Wesley Hill, in a recent review of Charles Marsh's new biography of Bonhoeffer, *A Strange Glory*⁷, writes:

Bonhoeffer's *Discipleship* was a call to interpret the Lutheran *sola fide* [...] as necessitating ethical action. Or perhaps that's putting it too pacifically; Marsh describes the book as „a polemic against the Lutheran tendency to portray faith as a refuge from obedience". It was a collection of „exercises actualizing the Sermon on the Mount" for dark times. Bonhoeffer was calling his students not only to denounce Nazi ideology but to steel themselves for prophetic actions of opposition to Hitler's regime to which they would all, eventually, be driven⁸.

Bonhoeffer's spirituality led him encourage his students to engage, as he himself did, in the ecclesial and political opposition movement to the German Nazi regime, where as we will see later in this paper, „resisting by way of confession" came to require „confessing by way of resistance".

Before we begin in earnest, however, it is important to ask what we can and cannot expect to learn about leadership from a study of Bonhoeffer's life and legacy. Bonhoeffer did not propose an instrumental, use of religion to promote one's person, party or cause. He offered neither casuistic answers to the moral dilemmas of leadership, nor a pragmatic program for leaders to follow on the road to success. As Nullens declares, „Bonhoeffer would be reluctant to [...] provide the Christian professional with all kinds of specific moral directions and concrete advice; rather,

⁴ T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć wśród tęgich razów*. „Więź" 1971, vol. 12, p. 5–21.

⁵ D. Boenhoeffer, *Wybór pism*. Ed. A. Morawska. Kraków 1970.

⁶ For more on this subject, cf.: J. Burnell, *Dietrich Bonhoeffer and the Polish Opposition (1968–1989)*. In: *Bonhoeffer and Interpretive Theory*. Ed. P. Frick. Frankfurt am Main 2013.

⁷ C. Marsh, *Strange Glory: A Life of Dietrich Bonhoeffer*. New York 2014.

⁸ W. Hill, *The Full This-Worldliness of Life*. „Books and Culture" 2014, September–October http://www.booksandculture.com/articles/2014/sep/oct/full-this-worldliness-of-life.html?utm=gallireport&utm_medium=Newsletter&utm_term=13334349&utm_content=300571632&utm_campaign=2013 [accessed 12.09.2014].

the more important issue for him would be to embed the Christian professional in the Christ-reality⁹. Instead, he taught a principled ethos, which guides a leader's attitudes and actions, and exemplified an authentic spirituality, which motivates a leader in all areas of life. The standard of his life, and hence of his leadership spirituality, was truly an „embodied obedience to the person of Jesus“¹⁰.

Bonhoeffer and a Christian Paradigm for Leadership Spirituality

Writing on spiritual leadership faces two challenges from the outset, how to define „spiritual“ and how to define „leadership“. Patrick Nullens observes that even Burton and Nelson, authors of *The Cost of Spiritual Leadership*, seem to struggle on both accounts¹¹. Nullens writes, „spirituality overlaps with religion but is still distinct: spirituality is a personal life principle with a transcendent dimension; religion is a collective system of organized belief and worship“¹². His choice to discuss leadership spirituality instead of spiritual leadership points to a fundamental truth; spirituality always has an existential component that goes beyond worldview issues¹³.

Nullens proposes a „Christian paradigm for leadership spirituality“, which following Schneiders¹⁴ is characterized by four major components: „a leader's sense of reality, sense of a higher calling, a sense of belonging, and a sense of morality“¹⁵. While this is a promising approach for leadership spirituality in general, and research has indeed shown that „leaders who engage in spiritual practices are both more ethical and more effective“¹⁶, Nullens argues that, „one cannot expect the discipline of leadership studies to provide content for authentic spirituality“¹⁷. Concerned to move beyond generalities to craft a Christian paradigm for leadership spirituality, he turns therefore to Bonhoeffer, who as he argues provides each of these components with an „explicitly Christocentric content“. We will first examine that content, before applying Nullens' model of spiritual leadership to Bonhoeffer's engagement in ecclesial and political opposition movement to the Hitler's Nazi regime.

⁹ P. Nullens, *Towards a Spirituality...*, p. 23.

¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹¹ *Ibidem*, p. 10.

¹² *Ibidem*, p. 5, fn. 18.

¹³ *Ibidem*, p. 8.

¹⁴ S.M. Schneiders, *Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum*. „Spiritus: A Journal of Christians Spirituality“ 2003, vol. 3, fasc. 2, p. 163–185.

¹⁵ P. Nullens, *Towards a Spirituality...*, p. 5.

¹⁶ *Ibidem*, p. 6.

¹⁷ *Ibidem*, p. 5.

The Four Components of Leadership Spirituality: Bonhoeffer's „explicitly Christocentric content“

A sense of reality: Following Schneiders, Nullens declares that spirituality is „fleshed out reality in relation to the reality of God as a transcendent being acting in the world“¹⁸. Bonhoeffer consistently fought against the error of dualistic thinking, which separates the world into sacred and secular spheres, for God in Christ has entered into the world and reconciled it to Himself. As Mazowiecki writes, Christ is revealed in the gospel not as a mere „hypothesis“, but „as reality uniting division, as the redeeming and reconciling Word. The world is of age, but only through entering into the reality of the Cross of Christ is it freed from the ever renewed tendency to self-deification: worldliness as a value becomes Christian through the measure of humanity which Christ is for the world“¹⁹. Jan Kłoczowski adds,

In Christ the world and humanity have been called into existence and in Him they have been once again reconciled with God. Only in Him does nature regain its naturalness, beauty and spontaneity. It is faith that causes us with all our strength to engage in the worldly sphere, in the world, not on its borders in the intimacy of a pietistic heart, but in its full glory; [it is faith that] causes us to enter into the whirlwind of life²⁰.

Bonhoeffer's dialectic of incarnation and crucifixion, the dialectic of God revealed in Christ, both affirms human dignity and guards it from the danger of self-deification. Yet the incarnate, crucified and risen Christ is himself the reality that overcomes the division between secular and sacred, and who reconciles humanity with God. One implication of this Christocentric view of reality is that all our relationships with other human beings are mediated through Christ. Nullens brings out the significance of this for leadership spirituality.

Of course, each person, each employee has a value in themselves as human beings created in God's image, but from our Christian spirituality we can take it even further: we relate to them through Christ who was there for the other. Servant leadership is more than just a moral option or an inspiring model of leadership, it is an inevitable consequence of the one reality in which we as Christians live²¹.

A sense of higher calling: Nullens argues that leadership spirituality does not arise from a career choice but rather from „a sense of calling for

¹⁸ *Ibidem*, p. 9.

¹⁹ T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć...*, p. 19–20.

²⁰ J. Kłoczowski, *Lekcja Bonhoeffera*. „Znak” 1971, vol. 4, p. 517.

²¹ P. Nullens, *Towards a Spirituality...*, p. 15.

a higher purpose [which] generates an intrinsic motivation for leading others towards a common goal"²². The radicalism of Christ's call to „come and follow“ does not distance us from this world but instead thrusts us headlong into life in the here and now. If, as Bonhoeffer declared, Christ is „God-for-us“ and „the man-for-others“, then Christ's followers are called to live for others, freely and responsibly. In *History and Good*, Bonhoeffer declares that the Christian, no longer torn between the „Christian“ and the „worldly“, which are reconciled in Christ, joyously responds to God's revelation in Christ, which is addressed to the total person and provides a Christological foundation for responsibility towards others²³. Bonhoeffer defines such responsibility as, „vicarious representative action“ (*Stellvertretung*), which is based on freedom and the social bonds that tie one to God and to other human beings²⁴, and is ultimately grounded in Jesus Christ²⁵.

As Chapman notes, Bonhoeffer's belief that „the world come of age is paradoxically linked with a sense of Providence, in that the Lord of history summons human beings into partnership to fulfill his will in shaping the world“²⁶. De Gruchy, who called this approach Bonhoeffer's „dialogical character of providence“²⁷, holds that by combining belief in providence with human freedom and responsibility, Bonhoeffer avoids both „passive fatalism“ and an all-inclusive view of sovereignty that attributes every event to God's prescriptive will. The Lord of history, who is free to work when and how he chooses, invites human beings to participate in making history. As De Gruchy summarizes: „Man is set free by God to make history *etsi deus non daretur* (i.e., as if God were not involved). There is no guarantee of success; it is rather a calling to accountability and deputyship“²⁸. This matches Bonhoeffer's own experience of providence and God's guiding hand, expressed in his moving declaration: „It may be that the day of final judgment will dawn tomorrow; in that case, we shall gladly stop working for a better future. But not before“²⁹.

For Bonhoeffer, Christ's call to discipleship and costly grace leads inexorably to an ethic of responsibility, which includes a spiritual leader's responsibility to-

²² *Ibidem*, p. 9.

²³ Cf. D. Bonhoeffer, *Ethics*. Dietrich Bonhoeffer Works English Edition [further DBWE] 6. Minneapolis 2005, p. 252–253.

²⁴ *Ibidem*, p. 257.

²⁵ *Ibidem*, p. 258.

²⁶ G.C. Chapman, *Hope and the Ethics of Formation: Moltmann as an Interpreter of Bonhoeffer*. „Studies in Religion“/„Sciences Religieuses“ 1983, vol. 12, fasc. 4 Fall, p. 453.

²⁷ J. de Gruchy, *Providence and the Shapers of History*. In: idem, *Bonhoeffer and South Africa*. Grand Rapids 1984, p. 60.

²⁸ *Ibidem*, p. 62.

²⁹ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. New York 1971, p. 15–16.

wards his or her own community, but towards the world as well. As Nullens summarizes:

From a leadership perspective „responsibility” becomes a key term. Companies are responsible to many stakeholders, politicians not only have a commitment to their constituency but to whole nations and beyond. Christian leaders need courage as they take tough decisions, as for instance in the war against terrorism or closing a whole branch of a multinational corporation. An ethic of responsibility is one that measures carefully the consequences of our actions, even beyond our own generation³⁰.

A sense of belonging: Leadership spirituality also requires a deep sense of belonging; as Nullens writes „it is a spirituality of community”³¹. Contrary to the popular hymn, which declares, „this world is not my home”, Christian leaders belong to two worlds, which have nevertheless been reconciled in Christ. Among secular writers, there is a lively interest in and discussion of spiritual leadership, yet, in keeping with the spirit of the age, more often than not this focuses on a leader’s own spiritual practices, personal „authenticity”, and self-realization. To counter such individualistic (private) and other-worldly (escapist) spirituality, Bonhoeffer argued that to be in Christ is to belong to his body. As he wrote in *Eight Theses on Youth Work in the Church*, „Being in the church-community means being in Christ; being in Christ means being in the church-community”³². And those who aspire to the example and teaching of Christ must also to live in the world as he lived, i.e. for-others.

Nullens declares that Bonhoeffer, „through his Christological ethics and spirituality [...] provides a theological grounding for an introverted as well as an extraverted dimension of Christian social engagement: one identifies with the church internally and with God’s world externally, yet both forms of identification are spiritual acts”³³. He goes on to suggest at least two ways in which Bonhoeffer can help Christian leaders navigate life in the Church and in society. The first applies Bonhoeffer’s comments on „the discipline of the secret” to life in the church community, where „spirituality is taught and formed”, and to quiet witness in the workplace, where „sobriety in the use of religious language and humility and respect for ethical but secular colleagues fit Bonhoeffer’s view of Christian spirituality”³⁴.

³⁰ P. Nullens, *Towards a Spirituality...*, p. 16.

³¹ *Ibidem*, p. 9.

³² D. Bonhoeffer, *Eight Theses on Youth Work in the Church*. DBWE 12. Minneapolis 2009, p. 516.

³³ P. Nullens, *Towards a Spirituality...*, p. 18.

³⁴ *Ibidem*, p. 19.

Secondly, although Bonhoeffer was also a man of prayer, he „disliked the notion of prayers as a *Deus ex machina*, a stop-gap God that intervenes on our request and when we need it”³⁵. In both the incarnation and the cross, God is revealed not in power but in weakness. Yet God’s „weakness” is neither passive nor helpless. Christ willingly suffered and bore our suffering in free responsibility and *Stellvertretung*. By allowing himself to be „pushed out of the world onto the cross”, Christ became again the center of history, who reconciled human beings to each other, to creation, and to God. Abuse of religious position and authority takes many forms, from the presumption that God is at our beck and call, to „spiritual” coercion of the faithful. Bonhoeffer’s Christological approach thus provides a necessary corrective to a theology of glory and power. For Christian leaders, it supplies the resources needed to resist temptations to abuse power and defend privilege, and to avoid manipulating and exploiting the very ones they are called to serve. Nullens writes:

Bonhoeffer’s critique of false pietism and stopgap faith is important for every Christian leader. Our prayers should be, in the first place, an expression of relationship and belonging. In our prayers we profess our faith and trust in God, but God does not answer us at a whim. [...] Leaders tend to exaggerate their own importance and often use coercive power with their followers. In the same sense prayers can degenerate to mere faith claims, attempts to persuade God to fulfill one’s own purposes; yet, we have to learn the humble lesson that God is the other, the different one, who in divine sovereignty fulfills divine plans for this world³⁶.

A sense of morality: Leadership spirituality also has a moral component, namely a „deeply rooted understanding of purpose, goodness and evil”³⁷. Bonhoeffer had a front-row view of the thoroughgoing, systemic evil of the Third Reich. Nevertheless, Bonhoeffer’s theology and ethics begin with Christ, not with the ethical challenges of his day, which he considered merely the extreme expression of the general crisis of Western civilization³⁸.

If Bonhoeffer had a deeply rooted sense of evil, he had an even deeper sense of good and where to find it. In *Christ, Reality and Good*, he declared, „The source of a Christian ethic is not the reality of one’s own self, not the reality of the world, nor is it the reality of norms and values. It is the reality of God that is revealed in Jesus

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 20.

³⁷ *Ibidem*, p. 9.

³⁸ As Plant writes, „For Bonhoeffer the moral crisis that met the eye so appallingly in Nazi Germany was an outcrop of a more disturbing crisis in Human ethics [that] would not dissipate when the Nazis were consigned to the dustbin of history. S. Plant, *Bonhoeffer*. London 2004, p. 111.

Christ”³⁹. His sense of morality goes far beyond a mere intellectual understanding of good and evil. Nor does he understand morality as conforming to Christian principles or implementing a Christian ethical system. Instead, it is the result of the process by which Christ forms us into His image; it is becoming more like Christ in this life.

For the Christian leader, spirituality is rooted in Christ the source, who shapes us in His image. This formation, however, requires active engagement on our part. „What matters”, Bonhoeffer asserts, „is participation in the reality of God and the world in Jesus Christ today”⁴⁰. This means that Christ’s followers are to engage in what he is doing in their lives, community, and world. As Nullens declares, „Bonhoeffer’s ethics are ethics of confrontation, resistance and responsibility [...] Christian discipleship as concrete obedience to God’s call is the response par excellence to systemic evil in society”⁴¹. Nullens draws the following conclusions:

Christian leaders have a prophetic role in this world; as they deal with the orders of creation and use their management skills they announce the kingdom of God. Hence, everything we have to say regarding the orders of the world can only have the effect of preparing the way. Therefore, we should be interested in issues of this world like economic justice, democracy, human rights, sustainable development, immigration issues, fair trade and so on⁴².

Dietrich Bonhoeffer and the Practice of Spiritual Leadership: A Case Study

Our discussion of Nullens’ proposal for a „Christian Paradigm for Leadership Spirituality” supports his argument that Bonhoeffer provides „explicit Christological content” to each of the various aspects of leadership, and hence to leadership spirituality as a whole. Though it would be anachronistic to call this model „Bonhoeffer’s paradigm” of leadership, we are allowed to ask how well this paradigm applies to Bonhoeffer’s own practice of leadership, as a leader of the Confessing Church and the fledgling ecumenical movement, as the director of the seminary in Finkenwalde, and as a member of the conspiracy to kill Hitler. It was in 1933, following the issuance of the „Aryan Clause”, that Bonhoeffer first broached the possibility of active resistance to the Nazis. In *The Church and the Jewish Question*, he wrote:

There are three possible ways in which the church can act towards the state: in the first place, as has been said, it can ask the state whether its actions are legitimate. [...]

³⁹ D. Bonhoeffer, *Ethics*, p. 49.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 55.

⁴¹ P. Nullens, *Towards a Spirituality...*, p. 21.

⁴² *Ibidem*, p. 22.

Secondly it can aid the victims of state action. [...] The third possibility is not just to bandage the victims under the wheel, but to put a spoke in the wheel itself. Such action would be direct political action⁴³.

From the beginning of the church struggle Bonhoeffer, still calling for peace, left open the possibility of political resistance, the „third way“ in which the church can act towards the state. Bonhoeffer's later involvement in the conspiracy would seem to follow naturally from this early position, had he not continued to be an outspoken advocate of non-violence. At the Ecumenical Conference in Fanö in 1934, he called on the Church to proclaim Christ's command of peace, declaring that Christ's word binds Christians of all nations together „more inseparably than people are bound by all the ties of common history, of blood, of class and language“⁴⁴.

Bonhoeffer drew his pacifism from Scripture, in particular his reflections on the Sermon on the Mount, published in 1937 as *Discipleship*. There he argues that to break the cycle of violence, someone must bear evil without retaliation⁴⁵. Jesus, by instructing the disciples to give up the „right“ of retribution, „releases his community from the political and legal order [...] and makes it into what it truly is, the community of the faithful that is not bound by political or national ties“⁴⁶. Bonhoeffer appeals to the cross to affirm non-resistance and place commitment to Christ above loyalty to one's country: „Only those who there, in the cross of Jesus, find faith in the victory over evil can obey his command“⁴⁷. Whereas non-resistance foregoes retaliation, Christ's imperative, „Love your enemies“ means to act positively in blessing⁴⁸. Bonhoeffer reaffirms Christ as the source of vicarious, representative action, which by blessing, doing good, and praying, brings the enemy „closer to reconciliation with God“⁴⁹. Cultural Protestantism had diluted this extraordinary love for one's enemies into „loving one's native country, or friendship or profession“⁵⁰, which are expected even of non-believers. These values, shared by non-Christians and Christians alike, are not denied, but rather surpassed by the extraordinary love of Christ's disciples.

In both the Fanö address and *Discipleship*, Bonhoeffer appeals for obedience to Christ's command of peace, and consistently places membership in the commu-

⁴³ D. Bonhoeffer, *The Church and the Jewish Question*. In: Dietrich Bonhoeffer: *Witness to Jesus Christ*. Ed. J. de Gruchy. Minneapolis 1988, p. 127.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 142.

⁴⁵ D. Bonhoeffer, *Discipleship*. DBWE 4. Minneapolis 2001, p. 133.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 136.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 139.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 141.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 144.

nity of Christ over national ties. From the early 1930's, Bonhoeffer argued consistently for a responsible „peace-ethic“, while refusing to make non-violence into an absolute principle, which functions apart from obedience to Christ. Instead, he called on the church community and individual Christians alike to discern Jesus' word of command in their concrete historical context. What led him then to „obey Christ“ by taking part in a conspiracy to assassinate Hitler?

Clements argues that the question Bonhoeffer faced in joining the conspiracy was „what possible grounds there were for not becoming involved with his close relatives, friends and others who seemed to represent the last possibility of retrieving Germany's name from total ruin“⁵¹. Bethge affirms that Bonhoeffer's disappointment with the Confessing Church also played a major role in this decision⁵². Lovin agrees, adding that this influenced Bonhoeffer's move to make responsibility for others rather than obedience to authority the fundamental description of a Christian's life in this world⁵³. Pursuing this theme, Lovin argues that Bonhoeffer recognized that in states such as Nazi Germany, which base their claims to authority on the „the will of the people“, the issue is no longer one of obedience to legitimate authority but consent, either tacit or explicit, that legitimizes authority⁵⁴. In such a situation, „not obedience, but deputyship, characterizes Christian life in the modern world“⁵⁵.

Bethge shows that Bonhoeffer's based his understanding of the church-for-others on Christ's role as reconciler, thus making it, like vicarious representative action, imperative for Christ's followers. Tracing the transition from confession to resistance, Bethge notes that he and his comrades initially defended the integrity and freedom of the church against Nazi inroads⁵⁶. Only gradually did they realize that the *status confessionis* might propel them into political action. As Bethge writes, „none of our leaders, including Niemöller and Barth⁵⁷ had said anything in public about co-responsibility that might involve changing the political system. Who at the time, in the face of the pogroms against the Jews, dared to appeal to our political co-responsibility?“⁵⁸ As Bethge relates, it was Bonhoeffer who taught the

⁵¹ K. Clements, *A Patriotism for Today: Dialogue with Dietrich Bonhoeffer*. Bristol 1984, p. 37.

⁵² Cf. E. Bethge, *One of the Silent Bystanders?* In: idem, *Friendship and Resistance: Essays on Dietrich Bonhoeffer*. Grand Rapids 1995, p. 58–71.

⁵³ Cf. R.W. Lovin, *The Christian and the Authority of the State: Bonhoeffer's Reluctant Revisions*. „Journal of Theology for Southern Africa“ 1981, vol. 34 March, p. 39–41.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁵⁶ E. Bethge, *One of the Silent Bystanders?*, p. 19.

⁵⁷ Barth's 1938 pamphlet, *Justice and Justification*, justified resistance theologically by identifying National Socialism as a religion. Few in Germany besides Bonhoeffer saw it until after the war. Cf. *ibidem*, p. 29, fn. 7.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 21.

students at Zingst-Finkenwalde that speaking for the helpless, the powerless, the persecuted, and the disenfranchised is a necessary result of „our belief in Christ”, and an obligation that may lead to political involvement⁵⁹. Gradually it dawned on Bethge and others that „mere confession [...] meant complicity with the murders”. He thus confesses, „And so it became clear where the problem lay for the Confessing Church: We were resisting by way of confession, but we were not confessing by way of resistance”⁶⁰. His conclusion is chilling:

Between Barmen and Stuttgart the nameless millions lie buried. By leaving out the steps from confession to resistance, one ends up tolerating crimes, turning confession into an alibi and, in view of the injustice committed, an indictment of the confessors⁶¹.

The choice to engage in active resistance leaves open the question regarding the means of resistance. Bethge’s biography of Bonhoeffer raised some major ethical issues concerning one who had previously been seen as morally unambiguous. Did Bonhoeffer’s „involvement in the „great masquerade of evil”⁶² compromise the integrity of this modern „Christian martyr”? Few leaders are asked to make such difficult choices in such dark times. Bonhoeffer, who asked himself and his fellow conspirators, „Are we still of any use?”, defended the need to make concrete choices, which cannot be determined casuistically, and which often require choosing between good and best, or even between bad and worse. For his part Stanisław Barańczak, commenting on Bonhoeffer’s willingness to „dirty” his hands, considered this even more heroic than his defense of the independence and purity of the church community during the period of the „Church Struggle”⁶³.

Conclusion

Nullens „Christian paradigm for leadership spirituality” is characterized by „the leader’s sense of reality, a sense of a higher calling, a sense of belonging, and a sense of morality”, which arises from and embodies „explicitly Christocentric content” Bonhoeffer’s own example of leadership in the church, the ecumenical movement, the underground preachers’ seminary in Finkenwalde, and in the conspiracy against Hitler, holds up well when measured by this paradigm.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 24.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 25.

⁶¹ *Ibidem*, p. 28.

⁶² K. Clements, *A Patriotism for Today...*, p. 19. This is a reference to Bonhoeffer’s involvement in the conspiracy, centered in the Abwehr, against Hitler and the Nazi regime, and which required dissemblance and deceit on the part of its members, who played the part of serving the Third Reich while in reality trying to overthrow it.

⁶³ S. Barańczak, *Notatki na marginesach Bonhoeffera*. In: idem, *Etyka i poetyka*. Paris 1979, p. 25.

Bonhoeffer staked his life on the reality of God as revealed in Jesus Christ, and it is this reality that provides „explicit Christological content” to a paradigm of leadership spirituality. His call to responsible action „reckons with the world as world, while at the same time never forgetting that the world is loved, judged, and reconciled in Jesus Christ by God”⁶⁴. God in Christ has overcome the conflict between the „worldly” and the „Christian”, thus his followers live responsibly in the world, neither abandoning it to cultivate private virtue, nor seeking to establish the Kingdom of God in the place of fallen and redeemed creation⁶⁵.

Bonhoeffer demonstrated „a sense of higher calling”. He declared Christ to be Lord of the whole World, not just the Christian ghetto⁶⁶, and refused all attempts to separate reality into sacred and secular spheres. He urged Christians, both individually and corporately, to obey Christ’s command to peace, which binds all nations together. Perhaps hardest for his contemporaries to understand and accept, he believed that participation in political resistance could be undertaken in faith and obedience to Christ.

Bonhoeffer’s strong sense of belonging is witnessed to by his placing membership in the church community above national ties, and by his extension of one’s responsibility towards other human beings to those outside the Church community. He argued that responsible action is directed towards real people in the real world⁶⁷. His decision to join his family members and friends in the conspiracy against Hitler is a specific application of this sense of belonging, which reveals his strong sense of family ties. Christ’s followers are no longer torn between the „Christian” and the „worldly”, which are reconciled in Christ, but joyously respond to God’s revelation in Christ, which is addressed to the total person and provides a Christological foundation for responsibility towards others⁶⁸. As noted above, Bonhoeffer defines such responsibility as „vicarious representative action”, which is based on freedom and the social bonds that tie one to God and to other human beings⁶⁹, and is ultimately grounded in Jesus Christ⁷⁰.

Bonhoeffer’s sense of „morality” (not a term he himself would likely have used) was characterized by his living faith in Jesus Christ, and expressed in obedience to His will and command. As mentioned above, Tadeusz Mazowiecki, in his 1971 review of *A Christian in the Third Reich*, developed Morawska’s descrip-

⁶⁴ D. Bonhoeffer, *Ethics*, p. 264.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 264–267.

⁶⁶ *Idem*, *Letters and Papers from Prison*, p. 160.

⁶⁷ *Idem*, *Ethics*, p. 261.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 252–253.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 257.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 258.

tion of Bonhoeffer as a „non-political politician”, who exerted influence through *metapolitics*, that is through representing „the moral presuppositions that [...] lie beneath and determine every political program”. As a non-political politician, wrote Morawska, Bonhoeffer insisted that the Church remains the Church, not by defending its own rights, but by speaking and acting in defense of others. Later, in the conspiracy, his unwavering commitment to his metapolitical worldview made him act to stop the Nazi madness. As Mazowiecki comments:

„Nonpolitical politics” [...] is that kind of involvement in a given situation that defends the imponderables, and avoids accepting certain rules of the game, trying [instead] to mark them out in another dimension and on a different level. It is therefore a policy that must find a way out of the imposed situation, [that] must find its own way, [that] must be born from one’s own brand of faithfulness to basic moral principles and from one’s own manner of serving. And it must maintain the ability to act, accepting that events of the moment will not be gracious to it⁷¹.

Rejecting casuistry and abstract ethical theories, Bonhoeffer defined good as the „genuine decision in which the whole person, with both understanding and will, seeks and finds what is good only in the very risk of the action itself, within the ambiguity of the historical situation”⁷². The bottom line of his „leadership spirituality”, is found neither in „peace” nor „justice”, nor in choosing between competing legalistic systems of Christian morality, but rather in „obedience to Jesus Christ”. There is more that can be said, both in terms of Christian ethics and leadership. But Bonhoeffer can teach some important truths to Christians who aspire to leadership, i.e. that the essence of Christian leadership is to be found, not in following a system but in cultivating spirituality, not in adopting a blueprint but in answering Christ’s call.

A b s t r a c t

Among Christians who approach leadership from a spiritual perspective, Dietrich Bonhoeffer comes readily to mind as an outstanding example of a „spiritual leader”, who counted and paid the cost of following Christ in his life as well as by his death. This paper first discusses Patrick Nullens’ proposal for a „Christian paradigm for leadership spirituality”, characterized by four major components (a leader’s sense of reality, sense of a higher calling, sense of belonging, and sense of morality), which draws on Dietrich Bonhoeffer to provide each component with an „explicitly Christocentric content”. It then applies this paradigm to Bonhoeffer’s own engagement in the opposition movement to Hitler’s Nazi regime, under the rubric of „confessing by way of resistance”.

⁷¹ T. Mazowiecki, *Nauczył się wierzyć...*, p. 15.

⁷² D. Bonhoeffer, *Ethics*, p. 248.

LESZEK JAŃCZUK

Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna

EWOLUCJA FUNKCJI PREZBITERA OKRĘGOWEGO W KOŚCIELE ZIELONOŚWIĄTKOWYM NA PRZYKŁADZIE PODLASIA

Uwagi wstępne

Funkcja prezbitera okręgowego i historia tego urzędu wśród polskich zielonoświątkowców wciąż nie doczekały się swoich naukowych opracowań. Istniejące publikacje zajmują się życiorysami prezbitarów okręgowych, lecz w niewielkim tylko stopniu dotyczą sprawowanej przez nich funkcji¹. W ogóle nie ma prac na temat ewolucji urzędów (pastora, prezbitara okręgowego, prezbitara naczelnego). W niniejszym artykule chciałbym zająć się zmianami w sprawowaniu funkcji prezbitara okręgowego na przykładzie Podlasia. Należy jednak zaznaczyć, że na Podlasiu proces ten odbywał się nieco inaczej niż w innych regionach Polski. Przede wszystkim warunki lokalne były inne ze względu na wpływ środowiska prawosławnego oraz współwyznawców ze Wschodu.

¹ Informacje o Danielu Komsie można znaleźć w publikacji W. Franczuka: V. Frančuk, *Prosiła Rossia doždja y Gospoda*. T 1–2. Kiev 2001. Historia Jakuba Sielużyckiego została opublikowana w 1964 roku: Ā. Sielūžickij, *Moe svidetelstvo*. „Hristiānckij viestnik” 1964, nr 282, s. 9–12. W magazynie zielonoświątkowym „Chrześcijanin” dwukrotnie publikowano biogramy Teodora Maksymowicza (w 1972 i 1982 r.), a w rubryce *Kronika* często zamieszczano krótkie notatki jego autorstwa z wizyt na Podlasiu (od 1959 r.). M. Kwiecień przeprowadził wywiad z Maksymowiczem w 1982 roku (opublikowany w tym samym roku „Chrześcijaninie”).

Źródła drukowane odegrały tylko pomocniczą rolę w niniejszej pracy, ponieważ w niewielkiej mierze dotyczą badanej tematyki. W znacznie większym stopniu opieram się na protokołach ze spotkań duchownych (najstarsze pochodzą z lat 1946–1949), listach, notatkach oraz innych dokumentach z archiwów zborowych. Ważny element badań stanowią przeprowadzone wywiady. W 1967 (lub 1968) roku Mikołaj Jańczuk, pastor z Nowosad, odwiedził na Białorusi i przeprowadził kilkugodzinną rozmowę z Danielem Komsą, który w okresie międzywojennym pełnił funkcję prezbitera okręgowego dla Podlasia. Nie zanotował nic bezpośrednio po tej rozmowie, ale po latach spisał niektóre stwierdzenia w kilku swoich notatkach². W 1984 roku Mikołaj Jańczuk przeprowadził kilka wywiadów z Jakubem Sacharczukiem na temat początków pentekostalizmu na Podlasiu i utrwalił je w kilku krótkich zapiskach (niedatowanych). Zgromadził też relacje z wizyt zagranicznych gości, szczególnych nabożeństw bądź spotkań modlitewnych, protokoły ze spotkań duchownych, korespondencję od władz kościelnych, państwowych i osób prywatnych. Jerzy Szpilko, pastor z Hajnówki, przeprowadził wywiad z Wadzimem Budnikiem w 1980 roku oraz z Abrahamem Prusem w 1985 roku. Po roku 2000 Szpilko przeprowadził również kilka wywiadów z Marią Krawczuk (jeden z nich w mojej obecności), uczestniczką pierwszych nabożeństw w Grabowcu, oraz z Tamarą Drobotiuk, córką Tatiany (jeden z nich w obecności Piotra Prusa). Osobiście w latach 2001–2003 oraz w latach 2013–2014 przeprowadziłem wiele wywiadów oraz rozmów z osobami zaliczanymi do drugiego pokolenia zielonoświątkowców, do których należą przede wszystkim: Mikołaj Jańczuk³, Piotr Prus, Luba Szymaniuk, Bazyli Jańczuk, Anna Prus, Nadzieja Szpilko⁴. Problematiczną stroną materiału uzyskanego w wyniku wywiadów były trudności ich chronologicznego ułożenia, zwłaszcza w przypadku wydarzeń powtarzających się bądź podobnych. Tutaj pomocne okazały się protokoły ze spotkań duchownych, notatki zamieszczone w „Chrześcijaninie” i inne dokumenty, jak np. księgi członkowskie⁵.

Należy dodać, że w omawianym okresie kilkakrotnie zmieniały się granice okręgu. Wynikało to ze zmian granic województwa białostockiego (obecnie podlaskiego) i łączeniu go ze zborami jednego z sąsiednich województw. W okresie międzywojennym zbory ówczesnego województwa białostockiego stanowiły jedną całość ze zborami województwa poleskiego. Siedziba okręgu znajdowała się

² Jedna z nich została przygotowana ze względu na spotkanie członkowskie w marcu 1995 roku.

³ Mikołaj Jańczuk jest ojcem autora. Mikołaj Jańczuk udostępnił też autorowi wszystkie swoje archiwa.

⁴ W latach 2004–2012 tematyką tą zajmowałem się tylko okazjonalnie.

⁵ Zawierają daty chrztów, co umożliwia datowanie *post quem* w przypadku osób przyjmujących chrzest i datowanie *ante quem* w przypadku osób udzielających chrztu.

w Prużanie. Podczas okupacji niemieckiej zielonoświątkowcy przyłączyli się do baptystów i nie zachowali własnych struktur. Po wojnie granice okręgu przebiegały zgodnie z granicami województwa białostockiego utworzonego w 1944 roku. Do roku 1957 siedziba okręgu znajdowała się w Hajnówce. W roku 1957 zbory z Białostocczyzny zostały przyłączone do zborów województwa olsztyńskiego. Od roku 1976 wraz ze zborami województwa lubelskiego, chełmskiego i przemyskiego tworzyły one okręg wschodni. W 1988 roku, po rozwiązaniu Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego (ZKE), z okręgu wschodniego wyłączono województwo przemyskie, co było związane ze wzrostem liczby okręgów. W roku 2000 nastąpiła ponowna zmiana granic okręgów, w wyniku której zbory województwa podlaskiego i warmińsko-mazurskiego utworzyły okręg północny. Siedziba okręgu uzależniona zwykle była od miejsca zamieszkania prezbitera okręgowego. Jedynie w latach 1945–1957 prezbyter okręgowy pochodził z Białostocczyzny.

W strukturach Kościoła Chrześcijan Wiary Ewangelicznej (KChWE)

W okresie międzywojennym przywództwo opierało się przede wszystkim na autorytecie danej jednostki i na sile jej osobowości. Wśród ludzi miejscowych nie było nikogo, kto cieszyłby się niekwestionowanym posłuchem. W przypadku trudnych spraw zwracano się do autorytetów zewnętrznych⁶. Okręgowy prezbyter musiał najpierw zbudować sobie autorytet, by zapewnić sobie posłuszeństwo. Pewnym prestiżem cieszyły się osoby o zdolnościach kaznodziejskich (np. Michał Milko z Białowieży, nawrócony przed 1935 r.) i o długim stażu wiary (np. Justyn Bochenek z Redut). Osoby z zewnątrz darzono jednak większą powagą od miejscowych. Autorytet taki zbudował sobie Daniel Komsa z Prużany, który w 1928 roku wrócił ze Stanów Zjednoczonych, założył wiele zborów w okolicach Brześcia i już w 1929 roku wszedł w skład Prezydium KChWE⁷. Autorytet ten w dużym stopniu zasadał się na osobistej charyzmie pastora. Umiał głosić płomienne i przekonujące kazania⁸. Zwracano się do niego o pomoc w rozwiązywaniu trudnych spraw. Jednak mimo że w wielu sprawach miał głos rozstrzygający, jego autorytet był ograniczony, nie decydował on np. o tym, kto ma usługiwać podczas zgroma-

⁶ Około roku 1930 zachowanie Zachara Kondratiuka z Jelonki zaczęło budzić niepokój wśród współwyznawców, poproszono więc o wsparcie duchowe z Krzemieńca w celu rozwiązania tego problemu. Kondratiuk nie przyjął pouczeń z tej strony i kontynuował swoją działalność (informacja przekazana przez Marię Jańczuk). W 1935 lub 1936 roku Daniel Teleszewski z Trywieży, borykając się z problemami egzorcystycznymi, udał się do zboru w Kociołkach (koło Prużany), gdzie przez kilka dni modlono się za niego (wywiad przeprowadzony z Jakubem Sacharczukiem przez Mikołaja Jańczuka w 1984 r.). W obu przypadkach miejscowe zbory nie czuły się kompetentne w rozwiązywaniu tego rodzaju trudności.

⁷ V. Frančuk, *Prošila Rossia....* T. 1, s. 419–420; *ibidem*. T. 2, Kiev 2002, s. 330.

⁸ *Ibidem*. T. 1, s. 419.

dzeń. Nawet jeżeli uważał, że dana osoba nie nadaje się do głoszenia kazań, to nie mógł jej tego zabronić. Nie miał również decydującego wpływu na charakter nauczania w tych zborach, w których cieszył się autorytetem⁹. W latach 1939–1941, podczas okupacji sowieckiej, był przeciwny połączeniu z baptystami¹⁰. Po drugiej wojnie światowej znalazł się po wschodniej stronie granicy i odtąd nie miał już żadnego wpływu na podlaskie zbory. Pod koniec swego życia uskarżał się, że w zborach panuje powszechnie grzech i z tego powodu nie ma tam cudów¹¹.

Po roku 1935 w Grabowcu zamieszkał Jakub Sielużycki (1896–1981), absolwent Gdańskiego Instytutu Biblijnego. Jego zadaniem była opieka nad zborami podlaskimi. Jednak Abraham Prus i Jakub Kozak wystosowali list do władz KChWE z prośbą o odwołanie Sielużyckiego, ponieważ ich zdaniem nie nadawał się do tej funkcji¹². W efekcie został odwołany. Zamieszkał we wsi Bokiniczy koło Pińska. Dwudziestego trzeciego stycznia 1941 roku został aresztowany pod zarzutem prowadzenia agitacji¹³. Sielużycki wrócił do Hajnówki w 1946 roku w ramach repatriacji.

Podczas okupacji niemieckiej zielonoświątkowcy przyłączyli się do baptystów. Rolę prezbitera okręgowego pełnił wtedy Jan Mackiewicz. Na początku 1945 roku zielonoświątkowcy ponownie się usamodzielnili i rozpoczęli proces odbudowywania struktur. Podstawowym utrudnieniem było odcięcie od zborów na Wschodzie. Cieszący się autorytetem kaznodzieje nie mogli już odwiedzać podlaskich zborów leżących po drugiej stronie granicy. Zbory po raz pierwszy musiały się opierać na własnych autorytetach. W owym czasie zбором kierować mógł każdy, kto miał talent kaznodziejski i głosił w sposób porywający. Osoba taka mogła narzucać innym swoje poglądy i własną interpretację Pisma Świętego. Jeżeli taka osoba w wyniku przemyśleń zmieniała swoje zapatrywania, mogła do nich przekonywać innych. Przed wojną taką osobą o wszelkich cechach lidera był Michał Milko, zginął jednak w 1941 roku. Po wojnie takimi rysami wykazywali się Grzegorz Ziemcow i Jakub Sielużycki. Ten drugi był jedyną osobą, która ukończyła edukację teologiczną. Ujemną stroną Sielużyckiego był łagodny i uступliwy charakter: w przypadku zaognionych dyskusji nie był w stanie zaprowadzić porząd-

⁹ Komsa był przeciwny straszeniu świeżych konwertytów trudnościami na drodze wiary przez niektórych kaznodziejów, ale nie mógł temu zapobiec. Dochodziło do sytuacji, że najpierw Komsa zachęcał w kazaniu do nawrócenia, a zaraz po nim głosił Abraham Prus z Białowieży, który podkreślał, że tylko nieliczni wytrwają i tylko nieliczni dotrą do nieba (informacja przekazana przez Komse M. Jańczukowi w rozmowie z 1968 r. w Prużanie).

¹⁰ V. Frančuk, *Prošila Rossia...* T. 2, s. 347. Podczas okupacji niemieckiej (1941–1944) doszło do połączenia z baptystami.

¹¹ Informacja przekazana przez Komse M. Jańczukowi w rozmowie z 1968 roku w Prużanie.

¹² Wywiad z Abrahamem Prusem przeprowadzony przez Jerzego Szpilkę w 1984 roku.

¹³ *Žertvy političeskogo terrora v SSSR* <http://lists.memo.ru/d29/f420.htm> [dostęp 01.08.2014].

ku¹⁴. Osobą o silnym i mocnym charakterze, niewahającą się narzucać swoich poglądów innym był natomiast Ziemcow. Był dobrym oratorem, miał donośny, typowo kaznodziejski głos, a przede wszystkim był człowiekiem z charyzmą. Wykazywał się wszelkimi przymiotami, by zostać liderem regionu. Słabym jego punktem był brak wypracowanych i ustabilizowanych poglądów teologicznych, które na dodatek wciąż modyfikował.

Dwudziestego drugiego kwietnia 1947 roku na prezbitera rejonowego wybrano Jakuba Sieluzycznego, a Grzegorz Ziemcow został jego zastępcą¹⁵. Sieluzyczny był też wtedy członkiem Zarządu KChWE¹⁶. We wrześniu 1950 roku aresztowano go wraz z innymi duchownymi¹⁷. Trzymano go w areszcie ponad rok¹⁸. Podejrzewano, że jest szpiegiem. Na jego niekorzyść przemawiał fakt, że nie pracował zawodowo. Znęcano się nad nim podczas przesłuchań i torturowano, chcąc go w ten sposób zmusić do składania oczekiwanych zeznań i potwierdzenia teorii szpiegowskiej. W lipcu 1957 roku wyjechał do Szwecji¹⁹.

Grzegorz Ziemcow (1896–1969), Kozak doński, bałachowiec, po wojnie polsko-bolszewickiej zamieszkał w Hajnówce. Nie znajdując już żadnego sensu swojego życia, zaczął nadużywać alkoholu. Pewnego razu, gdy leżał pijany na ulicy, znalazł go Mikołaj Sylwesiuk, który pomógł mu się podnieść i zaprowadził do swego domu. Sylwesiuk rozmawiał z nim na temat posłannictwa Ewangelii, w efekcie czego Ziemcow przyłączył się do baptystów²⁰. Chrzt przyjął 19 listopada 1937 roku w Narewce²¹. Po nawróceniu zdobył nowy cel życiowy i został aktywnym członkiem zboru, gorliwie angażował się w głoszenie kerygmatu, gdziekolwiek się znajdował²². Interesował się też pokrewnymi ugrupowaniami ewangelikalnymi. W 1941 roku został wybrany na przewodniczącego w zborze baptystów w Hajnówce, którą to funkcję pełnił do roku 1945²³. W 1941 roku, podczas niemieckiej okupacji, do zboru przyłączyli się zielonoświątkowcy, Ziemcow zaś prze-

¹⁴ W skrajnych przypadkach był nawet obrażany przez skłócone strony.

¹⁵ Protokół ze spotkania duchownych w Starym Berezowie z 22 kwietnia 1947 roku.

¹⁶ H.R. Tomaszewski, *Wyznania typu ewangeliczno-baptystycznego wchodzące w skład Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w latach 1945–1956*. Warszawa 1991, s. 109.

¹⁷ Po raz pierwszy aresztowano go w sierpniu 1948 roku. Wypuszczono po kilku dniach.

¹⁸ Według Sieluzycznego miał siedzieć jeden rok, jeden miesiąc, jeden tydzień i jeden dzień; Å. Sielūžickij, *Moe svidetelstvo*, s. 9–13. Więcej na temat historii cierpienia, aresztowania i uwięzienia Sieluzycznego zob. Siri Andersson-Palmestav, *Han flydde ur Sovjet för sin tros skull*. Örebro 1982.

¹⁹ Informacja przekazana przez Mikołaja Jańczuka.

²⁰ Informacja przekazana przez Piotra Prusa 23 grudnia 2013 roku. Autor przeprowadził wiele rozmów z Piotrem Prusem: 21 i 29 sierpnia 2003 roku, 8 września 2003 roku, 9 lutego 2004 roku.

²¹ Księga członkowska KChWE województwa białostockiego założona w 1947 roku przez Jakuba Sieluzycznego.

²² K. Wiazowski, *Z naszej niwy. Hajnówka*. „Słowo Prawdy” 1969, nr 12, s. 21.

²³ J. Mroczek, *Jam jest z wami po wszystkie dni. 70-lecie zboru w Hajnówce*. „Słowo Prawdy” 1997, nr 12, s. 24.

jawiał jawne sympatie do tego ruchu. Po wojnie nie został wybrany na stanowisko przewodniczącego i dlatego opuścił zbor baptystyczny wraz z zielonoświątkowcami²⁴. W tym okresie pierwsze nabożeństwa zboru zielonoświątkowego w Hajnówce odbywały się w domu Ziemcowa²⁵.

Ziemcow został ordynowany na diakona przez Teodora Maksymowicza 19 sierpnia 1947 roku²⁶. Prowadził działalność misyjną, organizował nabożeństwa w wioskach, w których nie było zielonoświątkowców, np. w Koweli i Przybudkach²⁷. Był rozpoznawalnym kaznodzieją lat powojennych na Podlasiu, a jego posługa modlitewna cieszyła się w lokalnych zborach wielką popularnością. Ziemcow dużo podróżował, odwiedzał zbory w różnych częściach Polski, ale przede wszystkim lubił jeździć do Łemków przesiedlonych w wyniku akcji „Wisła”, na tzw. ziemie odzyskane. Tam zetknął się z nauką o potrzebie umywania nóg przed Wieczerzą Pańską²⁸. Ziemcow zaczął tytułować siebie prorokiem i podkreślać, jak ważne jest to, co robi i głosi. Chciał, by zapamiętywano jego nauczanie²⁹. Wybrano go na prezbitera regionu 7 sierpnia 1949 roku³⁰. Wkrótce zaczął przekonywać o potrzebie umywania nóg podczas Wieczerzy Pańskiej. Jeździł też do zborów w południowo-zachodniej Polsce i tam propagował to nauczanie. Trzydziestego października 1949 roku został pozbawiony urzędu przez Waszkiewicz i Maksymowicza³¹. Odtąd działał niezależnie, wywoływał podziały w zborach i placówkach na Podlasiu (Grabowiec, Reduty, Bielsk Podlaski), a także w innych częściach Polski (m.in. w Nowej Soli i Gdańsku). W Malinnikach po jego stronie opowiedział się cały zbor³². W przekonaniu Ziemcowa chrześcijanin powinien odznaczać się prostotą, dlatego też zwolenników tego poglądu nazwano „prostakami”. Pod koniec swej działalności popełnił on jednak grzech dyskwalifikujący go jako lidera duchowego i został wyłączony z grona tej wspólnoty. Gdy był ciężko chory (prawdopodobnie w 1967 r.), odwiedził go Mikołaj Sylwesiuk i przekonał do powrotu na łono zboru baptystycznego³³. W tej przełomowej chwili swojego życia przeprosił za swoją działalność i krzywdy, jakie wyrządził zborowi³⁴. W marcu 1968

²⁴ K. Wiazowski, *Z naszej niwy...*, s. 21.

²⁵ Po drugiej stronie ulicy gromadził się zbor baptystyczny (informacja przekazana przez Jerzego Szpilkę).

²⁶ Protokół ze spotkania duchownych z 19 sierpnia 1947 roku w Starym Berezowie.

²⁷ Wywiad przeprowadzony z Mikołajem Jańczukiem w 2001 roku.

²⁸ Wywiad z Piotrem Prusem z 23 grudnia 2013 roku.

²⁹ Informacja przekazana przez M. Jańczuka.

³⁰ Protokół ze spotkania duchownych z 7 sierpnia 1949 roku w Hajnówce.

³¹ Protokół ze spotkania duchownych z 30 października 1949 roku w Starym Berezowie.

³² Zbor w Malinnikach istnieje po dziś dzień, nie należy do struktur żadnej denominacji zielonoświątkowej.

³³ Wywiad z Piotrem Prusem z 23 grudnia 2013 roku.

³⁴ K. Wiazowski, *Z naszej niwy...*, s. 21; ponadto wywiad z Konstantym Wiazowskim przeprowadzony 6 kwietnia 2014 roku.

roku Waszkiewicz nakłaniał go listownie do powrotu do zielonoświątkowców³⁵. Po śmierci w październiku 1969 roku został pogrzebany przez baptystów.

W strukturach Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego

Aż do chwili wejścia w struktury ZKE w roku 1953 prezbiter okręgowy dla zborów zielonoświątkowych na Białostocczyźnie był wybierany na tzw. spotkaniach rejonowych, w których mogli uczestniczyć wszyscy członkowie zaangażowani w pracę zborową. Z tego powodu w latach 1946–1948 dochodziło do kilku zmian: raz wybierano Sielużyckiego, a raz Ziemcowa. W tamtych czasach lider musiał wykazać, że jest dobrym kaznodzieją i cieszyć się opinią osoby duchowej. Oczekiwano też, że będzie mieć wiedzę biblijną. Po wejściu do ZKE prezbiter okręgowy musiał znać Statut Kościoła i reprezentować okręg przed władzami. Miał też obowiązki administracyjne (np. prowadzenie statystyk i korespondencji z władzami kościelnymi i świeckimi). Przydatnymi atutami były kontakty zagraniczne, które wzbudzały respekt wśród współwyznawców.

W 1953 roku zbory KChWE weszły w struktury ZKE. Struktury te były silniejsze i bardziej rozwinięte niż w KChWE, który był w istocie tylko federacją niezależnych zborów, a o losach danego zboru decydowali sami członkowie. Prezydium Kościoła w ZKE dysponowało realną władzą, gdyż było uznawane przez urzędy świeckie. Władze ZKE miały więc instrument nacisku, którego brak było w KChWE: przyznawanie bądź odbieranie legitymacji duchownego. Władze Kościoła mogły dopomóc w staraniach o zgodę na budowę kaplicy, w poszukiwaniu zagranicznych ofiarodawców albo też wesprzeć w wyjeździe zagranicznym³⁶. Jednak dopóki okręgowym pozostawał Sielużycki, nie zaszły żadne zmiany w zarządzaniu okręgiem. Nie wykorzystywał w pełni wszystkich uprawnień, które dawał mu Statut ZKE.

Po wyjeździe Jakuba Sielużyckiego w 1957 roku do Szwecji rolę prezbitera okręgowego przejął Teodor Maksymowicz (1902–1983), mieszkający wtedy w Kętrzynie. W okresie międzywojennym pełnił on funkcję skarbnika w okręgu pińskim³⁷. Został wtedy niesłusznie posądzony o kradzież pieniędzy³⁸. Po wojnie został prezbiterem okręgowym w województwie olsztyńskim. Maksymowicz miał silną, apodyktyczną osobowość, nie lubił tłumaczyć się ze swoich decyzji ani przed zborami, ani przed władzami Kościoła. Z powodu tej cechy wzbudzał podejrzi-

³⁵ Informacja przekazana przez Mikołaja Jańczuka.

³⁶ Np. Włodzimierz Jańczuk, który w 1972 roku wyjechał na pół roku do Francji. Wyjazd doszedł do skutku, ponieważ poręczył za niego sam Krakiewicz, prezes Kościoła (informacja przekazana przez Mikołaja Jańczuka). W tym samym czasie do Francji jeździł również Jan Kondratiuk z Redut.

³⁷ *Br. Teodor Maksymowicz*. Opr. redakcja, „Chrześcijanin” 1982, nr 9, s. 14.

³⁸ Informacja przekazana przez Mieczysława Kwietnia w maju 2006 roku.

wość i przysparzał sobie wrogów. Drugim powodem nieufności do niego były jego częste wyjazdy zagraniczne, zarówno na Wschód, jak i na Zachód³⁹. Podejrzewano więc, że jest współpracownikiem Służby Bezpieczeństwa, a owe wyjazdy mają charakter służbowy. Jako następca Sielużyckiego dążył do umocnienia pozycji prezbitera okręgowego. Dla osiągnięcia tego celu sięgał także po środki nieprzewidziane przez Statut, w czym wzorował się na Krakiewiczu, prezesie ZKE. Statut ZKE zdaniem Krakiewicza służył do okazywania władzom, jego zaś samego nie obowiązywał, ponieważ on odpowiadał tylko przed Bogiem. Maksymowicz podzielał to podejście. Czuł się osobą wybraną przez Boga do sprawowania funkcji prezbitera okręgowego i nie przejmował się zbyt opiniami ludzi.

W 1970 roku Maksymowicz zorganizował w Hajnówce spotkanie członkowskie, nie informując o tym macierzystego zboru w Nowosadach. Na tym spotkaniu, z którego protokół się nie zachował, ogłosił utworzenie zboru w Hajnówce. Żądał, by przełożeni oraz starsi zborów tłumaczyli się przed nim ze swoich decyzji, w tym z każdej wydanej złotówki, on sam natomiast nie zamierzał odpowiadać przed nikim. W 1969 roku Maksymowicz udał się do Szwecji, by zgromadzić pieniądze na budowę domu modlitwy w Hajnówce⁴⁰. Zebrane fundusze przeznaczał jednak na inne cele, to jest na dom starców w Ostródzie, którego był kierownikiem, na druk książek przez wydawnictwo ZKE oraz na inne cele⁴¹. Sam na własną rękę udzielał pomocy finansowej osobom, które jego zdaniem pomocy tej potrzebowały⁴². Przeznaczanie otrzymywanych pieniędzy niezgodnie z wolą ofiarodawców było rozpowszechnione w ZKE, czego nie ukrywano⁴³. Proceder ten stał się znany także potencjalnym ofiarodawcom z Zachodu⁴⁴.

³⁹ W roku 1956, 1966, 1968 i 1969 odwiedzał Białoruś, podróże te były związane z odwiedzinami u rodziny. W 1970 roku przybył na Ukrainę, kolejne podróże do ZSRR odbył w roku 1973, 1974, 1976 i 1979. Kilkakrotnie był w Moskwie, w 1974 roku z okazji ogólnonarodowej konferencji Związku Ewangelicznych Chrześcijań Baptystów. Z innych krajów socjalistycznych odwiedził Czechosłowację. W 1958 roku jako delegat Kościoła brał udział w piątej ogólnoswiatowej konferencji zielonoświątkowej w Toronto, po której przez trzy miesiące podróżował po Kanadzie, odwiedzając tamtejsze zbory. Drugi wyjazd na Zachód był związany z rozpoczęciem budowy obiektu sakralnego przy ul. Zagórnej w Warszawie. Wyjazd ten trwał cały rok, objął takie kraje, jak Wielka Brytania, USA i Kanada, w jej ramach odwiedził zbory baptystyczne, metodystyczne, mennonitów i zielonoświątkowców. W Stanach Zjednoczonych był w sumie trzykrotnie. Do Szwecji jeździł w celu zgromadzenia środków na budowę kaplicy w Hajnówce. W 1968 roku uczestniczył w konferencji zielonoświątkowej w Londynie. Odwiedził również takie kraje, jak: RFN, Monako (w Monte Carlo działała rozgłośnia radiowa, z której korzystało ZKE), Szwajcaria (w celach rekreacyjnych). Szerzej na temat wyjazdów: M. Kwiecień, *Do życia należy też cierpienie*. „Chrześcijaнин” 1982, nr 9, s. 14–15.

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 15.

⁴¹ Informacja przekazana przez Mikołaja Jańczuka.

⁴² Informacja przekazana przez Piotra Prusa, pastora w Białowieży.

⁴³ Pieniądze ofiarowane przez Orala Robertsa na budowę kaplicy centralnej w Warszawie zostały wydane na dom starców w Ostródzie jeszcze przed rozpoczęciem budowy; S. Krakiewicz, *Historia budowy ośrodka kościelnego i kaplicy*. „Chrześcijaнин” 1970, nr 5, s. 28.

⁴⁴ J.F. Kozłowski (1919–2003), jeden z pracowników misji Licht im Osten, powiedział w 1979 roku M. Jańczukowi, że jego zbor nie chce przekazywać ofiar na rzecz ZKE, ponieważ ZKE nie rozlicza się

W czasach Maksymowicza zmalało znaczenie spotkań duchownych, rejonowych oraz członkowskich, co było dostosowaniem się do zwyczajów panujących w ZKE i odpowiednich zapisów w jego Statucie⁴⁵. W spotkaniach tych dawniej brało udział nawet około pięćdziesięciu osób, w czasach zaś Maksymowicza regułą była obecność kilkunastu albo i mniejszej liczby osób. Ich uczestnikami byli wówczas przede wszystkim przełożeni zborów, przełożeni placówek i członkowie rad zborowych. Na spotkaniu z 1 maja 1966 roku było tylko dwanaście osób (wśród nich dwóch przedstawicieli Rady Naczelnej)⁴⁶. Maksymowicz stopniowo doprowadził do sytuacji, że w każdym z trzech zborów z osobna zaczęto organizować spotkania członkowskie (czasem dzień po dniu). Podczas tych spotkań najlepiej reprezentowany był zbor, w którym odbywało się takie spotkanie. Postanowienia przyjmowane przy tej okazji przez duchownych nie były ściśle przestrzegane⁴⁷. Aby zminimalizować głosy opozycji, osoby nieprzychylnie Maksymowiczowi informowano w przeddzień spotkania członkowskiego, albo i wcale, i dyskutowano o nich zwykle w innym zborze. Nie zawsze też dostarczał protokół z danego spotkania odpowiedniemu zborowi i Prezydium ZKE. Takiego stylu zarządzania okręgiem nie dało się długo utrzymywać. Stopniowo wzrastała opozycja, a po odsunięciu Krakiewicza w 1975 roku również we władzach Kościoła miał słabe oparcie⁴⁸.

W 1977 roku Maksymowicz przestał odwiedzać zbor w Nowosadach⁴⁹, którego cała rada zborowa była zdominowana przez opozycję, a decyzje dotyczące tego zboru były podejmowane zaocznie, na spotkaniach członkowskich bądź rejonowych w Hajnówce (8 stycznia 1977 r.) lub Dubiczach Cerkiewnych (7 lutego 1978 r.). Zwoływane one były w ostatniej chwili, bez powiadamiania zboru w Nowosadach, i dlatego nie uczestniczył w nich nikt z tej miejscowości. W 1977 roku w porozumieniu z Prezydium Kościoła oraz władzami wyznaniowymi Maksymowicz doprowadził do nadania legitymacji duchownego Wadzimowi Budni-

z tego, jak pieniądze te zostały wykorzystane. Kozłowski powiedział również, że Polski Kościół Chrześcijan Baptystów rozlicza się z ofiarowanych pieniędzy.

⁴⁵ Niemniej Sielużycki aż do końca przestrzegał dawnych tradycji przyjętych w KChWE.

⁴⁶ Protokół ze spotkania rejonowego nr 26, które odbyło się 1 maja 1966 roku w Starym Bereźowie.

⁴⁷ Pozwalano np. głosić kazania osobom, które wyszły ze Zjednoczenia. Według notatki w „Chrześcijaninie” na pogrzebie w Nowosadach 19 marca 1967 roku usłużył słowem Justyn Bochenek; „Chrześcijanin” 1967, nr 6, s. 20. Bochenek po raz drugi i ostateczny wystąpił z ZKE w 1966 roku.

⁴⁸ W roku 1975 pozycja oraz autorytet Maksymowicza uległy znacznemu osłabieniu. Trzeciego sierpnia 1975 roku James Beatty, gość z USA, ogłosił w Dubiczach Cerkiewnych: „Wasz lider współpracuje z komunistyczną władzą i szkodzi dziełu Bożemu”. Według słów Beatty’ego Bóg objawił mu to jeszcze w Ameryce.

⁴⁹ Z notatek zamieszczanych w rubryce *Kronika „Chrześcijanina”* wynika, że w latach 1957–1975 najczęściej odwiedzany przez Maksymowicza był zbor w Nowosadach. Ostatnia zwykła wizyta odbyła się 7–8 stycznia 1975 roku.

kowi⁵⁰, który oficjalnie został też zastępcą pastora. Doprowadziło to do napiętej sytuacji. Mikołaj Jańczuk poinformował władze wyznaniowe oraz kościelne, że nie jest to wybór dokonany przez zbór. Osiemnastego maja 1977 roku w celu zbadania sytuacji przyjechał do Nowosad prezes Kościoła, Konstanty Sacewicz⁵¹. Zakończyło się to odebraniem Budnikowi legitymacji duchownego.

Konflikt trwał jednak nadal, a żadna ze stron nie chciała ustąpić. Pod koniec swej ostatniej kadencji Maksymowicz na spotkaniu członkowskim w Dubiczach Cerkiewnych ogłosił, że M. Jańczuk został wykluczony z grona członków zboru. Jednocześnie zobowiązano też zbór w Nowosadach do wyboru nowej rady zborowej⁵². Maksymowiczowi szczególnie się nie spodobało, że M. Jańczuk poprosił władze wyznaniowe o rozwiązanie placówki w Nowej Woli⁵³. Na tym zebraniu członkowskim nie było nikogo z Nowosad⁵⁴, a ustalenia te nigdy nie weszły w życie. Miesiąc później okręgowym został Władysław Rudkowski (1924–1990) z Lublina⁵⁵.

Rudkowski przyznał rację dotychczasowej opozycji, co w dużej mierze mogło być wynikiem jego osobistego uprzedzenia do Maksymowicza⁵⁶. Według Maksymowicza był to poważny błąd ze strony Rudkowskiego⁵⁷. Rudkowski przestrzegał Statutu wzorem prezesa K. Sacewicza. Honorował decyzje podejmowane na spotkaniach rejonowych i członkowskich. W sytuacjach konfliktowych dążył do polubownego ich załatwienia. Starał się, by trudności okręgu nie wychodziły na zewnątrz i nie wiedziały o nich inne wchodzące w skład ZKE ugrupowania⁵⁸. Na spotkaniu duchownych z 29 kwietnia 1979 roku w Nowosadach próbował prze-

⁵⁰ W. Budnik jest autorem broszury *Czy jestem zbawiony? Teraz wiem* (Białystok 1997). Broszura ta jest jego apologią.

⁵¹ Protokół ze spotkania duchownych z 18 maja 1977 roku w Nowosadach.

⁵² Protokół ze spotkania duchownych z 7 lutego 1978 roku w Dubiczach Cerkiewnych.

⁵³ Informacja przekazana przez Piotra Prusa w lipcu 2014 roku.

⁵⁴ Osoby z pozostałych zborów zostały powiadomione o tym spotkaniu w terminie krótszym niż czternaście dni. Dysponuję kopią powiadomienia wysłanego do Jana Kondratiuka. „Nadmieniamy również, że nieprzybycie któregośkolwiek z wymienionych Braci nie wstrzyma rozpatrywania sprawy i podjęte na zebraniu postanowienia będą obowiązujące”. Powiadomienie nosi datę 27 stycznia 1978 roku (czyli piątek). Nie wiadomo, kiedy list został wysłany, niemniej osoby zaproszone na spotkanie miały w najlepszym przypadku tydzień na przybycie.

⁵⁵ Maksymowicz źle zniósł odsunięcie od urzędów kościelnych (w latach 1975–1978 był wiceprezesem ZKE) i nigdy się z tym nie pogodził. Chcąc odzyskać stanowisko w lipcu 1980 roku, wraz z Aleksandrem Mańkowskim postanowił odebrać pełnomocnictwo wiceprezesowi Mieczysławowi Suskiemu, który reprezentował zielonoświątkowców w Prezydium ZKE. Zarzucał mu „poważne nadużycie władzy” oraz destrukcyjny wpływ na zbory. Zbierał w tym celu podpisy i wraz z Aleksandrem Mańkowskim przedłożył pismo w Urzędzie do spraw Wyznań. Swego celu jednak nie osiągnął. Zob. M. Czajko, *Życie, życie moje...* Szczecin 2014, s. 183. Maksymowicz w chwili odsunięcia od urzędów kościelnych miał siedemdziesiąt sześć lat.

⁵⁶ Rudkowski zarzucał Maksymowiczowi nierozliczanie się z pieniędzy kościelnych.

⁵⁷ Informacja przekazana przez Piotra Prusa w lipcu 2014 roku.

⁵⁸ Protokół ze spotkania duchownych z 29 kwietnia 1979 roku odbytego w Nowosadach.

konać M. Szymaniuka, aby zaprzestał słać donosy do władz oraz innych instytucji świeckich. Podczas tego spotkania Rudkowski pokazał plik listów, jakie M. Szymaniuk wysłał do władz wyznaniowych, a które zostały przez nie odesłane do władz ZKE (z zaleceniem: „zróbcie z nim porządek” i groźbą: „wiecie, co mogliśmy z tym zrobić?”). Szymaniuk odpowiedział, że nie zamierza przestać, bo z nikim się nie liczy⁵⁹. Pomimo to Rudkowski zdołał nakłonić Szymaniuka do rezygnacji z tej działalności aż do roku 1984⁶⁰. Za jego kadencji Maksymowicz nadal usiłował oddziaływać na okręg⁶¹. Rudkowskiego zapamiętano na Podlasiu jako człowieka wielkiej pokory.

W strukturach Kościoła Zielonoświątkowego

Po reorganizacji ZKE i powstaniu Kościoła Zielonoświątkowego Rudkowski utworzył odrębny Kościół (Kościół Chrześcijan Wiary Ewangelicznej). Przez pewien czas nie wiadomo było, kto zostanie nowym okręgowym. Prowadzono rozmowy z Bolesławem Dawidowem, zwierzchnikiem Kościoła Bożego w Chrystusie. Oferowano mu stanowisko okręgowego w zamian za przystąpienie do Kościoła Zielonoświątkowego, on jednak odmówił. We wrześniu 1987 roku przyjechał na Podlasie Grzegorz Ilczuk (1924–2006), który odwiedzał zbory i powoływał się na prorocтво, jakie miał otrzymać na Ukrainie⁶². Okręgowym został Ilczuk, który sprawował tę funkcję przez dwie kadencje (1987–1996)⁶³. Mieszkał poza okręgiem⁶⁴ i odwiedzał go raz na kilka miesięcy. Uważał siebie za duchowego przywódcę i wykazywał podobny styl kierowania okręgiem jak Maksymowicz. Wielokrotnie powtarzał argumenty Krakiewicza: „Statut jest dla władz, my mamy Biblię”, albo: „Nie będziemy sobie wiązać rąk Statutem”⁶⁵. Robił to zawsze wtedy, gdy jego postępowanie nie było zgodne ze Statutem. Nieraz narzucał zborowi swoją wolę⁶⁶, stosując przy tym argument Krakiewicza „bracia tak chcą”. Zwoły-

⁵⁹ Informacja przekazana przez M. Jańczuka oraz P. Prusa, uczestników spotkania.

⁶⁰ W 1984 roku M. Szymaniuk rozpętał kolejną akcję wysyłania listów do wszelkich możliwych instytucji. Opisuje ją Jan Mironczuk: J. Mironczuk, *Polityka państwa wobec Zjednoczonego Kościoła Ewangelicznego w Polsce (1947–1989)*. Warszawa 2006, s. 231, przyp. 754.

⁶¹ Dziesiątego czerwca 1979 roku Rudkowski zorganizował chrzest wodny w Nowosadach, a 24 czerwca Maksymowicz zorganizował chrzest w Dubiczach Cerkiewnych.

⁶² Według słów Ilczuka, będąc na Ukrainie, zapytał pewnego proroka, czy ma objąć funkcję prezbitera okręgowego we wschodniej Polsce. Otrzymał odpowiedź, aby objął, ale pod warunkiem zamieszkania na terenie okręgu.

⁶³ W czasach ZKE kadencje były trzyletnie, natomiast w KZ — czteroletnie.

⁶⁴ Według § 26 Statutu z 1988 roku: „Wszyscy duchowni Kościoła z danego okręgu tworzą Okręgowe Kolegium Duchownych, które z grona prezbitarów wybiera Prezbitera Okręgowego, a wybór ten zatwierdza Synod”; *Statut Kościoła Zielonoświątkowego*. Warszawa 1988, s. 15.

⁶⁵ Autor kilkakrotnie miał okazję słuchać takich argumentów.

⁶⁶ Według § 15 Statutu z 1993 roku do kompetencji prezbitera okręgowego należy „realizowanie postanowień Okręgowego Kolegium Duchownych”; *Statut Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce*, War-

wał zebrania członkowskie bez wymaganego Statutem czternastodniowego wyprzedzenia⁶⁷. Zachęcał do przekształcania placówek w zbory, argumentując, że przyspieszy to rozwój owej struktury, Bóg bowiem będzie błogosławił. W ten sposób przekonał do przekształcenia placówki w Białowieży w zbór⁶⁸. Jerzy Szpilko został od razu ordynowany na prezbitera, z pominięciem funkcji diakona. W swoich ocenach pastorów kierował się jednym tylko czynnikiem: czy liczba członków zboru wzrasta. Jeżeli jakiś zbór nie rozwijał się liczebnie, obwiniał za to pastora i zachęcał wiernych do zmiany pastora⁶⁹. Stawiał na młodych, świeżo nawróconych, i w nich upatrywał przyszłość okręgu⁷⁰. Większość błędów popełnionych przez Ilczuka wynikała ze słabej znajomości okręgu i nierozumienia jego specyfiki. Powtórzyła się podobna historia jak z Maksymowiczem: jeden i drugi miał kresowe pochodzenie, więc zarówno władze Kościoła, jak i wierni z okręgu oczekiwali, że będzie rozumiał specyfikę Podlasia, i uważali, że jest wręcz osobą predestynowaną do tej funkcji. Nikt nie brał pod uwagę podlaskich realiów.

W latach 1996–2000 funkcję okręgowego pełnił Kazimierz Sosulski. Na spotkaniach z duchownymi informowało najnowszych herezjach i przed nimi przestrzegał. Był jednym z pierwszych duchownych Kościoła Zielonoświątkowego, który zauważył niebezpieczeństwo Ruchu Trzeciej Fali, był wobec niego krytycznie usposobiony i stanowisko to wielokrotnie wyrażał (także na łamach „Chrześcijanina”)⁷¹. Zależało mu na tym, by głoszone w zborach nauki były zgodne z Biblią. Nie miało to jednak większego wpływu na charakter nauczania w zborach i te z nich, które przedtem sympatyzowały z Ruchem Trzeciej Fali, bez żadnych przeszkód mogły to czynić nadal. W przeciwieństwie do swego poprzednika nie interesował się sprawami administracyjnymi w poszczególnych zborach.

Następcami Sosulskiego byli: Zygmunt Majewski (2000–2004), Marek Ciak (2004–2008), Wojciech Trybek (2008–). Wszyscy trzej przestrzegali Statutu Kościoła, współpracowali ze zborami w atmosferze zgody i nie zabierali się za rozwiązywanie problemów, których nie rozumieli. Członkowie wspólnot nie doceniali ich w takim stopniu jak niegdyś Ziemcowa, Maksymowicza oraz Ilczuka. W cza-

szawa 1993, s. 9. Według § 21 statutu z 1993 roku „Pastora Zboru powołuje i odwołuje Naczelna Rada Kościoła w porozumieniu z Okręgowym Kolegium Duchownych”; *Statut Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce*, s. 10. Punkt ten został złamany przynajmniej raz (w 1995 r. w przypadku zboru w Nowosadach).

⁶⁷ *Statut Kościoła Zielonoświątkowego*, Warszawa 1988, s. 9, § 15.

⁶⁸ Informacja przekazana przez Piotra Prusa w lipcu 2014 roku.

⁶⁹ Postąpił tak przynajmniej w Chelmie i Nowosadach.

⁷⁰ Część owych osób opuszczała Kościół już po kilku miesiącach.

⁷¹ W celu szerszego naukowego omówienia problematyki związanej z Ruchem Trzeciej Fali: zob. M. Wichary, *Nowa reformacja czy nowa deformacja. Nauczanie Ruchu Trzeciej Fali w świetle zasad protestanckiej reformacji na przykładzie teologii reformowanej*. Toruń 2007.

sach Majewskiego, Ciaka i Trybka większa część wiernych z Podlasia nie знаła nawet nazwiska swego prezbitera okręgowego. Jednak takie sprawowanie urzędu spotkało się z krytyką ze strony przedstawicieli drugiego pokolenia zielonoświątkowców, wychowanych w czasach ZKE i przyzwyczajonych do częstych wizyt prezbitera okręgowego⁷². Nowy sposób sprawowania urzędu bardziej natomiast odpowiadał młodemu pokoleniu.

Wnioski końcowe

W okresie międzywojennym zielonoświątkowcy stanowili młody ruch, który nie miał skryształizowanych struktur. Dlatego nie było jeszcze wiadomo, kim powinien być prezbyter okręgowy, jaką posiadać władzę, przez kogo ma być wybierany i na jak długo. Korzystano z rozwiązań stosowanych przez inne Kościoły ewangelikalne bądź kierowano się własną intuicją. Tak postępował Daniel Komsa oraz Jakub Sielużycki. Natomiast Grzegorz Ziemcow wszystko chciał robić, opierając się na Biblii, a raczej na swoistej hermeneutyce Biblii. Porównywał siebie do biblijnych proroków, biblijnych bohaterów, a nawet królów Izraela i żądał dla siebie tych samych praw, jakie im przysługiwały. Teodor Maksymowicz jeszcze przed wojną przyzwyczał się do daleko idącej swobody w swoich działaniach i niewielkiej kontroli Kościoła. W czasach ZKE wzorował się ponadto na metodach Krakiewicza, który uważał, że zwierzchnik nie musi tłumaczyć się ze swoich decyzji przed wiernymi, gdyż jest „pomazańcem Bożym”. Ten typ zarządzania Kościołem miał swoich zwolenników, także po reorganizacji ZKE. Na Podlasiu ostatnim prezbyterem okręgowym stosującym powyższy styl zarządzania był Grzegorz Ilczuk. Prezbitera tego cechował także brak konsekwencji w działaniu. Następni prezbyterzy okręgowi przestrzegali Statutu Kościoła, byli mniej zauważani przez wiernych i stali się urzędnikami sprawującymi funkcje wyznaczone przez Kościół. Za ich kadencji nie pojawiały się żadne kontrowersje związane z tym urzędem.

Evolution in the Function of the Regional Leadership in Pentecostal Church on the Basis of Podlachia Region

A b s t r a c t

In the interwar period Pentecostals were a young movement and they did not yet have crystallized structures. For this reason, it was not obvious who the leader should be. Where possible, efforts were made to find answers to every question in the Bible. Pentecostals,

⁷² Piotr Prus zarzuca Sosulskiemu, że interesował się niemal wyłącznie zbozem w Hajnówce, pozostałych zaś zborów prawie nie odwiedzał.

such as Daniel Komsa and Jakub Sielużycki, also applied certain models of leadership employed by other evangelical Churches. Grzegorz Ziemcow tried to find answers in the Bible. He compared himself with biblical prophets and heroes, even with the kings of Israel, and demanded for himself the same role and position. Teodor Maksymowicz in turn was accustomed to great freedom of action and minimal control by the Church. In the time of the ZKE he used the model of Krakiewicz, according to which the leader was not accountable to the congregation. This type of leadership had many followers. In Podlachia the last leader who used this type of leadership was Grzegorz Ilczuk. Followers of Ilczuk strictly respected the Statute of the Church, in the fact they were typical officials of the Church.

KACPER MULAŁA

Uniwersytet Wrocławski

O ETYCZNYCH WYZWANIACH MENEDŻERA

Wstęp

Ekonomia wyrastała początkowo z korzeni etyki i filozofii, a na kształt współczesnego życia gospodarczego, a także społecznego Europy wpłynęły w dużej mierze wartości chrześcijańskie. Nie sposób pominąć tej gałęzi etyki, która wywodzi się wprost z nauk reformatorów, co sugeruje m.in. dyskusja sprowokowana przez Maxa Webera, w której ruchom protestanckim przypisuje się istotne kroki w budowaniu kapitalizmu¹.

Celem artykułu jest próba przedstawienia menedżera² jako osoby dokonującej decyzji nacechowanych etycznie. Podstawowy problem badawczy ujęty został w postaci pytania: Czy w procesach podejmowania decyzji menedżerowie pozostają wolni od uwarunkowań etycznych?

Rozważania rozpoczniemy od opisanego znaczenia etyki w działalności menedżera, w tym zaś jego instytucjonalne zakorzenienie w etyce osobistej i innych źródłach nacisku na proces podejmowania przez niego decyzji, tj. kultury danej organizacji i dostępnych w niej narzędzi. Następnie zarysujemy zagadnienia rozwoju moralnego i dylematów moralnych. Przedstawimy model rozwoju wypracowany przez Lawrence'a Kohlberga. Po omówieniu uwarunkowań osobistych oraz źródeł motywacji do działania etycznego scharakteryzujemy modele kierowania.

¹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Warszawa 2011.

² Menedżer to osoba zarządzająca firmą, która nie jest jego własnością.

Na końcu omówimy etyczne aspekty procesu decyzyjnego, m.in. przez wskazanie algorytmu dokonywania etycznych decyzji zarządczych.

Znaczenie etyki w działalności menedżera

W przeciwieństwie do moralności, będącej przejawem życia społecznego, etyka pozostaje dyscypliną naukową, która za przedmiot badań przyjmuje moralność. W zależności od wybranego nurtu etykę podzielić można na:

- etykę opisową,
- etykę normatywną,
- metaetykę³.

Powyższe trzy działy składają się na etykę ogólną. Wyróżnia się również etykę specjalną, której przedmiotem są wyodrębnione aspekty moralności. Etyka gospodarcza może być etyką opisową, normatywną oraz metaetyką odniesioną do trzech poziomów aktywności gospodarczej:

- systemu — na makropoziomie, w zakresie analizy systemu gospodarki,
- firmy — na poziomie relacji powstających między firmą a interesariuszami,
- osoby — w przedmiocie refleksji etycznej nad działaniami uczestników rynku.

Zacznijmy od kultury organizacyjnej, choć jest ona pojęciem trudnym do zdefiniowania. Edgar Schein wskazał, że stanowi ona zbiór norm i wartości uznawanych przez uczestników organizacji, oddziaływających na ich sposób myślenia, odczuwania i zachowania, a przyswojony w procesach adaptacji do otoczenia oraz integracji wewnętrznej przedsiębiorstwa⁴. Kultura obejmuje wzorce zachowań, idee i wartości panujące w danej firmie⁵. Nadaje ona jej członkom znaczenie i wskazuje im zasady, według których powinni postępować⁶. Schein brał również pod uwagę dwa kryteria: widoczność i uświadomienie. Wyodrębnił trzy poziomy kultury, to jest podstawowe założenia, normy i wartości oraz artefakty⁷.

Wspomniane założenia podstawowe opierają się na filozofii i logice działania przedsiębiorstwa. Tworzą punkty orientacyjne, na podstawie których wytycza się cel i sposób jego osiągnięcia. Dotyczą one przede wszystkim relacji z otoczeniem, natury tego otoczenia, natury człowieka i jego działań oraz relacji. Umożliwiają prawidłowe funkcjonowanie przedsiębiorstwa poprzez ukierunkowanie pracowników. „Pojedyncze osoby albo grupy osób zyskują znaczenie, otrzymują ukie-

³ B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*. Wrocław 2006, s. 40–41.

⁴ A. Schein, *How Culture Forms, Develops, and Changes*. W: *Gaining Control of the Corporate Culture*. Red. R. Kilmann, M. Saxton, R. Serpa. San Francisco 1985, s. 12.

⁵ R.L. Daft, *Organizational Theory and Design*. St. Paul 1995, s. 333.

⁶ J.W. Lorsch, *Managing Culture. The Invisible Barrier to Strategic Change*. Los Angeles 1986, s. 95–109.

⁷ E. Schein, *How Culture...*, s. 10.

runkowanie działalności dzięki przynależności do organizacji i działaniu w jej imieniu”⁸.

Idąc dalej, należy wspomnieć o normach i wartościach. Monika Kostera rozdzieliła normy i wartości na deklarowane i przestrzegane. Wartości i normy deklarowane są znacznie trudniejsze do zidentyfikowania⁹.

System norm i wartości w firmie pełni wiele zadań, np.:

- określa cele i wartości, ku którym przedsiębiorstwo ma zmierzać,
- określa system właściwych stosunków międzyludzkich w firmie,
- opisuje pożądane i niepożądane cechy pracownika i menedżera,
- wskazuje ramy oceny pracowników,
- ustala właściwe firmie metody radzenia sobie z otoczeniem¹⁰.

System ten przekłada się na efektywność przedsiębiorstwa, ponieważ przesądza o sposobie podejmowania decyzji, stylu zarządzania oraz reagowania w sytuacjach kryzysowych. Z niego właśnie płyną wzorce właściwego zachowania firmy, które pozostają w ten sposób wyznacznikiem następnego poziomu kultury organizacyjnej, tj. artefaktów.

Artefakty są najbardziej widoczną egzemplifikacją kultury organizacyjnej. Stosunkowo prosto je opisać, pracownicy zaś różnego szczebla są ich świadomi. Służą one do przekazywania wartości i norm, które umożliwiają nowym osobom lub otoczeniu zewnętrznemu zrozumieć ich znaczenie. Stanowią zatem środki wyrazu.

Pracownicy przechodzą kolejne etapy związane z akceptacją, identyfikacją kultury organizacyjnej, jak też ze związanymi z nią wartościami i normami. Kultura organizacyjna przenika każdy element procesu decyzyjnego i działania firmy. Na każdym szczeblu zarządzania można obserwować mechanizmy redukcji niepewności i wzmocnień pozytywnych¹¹.

Odpowiednia kultura organizacyjna pozwala pracownikom na działanie w zgodzie z ogólnie pojętym interesem organizacji. Jest to jeden z powodów wzrostu znaczenia modeli zarządzania poprzez wartości. Z tych założeń wynika, że kierownictwo powinno doceniać klimat moralny w prowadzonej firmie. Nie przyniesie to jednak żadnych korzyści, jeśli sami menedżerowie nie będą przeświadczeni o wdrażanych wartościach.

⁸ *Przedsiębiorczość i kapitał intelektualny*. Red. M. Bratnicki, J. Strużyńska. Katowice 2001, s. 29.

⁹ M. Kostera, *Zarządzanie personelem*. Warszawa 1994, s. 12.

¹⁰ M. Bratnicki, R. Kryś, J. Stachowicz, *Kultura organizacyjna przedsiębiorstwa*. Warszawa 1988, s. 81.

¹¹ A. Schein, *How Culture...*, s. 27n.

Rozwój moralny i dylematy etyczne menedżera

Z początkiem lat osiemdziesiątych XX wieku profesor z Uniwersytetu w Chicago, Lawrence Kohlberg, prowadził badania nad rozwojem moralnym. Na podstawie analiz i obserwacji zaproponował sześć poziomów rozwoju moralnego¹². Wskazał, że każdy człowiek przechodzi te same stopnie w tym samym porządku, choć nie wszyscy przechodzą do kolejnych.

W ostatecznym kształcie Kohlberg uwzględnił w proponowanym modelu trzy poziomy, a na każdym z nich rozróżnił dodatkowo po dwa stopnie rozwoju moralnego.

Pierwszy poziom, nazwany poziomem *p r e k o n w e n c j o n a l n y m*, obejmował dwa stopnie:

1. *P o s ł u s z e ń s t w o i k a r a* — jedynym kryterium ich słuszności jest posłuszeństwo wobec autorytetu, a pierwotną motywacją czynienia dobra jest unikanie kary.

2. *I n d y w i d u a l i z m i w z a j e m n o ść* — kryterium jest tu uzyskanie największego dobra wskutek indywidualnie podjętej decyzji, a jedynym motywem otwierania się na innych i dotrzymywania porozumień jest interes własny.

Drugi poziom został określony jako *k o n w e n c j o n a l n y*. Moralność spełnia tu konwencjonalną rolę konformizmu, a wyróżnione zostały następujące stopnie:

3. *K o n f o r m i z m m i ę d z y l u d z k i* — słuszność moralna determinowana jest oczekiwaniami innych wobec danego człowieka. Pojawia się refleksja nad sprzecznościami oraz trudnościami stosowania ich w praktyce.

4. *S y s t e m s p o ł e c z n y (p r a w o i p o r z ą d e k)* — moralność na tym stopniu rozwoju jest postrzegana jako odgrywanie określonej roli w społeczeństwie. Zasadniczym motywem działania jest moralne utrzymanie społeczeństwa jako całości. Kohlberg uważa, że zdecydowana większość (ok. 80 proc.) Amerykanów plasuje się na tym stopniu rozwoju moralnego.

Poziom trzeci, który osiąga niewielu dorosłych ludzi, został określony przez Kohlberga jako poziom *p o s t k o n w e n c j o n a l n y*. Charakteryzuje się on autonomią zasad moralnych, które są dobrowolnie akceptowane przez człowieka nie dlatego, że społeczeństwo ustala ich słuszność, ale ponieważ człowiek wie, co oznacza słuszność moralna i jakie są jej źródła.

5. *K o n t r a k t s p o ł e c z n y* — będący kolejnym stopniem w modelu rozwoju moralnego, zaczyna się od refleksji moralnej i rosnącej niezależności od konkretnych reguł i obowiązków nakładanych przez społeczeństwo. Cenione są wy-

¹² L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development*, New York 1984.

brane wartości podstawowe, jak np. życie, wolność, godność. Kryterium dobra jest zasada: najwięcej dobra dla największej grupy ludzi. Refleksja ta budzi w człowieku pytania o to, co z systemu wartości społeczeństwa jest dla ludzi najważniejsze.

6. Zasady uniwersalne stanowią najwyższy stopień rozwoju moralnego według Kohlberga. Decyzje moralne nie wypływają wprost z tego, co jest najlepsze dla wszystkich. Ich źródłem są zasady dobrowolnie przyjęte przez człowieka. Kluczem jest jego wola. Nawet najlepsze zasady mogą prowadzić do pogwałcenia ludzkiej woli.

Koncepcja rozwoju moralnego Kohlberga była bodźcem do dyskusji. W pewnym momencie jej autor rozważał dodanie siódmego stopnia: religijnego. Jednak dalsze badania tego nie potwierdziły.

Niezależnie jednak od poziomu rozwoju każdy człowiek doświadcza niejednoznacznych sytuacji. Związane z nimi dylematy moralne oznaczają, że człowiek staje wobec konieczności dokonania wyboru i podjęcia działania na podstawie oceny, która może być zależna od przyjętych kryteriów moralnych.

W sytuacji dylematów można wyróżnić odpowiedzialność osób podejmujących decyzje, a tym samym odpowiedzialność organizacji, w imieniu których decyzje są podejmowane. W naukach humanistycznych często odpowiedzialność łączy się z wolnością¹³. Człowiek jednak pozostaje uwikłany w różnorodne ograniczenia, toteż nie może świadomie wybierać odpowiedzialności. To stawia go w sytuacji narastających konfliktów. Za każdym razem zmuszony jest do oceny motywacji i skutków swoich działań, czyli do myślenia w kategoriach etycznych: dobre lub złe.

Na gruncie ekonomii dyskusja o zakresie odpowiedzialności toczy się od XIX wieku. W *Ewangelii bogactwa* Andrew Carnegie wskazuje, że na teorię odpowiedzialności społecznej korporacji bądź firmy składają się dwie zasady. Pierwszą z nich jest zasada miłosierdzia, mówiąca o tym, aby szczęśliwi wspierali mniej szczęśliwych. Drugą jest zasada władarstwa, w myśl której człowiek jedynie włada posiadanymi zasobami. Następnym kamieniem milowym było wprowadzenie przez Ottona Bismarcka systemu ubezpieczeń społecznych. Wspomnieć też należy amerykańskiego noblistę Milтона Friedmana, który odpowiedzialność tę ograniczał jedynie do właścicieli, czyli *de facto* kapitału.

W związku z powyższym menadżer, realizując powierzone mu obowiązki, podlega różnym aspektom odpowiedzialności prowadzonej firmy. A.B. Carroll wyróżnił następujące¹⁴:

¹³ J. Żydek, *Wolność i odpowiedzialność w etyce protestanckiej we współczesnej refleksji luteranckiej i baptytycznej w Polsce* (ChAT, mps pracy magisterskiej). Warszawa 2007.

¹⁴ A.B. Carroll, *In Search of the Moral Manager*. „Business Horizons” 1987, marzec-kwiecień.

- odpowiedzialność ekonomiczna,
- odpowiedzialność prawna,
- odpowiedzialność etyczna,
- odpowiedzialność filantropijna.

Powyżej przedstawione rodzaje odpowiedzialności przekładają się na obszary działalności, które spaja aspekt etyczny.

Przyjęcie przez firmę określonego zakresu odpowiedzialności oznacza, że poszczególnej jej pracownicy, w tym i jej menedżerowie, stają się powiernikami promowanego systemu wartości. Pozostają oni jednak wciąż pracownikami, którzy są współodpowiedzialni za realizację podstawowych interesów właścicieli przedsiębiorstwa. Maria Ossowska wskazuje na dwa jej znaczenia¹⁵:

- wierność obowiązkom wynikającym z przynależności do grupy oraz posłuszeństwo wobec panujących w niej reguł,
- działanie, które nie jest nacechowane dwuznaczną postawą wobec drugiej osoby; przejawia się ono bez względu na obecność tej osoby.

Lojalność należy więc do grupy tych wartości moralnych, które mogą zostać wykorzystane do różnych celów. Niezależnie od jej wagi w prowadzonej działalności nie da się jej ocenić bez odniesienia do celów, którym służy. Bożena Klimczak rozważa tę tezę, biorąc pod uwagę sytuację dylematu moralnego polegającego na rozbieżności między poczuwaniem się menedżera do lojalności wobec firmy a poczuciem odpowiedzialności za skutki działań firmy¹⁶. W zależności od zakresu odpowiedzialności wobec interesariuszy konflikt może dotyczyć m.in.:

- odpowiedzialności wobec udziałowców za skutki finansowe działalności,
- odpowiedzialności wobec klientów za skutki finansów działalności firmy, np. w przypadku banków i ubezpieczycieli,
- odpowiedzialności wobec współpracowników za skutki produkcyjnej działalności firmy, m.in. w przypadku szkodliwych warunków pracy, stanu zagrożenia zdrowia, życia,
- odpowiedzialności wobec klientów za produkt firmy, który może być szkodliwy lub groźny,
- odpowiedzialności wobec sąsiadów, np. za immisję, zanieczyszczenia,
- odpowiedzialności wobec konkurentów za nieprzestrzeganie reguł *fair play* lub szpiegostwo przemysłowe.

Dylematy moralne związane z konfliktem między lojalnością a odpowiedzialnością w każdym z powyższych przypadków powstają przy negatywnych skut-

¹⁵ M. Ossowska, *Normy moralne*. Warszawa 1985.

¹⁶ B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, s. 87–88.

kach działania firmy dla osób trzecich, gdy intencje nacechowane są emocjonalnie, zostały wyczerpane możliwości wyeliminowania wewnętrznych i zewnętrznych skutków negatywnych, a zarządzenie im nie było możliwe.

Etyka osobista w zarządzaniu przedsiębiorstwem

Wychodząc z założenia, że przedsiębiorstwo jest podmiotem moralnym, Meinolf Dierkes i Klaus Zimmermann podkreślają konieczność wyjaśniania relacji między etyką osobistą a etyką instytucji¹⁷. We wstępie przedstawiliśmy podstawy zależności między kulturą organizacyjną a etyką.

Przedstawiony wyżej model rozwoju moralnego człowieka wskazuje na przyjmowane przez człowieka cele, zależne od osiągniętego przez niego poziomu rozwoju.

Poziom	Nazwa	Człowiek skupiony na:
Poziom 3 Postkonwencyonalny	6. Zasady uniwersalne 5. Kontrakt społeczny	zasadach uniwersalnych dobra wspólnym
Poziom 2 Konwencyonalny	4. Prawo i porządek 3. Konformizm międzyludzki	innych
Poziom 1 Prekonwencyonalny	2. Indywidualizm i wzajemność 1. Posłuszeństwo i kara	sobie

Tab. 1. Cele osobiste uzależnione od poziomu rozwoju moralnego¹⁸

Z badań psychologów wynika, że osoby bardziej rozwinięte w rozwoju moralnym¹⁹ znajdują lepsze rozwiązania realnych problemów tej natury. Rozwój ten decyduje w takim razie o rozwoju mądrości. Badania Kohlberga oraz jego naśladowców i współpracowników dowodzą, że można dostrzec związek między rozumowaniem a działaniem moralnym dzieci, młodzieży i dorosłych²⁰. Przyjęto to za klucz do dalszych rozważań na temat etycznych aspektów decyzji menedżerskich.

Moralne samookreślenie, czyli świadomość własnych wartości i umiejętność deklarowania sądów moralnych, stanowi kluczową cechę menedżera i ma bezpośredni wpływ na charakter jego obowiązków służbowych i jakość ich wykony-

¹⁷ M. Dierkes, K. Zimmermann, *The Institutional Dimension of Business Ethics. An Agenda for Reflection and Action*. „Journal of Business Ethics” 1994, nr 13, s. 533.

¹⁸ Źródło: opracowanie własne, dzięki inspiracji prac: L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development*, New York 1984; B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*. Wrocław 2006.

¹⁹ Zgodnie z modelem L. Kohlberga.

²⁰ M. Rybak, *Etyka menedżera — społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*. Warszawa 2004, s. 113-120.

wania. Sumienie kształtowane przez własne doświadczenia, rodzinę, krąg kulturowy zderza się w świecie zawodowym ze społeczeństwem pluralistycznym.

Najistotniejszymi aspektami etycznymi w decyzjach menedżerskich są postawy moralne będące wypadkową opisanych powyżej elementów. Menedżerowie jako najważniejsze osoby w procesie decyzyjnym pozostają pod silną presją ze strony właścicieli oraz pracowników.

W rzeczywistości życia gospodarczego obserwuje się znaczny dysonans między sylwetką obywatela organizacji a rzeczywistym menedżerem. W badaniach przeprowadzanych w latach osiemdziesiątych w Niemczech przez Kaufmana, Kerbera i Zukhnera²¹ wykazano, że zwłaszcza młodsze pokolenie menedżerów nastawione jest oportunistycznie²². Postawy materialno-hedonistyczne usprawiedliwia się często subiektywnością ocen moralnych i etycznych oraz osobistym wyborem między dobrem a złem.

Na podstawie wyznawanych i realizowanych przez menedżerów wartości moralnych oraz ich cnót etycznych A.B. Carroll wyróżnił trzy modele kierowania: niemoralne, amoralne i moralne²³.

Kierowanie niemoralne zwane jest również nieetycznym. Wpływa ono z niezwykle popularnego poglądu o biznesie jako niemoralnym aspekcie ludzkiej działalności. Ludzie biznesu aktywnie działają przeciwko czynnościom etycznym, kierując się wyłącznie chciwością i egoistycznym dążeniem do pomnażania majątku. Założenie o ich aktywności skierowanej przeciw etyce potwierdza, że są w stanie odróżnić dobro od zła, a mimo to wybierają ścieżkę niegodną. W konsekwencji nie dbają o innych uczestników życia gospodarczego. Idąc konsekwentnie dalej, niemoralni menedżerowie również prawo będą traktowali jako barierę do ominięcia w wysiłku o osiągnięcie korzyści osobistych.

Kierowanie amoralne jest w pewnym sensie systemem pośrednim między moralnym a niemoralnym. Nie oznacza to, że stanowi ono połączenie ich obu, a jedynie że zawiera elementy charakterystyczne dla dwóch pozostałych. W praktyce można obserwować dwa podejścia do zarządzania amoralnego. Po pierwsze, jako świadome nieuwzględnianie w procesie decyzyjnym aspektów etycznych. Etyka i moralność należałyby do sfery prywatnej i nie miałyby zastosowania w życiu gospodarczym. Jest to postawa bardzo świadoma i oparta na specjalizacji w pracy. Z drugiej strony można zauważyć postawy wpływające z nieświadomości i niewiedzy menedżerów o etycznych aspektach ich decyzji. Nie mają oni poczucia od-

²¹ F.X. Kaufmann, W. Kerber, P.M. Zukhner. Za: *ibidem*, s. 119.

²² Oportunizm rozumiany jako skłonność do oszustwa, kłamstwa, wzmacniania asymetrii informacyjnej uczestników transakcji w celu osiągnięcia osobistych korzyści.

²³ A.B. Carroll, *In Search...*, s. 7-15.

powiedzialności etycznej czy też moralnej. Ten model zarządzania działa zgodnie z prawem i zawartymi umowami.

Kierowanie moralne polega na zachowaniu zgodnym z systemem etycznym panującym w środowisku zawodowym, społeczności lub grupie pracowników. Jego celem jest osiągnięcie zysku, z uwzględnieniem prawa, norm moralnych i standardów profesjonalnego działania. Menedżerowie przyjmujący ten model zarządzania dążą do ustalenia wyższych standardów działania niż te narzucone w systemie prawa. Silny nacisk kładzie się wówczas na aktywizm i praktyczne stosowanie systemu norm i wartości w kulturze organizacji²⁴.

Zagrożeniem z punktu widzenia etyki są w największej mierze ci menedżerowie, którzy kierują się modelem opartym na kierowaniu amoralnym. Motywowani są oni etosem zyskowności, a sukces ekonomiczny stanowi dla nich jedyny wyznacznik w ocenie pracy firmy i podległych im osób.

Dlaczego zatem kierownicy zachowują się etycznie? Zgodnie z Kohlbergiem można uznać, że niektórych z nich motywuje chęć uzyskania nagrody lub uniknięcia kary. Inni są wrażliwi na potrzeby rodziny, przyjaciół lub szefa. Jeszcze inni chcą być po prostu dobrymi obywatelami, pełniącymi należycie swoją funkcję. Niewielu natomiast będzie robić to, co uważa za słuszne, podążając za ideałem, który uznali za dobry dla siebie i społeczeństwa.

Aspekty etyczne zarządzania przedsiębiorstwem

W związku z pozycją menadżera w organizacji przedsiębiorstwa oraz wynikającą z niej władzą jest on zmuszony do podejmowania inicjatyw zmierzających do tworzenia struktury organizacyjnej warunkującej efektywne działanie. W działaniach tych można uwzględnić wysiłek zmierzający do budowania klimatu etycznego, m.in. poprzez stosowanie odpowiednich standardów oceny pracowników. Działania te stanowią proces instytucjonalizacji etyki w zarządzaniu lub też wprowadzania etyki do zarządzania²⁵.

Etyczne przywództwo i koncepcja odpowiedzialności społecznej wymaga zastosowania odpowiednich narzędzi. Do grupy narzędzi wynikających z etycznego przywództwa można zaliczyć przede wszystkim decyzje strategiczne polegające na przyjęciu wizji, misji przedsiębiorstwa, wypracowaniu odpowiedniej struktury organizacyjnej i polityki społecznej (łącznie z programami etycznymi). Narzędzia w tej grupie koncentrują się na efektywnym komunikowaniu i prowadzeniu kontroli czy też audytu etycznego²⁶.

²⁴ M. Rybak, *Etyka menadżera...*, s. 120.

²⁵ S.N. Brenner, *Influence on Corporate Ethics Programs*. „International Association for Business and Society” z 16–17.03.1990, s. 7.

²⁶ M. Rybak, *Etyka menadżera...*, s. 131.

Do grupy narzędzi wynikających z odpowiedzialności społecznej należy zaliczyć artefakty w postaci kodeksów dobrych praktyk, szkoleń i programów etycznych. Ich celem jest określenie ram instytucjonalnych, w których w zakresie nagradzania i karania panują jasne zasady. Tworzone w ten sposób mechanizmy zapobiegania i sprzeciwu mają na celu budowanie odpowiednich postaw pracowników i menedżerów.

Praktycznie każda decyzja podejmowana przez menedżerów w zakresie kierowania firmą ma naturę etyczną. Kwestie związane ze strukturą i wielkością zatrudnienia, wprowadzania innowacji, zamykania niektórych lub wszystkich procesów produkcyjnych mają bezpośrednie odniesienie nie tylko do samego przedsiębiorstwa, ale również do osób z nim związanych. Dlatego też podejmowanie efektywnych decyzji stanowi duże wyzwanie dla kierownictwa, ponieważ każde złe rozstrzygnięcie naraża firmę na krytykę opinii publicznej, sprzeciwu pracowników, co przekłada się na jej pozycję rynkową i finansową. Prowadzenie działalności przy powszechnie akceptowanych oszustwach, naciskach i manipulacjach przebiega często z ogólnym przyzwoleniem menedżerów. Problem ten w ocenie Mirosławy Rybak wynika raczej z braku narzędzi pozwalających na ocenę etyczną poszczególnych działań w firmie.

Decyzje i podejmowane na ich podstawie działania dokonywane są w ramach akceptowanych norm instytucjonalnych na mocy osądu etycznego. Dlatego też istnieje potrzeba odwoływania się do systemów i testów etycznych, które mogą się przyczynić do upowszechniania etycznych postaw i zachowań. W procesie decyzyjnym odwoływać się można do:

- norm uniwersalnych lub standardów profesjonalnych,
- kierunków, systemów, zasad etycznych,
- testów etycznych.

Menedżerowie stający w ramach prowadzonej działalności przed dylematem moralnym w pierwszej kolejności odwołują się do powszechnie akceptowanych zasad uniwersalnych, obowiązujących norm i standardów zawodowych lub organizacyjnych. W dalszej kolejności próbują ustalić zakres możliwości ich zastosowania. Podejście takie jest normatywne²⁷, występują w nim dwa etapy przedstawiania dowodu.

W pierwszym etapie dokonywany jest osąd w celu stwierdzenia, czy planowane decyzje są etyczne, tj. dobre, sprawiedliwe i słuszne. Kluczowym wyzwaniem jest ustalenie uniwersalnych norm, na podstawie których powstaje wstępny osąd sytuacji. W tym celu menedżer winien mieć prawidłowo ukształtowane su-

²⁷ B. Klimczak, *Etyka gospodarcza*, s. 24.

mienie, zintegrowaną osobowość oraz odpowiednią wiedzę w danej dziedzinie. Konieczna jest również umiejętność integracji indywidualnych przekonań z obowiązującym prawem i celami prowadzonej firmy. W zależności od trudności danego dylematu moralnego trzeba uwzględnić odpowiednie źródła norm w celu umożliwienia dokonania właściwego osądu moralnego, na podstawie którego podejmowana będzie decyzja. Dlatego też menedżer oprócz wiedzy powinien cechować się także odpowiednim poziomem rozwoju moralnego, mierzonym np. skalą przyjętą przez L. Kohlberga.

Drugim etapem przedstawiania dowodu w ramach etyki normatywnej jest uzasadnienie przyczyn postępowania zgodnie z określoną procedurą i sposobem dokonywania samodzielnych wyborów. W tym miejscu wykorzystuje się argumenty wypracowane w ramach znanych systemów etycznych. Specjaliści z dziedziny etyki biznesu, zarówno teoretycznej, jak i praktycznej, najczęściej odwołują się do systemów etycznych, filozoficznych lub religijnych.

Etyka normatywna jest stosowana przez menedżerów nawet przy braku świadomości osób dokonujących osądów moralnych. Poszczególne jej kierunki, systemy i płynące z nich zasady etyczne znajdują zastosowanie w rozwiązywaniu dylematów moralnych menedżerów. B. Klimczak podaje następujące przykłady zastosowań i odwołań:

— do utilitaryzmu — w sytuacji rozważania przez kierownictwo ograniczenia zanieczyszczeń,

— do praw człowieka — w zakresie odpowiedniego traktowania osoby ludzkiej, bezpieczeństwa pracowników,

— do teorii sprawiedliwości (charakterystycznej m.in. dla personalizmu katolickiego) — przy popieraniu systemu godziwego wynagrodzenia, rozwiązywania powstałych konfliktów związanych z dyskryminacją pracowników.

Ze względu jednak na złożoność dylematów, przed którymi stają menedżerowie, ich rozwiązanie często wymaga jednoczesnego wykorzystania instrumentów z obszaru kilku podstawowych kierunków etycznych. Takie zasady etyczne, jak równość szans, sprawiedliwość, odpowiedzialność, złota reguła, są szczególnie cenione w obszarze działalności gospodarczej, a uzasadnia się je z różnych punktów oceny moralnej²⁸. Postawa oparta na próbach łączenia kilku systemów etycznych w celu dokonywania osądów moralnych może stawiać menedżera wobec nowych konfliktów wpływających z różnic między przyjmowanymi przez niego systemami.

Brak jest jednoznacznych zasad co do postępowania w sytuacji pojawienia się dylematu moralnego. Specjaliści z zakresu etyki gospodarczej zalecają, aby:

²⁸ *Ibidem*, s. 233.

— w przypadku konfliktu między zobowiązaniami menedżera wybrać zobowiązanie o wyższym priorytecie,

— w sytuacji konfliktu zasad i zobowiązań wybierać typ działań wspierających większą ideę,

— gdy efekty działań są mieszane, należy wybrać te, która przyniosą najwięcej pożytku przy najmniejszych nakładach²⁹.

Ze względu jednak na możliwy brak doświadczenia lub niższy poziom rozwoju moralnego menedżera przy próbach rozwiązania dylematów moralnych w zarządzaniu pomocne mogą być tzw. testy etyczne. Należy zaznaczyć, że nie stanowią one uniwersalnego miernika, w konkretnych przypadkach pełnią jedynie rolę wspierającą. Mają więc charakter testów praktycznych, gdyż nie wymagają głębokiego namysłu, dłuższych rozważań filozoficznych ani nawet podstawowego jej dorobku, co wydaje się niezbędne przy stosowaniu etyki normatywnej.

Kilka przykładowych testów etycznych wraz z ich charakterystyką przedstawiono w poniższej tabeli.

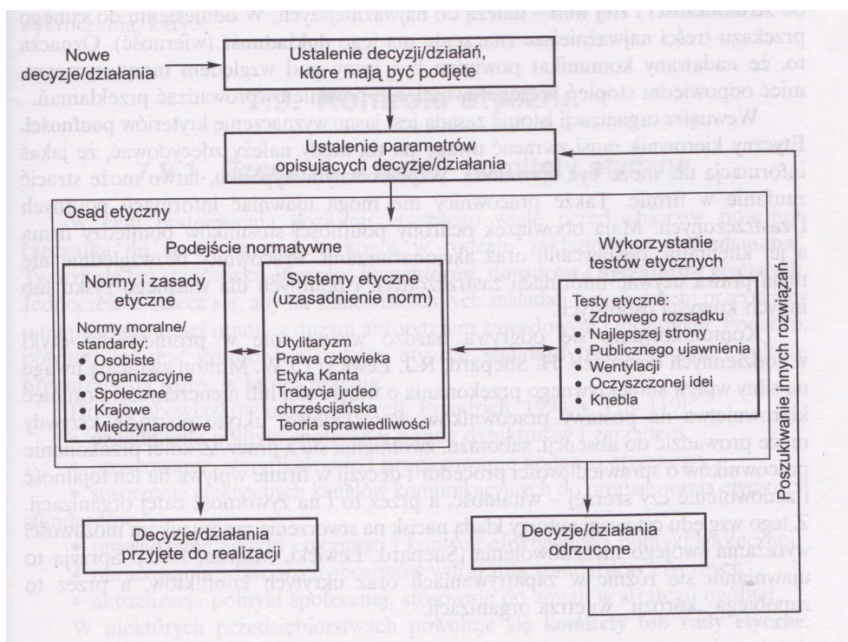
Test	Charakterystyka
Test zdrowego rozsądku	— pytanie o rzeczywisty sens zamierzonego działania, — ocena dokonywana na podstawie oczekiwanych konsekwencji praktycznych i etycznych: jeśli przynoszą one wątpliwe wartości, ocena jest negatywna, — najbardziej popularny.
Test najlepszej strony	— prezentacja najlepszej strony osoby lub działania, — ocena skutków działania przez pryzmat polepszenia albo pogorszenia tego wizerunku, — oparty na szacunku wobec siebie, — niska przydatność testu dla osób o niskiej samoocenie.
Test publicznego ujawnienia czyjegós działania	— procedura oparta na czterech pytaniach: 1. Czy dany problem pojawia się na poziomie personalnym czy organizacyjnym? 2. Jakie etyczne zasady wchodzi w grę w rozpatrywanej sytuacji? 3. Co i dlaczego powinna zrobić dana osoba, znajdująca się w danej sytuacji? 4. Jak będę się czuł, jeżeli inni dowiedzą się, co robię? Jaka będzie reakcja w przypadku upublicznienia decyzji i ich konsekwencji np. w mediach?
Test wentylacji	— przedstawienie proponowanych działań do wglądu innym w celu wyrażenia ich opinii, — test przynosi dobre rezultaty, ponieważ angażuje wiele osób zainteresowanych problemem, — „gdzie wielu doradców, tam mądrość”.

²⁹ M. Rybak, *Etyka menedżera...*, s. 146.

Test oczyszczenia, weryfikacji pomysłu	— przedyskutowanie problemu w celu uzyskania potwierdzenia, że przyjęty sposób jego rozwiązania jest słuszny, — osoba dokonująca weryfikacji powinna być członkiem organu nadzorującego, — problem działań legalnych, ale nie moralnych.
Test knebla	— ośmieszanie nieetycznego działania przez współpracowników, — bardziej humorystyczny niż poważny sposób zwrócenia uwagi na dylematy, — wprowadzony przez sędziego sądu apelacyjnego w Luizjanie.

Tab. 2. Testy etyczne³⁰

Oczywiście żaden z powyższych testów nie stanowi doskonałego narzędzia weryfikacyjnego. Stanowią one instrumentarium menedżera, który chce przyjąć etyczny model zarządzania, ale nie jest specjalistą w dziedzinie filozofii ani etyki. Dlatego też A.B. Carroll proponuje, aby procedurę podejmowania decyzji etycznych oprzeć na algorytmie przedstawionym na poniższym schemacie.

Schemat procedury podejmowania decyzji etycznych³¹

³⁰ Źródło: opracowanie własne na podstawie: M. Rybak, *Etyka menedżera — społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstwa*. Warszawa 2004, s. 147–150.

³¹ Źródło: A.B. Carroll, *In Search of the Moral Manager*. „Business Horizons” 1987, marzec-kwiecień, s. 146.

Zakończenie

Menedżer, pomimo swojej nadrzędnej roli w organizacji przedsiębiorstwa, jest jedynie człowiekiem, zakorzenionym w systemie wartości wpływających z jego doświadczeń, wychowania, kultury i religii.

Budowanie etycznego modelu zarządzania opiera się na skutecznej komunikacji. Kierownictwo pozostaje obarczone inicjatywą i przywództwem w obszarze efektywnego komunikowania się i przepływu informacji między odpowiednimi grupami interesariuszy. System *work flow* wprowadzany przez naczelne organy zarządcze uwzględnia między innymi elementy etyki organizacyjnej oraz osobistej. Jest to dostateczna przesłanka stosowania podejścia opartego na pewności, że w zakresie etycznym aspekty działalności organizacji dotyczą wszystkich jej szczebli i są spójne z jej celami i zadaniami.

Szczerość, otwartość, uczciwość, jasność zasad nagradzania i karania należą do najważniejszych elementów skutecznej komunikacji menedżera. Podejmowana przez niego odpowiedzialność może zostać skierowana wobec czynu (odpowiedzialność formalna) lub przedmiotu (odpowiedzialność treściowa). Zasadnicze źródło odpowiedzialności wypływa z natury oraz z wartości wewnętrznych sprawcy. Stanowią one niezależne, nieodwołalne i niezbywalne atrybuty przynależne człowiekowi, których nie może się zrzec. Z drugiej strony zakres odpowiedzialności może być wyznaczany przez konkretne zadania, które określają jej źródła kontraktowe. Odpowiedzialność naturalna i kontraktowa stanowią dynamiczny proces, któremu jednostka stawia czoło poprzez swoje wybory.

Jednak czy zachowanie tej klasycznej statyki jest wciąż poprawne i dopuszczalne? H. Jonas uważa, że

technika nowoczesna wprowadziła działania tak nowe, jeśli idzie o ich skalę, obiekty i konsekwencje, iż ramy etyki dawniejszej nie są już w stanie ich ogarnąć. [...] Natura jako przedmiot ludzkiej odpowiedzialności to z pewnością *novum*, nad którym teoria etyczna musi dokonać namysłu. Jaki rodzaj zobowiązania zaczyna tu skutkować? Czy jest ono czymś więcej niż utylitarnym zainteresowaniem?³².

Dotychczas znane systemy etyczne nie były konfrontowane z problemami przyrody, globalnych warunków życia ani też przyszłości. Obecność takich pytań w kolejnych pokoleniach stawia nowe wyzwanie wobec kształtujących się systemów etycznych i podnoszenia kwestii kształtu praw i obowiązków.

W przypadku odpowiedzialności międzypokoleniowej zawodzi klasyczna zależność prawa jednej i obowiązku drugiej strony. Nie może zgłosić roszczenia ten,

³² H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków 1996.

kto jeszcze się nie narodził. Jednak można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że pewnych praw do tego, co dziś posiadam, będzie on nabywał. Przykładem szczegółowo rozpatrywanym przez Hansa Jonasa jest obowiązek względem potomności, który stanowi pierwszy obowiązek (warunek konieczny) wobec istnienia i kondycji przyszłych pokoleń. Drugim jest zapewnienie tego istnienia na poziomie, jaki sami byśmy chcieli zastać, ponieważ ludzkość musi istnieć. Tak brzmi wyrażona w formie imperatywu idea człowieka, która należy do idei wymagających swego ucieleśnienia w świecie.

The Ethical Challenges of a Manager

A b s t r a c t

The article begins with a description of the importance of ethics in business activities, including the institutional roots of personal ethics, other sources of pressure in the organizational culture, and available tools for strengthening ethical values in a company's structure. The next part of the article outlines the process of moral development and various ethical dilemmas in a manager's life. After discussing personal conditions and sources of motivation, the author presents various approaches to ethical management.

WOJCIECH KOWALEWSKI

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

J. DAWID WAWRZYNIAK

Right Path Polska, Fundacja Proca

IMPLIKACJE COACHINGU DLA PRZYWÓDZTWA DUCHOWEGO

Wstęp

Przekonanie o kluczowej roli liderów przejawia się w licznych publikacjach na ten temat, również stale wrastająca liczba badań oraz metodologii podnoszących skuteczność i efektywność przywództwa świadczy o wzroście zainteresowania przywództwem. Ze względu na wieloaspektowość i interdyscyplinarność tego zjawiska nie ma jednak ustalonej jego definicji. Jest ono często powiązane z takimi pojęciami, jak autorytet, władza, strategia i wpływ społeczny. Celem niniejszego artykułu jest skupienie się na przedstawieniu praktycznych implikacji metodologii coachingowej, z której współcześnie korzysta w sferze przywództwa duchowego coraz więcej liderów. Z tym zamierzeniem w pierwszej kolejności zdefiniujemy, co rozumiemy pod pojęciem przywództwa duchowego, następnie wskażemy na podstawowe wyróżniki coachingu oraz opiszemy możliwe implikacje tej metodologii w postaci konceptualizacji przewodzenia innym poprzez czynienie ich mocnymi.

Przywódca duchowy jako „sługa Chrystusa”

Najczęstszą drogą do zdefiniowania przywództwa jest koncentracja na osobie lidera w celu ukazania cech charakteryzujących jego osobowość, styl lub określoną metodologię pracy z ludźmi. Takie podejście skupia się głównie na określeniu zdolności oraz predyspozycji menedżerskich danej osoby¹. Przywództwo duchowe jednak nie polega jedynie na osiąganiu wyznaczonych celów, lecz na zapewnieniu, by były one zgodne z Bożym powołaniem i priorytetami. To oznacza, że każdy lider duchowy — jako ten, który przewodzi innym — jest odpowiedzialny za to, aby z miejsca, gdzie oni są, prowadzić ich tam, gdzie Bóg chce, aby byli². Tak rozumiane przywództwo jest więc nierozdzielnie związane z budowaniem bliskiej, głębokiej więzi z Bogiem, opartej na pokorze i posłuszeństwie. Jak zauważa John Stott: „Dla każdej służby i przywództwa chrześcijańskiego fundamentalne znaczenie ma pokorna, osobista więź z Panem Jezusem Chrystusem, oddanie dla Niego wyrażone w codziennej modlitwie i miłość do Niego przejawiająca się w codziennym posłuszeństwie”³. Bez takiej postawy zrozumienie i sprawowanie roli przywódcy duchowego wydaje się z perspektywy biblijnej niemożliwe. Stąd Apostoł Paweł jasno określa tożsamość przywódcy jako „sługi Chrystusa” (1 Kor 4,1). Metafora służi wydaje się więc oddawać istotę duchowego przywództwa. Jest to niezwykle ważne zagadnienie w kontekście definiowania dynamiki relacji pomiędzy przywództwem a władzą. „Władza to asymetryczna kontrola nad cenionymi zasobami w relacjach społecznych”, jak definiują przywództwo psychologowie społeczni Joe Magee i Adam Galinsky⁴. Ich definicja porusza co najmniej dwie ważne kwestie, których nie wolno pominąć, gdy opisujemy ten temat. Pierwszy aspekt to kontrola. Magee i Galinsky twierdzą, że gdyby wszyscy mieli jednakowy dostęp do kontrolowania zasobów, nikt nie miałby władzy nad pozostałymi. Ponadto władza istnieje tylko w relacjach społecznych, a więc bez co najmniej dwóch osób nie można mówić o interakcji i wpływie, jaki jedna osoba wywiera na drugą. Wpływ, jaki mają liderzy, niewątpliwie pozwala im zmieniać zachowania, myśli i uczucia innych osób, ale nie należy utożsamiać kontroli z wpływem społecznym, gdyż „władza i wpływ to nie to samo”, jak stwierdza Bogdan Wojciszke⁵. Jako przykład podaje kluczowe me-

¹ R. Banks, B. Ledbetter, *Reviewing Leadership. A Christian Evaluation of Current Approaches*. Grand Rapids 2004, s. 16.

² H. Blackaby, R. Blackaby, *Spiritual Leadership. Moving People on to God's Agenda*. Nashville 2001, s. 20nn.

³ J. Stott, *Przywództwo według apostoła Pawła*. Toruń 2005, s. 111.

⁴ J.C. Magee, A.D. Galinsky, *Social Hierarchy. The Self-Reinforcing Nature of Power and Status*. „The Academy of Management Annals” 2008, t. 2, nr 1, s. 361.

⁵ B. Wojciszke, *Psychologia władzy*. „Nauka. Kwartalnik PAN” 2011, nr 2, s. 52.

chanizmy wpływu społecznego, które nie mają nic wspólnego z władzą, jak np. reguła wzajemności albo lubienie kogoś. Natomiast inne mechanizmy wpływu zależą od władzy bardzo mocno, np. autorytet⁶. Myślenie o przywództwie jako władzy i kontroli zasobów powoduje, że tendencje egoistyczne liderów oraz instrumentalne traktowanie przez nich ludzi ulegają wzmocnieniu⁷. W mentalności liderów panuje przekonanie, że normy i zasady ich nie dotyczą oraz że nie muszą liczyć się z punktem widzenia osób, którym przewodzą. Dlatego wobec wskazanych powyżej istotnych cech przywództwa trafniejsza wydaje się definicja opisująca zagadnienie przywództwa za pomocą pojęcia wpływu, co potwierdza znany ekspert dotyczący tego zagadnienia, John C. Maxwell⁸.

Sam Chrystus jest ucieleśnieniem modelu przywództwa polegającego na służeniu, co wielokrotnie potwierdzał swoimi słowami i czynami:

A Jezus przywołał ich do siebie i rzekł: Wiecie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was. Lecz kto by między wami chciał stać się wielkim, niech będzie waszym sługą. A by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem waszym, na wzór Syna Człowieczego, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu (Mt 20,25–28).

Jezus przestrzega tutaj swych uczniów przed negatywnym modelem przywództwa skupiającym się na wykorzystywaniu autorytetu czy też władzy w niewłaściwych celach, podkreślając, że istotą zdrowego przywództwa jest bycie wzorem w usługiwaniu innym. Było to początkowo nie do pojęcia dla uczniów, którym zdarzało się toczyć spory między sobą o to, kto będzie z nich największy, i już dzielili przyszłe trony, pozycje i wpływy (Mk 9,33–34; Łk 22,24). Jezus jednak konsekwentnie naucza, że jeśli ktoś chce być pierwszym w Jego królestwie, musi się najpierw stać sługą wszystkich (Mk 9,35; Łk 9,48; J 13,13–17). Chrystus chciał nauczyć swoich uczniów, że świecka koncepcja wielkości i przywództwa nie może być przeniesiona do Jego duchowego królestwa. W królestwie Bożym mamy bowiem do czynienia z całkowitym odwróceniem ziemskich wartości. Dlatego tak ważne również i dzisiaj jest podkreślanie, że niezależnie od pozycji lub miejsca, w którym się znajdują, liderzy mają przewodzić jako słudzy⁹.

Jak wynika z przeprowadzonych badań ankietowych, nacisk na władzę i kontrolę prowadzi do spadku zaufania do przywódców. Pod koniec listopada 2007 roku instytuty badawcze zrzeszone w prestiżowym Gallup International Associa-

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ J.C. Maxwell, *Prawa przywództwa — przestrzegaj ich, a ludzie podążą za tobą*. Warszawa 2001, s. 35.

⁹ Więcej nt. modelu przywództwa służebnego można przeczytać w pracy: R. Greenleaf, *Servant Leadership. A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York 1984.

tion przeprowadziły sondaże w całej Unii Europejskiej. Ankietowani mieli wskazać te spośród najważniejszych grup społecznych, którym ufają. Badania zostały przeprowadzone na reprezentatywnej próbie 1 040 osób z dziesięciu największych miast polskich. Polskie dane okazały się szokujące. Tylko 8,8 proc. mieszkańców deklaroowało zaufanie do władzy religijnej¹⁰. W Europie Zachodniej słabszy wynik zanotowały jedynie Austria (6 proc.), Dania (7 proc.), Islandia (4 proc.), Luksemburg (5 proc.), Norwegia (5 proc.) i Szwecja (3 proc.). W Niemczech poziom ten wyniósł 30 proc., w Irlandii 42 proc., w Belgii, co ciekawe, aż 26 proc. Natomiast w uważanych za antyklerykalne Czechach — 7 proc. Innym ważnym faktem, który na pewno zaważył na tak niskim wyniku, był znaczny odsetek respondentów, którzy nie wskazali żadnej z wymienionych grup społecznych lub odpowiedzieli „nie wiem” — w sumie aż 58,3 proc. Nie tylko sondaże opinii publicznej, ale także psychologowie alarmują o powadze sytuacji, stwierdzając, że liderzy w zbyt małym stopniu uwzględniają punkt widzenia podwładnych i coraz mniej liczą się z ich potrzebami¹¹. Nieustannie powiększa się grupa ludzi, którzy nie są w stanie jednoznacznie uznać przywódców swoich wspólnot kościelnych za godnych zaufania i wiarygodnych liderów, o czym świadczą choćby przytoczone wyniki badań. Tym bardziej należy stwierdzić, że kluczem i odpowiedzią na te alarmujące doniesienia jest służebny model przywództwa zaproponowany przez Jezusa. Dla liderów chrześcijańskich przywództwo służebne to mandat, a nie opcja, co mocno podkreślają Ken Blanchard i Phil Hodges w swoim manifestie¹². W ciągle zmieniającym się świecie nowych wyzwań, przed jakimi staje Kościół oraz jego przywódcy, powraca więc pytanie: Jak praktycznie przeprowadzić w roli sługi?

Przywództwo służebne przez coaching

Od kilku lat robi się coraz głośniejsze o nowej metodzie rozwoju jednostek i całych zespołów nazywanej coachingiem. Stosowany zarówno przez prywatne osoby, jak i duże firmy coaching szybko został doceniony. W języku polskim nie brakuje ciekawych pozycji traktujących na ten temat z różnych perspektyw teoretycz-

¹⁰ Więcej na ten temat tych badań statystycznych: zob. M. Kuźmiński, M. Müller, *Kocha, lubi, szanuje...* „Tygodnik Powszechny”, *Wiara*, 2008, nr 5 <http://tygodnik.onet.pl/wiara/kocha-lubi-szanuje/qdfvd> [dostęp 15.10.2014].

¹¹ B. Wojciszke, *Psychologia władzy*, s. 64.

¹² K. Blanchard, P. Hodges, *The Servant Leader. Transforming Your Heart*. Nashville 2003, s. 12. Pozyccie odnoszące się do tematu przywództwa służebnego w języku polskim to m.in.: R.D. Kuest, *Niezwykłe przywództwo. Służebne przywództwo w świecie ogarniętym żądzą władzy*. Warszawa 2007; B. Hybels, *Odwagne przywództwo*. Szczecin 2009; K. Blanchard, *Przywództwo wyższego stopnia*. Warszawa 2009; oraz E. Gobillot, *Przywództwo przez integrację*. Kraków 2008.

nych i podejść praktycznych¹³. W odróżnieniu od rynku amerykańskiego nie ma jednak zbyt wielu materiałów dotyczących coachingu duchowego z perspektywy chrześcijańskiej. Po polsku dostępna jest książka dr. Roberta Logana i Sherilyn Carlton *Podstawy coachingu. Odkryj siłę coachingu*, wydana jako materiał szkoleniowy konferencji z udziałem jej autora, jaka odbyła się w 2008 roku¹⁴. Według Logana i Carlton „coaching to proces odkrywania, co Bóg chce, bym robił, i robienie tego”¹⁵. Inną książką na temat coachingu napisaną przez znanego i cenionego na całym świecie amerykańskiego coacha chrześcijańskiego, Tony’ego Stoltzfusa, autora wielu bestsellerowych programów szkoleniowych i założyciela MetaFormation Leadership Institute, jest *Sztuka zadawania pytań w coachingu* wprowadzona na polski rynek w 2012 roku¹⁶. Autor umieszcza w tym opracowaniu podrozdział zatytułowany *Coaching duszpasterzy i liderów organizacji kościelnych*, w którym zaznacza, że owa grupa odbiorców ma wyjątkowo trudny zawód związany z wysokimi wymaganiami dotyczącymi umiejętności przewodzenia, nawiązywania relacji, osobistej moralności i odpowiedzialności. To oznacza, że w proces coachingu zostaje włączona prawie każda sfera życia lidera. Powołanie, dyscyplina osobista i duchowa, radzenie sobie ze zmianami, wizja służby — to tylko niektóre zagadnienia dotyczące duszpasterzy. Jak wynika z praktyki, duszpasterzom często brakuje głębokich przyjaźni i grup wsparcia, co może ograniczać opcje rozwiązywania ważnych wyzwań życiowych i kwestii związanych z powołaniem¹⁷. Stąd relacja coachingowa staje się możliwością uzyskania innej perspektywy, praktycznego wsparcia i troski w życiu lidera. W innej swojej książce poświęconej coachingowi przywództwa Tony Stoltzfus nazywa więc coachów „agentami zmian, którzy wspierają liderów w braniu odpowiedzialności za swoje życie w taki sposób, by przekładało to się na działanie sięgające pełni potencjału przywódcy”¹⁸.

Jedną z najlepszych publikacji dotyczących coachingu z perspektywy chrześcijańskiej, niestety niedostępną w języku polskim, jest praca cenionego psychologa i terapeuty dr. Gary’go R. Collinsa pt. *Christian Coaching. Helping Others Turn Po-*

¹³ Zob. m.in.: *Coaching. Inspiracje z perspektywy nauki, praktyki i klientów*. Red. P. Smółka. Gliwice 2009; D. Clutterbuck, *Coaching zespołowy*. Poznań 2009; M. Wilczyńska, M. Nowak, J. Kučka, J. Sawicka, K. Sztajerwald, *Moc coachingu. Poznaj narzędzia rozwijające umiejętności i kompetencje osobiste*. Gliwice 2011.

¹⁴ Książka R. Logana i S. Carlton jest dostępna w ramach materiałów szkoleniowych z konferencji *Mądry Budowniczy* (Zakościele, 2008 r.), zorganizowanej przez Centrum Rozwoju Kościoła „ProEcclesia” z siedzibą w Warszawie.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ T. Stoltzfus, *Sztuka zadawania pytań w coachingu. Jak opanować najważniejszą umiejętność coacha?* Wrocław 2012.

¹⁷ *Ibidem*, s. 92.

¹⁸ T. Stoltzfus, *Leadership Coaching. The Disciplines, Skills and Heart of a Christian Coach*. Barberry Lane 2005, s. 6. Zob. także: R. Melander, *Holy Conversations. Coaching and Mentoring for Clergy*. „The Clergy Journal” 2004, October.

tential into Reality, w której autor próbuje zgłębić warunki, jakie należy spełnić, by coaching można było nazwać chrześcijańskim¹⁹. W pierwszej kolejności wskazuje na korzenie tej metodologii psychologii pozytywnej, której celem — w odróżnieniu od tradycyjnego poradnictwa bazującego zwykle na terapii ukierunkowanej na pokonanie bolesnych konsekwencji z przeszłości — jest skupienie się na kreatywnym procesie odkrywania i realizacji celów na bazie tego, czym nasz rozmówca już dysponuje²⁰. Inaczej mówiąc, coaching jest związany z przyjęciem proaktywnej postawy ukierunkowanej na rozwój i budowaniem przyszłości, opierając się na potencjale i możliwościach drzemiących w każdej osobie. To, co odróżnia chrześcijańską koncepcję coachingu, jest związane z uwzględnieniem Bożej wizji człowieka i doświadczenia najgłębszego spełnienia w jego życiu, które staje się możliwe wtedy, gdy odkrywa i realizuje on swoje przeznaczenie w harmonii z transcendentnymi celami duchowymi w każdym wymiarze swojej egzystencji. Stąd Collins formułuje następującą definicję: „coaching to proces prowadzenia osoby lub grupy osób z miejsca, w którym są obecnie, do miejsca, gdzie Bóg pragnie, by się znaleźli”²¹. W tym sensie chrześcijańscy coachowie pomagają innym ludziom w odkrywaniu tego, co Bóg czyni wokół nich w ich życiu, a poprzez to wspierają ich w odkrywaniu spełnienia w ich powołaniu, przekładając to na rzeczywistość ich codziennego życia²². Istotną rolę przywództwa służebnego jest więc dostrzeganie i pomaganie innym w rozwoju złożonego w nich przez Boga potencjału. Wszyscy chcą być rozumiani i kochani. Nie ma większego daru w relacjach międzyludzkich niż to, gdy ktoś dostrzega i docenia prawdziwe „ja” drugiej osoby, coaching zaś staje się formą relacji, która wzmacnia tego rodzaju podejście.

Co wyróżnia coaching?

Tym, co wyróżnia coaching wśród innych metod rozwoju, jest postawa wobec klienta, czyli osoby lub zespołu, z którą coach pracuje. Tak jak zaznaczaliśmy wcześniej, nie należy coachingu utożsamiać z doradztwem ani z terapią, choć czasami coachowie mogą stosować techniki podobne do metod terapeutycznych, lecz muszą zachować przy tym ostrożność, by nie przekroczyć określonych granic²³. Jak zauważa jeden z prekursorów współczesnego coachingu, John Whit-

¹⁹ G.R. Collins, *Christian Coaching. Helping Others Turn Potential into Reality*. Colorado Springs 2009.

²⁰ *Ibidem*, s. 15–16. Więcej o pozytywnej psychologii: zob. M.E. Selligman, M. Csikszentmihalyi, *Positive Psychology: An Introduction*. „American Psychologist” 2000, nr 55, January, s. 5–14.

²¹ G.R. Collins, *Christian Coaching...*, s. 23.

²² Więcej na ten temat: zob. np. J. Creswell, *Christ-Centred Coaching. 7 Benefits for Ministry Leaders*. Danvers 2006; B. Donahue, G. Bowman, *Coaching Life-Changing Small Group Leaders*. Grand Rapids 2006; S. Thomas, T. Wood, *Gospel Coach. Shepherding Leaders to Glorify God*. Grand Rapids 2012.

²³ D. Clutterbuck, *Coaching zespołowy...*, s. 24.

more: „Coaching koncentruje się na przyszłych możliwościach, a nie na minionych błędach”²⁴. Oznacza to, że docelową grupę osób korzystających z coachingu stanowią głównie jednostki bądź grupy zainteresowane rozwojem w różnych sferach swojego życia, które potrzebują jedynie odpowiedniego wsparcia i zachęty w procesie odkrywania i dążenia do realizacji wyznaczanych przez siebie celów²⁵. Pojawia się zatem pytanie: Czym różni się coaching od poradnictwa, uczniostwa i mentoringu? Coach, w odróżnieniu od doradcy czy mentora, jako zaufany partner nie udziela odpowiedzi, nie proponuje rozwiązań ani też nie skupia się na swoim doświadczeniu. Zamiast tego coach będzie zadawał pytania, eksplorował z klientem jego dążenia, opcje i mobilizował do wygenerowania pomysłów oraz planu działań, które według jego rozmówcy stanowią rozwiązanie najlepsze. Proces coachingu jest więc związany przede wszystkim ze stymulowaniem klienta do autorefleksji, co ma prowadzić do wzrostu samoświadomości własnych kompetencji, ograniczeń, dążeń, wyborów i ich konsekwencji, a w rezultacie przekładać się na bardziej świadome życie i rozwój²⁶. O dużej skuteczności metodologii coachingowej stanowi fakt, że to właśnie klient wyznacza cel, z którym się utożsamia, gdyż wyraża jego dążenie, a coach jest osobą stymulującą, wspierającą i motywującą do realizacji wybranych przez swego rozmówcę celów. Będzie on zatem towarzyszył klientowi w jasno nakreślonych granicach w całym procesie zmiany. Nie jako trener, doradca, mentor ani terapeuta, lecz właśnie jako coach²⁷. Charakteryzuje się więc tym, że coach patrzy na swojego rozmówcę jak na osobę wyposażoną we wszystkie zasoby potrzebne do tego, by zrealizować wyznaczone cele. Założenie jest więc takie, że klient jest mądry, kreatywny i twórczy, a to, czego potrzebuje, to jedynie wsparcie, by móc do tych zasobów sięgnąć.

Coaching jako metoda pracy indywidualnej lub zespołowej przybiera zwykle formę cyklu spotkań coacha z klientem. W interaktywnym procesie i opierając się na relacji partnerskiej, coach i klient wspólnie ustalają cel, format i oczekiwane wyniki swojej pracy. Głównym narzędziem pracy coacha jest pytanie i aktywne słuchanie klienta. Coaching to metoda wspierania rozwoju, odnajdywania wewnętrznych zasobów klienta oraz ustalania i wdrażania planów działania²⁸. Jakże są rezultaty zastosowania metodologii coachingowej? Na stronie cen-

²⁴ J. Whitmore, *Coaching. Trening efektywności*. Warszawa 2011, s. 16.

²⁵ Zob. A.M. Grant, *Past, Present and Future. The Evolution of Professional Coaching and Coaching Psychology*. W: *Handbook of Coaching Psychology. A Guide for Practitioners*. Red. S. Palmer, A. Whybrow. London 2007, s. 23–39.

²⁶ P. Smółka, *Coaching oparty na dowodach*. W: *Coaching. Inspiracje...*, s. 74–75.

²⁷ Więcej na temat różnic między coachingiem, a poradnictwem można przeczytać w artykule: G. Collins, *Coaching — perspektywa chrześcijańska*. „Nasze Inspiracje” 2007, nr 1 (49) wiosna.

²⁸ *CoachWise Coaching Essentials*. Podręcznik, Warszawa 2014.

trum doradczo-szkoleniowego Coaching Center²⁹ zajmującego się stosowaniem, jak również wdrażaniem coachingu, mentoringu oraz rozwoju przywództwa, można przeczytać o rezultatach, jakie daje profesjonalne implementowanie coachingu w pracy zarówno z jednostką, grupą, jak i z całą organizacją. Są to między innymi:

- umiejętność ustalania konkretnych celów i wyzwań,
- umiejętność podejmowania trafnych decyzji,
- optymalne podejmowanie działań,
- pełniejsze korzystanie ze swoich naturalnych zdolności i talentów,
- podniesienie efektywności i skuteczności,
- przyspieszone tempo osiąganych celów oraz procesów.

Proces ten jest w całości ukierunkowany na potrzeby klienta i stymulowany jego motywacją do zmian.

Przewodzenie poprzez czynienie innych mocnymi

Jakie mogą z tego wynikać implikacje dla przywództwa duchowego? Istotną rolę przywódcy chrześcijańskiego jest dostrzeganie i pomaganie innym w rozwoju złożonego w nich przez Boga potencjału. W tak rozumianym przywództwie służebnym celem nie jest budowanie poczucia własnej wartości, lecz skupienie się na inwestowaniu w innych dzięki zakorzenieniu i ugruntowaniu w miłości (por. Ef 3,17). Taka miłość jest często kosztowna. Chrystus spędzał wiele czasu ze swoimi uczniami, którzy mogli Go obserwować w różnych sytuacjach życiowych, zarówno radosnych, jak i smutnych, pełnych chwały, ale i poświęcenia, w wyniku czego byli gotowi naśladować swojego Pana, ponieważ sami doświadczyli mocy Jego obecności i działania³⁰. Należy też podkreślić, że wszyscy wielcy przywódcy są budowniczymi zespołu, a nie solistami skupionymi na samych sobie. Stąd też zamiast wykonywać wszystkie zadania samodzielnie, zapraszają innych do współpracy i robią wszystko, co możliwe, by pomóc każdemu członkowi zespołu rozwinąć jego potencjał³¹. Metoda coachingowa wzmacnia ten proces i narzuca nowy paradygmat przewodzenia poprzez czynienie innych mocnymi. Wymusza ona takie podejście do drugiego człowieka, kiedy to lider poprzez zadawanie pytań zaczyna uważnie wsłuchiwać się w drugą osobę i dopiero na tej podstawie oferuje wsparcie ku rozwojowi. Sztuka zadawania pytań pozwala budo-

²⁹ Coaching Center to jedna z czołowych firm w Polsce zajmująca się kompleksowo coachingiem. Jej program edukacyjny jest akredytowany przez prestiżową organizację International Coach Federation, więcej można znaleźć na stronie www.coachingcenter.pl [dostęp 15.11.2014].

³⁰ Zob. *The Kingdom Life. A Practical Theology of Discipleship and Spiritual Formation*. Red. A. Andrews. Colorado Springs 2010.

³¹ D. Carter, *Ludzie szerokich horyzontów*. Ustroń 2003, s. 63nn.

wać więzi z ludźmi, ponieważ pytając, okazuje się szacunek i docenia rozmówcę. Tony Stoltzfus podkreśla, że zadawanie pytań motywuje do zaangażowania i rozwija w znaczący sposób zdolności przywódcze³². Poświęcenie czasu na zadanie ważnych pytań i empatyczne wsluchanie się w odpowiedzi przekonuje drugiego człowieka, że lider chce go poznać, a także rozwija poczucie odpowiedzialności. Podejście polegające na zadawaniu pytań jest najszybszym sposobem zbudowania atmosfery zaufania i otwartości. Nie polega to jednak jedynie na opanowaniu pewnych technik związanych z metodologią coachingową. Odpowiednie umiejętności i kwalifikacje są bardzo ważne, ale równie ważne jest serce i postawa lidera. W coachingu duchowym kryje się więc coś więcej niż tylko zadawanie określonych pytań. Istotą jest tu budowanie relacji opartych na zaufaniu ukierunkowanym na rozwój drugiej osoby, a to wymaga postawy odpowiedzialnej. Jak zauważają S. Ogne i T. Roehl: „Coach dostrzega i pomaga innym w rozwoju złożonego w nich przez Boga potencjału”³³. Dla lidera duchowego coaching jest więc ciągłym szkoleniem się w dziedzinie wiary w ludzi umożliwiającą im zmiany w ich życiu.

Od 2009 roku Fundacja Proca jako pierwsza chrześcijańska organizacja w Polsce oferuje program szkoleniowy dedykowany chrześcijańskim liderom *Lider coachem* z akredytacją międzynarodowej federacji coachingowej International Coach Federation. Odbiło się już trzydzieści edycji i ukończyło go ponad 500 chrześcijańskich liderów³⁴. Fundacja ta, opisując coaching w swoich programach szkoleniowych, posługuje się krótką metaforą: „wyprawić w drogę”, definiując ów proces jako „profesjonalną relację wspierającą”³⁵. Pod tymi trzema słowami kryją się kluczowe aspekty tego narzędzia rozwoju. Po pierwsze, celem coachingu jest wspieranie i wzmacnianie osoby lub grupy osób, które sięgają po tę metodę. Coaching polega na umacnianiu innych. To założenie jest fundamentalną zasadą nie tylko coachingu, ale i służebnego lidera. Drugim słowem jest relacja. Coaching to sztuka nawiązania dialogu pomiędzy coachem a klientem. Interakcja, jaka zachodzi między coachem a klientem, ma służyć klientowi w realizacji jego celów i priorytetów. Dobrze ilustruje tę zależność zasada zapisana w Księdze Przysłów

³² T. Stoltzfus, *Sztuka zadawania...*, s. 9.

³³ S. Ogne, T. Roehl, *TransforMissional Coaching. Empowering Leaders in a Changing Ministry World*. Nashville 2008, s. 26.

³⁴ Program *Lider coachem* jest dedykowany chrześcijańskim liderom, którzy chcą poznać praktycznie istotę, zasady, podstawowe umiejętności oraz kolejne etapy procesu coachingowego z perspektywy chrześcijańskiej. Więcej na temat Fundacji Proca oraz jej oferty programów coachingowych można znaleźć na stronie www.proca.org [dostęp 15.11.2014].

³⁵ J.D. Wawrzyniak, *Wyprawić w drogę...wszystko co musisz wiedzieć o coachingu*. Cz. 1, <http://hrstandard.pl/2014/09/25/wyprawic-w-droge-wszystko-co-musisz-wiedziec-o-coachingu-cz-1/> [dostęp 15.11.2014]; cz. 2, <http://hrstandard.pl/2014/09/29/wyprawic-w-droge-wszystko-co-musisz-wiedziec-o-coachingu-cz-2/> [dostęp 15.11.2014].

27,17: „żelazo żelazem się ostrzy, a człowiek urabia charakter bliźniego”. Trzecim słowem kluczowym jest profesjonalizm. Wspierająca relacja musi być profesjonalna, gdyż coaching to także zawód, który cieszy się coraz większą popularnością. Wspierająca relacja coachingowa powinna mieć sprecyzowane zasady współpracy, jasny podział ról i obowiązków, określony przebieg oraz swój początek i koniec³⁶. Podobną inicjatywą promującą działania coachingowe wśród chrześcijańskich liderów w Polsce jest Instytut Rozwoju „Złote Jabłko”³⁷. Działalność tego Instytutu zrodziła się w odpowiedzi na konkretne potrzeby reprezentowane przez liderów chrześcijańskich oraz wspólnot, którym przewodzą. Dzięki inicjatywie Instytutu udało się wprowadzić na polski rynek wcześniej wspomnianą już książkę Tony’ego Stoltzfusa *Sztuka zadawania pytań w coachingu*. Ponadto Instytut Rozwoju „Złote Jabłko” dysponuje innymi materiałami szkoleniowymi opracowanymi przez tego coacha oraz nowatorskimi warsztatami skupiającymi się głównie na coachingu duchowym. Te i inne inicjatywy świadczą o rosnącej popularności coachingu również wśród chrześcijańskich liderów.

Nastawienie na cel i jego realizację jest doceniane zwłaszcza przez osoby piastujące stanowiska przywódcze, które często są rozliczane z osiągniętych rezultatów. Przywódcy duchowi także potrzebują wsparcia, zachęty, docenienia, wiary w ich możliwości. Aby zdrowo funkcjonować, przywódcy potrzebna jest zatem zdrowa sieć relacji, która powinna się składać nie tylko z osób, którym usługuje, ale też z osób inwestujących w rozwój lidera. Badania przeprowadzone wśród przywódców duchowych w Stanach Zjednoczonych wyraźnie wykazały, że liderzy osiągający sukces i pełniący swą służbę wiernie aż do końca cieszyli się siecią bliskich relacji, dzięki którym mogli się wzajemnie „inspirować, wysłuchiwać, zachęcać, wspomagać rozwój i pociągać do odpowiedzialności”³⁸. Przez pracę z coachami przywódcy stają się skuteczniejsi w tym, co robią, a ich efektywność wzrasta. To z kolei jest silnie powiązane z wiarygodnością, a więc poprawa w tych obszarach może znacząco wpłynąć na odbudowanie i wzrost zaufania, które nie-

³⁶ Należy zwrócić uwagę na proces profesjonalizacji coachingu w naszym kraju, co wyraża się w tym, że dzięki wysiłkom Izby Coachingu, którą zakładała m.in. chrześcijańska Fundacja Proca, coach został sklasyfikowany jako profesja w oficjalnej klasyfikacji zawodów i specjalności. Izba Coachingu w sierpniu 2013 roku złożyła wniosek o rejestrację zawodu i decyzją Ministra Pracy i Polityki Społecznej, po kilkunastu latach funkcjonowania tej działalności w Polsce, ogłoszono, że coach to zawód. Strona Ministerstwa jeszcze tej informacji nie potwierdza, ale wkrótce będzie wiadomo, pod jakim numerem PKD będzie mógł działać oficjalnie każdy coach. *Klasyfikacja zawodów i specjalności* nie jest równoznaczna z PKD. Jest to dopiero etap na drodze do profesjonalizacji. W klasyfikacji coach został umieszczony w pozycji 235920 jako „trener osobisty (coach, mentor, tutor)”.

³⁷ Więcej na temat działalności i oferty programowej Instytutu Rozwoju można znaleźć na stronie www.zlotejablko.pl [dostęp 15.11.2014].

³⁸ P.D. Stanley, J.R. Clinton, *Mentoring. Tworzenie i pielęgnowanie relacji, które kształtują życie*. Warszawa 2005, s. 145.

stety ciągle spada, zwłaszcza w stosunku do przywódców. Lider jest więc osobą, która świadomie wpływa na otaczającą go rzeczywistość i jest gotowa wziąć odpowiedzialność za siebie, za wsparcie rozwoju i samoświadomości innych i za misję, jaką ma do zrealizowania. Zadaniem lidera sługi jest więc sprawiać, aby inni stawali się silni, a więc świadomi swej tożsamości, wartości i duchowego obdarowania. Niestety dla liderów, którzy czują się niepewnie i traktują innych jak konkurencję, jest to trudne do zaakceptowania. Nie wiedzą, jak sobie poradzić z członkami zespołu, którzy mają jasno sprecyzowaną wizję, mówią o niej głośno, zgłaszają nowe pomysły i są gotowi wziąć odpowiedzialność za ich realizację. Zamiast usiąść do rozmowy i zastanowić się, jak wykorzystać potencjał takich ludzi, liderzy ich marginalizują. Doskonale ujął ten problem John Maxwell, stwierdzając: „tylko pewni siebie liderzy oddają władzę innym”³⁹. Czynienie innych mocnymi wymaga świadomego zaangażowania w ich życie. O ile mentoring jest dziełem się tym, co przywódca otrzymał od Boga, o tyle coaching jest związany z ciągłym i świadomym procesem ukierunkowanym na rozwój przez wydobywanie Bożego potencjału u innych⁴⁰. Zgodnie z koncepcją przywództwa służebnego tylko Bóg jest władcą, lider jedynie zarządcą, którzy bierze odpowiedzialność przede wszystkim za to, co otrzymał. Misją lidera sługi jest umacnianie innych i doprowadzenie ich do dojrzałości i realizacji pełni złożonego w nich przez Boga potencjału. M. Snow oraz H. Thomas, omawiając znaczenie procesu coachingowego, korzystają z metafory „biegu” jako inwestycji w efektywny rozwój członków Kościoła⁴¹. Owocem dobrego nauczania są wierni i świadomi uczniowie. Efektem zaś dobrego, profesjonalnego coachingu duchowego są skuteczni liderzy, którzy inwestują w rozwój innych.

Implications of Coaching for Spiritual Leadership

A b s t r a c t

This article explores implications of coaching as a practical methodology that can be used by Christian leaders in their ministry. The first part of this article defines the heart of leadership from a Christian perspective and points to servant leadership as the key to understanding what it is all about. The question is, „How to lead as a servant?”. In the

³⁹ J.C. Maxwell, *Prawa przywództwa...*, s. 134.

⁴⁰ Zob. S. Parker, *The Supervisor as Mentor-Coach in Theological Field Education*. „Christian Education Journal” 2009, t. 6, nr 1, s. 55–57.

⁴¹ M. Snow, H. Thomas, *Coaching in the Church. Leadership and Growing the Skills of Those around You*. Cambridge 2008, s. 16–18.

second part of the article the authors define and explore coaching as a relatively new and effective tool for Christians who want to follow Jesus' leadership principles. The result of such an approach is that spiritual leadership is about empowering others in a changing world of ministry.