

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 12 • 2017

THEOLOGICA

Wratislaviensia

Tom 12 • 2017 **Oblicza Reformacji**

pod redakcją Jarosława Lipniaka,
Piotra Lorka, Wojciecha Szczerby,
Jacka Zielińskiego

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna
Evangelical School of Theology
Wrocław 2017

Kolegium redakcyjne

Wojciech Szczerba — redaktor naczelny

Piotr Lorek — zastępca redaktora naczelnego

Sebastian Smolarz — sekretarz

Rada naukowa

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

dr hab. Kalina Wojciechowska, prof. ChAT, Chrześcijańska Akademia Teologiczna

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

dr hab. Albin Masarik, Uniwersytet im. Mateja Bela w Bańskiej Bystrzycy

dr Philip Towner, American Bible Society

dr hab. Corneliu Constantineanu, prof. Aurel Vlaicu University of Arad, Rumunia

Redakcja

Jarosław Lipniak

Piotr Lorek

Wojciech Szczerba

Jacek Zieliński

Korekta

Aleksandra Kowal

Skład

Usługi Poligraficzne Bogdan Kokot vel Kokociński

Zgłoszenie prenumeraty przyjmuje

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna

ul. Świętej Jadwigi 12

50-266 Wrocław

email: redakcja@ewst.edu.pl

Strony internetowe

www.ewst.edu.pl

www.theologica.ewst.edu.pl

Dofinansowanie publikacji wydanej wraz z Wydziałem Nauk Społecznych UW r
w ramach współpracy przy organizacji 500-lecia Reformacji

Copyright by EWST 2017
ISSN 1734-4182
ISBN 978-83-60567-15-9
ISBN 978-83-63642-66-2
Czasopismo recenzowane

Spis treści

Od Redaktorów	9
-------------------------	---

CZĘŚĆ I TEOLOGIA SPORÓW

HENRYK PIETRAS SJ Geneza odpustów	17
---	----

JERZY KOCHANOWICZ Działalność kontrreformacyjna jezuitów w Polsce w XVI wieku	29
---	----

JANUSZ KRÓLIKOWSKI „Dobra nowina łaski” między tradycją reformowaną i katolicyzmem	43
---	----

JAROSŁAW M. LIPNIAK Urząd biskupa w Kościele katolickim i ewangelickim: fakty i mity	59
---	----

CZĘŚĆ II TEOLOGIA ŚWIADKÓW

WOJCIECH SZCZERBA U progu Reformacji. Hus a relacje polsko-czeskie	73
--	----

PIOTR LOREK „Żyję już nie ja” — Marcina Lutra rozumienie <i>unio mystica</i> Chrystusa z wierzącym	91
---	----

MIROSLAW ŻAROWSKI

Etyczna myśl braci polskich. O umiłowaniu cnoty dla niej samej . . . 107

GOTTFRIED BREZGERDie Dynamik der inklusiven Christologie Dietrich Bonhoeffers
auf den Spuren Martin Luthers: im Widerspruch zur Dynamik
politischer Ausgrenzung 121

CZĘŚĆ III IMPLIKACJE SPOŁECZNE

WOJCIECH SZCZERBAProtestantyzm ewangelikalny a społeczeństwo obywatelskie.
Zarys problemu 143**JACEK ZIELIŃSKI**O istocie uczuć religijnych, czyli jak odróżnić prawdziwą religię
od fałszywej według Jonathana Edwardsa 159**TOMASZ R. DĘBOWSKI**Praca socjalna Kościołów protestanckich w Polsce na przykładzie
Zboru „Chrześcijańska Społeczność” w Ząbkowicach Śląskich 173**ADAM PŁACHCIAK**Maxa Webera koncepcja protestanckich źródeł kapitalizmu
w społeczeństwie ponowoczesnym 187**JOANNA SZCZEPANKIEWICZ-BATTEK**Kobieta jako duchowny w Kościołach Reformacji.
Studium historyczno-społeczne 201

Table of Contents

From Editors	9
------------------------	---

PART I THEOLOGY OF DISPUTE

HENRYK PIETRAS SJ The Genesis of Penitential Practices	17
--	----

JERZY KOCHANOWICZ Counter-Reformation Activities of the Jesuits in Poland in the 16 th Century	29
--	----

JANUSZ KRÓLIKOWSKI „Good News of Grace” between Reformed Theology and Catholicism	43
--	----

JAROSŁAW M. LIPNIAK The Office of Bishop in the Catholic and Evangelical Church: Facts and Myths	59
---	----

PART II THEOLOGY OF WITNESSES

WOJCIECH SZCZERBA On the Eve of the Reformation: John Hus and Polish-Czech Relationships	73
---	----

PIOTR LOREK

„I live; yet not I”: Martin Luther’s Understanding of *unio mystica*
between Christ and the Believer 91

MIROSLAW ŻAROWSKI

Ethical Thought of the Polish Brethren: Concerning Loving Virtue
for Its Own Sake 107

GOTTFRIED BREZGER

The Dynamics of Dietrich Bonhoeffer’s Inclusive Christology
in the Steps of Martin Luther:
Resisting the Dynamics of Political Exclusion 121

PART III SOCIAL IMPLICATIONS

WOJCIECH SZCZERBA

Evangelical Protestantism and Civil Society 143

JACEK ZIELIŃSKI

The Essence of Religious Affections, i.e. How to Distinguish
between True and False Religion according to Jonathan Edwards . . 159

TOMASZ R. DĘBOWSKI

Social Activity of Protestant Churches in Poland, as Illustrated
by the Example of the „Christian Community”
Church in Ząbkowice Śląskie 173

ADAM PŁACHCIAK

Max Weber’s Concept of the Protestant Origins of Capitalism
in Postmodern Society 187

JOANNA SZCZEPANKIEWICZ-BATTEK

Christian Woman as a Christian Clergyman: Profession
or Vocation? 201

Od Redaktorów

Szanowny Czytelniku,

Rok 2017 zajmuje ważne miejsce w historii rozwoju nowożytnej myśli teologicznej chrześcijaństwa zachodniego. W roku tym upamiętniamy jubileusz 500-lecia Reformacji. Odnosimy się do symbolicznego początku procesu odnowy Kościoła w XVI wieku, zwyczajowo utożsamianego z ogłoszeniem 31 października 1517 roku dziewięćdziesięciu pięciu тез przez augustiańskiego mnicha, profesora Uniwersytetu Wittenberskiego, dr. Marcina Lutra. Równocześnie poddajemy pod krytyczny namysł sukcesywny rozwój tradycji protestanckiej w jej ewangelickiej i ewangelikalnej odśłonie oraz relacje między różnymi nurtami chrześcijańskimi. Zauważamy rozłamy i animozje między Kościołami, szczególnie u zarania Reformacji. Jednakowoż widzimy również rozwój myśli teologicznej, która w dialektyce powstałej na tle wydarzenia z Wittenbergi znacząco rozwinęła się w sferze biblistyki, dogmatyki, teologii moralnej i duszpasterstwa. Koncepcje teologiczne reformatorów i ich adwersarzy znalazły następnie swoje wykorzystanie w myśli filozoficznej, społecznej, politycznej, ekonomicznej oraz w twórczości artystycznej. W dużej mierze zmieniły obraz nowożytnego świata i przyczyniły się do wykreowania rzeczywistości, z jaką mamy do czynienia na początku XXI wieku.

Równocześnie jesteśmy świadkami dynamicznie rozwijającego się ruchu ekumenicznego, który dąży do wzajemnego zrozumienia różnic między poszczególnymi tradycjami eklezjalnymi, do zbliżenia stanowisk teologicznych i w zamyśle do odbudowania pierwotnej jedności wyznaniowej chrześcijan. Znaczącym wyrazem tego procesu jest raport *Od konfliktu do komunii* Luterkańsko-Rzymskokatolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności, który stwierdza m.in.: „Katolicy i luteranie uznają, że wraz ze

wspólnotami, w których żyją, należą do jednego Ciała Chrystusowego. Wzrasta świadomość tego, że XVI-wieczny spór dobiega końca. Powody, dla których wzajemnie potępiano swoją naukę, są nieaktualne”.

Powyższe słowa stanowią inspirację i podstawę dla niniejszego, dwunastego już tomu czasopisma „Theologica Wratislaviensia”, w którym przedstawiciele świata nauki reprezentujący różne wyznania chrześcijańskie podejmują się analizy i oceny szesnastowiecznej Reformacji oraz jej skutków we współczesnym świecie. Zaproponowane w ekumenicznym zbiorze artykuły ujmują problematykę reformacyjną z różnych punktów widzenia i stanowisk, niejako rozmawiają ze sobą o teologii, historii, myśli społecznej i filozoficznej. Mamy nadzieję, że takie szerokie i niejednokrotnie krytyczne spojrzenie na myśl reformacyjną pozwoliło nam uchwycić wieloaspektowość współczesnego protestantyzmu, którego początek symbolicznie utożsamiamy z dniem 31 października 1517 roku.

Niniejszy tom składa się z trzynastu artykułów, które zostały podzielone na trzy główne części tematyczne. W rozdziałach tych myśl reformacyjną ukazano z perspektywy sporów, jakie spowodowało wystąpienie Marcina Lutra i jego spadkobierców, świadków, którzy przyczynili się do rozwoju tradycji protestanckiej w różnych kontekstach historycznych, oraz implikacji społecznych nauki reformacyjnej w nowożytnych społecznościach zachodniego kręgu kulturowego.

Pierwsza część tomu, poświęcona teologii sporów, zawiera teksty ukazujące wybrane wątki historyczne, społeczne, teologiczne i eklezjologiczne mające wpływ na dyskusję katolicko-protestancką zarówno u jej reformacyjnych początków, jak i w debacie współczesnej.

Henryk Pietras ukazuje rozwój praktyk odpustowych. Kreśli ich genezę u początków chrześcijaństwa, zwracając uwagę na problem pokuty po chrzcie odpuszczającym wszystkie grzechy. Różne formy pokuty doprowadziły do powstania ksiąg pokutnych przypisujących konkretne kary do określonych grzechów i wprowadzających zamienniki pokuty, takie jak praktyki ascetyczne lub uczynki charytatywne. Owe zamienniki pokuty legły u podstaw praktyk odpustowych tak dla żyjących, jak i dla zmarłych, którzy nie zdążywszy za życia odbyć pokuty, zabierają ją w zaświaty. Formuje się w ten sposób koncepcja czyśćca oraz odpustów ofiarowanych za zmarłych.

Jerzy Kochanowicz podejmuje wątek działalności Towarzystwa Jezusowego w szesnastowiecznej Polsce. Dzięki studiom Polaków na uczelniach ewangelickich idee reformacyjne znacznie rozprzestrzeniły się w drugiej połowie XVI wieku na ziemiach polskich. Co więc wpłynęło na ostateczny upadek ofensywy reformacyjnej? Autor analizuje jeden z czynników, jakim była działalność w Polsce jezuitów, którzy stworzyli sieć

rodzimych kolegów, ograniczając tym samym wyjazdy młodzieży na Zachód. Organizowali proste kursy teologii dla szerszego grona odbiorców. Inicjowali dysputy podejmujące sporne kwestie teologiczne. Prowadzili rozmowy z wpływowymi protestantami polskimi, które doprowadzały w efekcie do ich konwersji na katolicyzm.

Janusz Królikowski przybliży dyskusję między myślą katolicką i reformowaną dotyczącą daru Bożej łaski oraz ludzkiej wolności. Stawia pytanie o zasadność idei podwójnego przeznaczenia ludzi do zbawienia i potępienia. Autor ukazuje biblijną myśl apostoła Pawła, po czym poddaje krytyce stanowisko Augustyna i Kalwina. Kontynuując rozwój teologii reformowanej, przedstawia ujęcie Karla Bartha, odrzucającego koncepcję podwójnego przeznaczenia i reinterpretującego ją w duchu chrystologicznym. Według Bartha Chrystus jako Bóg wybiera, jako człowiek zaś jest jednocześnie wybrany i odrzucony. W Nim właśnie łączy się idea podwójnego przeznaczenia, a jednostka uczestniczy w wybraniu Chrystusa za pośrednictwem wspólnoty. Katolicki teolog zauważa niebezpieczeństwo apokatastazy w ujęciu Bartha. Miłość bowiem wymaga wolnej relacji między Stwórcą a stworzeniem, co dopuszcza możliwość odrzucenia Boga przez człowieka. Ponadto chrystocentryzm Bartha zdaje się modylistycznie niwelować odrębną rolę Ojca i Ducha Świętego w tajemnicy wybrania i przeznaczenia.

Jarosław M. Lipniak podejmuje żywy w ramach dialogu katolicko-luterańskiego temat urzędu biskupiego i sytuuje go w kontekście nauki o usprawiedliwieniu, która na obecnym etapie prac ekumenicznych doczekała się wyraźnego zbliżenia stanowisk. Rozbieżności teologiczne dotyczące urzędu biskupiego dotyczą przekształcenia pierwotnego urzędu nadzoru w historyczny urząd biskupi i powiązaną z nim sukcesję apostolską. Dla strony katolickiej historyczny urząd biskupi jest eklezjologicznie konieczny i nieodzowny, natomiast dla strony ewangelickiej ważny i pożądany. Autor przybliży historyczną sytuację czasów Reformacji i stanowisko Lutra odnośnie do niepodzielności urzędu kościelnego, tożsamości urzędu prezbitera i biskupa, a tym samym relatywizacji biskupiej sukcesji apostolskiej i możliwości udzielania ordynacji także przez pastorów. Następnie przybliży wielowiekową dyskusję katolicką nad rozumieniem urzędu prezbitera i biskupa. Ostatecznie zaś pyta o możliwość uznania przez stronę katolicką przynajmniej sukcesji prezbiterialnej w Kościołach ewangelickich.

Część druga periodyku ujmuje tradycję reformacyjną z perspektywy teologii świadków, którzy przyczynili się do zaistnienia i rozwoju protestantyzmu w nowożytnym świecie. Jan Hus, jak przekonuje w swoim artykule **Wojciech Szczerba**, na przełomie XIV i XV wieku głosił w Czechach nauki analogiczne do tych, które 100 lat później doprowadziły do

wybuchu Reformacji w Wittenberdze. Jako reformator Słowian wzywał chrześcijan, a w szczególności duchownych, do moralnej odnowy Kościoła i powrotu do nauki Ewangelii. Rzucił na szalę swoje życie w walce o reformy, które w XVI wieku podjął i z powodzeniem przeprowadził Marcin Luter.

Antropologia Reformatora z Wittenbergi stanowi temat artykułu **Piotra Lorka**, w którym autor próbuje uchwycić możliwość zbawczego zjednoczenia Chrystusa z chrześcijaninem w myśli Lutra. W swoich badaniach autor odnosi się do luterskiej interpretacji słów apostoła Pawła: „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”, zapisanych w drugim rozdziale Listu do Galatów. W komentarzu do nowotestamentowego tekstu wittenberski Reformator wyraża doświadczenie religijne człowieka w kategoriach *unio mystica*, balansując na granicy teistycznego i pan(en)teistycznego ujęcia rzeczywistości. W ten sposób kontynuuje tradycję mistyki nadreńskiej, która wywarła fundamentalny wpływ na rozwój teologii ewangelickiej XVI wieku.

Temat tradycji protestanckiej na gruncie polskim podejmuje **Mirosław Żarowski**, który w swoim artykule odnosi się do myśli braci polskich i zadaje pytanie o filozoficzno-teologiczne podstawy ich nauczania etycznego. Odrzucenie doktryny o grzechu pierworodnym i zanegowanie klasycznego dogmatu o Trójcy Świętej, a z drugiej strony wierność protestanckiej koncepcji *sola Scriptura* prowadzi — jak wskazuje autor — do nauki, zgodnie z którą człowieka uważa się za wolną istotę posiadającą naturalną zdolność do miłości oraz wyboru dobra. Odpowiedzialnością chrześcijanina jest czynne posłuszeństwo boskim nakazom skrupulatnie zapisanym w nieomylnym Piśmie, które wskazuje drogę zbawienia. „Pismo Święte jako przymierze, zakon i świadectwo jest dyscypliną posłuszeństwa, do którego prawdziwa wiara się sprowadza, a że posłuszeństwo to jest posłuszeństwem czynnym wobec zawartych w Biblii norm moralnych, poznanie Boga to znajomość Jego woli, nie zaś istoty”.

Protestantyzm XX wieku rozważa **Gottfried Brezger**, odwołując się do chrystologicznej myśli Dietricha Bonhoeffera. Tworzący w czasie panowania nazizmu w Niemczech Bonhoeffer podkreśla nadrzędne znaczenie koncepcji *solus Christus*, którą odczytuje w świetle *Deklaracji z Barmen* Kościoła Wyznającego. W jego przekonaniu, a także zgodnie z przywołaną myślą Marcina Lutra chrześcijanin staje się Chrystusem dla „Innego”, a równocześnie spotyka Chrystusa w „Innym”. W modlitwie, czynieniu sprawiedliwości oraz oczekiwaniu na „Boży czas” chrześcijanie doświadczają rzeczywistości Chrystusa w Jego cierpieniu i wywyższeniu jako drogi pojednania w świecie ludzkich dramatów i złamanego serca.

Trzeci rozdział niniejszego tomu przenosi czytelnika w obszar implikacji społecznych nauczania twórców Reformacji. Część tę otwiera artykuł **Wojciecha Szerby**, w którym autor ukazuje znaczenie, jakie w wymiarze społecznym miała kształtująca się tradycja reformacyjna nurtu ewangelickiego i ewangelikalnego. Ukazanie historycznych korzeni tych nurtów pozwala lepiej zrozumieć, jak duchowa odnowa wiary wpłynęła na przemianę stylu życia, przede wszystkim moralną, na dowartościowanie znaczenia edukacji, głównie osób wywodzących się z niższych warstw społecznych, a nade wszystko na sposób rozumienia i rozwój postaw demokratycznych. Jakkolwiek Kościoły protestanckie nigdy nie stanowiły jednostki administracyjnej, to jednak wspólna jest im nie tylko wierność podstawowym tezom reformacyjnym (*sola Scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide, soli Deo gloria*), ale także w aspekcie społecznym: dbałość o wypracowanie postaw obywatelskich wyrażających się w odpowiedzialności za drugiego człowieka i w trosce o pielęgnowanie więzi międzyludzkich.

Jacek Zieliński, podejmując próbę ukazania podobieństw i różnic między „uczuciami religijnymi” a emocjami odwołuje się do ustaleń poczynionych przez Jonathana Edwardsa, osiemnastowiecznego amerykańskiego teologa, filozofa i przedstawiciela nauk szczegółowych, przede wszystkim zaś do jego rozróżnienia prawdziwej i fałszywej pobożności. Autor tekstu, widząc zagrożenia dla prawdziwej religijności nie tylko w czasach animatora Wielkiego Przebudzenia, ale i współcześnie, stawia wciąż aktualne pytanie: „Co takiego wyróżnia ludzi, których Bóg darzy łaską i którym przysługuje Jego wieczna nagroda?”.

Artykuł autorstwa **Tomasza Dębowskiego** podkreśla konieczność niesienia pomocy osobom potrzebującym oraz wskazuje obszary zaangażowania społecznego polskich protestantów na przykładzie zboru Kościoła zielonoświątkowego w Ząbkowicach Śląskich. W pierwszej kolejności autor omawia przesłanki teologiczne, a następnie społeczno-prawne pracy socjalnej. Szczególny nacisk kładzie na dwa podstawowe czynniki: zasadę pomocniczości i solidarności oraz cnotę patriotyzmu. Zdaniem Dębowskiego to one stymulują i określają tak rodzaj, jak i sposób zaangażowania społecznego polskich protestantów.

Kolejny tekst, autorstwa **Adama Płachciaka**, uwypukla podstawowe założenia weberowskiej koncepcji etyki protestanckiej i zderza je z „pownowoczesnym pojęciem nieredukowalnych różnic zainteresowań, wartości, wielości prawd, gier językowych”. Autor ukazuje przede wszystkim właściwą dla postawy protestanckiej dbałość o jakość wykonywanej pracy i jej moralne uzasadnienie wypływające z założenia, że wszelkie działanie winno być ćwiczeniem się w cnocie, opartym na stałym konfrontowaniu

racjonalnych przesłanek z tym, czego Bóg oczekuje od człowieka. Następnie autor zauważa, że we współczesnych systemach kapitalistycznych owa postawa została zastąpiona i przeliczona nie na jakość, lecz na ilość pozyskiwanych dóbr konsumpcyjnych.

Trzecią część periodyku wieńczy artykuł **Joanny Szczepankiewicz-Battek**. Autorka podkreśla, że ordynacja kobiet, która od wielu lat jest praktykowana w Kościołach protestanckich, wynika z przyjętej przez te wspólnoty biblijnej zasady powszechnego kapłaństwa. Mimo że wciąż pokazna część chrześcijan w Polsce i za granicą odnosi się krytycznie do możliwości ordynowania kobiet, to jednak należy zauważyć pozytywne konsekwencje egalitarnego stanowiska. Zdaniem autorki większa niż u mężczyzn empatia kobiet sprawia m.in., że „Kościoły ordynujące kobiety w znacznie większym stopniu angażują się w ważne problemy społeczne (np. walka z przemocą w rodzinie, sprzeciw wobec dyskryminacji mniejszości, walka z ubóstwem i wykluczeniem społecznym, pomoc dla uchodźców czy imigrantów) niż te, które kobiet nie ordynują, natomiast znacznie rzadziej dążą do odgrywania roli typowo politycznej”. Może to wzmacniać wiarygodność chrześcijaństwa w przekonaniu tych ludzi, którzy od Kościołów oczekują działania na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej, a nie „sojuszu ołtarza z tronem”.

Podsumowując, niniejszy tom pisma „Theologica Wratislaviensia” podejmuje problem Reformacji i jej konsekwencji teologicznych, społecznych i eklesjalnych z różnych perspektyw i ujęć wyznaniowych. Niejednokrotnie są to stanowiska krytyczne, wskazujące nie tylko na korzyści i możliwości, lecz również na problemy, które niesie ze sobą tradycja reformacyjna. Żywimy nadzieję, że tak szerokie ujęcie zagadnienia Reformacji w duchu ekumenizmu w przeżywanym przez nas Roku Jubileuszowym będzie stanowić ważną lekturę oraz inspirację do dalszych owocnych poszukiwań, badań i przemyśleń.

Redaktorzy tomu

Jarosław Lipniak, Piotr Lorek, Wojciech Szczërba, Jacek Zieliński

CZEŚĆ I
TEOLOGIA SPORÓW

HENRYK PIETRAS SJ

Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie

PWT Collegium Bobolanum w Warszawie

GENEZA ODPUSTÓW

Zagadnienie odpustów stało się jednym z głównych tematów, od których zaczęła się reforma protestancka. Budowa Bazyliki św. Piotra wymagała wielu pieniędzy, papież ogłosił więc odpust zupełny dla każdego, kto złoży ofiarę na ten zbożny cel. Zachowanie jałmużników papieskich, którzy owe ofiary zbierali, na tyle obrosło złą sławą wskutek rozlicznych nadużyć, że Marcin Luter zareagował na to swoimi dziewięćdziesięcioma pięcioma tezami z Wittenbergi¹, a Sobór Trydencki w ogóle zniósł urząd jałmużników jako tak zdegenerowany, że nie widziano szans na jego reformę². Tematem artykułu nie są jednak owe nadużycia i próby zaradzenia im, lecz ukazanie, jak narodziła się praktyka odpustów w Kościele.

1. Praktyka pokutna w I–IV wieku

Praktyka odpustów w Kościele łączy się ściśle z praktykami pokutnymi. Od początków chrześcijaństwa uwiecznionych w *Dziejach Apostolskich* chrześcijanie byli zgodni, że chrzest gładzi wszystkie grzechy. Zaraz też jednak narodziło się pytanie, jak postępować w przypadku wiernych, którzy po chrzcie dopuszczą się jakiegoś poważnego występku. Apostołowie zebrani w Jerozolimie około 50 roku postanowili, że chrześcijanie nie są zobowiązani do zachowywania prawa żydowskiego i zadekretowali:

¹ Por. G. Pani, *L'affissione delle 95 tesi di Lutero: storia o leggenda?* „La Civiltà Cattolica” 2016, t. 167, z. 3993, s. 213–226.

² Sobór Trydencki, sesja 21, *Dekret o reformie*, kan. 9. W: *Dokumenty soborów powszechnych* [dalej DSP]. T. 4. Opr. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2004, s. 624.

Postanowiliśmy, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne. Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu. Dobrze uczynicie, jeżeli powstrzymacie się od tego. Bywajcie zdrowi! (Dz 15, 28–29).

Cztery powyższe zakazane występki były skróconą wersją tak zwanego prawa noachickiego, czyli prawa nadanego przez Boga Noemu i jego potomkom po potopie (por. Rdz 9). Obowiązywały one wszystkich cudzoziemców przebywających na terenie Izraela, gdyż nie dotyczyło ich Prawo Mojżesza³.

Chrześcijanom w ziemi Izraela nie groziło przymuszanie do składania ofiar bożkom, natomiast wśród innych narodów – jak najbardziej, gdyż składanie ofiar należało do obowiązków obywatelskich. Rzymianie panujący na ziemiach wokół Morza Śródziemnego uważali publiczny kult bogów za podstawę dobrego funkcjonowania państwa i każdego, kto przed tym chciał się uchronić, traktowali jako anarchistę. Przelewanie krwi, czyli morderstwo (zabijanie w czasie wojny uważano powszechnie za konieczne, nie mogło więc być karane), było zabronione i zagrożone karą śmierci. Spożywanie zwierząt uduszonych, to znaczy razem z krwią, w różnych kulturach na całym Bliskim Wschodzie było równoznaczne ze spożywaniem duszy zwierzęcia, gdyż powszechnie uważano krew za siedzibę duszy. Nierząd, o którym tu mowa, jest nawiązaniem do występkę Chama, syna Noego, który „ujrzał nagość swego ojca” (Rdz 9, 22). Prawo mówiło: „Ktokolwiek obcuje cielesnie z żoną swojego ojca, odsłania nagość ojca: będą ukarani śmiercią oboje” (Kpł 20, 11). Cham obcował z żoną Noego i spłodził syna Kanaana, a gdy Noe się o tym dowiedział, przeklął bękartą i wydziedziczył. Zakaz ten nie dotyczy zatem jakiegokolwiek nieporządku moralnego w kwestii seksualnej, lecz cudzołóstwa w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Jak widać, rozporządzenie apostołów nie jest dekretem prawnym obwarowanym sankcjami, lecz uroczystym upomnieniem i przestrogą przed takimi występkami. Co jednak było robić, gdy dopuszczono się któregoś z tych czterech wykroczeń? Nauczanie Kościoła na ten temat nie było jasne. Wydawało się, że Kościół nie ma kompetencji do odpuszczania takich grzechów. Około połowy II wieku pojawia się świadectwo, że takiego publicznego grzesznika można przyjmować do wspólnoty raz – i tylko raz. Zapisano to w *Pasterzu Hermasa*:

„Ale powiadam ci, rzecze: jeśli po tym wezwaniu wielkim i uroczystym ktoś skuszony przez szatana zgrzeszy, ma już tylko jedną możliwość po-

³ Por. *Encyclopaedia Judaica*. T. 12. Jersusalem 1972, s. 1189–1191.

kuty. Jeśli zaś wciąż na nowo będzie grzeszyć i pokutować, nie na wiele się to przyda takiemu człowiekowi, bo trudno mu będzie znaleźć życie". Rzekłem mu: „Panie, życie odzyskałem usłyszawszy to dokładne wyjaśnienie. Wiem bowiem, że jeśli już nic nie dodam do grzechów moich, będę zbawiony”. „Będziesz zbawiony, powiedział, a także wszyscy, którzy będą tak postępować”⁴.

Tak więc od tej pory zaczęło przeważać zdanie, że winnych ciężkich grzechów można przyjmować do Kościoła co najwyżej w roli dożywotnich pokutników i dopiero na łożu śmierci dopuszczać ich do komunii Kościoła.

Za inne grzechy każdy powinien pokutować prywatnie, co można było przeprowadzić na wiele wskazanych sposobów. Orygenes w swej homilii do Księgi Kapłańskiej tak tę rzecz ujmuje:

Pierwszy sposób polega na tym, że przyjmujemy chrzest na odpuszczenie grzechów. Drugi sposób odpuszczenia grzechów zawiera się w męce męczeństwa. Trzeci rodzaj osiągnąć można przez udzielenie jałmużny. Powiada bowiem Zbawiciel: „Raczej dajcie, co macie, a oto wszystko będzie w was czyste” (Łk 11, 41). Czwarty rodzaj odpuszczenia grzechów dokonuje się przez to, że i my odpuszczamy grzechy braciom naszym; oto tak mówi sam Pan i Zbawca: „Jeżeli z serca odpuścicie braciom waszym ich grzechy, to i wam odpuści grzechy wasz Ojciec. Jeśli zaś nie odpuścicie z serca braciom waszym, to i wam nie odpuści wasz Ojciec” (Mt 6, 14n). [...] Piąty rodzaj odpuszczenia mamy wówczas, gdy „ktoś nawróci grzesznika z jego błędnej drogi”; tak bowiem mówi Pismo Boże (1 P 4, 8). Szósty rodzaj odpuszczenia dokonuje się przez pełnię miłości, a to zgodnie ze słowami Pana: „Zaprawdę powiadam wam, odpuszczają się jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała” (Łk 7, 47). [...] Istnieje jeszcze siódmy sposób na uzyskanie odpuszczenia grzechów, a jest on twardy i trudny – mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik „łzami omywa swe łoże, a łyżą dla niego chlebem we dnie i w nocy” (Ps 6, 7; 41, 4), gdy nie wstydzi się wyznać grzechu swego kapłanowi Pańskiemu i szukać lekarstwa, tak jak ten, który rzekł: „Powiedziałem: »wyznam nieprawość moją wobec Pana«, a Ty odpuściłeś grzech mojego serca” (Ps 31, 5)⁵.

Nie było żadnej innej spowiedzi ani publicznej pokuty.

⁴ Hermas, *Pasterz, Przykazanie czwarte*, 31. W: *Pierwsi świadkowie*. Oprac. M. Starowieyski. Tłum. A. Świderkówna. Biblioteka Ojców Kościoła 10. Kraków 1998, s. 232.

⁵ Orygenes, *Homilie o Księgach Rodzaju, Wyjścia i Kapłańskiej*. Tłum. S. Kalinkowski. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 31/2. Warszawa 1984, KpłHom II, 4.

Sytuacja zmieniła się w IV wieku, kiedy prześladowania ustały i nawrócenia na chrześcijaństwo zdarzały się częściej. Rosła równocześnie świadomość możliwości przebaczenia i przyjmowania do wspólnoty publicznych grzeszników po odbyciu należytej pokuty, choć w najstarszych dokumentach pojawia się wiele rozbieżności.

Pierwszy synod po prześladowaniach odbył się na Zachodzie, w Elwirze, około 306 roku, po abdykacji Dioklecjana⁶. Nie miał charakteru normatywnego dla całego Kościoła, lecz ukazywał, jak podchodzono do pokuty w Hiszpanii. Postanowiono, by nigdy nie przyjmować do Kościoła, nawet na łożu śmierci, aż w dwudziestu jeden przypadkach, na przykład za złożenie ofiary bogom (kan. 1 i 2), zabójstwo za pomocą zaklęcia (kan. 6), sutenerstwo własnych dzieci (kan. 12) lub pedofilię (kan. 71).

W innych przypadkach odsuwano od wspólnoty czasowo, w zależności od okoliczności, ale widać, że Kościół tamtejszy był bardzo rygorystyczny. W innych stronach świata stawiano sprawę łagodniej, starając się o takie rozwiązania, które pozwoliłyby przyjąć do Kościoła nawet winnego najcięższych grzechów, oczywiście po odbyciu należytej pokuty. Z akt synodu w Ancyrze można się dowiedzieć, jakie grupy pokutników funkcjonowały — przynajmniej w Azji⁷: pokutujący słuchający, leżący krzyżem i uczestniczący w modlitwie, ale nie w ofierze (kan. 4). Odpowiada to strukturze katechumenatu, gdzie również najpierw obowiązywał etap słuchania nauki, następnie etap pokornego proszenia o przyjęcie do wspólnoty Kościoła, dopuszczenie do wspólnych modlitw w okresie bezpośredniego przygotowania do chrztu, lecz z wyłączeniem z części ofiarnej Eucharystii. Można by pomyśleć, że okres pokuty traktowano jako powtórkę z katechumenatu. Na poszczególnych etapach pokutnik pozostawał przez czas określony przez biskupa, w zależności od wagi grzechu, w końcu jednak dopuszczano go do komunii, choćby miało to trwać i trzydzieści lat, jak synod ten określa w przypadku zoofilii dorosłych chrześcijan, lub dożywotnio w przypadku osób po pięćdziesiątce (kan. 16). W przeciwieństwie do opinii biskupów zebranych w Elwirze nikomu nie odmawiano w Azji pojednania przed śmiercią, a zasadę stanowiła pokuta ograniczona czasowo.

Wielką karierę zrobiły w Kościele tak zwane listy kanoniczne Bazylego Wielkiego. Napisał je do biskupa Amfilocha w latach 374–375, w odpowiedzi na jego liczne pytania. Weszły one do kanonów ojców greckich, które zatwierdzono na soborze zwanym *in Trullo* (691–692), i pozostają

⁶ *Acta synodalia ann. 50–381. Synodi et collectiones legum. Vol. I.* Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2006, s. 49–61.

⁷ *Ibidem*, s. 62–68.

obowiązującym prawem w Kościele prawosławnym⁸. Zgodnie z nimi także wyznaczano okresy pokuty różnej długości, w zależności od wagi występku. Lista grzechów, za jakie nakładano pokutę, zdecydowanie się wydłużyła i można przypuszczać, że liczba pokutników stanowiła w ówczesnym Kościele sporą część jego członków.

Przyjęcie pokutującego do Kościoła dokonywało się po upływie czasu pokuty, czyli przez cały ten czas był on odsunięty od komunii.

2. Księgi pokutne

Z VI wieku pochodzi świadectwo pojawiającej się tendencji do szukania pojednania zaraz po popełnieniu danego grzechu, bez podejmowania okresu pokuty. Tekst pochodzi z synodu w Toledo w 589 roku:

Ponieważ odkryliśmy, że w niektórych kościołach Hiszpanii ludzie czynią pokutę za swoje grzechy nie według kanonów, ale wyjątkowo nieprzyzwoicie, mianowicie, że ilekroć chcieli zgrzeszyć, to tylekroć domagają się od kapłana pojednania, dlatego dla wykorzenia tak bezbożnego działania święty synod postanowił, że pokutę należy nakładać na nich według formy dawnych kanonów. To znaczy najpierw tego, który pokutuje, należy odsunąć od komunii razem z innymi pokutującymi, aby jak najszybciej pragnął nałożenia rąk. Po wypełnieniu czasu zadośćuczynienia to kapłańska rozswaga decyduje o przywróceniu go do komunii. Natomiast ci, którzy wracają do poprzednich błędów jeszcze w czasie pokuty albo po pojednaniu, mają zostać ukarani według surowości wcześniejszych kanonów⁹.

Ojcowie synodalni zdecydowanie potępiają takie zwyczaje i nakazują wrócić do tradycji pokutnej zgodnej z dawnymi kanonami. Warte jest jednak odnotowania, że taka praktyka się pojawiła. Widocznie penitenci chcieli wrócić do komunii z Kościołem od razu, nie czekając do końca wyznaczanej pokuty. Zwyczaj ten jednak zaczął stopniowo wchodzić w życie w różnych miejscach dzięki przychylniej opinii poszczególnych biskupów. Wydaje się że upowszechnił się zupełnie w XII wieku.

Wiek VI wyznacza również początek ery ksiąg pokutnych¹⁰, która trwała do XIII stulecia. Zaczęła się ona w Irlandii od synodów św. Patryka

⁸ *Canones Patrum Graecorum. Synodi et collectiones legum. Vol. III.* Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2009, s. 32–60.

⁹ III synod w Toledo (589), kan. 11. W: *La colección canónica Hispana. T. 5: Concilios Hispanos, segunda parte.* Red. G. Martinez Diez, F. Rodriguez. Madrid 1992, s. 49–159.

¹⁰ Por. *Libri poenitentiales (Księgi pokutne).* *Synodi et collectiones legum. Vol. V* [dalej SCL 5]. Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2011.

w 456 roku, które jeszcze nie są zbyt szczegółowe, lecz szybko zaczęto sporządzać dokładne taryfikatory grzechów i przepisanych pokut, często wieloletnich. Trudno oprzeć się wrażeniu, że całego życia nie starczyłoby na ich wypełnienie. Spiętrzenie owych pokut musiało być bardzo dotkliwe, gdyż w VII wieku pojawiły się zamienniki pokut, będące bezpośrednimi poprzednikami odpustów.

Jeden z pierwszych zachowanych dokumentów pochodzi z połowy VII wieku z Irlandii¹¹. Zamienia on pokuty na różne praktyki ascetyczne. Jako przykład można podać kilka rozporządzeń:

9. Zamiennik rocznej [pokuty]: 50 dni szczególnego postu oraz 60 psalmów i ukłęknięć oraz modlitwa godzin.

10. Zamiennik rocznej [pokuty]: 40 dni o wodzie oraz dwa szczególne posty każdego tygodnia; 40 psalmów i ukłęknięć oraz modlitwa w każdej godzinie [kanonicznej].

11. Zamiennik rocznej [pokuty]: 100 dni o chlebie i wodzie i modlitwa w każdej godzinie [kanonicznej].

12. Wszystkie te posty bez mięsa i wina, jedynie z bardzo niewielką ilością ziołowego piwa, ale nie w swojej celi i rzadko¹².

Równocześnie w innym dokumencie z tych samych czasów pojawia się jednak możliwość zamiany pokuty na uczynki charytatywne. Najpierw w odniesieniu do chorych, którym trudno byłoby surowo pościć:

Inni ustalają pokutę dla chorych, aby dawali jałmużnę, to znaczy wartość służącego lub niewolnicy, lecz dobrze jest, jeśli rozda połowę swojego majątku, a jeśli kogoś oszukał, odda w czwórnasób (Łk 19, 8)¹³.

Na podstawie tych dokumentów wiadomo, że wartość niewolnicy była równoważna cenie dwunastu kurczaków lub trzynastu syklom, czyli dwóm srebrnym denarom¹⁴. Ten sam przepis powtarza dokument zwany *Discipulus Umbriensium*, należący do zbioru przypisywanego Teodorowi, biskupowi Canterbury, sprawującemu swą funkcję w latach 668–690¹⁵. Jest to pierwsza propozycja zamiany nakazanej praktyki na jałmużnę. Z czasem takie propozycje zaczęły się mnożyć, wykazywały się sporą pomysłowością i świadczyły o dużej wrażliwości społecznej. Bardzo intere-

¹¹ Kanony Irlandzkie. SCL 5, s. 48–57; L. Bieler, *The Irish Penitentials*. Scriptores Latini Hiberniae 5. Dublin 1963, s. 160–175.

¹² Zamienniki [pokuty]. Versja P. SCL 5, s. 51.

¹³ Księga pokutna Kummeara, VIII, 28. SCL 5, s. 80.

¹⁴ Kanony Irlandzkie, 9. SCL 5, s. 49.

¹⁵ *Discipulus Umbriensium*. T. 1, cz. 7, 5. SCL 5, s. 138.

suający w tym względzie jest jeden z rozdziałów Teodora: *O tych, którzy nie mogą pościć oraz nie wiedzą, w jaki sposób mogą zamienić pokutę jednego roku postu o chlebie i wodzie*:

1. Kto nie zna psalmów i nie może pościć, za jeden rok postu o chlebie i wodzie niech rozda ubogim jako jałmużnę 22 solidy, w każdy piątek niech pości o chlebie i wodzie oraz trzy razy przez 40 dni, to znaczy 40 dni przed Wielkanocą, 40 dni przed uroczystością świętego Jana Chrzciciela, gdyby przed uroczystością pozostały jakieś dni, może je wypełnić później, oraz 40 dni przed Bożym Narodzeniem.
2. W czasie tych trzech postów czterdziestodniowych cokolwiek będzie brał do swych ust, czy to z napojów, czy też z pokarmów, niech oceni, jakiej jest wartości lub jaką wartość mogłoby mieć. Niech połowę tak wyliczonej kwoty rozda na jałmużnę ubogim, niech żarliwie prosi Boga i modli się do Niego, aby jego jałmużna i modlitwy zostały przez Niego przyjęte¹⁶.

Roczny post o chlebie i wodzie w tamtych stronach oznaczał wówczas, że przez trzy dni: od czwartku do soboty, można było jeść tylko chleb, małe ryby, jarzyny i owoce oraz pić piwo. Jeśli wypadały wtedy święta kościelne, post nie obowiązywał¹⁷. Interesująca jest zamiana postu na jałmużnę w wysokości połowy wartości tego, co się zjadło. Następne rozdziały podają inne możliwości rekompensaty, np. proponują jałmużnę proporcjonalną do możliwości pokutnika (rozdz. 7–8). Zawsze też można było pokutę czasową zamienić na odmawianie psalmów lub innych modlitw.

Praktyka ta przeniosła się na kontynent i pojawiła się w różnych wariantach. Na przykład penitencjarz z Marsenburga z końca VIII wieku zaleca, by w zamian za każdy dzień postu o chlebie i wodzie odmawiać pięćdziesiąt psalmów, jeśli z dyspensą, a siedemdziesiąt, jeśli na własną rękę, bez dyspensy. Gdy ktoś nie zna psalmów, powinien uiścić denara za każdy dzień postu lub równowartość tego, co zjadł¹⁸. Ta sama księga precyzuje też, na co należy przekazać te pieniądze: „na wykup więźniów, na ofiarę ołtarza lub na biednych chrześcijan”¹⁹.

Na podstawie różnych penitencjałów powstała *Księga Halitgariusza*, biskupa Cambrai, z lat 817–830. Powtarza wiele dotychczasowych ustaleń, ale pojawia się w niej jedna interesująca precyzacja: „Kto zamieni post

¹⁶ *Rozdziały Teodora*, 5. SCL 5, s. 163; *Ancient Laws and Institutes of England*. T. 2. The Commissiones on the Public Records of the Kingdom. London 1840, s. 68; wersja cyfrowa: Cambridge University Press 2012; <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015034111537> [dostęp 27.11.2017].

¹⁷ *Rozdziały Teodora*, 1. SCL 5, s. 161.

¹⁸ *Księga pokutna z Merseburga*, 41–42. SCL 5, s. 293.

¹⁹ *Ibidem*, 148. SCL 5, s. 302.

dnia o chlebie i wodzie na któryś z tych pięciu sposobów, w tym dniu niech je wszystko, co chce, ale bez wina, mięsa i tłuszczu”²⁰.

Już jako ostatni przykład warto przytoczyć rozporządzenie z penitencjału z Kordoby z początku IX wieku. Píše się tam najpierw o obowiązku zadośćuczynienia temu, którego się skrzywdziło, a następnie:

Wedle tradycji ojców, gdy nie ma tego, wobec którego się zawiniło, lub nie jest się w stanie, jak to wyżej opisano, wypełnić pokuty, niech połowę rozda ubogim. Należy założyć tak: sumę, jaką rozda na jałmużnę ubogim, ma dać także w postaci ziemi dla Kościoła. Po trzecie, za tyle samo winien uwolnić niewolnych lub dać na wykup jeńców²¹.

Następnie jeszcze autor upomina, by ksiądz zawsze miał wzgląd na osobę: czy jest to chory, czy kobieta w ciąży, czy niewolnik, ponieważ wszystko to są okoliczności wpływające na zmniejszenie pokuty. Pojawia się tutaj zamiennik darowizny ziemi dla Kościoła. Wspominano już wyżej o ofierze na ołtarz, co należy prawdopodobnie rozumieć jako ofiarę na Mszę św. Tych ofiar musiało być bardzo wiele, gdyż penitencjał z Wiednia z IX wieku precyzuje, że jeśli lud prosi kapłana, to ma on odprawić tyle Mszy, ile trzeba, choćby było ich więcej niż dwadzieścia dziennie, i dodaje: „dziękujemy, jeśli lud gorliwie składa ofiarę Bogu”²².

Wydaje się, że owe zamienniki traktowano jako formę nadzwyczajną, gdyż w dalszym ciągu naznaczano pokuty nawet kilkunastoletnie. Jednym z ostatnich zabytków z grupy penitencjarzy jest tak zwana *Magia Rudolfa* pochodząca ze Śląska z XIII wieku²³. Badacze starali się wydobyć z niej dane na temat obyczajowości śląskiej w średniowieczu, okazało się to jednak złudne, gdyż stanowi ona po prostu kompilację starszych ksiąg pokutnych pochodzących z zachodniej Europy i nie ma w niej nic oryginalnego.

Łatwo sobie wyobrazić, że wielu chrześcijan odbywających pokutę zmarło, otrzymawszy rozgrzeszenie na łożu śmierci, przed upływem czasu należytą pokuty. Taki przypadek niektórzy uważali za niesprawiedliwy i sądzili, że takie *poene temporales* pozostają i nadal istnieje obowiązek ich wypełnienia. Gdy w XII wieku upowszechniła się praktyka rozgrzeszania penitenta natychmiast, gdy się zgłosi, pokuty te należało wypełnić po spowiedzi w takim samym wymiarze jak dotąd.

Podobne skrupuły odnotowano już w III wieku, z listów św. Cypriana wynika, że niektórzy mieli wątpliwości, czy można zwolnić z pokuty, ów-

²⁰ *Księga pokutna Halitgariusza*, V, 3. SCL 5, s. 330.

²¹ *Księga pokutna z Kordoby*, wstęp [h]. SCL 5, s. 432–433.

²² *Księga Pokutna z Wiednia* (a), 45. SCL 5, s. 164.

²³ *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne z XIII wieku*. Opr. E. Karwot. Wrocław 1955.

częśnie dożywotniej, kogoś, kto uzyskał dar komunii z Kościołem w sytuacji zagrożenia życia, a potem wyzdrowiał. Cyprian pisze, że Pan może uzdrowić chorego i należy Mu za to dziękować, a nie dręczyć człowieka powrotem do pokuty²⁴. Sobór Nicejski w 325 roku okazał się w tej kwestii surowszy i w takim przypadku nakazał cofnąć taką osobę do grupy pokutników modlących się bez udziału w ofierze, aż upłynie przepisany czas pokuty²⁵. Pokuta w czasach Cypriana trwała do końca życia, co można było interpretować jako do czasu dostąpienia pojednania w niebezpieczeństwie śmierci, a niekoniecznie do samego momentu śmierci. W IV wieku pokuty były już wymierzane w latach i stąd zapewne takie stanowisko. W XII wieku sytuacja była analogiczna, choć nie taka sama: pokuty były określonymi ściśle karami czasowymi i gdy ktoś umarł przed czasem, przed skrupulatnymi stawał problem. Czyżby pokutę tę należało dokończyć po śmierci?

Aby uniknąć takich dylematów, trzeba było zadbać o to za życia i przełożeni Kościoła starali się to ułatwić. Nie wiadomo, kto pierwszy wpadł na myśl, aby udzielić odpuszczenia ciążących na pokutnikach win pod pewnymi warunkami. W stosowanych sformułowaniach powtarza się odpuszczenie win i kar albo grzechów i pokuty, gdyż ciągle nie było jednomyślności, czy pokutę można odbywać po rozgrzeszeniu, czy jednak koniecznie przed rozgrzeszeniem. Gdy więc ktoś wyznał grzechy, wypełniał pokutę, a na rozgrzeszenie musiał czekać, odpust darował mu jedno i drugie w określonej mierze. Ojcom IV Soboru Laterańskiego wydało się niezbędne unormowanie tej praktyki, postanowiono więc, że z okazji poświęcenia kościoła nie można darować więcej niż roku pokuty, a w rocznicę poświęcenia czterdziestu dni²⁶.

Już na rok następny przypada jednak najśłynniejszy odpust średnio-wieczny, mianowicie związany ze św. Franciszkiem i kościółkiem Porcjunkula pod Asyżem. Miał go nadać papież Honoriusz III wszystkim pielgrzymom odwiedzającym to miejsce 2 sierpnia, w rocznicę poświęcenia. Był to odpust zupełny, czyli darował całą zadaną przez spowiednika pokutę, czy miała poprzedzać rozgrzeszenie, czy być wypełniana później.

W 1220 roku arcybiskup Canterbury, Stefan Langton, ogłosił umorzenie ciążącej na grzesznikach pokuty przy okazji przeniesienia ciała św. Piotra Becketa 7 lipca tegoż roku, w pięćdziesiątą rocznicę jego męczeńskiej śmierci. Zapewne dla dodania większej rangi takiemu odpustowi

²⁴ Cyprian, *List 55*, 13. W: *Św. Cyprian. Listy*. Opr. E. Stanula. Tłum. W. Szoldarski. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 1. Warszawa 1969, s. 149.

²⁵ Sobór Nicejski (325), kan. 13. W: DSP 1. Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2001, s. 38–39.

²⁶ Sobór Laterański IV (1215), kan. 62, 6. DSP 2. Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2003, s. 306.

przypisano go papieżowi Honoriuszowi III i w spreparowanym później liście orzeczono, że w ciągu piętnastu dni, prawdopodobnie liczonych od początku uroczystości, umarza się całą ciężącą na penitencje pokutę²⁷. W 1294 roku Celestyn V wystosował w Akwilei bullę, w której nadał coroczny odpust zupełny w liturgiczne wspomnienie ścięcia Jana Chrzciciela – a był to dzień koronacji papieża – w kościele Santa Maria de Collemaggio w tym mieście. Odpust ten udziela odpuszczenia wszystkich win popełnionych po chrzcie i uwolnienie od kar należnych za te winy²⁸. Pierwszy jubileusz rzymski ogłosił papież Bonifacy VIII na rok 1300 i ogłosił w bulli *Antiquorum habet fida relatio* darowanie kar wszystkim, którzy w tymże roku pobożnie odwiedzą trzydzieści razy bazyliki Piotra i Pawła – a jeśli są pielgrzymami, wystarczy piętnaście razy²⁹. W dokumencie tym papież nadawał szczególny odpust zupełny w każdym 100. roku, poczynając od 1300. Owe jubileuszowe odpusty dotyczyły wiernych żyjących. Skoro jednak trwało przekonanie o obowiązku dopełnienia pokuty po śmierci, jeśli nie zdąży się odbyć jej za życia, sytuacja powoli dojrzewała do sformułowaniu definicji czyśćca oraz odpustów ofiarowanych za zmarłych, co nastąpiło na Soborze Florenckim:

Jeśli szczerze pokutujący umarliby w miłości Boga, zanim godnymi owocami pokuty zadośćuczyniliby za winy i zaniedbania, ich dusze po śmierci zostają oczyszczone karami czyśćcowymi (*penis purgatorii post mortem purgari*). W łagodzeniu tego rodzaju kar dopomaga im wstawienictwo żywych wiernych, mianowicie ofiary mszy świętych, modlitwy i jałmużny oraz inne dzieła pobożności, które zgodnie z postanowieniami Kościoła wierni zwykli podejmować za innych wiernych³⁰.

Definicja ta nie spadła z nieba, lecz pojawiała się w podobnych sformułowaniach od X wieku. Samo słowo *purgatorium* należało do języka potocznego i oznaczało jakiegokolwiek oczyszczenie. U ojców Kościoła te-

²⁷ Apokryficzny list Honoriusza III: „Annus quinquagesimus annus jubileus est. Jubileus autem, annus remissionis interpretatur. Sicut enim in Lege onera et servitutes consueverunt populo remitti, si et anno jubileo translationis ipsius martiris, cum quindecim dierum spacio, onera penitencium remittitur”; T. Becket, *Traité sur le cinquième jubilé*. W: R. Foreville, *Le jubilé de Saint Thomas Becket du XIII au XV siècles (1220–1470)*. Etudes et documents. Paris 1958, s. 1937.

²⁸ Celestyn V, bulla *Inter sanctorum solemnina*. W: T.R. Mannetti, *La perdonanza di Collemaggio*. L’Aquila 1982, s. 77–78; por. E. Pasztor, *Celestino V e Bonifacio VIII*. W: *Indulgenza nel medioevo e perdonanza di papa Celestino: atti del Convegno Storico Internazionale*. Red. A. Clementi. L’Aquila 1975, s. 61–78.

²⁹ Za: *Bullarium Romanum*. Taurinensis Editio. Augustae Taurinorum 1859, 4, s. 156–157.

³⁰ Sobór Florencki (1439–1442), bulla unii z Grekami (*Laetentur caeli*), 14. W: DSP 3. Oprac. A. Baron, H. Pietras. Kraków 2003, s. 470–473 z przypisami.

mat koniecznego oczyszczenia po śmierci przewija się często, choć każdy wyobrażał je sobie inaczej.

Sam termin *purgatorium* w technicznym sensie pojawił się w Kościele zachodnim w XI wieku³¹. Pojęcie oczyszczenia znało wiele religii (szczególnie judaizm), ponadto był to termin pogański. Św. Augustyn pisał: „Terminalia obchodzi się w miesiącu lutym, gdy się odbywa sakralne oczyszczenie (*sacrum purgatorium*) zwane Februm, skąd miesiąc otrzymał swą nazwę”³². Le Goff³³ przytacza wiele przykładów z tekstów patrystycznych, a można by ich podać znacznie więcej. Sporo uwagi poświęca ognioowi czyścicowemu, gdyż był to jeden z ważniejszych obrazów pochodzenia biblijnego, jako że Pismo Święte często i wyraźnie mówi o oczyszczeniu przez ogień. Pozostawiwszy jednak na boku wyobrażenia, lepiej skupić się na istocie rzeczy: chrześcijanie świadomi własnej niegodności byli przekonani, że oczyszczą się z należnych im kar za grzechy po śmierci, jeśli nie zdążą uczynić tego za życia.

W połączeniu z praktyką wieloletniej pokuty i jej zamienników zrodziło to ideę pomagania zmarłym w wypełnieniu nałożonej kary oraz uwolnienia siebie samego od pokuty przed śmiercią.

Za czasów obowiązywania ksiąg pokutnych nie wolno było pościć w zastępstwie kogoś za wynagrodzeniem³⁴. Chwalebne jednak było poszczenie za umarłych, co zostało poświadczane już na przełomie VII i VIII wieku³⁵. Oznacza to, że zdawano sobie sprawę, iż może im to w jakiś sposób ulżyć. Z naciskiem trzeba zaznaczyć, że odpust nie dawał nikomu gwarancji zbawienia, lecz zwolnienie lub zmniejszenie pokuty tym, którzy już wcześniej wyznali grzechy, otrzymali rozgrzeszenie lub obietnicę rozgrzeszenia i pozostała im do wypełnienia ciężąca na nich pokuta.

Nie jest przedmiotem tego artykułu rozwój praktyki odpustów, ich stosowania i nadużywania. W każdym razie w świetle ich genezy stara praktyka określania 100 czy 300 dni, a nawet trzech lat odpustu w powiązaniu z jakąś praktyką pobożną — nie wydaje się ani śmieszna, ani nielogiczna.

³¹ Hilderbert z Le Mans we Francji, *Sermo* 85. „Patrologia Latina” [dalej PL] 171, 741B.

³² Augustyn z Hippony, *O państwie Bożym*, 7, 7. Tłum. W. Kornatowski. Warszawa 1977. T. 1, s. 340; PL 40, 200.

³³ J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*. Paris 1981 (wyd. polskie: *Narodziny czyśćca*. Tłum. K. Kocjan. Warszawa 1997); por. I. Moreira, *Heaven's Purgatory: Purgatory in Late Antiquity*. Oxford University Press 2010, s. 134–139.

³⁴ *Księga pokutna z Merseburga* a, V, 44. SCL 5, s. 293.

³⁵ *Capitula Dacheriana*, 112. SCL 5, s. 125.

The Genesis of Penitential Practices

A b s t r a c t

This article discusses the tradition of penitential practices in the Church, from its beginning through the use of the Penitential Books from the 5th to 13th centuries. Over time, the order of commutations of the penances came to include so-called substitutes. In this way, for example, a three year penance of fasting on bread and water could be replaced by certain prayer practices, or by giving alms for the poor or for the needs of the Church. In the following ages the use of the substitutes evolved into the practice of indulgences, which means remission of adequate penance by accomplishing certain conditions.

JERZY KOCHANOWICZ

Wydział Nauk Pedagogicznych

Dolnośląska Szkoła Wyższa

DZIAŁALNOŚĆ KONTRREFORMACYJNA JEZUITÓW W POLSCE W XVI WIEKU

Wprowadzenie

W kontekście dominującego we współczesnej Rzeczypospolitej katolicyzmu mało wiarygodnie brzmi stwierdzenie, że polski sejm w połowie XVI wieku składał się w olbrzymiej większości z protestantów. Na poranną Mszę rozpoczynającą obrady szedł sam król w towarzystwie dwóch tylko senatorów, gdyż cała reszta to byli *dissidentes de religione*, czyli różniący się w wierze¹. Owa silna pozycja Kościołów ewangelickich na ziemiach polskich szybko się jednak zachwiała. Dlaczego tak się stało?

Choć Reformacja dotarła do Korony i Litwy z pewnym opóźnieniem, głównie ze względu na antyluterańskie dekrety Zygmunta Starego, to już od lat czterdziestych XVI wieku można mówić o jej rozkwicie, spowodowanym w dużej mierze podejmowaniem przez wielu Polaków studiów na Uniwersytecie Wittenberskim. W latach 1523–1546, gdy wykładał tam Marcin Luter, przez sale wykładowe tej uczelni przewinęło się około 100 Polaków². Absolwentami uniwersytetu byli późniejsi czołowi przedstawiciele polskiej Reformacji, np. Andrzej Frycz Modrzewski, który w latach 1533–1535 mieszkał u Filipa Melanchtona. Po śmierci doktora Lutra w 1546 oraz zajęciu Wittenbergi przez wojska cesarskie w 1547 roku tamtejszy uniwersytet stracił na atrakcyjności dla polskiej młodzieży, a jego miejsce zajął będący pod wpływem luteranizmu Uniwersytet w Królewcu. W latach 1544–1565 studiowało

¹ P. Jasienica, *Polska Jagiellonów*. Warszawa 1979, s. 386.

² J. Małek, *Reformacja w Polsce i w Prusach w XVI wieku: podobieństwa i różnice*. „Czaszy Nowożytne” 1997, t. 2, s. 11.

tam ponad 130 studentów z Polski³. Protestantyzm zaczął szerzyć się w Polsce z niespotykaną siłą, zwłaszcza wśród elit szlacheckich, osiągnął swój punkt kulminacyjny w latach sześćdziesiątych XV wieku, m.in. dzięki działalności najwybitniejszego polskiego reformatora, Jana Łaskiego. To zapewne jego autorytet przesądził o tym, że polska Reformacja odeszła w swym głównym nurcie od luteranizmu w kierunku kalwinizmu. Poza tym po śmierci Lutra nastąpiło przesunięcie centrum myśli reformacyjnej z Wittenbergi do kalwińskiej Genewy, przez co młodzież polska zaczęła wybierać kalwińskie uniwersytety w Bazylei, Strasburgu, Heidelbergu czy nieco później w Lejdzie. W samej Bazylei studiowało w XVI wieku 100 Polaków, a w Heidelbergu 300⁴. W latach sześćdziesiątych XVI wieku Małopolska, Ruś i Litwa stanęły po stronie kalwinizmu, natomiast Wielkopolska pozostała wierna konfesji luteranńskiej i braci czeskich. Jedynie Mazowsze z Warszawą pozostawało katolickie, wykazując tylko śladowe wpływy Reformacji. W 1562 roku doszło do rozbicia ruchu protestanckiego w Polsce na tzw. zbór większy – kalwiński, oraz mniejszy – braci polskich, zwanych też arianami. W okresie największego rozkwitu Reformacji na ziemiach polskich (1570–1580) funkcjonowało w kraju ponad 1 tys. zborów protestanckich, z czego mniej więcej połowa należała do kalwinistów⁵.

W wyniku rozłamu szybko nastąpił schyłek całego ruchu protestanckiego w Rzeczypospolitej, charakteryzujący się licznymi konwersjami na rzymski katolicyzm. Co go spowodowało?

Wśród historyków brakuje zgodnej opinii co do przyczyn załamania się w ówczesnej Polsce ofensywy reformacyjnej, a nawet upadku protestantyzmu. Mówi się zwykle o tym, że wyznanie ewangelickie nie zakorzeniło się tu w prostym ludzie, lecz było religią przyjmowaną od góry przez elity, nie bez związanych z tym korzyści ekonomicznych. Drugim czynnikiem było wrogie nastawienie polskiego władcy, Zygmunta Starego, wobec reformy i obojętne, czy raczej chłodne podejście jego syna, Zygmunta Augusta. Trzeci zaś czynnik stanowiło rozbicie ruchu protestanckiego w Rzeczypospolitej na konfesję luteranską, kalwińską i braci czeskich, a potem wyodrębnienie się braci polskich, co niewątpliwie osłabiło impet Reformacji. Zapewne wszystkie te czynniki współgrały ze sobą, niemniej należy wskazać jeszcze jeden: konsekwentną działalność zakonu jezuitów na ziemiach polskich⁶.

³ *Ibidem*, s. 12.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 13.

⁶ Por. W. Krasieński, *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce*. Warszawa 1903.

Przybycie jezuitów do Polski

Początki działalności Towarzystwa Jezusowego w Rzeczypospolitej nie były zbyt fortunne. Pierwszym jezuitą, który stanął na polskiej ziemi, był teolog papieski Soboru Trydenckiego, Alfons Salmerón. Jakkolwiek spędził on w Rzeczypospolitej tylko miesiąc w 1555 roku, to jednak jego podróż z Warszawy do Wilna w towarzystwie nuncjusza papieskiego, Piotra Lippomano, była doświadczeniem bardzo trudnym. Salmerón pisał do założyciela zakonu jezuitów, Ignacego Loyoli, że dzięki tragicznym warunkom panującym w gospodach odpokutował za wszystkie swoje grzechy, tym bardziej że piwo w tym barbarzyńskim kraju jest gorsze niż woda w Tybrze. Salmerón był przekonany, że kraj ten jest już stracony dla katolicyzmu, a w relacji przekazanej papieżowi stwierdził, że „prawie cała szlachta jest zarażona nowinkami”⁷.

Jako drugi pojawił się na ziemiach polskich równie wybitny jezuita, który miał już wśród swoich zasług zreformowanie uniwersytetów w Ingolstadt i w Wiedniu oraz założenie Uniwersytetu w Pradze, Niemiec Piotr Kanizy. Przybywając w towarzystwie kolejnego nuncjusza, chciał zainteresować polską szlachtę otwarciem kolegium jezuickiego w Krakowie, aby powstrzymać wyjazdy polskiej młodzieży na uczelnie protestanckie⁸. Młodzi ludzie nie chcieli bowiem studiować w ojczyźnie ze względu na opłakany stan polskiego szkolnictwa. Z powodu silnego oporu Akademii Krakowskiej Kanizy zdziałał niewiele. Może dlatego pisał, podobnie jak Salmerón, że w Rzeczypospolitej panują barbarzyńskie warunki, a ludzie są niegościnni⁹. W Koronie Królestwa Polskiego spotkał wielu kaznodziejów luteranских, a w samym Krakowie w dzień świąteczny 10 tys. ludzi słuchało luteranского kazania. Jemu samemu pozwolono na głoszenie tylko jeden raz.

Misja jezuitów powiodła się dopiero za trzecim razem. W listopadzie 1564 roku biskup warmiński, Stanisław Hozjusz, Niemiec z pochodzenia, sprowadził do Braniewa dziewięciu jezuitów. Wśród nich było trzech Niemców, jeden Prusak, jeden mieszkaniec Śląska, jeden Szkot, jeden Flamanńczyk, jeden Holender i jeden Włoch¹⁰. Po dwóch miesiącach otworzyli oni pierwsze na ziemiach polskich kolegium, czyli szkołę średnią. Zaraz powstały następne: w Pułtusku, w Wilnie (gdzie szkołę średnią

⁷ B. Natoński, *Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce 1564–1580*. W: J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*. T. 1: *Początki Towarzystwa Jezusowego*. Kraków 1969, s. 419.

⁸ L. Piechnik, *Polonia*. W: *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Red. C.E. O'Neill, J.M. Dominguez. T. 4. Madrid 2001, s. 3173.

⁹ J. Brodrick, *Saint Pierre Canisius*. Paris 1956, s. 467.

¹⁰ L. Piechnik, *Polonia*, s. 3173.

szybko podniesiono do rangi uniwersytetu), w Poznaniu i w Jarosławiu. Jezuita skoncentrowali się na szkolnictwie i kształceniu młodzieży. Do ich szkół zaczęli ściągać uczniowie i studenci — najpierw głównie po to, aby od przybyłych profesorów nauczyć się języka niemieckiego. Na początku lat dziewięćdziesiątych XVI wieku było już ponad 3 300 uczniów i studentów¹¹. Co zdolniejsi zgłaszali się do zakonu, dzięki czemu po dziesięciu latach obecności na ziemiach polskich liczba jezuitów wzrosła do 400, a w roku 1600 wynosiła już 800. Prowadzili oni dziewięć kolegiów, z czego jedno: Akademia Wileńska, miało status uniwersytetu.

Z kolei działalność kontrreformacyjna jezuitów wyrażała się pośrednio już w samym otwieraniu szkół na ziemiach polskich, co wyraźnie zmniejszyło wśród miejscowej szlachty zainteresowanie szkołami protestanckimi. Jezuita zaplanowali, że pokryją Rzeczpospolitą siecią uniwersytetów, podejmując długoletnie starania o ich otwarcie oprócz Wilna również w Braniewie, w Poznaniu i we Lwowie. Ze względu na opór Akademii Krakowskiej zamiar ten się nie powiódł, natomiast dzięki sieci kolegiów zmalała radykalnie liczba młodszej młodzieży wyjeżdżającej na Zachód.

Wykłady z teologii dla prostych słuchaczy

Drugą formą działalności kontrreformacyjnej jezuitów był specjalny kurs teologii, oferowany w ich szkołach dla mniej wyrobionych słuchaczy. Podobnie jak przy zakładaniu szkół również przy tej inicjatywie jezuita wzięli przykład z protestantów, którzy zawdzięczali swoje sukcesy między innymi właśnie stworzeniu teologii popularnej, dostosowanej do możliwości intelektualnych prostych ludzi. W 1554 roku Ignacy Loyola opracował dokument pt. *Pewne zalecenia służące popieraniu prawdziwej wiary, zwłaszcza w Niemczech i we Francji*¹², w którym stwierdzał, że protestantyzm objął w bardzo krótkim czasie ogromne obszary Europy również dlatego, że jego zwolennicy głoszą swoje poglądy przystępnym językiem w kościołach, w szkołach oraz drukują w broszurach. „Dysponują całą rzeszą ministrów, którym nieświadomie pomagają katolicy, zwłaszcza duchowni, ze względu na swą ciemnotę i gorszący tryb życia”. W tej sytuacji jezuita powinni oprócz teologii wyższej, wykładanej na uniwersytetach, stworzyć kursy teologii sumarycznej (czyli kursy kontrowersji), w której zwróciliby uwagę na tzw. *loci communes* z Pisma Świętego, Tradycji, soborów i dzieł doktorów Kościoła, służące do obrony dogmatów oraz do podważania twierdzeń przeciwnych. Uzyskanie biegłości w tego rodzaju

¹¹ *Ibidem*, s. 3175.

¹² Przekładu na język polski dokonał B. Natoński, *Humanizm jezuita i teologia kontrowersyjno-pozytywna od XVI do XVIII wieku*. Kraków 2003, s. 9–12.

teologii nie powinno zająć zbyt wiele czasu, toteż można by przygotować wielu teologów, którzy w wielu miejscach jednocześnie rozpoczęliby nauczanie i głoszenie kazań. Zalecono też wykładanie teologii sumarycznej przez godzinę w tygodniu słuchaczom retoryki, a nawet uczniom klasy poetyki, aby nauczyli się głosić kazania lub uczyć katechizmu, zwalczając poglądy przeciwnie w sposób przystępny dla prostych ludzi. Tak się też stało: wykłady z kontrowersji zostały włączone do programu ostatnich klas szkoły średniej. Uczęszczali na nie również proboszczowie, księża diecezjalni, klerycy seminariów duchownych prowadzonych przez jezuitów oraz wszyscy chętni.

Polemiki religijne – dysputy

Trzecią formą działalności kontrreformacyjnej jezuitów były trzy rodzaje dysput prowadzone w szesnastowiecznej Rzeczypospolitej¹³. Dysputy pierwszego rodzaju odbywały się na terenie szkoły i miały charakter akademicki. Początkowo zapraszano na nie przedstawicieli innych wyznań, którzy mogli zabierać głos. W Wilnie i w Poznaniu pod koniec roku szkolnego publikowano tezy będące przedmiotem planowanych publicznych dysput z udziałem uczniów i studentów. Autorami też byli profesorowie wykładający dany przedmiot¹⁴, uczestnikami zaś dysput – studenci. Student dysputant miał swego patrona (opiekuna), który omawiał z nim tezy, ogłaszał je drukiem i zapraszał na dysputę przedstawicieli innych wyznań. Podczas dysputy patron mógł zastąpić podopiecznego, zwłaszcza gdy zagadnienie wymagało pogłębionej wiedzy. Niestety z czasem dysputy szkolne przybrały charakter czysto ćwiczeniowy, bez udziału innowierców.

Drugim rodzajem dysput były dysputy okazyjne, inicjowane *ad hoc*, np. po pogrzebie jakiejś osobistości lub w czasie misji ludowych. Kaznodzieja pogrzebowy korzystał wówczas z okazji, aby w atmosferze powagi i skupienia przedstawić własne poglądy, zmuszając niejako adwersarzy do ich

¹³ J. Kochanowicz, *Początki piśmiennictwa jezuickiego w Polsce. Studium z historii kultury*. Wrocław 2012, s. 68.

¹⁴ Przykładem może być Alfons de Pisa, który jako profesor kontrowersji w Poznaniu wykladał w pierwszym semestrze 1581 roku zagadnienia sporne dotyczące Trójcy Świętej. W październiku 1581 roku (na rozpoczęcie roku akademickiego) wziął udział w dysputcie z tezami skierowanymi przeciw antytrynitarianom: *Assertiones theologicae de Trino et Uno Deo adversus novos Samosatenarios. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis praeteriti semestris...* Według diariusza kolegium poznańskiego dysputa była niezwykle burzliwa. Jako oponenti wystąpili jezuici, kilku zaproszonych gości, a na końcu minister ariański (prawdopodobnie Jan Krotowski, który dyskutował z de Pisą ponad godzinę). Po paru dniach powtórzono dysputę na zamku; por. *Acta et historia Collegii Posnaniensis SJ*. Archiwum Metropolitalne w Warszawie, rps 440 f 128.

wysłuchania. Postępował tak np. Jakub Wujek na pogrzebach szlachty wielkopolskiej, przypominając rzymską naukę o czyśćcu i modlitwach za zmarłych. Z kolei Andrzej Wolan, przywódca kalwinistów litewskich, wykorzystał pogrzeb Stanisława Sudroviusa, seniora zborów litewskich, aby wygłosić mowę antypapieską¹⁵.

Najważniejszy był trzeci rodzaj dysput, stanowiący formę intelektualnego pojedynku zwolenników różnych wyznań chrześcijańskich. Dysputę inicjował wierny świecki danej denominacji, rzucając wyzwanie przeciwnikom. Należało na nie odpowiedzieć, aby nie narażać się na zarzut poniesienia obrony swojej wiary. Zwykle szukano odpowiedniego dysputanta, który byłby w stanie sprostać oponentom.

Na początku dysputy przedstawiciele obu stron wygłaszali swoje mowy, w których złośliwie atakowali przeciwników i podburzali słuchaczy. Ponieważ praktyki tego rodzaju psuły atmosferę rzeczowej dyskusji, z czasem ich zakazano. Dysputy przebiegały niejednokrotnie bardzo żywiołowo, dlatego każda ze stron wybierała swoich moderatorów, którzy mieli studzić zapał, a w razie konieczności podjąć się mediacji. Mimo nalegań ze strony protestantów jezuici nie chcieli dyskutować po polsku, ponieważ wielu z nich nie znało dobrze tego języka, a ponadto obawiało się zastosowania w dysputcie nieprecyzyjnych wyrażeń.

Celem dysput było nie tyle przekonanie i nawrócenie adwersarza, ile raczej umocnienie współwyznawców, dlatego po zakończeniu dysputy każda strona świętowała swe zwycięstwo. Kolejnym etapem była zwykle polemika na piśmie, w której przedstawiano przebieg dysputy i wyjaśniano zagadnienia będące przedmiotem sporu. Oprócz rzeczowych prezentacji pojawiały się niestety paszkwile, naszpikowane wzajemnymi obelgami i oskarżeniami.

Dotychczas nie opracowano dokładnego zestawienia statystycznego wszystkich szesnastowiecznych dysput religijnych na terenach polskich, m.in. dlatego, że w źródłach odnotowano tylko część z nich. Najdokładniejszy rejestr sporządzili arianie¹⁶. Ze spisu wynika, że w latach 1579–1620 odbyło się szesnaście dysput braci polskich z katolikami.

Trudno jest odtworzyć przebieg owych debat, gdyż dysponuje się dzisiaj tylko тезami lub wrywkowymi, często jednostronnymi informacjami na ten temat. Nad wyraz skąpe są informacje na temat dysput jezuitów z luteranami i kalwinistami. Najpełniejszy zachowany materiał dotyczy dysputy jezuita Marcina Śmigleckiego z Danielem Mikołajewskim, mini-

¹⁵ Treść mowy znana jest tylko z jezuickiej repliki: W. Rościszewski, *Ad orationem Andreae Volani...* Wilno 1600.

¹⁶ S. Kot, *Dysputacje arian polskich z rękopisu koloszwarskiego*. „Reformacja w Polsce” 1935–1936, t. 7–8, s. 341–370.

strem ewangelickim z Radziejowa, która odbyła się podczas zjazdu kalwinistów, luteranów, braci czeskich i chrześcijan prawosławnych w Wilnie 2 czerwca 1599 roku. Dlatego często jedynie tytuł danej dysputy lub ewentualnie zachowane tezy mogą być źródłem do ustalenia ich treści.

Oto główne tematy poruszane podczas dysput¹⁷:

a. Natura Kościoła

Pierwszą kwestią sporną było pytanie, po czym poznać prawdziwy Kościół. Zarówno protestanci, jak i katolicy twierdzili, że tylko oni tworzą prawowierny Kościół. Gdy chodzi o reformatorów, to stosownie do zasady *sola fides*, wyrażającej przekonanie, że człowiekowi wystarczy do zbawienia sama wiara, pomniejszali oni znaczenie widzialnych elementów Kościoła, jak jego hierarchia (czyli księża i biskupi), a przede wszystkim instytucja papieństwa. Katolicy natomiast akcentowali elementy widzialne. Jezuita kard. Robert Bellarmin pisał, że Kościół jest wspólnotą tak widzialną jak społeczność ludu rzymskiego albo królestwo Francji czy Republika Wenecka. Według reformatorów (Luter, Kalwin) Kościół jest obecny przede wszystkim w duszach wiernych.

W sporze na temat natury Kościoła ze strony ewangelickiej brali udział: Jakub Niemojewski, kalwiński minister Antoni de la Roche, Daniel Mikołajewski i Marcin Gracjan Gertich. Jezuitów reprezentowali: Jakub Wujek, Alfons de Pisa, Adrian Junga i Marcin Śmiglecki. Spierano się przede wszystkim o tzw. znamiona Kościoła (*notae*), czyli znaki jego prawdziwości. Protestanci twierdzili, że znamiona są dwa: wierne głoszenie Słowa Bożego i sprawowanie sakramentów według Bożego ustanowienia. Ponieważ obie te czynności nie są odpowiednio wykonywane w Kościele rzymskim, więc utracił on prawowierność. Jezuitcy teologowie w odpowiedzi wskazywali na siedem znamion prawdziwego Kościoła, podkreślając, że są one obecne w Kościele katolickim, a zatem tylko on jest Kościołem prawdziwym w odróżnieniu od zborów luteranских, kalwińskich i ariańskich. Owe znamiona to: jedność wiary, powaga zdobyta przez wieki, sukcesja apostołska, rozpowszechnienie po całej ziemi, górowanie nad innymi instytucjami, wewnętrzna moc i cuda.

Kwestią związaną z widzialnością Kościoła był prymat papieża. W tej materii szczególnie wdał się we znaki jezuitom znakomity teolog braci czeskich, Marcin Gertich, który sarkastycznie twierdził, że katolickie rozróżnienie na niewidzialną Głowę Kościoła, czyli Chrystusa, i na głowę widzialną, czyli papieża, jest „wzięte z głowy, a nie z Pisma”. Poza tym

¹⁷ Kompletnie zestawienie druków polemicznych przygotowanych przez jezuitów w szesnastowiecznej Polsce przedstawia publikacja: J. Kochanowicz, *Początki piśmiennictwa jezuickiego...*, s. 75–110.

w Kościele rzymskokatolickim już dawno nie ma prawdziwej sukcesji ani w nauczaniu, ani w życiu apostołskim. Odpowiedzią była świetna praca Adriana Jungi¹⁸, która już w tytule zapowiadała, że autor rozprawi się ze pięćdziesięcioma dwoma błędnymi twierdzeniami protestantów, kwestionującymi prawdziwość jedynego Kościoła, czyli katolickiego.

b. Urząd w Kościele

Drugą polemiczną kwestią było rozumienie kapłaństwa w Kościele. Marcin Luter, odrzucając widzialne elementy w Kościele, które mogłyby przesłonić Boże działanie i odpowiedź człowieka wyrażającą się w *sola fides*, podważył dotychczasowe rozumienie roli kapłanów, których Kościół rzymski postrzegał właściwie jako ofiarników. Luter stwierdził, że księża podejmują w Kościele pewne zadania (wśród których najważniejsze jest *ministerium verbis*, czyli głoszenie Słowa), które na mocy chrztu może zasadniczo wypełniać każdy wierny. W odpowiedzi Sobór Trydencki uchwalił 17 lipca 1563 roku dekret o kapłaństwie, stwierdzając, że w Kościele istnieje prawdziwe kapłaństwo, które polega nie tylko na przepowiadaniu Słowa Bożego, lecz również na konsekrowaniu i na odpuszczaniu grzechów¹⁹. Spory dotyczące natury urzędu w Kościele dotarły oczywiście również do Rzeczypospolitej. Wbrew nauce Marcina Lutra jezuici podkreślali²⁰, że samo powołanie i wybór przez wspólnotę nie wystarczą do sprawowania urzędu w Kościele, lecz potrzebne są prawdziwe święcenia przez biskupa. Dlatego według jezuity Artura Faunta powołanie protestanckich ministrów pochodziło od złego ducha. W efekcie nie mieli oni żadnych uprawnień do głoszenia kazań ani do udzielania sakramentów, a sprawowana przez nich Wieczerza była pustym rytmem.

Gdy chodzi o stronę ewangelicką, to na uwagę zasługują pisma wpływowego teologa i rektora uniwersytetu w Rostocku, Dawida Chytraeusa (1530–1600), który po podróży na Bliski Wschód i do Grecji dostrzegł zgodność doktryny Lutra z wyznaniem chrześcijańskiego Wschodu, m.in. w kwestii małżeństwa księży. W tej sprawie sprzeciwiał mu się w swych publikacjach Antoni Possevino²¹, któremu Chytraeus odpowiadał w książce dedykowanej królowi szedzkiemu. Possevino przygotował w ramach repliki publikację tak chaotyczną, że musieli ją korygować jezuici poznańscy, a generał zakonu interweniował, by Possevino zgodził się

¹⁸ A. Junga, *Rozwiązanie Pięćdziesiąt i dwu Quaestiy...* Poznań 1593.

¹⁹ Por. K. Schatz, *Sobory powszechne – punkty zwrotne w historii Kościoła*. Kraków 2000, s. 204.

²⁰ W.A. Faunt, *Assertiones theologicae. De ordinatione ac vocatione ministrorum Luther. et Calvin. Eorundemque Sacramentis...* Poznań 1590.

²¹ A. Possevino, *Davidis Chytraei imposturae de statu ecclesiarum...* Ingolstadt 1582; idem, *Adversus Davidis Chytraei haeretici imposturas...* Ingolstadt 1583.

przyjąć poprawki.

c. Liczba sakramentów

Trzecią sporną kwestią była liczba sakramentów, którą Kościół ustalał przez wieki, a która zmieniała się od pięciu, trzydziestu nawet do ponad stu. Reformatorzy przyjmowali jedynie dwa sakramenty (chrzest i Wieczerzę Pańską), twierdząc, że tylko te dwa zostały ustanowione przez Chrystusa (choć Filip Melanchton uznawał również za sakrament spowiedź, a może nawet kapłaństwo i małżeństwo). W 1547 roku Kościół rzymski przyjął na Soborze Trydenckim, że sakramentów jest siedem (DS²² 1601). W tej kwestii wypowiedział się w 1587 roku jezuita Alfons de Pisa, wydając w Poznaniu obszerną rozprawę teologiczną, w której bronił liczby siedmiu sakramentów, wskazując przy okazji 113 błędnych w jego mniemaniu przekonań protestanckich w tej dziedzinie życia Kościoła²³.

d. Wieczerza Pańska (Msza św.)

Jednym z sakramentów uznawanych zarówno przez protestantów, jak i katolików była Wieczerza Pańska czy też Msza św., ale już jej rozumienie było kwestią sporną. Marcin Luter odrzucił przede wszystkim jej charakter ofiarniczy (podkreślając jedyną ofiarę Chrystusa na krzyżu) i nieco inaczej pojmował obecność Chrystusa w znaku chleba i wina niż dotychczasowa tradycja. Poza tym protestanci udzielali wiernym komunii pod dwoma postaciami, katolicy zaś pod jedną (tylko chleba) i właściwie to rytuał przyjmowania odróżniał jednych od drugich, a zażarte spory dotyczące teologicznych subtelności zeszły na drugi plan. Jezuita drukowali w Rzeczypospolitej teksty Franciszka Torresa dotyczące Eucharystii, skierowane m.in. przeciw wpływowemu teologowi kalwińskiemu i sekretarzowi królewskiemu, Andrzejowi Wolanowi, z którym spierał się również Piotr Skarga, znający osobiście Wolana ze spotkań towarzyskich w Wilnie. Na temat rozumienia Mszy św. wypowiadał się w swych pismach także Jakub Wujek, Adrian Junga, a potem Artur Faunt i Emanuel de Vega. Większość z nich dyskutowała właśnie z Andrzejem Wolanem, niekiedy bardzo zajadle. W 1587 roku wydał on w Wilnie dzieło *Apologia Andreae Volani ad calumnias et convicia pestiferae hominum sectae qui se falso jesuitas vocant*. Był to paszkwil, w którym ataki i wyzwiska pod adresem jezuitów mieszały się z polemiką teologiczną. Jezuita odpowiedzieli broszurą: *Responsio [...] ad famosum A. Volani [...] libellum...* (1588), w której przytoczyli całą listę wyzwisk z pamfletu Wolana, aby go skompromitować w oczach

²² H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg – Basel – Rome – Vienna 1997 [dalej DS].

²³ A. de Pisa, *Confutatio brevis centum et tredecim errorum...* Poznań 1587.

czytelników, po czym sami zaatakowali uszczypliwie Bezę, Lutra i Kalwinę, żeby dotknąć Wolana.

e. Rola Pisma Świętego

Piątą kwestią sporną, która powracała często w polemikach między protestantami i jezuitami, było zagadnienie roli, jaką odgrywa Pismo Święte w wierze chrześcijańskiej. Ewangelicy twierdzili, że jest ono najważniejszym, a właściwie jedynym punktem odniesienia w sprawach wiary, natomiast rzymscy katolicy przyjmowali, że Tradycja jest uzupełniającym źródłem zbawienia obok Pisma Świętego. Spór w tym względzie prowadził najpierw kalwiński minister Grzegorz z Żarnowca (*Obrona Postylle ewangelickiej*. Kraków 1586) oraz jezuita Stanisław Grodzicki, który wydał w Wilnie (1592) książkę *Prawidło wiary heretyckiej*. Jezuita dowodził, że Pismo Święte nie może być ani jedyną, ani ostateczną instancją w rozstrzyganiu kwestii religijnych.

Autorem drugiej pozycji dotyczącej interpretacji Pisma Świętego był Andrzej Jurgiewicz, który stał się z wymyślonymi przez siebie autorami tzw. piątej ewangelii. Mianem tym nazwał protestantów. W zakończeniu stwierdzał, że autorami owej ewangelii są dwaj ewangelści: Nullus i Nemo, czyli Żaden i Nikt²⁴.

f. Kult świętych i obrazów

Szóstym spornym tematem był kult świętych i obrazów. Marcin Luter domagał się jego zlikwidowania, dostrzegając w nim przejawy bałwochwalstwa. Samych świętych postrzegał jako świadków łaski, natomiast Kalwin odrzucał radykalnie wszelką formę oddawania im czci. Sobór Trydencki uchwalił w odpowiedzi (w grudniu 1563 r.) dekret o czci świętych i czci obrazów (DS 1825). W spór dotyczący tej kwestii angażowali się w Polsce ze strony ewangelickiej Andrzej Wolan i Grzegorz z Żarnowca, natomiast spośród jezuitów Artur Wawrzyniec Faunt, Emmanuel de Vega i Adrian Junga. W dyskusji toczonej w publikacjach opierano się na źródłach historycznych, przywołując rozmaite fakty z życia Kościoła. Podstawowym zarzutem ze strony Wolana i Grzegorza z Żarnowca pod adresem kultu świętych i obrazów było niebezpieczeństwo bałwochwalstwa oraz pomniejszanie roli Chrystusa jako jedynego pośrednika. Jezuita odpowiadał, że katolicy czczą obrazy i świętych inaczej niż poganie, jako że nie przypisują świętym cech boskich, lecz uważają ich za „domowników Boga”. Nie są oni pośrednikami odkupienia, lecz osobami, które modlą się za nami do Boga, wstawiają się za nami²⁵.

²⁴ A. Jurgiewicz, *Quinti Evangelii Professores...* Vilnae 1599.

²⁵ A. Junga, *Rozwiązanie Pięćdziesiąt i dwu Quaestiy...*, s. 72–74, 324–328.

g. Czyściec

Siódmą kwestią dzielącą protestantów i katolików było zagadnienie czyśćca. Jak wiadomo, bezpośrednim powodem wystąpienia Marcina Lutra przeciw Kościołowi rzymskiemu była sprawa odpustów. Duchowieństwo utrzymywało wiernych w przekonaniu, że spowiedź, dobre uczynki, odmówienie specjalnych modlitw, a zwłaszcza złożenie ofiary pieniężnej na budowę kościoła zwalnia z części lub całości „kary czyśćcowej”, którą należałoby ponieść (wycierpieć) po śmierci²⁶. Luter twierdził, że taka nauka o odpustach jest szkodliwa, gdyż powstrzymuje wiernych od prawdziwego żalu i pokuty. Poza tym według założyciela Reformacji żaden czyściec nie istnieje: w dniu sądu Chrystus „pobożnym i wybranym da żywot wieczny i radość wiekuistą, a bezbożników i diabłów potępi, by cierpieli bez końca”²⁷. Kościół rzymski obstawał przy przekonaniu, że grzesznik po śmierci ma możliwość oczyszczenia się ze zła popełnionego w czasie ziemskiego życia, a inni wierni mogą go wspomagać w tym procesie swoimi modlitwami i ofiarami. Teksty dotyczące czyśćca wychodziły spod pióra poznańskich jezuitów, przede wszystkim Stanisława Grodzickiego i Jakuba Wujka.

h. Bóstwo Chrystusa

Ostatnią kwestię sporną, w której polemika miała jednak specyficzny charakter, stanowiło zagadnienie bóstwa Chrystusa. Jezuici wiedli w tym względzie spór z polskimi arianami, ale grupę tę zwalczali również – zwłaszcza po roku 1565 – polscy luteranie i kalwiniści. Najważniejszym przedstawicielem polskich arian, obok ich założyciela Franciszka Stankara, profesora Akademii Krakowskiej, był Faust Socyn, który przybył do Krakowa w 1579 roku. Jego zwolennicy nazywali siebie braćmi polskimi²⁸. Drugim ważnym polemistą ariańskim był Jan Namysłowski. Ze strony jezuitów występował przeciw arianom głównie Alfons de Pisa, który przygotował odpowiedź na główne dzieło antytrynitarian *De falsa et vera ininus Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione...* (Albae Juliae 1567), oraz znakomity teolog Marcin Śmiglecki, absolwent Kolegium Rzymskiego, w którym studiował pod kierunkiem takich mistrzów jak Franciszek Suarez i Robert Bellarmin. W dyskusjach nawiązywano zwykle bezpośrednio do tekstu Pisma Świętego, spierając się na temat znaczenia poszczególnych słów. Arianie podkreślali, że w Piśmie Świętym nie występuje słowo „trójca” ani „istota”. Najzacieklejszy spór Śmiglecki toczył z Namysłowskim, przy czym nawet arianie przyznali, że jezuita przewyższał swego

²⁶ Por. J.M. Todd, *Marcin Luter*. Warszawa 1983, s. 268.

²⁷ Por. Z. Pasek, *Wyznania wiary protestantyzmu*. Kraków 1995, s. 17.

²⁸ Por. T. Wojak, *Szkice z dziejów reformacji w Polsce XVI i XVII w.* Warszawa 1977, s. 150.

przeciwnika umiejętnością argumentowania. Efektem potyczek słownych było stworzenie przez Śmigleckiego największego dzieła polemicznego skierowanego przeciw arianom w XVI wieku: *O Bóstwie przedwiecznym Syna Bożego*, opublikowanego w Wilnie w 1595 roku. Odpowiedział na nie sam Socyn, potem jemu z kolei Śmiglecki, potem znów Socyn autorowi dzieła. Spór trwałby zapewne dłużej, gdyby nie przykre wydarzenie, które spotkało Socyna. Otóż 2 czerwca 1598 roku studenci krakowscy napadli na jego mieszkanie i zniszczyli mu bibliotekę, a jego samego wyciągnęli z domu w bieleźnie i chcieli utopić w Wiśle. Rozżalony autor pisał parę miesięcy później w liście do Krzysztofa Lubienieckiego, pastora zboru lubelskiego: „Między moimi najbardziej cennymi książkami i dziełami, które mi zabrali niegodziwi ludzie, była książka Śmigleckiego *O Bóstwie*”²⁹. Socyn zaczął już przygotowywać obszerną odpowiedź na tę publikację, ale napaść studentów udaremniła jego plany³⁰.

Prywatne rozmowy z protestantami

Czwartą – i jak się wydaje, najskuteczniejszą – formą działalności kontrreformacyjnej jezuitów były osobiste spotkania z pojedynczymi protestantami, zwłaszcza ze znaczącymi figurami Reformacji w Rzeczypospolitej. Efektem tych konfrontacji były liczne konwersje na katolicyzm. Czasami były one spektakularne i dotyczyły znanych postaci, jak na przykład konwersja pod wpływem rozmów z jezuitą Piotrem Skargą wszystkich czterech synów księcia Mikołaja Radziwiłła Czarnego, który wprowadzał kalwinizm na Litwie i propagował go w Koronie. Zaraz po jego śmierci przeszedł na katolicyzm (w 1567 r.) jego najstarszy syn Mikołaj Krzysztof Radziwiłł, zwany Sierotką, przeznaczony przez ojca na przywódcę Reformacji litewskiej. W 1574 roku dołączyli do konwertytów jego trzej bracia, z których jeden, Jerzy, został nawet krótko potem biskupem wileńskim, a następnie krakowskim oraz kardynałem. Kolejną ważną zdobyczą jezuitów był wojewoda sieradzki Olbracht Łaski, bratanek Jana Łaskiego – najwybitniejszego polskiego działacza reformacyjnego (1569)³¹. W Wilnie działał jezuita Stanisław Warszewicki, który w 1571 roku przekonał do wiary katolickiej Jana Chodkiewicza, swojego kolegę ze studiów w Wittenberdze pod kierunkiem Melanchtona. Chodkiewicz był starostą wileńskim i gubernatorem Inflant, ojcem wielkiego hetmana Karola Chodkiewicza. Przeszedł na katolicyzm razem ze swoimi dwo-

²⁹ Za: B. Natoński, *Humanizm jezuicki...*, s. 82.

³⁰ *Ibidem*, s. 79–82.

³¹ J. Moraczewski, *Dzieje Rzeczypospolitej Polskiej z drugiej połowy XVI wieku*. Poznań 1849, s. 18.

ma synami. Ten sam Warszewicki doprowadził w 1583 roku w Lublinie do przejścia na katolicyzm lekarza, Kaspra Wilkowskiego, który był ulubieńcem i nadzieją czołowego teologa ariańskiego, Jana Niemojewskiego. W Poznaniu tamtejszy rektor kolegium, Jan Konarski, przekonał w 1589 roku do wiary katolickiej kasztelana nakielskiego, Hieronima Gostomskiego, który został wkrótce potem wojewodą poznańskim³². Nie można wykluczyć, że gorliwi jezuici (których skuteczność w rozmowach z innowiercami potwierdzano w dokumentach zakonnych stosowną uwagą: *utrum valeat ad conversandum*) potrafili w swych rozmówcach obudzić motywację religijną, aczkolwiek niejednokrotnie nadzwyczajne przyspieszenie kariery politycznej lub ekonomicznej niektórych neofitów pozwala na snucie domysłów o interesownym przyjęciu nowego wyznania. Pomagali w tym zapewne kolejni jezuiccy kaznodzieje i spowiednicy królewscy: Piotr Skarga, Bernard Gołyński, Fryderyk Bartsch i Mateusz Bembus.

Zakończenie

Pod koniec XVI wieku jezuici poznańscy pisali z dumą do profesorów Akademii Krakowskiej, że choć niemal cały kraj, zwłaszcza większe miasta i ważniejsi senatorowie, został dotknięty herezją, to oni wykorzenili herezję z Polski dzięki nauczaniu młodzieży i dysputom z heretykami³³.

Otóż wydarzenia w Rzymie sprzed roku dopisały do tego zdania paradoksalny, w pewnym sensie szyderczy komentarz. W marcu 2017 roku włoski filozof i teolog katolicki, Roberto Bertacchini, skierował do papieża Franciszka memoriał, w którym oskarżył aktualnego generała jezuitów, Artura Sosę Abascala, o ciężką herezję: propagowanie chrześcijaństwa bez Chrystusa³⁴. Na początku kwietnia 2017 roku generał Towarzystwa Jezusowego w wywiadzie udzielonym włoskiej telewizji Tgcom24 tłumaczył się, że wcale nie czuje się heretykiem, a przy tym podtrzymał swe wcześniejsze, w oczach niektórych kontrowersyjne wypowiedzi. A w naszym kraju, może paradoksalnie właśnie dzięki wykorzenieniu herezji przez jezuitów w XVI wieku, coraz częściej podnoszą się obecnie głosy niektórych katolickich publicystów, że aktualny papież Franciszek (też jezuita) jest również heretykiem, i to o wyraźnym zabarwieniu protestanckim.

³² L. Piechnik, *Polonia*, s. 3173.

³³ *Informatio pro Academia Posnaniensi, porrecta R-mo Datario SS-mi*. Archivum Romanum Societatis Iesu. Fondo gesuitico, 479, f. 498 r.

³⁴ *Katholisches Magazin für Kirche und Kultur, Häresievorwurf gegen „Schwarzen Papst“ – Papst Franziskus und Kardinal Müller liegt Denkschrift gegen neuen Jesuitengeneral vor*; www.katholisches.info/2017/03/haeresievorwurf-gegen-schwarzen-papst-papst-franziskus-und-kardinal-mueller-liegt-denkschrift-gegen-neuen-jesuitengeneral-vor [dostęp 09.05.2017].

Kto miałby jednak zająć się dzisiaj pracą nad konwersją tych dwóch heretyków, bo przecież chyba nie jezuici?

Innym wyjściem, gdy herezje nie wydają się już tak groźnie, jest pojmowanie wiary chrześcijańskiej nie jako sumy zdań i prawd, które należy bezkrytycznie przyjąć, zawieszając niejednokrotnie osąd własnego intelektu, zdań, o których właściwe rozumienie należy walczyć, lecz raczej jako zobiektywizowanej przez wspólnotę wierzących pewności co do tego, że się należy do Jezusa Chrystusa, że się jest wypełnionym przez Jego Świętego Ducha, że się jest zanurzonym w miłości Bożej, tak że nie trzeba już żyć w lęku o samego siebie. Komu to przekonanie zostanie podarowane przez Słowo, ten nie musi się już martwić żadnymi herezjami ani o nic spierać.

Counter-Reformation Activities of the Jesuits in Poland in the 16th Century

A b s t r a c t

Among historians, there is no consensus about why the Reformation failed in Poland even though initially, in the mid-16th century, it had been spectacularly successful. It is generally assumed that Poles' refusal to embrace Protestant denominations is essentially attributable to the Counter-Reformation efforts undertaken by the Jesuits in Poland.

The article aims to present four forms of such activities. First, the Jesuits founded schools across the Commonwealth, which stopped Polish youths from going to Western-European Protestant schools and universities. Second, they taught theology to simple people, thereby imparting knowledge useful in religious polemics. Thirdly, they launched disputes with dissenters and disseminated their outcomes in print. Fourthly, they engaged in private persuasive talks with Poland's leading Reformers, which caused the latter to convert back to Catholicism.

JANUSZ KRÓLIKOWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„DOBRA NOWINA ŁASKI” MIĘDZY TRADYCJĄ REFORMOWANĄ I KATOLICYZMEM

Chrystus jest sprawiedliwym sam z siebie,
a zarazem dającym sprawiedliwość samemu sobie.
Jest jedynym Zbawicielem i jedynym zbawionym¹.
(bł. Izaak, opat klasztoru Stella)

Synteza Ewangelii

Boski wybór jako owoc absolutnej darmości — taka jest Ewangelia według św. Pawła, dobra nowina powołania i daru, na którą nikt sobie nie zasłużył i zasłużyć nie może, ponieważ jej ostateczna racja pozostaje ukryta w głębiach miłosierdzia Bożego. Jest to Ewangelia czystej łaski, którą Marcin Luter, jeden z jej najradykałniejszych piewców, tak wyraził w *Disputatio* w Heidelbergu, stanowiącej właściwy manifest jego myśli:

Miłość Boża nie odkrywa swojego przedmiotu, ale go stwarza. Miłość człowieka zależy od jej przedmiotu. [...] Miłość Boża w taki sposób kocha grzeszników, niegodziwców, głupców, słabych, że czyni ich sprawiedliwymi, dobrymi, mądrymi, mocnymi, wylewając i dając dobro. Grzesznicy są piękni, ponieważ są kochani, a nie są kochani, ponieważ są piękni. Natomiast miłość ludzka ucieka od grzeszników, niegodziwców. A przecież Chrystus mówi: „Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników”. To jest miłość krzyża, która rodzi się z krzyża i która nie idzie tam, gdzie znajduje dobro, którym mogłaby się radować, ale tam, gdzie może dać dobro temu, kto jest niegodziwy i go potrzebuje².

¹ Bł. Izaak, opat klasztoru Stella, *Kazanie 42*. W: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*. T. 2. Poznań 1984, s. 671.

² M. Luther, *Disputatio* (1518). W: *Weimarer Ausgabe* [dalej WA]. T. 1, s. 365: „Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile, amor hominis fit a suo diligibili. [...] Amor Dei [...]”

Temu Bogu, który kocha tak jak nikt, należy oddać cześć i nikomu innemu:

Zabiera się Bogu chwałę, która jest Mu należna, i przyznaje się ją sobie samemu, podczas gdy powinno się pogłębić wszelką gorliwość, aby oddać Mu jak najszybciej Jego chwałę³.

Rozum gubi się wobec tej przepastnej darmowości. Wie o tym dobrze św. Paweł, który w celu jednoznacznego podkreślenia jej paradoksalnego charakteru nie waha się przypomnieć w Liście do Rzymian poruszającego stwierdzenia Malachiasza: „Jakuba umiłowałem, a Ezawa miałem w nienawiści” (por. Ml 1, 2–3; Rz 9, 13), dodając także kilka słów interpretacji:

Cóż na to powiemy? Czyżby Bóg był niesprawiedliwy? Żadną miarą! Przecież On mówi do Mojżesza: „Ja wyświadczę łaskę, komu chcę wyświadczyć, i okażę miłosierdzie temu, komu je chcę okazać”. [Wybranie] więc nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który wyświadcza łaskę. Albowiem mówi Pismo do faraona: „Po to właśnie cię wzbudziłem, aby okazać na tobie moją potęgę i żeby rozsławiło się moje imię po całej ziemi”. A zatem komu chce, wyświadcza łaskę, a kogo chce, czyni zatwardziałym (Rz 9, 14–18).

Wbrew zastrzeżeniu, które mogłoby się pojawić, Apostoł łączy swoją wypowiedź z afirmacją najwyższej suwerenności wolności Bożej:

Powiesz na to: Dlaczego więc Bóg czyni jeszcze wyrzuty? Któż bowiem woli Jego może się sprzeciwić? Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem? Czyż może naczynie gliniane zapytać tego, kto je ulepił: „Dlaczego tak mnie uczyniłeś?”. Czyż garncarz nie ma mocy nad gliną i nie może z tej samej zrobić jednego naczynia na użytek zaszczytny, drugiego zaś — na niezaszczytny? (Rz 9, 19–21; por. także 3, 7 i 6, 1).

diligit peccatores, malos, stultos, infirmos, ut faciat iustos, bonos, sapientes, robustos et sic effluit potius et bonum tribuit. Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur, quia sunt pulchri. Ideo amor hominis fugit peccatores, malos. Sic Christus: Non veni vocare iustos, sed peccatores. Et iste est amor crucis ex cruce natus, qui illuc sese transfert, non ubi invenit bonum quo fruatur, sed ubi bonorum conferat malo et egeno”.

³ M. Luter, *Probatio* do tezy 9. W: WA 1, s. 358: „Sic Deo assidue aufertur et differtur sibi debita gloria, cum omni studio sit eo festinandum, ut quantocius ei sua reddatur gloria”.

W Vorlesung über den Römerbrief Luter komentuje:

Ponieważ tak chce Bóg i chcąc w taki sposób, nie jest niesprawiedliwy. Wszystko jest Jego, jak glina jest garncarza. Poleca zatem, aby wybrani wypełniali Jego polecenia, a irytowali się potępieni, ażeby okazał swój gniew i swoje miłosierdzie⁴.

Właśnie w odniesieniu do sposobu przyjęcia tego orędzia weryfikuje się według Lutra woła oddania chwały jedynie Bogu: „Roztropność ciała mówi tak: jest rzeczą budzącą opór i godną politowania, że Bóg szuka swojej chwały w mojej nędzy. Oto głos ciała mówi: »moja [chwała], moja [chwała]«; usuń to »moja« i mów: »Chwała Tobie, Panie«, a będziesz zbawiony”⁵.

Święty korzeń i nowa gałąź

Taka jest tajemnica absolutnej darmowości wybrania, które łączy Izraela i Kościół. Izrael i Kościół są ludem wybrania, Izrael – czasu oczekiwania, a Kościół czasu wypełnienia (por. Rz 11). Izrael jest „świętym korzeniem” (Rz 11, 16), Kościół zaś jest nową „gałęzią”, która wyrosła z tego korzenia (w. 18). Relacja Izraela i Kościoła pokazuje adekwatnie, na czym polega usprawiedliwienie: jeśli został darmowo wybrany lud Pierwszego Przymierza, dlaczego nie mógłby nim być lud Nowego Przymierza? Jest jednak kamień zgorszenia, w relacji do którego wypełnia się dramat odrzucenia ludu Starego Przymierza i przejście zbawienia do ludu Nowego Przymierza: „A przecież kresem Prawa jest Chrystus, który przynosi usprawiedliwienie każdemu, kto wierzy” (Rz 10, 4). Z tego założenia jasno wynika, że problem Pawła w decydujących rozdziałach Listu do Rzymian (9–11) ma nie tyle charakter teologiczno-spekulatywny, dotyczący przeznaczenia jednostki, ile raczej historiozbowczy, odnoszący się do przeznaczenia starotestamentowego ludu wybranego w ekonomii zbawienia w pełni zrealizowanej w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym. Tym, co zamierza się podkreślić, jest prymat wolności i darmowości inicjatywy Bożej oraz absolutnej wierności Boga przymierza z wynikającą z tego nadzieją na przyszłe przyjęcie Izraela, w którym wypełnią się wszystkie obietnice nigdy nieodwołanego wybrania (por. Rz 11, 11–15. 25. 32) – ponieważ „dary łaski i wezwanie Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29).

⁴ WA 56, s. 386: „Quia sic vult Deus et sic volendo non est iniquus. Quia omnia sunt ipsus, sicut lutum figuli. Praecipit ergo, ut faciant electi, sed ut irretiantur reprobī, ut ostendat iram et misericordiam suam”.

⁵ *Ibidem*: „Tunc dicit hic prudentia carnis: durum est et miserum, quoad Deus gloriam suam quaerit in miseria mea. Ecce vox carnis: mea, mea, inquit; tolle hoc mea et dic: gloria tibi, Domine, et salvus esis”.

Pawłowy temat wybrania sytuuje więc ideę przeznaczenia w ramach historiozbawczego zamysłu przymierza, które wypełnia się w pełni za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, z Nim i w Nim, aktualizuje się zaś w czasie mocą Ducha Świętego. Czystym przedmiotem wybrania i przeznaczenia jest On — jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi (por. 1 Tm 2, 5), a w Nim wspólnota wybranych — święty lud Boży. Doktryna wybrania i przeznaczenia jest więc istotnie „dobrą nowiną łaski”, za pośrednictwem której Bóg umiłował wszystkich ludzi i powołał ich do komunii z sobą; jest orędziem pociechy i nadziei dla całego świata. Jest „syntezą Ewangelii”, jak stwierdził Karl Barth⁶. Dlatego może ją przyjąć tylko ten, kto jest gotowy uznać w wierze absolutny prymat Boga. Luter, komentując List do Rzymian, wyróżnił trzy możliwe stopnie w duchowym przyjęciu tego orędzia:

Na pierwszym stopniu są ci, którzy są zadowoleni z takiej woli Boga i nie szemrają przeciw Niemu, ale ufają, że są wybrani i nie chcieliby być potępieni. Drugi stopień, lepszy od poprzedniego, należy do tych, którzy są pogodzeni i radośni duchem, albo przynajmniej chcieliby takimi być, jeśli Bóg nie chciałby ich zbawić, natomiast chciałby zaliczyć ich do liczby potępionych. Trzeci stopień, który jest najlepszy i najwyższy, tworzą ci, którzy godzą się faktycznie nawet na piekło, jeśli jest wolą Bożą, jak być może dzieje się z wieloma w godzinę śmierci. Są oni oczyszczeni w sposób najdoskonalszy w ich woli i roztropności ciała. Wiedzą oni, co to znaczy: „Potężna jak śmierć jest miłość, a odważna jak piekło jest zazdrość” (Pnp 8, 6)⁷.

Gdzie jest tak czysta miłość Boża, tam jest pewność bycia zbawionym, tam myśl o przeznaczeniu stała się najbardziej pocieszająca, gwarantując niepodważalnie, że wierny Bóg nie zatraci tych, których wybrał. Kto jest w stanie tak zdać się na Boga — Paweł tego dokonał — tego przeznaczenie nie przeraża, właśnie dlatego że wprowadza kruchy i przemijający ludzki los w niezgłębioną i absolutną tajemnicę Boga. Pojawia się jednak zasadnicze pytanie: Czy to oznacza, że istnieje podwójne przeznaczenie: jednych do zbawienia, a drugich do wiecznego potępienia?

⁶ K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina, dalla „Dogmatica ecclesiastica”*. Torino 1983, s. 155.

⁷ WA 56, s. 388: „Tres autem gradus signorum electionis. Primus eorum, qui contenti sunt de tali voluntate Dei neque murmurant contra Deum, verum confidunt se sese electos et nollent se damnari. Secundus melior eorum, qui resignati sunt et contenti in affectu vel saltem desiderio huius affectus, si Deus nollet eos salvare, sed inter reprobos habere. Tertius Optimus et extremus eorum, qui et in affectu seipsos resignant ad infernum pro Dei voluntate, ut in hora mortis fit fortasse multis. Hii perfectissime mundantur a propria voluntate et prudentia carnis. Hii sciunt, quid sit illud: »Fortis ut mors dilectio et dura sicut inferno emulatio«”.

Nie ma absolutnego dekretu

U św. Pawła — i w ogóle w źródłach biblijnych — nigdy nie pojawia się idea „podwójnego przeznaczenia”, która byłaby jakimś abstrakcyjnym absolutnym dekretem Bożym (*decretum absolutum*), uprzednim wobec zamysłu zbawienia zrealizowanego przez Boga w dziejach. Co więcej, można powiedzieć, że rozwój doktryny określanej jako *gemina praedestinatio* jest znakiem głębokiego oddalenia od źródeł biblijnych. Oddalenie to dokonało się przede wszystkim z powodu wpływów świata klasycznego, a zwłaszcza kultury grecko-rzymskiej⁸, a następnie z powodu rozwinięcia się psychologizujących nurtów w antropologii, starających się zgłębić wewnętrzną indywidualność człowieka. Z jednej strony idea przeznaczenia znalazła się więc pod wpływem fascynacji koncepcją Jedni obecnej w metafizyce greckiej, z drugiej zaś została uwarunkowana rosnącym zainteresowaniem przeznaczeniem indywidualnym, które z biegiem czasu wyłoniło się w kulturze zachodniej, a w pewnych momentach zaczęło nawet przeważać. W nurcie tym pojawiły się pytania o Boży wybór, łaskę i przeznaczenie człowieka, szukające jakiejś czystej, wolnej od wpływów przygodności historycznej formy relacji człowieka z Bogiem, a więc o możliwość absolutnego dekretu Bożego, nieuwarunkowanego przez światowe stawanie się, będącego adekwatnym odzwierciedleniem relacji zachodzącej między Absolutem i dziejami.

U św. Augustyna, wielkiego doktora przeznaczenia, motywy ściśle biblijne spotykają się z wymogami ducha greckiego, jak również z pilnym zainteresowaniem przeznaczeniem jednostki, które wynika u niego zarówno z ducha praktycznego oraz z protagonizmu historycznego łacinników, jak i z jego biografii teologicznej⁹. *Praedestinatio* w klasycznej definicji Augustyna w pełni odpowiada tradycji biblijnej, szczególnie myśli św. Pawła: „Przeznaczenie świętych jest niczym innym jak prawiedzą i przygotowaniem dobrodziejstw Bożych, za pośrednictwem których w całkowicie pewny sposób są wyzwalani wszyscy, którzy są wyzwalani”¹⁰.

W definicji św. Augustyna brzmi dobra nowina wolności danej człowiekowi na mocy czystej łaski z inicjatywy Bożej. Równocześnie, w pełnej

⁸ Por. A. Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*. Brescia 2008.

⁹ Por. G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*. Göttingen 1956; V. Boublik, *La predestinazione. S. Paolo e S. Agostino*. Roma 1961; A. Trapè, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*. T. 1–2. Roma 1987–1990; por. także idem, *Agostino e Lutero. Tormento per l'uomo*. Palermo 1985.

¹⁰ Św. Augustyn, *De dono perseverantiae*, 14, 35. „Patrologia Latina” [dalej PL] 45, 1014: „Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet, et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur, quicumque liberantur”.

zgodności z Biblią, pozostają jego stwierdzenia, które uznają w Chrystusie żywe miejsce, w którym wypełnia się i objawia wszelkie przeznaczenie: „Sam Zbawiciel, Pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Chrystus Jezus, jest światłem bijącym z przeznaczenia i łaski”¹¹. Obok tych też pozostaje rygorystyczne rozgraniczenie *vocati* od *electi*¹², służące potwierdzeniu absolutnego prymatu łaski oraz łączące się z jedynym zamysłem Boga, który w *massa perditionis* wybiera niektórych, aby zostali zbawieni, zostawiając pozostałych w całkowicie zasłużonej sytuacji potępienia:

Postanowienie Boże pozostaje w mocy nie ze względu na wybór, ale wybór ze względu na postanowienie, czyli nie dlatego, że Bóg znalazł dobre uczynki, które wybierałby w ludziach, i dlatego trwa samo Jego postanowienie usprawiedliwienia, ale dlatego że ono trwa, aby usprawiedliwiać wierzących, dlatego już wybiera uczynki dla królestwa niebieskiego¹³.

Według Augustyna fakt, że Bóg wybiera niektórych, a innych zostawia w sytuacji „potępionej masy”, nie kwestionuje sprawiedliwości Bożej, ponieważ nikomu nie należy się nic poza potępieniem:

Tego jedynie trzeba się trzymać z wiarą niewzruszoną, że u Boga nie ma niesprawiedliwości, ponieważ czy On daruje, czy domaga się zwrotu długów, to ani ów, od kogo się domaga, nie może się żalić na niesprawiedliwość u Niego, ani ten, komu daruje, nie może się chęłpić swoimi zasługami. Ponieważ ani ów nie oddaje nic więcej jak tylko to, co winien, ani ten nie ma nic więcej jak tylko to, co otrzymał¹⁴.

¹¹ Św. Augustyn, *De praedestinatione sanctorum*, 15, 30. PL 44, 981: „Est praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus”.

¹² Por. idem, *De correptione et gratia*, 7, 13–14; 9, 21–23; 13, 39–40. PL 44, 924, 928–930, 940.

¹³ Idem, *De diversis questionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 6. PL 40, 115: „Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio: id est, non quia invenit Deus opera bona in hominibus quae eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius; sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo invenit opera quae iam eligat ad regnum coelorum”. Tłumaczenie polskie za: idem, *O kazaniu Pana na górze. Do Symplicjana o różnych problemach. Problemy ewangeliczne*. Tłum. S. Ryznar, J. Sulowski. Wstęp i oprac. E. Stanuła. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 48. Warszawa 1989, s. 149.

¹⁴ *Ibidem*, 1, 2, 17. PL 40, 122: „Ilud tantummodo inconcussa fide teneatur, quod non sit iniquitas apud Deum; qui, sive donet, sive exigat debitum, nec ille a quo exigat, recte potest de iniquitate eius conqueri, nec ille cui donat, debet de suis meritis gloriari. Et ille enim, nisi quod debetur, non reddit; et ille non habet, nisi quod accepit”. Tłumaczenie polskie: *ibidem*, s. 159.

Zostaje w ten sposób otwarta droga do przyjęcia *decretum absolutum* Boga niezależnie od wszelkiej realizacji historycznej, a tym samym także droga do idei podwójnego przeznaczenia oraz do zainteresowania się, nieuchronnie coraz bardziej ścisłego, przeznaczeniem indywidualnym wobec solidarności w wybraniu i w łasce.

Radykalizm Kalwina

U Jana Kalwina (1509–1564)¹⁵ idea obejmująca *decretum absolutum* i *gemma praedestinatio* otrzymały sformułowanie definitywne i radykalne. Jego wiodącą intencją jest podkreślenie tryumfu łaski i absolutnej suwerenności wolności Bożej w wyborze lub w odrzuceniu każdego człowieka. Konsekwencją takiego ujęcia jest jednak porzucenie chrystocentryzmu biblijnego i rezygnacja z myślenia spekulatywnego o Bogu i Jego relacji ze światem, która sprzeciwia się właśnie głębokiej inspiracji skrypturystycznej postulowanej przez Reformację oraz uzasadnia skoncentrowanie zainteresowania na przeznaczeniu poszczególnego człowieka, rezygnując z wspólnotowego ujęcia przymierza, które jest cechą charakterystyczną koncepcji biblijnej. Kalwin stwierdza więc:

Predestynacją zaś nazywamy przedwieczny wyrok Boży, mocą którego postanowił, jaka jest Jego wola w stosunku do losów każdego człowieka. Bo nie wszystkich jednakowy los czeka, lecz jednym z góry wyznaczony jest żywot wieczny, drugim wieczne potępienie. Przeto stosownie do celu, do którego ktoś został stworzony, mówimy, że został predestynowany do żywota lub do śmierci¹⁶.

W koncepcji tej przeznaczenie traci całkowicie charakter dobrej nowiny i staje się pojęciem spekulatywnym, w ramach którego można wyróżnić paralelnie dwa elementy tej samej struktury, którymi są wybranie i odrzucenie. W tej perspektywie sprawiedliwość i miłosierdzie równoważą się wzajemnie, a w ten sposób zostaje wyeliminowana nadobfitość miłości i współczucia ze strony Boga żywego, który stanowi centrum i „zgorsze-

¹⁵ Por. A.E. McGrath, *Jan Kalwin. Studium kształtowania się kultury Zachodu*. Tłum. J. Wolak. Warszawa 2009.

¹⁶ J. Calvin, *Institutio christianae religionis*, 3, 21, 5: „Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinantur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem praedestinatum dicimus”. Tłum. polskie za: J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*. Tłum. I. Lichońska. W: *Myśl filozoficzno-religijna reformacji XVI wieku*. Wyboru dokonał, opracował, notą wstępną i przypisami opatrzył L. Szczucki. Warszawa 1972, s. 381.

nie” Ewangelii Pawłowej. *Decretum absolutum* ogołaca nośność historyczną tajemnicy: najwyższy Bóg, niezależnie od takiego czy innego przeznaczenia swojego stworzenia, zajmuje miejsce Boga ukrzyżowanego za zbawienie świata.

Jest to tym bardziej znaczące, że właśnie z tradycji reformowanej wyszło najbardziej zdecydowane odrzucenie koncepcji przeznaczenia jako *decretum absolutum* i neutralnego systemu przeznaczeń paralelnych. Karl Barth (1886–1968) dogłębnie przemyślał podstawy wybrania Bożego przez łaskę, odnosząc je do źródeł Pawłowych i w ogóle biblijnych, w owocnym dialogu z całą tradycją chrześcijańską¹⁷. Krytyka, jaką skierował przeciw Kalwinowi, dotyczy właśnie rozdzielenia Boga i Jezusa Chrystusa w doktrynie podwójnego przeznaczenia:

Dla niego Bóg dokonujący wyboru jest „nagim Bogiem ukrytym” (*Deus nudus absconditus*), a nie „Bogiem objawionym” (*Deus revelatus*), Bogiem wiecznym. Wszystkie inne błędy doktryny kalwińskiej można sprowadzić do tego głównego błędu. Reformator — wbrew swoim intencjom — doszedł do oddzielenia Boga od Jezusa Chrystusa; uwierzył, że może szukać gdzie indziej niż w Jezusie Chrystusie tego, co na początku łączy się z Bogiem; jednym słowem, mimo że głosił z zapalem, o czym wiadomo, darmowe wybranie, na końcu rozminął się z łaską Bożą objawioną w Jezusie Chrystusie¹⁸.

Drogą prowadzącą do przewyciężenia tego „głównego błędu” jest według Bartha powrót do „radikalnego chrystocentryzmu”¹⁹ poświadczanego przez Pismo Święte, a szczególnie przez św. Pawła:

Aby widzieć, czym jest wybranie i na czym polega stan wybrania, musimy przede wszystkim, bez schodzenia na prawo czy na lewo, kierować naszą uwagę na imię Jezusa Chrystusa, na istnienie i na dzieje narodu, które w Nim stały się rzeczywistością i którego początek i koniec [są] zawarte i określone w tajemnicy tego imienia. Widzimy to jasno: wszystkie wypowiedzi Pisma na temat Boga i człowieka zbiegają się w jednym i tym samym punkcie; także wypowiedzi dotyczące wybrania człowieka przez Boga muszą być rozumiane i opracowane w odniesieniu do tego, co wydarzyło się w tym jedynym punkcie; tutaj staje się jasne, czym jest wybranie.

¹⁷ Por. J. Webster, *Barth*. London 2004²; K. Oakes, *Karl Barth on Theology and Philosophy*. Oxford 2012.

¹⁸ K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina...*, s. 332.

¹⁹ Szerzej na ten temat: zob. A. Nossol, *Chrystologia Karola Bartha (wpływ na współczesną chrystologię katolicką)*. Lublin 1979.

[...] To imię Jezusa Chrystusa stanowi, zgodnie z samoobjawieniem Bożym, centrum, do którego biegną jak dwa świetliste promienie dwie linie prawdy, która powinna być uznana w tym punkcie: Bóg, który wybiera, i człowiek, który jest wybierany²⁰.

Barth sformułuje więc w swojej teologii doktrynę wybrania łaski i przeznaczenia, wychodząc od wybrania Jezusa Chrystusa, w którym uwzględnia także wybranie wspólnoty, by dojść w ten sposób do wybrania jednostki, która nie może być oddzielona od Jezusa Chrystusa i wspólnoty w Nim.

Jezus Chrystus wybierający i wybrany

Jezus Chrystus jest równocześnie Bogiem, który wybiera, i człowiekiem, który jest wybrany. W tym decydującym stwierdzeniu Barth sformułował „najprostszy i najpełniejszy sposób treści dogmatu przeznaczenia”²¹. Broni go zatem w dwóch punktach: z jednej strony odrzucając wszelkie propozycje „dekretu absolutnego”, a z drugiej przeciwstawiając się każdej możliwej sugestii pelagiańskiej samoodkupienia człowieka. Jeśli Chrystus jest Bogiem, który wybiera, wybranie jest nieodłączne od dziejów zbawienia, w których spełnia się tajemnica wcielenia — nie ma więc żadnej abstrakcyjnej decyzji Bożej, żadnego *decretum absolutum*, który by poprzedzał i przekraczał zamysł odkupienia dokonanego w czasie²². Przeznaczenie „nie jest po prostu schematem lub programem dziejów. Samo przeznaczenie to konkretne i jedyne dzieje w ramach woli i decyzji Bożej”²³. Ta silna więź między wiecznością i czasem postulowana przez przeznaczenie nie oznacza jednak, że świat historyczny jest absolutnym protagonistą tajemnicy wybrania. To założenie, będące głębokim przekonaniem każdego pelagianizmu, wprost przeciwstawia się tezie, że „Chrystus, Bóg, który wybiera, jest także i nieodłącznie człowiekiem, który został wybrany, w którym realizuje się każde inne wybranie. Żadne wybranie nie dokonuje się poza Chrystusem i niezależnie od Niego”²⁴.

W świetle tego rygorystycznego chrystocentryzmu należy interpretować doktrynę podwójnego przeznaczenia. Barth odrzuca nieodwołalnie ideę symetrii, która z jednej strony widzi wybranych, a z drugiej odrzuconych w zamyśle Bożym dotyczącym dziejów. Przeznaczenie jest jedno

²⁰ K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina...*, s. 245–246.

²¹ *Ibidem*, s. 319.

²² Por. *ibidem*, s. 268.

²³ *Ibidem*, s. 451.

²⁴ Por. *ibidem*, s. 246.

i jest tym samym przeznaczeniem, które zostało objawione w Jezusie Chrystusie: „Darmowe wybranie jest wiecznym początkiem wszystkich dróg i wszystkich dzieł Bożych, w tym znaczeniu, że w swojej wolnej łasce Bóg dokonuje samoograniczenia na rzecz człowieka grzesznika, aby mógł on do Niego należeć”²⁵. W jedności tego faktu Jezus Chrystus nie tylko jednak daje nam swoje zbawienie, ale bierze także na siebie naszą nędzę, w taki sposób, że dokonuje się w Nim potępienie i odrzucenie grzechu świata ze strony Boga: „Bóg bierze więc na siebie odrzucenie, które ciąży na człowieku ze wszystkimi jego konsekwencjami, i wybiera tego człowieka, aby dać mu udział w tej chwale, która jest Jego chwałą”²⁶. Chrystus jest więc równocześnie człowiekiem wybranym i człowiekiem odrzuconym – wybranym, który ponosi karę w miejsce odrzuconych, a w ten sposób łączy w sobie podwójne przeznaczenie wybrania i odrzucenia, aby pojednać grzesznika: „Oto na czym polega wolna łaska dla tych wszystkich, których Bóg wybrał w człowieku Jezusie: ponieważ w Nim Bóg Sędzia przyjmuje i zajmuje ich miejsce, miejsce potępionego, są oni całkowicie rozgrzeszeni, wyzwoleni od ich grzechu, od ich kary”²⁷.

Treść idei podwójnego przeznaczenia sprowadza się więc do podwójnej woli Bożej potępienia grzesznika i ocalenia grzesznika w Jezusie Chrystusie; tym, co w niej pozostaje całkowicie nie do przyjęcia, jest domniemana symetria absolutnego zamysłu życia dla jednych i śmierć dla drugich: „Wola Boża w wybraniu Jezusa Chrystusa jest oczywiście podwójna, ale nie symetryczna, to znaczy nie decyduje równocześnie i z tej samej racji o życiu i śmierci człowieka, o jego zbawieniu i jego potępieniu”²⁸.

Pośrednicząca rola wspólnoty

Wybranie zrealizowane w Jezusie Chrystusie dochodzi do człowieka dzięki koniecznemu pośredniczeniu wspólnoty:

Być wybranym, czyli przeznaczonym w sensie nowotestamentowym, oznacza być przeznaczonym do życia we wspólnocie, czyli w Kościele Jezusa Chrystusa, to znaczy między osobami, które – na mocy ich komunii z Jezusem Chrystusem sprawionej przez Ducha Świętego poprzez ich powołanie – są także powiązane między sobą za pośrednictwem rzeczywistości trwałej komunii²⁹.

²⁵ *Ibidem*, s. 305.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, s. 355.

²⁸ *Ibidem*, s. 433.

²⁹ *Ibidem*, s. 831.

Dlatego „w wybraniu i wraz z wybraniem Jezusa Chrystusa, przy pośredniczeniu wspólnoty, wybrani są wybrani”³⁰. Owo pośredniczenie wspólnotowe ma dwa aspekty, zarazem czasowe i ontologiczne: Izrael i Kościół, oczekiwanie i wypełnienie, świadectwo sądu i świadectwo miłosierdzia. Barth wyjaśnia więc:

Ta jedyna wspólnota ma aspekt podwójny: jako Izrael świadczy o sądzie Bożym, jako Kościół świadczy o miłosierdziu Bożym. Jako Izrael jest przeznaczona do słuchania, a jako Kościół jest przeznaczona do wiary w obietnicę daną ludziom. Izrael jest formą przejściową, Kościół jest formą przyszłą wybranego ludu Bożego³¹.

Dwa aspekty przynależą do siebie nawzajem, aż do chwili gdy dokonana się ponownie pełne włączenie Izraela do Kościoła. Barth powraca w ten sposób do punktu wyjścia, który stanowi dla niego List do Rzymian św. Pawła (por. Rz 11).

W ramach tego historyczno-wspólnotowego pośredniczenia należy usytuować i rozumieć wybranie jednostki dokonane przez Jezusa Chrystusa, które historyczne urzeczywistnia się za pośrednictwem wiary i świadectwa wspólnoty. Barth podkreśla:

Jeśli prawdziwy przedmiot miłości Bożej nie jest ukonstytuowany przez żadną inną jednostkę poza Nim, wynika z tego, że nikt poza Nim nie może być spalony ogniem tej miłości, to znaczy przez gniew Boży; wszyscy wybrani i wszyscy odrzuceni mają zadanie wskazać tę miłość Bożą w jej podwójnym aspekcie; mają zadanie żyć w ich różnorodności faktem, że Bóg umiłował tylko ten byt, aby w nim kochać ich wczoraj, dzisiaj i jutro³².

W innym miejscu Barth dodaje:

Człowiek wyizolowany i oddzielony od Boga jest, jako taki, odrzucony przez Boga. Tylko człowiek bez Boga może jednak wybrać to przeznaczenie. Wspólnota Boża jest obecna, aby świadczyć każdej osobnej jednostce, że taki wybór jest nieważny i nie dokonał się, ponieważ każdy człowiek należy od wieczności do Jezusa Chrystusa, w którym Bóg go wybrał i nie odrzucił. Daje mu ona świadectwo, że odrzucenie zasłużone z powodu tego bezsensownego wyboru jest przyjęte przez Jezusa Chrystusa i że On jest przeznaczony na mocy sprawiedliwego wyboru Bożego do wiecznego

³⁰ *Ibidem*, s. 694.

³¹ *Ibidem*, s. 469.

³² *Ibidem*, s. 712–713.

zycia z Bogiem. Obietnica jej osobistego wybrania zobowiąże jednostkę do przekazania całemu światu świadectwa wspólnoty, której jest członkiem. Doświadczenie jego odrzucenia będzie tylko mogło prowadzić go do wiary w Jezusa Chrystusa jako tego, który wziął na siebie i obalił to odrzucenie³³.

Wielka konstrukcja teologiczna zaproponowana przez Bartha wydobywa dobrą nowinę wbrew propozycjom, które w dziejach myśli chrześcijańskiej sprowadziły darmowość i wolność inicjatywy Bożej do abstrakcyjnej propozycji „dekretu absolutnego”, a w konsekwencji do bezdusznej koncepcji *gemina praedestinationis*. W takim znaczeniu zasługą Bartha jest powrót do Pawłowej Ewangelii łaski, której wyrazem jest List do Rzymian. Nie brakuje w tej koncepcji także słabych punktów, na które zwrócono już uwagę w prowadzonych dyskusjach³⁴. Na pierwszym miejscu budzi się podejrzenie, że chrystocentryczny rygorizm przeznaczenia przerodzi się w ogólne odpuszczenie winy, a więc w konieczne całkowite pojednanie, które powinno zrealizować się mimo wszelkiego możliwego oporu ze strony ludzi. W tej perspektywie, bardzo bliskiej idei końcowej apokatastazy, powaga i godność stawania się historycznego zostałaby naruszona: jeśli wszystko jest przeznaczone do ostatecznego tryumfu łaski, to nie ma już miejsca dla wolności ludzkiej, a w konsekwencji dla próby i walki, w których spełniają się dzieje ludzi. Optymizm łaski pozwala sformułować następujące przypuszczenie:

Taka jest, ściśle biorąc, treść, podwójna treść przeznaczenia boskiego i wiecznego, skoro jest tożsama z wybraniem Jezusa Chrystusa: Bóg chce tracić, aby człowiek zwyciężył. Pewne zbawienie dla człowieka, tak samo pewne niebezpieczeństwo dla Boga³⁵.

W innym miejscu stwierdza:

Związany z Jezusem Chrystusem człowiek może jednie być zbawiony, ale nie może już być odrzucony; między nim i jego osobistym istnieniem odrzuconego staje śmierć, którą Jezus Chrystus poniósł dla niego, i zmartwychwstanie, przez które Jezus Chrystus przyznał mu swoje miejsce jako wybranego³⁶.

³³ *Ibidem*, s. 635.

³⁴ Por. H. Küng, *Justification. The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. New York 1965; H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Einsiedeln 1976.

³⁵ K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina...*, s. 419.

³⁶ *Ibidem*, s. 878.

A w jeszcze innym wyprowadza taki wniosek:

Znamy w rzeczywistości tylko jeden tryumf piekła, a jest nim opuszczenie Jezusa Chrystusa. Wiemy także, że tryumf ten nastąpił, aby nie było już nigdy innych, aby piekło nie mogło już pokonać nikogo. [...] Jezus Chrystus został zatracony (ale także odnaleziony), aby nikt oprócz Niego już nie był zatracony³⁷.

Siła i zasięg tych stwierdzeń idą tak daleko, że sam Barth czuje potrzebę zdystansowania się od wyrażnie wynikającej z nich apokatastazy, chociaż pozostawia zdecydowanie otwartą jej możliwość jako konsekwencję rygorystycznego chrystocentryzmu wybrania Bożego:

To Bóg określa nieodwołalnie zasięg kręgu wybrania; że taki krąg powinien potem na końcu pokryć całą ludzkość (według doktryny apokatastazy) jest jednak tezą, której nie możemy sformułować, mając na uwadze właśnie wolność Bożą; wolność Boża nie jest kodeksem, z którego można wyprowadzić prawa i zobowiązania. [...] Trzeba także szybko powiedzieć: poznanie łaski, które towarzyszy wolności Bożej, musi nam przeszkodzić sformułować tezę przeciwną, to znaczy stwierdzić niemożliwość nieograniczonego i najwyższego poszerzenia kręgu wybranych i powołania³⁸.

Niebezpieczeństwo popadnięcia w przesadny optymizm apokatastazy i obniżenia rangi dziejów ludzkich nie zostało jednak wyeliminowane. Tryumf łaski swoim nadmiarem zagraża właśnie prawdzie miłości Bożej, która jest miłością tylko wtedy, gdy nie niszczy inności stworzenia, powołanego do wymiany miłości, a jednak zdolnej do odrzucenia jej w stale urzeczywistniającym się dramacie grzechu.

Możliwa korekta

Zastrzeżenie podniesione pod adresem rygorystycznego chrystocentryzmu doktryny Bartha dotyczącej wybrania Bożego i jego możliwych konsekwencji, domaga się jeszcze większej krytyki. Także na tym polu, jak w ogóle w teologii objawienia, refleksja Bartha nad tajemnicą Trójcy Świętej okazuje się dalece niewystarczająca. Zawężenie chrystologiczne sprawia wrażenie pewnego modalizmu, który redukuje osoby Boże do prostych sposobów istnienia jedynej boskości, a tym samym chrystocentryzm przeznaczenia wydaje się pozostawiać w cieniu rolę Ojca

³⁷ *Ibidem*, s. 947–948.

³⁸ *Ibidem*, s. 817.

i Ducha Świętego w wybraniu łaski³⁹. Można by nawet postawić Barthowi pytanie, które on sam postawił wielkim świadkom teologii przeznaczenia:

Możemy zwrócić się do przedstawicieli naszego dogmatu z pytaniem, czy mówili oni o wolności, tajemnicy i sprawiedliwości Bożej jako teologowie chrześcijańscy, to znaczy odsyłając ich do Boga trynitarnego, do Ojca objawionego w Jezusie Chrystusie za pośrednictwem Ducha Świętego, tak jak zaświadcza Pismo Święte?⁴⁰.

Nie ulega wątpliwości, że Barth odnosił się do Chrystusa, ale wydaje się brakować u niego pogłębionej refleksji nad rolą Ojca i Ducha Świętego w tajemnicy wybrania i przeznaczenia.

Ojciec jest pierwotnym i fundującym podmiotem każdego wybrania Bożego: zasada bez zasady życia Bożego, w którym jest wszelki początek. Zamyśl Boży urzeczywistniający się w czasie jest więc przede wszystkim zapoczątkowany w tajemnicy Ojca i w niej ukryty. On jest Bogiem, do którego odsyła sam Jezus jako do początku wszelkiego wybrania, które przechodzi przez Niego (por. J 6, 37. 39. 44). Teologia posłania Syna podkreśla, że w Ojcu jest zasada wszystkich dróg i wszystkich dzieł Bożych na rzecz człowieka (por. J 4, 34; 5, 30; 6, 38). Takie samo odczytanie dziejów w świetle tajemnicy paschalnej wyznaje w Ojcu początek, a w Synu wieczne pośredniczenie (por. Kol 1, 15–16). Oczywiście na mocy doskonałej komunii między Nimi Ojciec jest tym, który wybiera, tak samo jak wybiera Syn. Rozróżnienie w relacji osobowej ukazuje głębię, a zarazem niezgłębioną zamyśl Bożego. W Słowie, które stało się ciałem, wybranie zostało objawione światu, ale Jego ostateczne źródło pozostaje ukryte w Ojcu, który udzielając się w Słowie, pozostaje zawsze większy w stosunku do dziejów. Uwypuklenie roli Ojca w zamyśle przeznaczenia oznacza więc większe poszanowanie dla niezgłębionej suwerenności Bożej, aby powierzyć się jej nie w bojaźliwym posłuszeństwie, które domagałoby się wątpliwego „dekretu absolutnego” wydanego przez Boga, lecz w synowskim zaufaniu tego, kto – z Chrystusem i w Chrystusie – całkowicie składa się w ręce Boga żywego: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich. Wszakże nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie! [...] Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Łk 22, 42; 23, 46).

Wraz z pokreśleniem roli Ojca jest konieczne odniesienie do specyficznej roli Ducha Świętego w tajemnicy wybrania i przeznaczenia: to On łączy teraźniejszość ludzi z wiecznością Boga i zachowuje ją w jej wolnej inności w stosunku do Boga. Dzięki Duchowi Świętemu stworzenie całko-

³⁹ Por. H. Bouillard, *Karl Barth*. T. 2. Paris 1957, s. 117.

⁴⁰ K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina...*, s. 190.

wicie zależy od Boga i pozostaje całkowicie wolne w stosunku do Niego, jest zdolne do wyborów przyjmujących i odrzucających. Duch Święty – będący wieczną jednością Ojca i Syna oraz jednością między Nimi i światem – jest wiecznym miejscem wolności, tym, który uczestniczy w dziele Bożym wolnością w miłości: „Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3, 17). Dzięki Duchowi Świętemu wolność człowieka nie tylko nie przeciwstawia się absolutnemu prymatowi Boga, lecz manifestuje Jego chwałę. W więzi i darze Parakleta wolność osoby ludzkiej nie konkuruje z Bogiem, nie neguje Jego suwerenności ani Jego prymatu, ale manifestuje darmość wolności Boga, który chciał, aby stworzenie istniało jako inne od Niego, zdolne do wolności wobec Niego, a więc zdolne do miłości lub do jej tragicznego odrzucenia.

W Duchu Świętym przeznaczenie Boże nie kwestionuje wolności ludzkiej, lecz ją potwierdza. Pokora i współczucie Boga umożliwiają jako dar i łaskę istnienie stworzenia wolnego, mogącego się zbawić lub potępić, a tym samym pozostaje nienaruszona tajemnica wybrania urzeczywistnionego w Jezusie Chrystusie dla wszystkich, a więc darmo ofiarowanego przez tajemnicze działanie Parakleta w dziejach. Dobra nowina wybrania Bożego głosi, że Bóg chce, aby wszyscy zostali zbawieni, i wszystkim daje zbawienie w Jezusie Chrystusie, ale który również chce, aby wszyscy wolni przyjęli dar lub zamknęli się na niego, angażując się swoją suwerenną pokorą w poszanowanie odrzucenia ze strony stworzenia, odrzucenia, które również powoduje ból Jego ojcowskiego serca (por. Łk 15, 11nn). Wolność Boża poddaje się czemuś w rodzaju samoograniczenia z miłości, aby człowiek mógł być wolny. Ten, który stworzył nas bez nas, nie zbawi nas bez nas, nawet jeśli uczynił i czyni wszystko w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym, aby nikt nie uległ zatraceniu.

Doktryna przeznaczenia jest więc niczym innym jak podkreśleniem niezgłębionego charakteru Ewangelii łaski zaoferowanej człowiekowi w wolności jego serca ze względu na jego zbawienie. Rozdziały od dziewiątego do jedenastego Listu do Rzymian nieprzypadkowo są poprzedzone pieśnią skierowaną do Ducha Świętego i wprowadzeniem do medytacji nad dialektyką cierpienia i chwały w rozdziale ósmym, który ukazuje dialektykę łaski i wolności, daru i miłości, która może przyjąć Go lub odrzucić w czasie ze skutkiem wiecznym.

„Good News of Grace” between Reformed Theology and Catholicism**A b s t r a c t**

Divine choice as a fruit of free availability, this is the Gospel according to St. Paul, the good news of vocation and gift, which nobody deserves and cannot deserve, since its ultimate reason remains concealed in the depths of God's mercy. It is the Gospel of pure grace, which was recalled anew at the beginning of the 16th century by Martin Luther, one of its most radical proponents. In this study we point out Luther's principle message concerning this issue, and we try to indicate its sources. They can be easily traced in the writings of St. Augustine, who was the first to stress the primacy of God's grace in Christian life. The radical point of view in this matter was presented by John Calvin, who firmly emphasised the significance of predestination as the foundation of Christian experience. In the 20th century his perspective was strongly opposed by Karl Barth, a representative of Reformed theology. Currently, Catholic tradition strives to find a balanced synthesis of divine and free choice offered to man, and the participation of man's free will in it. According to the author of the article, such a perspective may be obtained by appreciation of the Trinitarian dimension of the mystery of God's grace.

JAROSŁAW M. LIPNIAK

Katedra Ekumenizmu i Dialogu Międzykulturowego

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

URZĄD BISKUPA W KOŚCIELE KATOLICKIM I EWANGELICKIM FAKTY I MITY

Jubileusz 500-lecia Reformacji cechuje się ożywieniem dyskusji nad urzędami i posługami kościelnymi. Prowadzone debaty odnoszą się do wszystkich poziomów życia w Kościele: od najbardziej zwykłych posług aż do sporu o kompetencje papieskiego Urzędu Nauczycielskiego. Pomimo faktu, że potok publikacji odnoszący się tego tematu w ostatnim czasie znacznie zmalał, teologiczna dyskusja jednak się nie skończyła. Na gruncie dialogu katolicko-luterańskiego właśnie temat urzędu stanowi pierwszy i ciągle jeszcze najtrudniejszy przedmiot wspólnych poszukiwań na drodze do pogłębienia jedności.

Wobec takiej sytuacji warto spróbować określić dzisiejsze miejsce urzędu biskupiego w kontekście nauki o usprawiedliwieniu. W teologii protestanckiej, nawet jeśli w pewnych okresach nauka o usprawiedliwieniu popadała w pewne kryzysy¹ czy istniała potrzeba ujmowania jej w nowsze kategorie interpretacyjne, nie było nigdy wątpliwości co do jej znaczenia jako *articulus stantis et cadentis ecclesiae*². Ze strony teologii katolickiej ustami jej reprezentantów potwierdzano nieraz stanowisko przeciwstawne, stwierdzające brak zainteresowania kwestią usprawiedliwienia z wyjątkiem przypadku „konieczności”³. W katolicyzmie usprawiedliwienie pozostawało zawsze jedną z kategorii hermeneutycznych wyrażających

¹ Por. O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*. Darmstadt 1981, s. 382.

² Por. W. Andersen, *Das theologische Gespräch über die Rechtfertigung in Helsinki*. W: Helsinki 1963. *Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*. Red. E. Wilkens. Berlin 1964, s. 25–69; W. Trillhaas, *Rechtfertigungslehre unter neuen Voraussetzungen?* W: *ibidem*, s. 91–116.

³ O.H. Pesch, A. Peters, *Einführung in die Lehre...*, s. 392n.

wydarzenie zbawienia. Gdy mowa jest o odkupieniu dokonywanym przez Jezusa Chrystusa, o człowieku jako grzeszniku, którego Bóg przyjmuje i daje mu udział w zbawieniu, teologia katolicka odwołuje się również do rzeczywistości usprawiedliwienia, choć niekoniecznie od strony samego pojęcia. Mianowicie podchodzi do niej treściowo, posługując się następującymi wyrażeniami: „zbawienie”, „odkupienie”, „pojednanie”, „pokój”, „nowe stworzenie” lub „nowe życie”. Gdy w teologii katolickiej podejmowano temat usprawiedliwienia, bardzo często ze strony teologii protestanckiej podnoszono zarzut traktowania nauki o usprawiedliwieniu jako teologumenonu w obrębie wiary chrześcijańskiej, jako jednej spośród innych nauk dogmatycznych, nie zaś jako „środka i granicy” bądź kryterium teologii⁴. Zarzut ten odpierano stwierdzeniem, że ze „środka i granicy” nie można czynić zasady redukującej różnorodność chrześcijańskiej wiary. Jej centrum jest i pozostaje Jezus Chrystus, przez którego Bóg usprawiedliwia, udzielając niezасłużonego daru łaski. Sensem i celem artykułu o usprawiedliwieniu jest zatem uwydatnianie owego centrum⁵.

Prowadzony dialog ekumeniczny sprawił, że nauka o usprawiedliwieniu musi uzyskać w katolickiej teologii o wiele wyższą rangę, niż miała ją do tej pory. Od wieków za sprawą św. Pawła usprawiedliwienie stało się centralnym pojęciem Nowego Testamentu, służącym do wyrażenia początku zbawczego działania łaski Bożej w wierzącym. Zadaniem teologii jest wykorzystanie istniejącego, daleko posuniętego już konsensusu pomiędzy katolicką i reformacyjną doktryną usprawiedliwienia. Zwłaszcza w przepowiadaniu należy ukazywać owoce dialogów ekumenicznych, a przede wszystkim podstawowych zasad nauki o łasce, np. że usprawiedliwienie dokonuje się wyłącznie z łaski dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa, w którym jednostka dostępuje udziału przez wiarę.

Recepcja podpisanych dokumentów ekumenicznych powinna uzmysłwić, że lepiej jest w przepowiadaniu orędzia usprawiedliwienia bardziej zaakcentować *iustificatio* jako osobowe wydarzenie wyzwolenia i odnowy, w tym również odnowy i reinterpretacji urzędu biskupiego. Różbieżne poglądy na temat tego urzędu dotyczą znaczenia uformowania się i przekształcenia urzędu nadzoru (*episkopē*) w historyczny urząd biskupi związany z przekazywaniem sukcesji apostolskiej. Luteranie przyjmują pogląd, zgodnie z którym urząd nadzoru i przewodniczenia rozwinął się pod wpływem Ducha Świętego i stanowi istotny element dla Kościoła⁶.

⁴ G. Müller, *Die Rechtfertigungslehre*. Gütersloh 1977, s. 116.

⁵ R. Porada, *Przewodnie idee wspólnego rozumienia usprawiedliwienia*. W: *Zbawienie w Roku Jubileuszowym*. Kraków 2000, s. 70n.

⁶ *Urząd duchowny w Kościele. Raport Wspólnej Komisji Rzymskokatolicko-Ewangelicko-luterańskiej* (1981), p. 45 i 49. „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” [dalej SiDE] 1987, t. 3, nr 1; *Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu*,

Księgi Wyznaniowe kilkakrotnie podkreślają wolę zachowania episkopalnej organizacji Kościoła⁷. Jeśli w dialogu powstanie urzędu biskupiego zestawia się z powstaniem kanonu biblijnego i starokościelnych wyznań wiary, to można sądzić, że urzędowi temu nadaje się równie trwale i istotne znaczenie. Luteranie „nie mogą się jednak zgodzić na to, aby urząd nadzoru kościelnego w formie, jaka ukształtowała się w wyniku historycznego rozwoju, był uznawany za czynnik, który współdecyduje o bycie samego Kościoła”⁸. Podstawą luteranckiego stanowiska jest eklezjologiczne rozróżnienie *Confessio Augustana* na elementy konieczne (*satis est*) i niekonieczne (*nec necesse est*) dla istnienia i jedności Kościoła. Trójstopniowy podział urzędu kościelnego nie stanowi według opcji luteranckiej elementu koniecznego dla trwania Kościoła. Każde inne stanowisko stwarza zagrożenie dla suwerenności Bożego działania zbawczego w Chrystusie i bezwarunkowości zbawienia, przy której obstaje reformacyjna nauka o usprawiedliwieniu. Nadanie historycznie ukształtowanym strukturom kościelnym charakteru konieczności byłoby z punktu widzenia luteranów zrównaniem ich z Ewangelią, która jako jedyna obok sakramentów ma status nieodzowności dla zbawienia oraz istnienia Kościoła⁹. Strona katolicka, uznając urząd biskupi za konieczny dla Kościoła, odrzuca zarzuty, jakoby równoważyła znaczenie tegoż urzędu ze Słowem i sakramentem.

W celu znalezienia wspólnego stanowiska poczyniono konieczne wyjaśnienia. Obie strony — jak stwierdzono już wyżej — w rozwoju historycznym urzędu kościelnego widzą owoc Ducha Świętego. Różnica pojawia się jednak w teologicznej ocenie konkretnych form tego rozwoju. W ocenie katolików historyczny rozwój doprowadził do trwałej formy ordynowanego urzędu, który choć rozumiany jako jeden sakrament święceń, ma trzy stopnie: episkopat, prezbiterat i diakonat. Urząd ten według katolików jest formą urzędu poapostolskiego i wywodzi się bezpośrednio z Biblii. Na Soborze Trydenckim uznano ową strukturę za pochodzącą z postanowienia Bożego (*divina ordinatione*), a zatem za kierowaną, chcianą

p. 191. Raport z trzeciej fazy Międzynarodowego Dialogu Luterancko-Rzymskokatolickiego (1993). SiDE 1995, t. 11, nr 2.

⁷ *Confessio Augustana* [dalej CA]. W: Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego. Warszawa 1980, p. 28.

⁸ *Kościół i usprawiedliwienie...*, p. 192. Cenne uzgodnienia na temat pochodzenia, charakteru, funkcji, modeli i sposobów pełnienia urzędu nadzoru (*episkopē*) powstały także w innych dialogach międzywyznaniowych: Grupa z Dombes, *Das episkopale Amt* (1976); dialog anglikańsko-katolicki: *Authority in the Church*. Cz. 1 (1976), cz. 2 (1981); Anglican-Roman Catholic International Commission II, *The Final Report*. London 1982, s. 47–100; *Kapłaństwo służebne i święcenia. Wspólna deklaracja dotycząca nauki o kapłaństwie służebnym*. Canterbury 1973, s. 17–24.

⁹ H. Meyer, *Kościół i usprawiedliwienie. Uwagi do Raportu końcowego trzeciej fazy międzynarodowego dialogu katolicko-luteranckiego (wrzesień 1993)*. SiDE 1995, t. 35, nr 1, s. 9–20.

i poświadczaną przez opatrność Bożą¹⁰. W tej perspektywie katolicy uważają historycznie powstały urząd za instytucję boską, która dzięki sukcesji apostoelskiej stała się konieczną kontynuacją funkcji apostołów w zakresie opieki nad Kościołem. Dlatego urząd biskupi i jego przekazywanie przez sukcesję apostoelską uchodzą w przekonaniu katolików za istotne, konieczne i nieodzowne dla Kościoła¹¹. Konieczności tej nie rozumieją jednakże w sensie autonomicznym i absolutnym. Kościół katolicki wierzy, że konieczna i niezbędna dla zbawienia jest Ewangelia, rozumiana jako Słowo i sakrament. Natomiast urząd biskupi, przekazywany dzięki sukcesji apostoelskiej, pozostaje w jej służbie. Ponadto jako narzędzie Ducha Świętego urząd biskupi, zachowujący ciągłość z normatywną Tradycją apostoelską, służy ponadhistorycznej identyfikacji oraz integracji Kościoła. „W tym sensie – w rozumieniu katolickim – urząd biskupi jest niezbędną służbą na rzecz Ewangelii, która jest z kolei czynnikiem niezbędnym dla zbawienia”¹².

Partnerzy strony katolickiej znają rozróżnienie urzędu biskupa i proboszcza (pastora). W ich ocenie jednak rozróżnienie to pochodzi z prawa ludzkiego. W związku z tym, choć uznaje się nieodzowność urzędu nadzoru dla zachowania ciągłości jedności Kościoła, to ze względu na obawy przed podważeniem bezwarunkowości zbawienia nie nadaje się charakteru konieczności jego historycznej formie i sposobowi jego przekazywania¹³. Markus Eham zauważa, że przyczyną kontrowersji między katolikami a luteranami odnośnie do urzędu kościelnego na tle nauki o usprawiedliwieniu jest niejednoznaczne stanowisko Lutra w tej sprawie¹⁴. Ojciec Reformacji uznawał początkowo ustrój hierarchiczny Kościoła. Według niego biskupi, proboszczowie i kaznodzieje mieli pełnić funkcję głoszenia Słowa, sprawowania chrztu i Wieczerzy Pańskiej oraz wykonywania władzy kluczy. Funkcje te tworzą właściwą istotę posługowań kościelnych oraz stanowią odniesienie do całego instytucjonalnego porządku Kościoła¹⁵. Konieczność urzędu kościelnego Luter uzasadniał

¹⁰ H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [dalej DS]. Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae 1976, 1776; *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła* [dalej BF]. Red. S. Głowa, I. Bieda. Poznań 1998, VII, 551; por. J. Roloff, *Kirchenleitung nach dem Neuen Testament. Theorie und Realität. „Kerygma und Dogma”* [dalej KD] 1996, t. 42, nr 2, s. 136–153.

¹¹ *Kościół i usprawiedliwienie...*, p. 194–196; por. *Urząd duchowny w Kościele...*, p. 48.

¹² *Kościół i usprawiedliwienie...*, p. 196.

¹³ Zob. G. Müller, *Theorie und Praxis von Kirchenleitung in der Reformation*. KD 1996, t. 42, nr 2, s. 154–173.

¹⁴ M. Eham, *Gemeinschaft im Sakrament? Die Frage nach der Möglichkeit sakramentaler Gemeinschaft zwischen katholischen und nicht-katholischen Christen. Zur ekklesiologischen Dimension der ökumenischen Frage*. Cz. 1. Frankfurt a. M. – Bern – New York 1986, s. 195.

¹⁵ D. Martin *Luther's Werke: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)* [dalej WA]. Wei-

porządkiem kościelnym oraz ustanowieniem przez Chrystusa. Także zarządzenia apostołskie postrzegał jako Boże ustanowienie i porządek. Odrzucenie później przez niego ofiarniczego charakteru Mszy św. kwestionowało wcześniej przyjmowany hierarchiczny ustrój Kościoła. Dużą trudność w dialogu ekumenicznym o urzędzie biskupim stanowi fakt, że *Confessio Augustana* mówi o tym urzędzie nie w odniesieniu do Kościoła, lecz w kontekście nauki o usprawiedliwieniu z wiary¹⁶.

Obie strony poświadczają zatem istotny bądź też nieodzowny charakter urzędu nadzoru, który w przypadku katolików jest tożsamy z przekazywanym w sukcesji apostołskiej urzędem biskupim. Dla katolików historyczny urząd biskupi ma więc walor konieczności i nieodzowności dla Kościoła. Jakkolwiek strona luterkańska nie neguje ważności i znaczenia urzędu biskupiego, nie przypisuje mu jednak eklezjalnej konieczności. Obie strony widzą różnicę w sposobie oceny urzędu biskupiego¹⁷.

Owocem dialogu katolicko-luterkańskiego jest raport *Jedność przed nami*, który podkreśla, że problemy związane z uznaniem w pełni urzędu duchownego w obu konfesjach nie muszą blokować drogi do wspólnoty w urzędzie kościelnym, a przez to do zrestrukturyzowanej w pełni wspólnoty kościelnej. Wymaga to jednak odnowy oraz pogłębionego rozumienia ordynacji, a szczególnie urzędu służącego jedności Kościoła i *episkopē*¹⁸. Albowiem jak zaznacza nowszy raport *Kościół i usprawiedliwienie*, różnice w teologicznej i eklezjologicznej ocenie urzędu biskupiego nie sięgają tak głęboko. Chodzi raczej o jasną gradację w ocenie tego urzędu, którą strona katolicka określa jako konieczny lub niezbędny, a strona luterkańska jako ważny, znaczący, a więc pożądaný¹⁹.

W dialogu ekumenicznym nie można zapominać, że stanowisko reformatorów wobec urzędu biskupiego należy oceniać na tle teologii i praktyki późnego średniowiecza. Luter – wbrew często powtarzanym twierdzeniom – nie propagował chrześcijaństwa bez Kościoła ani Kościoła bez urzędu. Urząd uważał za konieczny, ponieważ głoszenie Słowa i udzielanie sakramentów domagają się przedstawicieli urzędu i ordynacji²⁰. Ojciec

mar 1883–1980, 50, 631, 36.

¹⁶ G.A. Lindbeck, *Doctrinal Standards, Theological Theories and Practical Aspects of the Ministry in the Lutheran Churches*. W: *Evangelium – Welt – Kirche. Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch / evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“*, 1967–1971. Red. H. Meyer. Frankfurt 1975, s. 265; F. Hoffmann, U. Kühn, *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*. Berlin 1980, s. 169n.

¹⁷ *Kościół i usprawiedliwienie...*, p. 197.

¹⁸ *Ibidem*, p. 196.

¹⁹ *Ibidem*, p. 197; *Apologia Confessionis Augustanae*. Warszawa 1980, XIV; *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterkańskiego*. Bielsko-Biała 1999, 64n; WA 26, 195–196; CA 65–66, 49, 50.

²⁰ F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej*. Mariologia. Eklezjologia. Kraków 1999, s. 457–458.

Reformacji mimo wyraźnego już oparcia się na nauce o usprawiedliwieniu w pełni uznawał Kościół hierarchiczny. Do charakterystycznych cech Kościoła zaliczał występowanie posługiwań kościelnych. Miał tu na myśli biskupów, proboszczów i kaznodziejów²¹, którzy mieli jego zdaniem spełniać poczwórną funkcję: przepowiadanie Słowa, sprawowanie chrztu i Wieczery Pańskiej oraz wykonywanie władzy kluczy. Jego reformy miały na celu przywrócenie starożytnego porządku w Kościele, z tym zaś związane było ponowne przemyślenie urzędu biskupa. Jak mu się wydawało, urząd ten został poważnie zagrożony w następstwie rosnącej władzy papieskiej.

Interpretując urząd biskupa w świetle współczesnej nauki o usprawiedliwieniu, nie można zapominać o tym, że w pierwszych latach do Reformacji nie przyłączył się ani jeden biskup, który mógłby przekazywać sukcesję apostołską w tradycyjny sposób. W tej przymusowej sytuacji Luter powołał się na Kościół starożytny, w którym różnica pomiędzy *presbyteroi* i *episkopos*, między starszymi a biskupem, była jeszcze płynna. Szczególnie znaczenie miała relacja św. Hieronima, według której w III wieku w Aleksandrii prezbiterzy nie tylko wybierali swego *episkopos*, ale nawet udzielali mu święceń przez nałożenie rąk, z czego by wynikało, że nie widzieli różnicy między urzędem biskupa i prezbitera. Powołując się na to, Luter głosił niepodzielność urzędu kościelnego. Przez ordynację otrzymuje się jeden i niepodzielny urząd kościelny, a tym samym władzę głoszenia Słowa i sprawowania sakramentów. Od proboszcza odróżnia biskupa tylko władza jurysdykcyjna, czyli władza zarządzania, która jest niezależna od święceń. Według Lutra urząd biskupa realizuje się w urzędzie proboszcza. Z punktu widzenia teologii i funkcji duchowych proboszcz jest biskupem, biskup zaś nie jest kimś innym niż proboszcz. Wszelkie inne prerogatywy biskupa nie wynikają z podstaw teologicznych, lecz są podyktowane wymogami administracyjno-technicznymi. Urząd jest jeden i niepodzielny, nadawany przez ordynację, zawiera też w sobie władzę udzielania święceń²². Luter był przekonany, że to, co było teologicznie prawomocne w Kościele starożytnym, jest zasadniczo możliwe w sytuacji przymusowej, w jakiej znajdował się wraz ze swoimi zwolennikami. Po odkryciu tożsamości urzędu określanego jako *presbyteros* i *episkopos* w starożytnym Kościele nieprzerwany łańcuch nakładania rąk przez biskupów tracił znaczenie. Dodatkowy argument krytycy Reformacji znaleźli w pewnych praktykach Kościoła w średniowieczu, kiedy na przykład opaci niebędący biskupami udzielali swoim mnichom święceń kapłańskich²³. W następ-

²¹ WA 50, 633, 1.

²² *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen 1967, s. 457n.

²³ Znamiennym przykładem jest tu bulla *Sacrae religionis* papieża Bonifacego IX z 1400 r. (DS 1145), która jednak po kilku latach została odwołana.

stwie tego w Kościołach Reformacji święceń udzielali pastory, a więc nie biskupi.

W Skandynawii i w Anglii prawowicie wyświęceni biskupi przyłączyli się do Reformacji, na skutek czego łańcuch sukcesji (biskupiej) w tych Kościołach nie został przerwany. Niejednokrotnie wyrażano nadzieję, że na tej drodze oraz dzięki unii Kościołów misyjnych Kościoły Reformacji będą mogły odzyskać sukcesję urzędu biskupiego. Poza tym trudności natury historycznej dotyczące nieprzerwanego łańcucha sukcesji biskupiej doprowadziły po stronie katolickiej do zajęcia postawy większej rezerwy i pod znakiem zapytania postawiły ogólną tezę mówiącą, że Kościoły Reformacji nie zachowały ciągłości Tradycji apostołskiej.

Okazję do interweniowania i precyzowania nauki o posłudze stworzył dla Magisterium Kościoła II Sobór Watykański. W dokumentach soborowych spotyka się bardziej całościowy wykład doktryny o kapłaństwie (por. np. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (KK), p. 18–29; Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, p. 1–11), chociaż niektóre problemy przeważają tutaj z pewnym uszczerbkiem dla innych. Akcentuje się bowiem szczególnie mocno sakramentalność biskupstwa, dostrzegając w posługiwaniu biskupim podstawową formę sakramentu święceń oraz jego ściśle powiązanie z sukcesją apostołską. Wynika stąd, że sakrament święceń jest nie tylko uczestnictwem, ale i prawdziwą więzią życia i wiary z całą Tradycją kościelną, albowiem sakrament nałożenia rąk wyraża tutaj i teraz istotne i autentyczne elementy Kościoła, który nie dopuszcza żadnych zerwań ani braku ciągłości²⁴.

W polskim przekładzie dokumentów II Soboru Watykańskiego stosuje się termin „sakrament kapłaństwa” zamiast „sakrament święceń”. Ostatnim z udzielanych siedmiu święceń był prezbiterat, czyli kapłaństwo. Biskupstwo natomiast traktowano wówczas, gdy kształtował się język polski, jako sakrę – naddatek nie wchodzący w skład tego sakramentu. Jeżeli jednak obecnie, po II Soborze Watykańskim i decyzjach podjętych przez papieża Pawła VI, który w roku 1972 zlikwidował święcenia niższe oraz subdiakoniat, istnieją tylko trzy stopnie sakramentu święceń, przy czym ostatnim i najwyższym święceniem nie jest prezbiterat, lecz biskupstwo, diakonów zaś wyświęca się, jak mówi sobór: „nie dla kapłaństwa, lecz dla posługi” (KK 29), to dalsze stosowanie nazwy „sakrament kapłaństwa” okazuje się niewłaściwe, gdyż nie oddaje aktualnej struktury tego sakramentu. Kapłaństwo jest niepodzielne. Nie można go mieć więcej albo mniej. Sobór wyraża to precyzyjnie, podkreślając, że biskupstwo jako

²⁴ Por. J. Ratzinger, *Nauka Kościoła o „Sacramentum ordinis”*. W: *Kapłaństwo*. Kolekcja Communio 3. Poznań 1988, s. 65–76; G. Ghirlanda, *Biskupstwo i prezbiterat w „Lumen gentium”*. W: *ibidem*, s. 77–93.

ostatni stopień stanowi „pełnię sakramentu święceń”. Niestety i w nowym wydaniu dokumentów soborowych z roku 2002 funkcjonuje niepoprawna nazwa „sakrament kapłaństwa” (np. KK 26).

Szczególny nacisk na sakramentalność episkopatu wynika niewątpliwie z faktu, że przez ponad sześć wieków: od św. Tomasza z Akwinu aż po wiek XX, traktowano święcenia biskupie jako sakrę – inwestyturę, przekazującą świętą władzę, ale niejako ponad czy też poza „sakramentem kapłaństwa”, który składał się z siedmiu stopni – święceń uważanych na ogół za sakramentalne. Były to cztery święcenia niższe: ostiariat, lektorat, egzorcystat i akolitat, o których wspomina już w 252 roku papież Korneliusz, a które wprowadzano w Kościele stopniowo pomiędzy wiekiem IV i V, oraz trzy święcenia wyższe: subdiakoniat, diakonat i prezbiterat, chociaż Kościół wschodni zaliczał zawsze subdiakoniat do święceń niższych. Taką też liczbę święceń przyjmował św. Tomasz, uzasadniając je wszystkie ukierunkowaniem na Eucharystię²⁵ oraz podkreślając, że „cała pełnia tego sakramentu mieści się w jednym święceniu, mianowicie w kapłaństwie (prezbiteracie), natomiast w innych jest jakaś część kapłaństwa”²⁶.

Św. Tomasz z Akwinu nauczał, że biskupstwo to pewnego rodzaju *sacramentale*, które stanowi administracyjną nadbudówkę nad prezbiteratem. Dlatego prezbiterzy mogą wyświęcać prezbiterów oraz udzielać sakry biskupiej, przynajmniej jako towarzyszący biskupowi – konsekраторowi głównemu. Dziś niestety zupełnie wykluczono udział prezbiterów w wyświęcaniu biskupów, co jednak teologicznie nie jest całkowicie usprawiedliwione i przypomina raczej wychowawcze podkreślanie wyższości kapłaństwa biskupa nad prezbiterami. Tomasz z Akwinu wyjaśniał, że

święcenie – *ordo* można pojmować dwojako: 1. jako sakrament. Tak pojmując, każde święcenie jest przyporządkowane sakramentowi Eucharystii – jak tego wyżej dowiedziono. Dlatego, ponieważ pod tym względem biskup nie ma władzy wyższej niż kapłan (prezbiter), biskupstwo nie jest święceniem – *non erit ordo*. 2. jako jakiś urząd w dziedzinie niektórych czynności świętych, sakralnych. Tak pojmując, ponieważ biskup – w czynnościach hierarchicznych w stosunku do Ciała Mistycznego – ma władzę wyższą niż kapłan, biskupstwo jest święceniem.

Ostatecznie jednak „biskupstwo nie jest święceniem – *ordo*, jeśli święcenie brane jest jako sakrament”²⁷. Podobnie o sakramencie święceń wypowiedział się również Sobór Trydencki²⁸, stwierdzając w odnośnym ka-

²⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* [dalej Sth], t. XXXI, q. 37, a. 2.

²⁶ Sth XXXI, q. 37, a. 1, ad 2.

²⁷ Sth XXXI, q. 40, a. 5.

²⁸ Por. BF VII, 542.

nonie: „Jeśli ktoś twierdzi, że prócz kapłaństwa nie ma w Kościele katolickim innych święceń — wyższych i niższych — które jak gdyby stopniami prowadzą do kapłaństwa — n.b.w.”²⁹ Ponieważ samo stwierdzenie tego soboru, że „biskupi są wyżsi od kapłanów”, mają bowiem „władzę bierzmowania i udzielania święceń”³⁰, niczego wprost nie wyjaśnia, dlatego teologowie uważali niemal jednomyślnie biskupstwo za rzeczywistość pozasakramentalną. Dopiero w pierwszej połowie XX wieku zaczęli nieco mocniej podnosić sakramentalność święceń biskupich, sugerując przy tym — dla zachowania tradycyjnej liczby siedmiu święceń — nieadekwatne odróżnienie biskupstwa od prezbiteratu³¹. Znamienny wydaje się przy tym fakt, że nawet w swym wydanym w roku 1938 dziele poświęconym w całości sakramentowi święceń *Vom Sakrament der Weihe* Raphael Molitor omawia wnikliwie tonsurę oraz wszystkie święcenia niższe i wyższe (w liczbie siedmiu), nie wspominając ani słowem o biskupstwie³². Dopiero Konstytucja apostolska papieża Piusa XII *Sacramentum ordinis* z 1947 roku zmieniła dosyć radykalnie ten stan rzeczy, traktując trzy stopnie święceń: diakonat, prezbiterat i biskupstwo, jako jeden sakrament. Nic też dziwnego, że teologowie późniejsi, jak np. Antonius Piolanti³³, Heinrich Lennerz³⁴ i inni, nie mają już najmniejszych wątpliwości co do sakramentalności święceń biskupich i traktują je na ogół jako kapłaństwo pierwszego rzędu lub pierwszego stopnia (*primi ordinis*).

W powyższej kwestii nauczania kościelnego odczuwa się niewystarczającą wolę zrewidowania swoich stanowisk konfesyjnych. Jeżeli jest faktem historycznie udowodnionym, że na terenach Państwa Kościelnego działali biskupi ordynariusze bez święceń wyższych, to nie ulega wątpliwości, że mieli oni jurysdykcję, lecz pozbawioną samej istoty kapłaństwa. Siłą rzeczy nie mogli więc sprawować żadnych funkcji sakralnych. Średniowieczny podział władzy w Kościele na sakramentalną, związaną z eucharystycznym Ciałem Pana, i niesakramentalną, odnoszącą się do Jego Ciała Mistycznego, znalazł tutaj swe faktyczne zastosowanie. Wydaje się także, że niemiecki termin *Weihbischof*, określający biskupa pomocniczego, a powstały prawdopodobnie w tym czasie, gdy kształtował się język niemiecki, dobrze oddaje sytuację historyczną, kiedy to biskup ordynariusz bez święceń kapłańskich musiał mieć wyświęconego kapłana, który spełniał w jego imieniu funkcje kapłańskie. Inną trudność historyczną stanowi

²⁹ BF VII, 547.

³⁰ BF VII, 552.

³¹ Np. F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale*. T. 4. Parisiis 1943, s. 408n; L.J. Fanfani, *Manuale theoretico-practicum theologiae moralis*. T. 4. Romae 1951, s. 614n.

³² R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe*. T. 1–2. Regensburg 1938.

³³ A. Piolanti, *De sacramentis*. Casale 1955, s. 459n.

³⁴ H. Lennerz, *De sacramento ordinis*. Romae 1953, s. 101n.

wspomniany już fakt oficjalnego zezwalania opatom przez niektórych papieży na udzielanie święceń diakonatu i prezbiteratu³⁵. Jeżeli zatem obecnie, po Konstytucji apostolskiej Piusa XII *Sacramentum ordinis*, za tzw. materię sakramentu święceń uważa się wyłącznie włożenie rąk, przy czym przy święceniach w stopniu diakonatu ręce na wyświęconych wkłada sam biskup udzielający ich, przy prezbiteracie – biskup oraz wszyscy uczestniczący w liturgii święceń księża, a przy święceniach biskupich – wszyscy obecni biskupi, to można by odnośnie do święceń prezbiteratu nie bez podstaw zapytać o rangę owego wkładania rąk na wyświęcanych przez uczestniczących w liturgii prezbiterów. Można postawić pytanie: czy jest to gest symboliczny, niezawierający jednak w sobie żadnej treści, czy też oznacza on faktyczny i rzeczywisty udział w wyświęceniu, tak że można by mówić – podobnie jak dzieje się w sakramencie bierzmowania – o koncelebrowaniu sakramentu święceń w stopniu prezbiteratu przez samych księży stanowiących prezbiterium biskupa? Odpowiedź na to pytanie ma istotny wpływ na teologiczno-dogmatyczne wątki w prowadzonym dialogu ekumenicznym. Można by bowiem przyjąć, że w Kościołach ewangelickich zachowała się przynajmniej sukcesja urzędu prezbitera, gdyż także w jego przypadku święceń udzielali ludzie niewątpliwie ważnie wyświęceni. Ponieważ sukcesja biskupia okazuje się historycznie mniej pewna, można by w Kościołach ewangelickich poprzestać ewentualnie na sukcesji prezbiterialnej i uznać ją za formę i znak Tradycji.

Według dokumentu dialogu katolicko-luterańskiego *Kościół i usprawiedliwienie* istniejące różnice w teologicznej i eklezjologicznej ocenie urzędu biskupiego związanego z historyczną sukcesją utracą swoją ostrość, gdy obie strony uwiarygodnią teologiczne racje na rzecz odzyskania pełnej wspólnoty w tym urzędzie. Mianowicie, strona luterańska będzie mogła przyznać urzędowi biskupiemu takie znaczenie, że odzyskanie pełnej wspólnoty w urzędzie biskupim okaże się pożądane, natomiast strona katolicka uzna, że urząd w Kościołach luterańskich pełni istotne funkcje urzędu ustanowionego przez Jezusa Chrystusa w Jego Kościele, i nie będzie kwestionować prawdziwości Kościołów luterańskich.

Urząd biskupi należy do darów, które Bóg powierzył Kościołowi, darów istotnych i koniecznych, aby Kościół mógł spełnić swoje posłannictwo. Ten szczególny urząd, który przekazany jest przez święcenia, jest dla Kościoła konstytutywny. Jest to służba konieczna, aby Kościół mógł być tym, do czego został przez Boga powołany. Ponieważ urząd ten jest darem Boga, nie jest on osobistą własnością pojedynczych duchownych. Mimo że urząd jest trwałym wyznacznikiem Kościoła, to jednak musi za-

³⁵ Niektóre z takich pozwoleń przytacza H. Lennerz: *ibidem*, s. 142n; por. L. Ott, *Das Weihesakrament*. Freiburg 1969, s. 101n, 156n.

wsze pozostać otwarty na nowe potrzeby i możliwości, przybierając taką postać, jakiej wymaga posłannictwo Kościoła w konkretnych historycznych uwarunkowaniach. Urząd biskupi ma szczególne zadanie zachowywania prawdziwej istoty *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, która przekracza ograniczenia czasu i przestrzeni. Z definicji szczególnie urząd ordynowany zakłada uporządkowaną służbę dla katolicyzacji i jedności świętego i apostołskiego Kościoła. Do tego należy prawo i obowiązki urzędu *episcopē*.

The Office of Bishop in the Catholic and Evangelical Church: Facts and Myths

Abstract

The Church fulfills the mission entrusted to it by Christ through exercising hierarchical power. Extreme cases of excommunication by bishops and priests shows that this power gives rise to a number of theological problems. This makes apparent the necessity to distinguish the power conferred by the sacrament of ordination from the judiciary, to enable the concrete implementation of the unity of the Church. The office of Bishop belongs to the gifts that God entrusted to the Church, and which are crucial and necessary so that the Church can fulfill its mission. This special office, which is passed on through ordination, is essential for the Church. It is a necessary duty, in order for the Church to be that which it by God created it to be. Because this office is God's gift, it is not the personal property of individual clerics. Although the office is a lasting determinant of the Church, yet it must always remain open for new needs and possibilities, assuming such form as is required by the mission of Church in concrete historical circumstances. The bishop's office received the special task to keep Church's true essence as *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, which exceeds the limitations of time and space. By definition, the ordination office in particular presupposes the ordered duty to guard the catholicity and unity of the sacred and apostolic Church. To this duty belong the right and duty of *episcopē* office.

CZĘŚĆ II
TEOLOGIA ŚWIADKÓW

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

U PROGU REFORMACJI HUS A RELACJE POLSKO-CZESKIE

Wprowadzenie¹

Zgodnie z powszechnie przyjętą tradycją doktor Marcin Luter rozpoczął proces odnowy Kościoła zwany Reformacją, ogłaszając 31 października 1517 roku dziewięćdziesiąt pięć tez, w których krytycznie odniósł się przede wszystkim do praktyki sprzedaży odpustów, moralności ówczesnego Kościoła katolickiego oraz problemu pokuty. W ten sposób mnich z Wittenbergi zainicjował tradycję teologiczno-eklezyjalną określaną mianem protestantyzmu, bynajmniej jednak jej nie zakończył.

Dzieło Lutra przejęli i kontynuowali późniejsi reformatorzy: Filip Melanchton, Uldrych Zwingli, Jan Kalwin, Karol i Jan Wesley, Menno Simons, August Francke, Jonathan Edwards. Nieodmiennie przyświecał im nadrzędny cel przywrócenia wiary pierwszych chrześcijan, podążania śladami Chrystusa w nowożytnym społeczeństwie i zmieniających się warunkach kulturowych współczesnego im świata, zgodnie z Jego słowami „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6).

Mówiąc o Reformacji XVI wieku, nie sposób również nie odwołać się do ruchów odnowy Kościoła poprzedzających wystąpienie Marcina Lutra,

¹ W skróconej, nieautoryzowanej wersji niniejszy artykuł został opublikowany w materiałach pokonferencyjnych: skozk.eu/2017/09/07/nowy-numer-ziemi-klodzkiej [dostęp 29.11.2017]; oraz w skróconej, popularnonaukowej wersji w czasopiśmie „Ziemia Kłodzka” 2017, lipiec-sierpień, nr 276–277, <https://okis.pl/276-277-wydanie-czasopisma-ziemia-klodzka> [dostęp 29.11.2017].

które bezpośrednio lub pośrednio wpłynęły na stanowisko niemieckiego reformatora i recepcję jego nauki w Europie².

Waldo i Wycliffe

Przede wszystkim należy wspomnieć myśl i postać Piotra Waldo³ z XII wieku, który przekonywał o konieczności reformy moralnej ówczesnego kleru, krytykował przepych hierarchów Kościoła i wzywał do bezwzględnego posłuszeństwa nauczaniu Biblii. Ów francuski kupiec i filantrop sam oddawał się działalności charytatywnej, rozdał swój majątek i podobnie jak Franciszek z Asyżu⁴ głosił konieczność zachowania ubóstwa Kościoła, w tym skromności tych, którzy mu przewodzą. „Nie można służyć Bogu i mamonie”, twierdził za Ewangelią św. Łukasza (16, 10–13). W swoim nauczaniu Waldo opierał się przede wszystkim na Piśmie Świętym, które – jak twierdził – powinno być dostępne w językach narodowych. Sam zlecił i najprawdopodobniej brał udział w tłumaczeniu Biblii na dialekt franko-prowansalski, którym posługiwali się mieszkańcy Prowansji. Wychodząc z nauczania Pisma, odrzucił naukę o czyśćcu i koncepcję transsubstancjacji, twierdząc, że są to wymysły Nierządniczy z Objawienia św. Jana⁵. Podobnie praktyka odpustów lub kult świętych, w tym kult maryjny, w oczach Piotra Waldo i jego zwolenników była sprzeczna z nauczaniem biblijnym⁶. Z drugiej strony zaangażowanie w pomoc drugiemu człowiekowi, przede wszystkim biednemu i pokrzywdzonemu, stanowiło praktyczny wymiar wiary i misji waldensów. Stąd hospicja, przytulki i pomoc najuboższym, którą praktykowali często z narażeniem życia, w ogniu krytyki i prześladowań ze strony Kościoła rzymskiego. Jezusowe Kazanie na górze z Ewangelii

² Niniejszy artykuł uwzględnia postać Piotra Waldo, Johna Wycliffe'a i Jana Husa. Aby dopełnić obrazu, należałoby wskazać jeszcze przynajmniej Girolama Savonarolę i Johanna Wessela z Niderlandów.

³ Por. G. Audisio, *The Waldensian Dissent: Persecution and Survival c. 1170–c. 1570*. Cambridge 1999; M. Lambert, *Herezje średniowieczne. Od reformy gregoriańskiej po reformację*. Gdańsk 2002; E. Cameron, *The Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe*. Oxford – Malden 2001.

⁴ T. Żychiewicz, *Franciszek Bernardone – św. Franciszek z Asyżu*. Kalwaria Zebrzydowska 1985.

⁵ W późnym średniowieczu koncepcja transsubstancjacji budziła wiele pytań. Zob. dyskusja, którą prowadził Albert Wielki, nauczyciel Tomasza z Akwinu: Albert Wielki, *In IV Sententiarum*, d. 11, a. 8, ob. 1–5. W: *Opera omnia*. T. 29, s. 286. Za: S. Korczak, *Święta wymiana – prescholastyczne próby (XII–XIII w.) wyrażenia konwersji eucharystycznej*. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2005, t. 13, nr 1, s. 72n.

⁶ Por. T. Pieczko, *Początki i źródła Reformacji. Pre-reformatorzy*, s. 2n, <http://docplayer.pl/5527772-Zrodla-i-poczatki-reformacji-pre-reformatorzy.html> [dostęp 26.05.2017].

św. Mateusza wyznaczało kierunek i charakter działalności zwolenników duchowości Piotra Waldo⁷.

Kolejny teolog, uznawany za prekursora Reformacji luterskiej, to John Wycliffe⁸. Będąc profesorem Uniwersytetu w Oksfordzie i duchownym katolickim, w XIV wieku wzywał do radykalnej reformy Kościoła opartej na nauczaniu Biblii. Podobnie jak Piotr Waldo sprzeciwiał się nadmiernemu bogaceniu się Kościoła, supremacji papieża, dążeniom do władzy absolutnej, nauce o eucharystycznej transsubstancjacji. Głosił jedność wiernych i wzywał do lektury Pisma Świętego, które jasno i prosto wykłada nauczanie Chrystusa. Wiele jego tez znalazło się w późniejszych protestanckich wyznaniach wiary.

John Wycliffe, dziekan Cantenbury College, doktor i wykładowca teologii na Uniwersytecie Oksfordzkim, wywarł olbrzymi wpływ na rozwój teologii anglosaskiej. Był m.in. inicjatorem pierwszego przekładu Biblii na język angielski, który pod jego kierownictwem został ukończony w 1382 roku. Biblia Wycliffe'a była jednym z głównych narzędzi pracy misyjnej lollardów, ugrupowania religijnego działającego w Anglii i Szkocji, które inspirowane naukami mistrza z Oksfordu głosiło konieczność ubóstwa Kościoła, występowało przeciwko nierówności społecznej, sprzeciwiało się nadużyciom władzy kościelnej i krytykowało celibat duchowieństwa, dostrzegając w ówczesnym Kościele angielskim wiele nadużyć. Podobnie jak na kontynencie Piotr Waldo, również lollardzi (przynajmniej ich radykalne skrzydło pod przywództwem Johna Balla i Wata Tylera) stali na stanowisku, że majątek Kościoła należy zlikwidować i rozdać biednym, a pańszczyznę zamienić na dzierżawę ziemi. Fundamentalne tezy lollardów zostały wyłożone w tzw. *Dwunastu konkluzjach*⁹, które zostały przybite do drzwi pałacu westminsterskiego. W konkluzjach tych można odnaleźć koncepcje zbieżne z późniejszymi tezami protestanckimi. Przykładowo konkluzja pierwsza sprzeciwia się nadmiernemu bogactwu przywódców Kościoła zdobywanego kosztem innych. W konkluzji czwartej zawiera się krytyka transsubstancjacji na rzecz przekonania, że w komunikantach pozostaje ich pierwotna substancja wina i chleba. Konkluzja ósma kwestionuje kult relikwii i wizerunków. Ponadto konkluzje lollardów podważają praktykę modlitwy za zmarłych, wyprawy krzyżowe, Kościół hierarchiczny. W miejsce zaś koncepcji pośredniczącej roli Kościoła między Bogiem a człowiekiem

⁷ Por. *The Encyclopedia of World Religions*. Red. R.S. Ellwood, G.D. Alles. New York 2007, s. 470nn.

⁸ Por. A. Hudson, *The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History*. Oxford 1988.

⁹ Por. *The Twelve Conclusions of the Lollards*. <http://sites.fas.harvard.edu/~chaucer/special/varia/loppard/lollconc.htm> [dostęp 25.05.2017]; *Lollard Conclusions, 1394*. <http://www2.kenyon.edu/projects/margin/conclu.htm> [dostęp 26.05.2017].

głoszą równość wiernych we wspólnocie, opartą na doktrynie powszechnego kapłaństwa i bezpośredniego dostępu człowieka do Boga. Owa nauka o prostej relacji Bóg — człowiek, bez pośrednictwa, stanowiła jeden z fundamentów myśli Wycliffe'a, wynikającej wprost z nauczania ewangelicznego. W jego przekonaniu Bóg opatrnościowo uporządkował świat i bezpośrednio sprawuje nad nim pieczę. Nie potrzeba pośrednictwa ani papieża, ani innych hierarchów w tej relacji, tak jeśli chodzi o zwykłych wiernych, jak i przedstawicieli władzy świeckiej, którzy wprost odpowiadają przed Bogiem. W tym sensie Wycliffe, podobnie jak ponad 100 lat później Luter, jawi się jako obrońca koncepcji rozdziału Kościoła i państwa.

Mimo kilku bulli wydanych przeciwko Wycliffe'owi i jego nauczaniu przez papieża Grzegorza XI sam teolog nigdy formalnie nie został ekskomunikowany. Jego nauki, jakkolwiek potępione, zaczęły rozwijać się szczególnie intensywnie w Europie po jego śmierci. Tłumaczenie Biblii Wycliffe'a było szeroko propagowane przez zwolenników teologa, a jego koncepcje przeniesiono na grunt Europy kontynentalnej, co zainspirowało studentów i teologów różnych ośrodków intelektualnych, w tym środowisko praskie z Janem Husem i Hieronimem z Pragi na czele, później zaś reformatorów zarówno ewangelickiej, jak i anabaptystycznej proveniencji¹⁰.

Jan Hus

Mówiąc o prekursorach Reformacji¹¹, nie sposób pominąć znaczenia dzieła i życia Jana Husa¹², duchownego i uczonego czeskiego, który m.in. pod wpływem nauk Wycliffe'a dążył do radykalnych zmian w Kościele

¹⁰ Świadectwem wpływu myśli Wycliffe'a na środowiska polskie może być *Pieśń o Wilefie* autorstwa Jędrzeja Gałki z Dobczyna, wykładowcy i dziekana Wydziału Nauk Wyzwolonych Akademii Krakowskiej w połowie XV wieku. Zob. bardzo dobre opracowanie poematu: A. Lorenc, „*Pieśń o Wilefie*” Jędrzeja Gałki z Dobczyna. *Próba eksplikacji*. <http://www.staropolska.pl/sredniowiecze/opracowania/lorenc.html> [dostęp 20.05.2017].

¹¹ Należy tutaj zauważyć, że Marcin Luter znał pisma Husa i niekiedy się do nich odwoływał. Przykładowo w traktacie *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego* stwierdzał: „Nie chcę tutaj oceniać też Jana Husa ani też bronić jego błędów, aczkolwiek mój rozum u niego jeszcze nic błędnego nie znalazł” (tłum. J. Lasota). W: *Z problemów Reformacji. Praca zbiorowa*. Red. M. Ugłorz. Bielsko-Biała 1993⁶, s. 154. Po lekturze *De Ecclesia* Husa Luter wyznał: „Nie wiedząc tego, dotychczas uczyłem zupełnie w duchu Husa. [...] Krótko, wszyscy jesteśmy husytami, nawet tego nie wiedząc, a nawet Paweł i Augustyn są w swoich sformułowaniach husytami”. Za: M. Hinz, *Jan Hus i Marcin Luter – kontynuacje i teologiczne uzupełnienia*, s. 8, https://www.academia.edu/30518892/Jan_Hus_i_Marcin_Luter_kontynuacje_i_teologiczne_uzupelnienia [dostęp 15.05.2017].

¹² Por. polskie opracowania życia i działalności J. Husa: G. Ryś, *Jan Hus wobec kryzysu Kościoła doby wielkiej schizmy*. Kraków 2000; A. Paner, *Jan Hus*. Wielcy Ludzie Kościoła. Kraków 2002; też, *Luksemburgowie w Czechach. Historia polityczna ziem czeskich w latach 1310–1437*. Gdańsk 2004.

w Czechach. Podobnie jako Piotr Waldo i John Wycliffe chciał, żeby nauka Kościoła opierała się przede wszystkim na Piśmie Świętym. Podobnie jak Luter 100 lat później, potępiał Kościół za handel odpustami. Wytykał wyższemu duchowieństwu zepsucie obyczajów, jego wielkie dochody czerpane z pracy zwykłych ludzi, trwonione na rozpustę i przepych. Hus domagał się, aby zniesiono sztuczny i niepotrzebny przedział istniejący między duchowieństwem a wiernymi. Czyż zgodnie z nauczaniem Biblii Bóg nie traktuje wszystkich ludzi jednakowo? Czyż droga zbawienia nie wiedzie dla każdego tak samo, tj. przez krzyż Chrystusa? Hus wzywał do jedności, pokory i pokuty. Chciał, aby symbolem jedności Kościoła wpływającej z nauki o powszechnym kapłaństwie było m.in. przyjmowanie przez wszystkich wiernych komunii pod dwiema postaciami, chleba i wina¹³.

Życie i działalność Husa przypadły na dość złożoną sytuację polityczno-eklezyjną tak w Europie, jak i w samych Czechach¹⁴. Skomplikowane relacje czesko-niemieckie, spowodowane m.in. napływem osadników zachodnich na ziemie czeskie oraz ich aktywnością ekonomiczną, intelektualną i polityczną, prowadziły do napięć na tle etnicznym oraz naturalną kolejną rzeczą — do rozwoju świadomości tożsamości narodowej w społeczeństwie czeskim. Ponadto koniec XIV wieku to okres tzw. wielkiej schizmy zachodniej (1378–1417) w łonie Kościoła rzymskokatolickiego, kiedy to szczególnie mocno zaznaczył się kryzys przywództwa Kościoła zachodniego. W tym czasie równolegle sprawowało swój pontyfikat dwóch, a następnie trzech papieży: w Awinionie (od 1215 r.), w Rzymie i w ostatnim okresie schizmy — w Pizie. Poszczególne rządy niejednokrotnie wykorzystywały ich stanowiska do celów politycznych, godność kardynalską nadawano częstokroć z klucza politycznego, Kościołowi nieobca była symonia, nepotyzm i rozwiązłość moralna. Sytuacja taka prowadziła do znacznego upolitycznienia Kościoła rzymskokatolickiego oraz osłabienia jego autorytetu jako instytucji wiary sprawującej duszpasterską pieczę nad chrześcijaństwem zachodnim. Próby rozwiązania kryzysu podejmowane przez poszczególnych papieży (np. Bonifacy IX) i Sobór w Pizie z 1409 roku nie przyniosły zamierzonych efektów. Dopiero Sobór w Konstancji zwołany w 1414 roku formalnie zakończył okres wielkiej schizmy zachodniej. W jego efekcie złożono z urzędu trzech równolegle

¹³ Zwięzłe, ale bardzo dobre porównanie teologii Husa i Lutra w kontekście społeczno-politycznym prezentuje: A. Paner, *Program odnowy Kościoła i życia duchowego w nauce i pismach Jana Husa*. „Gdański Rocznik Ewangelicki” 2010, t. 4, s. 24; www.gre.luteranie.pl/roczniki/GRE_rocznik_2010.pdf [dostęp 10.05.2017]. Por. również: M. Hinz, *Jan Hus i Marcin Luter...* Szkicując historyczno-teologiczny kontekst działalności Jana Husa, autor niniejszego opracowania szeroko korzystał z tych artykułów.

¹⁴ M. Banaszak. *Historia Kościoła katolickiego*. T. 2. Warszawa 2009.

panujących papieży (Jan XXIII, Grzegorz XII i Benedykt XIII), zamiast nich został wybrany (1417 r.) kardynał Oddone Colonna, który objął tron Piotrowy jako papież Marcin V. To jemu przypadło w udziale dzieło odbudowy na nowo zjednoczonego Kościoła zachodniego chrześcijaństwa.

W tych uwarunkowaniach społeczno-politycznych żył i działał Jan Hus, absolwent i wykładowca Uniwersytetu w Pradze (1396 r.), duchowny katolicki (1400 r.), dziekan Wydziału Teologicznego praskiej uczelni (1401), a od 1403 roku jej pierwszy czeski rektor¹⁵. Kariera młodego uczonego rozwijała się błyskawicznie: w ciągu kilku lat awansował od absolwenta uniwersytetu do jego zwierzchnika z tytułem doktora. Podobnie rzecz się miała w sferach eklezjalnych. Z kościoła św. Michała, w którym służył jako duszpasterz, szybko przeniesiono go do kaplicy Betlejemskiej na Starym Mieście w Pradze, gdzie otrzymał prestiżową posadę kaznodziei. Zgodnie z życzeniem fundatorów kaplicy głosił kazania w języku czeskim, tak by były zrozumiałe dla rodzimych studentów. Pod tym kątem kariera Husa rozkwitała. On sam okazał się charyzmatycznym homiletą, a jego płomienne przemowy zaczęły przyciągać coraz większe tłumy. Młodego kaznodzieję, który podkreślał tożsamość czeską, lecz wolnego od prostego nacjonalizmu, zaczęła otaczać lokalna sława¹⁶. Równocześnie (1403) Hus został mianowany doradcą arcybiskupa praskiego, Zbynka Zajica z Hazmburka. Z jego polecenia zajął się uporządkowaniem i prowadzeniem spraw kurii, w tym badaniem autentyczności zgłaszanych cudów.

W tych okolicznościach Hus mógł zyskać lepszy wgląd w rzeczywistość Kościoła XIV wieku i niestety nie był to w jego przekonaniu obraz optymistyczny. Niemal wszystkie zgłoszone cuda okazały się mistyfikacją. Kościół przedstawiał się jako instytucja przesiąknięta deprawacją, daleka od ideału. Chciwość, materializm, rozwiązłość moralna kleru, w szczególności zaś wyższych dostojników kościelnych, których główne źródło utrzymania stanowiły wpływy z podatków nałożonych na niższe warstwy społeczne, coraz bardziej uwierały młodego i wrażliwego teologa. Równocześnie do Pragi, zwłaszcza po zawarciu małżeństwa króla Anglii, Ryszarda II, z Anną Czeską, zaczęły docierać pisma Wycliffe'a. W sytuacji piętrzących się w Kościele problemów zaczęły one zdobywać wielu zwolenników, w tym samego Mistrza Jana, który w naukach lolardów odczytywał własne rozumienie rzeczywistości czeskiej. Chrzęścianin – jak przekonywał Hus – powinni przede wszystkim opierać się na Piśmie Świętym jako nadrzędnym kryterium wiary, a nie na ludzkim nauczaniu ani na „cudownych mistyfikacjach”. Księża powinni podlegać

¹⁵ Por. *A Companion to Jan Hus*. Red. O. Pavlicek, F. Smahel. Leiden 2015; por. A. Paner, *Program odnowy Kościoła...*, s. 19.

¹⁶ B. Kumor, *Historia Kościoła. Cz. 4: Jesień kościelnego średniowiecza*. Lublin 2008, s. 105nn.

szczególnym rygorom moralnym, tak aby żyć zgodnie z wytycznymi Biblii i stanowić bezkompromisowy przykład dla wiernych¹⁷. W obrębie zaś samej tradycji eklezjalnej Hus postulował daleko idące zmiany liturgiczne, np. komunię udzielaną pod dwiema postaciami (chleba i wina) wszystkim wiernym jako swego rodzaju symbol równości chrześcijan. Podważał zasadność ekskomuniki i absencji kapłańskiej oraz instytucję odpustów sprzedawanych w celu poprawienia finansów kościelnych lub, co gorsza, wykorzystywanych przez jednego papieża w kampanii przeciw innemu papieżowi. W zamian Hus wzywał do powrotu do prostoty życia i radykalizmu pierwszych chrześcijan. W jego przekonaniu Kościół miał przede wszystkim wymiar mistyczny, był duchowym ciałem Chrystusa, w którym Mesjasz jest głową, a członkami są wszyscy wierni wybrani, czyli predestynowani przez Boga do zbawienia¹⁸. Sytuacja, w której Kościół kupczy odpustami dla własnych partykularnych celów, a przy tym jest właścicielem połowy ziemi w Czechach i porzucił ideały biblijne, była dla Husa nie do zniesienia. On sam żył wstrzemięźliwie, wręcz ascetycznie, stanowi praktyczny przykład głoszonych przez siebie poglądów¹⁹.

Na powyższe postulaty reformy kościelnej Husa i jego zwolenników nałożyły się dość skomplikowane kwestie narodowościowe czternastowiecznej Pragi, przede wszystkim napięcia między frakcją czeską i niemiecką. Na samym Uniwersytecie Praskim niemieccy uczeni opowiadali się za nominalizmem pojęciowym – w przeciwieństwie do Czechów odrzucających nominalizm na rzecz umiarkowanego realizmu poznawczego, popierających koncepcję Wycliffe’a i dążących do reformy Kościoła²⁰. W owym konflikcie

¹⁷ B. Kumor dostrzega w eklezjologii Husa ducha donatyzmu, zgodnie z którym Mistrz Jan szkicuje radykalny obraz doskonałej wspólnoty wiernych mającej służyć człowiekowi w doczesnym świecie. Por. *ibidem*, s. 108.

¹⁸ Jan Kalwin podejmuje i rozwija koncepcję predestynacji na gruncie szwajcarskim; por. J. Rohls, *Reformed Confessions: Theology from Zurich to Barmen*. Tłum. J. Hoffmeyer. Louisville 1998, s. 152nn. W XVI wieku we Francji koncepcję predestynacji rozwijali janseniści; por. O. Tonneau, *The Science of the Cross. The Jansenists' Theory of Predestination and Their Pedagogy of Conversion*. W: *Evocation and Eloquence*. Red. N. Hammond, M. Moriarty. Oxford 2012; www.academia.edu/2065951/The_Science_of_the_cross._The_Jansenists_theory_of_predestination_and_their_pedagogy_of_conversion [dostęp 02.06.2017].

¹⁹ Por. A. Paner, *Program odnowy...*, s. 24n.

²⁰ Nominalizm i realizm poznawczy to nurty filozoficzne rozwinięte w ramach średniowiecznego sporu o uniwersalia. Nominalizm odmawia realnego istnienia pojęciom ogólnym – uniwersaliom, twierdząc, że są to jedynie nazwy, które służą komunikacji językowej. W ujęciu nominalistycznym każdemu pojęciu odpowiada jednostkowe de-sygnaty. Realizm z kolei utrzymuje, że pojęcia ogólne istnieją w sposób samoistny przed rzeczami (*ante res*), np. jako idee (Platon), lub w rzeczach (*in rebus*) jako ich formy (Arystoteles). Radykalny realizm wskazuje na ogólne pojęcia, które istnieją *ante res* – przed i poza rzeczami jednostkowymi, jako idee odwzorowane przez Boga w świecie fenomenów. Realizm umiarkowany, np. za Arystotelesem, postuluje istnienie form immanentnych materii

narodowo-eklezyjnym²¹ Hus coraz otwarciej opowiadał się po czeskiej stronie narodowej, a w kategoriach teologicznych – realistycznej. Angażował się w tłumaczenie dzieł Wycliffe’a na język czeski. Głosił kazania w języku narodowym. Gromadził wokół siebie czeskich patriotów (np. Stepan Palec, Stanislav ze Znojma) i urastał do rangi jednego z przywódców sprawy narodowej. Przy lekturze i tłumaczeniu dzieł Wycliffe’a nie zawsze potrafił powstrzymać się od osobistego komentarza, niekiedy na marginesie dopisywał własne glosy w stylu „Oj, Wiclef, Wiclef, niejedną głową ty zachwiałeś”, „Ha! Ha! Niemcy!” albo „Niemcy! Precz! Precz!”, popierając w ten sposób krytykę nominalizmu angielskiego teologa²². W tym też duchu śledził walkę Polaków z zakonem krzyżackim, próbował zyskać poparcie Polski dla swojej sprawy²³ i składał gratulacje królowi Jagielle po wygranej bitwie pod Grunwaldem (por. niżej). Co więcej, oddany sprawie narodowej Hus skupił się na obronie i popularyzacji języka czeskiego, w którym upatrywał podstawy umocnienia czeskiej tożsamości narodowej²⁴. Starał się oczyścić język czeski z obcych, przeważnie niemieckich naleciałości. Krytykował łacynizmy, wracał do wymowy staroczeskiej i języka potocznego, który stosował w swoim tłumaczeniu Biblii. W ten sposób chciał dotrzeć – podobnie jako ponad 100 lat później Luter – do jak najszerszych warstw społecznych, ucząc języka, który byłby prosty, przejrzysty, zrozumiały dla wszystkich oraz zbieżny w wersji mówionej i pisanej²⁵.

(in rebus), kształtujących ją w byty jednostkowe o określonym charakterze. Nominalizm z kolei podkreśla istnienie wyłącznie bytów jednostkowych (nominalizm radykalny) lub w swojej wersji umiarkowanej dopuszcza istnienie bytów ogólnych jedynie jako pojęć umysłowych, pomagających w uporządkowaniu rzeczywistości, pozbawionych jednak statusu ontycznego (konceptualizm). Problem wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Por. J.P. Moreland, *Universals*. London – New York 2014.

²¹ W owym późnośredniowiecznym sporze praskim o uniwersalia kwestia istnienia bytów ogólnych została przełożona m.in. na problem władzy i statusu hierarchii kościelnej. Problem wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Por. Y. Congar, *Tradition and Traditions. A Historical and a Theological Essay*. Tłum. M. Naseby. London 1967, s. 94nn. Por. J. Hrdlička, *Hus a Pálec*. W: *Jan Hus mezi epochami národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního symposia konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu*. Red. J.B. Lášek. Praha 1995; oraz I. Dolejšová, *Nominalist and Realist Approaches to the Problem of Authority: Pálec and Hus*. W: *The Bohemian Reformation and Religious Practice*. Red. Z.V. David, D.R. Holeton. Prague 1998, s. 49–55.

²² A. Paner, *Program odnowy Kościoła...*, s. 21n.

²³ Por. wizyta Hieronima z Pragi na dworze królewskim w Krakowie. Por. F. Šmahel: *Jeroným Pražský*. Praha 1966, s. 31nn; *Polskie echa husytyzmu. Materiały z konferencji naukowej. Kłodzko, 27–28 września 1996*. Red. S. Bylina, R. Gładkiewicz. Kłodzko 1996, s. 54nn.

²⁴ Analogia do wpływu Lutra na kształt nowożytnego języka niemieckiego. Por. A. Lobenstein-Reichmann, *Martin Luther, Bible Translation, and the German Language* (2017). <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-382> [dostęp 20.05.2017].

²⁵ Por. J. Hus, *De orthographia bohémica* (1406–1412): „Hus zapoczątkował w nim fundamentalną reformę ortograficzną w językach słowiańskich używających alfabetu

Tego typu postawa nie mogła zjednać Husowi przychylności praskich Niemców. Środowiska niemieckie coraz otwarciej występowały przeciwko niemu i jego zwolennikom. Już w 1403 roku Johann Hübner, profesor Uniwersytetu Praskiego, doprowadził do potępienia tez Wycliffe'a, przede wszystkim podważających wartość tradycji katolickiej, broniących prymatu Biblii lub negatywnie odnoszących się do transsubstancjacji²⁶. W ogniu krytyki stanęli czescy profesorowie, przyjaciele Husa i zwolennicy tez angielskiego teologa. Stanislav ze Znojna i Stepan Palec zostali zmuszeni do odwołania swoich przekonań i do opowiedzenia się przeciw Husowi. Arcybiskup Zajic pod wpływem działań środowisk niemieckich odsunął się od Husa, a w końcu zakazał mu wykonywania funkcji kapłańskich. Ostatecznie król Wacław IV przyjął negatywną postawę wobec Mistrza Jana, gdy ten w 1412 roku otwarcie wystąpił przeciwko sprzedaży odpustów przez antypapieża Jana XXIII.

Pętla coraz ciśniej zaciskała się wokół Husa. Kuria Rzymska wszczęła proces przeciw teologowi i wezwała go do osobistego stawienia się w Rzymie w celu odpowiedzi na stawiane zarzuty. Hus, bojąc się o własne życie, odrzucił zaproszenie, co w konsekwencji spowodowało ekskomunikę teologa oraz papieski interdykt zakazujący udzielania sakramentów w Pradze oraz innych możliwych miejscach jego przebywania. Dzięki protekcji przyjaciół Hus schronił się w zamkach na południu Czech: w Kozim Hradku oraz na zamku Krakovec koło Rakovníka. Tutaj skupił się głównie na pisaniu swoich dzieł i działalności polemicznej. Z tego okresu pochodzi m.in. *opus magnum* Husa – traktat *De Ecclesia*²⁷. Tutaj również wyszły spod pióra teologa inne jego wielkie dzieła, jak *Vyklad viery. Desatera a Páteře, Postila, Contra Stephanum Páleč* oraz *Knížky o svatokupectví*²⁸.

W 1414 roku z inicjatywy cesarza Zygmunta Luksemburskiego zwołano sobór powszechny w Konstancji, którego celem było zakończenie wielkiej

łacińskiego, wprowadzając konsekwentny system znaków diakrytycznych w celu przyporządkowania każdej głosce jednej tylko litery; traktat, udoskonalony przez braci czeskich, stał się podstawą ortografii czeskiej i słowackiej, a wzorem dla chorwackiej i słoweńskiej; jego elementy przeniknęły częściowo do ortografii polskiej i łużyckiej (z języków niesłowiańskich – do litewskiej i łotewskiej); system diakrytyczny jest podstawą naukowej transkrypcji fonetycznej”, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/De-orthographia-bohemica;3891116.html> [dostęp 12.05.2017]. Por. *Orthographia bohémica*. https://readtiger.com/wkp/en/Orthographia_bohemica [dostęp 12.05.2017]. Por. T.Z. Orłoś, *Czeskie odrodzenie narodowe i językowe*. Kraków 2000; E. Szczepańska, *Język czeski*. W: *Słowiańskie języki literackie. Rys historyczny*. Red. B. Oczkowska, E. Szczepańska, T. Kwoka. Kraków 2011, s. 43–65.

²⁶ Sam Hus nie odrzucał transsubstancjacji, wbrew stanowisku Wycliffe'a. Jego nauczanie na temat przeistoczenia i remanencji substancji nie jest jednoznaczne; por. *A Companion to Jan Hus*, s. 164nn.

²⁷ Por. polski przekład dzieła: J. Hus, *O Kościele*. Tłum. K. Moskal. Lublin 2007.

²⁸ Por. A. Paner, *Program odnowy...*, s. 36n.

schizmy zachodniej oraz rozprawienie się z nauką Wycliffe'a i jego zwolenników. Do Husa wystosowano zaproszenie na sobór opatrzone przez cesarza listem żelaznym. Miał przyjechać do Konstancji, by bronić swojej prawowierności. Mimo wątpliwości i ostrzeżeń przyjaciół Hus przyjął zaproszenie w listopadzie 1414 roku i udał się na sobór. Finał tej decyzji okazał się jednak tragiczny. Został aresztowany i oskarżony jako zwolennik nauk Wycliffe'a oraz głosiciel herezji, wszak list żelazny – jak przekonują jego oskarżyciele – nie mógł chronić heretyków. Przeciwno Husowi powołano komisję procesową, która miała zbadać jego sprawę. Samego Husa wezwano do odwołania trzydziestu heretyckich tez z jego dzieła *De Ecclesia* i wyrażenia skruchy. Aresztowanie Husa mimo listu żelaznego obudziło w Czechach powszechne oburzenie, lecz interwencje szlachty czeskiej doprowadziły tylko do kilku publicznych przesłuchań pokazowych teologa, mających stworzyć pozory rzetelności procesu. Sprawa była przesądzona. Nie miało znaczenia, że Hus odmówił odwołania swoich tez. Sąd inkwizycyjny po przeprowadzonym procesie skazał Jana Husa na śmierć męczeńską na stosie. Wyrok został wykonany 6 lipca 1415 roku.

Zachowana ostatnia deklaracja Jana Husa z 1 lipca 1415 roku, na pięć dni przed egzekucją, podkreśla niezłomność teologa i wierność wcześniej głoszonym tezom:

Ja, Jan Hus, w nadziei kapłan Jezusa Chrystusa, lękając się rozniewać Boga i popaść w krzywoprzysięstwo, niniejszym wyznaję mój sprzeciw, by odwołać wszystkie bądź którykolwiek z artykułów przedstawionych przeciwko mnie przez fałszywych świadków. Ponieważ Bóg jest moim świadkiem, że ani ich nie głosiłem, ani nie wyznawałem, ani ich nie broniłem, chociaż oni twierdzą, że to robiłem. Ponadto, co się tyczy artykułów, które wyciągnęli z moich ksiąg, twierdzę, iż brzydzę się wszelką fałszywą interpretacją, jaką którykolwiek z nich niesie ze sobą. Lecz tak samo jak boję się zgrzeszyć przeciwko prawdzie albo zaprzeczyć opinii doktorów Kościoła, tak i nie mogę odwołać żadnego z nich. A gdyby było możliwe, by głos mój rozszedł się na cały świat, tak jak w Dniu Sądu każde kłamstwo i każdy grzech, jaki popełniłem, będą objawione, wtedy chętnie odwołałbym przed całym światem każdy fałsz i każdy błąd, który chciałem powiedzieć bądź naprawdę powiedziałem!

Ogłaszam, iż piszę to z mej własnej wolnej woli i z własnego wyboru. Napisałem własnoręcznie pierwszego dnia lipca. Jan Hus²⁹.

²⁹ *The Letters of John Hus*. Red. H.B. Workman, R.M. Pope. London 1904, s. 275n. Tłum. J. Sałacki.

Trudno nie spojrzeć z szacunkiem na postawę Husa zarówno w czasie jego działalności praskiej, późniejszego okresu perturbacji, jak i w ostatnich dniach życia czeskiego teologa. Człowiek, który wzorem Piotra Waldo i Johna Wycliffe'a dążył do moralnej reformy Kościoła, skupiając się przede wszystkim na jego duchowych przywódcach, oddał wszystko sprawie, za którą walczył. Do ostatnich chwil był wierny swoim przekonaniom i nawet w obliczu straszliwej kaźni nie odwołał poglądów, co do których był pewny, że oddają biblijną prawdę. Jego postawa i przekonania³⁰ inspirowały późniejszych reformatorów i nurty odnowy Kościoła chrześcijańskiego.

Hus a sprawa polska – wybrane przykłady

Rozpatrując życie, śmierć i spuściznę Jana Husa z perspektywy polskiej, warto wskazać kilka momentów, w których jego dzieło spleta się z historią oraz interesami narodu polskiego.

Otóż nie ulega kwestii, że na przełomie XIV i XV wieku relacje między Polską a Czechami na płaszczyźnie intelektualno-duchowej były dość ożywione. Wielu studentów³¹ wywodzących się z szacownych polskich rodzin zdobywało swoje szlify akademickie w Pradze, by następnie w kraju wykorzystywać zdobytą wiedzę. Wśród pierwszych jedenastu rektorów Uniwersytetu Krakowskiego aż dziewięciu było absolwentami praskiej uczelni³². Ze względu na bliskie relacje uczelni krakowskiej z Uniwersytetem w Pradze studenci w naturalny sposób przenosili zachodnio-europejskie nauki na grunt polskiej Akademii. Dzięki temu w Krakowie śledzono dyskusję na temat nauk Wycliffe'a w Anglii oraz jej wpływ na sytuację eklezjalną w Czechach. Radykalne poglądy oksfordzkiego teologa nie zaskarbiły sobie jednak, jak się wydaje, wielu zwolenników w Akademii Krakowskiej, choć – jak wskazuje działalność literacka Jędrzeja Gałki z Dobczyna – nie brakowało jej znaczących obrońców. Sam Jędrzej Gałka był profesorem Akademii i jej podwójnym dziekanem: na Wydziale Nauk Wyzwolonych oraz kanonikiem w kościele św. Floriana

³⁰ Problem analizy przekonań teologicznych Husa wykracza poza zakres niniejszego artykułu, aczkolwiek należy stwierdzić, że w swoich umiarkowanych poglądach Hus nie odrzucał koncepcji transsubstancjacji, jeśli chodzi o przeistoczenie w Eucharystii, ani nie negował doktryny czyśćca. Jednakże był zwolennikiem koncepcji predestynacji, którą później rozwinął Jan Kalwin.

³¹ Szacuje się, że na przełomie XIV i XV wieku liczba polskich studentów w Pradze mogła dochodzić do 300. Por. J. Sedlar, *East European Europe in the Middle Ages, 1000–1500*. Washington 2013, s. 473nn.

³² H. Barycz, *Dziejowe związki Polski z Uniwersytetem Karola w Pradze*. „Przegląd Zachodni” 1948, nr 3, s. 25–27.

na Kleparzu w Krakowie³³. Umiarkowane teologicznie poglądy Husa oraz jego program odnowy moralnej kleru spotkały się z bardziej pozytywnym odzewem tak na uniwersytecie, jak i na dworze polskim. Wystarczy wspomnieć, że kaznodziejami królowej Jadwigi byli tacy reformatorsko nastawieni duszpasterze jak Jan Stekna czy Mikołaj z Milicina³⁴, a kazania prekursorów Husa, np. Konrada Waldhausena, cieszyły się dużą popularnością w całym Krakowie³⁵.

Na początku XIV wieku król Władysław Jagiełło szukał poparcia w sporze polsko-krzyżackim na dworze czeskim. Jakkolwiek Wacław IV ostatecznie wydał w owym sporze wyrok niekorzystny dla Polski, to jednak relacje polskiego dworu z Uniwersytetem w Pradze uległy zacieśnieniu. Efektem tego był m.in. list Jana Husa gratulujący Jagielle zwycięstwa w bitwie pod Grunwaldem. W liście tym Hus interpretuje zwycięstwo nad Krzyżakami jako tryumf wszystkich Słowian, wzywa polskiego króla do pokory i miłosierdzia nawet wobec zakonu, wreszcie namawia władcę do włączenia się w rozpoczynającą się w przekonaniu Husa reformę Kościoła:

Zbawienie i łaska, pokój i zwycięstwo od Boga Ojca i pana, Jezusa Chrystusa, Najjaśniejszy książę i królu wspaniały. Gdy poseł waszego majestatu, Onesz z Hworki, przyniósł pewne wieści o zwycięstwie i chwalebnym pokoju — tak wielką sercu memu sprawił radość, że jej ani pióro opisać, ani głos mój wyrazić, tak jak się godzi, nie potrafi. Wiem jednak, najbardziej chrześcijański królu, że nie waszej dostojności potęgą, ale najwyższego króla pokoju Jezusa Chrystusa pana upokorzyła pychę waszych nieprzyjaciół waszej czci wrogich i zawistnych. Oto ze stolca ich pychy złożeni są, a maluczcy wyniesieni, aby mając przed oczyma potęgę samego króla pokoju drżeli i pomocy jego w potrzebach swoich wzywali wiedząc, że nie ma zwycięstwa jak od tego, którego nikt z ludzi nie może zwyciężyć i który maluczki daje zwycięstwo, za pokorę na końcu wynosi. Uczył bowiem tak mówiąc często: „Wszelki, który się podwyższa, będzie poniżen, a wszelki, który się poniża, będzie podwyższen”. Spełniło się jedno i drugie. Gdzież są tedy owe dwa miecze nieprzyjaciół. Zaprawdę, tymi samymi zostali obaleni, którymi przestraszyć chcieli pokornego. Oto dwa przesłali na dowód przychylności i pychy, a wiele tysięcy nieopatrznie stracili poko-

³³ Por. A. Lorenc, „Pieśń o Wilekcie”... Por. *Słownik biograficzny historii powszechnej do XVII stulecia*. Red. B. Witkowska. Warszawa 1968, s. 25nn; S. Urbańczyk, *Komentarz filologiczny do „Pieśni o Wilekcie” Andrzeja Galki*. W: *O języku literatury*. Red. J. Bubak, A. Wilkoń. Katowice 1981.

³⁴ Por. P. Demetz, *Prague in Black and Gold, Scenes from the Life of a European City*. New York 1998, s. 129nn.

³⁵ E. Winter, *Vorläufer: Konrad Waldhauser (um 1325–1369)*. W: idem, *Ketzerschicksale: Christliche Denker aus neun Jahrhunderten*. Einsiedeln 1980.

nani. Gdzie są ich miecze, konie okute, ludzie pancerni, uzbrojeni, w których zaufali? Gdzie niezliczone floreny czy skarby? Zaiste wszystko stracili. Nie wierzyli pyszni, że ubóstwo, z którym wystąpił maluczki, zmyliło tych, którzy nie mieli wiary w Jezusa Chrystusa.

Dlatego, władco najjaśniejszy, to w duchu rozważając, pozostanie przy pokorze, bo ona wynosi. Za królem idźcie pokojem Jezusem Chrystusem, panem, zdążajcie do pokoju z najjaśniejszym władcą, królem Zygmuntem, a gdyby on, z pychą jakowąś wystąpił, [czego oby za pomocą bożą nie uczynił] wasz majestat jednak umiarkowanie i opanowaną skromność niech zachowa, aby znów nie lała się krew chrześcijańska i niebezpieczeństwo wielkie dla dusz nie wynikło. Ja zaś sługa Chrystusa nieużyteczny nie przestanę z całym ludem wszechmocnego pokornie wzywać o łaski wszechmocnego Pana o taką zgodę, na jaką raczyłby się zgodzić najpobożniejszy pan. Pragnę także, o królu wspaniały, z całego serca osobę waszą oczyma cielesnymi oglądać, ufam, że Pan nasz Jezus Chrystus łaski tej mi użyczy, jeśli osądzi, że stąd korzyść dla waszego majestatu lub mojego kaznodziejstwa wyniknie. Bóg wszechmocny niech raczy Wasz majestat wspomagać. Przez zbawiciela naszego pośrednika bożego i człowieczego i pana Jezusa Chrystusa. Amen³⁶.

Nauki Husa nie zdobyły jednak serca władcy polskiego ani jego dworu. Nie pomogła w owej promocji reformy Kościoła wizyta w 1413 roku na dworze krakowskim współpracownika i przyjaciela Mistrza Jana, Hieronima z Pragi. Jego kazania i poglądy budziły kontrowersje szczególnie wśród duchownych, którzy – jak biskup krakowski Wojciech Jastrzębiec – w jego naukach słyszeli wykładnię herezji Wycliffe’a obłożonej interdylem papieskim³⁷.

Niemniej jednak trudno nie pochylić czoła z szacunkiem przed postawą polskiej delegacji pod przewodnictwem Pawła Włodkowica na Soborze w Konstancji, która jednomyślnie (oprócz Mikołaja Trąby, późniejszego prymasa Polski) jako jedna z niewielu sprzeciwiała się takiemu potraktowaniu Husa. Dla polskich delegatów nie do pomyślenia ani przyjęcia był fakt złamania listu żelaznego, który miał gwarantować nietykalność czeskiego teologa. Nawet jeśli nie zgadzali się z poglądami reformatora, oczekiwali szacunku wobec człowieka i dotrzymania danego mu słowa. Co więcej, w swoich wystąpieniach na soborze wypowiadali się przeciwko traktatowi Jana Falkenberga, *Satyra na herezje i inne nikczemności Polaków*

³⁶ List Jana Husa do króla polskiego z grudnia 1410 roku. Za: Polska w okresie monarchii stanowej 1346–1454. Wybór tekstów. Oprac. R. Heck. Warszawa 1955, s. 158–159.

³⁷ Por. G. Lichończak-Nurek, *Wojciech Jastrzębiec (ok. 1362–1436). Duchowny i mąż stanu*. Kraków 1996.

oraz ich króla Jagiełły, zarzucającego Polakom współpracę z innowiercami i poganami oraz wzywającego do eksterminacji narodu polskiego³⁸. Nie dziwi zatem, że Jan Hus w swoich listach więziennych dziękował rycerzom polskim za wsparcie w trudnej chwili, a o doktorze królewskim, najprawdopodobniej Pawle Włodkowicu, wypowiadał się jak o jednym z niewielu przyjaciół, którzy pozostali z nim w czasie soboru³⁹. Postawa polskiej delegacji była zbieżna z humanistyczną filozofią Włodkowica, zgodnie z którą

Nie należy niepokoić ani osób, ani majątków niewiernych, którzy chcą spokojnie żyć między chrześcijanami. [...] Niewiernym wolno bez popełnienia grzechu władać posiadłościami i majątkami oraz dzierżyć władzę, gdyż wszystkie te rzeczy stworzone zostały nie tylko dla wiernych [chrześcijan], ale dla wszystkich istot rozumnych⁴⁰.

Trudno również nie wyrazić szacunku wobec postawy króla Władysława Jagiełły, który w owym momencie historycznym nie zdecydował się na prześladowanie husytów, choć tego właśnie oczekiwał od niego papież Marcin V po egzekucji Mistrza Jana. W liście papieża do polskiego króla, zachowanym w kronice Jana Długosza, można przeczytać następujące słowa:

Marcin biskup, sługa sług Bożych. Najmilszemu w Chrystusie synowi Władysławowi, dostojnemu królowi Polskiemu [...]. Wzywamy przeto w imię Boga twoję Królewską Miłość, i zaklinamy cię na zbawienie duszy twojej, na litość i miłosierdzie Jezusa Chrystusa, ażebyś w tak koniecznej potrzebie gorliwie i ochoczym sercem podjął się obrony tej świętej sprawy przeciw heretykom [husytom], a podjąwszy, stale ją popierał, z zwykłą sobie królewską wspaniałością, celem nawrócenia ich w pokoju, i z odpuszczeniem wszelakiej winy na łono świętej matki kościoła, albo ukrócenia opornych siłą po nieprzyjacielsku; tak, iżby po oczyszczeniu Czech z tej zarazy, ościenne także ludy błędami ich skalane, skłoniły się do prawej czci Boga i posłuszeństwa kościołowi, nawróciwszy albo wypędziwszy z siebie odszczepieńców. Jakoż udzielamy niniejszym pismem naszym twej Królewskiej Wysokości zupełną moc i władzę nawracania rzeczonych odszczepieńców. [...] A jeśli by trwali upornie w swoich błędach, nadajemy ci takąż

³⁸ Por. Z. Włodek, *Odnaleziona „Satyra” Falkenberga*. „Studia Historyczne” 1971, t. 14, nr 4, s. 477–491.

³⁹ *Z listów Husa z więzienia w Konstancji (1415 r.)*. W: *Polska w okresie monarchii...*, s. 208nn.

⁴⁰ *Polska myśl demokratyczna w ciągu wieków. Antologia*. Red. M. Kridl, W. Malinowski, J. Wittlin. Warszawa 1987, s. 118.

samą wolność i władzę napadania zbrojno w naszym i kościoła imieniu na ich miasta, miasteczka, wsie i włości, zabierania ich w niewolą, i wedle brzmienia ustaw kanonicznych prześladowania aż do zagłady. Niniejszemu zaś pismu nie mają bynajmniej stać na przeszkodzie jakiekolwiek zobowiązania, umowy, pozawierane układy albo przymierza, z osobami jakiekolwiek bądź stanu, powołania albo godności. Chociażby nawet takowe zobowiązania, umowy, piśmienne układy i przymierza były zatwierdzone przysięgą uchwalamy i władzą naszą orzekamy, że w takim razie żadnej nie mają mieć wagi i znaczenia, gdyż w nich wyłączny zawsze panować powinien wzgląd na cześć i chwałę Bożą, pożytek wiary katolickiej i dobro powszechne. Jakoż w każdej sprawie, gdzie idzie o utrzymanie wiary, świętej, godzi się i należy owszem działać i występować nie tylko przeciw umowom i obietnicom, ale nawet przeciw prawom przyrodzonym, krewnemu, bratu, ojcu i synowi; ani może się nazywać zbrodnią, cokolwiek podjęte jest w obronie wiary katolickiej. Dan w Rzymie u ŚŚ. Apostołów, dnia pierwszego Października⁴¹.

Świadectwo prawdzie, wierność wartościom najwyższym, posłuszeństwo nauczaniu Biblii, szacunek wobec drugiego człowieka bez względu na to, kim jest – nie zawsze łatwo prezentować taką postawę na arenie politycznej i międzynarodowej. Czasami konsekwencje są poważne, ale – jak pokazuje przykład Husa i Włódkowica – warto stać w prawdzie i głosić prawdę. Jak mówi mądra Księga: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?” (Mt 16, 26).

Relacje polsko-czeskie w kontekście husyckim nie zawsze układały się dobrze, niejednokrotnie partykularne interesy polityczne zwyciężały i dyktowały ton dialogu⁴². Należy zauważyć, że w liście z 12 sierpnia 1416 roku do ojców soborowych profesorowie Uniwersytetu Krakowskiego potępili pisma i nauki zarówno Wycliffe’a, jak i Husa, zgadzając się z wyrokiem skazującym na czeskiego teologa⁴³. W 1421 roku król Jagiełło w liście do narodu czeskiego napomniiał Czechów, żeby porzucili heretyckie poglądy, gdyż w innym razie narażą się na interwencje

⁴¹ *Listy papieża Marcina V do króla Władysława Jagiełły*. W: Jana Długosza kanonika krakowskiego „*Dziejów polskich ksiąg dwanaście*”. Tłum. K. Mecherzyński. Kraków 1869, t. 4, ks. 11, s. 347–349.

⁴² Por. J. Grygiel, *Życie i działalność Zygmunta Korybutowicza. Studium z dziejów stosunków polsko-czeskich w pierwszej połowie XV wieku*. Wrocław 1988; J. Nikodem, *Polska i Litwa wobec husyckich Czech w latach 1420–1433. Studium o polityce dynastycznej Władysława Jagiełły i Witolda Kiejstutowicza*. Poznań 2004; A. Michałek, *Wyprawy krzyżowe. Husyci*. Warszawa 2004.

⁴³ Por. *Bulla zwołująca Sobór i jego zadania*. Sesja I (16 listopada 1414 r.), http://soborowa.srefa.pl/html/Sobor_konstancjanski.htm [dostęp 31.05.2017].

państw europejskich, a on sam nie może z czeskimi sąsiadami współpracować na arenie politycznej tak, jakby chciał⁴⁴. W końcu w 1424 roku Jagiełło wydał tzw. edykt wieluński, w którym pod wpływem konserwatywnych władz kościelnych potępił husytyzm i zapowiedział represje wobec tych, którzy utrzymywaliby relacje z husyckimi Czechami⁴⁵. Jakkolwiek sam edykt nie był zbyt restrykcyjnie wprowadzany w życie, a król korzystał z pomocy husyckich oddziałów w czasie wojny z Krzyżakami (1433), to jednak formalny antyhusycki głos króla Polski miał istotne znaczenie dla rozwoju tego ruchu w Polsce. Po śmierci Jagiełły w 1434 roku sytuacja jeszcze bardziej się skomplikowała, gdy nad wychowaniem małoletniego króla Władysława czuwał zagorzały przeciwnik husytyzmu, biskup krakowski Zbigniew Oleśnicki. To on doprowadził do klęski prohusyckiej konfederacji Spytka z Melsztyna pod Grotnikami w 1439 roku. Porażka ta sprawiła, że ruch husycki w Polsce znacząco podupadł, ale nie znikł. Jako Jednota Braterska (odłam wywodzący się z taborytów po klęsce w bitwie pod Lipanami w 1434 r.), wyznawcy myśli Husa znajdowali swoje miejsce w Polsce i Prusach Książęcych po sekularyzacji zakonu krzyżackiego w 1525 roku. Przywództwo Jerzego Izraela w połowie XVI wieku oraz działalność Jana Amosa Komeńskiego w pierwszej połowie XVII wieku znaczą momenty najlepszego rozwoju Jednoty na ziemiach polskich. Jednakowoż z czasem liczba parafii zma-

⁴⁴ *List Władysława Jagiełły do Czechów (1421 r.)*. W: *Polska w okresie monarchii...*, s. 211.

⁴⁵ „Władysław, z bożej łaski król polski [...], postanawiamy [...], iż ktokolwiek by w Królestwie naszym Polskim i w ziemiach nam poddanych okazał się heretykiem albo zarażonym czy podejrzanym o herezję lub wreszcie jej sprzyjał, czy też nią kierował, winien być chwytanym przez naszych starostów, rajców miast i innych urzędników oraz wszystkich poddanych naszych czy to piastujących urzędy, czy też nie, jako obrażający nasz Majestat królewski, i winien być karany stosownie do rozmiarów swego występku. Którzykolwiek by zaś przybywali z Czech i wchodzili do królestwa naszego, winni być poddani egzaminowi ze strony swych biskupów albo też inkwizytorów heretyckich występków, w tym celu przez Stolicę Apostolską ustanowionych lub mających być ustanowionymi. Gdyby zaś ktoś z mieszkańców królestwa naszego jakiegokolwiek stanu [...] zaniedbał powrócić [z Czech] do najbliższego święta Wniebowstąpienia Pańskiego, powinien być uważany za przekonanego heretyka i podlec karom, jak zwykle się heretykom wymierza; nie będzie też mógł, wróciwszy, w królestwie naszym przebywać. Niemniej zaś wszystkie dobra tego rodzaju ludzi ruchome i nieruchome, z czegokolwiek by się składały, mają być ogłoszone za skonfiskowane na rzecz naszego skarbu, potomstwo zaś ich, tak męskie, jak żeńskie, ma być na zawsze pozbawione dziedzictwa i honoru i nigdy nie może dostąpić żadnych godności lub zaszczytów, lecz ma na zawsze pozostać bez czci wraz z ojcami i rodzicami swymi. Nigdy też zresztą nie może się cieszyć jakimś przywilejem lub zaszczytem szlachectwa. Zabraniamy też pod tymi samymi karami wszystkim kupcom i innym ludziom [...], aby żadnych towarów, a zwłaszcza ołowiu, broni, żywności i napojów, nie ważyli się przywozić i wynosić do Czech [...]. Dan w Wieluniu w niedzielę Białą (9 kwietnia) roku Pańskiego 1424”. Za: F. Połomski, P. Jurek, *Historia państwa i prawa Polski – źródła*. Wrocław 1997.

łała, a wiele zborów braci czeskich przyłączyło się do struktur Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce⁴⁶.

Jakkolwiek układały się relacje polsko-czeskie w kontekście reformy husyckiej na przestrzeni wieków, to sam Mistrz Hus z czasem wyrósł w świadomości wielu Polaków na swego rodzaju symbol niezłomności, wierności ideałom i dążenia do prawdy bez względu na okoliczności, w jakich przyszło temu człowiekowi żyć⁴⁷.

On the Eve of the Reformation: John Hus and Polish-Czech Relationships

Abstract

The article refers to the predecessors of Luther's Reformation, and particularly to John Hus. It sketches the public life of Hus at the end of the 14th and beginning of the 15th centuries. His career developed quickly; as early 1403 he became the first Czech Rector of the University and the assistant of the Prague Archbishop as well as the main preacher at the Bethlehem Chapel. At the same time, Hus became a follower of Wycliffe's teachings and started criticizing the abuses of the Czech Church. The situation developed into a major theological-ecclesiastical controversy at the end of the first decade of the 15th century, and resulted in Hus's trip to the council of Constance, his subsequent imprisonment and execution in July 1415. The article also shows the relationships between medieval Czech and Poland in the context of Hus's teachings and the Hussite controversies. First of all, the Polish Queen Jadwiga participated in the development of Prague University. Numerous Polish students studied at the Czech Academy and the Polish court invited the Hussite preachers. Secondly, Hus himself followed Polish-German relations, supporting King Jagiełło. Thirdly, Polish representation under the leadership of Paulus Vladimiri at the council of Constance almost unanimously defended Hus and his case. After the execution of Hus, the Polish King did not obey Pope Martin V's orders to persecute Hussites, and he let them enter Polish territory. However complicated the relations between Poles and the *Unitas Fratrum* were in subsequent years, they were present in Poland and Prussia for centuries, and for many Poles John Hus became a symbol of faithfulness and striving for truth at all costs.

⁴⁶ Por. doskonale opracowanie: J. Szczepankiewicz-Battek, *Bracia czescy w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Polsce – przeszłość i teraźniejszość*. „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej” 2013, t. 2, s. 239–262. Por. J. Dworzaczkowa, *Bracia czescy w Wielkopolsce w XVI i XVII wieku*. Warszawa 1997.

⁴⁷ Por. np. M. Konopnicka, *Jan Hus. Przed obrazem Brozika*. W: *taż, Poezje*. Warszawa 1951, t. 1 (s. 222–224), t. 2 (s. 118–120).

PIOTR LOREK

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

„ŻYJĘ JUŻ NIE JA” – MARCINA LUTRA ROZUMIENIE *UNIO MYSTICA* CHRYSTUSA Z WIERZĄCYM

Modele jedności

Refleksja teologiczna przez wieki stawiała sobie za zadanie próbę opisanego wielu typów jedności. Dyskusja trynitarna wypracowywała jedność osób tej samej natury. Dyskusja chrystologiczna przyjęła ostatecznie dogmat o unii hipostatycznej zakładającej z kolei jedność dwóch natur jednej osoby Syna.

Wydaje się, że obie doktryny stanowiące podstawę ortodoksyjnego chrześcijaństwa przekraczają ludzką intuicję i logikę, utrzymując jedność ontologiczną pomimo wielości osób (Trójca) i wielości natur (wcielenie). W pierwszym przypadku zachowuje się jedność natury, dopuszczając wielość osób, w drugim zaś jedność osoby pomimo wielości natur. Obie doktryny bazują ponadto na założeniu możliwości oddzielenia natury (boskiej, ludzkiej) od osoby (boskiej, ludzkiej).

Kolejnych przykładów refleksji chrześcijańskiej próbującej utrzymać jedność w obliczu różnorodności można szukać w innych działach teologii, np. w dyskusjach sakramentologicznych, gdzie debatę dotyczącą transsubstancjacji i konsubstancjacji zajmuje ukazanie zjednoczenia osoby Syna Bożego z komunikantami, a więc zjednoczenie boskiej osoby z ziemską materią nieosobową.

Powyższe uwagi teologiczne, chrystologiczne i sakramentologiczne mogą prowadzić do pytania o możliwość stworzenia unifikującej metateorii jedności, stojącej u podstaw wypracowywanych przez wieki poszczególnych modeli jedności osób, natur, substancji itd.

Niniejsza praca stawia sobie znacznie skromniejszy cel w postaci próby uchwycenia jedności soteriologicznej między drugą osobą Trójcy Świętej a ludzką osobą wierzącego w myśli Marcina Lutra, bazując – jako próbce – na jego komentarzu do fragmentu 2, 20 z Listu do Galatów. Dyskusja będzie się opierać na wynikach badań i refleksji polskiego filozofa, Piotra Augustyniaka. Zostanie także przywołana myśl niemieckiego filozofa, Rudolfa Otto, a jego ujęcie problemu będzie stanowić zwieńczenie niniejszych rozważań.

Jedność soteriologiczna – mistyka nadreńska i Marcin Luter

Rozważając temat soteriologicznej *unio mystica*, warto rozpocząć od przybliżenia wyników badań Piotra Augustyniaka, który zestawiał mistykę nadreńską z refleksją Lutra.

Augustyniak przypomina o tym, że Luter rok przed ogłoszeniem słynnych dziewięćdziesięciu pięciu tez, jak też rok po nich wydał dwukrotnie *Teologię niemiecką*: „Luter redaguje i wydaje drukiem dwie wersje traktatu – pierwszą, niekompletną, w roku 1516 oraz drugą, zawierającą pełną wersję tekstu, w roku 1518”¹. W przedmowie do pełnego wydania *Teologii niemieckiej* 4 czerwca 1518 roku Reformator zdradza, jak wiele nauczył się od jej autora: „Tak że stosownie do mojej starej głupoty szczycę się tym, iż obok Biblii i Augustyna nie przytrafiła mi się żadna książka, z której nauczyłem się więcej, i wciąż chcę się uczyć, czym jest Bóg, Chrystus, człowiek i wszystkie rzeczy”².

Augustyniak przekonuje, że teza Lutra o usprawiedliwieniu z łaski, niezależnym od jakichkolwiek wysiłków człowieka (bez czynnego udziału jego podmiotowości), realizowanym przez wiarę, która nie jest działaniem ludzkim (niebędącą aktem podmiotu ludzkiego), lecz darem wzbudzonym i utrzymywanym przez Boga, harmonizuje z refleksją Mistrza Eckharta i Frankfurtczyka, autora *Teologii niemieckiej*. Powodem tego jest przede wszystkim obserwacja, że w refleksji Lutra podmiot ludzki stanowi przeszkodę w zbawieniu, więc musi być ono realizowane wbrew niemu samemu, a nie z nim samym (brak synergii działań podmiotu boskiego i ludzkiego). Według Augustyniaka zachodzi więc zbieżność z mistyką nadreńską traktującą podmiot ludzki jako coś wręcz pozornego:

Otóż myśl Lutra, podobnie jak Eckharta i Frankfurtczyka, tym wyróżnia się w obszarze chrześcijańskiej duchowości, że egoizm postrzega nie tyl-

¹ P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem, ja jest grzechem. „Theologia Deutsch” i początki niemieckiej filozofii*. Warszawa 2013, s. 78.

² Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*. Tłum. P. Augustyniak. *Klasyki Filozofii Niemieckiej*. Warszawa 2013, s. 12.

ko na sposób moralny, ale egzystencjalno-ontologiczny. Kiedy więc Luter postuluje wyzwolenie (dzięki łasce) z owego egoizmu, chodzi mu – tak samo jak obu jego poprzednikom – nie o moralne oczyszczenie i uleczenie indywidualnego podmiotu, ale o przemianę jego fundamentalnych struktur, która to przemiana polega na pokonaniu jego ontologicznej odrębności jako groźnej w skutkach iluzji³.

Augustyniak twierdzi więc, że jednostkowość człowieka (jego podmiotowość) jedynie jawi się jako realna, a tak naprawdę jest częścią podmiotowości samego Boga, który stanowi jego prawdziwą istotową tożsamość. Filozof krakowski komentuje myśl *Teologii niemieckiej* następująco:

Taki sposób myślenia, utożsamiający człowieka z podmiotem aktów, jest bowiem możliwy tylko tam, gdzie się założy, że człowiek jest odrębną, autonomiczną istotą, czyli że posiada swój akt istnienia. To zaś jest przecież urojeniem i grzechem. Z kolei to, co jest konsekwencją urojenia i grzechu, samo jest złudą i występkiem. Kiedy więc człowiek powiada: „ja działał”, „ja poznaję” etc., popełnia ten sam błąd (ten sam grzech!) co wtedy, gdy powiada: „ja istnieję”. Tak bowiem jak jest tylko jedno istnienie, którego wewnętrznym wpływem jest stworzenie, tak jest tylko jedno poznanie, chcenie etc., a poznający, chcący itd. człowiek jest wewnętrznym porywem owego poznania, chcenia etc., które są jednym doskonałym istnieniem. Jako takie jest ono zatem jedynym podmiotem wszelkich stworzonych aktów, czy będzie tu chodziło o stworzenie jako istniejące, czy jako poznające, czy jako chcące⁴.

W tym świetle nie dziwi fakt, że Augustyniak uważa teologię Lutra za mistyczną⁵, zbieżną z podstawową myślą mistyki nadreńskiej. Nie przeszkadza mu w tym różnica polegająca na tym, że dla Lutra zbawienie przychodzi z zewnątrz, a dla innych mistyków tego okresu trzeba go szukać wewnątrz człowieka. Obie bowiem formy dostąpienia zbawienia zakładają konieczność odejścia od własnego „ja”, uznania (poczucia) własnej podmiotowości za przeszkodę:

Dominujące w starszych badaniach przekonanie, iż Luter, podkreślając perspektywę *extra nos*, zrywa z tradycją mistyczną, nie jest zgodne z prawdą. To bowiem, że zbawienie przychodzi do nas spoza nas, ściśle koreluje z mistycznym przekonaniem, że dokonuje się ono jako nasze wyjście z nas

³ P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 83.

⁴ *Ibidem*, s. 69.

⁵ Nowsze badania dotyczące Marcina Lutra jako mistyka referuje Andrzej Migda (*Mistycyzm pentekostalny w Polsce*. Kraków 2013, s. 110n).

samych, czyli właśnie jako destrukcja sobności. [...] Luter [...] podkreśla bardziej jednoznacznie niż średniowieczni mistycy, iż również owa destrukcja jest wyłącznym dziełem Boga⁶.

Wobec powyższego wydaje się, że myśl nadreńską należałoby odczytywać w taki sposób, że osoba ludzka (jej podmiotowość, „sobność”), jej ludzka natura stają się przeszkodą w uzyskaniu zbawienia, a zbawienie dokonuje się przez osobę boską, jej naturę (natury). Oznaczałoby to potraktowanie ludzkiego „ja” (osoby ludzkiej) ostatecznie jako pozornego i konieczność uwolnienia się z jego perspektywy poznawczej, złudnie wyodrębniającej siebie jako osobne istnienie, czyli samostanowiący byt.

„Żyję już nie ja” (Ga 2, 20) – *unio mystica* w interpretacji Frankfurtczyka

Autor *Teologii niemieckiej* w rozdziale czterdziestym piątym nawiązuje do werseu 2, 20 Listu do Galatów⁷. Warto zacytować ów rozdział w całości:

Ten, kto zna i poznaje życie Chrystusowe, ten zna i poznaje również Chrystusa. I znów, kto nie poznaje tego życia, ten nie poznaje również Chrystusa. I kto wierzy w Chrystusa, ten wierzy, że jego życie jest życiem ze wszystkich najszlachetniejszym i najlepszym. A kto w to nie wierzy, ten nie wierzy również w Chrystusa. I jak wiele życia Chrystusowego jest w jakimś człowieku, tak wiele również jest w nim Chrystusa, i jak mało jednego, tak mało i drugiego. Gdyż tam, gdzie jest życie Chrystusowe, tam jest Chrystus, a tam, gdzie jego życia nie ma, tam nie ma również Chrystusa. A gdzie jest lub gdzie byłoby życie Chrystusowe, tam mówiono by, jak mówi św. Paweł: „Żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus”. I to jest najszlachetniejsze i najlepsze życie, gdyż tam, gdzie jest to życie, tam jest i żyje sam Bóg i wszelkie dobro. Jak mogłoby być jakieś lepsze życie? Gdy mówi się o posłuszeństwie, o nowym człowieku i o prawdziwym świetle, i o prawdziwej miłości, i o życiu Chrystusowym, wszystko to jest jednym. A tam, gdzie jest jedno z nich, tam są one wszystkie. A gdzie jedno z nich niedomaga lub gdzie go brak, tam nie ma żadnego z nich, ponieważ wszystko to jest jednym w prawdziwy i w istotowy sposób. I trzeba przyłgnąć do tego, co pozwala, by to życie się narodziło i było żywe w człowieku, a do czego innego nie.

⁶ P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 95.

⁷ Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, s. 125: „Rozdział 45 – O tym, że gdzie jest życie Chrystusowe, tam też jest Chrystus, i że życie Chrystusowe jest życiem najlepszym i najszlachetniejszym ze wszystkich, które kiedyś były lub kiedykolwiek mogą być”.

To zaś, co w tym przeszkadza, trzeba zostawić i uciec. I kto przyjmuje to życie w Najświętszym Sakramencie, ten prawdziwie i właściwie przyjął Chrystusa, a im mniej, tym mniej Chrystusa⁸.

Sam rozdział czterdziesty piąty nie jest zbyt jednoznaczny w swej wymowie. Autor zdaje się sugerować, że posiadanie życia Chrystusa w sobie, przyjmowanego w Sakramencie, jest posiadaniem samego Chrystusa, a jednocześnie posiadaniem samego Boga. Do tej realnej boskiej obecności uczestniczący w Sakramencie musi przylgnąć, gdyż to właśnie ta obecność jest realnie prawdziwa. Komentując myśl *Teologii niemieckiej*, Augustyniak twierdzi, że autor tego traktatu wykorzystuje doktrynę wcielenia Chrystusa do ukazania, na czym polega *unio mystica* człowieka z Bogiem:

Zjednoczenie dwu natur: boskiej i ludzkiej, a co za tym idzie, doskonale zjednoczenie woli boskiej i woli ludzkiej interpretuje się w *TN* jako radykalne zastąpienie „ja” (będącego grzeszną, iluzoryczną, ontologiczną hipostazą) przez jedyny podmiot jedynego, doskonałego *wesßen*, nazywany Chrystusem. A ponieważ „ja” jest źródłem ludzkiego działania, może się to dokonać tylko przez radykalną pasywność człowieka, która nie oznacza nic innego niż pozostawienie miejsca na działanie boskiego podmiotu. Tylko wówczas jest możliwe zastąpienia [!] „ja” i jego źródła, którym jest *annemen*, boskim podmiotem (sobności – Chrystusem)⁹.

I poniżej:

Istota tajemnicy wcielenia polega na tym, że w miejsce zanikania ludzkiego podmiotu wchodzi podmiotowość tego, co doskonale. [...] Ta restytucja pierwotnego podmiotu, będąca sednem wcielenia, to więc nic innego niż przemiana samoświadomości człowieka z rozumienia siebie jako odrębnego „ja” w samopoznanie poznania, którym jest boskie istnienie¹⁰. W skrócie, Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem¹¹.

Panteistyczne *unio mystica* Marcina Lutra

Przenosząc rozważania mistyków nadreńskich na myśl Lutra, Augustyniak zastanawia się, na ile myśl Reformatora może być odczytana panteistycznie. Stwierdza, co następuje:

⁸ Frankfurtczyk, *Teologia niemiecka*, s. 125–126 (wyróżnienia dodane).

⁹ P. Augustyniak, *Istnienie jest Bogiem...*, s. 103–104.

¹⁰ *Ibidem*, s. 104–105.

¹¹ *Ibidem*, s. 106.

„wiara” okazuje się w myśleniu Lutra pojęciem bardzo radykalnym, oznaczającym – znaną nam już dobrze – dogłębną, egzystencjalną przemianę człowieka z sobności, przywiązanej do siebie i szukającej siebie, w inną „ja” zdane na Boga, nieważące na siebie etc. Wydaje się jednak, że w związku z brakiem neoplatonickiej podbudowy przemiana ta nie oznacza dla Lutra otwarcia perspektywy ontologicznej jedności. Czy jednak nie wskazuje na nią przynajmniej *implicite*? Czy nie ją właśnie ma na myśli, a tylko wypowiada ją w takiej formie, aby w nowej epoce – do której sam należy – myśli tej nie dosięgła ostra i zimna brzytwa Ockhama? To, co być może ukryte jest na dnie myśli Lutra i co wypracowane zostało w mistyce nadreńskiej, zostało z całą mocą wydobyte na jaw w niemieckiej tradycji filozoficznej¹².

Augustyniak w owym kluczowym dla tych rozważań miejscu posilkuje się opinią filozofa Józefa Piórczyńskiego: „skoro Bóg jest wszechmocny, a stworzenie bezsilne, przeto wszystko dzieje się za sprawą Boga – jeśli ta koncepcja Lutra nie jest panteizmem, to jednak nietrudno przekształcić ją w panteizm”¹³.

Rudolf Otto, teolog protestancki i filozof niemiecki, także łączy myśl Lutra z Eckhartem, Frankfurtczykiem i Taulerem, i to w samym centrum nauczania Reformatora. Otto zauważa, że „[...] nad nauką Lutra o usprawiedliwieniu człowieka zawsze unosi się jakiś subtelny, mistyczny blask”¹⁴, i przypomina, że u Eckharta sprawiedliwość sama jest Bo-

¹² *Ibidem*, s. 145–146 (wyróżnienia kluczowego fragmentu dodane).

¹³ *Ibidem*, s. 145–146, przyp. 46. Za: J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*. Wrocław 1997, s. 6. Należy dokonać istotnego rozróżnienia panteizmu i panenteizmu. John Culp (*Panentheism*. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2016 Edition. Red. E.N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/panentheism> [dostęp 06.01.2017]) słusznie zauważa to ważne ontologicznie rozróżnienie: „In the Middle Ages, the influence of Neoplatonism continued in the thought of Eriugena (815–877 CE), Eckhart (1260–1328 CE), Nicholas of Cusa (1401–1464 CE), and Boehme (1575–1624 CE). Although accused of pantheism by their contemporaries, their systems can be identified as panentheistic because they understood God in various ways as including the world rather than being the world and because they used a dialectical method”. Niniejszy tekst nie podejmuje dyskusji ontologicznej odnośnie do możliwych różnic między panteizmem a panenteizmem.

¹⁴ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*. Tłum. T. Duliński. Warszawa 2000 (oryginał niem. *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha 1926), s. 223. H.A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*. Tłum. E. Adamiak. Gdańsk 2004, s. 143: „U Taulera i w *Deutsche Theologie* Luter odnalazł język i wzór, by opisać tę sytuację podwójnej egzystencji [tj. egzystencji jako *simul peccator et iustus*] w sposób bliski doświadczeniu. Dusza głęboko wzdycha pod ciężarami i grzechami stworzenia, jednocześnie przeżywa uszczęśliwiające zjednoczenie z Bogiem. W mistyce westchnienie i ekstaza oznaczają początek i koniec drogi – od bolesnego rozstania się ze światem do uszczęśliwiającego zjednoczenia”.

giem, co łączy jego myśl z koncepcją sprawiedliwości u Lutra. Otto pisze tak:

To [...], co Luter nazywa sprawiedliwością wynikającą z wiary, jest właśnie także zupełnie nieosiągalną dla wszelkiego stworzenia, wszelkiego ciała, wszelkiej „naturalnej” istoty własną sprawiedliwością Boga i tylko z niego samego może wypływać. I tym się tłumaczy fakt, że Luter lubił i wielokrotnie wydawał pismo pewnego nieznanego frankfurtczyka, *Theologia Deutsch*, które w łagodniejszej formie wykladało myśl Eckharta, a także że nie gorszyły go rzekomo „panteistyczne” sformułowania tej teologii, w tym także Taulera, lecz sam ich niekiedy używał¹⁵.

Otto potwierdza więc wpływ myśli Frankfurtczyka na niektóre sformułowania Lutra. Nie określa jednakże samej myśli Lutra jako panteistycznej, choć interpretacja sprawiedliwości Bożej może takie ujęcie przywoływać.

„Żyję już nie ja” (Ga 2, 20) – *unio mystica* w interpretacji Marcina Lutra

Marcin Luter, komentując Ga 2, 20 słowami „nie we własnej osobie, nie we własnej istocie”, zdaje się pojmować istnienie wierzącego w relacji do Chrystusa na sposób pan(en)teistyczny:

„Juz nie ja”. Czyli nie we własnej osobie, nie we własnej istocie (*nicht ich in meiner Person oder Substanz*). Paweł wyraźnie tu pokazuje, w jaki sposób żyje. Naucza także, jaka jest prawdziwa chrześcijańska sprawiedliwość – a mianowicie jest to sprawiedliwość, przez którą Chrystus żyje w nas, a nie ta, która jest w nas (*in unserer eigenen Person*). Chrystus zaś i moje sumienie muszą się stać jednym ciałem, tak bym na nic innego nie zważał, jak tylko na Chrystusa ukrzyżowanego i powstałego z martwych¹⁶.

¹⁵ R. Otto, *Mistyka Wschodu i Zachodu...*, s. 222. Na temat rozumienia pojęcia panteizmu i teopantyzmu: zob. s. 223–224, 306. O dalszych analogiach u Eckharta i Lutra: zob. s. 313–314.

¹⁶ M. Luter, *Komentarz do Listu do Galatów*. T. 1, rozdz. 1–3. Tłum. zb. Kraków 2015, s. 98 (wyróżnienia dodane). „Doch nun nicht ich. Das heißt, nicht ich in meiner Person oder Substanz. Hier zeigt er klar, wie er lebt, und sagt, was die christliche Gerechtigkeit sei, die nämlich, mit der Christus in uns lebt, nicht die, die in unserer eigenen Person zu finden ist. (Wenn man daher über die christliche Gerechtigkeit disputieren will, muß man völlig von der Person absehen. Denn wenn ich an der Person hänge oder von ihr rede, wird aus der Person, ich mag wollen oder nicht, ein Werkmensch, der dem Gesetz unterworfen ist.) Nein: Hier muß Christus und mein Gewissen ein Leib werden, so daß in meinem Gesichtskreis nichts bleibt als Christus,

Luter oprócz osoby Chrystusa dostrzega osobę ludzką; tę jednakże odrzuca jako należącą do śmierci i piekła. Twierdzi, że wierzący jako osoba nie żyje już we własnej osobie ani w swojej naturze, ale w osobie Chrystusa. Brzmi to jako depersonalizacja osoby ludzkiej na rzecz osoby Chrystusa. Ów kluczowy fragment wymaga przytoczenia w całości:

Gdy Paweł wypowiada słowa: „*A żyję już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus*”, mówi tak, jakby był we własnej osobie. Dlatego w drugiej części tego wyrażenia sam siebie poprawia, mówiąc: „*Już nie ja*”. Zatem nie żyję już ja we własnej osobie, ale żyje we mnie Chrystus. W rzeczy samej osoba żyje, ale nie w sobie samej ani nie dla tego, co jest w niej. Kimże jest więc to *ja*, o którym mówi: „*Już nie ja*”? Owo *ja* to ktoś, kto posiada zakon i jest zobowiązany do jego uczynków; jest to też ktoś oddzielony od Chrystusa. Tę osobę Paweł odrzuca. Jest bowiem odłączony od Chrystusa i należy do śmierci i piekła. Dlatego mówi: „*Nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus*”. On jest moim kształtem (*Substanz* – ‘forma’), moim zaopatrzeniem i doskonałością, zdobiącą i upiększającą moją wiarę tak jak kolor, jasne światło lub biel dekorują i upiększają ścianę. Zmuszeni jesteśmy w taki właśnie sposób przedstawiać tę sprawę. Nie potrafimy bowiem duchowo tego pojąć, że Chrystus jest tak blisko nas i ściśle z nami połączony, jak kolor lub biel przylega do ściany. Zatem Chrystus – powiada Paweł – tak połączony i zjednoczony ze mną i we mnie pozostający, żyje we mnie tym życiem (*Wesen*), którym ja żyję – tak, to sam Chrystus jest tym życiem, którym obecnie żyję. Patrząc na to w ten sposób, Chrystus i ja jesteśmy jednym¹⁷.

der Gekreuzigte und Auferstandene”. Teksty źródłowe, za: D. Martin Luthers *Epistel-Auslegung*. T. 4: *Der Galaterbrief* [dalej *Galaterbrief*]. Red. H. Kleinknecht. Göttingen 1987². Zdanie zawarte w nawiasie w powyższym cytacie nie zostało oddane w polskim przekładzie. Luter akcentuje tu całkowite nieodnoszenie się do osoby ludzkiej, jeśli chce się uciec spod podległości Prawu.

¹⁷ *Galaterbrief*, s. 98 (wyróżnienia dodane). „»So lebe denn nicht mehr ich«, d. h. nicht ich in meiner Person lebe, sondern »Christus lebt in mir«. Die Person lebt schon, aber nicht in sich oder für sich selbst. Aber was ist das für ein ich, von dem er sagt: »nicht mehr ich«? Dieser Ich ist der, der das Gesetz hat und wirken muß und der eine von Christus geschiedene Person ist. Den verwirft Paulus, da dieser Ich als eine von Christus geschiedene Person zum Tod und zur Hölle gehört. Darum sagt er: »So lebe denn nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir«. Der ist meine Substanz (forma), die meinen Glauben schmückt, so wie die Farbe oder das Licht die Wand schmückt. (So muß man ganz im Rohen die Sache veranschaulichen; denn wir können's geistlich nicht begreifen, daß Christus so ganz nah und innerlich in uns hänge und bleibe, wie Licht oder weiße Farbe an der Wand haftet). Christus also, so sagt Paulus, der in mir sein Wesen hat, mir verschmolzen ist und in mir bleibt, lebt dieses Leben, das ich habe, in mir; ja das Leben, das ich so lebe, ist Christus selbst. Daher sind Christus und ich in dieser Hinsicht schon eins”.

W kolejnym urywku komentarza Luter kontynuuje wątek zjednoczenia wierzącego z Chrystusem, który tym razem oparty jest na wzajemności: wierzący w Chrystusie, Chrystus w wierzącym. Takie obrazowanie bliższe jest modelowi *unio mystica*, który nie niweluje wierzącego jako podmiotu w relacji do Chrystusa: „Stary człowiek w zły czas pozostawał sam, poddany pod zakon. Jeśli jednak chodzi o usprawiedliwienie, Chrystus i ja musimy być całkowicie połączeni i tak zjednoczeni, by On mógł żyć we mnie, a ja w Nim (*er in mir lebt und ich in ihm*)”¹⁸.

Kilka zdań niżej Luter wraca do opisu relacji wierzącego z Chrystusem w kategoriach osoby. Fragment ten daje się czytać zarówno w duchu pan(en)teistycznym, jak i teistycznym. Występuje w nim idea dwóch zjednoczonych osób, przy czym nie jest jasne, czy osoba boska uprzedmiotawia osobę ludzką: „Dlatego jeśli w kwestii usprawiedliwienia oddzielasz osobę Chrystusa od swojej osoby, wtenczas jesteś w zakonie, żyjesz w zakonie, a nie w Chrystusie, jesteś więc potępiony przez zakon i umarły dla Boga”¹⁹.

Luter poniżej kontynuuje opis osobowy *unio mystica* i mówi o zjednoczeniu dwóch osób, przy czym dodaje słowo „jakby”, tym samym znów wnosząc niepewność co do wydźwięku ontologicznego swego stwierdzenia. Bardziej naturalne byłoby odczytanie tego w duchu teistycznym, a jeśli iść w kierunku modelu pan(en)teistycznego, to nie tak, że osoba ludzka niejako ustaje na rzecz osoby boskiej, lecz że dwie osoby stają się jedną nową osobą bądź że następuje faktyczna i realna wymiana osób:

Należy przeto nauczać czystej wiary, a mianowicie, że jesteś tak ściśle związany i zjednoczony z Chrystusem, że ty i On stajecie się jakby jedną osobą (*gleichsam eine Person*), dzięki czemu możesz śmiało powiedzieć: Jestem teraz jedno z Chrystusem, a zatem Jego sprawiedliwość, zwycięstwo i życie są moje. I odwrotnie, Chrystus może powiedzieć: Jestem tym grzesznikiem, to znaczy jego grzechy i jego śmierć są moje, gdyż jest połączony i zjednoczony ze Mną, a Ja z nim. Przez wiarę bowiem jesteśmy razem tak zespoleni, że stajemy się „członkami ciała Jego, z ciała Jego i z kości Jego” (Ef 5, 30)²⁰.

¹⁸ *Galaterbrief*, s. 98–99. „Inzwischen bleibt immer äußerlich der alte Mensch, der dem Gesetz unterworfen ist. Aber was die Rechtfertigung angeht, müssen Christus und ich ganz fest verbunden sein, so daß er in mir lebt und ich in ihm”.

¹⁹ *Galaterbrief*, s. 99. „Wenn du daher in der Sache der Rechtfertigung die Person Christi und deine Person unterscheidest, bist du im Gesetz, bleibst drin und lebst in dir; und das heißt tot sein bei Gott und von dem Gesetz verdammt werden [...]”.

²⁰ *Galaterbrief*, s. 99. „Man muß richtig von dem Glauben lehren, durch den du so mit Christus zusammengeschweißt wirst, daß aus dir und ihm gleichsam eine Person wird, die man von ihm nicht losreißen kann, sondern beständig ihm anhangt und spricht: Ich

Luter odpowiada na pytanie, jak to możliwe, że wierzący człowiek jest martwy, skoro dalej żyje. Tłumaczy to następująco:

Jest to więc jakby podwójne życie. Pierwsze, naturalne, jest moje; drugie zaś jest życiem kogoś innego, mianowicie Chrystusa we mnie. Biorąc pod uwagę moje naturalne życie, jestem umarły, jednak żyję innym życiem. Nie żyję obecnie jako Paweł, gdyż Paweł umarł. Kto zatem żyje? Chrześcijanin. Przez zakon jest Paweł całkowicie umarły, teraz zaś żyje; ponieważ jednak żyje w nim Chrystus, apostoł żyje życiem kogoś innego, mianowicie Chrystusa. Gdybym żył swym własnym życiem, zakon miałby nade mną władzę i trzymał mnie w niewoli. Bym jednak nie musiał być przezeń zniewolony, umarłem dla niego, a śmierć ta pozyskała dla mnie życie kogoś innego, a dokładnie życie Chrystusa. Nie jest to życie moje, z natury, lecz otrzymałem je od Chrystusa, przez wiarę w Niego²¹.

Powyższy fragment znów zdaje się zbliżać do modelu pan(en)teistycznego, traktującego osobę wierzącego na poziomie przypadłościowym, a nie ostatecznie realnym. W tym urywku Paweł jest przedstawiony jako martwy, podlegający śmierci, żyjąc zaś życiem Chrystusa, żyje innym życiem. Pewnej odpowiedzi na stawiane w tej pracy pytanie fragment ten jednak nie daje.

W kolejnym akapicie Luter mierzy się z zarzutem zgola przypominającym świecką krytykę realnej obecności Chrystusa podczas udzielania sakramentów. Krytyk może powiedzieć, że nie widzi Chrystusa, ale jedynie Pawła lub też komunikanty: „Jak to być może? Widzimy wszak dwoje

bin Christus; und Christus wiederum spricht: Ich bin jener Sünder, der an mir hängt und an dem ich hänge. Denn wir sind durch den Glauben zu einem Fleisch und Bein verbunden, wie Eph. 5,30 steht: »Wir sind Glieder des Leibes Christi, von seinem Fleisch und Gebein«.

²¹ *Galaterbrief*, s. 100–101. „Es ist da ein zweifaches Leben: Mein natürliches oder leiblich beseeltes Leben und das fremde Leben, das Christus in mir lebt. Nach meinem leiblich-beseelten Leben bin ich tot und ich lebe schon ein fremdes Leben. Ich lebe nicht als Paulus, Paulus ist tot. Wer lebt dann also? Der Christ. Paulus, der in sich ganz durchs Gesetz lebt, ist tot; aber als in Christus oder besser, sofern Christus in ihm lebt, lebe ich mit einem fremden Leben, denn Christus lebt in mir, wirkt und übt alle Taten. Das gehört nicht zum Paulusleben, sondern zum Christusleben. Darum spotte nicht, du böswilliger Kritiker, daß ich gesagt habe, ich sei gestorben; und du schwacher Christ, nimm nicht Anstoß, sondern unterscheide richtig, denn es handelt sich um ein doppeltes Leben, um meins und um das fremde Leben. Ich lebe nicht mein Leben, sonst würde das Gesetz über mich herrschen und mich gefangen halten. Damit es mich nicht zurückhalten kann, bin ich ihm durch ein anderes Gesetz gestorben. Und dieser Tod schafft mir ein fremdes Leben, nämlich das Leben Christi, das mir nicht eingeboren, sondern durch Christus im Glauben geschenkt ist“.

ciał, a nie Chrystusa”²². Odpowiedź na tak postawione pytanie brzmi następująco:

Życie, które teraz wiodę w ciele, jest życiem przez wiarę w Syna Bożego. [...] dlatego choć widzicie mnie mówiącego, jedzącego, pracującego, śpiącego, to przecież nie widzicie mojego życia. To prawda, żyję w ciele, ale nie przez ciało i podług ciała, lecz przez wiarę i według niej. [...] słowo, które wypowiadam cieleśnie i w ludzkiej naturze, nie jest słowem ciała, lecz Ducha Świętego i Chrystusa. Chrześcijanin nie wypowiada innych jak tylko niewinne, stateczne i święte słowa należne Chrystusowi, Bożej chwale i służące pożytkowi bliźniego. Nie mają one początku w ciele ani nie są wypowiadane według ciała, choć przecież wymawiane są w ciele. Nie mogę bowiem nauczać, pisać, modlić się i składać dziękczynienia inaczej jak tylko przez te cielesne narzędzia, a mimo to wszystkie moje dzieła nie pochodzą z ciała, lecz są darem Bożym z góry²³.

Powyższy fragment brzmi jak tradycyjna obrona obecności eucharystycznego Chrystusa w komunikantach i dałaby się zastosować zarówno do opisu transsubstancjacji, jak i konsubstancjacji. Luter nie mówi o ciele w kategoriach moralnych, lecz ontologicznych: jako o osobie. Działanie Syna Bożego, który przez wierzącego przejawia swoje życie, a więc i swoją osobę, przekracza podmiotowość starego człowieka. Wierzący ma swój początek w Synu, a tylko przejawia się we własnym ciele. Tego typu sformułowania bliskie są myśleniu pan(en)teistycznemu. Podobnie daje się zinterpretować kolejny fragment, w którym do życia Chrystusa w wierzącym Luter dodaje i Ducha Świętego:

²² *Galaterbrief*, s. 101.

²³ *Galaterbrief*, s. 101. „Wie großartig also, sagt Paulus, dies Leben, das ich im Fleische lebe, auch sei, ich lebe es im Glauben an den Sohn Gottes, d. h. das Wort, das ich leiblich von mir gebe, ist nicht das Wort des Fleisches, sondern des Hl. Geistes und Christi. Dieser Blick, der aus meinen Augen hervorgeht, kommt nicht aus Fleisch, d. h. nicht mein Fleisch regiert ihn, sondern der Hl. Geist. So das Gehör geschieht nicht in der Vollmacht des Fleisches, wenns auch im Fleischesleib geschieht, aber es geschieht im und aus dem Hl. Geist. Der Christ spricht nur Keusches, Nüchternes, Heiliges und Göttliches, das zu Christus gehört, zur Ehre Gottes und zum Heile des Nächsten. Das kommt aber nicht aus dem Fleisch und kommt nicht zustande gemäß unserer Fleischesart, und dennoch sind diese Dinge im Fleisch. Denn ich kann lehren, predigen, schreiben, beten, danksagen nur mit den Instrumenten, die das Fleisch an die Hand gibt, und die also nötig sind, um die hohen Werke zu vollbringen; und dennoch kommen sie nicht aus dem Fleisch und werden nicht daraus geboren, sondern werden geschenkt und von dem Himmel durch Gott geoffenbart”.

Jest to [...] życie w sercu przez wiarę, gdzie ciało jest martwe, a króluje Chrystus wespół z Duchem Świętym, który teraz widzi, słyszy, mówi, działa, cierpi i czyni wszystkie inne rzeczy – mimo że ciało nadal istnieje. Podsumowując, nie jest to życie ciała, choć jest prowadzone w ciele, ale jest to życie Chrystusa, Syna Bożego, którego chrześcijanin posiadał przez wiarę²⁴.

Powyższy fragment znów prowadzi w kierunku przekonania, że realnie, bytowo w chrześcijaństwie żyje Chrystus i Duch, którzy przez wierzącego widzą, słyszą itp. Brzmi to jak przełamywanie podmiotowości jednostki ludzkiej osobową podmiotowością boską. W takim ujęciu Lutrowego *simul iustus et peccator* nie należy rozumieć w kategoriach usprawiedliwienia i grzeszności na tym samym poziomie ontologicznym. Realny dla nowej podmiotowości wierzącego jest fakt usprawiedliwienia, grzeszność zaś ma charakter nieontyczny.

Wbrew katolickim interlokutorom Luter rozróżnia podmiotowość jednostki ludzkiej w funkcjonującej sferze doczesnej i duchowej. Uważa, że w wymiarze horyzontalnym człowiek ma wystarczające moce do właściwego funkcjonowania w społeczeństwie, natomiast już w wymiarze wertykalnym nie wolno myśleć analogicznie o jego przymiotach. Człowiek bowiem jest „porywany i niewolony przez diabła”, „skłonny do grzechu i nieprawości, będący w niewoli szatana”²⁵. Jako ludzie „jesteśmy w zupełności przepelnieni grzechem i pogrążeni w nim. Nasza wola jest bez reszty zła, nasze pojmowanie jest bez reszty błędne”²⁶. Zbawienne działanie Boga względem człowieka jest przeciwne jemu samemu. Luter pisze: „Jedynie przez swoje miłosierdzie stanął na przeszkodzie mojemu rozumowi, woli i pojmowaniu”²⁷. Człowiek w doczesności funkcjonuje jako podmiot swoich dążeń, wykorzystując takie moce jak wola lub rozum. Natomiast – jak pokazują powyższe stwierdzenia Lutra – na poziomie duchowym, czyli ostatecznym, człowiek przed zbawieniem nie jest podmiotem siebie samego, gdyż pozostaje w niewoli i władaniu szatana. Wygląda na to, że samo zbawienie także odbywa się poza człowiekiem, wbrew jego rozumowi i woli, a więc wbrew jego podmiotowości, która jest skażona grzechem. Także i po zbawieniu niełatwo jest mówić o tym, że wierzący włada samym sobą, gdyż – jak wykazały wcześniejsze wy-

²⁴ Galaterbrief, s. 102. „Jenes Leben ist im Herzen durch den Glauben, wo Christus, nachdem das Fleisch ausgelöscht ist, mit seinem HI. Geiste regiert, der jetzt in dem Menschen sieht, hört, spricht, handelt, leidet und schlicht altes tut, auch wenn das Fleisch dagegen streitet. Kurz, dieses Leben gehört nicht dem Fleische zu, auch wenn es im Fleisch gelebt wird; es gehört Christus, dem Sohne Gottes, zu, den der Christ im Glauben besitzt”.

²⁵ Galaterbrief, s. 103.

²⁶ Galaterbrief, s. 103.

²⁷ Galaterbrief, s. 103.

powiedzi Lutra — teraz włada nim Chrystus. Nie ma więc na poziomie królestwa duchowego, w przeciwieństwie do królestwa ciała, ani jednego momentu, w którym człowiek sam stanowiłby o sobie. Przed zbawieniem jest zniewolony przez diabła, natomiast w momencie zbawienia i potem panuje nad nim Chrystus. Takie rozumienie lepiej współgra z pan(en)-teistycznym niż teistycznym rozumieniem relacji między wierzącym a Chrystusem.

Jak więc podsumować treść powyższych fragmentów Lutra interpretujących Ga 2, 20? Czy dochodzi w nich do przełamania podmiotowości osobowej człowieka?

Po pierwsze, bez względu na to, jak zakwalifikuje się powyższe wypowiedzi Lutra o zjednoczeniu wierzącego z Synem, nie brzmią one tak, jakby w akcie tym dochodziło jedynie do zewnętrznego przypisania wierzącemu sprawiedliwości Bożej na sposób wyroku sądowego. W swoich komentarzach o zbawieniu Luter wyraźnie wykracza poza teoretyczne jedynie uznanie wierzącego za sprawiedliwego na podstawie obcej, Chrystusowej sprawiedliwości. Doktryna usprawiedliwienia jest więc związana z realną obecnością samego Chrystusa w *unio mystica*, nie zaś tylko formalną Jego sprawiedliwością. Dla zobrazowania tego spostrzeżenia warto dla przykładu zwrócić uwagę na osiągnięcia dialogu luterkańsko-ortodoksyjnego dotyczącego związków między ewangelicką koncepcją usprawiedliwienia a ortodoksyjną koncepcją przeobstwienia²⁸.

Po drugie, ponieważ Luter stosuje różne obrazy śmierci wierzącego i żyjącego w nim Chrystusa, to trudno na ich postawie jednoznacznie określić, jakie filozoficzne zrozumienie relacji między osobą boską a osobą ludzką zakłada w *unio mystica*. Z jednej strony jego komentarze brzmią pan(en)teistycznie, ukazując osobę Chrystusa jako jedyny realny podmiot sprawczy, a wierzącego jako jej podmiotowo podległą, a więc występującą — by tak rzec — na poziomie przypadłościowym, niesubstancjalnym owego zjednoczenia mistycznego. Z drugiej strony można wskazać przykłady bliskie tradycyjnemu ujęciu teistycznemu, dopuszczające współistnienie dwóch osób bez jednoczesnego uprzedmiotowienia człowieka. Należałoby więc mówić o dialektycznej relacji między obiema osobami, wykraczającej poza ramy klasycznej logiki. Zjednoczenie dwóch osób, podobnie jak zjednoczenie trynitarnie, chrystologiczne i sakramentalne, przekracza rozum oraz intuicje poznawcze człowieka. A zatem każda próba jednoznacznego uchwycenia *unio mystica* jest narażona na jego deformację. Można by więc mówić, że w zjednoczeniu człowieka z Bogiem ani nie ma jednej osoby (podmiotu), ani nie ma dwóch odrębnych podmiotów —

²⁸ Por. np. K.E. Marquart, *Luther and Theosis*. „Concordia Theological Quarterly” 2000, t. 64, nr 3 (lipiec), s. 182–205.

i jednocześnie występują dwa podmioty oraz jeden podmiot. Myśl Lutra wyczerpuje się z tej dialektycznej perspektywy łącznie w modelu pan(en)-teistycznym i teistycznym.

Po trzecie, gdyby jednak odejść od niekonsystentnych logicznie rozwiązań i założyć możliwość spójnego, niedialektycznego określenia Lutrowego modelu *unio mystica* wyrażonego w komentarzach do Ga 2, 20, to wydaje się, że wnioskowanie wychodzące od realizowanego niezależnie od ludzkiej osoby zbawienia wskazywałoby na model pan(en)teistyczny. Predestynacyjne rozumienie zbawienia wyklucza synergizm osoby boskiej i ludzkiej. Z konieczności realizacji zbawienia niezależnie od chęci danego człowieka, a wręcz wbrew tej chęci, wynika przełamanie jego podmiotowości, czyli możliwości wolności wyboru wbrew woli zbawczej Boga.

Po czwarte, powyższe rozważania, doprowadzające ostatecznie do dialektyki pan(en)teistyczno-teistycznej w ujęciu soteriologicznej *unio mystica*, opierały się na założeniu o pojęciowym charakterze języka teologicznego Lutra, racjonalnie odzwierciedlającego rzeczywistość i dającego się odpowiednio systematyzować. Wspomniano jednakże o stanowisku Rudolfa Otto, który nie zaklasyfikował Lutra do pan(en)teistów, lecz wskazał jedynie, że jedno ze źródeł języka Lutra pochodzi z mistyki nadreńskiej. Otto bowiem pojmuje język teologiczny jako przedpojęciowy, wynikający z uczuciowego doświadczenia bóstwa. Dla przykładu odnośnie do myśli Eckharta Otto twierdzi, że jego „mistyczne pojęcie Boga” nie wynika „z plotynizmu i panteizmu”, ale raczej „z przeżycia Abrahamowego”²⁹. Abraham, doświadczając wszechmocy Boga (element *majestas* w *mysterium tremendum*), odbiera siebie jako „proch i popiół” (por. Rdz 18, 27), co w przejściu na spekulację pojęciową prowadzi w pewnych formach mistyki „do unicestwienia (*annihilatio*) własnego ja z jednej strony, a z drugiej do samo- i wszechrzeczywistości tego, co transcendentne”³⁰. Otto rozwija tę myśl następująco:

W tych formach mistyki z jednej strony natrafiamy jako na jeden z głównych jej rysów na charakterystyczną dewaluację własnego ja, która w wyraźniejszy sposób powtarza Abrahamową dewaluację samego siebie, a mianowicie dewaluację własnego ja, jaźni i stworzenia przede wszystkim jako czegoś nie całkiem rzeczywistego, nie całkiem istotnego lub nawet jako czegoś całkowicie marnego, i ta dewaluacja staje się postulatem, aby wobec rzekomo fałszywego urojenia o sobie urzeczywistnić ją praktycznie i w ten sposób unicestwić własne „ja”. Odpowiada temu z drugiej strony ocenienie trans-

²⁹ R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. B. Kupis. Warszawa 1999, s. 27.

³⁰ *Ibidem*, s. 26.

cendentnego przedmiotu jako po prostu mającego przewagę dzięki pełni bytu, wobec którego własne ja odczytuje dopiero swoją nicość. „Ja jestem niczym. Ty jesteś wszystkim!” Nie chodzi *tu* o stosunek przyczynowy. Nie uczucie całkowitej zależności (własnego ja jako czegoś stworzonego), lecz uczucie całkowitej wyższości (Jego jako wszechmocnego) jest tu punktem wyjścia spekulacji, która tam, gdzie dokonuje się jej w terminach ontologicznych, przemienia pełnię siły *tremendum* w pełnię bytu³¹.

Otto zatem odczytuje język relacji Boga i człowieka jako przedpojęciowy, jako ekspresję uczuciową, która winna podlegać właściwej analizie, spekulacji teologicznej lub filozoficznej. Niemniej jednak uzyskany tą drogą system myślowy powinien być traktowany jako wtórny i nieprzystający pojęciowo do samego doświadczenia Boga. Tłumaczy to w kontekście niniejszej dyskusji niejednoznaczność językową Lutra odnośnie do *unio mystica*. Interpretując Ga 2, 20, Reformator wyraża doświadczenie religijne *unio mystica* na wiele sposobów (teistyczny, pan(en)teistyczny), nie trzymając się ostatecznie żadnego z nich jako właściwego pojęciowo.

**„I live; yet not I”: Martin Luther’s Understanding of *unio mystica*
between Christ and the Believer**

A b s t r a c t

The article aims at understanding the soteriological unity between the second person of the Holy Trinity and the human person of a believer in the thought of Martin Luther. On the basis of Piotr Augustyniak’s proposal concerning the influence of Rhineland mysticism, and especially the treatise *Theologia Germanica*, on the Reformer’s theology, the paper discusses the ontological nature of *unio mystica* between Christ and the believer considering theistic and pan(en)theistic possibilities of explanation. As an example, Martin Luther’s formulations present in his commentary on Ga 2, 20 are taken into consideration. The article draws some conclusions using mainly Rudolf Otto’s distinctions between the numinotic experience and language used as an expression of that experience.

³¹ *Ibidem*.

MIROSŁAW ŻAROWSKI

Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

ETYCZNA MYŚL BRACI POLSKICH O UMIŁOWANIU CNOTY DLA NIEJ SAMEJ

Imiona i przezwiska

Pięknie i zwięźle napisał o nich Aleksander Brückner: „i najciekawszi, i najwięcej zapomniani, i najniesprawiedliwiej zasądzeni”¹. Z pewnością ciekawi – jako jedno z obliczy polskiej Reformacji, bez którego jej obraz byłby niezupełny. Także bowiem dzięki nim – zgódźmy się z tym: działającym w dobrej wierze – polszczyzna XVI i XVII wieku, młoda jeszcze i początkująca, z coraz lepszym skutkiem dźwigała brzemień doniosłych i subtelnych treści teologicznych, ponosząc zarazem ich doczesne i wiekuiste ryzyko. Zapewne niesłusznie zapomniani, być może niesprawiedliwie „zasądzeni”. Kiedy jednak od początku zeszłego stulecia przywracani z wolna do łask, zjawiający się zazwyczaj w nieadekwatnych, ahistorycznych maskach i przebraniach już to zwolenników religii racjonalnej i prekursorów oświeceniowego deizmu, już to proroków całkiem współczesnych form wolnomysłicielstwa religijnego, areligijnego, aż wreszcie antyreligijnego. Czy jednak w nowoczesnym świecie, który wydaje się urzeczywistnieniem ich marzeń, wyobrażeń i postulatów, czuliby się naprawdę u siebie? Warto może przywołać filozoficzne i teologiczne podstawy ich niegdysiejszego namysłu moralnego, wystawiając ponownie na próbę dobrze znaną tolerancję katolików i protestantów, gdy z okazji obchodów 500-lecia Reformacji próbują zmniejszyć dzielący ich samych protokół rozbieżności.

¹ A. Brückner, *Różnowiercy Polscy. Szkice obyczajowe i literackie*. Seria I. Warszawa 1904, s. 134.

Różnymi, przeważnie bałamutnymi określano ich mianami. Nazywani ironicznie w literaturze sowizdrzalskiej „nurkami” – od praktykowanego jedynie przez niektórych spośród nich zwyczaju chrztu w wieku dojrzałym poprzez „ponurzenie” w rzece, zwłaszcza w Dunajcu nieopodal Lusławic, niby w Jordanie. Odrzucenie dogmatu grzechu pierwotnego pozwalało im niespiesznie, a nawet nieufnie podchodzić do aktów religijnej inicjacji. Uzależniali ją od przemyślanej, świadomej oraz indywidualnej decyzji człowieka w sprawach wiary, człowieka nieobarczonego ani winą prymarną, ani zbiorową odpowiedzialnością, który w swej naturalnej dyspozycji do cnotliwego życia sumiennie pielęgnuje własne posłuszeństwo wobec Bożych przykazań.

Mawiano o nich „sektę filozofów”, podejrzewając ich o to, że za radą epikurejczyków prowadzą jakoby przewrotną grę: wyznają wprowadzić wiarę w Boga werbalnie, lecz w rzeczywistości nic sobie z Jego istnienia nie robią, żyjąc tak, jakby Go nie było². „Sektę filozofów”, ponieważ pozbywszy się niemal wszystkich form kultu i obrzędu, zewnętrznemu obserwatorowi jawili się jako bałwochwalcy czciciele rozumu, miłośnicy dialektyki i kazuistyki pogrążeni w niekończących się studiach i dyskusjach. W rzeczy samej pilnie, a nawet ostentacyjnie studiowali Pismo Święte, usiłując na swoją miarę sprostać zasadzie *sola Scriptura*, skierowanej w równej mierze przeciwko teologom katolickim, przyznającym Tradycji apostoelskiej i Magisterium Kościoła uprzywilejowane znaczenie, oraz przeciwko religijnym entuzjastom, których Bóg zaczął nawiedzać bezpośrednio, dyktując nowe, nieznane wcześniej orędzia. Przekonanie, że Pismo Święte jest wszystkim tym, w co ludzie mają wierzyć, a zarazem wszystkim, co jest dla ich wiary konieczne, korespondowało z na wskroś humanistycznym postulatem powrotu *ad fontes*, przeniesionym przez Lorenza Vallę i Erazma z Rotterdamu na grunt rozważań teologicznych. O Biblii jako jedynym źródle objawienia wypowiadali się zawsze z czcią i tkliwością. Uważali ją za prawdziwą, nieomylną, doskonałą, szczery, zupełny, prosty, jasny, a nawet „łacny” fundament wiary. Podtrzymywali też to, co ona sama mówiła o sobie, że jest mianowicie testamentem, przymierzem, zakonem, świadectwem, Słowem dotrzymującym słowa o sobie, pierwszą i ostatnią teologią. Odrzucali zaś nie tylko większość dogmatów tradycyjnego chrześcijaństwa, ale dogmatykę w ogóle, o tym, co jest, a co nie jest prawdą wiary, rozstrzygając w publicznych dysputach, od spotkania do spotkania, od synodu do synodu. Podstawową ułomnością tradycyjnych dogmatów, jak twierdzili, jest to, że albo są one całkowicie obojętne wobec przewodniego, moralnego sensu objawienia, albo

² Taki właśnie sens owemu wyrażeniu nadawał Jacques-André Naigeon, przyjaciel Diderota; por. Z. Ogonowski, *Socynianizm polski*. Warszawa 1960, s. 240.

go przesłaniają, skierowując prosty, zdrowy rozum ludzki — *ratio recta* — stworzony wszak i powołany nade wszystko do tego, aby odróżniać to, co prawe, od tego, co niegodziwe, na tory jałowych spekulacji. Od samego początku bliska im była myśl, że o właściwym rozumieniu biblijnego przekazu decydują nie tyle zdolności intelektualne czy szczególne charyzmaty, ile cnotliwe życie, a przyczyną nierozumienia Pisma Świętego przez ludzi, jak pisał Faust Socyn: „nie jest nic innego jak ich bezbożność lub bardzo wątpliwa i ograniczona uczciwość”³. Myśl o prymacie etyki była myślą nienową, nieobcą innym wyznaniom chrześcijańskim, jeśli nie stale obecną, to przynajmniej uporczywie na przestrzeni dziejów powracającą, arianizm polski XVI i XVII wieku nadał jej jednak oryginalny wyraz i radykalną postać.

Znani jako antytrynitarianie, ponieważ ich znakiem rozpoznawczym było zaprzeczenie dogmatowi Trójcy Świętej, odkąd w latach sześćdziesiątych XVI wieku ujawniły się w Kościele kalwińskim w Polsce, dopiero co erygowanym, poważne na ten temat spory teologiczne. Wówczas w odróżnieniu od zdecydowanej większości ministrów i teologów kalwińskich, którzy podobnie jak sam Kalwin i inni ojcowie Reformacji dogmat Trójcy Świętej nie tylko akceptowali, ale wydawali się go dodatkowo poważać, ci spośród duchownych, pisarzy i działaczy, którzy reprezentowali poglądy antytrynitariańskie, czyli wspomniany dogmat uznali za sprzeczny zarówno z rozumem, jak i treścią Pisma Świętego, utworzyli własny Kościół, nazwany zborem mniejszym (*Ecclesia minor*). Jako arianie właśnie zaczęli wzbudzać powszechne zgorszenie, choć oni sami nigdy tak siebie nie nazywali i — przy bliższym wejrzeniu — w kwestii boskości Jezusa podczas namiętnych i przedłużających się dyskusji nad prologiem do Ewangelii Janowej tylko jeden z ich odłamów głosił początkowo poglądy tożsame z wczesnochrześcijańskim arianizmem doby Soboru Nicejskiego. Był więc arianizm w oczach katolików herezją herezji, dla polskich zaś protestantów tamtych czasów być może katolicką prowokacją, która na szczytach zwolenników Reformacji: luteranów, kalwinistów, braci czeskich i zwolenników Kościoła narodowego, próbujących właśnie wpisywać się w polityczno-prawny pejzaż Rzeczypospolitej, ścierała odium niebezpiecznego, doktrynalnego i społecznego radykalizmu. Z powodu bezkompromisowego i prostolinijnego monoteizmu pomawiano ich także o kryptojudaizm, a nawet o sprzyjanie islamowi, a podejrzenia te kulminowały w czarnej legendzie na temat jakoby wyjątkowo niebezpiecznej i szkodliwej sekty, legendzie tworzonej u schyłku XVII stulecia zarówno przez zadawnionych przeciwników, jak i spóźnionych admiratorów, czyli

³ Faust Socyn, *List XV. Do Andrzeja Dudycza*. Tłum. I. Lichońska. W: idem, *Listy*. T. 1. Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych 2. Oprac. L. Chmaj. Warszawa 1959, s. 168.

w okresie, gdy zbor nie istniał praktycznie i do takiej o sobie opinii żądnych już nie mógł dawać powodów.

Przyłgnęło do nich cokolwiek złowrogie imię socynian – od Fausta Socyna, włoskiego myśliciela religijnego, a przy tym skromnego, uprzejmego i łagodnego człowieka, który osiadłszy w Polsce, odegrał wybitną rolę w konsolidacji zboru mniejszego w pierwszym okresie jego trwania, nadając stanowisku w kwestii dogmatu Trójcy Świętej wykładnię bardziej jednolitą, unitariańską, a jego pogląd na temat relacji między rozumem i wiarą, przepojony nowym duchem moralnym, ukształtował doktrynę szkolną sławnej w pierwszych dziesięcioleciach wieku XVII Akademii Rakowskiej.

Sami siebie nazywali „chrystianami”, chcąc podkreślić, że są związani wiarą w Chrystusa, nie zaś w chrzest jak inni chrześcijanie. W Chrystusa, któremu jednocześnie odmawiali pełni boskości, a niekiedy nawet jak Szymon Budny – wszelkiej boskości, chociaż nonadorantystami byli jedynie nieliczni spośród nich. Połączeni więc wiarą w Chrystusa człowieka, którego dzieło sprowadzali li tylko do bycia wzorcem, nauczycielem i przewodnikiem w sferze moralnej. Tradycyjną wykładnię ofiary zbawczej jako odkupienia przeszłych i przyszłych grzechów ludzkich uznawali za niedorzeczność, bluźnierstwo, a przynajmniej za doktrynę nieliczącą z zasadami ludzkiej i boskiej sprawiedliwości. Wszelako tak jak odrzucali dogmat o grzechu pierworodnym nie po to, by uczynić egzystencję człowieka łatwiejszą i bardziej znośną, lecz żeby, jak mniemali, wydobyć z niej radykalny, zamierzony przez Boga rys najbardziej własnej, osobistej, imiennej odpowiedzialności, tak też rażące innych chrześcijan umniejszenie metafizycznej i eschatologicznej rangi Chrystusa równoważyli gestami bezgranicznego szacunku i ufności, gdy jakby połączeni z Nim najintymniejszą więzią jako człowiekiem, mistrzem i nauczycielem próbowali naśladować Go w pokorze i zachwycie. Boga uważali za przyczynę sprawczą zbawienia, a Jezusa za przyczynę najbliższą, Faust Socyn przyznawał zaś: „Istotnie nie mogła wiara nasza bez tylu cierpień i tak okrutnej śmierci naszego mistrza Chrystusa tak się podnieść i wzrósć, jak z nimi”⁴. Czuli się Jego dozgonnymi, niewypłacalnymi dłużnikami, dzięki bowiem Chrystusowi mogli za apostołem Pawłem powtarzać z przekonaniem: *scio cui credidi* (2 Tm 1, 12), mając to wyznanie za ostatnie, jakie szczery chrystianin winien złożyć w godzinie śmierci.

Najczęściej jednak, nie dbając o dystynkcje stanu i pochodzenia, mówili o sobie po prostu „bracia w Chrystusie”. Dla odróżnienia od braci czeskich i morawskich, jak również swoich współwyznawców na Litwie Ma-

⁴ Faust Socyn, *List XC. Do Walentego Szmalcza do Lublina*. Tłum. T. Bieńkowski. W: idem, *Listy*. T. 2, s. 225.

łopolanie, stanowiący zawsze sedno ruchu, określali siebie mianem braci polskich, która to nazwa stała się dominującą dla całego ruchu zwłaszcza w końcowym okresie jego istnienia, a bardziej jeszcze na obczyźnie po wygnaniu ich z kraju mocą ustawy sejmowej z roku 1658. Odtąd o ich złej i dobrej sławie jako pisarzy religijnych przekonywać się mogły kolejne generacje myślicieli na Zachodzie, między innymi Spinoza, Lock i Leibniz, dzięki lekturze wielotomowej edycji *Bibliotheca Fratrum Polonorum*.

Rozum w służbie ludzkiej uczciwości

Gdy idzie o zagadnienie relacji między Bożym objawieniem a ludzkim rozumem, ich wypowiedzi – wbrew temu, co się o nich zazwyczaj sądzi – nigdy nie były jednolite, bo też nader trudnego, trudnego po dziś dzień dotyczyły zagadnienia. Antytrynitarianie polscy mawiali wprawdzie, że dogmat Trójcy Świętej należy odrzucić, ponieważ zakładając „istność trojaką”, sprzeciwia się rozumowi, a nawet utrzymywali, że nic, co rozumowi urąga, nie pochodzi od Boga, przyjmowali jednak na ogół wobec rozumu postawę krytyczną, twierdząc równie często, że w sprawach wiary jest on raczej zwodzicielem niż sprzymierzeńcem⁵. I większość tradycyjnych dogmatów, z dogmatem Trójcy Świętej na czele, poczytywali właśnie za racjonalistyczne, filozoficzne, obce duchowi chrześcijańskiemu koncepty⁶. Z jednej strony byli przekonani o tym, że objawienie podane człowiekowi ku zrozumieniu nie może nie pozostawać w zgodzie z kryteriami rozumu, „inaczej bowiem nikt nie wiedziałby, w co wierzy”⁷, a w swoich polemikach otwarcie czerpali zarówno ze sprawdzonych, jak i całkiem nowych osiągnięć logiki i hermeneutyki biblijnej, z drugiej zaś rozum jednostajnie przeciwstawiali Pismu, w którym prawdy wiary albo wyłożone zostały

⁵ Przyznają to nawet ci wybitni znawcy przedmiotu, którzy widzą w socynianizmie przejaw wczesnego oświecenia. Por. Z. Ogonowski, *Wstęp. Socynianizm: zarys dziejów – doktryna – oddziaływanie*. W: *Myśl arianńska w Polsce XVII wieku. Antologia tekstów*. Wybór i oprac. Z. Ogonowski. Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 18–19.

⁶ Krytykowali zwłaszcza wtręty platońskie i neoplatonickie, kojarzone przez nich z tradycją ezoteryczną, znacznie łagodniej zaś odnosili się do filozofii Arystotelesowej. Pochlebnie, a przynajmniej ogólnie wyrażał się o niej Faust Socyn, często w listach odwołujący się do filozofii praktycznej Stagiryty, a następne pokolenie braci polskich wydało niepospolitego znawcę *Etyki nikomachejskiej* w osobie Adama Gosławskiego, autora dwóch rozpraw opublikowanych w Strasburgu: *Disputatio ethica de veritate ex libro Ethicorum Nicomachiorum* (1596) i *Libri primi Ethicorum Nicomachiorum interpretatio analytica* (1598). Około roku 1623 Jan Crell pisał równocześnie obie etyki: *Ethica Christiana* i *Ethica Aristotelica*, nie tylko nie przeciwstawiając ich sobie, lecz nawet uznając „świętość” czy też „pobożność” za „całokształt” wszystkich cnot moralnych.

⁷ J. Szlichtyng, *Do Prześwietnych i Wielmożnych Stanów Holandii i Zachodniej Fryzji obrona oskarżonej prawdy napisana przez Szlachcica polskiego (Apologia pro veritate accusata)*. Tłum. I. Lichońska. Za: Z. Ogonowski, *Socynianizm polski...*, s. 148.

tak prosto i „otworzyście”, że nie wymagają od intelektu ani szczególnych kompetencji, ani wyjątkowego wysiłku, albo są tak trudne, że człowiek nie może ich zrozumieć bez wyraźnej Bożej pomocy. Trudność pewnych miejsc Pisma Świętego proponowali traktować nie jako szczególne poznawcze wyzwanie, lecz raczej jako wyraźną wskazówkę, że ich wyjaśnienie nie jest nieodzowne do zbawienia. Długo uważali za Faustem Socynem, że nie istnieje religia naturalna jako wiedza bądź to czerpana z analizy wrodzonych pojęć umysłu, bądź to wywiedziona z refleksji nad światem jako Bożym dziełem. Nigdy jednak nie kwestionowali czegoś w rodzaju naturalnej etyki, którą Faust Socyn i Jan Crell nazywali wprost „prawością” (*rectum*)⁸, a którą pojmowali jako prefigurację chrześcijańskiej moralności, a nawet w pewnym sensie jej wstępny warunek. Przekonani byli, że powrót do litery Pisma – jedyne depozytu wiary i jedynej instrukcji pouczającej, jak należy się z nim obchodzić, równoznaczny jest ze zwróceniem się ku moralnemu sednu objawienia i ku głosowi sumienia, które treść Bożego przekazu niejako przeliterowuje. „Prosty i zdrowy rozum”, do którego odwoływali się chętnie jako do instancji doradczej postrzegającej to, co słuszne, bliski był zawsze rozumowi praktycznemu, stojącemu w ich mniemaniu w opozycji do umysłu spekulatywnego i kontemplatywnego. Swoje koncesje na rzecz tradycji racjonalistycznej równoważyli zaś respektem dla doświadczenia, zmysłowości i cielesności. Toteż Janowi Ludwikowi Wolzogenowi, jednemu z pierwszych uważnych czytelników kartezyjskich *Medytacji*, w rozumieniu człowieka jako psychofizycznego *compositum*, w tym także pojmowaniu pośmiertnych losów duszy – bliżej było do Arystotelesa i Tomasza niżli do Kartezjusza.

Wprawdzie Joachim Stegmann starszy i Samuel Przypkowski zbliżyli się do koncepcji religii racjonalnej na mniejszą odległość, niż dopuszczał to Socyn, uznali bowiem Pismo za normę wiary, która jednak sama orzeczeń nie wydaje, i desygnowali „zdrowy ludzki rozum” na sędziego działającego z Bożego upoważnienia. Atoli nawet wtedy, gdy Andrzej Wiszowaty w traktacie *O religii zgodnej z rozumem* nazwał intelekt „właściwym podmiotem wiary”, przydając biblijnym tajemnicom, cudom i prawdom *supra rationem* racjonalistyczną wykładnię, zarówno autorytet Pisma i nie naruszalność jego *dictum*, jak i prymat zagadnień moralnych⁹ oraz swoisty

⁸ Jan Crell pisze, że „podstawą świętości jest prawość. Ta zaś prawość to nic innego jak miłość tego, co godne, czyli dobrowolna skłonność ducha do praktykowania cnoty [...]”, J. Crell, *Etyka chrześcijańska*. Tłum. T. Włodarczyk. W: *Myśl ariańska w Polsce XVII wieku...*, s. 572. Człowiek prawy miłuje cnotę dla niej samej lub dla dóbr, które z niej wynikają „czy to w sposób naturalny, czy to z dobrodziejstwa Bożego”, *ibidem*, s. 577.

⁹ Sam Andrzej Wiszowaty, wnuk Fausta Socyna, znany przede wszystkim z autorstwa *Religio rationalis*, w którym to dziele dał większy niż inni bracia polscy asumpt do upatrywania w nich prekursorów oświeceniowego deizmu, napisał również pod koniec

filozoficzny eklektyzm wyznaczały paradygmatyczne granice, których bracia polscy nie odważyli się przekroczyć, „stąd racjonalizm ich pozostawał zawsze połowicznym”¹⁰.

Do historii przeszli jako głosiciele ideałów tolerancji religijnej, wolności sumienia oraz irenizmu. Z pism Samuela Przypkowskiego, Jana Crella lub Jonasza Szlichtynga można się dowiedzieć, że tolerowanie tego, co za herezję się uznaje, nie jest wcale równoznaczne z jej akceptacją i żadną miarą nie przynosi ujmy chrześcijańskiemu sumieniu. Przyznanie wolności religijnej i rękojmi bezpieczeństwa tym właśnie, czyich przekonań nie podzielamy, są tak jak wielkoduszność i miłosierdzie nakazem religii chrześcijańskiej, tyle bowiem jest w nas prawości i wolności, ile praw i swobód skłonni jesteśmy ofiarować tym, których nieomal nie możemy ścierpieć. I głosząc bezwzględną wyższość cierpliwości nad surowym potępieniem i wykluczeniem, znajdowali bracia polscy w historii wiele przekonujących przykładów na to, że różnice wyznaniowe mniej są niebezpieczne dla ładu państwowego i dobrobytu społecznego niżli religijny fanatyzm. Wszelkiego przymusu sumienia należy w duchu chrześcijańskim poniechać, tym bardziej że niezgoda i waśń między chrześcijanami szerzą się zazwyczaj w odniesieniu do prawd, od których poznania zbawienie człowieka w ogóle nie zależy.

Głosząc owe szlachetne idee, byli zarazem w swoich poglądach wyjątkowo nieustępliwi, niezdolni zwłaszcza w kwestiach chrystologicznych do jakichkolwiek kompromisów. Uważali przy tym najczęściej samych siebie nie za stronę teologicznych sporów, ale ich ośnowę. Sądziли mianowicie, że wszelkie odłamy Reformacji zjednoczyć się mogą i zjednoczyć się powinny wokół doktryny ich, braci polskich, sprowadzonej, jak mniemali, do niezbędnego dogmatycznego minimum, na które każdy rozsądny czytelnik Biblii winien bez oporów przystać. Sami jednak nigdy nie byli całkiem we wszystkim jednomyślni, toteż w tolerancji zaprawiali się najpierw i najczęściej w relacjach pomiędzy sobą, wielokrotnie odkładając rozstrzygnięcie sporu na później, do następnego spotkania, zjazdu lub synodu, a *residuum* jedności odnajdując w prostych zasadach etyki ewangelicznej. Uważając się za jej depozytariuszy, stawali się mimowolnymi świadkami jednej z największych zagadek moralności chrześcijańskiej, że mianowicie z uwagi na swoją prostotę wydaje się ona tym, co najmocniej łączy poważnionych w wierze, lecz tym ostatecznie się okazuje, co

życia rozprawę *Bodźce cnót, wędzidła grzechów*, gdzie obok nawiązań perypatetycko-stoickich w zakresie teorii cnót docenił heurystyczne znaczenie starożytnej literatury dla etyki chrześcijańskiej, dopuszczając do głosu Horacego, Owidiusza, Cyserona, Juwenalisa, Wergiliusza, Lukana.

¹⁰ L. Chmaj, *De Spinoza a Bracia Polscy*. „Reformacja w Polsce” 1924, t. 3, nr 9–10, s. 87.

dzieli i różni najdłużej. Tymczasem *dissidentes in religione* odmawiali braciom polskich tego, w czym byli poróżnieni, czy może rozróżnieni: samej *christianitas*, zwłaszcza w kluczowych momentach: zarówno w okresie zgody sandomierskiej w 1570 roku, jak i pamiętnej sejmowej debaty po opadnięciu wód potopu szwedzkiego, zobowiązującej braci polskich — co prawda, z dwuletnią *vacatio legis* — do porzucenia swej konfesji lub opuszczenia kraju.

Z początku swoją rozbudzoną pod wpływem gorliwej lektury Pisma Świętego wrażliwość moralną bracia polscy manifestowali, formułując najbardziej radykalne zagadnienia etyki chrześcijańskiej, które nawiązywały zarówno do heterodoksalnej tradycji, jak i humanizmem podszytego ówczesnego anabaptyzmu. Pytali więc: Czy godzi się chrześcijanom uczestniczyć w wojnie i sprawować „urząd mieczowy”? Czy przystoi utożsamiać się ze swoją ziemską ojczyzną i gdzie przebiegają granice obywatelskiego posłuszeństwa? Czy wolno żyć kosztem innych, a nawet cokolwiek posiadać na własność? I bywało, że na pytania te udzielali najbardziej śmiałych, nonkonformistycznych, godzących w porządek Rzeczypospolitej odpowiedzi¹¹. Jednak w miarę jak od destrukcji cudzych zapatrywań przechodzili do opracowania własnych, owe wielkie idee całościowej przebudowy świata, zakrawające przecież na jego abnegację, ustąpiły miejsca, także z przyczyn pragmatycznych, zagadnieniom z pozoru tylko mniejszej wagi. Bo czyż mniejszą wagę miało zadawane w porządku katechizmowym i szkolnym pytanie, jak żyć, jak w oczach Boga wydać się człowiekiem uczciwym i porządnym, skoro spodobało się Bogu, aby człowiek stawał się w miarę możliwości wiarygodnym świadkiem we własnej sprawie? Starali się więc być rygorystyczni w teorii i praktyce, prowadząc na ogół skromny i niewyszukany tryb życia wedle drobiazgowych ustaleń monastyki — etyki życia indywidualnego. Pracowali usilnie nad poprawą obyczajów, zaczynając od siebie i nie wahając się nadawać potoczności potoczność dobrze opowiedzianej historii, w której ten, kto słowa dotrzymuje, okazuje się tym samym, które je wypowiedział, historii wciąż od nowa wpisującej się w Pismo jako kanon tradycji żywej, jedynej, zupełnej, domkniętej. Odkrywali też, najpierw na własny użytek, zdumiewającą zgodność pomiędzy życiem cnotliwym a rozumieniem Bożego przekazu, w obu przypadkach doświadczając sumiennie, że rzeczy proste i łatwe właśnie jako takie należą do najtrudniejszych, a przed tym, do czego dostęp mają wszyscy i czemu sprostać mogą wszyscy, nikt nie ujdzie¹².

¹¹ Wciąż podstawową na ten temat monografią pozostaje książka Stanisława Kota: *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arianami*. Warszawa 1932.

¹² Polscy arianie potrafili owo doświadczenie wyrazić w terminologii teologicznej, jak napisał niegdyś górnolotnie Konrad Górski: „stwarzając swój najszczytniejszy tytuł do

Obietnica i posłuszeństwo

Człowiek przychodzi na świat zasadniczo w stanie niewinności, kjarzonej przez braci polskich z prawością i prostotą, i odtąd odpowiada wyłącznie za swoje własne czyny. O godności bytu ludzkiego stanowi wolna wola i naturalna sposobność do życia cnotliwego, wyrażająca się w możliwości miłowania cnoty dla niej samej. A przeto wpisując się w sławny spór między reformatorami a humanistami, Marcinem Lutrem jako autorem *De servo arbitrio* a Erazmem z Rotterdamu jako autorem *De libero arbitrio*, brali, choć nie bezwarunkowo, stronę Erazma. Nie bezwarunkowo, ponieważ jakkolwiek bliższa im była erazmiańska, bardziej optymistyczna wizja człowieka, związani przecież Słowem Bożym ani wiary, ani łaski nie chcieli mimo wszystko traktować jako zbytecznych w dziele zbawienia. Odżegnując się od pelagianizmu, zaprzeczali więc temu, jakoby człowiek wyłącznie o własnych, przyrodzonych siłach zdolny był do przestrzegania prawa Bożego. Przyznawali, przynajmniej formalnie, że usprawiedliwienie dokonuje się dzięki łasce Bożej danej tym, którzy mają w sobie żywą wiarę i niezachwianą przytomność wobec obietnicy życia wiecznego¹³. Miejsce dla wiary i dla łaski znajdowali zaś tam, gdzie naturze ludzkiej, choć obdarzona jest wolną wolą, zbywa na stałości i niezawodności. Człowiek sam z siebie, twierdzili, nie potrafi na przykład pokonywać granicy między dobrymi chęciami a dobrymi działaniami. Albo też uważali, że może sam z siebie chcieć dobra, lecz żeby w ogóle chcieć, do tego potrzebuje i łaski, i wiary¹⁴. Obstawali przy tym, że życie dobre i dobre czyny są zwyczajnym wyrazem posłuszeństwa, a „zasługa nie ma u Boga żadnego znaczenia. I obrażają Boga ci, którzy mianem zasług określają uczciwe swe postępowanie”¹⁵. Bracia polscy przeciwstawiali się jednak doktrynie predestynacji, a nawet starali się ograniczać znaczenie

chwały u potomnych — etykę Braci Polskich”. K. Górski, *Grzegorz Paweł jako tłumacz Blandraty i Fausta Socyna. „Reformacja w Polsce” 1926, t. 4, nr 13–16, s. 31.*

¹³ Czytamy: „Należy jednak zrozumieć, że jeśli Pismo św. przyznaje, iż wiara, że Jezus jest Chrystusem, wyjednuje nam żywot wieczny, wypływa to nie stąd, iż owa wiara jest rzeczywiście wiarą nas usprawiedliwiającą, ale ponieważ przypadkowo — mianowicie wskutek owych wielkich obietnic — nikt nie może posiadać tej wiary, żeby konsekwentnie i koniecznie nie ufał i nie był posłuszny Chrystusowi”. Faust Socyn, *List LV. Do Krzysztofa Morsztyna, starosty filipowskiego*. Tłum. T. Bieńkowski. W: idem, *Listy*. T. 2, s. 125. O specyfice socyniańskiej koncepcji usprawiedliwienia z wiary wobec protestanckiej zasady *sola fide*: zob. Z. Ogonowski, *Wstęp...*, s. 26–27.

¹⁴ „Bóg tedy nie wywołuje w nas dobrych chęci, lecz chęci jako takie. Urzeczywistnia on swą łaskę w tych, którzy czynią, co mogą”. Faust Socyn, *Wykłady Rakowskie (Epitome colloquia Racoviae habiti Anno 1601*. Red. L. Szczucki, J. Tazbir. Warszawa 1966). Ten i inne cytaty z tego dzieła w tłum. Z. Brzostowskiej. Za: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku*. Oprac. L. Szczucki. Warszawa 1977, s. 454.

¹⁵ Faust Socyn, *Wykłady Rakowskie...*, s. 447.

nauki o Bożej przedwiedzy. Wszystko po to, aby pod żadnym pozorem nie umniejszyć znaczenia wolności i konstytutywności ludzkiego wyboru, Bóg zechciał bowiem, żeby człowiek z własnej i nieprzymuszonej woli był uczciwy. Zechciał, a przeto wciąż chciałby.

Negacja dogmatu o grzechu pierworodnym przywiodła ich w trakcie szczerej, źródłowej konfrontacji z Księgą Rodzaju ku nader ekskluzywnym przekonaniom: Bóg stworzył pierwszego człowieka jako istotę śmiertelną, jedynie utrzymując go, aż do aktu nieposłuszeństwa, w stanie nieumieralności. Czym innym jest bowiem, jak pisze Faust Socyn w *Wykładach Rakowskich*, „nie móc umrzeć”, a czym innym „móc nie umrzeć”¹⁶. Akt grzechu nie osłabił zdolności poznawczych Adama, ponieważ nigdy nie był on pod tym względem doskonalszy od nas, jego potomków. Nie został stworzony jako mądry i sprawiedliwy, skoro przecież mądrość i sprawiedliwość wymagają czasu i doświadczenia. Właśnie „doświadczenie praktyczne”, jako dar ponawiania słusznych i niesłusznych decyzji, jest „pośrednikiem” i „światłem” intelektualnej władzy poznawczej człowieka, jak bowiem czytamy: „człowiek posiada wprawdzie rozum, lecz narzędzie to samo przez się, bez swego pośrednika, nic nie znaczy, tak jak oko pozbawione światła nic nie widzi”¹⁷. Był więc Adam, jako i my jesteśmy, podobny Bogu, jednakże nie z powodu posiadania duszy rozumnej, owej bujającej w obłokach, goniącej za spekulatywnymi prawdami pogańskiej iluzji, ani nawet za sprawą wolnej woli — prawdziwego klejnotu człowieczeństwa, lecz dlatego po prostu, że Bóg scedował na ludzi swoje rządy nad światem. Rozum ludzki wskutek grzechu Adama nie doznał żadnego istotnego uszczerbku, jeśli pojmować rozum nie jako cel i wartość same w sobie, lecz środek i narzędzie do odpowiedzialnego sprawowania owych rządów, w znaczeniu już to niższym, użytecznym jako władzę rozeznawania tego, co korzystne, i tego, co zgubne, już to wyższym, moralnym jako władzę rozróżniania tego, co prawe, od tego, co niegodziwe¹⁸.

Człowiek świadczy przed Bogiem o sobie, nie tyle składając dowody wiedzy, ile ponawiając swą zdolność do wielokrotnego dokonywania dobra i zła. Jednorazowość grzechu nie mogła pociągnąć za sobą skażenia natury ludzkiej, albowiem „trwałą dyspozycję do grzechu nabywa się dopiero poprzez liczne, powtarzające się występki”¹⁹. Jakże więc — pytali bracia polscy — karą za grzech Adama miało być to, że odtąd jego potomkowie nie mogą już nie grzeszyć? Że umieramy? Czymże jest śmierć

¹⁶ *Ibidem*, s. 445.

¹⁷ *Ibidem*, s. 448.

¹⁸ *Ibidem*, s. 455.

¹⁹ *Ibidem*, s. 452.

w porządku doczesnym wobec obietnicy życia wiecznego? Ani tedy nieobecność śmierci nie jest miarą stanu doskonałości, ani jej obecność nie jest wyrazem upadku i kary, bo też „Bóg nie stworzył niczego w postaci doskonałej”²⁰. Można powiedzieć, że wszystko, co stworzył, upodmiotowił. Właściwa jest nam względna doskonałość, która na tym tylko i aż na tym polega, że posiadamy wszystko, co potrzebne, by dobrze się prowadzić i wieść życie pocziwe²¹. Mamy też wolną wolę, choć jej rzeczywistą moc poznajemy jedynie po skutkach, sprawiedliwy Bóg stawia zaś przed nami wymagania, które nigdy nie przekraczają naszych możliwości. Naturalna, przyrodzona zdolność człowieka do wybierania dobra, a unikania zła, zdolność przecież nie nieskończona²², otrzymuje łaskawe wsparcie ze strony Pisma Świętego, zawiera ono bowiem wyrażone jasno i dobitnie kryteria dobra i zła, klarowny zbiór norm oraz, co najważniejsze, obietnicę życia wiecznego w zamian za ich przestrzeganie, nadającą ludzkiemu postępowaniu najszlachetniejszy z możliwych motyw. Nie nakłada natomiast na życie moralne człowieka zasadniczo innych powinności od tych, które nakazuje mu naturalny wymóg cnoty jako jedynej całości skończonego życia.

Po czym tedy, warto zapytać na zakończenie, poznaje się *auctoritas* Pisma Świętego, pisma upoważnionego przez Boga, pisma, którego bez reszty moralny sens bardziej niż do człowieka adresowany dedykowany jest człowiekowi?

Według Fausta Socyna „natura religii” zawartej zwłaszcza w Nowym Testamencie ma to do siebie, że wymaga „zasługi wiary”, a zarazem stanowi „kamień probierczy ludzkiej uczciwości”²³. Nagroda przyobiecana i zapowiadana jest tak wielka, że gdyby wszyscy ludzie mieli całkowitą pewność co do spełnienia Bożej obietnicy, a tekst Biblii niczyich nie budził wątpliwości, wszyscy wyznawaliby chrześcijaństwo, co więcej: wszyscy istotnie byłiby chrześcijanami, wskutek czego ani o zasłudze wiary, ani o różnicy między złymi i dobrymi nie mogłoby być mowy. Pierwszymi zaś konwertytami byłiby dotychczasowi niegodziwcy, zaprawieni w wybieraniu tego jedynie, co się im opłaca. Nie byłoby za co karać ani za co

²⁰ *Ibidem*, s. 447.

²¹ „I nie ma może nikogo, kto będąc przekonany, że uzyska to samo dobro, postępując dobrze, jak i postępując źle, nie wolałby postępować raczej dobrze niż źle”. Faust Socyn, *List IX. Do Jana Niemojewskiego*. Tłum. T. Bieńkowski. W: idem, *Listy*. T. 1, s. 68.

²² Jan Crell pisze, że „miłość czystej cnoty nie jest na tyle doskonała, by zdolna była skłonić człowieka do faktycznego jej praktykowania oraz do stałego ujawniania jej czynami [...]”. J. Crell, *Etyka chrześcijańska...*, s. 577. Dopiero więc dzięki łasce Bożej „nienaruszalności cnoty” staje się zadość.

²³ Faust Socyn, *O autorytecie Pisma Świętego*. Tłum. I. Lichońska. Za: Z. Ogonowski, *Socynianizm polski...*, s. 119.

nagradzać. Lecz Bóg z właściwą sobie mądrością i sprawiedliwością nie ukazał w Piśmie obietnicy i nagrody w sposób pewny i niewątpliwy²⁴. Tekst Pisma Świętego przekonuje tych tylko, którzy sami z siebie podług przyrodzonej słuszności i prawości postępują, a przynajmniej zdolni są postępować, i przywykli odbierać nagrodę za dobry czyn w samym tym czynie. Poniekąd najdalsi od tego, by spodziewać się nagrody innej prócz samej cnoty, nie wątpią oni, że czynienie dobra może sprawiać przyjemność i stanowić źródło szczęścia. Z życiem obeznani, ponieważ żyjący własnym życiem, a jego rozproszonym momentom nadający temporalną jedność, z rosnącym zrozumieniem przyjmują wieść o wiekuistej nagrodzie, która odsłania przed człowiekiem nieznana dotąd powagę tego, czym naprawdę jest życie. Pod wpływem lektury Pisma, choćby obietnicę nagrody dostrzegali jedynie mgliście i w zarysie, dobrzy stają jeszcze lepsi, jeszcze bliżsi prawu Bożemu. Żli przeciwnie: w obietnicę nieśmiertelności w zamian za życie dobre nie wierzą, gdyż kojarzy im się ono w najlepszym razie z przykrym wyrzeczeniem. Żyjąc nie własnym, lecz cudzym życiem, nie mogą nie postrzegać „życia wiecznego” jako oksymoronu i paradoksu. Jeśli się więc nie nawrócą, czyli nie odwróćą stanowczo od zła moralnego, to pod wpływem lektury Pisma brną w złość coraz bardziej i nikczemnieją, daremnie próbując wywikłać się z dysonansu poznawczego, który popycha ich ku tym większej pysze, przekorze i beznadziei. Tak oto zarówno ludzie dobrzy, jak i źli zachowują siebie w obliczu Bożego orędzia według tego, jak się zachowują, Pismo Święte zaś jest niejako przezroczystym, krystalicznie czystym środowiskiem, które w życiu ludzi dobrych i złych zmienia wszystko, a zarazem niczego nie zmienia, także tego, że Bóg „słuszny powód” zachowuje, „żeby w tamtych okazać swe największe miłosierdzie, w tych słuszną surowość, w jednych i drugich zaś objawić swą podziwu godną potęgę i najwyższe władztwo nad całym światem oraz panowanie w nieskończonej i nieśmiertelnej swej chwale”²⁵.

Pismo Święte jako przymierze, zakon i świadectwo jest dyscypliną posłuszeństwa, do którego prawdziwa wiara się sprowadza, a że posłuszeństwo to jest posłuszeństwem czynnym wobec zawartych w Biblii norm moralnych, poznanie Boga to znajomość Jego woli, nie zaś istoty. Majesta-

²⁴ W ślad za Socynem również Jan Crell pisze o tym, że Bóg, objawiając obietnicę nieśmiertelności, pozostawił miejsce dla wątpliwości, które zrównoważyć może jedynie umiowanie cnoty dla niej samej. Przy tej okazji, co znamienne, odwołuje się także do znanej wypowiedzi Arystotelesa z pierwszej księgi *Etyki nikomachejskiej* na temat akrybii, czyli ścisłości, która w każdej dziedzinie poznania powinna być inna, stosownie do natury przedmiotu, po to aby również wobec tekstu biblijnego podtrzymać pogląd, że od dowodów etycznych nie należy wymagać ścisłości i pewności apodyktycznej. J. Crell, *Etyka chrześcijańska...*, s. 582.

²⁵ Faust Socyn, *O autorytecie Pisma Świętego...*, s. 121.

tyczną obecność Boga w Piśmie rozpoznaje się po szlachetności i delikatności stylu, w jakim treść objawienia uczynił On rzeczą ludzką, nie używając wieczności przeciwko przemijaniu. Sam charakter Pisma Świętego, który jest charakterem moralnym, akceptującym naturę ludzkiej uczciwości (*honestas*), przekonuje o jego autorytecie, troska bowiem o prawość i cnotę, ludzka lub niczyja, napotyka w Biblii samą siebie.

Za boską proveniencją Pisma przemawia jego doskonałość i niezawodność, z jakimi zachowuje ono wzgląd na to, że przeznaczone jest istotom wolnym, które mogą miłować cnotę dla niej samej, ale też lekceważyć ją i jej nienawidzić. Jest jawne i otwarte dla każdego, a zarazem zapieczętowane. Może spokojnie zaufać jemu i własnemu rozumieniu ktoś, kto się dobrze prowadzi, nie tracąc z oczu zarówno danej, jak i zadanej, aż wreszcie obiecaney całości życia. Właściwa jest Pismu nieomyślność łagodnie i subtelnie dopuszczająca wątpliwość, która dla dobrych jest pierwszym, a dla złych ostatnim zwiastunem prawdy. Jako jedyna normatywna instancja wiary Księga ta wymaga wyjątkowej skrupulatności, a zarazem dokładnie tej skrupulatności, z jaką sama w najdrobniejszych szczegółach wychodzi naprzeciw temu, co ludzkie. Prawda o człowieku, o której Bóg nie chce wiedzieć absolutnie wszystkiego, spotyka się tam, i tylko tam, z pełnym i ochoczym przyjęciem.

Ethical Thought of the Polish Brethren: Concerning Loving Virtue for Its Own Sake

A b s t r a c t

The article refers to the philosophical and theological foundations of ethical thinking of the Polish Brethren. Rejection of the dogma of original sin made it possible to claim that human beings are entirely free and responsible for their individual choices. The Brethren also rejected the dogma of the Holy Trinity. Thus, they understood the saving power of Christ as to consist in his role as a teacher and a moral guide. The content of the Bible as the only source of revelation culminates in the moral message which is identified with the free will of each human being, the natural ability to love virtue for its own sake (not in the hope for reward), and the capability to distinguish between the right and the impious. They perceived faith and grace as necessary for salvation. According to them, the essence of Christian religion is active obedience to God's rules. They treated it as the touchstone of human decency.

GOTTFRIED BREZGER

Erinnerungs- und Begegnungsstätte Bonhoeffer-Haus
in Berlin-Charlottenburg

DIE DYNAMIK DER INKLUSIVEN CHRISTOLOGIE DIETRICH BONHOEFFERS AUF DEN SPUREN MARTIN LUTHERS: IM WIDERSPRUCH ZUR DYNAMIK POLITISCHER AUSGRENZUNG¹

An der Weite des Herzens Christi teilbekommen [...] in verantwortlicher Tat [...] und in echtem Mitleiden².

Prolog: „Das Wort vom Kreuz“ – Ärgernis, Torheit, Kraft Gottes

Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft. [...] Die Juden fordern Zeichen und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten

¹ Kurzfassung, der volle Text ist abzurufen unter: <http://en.ewst.pl/wp-content/uploads/2017/11/2017-06-29-EWST-Artikel.pdf> [Abruf 15.11.2017]. Eine persönliche Bemerkung: Es ist für mich eine besondere Freude und Herausforderung, in dieser Studie für die Evangelisch-Theologische Fakultät in Wrocław an wichtige Aspekte der Theologie Dietrich Bonhoeffers zu erinnern. Er wurde am 4. Februar 1906 in Breslau geboren und wuchs dort auf bis zum Umzug der Familie nach Berlin 1912.

² D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Hgs. Ch. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge, in Zusammenarbeit mit I. Tödt. Dietrich Bonhoeffer Werke 8 [Abk. DBW 8]. Gütersloh 1998, S. 34; *Mitleiden*. In: *Nach zehn Jahren*. DBW 8, S. 34: „Wir sind nicht Herren, sondern Werkzeuge in der Hand des Herrn der Geschichte, wir können das Leiden anderer Menschen nur in ganz begrenztem Maße wirklich mitleiden. Wir sind nicht Christus, aber wenn wir Christen sein wollen, so bedeutet das, dass wir an der Weite des Herzens Christi teilbekommen sollen in verantwortlicher Tat, die in Freiheit die Stunde ergreift und sich der Gefahr stellt, und in echtem Mitleiden, das nicht aus der Angst, sondern aus der befreienden und erlösenden Liebe Christi zu allen Leidenden quillt“ (Weihnachten 1942).

Christus, den Juden ein Ärgernis (*skándalon*) und den Griechen eine Torheit; denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christus als Gottes Kraft (*dýnamis*) und Gottes Weisheit (1. Kor 1, 18. 22–24)³.

1. Bekenntnis im Widerstreit – zur Zielsetzung der Studie

Schon der Anfang war voller Dynamik: die Predigt des gekreuzigten und vom Tod erweckten Christus stieß auf Ärgernis und Spott, Unverständnis und Ablehnung; andererseits wurde sie angenommen und erfüllte die bekennende Urgemeinde mit der Gotteskraft. Immer wieder neu sorgte die Botschaft vom Menschgewordenen, Gekreuzigten und Auferstandenen für heftigen Streit um den rechten Glauben: in der alten Kirche, deren Bekenntnisse in ihrer Dialektik die Logik der Christologie für Jahrhunderte prägten, in der Reformationszeit im Ringen um die „wahre Kirche“, in der ihre Einheit zerbrach, wie auch in der Zeit der Bekennenden Kirche, die sich das Bekennen erst wieder mühsam aneignen musste. Wie lange würden wir heute benötigen, um aus unseren unterschiedlichen kirchlichen und religiösen Traditionen, die uns nicht mehr so genau gegenwärtig sind, zu einem gemeinsamen Bekenntnis zu kommen, für das wir bereit wären, mit unserem Beruf und unserer Freiheit einzustehen? In der Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen vom 31. Mai 1934 wurde (allerdings ohne das notwendige konkrete Wort des Einspruchs gegen die Entrechtung und Verfolgung von Juden) getan, was zu tun war: die Bekräftigung des Glaubens und die Verwerfung der Häresie.

In der Stunde der Gefahr, als die inklusive Volksgemeinschaft der nationalsozialistischen Revolution mit Willkür, Rechtsbruch und Gewalt Exklusion betrieb gegen Andersdenkende, Juden, Demokraten und Widerständige, wurde umgekehrt das exklusive Bekenntnis zum *solus Christus*, wie schon in der Reformation, zum Halt im *status confessionis* (Bekenntnisnotstand). Damit verbunden war der inklusive Anspruch, „an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade auszurichten an alles Volk“⁴.

Die theologischen Gegner Luthers waren grundsätzlich verschieden von denen Bonhoeffers, umso erstaunlicher ist die große Nähe Dietrich Bonhoeffers zu Martin Luther in der Zentrierung auf die Christologie und

³ Übersetzung: Luther 1984, zitiert in: D. Bonhoeffer, *Betheler Bekenntnis*. In: *Berlin 1932–1933*. Hgs. C. Nicolaisen, E.A. Scharffenorth. Gütersloh 1997. Dietrich Bonhoeffer Werke 12 [Abk. DBW 12], S. 403 (*Die Kirche und die Juden*).

⁴ *Die Theologische Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen vom 29. bis 31. Mai 1934*, 6. These. In: *Evangelisches Gesangbuch*. Berlin – Leipzig 1993, Nr. 810.

deren Kern, die Stellvertretung Jesu Christi, in der Verbindung von Doxologie, Soteriologie und (Sozial-) Ethik (*Rechtfertigung und Heiligung*). Dabei geht es um die Frage: Wie wird aus der passiv erfahrenen Rechtfertigung ohne eigenes Zutun (*sola gratia*) das *Beten und Tun des Gerechten*?⁵ Wir werden sehen, wie in der Teilhabe am stellvertretenden Leiden, die im stellvertretenden Handeln zum Tun wird, die Dynamik von Exklusion und Inklusion eine Schlüsselrolle spielt⁶.

In der Theorie der Religionen wird unterschieden zwischen den drei Paradigmen Exklusivität, Inklusivität und Pluralität⁷. Unter dem Gesichtspunkt der Bereitschaft zum interreligiösen Dialog gibt es ein Gefälle: von der sich verschließenden Exklusivität zur sich öffnenden Inklusivität, soweit sie nicht auf die Vereinnahmung des Anderen zielt, hin zur Pluralität, die explizit das Anderssein des Anderen anerkennt. Bonhoeffers Christologie lässt sich nicht einem der Paradigmen zuordnen, sondern ordnet sie einander zu in der Dialektik der exklusiven Zentrierung auf Christus als den Anderen und der inklusiven Dynamik des versöhnenden Handelns des gegenwärtigen Christus im Glaubenden und in der Kirche wie in der pluralen „mündigen Welt“. Dabei dienen Bonhoeffer, wie schon Martin Luther, zwei Kriterien als Wegmarken: Um die Selbstbezogenheit des Menschen, das *cor curvum in se*, aufzuschließen, muss die befreiende Zusage für den Glaubenden exklusiv von außen (*extra nos*) kommen und sein Herz treffen (*pro nobis*).

Dies geschieht in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und in seiner Gegenwart im Sakrament und in der Gemeinde (Kirche). Im Glauben, der sich Gott und dem Anderen zuwendet, bewirkt sie diesen Befreiungsprozess und befähigt die Glaubenden, „an der Weite des Herzens Christi teil(zu)bekommen in verantwortlicher Tat und in echtem Mitleiden“. Als Epilog steht am Ende das Lehrgedicht Dietrich Bonhoeffers *Christen und Heiden*, in dem der aus der Welt hinausgedrängte Gott die inklusive Wendung zu allen Menschen vollzieht.

⁵ Gedanken zum Taufstag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge. DBW 8, S. 428–436; vgl. auch Ch. Tietz, *Rechtfertigung und Heiligung*. In: Bonhoeffer und Luther. Zentrale Themen ihrer Theologie. Hgs. K. Grünwaldt, Ch. Tietz, U. Hahn. Hannover 2007, S. 79–103.

⁶ Die folgenden Überlegungen sind angeregt durch die Studie von H.J. Abromeit, *Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie*. Neukirchen-Vluyn 1991, S. 346f.

⁷ S. Wesley Ariarajah, *Your God, My God, Our God. Rethinking Christian Theology for Religious Plurality*. World Council of Churches. Geneva 2012, S. 9. Seevaratham Wesley Ariarajah war ein ehemaliger Direktor der interreligiösen Beziehungen beim Weltrat der Kirchen.

2. Erinnerung und Begegnung – zwei Beispiele

2.1. *Ein Christ im Dritten Reich* – Anna Morawskas Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer

Im Jahr 1965 wurde nach einem schwierigen Verständigungsprozess mit den Kirchen in Polen die Ostdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland verabschiedet. Die Hoffnung, dass ein Wort der Kirche, eine Denkschrift, die Tür für ein „neues Europa“⁸ öffnen könnte, war eine mutige Vision. Ein wichtiger Impuls kam von Anna Morawska (1922–1972). Sie war bereit, deutschen Jugendlichen und Verantwortlichen der 1958 gegründeten „Aktion Sühnezeichen“ die Hand zu reichen. Mit der Veröffentlichung ihrer Bonhoeffer-Biographie⁹ hat sie unter Intellektuellen den politischen Widerstand dieses „anderen Deutschen“ und die Gedanken dieses lutherischen Theologen von der „Mündigkeit der Welt“ und der Verantwortung des Einzelnen in einem totalitären Staat bekannt gemacht. Tadeusz Mazowiecki, für den Bonhoeffer „ein Christ in unentwirrbaren Zeiten“ war, und der mit Anna Morawska in unabhängigen Publikationen¹⁰ zusammen arbeitete, schreibt im Geleitwort zu ihrem Buch:

Diese Gedanken Bonhoeffers, die zusammen mit der Auswahl seiner Schriften in Polen präsentiert wurden, stießen auf lebhaftes Interesse, vor allem bei der damals jungen Generation von Christen und der sog. laizistischen Intelligenz. Es war die Zeit der Überwindung von Trennungslinien, was sich nachher überaus stark bei der Herausbildung der um die Freiheit in Polen kämpfenden demokratischen Opposition niederschlug¹¹.

⁸ M. Greschat, *Die Ostdenkschrift der EKD (1965) als Wegbegleiterin eines neuen Europa*. https://www.nordkirche-nach45.de/fileadmin/user_upload/baukaesten/Baukasten_Neue_Anfaenge/NA_Luebeck_Prof_Greschat_Europa.pdf [Abruf 15.06.2017].

⁹ A. Morawska, *Dietrich Bonhoeffer. Ein Christ im Dritten Reich*. Üb. W. Lipscher. Münster 2011 (*Chrześcijanin w Trzeciej Rzeszy*. Biblioteka Więzi. Warszawa 1970).

¹⁰ „Znak“, „Więź“, „Tygodnik Powszechny“.

¹¹ A. Morawska, *Dietrich Bonhoeffer...*, S. 8. Vgl. dazu W. Krötke, *Dietrich Bonhoeffers Verständnis des Staats. Theologische Begründung – Praktische Konsequenzen – Rezeption in Ost und West*. Vortrag auf der XI. Internationalen Bonhoefferkonferenz am 29. Juni 2012 in Sigtuna (Schweden) mit dem Hinweis auf die Bedeutung Anna Morawskas für die Entwicklung der Demokratie in Polen begann. In: *Dem Rad in die Speichen fallen. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Hgs. K. Busch Nielsen, R.K. Wüstenberg, J. Zimmermann. Gütersloh 2013. Zur Bonhoeffer-Rezeption in Polen: s. J. Witt, *Was uns in Polen Dietrich Bonhoeffer bedeutet*. In: *Dietrich Bonhoeffers Christentum*. Hgs. F. Schmitz, Ch. Tietz. Gütersloh 2011, S. 411–416.

2.2. Erinnerungs- und Begegnungsstätte Bonhoeffer-Haus in Berlin

Ein Ort der Erinnerung und Begegnung ist das Bonhoeffer-Haus in Berlin, für das ich seit 1998 im Auftrag der Evangelischen Landeskirche ehrenamtlich verantwortlich bin. Am Beispiel der Biographie Dietrich Bonhoeffers und seiner Familie kann an diesem historischen Ort exemplarisch die Geschichte des Nationalsozialismus, der Zivilcourage und des Widerstands in der Kirche und Gesellschaft gelernt werden. Hier, in seinem Elternhaus, schrieb Dietrich Bonhoeffer Manuskripte seiner *Ethik* und am Jahresende 1942 den Rückblick *Nach zehn Jahren*¹² für seine Freunde in der Konspiration; hier traf er sich mit Vertretern des Widerstands gegen den Nationalsozialismus und hier wurde er am 5. April 1943 von einem Wehrmachtsrichter mithilfe der Gestapo verhaftet. Im Jahr 1987 wurde das Haus in der Marienburger Allee 43 in Berlin-Charlottenburg als kirchliche Erinnerungs- und Begegnungsstätte eröffnet. Seitdem kommen Besucher von nah und fern aus der weltweiten Ökumene in das Bonhoeffer-Haus mit der Ausstellung zum Leben und Wirken Dietrich Bonhoeffers und mit seinem restaurierten Studierzimmer. Für viele ist Dietrich Bonhoeffer als Märtyrer ein glaubwürdiger Zeuge seines Glaubens. An diesem historischen Erinnerungsort begegnen sie den Spuren des dialektischen Theologen und Lehrers der Bekennenden Kirche, der früh und entschlossen gegen die Ausgrenzung von Juden protestierte, in der Ökumene zum Frieden aufrief und verantwortlich gegen die Tyrannei des Nationalsozialismus handelte.

3. Martin Luther und die Entfaltung der Christologie bei Dietrich Bonhoeffer

Im Studium an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin bei Karl Holl, Adolf von Harnack und Reinhold Seeberg hatte sich Bonhoeffer bereits intensiv mit der Theologie Martin Luthers beschäftigt. „Dafür, dem »wirklichen Luther« eine Stimme zu geben, war Bonhoeffer von seiner Studienzeit an bestens gerüstet. Es gibt fortan kein Buch und kaum einen Aufsatz von ihm ohne ausdrückliche und implizite Bezüge auf Luther“¹³. Die durch Karl Barth neu fokussierte theologische Dialektik half ihm später, sich mit der ihm vertrauten liberalen Theologie auseinanderzusetzen. Dem religiösen Weg des Menschen zu Gott („auch die Religion ist ein

¹² DBW 8, S. 19–39.

¹³ W. Krötke, „Auf diesen Menschen sollst du zeigen und sprechen: Das ist Gott“. Martin Luthers Verständnis Jesu Christi in der Theologie und im Leben Dietrich Bonhoeffers. Vortrag am 14.09.2016 im Bonhoeffer-Haus Berlin, <http://wolf-kroetke.de/vortraege/ansicht/eintrag/221.html> [Abruf 15.06.2017].

Stück unserer Fleischlichkeit, hat Luther einmal gesagt“) stellt er Gottes Weg zum Menschen in Jesus Christus gegenüber¹⁴.

Die Stationen der Entfaltung der Christologie, die als stimmiger *cantus firmus* durch Bonhoeffers Leben hindurch klingt, können von uns nachvollzogen werden (1) in der die Christologie und die Ekklesiologie miteinander verbindenden Denkfigur „Christus als Gemeinde existierend“ in seiner Dissertation *Sanctorum Communio*¹⁵, (2) in der für seinen Zugang zum biblischen Glauben entscheidenden Entdeckung der Umkehr-Botschaft der Bergpredigt¹⁶ und in der kurz darauf (1933) durchdachten Umkehrung des Blicks auf die Welt in der Vorlesung zur Christologie¹⁷, die er mitten in den heißen Auseinandersetzungen in der Zeit der Anfänge der Bekennenden Kirche hielt, (3) in der Verwerfung der „billigen Gnade“ in der *Nachfolge*¹⁸, (4) in der Vorbereitung der angehenden Pfarrer für den konkreten Dienst in der Bekennenden Kirche bis (5) zu seiner dringlichen Suche nach Antwort in seinen späten Gedanken in der Haft: „Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist“¹⁹.

Seine Entscheidung, ohne den Schutz der Kirche den gefährvollen Weg in den militärischen Widerstand zu gehen und Kurierdienste in der konspirativen Verbindung mit Gleichgesinnten in der Ökumene zu übernehmen, trägt die christologische Signatur stellvertretenden Handelns: „Tatenloses Abwarten und stumpfes Zuschauen sind keine christlichen Haltungen. Den Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrungen am Leibe der Brüder, um derentwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden“²⁰.

Bonhoeffer erfuhr dieses Mitleiden mit dem Leiden anderer, der durch den Rassismus Ausgegrenzten in den USA und der in Deutschland Verfolgten, insbesondere der Juden.

¹⁴ D. Bonhoeffer, *Gemeindevortrag in Barcelona*, 11.12.1928. In: *Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931*. Hgs. R. Staats, H.Ch. von Hase, in Zusammenarbeit mit H. Roggelin, M. Wünsche. Dietrich Bonhoeffer Werke 10. München 1991, S. 306–315.

¹⁵ Idem, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (Dissertationsschrift). Hg. J. von Soosten. Dietrich Bonhoeffer Werke 1 [Abk. DBW 1, und öfter: *Sanctorum Communio*]. München 1986, S. 87.

¹⁶ Idem, Brief an Elisabeth Zinn vom 27.01.1936. In: *Illegale Theologen-Ausbildung: Finkenwalde 1935–1937*. Hgs. O. Dudzus, J. Henkys, in Zusammenarbeit mit S. Robert-Stützel, D. Schulz, I. Tödt. Dietrich Bonhoeffer Werke 14 [Abk. DBW 14]. Gütersloh 1996, S. 112–114.

¹⁷ Vorlesung *Christologie* (Nachschrift). DBW 12, S. 279–348.

¹⁸ D. Bonhoeffer, *Nachfolge*. Hgs. M. Kuske, I. Tödt. Dietrich Bonhoeffer Werke 4 [Abk. DBW 4]. Gütersloh 1989.

¹⁹ Brief an Eberhard Bethge vom 30.04.1944. DBW 8, S. 402.

²⁰ *Mitleiden*. DBW 8, S. 34. Dieses Zitat schließt an das Zitat in Fußnote 2 an.

4. Ausgrenzung von Juden – die Schuld der Kirche

Die Ausgrenzung von Christen jüdischer Herkunft war für Dietrich Bonhoeffer ein Akt der Häresie gegen das Sakrament der Taufe. Bonhoeffers Schwager Gerhard Leibholz und sein Freund und Kollege Franz Hildebrandt gehörten zu den Ausgegrenzten, die aufgrund ihrer jüdischen Herkunft ins Exil gehen mussten. Gegen die Ausgrenzung von Juden, Unterdrückung, Hass und Mord bekannte Bonhoeffer in der Auslegung des 5. Gebots stellvertretend die Schuld der Kirche „am Leben der Schwächsten und Wehrlosesten Brüder Jesu Christi“²¹. Zu einem so eindeutigen Schuldbekenntnis konnte sich die Bekenkende Kirche im Dritten Reich nicht durchringen²². Selbst nach dem Sieg der Alliierten über die Tyrannei des Nationalsozialismus brauchte es mehr als drei Jahrzehnte, bis in der Evangelischen Kirche in Deutschland ein öffentliches Bekenntnis zur schuldhaften Verstrickung in die Ausgrenzung, Verfolgung und Vernichtung von Juden gesprochen werden konnte²³.

5. Rechtsbruch im NS-Staat – die Dynamik der inklusiven Exklusion

Die als Minderheit dem NS-Staat zunehmend kritisch gegenüber stehenden Christen und Christinnen in den Kirchen waren nicht die ersten und am heftigsten Verfolgten im NS-Staat. In den Wochen und Monaten nach der Machtübergabe am 30. Januar 1933 trafen Terror und Rechtsbruch jüdische Bürger, andere Minderheiten und politische Gegner Schlag auf Schlag. Gewerkschaften, Betriebsräte und Parteien wurden aufgelöst bzw. gleichgeschaltet durch Umwandlung in nationalsozialistische Organisationen. Damit einher ging der Aufbau des Propaganda-Apparats, die Agitation gegen den Internationalismus mit dem Austritt aus dem

²¹ D. Bonhoeffer, Ethik-Manuskript *Schuld, Rechtfertigung, Erneuerung* (1941). In: *Ethik*. Hgs. I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil, C. Green. Dietrich Bonhoeffer Werke 6 [Abk. DBW 6]. München 1998, S. 130.

²² Vgl. dazu Dokumente des Widerspruchs gegen staatliche Ausgrenzungspolitik in der Bekennden Kirche: Die Denkschrift von E. Schmitz, *Zur Lage der Deutschen Nichtarier* (1935/36). In: M. Gailus, *Mir aber zerriss es das Herz. Der stille Widerstand der Elisabeth Schmitz*. Göttingen 210, S. 223–252; Die gegen die nationalsozialistische Weltanschauung und Politik gerichtete Erklärung der Vorläufigen Leitung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 28. Mai 1936. In: G. Denzler, V. Fabricius, *Christen und Nationalsozialisten*. Frankfurt am Main 1995, S. 282f; Die Erklärung der 12. Bekenntnissynode der altpreußischen Union in Breslau vom 16. bis 17. Oktober 1943, die sich wie Dietrich Bonhoeffer am 5. Gebot orientiert; *ibidem*, S. 315–320.

²³ Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, 1980.

Völkerbund²⁴ und die Aufrüstung der Reichswehr mit dem Kriegsziel der Eroberung von Lebensraum im Osten.

Angefangen bei der Reichstagsbrandverordnung vom 28. Februar 1933 folgte der Rechtsbruch, wie wir heute erkennen können – einer simplen Strategie:

- a. Eine Drohkulisse wurde aufgebaut – begleitet von Terror, Einschüchterung und Manipulation öffentlicher Medien – um Rechtsbruch als Gefahren-Abwehr zu tarnen.
- b. Der Rechtsbruch wurde – vielfach auf der Basis von Notverordnungen – zunächst als Test in Szene gesetzt. Bei ausbleibendem Protest wurde der Rechtsbruch durch generalisierende Gesetze sanktioniert, bei Einspruch wurde auf ein eher pragmatisches Vorgehen umgeschaltet mit der Absicht, die Gegner gegeneinander auszuspielen. Der Doppelstaat von nationalsozialistischer Bürokratie (Normenstaat) und gewalttätiger Willkür (Maßnahmenstaat mit dem Führerprinzip)²⁵ wurde etabliert.
- c. Die Entsolidarisierung gegenüber Menschen, die als Fremde ausgegrenzt wurden, bezog ihre Kraft aus der Rassenideologie und dem Mythos der Volksgemeinschaft.

In einer Studie zur deutschen Erinnerungskultur schreibt der Soziologe Harald Welzer:

Die nationalsozialistische Gesellschaft vermochte eine ungeheure psychosoziale Energie und Dynamik bei ihren Mitgliedern gerade deshalb freizusetzen, weil das „Tausendjährige Reich“ von den meisten nichtjüdischen als ein gemeinsames Projekt empfunden wurde, an dem sie teilhaben wollten und auch durften²⁶. Alle Einzelschritte des sozialen Ausgrenzungsprozesses der jüdischen Deutschen fanden in der Öffentlichkeit statt. Vom Tag der sogenannten Machtergreifung an vollzog sich in Deutschland ein fundamentaler Wertewandel²⁷.

Welzer spricht von der

psychosozialen Attraktivität und emotionalen Bindungskraft dieses Ein- und Ausschlussprozesses. [...] Die Ausgrenzung, Verfolgung und Beraubung der Anderen wurde kategorial nicht als solche erlebt, weil diese Anderen per definitionem eben schon gar nicht mehr dazugehörten²⁸.

²⁴ Am 14. Oktober 1933 erklärte der Reichskanzler Adolf Hitler den Austritt aus dem Völkerbund.

²⁵ E. Fraenkel, *The Dual State*. New York 1941 (deutsche Üb. Hamburg 1974).

²⁶ D. Giesecke, H. Welzer. *Das Menschenmögliche. Zur Renovierung der deutschen Erinnerungskultur*. Hamburg 2012, S. 36.

²⁷ *Ibidem*, S. 40.

²⁸ *Ibidem*, S. 46.

Der Prozess der Entrechtung, Bedrohung und Vernichtung des Lebens von Juden, Andersdenkenden und Ausgegrenzten zeigt die Dynamik einer inklusiven Exklusion: Der vermeintlich objektiv begründete willkürliche gewaltmäßige Ausschluss von Einzelnen und Gruppen stiftet geradezu das Gemeinschaftsgefühl. Auch heute erinnert das Vorgehen nationalistischer Gruppen, die auf Abgrenzung setzen, an das Muster der reziproken Dynamik von Ein- und Ausschluss. Die Frage ist, unter welchen politischen Machtverhältnissen dies geschieht und wie Gegenkräfte und Bündnisse rechtzeitig dagegen tätig werden können²⁹.

6. Der Streit um das Bekenntnis und der „Arierparagraph“³⁰ als *status confessionis*

In den ersten Monaten des Kirchenkampfs³¹ war Dietrich Bonhoeffer höchst aktiv.

Am 1. Februar 1933, zwei Tage nach der Machtübergabe an Hitler, die unmittelbar zur Machtübernahme wurde, warnte Dietrich Bonhoeffer in seiner Rundfunkrede *Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation*³² vor der Versuchung und Gefahr, dass „das Bild des Führers“ übergleitet „in das des Verführers“³³, wenn der Führer sich nicht der „klaren Begrenzung seiner Autorität verantwortlich bewusst“ ist und sich „von dem Geführten dazu hinreißen“ lässt, „dessen Idol darstellen zu wollen – und der Geführte wird das immer von ihm erhoffen“.

Auch die Kirchen waren von dem fundamentalen Wertewandel, der Dynamik, die mit der Ermächtigung Hitlers verbunden war, ergriffen oder auch gelähmt³⁴. Vielfach wurden in der neuen Situation

²⁹ Papst Franziskus bezieht in seinem viermaligen „Nein“ („Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung“, „Nein zur neuen Vergötterung des Geldes“, Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen“, „Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt“) Position gegen gegenwärtige Strukturen der Exklusion. Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, 24. November 2013.

³⁰ „Arierparagraph“, *Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*, § 3, 07.04.1933.

³¹ Der Begriff „Kirchenkampf“ bezeichnet die Auseinandersetzung zwischen der 1932 gegründeten Glaubensbewegung *Deutsche Christen*, die eine weitgehende Gleichschaltung mit der nationalsozialistischen Partei und dem von ihr beherrschten Staat zum Ziel hatte und ab Juli 1933 in den meisten Evangelischen Landeskirchen die Leitungsorgane okkupierte, und kirchlichen Oppositionsbewegungen, die sich mit der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen im Mai 1934 als Bekennende Kirche konstituierten.

³² DBW 12, S. 242–260.

³³ DBW 12, S. 257. An dieser Stelle wurde die Rundfunkübertragung abgebrochen; die Ursache – Zeitüberschreitung oder vorauseilender politischer Gehorsam – ist bis heute nicht mit Sicherheit zu ermitteln.

³⁴ Die Katholische Kirche erhoffte sich mit dem Abschluss des schon lange Zeit vorbereiteten Konkordats am 20. Juli 1933 eine Schutzzone für das freie Wirken der Katholischen

volksmissionarische Chancen gesehen. Die weithin widerspruchslose Zustimmung oder gar begeisterte Zustimmung eines Großteils der Mitglieder der Kirchen und ihrer Leitungen in den ersten Wochen kam einer spirituellen Machtübergabe gleich. So konnte die von der Partei gestützte Bewegung der Deutschen Christen die kirchlichen Strukturen zerschlagen, die Leitungspositionen auf allen Ebenen in den Landeskirchen besetzen und den neuen Aufbau der Reichskirche dominieren. Den Deutschen Christen stand zu Beginn der Herrschaft des Nationalsozialismus keine organisierte Kraft entgegen.

In seinem Aufsatz *Die Kirche vor der Judenfrage*³⁵ richtet Bonhoeffer bereits im Frühjahr 1933 den Blick auf ein zentrales Thema der lutherischen Theologie: die Beziehung zwischen Kirche und Staat, im Fall des Nationalsozialismus zwischen der zum öffentlichen Zeugnis der Gerechtigkeit Gottes beauftragten Kirche und dem Unrechtsstaat. Er nennt drei Optionen kirchlichen Handelns angesichts des Versagens staatlichen Rechtsschutzes („Zuwenig an Ordnung und Recht“) und staatlicher Entrechtung („Zuviel an Ordnung und Recht“):

erstens [...] die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns, d.h. die Verantwortlichmachung des Staates. Zweitens der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören. „Tut Gutes an jedermann“. [...] Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen. Solches Handeln wäre unmittelbar politisches Handeln der Kirche³⁶.

Am 11. September wurde im Gemeindehaus der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin der Pfarrer-Notbund³⁷ gegründet. Mit ihrer Unterschrift bekundeten über zwei tausend Pfarrer schon in den ersten Wochen ihre Mitverantwortung für die, die um ihres „Bekenntnisstandes willen verfolgt werden“ und bezeugten „dass eine Verletzung des Bekenntnisstandes mit der Anwendung des Arier-Paragraphen in der

Kirche. In der Enzyklika *Mit brennender Sorge* vom 14. März 1937 beklagt Papst Pius XII die Bedrängnis katholischer Christen und begründet die enttäuschten Absichten, die hinter dem Abschluss des Konkordats gestanden haben. In: G. Denzler, V. Fabricius, *Christen und Nationalsozialisten*, S. 284–306.

³⁵ DBW 12, S. 349–358; veröffentlicht Juni 1933.

³⁶ DBW 12, S. 353; Hervorhebungen original, Zitat: Gal 6, 10.

³⁷ Die Leitung wurde von Martin Niemöller, Pfarrer der Berliner Kirchengemeinde Dahlem, übernommen.

Kirche geschaffen ist“³⁸. Die Arbeit am Bekenntnis in den lutherischen und reformierten Traditionen brachte bedeutende Entwürfe³⁹ und Bekenntnistage zustande und bereitete die Barmer Synode im Mai 1934 vor.

7. Die Christozentrik der Barmer Theologischen Erklärung⁴⁰ und die Frage der Selbstausschließung

In den sechs Sätzen der Affirmation und der Verwerfung der Erklärung der Barmer Bekenntnissynode werden die Freiheit der Kirche und die Bindung ihrer Glieder umrissen.

Die Erklärung der Barmer Synode antwortet auf den *status confessionis* mit einer exklusiven Konfession zu Jesus Christus als der alleinigen Quelle ihrer Verkündigung.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem „eine[n] Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben“, nimmt Formulierungen reformatorischer Bekenntnisse (*Luthers Kleiner Katechismus*, 1529; *Heidelberger Katechismus*, 1563) auf.

In seinem Aufsatz *Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft* vom Juni 1936⁴¹ kommt Bonhoeffer in der bedrängenden Frage der Exklusion zu dem heftig umstrittenen Schluss: „Die Grenzen der Kirche sind die Grenzen des Heils. Wer sich wissentlich von der Bekenntnenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil“⁴².

8. *Solus Christus*

8.1. Inklusive Christologie im Frühchristentum

Die Entwicklung der Christologie entspricht der Verkündigung des Evangeliums unter sich verändernden Bedingungen:

³⁸ In: E. Röhm, J. Thierfelder, *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Bilder und Texte einer Ausstellung*. Stuttgart 1981, S. 53.

³⁹ Zu den wichtigsten gehören das Bekenntnis von 21 Altonaer Pastoren vom 11. Januar 1933 und das Betheler Bekenntnis (Entwurf August 1933).

⁴⁰ *Die Theologische Erklärung*..., Nr. 810.

⁴¹ „Evangelische Theologie“ 1936, Juniheft, Nr. 3. DBW 14, S. 655–680.

⁴² *Ibidem*, S. 676. Dazu *ibidem*, S. 257: Im Brief an Erwin Sutz schreibt Bonhoeffer am 24. Oktober 1936 über eine kritische Reaktion von lutherischer Seite: „Übrigens bin ich jetzt wegen meines Aufsatzes (*Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft*) der geschmähteste Mann unserer Richtung. [...] Es wird noch dahin kommen, dass das Tier, vor dem sich die Götzenanbeter neigen, eine verzerrte Lutherphysiognomie trägt“; Hervorhebung original, Hinweis auf Apk 13, 1–10.

- a. In seiner Zuwendung zu Ausgeschlossenen – Zöllnern und Sündern, Frauen und Kindern, Fremden und Kranken – bezeugt Jesus seine Botschaft Ausgeschlossenen im Horizont der messianischen Erwartung seines Volks⁴³: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch!“ (Lk 17, 21).
- b. Der Bote wird zur Botschaft – mit dieser Verwandlung im Zeichen des Glaubens an den von den Toten Auferweckten beginnt die Christologie. Jesu Leiden und sein gewaltsamer Tod am Kreuz erscheinen nun im Licht der Auferstehung. Die Nägelmale des Gekreuzigten stehen für die unverzichtbare Erinnerung an das einmalige Handeln Gottes in Jesu Leben und Tod. Mit Jesu Tod und der Auferweckung aus dem Tod als dem Beginn der neuen Schöpfung tritt Gott sich selbst gegenüber und wird im Glauben bekannt in der Beziehung von Vater und Sohn. Aus der Geschichte des Lebens Jesu wird die Heilsgeschichte des in seiner Kirche und in der ganzen Welt (*oikouménē*) gegenwärtigen lebendigen Christus.
- c. Die grenzüberschreitende Verkündigung des Evangeliums überwindet die Exklusivität der Zugehörigkeit zum Bund Gottes. Nach heftigen Auseinandersetzungen beim Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15; Gal 2)⁴⁴ wird die Verbindlichkeit der Beschneidung und der Tora als Zugangsbedingung zur christlichen Gemeinde aufgehoben. Das „Wort vom Kreuz“, „den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ ist immer wieder neu auszulegen als die biblische Botschaft von Gottes Menschwerdung in Jesus Christus, seiner Kreuzigung und Auferstehung. Im Nicäno-Konstantinopolitanum, 381 n.Chr., verbindet die paradoxe Bestimmung „wahrer Mensch vom wahren Gott“ die Doxologie des einen unverfügbaren Gottes mit dem soteriologischen Bekenntnis zur erfahrbaren Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus.
- d. Doch damit ist die eigentliche christologische Frage, wie Christi menschliches Wesen in der Beziehung zum göttlichen zu denken sei, noch nicht gelöst. Die Auseinandersetzungen um die Christologie kommen erst in Chalcedon, 451 n.Chr., zur vorläufigen Befriedung mit dem christologischen Dogma von der „einen Person in zwei Naturen“ mit den vierfachen Negativbestimmungen „unvermischt, unverwandelt, ununterschieden, ungetrennt“⁴⁵.

Die Unverfügbarkeit Gottes und seine Einlassung auf die Menschheit in Christus sind allerdings logisch nur vereinbar, wenn es zu Gottes Wesen und Freiheit gehört, sich von sich selbst zu unterscheiden⁴⁶. Dann entspricht der inneren (immanenten) Beziehung der trinitarischen

⁴³ J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*. München 1989.

⁴⁴ Historische Datierung auf die Jahre 48/49 nach Christus.

⁴⁵ Vgl. Vorlesung *Christologie* (Nachschrift). DBW 12, S. 327.

⁴⁶ Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*. Bd. 1, Teil 1. München 1957, S. 374.

Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist die äußere (ökonomische) Wirkung. Diese kommt zustande durch die Mitwirkung aller drei Personen in der Offenbarung, die in der Verkündigung des Wortes Gottes und im Sakrament der Taufe und des Abendmahls als dem gegenwärtigen Christus den Einzelnen von außen anspricht und im Heiligen Geist den Glauben von innen schafft und formt. Die Kraft, die in der zirkulären Beziehung und Bewegung des Glaubens wirkt und ausstrahlt, bezeichnet Luther als Liebe⁴⁷.

8.2. Luthers Exklusivpartikel⁴⁸ und der „fröhliche Wechsel“ im Freiheitstraktat

Luthers Zentrierung auf Christus als dem alleinigen Heil der Menschen hat ihren Sitz in der Rechtfertigung des Menschen allein aus Gnade (*sola gratia*) allein im Glauben (*sola fide*), der allein der Verheißung in der Schrift (*sola Scriptura*) vertraut.

Im Freiheitstraktat⁴⁹ entfaltet Martin Luther, ausgehend von zwei frei übertragenen Zitaten von Paulus⁵⁰ eine groß angelegte Dialektik, in der er Christologie (Rechtfertigung aus Glauben allein) als Doxologie (Gott die Ehre geben) unauflöslich mit Sozialethik (dem andern ein Christ werden) verbindet.

⁴⁷ „Die Frucht dieses Sakraments ist Gemeinschaft und Liebe, durch die wir gestärkt werden gegen Tod und alles Übel, so dass die Gemeinschaft doppelt ist: eine, dass wir Christi und aller Heiligen Gemeinschaft und Liebe genießen, die andere, dass wir alle Christenmenschen auch die unsere genießen lassen, wie sie und wir es vermögen. So soll die eigennützige Liebe zu sich selbst ausgerottet werden durch dieses Sakrament, damit die gemeinnützige Liebe aller Menschen eingelassen wird und so durch die Verwandlung aus der Kraft der Liebe ein Brot, ein Trank, ein Leib, eine Gemeinschaft wird, nämlich die rechte christliche brüderliche Einigkeit“, M. Luther, *Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften*, 1519. In: idem, *Ausgewählte Schriften*. Hgs. K. Bornkamm, G. Ebeling. Frankfurt a. M. 1982. Bd. 2, S. 71.

⁴⁸ Die Zusammenstellung der Exklusivpartikel *sola gratia*, *sola fide*, *sola Scriptura*, die alle der Verdeutlichung des *solus Christus* dienen, geht nicht auf Luther zurück. Sie diente seit dem XIX. Jahrhundert zur griffigen Kennzeichnung seiner Position in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen. Im ökumenischen Dialog wirken die Exklusivpartikel heute nicht mehr ausgrenzend, sondern akzentuierend. In der Reformationszeit aber führte die exklusive Berufung auf Christus als Mensch gewordene Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes – *solus Christus* als Grund des Glaubens, Mittler der Gnade und Offenbarer des Evangeliums – zur Trennung im Streit um den „rechten Glauben“ mit der kirchlichen Hierarchie, Lehrautorität und Tradition.

⁴⁹ M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520. In: idem, *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1, S. 238–262. Quellennachweis entsprechend der Nummerierung jeweils vor den Abschnitten.

⁵⁰ „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“ (1. Kor 9, 19; Röm 13, 8).

Das fremde Recht Gottes, das uns zugute kommt (*ius alienum pro nobis*) korrespondiert mit unserer Gerechtigkeit gegenüber dem Andern, dem Fremden.

Der in der frühkirchlichen Christologie bei Gregor von Nazianz entwickelte Gedanke der Perichorese (der dynamischen Relation in der Beziehung der Personen in der Trinität) und des gegenseitigen Austauschs der jeweiligen Eigenschaften (*communicatio idiomatum*) der göttlichen und der menschlichen Person in Jesus steht Pate beim fröhlichen Wechsel (12): Während die Rechtfertigung „umsonst“, d.h. ohne Werke zuerkannt wird, bekommen die Werke des Gerechtfertigten als Dienst „umsonst in freier Liebe“ ihre eigentliche Bedeutung für den Christenmenschen, „der nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe“ (30).

8.3. Überall Luthers Worte

Überall Luthers Worte schreibt Dietrich Bonhoeffer 1937 in seinem Buch *Nachfolge*, das aus seinen Vorlesungen an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin und im illegalen Predigerseminar der Bekennenden Kirche in Finkenwalde (bei Szczecin) hervorgegangen ist.

Darin sollte also das rechte Erbe Luthers erkennbar werden, dass man die Gnade so billig wie möglich machte. [...] Ein Volk war christlich, war lutherisch geworden, aber auf Kosten der Nachfolge, zu einem allzu billigen Preis. Die billige Gnade hatte gesiegt⁵¹.

In der *Nachfolge* erinnert Bonhoeffer an den Weg Luthers durch das Kloster:

Luther war Mönch. Er hatte alles verlassen und wollte Christus in vollkommenem Gehorsam nachfolgen. [...] Luther scheiterte mit seinem Weg an Gott selbst. [...] Nachfolge Jesu musste nun mitten in der Welt gelebt werden⁵².

Teure Gnade umschreibt Bonhoeffer mit den beiden Sätzen, „die in gleicher Weise wahr sind: Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt“⁵³.

⁵¹ DBW 4, S. 40.

⁵² DBW 4, S. 33ff.

⁵³ DBW 4, S. 52; Hervorhebung original.

8.4. Die Gegenwart Christi – Die Wie- und die Wer-Frage in der Christologie

In seiner Dissertationsschrift *Sanctorum Communio* (*Gemeinschaft der Heiligen*) prägt Bonhoeffer die ekklesiologische Formel, deren Inhalt ihn durch die Zeit der Bekennenden Kirche hindurch trägt: „Christus als Gemeinde existierend“⁵⁴. Der „gegenwärtige Christus – das Pro-me“⁵⁵ steht in seiner Christologie-Vorlesung im Sommersemester 1933 im Mittelpunkt, bevor „der geschichtliche Christus“⁵⁶ in den Blick kommt. Die bewusste Konfrontation der Wer-Frage des christologischen Bekenntnisses mit der Wie-Frage des *cor curvum in se* (Luther)⁵⁷ in der immanenten Logik der Wissenschaft spiegelt die kurz zuvor erfahrene Lebenswende in der Begegnung mit der Bergpredigt wider. Ähnlich wie Luther 1545 in der Vorrede zum ersten Band seiner lateinischen Schriften⁵⁸ seine reformatorische Wende aufgrund eines neuen biblischen Verständnisses von *Gerechtigkeit Gottes* beschreibt, bekennt Bonhoeffer 1936 in seinem Brief an die ihm vertraute Theologin Elisabeth Zinn im Rückblick:

Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändigt mein eigener Herr. [...] Ich war bei aller Verlassenheit ganz froh an mir selbst. Daraus hat mich die Bibel befreit und insbesondere die Bergpredigt. Seitdem ist alles anders geworden. Das habe ich deutlich gespürt und sogar andere Menschen um mich herum. Das war eine große Befreiung. Da wurde es mir klar, dass das Leben eines Dieners Jesu Christi der Kirche gehören muss. [...] Dann kam die Not von 1933. Das hat mich darin bestärkt. Ich fand nun auch Menschen, die dieses Ziel mit mir ins Auge fassten. Es lag nun alles an der Erneuerung der Kirche und des Pfarrerstandes⁵⁹.

8.5. Bonhoeffers Ethik: die Christuswirklichkeit in der Weltwirklichkeit

In seinem Ethik-Manuskript *Christus, die Wirklichkeit und das Gute. Christus, Kirche und Welt*⁶⁰ modifiziert Bonhoeffer Luthers dialektische

⁵⁴ *Sanctorum Communio*. DBW 1, S. 76 und an vielen Stellen.

⁵⁵ Vorlesung *Christologie*. DBW 12, S. 278–348; *Hörernachschrift*. DBW 12, S. 291.

⁵⁶ DBW 12, S. 311ff.

⁵⁷ DBW 12, S. 283. Das in sich selbst verkrümmte Herz bzw. das selbstbezogene Bewusstsein.

⁵⁸ M. Luther, *Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften* Luthers, 1545. In: idem, *Ausgewählte Schriften*. Bd. 1, S. 12–25.

⁵⁹ Brief aus Finkenwalde vom 27.01.1936. DBW 14, 112f.

⁶⁰ DBW 6, S. 31–61.

Gegenüberstellung von: innerlich – äußerlich, geistlich – leiblich, durch das Ineinander von der in Christus offenbarten Wirklichkeit und der Weltwirklichkeit. Bonhoeffer widerspricht der seit der Zeit der Aufklärung vorangetriebenen und mit der Säkularisierung als selbstverständlich vorausgesetzten Trennung von geistlicher und weltlicher, übernatürlicher und natürlicher Wirklichkeit. Für ihn gibt es nicht zwei Räume, sondern nur den einen Raum der Christuswirklichkeit, in der die Wirklichkeit Gottes und der Welt in der Erfahrung des Menschen untrennbar zusammen gehören: „Es geht also darum, an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben und das so, dass ich die Wirklichkeit Gottes nie ohne die Wirklichkeit der Welt und die Wirklichkeit der Welt nie ohne die Wirklichkeit Gottes erfahre“⁶¹.

8.6. Christi Stellvertretung und die Struktur der stellvertretenden Verantwortung

Bonhoeffer verschärft gegenüber Luther den Gedanken der Schuldübernahme Gottes in Christus⁶². Vergebung ohne Sühne käme der billigen Gnade in Gott gleich. So wird Christus zur Mitte und zum Mittler der Welt.

Weil Jesus, – das Leben, unser Leben, – als der Menschgewordene (!) Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat, darum ist alles menschliche Leben durch ihn wesentlich stellvertretendes Leben. [...] Sein gesamtes Leben, Handeln und Leiden war Stellvertretung. Was die Menschen leben, handeln und leiden sollten, erfüllte sich an ihm. In dieser realen Stellvertretung, die seine menschliche Existenz ausmacht, ist er der Verantwortliche schlechthin⁶³.

Von Christus her empfängt die Weltwirklichkeit

ihr Ja und ihr Nein, ihr Recht und ihre Schranke. [...] [Von der] Person Jesu Christi [...], als dem in stellvertretender Verantwortung handelnden, aus Liebe zum Menschen menschgewordenen Gott. [...] her allein gibt es menschliches Handeln, das sich nicht an prinzipiellen Konflikten zerreibt, sondern aus der vollzogenen Versöhnung der Welt mit Gott herkommt, ein Handeln, das in Nüchternheit und Einfalt das Wirklichkeitsgemäße tut, ein Handeln in stellvertretender Verantwortung⁶⁴.

⁶¹ DBW 6, S. 40f; Hervorhebung original.

⁶² Vgl. Ch. Tietz, *Rechtfertigung und Heiligung*, S. 83.

⁶³ Ethik-Manuskript *Die Geschichte und das Gute*. Zweite Fassung. DBW 6, S. 257f.

⁶⁴ DBW 6, S. 266.

Dieses Handeln, das die Schuldübernahme einschließt, stellt sich den Herausforderungen und drängt nach Konkretion:

Es muss der Blick in die nächste Zukunft gewagt, es müssen die Folgen des Handelns ernstlich bedacht werden, ebenso wie eine Prüfung der eigenen Motive, des eigenen Herzens versucht werden muss. Nicht die Welt aus den Angeln zu heben, sondern am gegebenen Ort das im Blick auf die Wirklichkeit Notwendige zu tun, kann die Aufgabe sein⁶⁵.

Es ist ein Handeln im Raum des „Vorletzten“, das der Versöhnung der Welt in Christus, dem Letzten, den Weg bereitet⁶⁶. Mit dieser eschatologischen Zuordnung entgeht Bonhoeffer der in seiner Zeit bedrängenden Gefahr des Missbrauchs der Schöpfungsordnung, insbesondere bei den *Deutschen Christen*. So gewinnt er den von der natürlichen Theologie okkupierten Raum der Lebenswirklichkeit wieder. Mit dem Siegel der Versöhnung in Christus „getauft“ kommt der „Sündenfall“, das *cor curvum in se*, neu und geschärft zur Sprache.

Bonhoeffers Ethik-Manuskript *Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate*⁶⁷, an dessen Fertigstellung er bis zu seiner Verhaftung am 5. April 1943 arbeitete, lenkt den Blick auf eine Ordnung von Gesellschaft und Staat, die an die Stelle der Ständeordnung Luthers treten könnte. Die „Verleihung göttlicher Autorität an eine irdische Instanz“ in den vier Mandaten Kirche, Ehe und Familie, Arbeit und Kultur, Staat ist aus unserer Sicht heute kritisch zu hinterfragen⁶⁸. Die „Legitimierung zur Ausrichtung eines bestimmten göttlichen Gebotes“ zielt auf Konkretheit, widerspricht allerdings der Anerkennung der „mündigen“ Weltlichkeit. Vermutlich steht hinter dieser göttlichen Begründung die politische Erfahrung des Scheiterns der Demokratie im Weimarer Staat durch die Gewalt „von unten“. Aber warum soll die Struktur stellvertretender Verantwortung nicht auch, von weitreichender individueller und wirklichkeitsgemäßer Verantwortung getragen, unter demokratischen Bedingungen zu verwirklichen sein? „Repräsentative Demokratie“ muss nicht die Vertretung konkurrierender egozentrischer Interessen bedeuten. Unter der Voraussetzung der in Gott begründeten Sozialität

⁶⁵ DBW 6, S. 267.

⁶⁶ Ethik-Manuskript *Die letzten und die vorletzten Dinge*. DBW 6, S. 137–162; *Wegbereitung*. DBW 6, S. 159ff.

⁶⁷ Ethik-Manuskript *Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate*. DBW 6, S. 392–412.

⁶⁸ W. Krötke, *Kein Zurück hinter Barmen...*, S. 60f, kritisiert, dass Bonhoeffer „alle Mandate mit einer [...] christologisch unhaltbaren Ausdeutung des Stellvertretungsgedankens“ begründet.

der Person⁶⁹, die sich in ihrem Denken und Handeln in stellvertretender Verantwortung für den Andern und die Gemeinschaft sieht, wird Repräsentation zu einer gemeinsamen politischen Kraft gegen die Macht von Einzelnen und Gruppen, die ihre Eigeninteressen (*cor curvum in se*) der Gesellschaft und dem Staat aufzwingen. Nur eine starke und – soweit als möglich – abgesicherte Gewaltenteilung zwischen der Legislative, Exekutive und Jurisdiktion und die Gewähr der freien Meinungsbildung in den Medien können dieser Gefahr entgegenwirken.

8.7. Hineingerissen werden in das Leiden Christi – die Dynamik des Mitleidens

Unmittelbar vor dem gescheiterten Anschlag auf Hitler am 20. Juli 1944 nimmt Dietrich Bonhoeffer im Brief an Eberhard Bethge die Beschäftigung mit dem Thema der „nicht-religiösen Interpretation der biblischen Begriffe“ wieder auf. Er skizziert die „eine große Entwicklung, die zur Autonomie der Welt führt“:

„Unser Mündigwerden“, so folgert Bonhoeffer, zu dessen Erkenntnis Gott selbst uns zwingt, führt „zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34). Der Gott, der uns in der Welt leben lässt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“. Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. [...] Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der *deus ex machina*. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes, nur der leidende Gott kann helfen⁷⁰.

In diesen Worten geht es nicht nur um die nicht-religiöse Interpretation oder um eine neue Sprache für die religiös sprachlos Gewordenen, die Religionslosen oder die Gottlosen, sondern um das „Hineingerissenwerden in das – messianische – Leiden Gottes in Jesus Christus“. Es ist die dynamische Erfahrung des Kreuzes als der Befreiung, die uns von uns wegsehen lässt zu Gott und zum Nächsten und Fremden. Mit den Erzählungen von den Begegnungen in biblischer Zeit und in der Geschichte der

⁶⁹ *Sanctorum Communio*. DBW 1: „Es handelt sich hier um das Problem, wie sich Person, Gott und soziales Sein zueinander verhalten. Nur am Du entspringt Ich, nur auf den Anspruch hin entsteht Verantwortung“, S. 32; Hervorhebung original.

⁷⁰ Brief vom 16./18.07.1944 an Eberhard Bethge. DBW 8, S. 526–538.

ecclesia semper reformanda ist das große Narrativ der Inklusion längst nicht zu Ende. Auch heute schließt der Ruf Christi das *cor curvum in se* auf. Den gekreuzigten Christus – dem Ärgernis und der Torheit zum Trotz – als Gottes Kraft zu predigen entspricht dem Bekenntnis zum wahren Menschen vom wahren Gott. Die Befreiung zur exklusiven Inklusion gilt auch für den Dialog mit Angehörigen anderer Religionen: „Gerade die eigene unverfügbare Glaubensgewissheit kann den Respekt und die Achtung vor anderen Glaubensgewissheiten und Glaubensweisen mit sich bringen“⁷¹.

9. Teilhabe und Teilgabe

Der Weg Gottes in Christus zu uns und Christi Weg in uns zum Anderen entsprechen einander.

Die Teilhabe an Christi Leiden wird zur Teilgabe im echten Mitleiden mit Menschen in Not, Schuld, bedroht vom Tod. Die dem Evangelium innewohnende Kraft (*dýnamis*) der exklusiven Inklusion überwindet die im menschlichen Denken und Handeln liegende Versuchung zur inklusiven Exklusion. Mitten in der Weltwirklichkeit beginnt das Leben der neuen Schöpfung, der Christuswirklichkeit als Gottes Kraft im Zeichen der Vergebung und Versöhnung.

Epilog: Gottes Weg zum Menschen – Christen und Heiden

Menschen gehen zu Gott in ihrer Not,
flehen um Hilfe, bitten um Glück und Brot,
um Errettung aus Krankheit, Schuld und Tod.
So tun sie alle, alle, Christen und Heiden.

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not,
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot,
sehn ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden.

⁷¹ *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*. Hannover 2016, S. 26. Vgl. die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, II. Vatikanisches Konzil, 1965, Artikel 22: *Christus der neue Mensch*, „der den Söhnen Adams die Gottesebenenbildlichkeit wiedergab“; Christus ist für alle gestorben „nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt“.

Gott geht zu allen Menschen in ihrer Not,
 sättigt den Leib und die Seele mit Seinem Brot,
 stirbt für Christen und Heiden den Kreuzestod
 und vergibt ihnen beiden⁷².

**The Dynamics of Dietrich Bonhoeffer's Inclusive Christology
 in the Steps of Martin Luther:
 Resisting the Dynamics of Political Exclusion:
 To have the heart of Christ, to act responsibly and to show true compassion⁷³**

Abstract

The beginning of Christology is dynamic with the message of the cross and resurrection of Jesus Christ: being a stumbling block to Jews and foolishness to Gentiles Christ is the power of God for believers (1 Cor. 1, 18. 23–24). In the struggle and confrontation with the including exclusion of the xenophobic national community under the Nazi regime, the Confessing Church finds its basis in the *solus Christus* doctrine according to the Barmen Theological Declaration. The confession of the church is exclusively related to Jesus Christ as the Lord. The believers share the vicarious suffering of Christ and encounter „the Other“. A Christian becomes Christ to „the Other“ – Bonhoeffer emphasizes this, referring to Martin Luther – and at the same time a Christian encounters Christ in „the Other“. In praying, doing justice and waiting for God's timing, the believers experience the reality of Christ through reconciliation with a crooked human heart in the midst of mankind's worldly reality⁷⁴.

⁷² Dem Brief an Eberhard Bethge vom 08.06.1944 beigegeben. DBW 8, S. 515f.

⁷³ D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. Dietrich Bonhoeffer Works 8. Hrg. C. Gremmels, E. Bethge, R. Bethge, I. Tödt, J.W. de Gruchy. Üb. I. Best, L.E. Dahill, R. Krauss, N. Lukens, B. Rumscheidt, M. Rumscheidt, D.W. Stott. Minneapolis 2010, S. 49. In: *After Ten Years*: „We are not lords but instruments in the hands of the Lord of history; we can truly share only in a limited measure in the suffering of others. We are not Christ, but if we want to be Christians it means that we are to take part in Christ's greatness of heart, in the responsible action that in freedom lays hold of the hour and faces the danger, and in the true sympathy that springs forth not from fear but from Christ's freeing and redeeming love for all who suffer“.

⁷⁴ Üb. K. Kreibohm, 16.06.2017.

CZEŚĆ III
IMPLIKACJE SPOŁECZNE

WOJCIECH SZCZERBA

Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu

PROTESTANTYZM EWANGELIKALNY A SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE ZARYS PROBLEMU¹

Protestantyzm ewangelikalny a Reformacja

Trzydziesty pierwszy października 1517 roku to moment ważny dla Kościołów, wspólnot oraz organizacji wywodzących się z szeroko pojętej tradycji protestanckiej. Tego dnia zgodnie z przekazami ksiądz doktor Marcin Luter przybił dziewięćdziesiąt pięć tez do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze. Tezy te miały charakter krytyczny, odnosiły się zaś do kwestii nadużyć w ówczesnym Kościele rzymskim związanych głównie z problemem sprzedaży odpustów, pokuty oraz moralności². W ten sposób Luter rozpoczął proces odnowy Kościoła zwany dziś Reformacją oraz tradycję teologiczno-eklezyjalną określaną mianem protestantyzmu³.

Pierwsze ewangelickie wyznanie wiary, tzw. Konfesję augsburską, do dziś będącą swego rodzaju manifestem protestantyzmu, przygotował współpracownik doktora Marcina Lutra, Filip Melanchton. To w wyznaniu tym, ogłoszonym na sejmie w Augsburgu w 1530 roku, po raz pierwszy można znaleźć pewne odniesienia do później sprecyzowanych fundamentalnych tez protestantyzmu⁴.

¹ Niniejszy artykuł ma charakter syntetycznego szkicu, opiera się częściowo na opracowaniu: W. Szczerba, *Reformacyjne korzenie ewangelikalizmu*. W: *Ewangelikalizm polski wobec wyzwań współczesności*. Red. S. Smolarz, S. Torbus, W. Kowalewski. Wrocław 2013, s. 13–27.

² 95 tez. http://www.luther.de/95thesen_pl.html [dostęp 03.05.2017].

³ Por. M. Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation, 1483–1521*. Tłum. J. Schaaf. Philadelphia 1985.

⁴ Dyskusja na temat samych tez, ich formy oraz liczby toczyła się *de facto* aż do połowy XX wieku. Por. E. Brunner, *Dogmatics*. T. 3: *The Christian Doctrine of the Church, Faith, and*

- *sola Scriptura* – jedynie Pismo Święte stanowi autorytet w sprawach wiary i praktyki chrześcijańskiej,
- *solus Christus* – jedynie Jezus Chrystus (jako Bóg i człowiek) jest pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem,
- *sola gratia* – jedynie łaska Boża jest podstawą usprawiedliwienia grzesznego człowieka,
- *sola fide* – drogą usprawiedliwienia człowieka jest jedynie wiara, niezależnie od jego uczynków,
- *solī Deo gloria* – jedynie Bóg jest godzien oddawania Mu czci.

Doktor Marcin Luter zainicjował Reformację, bynajmniej jednak nigdy jej nie zakończył, zgodnie z zasadą *Ecclesia semper reformanda est*⁵. Mówiąc dziś o protestantyzmie, do tradycji tej włącza się Kościoły nurtu ewangelickiego, wywodzące się z szesnastowiecznej Reformacji Lutra, Zwingliego, Kalwina czy później (XVIII w.) Johna i Charlesa Wesleyów, a więc Kościół Ewangelicko-Augsburski (luterański), Kościół Ewangelicko-Reformowany (kalwiński) oraz Kościół Ewangelicko-Methodystyczny. Równocześnie jednak w tradycji protestanckiej swoje miejsce mają również Kościoły ewangelikalne, wywodzące się z kolejnych reformacyjnych nurtów odnowy XVI i wieków następnych⁶.

Historyczne korzenie ewangelikalizmu można odnaleźć w nurcie anabaptystycznym, którego początek datuje się na rok 1523, kiedy to grupa wiernych pod przywództwem Baltazara Hubmaiera oddzieliła się od wspólnoty Ulricha Zwingliego po opublikowaniu przez niego sześćdziesięciu siedmiu artykułów wiary definiujących ewangelicyzm szwajcarski⁷. Z ruchu anabaptystycznego, którego fundamenty zostały ujęte w tzw. artykułach schleitheimskich (1527)⁸, wywodzą się m.in. mennonici i baptyści. Ponadto jako podstawę ewangelikalizmu wskazuje się nurt purytański na Wyspach Brytyjskich, którego rozkwit przypada na czas rządów Elżbiety I w drugiej połowie XVI wieku. *Wędrówka Pielgrzyma* Johna Bunyana stanowi swego rodzaju manifest ewangelikalnego purytanizmu brytyjskiego. W końcu za historyczny fundament ewangelikalizmu nie-

the Consummation. Tłum. D. Cairns, T.H.L. Parker. Cambridge 2002, s. 221nn; J.B. Metz, *The Church and the World*. Tłum. W. Glenn-Doepel. New York 1969, s. 143.

⁵ T. Mahlmann, *Ecclesia semper reformanda. Eine historische Aufarbeitung. Neue Bearbeitung*. W: *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*. Red. J. Torbjörn, R. Kolb, J.A. Steiger. Berlin – New York 2010, s. 384–388.

⁶ Por. W. Szczerba, *Reformacyjne korzenie ewangelikalizmu*, s. 13–27; M. Noll, *Protestantism: A Very Short Introduction*. Oxford 2011.

⁷ ChristianHistoryInstitute, *Zwingli's Sixty-Seven Articles*. www.christianhistoryinstitute.org/study/module/zwinglis-sixty-seven-articles/ [dostęp 04.05.2017]; por. G.H. Williams, *The Radical Reformation*. Kirksville 2000.

⁸ Anabaptists, *The Schleithem Confession*. www.anabaptists.org/history/the-schleithem-confession.html [dostęp 04.05.2017].

mieckiego należy uznać zapoczątkowany przez Jakuba Spenera i Augusta Franckego niemiecki pietyzm siedemnastowieczny, którego praktycznym wyrazem były ośrodki opiekuńczo-szkoleniowe w Halle. Nurty te wraz z falami imigrantów dotarły do Nowego Świata, aby ukształtować tam duchowość protestantyzmu amerykańskiego w tzw. wielkich przebudzeniach XVIII i XIX wieku⁹. Prowadziły one m.in. do połączenia niektórych Kościołów ewangelickich (kongregacjoniści i presbiterianie), bezprecedensowego rozwoju wspólnot typu baptystycznego i metodystycznego oraz narodzin nowych denominacji, jak chociażby Kościoła zielonoświątkowego, wyrosłego na początku XX wieku z tzw. ruchu uświęceniowego – Holiness Movement.

Powyższe nurty przebudzeniowe stawiały sobie za cel odnowienie pierwotnej wiary chrześcijańskiej przez nawrócenie, tzw. duchowe narodzenie człowieka, a także odpowiedni styl życia. Wzywały one do odrzucenia grzechu i całkowitego zawierzenia Chrystusowi (szczególnie przebudzenia amerykańskie). Znakiem nawrócenia – przynajmniej w ujęciu anabaptystycznym – powinien być chrzest jako znak przemiany, której się doświadczyło. Natomiast skutkiem nawrócenia winna być świętość życia. Stąd nacisk na rygoryzm moralny zarówno w ujęciu indywidualnym, jak i społecznym. Powrót do pierwotnej wiary wiązał się niejednokrotnie z postulatem uproszczenia kultu, czego wyrazem była m.in. minimalistyczna liturgia oraz akcent na demokratyczne, kongregacyjne zarządzanie wspólnotą (np. anabaptyzm, purytanizm). Ponadto zasada *sola Scriptura* sama przez się prowadziła do podniesienia znaczenia edukacji, zwłaszcza wykształcenia niższych warstw społecznych, tak aby wierni mogli samodzielnie czytać Biblię, szerzyć i umacniać wiarę chrześcijańską w świecie, zdobyć odpowiedni zawód i przyczyniać się do rozwoju społeczeństwa zgodnie z wartościami chrześcijańskimi. W ten sposób misja wczesnych ruchów ewangelikalnych samorzutnie przybrała nie tylko wymiar ewangelizacyjny, lecz również społeczny i edukacyjny. Doskonałym przykładem takiego zaangażowania może być działalność Williama Wilberforce'a i ruchu abolicjonistów brytyjskich, którzy już w 1807 roku doprowadzili do zakazu handlu niewolnikami¹⁰. Armia Zbawienia i inne denominacje ewangelikalne spontanicznie walczyły o równouprawnienie, poprawę warunków pracy kobiet i dzieci oraz warunków więziennictwa¹¹. Abraham Kuyper i ewangelikalizm reformowany przyczynił się

⁹ Por. H. Harry, *The Divine Dramatist: George Whitefield and the Rise of Modern Evangelicalism*. Grand Rapids 1991.

¹⁰ R.J. Hind. *William Wilberforce and the Perceptions of the British People*. „Historical Research” 1987, t. 60, nr 143, s. 321–335.

¹¹ The Salvation Army International, *History*. <http://www.salvationarmy.org/ihq/history> [dostęp 04.05.2017].

do rozwoju demokracji w społeczeństwie holenderskim¹². Ośrodki dydaktyczno-wychowawcze w Halle ukazują, jak ważna była edukacja dla ruchów przebudzeniowych w obrębie protestantyzmu pietystycznego¹³.

Kościoły protestanckie nigdy nie stanowiły jedności administracyjnej, nie stanowią jej również dziś. Wręcz przeciwnie, szczególnie w zachodnim protestantyzmie ewangelikalnym można zaobserwować współcześnie nasilającą się tendencję do mnożenia nowych denominacji oraz niezależnych, bezdominacyjnych wspólnot, tzw. wolnych Kościołów, przyjmujących różne formy działania: od tradycyjnych rytów liturgicznych aż po Kościoły internetowe, wspólnoty w pełni wirtualne¹⁴. Jakkolwiek Kościoły protestanckie są różne w sensie administracyjnym, to jednak zasadniczo łączy je wspólna postreformacyjna teologia, przejawiająca się w dążeniu do zachowania wiary pierwszych chrześcijan wyrażonej w Piśmie Świętym, ujętej następnie w formuły doktrynalne na soborach ekumenicznych, a także wierność podstawowym tezom reformacyjnym: „tylko łaska”, „tylko wiara”, „tylko Pismo”, „tylko Chrystus”, „tylko Bogu należy się chwała”. Ponad tym wszystkim zaś protestantyzm w różnych jego odmianach kładzie nacisk na konieczność bliskiej relacji człowieka z Bogiem i wynikającej z tego odpowiedniej postawy moralnej, społecznej odpowiedzialności. „Wszystko, co uczyniliście jednemu tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40)¹⁵.

Spółeczeństwo obywatelskie – zarys koncepcji

Mówiąc o społeczeństwie obywatelskim, należy zdawać sobie sprawę z szerokiego zakresu znaczeniowego koncepcji, której początki nikną w pomroce dziejów i która rozwija się w sposób dialektyczny aż do chwili obecnej. Nie sposób wyczerpująco rozwinąć tego problemu w niniejszym artykule. Wystarczy tu jedynie wspomnieć o wybranych kamieniach milowych dyskusji na temat społeczeństwa obywatelskiego na gruncie filozoficznym¹⁶. Arystoteles, wysuwając koncepcję κοινωμία πολιτική, pisze o wspólnocie *polis*, w której wolni obywatele uznają te same normy, prawa i etos. W sposób demokratyczny kształtują charakter miasta-państwa (np.

¹² J.D. Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat*. Grand Rapids 2013.

¹³ Franckesche Stiftungen, <http://www.francke-halle.de/> [dostęp 05.05.2017].

¹⁴ Por. np. D. Estes, *In Defense of Virtual Church*. <http://www.christianitytoday.com/pastors/2009/october-online-only/in-defense-of-virtual-church.html> [dostęp 05.05.2017].

¹⁵ Por. opracowania autora nt. protestantyzmu na stronie www.ewst.edu.pl i <http://www.ewst.pl/centrum-edukacyjne/protestantyzm/> [dostęp 05.05.2017].

¹⁶ Por. M. Edwards, *Civil Society*. Cambridge 2004; J. Ehrenberg, *Civil Society: The Critical History of an Idea*. New York 1999, J.L. Cohen, A. Arato, *Civil Society and Political Theory*. London 1994.

ustawa Diopejthesa¹⁷) i we wspólnocie tej osiągają pełnię swojego człowieczeństwa jako istoty społeczne (ζῶον πολιτικόν)¹⁸. Telos tak ujętej społeczności to wspólne dobro (τὸ εὖ ζῆν), celem zaś życia człowieka jest bycie dobrym obywatelem, który pomnaża dobro społeczności. Cyceon ujmuje problem *societas civilis* w kategoriach wspólnoty obywateli zjednoczonych przez jedno prawo obowiązujące wszystkich. Wszak przyszłość państwa zależy od postawy obywateli, ich cnót (*aretē politikē*) i zaangażowania¹⁹. Marsyliusz z trzynastowiecznej Padwy w państwie upatruje wynik umowy społecznej wolnych ludzi. Nadrzędnym celem państwa w jego przekonaniu jest zaspokajanie potrzeb obywateli, pilnowanie porządku społecznego oraz rozstrzyganie konfliktów i sporów. Państwo powinno dbać o pokój, a lud tworzyć prawo i ustanawiać rząd, który w sposób demokratyczny lub monarchiczny sprawuje władzę administracyjną, sądowniczą i kontrolną. Suwerenność obywateli jest w przekonaniu Marsyliusza jedną z najważniejszych zasad leżących u podstaw nowoczesnego państwa²⁰.

W czasach nowożytnych należy wspomnieć o *Utopii* Tomasza Morusa, w której przedstawia on zarys idealnego państwa oraz idealnego – w jego przekonaniu – systemu społecznego, opartego na ograniczonej wspólnocie dóbr, wysokiej moralności obywateli, demokratycznych rządach i tolerancji religijnej w ramach przekonań teologicznych²¹. Na gruncie anglosaskim problem społeczeństwa obywatelskiego podjęli później myśliciele siedemnasto- i osiemnastowieczni: Thomas Hobbes, John Locke i David Hume. Jakkolwiek różnią się oni pod względem rozumienia antropologii i podstaw społecznych (według Hobbesa człowiek jest zły z natury, społeczeństwo zaś ma wymiar utylitarny; Locke ujmuje istotę ludzką jako naturalnie dobrą i podkreśla znaczenie rodziny w rozwoju jednostki²²), to jednak wspólnie kładą nacisk na rolę umowy społecznej, swego rodzaju

¹⁷ Por. R. Garland, *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*. New York 1992, s. 140nn.

¹⁸ Arystoteles, *Polityka*, I, 1252a, 1. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 2004.

¹⁹ Por. Cyceon, *O państwie. O prawach*. Tłum. I. Żółtowska. Kęty 1999, s. 30.

²⁰ S.W. Hahn, B. Wiker, *Politicizing the Bible: The Roots of Historical Criticism and the Secularization of Scripture 1300–1700*. New York 2013, s. 17–59. W niniejszym zestawieniu pojawiają się tak znaczący myśliciele, jak Augustyn z Hippony z jego traktatem *De civitate Dei* czy Tomasz z Akwinu wypowiadający się na tematy polityczne w wielu traktatach, jak np. *Summa contra gentiles*, t. 3, *Summa theologica*, *O władzy* lub *Komentarz do „Polityki” Arystotelesa*.

²¹ T. More, *Utopia*. Tłum. T. Abgarowicz. Warszawa 2001; idem, *Concerning the Best State of a Commonwealth, and the New Island of Utopia*. theopenutopia.org/full-text/introduction-open-utopia [dostęp 30.04. 2017]; J.C. Davis, *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing 1516–1700*. Cambridge 1983; *The Utopian Vision: Seven Essays on the Quincentennial of Sir Thomas More*. Red. E.D.S. Sullivan. San Diego 1983.

²² J.L. Pfeffer, *The Family in John Locke's Political Thought*. „Polity” 2001, t. 33, nr 4, s. 593–618.

kontraktu, który kształtuje porządek społeczny. Władza w tym ujęciu jest skutkiem owego kontraktu, którego celem jest zabezpieczenie dobra wspólnego. W tym sensie porządek społeczny, oparty na umowie obywatelskiej, wyrasta ponad porządek naturalny i prowadzi do społeczeństwa obywatelskiego (J. Locke)²³.

Jan Jakub Rousseau podkreśla prawo społeczności do samostanowienia i ujmuje naród w kategoriach suwerena, od którego pochodzi władza. Państwo w jego przekonaniu powinno charakteryzować się rozwiniętą gospodarką rynkową, obywatelom zaś gwarantować zbiór praw, w szczególności prawo do zrzeszania się. Przestrzegania praw społecznych powinny pilnować odpowiednie instytucje państwowe²⁴.

W XIX wieku Georg Wilhelm Hegel wskazał na dialektyczny rozwój systemu społecznego: od wspólnoty narodowej, kreującej odpowiednie postawy etyczne, przez państwo z jego instytucjami władzy, które stanowią swego rodzaju podstawy rozumowe, aż do społeczeństwa obywatelskiego, ściśle powiązanego z rynkiem. Może ono istnieć tylko wtedy, gdy wszyscy obywatele są wolni²⁵.

W XX wieku temat społeczeństwa obywatelskiego podjął m.in. Karl Popper w swojej koncepcji społeczeństwa otwartego, antytezy społeczeństw totalitarnych, zamkniętych na idee sprzeczne z oficjalną doktryną, na dialog między różnymi partiami i kierunkami politycznymi, na racjonalny namysł nad rzeczywistością społeczno-kulturową, na zmiany ustrojowe²⁶. Podobnie w kategoriach demokratycznych wyrastających poza rzeczywistość ekonomiczną problem ujął Jürgen Habermas²⁷, a także Jillian Schwedler, która poddała refleksji świat Bliskiego Wschodu i postawiła pytanie, na ile społeczności o muzułmańskim rodowodzie mogą ewoluować w kierunku społeczeństw obywatelskich. W jej przekonaniu sfera publiczna i społeczności obywatelskie rodzą się w tym kręgu kulturowym, gdy jednostki i grupy społeczne zaczynają kwestionować granice tradycyjnie przyjętej lub narzuconej odgórnie obyczajowości, przez np. stanowiska przeciwne panującemu reżimowi, domaganie się poszerzenia

²³ Por. J. Dunn, *The Contemporary Political Significance of John Locke's Conception of Civil Society*. W: *Civil Society: History and Possibilities*. Red. S. Kaviraj, S. Khilnani. Cambridge 2009, s. 39–58.

²⁴ Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*. Tłum. A. Peretiakowicz. Warszawa 2007.

²⁵ Por. G.S. Jones, *Hegel and the Economics of Civil Society*. W: *Civil Society...* Red. S. Kaviraj, S. Khilnani, s. 105–131; P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*. New Haven 2000; *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*. Red. Z.A. Pelczynski. Cambridge 1984.

²⁶ K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. T. 1. Tłum. H. Krahelska. Warszawa 2006. T. 2. Tłum. W. Jedlicki, H. Krahelska. Warszawa 2007.

²⁷ Por. *International Encyclopedia of Civil Society*. Red. H. Anheier, S. Toepler. New York 2009, s. 412nn.

praw publicznych określonych grup społecznych (np. pracy i prawa do głosowania dla kobiet) lub żądanie zaspokojenia rodzących się potrzeb społecznych w zmieniających się warunkach cywilizacyjnych²⁸.

Dla potrzeb niniejszego artykułu przyjmuje się prostą, praktyczną definicję społeczeństwa obywatelskiego, opartą przede wszystkim na koncepcjach Poppera, Habermasa i Schwedler z założeniem umiejscowienia dyskusji w kontekście środkowoeuropejskim, postkomunistycznym²⁹. Zakłada się zatem, że społeczeństwo obywatelskie jest społeczeństwem otwartym, w którym istnieje dialog między różnymi punktami widzenia na rzeczywistość społeczną, polityczną, kulturową i ekonomiczną. Społeczeństwo obywatelskie opiera się na aktywności obywateli, autonomicznych jednostek, które w procesie samorealizacji uczestniczą w różnorodnych sferach działalności społeczności lokalnych, które z kolei leżą u podstaw wolnych inicjatyw o charakterze ogólnonarodowym, państwowym. Obywatele społeczeństwa obywatelskiego są zdolni do samoorganizacji w ramach zadań i projektów społecznych. Zdobywają i posiadają umiejętności określania wyznaczonych celów i dążenia do nich bez inicjatywy ani nacisków ze strony władzy państwowej, kościelno-wyznaniowej ani ekonomicznej. Społeczeństwo obywatelskie potrafi w tym sensie organizować się i działać niezależnie od instytucji nadrzędnych. Podstawową cechą takiego społeczeństwa jest więc rodząca się świadomość obywateli co do potrzeb wspólnot społecznych różnego szczebla i dążenie do ich zaspokajania. Obywatele są zaangażowani w sprawy społeczności i społeczeństwa, mają poczucie odpowiedzialności za jego dobro oraz współwłasności sfery publicznej. W naturalny sposób społeczeństwo obywatelskie jest w praktyce demokratyczne, opiera się na wartościach obywatelskich, np. na zasadzie wolności słowa, wyznania oraz niezależności sądów³⁰. Istnienie organizacji pozarządowych, rozbudowana działalność samorządowa, aktywność wolontariacka, współpraca różnych grup społecznych na rzecz wspólnego dobra, zrównoważony i trwały rozwój społeczny – to podstawowe przejawy społeczeństwa obywatelskiego w jego mikro- i makroperspektywie³¹.

²⁸ J. Schwedler, *Toward Civil Society in the Middle East? A Primer*. Boulder 1995.

²⁹ Por. np. E. Górski, *Civil Society, Pluralism and Universalism*. Polish Philosophical Studies 8. Washington 2007, s. 7–55.

³⁰ Por. A. Michnik, *W poszukiwaniu utraconego sensu*. Warszawa 2007.

³¹ A. Whaites, *Let's Get Civil Society Straight: NGOs and Political Theory*. „Development in Practice” 1996, t. 6, nr 3, s. 240–249.

Protestantyzm a społeczeństwo obywatelskie

Rozważywszy tradycję reformacyjną pod kątem rozwoju społeczeństw obywatelskich w kręgu kultury zachodniej, można wskazać kilka fundamentalnych koncepcji luterskich, które przynajmniej potencjalnie przyczyniły się do rozwoju postaw obywatelskich w XVI i wiekach następnych³².

Przede wszystkim należy podkreślić kwestię indywidualizacji wiary w ujęciu Reformatora z Wittenbergi³³. W swoich postulatach Luter zdecydowanie występował przeciwko supremacji papieskiej i krytykował dążenia władzy kościelnej do kontroli zbawienia człowieka, wypowiadał się przeciwko koncepcji Kościoła jako pośrednika, mediatora między Bogiem a człowiekiem. Równocześnie kładł nacisk na wynikającą z Biblii koncepcję powszechnego kapłaństwa, zgodnie z którą każdy człowiek jest kapłanem dla siebie³⁴. Każdy niezależnie, w swoim sumieniu, jest odpowiedzialny przed Bogiem za swoje życie. Każdy też niezależnie powinien słuchać głosu Boga poprzez indywidualną lekturę Biblii dostępnej w językach narodowych³⁵. Zbawienia w ujęciu luterskim nie zdobywa się przez mediację Kościoła, przez przynależność do instytucji eklezjalnej ani przez uczestnictwo w sakramentach. Drogą do zbawienia zgodnie z zasadą *sola gratia et sola fide* jest decyzja wiary i odpowiednie życie człowieka. W ten sposób każdy jest traktowany jako autonomiczna jednostka, supremacja hierarchicznego Kościoła ulega zmniejszeniu, dowartościowania zaś dostępuje doczesność człowieka oraz konieczność jego edukacji³⁶.

³² TamilCanadian, J.L. Fernando, *Martin Luther Advocates a Strong State for Stable Civil Society*. <http://tamilcanadian.com/article/2075> [dostęp 15.04.2017]. Por. G.M. Simpson, *Toward a Lutheran „Delight in the Law of the Lord”: Church and State in the Context of Civil Society*. W: *Church and State: Lutheran Perspectives*. Red. J.R. Stumme, R.W. Tuttle. Minneapolis 2003.

³³ Por. B. Wannenwetsch, *Luther's Moral Theology*. W: *The Cambridge Companion to Martin Luther*. Red. D.K. McKim. Cambridge 2003, s. 128–135; S.E. Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson, and Martin Luther (1509–16) in the Context of Their Theological Thought*. Leiden 1969, s. 103–111.

³⁴ Por. M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*, 19–25. *Weimarer Ausgabe* [dalej WA]. T. 6, s. 47; idem, *O niewoli babilońskiej Kościoła*, 6–14. WA 6, s. 564. Doktryna powszechnego kapłaństwa nie znosi porządku ani autorytetu w Kościele. Por. *Konfesja Augsburska*, art. 4, 5, 14. W: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*. Bielsko-Biała 2003, s. 143–159; http://www.luteranie.pl/materialy/ksiegi_wyznaniowe_kosciola/konfesja_augsburska_cz_i,143.html [dostęp 12.04.2017].

³⁵ C. Lindberg, *The European Reformations*. Oxford 1996, s. 91n. Stąd konieczność powszechnej edukacji, tak mocno podkreślana przez Reformatora i jego następców. Por. H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*. Tłum. J. Kałużny. Poznań 2017, s. 433–439.

³⁶ Por. M. Luter, *O wolności chrześcijańskiej*. Tłum. W. Niemczyk. Warszawa 1991, s. 4n; *Konfesja Augsburska*, art. 4, 20; M. Luter, *O dobrych uczynkach (1519)*. Tłum. D. Chwastek. W: M. Luter, *Pisma etyczne*. Biblioteka Klasyki Ewangelickiej 6. Bielsko-Biała 2009, s. 54–138.

Po drugie, uwagę czytelnika pism Lutra zwraca docenienie i usamodzielanie się władzy świeckiej³⁷. Luter podkreśla odpowiedzialność państwa w ramach *Corpus Christianum* przed Bogiem i przed obywatelami. W tym sensie Reformator jawi się jako adwokat rozdziału państwa od Kościoła, a także krytyk dążeń władzy kościelnej do dominacji nad władzą świecką³⁸. W swoich opatrnościowych rządach nad światem Bóg ustanowił niejako dwa królestwa: duchowe i świeckie, które koegzystują ze sobą w doczesnej rzeczywistości³⁹. *De facto* Luter podkreślał potrzebę silnego państwa, w obrębie którego toczy się życie obywatelskie chrześcijan. Władze świeckie są według niego odpowiedzialne za zdrowie moralne i dobrobyt społeczeństwa świeckiego. Stąd też na nich spoczywa obowiązek m.in. pilnowania porządku społecznego i korygowania błędów w doczesnym świecie ludzkim. W tym kontekście Luter przekonywał o konieczności posłuszeństwa władzy, co rozumiał jako boskie powołanie wobec ustanowionego przez Boga porządku⁴⁰.

Po trzecie, należy zwrócić uwagę na docenienie znaczenia pracy człowieka, którą Luter ujmował w kategoriach powołania (*Beruf – Berufung*)⁴¹. W swojej interpretacji 1 Kor 7, 20 Marcin Luter wskazywał, że człowiek został powołany przez Boga do określonej pracy w opatrnościowym ułożeniu świata⁴². W obrębie tej pracy człowiek powinien spełniać swoje powołanie w procesie uświęcenia. Jakkolwiek ludziom zostają przydzielone różne role, zadania i urzędy, w sensie teologicznym nie można mówić o hierarchii pracy. Nie można również mówić o nadrzędności

Por. M. Uglorz, *Marcin Luter. Ojciec Reformacji*. Bielsko-Biała 1995, s. 137n, 140–144; idem, *Zarys nauki Kościoła luterńskiego*. W: *Świadectwo wiary i życia. Kościół luterński w Polsce wczoraj i dziś*. Bielsko-Biała 2004, s. 42–45; B. Milerski, *Miejsce pojednania w soteriologii Marcina Lutra*. W: *Teologia wiary. Teologia ks. dra Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterńskiego*. Red. M. Uglorz. Bielsko-Biała 2007, s. 107–120.

³⁷ Por. W.J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism*. Grand Rapids 2010; H. Schilling, *Marcin Luter...*, s. 474–497.

³⁸ Późniejsza praktyka weryfikuje te założenia; por. W.J. Wright, *Martin Luther's...*, s. 113–147.

³⁹ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*. Tłum. W. Kubicki. Kęty 2002.

⁴⁰ Por. M. Luter, *Formuła zgody*. Art. V: O Zakonie i Ewangelii. Art. VI: O trzeciej funkcji Zakonu. W: *Księgi Wyznaniowe...*, s. 408–411. Stąd m.in. tak radykalne stanowiska Lutra wobec niepokojów społecznych w formie powstania chłopskiego lub działalności grup anabaptystycznych. Por. H. Schilling, *Marcin Luter...*, s. 488–492, 507–526, 574–579.

⁴¹ Por. H. Echternach, *Work, Vocation, Calling*. W: *The Encyclopedia of the Lutheran Church*. T. 3. Red. J. Bodensieck. Minneapolis 1965, kol. 2502–2505, K. Froehlich, *Luther on Vocation*. „Lutheran Quarterly” 1999, t. 13, s. 195–207; G. Wingren, *The Christian's Calling: Luther on Vocation*. Edinburgh 1958.

⁴² Por. Komentarz M. Lutra do 1 Kor 7. W: *Luther's Works. American Edition* [dalej LW]. T. 28. Red. J. Pelikan, H. Lehmann. St. Louis – Philadelphia 1973, s. 28, 45.

służby duchowej nad pracą świecką⁴³. Wszyscy ludzie są równi przed Bogiem, wszyscy są też odpowiedzialni za kondycję Kościoła: tak ci, którzy sprawują urzędy duchowe, jak i zwykli wierni. W tym sensie Luter znosi tradycyjny podział na *sacrum* i *profanum*. Wszak wszystko jest sferą działalności Boga, wszystko jest elementem opatrnościowego porządku, wszystko zatem staje się *sacrum*. Człowiek w jego doczesnej egzystencji zostaje uświęcony. Ostatecznie czyż Bóg nie pracuje? Dzieło stworzenia na kartach Księgi Rodzaju jasno ukazuje Stwórcę zaangażowanego w proces tworzenia. Co więcej, Bóg w pierwszych rozdziałach Biblii wymaga od człowieka pracy, co – przy prostym odczytaniu Pisma – można rozumieć jako odwzorowanie czy nawet kontynuację pracy Boga. Ów fakt znacząco podnosi samą koncepcję pracy człowieka i nadaje jej szczególnie status⁴⁴.

Określona profesja zostaje arbitralnie przypisana człowiekowi jako element uświęcenia w procesie zbawienia jednostki oraz aspekt szerszych rządów Boga nad światem. Jako taką pracę należy zaakceptować bez względu na to, jak bardzo eksponowana, intratna czy degradująca wydaje się w czysto ludzkim ujęciu. Wszak stanowi ona nadanie boskie, przeciw któremu nie wolno występować. To w ramach pracy, a nie poza nią człowiek powinien spełniać swoje powołanie⁴⁵. Realizując zaś pracę, ludzie nie powinni zdaniem Lutra zbyt mocno dążyć do zysku ani doczesnych awansów, jako że taka postawa niesie ze sobą niebezpieczeństwo działania kosztem innych ludzi, pokusę grzechu chciwości i zachłanności oraz groźbę zaburzenia nadanego odgórnie porządku społecznego⁴⁶.

W ujęciu tym można odczytać statyczny, feudalny kontekst, w którym Luter tworzy i osadza problem zbawienia człowieka. Inaczej do kwestii pracy podchodzi Jan Kalwin, tworzący później w szwajcarskim społeczeństwie mieszczańskim, w którym zaczyna kształtować się klasa śred-

⁴³ Wbrew tradycyjnemu średniowiecznemu ujęciu pracy. Por. M. Luter, *Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego*. LW 44, s. 127; M. Hintz, *Teologiczne aspekty ewangelickiego etosu pracy*. https://www.academia.edu/2425520/Teologiczne_aspekty_ewangelickiego_etosu_pracy [dostęp 13.5.2017], s. 6.

⁴⁴ Z założeniem konieczności równowagi między pracą a odpoczynkiem; *ibidem*. Por. M. Luter, *Duży Katechizm*. W: *Księgi Wyznaniowe...*, s. 69nn. Z później ugruntowaną koncepcją pracy człowieka jako swego rodzaju kontynuacją działania Boga polemizuje m.in. K. Barth i J. Moltmann. Por. K. Barth, *Church Dogmatics*. T. 3, cz. 4. Edinburgh 1978; J. Moltmann, *The Right to Work*. W: idem, *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*. Philadelphia 1984, s. 45nn.

⁴⁵ Oczywiście z pewnymi wyjątkami. Luter dopuszcza wolność w rzeczach niższych, wymaga jednak posłuszeństwa w rzeczach wyższych, które decydują o ludzkim zbawieniu. Por. *Komentarz Lutra do Księgi Rodzaju* 13. LW 2.

⁴⁶ Por. M. Hintz, *Teologiczne aspekty...*, s. 2–6.

nia, znacznie też bardziej mobilnym niż społeczność Lutra⁴⁷. W swoim komentarzu do 1 Kor 7, 20 Kalwin, krytykując za Lutrem średniowieczne uznanie dla życia monastycznego, wskazuje na wartość każdej pracy⁴⁸. Niemniej jednak podkreśla, że człowiek ma wolność w wyborze zawodu, profesji i stanu. Chociaż apostoł Paweł zachęca do rozwoju w obrębie przypisanej profesji, to jednak nie zawsze jest to możliwe. W rzeczywistości praktyka życia uczy, że człowiek niejednokrotnie odkrywa swoje powołanie przez zmianę pracy lub zajęcia, zwłaszcza gdy w grę wchodzi zawody niezgodne z prawem, niemoralne albo degradujące osobę. Zgodnie ze stanowiskiem Kalwina człowiek jest wolny w odkrywaniu swojego powołania. W trakcie tego procesu może zmieniać pracę i nie musi się obawiać, że w ten sposób sprzeciwia się Bogu⁴⁹.

W nauczaniu Lutra można odnaleźć wiele koncepcji potencjalnie kształtujących obywatelskie postawy wiernych o ewangelickiej proveniencji. Na szczególną uwagę zasługuje kwestia indywidualnego podejścia do człowieka, dezawuowanie hierarchicznej i mediacyjnej roli Kościoła, podniesienie rangi władzy świeckiej oraz uznanie dla pracy, edukacji i społecznej aktywności człowieka. Koncepcje te wydają się mieć kluczowe znaczenie w dyskusji na temat rozwoju społeczeństwa obywatelskiego nowożytnej Europy. Jakkolwiek jednak znaczące były zasługi Lutra w kształtowaniu postaw obywatelskich ewangelików, to jednak należy zauważyć, że Reformator z Wittenbergi stale bronił statycznego, feudalnego modelu społeczeństwa, w którym bezwzględne posłuszeństwo władzy świeckiej oraz akceptacja zastanego porządku miały znaczenie priorytetowe⁵⁰.

Powyższy konserwatyzm Lutra modyfikują późniejsi reformatorzy ewangeliccy (np. Jan Kalwin) i ewangelikalni (np. Meno Simons, William Perkins, Jonathan Edwards), funkcjonujący w innym niż Luter kontekście społecznym, zmagający się z nowymi wyzwaniami i w tych warunkach rozwijający precedensowe koncepcje teologiczne Reformatora z Wittenbergi⁵¹.

Jeśli chodzi o protestantyzm ewangelikalny, wyrastający z nurtów anabaptystycznych, purytańskich, pietystycznych oraz wielkich przebudzeń amerykańskich, to w ramach dyskusji o społeczeństwie obywatelskim

⁴⁷ Por. J.P. Guzman, *Eschatological Significance of Human Vocation*. Reformed Theological Seminary. Charlotte 2004, s. 30n.

⁴⁸ Por. np. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-IIae, q. 184, a. 3. Stanowisko J. Kalwina: np. J. Calvin, *Institutio religionis christianae* [dalej *Instytucje*], 4. 3. 11. Za: *Institutes of the Christian Religion*. Red. J.T. McNeill. Philadelphia 1960.

⁴⁹ *Instytucje*, 3. 10. 6.

⁵⁰ Por. H. Schilling, *Marcin Luter...*, s. 446–522; J.L. Fernando, *Martin Luther Advocates...*

⁵¹ Problem wykracza poza zakres niniejszego artykułu. Por. np. W.R. Ward, *Early Evangelicals: A Global Intellectual History, 1670–1789*. Cambridge 2006.

należy podkreślić kilka kluczowych kwestii. Przede wszystkim uwagę zwraca dalsza indywidualizacja wiary. Przy założeniu, że człowiek staje się chrześcijaninem przez nawrócenie, a nie przez narodziny i chrzest w określonej tradycji eklezjalnej, chrzest zaś jest jedynie znakiem przemiany, jakiej doświadczył, Kościół staje się miejscem lub raczej wspólnotą wyboru jednostki⁵². W sposób wolny człowiek decyduje się na przynależność do takiej czy innej społeczności wiary i w sposób wolny bierze na siebie odpowiedzialność za rozwój i poziom moralny tej wspólnoty. Jest to szczególnie ważne przy założeniu koncepcji powszechnego kapłaństwa, zgodnie z którą każda osoba jest kapłanem i każda osoba pełni kluczową, jakkolwiek odmienną rolę w budowaniu Kościoła, pojmowanego w kategoriach biblijnych jako Ciało Chrystusa. Różne członki, jak wskazuje apostoł Paweł, budują to samo ciało, wszystkie są ważne i kluczowe we właściwym funkcjonowaniu całego organizmu (1 Kor 12, 1–31; Ef 4, 11–16).

Niejednokrotnie koncepcja powszechnego kapłaństwa przekłada się w protestantyzmie ewangelikalnym na demokratyczne lub bliskie demokratycznym sposoby zarządzania wspólnotą, zgodnie z założeniem, że wszyscy są równi przed Bogiem, obdarzeni jedynie różnymi darami, talentami lub urzędami. Wszyscy zatem powinni mieć równy wpływ na proces decydowania o kierunku rozwoju zboru. Skrajnym przykładem takiej demokratyzacji zarządzania wspólnotą może być tradycja kwakrów⁵³, bardziej umiarkowany jest np. kongregacjonalizm baptystyczny, który zakłada, że wszyscy wierni mają prawo głosu w decyzjach ważnych dla wspólnoty⁵⁴.

Ewangelikalizm, zwłaszcza w jego amerykańskim wydaniu, wyrasta na gruncie ekumenicznym, przynajmniej jeśli chodzi o ekumenizm w obrębie protestantyzmu. Pietystyczna duchowość, która wraz z europejskimi imigrantami przenika chrześcijaństwo amerykańskie w XVIII wieku, prowadzi niejednokrotnie w ramach wielkich przebudzeń do połączenia Kościołów (kongregacjonałści i prezbiterianie), wytworzenia ruchów międzydenominacyjnych oraz bliskiej współpracy poszczególnych wyznań. Przykładem może być tzw. Holiness Movement przełomu XIX i XX wieku, z którego wyrasta Kościół pentekostalny. W swojej interkonfesyjnej naturze ewangelikalizm kładzie nacisk na doktryny fundamentalne wynikające z Pisma, pierwszych wyznań wiary i soborów powszechnych, pozostawiając pozostałe nauki i tradycje, jako drugorzędne (*adiafora*),

⁵² N. Modnicka, *Polskie społeczności ewangelikalne jako „Kościół wyboru” w „społeczeństwie losu”*. Warszawa 2004, s. 71nn.

⁵³ Por. *Quaker Faith and Practice*. <http://qfp.quaker.org.uk/> [dostęp 05.04.2017]; T.D. Hamm, *The Quakers in America*. Columbia 2006, s. 1–13; *Historical Dictionary of The Friends (Quakers)*. Red. M. Abbott, M.E. Chijioke, P. Dandelion, J.W. Oliver. Lanham 2003.

⁵⁴ S. Grenz, *The Baptist Congregation*. Vancouver 2002, s. 54nn.

w gestii denominacji, zborów lub wiernych⁵⁵. Doskonałym przykładem takiej perspektywy doktrynalnej jest wyznanie wiary Światowego Alian-su Ewangelicznego⁵⁶.

Ponadto wywodząc się z anabaptyzmu, purytanizmu i pietyzmu, ewangelikalizm w swojej historycznej formie kładzie nacisk na edukację oraz misję społeczną, niejednokrotnie realizowaną w wymiarze ekumenicznym. Działalność Williama Wilberforce'a, Armii Zbawienia, Abrahama Kuypera, YMCA oraz wielu innych inicjatyw edukacyjnych, charytatywnych, kulturalnych i społecznych może być tego doskonałym przykładem⁵⁷.

Ewangelikalizm na gruncie zachodnioeuropejskim oraz amerykańskim rozwija luterskie i kalwińskie ujęcie pracy, z jednej strony wciąż pojmując zawód jako powołanie i odpowiedzialność wobec Boga, z drugiej zaś promując mobilność społeczną i dostosowując w ten sposób nauczanie do zmieniających się warunków społecznych⁵⁸. Aspekt ten podkreśla m.in. Max Weber, gdy ocenia baptystyczną koncepcję powołania i wskazuje, że chociaż baptyści rozcieńczają kalwińską koncepcję predestynacji⁵⁹, to jednak ich doktryna stanowi dobrą podstawę do rozwoju kapitalizmu, szczególnie że w swoim nauczaniu baptyści odchodzą od ascetyzmu purytanów, niejednokrotnie paraliżującego aktywność zawodową, kładą nacisk na rozdział państwa od Kościoła oraz podkreślają znaczenie sumienia, czego efektem jest ich bezwzględna uczciwość⁶⁰.

W ten sposób ewangelikalizm w jego historycznym wymiarze wpisuje się w rozwój społeczeństw obywatelskich. Indywidualizacja wiary, Kościół jako wspólnota wyboru, demokratyzacja struktury zarządzania wspólnotami, organiczny ekumenizm ewangelikalny, nacisk na edukację

⁵⁵ Por. W. Szczerba, *Reformacyjne korzenie...*, s. 20–23.

⁵⁶ World Evangelical Alliance, <http://www.worldea.org/whoweare/statementoffaith> [dostęp 05.05.2017], Alians Ewangeliczny w RP, <http://aliansewangeliczny.pl/zasady-wiary> [dostęp 27.11.2017].

⁵⁷ Por. bardzo dobre opracowanie na temat ewangelikalizmu: J. Zieliński, *Protestantyzm ewangelikalny. Studium specyfiki religijnej*. Warszawa 2013.

⁵⁸ Już purytanie nauczają, kiedy i jak należy zmieniać pracę. William Perkins pisze np. o trzech fundamentalnych zasadach przy wyborze pracy. Powinna być ona zgodna z prawem. Należy wziąć pod uwagę zainteresowania i talent jednostki. Przy wielu możliwych opcjach należy wybrać pracę najlepszą, z zastrzeżeniem, że powinna ona być podporządkowana Bogu, służyć drugiemu człowiekowi lub wspólnocie oraz prowadzić do osobistego rozwoju. Por. J. Guzman, *Eschatological Significance...*, s. 34; P. Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*. Cambridge 1939, s. 44nn; M. Todd, *Christian Humanism and the Puritan Social Order*. Cambridge 1987.

⁵⁹ Odchodząc od tzw. podwójnej predestynacji (wyboru do zbawienia lub potępienia) na rzecz koncepcji wybrania (predestynacji) jedynie do zbawienia.

⁶⁰ Por. M. Weber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. Norton Critical Edition. New York 2008, s. 102nn.

i misję społeczną o wymiarze interkonfesyjnym – te i tym podobne elementy protestantyzmu ewangelikalnego naturalnie stale przyczyniają się do kreowania i umacniania postaw obywatelskich w społeczeństwach Europy Zachodniej, Ameryki oraz innych kontynentów.

Oczywiście podobnie jak protestantyzm ewangelicki, również ewangelikalizm nie jest wolny od problemów i potencjalnych ułomności. Jako nurt konserwatywny, promujący doktrynę *sola Scriptura* w interpretacji całokształtu rzeczywistości, dążący od odtworzenia pierwotnej wiary chrześcijańskiej w nowoczesnych społeczeństwach na bazie duchowego nawrócenia człowieka, jest mocno narażony na różne rodzaje fundamentalizmu. Przy literalnym, dosłownym odczytywaniu Pisma ewangelikalne wspólnoty łatwo mogą oddzielić się w swojej świadomości od szybko rozwijającego się nowożytnego świata. Literalna aplikacja Pisma w życiu wiernych może skutkować daleko idącą krytyką nowoczesnych i postnowoczesnych społeczeństw, a w konsekwencji zamknięciem się ewangelikanów w hermetycznych wspólnotach i sektach. Ewangelikalny nacisk na eschatologiczną przyszłość, rozumianą jako zadośćuczynienie za doczesne problemy i niedoskonałości, może oczywiście prowadzić do lekceważenia doczesności i do odcięcia się od rzeczywistości codziennej, w której przyszło człowiekowi żyć⁶¹. Protestantyzm ewangelikalny, wyrósłszy na fundamencie Reformacji XVI wieku, z jednej strony wypracował dobre podwaliny rozwoju postaw obywatelskich, z drugiej zaś zawiera pewien zbiór potencjalnych problemów, które te postawy mogą hamować. Historia zawiera przykłady tak jednych, jak i drugich rozwiązań na gruncie ewangelikalnym⁶².

⁶¹ Por. np. G. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids 1991; *Evangelicalism and Fundamentalism: A Documentary Reader*. Red. B. Hankins. London – New York 2008.

⁶² Por. krytyczne odniesienie do ewangelikalizmu w publikacjach bp. A. Siemieniewskiego, np. *Ewangelikalna duchowość nowego narodzenia a Tradycja katolicka*. Wrocław 1997, <http://www.siemieniewski.archidiecezja.wroc.pl/?q=node/35> [dostęp 16.05.2017]; „Ochrzczeni w jednym Duchu”. *Perspektywy integracji mistycyzmu pentekostalnego z duchowością katolicką*. Wrocław 2002, http://www.dbc.wroc.pl/dlibra/docmetadata?id=1783&from=&dirids=1&ver_id=&lp=2&QI [dostęp 16.05.2017].

Evangelical Protestantism and Civil Society

A b s t r a c t

The article refers to Protestant tradition in its Lutheran dimension and further historical development, especially the Evangelical line of thought. It sketches the basic characteristic of Protestantism, showing how denominational diversity cooperates with the fundamental confessional unity of Protestants of various proveniences. Then the author discusses the nature of civil society, focusing on its historical development from Aristotle to Habermas, Schwedler and Michnik, and adopting a practical definition of civil society that emphasizes the activity of citizens, their understanding of responsibility for and the co-ownership of the public sphere. Finally, the article shows how certain ideas of Luther's teaching helped in the development of civil societies in the 16th century. In particular, the focus on autonomous conscience, appreciation of civil power, education and understanding of secular work as vocation were important in the process. The article ends with a discussion of how Evangelical Protestantism developed Luther's ideas and adapted them in the evolving societies of 17th and later centuries of Europe and America. According to the article, it is possible to defend the view that the ideas of Luther and later Protestants were instrumental in the development of civil societies. However, it should also be noted that several drawbacks can be identified in Protestant thought. E.g., Luther operated in a feudal, static society of 16th century and defended its structure. On the other hand, Evangelical Protestantism is particularly prone to various types of fundamentalisms. Such groups' literalistic interpretation and rigorous application of the Bible may result in establishing inward-oriented communities with a very eschatological perspective on reality, which do not serve or cooperate with the society in which they are planted.

JACEK ZIELIŃSKI

Uniwersytet Wrocławski

O ISTOCIE UCZUĆ RELIGIJNYCH, CZYLI JAK ODRÓŻNIĆ PRAWDZIWĄ RELIGIĘ OD FAŁSZYWEJ WEDŁUG JONATHANA EDWARDSA

Jonathana Edwardsa (1703–1758), teologa, filozofa i człowieka nauki (*science*), animatora i „żywy płomień” Wielkiego Przebudzenia (*Great Awakening*), należy zaliczyć do grona najważniejszych reformatorów intelektualnych i religijnych. To właśnie za jego przyczyną takie pojęcia, jak: relacja, przestrzeń, uczucia religijne, boska doskonałość, na trwałe wpisały się w nowożytny i współczesny język religijny.

Jonathan Edwards urodził się 5 października 1703 roku w East Windsor w kolonii Connecticut w Nowej Anglii, zmarł zaś 22 marca 1758 roku. Przyszedł zatem na świat osiemdziesiąt trzy lata po przybiciu do brzegów Ameryki pierwszej grupy angielskich purytanów, a zmarł dwadzieścia lat przed ważnym dla Ameryki wydarzeniem – rewolucją amerykańską (1775–1783).

W centrum teologicznych i filozoficznych poglądów Edwardsa znajduje się Bóg, który jest najdoskonalszym dobrem i miłością. Wyrazem tej doskonałej Miłości i Dobra jest stworzony świat, a odpowiedzią człowieka na tę miłość są według Edwardsa „święte uczucia” będące papierkiem lakmusowym prawdziwej religii.

Aby oddać ów ważny dla Edwardsa piszącego *Traktat o uczuciach religijnych* (1746) klimat i sytuację, jaka towarzyszyła wydarzeniom religijnym Wielkiego Przebudzenia, oraz aby lepiej zrozumieć cel powstania i doniosłość tego traktatu, już na samym początku warto przywołać obszerniejszy jego fragment. Edwards pisze tak:

Wydaje się że takie właśnie nastawienie zbyt często przeważa w naszym kraju. Wielu bowiem spośród tych, którzy w tym niezwykłym czasie

przeżywali silne uczucia religijne, nie wykazało właściwego opanowania umysłu i popełniło liczne błędy w chwili emocjonalnego poruszenia i rozgorączkowania. Żarliwe uczucia wielu osób wkrótce oziębły, a niektórzy – choć przez chwilę unosili się jak na skrzydłach, pełni radości i zapału – wrócili niczym pies do swych wymiocin. Dlatego w oczach wielu ludzi uczucia religijne stały się czymś podejrzanym, zupełnie jakby prawdziwa religijność nie miała z nimi nic wspólnego. Jakże łatwo i naturalnie przechodzimy z jednej skrajności w drugą. Jeszcze niedawno skłanialiśmy się ku przeciwnej skrajności: przeważała tendencja, by we wszystkich żarliwych uczuciach religijnych dostrzegać szczególne przejawy prawdziwej łaski, bez wnikania w naturę tych uczuć ani w ich genezę. Jeśli ktoś sprawiał wrażenie głęboko poruszonego, z uniesieniem mówił chętnie o sprawach religijnych i wyrażał się żarliwie i z oddaniem, uznawano go za napełnionego. Bez dokładniejszego zbadania sprawy wysnuwano wnioski, że osoba ta jest napełniona Duchem Bożym i doświadcza w wyjątkowy sposób działania Jego łaski. Ta skrajność przeważała kilka lat temu. Ostatnio jednak zamiast uznania i podziwu dla wszelkich uczuć religijnych bez jakiegokolwiek rozróżnienia coraz powszechniej wszelkie tego rodzaju uczucia podważa się i odrzuca¹.

Wagę tych słów, postrzegając je jako reakcję Edwardsa na skrajne, bo przeciwstawne postawy wobec „uczuć religijnych” (*religious affections*), należy upatrywać w tym, że *Traktat o uczuciach religijnych* – czego potwierdzenie można znaleźć także w jego wspomnieniach – jest właśnie próbą zmierzenia się z problemem poprzez odpowiedź na pytanie, na czym polega prawdziwa religia. Tak więc z jednej strony Edwards polemizuje z tymi, którzy kwestionują wartość ruchu przebudzeniowego, a tym samym wartość uczuć, uznając je za przejaw jedynie niezrozumiałej emocjonalnej hysterii, z drugiej zaś podejmuje dyskurs z tymi, którzy zewnętrzne przejawy intensywnych przeżyć religijnych uważają za właściwe kryterium i probierz prawdziwej religijności. Edwards, widząc zagrożenia i niebezpieczne trendy obecne zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie toczącego się sporu, starał się wskazać drogę pośrednią, która byłaby nie tyle godzeniem zwaśnionych, ile na nowo definiowałaby podstawowe pojęcia i pozwalała odpowiedzieć na jakże ważne pytanie: „Co takiego wyróżnia ludzi, których Bóg darzy łaską i którym przysługuje Jego wieczna nagroda?”, a zatem: „Na czym polega prawdziwa religia?”². Te pytania można oczywiście, a nawet należy wzorem autora traktatu

¹ J. Edwards, *Traktat o uczuciach religijnych*. W: idem, *Wybór pism*. Tłum. M. Choiński, P. Kwiatkowski, Z. Sierotnik. Wrocław 2014, s. 184–185.

² *Ibidem*, s. 175.

uzupełnić innymi: Co to znaczy być chrześcijaninem? Czy chrześcijaństwo to tylko pragnienia, uczucia i przeżycia? Co to jest nawrócenie? Skąd wiadomo, że ktoś je przeżył? Jak daleko można się posuwać w badaniu, czy dane nawrócenie jest autentyczne? Jakie miejsce w chrześcijańskim doświadczeniu zajmuje pewność zbawienia? Jak można badać, czy własna wiara człowieka jest szczerą i prawdziwą? Po czym poznać duchową hipokryzję i oszustwo?

Jednakże przed przystąpieniem do omówienia, jak Edwards charakteryzuje prawdziwe uczucia religijne odróżniające je od fałszywej pobożności i uczuć, a zatem odpowiada na kluczową kwestię, czym jest prawdziwa religia, należy przyrzeć się samym uczuciom (*affections*).

Swoją odpowiedź na tę zasadniczą kwestię Edwards rozpoczyna pytaniem: „Czym są uczucia w odniesieniu do umysłu?”³. Pytanie to jest o tyle ważne, że pozwala mu w dalszej części wywodu dowodzić często powtarzanej tezy, że prawdziwość religii opiera się na „świętych uczuciach” i z nich wypływa – na uczuciach, które są przejawami skłonności i woli duszy człowieka. Skłonność i wolę zalicza tym samym do tych zdolności, które wiążą człowieka ze sferą działania. Kontynuując, Edwards stwierdza, że skłonność jest drugą ze zdolności, jakimi Bóg obdarzył człowieka. Pierwszą jest możliwość postrzegania i myślenia spekulatywnego. „Dzięki drugiej z darowanych jej zdolności dusza nie ogranicza się do samej percepcji, lecz wykazuje także określoną skłonność wobec rzeczy, które postrzega lub rozpatruje: albo skłania się ku nim, albo jest im niechętna i wroga”⁴. Dlatego też dzięki niej człowiek nigdy nie jest bezstronnym obserwatorem, lecz skłaniając się ku konkretnym rzeczom, podejmuje decyzję o tym, czy lubi to, co postrzega, i tego chce, czy się od tego odwraca – nie chce i nie lubi tego⁵, czy postrzega rzeczy „z życzliwym bądź też z niechętnym nastawieniem, z przyjemnością albo z przykrością, z pochwałą albo dezaprobatą”⁶. Zdolność tę określa także słowem „wola”, a to dlatego, że tak jak „skłonność” wiąże się ona z działaniami ludzkimi.

Można zatem, mówiąc o skłonności i woli duszy, wyróżnić według Edwardsa dwa jej rodzaje. Pierwszy z nich to stan, w którym człowiek skłania się ku rzeczom poznanym, gdy je pochwała i czerpie z nich zadowolenie. Drugi rodzaj można określić jako stan sprzeciwu wobec rzeczywistości postrzeganej i ujętej myślą. Wówczas rodzi się w człowieku sprzeciw, odczucie przykrości, a nawet wrogości i odrzucenia wobec niej. Rozróżnienie to jednak, a więc ze względu na przejawy tej zdolności, nie

³ *Ibidem*, s. 179.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Por. J. Edwards, *Istotne doznania*. Tłum. J. Zawistowska. Warszawa 2002, s. 8–9.

⁶ *Idem*, *Traktat o uczuciach religijnych...*, s. 179.

jest jedynym możliwym. Bardziej interesuje Edwardsa częściej przez nas dostrzegalny w swych przejawach stan wynikający z różnicy co do stopnia intensywności reakcji wobec tego, co się postrzega lub czego się doświadcza. I tak z jednej strony spotyka się ludzi, którzy reagują i odnoszą się do tego, co ich spotyka, z obojętnością. I choć takich ludzi nie jest mało, to jednak częściej zwracają uwagę inni, którzy zdecydowanie manifestują swój stosunek do zdarzeń, rzeczy lub innych osób. Chodzi o takie przejawy skłonności i woli, „gdy aprobatą lub antypatią, zadowolenie lub awersja są silniejsze, gdy coraz bardziej się unosimy, aż dusza zaczyna działać żarliwie z taką mocą, że z uwagi na związek ustanowiony przez Stwórcę między duszą i ciałem dochodzi do odczuwalnej zmiany w obiegu krwi i w tchnieniach życiowych, co niejednokrotnie wiąże się z pewnymi doznaniem cielesnymi, zwłaszcza w odniesieniu do serca i narządów wewnętrznych”⁷. Są to zatem stany wzburzenia czy gniewu lub egzaltowane, emocjonalne reakcje, np. uniesienia czy radości, które zwykło się odróżniać od samej skłonności i woli. Jednak według Edwardsa tak nie jest, a kluczem do zrozumienia tego mechanizmu jest natura człowieka. Poznając bowiem rzeczy lub zjawiska, człowiek każdorazowo prócz ich opisanie i uchwycenie relacji, w jakiej one pozostają do innych, a więc poza obserwowaniem, zawsze się do nich jakoś odnosi, wyrażając to w postawie przychylności lub odrzucenia, zajmując jakiegoś stanowisko wobec nich. Dlatego też czymś niezrozumiałym i sztucznym według niego byłoby określenie uczuć jako zasadniczo odmiennych od woli i skłonności. Aby to wyjaśnić, poczynając od postawienia jednoznacznej tezy, że „to nie ciało, lecz sam umysł jest właściwym siedliskiem uczuć”, Edwards stwierdza:

Ciało człowieka nadaje się nie bardziej niż pień drzewa do tego, by być właściwym przedmiotem miłości lub nienawiści, radości lub smutku, strachu lub nadziei. [...] Jedynie w duszy pojawiają się idee, a zatem to dusza może być ze swych idei zadowolona lub niezadowolona. I tak jak tylko dusza myśli, tak też jedynie dusza kocha lub nienawidzi, raduje się lub smuci z powodu tego, o czym myśli. Podobnie poruszenia tchnień życiowych i płynów ustrojowych nie należą wcale do istoty uczuć, mimo że zawsze im towarzyszą. Są jedynie skutkami uczuć lub cechami towarzyszącymi im, zupełnie od nich odrębnymi – nie są dla uczuć elementem niezbędnym, ponieważ bezcielesny duch jest tak samo zdolny do przeżywania miłości i nienawiści, radości i smutku, nadziei i strachu oraz innych uczuć jak duch zjednoczony z ciałem⁸.

⁷ *Ibidem*, s. 180.

⁸ *Ibidem*, s. 180–181.

Aby dobrze zrozumieć, że ośrodkiem uczuć jest umysł, należy w pierwszej kolejności wskazać, czym jest umysł (intelekt). Według Edwardsa, to dzięki intelektowi i za jego pomocą człowiek postrzega i ujmuje daną rzecz zgodnie z jej naturą, co pozwala mu odnieść się do niej właściwie i przyjąć konkretną postawę wobec niej: postawę aprobaty lub odrzucenia. To poznanie jest uprzednie wobec dokonanego przez niego wyboru, albowiem — jak stwierdza autor *Traktatu* — ludzie tylko wówczas postępują właściwie i podejmują słuszne decyzje, będąc szczęśliwi i zapewniając sobie życie wieczne, gdy rozum obierają za swojego przewodnika.

Pogląd ten opiera się na głębokim przekonaniu Edwardsa, że każdy człowiek odkrywa w sobie naturalną skłonność, będącą trwałą dyspozycją do podążania za tym, co dobre i prawdziwe, a unikania tego, co niszczy harmonię i naturalny porządek świata oraz samego człowieka. Dlatego Edwards definiuje wolę jako zdecydowaną odpowiedź na to, co postrzega intelekt, bez względu na to, czy odpowiedzią tą jest pragnienie, nadzieja, radość, miłość, gorliwość, litość, zmartwienie, strach, złość, czy nawet nienawiść. Dzięki woli każda osoba podejmuje decyzję o tym, czy lubi i chce tego, co postrzega, czy się od tego odwraca: nie chce i nie lubi tego⁹.

Człowiek, jak stwierdza Edwards, jest zatem wyposażony w dwie główne siły: inteligencję i skłonność. Pierwsza służy

do badania i wydawania sądów na temat różnych zjawisk. Druga zaś pozwala nam patrzeć na nie nie z punktu widzenia obojętnego widza, lecz sprawia, że je lubimy lub nie, że nam się podobają albo nie, że je przyjmujemy bądź odrzucamy. Czasami nazywamy tę drugą zdolność skłonnością. Kiedy zaś wiąże się ona z decyzjami, zwykle nazywamy ją wolą. Kiedy umysł działa zgodnie ze swoją skłonnością lub wolą, wtedy często mówimy o nim serce¹⁰.

Wola, o której jest mowa w powyższym fragmencie, może się realizować na dwa sposoby. Jednym z nich jest ukierunkowanie na te rzeczy, które postrzega się poprzez ich aprobujące przyjęcie lub całkowite odrzucenie. Edwards jednak, mówiąc o tych aktach woli, za każdym razem dodaje, że chodzi tu o pełne i świadome ich przyjęcie, a nie bierne,

⁹ Por. J. Edwards, *Istotne doznania...*, s. 8–9. Omówienie tej kwestii znalazło swoje odzwierciedlenie w tekście, którego przeredagowane fragmenty zostały wykorzystane na potrzeby niniejszego artykułu: J. Zieliński, *Duchowość Jonathana Edwardsa. „Space” i „affections” jako podstawowe kryteria rozumienia relacji między Bogiem a człowiekiem*. W: *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa: konteksty antropologiczne i socjologiczne*. Red. J. Baniak. Toruń 2012, s. 142–163.

¹⁰ J. Edwards, *Istotne doznania...*, s. 15.

np. poddanie się im na mocy autorytetu zewnętrznego. Oczywiście każdy człowiek zdaje sobie sprawę, że intensywność tych aktów woli jest różna.

Bywa, że skłonność do tego, byśmy coś lubili lub nie, wykracza w bardzo niewielkim stopniu poza zupełną obojętność. W innych przypadkach natomiast skłonność ta jest na tyle silna, że zaczynamy postępować w sposób energiczny i z całym rozmysłem. Właśnie te energiczne i intensywniejsze akty woli nazywamy uczuciami¹¹.

Podążając za Edwardsem, można zatem jednoznacznie stwierdzić, że wola i uczucia, które są reakcjami wpływającymi ze skłonności i woli, nie są czymś odrębnym, albowiem uczucia są tożsame z wolą. Natomiast jedyną możliwością ich odróżniania jest ich natężenie. I jakkolwiek, dodaje teolog, język ludzki ma trudności z właściwym oddaniem owego niuansu, to przecież każdy rozumie ów prosty fakt, że dusza może wyjść ze stanu apatii tylko wówczas, gdy zacznie odczuwać. „Różnica nie leży w samej naturze rzeczy, ale w sile i sposobie działania woli”¹², gdyż aprobująca zgoda lub niechęć człowieka do jej przyjęcia opiera się albo na sympatii, która gdy jest „żywa” – równa się uczuciu miłości, albo na nienawiści, która jest równa sile niechęci. Podejmując bowiem „decyzję na korzyść jakiejś rzeczy, już mamy w pewnym stopniu jakąś do niej skłonność”¹³. Należy jednak pamiętać, że każdy akt woli przejawiający się w decyzji przyjęcia lub odrzucenia czegoś zakłada konieczność poznania rozumowego tej rzeczy.

Powyższe rozważania, jak się wydaje, pozwalają właściwie zrozumieć Edwardsową ideę Wielkiego Przebudzenia, zgodnie z którą „prawdziwa pobożność polega głównie na świętych uczuciach”. Teolog pyta retorycznie: „Któż mógłby zaprzeczyć temu, że prawdziwa pobożność polega głównie na uczuciach (*affections*) – tych mocnych i energicznych aktach woli?”¹⁴. W innym zaś miejscu dodaje: „Z tych właśnie powodów konieczne jest to, byśmy zrozumieli, na czym polega prawdziwa pobożność. Dopóki tak się nie stanie, nie możemy oczekiwać, by przebudzenia trwały długo lub by nasze religijne spory i debaty przyniosły wiele dobrego – przecież nawet nie wiemy, o co się naprawdę kłócimy!”¹⁵.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 16.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 12.

Tak więc to uczucia są według lidera Wielkiego Przebudzenia z 1734 roku przyczyną działań ludzkich. Żadna bowiem prawda, którą się słyszy czy nawet powtarza, czy głosi się jako swoją, nie zmieni ani nie spowoduje pełnego jej przyjęcia, to znaczy życia zgodnego z nią, dopóki nie „wzbudzi uczuć tej osoby”¹⁶.

A zatem prawdziwa religia powinna opierać się na uczuciach, ale nie na tych, które tylko nieznacznie odróżniają się od postawy aprobującej to, co się poznaje lub co staje się przedmiotem myśli i działań człowieka, ale na tych żarliwych i pełnych pasji porywach serca sprawiających, że ludzie stają się zaangażowanymi świadkami sprawy, za którą są w stanie nawet oddać swoje życie.

Nie może zatem dziwić, że już w pierwszej części swojego *Traktatu o uczuciach religijnych* z tak wielkim szacunkiem i w słowach pełnej pochwały autor mówi o świadkach wiary – prześladowanych chrześcijanach. Kanwą dla swoich rozważań uczynił fragment pochodzący w Pierwszego Listu św. Piotra Apostoła: „Tego miłujecie, chociaż Go nie widzieliście, wierzycie w Niego, choć Go teraz nie widzicie, i weselicie się radością niewysłowioną i chwalebą” (1 P 1, 8)¹⁷. Według Edwardsa słowa te w pełni oddają istotę chrześcijańskiej nadziei, ale i wskazują, że prześladowania są probierzem prawdziwej wiary, jako że ukazują autentyczność postawy tych, którzy ich doświadczają. Po pierwsze, będąc sprawdzianem autentyczności wiary, prześladowania nader jasno i wyraźnie ukazują jej wartość. Po drugie, doświadczenia te mają za zadanie wypróbować wiarę i religijność ludzi, gdyż pozwalają stwierdzić, na ile wiara człowieka jest silna, a jej religijne przejawy prawdziwe. Albowiem nic bardziej nie przekonuje do podjęcia jakiegoś trudu, ukazując jego zasadność i możliwość jego podjęcia, niż świadectwo innych. Dlatego kolejnym według Edwardsa pożytkiem, jaki niosą ze sobą trudne doświadczenia prześladowań, jest to, że uwypuklają, i to nader widocznie, „autentyczne piękno i powab”¹⁸ religii, dowodząc jej prawdziwości. Jak bowiem pisze:

Prawdziwa cnota nigdy nie pociąga bardziej niż wtedy, gdy jest poddana największym uciskom. Boska wspaniałość autentycznego chrześcijaństwa ujawnia się w całej okazałości właśnie wśród największych prób. Wtedy to prawdziwa wiara okazuje się cenniejsza niż złoto i z tegoż względu poczytuje się ją „ku chwale i czci, i sławie”¹⁹.

¹⁶ Por. *ibidem*, s. 18.

¹⁷ J. Edwards, *Traktat o uczuciach religijnych...*, s. 176.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 176–177.

Po czwarte, nie istnieje chyba bardziej przekonujący dowód szczerości oraz uznania słuszności głoszonych poglądów i postaw niż ten, gdy zostają one poddane weryfikacji, czyli próbie. Prześladowania jednak poza potwierdzeniem szczerości religii także oczyszczają i pogłębiają wiarę zarówno człowieka poddawanego próbom, jak i tych, którzy są świadkami tych wydarzeń.

Prześladowania jako świadectwo wiary są więc według Edwardsa nabytym widocznym znakiem prawdziwej religii przyczyniającym się „do jej uszlachetnienia i uwolnienia od domieszek fałszu, które ją obciążają i krępują, tak aby nie pozostało w niej nic poza szczerą prawdą”²⁰. A podsumowując swe rozważania w tej materii, stwierdza, że prześladowania jako próba wiary

ukazują najpełniej, jak to możliwe, urzekające piękno prawdziwej religii, a co więcej, piękno to pogłębiają, ugruntowując i utwierdzając autentyczność religii, przydając jej żywotności i zapału, a także oczyszczając ją z elementów, które zaciemniają jej blask i chwałę. Jak złoto wypróbowane w ogniu oczyszcza się z wszelkich domieszek i naleciałości, zachowując w sobie tylko to, co czyste i piękne, tak też prawdziwa wiara wypróbowana jak złoto w ogniu staje się cenniejsza, a przez to poczytuje się ją „ku chwale i czci, i sławie”²¹.

Dopełnienie tych rozważań, których przedmiotem są prześladowania, stanowi wskazanie przez Edwardsa właściwości prawdziwej religii. Prześladowania owe w historii — co ze smutkiem należy podkreślić: także tej najnowszej, a wystarczy skierować wzrok chociażby na Bliski Wschód i żyjących tam chrześcijan — swój finał znajdowały najczęściej w aktach bestialskiej przemocy, prowadząc do śmierci poddanych torturom za wiarę. Odwołując się do słów Apostoła Piotra, który na pytanie chrześcijan z północnych prowincji Azji Mniejszej, jak należy zachować się sytuacji cierpień wynikających z prześladowań ze strony pogan, w swym Pierwszym Liście (1 P 1, 8) wskazuje na dwa istotne i ważne, także według Edwardsa, aspekty prawdziwej religii. Pierwszy wiąże się z koniecznością zawieszenia, a w niektórych momentach nawet odrzucenia tego wszystkiego, co wiąże się ze sferą zmysłową człowieka. Taka postawa będzie oczywiście oceniana jako niedorzeczna i sprzeczna z rozsądkiem, przede wszystkim przez tych, którzy utrzymują, że szczęście polega na doznawaniu przyjemności, a nieszczęściem jest doznawanie przykrości i cierpień. Są to zatem ci wszyscy, których można zaliczyć do kontynuatorów szkoły okresu hellenistycznego, epikurejczyków, którzy wskazywali, że istotą przyjemności jest brak cier-

²⁰ *Ibidem*, s. 177.

²¹ *Ibidem*.

pienia i tylko życie wolne od niego oraz wszelkich innych trosk może być źródłem prawdziwej radości. Dlatego ci wszyscy, których Edwards określa jako „ludzi zmysłowych”, nie mogą wyjść „ze zdumienia, jakaż to dziwna zasada skłoniła wierzących do narażania się na tak wielkie cierpienia, do porzucenia tego, co widzialne, i do wyrzeczenia się wszystkiego, co drogie i miłe, a co jest odczuwalne zmysłami”²². Tą pierwszą zasadą według autora *Traktatu* jest „miłość do Chrystusa”, miłość do kogoś niewidzialnego, kto tylko sercem²³ może być poznany. Edwards ma na myśli bardzo specyficzną więź z Bogiem, której skutkiem jest możliwość odmiennego niż zmysłowe postrzegania nadprzyrodzonej zasady miłości. Ma tu zatem na myśli „oświecenie intelektualne”, które uzdalnia rozum do oddziaływania na ciało w postaci „świętych uczuć”. Dlatego poziomowi religijności nie należy oceniać na podstawie prostych uczuć, a więc chwilowych intensywnych przeżyć, ale opierając się na stałości dyspozycji do podążania za prawdą, poświęceniu dla niej wszystkiego, co się posiada, z życiem włącznie. I mimo że trudno przychodzi istocie ludzkiej godzić stan cierpienia ze stanem radości, to jednak Edwards stwierdza wprost: „Choć zewnętrzne cierpienia, jakie znosili adresaci były tak dotkliwe, to jednak ich wewnętrzna radość duchowa była większa i dawała im oparcie, pozwalając cierpieć z pogodnym nastawieniem”²⁴. Skąd zatem pochodziła ta radość, jakie ma źródło i czym jest? Odpowiadając, Edwards w pierwszej kolejności wskazuje na jej genezę: źródłem owej radości jest Chrystus, a „doświadczamy jej przez wiarę, która jest dowodem rzeczy niewidzialnych”²⁵. Następnie zaś, wyjaśniając jej naturę, wymienia dwa jej aspekty: niewysłowność i chwalebność. Jest niewysłowna, gdyż nie można jej porównać z żadną inną radością, także pod względem jej intensywności. Jako że jej źródło jest niewidzialne i nadprzyrodzone, dlatego jest „odmienna od radości światowej i uciech cielesnych. To radość bez porównania czystsza i wznioślejsza, radość niebiańska, nadprzyrodzona i prawdziwie boska, niewysłowna w swej wspaniałości. Słowa nie oddają jej cudownej słodyczy”²⁶. Innym jej przymiotem jest chwalebność. A wynika to z faktu, że w żaden sposób nie wpływa negatywnie na umysł człowieka, tak jak to się często dzieje w przypadku ludzi zdeprawowanych, którzy zdolni są do najokrutniejszych zbrodni. Wręcz przeciwnie: „radość ta uszlachetniała umysł i przydawała mu piękna; [...] przepełniała blaskiem

²² *Ibidem*.

²³ Należy podkreślić, że Edwards naprzemiennie używa słowa „miłość” i „rozum”. Sercem określa umysł, gdy odnosi się do zdolności i umiejętności korzystania z niego, a więc do praktycznego aspektu wykorzystania tego, co z postrzegania i myślenia spekulatywnego wynika dla człowieka.

²⁴ *Ibidem*, s. 178.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

Bożej chwały”²⁷. To właśnie dzięki tej radości, która przepełniała poddanych prześladowaniom chrześcijan z Azji Mniejszej, byli oni w stanie przyjąć je „chwalebnie”, zasługując na miano prawdziwych wyznawców Chrystusa.

W ramach uzupełnienia powyższych rozważania warto jeszcze choć skrótkowo przywołać argumenty, jakie Edwards przytacza na potwierdzenie faktu, że prawdziwa religia polega na „świętych uczuciach”. W części *Traktatu* zatytułowanej *Doktryna*, w drugim jej punkcie, w pewnym sensie powtarzając to wszystko, o czym do tej pory była mowa, z całym naciskiem podkreśla, że prawdziwa religia musi się opierać na żywych i żarliwych uczuciach, płomiennych porywach serca (rozumu) wyrażających się w skłonności i woli podążania za Tym, który jest Prawdą – Bogiem. Uczucia te nie mogą być słabe ani płytkie, gdyż te tylko nieznacznie wznoszą ludzi ponad stan obojętności²⁸ wobec poznawanej rzeczywistości. Potwierdzeniem tego są słowa z Listu św. Pawła do Rzymian: „W gorliwości nie ustawając, płomienni duchem, Panu służcie” (Rz 12, 11). Gdy zatem życie religijne chrześcijanina „nie charakteryzuje się szczerym oddaniem, a wola i skłonności nie są zaangażowane z całą mocą, jesteśmy niczym”²⁹. Prawdziwa religia jest zatem stanem przeżyć wewnętrznych, w których w pełni jest zaangażowany zarówno rozum, jak i wola. Dlatego nie bacząc na okoliczności zewnętrzne i przeciwności, które napotyka, z prześladowaniami i śmiercią za swą wiarę włącznie, prawdziwy chrześcijan zawsze będzie wiernie podążał za Chrystusem – Prawdą. Świadectwo to jednak nie byłoby możliwe, gdyby główną siłą działań człowieka nie były uczucia, które angażują duszę w takim stopniu, „w jakim udaje się wzbudzić w niej uczucia”³⁰. Nie wystarczy jedynie słuchanie Słowa Bożego, kaznodziei czy autorytetów, a zatem słuchanie o najistotniejszych dla wiary i życia człowieka sprawach, gdy słowa nie pobudzają do głębszej refleksji, gdy nie stają się przedmiotem myśli – nie pobudzają rozumu. Edwards stwierdza: „Ośmielę się stwierdzić, że jeszcze nikt nigdy nie doświadczył znaczącej przemiany w sposobie myślenia i zachowania pod wpływem bodźców o charakterze religijnym wynikających z czytania, słuchania lub patrzenia, o ile nie doszło do poruszenia uczuć”³¹. Ze słów tych widać, jak bardzo myśl Edwardsa jest przesiąknięta augustyńską koncepcją nauczyciela z dialogu *De magistro*. W dziele tym Augustyn nader wyraźnie stawia tezę, że usłyszawszy słowa wypowiedziane przez nauczyciela, uczeń nie dowia-

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 181.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, s. 183.

³¹ *Ibidem*.

duje się niczego, nawet o samych słowach. Poznanie ludzkie opiera się bowiem „nie na usłyszanych z zewnątrz dźwiękach, lecz na pouczeniu wewnętrznej Prawdy. [...] Słowa mają tylko tę wartość — i to już najlaskawiej je oceniając — że pobudzają nas do szukania rzeczy, ale nie pokazują nam ich w ten sposób, żebyśmy mogli je poznać”³². A zatem odpowiedź na pytanie, czy słysząc słowa, czegokolwiek się uczymy, Augustyn odpowiedziałby wprost: nie! W tym samym kluczu odpowiadałby Edwards, odnosząc się do kwestii relacji między myśleniem a działaniem. Samo myślenie ograniczające człowieka jedynie do wymiaru spekulatywnej refleksji, gdy postawi się mu granicę, którą jest samo myślenie, tak jak zachowują się klerkowie, sprawia, że dystansuje się ono całkowicie wobec spraw związanych ze sferą ludzkiej aktywności — działania. Skupienie się jednak na *bios praktikos* — życiu, które oparte by było na odczuciach, musiałoby skutkować postawami właściwymi dla człowieka zmysłowego: dążeniem za przyjemnościami cielesnymi, zaszczytami lub zyskiem. Takie postawy, które skutkują nie tylko wypaczonym modelem człowieka, lecz deformują jego naturę jako istoty duchowo-zmysłowej, Edwards z całą stanowczością odrzuca. Albowiem jak utrzymuje, charakterystyczne dla człowieka jest to, iż pobudzenia czy poruszenia, których źródłem są skłonności i wola inspirowane przez rozum, powodują, że człowiek z większym zapałem i poświęceniem odnosi się do swych działań i im się oddaje. „Taka już jest natura człowieka, że na ogół pozostaje on beczynny, o ile nie pobudzi go jakieś uczucie: czy to miłość albo nienawiść, czy to pragnienie, nadzieja albo strach”³³. A przecież uczucia swoje źródło mają w umyśle, a nie w ciele, choć ciało może przyczyniać się do ich intensyfikacji³⁴. „Poruszenie i pobudzenie do działania przez uczucia jest wyraźniej odczuwalne w tych dziedzinach, którym ludzie oddają się z większym zapałem i poświęceniem”³⁵. Nie można zatem nie dostrzec tu inspiracji Edwardsa myślą starożytnych filozofów, chociażby Sokratesa i Platona, według których człowiek myśli, aby właściwie postępować, i działa, aby jeszcze lepiej myśleć.

Prawdziwa religia polega zatem na uczuciach, które aż do głębi serca (rozumu) muszą poruszać człowieka. Trzeba jednak pamiętać, co z całą stanowczością Edwards podkreśla, o jednym jakże istotnym fakcie, że „religia w sercach ludzi prawdziwie pobożnych pozostaje zawsze ściśle współmierna do żarliwości uczucia i aktualnego stanu emocjonalnego”³⁶.

³² Św. Augustyn, *O nauczycielu*, XI, 36. W: idem, *Dialogi filozoficzne*. Tłum. J. Modrzejewski. Kraków 1999, s. 476.

³³ J. Edwards, *Traktat o uczuciach religijnych...*, s. 182.

³⁴ Por. *ibidem*, s. 185.

³⁵ *Ibidem*, s. 183.

³⁶ *Ibidem*, s. 184.

A jako że każdy podlega różnorodnym uczuciom, dlatego należy odróżnić uczucia, które nie mają natury duchowej, gdyż wynikają z poznania otaczającej rzeczywistości (uczucia naturalne), od uczuć religijnych (duchowych). Sam bowiem fakt, że można mówić o przeżyciu religijnym lub o silnych i żywych uczuciach czy też emocjach, wcale nie jest dowodem, że są one natury duchowej – a więc wypływają z dokonanej przez człowieka analizy ich źródła. Pewne jest natomiast to, że uczucia bardziej lub mniej wpływają na człowieka, a tym samym na jego reakcje, zachowania i emocje. Wynika to według Edwardsa z istniejącego w istocie ludzkiej, i to dość ścisłego związku ciała i duszy, w której i poprzez którą manifestuje się Boża mądrość i sama, niczym niezafałszowana prawda o samym człowieku. Tym samym można stwierdzić, że to, iż „ciało reaguje w jakiś określony sposób, nie mówi jeszcze o tym, czy dane doświadczenie ma podłoże naturalne, czy też głęboko duchowe”³⁷.

Najczęściej podłoże ludzkich uczuć ma charakter mieszany. Dlatego tak ważna jest umiejętność ich rozróżniania przez identyfikację ich pochodzenia. A zatem mogą ich doświadczać zarówno ci, którzy idą za prawdą Bożą, jak i nazwani przez Edwardsa nierozumnymi („nie zbawionymi”), którym bardziej niż na prawdzie zależy na akceptacji ze strony społeczności, której są członkami. Wszyscy bowiem teologowie, zwłaszcza ortodoksyjni, jak podkreśla reformator i współorganizator Wielkiego Przebudzenia, „zgadzają się w tym, że w chrześcijaństwie można doświadczać bardzo silnych uczuć bez autentycznego doświadczenia zbawienia”³⁸.

A zatem ani odrzucenie wszelkich uczuć, ani też pełne ich aprobowanie nie jest właściwe. Każdy człowiek winien je rozróżniać, poznawać, aby jak to jest napisane w Piśmie Świętym, umieć odróżnić to, co przynosi pożytek, od tego, co go nie daje³⁹. „Musimy oddzielić ziarno od plew, złoto od żużlu, to, co cenne, od tego, co jest bez wartości”⁴⁰. Tym zaś, co pozwala odróżniać i wybierać między uczuciami, jest to, na ile one w danym momencie pogłębiają miłość do Tego, który z natury jest piękny, dobry i prawdziwy – doskonałego Boga. Konkludując, należy stwierdzić, że Edwards, dokonawszy wyraźnego rozróżnienia serca (rozumu) i ciała, duszy (ducha) i ciała, chce, aby wszyscy zrozumieli, że same tylko reakcje fizyczne, odruchy cielesne nie są wystarczającym dowodem, że uczucia ludzkie mają charakter duchowy. Albowiem nawet silne uczucia, które wcale nie mają prawdziwie duchowego źródła, również mogą wpływać na ciało. „Tak więc nie możemy

³⁷ J. Edwards, *Istotne doznania...*, s. 32.

³⁸ *Ibidem*, s. 31.

³⁹ Edwards odnosi się do przypowieści o chwaście z Ewangelii według św. Mateusza (13, 24–30).

⁴⁰ J. Edwards, *Istotne doznania...*, s. 27.

uznać reakcji fizycznych za dowód tego, że nasze doświadczenie pochodzi od Boga. Powinniśmy badać naturę naszych uczuć według innych kryteriów⁴¹. Owo kryterium powinien stanowić „zmysł serca”, który Edwards definiuje jako działanie umysłu zgodnie ze skłonnością i wolą człowieka.

Należy pamiętać, że Edwards pisał to wszystko w kontekście jednego z największych znanych przebudzeń w historii Kościoła (*Great Awakening*), gdy ludzie często mdleli, zawodzili i trzęśli się pod wpływem głoszonych w mocy Słowa Bożego. Edwards starał się bronić autentyczności tego doświadczenia przed zarzutami, że owe fizyczne reakcje są dowodem na zwykłą histerię, a nie autentyczne doświadczenie Bożej obecności przepelniającej serce człowieka religijnego. Być może w naszych czasach Edwards zmieniłby nieco optykę i położył nacisk na to, że fizyczne zaangażowanie nie stanowi gwarancji autentyczności wiary⁴².

W ramach podsumowania można odwołać się bezpośrednio do słów Edwardsa:

Niektórzy ludzie opowiadają o swoich przeżyciach aż do przesady. Mówią o nich wszędzie i w każdym towarzystwie. To zły znak. Drzewo, które ma wiele liści, zwykle nie wydaje zbyt obfitego owocu. Fałszywe emocje (*emotions*), jeśli są silne, manifestują się chętniej niż prawdziwe uczucia (*true affections*). Fałszywa duchowość ze swej natury uwielbia się wystawiać na pokaz, zupełnie jak faryzeusze⁴³.

Dlatego też

jak nie można mówić o prawdziwej religii tam, gdzie nie ma niczego innego poza uczuciami, tak też nie można mówić o prawdziwej religii tam, gdzie uczucia religijne w ogóle nie występują. Oświecony umysł musi łączyć się z poruszonym i żarliwym sercem, gdyż tam gdzie ciepła nie towarzyszy światło, w sercu ludzkim nie zamieszkuje nic boskiego ani niebieskiego. Z drugiej zaś strony tam, gdzie jest jakiś rodzaj światła, ale bez ciepła – gdy głowa pełna jest pojęć i spekulacji, ale serce pozostaje oziębłe i niewzruszone – w świetle tym nie ma niczego boskiego, a posiadana wiedza nie jest prawdziwym poznaniem duchowym spraw boskich. Prawidłowemu zrozumieniu cudownych prawd religijnych zawsze towarzyszy poruszenie serca⁴⁴.

⁴¹ *Ibidem*, s. 33.

⁴² Por. N.R. Needham, *Introduction*. W: J. Edwards, *The Experience that Counts!* London 1991, s. 33.

⁴³ J. Edwards, *Istotne doznania...*, s. 33.

⁴⁴ *Idem*, *Traktat o uczuciach religijnych...*, s. 186.

**The Essence of Religious Affections, i.e.
How to Distinguish between True and False Religion
according to Jonathan Edwards**

A b s t r a c t

Jonathan Edwards (1703–1758), theologian, philosopher, and academic, and the living spark of the Great Awakening, is one of the great religious reformers. This article is an attempt to present the basic concepts he created and added to the religious language of a long century, such as *nature and affections*, *holy affections*, *inclination*, *will*, *mind*, *heart* (with regard to the exercises of the mind), *true religion*, *light in the understanding*.

TOMASZ R. DĘBOWSKI

Instytut Studiów Międzynarodowych Uniwersytetu Wrocławskiego

PRACA SOCJALNA KOŚCIOŁÓW PROTESTANCKICH W POLSCE NA PRZYKŁADZIE ZBORU „CHRZEŚCIJAŃSKA SPOŁECZNOŚĆ” W ZĄBKOWICACH ŚLĄSKICH

Człowiek żyjący wiarą i z wiary wie,
że służyć Bogu można jedynie przez służenie człowiekowi.
(Witold Benedyktowicz)

Wstęp

Praca socjalna polskich protestantów jak do tej pory nie doczekała się całościowego opracowania, podobnie zresztą jak inne aspekty ich zaangażowania społecznego. W ostatnich latach problematykę tę poruszał m.in. Piotr Karaś w monografii *Działalność socjalna Kościołów ewangelikalnych w Polsce* (Warszawa 2013) oraz Marek Kamiński w opracowaniu *Kościół zielonoświątkowy w Polsce w latach 1988–2008* (Warszawa 2012), dotyczyła jej również praca zbiorowa pod redakcją Sebastiana Smolarza, Sławomira Torbusa i Wojciecha Kowalewskiego *Ewangelikalizm polski wobec wyzwań współczesności* (Wrocław 2013). Trzeba jednak podkreślić, że publikacje te odnosiły się wyłącznie do ewangelikalnego nurtu protestantyzmu. Z kolei wzmianki dotyczące międzynarodowego zaangażowania socjalnego polskich protestantów zawiera monografia Tomasza R. Dębowskiego *Kościół chrześcijański w Polsce wobec wybranych zagadnień międzynarodowych w latach 1989–2004* (Wrocław 2011).

Celem artykułu jest przybliżenie jednego z obszarów zaangażowania społecznego polskich protestantów¹, jakim jest praca socjalna, a zwłaszcza

¹ Mając świadomość wielorakich różnic i podobieństw poszczególnych Kościołów protestanckich i podłoża tej sytuacji oraz ze względu na wymogi edytorskie dotyczące

działania podejmowane na tym polu przez zbór Kościoła zielonoświątkowego w Ząbkowicach Śląskich². Tekst o układzie problemowym rozpoczyna się od analizy przesłanek prowadzących do podejmowania działań społecznych. Następnie przybliża się prawne umocowanie tej działalności oraz czynniki, które ją warunkują. Następnie opisuje się pracę społeczną prowadzoną do 2013 roku w Zborze „Chrześcijańska Społeczność”³.

Bazę źródłową tekstu stanowią dokumenty, prace zwarte, publikacje periodyczne, materiały elektroniczne. Ponadto dzięki uprzejmości pastora Cezarego Wojtasika autor uzyskał wgląd do materiałów archiwalnych zboru w Ząbkowicach Śląskich.

Przesłanki podejmowania działań społecznych

Analizując motywy skłaniające protestantów do podejmowania pracy społecznej, można wyodrębnić przesłanki teologiczne oraz pozateologiczne, stanowiące wyraz ich solidarności ze światem. W pierwszym przypadku podstawą działania jest wiara skuteczna przez miłość (*fides per caritatem efficax*)⁴. Metodysta Witold Benedyktowicz pisał za Marcinem Lutrem:

Wiara prowadzi człowieka do Boga, a miłość do człowieka. [...] Wiara i miłość są nierozdzielne, stanowią jedność. Wiara jest pierwszą z cnót, miłość drugą, w tym sensie wszakże, iż wiara jest macierzą, zasadą wszelkiej cnoty⁵.

Tak więc konsekwencją wiary, z której wypływa miłość do człowieka (bliźniego), jest pragnienie naśladowania Chrystusa, czyli „bycie dla

objętości tekstu, autor posługuje się pewnymi uogólnieniami specyfiki analizowanego środowiska, które postanowił zawęzić do tych Kościołów, których położenie prawne jest uregulowane odrębnymi ustawami.

² Autor proponuje, aby pracę społeczną (zamiennie: działalność społeczną) ujmować jako wydobywanie i pomnażanie sił ludzkich w zakresie przypadków wymienionych w art. 7 Ustawy z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej (Dz.U. 2004, nr 64, poz. 593); P. Karaś, *Działalność społeczna Kościołów ewangelikalnych w Polsce*. Warszawa 2013, s. 89n, 93–94; M. Brenk, *Praca społeczna w pedagogice społecznej Heleny Radlińskiej. Zarys tematu*. W: *Ad novum fructum. Z okazji jubileuszu poznkańskich historyków wychowania*. Red. W. Jamrozak, K. Ratajczak, D. Żołędź-Strzelczyk. Poznań 2007, s. 90.

³ W 2013 roku ówczesny pastor, Marek Strużyna, zakończył swoją posługę w Ząbkowicach Śląskich i wraz z całą rodziną osiedlił się w Wielkiej Brytanii.

⁴ Ewangelik Marcin Hintz, odnosząc się do tej zasady, zauważył, że „chrześcijanin według Lutra to człowiek aktywnie żyjący, podejmujący problemy i wyzwania otaczającego go świata”, M. Hintz, *Etyka ewangelicka i jej wymiar eklesjalny. Studium historyczno-systematyczne*. Warszawa 2007, s. 64–65.

⁵ W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić? Zarys ewangelickiej etyki teologicznej*. Warszawa 1993, s. 37–38.

innych”⁶. Dodajmy, że Benedyktowicz wśród cnót wymienia również patriotyzm, który wyraża się we współdziałaniu chrześcijan z władzami państwowymi na rzecz dobra wspólnego⁷.

Dla wszystkich Kościołów protestanckich Biblia jest jedynym źródłem objawienia i podstawą wiary (*sola Scriptura*)⁸. Oznacza to zatem, że fakt podejmowania działań nakierowanych na niesienie pomocy drugiemu człowiekowi musi mieć stosowne uzasadnienie w Słowie Bożym. Jako ilustrację tego rozumowania można przywołać krótki tekst zawarty na stronie internetowej Diakoni Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego:

W Starym Testamencie słowo „diakonia” nie występuje, judaizm jednak zna określenia „służba” i „miłość”. Występują one w apelach proroków, przykazaniu miłości bliźniego, prawodawstwie roku jubileuszowego. Prawo żydowskie nakazywało, by w święto Purim każdy wierzący poszukał biedniejszego od siebie i ofiarował mu jakiś dar (Est 9,22). W Nowym Testamencie rzeczownik „diakonia” oznacza służbę miłosierdzia, do której zobowiązany był każdy chrześcijanin w myśl słów z Ewangelii Mateusza: „Zaprawdę powiadam wam, cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych moich braci, mnie uczyniliście” (Mt 25,40)⁹.

Należy dodać, że innymi źródłami motywacji teologicznej mogą być również kazania, wykłady, świadectwa czy artykuły w prasie kościelnej oraz na stronach internetowych.

Odnosząc się do sprawy pozateologicznych pobudek podejmowania działań na rzecz potrzebujących, warto odwołać się do refleksji ewangelika Jerzego Hauptmanna. Wskazuje on m.in., że stosunek ewangelików do polityki jest nacechowany racjonalizmem i pragmatyzmem. „Racjonalizm – konstatuje Hauptmann – wymusza w codziennym działaniu stosowanie przy rozwiązywaniu różnorodnych problemów polityki małych kroków lub inaczej tzw. polityki lokalnej, bez odwoływania się do wielkich instytucji państwowych (zasada pomocniczości)”¹⁰. W wypadku działalności socjalnej odzwierciedlenie tej praktyki znajduje się np. w *Zasadniczym*

⁶ B. Milerski, *Myśl dialogiczna w tradycji protestanckiej*. „Paedagogia Christiana” 2010, t. 25, nr 1, s. 72; J.R.W. Stott, *Chrześcijanin a problemy społeczne współczesnego świata*. Katowice 2009, s. 20–21.

⁷ W. Benedyktowicz, *Co powinniśmy czynić...*, s. 204.

⁸ J. Szczepankiewicz-Battek, *Kościół protestancki i ich rola społeczno-kulturalna*. Wrocław 2005, s. 17.

⁹ Diakonia Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, *O Diakonii*. <http://www.diakonia.org.pl/o-diakonii> [dostęp 19.05.2017].

¹⁰ Za: T. Dębowski, *Zarys myśli społecznej Kościołów protestanckich w Polsce w latach 1945–1995*. Wrocław 2003, s. 81.

Prawie Wewnętrzny Kościół Ewangelicko-Augsburski w Rzeczypospolitej Polskiej (1996). Podobnym tokiem rozumowania podąża baptysta Tadeusz Jacek Zieliński. Jego zdaniem Bóg oczekuje od człowieka nie tylko bezgranicznego zaufania, lecz także mądrej postawy wyrażającej się w roztroptym korzystaniu ze swoich naturalnych możliwości¹¹. „W myśleniu – jak pisał na łamach »Słowa Prawdy« – należy kierować się realizmem, co w odniesieniu do państwa oznacza docenienie współdziałania wszystkich obywateli na rzecz dobra wspólnego”¹². W świetle przywołanych powyżej przykładów zarówno w namyśle przedstawiciela historycznego nurtu protestantyzmu, jak i reprezentanta jego ewangelikalnego odłamu można dostrzec wspólne elementy, czyli racjonalizm i pragmatyzm. To one właśnie stanowią nieteologiczne przesłanki zaangażowania społecznego, a co za tym idzie – pracy socjalnej¹³.

Prawne ramy pracy socjalnej

Kościół protestancki, ich osoby prawne, jednostki organizacyjne oraz stowarzyszenia i fundacje o charakterze wyznaniowym, jak również inne podmioty społeczne prowadzą działalność na podstawie obowiązującego w Polsce prawa i w jego ramach. Kluczowym aktem normatywnym, który ma zastosowanie w sprawach związanych z chrześcijańskim zaangażowaniem społecznym, jest Konstytucja RP z kwietnia 1997 roku, w szczególności zaś zapisy znajdujące się w art. 53 i 25¹⁴. Warto nadmienić, że ustawa zasadnicza zawiera nie tylko katalog praw i wolności religijnych, ale także deklarację współdziałania państwa ze wspólnotami religijnymi dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Kolejną regulacją, którą należy przywołać, jest *Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności wyznania i sumienia*. Dokument ten w art. 16 i 19 wyraża wolę współdziałania państwa z Kościołami i związkami wyznaniowymi w obszarze zwalczania patologii społecznych, ale też jego zobowiązanie poszanowania praw tych podmiotów do prowadzenia działalności charytatywno-opiekuńczej¹⁵. Ten aspekt misji realizowanej przez Kościoły protestanckie znajduje również swoje oparcie w ustawach indywidualnych regulujących stosunki pomiędzy państwem a Kościołem Ewangelicko-Reformo-

¹¹ T.J. Zieliński, *Polska w NATO, co my na to?* „Słowo Prawdy” 1997, nr 10, s. 3.

¹² Idem, *Ku realistycznemu spojrzeniu chrześcijan na Unię Europejską*. „Słowo Prawdy” 2003, nr 5, s. 10.

¹³ Zob. S. Kozyr-Kowalski, *Weberowska socjologia religii a teoria społeczeństwa jako całości*. W: M. Weber, *Szkice z socjologii religii*. Warszawa 1984, s. 32–34.

¹⁴ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. Dz.U. 1997, nr 78, poz. 483.

¹⁵ *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności wyznania i sumienia*. Dz.U. 1989, nr 29, poz. 155.

wanym w RP (1994), Kościołem Ewangelicko-Augsburskim w RP (1994), Kościołem Ewangelicko-Metodystycznym w RP (1995), Kościołem Chrześcijan Baptystów w RP (1995) oraz Kościołem Zielonoświątkowym w RP (1997)¹⁶, ustawach społecznych¹⁷ oraz w rozporządzeniach¹⁸.

Działalność charytatywno-opiekuńcza umocowana jest także w wewnętrznych aktach stanowiących przez przywołane powyżej wspólnoty. Kościelne prawa wewnętrzne „określają cele, organy, ich zakres kompetencji, czy też sposób reprezentacji”¹⁹, a co za tym idzie – odnoszą się do spraw związanych z działalnością pożytku publicznego kościelnych osób prawnych. Przykładowo w *Zasadniczym Prawie Wewnętrznym Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej* można przeczytać: „do właściwości Rady Parafialnej należy w szczególności: [...] Prowadzenie działalności charytatywno-opiekuńczej, organizowanie pieczy nad ubogimi i chorymi, popieranie wszelkich spraw dobroczynności w Parafii i w Kościele”²⁰. Z kolei *Prawo Wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej* (2007) stanowi: „Kościół realizuje swoje cele poprzez [...] prowadzenie działalności pożytku publicznego oraz charytatywnej i opiekuńczej”²¹. Zapisy dotyczące przywoływanej problematyki znajdują się także w aktach niższego rzędu: statutach i regulaminach prawnych osób kościelnych, np. w *Statucie Diakonii Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej* (2008)²², a także stowarzyszeń i fundacji o charakterze wyznaniowym.

¹⁶ S. Cebula, *Prawa i wolności religijne we współczesnej Polsce*. Kraków 2011, s. 47n.

¹⁷ Analizując to zagadnienie, Piotr Karaś wymienia jeszcze następujące dokumenty: Ustawę z dnia 26 października 1982 r. o wychowaniu w trzeźwości i przeciwdziałaniu alkoholizmowi (Dz.U. 1982, nr 35, poz. 230 z późn. zm.), Ustawę z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie (Dz.U. 2005, nr 180, poz. 1493 z późn. zm.), Ustawę z dnia 29 lipca 2005 r. o przeciwdziałaniu narkomanii (Dz.U. 2005, nr 179, poz. 1485 z późn. zm.) oraz Ustawę o z dnia 24 kwietnia 2003 r. o działalności pożytku publicznego i wolontariacie (Dz.U. 2003, nr 96, poz. 873 z późn. zm.); P. Karaś, *Działalność socjalna...*, s. 142n.

¹⁸ W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*. Płock 2003, s. 92–93.

¹⁹ P. Karaś, *Działalność socjalna...*, s. 151.

²⁰ *Zasadnicze Prawo Wewnętrzne Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 26 października 1996 roku*. http://www.luteranie.pl/files/prawo_koscielne/zpw.pdf [dostęp 18.05.2017].

²¹ *Prawo Wewnętrzne Kościoła Zielonoświątkowego w Rzeczypospolitej Polskiej*. <http://kz.pl/kzw/wp-content/uploads/2009/04/Prawo-Wewn%C4%99trzne-KZ-2015-na-stroneKZ-1.pdf> [dostęp 18.05.2017].

²² M. Hucal, *Źródła prawa wyznaniowego w odniesieniu do Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP*. <http://old.luteranie.pl/www/biblioteka/dprawo/osob-prawna.htm> [dostęp 19.08.2017].

Czynniki determinujące pracę socjalną

Rozpatrując czynniki wpływające na charakter, skalę oraz dynamikę socjalnego zaangażowania polskich protestantów, można wskazać uwarunkowania zewnętrzne i wewnętrzne. Realia te mogą przyczyniać się do rozwoju aktywności socjalnych tych Kościołów, ich stagnacji, a czasami nawet regresu.

Jeśli chodzi o uwarunkowania zewnętrzne, to można je podzielić na przesłanki wynikające z polityki realizowanej przez państwo²³, następnie z działań podejmowanych przez samorządy terytorialne oraz ze stanu relacji ekumenicznych i międzyreligijnych. Z punktu widzenia niniejszych rozważań, gdy mowa jest o polityce realizowanej przez państwo, należy się odnieść do jej następujących obszarów szczegółowych: polityki wyznaniowej, polityki gospodarczej (w tym polityki makroekonomicznej) oraz polityki społecznej.

Niewątpliwie polityka wyznaniowa w Polsce sprzyja aktywności społecznej protestantów. Charakteryzuje się poszanowaniem konstytucyjnych gwarancji wolności religijnej, sumienia i wyznania, jak też zasady równości obywateli wobec prawa. Stosunki pomiędzy państwem a Kościołami przyjęły postać przyjaznego rozdziału – separacji skoordynowanej²⁴. Wspólnoty te, o czym była mowa wcześniej, mają możliwość działania na podstawie obowiązującego w Polsce prawa i w jego granicach.

Co do polityki makroekonomicznej, to trudno jest precyzyjnie określić, w jaki sposób i w jakim zakresie wpływa ona na działania socjalne protestantów. Nie ulega jednak wątpliwości, że w wielu wypadkach zachodzi związek pomiędzy zasobnością wiernych a ich hojnością, zwłaszcza gdy wziąć pod uwagę obecną w tym środowisku praktykę płacenia dziesięciny. Tak więc polityka fiskalna może wpływać pozytywnie lub negatywnie na wielkość środków przeznaczanych przez wiernych na inicjatywy socjalne²⁵. Ponadto wiadomo powszechnie, że w świetle obowiązującego

²³ Autor skłania się ku definiowaniu polityki w sposób charakterystyczny dla politologii anglosaskiej, a wyrażający się słowem *politics*. W tym ujęciu oznacza ona „proces zachodzący w systemie społecznym (a nie tylko w systemie politycznym bądź państwowym), polegający na selekcjonowaniu i porządkowaniu podstawowych celów tego systemu, według kryteriów ich ważności i możliwości realizacji (lub braku takich możliwości), w aspekcie czasu i alokacji zasobów społecznych. Tak więc *politics* to sfera stanowienia realizacji decyzji dotyczących ekonomicznych, politycznych, socjalnych i kulturowych systemu ogólnospołecznego”, L. Sobkowiak, *Polityka*. W: *Leksykon politologii*. Red. A. Antoszewski, R. Herbut. Wrocław 1998, s. 310.

²⁴ W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, s. 67–68.

²⁵ Należy również zwrócić uwagę na jakość stanowionego w Polsce prawa podatkowego, częstotliwość i głębokość jego zmian oraz jak jest ono interpretowane np. przez poszczególne urzędy skarbowe.

w Polsce prawa podatnik może pomniejszyć dochód przed opodatkowaniem PIT o darowizny dokonane na cele kultu religijnego (np. dziesięciny) oraz na cele charytatywno-opiekuńcze Kościoła. Ma on także prawo przekazania 1 proc. podatku na rzecz organizacji pożytku publicznego. Polityka fiskalna państwa wpływa również na możliwości pozyskiwania funduszy z innych źródeł niż tylko ofiary wiernych. Istotną rolę odgrywa ją tutaj przepisy związane z opodatkowaniem darowizn.

Pomiędzy polityką społeczną państwa a pracą socjalną protestantów można dostrzec zależności, które występują zwłaszcza w obszarze pomocy społecznej. Trzeba też przyznać, że Kościoły, ich osoby prawne oraz inne jednostki organizacyjne współpracują z państwowymi instytucjami, a czasami korzystają także ze środków publicznych. Podejmują również samodzielne działania w tych obszarach, gdzie aktywność państwa jest niewystarczająca. W tym kontekście polityka społeczna państwa wpływa na kształt inicjatyw protestantów na rzecz potrzebujących.

Niełatwo udzielić odpowiedzi na pytanie, jak działania samorządów terytorialnych wpływają na pracę socjalną protestantów. Nadal brakuje opracowań dotyczących tej problematyki, materiały zaś, na podstawie których można by je przygotować, są rozproszone i niekompletne. Z prywatnych rozmów przeprowadzonych przez autora z kilkunastoma duchownymi — trzeba podkreślić, że tylko jednego Kościoła — wynika, że w niektórych wypadkach samorządy aktywnie współpracowały z nimi w zakresie działań socjalnych. W innych wykazywały się obojętnością, nie zgłaszano natomiast próby torpedowania inicjatyw charytatywno-opiekuńczych. Duszpasterze relacjonowali, że charakter wielu działań zależał w dużej mierze do potrzeb lokalnej społeczności. Odnosząc się do sprawy pasywności części władz samorządowych, sygnalizowali m.in. niewystarczające zrozumienie potrzeb lokalowych zborów, a co za tym idzie — trudności z zakupem nieruchomości lub ziemi pod budowę. Pastorzy niechętnie udzielali przy tym odpowiedzi na pytanie o przyczyny tego stanu rzeczy, co wynikało zapewne z faktu, że ich wspólnoty nadal czyniły starania zmierzające do rozwiązywania problemów lokalowych.

Na zaangażowanie socjalne protestantów wpływają także relacje ich wspólnot z innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi działającymi zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami. Widoczne jest to zwłaszcza w przypadku inicjatyw, których realizacja wymaga zaangażowania większych zasobów ludzkich i materialnych. Jako pozytywne przykłady eklezjalnych przedsięwzięć można przytoczyć chociażby Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom, które organizuje Caritas Polska we współpracy z Diakonią Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego oraz prawosławną instytucją charytatywną Eleos, jak również międzynarodową akcję Gwiazdkowa

Niespodzianka, której krajowym koordynatorem przez wiele lat był wrocławski baptysta Maciej Błażowski²⁶.

Wśród wewnątrzkościelnych uwarunkowań działalności socjalnej na samym czele należy wskazać potencjał ludzki, jakim dysponują protestanci. Określa go nie tylko liczba osób angażujących się w aktywność społeczną, ale także ich kwalifikacje oraz lokalizacja etatowych pracowników socjalnych i wolontariuszy. Obecnie oszacowanie liczebności tej grupy tak na poziomie wszystkich wspólnot protestanckich, jak i poszczególnych Kościołów oraz ich zborów jest niemożliwe, gdyż wymagałoby przeprowadzenia gruntownych badań.

Analiza materiałów dostępnych w prasie kościelnej oraz na stronach internetowych pozwala zauważyć wzrost profesjonalizmu działań socjalnych w tym środowisku, zarówno o charakterze pracy społecznej, jak i akcji społecznych²⁷. Proces ten jest pochodną szerszego trendu związanego z upowszechnieniem kształcenia w Polsce, również na poziomie wyższym, oraz z rozwojem innych form doskonalenia zawodowego. Wzrost profesjonalizmu wymuszają również wymogi, którym muszą sprostać osoby oraz instytucje ubiegające się o finansowanie ze środków publicznych.

Niewielka liczba protestantów oraz diasporalny charakter tego środowiska skutkuje rozproszeniem przestrzennym zasobów ludzkich oraz ich kumulacją w niektórych ośrodkach, np. w dużych miastach. Warunki te nadal odgrywają dużą rolę w kształtowaniu aktywności socjalnej analizowanego środowiska. Trzeba jednak podkreślić, że rewolucja teleinformatyczna (telefonia mobilna, Internet), rozwój infrastruktury drogowej, upowszechnienie dostępu do indywidualnych środków komunikacji — to wszystko przyczynia się do stopniowego rozwoju i wzrostu profesjonalizacji pracy socjalnej także w mniejszych ośrodkach oraz miejscach, w których wcześniej jej nie podejmowano. Czynniki te umożliwiają również racjonalne wykorzystanie posiadanych już zasobów ludzkich oraz ich pomnażanie.

Niewątpliwie o charakterze i skali działań socjalnych — o czym nadmieniono wcześniej — przesądzają uwarunkowania związane z nauczaniem kościelnym dotyczącym tej problematyki lub jego brakiem. Istotną rolę odgrywa również przykład płynący od władz kościelnych, ducho-

²⁶ Akcja charytatywna polegająca na docieraniu z paczkami świątecznymi do dzieci ze środowisk najuboższych lub poszkodowanych przez los; OCC Polska, *Gwiazdkowa Niespodzianka*. https://www.facebook.com/pg/Gwiazdkowa-Niespodzianka-OCC-Polska-168021970292303/about/?ref=page_internal [dostęp 29.05.2017]; *Jak powstał projekt Gwiazdkowej Niespodzianki?* <http://www.occpolska.pl/index.php/jak-powstawal-projekt-gn> [dostęp 29.05.2017].

²⁷ P. Karaś, *Działalność socjalna...*, s. 91–92.

wieństwa, rad parafialnych, starszych zboru oraz innych wpływowych osób związanych z tym środowiskiem. Ponadto niepośledniego znaczenia nabierają inicjatywy prowadzące do ograniczenia tendencji skutkujących izolowaniem się części protestantów od świata zewnętrznego²⁸. To one m.in. utrudniają tworzenie sieci powiązań w pracy socjalnej z innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi oraz świeckimi organizacjami działającymi na rzecz potrzebujących²⁹.

Wśród wewnątrzkościelnych uwarunkowań nie można pominąć spraw związanych z finansowym aspektem działalności socjalnej protestantów. Ponieważ kwestie pozyskiwania środków na te cele zostały już omówione, należy jeszcze zwrócić uwagę na zarządzanie nimi. Przywołane w artykule Kościoły przestrzegają stosownych regulacji, które porządkują ich gospodarkę finansową³⁰. Zdaniem autora najistotniejsze jest jednak to, jak na poziomie lokalnej wspólnoty pozyskane pieniądze są gromadzone, pomnażane i wydatkowane. Trzeba tu jednak dodać, że w niektórych przypadkach budżety te są skromne, zwłaszcza gdy zbory funkcjonują w regionach dotkniętych wysokim bezrobociem, nie mają własnej bazy lokalowej lub gdy ich kaplice wymagają kosztownych remontów. Dotyczy to zwłaszcza obiektów, nad którymi sprawowany jest nadzór konserwatorski.

Praca socjalna Zboru „Chrześcijańska Społeczność” w Żąbkowicach Śląskich

Żąbkowice Śląskie są niewielkim miastem położonym w południowej części województwa dolnośląskiego. Od końca lat osiemdziesiątych XX wieku funkcjonuje tu zbór Kościoła zielonoświątkowego „Chrześcijańska Społeczność”, który w 2016 roku liczył ponad pięćdziesięciu członków.

²⁸ T. Dębowski, *Społeczne zaangażowanie chrześcijan ewangelikalnych w Polsce*. W: *Ewangelikalizm polski wobec wyzwań współczesności*. Red. W. Kowalewski, S. Smolarz, S. Torbus. Wrocław 2013, s. 249.

²⁹ Zasygnalizowany powyżej problem jest dość złożony. Dotyczy m.in. sprawy stosunku części protestantów do ekumenizmu, a w szczególności kwestii współpracy z katolikami, która czasami bywa rozumiana jako przejaw zaparcia się ideałów Reformacji. Z tej perspektywy ekumenizm jest postrzegany jako instrument służący Kościołowi katolickiemu do ograniczenia aktywności misyjnej Kościołów mniejszościowych. Trzeba jednak przypomnieć, że protestanci czasami traktują działalność socjalną jako formę ewangelizacji. W polskich realiach oznacza to z wielkim prawdopodobieństwem, że osoba „pozyskana dla Chrystusa” mogła być wcześniej ochrzczona w Kościele katolickim. Ponadto istotę tak rozumianych działań na rzecz potrzebujących dostrzegają duchowni katoliccy, co z kolei skutkuje ich ostrożnością w podejmowaniu wspólnych przedsięwzięć z protestantami.

³⁰ W przypadku Kościoła baptystów należy nadmienić, że wspólnota ta jest federacją autonomicznych zborów.

Początek obecnego stulecia był naznaczony wzmożoną aktywnością społeczną tej wspólnoty w trzech głównych obszarach. Obejmowała ona pomoc kierowaną do osób ubogich, dystrybucję leków oraz sprzętu medycznego i rehabilitacyjnego, a także pracę edukacyjną z dziećmi i młodzieżą. Kluczowymi osobami realizującymi owe przedsięwzięcia byli: pełniący wówczas urząd pastora Marek Strużyna i jego żona Mariola, Anna Tokaruk, która w tym okresie koordynowała działania charytatywne we wspólnocie, Marian Tokaruk, Ryszard i Maria Misiarzewie, a także Elżbieta i Józef Frankowscy. Trzeba też dodać, że w aktywnościach tych uczestniczyło również wielu innych członków zboru, a także osoby nienależące do Kościoła zielonoświątkowego.

W drugiej połowie 2005 roku pastor Strużyna podjął współpracę z niemiecką humanitarną organizacją charytatywną Chrześcijańskie Dzieło Pomocy Nehemia (Nehemia Christliches Hilfswerk³¹), która funkcjonuje w ramach Kościoła zielonoświątkowego w Niemczech. Nehemia powstała w 1990 roku na gruncie działającej od 1972 roku Akcji na rzecz Prześladowanych Chrześcijan i Potrzebujących (Aktion für verfolgte Christen und Notleidende in Menschen), która angażowała się w pomoc dla chrześcijan w państwach bloku wschodniego, np. dostarczając Biblie³². Warto nadmienić, że Nehemia jest organizacją współpracującą z niemieckim Ministerstwem Spraw Zagranicznych oraz Ministerstwem Współpracy Gospodarczej i Rozwoju³³.

Pierwszy transport Nehemii z pomocą dla powiatu ząbkowickiego dotarł w lutym 2006 roku i zawierał ponad 18 ton darów. Znajdowały się wśród nich: leki, mleko, odżywki, odzież, chodzik, wózki inwalidzkie, sprzęt medyczny, wysokiej jakości odzież dla personelu medycznego. Pierwotnie dary te umieszczono w Bobolicach, w hali należącej do Elżbiety i Józefa Frankowskich, których mieszkanie dwa dni po tym fakcie zostało okradzione. Zaistniała sytuacja spowodowała konieczność znalezienia innego miejsca na składowanie dóbr dostarczanych przez Nehemię³⁴. Z pomocą Kościołowi przyszedł wójt Stoszowic, Patryk Wildt,

³¹ Nehemia Christliches Hilfswerk e.V., <https://www.nehemia.org> [dostęp 15.11.2017].

³² AVC Deutschland, *Aktiv für Menschen*. https://www.avc-de.org/images/5_fuer_sie/3_flyer/Deutschland/PDF/AVC-Faltblatt-DE.pdf [dostęp 18.05.2017].

³³ Nehemia stara się docierać z pomocą do wszystkich potrzebujących, bez względu na ich przekonania i wyznawaną religię. Jej główne obszary aktywności obejmują: budowę i utrzymanie ośrodków pomocy medycznej, ośrodków dla osób uzależnionych, stołówek społecznych, organizowanie transportów żywności, odzieży i środków czystości, pomoc dla rolnictwa, np. poprzez dostarczanie nasion, pomoc dla ofiar klęsk żywiołowych, poszukiwanie sponsorów, nawiązywanie współpracy z innymi organizacjami charytatywnymi, działalność wydawnicza.

³⁴ Zbór w Ząbkowicach Śląskich dysponuje niewielką kaplicą, która nie ma pomieszczeń magazynowych. W obliczu zaistniałych trudności pastor Strużyna wraz z Radą Star-

który nieodpłatnie udostępnił świetlicę w Stoszowicach. W pomieszczeniu tym nie tylko magazynowano dary, ale także je sortowano, a następnie część z nich dystrybuowano wśród miejscowej ludności (odżywki, odzież, leki, zabawki, nasiona warzyw i kwiatów). Główny ciężar pracy spoczywał wówczas na Marii i Ryszardzie Misiarzach. Z kolei w Ciepłowodach rozdzielaniem darów zajmowała się Anna Tokaruk – radna gminy Ciepłowody, oraz Marian Tokaruk³⁵. W świetle dokumentacji zgromadzonej w archiwum Zboru „Chrześcijańska Społeczność” dzięki hojności Nehemii do powiatu ząbkowickiego dotarło 127 ton rozmaitych darów.

W tym miejscu warto przywołać również inne inicjatywy podejmowane przez Annę Tokaruk, która nawiązała współpracę z pastorem zboru Kościoła zielonoświątkowego w Radomsku, Wiesławem Gościejem. Duchowny ten utrzymywał bliskie kontakty z zielonoświątkowcami holenderskimi, którzy organizowali pomoc dla Polaków w postaci transportów odzieży, mebli oraz różnego rodzaju produktów medycznych i rehabilitacyjnych, rozdzielanych następnie przez zbór w Radomsku. Pierwsza partia darów dotarła do Ciepłowod w 2008 roku, a koszty transportu zostały pokryte ze środków Zboru „Chrześcijańska Społeczność”, a także zaprzyjaźnionych z nią prywatnych sponsorów. W 2009 roku za dowieszenie drugiej partii pomocy zapłaciła gmina Ciepłowody.

Kolejnym obszarem zaangażowania socjalnego ząbkowickiego zboru było wspomaganie osób chorych, placówek medycznych i opiekuńczych. Jak już wcześniej zasygnalizowano, w darach sprowadzanych z Niemiec i Holandii znajdowały się odżywki, odzież medyczna, wysokiej jakości pościel szpitalna oraz sprzęt rehabilitacyjny (wózki inwalidzkie, chodziki, specjalistyczne łóżka). Dzięki współpracy pastora Strużyny z Dariuszem Klimczakiem, obecnym pastorem zboru Kościoła zielonoświątkowego w Kudowie-Zdroju, w latach 2005–2006 sprowadzono z Francji znaczną ilość leków i parafarmaceutyków³⁶. Działania te były możliwe dzięki kontaktom D. Klimczaka z francuskimi zielonoświątkowcami, którzy od wielu lat zajmowali się organizowaniem pomocy medycznej dla państw byłego bloku socjalistycznego. Leki we Francji były zbierane w wielu punk-

szych w 2008 roku podjął starania zmierzające do nabycia ziemi pod budowę nowej kaplicy. Wysiłki te trwają nieprzerwanie do 2017 roku.

³⁵ Pomoc Nehemii dostarczono do następujących placówek: Zespołu Szkół Publicznych w Grodziszczu, Ośrodka Pomocy Społecznej w Ząbkowicach Śląskich, Zespołu Szkolno-Przedszkolnego Publicznego Przedszkola w Srebrnej Górze, Zespołu Szkolno-Przedszkolnego w Przedborowej, Zespołu Szkolno-Przedszkolnego w Stoszowicach oraz Ośrodka Pomocy Społecznej w Stoszowicach.

³⁶ W tym okresie w Kudowie-Zdroju nie było jeszcze zboru, a tylko placówka „Chrześcijańskiej Społeczności”, której liderem był D. Klimczak.

tach przez wolontariuszy, następnie magazynowane i sortowane według rodzajów i terminów przydatności. Nigdy nie przyjmowano specyfików przeterminowanych ani też niskiej jakości. Duża ich część należała do grupy leków specjalistycznych, stosowanych wyłącznie w lecnictwie zamkniętym, np. w chorobach układu krążenia, chorobach nowotworowych lub w osteoporozie. To właśnie te trafiły do publicznych placówek zdrowia w Ząbkowicach Śląskich i Kudowie-Zdroju. Z kolei inne leki i parafarmaceutyki: środki przeciwbólowe i preparaty witaminowe, były nieodpłatnie rozprowadzane wśród potrzebujących przez lekarzy współpracujących ze zborem w Ząbkowicach Śląskich. Należy podkreślić, że wszystkie produkty lecznicze przed ich udostępnieniem były wcześniej nieodpłatnie sprawdzone przez zawodowego farmaceutę. Według szacunków pastora Strużyny wielkość tej pomocy w latach 2005–2006 wyniosła 60 tys. złotych. W sumie do Polski dotarły dwa transporty z Francji, przy czym dalszą pomoc dla placówek zdrowia zahamowały procesy prywatyzacyjne w lecnictwie oraz konieczność odprowadzania podatku od darowizn.

Trzecim obszarem zaangażowania socjalnego zielonoświątkowców były wielorakie działania podejmowane w okresie wakacyjnym na rzecz dzieci i młodzieży z Ząbkowic Śląskich i Kudowy-Zdroju. To dla nich właśnie organizowano nieodpłatne warsztaty języka angielskiego, prowadzone m.in. przez amerykańskich lektorów z Western Michigan University. Działania te były efektem współpracy „Chrześcijańskiej Społeczności” z Publicznym Gimnazjum nr 2 w Ząbkowicach Śląskich, w którym pracowała wówczas żona pastora Strużyny, nauczając języka angielskiego³⁷. Jak można przeczytać na stronie Gimnazjum nr 2:

Jak co roku w lipcu zostały zorganizowane dwutygodniowe bezpłatne warsztaty językowe. Przyjechali do nas goście – studenci i absolwenci Western Michigan University w Stanach Zjednoczonych, którzy co roku przygotowują dla nas inny program przekazywania nam wiedzy na dane tematy. Zajęcia odbywały się w całości w języku angielskim. Na warsztatach, oprócz nawiązywania wspaniałych relacji między sobą, doskonaliliśmy język angielski oraz uczyliśmy się o historii, kulturze i geografii Stanów Zjednoczonych. Podsumowaniem naszej pracy był koncert finałowy, który odbył się 20 lipca w naszym gimnazjum. Na koncert przybyła liczna publiczność, która świetnie bawiła się, oglądając przygotowaną prezenta-

³⁷ M. Kurczyna, *Amazing Time – czyli z muzyką przez Stany*. <http://zabkowice.express-miejski.pl/wiadomosc/1557,amazing-time-czyli-z-muzyka-przez-stany> [dostęp 29.05.2017]; M. Strużyna, *Ząbkowice Śląskie: Letnie Warsztaty Językowe*. inwroc.pl/aktualnosci/arttykul/351/6/Zabkowice_Slaskie_Letnie_Warsztaty_Jezykowe [dostęp 29.05.2017].

cję multimedialną z warsztatów. Były również gorące oklaski po występach chóru prowadzonego przez Tami Neuberger Flick z Michigan oraz krótkich scenek odgrywanych przez grupę językową³⁸.

Zajęcia te odbywały się w Zespole Szkół Samorządowych w Ciepłowodach, którego obiekty nieodpłatnie udostępnił wójt Jan Bajtek, tam również zakwaterowano amerykańskich wolontariuszy. Program ten był adresowany do wszystkich dzieci bez względu na ich przynależność kościelną. Według szacunków Marcina Dazia, nauczyciela wychowania fizycznego, który prowadził gry i zabawy ruchowe, uczestniczyło w nich ponad sześćdziesięcioro dzieci z powiatu ząbkowickiego, z czego zaledwie kilkoro było związanych ze Zborem „Chrześcijańska Społeczność”. Zorganizowanie tak dużego przedsięwzięcia było możliwe dzięki zaangażowaniu środków finansowych zboru, gminy Ciepłowody, hojności prywatnych sponsorów oraz amerykańskich zielonoświątkowców³⁹. Trzeba też podkreślić, że podczas warsztatów dzieciom i młodzieży zapewniono fachową opiekę, jak również darmowe wyżywienie i napoje.

Przywołane powyżej imprezy stanowią tylko pewien wycinek działań społecznych podejmowanych przez zielonoświątkowców z Ząbkowic Śląskich. Warto nadmienić, że większość z nich jest organizowana dla konkretnych osób znajdujących się w trudnej sytuacji. Trzeba jednak przyznać, że uczestniczący w nich wolontariusze na ogół nie są zainteresowani nagłaśnianiem swoich poczynąń, traktując je jako naturalny przejaw chrześcijańskiej postawy wobec drugiego człowieka – bliźniego⁴⁰.

Wnioski

W ramach podsumowania powyższych rozważań można zauważyć, że zaangażowanie socjalne protestantów można ująć w kontekście zasady pomocniczości, gdyż zwrócone jest ono „ku dobru osoby ludzkiej”, a także zasady solidarności, która porządkuje „działalność mniejszych i niższych społeczności, skierowując je ku dobru społeczności większych i wyższych, ku dobru społeczności doskonałej, państwa”⁴¹, a także w kontekście cnoty patriotyzmu, która wypływa z wiary. Aktywność socjalna

³⁸ Publiczne Gimnazjum nr 2 im. Noblistów Polskich w Ząbkowicach Śląskich, *VI Letnie Warsztaty Językowe 2012*. www.gim2zab.pl/arch/letnie-warsztaty-jezykowe.html [dostęp 18.05.2017].

³⁹ Amerykańscy wolontariusze samodzielnie gromadzili fundusze na wyjazd do Polski, podejmując dodatkowe zajęcia zarobkowe.

⁴⁰ Z podobną postawą wiele lat temu zetknął się religioznawca Zbigniew Pasek, prowadząc badania wśród bieszczadzkich zielonoświątkowców.

⁴¹ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*. Lublin 2003, s. 521.

protestantów jest zróżnicowana i wpisuje się w nurt działań prospołecznych podejmowanych przez Kościół katolicki, Kościół prawosławny oraz wyspecjalizowane instytucje państwowe, przy czym jej celem nie jest przejęcie ich zobowiązań. Można też dodać, że część tych inicjatyw ze względu na charakter misyjny może być postrzegana jako forma prozelityzmu przez inne środowiska chrześcijańskie, a przez to prowadzić do pewnych napięć w relacjach międzykonfesyjnych.

Charakter i skala działań Kościołów protestanckich na rzecz potrzebujących jest wynikiem splotu wielorakich czynników, z których tylko część ma swoje podłoże w uwarunkowaniach wewnętrznych. Bez wątpienia przemiany demokratyczne w Polsce przyczyniły się do rozwoju inicjatyw socjalnych tego środowiska tak pod względem ich liczby, specyfiki, jak i profesjonalizmu.

Działania protestantów na rzecz społeczności lokalnych przyczyniają się do łagodzenia występujących w nich problemów, pozytywnie wpływają na postrzeganie zborów przez otoczenie oraz odgrywają istotną rolę w przezwyciężaniu tendencji izolacyjnych. Trzeba przyznać, że inicjatywy socjalne nie zawsze spotykają się z akceptacją ze strony władz samorządowych, co w niektórych przypadkach może prowadzić do ich ograniczenia lub zaniechania, np. ze względu na brak odpowiedniej bazy lokalowej.

Wzrost profesjonalizmu aktywności socjalnych, a także zastosowanie zdobytych nowoczesnej techniki pozwalają lepiej wykorzystać potencjał ludzki oraz zasoby finansowe.

Social Activity of Protestant Churches in Poland, as Illustrated by the Example of the „Christian Community” Church in Ząbkowice Śląskie

Abstract

The main aim of the article is to present a brief summary of the social activity of Protestant churches in contemporary Poland, especially after the political change in 1989. The first part of the text is an explanation of the cardinal premises causing pro-social activities of Polish Protestants, as well as the legal basis of these initiatives. The second part of the article is an analysis of the factors that influence the specificity, scale and intensity of social interactions, as well as the main directions of the activities. The last part of the text concerns pro-social initiatives of the Pentecostal Church in Ząbkowice Śląskie, especially those activities which were addressed to people suffering from illnesses or poverty, as well as to children and teenagers.

ADAM PŁACHCIAK

Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu

MAXA WEBERA KONCEPCJA PROTESTANCKICH ŹRÓDEŁ KAPITALIZMU W SPOŁECZEŃSTWIE PONOWOCZESNYM

Wstęp

Powszechnie znana weberowska teza o znaczeniu etyki protestanckiej, która została przedstawiona w pracy *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*¹, jest próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego nigdzie indziej, a tylko na Zachodzie powstały sprzyjające warunki, które przyczyniły się do powstania racjonalnej nowożytnej gospodarki kapitalistycznej. Weber zauważał w życiu społecznym gmin protestanckich niespotykaną nigdzie wcześniej umiejętność gromadzenia majątku. Siedemnastowieczna Europa w porównaniu z innymi wcześniej liczącymi się imperiami światowymi była zasadniczo mało znaczącą częścią globu. Chociażby Chiny nieporównywalnie wyprzedzały Zachód pod względem zaawansowania technicznego oraz dynamiki gospodarczej. Co więc stanowiło przyczynę nagłego ożywienia ekonomicznego Europy w XVII wieku i dystansowania przez nią reszty świata? Dążenie do gromadzenia majątku było typowe dla różnych cywilizacji i nietrudno zrozumieć, dlaczego ludzie go sobie tak cenią: zapewnia bowiem wygodę, bezpieczeństwo oraz rozrywkę. Przyglądając się działalności gospodarczej Zachodu, Weber zauważał wyróżniający ją pewien rodzaj postawy czy też etosu, który nazwał *duchem kapitalizmu*. Był to zespół przekonań i wartości, wyznawanych przez pierwszych kapitalistycznych kupców i przemysłowców. Cechował ich silny pęd do tworzenia własnych majątków, uczciwość oraz niezwykła oszczędność. Działalność gospodarcza zdaniem Webera była zawsze

¹ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Lublin 1994.

uzależniona od moralności, bez względu na to, czy towarzyszył tej działalności wypracowany kodeks etyczny, czy też wątpliwa uczciwość handlarzy koni. W przeciwieństwie do wielu innych zamożnych ludzi pierwsi kapitaliści nie trwonili bezmyślnie swoich bogactw i nie żyli w luksusie.

Istotę teorii Webera stanowi założenie, że postawy etyczne związane z duchem kapitalizmu wywodzą się z religii. Wynikają one bowiem częściowo z idei chrześcijaństwa w ogóle, ale szczególną rolę w ich ukształtowaniu odegrał protestantyzm, a przede wszystkim jeden z jego odłamów – purytaniezm. Pierwsi siedemnastowieczni kapitaliści byli purytanami, a większość z nich wyznawała kalwinizm. Wykonywanej pracy nie traktowano jako środka do osiągnięcia celu doczesnego, lecz jako konieczną drogę poświadczającą zbawienie duszy. Człowiek będący narzędziem w ręku Boga na ziemi swój zawód miał uważać za powołanie według woli Wszechmogącego i ku Jego chwale. Drugim ważnym aspektem kalwińskiej doktryny była nauka o predestynacji, zgodnie z którą dostąpić zbawienia mogli tylko wierni przeznaczeni przez Stwórcę do życia wiecznego. Potwierdzeniem tego wybrania było powodzenie w codziennej pracy i interesach, natomiast niepowodzenie świadczyło o braku łaski Bożej w życiu człowieka².

Zasadniczym celem niniejszego artykułu jest próba przedstawienia weberowskiej koncepcji protestanckich źródeł kapitalizmu na tle procesów zachodzących we współczesnych społeczeństwach, zwanych ponowoczesnymi, późnej nowoczesności, postindustrialnymi, informatycznymi. Istotne wydaje się, na ile koncepcja ducha kapitalizmu sformułowana przez Webera koresponduje z ponowoczesnym pojęciem nieredukowalnych różnic zainteresowań, wartości, wielości prawd, gier językowych.

1. „Odczarowanie” obrazu świata

Przeprowadzone przez Webera studium etyki protestanckiej nie zmierzają w kierunku tworzenia apologii purytanizmu, lecz stanowi próbę wyjaśnienia pojawiających się już u schyłku europejskiego średniowiecza tendencji sprzeciwiających się skłonnościom mitotwórczym, które poważnie hamowały racjonalne działania społeczne. Racjonalizm zdaniem Webera jest najbardziej osobliwą cechą społeczeństw zachodnich i ma fundamentalne znaczenie dla zasadniczych procedur globalnej struktury tych społeczeństw, tj. gospodarki i państwa, porządku prawnoadministracyjnego i moralności, nauk przyrodniczych i humanistycznych, filo-

² Był to purytański stan *certitudo salutis*, niezbywalny rodzaj łaski przejawiający się w uczuciu, jakie towarzyszy sprostaniu próbie, potwierdzeniu się, sprawdzeniu; zob. idem, *Szkice z socjologii religii*. Warszawa 1984, s. 123.

zofii i religii, a nawet muzyki, architektury i malarstwa³. Autor *Wirtschaft und Gesellschaft*⁴, podobnie zresztą jak Hegel, stawia tezę, że od czasów Reformacji w cywilizacji Zachodu rozpoczyna się okres odznaczający się „hegemonią samowiednej myśli”, „świadomym urządzaniem” życia państwowego według zasad rozumu oraz zanikiem przypisywania istotnego znaczenia obyczajom i tradycji w kreowaniu obiektywnej rzeczywistości społeczno-historycznej⁵. Odwoływanie się do *ratio* i związana z tym próba precyzacji terminów wymaga stworzenia „wewnątrzświatowego instrumentarium”, za pomocą którego można by określać naturę zmieniającego się świata zjawisk społecznych. Przestrzeń społeczna nie jest bowiem samoświadomym bytem, którego rozwój da się przewidzieć dzięki prawom rozumu. Stanowi ona raczej zbiór pojedynczych układów, na które składają się czynności społeczne jednostek, uwarunkowane odniesieniem do określonych wartości. Nie może także być mowy o determinizmie, o konieczności dziejowej, ani przede wszystkim o działaniu jakichkolwiek czynników irracjonalnych tworzących kosmos społeczny. Weberowski irracjonalizm polega głównie na tradycjonalizmie, który sprowadza się zwykle do działań rytualnych, ceremonialnych, obrzędowych, w których szczególne znaczenie przypisuje się takim cechom, jak ciągłość, odwieczność, kontynuacja. O ile społeczeństwo starożytne lub średniowieczne, zdeterminowane wpływem takich czynników, jak religia, magia lub mit, przejawiało rozliczne działania tradycjonalne, o tyle w społeczeństwie nowoczesnym, zdominowanym przez ekonomię, biurokrację, przemysł, naukę, technikę, występuje stale rosnąca przewaga działań racjonalnych, inaczej mówiąc, dokonuje się „odczarowanie świata”⁶. Człowiek racjonalnie działający coraz mocniej upewnia się w przekonaniu, że otaczająca go rzeczywistość jest poznawalna i że w zasadzie nie istnieją w niej żadne tajemnice, a nieobliczalne siły przyrody można opanować w drodze racjonalnej kalkulacji. Zarówno „odczarowanie świata”, jak i wyznaczenie nowej drogi dla zrationalizowanych działań społecznych dokonało się pod dużym wpływem zachodniej religijności, kładącej nacisk na potrzebę aktywnej i ascetycznej „obróbki świata”. Jak zauważa Weber:

Wszak asceza, realizowana wewnątrz świata, nie uznawała dóbr tego świata w tym sensie, że pogardzała wszelkimi wartościami związanymi z pięknem i godnością, z estetycznym oczarowaniem i marzeniem sennym,

³ Idem, *Etyka protestancka...*, s. 1–4.

⁴ Wyd. polskie: *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Tłum. D. Lachowska. Warszawa 2002.

⁵ G.W.F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*. Warszawa 1958, s. 198–200.

⁶ P. Sztompka, *Socjologia – analiza społeczeństwa*. Kraków 2002, s. 61.

a więc wszelkimi wartościami związanymi z potęgą świecką i świeckim rozumieniem dumy i bohaterstwa, uznając je za konkurencyjne wobec królestwa Bożego. Ale właśnie dlatego, że owa asceza nie była ucieczką od spraw tego świata, jak była nią kontemplacja, lecz chciała świat zgodnie z boskim przykazaniem etycznie racjonalizować. Pozostała więc w specyficznym sensie zwrócona ku światu, i to w znacznie większym stopniu niż naiwna „akceptacja świata”⁷.

Właśnie weberowska *Etyka protestancka* jest przykładem przemian dokonujących się w sferze religii, które wywarły decydujący wpływ na odejście od tradycjonalizmu w dziedzinie działalności gospodarczej. Przesłanki do ukształtowania się kapitalistycznych form gospodarowania istniały, co prawda, już w starożytnych Chinach, w Indiach, w Babilonii i w Egipcie, tymczasem kapitalizm jako kompleks wzajemnie powiązanych ze sobą inwestycji, które opierają się na racjonalnych, a nie spekulatywnych metodach zysku, pojawił się – może nawet wbrew logice – dopiero w świecie nowożytnego Zachodu⁸. Autor *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* podjął się większego projektu badawczego z zakresu socjologii, w którym dokonał bardzo wnikliwej analizy wpływów największych religii świata na zachowania ekonomiczne ich wyznawców. W tym też kontekście przedmiotem badań jest konfucjanizm, hinduizm, buddyzm oraz judaizm. W odróżnieniu od chrześcijaństwa, a raczej od kalwińskiego protestantyzmu, religie te podtrzymywały uświęcony tradycją ład społeczno-ekonomiczny. Ta religijna blokada stanowiła najpoważniejszą przeszkodę powstrzymującą rozwój nowoczesnego, kapitalistycznego sposobu gospodarowania. Niewątpliwie niezbędnym impulsem do jego zaistnienia była specyficzna mentalność wpojona w pierwszych kapitalistycznych kupców i przemysłowców, wyniesiona z religijnej atmosfery domu i otoczenia, która wpływała właśnie na wybór zawodu i kariery zawodowej. Jak pisał Weber:

Sam „pęd do nabywania”, „dążenie do zysku”, do zysku pieniężnego, możliwie jak najwyższego, nie ma właściwie nic wspólnego z kapitalizmem. Dążenie takie istniało i istnieje wśród kelnerów, lekarzy, woźni-

⁷ M. Weber, *Wprowadzenie*, w: tenże, *Racjonalność, władza, odczarowanie*. Poznań 2004, s. 87–88. Arthur von Rosthorn w *Religion und Wirtschaft in China* polemizuje z Weberem, jakoby „demagizacja” lub „odczarowanie” odbywało się jedynie w świecie Zachodu, jak bowiem twierdzi, zasługi konfucjanizmu były bezsprzeczne. Określił konfucjanizm jako „ziemski, proekonomiczny oraz racjonalistyczny zespół wierzeń” i dodał, że trudno sobie wyobrazić jakieś lepsze podłoże rozwoju ekonomicznego”. Za: S. Anderski, *Maksa Webera ośnienienia i pomyłki*. Warszawa 1992, s. 169.

⁸ M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. 7.

ców, artystów, kokot, sprzedajnych urzędników, żołnierzy, bandytów, krzyżowców, klientów jakiejś gry, żebraków. Można powiedzieć: istnieje ono wśród [wszystkich typów ludzi], we wszystkich epokach i zakątkach świata⁹.

Sama też żądza zysku i chęć posiadania majątku nie doprowadziła jednak do pojawienia się nowożytnego kapitalizmu opartego na metodycznym, racjonalnym sposobie działań gospodarczych.

Próby zrekonstruowania tej przyczyny, która zadecydowała o powstaniu nowej formy gospodarowania w Europie, Weber dokonuje za pomocą kategorii, które określa mianem typów idealnych, będących jego zdaniem podstawowym narzędziem realizacji celów poznawczych nauk społecznych. Typ idealny to pewien model myślowy, skonstruowany z cech istotnych jakiegoś zjawiska, który jest przydatnym instrumentem do jego analizy¹⁰. Weber zestawia typ idealny człowieka epoki feudalnej z typem idealnym człowieka kapitalizmu. Można by rzec, że mają się one do siebie tak jak *homo religiosus* i *homo oeconomicus*. *Homo religiosus* jest skoncentrowany głównie na wartościach religijnych czy też moralnych. Jego zwrócony ku niebu wzrok uwidacznia się w całej postawie życiowej. Dobro najwyższe, jakim jest zjednoczenie z Bogiem, wymaga często całkowitej pogardy dla dóbr materialnych i rezygnacji ze świata. Chociaż wiadomo, że bez nich nie można się obejść, to jednak powinno się je przynajmniej traktować jako zło konieczne. Idealem człowieka jest życie przepełnione modlitwą, będącą jedynym sposobem zbliżenia się do Absolutu. Co prawda, modlitwa zaspokaja potrzeby duszy, lecz wymaga całkowitego skupienia i oderwania się od wszelkich rozpraszających człowieka spraw doczesności. Otaczający go świat nie sprzyja osiąganiu duchowej doskonałości, wręcz stanowi jej wielkie zagrożenie. Walka z wrogimi człowiekowi siłami natury, kojarzonymi często z działaniem szatana i demonów, polega na wzmożeniu aktywności duchowej, polegającej na kontemplacji i praktykach religijnych (często magicznych). W tym też znaczeniu *homo religiosus* jest ideałem średniowiecza, typem idealnym w rozumieniu Webera. Znajduje się on w opozycji do *homo oeconomicus*, którego specyfika mentalności ujawnia się w utrzymaniu poziomu materialnej egzystencji odpowiadającej jedynie standardom klasy lub stanu społecznego, z którego się wywodzi¹¹. Nie jest on więc zainteresowany bezwzględną maksymalizacją zysku poprzez ustawiczne reinwestowanie posiadanego kapitału.

⁹ *Ibidem*, s. 4.

¹⁰ B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa 2003, s. 207.

¹¹ J. Mizińska, *Przedmowa*. W: M. Weber, *Etyka protestancka...*, s. XVII.

Przejsie od feudalnego *homo religiosus* do kapitalistycznego *homo oeconomicus* było zdaniem Webera możliwe i dokonało się w zdumiewający sposób po osiągnięciu jakichś stanów pośrednich, przypominających działania hybrydowe, łączące pewne cechy mentalności epoki odchodzącej już do historii z elementami czasów nowożytnych, których do końca jeszcze sobie nie uświadamiano. Świadectwem takiego właśnie zlepku starego z nowym była etyka protestancka¹². Zawierała ona w sobie na pozór wykluczające się dwa komponenty powiązane ściśle ze sferą *sacrum* oraz *profanum*. Właściwie były to dwie strony tego samego medalu.

Niezwykłe doniosłą rolę w ukształtowaniu się etyki protestanckiej odegrało zerwanie z podziałem na *praecepta evangelica* oraz *consilia evangelica* (czyli przykazania i rady ewangeliczne). Pierwsze były obowiązkowe, drugie zaś fakultatywne. Na tym generalnie opierał się dwukondygnacyjny system średniowiecznej moralności: przykazania dotyczyły ogółu wiernych, natomiast rady ewangeliczne odnosiły się do tych, którzy się dobrowolnie im poddali, a więc mnichów. Poprawność obowiązywała wszystkich, natomiast doskonałość stawiała się sprawą moralności wyższej, monastycznej. Reformacja rozciągnęła ideał doskonałości na wszystkie stany. W ten więc sposób uświęceniu uległy wszystkie sfery życia, a wśród nich szczególną godność zyskał zawód i praca zawodowa. Oddawanie się kontemplacji, modlitwie i ascezie, co stanowiło domenę mnichów, przewyższało godnością i dostojenstwem to, co należało do zawodu świeckiego. Luter natomiast nauczał traktować zawód (*Beruf*) jako pewien rodzaj powołania (*Berufung*). Sumienne wykonywanie obowiązków zawodowych stało się nie tylko częścią duchowej odpowiedzialności przed Bogiem, ale też wyrazem miłości i służby bliźnim¹³.

Analiza doktryny Lutra i innych reformatorów protestanckich doprowadziła Webera do przekonania, że największe rezultaty w przyuczaniu ludzi do pracy i traktowaniu jej jako wartości samej w sobie przyniosła etyczno-religijna dyscyplina purytanizmu. Słowo „purytanizm” autor *Etyki protestanckiej* stosował w tym znaczeniu, jakie utarło się w XVII stuleciu dla oznaczania protestantyzmu ascetycznego. Miał tu na myśli przede wszystkim:

- kalwinizm – mający największe swe wpływy w Zachodniej Europie,
- pietyzm – najbardziej rozpowszechniony w Niemczech,
- metodyzm – zapoczątkowany w Anglii, a później popularny w Stanach Zjednoczonych,
- baptyzm – mający swych zwolenników w Europie i Stanach Zjednoczonych.

¹² *Ibidem*, s. XVIII.

¹³ *Konfesja Augsburska*, art. XVI. W: *Wybrane Księgi Symboliczne Kościoła Augsbursko-Ewangelickiego* – przekład z języka łacińskiego. Warszawa 1989, s. 140–141.

Do tej grupy należeli też mennonici oraz kwakrzy – zamieszkujący głównie tereny Holandii, Anglii oraz Stanów Zjednoczonych.

Co w doktrynie wspomnianych odłamów protestantyzmu szczególnie inspirowało postawy sprzyjające aktywności gospodarczej? Jak wiadomo, większość z tych wyznań wywodziła się z kalwinizmu, który duże znaczenie przypisywał dogmatowi podwójnej predestynacji. Zgodnie z przekonaniem Kalwina ludzie z góry zostali podzieleni przez Boga na wybranych, mających zawsze dostęp do Jego łaski, oraz na potępionych. Problem polegał jednak na tym, że nikt nie był w stanie definitywnie określić swego przeznaczenia. W zasadzie człowiek żyjący na ziemi zdany był na własne siły. Swego losu nie mógł zmienić za pomocą żadnych zewnętrznych sił, takich jak sakramenty lub magia. Jedynie powodzenie życiowe świadczyło o działaniu Bożej łaski. Było ono możliwe tylko w przypadku zachowania czujnej i metodycznej kontroli samego siebie. Praca, którą wykonywali wierni, była dla nich najlepszym sprawdzianem wybrania. Powinna ona absorbować człowieka od rana do wieczora. Cały styl życia składał się na to, co Weber nazywał ascezą wewnątrzświatową (*innerweltliche Askese*), w odróżnieniu od średniowiecznej ascezy zewnątrzświatowej (*ausserweltliche Askese*). Bogactwo zdobywało się w ramach nagrody za przykładne życie. Zdobywanie majątku stanowiło misję etyczno-religijną, rozumianą jako powołanie. Powiązanie ekonomii i religii w życiu pierwszych purytanów miało charakter masowy, a pomnażanie ich majątków – jak pisze M. Ossowska – dokonywało się „mimo woli”¹⁴. Ciągła praca oraz niezwykła oszczędność powiększała ich majątek. Nie korzystali z uciech tego świata, żyli skromnie, nagromadzony zaś kapitał lokowali w nowych inwestycjach. Nakazując ograniczenie konsumpcji, purytanie sankcjonował potrzebę posiadania. Postawa ta szerzyła się oddolnie, nie tworzyli jej wielcy przedsiębiorcy, ale raczej mali, a także też pracownicy, rzemieślnicy czy kupcy z klasy średniej. Duch kapitalizmu, będący szczególnym typem etosu gospodarowania, przejawiający się w codziennych działaniach ludzkich, powstał nie jako świadomy zamysł, lecz jako produkt uboczny etyki protestanckiej. Jej głównym celem było rozwiązanie problemu *certitudo salutis* (pewności zbawienia), a nie spowodowanie wzrostu potęgi gospodarczej wiernych.

Tak zapoczątkowany proces gospodarowania przyczynił się zdaniem Webera do narodzin nowożytnego kapitalizmu, który niepodzielnie zapanał w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych.

¹⁴ M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*. Łódź 1956, s. 164.

2. Od etyki protestanckiej do postaw konsumpcyjnych

Najważniejszym komponentem społeczeństwa w czasach młodego kapitalizmu, który ukształtował się pod wpływem etyki protestanckiej, była praca zorganizowana planowo i metodycznie, rzetelność w wykonywaniu zobowiązań płatniczych oraz oszczędność. Pod wpływem oddziaływań płynących z ideologii protestantyzmu wytworzył się również nowy typ człowieka: racjonalnego, uporządkowanego, sumiennego, produktywnego¹⁵. Dyscyplina kościelna purytanizmu znajdowała się w rękach laików, a jego struktura organizacyjna pozwalała na praktykowanie metodycznego stylu życia. Wynikający z protestanckiej nauki etos racjonalnej pracy integrował trzy istotne elementy dla nowożytnego kapitalizmu, które wcześniej występowały pojedynczo lub sporadycznie, a były to:

- racjonalna organizacja pracy, zorientowana na obrót rynkowy,
- rozdział produkcji od źródeł finansowania i prawne rozdzielenie majątku przedsiębiorstwa od majątku osobistego,
- stworzenie racjonalnej księgowości¹⁶.

Pod względem jednak dynamiki zmian zachodzących we współczesnym społeczeństwie zwanym ponowoczesnym, postindustrialnym czy też informatycznym, purytańska motywacja religijna, która jeszcze na początku drugiej dekady XX wieku inspirowała wielu kupców oraz przedsiębiorców kapitalistycznych, zaczęła powoli zanikać. „Purytanizm – jak pisze Daniel Bell – jako system ideowy w ciągu dwudziestu lat uległ przeobrażeniom: od rygorystycznego kalwinizmu z jego koncepcją predestynacji, poprzez estetyczną iluminację Edwardsa, transcendentalizm Emersona, by wreszcie po wojnie domowej [w Ameryce] stać się »świecką tradycją«”¹⁷.

Jeśli chodzi o transformację amerykańskiej struktury społecznej w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych XX wieku, to zdaniem autora *Kulturowych sprzeczności kapitalizmu* dobiegła końca dominacja małowartościowego stylu życia, którego ramy moralności ustalała protestancka etyka, nakazująca cenić pracę, trzeźwość, powściągliwość płciową oraz życie wstrzemięźliwe. Przypuszczony w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia atak grupy „młodych intelektualistów” z Harvardu¹⁸ na wartości purytańskiego stylu życia doprowadził do eksplozji haseł promujących etykę hedonizmu, przyjemności i zabawy – krótko mówiąc, etykę konsumpcjonizmu, którą nieco później zaczął skutecznie realizować kapitalizm, zwany też nowym kapitalizmem.

¹⁵ D.S. Landes, *Bogactwo i nędza narodów*. Warszawa 2005, s. 207.

¹⁶ K. Zorđe, *Metafizyczne wątki w ekonomii*. Warszawa 2004, s. 49.

¹⁷ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Warszawa 1998, s. 97.

¹⁸ Do tej grupy należał np. Walter Lippmann, Van Wyck Brooks, John Reed czy też Harold Stearns.

Konsumpcja zaczęła stanowić swoisty wyraz istnienia człowieka i określać jego specyficzną tożsamość. Światem, który obraca się wokół konsumpcji, rządzą pokusy, rosnące pragnienia oraz ulotne zachcianki. Nie ma w nim wyważonej miary, do której można by się odnieść, szukając jednolitych wartości nadających sens życiu człowieka. Główną cechą społeczeństwa konsumentów stała się umiejętność sprostania nadarzającej się okazji i rozbudzania w sobie pragnień na rzecz osiągnięcia nieznanych wcześniej podniet¹⁹.

Masową konsumpcję w społeczeństwie ponowoczesnym umożliwiła rewolucja techniczna, głównie dzięki powszechnemu zastosowaniu elektryczności w gospodarstwie domowym (pralki, lodówki, odkurzacze). Niemale znaczenie miały również takie wynalazki, jak: taśma produkcyjna, która umożliwiła tańszą produkcję samochodów, marketing, który pozwalał określić i zdefiniować różne grupy konsumentów oraz ich potrzeby, sprzedaż ratalna, stanowiąca przełom wobec niechęci zaciągania długów przez wyznawców wspólnot protestanckich. Dużą rolę odegrał też rozwój komunikacji, który stwarzał niespotykane dotąd możliwości konsumpcji w skali globalnej²⁰.

Od momentu gdy konsumpcja oraz wysoki poziom życia zostały uznane za wiążący wyznacznik działania gospodarki, konieczne okazały się również zmiany w obrębie rozumienia kultury. Dotychczas wyznaczała ona sens oraz ściśle granice funkcjonowania struktury społecznej. Stopniowo jednak traciła moc swego społecznego oddziaływania, a w połowie lat pięćdziesiątych XX wieku symbole kulturowe małomiasteczkowego protestantyzmu nie dysponowały już wystarczająco przekonującymi argumentami przeciw atakom ich oponentów. W szerzącej się ideologii konsumpcji rozrzutność zastąpiła oszczędność, wystawność zaś – ascetyzm. Jak stwierdza D. Bell:

Stary amerykański system kładł nacisk na sukces, a o charakterze człowieka miała świadczyć jakość jego dokonań. W latach pięćdziesiątych sukces nadal się liczył, ale świadczyć o nim miał status i gust. Kultura nie troszczyła się o to, jak pracować i osiągać sukces, lecz jak wydawać i czerpać z tego radość²¹.

¹⁹ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*. Kraków 2006, s. 119; A. Płachciak, *Dylematy moralne społeczeństw ponowoczesnych*. „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 2008, t. 11, nr 1, s. 194.

²⁰ D. Bell, *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, s. 102.

²¹ *Ibidem*, s. 106.

Wbrew pozorom społeczeństwo konsumpcjonistyczne stawiało sobie za cel asymilację poszczególnych jednostek ludzkich w pewnych grupach. Ponowoczesność nazywana jest nawet „wiekiem neotrybalizmu”. Pojawia się tu dążenie do tworzenia nowych wspólnot czy plemion dla różnych grup etnicznych, rasowych i politycznych. Każda z tych zbiorowości poszukuje akceptacji ze strony społeczeństwa jako całości. Przykładem takiej potrzeby uznania może być popularność nisz konsumpcyjnych, gromadzących całą masę subkultur wokół określonego typu muzyki, modelu środka lokomocji, formy spędzania wolnego czasu lub wyszukanego ubioru. W tym przypadku konsumpcja staje się istotnym elementem kształtowania więzi społecznych. Nie mniej charakterystyczna dla ponowoczesności tolerancja niekoniecznie prowadzi do solidarności grupowej, łatwo bowiem ulega erozji egocentryzmu ludzi bogatych, co wciąż pogłębia podział na tych, którzy mają łatwy dostęp do społecznie cenionych dóbr, oraz na zmarginalizowanych²².

W książce *The Coming of Post-Industrial Society* Bell wskazuje na pięć charakterystycznych elementów społeczeństwa postprzemysłowego, wśród których zasadniczą rolę odgrywa wiedza teoretyczna. Nie przypisuje się jej jednak już tak doniosłego znaczenia jak za czasów wielkich filozofów, ma jedynie służyć jako narzędzie przy dokonywaniu zaplanowanych zmian procesów rynkowych. Ponadto sama w sobie stanowi wartość rynkową. „Wiedza — jak zauważa Lyotard — jest i będzie wytwarzana na sprzedaż, a także jest i będzie konsumowana po to, by zostać zwaloryzowana w nowym procesie produkcji: w obu przypadkach stając się elementem wymiany”²³. W przekonaniu francuskiego myśliciela uniwersytet przestaje pełnić rolę miejsca, w którym bezinteresownie przekazuje się wiedzę, staje się natomiast ośrodkiem zawodowej kadry menedżerskiej. Jego dobrze wyszkoleni absolwenci w przyszłości mają zasilić szeregi grup zarządczych globalnych korporacji i przedsiębiorstw. Jak twierdzi Lyotard:

Dysponowanie informacjami jest i będzie w gestii wszelkiego rodzaju ekspertów. Klasą rządzącą jest i będzie klasa decydentów. Już teraz nie stanowi jej tradycyjna klasa polityczna, ale złożona warstwa, składająca się z szefów przedsiębiorstw, wysokich funkcjonariuszy, przewodniczących wielkich organizacji zawodowych, związkowych, politycznych, wyznaniowych²⁴.

²² W. Wątroba, *Spółeczeństwo konsumpcjonistyczne w dobie globalizacji*. Wrocław 2006, s. 33; A. Płachciak, *Dylematy moralne...*, s. 194.

²³ J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*. Warszawa 1997, s. 30.

²⁴ *Ibidem*, s. 57–58.

Postęp techniczny, pomijając wszystkie wynikające z niego dobrodziejstwa, zapowiada raczej spadek niż wzrost zatrudnienia. W krajach wysoko rozwiniętych, mimo wielu optymistycznie brzmiących obietnic polityków na temat tworzenia nowych miejsc pracy, bezrobocie zaczyna przybierać już charakter „strukturalny”²⁵. Bezpieczna posada w stabilnej firmie dziś wydaje się już tylko marzeniem. W społeczeństwie postindustrialnym o zmieniających się rynkach pracy wszyscy są narażeni na utratę zatrudnienia, chociaż nie wszyscy w jednakowym stopniu, jako że najbardziej wykwalifikowani pracownicy w dalszym ciągu są najbardziej poszukiwani, to także i oni nie mogą być pewni swojej zawodowej stabilności²⁶. „Nikt zatem – jak pisze Zygmunt Bauman – nie może czuć się niezastąpiony – ani ci, których zwolniono, ani ci, których praca polega na zwalnianiu”²⁷. W tym przypadku pracę przestaje się całkowicie rozumieć jako zawód i powołanie.

Rewolucja kulturowa, która rozpoczęła się w Europie i Stanach Zjednoczonych na początku drugiej połowy XX wieku, obejmowała nie tylko świeckie sfery życia społecznego, ale uwidoczniła się też w dziedzinie życia kościelnego i religijnego. Jak zauważa Janusz Mariański:

W kulturze społeczeństwa zaakceptowano takie wartości, jak wolność, autonomia i samorealizacja. Wszystkie inne wartości niekompatybilne z tymi traciły systematycznie na znaczeniu. W warunkach przyspieszonej modernizacji społecznej zinstytucjonalizowane religie były spychane na margines życia społecznego i pozbawiane tzw. oczywistości kulturowej. Wielu członków Kościoła zajmowało krytyczny i zdystansowany stosunek do instytucji kościelnych. Silnie akcentowane wartości: osobista autonomia i wolność oraz emancypacja jednostki, wywierały decydujący wpływ na tradycyjne więzi religijno-kościelne²⁸.

Należy však zauważyć, że ponowoczesny człowiek nie jest całkowicie zsekularyzowany, niemniej nie jest to religijność, którą cechowałaby tradycyjna, zinstytucjonalizowana duchowość chrześcijańska. W społeczeństwie pluralistyczno-indywidualistycznym jednostka kształtuje sferę swoich przekonań religijnych według własnego światopoglądu. Zygmunt Bauman pisze wprost, że „w kontekście pluralizmu (a nasze czasy są czasami pluralizmu) wybory moralne (i sumienie moralne, które podąża ich

²⁵ J. Rifkin, *Koniec pracy – schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrykowej*. Wrocław 2003.

²⁶ A. Płachciak, *Dylematy moralne...*, s. 198.

²⁷ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, s. 250.

²⁸ J. Mariański, *Między nadzieją a zwątpieniem*. Lublin 1998, s. 65.

tropem) jawią się jako zasadnicze i nieusuwalnie ambiwalentne”²⁹. Ponowoczesność stoi w wyraźnej opozycji wobec typowego dla nowoczesności ideału zunifikowanej i zestandaryzowanej kultury, będącej wspólnym wytworem wszystkich jednostek gatunku ludzkiego. W miejsce nowoczesnych tendencji dążenia do budowania jednolitej tożsamości wprowadza się pojęcie idei nieredukowalnych różnic zainteresowań, przekonań oraz wartości wpisujących się w tło stosunków międzyludzkich. W opisie rzeczywistości wskazuje się na jaskrawy brak jednolitej wizji świata oraz na rozpad „wielkich narracji”, które miałyby nadać sens i kierunek rozwojowi historycznemu³⁰.

To właśnie ponowoczesne społeczeństwo, z jego chwiejnym i niespójnym systemem wartości, wytwarza nie tylko specyficzny eklektyzm aksjologiczny, ale przyczynia się też do tego, że religia doskonale wpisuje się w tendencje społeczeństwa wyboru. Obecnie, w odniesieniu do sfery życia religijnego, człowiek w cywilizacji Zachodu coraz częściej przypomina istotę, która jest odłączona od tkanki społeczeństwa i jego wspólnoty. Współczesny „rynek religijny” przypomina wielki hipermarket, w którym z półek wybiera się odpowiednio zapakowane towary, gdzie każdy konfrontowany jest z ciągle poszerzającą się ofertą religijnych atrakcji mających podtrzymywać świadomość indywidualizmu jednostki. Czy więc weberowska rekonstrukcja ducha kapitalizmu współcześnie może stanowić receptę na etyczną gospodarkę rynkową? Niewątpliwie etyka protestancka w ujęciu Webera, w kontekście dynamicznie zmieniających się naszych czasów, należy już do jakiegoś minionego etapu historycznego. Obecnie ekspansja kapitalizmu w świecie odbywa się niezależnie, wbrew jakimkolwiek kulturowym wpływom. Dzieje się tak, dlatego że współczesny postindustrialny wolnorynkowy kapitalizm globalny nie jest zainteresowany weberowskim etosem gospodarowania, pobudzonym duchem oszczędzania, uczciwością, dyscypliną, ascezą i samokontrolą.

Zakończenie

Teza Webera o wpływie etyki protestanckiej na pojawienie się nowożytnego kapitalizmu spotkała się z licznymi zarzutami różnych badaczy. Zdaniem niektórych jego krytyków koncepcja „ducha kapitalizmu” przestała pasować do nowych, zmieniających się czasów, które wyznacza ponowoczesność. Wywodzący się z etyki protestanckiej system wartości

²⁹ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*. Warszawa 1996, s. 31.

³⁰ Idem, *Nowoczesność i ponowoczesność*. W: *Encyklopedia socjologiczna*. T. 2. Warszawa 1999, s. 353.

kładł nacisk na sukces oraz jakość wykonywanych zadań. Jednak stopniowe porzucanie troski o moralne podstawy zysku gospodarczego prowadziło jedynie do coraz silniejszych tęsknot konsumpcyjnych. Z biegiem czasu pozostał tylko sukces, z tym że nie świadczyła o nim moralność. Nie troszczono się o to, jak pracować, lecz raczej jak wydawać i czerpać z tego radość.

Obecnie rynkowa gospodarka kapitalistyczna nie ma już takiego wydźwięku, jak rozumiał ją Weber. Ekspansja kapitalizmu konsumpcjonistycznego w skali globalnej rodzi wiele problemów natury etycznej, takich jak: zanieczyszczenie środowiska naturalnego, wyczerpywanie się nieodnawialnych zasobów przyrody, zmiany klimatyczne, szerzący się w wielu regionach świata głód i niedożywienie milionów ludzi. Są to typowe zjawiska stanowiące realia naszych czasów, których Weber w swoich analizach nie brał pod uwagę.

Ważna jednak pozostaje kwestia weberowskiego rozumienia działań racjonalnych, które stanowią podstawę protestanckiej etyki pracy. Zgodnie z przekonaniem autora *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* życie zawodowe członka wspólnot protestanckich (zwłaszcza kalwińskich) było systematycznym i konsekwentnym ćwiczeniem cnoty, a także nieustannym konfrontowaniem wewnętrznego głosu sumienia ze stanem łaski, co ostatecznie prowadziło do dokładnego i metodycznego wykonywania swego zawodu. Nie sama w sobie praca, ale praca wykonywana racjonalnie była tym, czego Bóg oczekiwał od człowieka. Ponadto świadectwem opatrnościowej łaski Bożej miała być efektywność, której źródło leżało w racjonalności, powtarzalności działań oraz dyscyplinie.

Wydaje się, że weberowski duch kapitalizmu nie zanikł, a jedynie – w nieco bardziej zsekularyzowanej wersji – przeniósł się w inne miejsce, dając o sobie znać w postaci racjonalnych działań konsumpcyjnych. Zasady, które obecnie stwarzają optymalne warunki dla rozwoju gospodarczego, to nic innego jak sprawność (efektywność), wymierność i kalkulacyjność, przewidywalność, sterowanie czasem i człowiekiem. Często jednak większe znaczenie dla osiągnięcia szybkiego zysku ma nie jakość, lecz ilość dóbr konsumpcyjnych.

Max Weber's Concept of the Protestant Origins of Capitalism in Postmodern Society**A b s t r a c t**

According to Weber capitalism derives from the Protestant religious ethos of a rational, middle-class economic system and rational work organization. A tendency towards engaging in business and making money existed from the beginning of human history, but only the Western world was able create our modern, rational and methodological economy system. Modern capitalism was the result of a „world rationalization point of view“. According to Weber, the main barrier, which constituted the biggest obstacle in the development of modern capitalism, was a traditional way of thinking which kept people within certain types of irrational stereotypical dependencies. The unique vehicle for a new type of thinking derived from Christian doctrine, especially from protestant ethics, which put a strong emphasis on hard work, individualism and economy, together with a rational and systematic way of thinking. This article attempts to present the Weberian concept of the spirit of capitalism against the background of the postmodern changes taking place in a modern society.

JOANNA SZCZEPANKIEWICZ-BATTEK

Wyższa Szkoła Bankowa we Wrocławiu

KOBIETA JAKO DUCHOWNY W KOŚCIOŁACH REFORMACJI STUDIUM HISTORYCZNO-SPOŁECZNE

1. Wprowadzenie

Sprawa ordynacji prezbiterkiej (pastorskiej) kobiet w wielu kręgach chrześcijaństwa nadal budzi wiele emocji. Szczególnie ostro tej praktyce, jako rzekomo niebiblijnej, sprzeciwiają się te denominacje, które najmocniej podkreślają swój „powrót do źródeł”, czyli czystego, nieskażonego Pisma Świętego. Tymczasem w Kościele pierwotnym kobiety zajmowały o wiele wyższą pozycję niż w następnych stuleciach, choć bardziej rozbudowane badania dotyczące tej kwestii rozpoczęły się dopiero po drugiej wojnie światowej, a większość światowych publikacji na ten temat nigdy nie została przetłumaczona na język polski i jest w naszym kraju trudno dostępna. Trudno zakwestionować, że wśród uczniów Jezusa były także kobiety, choć narracje mężczyzn (nie tylko w tym punkcie) zazwyczaj rolę kobiet bagatelizują. Apostoł Paweł w Liście do Rzymian poleca adresatom „Febę, naszą siostrę” — diakona¹ zboru w Kenchrach², która udała się w podróż do zboru rzymskiego (Rz 16, 1–2) i prawdopodobnie była

¹ Polskie przekłady Nowego Testamentu nazywają zwykle Febę „diakonisą” (co ma potwierdzać domniemanie, że jej kompetencje były w porównaniu z diakonami mężczyznami ograniczone), jednak w oryginalnym tekście jest ona nazywana „diakonem” (tak samo jak mężczyźni piastujący tę funkcję). Urząd kościelny „diakonisy” pojawił się zresztą dopiero w IV w., podczas gdy kobiety sprawujące posługi w pierwszych zborach wymieniane są już w I w.; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*. Warszawa 2017, s. 282–283.

² Ta nazwa geograficzna jednego z portowych przedmieść Koryntu oryginalnie w języku greckim brzmi Κενχρεας, w poszczególnych przekładach Pisma Świętego jest wymieniana w różnych wersjach, m.in. Kenreach, Kenchr, Kenchries, Kenchry i in.

przekazicielką tego pisma dla rzymskiej społeczności. Nowy Testament wymienia także inne kobiety piastujące w pierwotnych zborach eksponowane funkcje: Pryscyllę, która wraz ze swoim mężem Akwilą przewodziła zborowi w Koryncie i zajmowała się m.in. nauczaniem (Dz 18, 2–26; Rz 16, 3), Junię³ (Rz 16, 7), współpracowniczkę św. Pawła, oraz wiele innych kobiet pracujących na rzecz wspólnot, prorokujących i nauczających (w samym tylko Liście do Rzymian apostoł Paweł wymienia dziewięć kobiet, w tym siedem imiennie). Z innych źródeł wczesnochrześcijańskich wynika, że kobiety – przynajmniej w niektórych gminach – nauczały prawd wiary, wygłaszały kazania i udzielały chrztu przez zanurzenie⁴ innym kobietom, a także zanosili obłożnie chorym do domu chleb i wino z Wieczerzy Pańskiej⁵. W niektórych zborach chrześcijańskich, a także w gminach żydowskich kobiety początkowo pełniły też funkcje „starszych” (prezbiterów; gr. *presbyteros*, forma żeńska *presbytera*), choć aż do czasu upaństwowienia chrześcijaństwa funkcja ta była podrzędna w stosunku do kompetencji diakonów (prezbiterzy stanowili głównie rodzaj ciała doradczego przy biskupie⁶). Należy przy tym pamiętać, że przez pierwsze dwa wieki chrześcijaństwa wszystkie zbory były całkowicie autonomiczne, ze

³ Biblia warszawska – przekład z połowy XX wieku, powszechnie używany przez polskich protestantów, określa Junię jako „znaną między apostołami”. Część przekładów (z tym także Biblia Tysiąclecia) uważa, że w tym fragmencie chodzi o męczyznę imieniem Junias. Jednak należy zauważyć, że imię Junias jako imię męskie było w grecko-rzymskim kręgu kulturowym tego okresu nieznane, podczas gdy żeńskie imię Junia występowało powszechnie; J. Dąbrowska-Patalon, J. Szczepankiewicz-Battek, *Problemy ordynacji pastoralnej kobiet w kościołach protestanckich na świecie i w Polsce*. W: *Oczekiwania kobiet i wobec kobiet. Stereotypy i wzorce kobiecości w kulturze europejskiej i amerykańskiej*. Red. B. Płonka-Syroka, J. Radziszewska, A. Szlagowska. Warszawa 2007, s. 157–189.

⁴ W chrześcijaństwie pierwotnym zasadniczą formułą udzielania chrztu było zanurzenie; chrzest przez polanie głowy lub pokropienie był praktykowany tylko w wyjątkowych przypadkach (np. *in articulo mortis* lub na terenach, gdzie woda była trudna do zdobycia). Do basenu chrzcielnego katechumeni wchodzili nago, więc ze względu na przyzwoitość katechumenki były zanurzane w wodzie przez inne kobiety, a nie przez mężczyzn. Dopiero po wyjściu z basenu i nałożeniu szat nowo ochrzczone osoby były namaszczone przez biskupa; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 281. Chrzest przez polanie głowy lub pokropienie stał się stałą praktyką dopiero wówczas, gdy chrześcijaństwo rozszerzyło swoją misję na kraje, w których klimat uniemożliwiał lub przynajmniej utrudniał stosowanie chrztu przez zanurzenie.

⁵ J. Peters, *Czy jest miejsce dla kobiety w funkcjach Kościoła? „Concilium” 1968, nr 1–10*, s. 226–284. Według Wipszyckiej i Stebnickiej szczególnie często kobiety pełniły funkcje związane z liturgią (czytanie fragmentów Pisma Świętego, asystowanie przy Wieczerzy Pańskiej) w Kościołach nestoriańskich i monofizyckich, natomiast np. w Kościele egipskim kobiety nigdy żadnych funkcji nie piastowały; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 282; K. Stebnicka, *Miejsce kobiet w strukturze gmin żydowskich diaspory w okresie cesarstwa*. W: *U schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze 7*. Red. P. Janiszewski, E. Wipszycka, R. Wiśniewski. Warszawa 2008, s. 154–181.

⁶ K. Stebnicka, *Miejsce kobiet w strukturze gmin żydowskich...*, s. 154–181.

względem zaś na trudności komunikacyjne kontakty między poszczególnymi placówkami były mocno ograniczone, zbory zatem mogły się znacznie różnić między sobą zarówno pod względem porządku liturgicznego, jak i innych zwyczajów. Archeologia chrześcijańska zna również inskrypcje o treści *episkopa* – co pozwala na domniemanie, że kobiety mogły sprawować w niektórych wspólnotach samodzielne przywództwo (kontekst tych inskrypcji wyklucza raczej możliwość, że chodzi o żonę lub inną bliską krewną biskupa mężczyzny)⁷. Natomiast współczesna analiza listów Pawłowych sugeruje, że fragmenty przypisywane apostołowi i odbierane potocznie jako mizoginiczne (m.in. 1 Kor 14, 34–35; 1 Tm 2, 11–15) niekoniecznie trzeba interpretować w ten właśnie sposób. Tekst z Pierwszego Listu do Koryntian nakazujący kobietom milczenie na zgromadzeniach stoi np. w sprzeczności z zaleceniem Pawła podanym kilka rozdziałów wcześniej, by kobiety przemawiające („prorokujące”) na zgromadzeniu nakrywały głowy (1 Kor 11, 5). Nie brak głosów, że tekst z Pierwszego Listu do Koryntian zakazujący kobietom przemawiania w zborze (14, 34–35) „wygląda na późniejszą interpolację”⁸ (stanowisko to przytacza m.in. Wipszycka). Zresztą uzasadnieniem zakazu „nauczania” przez kobiety (1 Tm 2, 12)⁹ najprawdopodobniej był fakt, że większość kobiet nie posiadała wystarczających kompetencji w tej dziedzinie, ponieważ w środowisku żydowskim (osoby pochodzenia żydowskiego stanowiły większość w zborach chrześcijańskich co najmniej do II w.) obowiązek zdobywania wykształcenia (nauki czytania i pisania, studiowania świętych ksiąg) dotyczył tylko mężczyzn, wśród wiernych pochodzenia greckiego wykształconych kobiet też było niewiele. Podobnie w Pierwszym Liście do Koryntian stwierdzenie: „A jeśli pragną się czegoś nauczyć, niech zapytają w domu swoich mężów! Nie wypada bowiem kobiecie przemawiać na zgromadzeniu” (14, 35), dotyczy prawdopodobnie tego, że wiele kobiet z racji braku wystarczającej wiedzy merytorycznej przerywało głoszenie Słowa Bożego podczas nabożeństw, zadając kaznodziejom naiwne bądź irytujące pytania albo głośno komentując krytycznie ich wystąpienia.

Proces odsuwania kobiet od funkcji kościelnych rozpoczął się, z chwilą gdy charyzmatycznych przywódców pierwszych zborów zaczęli wypierać

⁷ B. Dąbrowski, *Kobiety w sutannach?* „Wiedza i Życie” 1993, z. 5, s. 28–31.

⁸ E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 274.

⁹ Wielu współczesnych egzegetów kwestionuje Pawłowe autorstwo tego listu, uważając, że powstał on później, a jego autorem jest któryś z kolejnych pokoleń uczniów Pawła, który przypisał jego autorstwo Pawłowi wyłącznie ze względów kurtuazyjnych albo też powołał się na autorytet powszechnie znanej i cenionej osoby w celu wzmocnienia wiarygodności przekazu, co było w tym czasie powszechną praktyką w całym grecko-rzymskim kręgu kulturowym; *ibidem*, s. 270.

przywódcy typu administratorów-urzędników, czyli od III wieku¹⁰. Przybrał on na sile po nadaniu chrześcijaństwu statusu religii państwowej, co nastąpiło pod koniec IV wieku. Duchowni Kościoła: diakoni (funkcja ta straciła w tym okresie na znaczeniu w porównaniu z Kościołem pierwotnym), prezbiterzy (dawna funkcja „starszego zboru” przekształciła się w funkcję kapłana) i biskupi (początkowo zwierzchnicy poszczególnych zborów, później większych jednostek administracji kościelnej), stali się od tego czasu funkcjonariuszami państwowymi, z pełnym zakresem wynikających z tego faktu praw i obowiązków, natomiast świeckich (także mężczyzn) odsunięto od niemal wszystkich stanowisk. Dwudziestowieczny francuski teolog ewangelicko-reformowany, Jacques Ellul (1912–1994), podsumował to w następujących słowach: „chrześcijaństwo, stając się religią państwową, zdradziło samo siebie”¹¹. Zgodnie z prawem rzymskim kobiety nie miały żadnych praw publicznych, a zatem nie mogły pełnić jakichkolwiek funkcji zewnętrznych. Natomiast w gminach chrześcijańskich jeszcze przez wiele pokoleń kobiety obciążano odpowiedzialnością za czynności, które mężczyźni uznawali dla siebie za nie dość prestiżowe, jak np. opieka nad chorymi lub ubogimi. Całkowite odsunięcie kobiet od jakichkolwiek stanowisk kościelnych nastąpiło dopiero w V wieku¹². Synod w Orleanie (533 r.) zakazał kobietom „odprawiania mszy”, czyli na tej podstawie można domniemywać, że wcześniej takie przypadki mogły się zdarzać (co potwierdzają także inne, wcześniejsze źródła). Według Joan Morris, autorki książki *Lady Was a Bishop*, istnieją świadectwa, że kobiety sprawowały liturgię mszalną jeszcze w XII, a nawet XV (!) wieku¹³.

Reformacja — przez zniesienie przymusu celibatu duchownych, odrzucenie życia monastycznego, a przede wszystkim przez dopuszczenie świeckich do udziału w zarządzaniu Kościołem (zarzucone po upaństwowieniu chrześcijaństwa) — stopniowo zaakceptowała udział kobiet w życiu publicznym, w tym także religijnym. Marcin Luter początkowo pozostawał sceptyczny wobec kobiecych możliwości intelektualnych, np. twierdził, że kobiety są bardziej niż mężczyźni skłonne do przesądów (co w wielu przypadkach wynikało z mniejszych szans na zdobycie wykształcenia). Zmienił jednak radykalnie swoje zdanie na ten temat, gdy poślubił Katarzynę von Bora, która okazała się osobowością niezmiernie silną. Katarzyna, była mniszka z klasztoru w Nimptsch (Saksonia), była osobą wykształconą, skoro brała udział w dysputach religijnych na

¹⁰ *Ibidem*, s. 274.

¹¹ Ł. Skurczyński, *Życie znaczy stawiać opór. Ellul dla początkujących*. „Miesięcznik Ewangelicki” 2016, nr 2–3 (34–35), <http://ewangelicki.pl/20162-3/zyc-znaczy-stawiac-opor-ellul-dla-poczatkujacych-lukasz-p-skurczynski> [dostęp 27.12.2017].

¹² *Kronika chrześcijaństwa*. Warszawa 1998, s. 81.

¹³ Za: B. Dąbrowski, *Kobiety w sutannach*, s. 28–31.

równi z mężczyznami, a równocześnie zaradną życiowo, gdyż głównym źródłem utrzymania rodziny Lutra przez wiele lat pozostawała prowadzona przez Katarzynę stancja dla studentów. Z Lutrem stworzyli szczęśliwy i harmonijny, partnerski (na ówczesne czasy) związek, Reformator zaś na każdym kroku podkreślał, jak wielkim autorytetem jest dla niego żona¹⁴. Natomiast Jan Kalwin, który w związku małżeńskim pozostawał jedynie przez kilka lat (jego żona Idoletta oraz dwoje ich dzieci zmarły przedwcześnie) był zdecydowanie przeciwny udziałowi kobiet w życiu publicznym. Niemniej jednak w gronie teologów z jego kręgu znalazła się również kobieta, Marie Dentièrre (1490–1561), której pisma (za jej życia wydawane anonimowo) odkryto dopiero pod koniec XX wieku. Można ją wręcz uważać za prekursorkę teologii feministycznej. Twierdzi się, że co najmniej jedno z najbardziej znanych kazań Kalwina jest w rzeczywistości jej autorstwa¹⁵. W 2003 roku postać Marie Dentièrre znalazła się na pomniku Reformacji w Genewie upamiętniającym wszystkie wybitne postacie Reformacji szwajcarskiej.

2. Ordynacja kobiet na świecie – rys historyczny

Pierwszym historycznie Kościołem protestanckim, który powierzył kobietom urzędy duchownych, była Ewangelicka Jednota Braterska (bracia morawscy), założona w Herrnhut na terenie Łużyc Górnych w pierwszej połowie XVIII wieku przez uchodźców religijnych (eksulantów) z Moraw. Jego założyciel i pierwszy biskup, Mikołaj Ludwik von Zinzendorf (1700–1760), zdecydował o dopuszczeniu kobiet początkowo do funkcji diakonów, a później także prezbitarów (pastorów), by mogły posługiwać swoim współsiostrom Słowem Bożym i sakramentem Wieczerzy Pańskiej na nabożeństwach, które odbywały się wyłącznie w gronie kobiet. W latach 1756–1760 w Kościele tym ordynowano kilkanaście pasterek, jednak po śmierci Zinzendorfa w 1760 roku zwyczaj ten zarzucono i przywrócono dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku¹⁶. Również w Kościołach metodystycznych, wyodrębnionych w połowie XVIII wieku z Kościoła anglikańskiego, doktrynalnie zaś w znacznym stopniu opartych na modelu herrnhuckim, od początku ich istnienia powoływano na urząd świeckich kaznodziejów zarówno mężczyzn, jak i kobiety.

¹⁴ A. Szarek, *Jutrzenka Wittenbergi. Katarzyna von Bora – w 500-lecie jej urodzin*. Kalendarz Ewangelicki 2000. Bielsko-Biała 1999, s. 119–129.

¹⁵ Ł. Skurczyński, *W obronie kobiet: Marie Dentièrre (1490/95–1561) jako prekursorka teologii feministycznej w czasach reformacji*. W: *Kobiety niepokorne. Reformatorki – buntowniczkiczki – rewolucjonistki. Herstorie*. Red. I. Desperak, I.B. Kuźma. Łódź 2016, s. 165–174.

¹⁶ H. Karczyńska, *Odnowiona Jednota Braterska w XVIII–XX wieku*. Warszawa 2012, s. 166–169.

Pierwszą kobietą w Stanach Zjednoczonych ordynowaną na pastora (w 1853 r. w Savannah) była Antonietta Louisa Brown (1825–1921) z Kościoła kongregacyjnego, absolwentka Uniwersytetu w Oberlin¹⁷. Co prawda, ze względu na negatywny stosunek części wiernych do jej osoby po roku zrezygnowała ze służby i dopiero w 1908 roku wróciła do niej w Kościele unitariańskim¹⁸. W drugiej połowie XIX wieku w większości liberalnych Kościołów protestanckich w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie (zwłaszcza metodystycznych i niektórych baptystycznych) kobiety zachęcano do większej niż do tej pory aktywności kościelnej, w tym do samodzielnego wygłaszania kazań na nabożeństwach, uniwersytety zaś zaczęły przyjmować kobiety na studia teologiczne. W roku śmierci wymienionej wyżej pani Brown Blackwell (1921) w całych Stanach Zjednoczonych pracowało już ponad 2 tys. pastorek¹⁹. Kościoły protestanckie, które dopuszczają kobiety do urzędów duchownych (ich liczba na świecie wciąż wzrasta), jako argument na poparcie swojego stanowiska (oprócz wspomnianych już wcześniej dobrze potwierdzonych tradycji wczesnokościelnych oraz odrzucenia sakramentalnego i hierarchicznego charakteru kapłaństwa) przytaczają fakt, że niedopuszczanie kobiet do urzędu duchownego jest elementem typowo kulturowo-społecznym (a zatem zmiennym²⁰) oraz że Kościół, który prawo do głoszenia Ewangelii czy sprawowania innych posług religijnych przyznaje tylko jednej z płci, nie posługuje swoim wiernym w sposób pełny²¹.

Pierwszym Kościołem europejskim, który dopuścił kobiety do ordynacji, była w 1902 roku (a więc na 20 lat przed przyznaniem kobietom w Wielkiej Brytanii praw wyborczych) Federacja Kongregacyjna Anglii i Walii. Jednakże pierwsza kobieta została ordynowana na pastora w tym Kościele *de facto* dopiero w 1917 roku²². Od początku XX wieku większość uniwersyteckich wydziałów teologii ewangelickiej w krajach skandynawskich, w Holandii i Niemczech umożliwiła kobietom studiowanie. Pierwszym w Europie Kościołem ewangelicko-luterańskim, który oficjalnie usankcjonował kobiety w roli pastorów, był w 1926 roku Ewangelicko-Luterański Kościół Królestwa Niderlandów²³, a reformowanym (poza angielskimi kon-

¹⁷ K. Bem, *Wielebna Antonietta Louisa Brown Blackwell*. „Jednota” 2005, nr 1–2, s. 7–8.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. Jelinek, *Ordynacja kobiet w Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Polsce*, praca magisterska [mps]. Chrześcijańska Akademia Teologiczna. Warszawa 1984, s. 6.

²¹ Ordynacja kobiet w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w RP, *Porozmawiajmy*. ordynajakobiet.pl/porozmawiajmy [dostęp 18.12.2017].

²² Za informacje na temat ordynacji kobiet w krajach anglosaskich autorka serdecznie dziękuje ks. dr. Kazimierzowi Bemowi, pastrowi First Church w Marlborough (USA).

²³ K. Bem, *Holenderski Kościół reformowany*. Magazyn Teologiczny Semper Reformanda, 2004. www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20040119115351960.htm [dostęp 18.12.2017].

gregacjonalistami) – Reformowany Kościół Alzacji i Lotaryngii (w 1930 r.). W Niemczech pierwsza kobieta ukończyła teologię ewangelicką w 1908 roku, ale do pomocniczej służby w Kościołach ewangelickich (uprawnienia do odprawiania nabożeństw, wygłaszania kazań i prowadzenia wszelkich form nauczania kościelnego, bez prawa udzielania sakramentów) zaczęto przyjmować kobiety dopiero w 1930 roku²⁴. W czasie drugiej wojny światowej, gdy większość mężczyzn (w tym także pastorów) powołano do wojska, kobiety przejęły w parafiach ewangelickich znaczną część obowiązków zarówno administracyjnych, jak i duszpasterskich, co stało się później jednym z najpoważniejszych argumentów za dopuszczeniem kobiet do pełnej ordynacji. Także we Wrocławiu od 1938 roku funkcję wikariusza miejskiego w kościele św. Marii Magdaleny pełniła Katharina Staritz (1903–1953), absolwentka teologii (studiowała również orientalistykę) na Uniwersytecie Wrocławskim. Prowadziła dialog międzyreligijny z wyznawcami judaizmu i z muzułmanami, po ogłoszeniu tzw. ustaw norymberskich związała się z opozycyjnym wobec nazizmu Kościołem Wyznającym i zaangażowała w pomoc prześladowanym Żydom, za co trafiła do obozu koncentracyjnego w Ravensbrück. Po zakończeniu wojny kontynuowała swoją służbę we Frankfurcie nad Menem²⁵.

W Polsce w okresie międzywojennym teologię ewangelicką ukończyły na Uniwersytecie Warszawskim dwie luteranki: Cecylia Gerwinówna (1906–1943), która później pracowała jako katechетка w parafii warszawskiej²⁶, oraz Irena Gollerówna (1913–2011). Gollerówna po zamążpójściu przyjęła nazwisko Heintze i została pierwszą Polką oficjalnie wprowadzoną (w 1938 r. przez bp. Juliusza Burschego) w urząd nauczania kościelnego²⁷. Po wojnie przez wiele lat była naczelną redaktorką ewangelickiego wydawnictwa „Zwiastun”²⁸.

²⁴ A. Karska, *Ordynacja kobiet w Kościołach Światowej Federacji Luterńskiej*. Magazyn Teologiczny Semper Reformanda, 2007. www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20071024162639784.htm [dostęp 18.12.2017].

²⁵ G. Schwöbel, *Wspomnienie o Katharinie Staritz*. W: *Kościół na Śląsku 1933–1945*. Red. G. Nowicka, K. Jońca, J. Witt. Wrocław 2003, s. 55–58, I. Meseberg-Haubold, *Stosunek Kathariny Staritz do Żydów*. W: *ibidem*, s. 59–62.

²⁶ A.E. Janowska z Rudzkich, *Kobiety w służbach duszpasterskich Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w latach 1918–2001*. W: B.M. Janowski, *Księża Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w latach 1918–2001*. Warszawa 2004, s. 185–216.

²⁷ Ł. Cholewik, *Trudne, ale radosne wspomnienia mazurskie*. Kalendarz Ewangelicki 2005, s. 151–157.

²⁸ Wydawnictwo Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce „Zwiastun” do 1992 r. mieściło się w Warszawie. Potem zostało przeniesione do Bielska-Białej i zmieniło nazwę na „Augustana”. Dwutygodnik, oficjalny organ kościelny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce, w latach 1946–1960 nosił nazwę „Strażnica Ewangeliczna”, następnie zmienił nazwę na „Zwiastun” (aby nie kojarzyć się z pismem o tej samej nazwie wydawanym przez Świadków Jehowy), a od 2000 r. nosi nazwę „Zwiastun Ewangelicki”.

Pierwszym po drugiej wojnie światowej Kościołem protestanckim Europy, który dopuścił kobiety do pełnej ordynacji pastorskiej (w 1947 r.), był Ewangelicko-Luterański Kościół Danii, niedługo później taką samą decyzję podjęły trzy największe Kościoły protestanckie działające w ówczesnej Czechosłowacji: Kościół Ewangelicki Wyznania Augsburskiego na Słowacji, Ewangelicki Kościół Czeskobraterski (obrazdku ewangelicko-unijnego) oraz niezależny od wszelkich podmiotów międzynarodowych Kościół Czechosłowacki (w 1971 r. przyjął nazwę Czechosłowackiego Kościoła Husyckiego). W przypadku Kościołów Czechosłowacji głównym argumentem przemawiającym za ordynacją kobiet stał się gwałtowny deficyt mężczyzn na studiach teologicznych, spowodowany silną presją władz komunistycznych. Pierwsza kobieta pastor na Słowacji, Daria Bancikova (1922–1999), która w 1945 roku ukończyła studia teologiczne w Bratysławie, została ordynowana w 1951 roku²⁹. W Niemczech proces dopuszczania kobiet do ordynacji rozłożył się w czasie, ponieważ każdy z tzw. Kościołów krajowych regulował te sprawy we własnym zakresie, ostatni zaś z nich przystał na ordynację kobiet na początku lat dziewięćdziesiątych. W Szwecji (w państwowym Kościele Ewangelicko-Luterańskim) pierwsze kobiety ordynowano w 1958, w Finlandii dopiero w 1986 roku. Spośród Kościołów reformowanych na świecie większość wprowadziła ordynację kobiet w latach sześćdziesiątych XX wieku, m.in. włoski Kościół Waldensów w 1960 roku, największy w Europie Kościół obrazdku reformowanego – prezbiteriański Kościół Szkocji – w 1969 roku (w Kościele tym już od 1888 r. kobiety sprawowały urząd diakona³⁰). Stosunek obu światowych federacji kościelnych: zarówno Światowej Federacji Luterańskiej, jak i Światowej Wspólnoty Kościołów Reformowanych³¹, do ordynacji kobiet jest zdecydowanie pozytywny. Kościoły ŚFL po raz pierwszy podjęły ten temat w 1977 roku na VI Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam (Tanzania), a na następnych zgromadzeniach ogólnych (Budapeszt 1984, Kurytyba 1990, Hongkong 1997, Winnipeg 2003) apelowały do tych Kościołów członkowskich, które jeszcze nie podjęły decyzji w tej sprawie, by wprowadziły taką możliwość. Żadna ze światowych federacji nie może odgórnie narzucać swoim Kościołom członkowskim takich rozwiązań, mają one natomiast prawo wykluczyć ze swoich szeregów jednoty kościelne uporczywie uchylające się od przyjętych przez nie standardów (w przeszłości zdarzały się przypadki wykluczania Kościo-

²⁹ A. Karska, *Ordynacja kobiet...*

³⁰ K. Bem, *Kościół szkocki*. „Jednota” 2002, nr 8–9, s. 34–35.

³¹ L. Viloz, *The WCRC Considers a Call for Its Members to Accept the Ordination of Women*, 2017. <http://wcrch/news/the-wcrc-considers-a-call-for-its-members-to-accept-the-ordination-of-women> [dostęp 19.12.2017]. Do 2010 r. federacja ta nosiła nazwę Światowej Aliansu Kościołów Reformowanych (ŚAKR, ang. WARC).

łów np. za apartheid). Obecnie spośród czterdziestu czterech europejskich Kościołów zrzeszonych w Światowej Federacji Luterńskiej jedynie sześć (w tym Kościół Ewangelicko-Augsburski w Polsce) nadal odmawia kobietom prawa do ordynacji pastorskiej. Większość z nich to Kościoły w dawnym ZSRR. Także na pozostałych kontynentach Kościoły ordynujące kobiety mają przewagę liczebną nad tymi, które nie podjęły jeszcze decyzji w tej sprawie³². Spośród europejskich Kościołów nurtu reformowanego najwięcej przeciwników ordynacji kobiet można znaleźć w Holandii. Największym z nich jest Gereformeerde Bond in de Protestantse Kerk in Nederland, liczący ok. 500–600 tys. wiernych w ok. 500 parafiach³³.

W Kościołach anglikańskich (poza Europą nazywanych najczęściej episkopalnymi) pierwsza ordynacja kobiety odbyła się w Hongkongu w 1971 roku, w Stanach Zjednoczonych – w 1976 roku, w tymże roku pierwszą kobietę wyświęcono na biskupa sufragana (wielebna Barbara Harris z USA). Pierwszą na świecie kobietą biskupem diecezjalnym obrządku episkopalnego została w 1992 roku wielebna Penelope Jamieson z Nowej Zelandii³⁴. Najdłużej dyskusje na temat ordynacji kobiet trwały w samej Wielkiej Brytanii³⁵. Od lat siedemdziesiątych kobiety z wykształceniem teologicznym dopuszczano w Kościele anglikańskim do urzędu diakona, decyzję o pełnej ordynacji kobiet synod Kościoła ostatecznie podjął w 1993 roku. Pierwsze takie uroczystości w Kościele anglikańskim odbyły się w 1994 roku w Bristolu i Canterbury, przystąpiło zaś do nich kilkadziesiąt kobiet, w większości z długoletnim stażem na stanowisku diakona (średnia ich wieku znacznie przekraczała 40 lat). Pomimo początkowych obaw większość wiernych szybko zaakceptowała kobiety w roli prezbiterów, a skala odejść duchownych mężczyzn z tego Kościoła okazała się o wiele mniejsza, niż wcześniej zakładano³⁶.

³² A. Karska, *Ordynacja kobiet...*; J. Szczepankiewicz-Battek, *Kobiety w tradycyjnych kościołach protestanckich w Polsce*. W: *Kościoły, polityka, historia. Ze studiów nad problemami mniejszości wyznaniowych w Polsce w XX i XXI wieku*. Red. S. Dudra, O. Kiec. Warszawa 2009, s. 177–218.

³³ Za informacje nt. działalności jednot kościelnych w Holandii autorka serdecznie dziękuje ks. Jarosławowi Kubackiemu, byłemu pastelowi ekumenicznej wspólnoty Kritische Gemeente IJmond w Leiden, obecnie duszpasterzowi w domu opieki Kościoła mennonickiego (Algemene Doopsgezinde Sociëteit) w Zoetermeer.

³⁴ E. Adamiak, *Kobieta w Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich – próba syntezy*. „Poznańskie Studia Teologiczne” 2001, t. 11, s. 91–114.

³⁵ Kościół anglikański jest pod względem doktrynalnym bardzo niejednorodny: dzieli się na High Church (Kościół wysoki) – pod względem liturgicznym zbliżony do katolicyzmu, Low Church (Kościół niski) – zbliżony do szkockiego prezbiterianizmu, a także modernistyczny Broad Church (Kościół szeroki). Wymaga to podejmowania przez synod wielu skomplikowanych kompromisów.

³⁶ J. Szczepankiewicz-Battek, *Kościoły protestanckie i ich rola społeczno-kulturowa*. Wrocław 2005, s. 123–124.

Tymczasem w wielu Kościołach ewangelickich Europy i świata od początku lat dziewięćdziesiątych kobiety zaczęły obejmować także stanowiska biskupów. Pierwszą na świecie kobietą biskupem luterańskim została w 1992 roku w Niemczech ks. Maria Jepsen, która objęła urząd zwierzchnika Kościoła krajowego Hamburga i Lubeki (przeszła na emeryturę w 2011 r.). W ciągu następnych kilku lat urzędy biskupów diecezjalnych zaczęto powierzać kobietom w krajach skandynawskich i w Niemczech. Według Karskiej w 2007 roku w Kościołach Światowej Federacji Luterskiej urząd biskupa piastowało dwadzieścia pięć kobiet, z tego m.in. po trzy w Niemczech, Norwegii i Kanadzie, po dwie w Danii, Szwecji i Indiach, jedna w Holandii i jedna w Nikaragui. W Kościołach nurtu reformowanego przywództwo kobiet – zarówno duchownych, jak i świeckich – również nie należy do rzadkości. W latach dziewięćdziesiątych przewodniczącą Światowego Aliansu Kościołów Reformowanych była Jane Dempsey-Douglas ze Stanów Zjednoczonych, która bardzo pozytywnie zapisała się w historii tej federacji³⁷. W 2017 roku na przewodniczącą ŚWKR ponownie została wybrana kobieta, pastor Naiha Kasab z Libanu. Od 2013 roku prezesem Synodu Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce również jest kobieta, dr Ewa Józwiak, co zgodnie z jego prawem wewnętrznym oznacza formalne zwierzchnictwo nad Kościołem (superintendent, w Polsce tytułowany biskupem, jest jedynie jego zwierzchnikiem duchowym). W przeszłości kobiety kilkakrotnie były prezesami konsystorza (czyli władzy wykonawczej) tego Kościoła.

Najbardziej znaną kobietą biskupem protestanckim na świecie do niedawna była z pewnością ks. Margot Kässmann (ur. w 1958 r.), która w 1999 objęła urząd biskupa Hanoweru, a w październiku 2009 roku została wybrana na zwierzchnika EKD – federacji skupiającej większość ewangelickich Kościołów krajowych Niemiec³⁸. W 2011 roku Rada EKD powierzyła jej funkcję ambasadora Dekady Lutra w Niemczech, której kulminacją były obchody 500-lecia Reformacji w maju 2017 roku. Po zakończeniu wszystkich uroczystości z tym związanych pani biskup Margot Kässmann zamierza przejść w stan spoczynku. W 2012 roku nowym biskupem Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Islandii została kobieta, ks. Agnes M. Sigurðardóttir, która w głosowaniu pokonała swojego męskiego kontrkandydata³⁹. Natomiast w 2014 roku na arcybiskupa Uppsali, czyli

³⁷ *Ibidem*, s. 127.

³⁸ W 2010 r. pani biskup Kässmann zdecydowała się złożyć swój urząd po zatrzymaniu jej przez policję za prowadzenie samochodu pod wpływem alkoholu. Jej decyzja została przyjęta przez wiernych z żalem, ale też z szacunkiem i zrozumieniem. Po złożeniu dymisji pani Kässmann zajęła się działalnością wykładową i publicystyczną.

³⁹ (Deutsch) Isländische lutherische Kirche führt erste Frau ins Bischofsamt. LWB-Generalsekretär sendet Glückwünsche an Bischöfin Agnes M. Sigurðardóttir ein. www.chiesaluterana.it/

zwierzchnika Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Szwecji (stanowisko to jest odpowiednikiem prymasa w krajach katolickich), znaczną większością głosów została wybrana pięćdziesięcioośmioletnia ks. Antje Jackelen, która wcześniej była biskupem Lund. Nowo wybrana pani prymas jest znana z otwartego głoszenia odważnych i bardzo liberalnych poglądów w sferze obyczajowo-społecznej, co jednak spotyka się z negatywnymi reakcjami znacznie częściej wśród luteranów z posttotalitarnych krajów Europy wschodniej niż w jej ojczyźnie⁴⁰.

3. Ordynacja kobiet w Kościołach protestanckich w Polsce – przeszłość i teraźniejszość

Po drugiej wojnie światowej w Polsce znacznie zwiększyła się liczba kobiet studiujących teologię ewangelicką. Od 1954 roku studia na tym kierunku prowadziła nowo założona uczelnia, Chrześcijańska Akademia Teologiczna⁴¹. Do dziś jest to jedyna w Polsce uczelnia kształcąca teologów nierzymskokatolickich na poziomie magisterskim. Prawa nadawania stopni licencjackich z teologii protestanckiej posiadają także niektóre seminaria duchowne prowadzone przez poszczególne Kościoły dla swoich wewnętrznych potrzeb (m. in. Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne w Warszawie-Radości) oraz Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna we Wrocławiu, kształcąca głównie liderów i przyszłych pastorów małych wspólnot o charakterze wolnokościelnym⁴² (choć statut uczelni nie ogranicza możliwości podjęcia studiów nikomu, kto akceptuje charakter uczelni, bez względu na formalną przynależność kościelną). Wymagania dotyczące cech osobowościowych, wykształcenia i innych kompetencji przyszłych duchownych każda jednota kościelna precyzuje w swoim prawie wewnętrznym.

Większość studentek i absolwentek ChAT już od lat pięćdziesiątych deklarowała chęć podjęcia służby w swoich Kościołach, choć jedyną do-

de/2012/07/12/deutsch-islandische-lutherische-kirche-fuhrt-erste-frau-ins-bischofsamt-ein [dostęp 18.12.2017].

⁴⁰ K. Mołęda, *Arcybiskupka Antje Jackelen: konflikt między wiarą a nauką to mit*. „Wysokie Obcasy” 2014 z dnia 03.06.2014, www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,16058255,Arcybiskupka_Antje_Jackelen_konflikt_miedzy_wiara.html [dostęp 17.11.2017].

⁴¹ W 1954 r. z Uniwersytetu Warszawskiego usunięto wszystkie kierunki teologiczne. Dotyczyło to oczywiście także teologii rzymskokatolickiej. Wydział ten utworzył w Warszawie samodzielną Akademię Teologii Katolickiej (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego). Siedzibą ChAT był początkowo ewangelicki dom opieki „Tabita” w Konstancinie-Chylicach, w 1968 r. uczelnia została przeniesiona do Warszawy.

⁴² Większość Kościołów typu ewangelikalnego wybiera przyszłych pastorów z grona liderów swoich wspólnot, a dopiero później kieruje ich na studia teologiczne.

stępną dla nich w tym czasie formą pracy była katechetyka. W Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Polsce już wkrótce po zakończeniu drugiej wojny światowej ówczesny superintendent (zwierzchnik krajowy) tego Kościoła, ks. Stefan Skierski (1873–1948), miał proponować przystąpienie do ordynacji Katarzynie Tosio, katechetce warszawskiej parafii, jednak sama zainteresowana ponoć nie wyraziła takiej chęci⁴³. W Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce temat ewentualnej ordynacji kobiet podniesiono na sesji synodu Kościoła w 1957 roku. Ostatecznie zwyciężył kompromisowy projekt zaproponowany kilka lat wcześniej (w 1956 r.) przez cenionego wykładowcę ChAT, ks. dr. Andrzeja Buzka (1885–1971). Zaproponował on, aby absolwentkom teologii umożliwić służbę pomocniczą w Kościele, wzorowaną na statusie kobiet w Kościołach niemieckich okresu międzywojennego i na wcześniejszym przypadku Ireny Heintze. Kandydatka do „urzędu nauczania kościelnego” musiała zdać egzamin kościelny *pro venia concionandi* na tym samym poziomie, co mężczyźni ubiegający się o ordynację. Teologini, która przeszła przez tę procedurę, przysługiwał tytuł „wprowadzonej katechetki”, upoważniający do prowadzenia wszelkich form nauczania kościelnego (lekcji religii, konfirmacyjnych, szkółek niedzielnych, godzin biblijnych, spotkań kobiet, spotkań młodzieży), a także do odprawiania nabożeństw, wygłaszania kazań, odwiedzin duszpasterskich (np. u chorych) oraz prowadzenia pogrzebów (choć w tej akurat sprawie opory wiernych w Polsce były, a niekiedy nadal są największe). Wprowadzenie w urząd nauczania kościelnego nie upoważniało natomiast do udzielania sakramentu Komunii św. (nawet *in articulo mortis*) ani do zajmowania samodzielnych stanowisk kościelnych, np. proboszczów (choć w praktyce w latach późniejszych nierzadko „wprowadzone katechetki” samodzielnie prowadziły parafie). Miało to być rozwiązanie przejściowe, umożliwiające zwykłym wiernym oswojenie się z obecnością w Kościele kobiet w roli choćby „niepełnych” duchownych, by za jakiś czas (kilka do kilkunastu lat) byli w stanie zaakceptować kobiety w roli pełnoprawnych pastorek. Według Buzka za wprowadzeniem pełnej ordynacji kobiet w KEA w Polsce miałyby przemawiać dwie ewentualne okoliczności: albo pojawienie się gwałtownego deficytu mężczyzn na studiach teologicznych, albo „wprowadzenie ordynacji kobiet w większości kościołów luterkańskich Europy, przez co stałoby się to powszechną praktyką”⁴⁴. Pierwsza uroczystość wprowadzenia w urząd nauczania kościelnego odbyła się w Kościele Jezusowym w Cieszynie 15 grudnia 1963 roku. Przystąpiły do niej cztery teologinie: Janina Kisz-

⁴³ J. Szczepankiewicz-Battek, *Kobiety w tradycyjnych kościołach protestanckich...*, s. 177–218.

⁴⁴ A. Buzek, *Sprawa ordynacji kandydatek teologii*. Kalendarz Ewangelicki 1957. Warszawa 1956, s. 329–332.

-Bruell, Helena Bujok (później Gajdacz), Emilia Pilch (później Grochal) oraz Krystyna Frank-Smoleńska. Do 1993 roku w urząd nauczania kościelnego w KEA w Polsce wprowadzono dwadzieścia jeden kobiet, z czego cztery zrezygnowały później ze służby i wyjechały za granicę. Co najmniej dwie z nich podjęły służbę pastorską w innych krajach: ks. Joanna Kern-Malina w Kanadzie, ks. Anna Wrede – w Niemczech⁴⁵.

Pierwsza w Polsce pełna ordynacja pastorska kobiety odbyła się w Kościele metodystycznym 1 lipca 1972 roku w Klarysewie koło Warszawy. Ordynowaną była diakonisa Ewa Dolejowa (1901–1987), długoletnia pracownica Kościoła, która od 1959 roku samodzielnie kierowała parafią w Gliwicach, a następnego dnia po ordynacji przeszła w stan spoczynku. Dzięki tej ordynacji otrzymała wyższe zaopatrzenie emerytalne⁴⁶. Funkcję pastorów (co najmniej od końca lat 80.) kobiety pełnią też w kilku (w skali ogólnopolskiej) niewielkich wspólnotach liberalnych typu ewangelikalnego, jednak ich ordynacje są honorowane tylko w macierzystych zborach⁴⁷. Kobiety mogą być duchownymi między innymi w Kościele Bożym w Chrystusie⁴⁸ (jednota ta ma zasięg ogólnopolski). Na czele ewangelikalnych jednot kościelnych kobiety stoją m.in. w Społeczności Chrześcijańskiej „Misja Odrodzenia” w Lublinie (pastor senior Małgorzata Lewandowska); w Kościele Jezusa Chrystusa „Syjon” w Rzeszowie (pastor Kościoła Lucyna Kopacz); w Kościele Chrześcijańskim „Nowe Życie” w Świdniku koło Lublina (pastor Grażyna Rozwadowska)⁴⁹. Przez wiele lat również liderką Kościoła Chrześcijańskiego „Wieczernik” w Kielcach była kobieta, pastor Irena Stankiewicz, która jednak kilka lat temu zdecydowała się przenieść na placówkę misyjną tego Kościoła w Izraelu⁵⁰.

W Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Polsce ordynację kobiet zaczęto rozważać dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy pierwsza studentka teologii, Jarmila Wiera Jelinek z Zelowa (ur. w 1960 r.), zgłosiła aspiracje do podjęcia służby pastorskiej. Po kilkuletniej dyskusji w 1991 roku synod wprowadził zmianę w prawie wewnętrznym Kościoła, znoszącą barierę płci przy ubieganiu się o ordy-

⁴⁵ J. Szczepankiewicz-Battek, *Kobiety w tradycyjnych kościołach protestanckich...*, s. 177–218.

⁴⁶ J. Borowiak, *Kościół Ewangelicko-Methodystyczny w Polsce*. Warszawa 1999, s. 10–11.

⁴⁷ Z. Pasek, *Wspólnoty ewangelikalne we współczesnej Polsce*. W: *Ewangelikalny protestantyzm w Polsce u progu XXI stulecia*. Red. T. Zieliński. Warszawa – Katowice 2004, s. 13–49.

⁴⁸ Za informacje dotyczące służby kościelnej kobiet w Kościele Bożym w Chrystusie autorka serdecznie dziękuje diakon Lilianie Cydejko, duchownej tej wspólnoty, absolwentce EWST we Wrocławiu.

⁴⁹ *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne (statutowe)*. Oprac. R. Brożyniak, M. Winiarczyk-Kossakowska. Warszawa 2014, s. 1073–1074.

⁵⁰ *Wieczernik, Irena Stankiewicz*. <http://www.wieczernik.pl/o-nas/starsi-kościoła/irena-stankiewicz> [dostęp 18.12.2017].

nację. Dotychczasowe sformułowanie: „ordynowany może zostać mężczyzna, który” ... zostało zastąpione słowami: „ordynowana może zostać osoba, która” ... Kandydatka przystąpiła do egzaminu kościelnego, jednak komisja egzaminacyjna oceniła jej przygotowanie merytoryczne jako niewystarczające i nie dopuściła jej do ordynacji. Dodatkowo konsystorz stwierdził, że z racji swojej sytuacji rodzinnej (dwoje małych dzieci) kandydatka nie jest i przynajmniej przez następne kilka lat nie będzie osobą „pełnodyspozycyjną” (KER w Polsce ma charakter diasporalny, co często wymaga od duchownego wielogodzinnych dojazdów na nabożeństwa). Równocześnie zaznaczono, że odmowa ordynacji w chwili obecnej nie wyklucza ordynowania kandydatki w przyszłości. Ostatecznie mgr teologii Wiera Jelinek została zatrudniona w parafii zelowskiej na stanowisku „nauczyciela wychowania kościelnego”, mniej więcej porównywalnym z uprawnieniami „wprowadzonych katechetek” w Kościele Ewangelicko-Augsburskim. Systematycznie prowadziła nabożeństwa i wygłaszała kazania, kilkakrotnie – za zgodą ówczesnego biskupa Kościoła, ks. Zdzisława Trandy – udzielała sakramentu chrztu. W 2001 roku konsystorz KER w RP ponownie rozpatrzył wniosek Wiery Jelinek o ordynację i tym razem zaopiniował go pozytywnie. Uroczystość ta odbyła się 14 września 2003 roku w Zelowie, aktu zaś ordynacji dokonał kolejny zwierzchnik Kościoła, ks. bp Marek Izdebski. W 2010 roku ks. Wiera Jelinek i jej mąż, ks. Mirosław Jelinek, proboszcz parafii w Zelowie, zrezygnowali z pracy w KER w Polsce (ze względów, jak to określono: osobistych) i wyjechali do Republiki Czeskiej, gdzie podjęli służbę w Ewangelickim Kościele Czeskobraterskim.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ordynację kobiet wprowadziła zdecydowana większość Kościołów luteranśkich Europy, jednak władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce nadal pozostawały w tej kwestii nieprzejednane. Wśród absolwentów teologii ewangelickiej było coraz więcej kobiet, które swoimi kompetencjami w niczym nie ustępowały swoim kolegom ze studiów. Spektakularnym przykładem mogą być tu późniejsze losy absolwentów ChAT z roku akademickiego 1977/1978: w roku tym stopień magistra teologii uzyskało trzydzieści osób, w tym ośmioro luteranów. Czworo z nich otrzymało dyplomy ukończenia studiów z wyróżnieniem: Barbara Adamus, Rudolf Bażanowski, Renata Szczugiel (później Raszyk) oraz Tadeusz Szurman⁵¹. Wszyscy podjęli pracę w Kościele, ale podczas gdy obydwaj wyróżnieni mężczyźni zostali po kilkunastu latach od ordynacji biskupami diecezjalnymi (ksiądz Bażanowski – diecezji mazurskiej, ksiądz Szurman – diecezji

⁵¹ W. Gastpary, *Z życia ChAT*. Kalendarz Ewangelicki 1980. Warszawa 1979, s. 35–47.

katowickiej⁵²), to obie wyróżnione kobiety zostały wprowadzone w urząd nauczania kościelnego bez perspektywy jakiegokolwiek awansu zawodowego. Oficjalnie problem nie istniał, ponieważ żadna z luterzańskich absolwentek teologii nie podjęła w tym czasie oficjalnej próby ubiegania się o ordynację (nieoficjalnie mówiło się o wywieraniu na nie presji przez władze kościelne). Dopiero nowo wybrany (w 1990 r.) biskup Kościoła, ks. Jan Szarek (wieloletni działacz ŚFL), oświadczył, że „jest gotów ordynować kobiety, o ile synod Kościoła podejmie taką decyzję”⁵³. Dyskusję nad ordynacją kobiet wznowiono w 1993 roku, kiedy to do synodu wpłynął wniosek parafii w Szczecinie o ordynację pracującej tam „wprowadzonej katechetki”, mgr teologii Małgorzaty Gaś (ur. w 1958 r.). Kilku cenionych w Kościele teologów wypowiedziało się na ten temat pozytywnie. Przykładowo ks. Tadeusz Wojak (1907–2000) napisał w piśmie „Zwiastun”: „wprowadzenie ordynacji kobiet w naszym Kościele, działającym w kraju zdecydowanie katolickim, wymaga poważnego namysłu, choć [...] nie widzę przeszkód natury dogmatycznej”⁵⁴. W następnym roku pismo to opublikowało wywiad ze znaną działaczką ewangelicką, Nicole Fischer, która zwróciła uwagę na to, że w Polsce teologinie i studentki teologii przeważnie boją się nawet przyznać publicznie, że chciałyby zostać pastorkami⁵⁵.

Nowa pragmatyka służbowa Kościoła (przyjęta uchwałą synodu w 1999 r.) wprowadziła dwie odrębne ordynacje: na pastora (do której nadal dopuszczani są wyłącznie mężczyźni) oraz na diakona, o którą mogą ubiegać się zarówno mężczyźni, jak i kobiety. W roku 2000 do ordynacji na diakona przystąpiły cztery kobiety i dwóch mężczyzn, przy czym wszystkie kobiety były absolwentkami magisterskich studiów teologicznych w ChAT, mężczyźni zaś nie spełniali tego wymogu (i dlatego nie mogli otrzymać ordynacji pastorskiej)⁵⁶. Pierwsza z ordynowanych w Polsce na diakona kobiet, mgr teologii Magdalena Kluz (później Müller), trzy lata później została ordynowana na pastora w Kościele Ewangelicko-Luterańskim Wielkiej Brytanii (kilka lat temu przeprowadziła się ze względów rodzinnych do RPA). Drugą Polką, która otrzymała w tym samym Kościele

⁵² Ks. bp Tadeusz Szurman (ur. 1954) zmarł w Katowicach w styczniu 2014 r. po długiej chorobie.

⁵³ *Łaska, Mazury i Kościół – rozmowa z ks. bpem Janem Szarkiem*. <http://luter2017.pl/laska-mazury-i-ordynacja-kobiet> [dostęp 21.12.2017].

⁵⁴ T. Wojak *Pozycja kobiety w Kościele – rozważania związane z ordynacją kobiet*. „Zwiastun” 1994, nr 23, s. 13–14.

⁵⁵ *Kościół jest wspólnotą kobiet i mężczyzn*. Wywiad z Nicole Fischer. „Zwiastun” 1995, nr 1, s. 6–8.

⁵⁶ J. Dąbrowska-Patalon, J. Szczepankiewicz-Battek, *Problemy ordynacji pastorskiej kobiet w kościołach protestanckich na świecie i w Polsce*. W: *Oczekiwanie kobiet i wobec kobiet. Stereotypy i wzorce kobiecości w kulturze europejskiej i amerykańskiej*. Red. B. Płonka-Syroka, J. Radziśewska, A. Szlagowska. Warszawa 2007, s. 157–189.

ordynację pastorską (w listopadzie 2014 r.), jest ks. Paulina Ewa Hławiczka, która pełni służbę w polskich zborach w Nottingham i w Corby. Pełne uprawnienia pastorskie uzyskała też mieszkająca w Polsce obywatelka Finlandii, ks. Rytiva Szarek, ordynowana w swoim ojczystym kraju⁵⁷.

Rozróżnienie ordynacji na „pastorską” i „diakońską” skrytykował publicznie m.in. jeden z najwybitniejszych teologów ewangelickich i ekumenicznych w Polsce, prof. Karol Karski z ChAT, oświadczając, że dwustopniowa ordynacja jest sprzeczna z teologią luterańską⁵⁸. Znany ewangelicki publicysta Dariusz Bruncz na łamach internetowego portalu ekumenizm.pl nazwał to rozwiązanie ironicznie „kolejnym wątpliwym kompromisem”⁵⁹. Pojawiły się też zastrzeżenia natury *stricte* prawnej. Ostatecznie władze Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w 2002 roku podjęły decyzję o bezterminowym zawieszeniu ordynacji na diakona. Po ordynacji ks. Wiery Jelinek Konferencja Biskupów KEA w RP (która z formalno-prawnego punktu widzenia jest w Kościele jedynie ciałem doradczym) 11 grudnia 2003 roku wydała komunikat, w którym ogłosiła, że „ordynowane kobiety z innych kościołów protestanckich w KEA w RP będą zapraszane tylko do tych czynności, które zgodnie z naszym prawem kościelnym przysługują diakonom”⁶⁰. W deklaracji pojawiły się także – choć nieco zawoalowane – sformułowania, które mogły zostać odebrane jako naciski na duchownych, aby nie współuczestniczyli w nabożeństwach z Sakramentem Wieczerzy Pańskiej, o ile sprawuje je kobieta, a na świec- kich – aby powstrzymywali się od przyjmowania z rąk kobiet Komunii św. Deklaracja ta wywołała duże oburzenie na całym świecie, a wiadomość tę opublikował m.in. renomowany serwis wiadomości religijnych Ecumenical News International⁶¹. Teologowie z tradycyjnych Kościołów protestanckich zwrócili uwagę na to, że deklaracja ta stoi w sprzeczności z *Konkordią leuenberską*⁶², której sygnatariuszami są wszystkie trzy trady-

⁵⁷ J. Szczepankiewicz-Battek, *Kobiety w tradycyjnych kościołach protestanckich...*, s. 177–218.

⁵⁸ K. Karski, List do redakcji. „Zwiastun Ewangelicki” 2004, nr 8, s. 20–21.

⁵⁹ D. Bruncz, *Ordynacja kobiet i urząd biskupa w Kościołach Ewangelickich*. Magazyn Teologiczny Semper Reformanda, 2002, www.magazyn.ekumenizm.pl/content/article/20021212155751339.html [dostęp 18.12.2017].

⁶⁰ Komunikat Konferencji Biskupów Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP z dnia 11.12.2003. „Zwiastun Ewangelicki” 2004, nr 5, s. 21.

⁶¹ J. Szczepankiewicz-Battek, *Kobiety w tradycyjnych kościołach protestanckich...*, s. 177–218.

⁶² *Konkordia leuenberska* to dokument podpisany w 1773 r. w Leuenbergu k. Bazylei (Szwajcaria) przez większość tradycyjnych Kościołów protestanckich Europy (luteran- skich, reformowanych i ewangelicko-unijnych; w latach późniejszych do sygnatariuszy dołączyły także Kościoły metodystyczne). Zobowiązuje on wszystkie Kościoły będące sygnatariuszami konkordii do wzajemnego honorowania nabożeństw, sakramentów (wyznawca jednego z Kościołów ma prawo przystępować do Komunii św. we wszystkich innych Kościołach konkordii) oraz urzędów kościelnych.

cyjne Kościoły ewangelickie w Polsce (luterański, reformowany i ewangelicko-metodystyczny).

W 2007 roku doroczne Forum Kobiet Luterańskich (obradujące co roku we wrześniu w Warszawie) poświęcono tematyce ordynacji kobiet. Pewnym zaskoczeniem był fakt, że ówczesny biskup Kościoła, ks. Janusz Jagucki, który wcześniej deklarował się jako przeciwnik ordynacji kobiet, tym razem zobowiązał się do poparcia tej sprawy na obradach synodu Kościoła⁶³. W głosowaniu końcowym 95 proc. uczestniczek forum opowiedziało się za przedstawieniem władzom Kościoła oficjalnego wniosku o ponowne przegłosowanie przez synod tej sprawy. Odsetek ten przekroczył oczekiwania organizatorek, ponieważ wśród świeckich działaczek Kościoła i szeregowych parafianek bynajmniej nie brakuje osób, które są ordynacji kobiet przeciwnie. Problem ten występuje jednak we wszystkich bez wyjątku Kościołach na świecie. Wśród duchownych mężczyzn większość przeciwników ordynacji kobiet stanowią księża, którzy obawiają się, że ordynowane kobiety mogłyby okazać się bardziej kompetentne od nich, więc po prostu walczą o utrzymanie swoich miejsc pracy (w wielu Kościołach mniejszościowych w Polsce sam fakt bycia duchownym nadal wiąże się z wysokim prestiżem społecznym).

Rok po forum, na sesji synodu w październiku 2008 roku, synodalna komisja teologiczna przedstawiła swoje stanowisko, w którym przyznała, że z perspektywy czysto teologicznej nie ma żadnych podstaw do odmawiania kobietom ordynacji pastorskiej, jednak – jak stwierdziła dalej – w naszym kraju nadal istnieją ograniczenia „płciowe” o charakterze społecznym i kulturowym, których nie można lekceważyć, a zmiany świadomości społecznej w tej sprawie mogą wymagać długiego czasu⁶⁴. Oznaczało to *de facto* przyzwolenie na dalsze odkładanie ordynacji kobiet na bliżej niesprecyzowany okres odległej przyszłości, co spotkało się z dużym oburzeniem części wiernych (zwłaszcza wykształconych mieszkańców dużych miast, spośród których wielu to ewangelicy z wyboru). Synod diecezji warszawskiej w 2009 roku wypowiedział się o ordynacji kobiet pozytywnie, jednak tragiczna śmierć wiosną 2010 roku dwóch popierających ten postulat wpływowych duchownych: ks. gen. Adama Pilcha (zginął w katastrofie smoleńskiej) i ks. bp. Mieczysława Cieślara (zginął kilka dni później w wypadku samochodowym), spowodowała konieczność

⁶³ Ks. bp Janusz Jagucki półtora roku później został zmuszony do ustąpienia ze swojego stanowiska przed formalnym zakończeniem kadencji, ponieważ lustracja przeprowadzona w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce wykazała, że był wieloletnim świadomym i dobrowolnym współpracownikiem SB.

⁶⁴ Komisja Teologiczna Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce (1995), *Kobieta w służbie Słowa Bożego*. <http://ordynajakobiet.pl/wp-content/uploads/2015/05/sluzb.pdf> [dostęp 18.12.2017].

przełożenia debaty na następne posiedzenie. Głosowanie na sesji Synodu KEA w RP jesienią 2010 roku ponownie zakończyło się dla zwolenników ordynacji kobiet niekorzystnie.

Jesienią 2012 roku, po raz pierwszy po ponad dziesięciu latach przerwy, do pierwszego egzaminu kościelnego w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce dopuszczono kobietę, mgr teologii Izabelę Sikorę (ur. w 1979 r.), pracującą w parafii w Szczecinie, która w maju 2013 roku została ordynowana na diakona. Jesienią 2014 roku biskup Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP – wybrany na to stanowisko w 2009 roku ks. Jerzy Samiec, który wcześniej wypowiadał się o ordynacji kobiet dość sceptycznie – zadeklarował, że planuje zgłosić na forum synodu wniosek o dopuszczenie kobiet do ordynacji pastorskiej. Głosowanie w tej sprawie zostało zaplanowane na sesję synodu wiosną 2016 roku. W głosowaniu zwolennicy ordynacji kobiet zdobyli zwykłą większość (tzn. ponad 50 proc. głosów), zabrakło jednak wymaganej do wprowadzenia tak istotnej zmiany większości kwalifikowanej (minimum 2/3 głosów). Jesienią tego samego roku Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce podjął decyzję o zwiększeniu (od 2017 r.) uprawnień kobiet diakonów o prawo samodzielnego prowadzenia nabożeństw ze spowiedzią i z Sakramentem Ołtarza (włącznie z wypowiadaniem słów ustanowienia Wieczerzy Pańskiej). Obecnie jedynym ograniczeniem w służbie duchownych kobiet w KEA w Polsce w porównaniu z mężczyznami pozostaje więc niemożność ubiegania się o stanowiska proboszcza (a w konsekwencji – również biskupa). Jak zauważa Dariusz Bruncz: nawet przeciwnicy ordynacji pastorskiej kobiet popierają powoływanie je do służby diakonskiej, choć rozumienie charakteru tej służby w Kościołach luteranckich z upływem czasu ulegało ewolucji, a i dziś w poszczególnych jednostach kościelnych tej samej konfesji jest różnie interpretowane⁶⁵.

W 2016 roku (dane za Kalendarzem Ewangelickim 2017) w służbie czynnej w Kościele Ewangelicko-Augsburskim w Polsce pozostawało trzynaście kobiet diakonów: trzy najstarsze z nich urodziły się w 1954, najmłodsza w 1979 roku. Dziewięć z nich jest zamężnych (osiem to żony pastorów), cztery są stanu wolnego, w tym jedna jest wdową (po pastarze). Siedem z nich pracuje w diecezji cieszyńskiej, trzy w warszawskiej, po jednej w katowickiej, wrocławskiej i mazurskiej. Na emeryturze przebywa obecnie sześć kobiet diakonów (najstarsza z nich urodziła się w 1935 r.), trzy spośród ordynowanych na diakona teologin już nie żyją: Edyta Pastucha (1942–2008), Irena Heintze (1913–2011) oraz Ewa Otello-Wiśniewska (1940–2014). Dwudziestego pierwszego stycznia 2017 roku w kościele

⁶⁵ D. Bruncz, *Ordynacja kobiet u luteranów – jest, ale jakby jej nie było* (2016), www.ekumenizm.pl/koscioly/protestanckie/ordynacja-kobiet-u-luteranow [dostęp 15.12.2017].

w Białej na diakona została ordynowana kolejna kobieta, mgr teologii Dorota Fenger⁶⁶, pochodząca z Tychów, pełniąca zaś służbę w parafii Świętej Trójcy w Warszawie⁶⁷.

Na podstawie badań prowadzonych od wielu lat przez autorkę można szacować, że wśród świeckich wyznawców tego Kościoła w Polsce zdecydowanymi przeciwnikami ordynacji kobiet jest ok. 10–15 proc. wiernych (którzy są bardzo widoczni na forum publicznym, zwłaszcza w mediach elektronicznych, i sprawiają wrażenie grupy znacznie liczniejszej niż faktycznie). Można się spodziewać, że w przypadku przeforsowania ordynacji kobiet większość tej grupy opuściłaby KEA i stworzyła odrębną jednostkę o charakterze staroluterańskim (choć secesja ta może w każdej chwili nastąpić także z innych powodów). Zdecydowani zwolennicy ordynacji kobiet to ok. 25–30 proc. wyznawców (mają oni znaczną przewagę liczebną w inteligenckich parafiach wielkomiejskich, w których wyraźny odsetek stanowią konwertyci), przy czym odsetek ten systematycznie z roku na rok się zwiększa. Pozostali wierni (w tym większość członków dużych, raczej konserwatywnych parafii na Śląsku Cieszyńskim) odnoszą się do perspektywy ordynacji kobiet w gruncie rzeczy obojętnie, tzn. nie przyjmują takiej ewentualności zbyt entuzjastycznie (z racji swojej programowej niechęci do jakichkolwiek zmian), ale w razie podjęcia takiej decyzji przez synod nie należy się spodziewać, by masowo opuścili z tego powodu swój macierzysty Kościół⁶⁸. W ostatnich latach w KEA w RP na wielu stanowiskach decyzyjnych (zarówno duchownych, jak i świeckich) nastąpiła zmiana pokoleniowa, która pozwala żywić nadzieję na sfinalizowanie tej kwestii w nieodległym czasie.

W dwóch pozostałych tradycyjnych Kościołach protestanckich w Polsce sytuacja kobiet aspirujących do ordynacji pastorskiej wygląda z formalno-prawnego punktu widzenia nieco lepiej, jednak praktyka znacznie różni się z regulacjami prawnymi. W Kościele Ewangelicko-Reformowanym w Polsce kilka lat temu chęć przystąpienia do ordynacji zgłosiły dwie absolwentki teologii, obie jednak ostatecznie zdecydowały się

⁶⁶ W listopadzie 2017 r. dk. Dorota Fenger zawarła związek małżeński z ks. Zbigniewem Obracajem i przyjęła nazwisko męża. Oboje pełnią obecnie służbę w parafii w Katowicach.

⁶⁷ *Ordynacja dk. Doroty Fenger*. <http://www.trojca.waw.pl/kim-jestemy-sp-25244/informacje-o-kosciele-luterańskim/44-serwis-informacyjny/w-parafii/1268-ordynacja-dk-doroty-fenger.html> [dostęp 18.12.2017].

⁶⁸ Kościół Ewangelicko-Augsburski na Śląsku Cieszyńskim od dawna (co najmniej od początku XX w.) notuje bilans ujemny: więcej wiernych opuszcza ten Kościół, niż do niego wstępuje. Osoby odchodzące z reguły zasilają szeregi bardzo konserwatywnych, niekiedy wręcz fundamentalistycznych, lecz prężnych i prowadzących intensywną działalność misyjną Kościołów ewangelikalnych.

podjąć tę służbę w innych krajach: Ewa Jelinek w parafii czesko-braterskiej w Ostrawie (Republika Czeska), Julia Lewandowska w parafii prezbiteriańskiej na Orkadach (Szkocja). Obie pastorki nie ukrywają, że na ich decyzję o emigracji wywarła wpływ nie najlepsza atmosfera w ich macierzystym Kościele, który w ostatnich latach pod różnymi pretekstami odmówił ordynacji kilku bardzo kompetentnym absolwentom studiów teologicznych płci obojga⁶⁹. Dwudziestego trzeciego lipca 2017 roku w Warszawie w urząd świeckiego kaznodziei KER została wprowadzona mgr teologii Marta Borkowska.

W Kościele Ewangelicko-Metodystycznym po ordynacji nieżyjącej już Ewy Dolejowej przez wiele lat nie ordynowano ani na diakona, ani na prezbitera żadnej kobiety. Wprawdzie kilka studentek teologii zgłaszało takie aspiracje, ale żadna z nich ostatecznie nie ukończyła procesu formacyjnego (Kościoły metodystyczne stawiają kandydatom na duchownych bardzo wysokie wymagania, a procesy formacyjne są w nich wyjątkowo żmudne i długotrwałe). Władze KEM w Polsce podkreślają, że płeć kandydatek w tym przypadku nie miała żadnego znaczenia, ponieważ procesu formacyjnego w tym samym czasie nie ukończyło także z różnych powodów wielu kandydatów mężczyzn⁷⁰. W czerwcu 2010 roku w parafii ewangelicko-metodystycznej Dobrego Pasterza w Warszawie stanowisko pastorki probatorki (czyli pełniącej tę funkcję na okres próbny) objęła mgr teologii Monika Zuber (ur. w 1979 r.), pochodząca z Białegostoku absolwentka wrocławskiej EWST i Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Po przerwie związanej z urlopem macierzyńskim i wychowawczym kontynuowała swoją probację, pracując wspólnie z mężem, ks. Dariuszem Zuberem, w parafii Ełk-Stare Juchy na Mazurach. Dwudziestego piątego czerwca 2017 roku ks. Monika Zuber została ordynowana w Katowicach na diakona Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Polsce. O ordynację na prezbitera (pełnoprawnego pastora) może się ubiegać, zgodnie z prawem wewnętrznym Kościoła, po upływie dwóch lat po ordynacji diaakońskiej.

Na Synodzie Kościoła Zielonoświątkowego w Polsce w październiku 2017 roku również podjęto debatę nad ordynacją kobiet, podczas której przyznano, że w wielu zborach kobiety liderki pełnią nieformalnie służbę pastorską, ciesząc się w swoich społecznościach dużym autorytetem. Jednak w środowisku polskich zielonoświątkowców przeważa opinia, że

⁶⁹ M.in. T. Piątek, *Wyznania poobijanego chrześcijanina*. „Gazeta Wyborcza” 2014 z dnia 20–21.09.2014, s. 36–37.

⁷⁰ Za informacje dotyczące duchownych Kościoła Ewangelicko-Metodystycznego w Polsce autorka serdecznie dziękuje ks. Sebastianowi Marii Niedźwiedzińskiemu z Gdańska (wcześniej pastorowi parafii w Koszalinie i Słupsku).

zmiany prawa wewnętrznego, formalnie dopuszczającego kobiety do ordynacji pastorskiej, nie należy spodziewać się zbyt szybko⁷¹.

4. Podsumowanie

Założenia Reformacji, przede wszystkim zaś przyjęta powszechnie przez Kościoły tego nurtu zasada powszechnego kapłaństwa wiernych, odegrały bezdyskusyjną rolę w emancypacji kobiet w służbie kościelnej. Ordynacja pastorska kobiet jest już od wielu lat powszechną praktyką w większości tradycyjnych Kościołów protestanckich Europy i wielu Kościołach pozaeuropejskich. Wszędzie decyzje władz kościelnych w tej sprawie początkowo spotykały się z mniejszymi lub większymi oporami wiernych, lecz po pewnym czasie (przeciętnie po kilku latach) sytuacja się uspokajała. Zdecydowana większość członków tych Kościołów (zarówno kobiet, jak i mężczyzn) zaakceptowała kobiety w roli duchownych, choć nadal w niemal wszystkich Kościołach zdarzają się wierni, którzy (niekiedy demonstracyjnie) ordynacji kobiet nie akceptują, np. nie chcą przyjmować z rąk pastorek Komunii św. W wielu krajach protestanci niechętnie ustosunkowani do ordynacji kobiet często opuszczają swoje Kościoły i zakładają odrębne, konserwatywne jednoty (często zależne zarówno merytorycznie, jak i finansowo od zamożnych amerykańskich Kościołów fundamentalistycznych). Jednak w ostatnich latach w Polsce także w Kościołach ewangelikalnych pojawia się coraz więcej osób wykształconych (w Kościołach tradycyjnych od początku Reformacji pozycja inteligencji zawsze była wysoka), co sprzyja ich liberalizacji.

We wszystkich Kościołach wprowadzających ordynację kobiet pierwsze pastorki stanęły przed bardzo trudnym zadaniem pozyskania sobie wiernych i przekonania ich, że nie ustępują swoimi kompetencjami duchownym mężczyznom, którzy niejednokrotnie uważają, że sam fakt przynależności do stanu duchownego zwalnia ich z konieczności zabiegania o aprobatę wiernych. Wiele kobiet duchownych, stanowiących w swoich jednotach kościelnych pierwsze pokolenie, skarżyło się na to, że stawiano im dużo wyższe wymagania niż duchownym mężczyznom, jednakże plusem tej sytuacji był niewątpliwie fakt, że konieczność nieustannego udowadniania swoich kompetencji zawodowych przez ordynowane kobiety podniosła ogólny poziom intelektualny i kulturalny duchownych (także mężczyzn) w tych Kościołach – z korzyścią dla wszystkich wiernych. Jak podsumował to w 1996 roku sędziwy pastor luterański z Legnicy, ks. Jan Zajączkowski (1916–2007): „Jeżeli kobieta przebiję się przez te

⁷¹ J. Prus, *I co będzie z tymi kobietami?* (2017), www.ekumenizm.pl/koscioly/protestanckie/bedzie-tymi-kobietami [dostęp 15.12.2017].

wszystkie trudności, jakie się jej stawia, to musi być silna i mieć ogromną chęć pracy w roli duchownego”⁷². W krajach, gdzie ordynacja kobiet stała się praktyką powszechną, zauważono, że kobiety zwykle słabiej od mężczyzn radzą sobie z zadaniami administracyjnymi (np. z zarządzaniem parafią i jej finansami), natomiast ze względu na wyższy niż przeciętnie u mężczyzn poziom empatii lepiej niż księża mężczyźni sprawdzają się jako osoby udzielające pomocy duszpasterskiej ofiarom przemocy, osobom ciężko i przewlekłe chorym, niepełnosprawnym, przedstawicielom rozmaitych mniejszości oraz imigrantom, ponieważ budzą w tych grupach większe zaufanie niż mężczyźni.

Nieporozumieniem jest twierdzenie (często podnoszone w kręgach fundamentalistów religijnych różnych wyznań), że ordynacja kobiet rzekomo miała przyspieszyć procesy sekularyzacji w Kościołach, które ją wprowadziły. Zdecydowana większość Kościołów europejskich, które wprowadziły ordynację kobiet jako pierwsze (np. Kościoły skandynawskie, czechosłowackie czy brytyjskie), działa w społecznościach, które były mocno zsekularyzowane już wcześniej. Można raczej założyć, że ordynacja kobiet była podejmowaną próbą przeciwdziałania temu zjawisku niejako przez „rozszerzenie oferty”. Przynajmniej w niektórych przypadkach była to próba udana, jako że wiele wierzących osób, zwłaszcza kobiet (szczególnie widoczne jest to w od dawna zsekularyzowanej Wielkiej Brytanii), podkreślało wręcz, że wprowadzenie ordynacji kobiet przywróciło wielu Kościołom wiarygodność ich misji. Natomiast obecnie na całym świecie procesy sekularyzacji dotyczą w równym stopniu także te Kościoły, które kobiet nie ordynują (a nawet tego rozwiązania nie planują). Zauważono, że Kościoły ordynujące kobiety w znacznie większym stopniu angażują się w ważne problemy społeczne (np. walka z przemocą w rodzinie, sprzeciw wobec dyskryminacji mniejszości, walka z ubóstwem i wykluczeniem społecznym, pomoc dla uchodźców czy imigrantów) niż te, które kobiet nie ordynują, natomiast znacznie rzadziej dążą do odgrywania roli typowo politycznej. Dodaje im to wiarygodności w oczach tych ludzi, którzy od Kościołów oczekują włączania się w walkę o pokój i sprawiedliwość społeczną, a nie „sojuszu ołtarza z tronem”. Takie, a nie inne cele i zadania Kościoła podkreśla choćby obecna arcybiskup Uppsali ks. Antje Jaekelen⁷³. W krajach posttotalitarnych dość powszechne wśród decydentów kościelnych było przekonanie, że kobiety są bardziej od mężczyzn podatne na inwigilację oraz zastraszanie przez służby bezpieczeństwa. Badania historyków (np. z Instytutu Gaucka w Niemczech lub IPN w Polsce) wy-

⁷² *Wychodzić z wielkim sercem. W 80. rocznicę urodzin ks. Jana Zajączkowskiego. „Zwiastun Ewangelicki” 1996, nr 10, s. 10–11.*

⁷³ K. Molęda, *Arcybiskupka Antje Jackelen...*

kazały, że było wręcz przeciwnie: kobiety o wiele rzadziej podejmowały współpracę z policją polityczną niż funkcjonariusze kościelni płci męskiej (zarówno duchowni, jak i świeccy). Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że Kościoły w państwach totalitarnych przetrwały głównie dzięki kobietom, ponieważ aparat represji i władze państwowe zwykle odnosiły się do kobiet pełniących funkcje duchownych z lekceważeniem (a zatem mniej ingerowały w ich działalność).

Kościoły, które podejmują decyzję o ordynacji prezbiterkiej kobiet, zwykle kierują swoją misję do osób z różnych powodów zrażonych do instytucji kościelnych, a często wręcz do samej religii. Dla tego typu ludzi niejednokrotnie kobieta jako duchowny jest osobą bardziej wiarygodną niż mężczyzna, ponieważ jej obecność w roli duchownego sama w sobie jest już zaprzeczeniem tradycyjnej wizji Kościoła. Decydenci kościelni o nastawieniu ekskluzywnym (często reprezentujący tzw. syndrom obłożonej twierdzy) swoją niechęć do wprowadzenia zmian o charakterze progresywnym (nie tylko w sprawie ordynacji kobiet) usprawiedliwiają najczęściej obawą przed reakcją wiernych, którzy w ich mniemaniu mogą w przypadku nieakceptowanych przez nich reform opuścić Kościół. Doświadczenie Kościołów, które ordynację kobiet już wprowadziły, dowodzą, że obawy te są przesadzone: nigdzie nie doszło do masowego opuszczania Kościołów z tego powodu. Prawdą jest, że Kościoły o charakterze ekskluzywnym notują zwykle znacznie mniejszy odpływ wiernych niż Kościoły inkluzywne, wynika to jednak z faktu, że Kościoły ekskluzywne zazwyczaj wywierają na swoich wiernych silniejszą presję, by się im podporządkowywać, członkowie zaś tych Kościołów często reprezentują typ osobowości bez zastrzeżeń podporządkowujący się przełożonym (osoby myślące w sposób niezależny wybierają raczej jednoty o charakterze bardziej otwartym). Natomiast Kościoły inkluzywne nie uważają formalnej liczebności swoich wiernych za kryterium oceny swojej wartości. Ważniejsze dla nich jest to, by postrzegano je jako wspólnoty otwarte dla wszystkich, nawet zakładając, że znaczna część osób korzystających z ich posługi nie wiąże się z nimi formalnie⁷⁴.

Chrześcijaństwu potrzebne są zarówno wspólnoty o charakterze inkluzywnym, jak i ekskluzywnym, ponieważ są i zawsze będą ludzie, którzy w jednych wspólnotach będą się czuli dobrze, a w drugih nieswojo. Natomiast bardzo trudno przypuszczać, by zwolennicy obydwu tych nurtów, z racji skrajnie różnych oczekiwań wobec swoich Kościołów, byli w stanie funkcjonować w jednej wspólnocie bez ostrych konfliktów, niekiedy wręcz uniemożliwiających działanie. Nie powinno więc być celem

⁷⁴ Ks. Michał Jabłoński, Parafia Ewangelicko-Reformowana w Warszawie, kazanie z dnia 14.01.2014, www.reformowani.org.pl/kazania/teksty [dostęp 29.12.2015].

decydentów kościelnych dążenie do jedności (z reguły i tak jedynie pozorowanej) za wszelką cenę, lecz przeciwnie — umożliwienie wiernym reprezentującym obydwie nurty religijne takie spełnianie się, jakie wykorzysta predyspozycje i zaspokoi potrzeby każdego z nich. Nie jest to zadanie łatwe, lecz możliwe.

Christian Woman as a Christian Clergyman: Profession or Vocation?

A b s t r a c t

The article discusses the little-known in Poland problem of women serving as clergy in Christian churches. The major world denominations which allow the ordination of women are traditional Protestant churches (Lutheran, Reformed, Anglican and Methodist). The biblical and theological basis for the ordination of women is discussed, as well as the history of this phenomenon in the world and in Poland. Among Polish Protestant churches, the ordination of women is accepted by the Evangelical Reformed and Methodist Churches. The biggest Protestant church in Poland, i.e. the Lutheran Church, still does not allow the ordination of women, which is a rare exception among Lutherans in Europe.