

„SCRIPTURA SACRA”. Rok 1 (1997) Nr 1. Studia Biblijne. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, Opole 1997, ss. 146.

Na mapie naukowych periodyków teologicznych w Polsce pojawił się periodyk zupełnie nowy, jakiego dotąd jeszcze nie było, poświęcony wyłącznie Biblii. Jego zaszeregowanie do liczby periodyków naukowych już wychodzących ułatwia wykaz publikacji, z których została zestawiona *Polska bibliografia biblijna za lata 1995–1996* (ss. 123–144) i co będzie zapewne kontynuowane w następnych numerach. Jak widać z wykazu użytych skrótów (ss. 123–124), bazę stanowiło 29 tytułów. Jest wśród nich tylko 1 tygodnik (Tygodnik Powszechny); są 4 publikacje z zakresu Biblii wydane okazjnie jako prace zbiorowe; reszta to periodyki (miesięczniki, dwumiesięczniki, kwartalniki i roczniki). Wśród tych ostatnich profilem do „Scriptura Sacra” w Opolu byłyby zbliżony „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, wydawany od pół wieku w Krakowie (1948–). Jak wynika z samego tytułu, jego domeną oprócz Biblii jest jednak także liturgia. Bp Alfons Nossol zapowiada w Przedmowie (s. 5), że kolejny, czwarty już¹, periodyk Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego (istniejącego od 1994 roku) – „Scriptura Sacra” będzie poświęcony wyłącznie tematyce biblijnej. Będzie prezentował wyniki badań i studiów z zakresu Starego i Nowego Testamentu, recenzje i bibliografie biblijne. Z załączonych życzeń wynika, iż bp Nossol chciałby, aby opolskie studia biblijne służyły pogłębieniu i propagowaniu współczesnej myśli biblijnej oraz pomagały przenosić wyniki refleksji teologicznej na płaszczyznę egzystencji współczesnego człowieka.

Pierwszy numer nie jest wprawdzie zbyt obszerny (ss. 146), ale prezentuje się od strony edytorskiej sympatycznie: nie za duży format; dobry papier oraz budząca nadzieję, utrzymana w tonacji zieleni na białym tle okładka (ks. P. Maniurka). Do Zespołu redakcyjnego weszli sami opolanie: ks. J. Czernski (redaktor naczelny), ks. B. Polok (jego zastępca) oraz o. Andrzej S. Jasiński OFM, ks. J. Suchy i ks. K. Ziaja. Wszystkie te nazwiska wskazują, że periodyk będzie kontynuował dobre tradycje i osiągnięcia Szkoły Biblijnej w Lublinie. Współpraca z KUL ujawnia się także w doborze stamtąd autorów artykułów w 1. numerze (Hugolin Langkammer OFM; Gabriel Witaszek CSsR, z Instytutu Nauk Biblijnych KUL), stamtąd są także redaktorzy Bibliografii: B. Szier-Kramarek i G. Kramarek. Doświadczenia redaktora naczelnego – ks. J. Czernskiego, wyniesione z domu i zdobyte w pracy dydaktycznej na uczelniach greko-katolickich na Ukrainie w ostatnich latach, pozwalają mieć nadzieję, że możemy od nowego periodyku oczekiwać także otwarcia na biblistkę Kościołów Wschodu, czerpiących z kultury Bizancjum. Można tego Redakcji życzyć i o to także się modlić, by udał się ten duchowy alians Zachodu ze Wschodem: Opole mające dobre relacje z teologią obszaru języka niemieckiego; KUL w Lublinie pielęgnujący dialog z Kościołami na Wschodzie (Ukraina, Białoruś, Rosja), mający także dobre kontakty z katołicyzmem łańskim odradzającym się we Lwowie i gdzie indziej na Wschodzie.

¹ „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”; „Liturgia Sacra”; „Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego”.

Co zaprezentowano w 1. numerze „Scriptura Sacra”, wydanego nad Odrą w Opolu, anno Domini 1997? Periodyk (rocznik?) posiada trzy działy: I. Artykuły (ss. 7–110), II. Recenzje (ss. 111–122), III. Bibliografia (ss. 123–144).

W dziale artykuły zachowano równowagę między Starym i Nowym Testamentem: 5 artykułów dotyczy Starego i 5 Nowego Testamentu. W pierwszym dziale (ST) znalazły się artykuły: Ks. B. Polok, *Małżeństwo Ozeasza – znakiem miłości Boga do Izraela? (Analiza tekstu Oz 2,16–25)*; Ks. K. Ziaja, *Wierność Bogu u Proto-Izajasza i Habakuka*; O. Gabriel Witaszek CSsR, *Idee społeczne w Księdze Sofoniasza*; O. Andrzej S. Jasiński OFM, *Pasterz w Księdze Zachariasza 11,4–17*; O. Bonawentura Smolka OFM, *Zbawczy wymiar miłości i miłosierdzia Bożego w Starym Testamencie jako źródło i fundament misyjnej działalności Kościoła w nauce Jana Pawła II*; w drugim dziale (NT): Ks. J. Czerski, *Próba określenia rodzaju literackiego Ewangelii we współczesnej egzegezie*; O. Ryszard Kempniak SDB, *„Bądźcie moimi świadkami [...] aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Kompozycja Dziejów Apostolskich*; Ks. W. Styra, *Analiza lingwistyczna tekstu biblijnego na przykładzie Dz 1,15–26*; O. Hugolin Langkammer OFM, *Jezus Chrystus w Listach św. Pawła*; S. Ewa J. Jezierska OSU, *„Życie dla Pana” – zasadą postępowania odkupionych przez Jezusa Chrystusa. Refleksje nad Pawłowym tekstem 2 Kor 5,15*. Oprócz pracowników KULu są wśród autorów i recenzentów nazwiska biblistów z całego Śląska (Opole, Wrocław, Kłodzko, Nysa). Dla pełności brak tylko Gliwic, Katowic i Legnicy. Tego rodzaju integracja jest czymś bardzo pozytywnym. W zespole piszących znaleźli się księża diecezjalni, jak i przedstawiciele zgromadzeń i zakonów (OFM, OSU, SDB, CSsR).

W dziale recenzji znalazły się tytuły angielskie, niemieckie i włoskie a także jedna polska pozycja z biblijnej serii wydawanej przez KUL: *Jak rozumieć Pismo święte*, t. VII. Wskazuje to i na kraje studiów biblijnych na obszarze wymienionych języków autorów artykułów i recenzji, jak i na chęć utrzymania kontaktów z biblistyką tychże krajów. Bardzo potrzebne było zwrócenie uwagi poprzez krótką recenzję na *The Anchor Bible Dictionary*, red. David Noel Freedman, t. I–VI, New York 1992, Doubleday (Jasiński, ss. 115–116), gdyż ten obszerny słownik biblijny razem z wielkim komentarzem *The Anchor Bible Commentaries* (razem 44 tomy) stanowi dzisiaj niezbędne narzędzie w warsztacie także polskiego egzegety. Recenzja (Czerski): K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1994, Francke-Verlag, ss. 746 (UTB für Wissenschaft: Große Reihe) ukazuje zupełnie nowe, odkrywcze podejście do Biblii w jej współczesnych badaniach. Wymagają one bardzo dokładnej znajomości środowisk, w których kształtowały się teksty biblijne i powstawały zamysły ujęcia ich w pewne całości przez redaktorów napisanych w tych środowiskach ksiąg biblijnych.

Pytanie: Czy nie należałoby poszerzyć bazy czasopism w dziale bibliografii? Np. wywiad z biskupem Kazimierzem Romaniukiem o nowej Biblii Warszawsko-Praskiej² ukazał się w „Gościu Niedzielnym”³.

² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu „Biblia Warszawsko-Praska”*. W przekładzie z języków oryginalnych opracował Kazimierz Romaniuk, Pierwszy Biskup Warszawsko-Praski, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1997, ss. 2400.

³ *Księga sacrum i źródło kultury europejskiej*. Wywiad: Bp Kazimierz Romaniuk/Milena Kindiuk, „Gość Niedzielny” 74 (1997) nr 41, s. 12.

Czekamy, z wyrazami najlepszych życzeń dla Zespołu Redakcyjnego w Opolu, na dalsze numery rocznika „Scriptura Sacra”. Oby kontynuacja była udana co najmniej tak, jak już opublikowany tom pierwszy.

Ks. Stanisław Pisarek

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 31 (1998) s. 441–443.

Sławomir Bralewski, *IMPERATORZY PÓŹNEGO CESARSTWA RZYMSKIEGO WOBEC ZGROMADZEŃ BISKUPÓW*, Byzantina Lodziensia I, Łódź 1997, ss. 197.

Praca dra Sławomira Bralewskiego otwiera serię Byzantina Lodziensia. Słowo wprowadzające kierownika Zakładu Historii Bizancjum prof. Waldemara Cerana kreśli krótko historię i dokonania bizantynistyki łódzkiej. Szczególnie dobrze zapowiada się przyszłość badań bizantynologicznych w Łodzi, jeśli wziąć pod uwagę liczny i młody zespół badaczy, którzy od 1992 r. (powstanie Zakładu Historii Bizancjum) tworzą dzisiaj najsilniejszy ośrodek tych studiów. Jednym z nich jest dr S. Bralewski, który w swojej pracy doktorskiej zajął się zagadnieniem stosunków władzy świeckiej i kościelnej od Konstantyna Wielkiego do Justyniana. Badania te powinny obudzić zaufanie nie tylko historyków kościelnych, ale przede wszystkim historyków świeckich, którzy po 1989 r. coraz częściej rozszerzają swoje zainteresowania naukowe na obszary dotąd uprawiane przez historyków kościelnych. Historyków kościelnych, zwłaszcza duchownych, podejrzewa się zwykle o tendencje apologetyczne, „obronę Kościoła” za wszelką cenę, zwłaszcza cenę obiektywizmu, tak jakby tylko historycy świeccy mieli patent na obiektywizm i bezstronność (por. prof. E. Wipszyckiej wyznania „Trudno było w tej sytuacji” – tj. zniewolenia przez gościnność kościelnych instytucji [W.M.] – „głośno powiedzieć, że większość prac z dziedziny historii Kościoła powstająca w kręgach ściśle z nim związanych, nie tylko zresztą w Polsce, drastycznie odstaje od poziomu ogólnie przyjętego na świecie, i w sferze krytyki źródeł, i w sferze analizy procesu historycznego”). E. Wipszyccka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 340 i n.)

Niski nakład publikacji pracy S. Bralewskiego (300 egzemplarzy!) nakłada najpierw obowiązek przedstawienia treści rozprawy. Publikacja składa się z trzech rozdziałów: 1. Organizacja obrad zgromadzeń biskupów... (ss. 20–68), 2. Uczestnicy zgromadzeń biskupów... (ss. 69–149), 3. Wpływ cesarzy na decyzje podejmowane przez zgromadzenia biskupów (ss. 150–181). Wstęp (ss. 13–19), Zakończenie (ss. 179–181), Bibliografia (ss. 184–194), wykaz zgromadzeń biskupów zwoływanych przez samych cesarzy bądź za ich zgodą (ss. 182–183) i streszczenie francuskie dopełniają całości publikacji. Przedmiotem rozprawy jest rola cesarzy w zwoływaniu, zatwierdzaniu, wykonaniu postanowień zgromadzeń biskupów od IV do VI wieku. Autor wykorzystując źródła i korzystając z ustaleń w opracowaniach, przedstawił bardzo szczegółowo stronę faktograficzną

zagadnienia. Jasno przedstawił stan informacji źródłowej, tym bardziej rzetelnie, że wiele źródeł dostarcza informacji fragmentarycznej, niepewnej, a o wielu zgromadzeniach biskupich po prostu jej brak. Ustalenie tych faktów stało się już osobnym problemem.

Autor przedstawił fakt zwoływania zgromadzeń biskupów przez poszczególnych cesarzy od Konstantyna do Justyniana i doszedł do wniosku, że cesarze ci zwoływali zgromadzenia biskupów i powierzali im różne zadania. Żaden duchowny nie był w stanie im w tym przeszkodzić. Również czas i miejsce zgromadzeń biskupów ustalali cesarze. Cesarze regulowali także porządek obrad, wyznaczając przewodniczących, nie tylko duchownych, ale także świeckich, ustalając procedurę. Cesarze wpływali na zgromadzenie biskupów przez dobór uczestników. Szczególnie ważne okazywało się to, jeśli chodzi o wyniki obrad. Przez dobór odpowiednich biskupów, o określonej orientacji teologicznej, mogli wpływać na teologiczny efekt ustaleń. Cesarz miał wpływ na obrady także w czasie ich trwania przez swoich przedstawicieli. Pojawiali się także osobiście na zgromadzeniach. Bardzo interesująco przedstawił Autor zagadnienie ingerencji cesarzy w materię teologiczną obrad biskupów. Tu również Autor ustalił, że mimo różnych postaw cesarzy w tej materii, ogólna opinia skłania do uznania, że starali się wpływać na ustalenia teologiczne, tak argumentacją, jak i środkami przymusu. Cesarze mieli także wpływ na rozwiązywanie zagadnień organizacyjnych i prawnych w Kościele. Decydowali o elekcji biskupów, o wyrokach ogłaszanych przez zgromadzenia i zabiegali o przyjęcie ich w Kościele. Opis faktów, efekt analizy źródeł zasługuje na uznanie.

Krytyczne uwagi budzą najpierw pewne niedostatki. Jest to praca historyczna i Autor słusznie użył w tytule rozprawy określenia „zgromadzenie biskupów” a nie „synod” czy „sobór”. Wprawdzie określenia te wywodzą się z terminologii świeckiej, prawniczej, jednak nabrały znaczenia teologicznego. Autor jako historyk powstrzymał się od oceny teologicznej i używał wszystkich określeń, oczywiście „soboru” na określenie zgromadzeń biskupów, które z racji teologicznych otrzymały autorytet soboru. Autor oczywiście odnotowuje znaczenie tego czy innego synodu czy soboru dla teologii, ale słusznie nie zastanawia się nad teologicznym znaczeniem autorytetu soboru czy synodu. Przedstawiając jednak stanowisko cesarza wobec zgromadzeń biskupów, fragment szerszego zagadnienia, to jest stanowiska cesarza wobec Kościoła w ogóle, czy wobec religii w IV, a potem od Teodozjusza Wielkiego wobec wyznania nicejsko-konstantynopolańskiego jako wyznania państwowego, nie mógł nie zastanowić się nad podstawami prawnymi i religijnymi stosunku cesarza.

Nawet na bazie wydarzeń historycznych można było zastanowić się, czy stanowisko Konstantyna Wielkiego wobec Kościoła nie rozwinęło się na tle takich wydarzeń, jak spory z donatystami? Czy Konstantyn czasem nie „dojrzewał” do uświadomienia sobie swej roli w Kościele, a w konsekwencji i wobec zgromadzeń biskupów? Wydaje się, że już została wyjaśniona sprawa podstaw religijnego autorytetu cesarza wobec Kościoła, a więc i wobec zgromadzeń. Jak przekonuje nas W. Ullmann (*The Constitutional Significance of Constantine the Great's Settlement*, JEH 27 (1976) s. 1–15), stanowisko cesarza zostało określone przez status prawny Kościoła i przez obowiązki cesarza wynikające z tytułu „pontifex maximus”. Status prawny Kościoła poddawał go „ius publicum”, zaś to prawo jako mające na celu „dobro” na rzecz „res romana” było w bezpośrednim zakresie obowiązków cesarza, który był „curator status rei Romanae”.

Autor wprawdzie wskazuje na cele polityczne Konstantyna i jego następców, utrzymanie jedności, „pokoju” w cesarstwie, nie wskazuje jednak na ewentualne prawne aspekty władzy cesarskiej. Na przykład, czy ingerencja cesarza, zwłaszcza przez swoich przedstawicieli, nie opierała się czasem na procesie „cognitio”, procedurze, którą uznawali biskupi, nawet Ambroży (por. synod w Akwilei 381, protokołowanie w celach kognicyjnych i prośba o podpisy urzędników cesarskich?). Konstantyn był świadomy swojej roli wobec Kościoła, co więcej, ta rola była akceptowana przez biskupów, ewoluowała tylko „techniczna” strona realizacji tej roli w konkretnych posunięciach. Nie jest wykluczone, że tak jak zgromadzenia biskupów kierowały się przepisami żywcem wziętymi z prawa rzymskiego, z posiedzeń senatu (zjawisko to możemy obserwować już wcześniej, na przykład na zebraniu biskupów w Afryce Półn. w. III wieku w sprawie ważności chrztu heretyków za Cypriana), tak i w IV wieku było rzeczą oczywistą, że zgromadzenia biskupów kierowały się rzymskimi przepisami prawnymi, także jeśli chodzi o stanowisko cesarza.

Ale stanowisko biskupów również rozwijało się. Początkowy entuzjazm Euzebiusza z Cezarei, prawdopodobnie nie odosobniony, o opatrnościowej roli cesarza w Kościele, w IV wieku rozwija się w ideę soboru jako „sententia divina”, zwłaszcza soboru nicejskiego, którego uchwał nie pozwalano z tej racji już zmieniać, nawet pod naciskiem cesarza. Inaczej nie da się wyjaśnić uznawania prerogatyw cesarza wobec zgromadzeń biskupów wcześniej i oporu biskupów później, albo uznawania prerogatyw cesarza w kwestiach porządkowych, prawnych, łącznie z zatwierdzeniem soboru i coraz bardziej krytycznego stanowiska biskupów w kwestiach religijnych, ściśle teologicznych. Tu oczywiście brak nie tylko ujęcia prawnego i religijnego, teologicznego, co w końcu w pracy historycznej nie jest rzeczą konieczną, ale brak ujęcia ewolucyjnego postaw cesarzy wobec zgromadzeń biskupów.

Autor potraktował na równi pełną rezerwy postawę Konstantyna Wielkiego (sądzę, że ta rezerwa wynikała z przesłanek, o których już wspomniałem) i niemal teologiczne zaangażowanie Justyniana. Tymczasem rozwijała się tak idea soboru, jak i religijna postawa cesarza. Być może należało również spojrzeć krytycznie na przekazy Euzebiusza, zwłaszcza w *Vita Constantini*. Być może wpływ cesarza na zgromadzenie nie przedstawiał się tak, jak opisał to Euzebiusz, a za nim jego naśladowcy. W końcu mowę Konstantyna ułożył Euzebiusz, który mógł swój pełen uwielbienia stosunek do władcy poświadczyć słowami samego cesarza. Z niektórych wypowiedzi Autora trudno wyrobić sobie opinię o jego poglądach (s. 152: „Lakoniczne wzmianki w źródłach na temat udziału cesarza Konstantyna w pracach nad soborowym credo, od tego ze sobą sprzeczne, nie pozwalają do końca zrekonstruować odegranej przez niego roli” i na następnej stronie: „Jak zatem można przypuszczać, Konstantyn odegrał niepoślednią rolę przy tworzeniu nicejskiego credo”).

Praca dra Bralewskiego, przy wspomnianych walorach poznawczych, zachęca do dalszej refleksji i badań źródłowych. Należy do niewielu prac publikowanych przez świeckich katolików nie związanych z Kościołem (aluzja do poglądów prof. Wipszyckiej!), tu warto wspomnieć o cennej publikacji K. Iłski, *Sobory w polityce religijnej Teodozjusza II*, Poznań 1992. (Zauważyłem „literówki” do korekty: s. 153 p. 14. „Mrukówna”; 2.168, w. 4 od góry „Teodoret”).

Wojciech Świątkiewicz, TRADYCJA I WYBÓR. SOCJOLOGICZNE STUDIUM RELIGIJNOŚCI NA GÓRNYM ŚLĄSKU, Katowice–Wrocław 1997, ss. 240.

Górny Śląsk od wielu wieków należy do najstarszych regionów Europy pod względem bogatych tradycji kulturowych łączących w sobie wpływy kultury polskiej, niemieckiej, czeskiej i morawskiej. Odegrały one szczególną rolę w skomplikowanej historii jego przynależności państwowej i powiązanych z nią stosunków narodowościowych. Zmienne były również granice terytorium w ciągu wieków, poszerzające lub zawężające górnośląskie posiadanie. Także historia przynależności kościelnej tych ziem uwikłana została w ogólnoeuropejskie procesy narodzin protestantyzmu i tzw. cesarskiej reformacji, czyli katolickiej kontreformacji.

Na współczesne oblicze Górnego Śląska dominujące piętno wywarły przemiany ogólnoeuropejskie rozpoczęte w I połowie XIX wieku, kiedy region ten stawał się jednym z głównych filarów postępu cywilizacyjnego, któremu towarzyszyła gwałtowna industrializacja i urbanizacja, rozwój parlamentaryzmu i demokratyzacji form życia publicznego, rozwój oświaty oraz kultury, a szczególnie umocnienie struktur Kościoła odkrywającego generację niezbywalnych praw ludzkich pozwalających żyć w godności i wolności. Równocześnie jednak wzrosła liczba konfliktów na tle etnicznym, zaznaczyły się procesy patologii społecznej i rozpoczęła się gwałtowna degradacja środowiska naturalnego. Także skomplikowana historia polityczna Górnego Śląska w XX wieku współdecyduje o kształcie jego współczesnych problemów stricte społecznych, kulturalnych i gospodarczych.

Jak podkreśla W. Świątkiewicz, „chrześcijaństwo wpisane jest w dzieje Górnego Śląska we wszystkich wymienionych tu aspektach jego losów. Zarówno w naukowych analizach, jak i potocznych wyobrażeniach i opisach religijność jest łączona ze śląskością jako cechą charakteryzującą etos miejscowej ludności i jej system wartości. Przede wszystkim odnosi się to do dominującej na Górnym Śląsku religii katolickiej”. Należy jednak podkreślić, że ten złożony problem – w istniejącej nawet dzisiaj literaturze marksistowskiej – był postrzegany wyłącznie w negatywnych kategoriach.

We współczesnej literaturze socjologicznej, a także w publicystyce, w polityce i w języku potocznym często wprowadza się rozróżnienie na Śląsk Górny obejmujący terytorium wokół Katowic, Śląsk Opolski, który pozostawał najdłużej w granicach państwa niemieckiego, skupiony wokół Opola, oraz Śląsk Cieszyński z centrum kulturalnym w Cieszynie. Wiadomo, że każdy z tych regionów posiada swoją odrębną historię kształtującą specyfikę stosunków kulturalnych, w tym także, religijnych. Obecnie te trzy regiony należą do trzech różnych jednostek administracji państwowej stanowiących województwa.

Decyzją papieża Jana Pawła II wyrażoną w bulli *Totus tuus Poloniae populus* z 25 marca 1992 roku powołana została metropolia katowicka, która obok archidiecezji katowickiej i diecezji opolskiej obejmuje także utworzoną wtedy diecezję gliwicką, stanowiącą trzon dawnego Górnośląskiego Okręgu Przemysłowe-

go. Siedzibą metropolii zostały Katowice. Jest ona prawie powszechnie nazywana także metropolią górnośląską. W jej skład jednak nie weszły tereny Śląska Cieszyńskiego, które przydzielono do utworzonej także w roku 1992 diecezji bielsko-żywieckiej, włączonej do metropolii krakowskiej. Metropolia katowicka obejmuje zatem większą część Górnego Śląska w jego historycznych granicach. Tworzą one terytorium w sensie kulturowym, będącym w kręgu historycznego oddziaływania kultury niemieckiej.

To przedstawienie historii Górnego Śląska jest potrzebne, aby określić, jaki obszar kulturowy jest charakteryzowany w książce prof. W. Świątkiewicza. Jest to, jak już wynika z jej tytułu i kompetencji Autora, praca socjologiczna. Zastosowano w niej metodę socjologiczną jako metodę analizy i interpretacji danych oraz socjologiczne techniki badawcze jako źródła wiedzy o badanych zjawiskach i procesach.

Religijność na Górnym Śląsku jako przedmiot systematycznej, a przede wszystkim komplementarnej refleksji socjologicznej, opartej na badaniach empirycznych, nie ma ani zbyt długiej historii, ani tym bardziej rozległej literatury. Powodu tego stanu rzeczy należy upatrywać nie tylko w samym rozwoju socjologii, jako dyscypliny naukowej i jej instytucjonalizacji, ale przede wszystkim warunkami społeczno-politycznymi, w jakich socjologia funkcjonowała w Polsce w okresie preferującym wyłącznie doktrynę marksistowską. Nie oznacza to jednak, że dotąd nie poczyniono żadnych badań empirycznych, a jedynie to, że jest ich zbyt mało w stosunku do wagi i znaczenia, jakie religijność i Kościół katolicki zawsze posiadały w życiu społeczno-kulturowym Górnego Śląska. Zresztą w ostatnich latach badań socjologicznych nad religijnością dosyć gwałtownie przybywa, chociaż nie wszystkie z nich odpowiadają konkretnym oczekiwaniom społecznym.

Książka W. Świątkiewicza jest efektem wieloletnich studiów prowadzonych nad różnymi aspektami górnośląskiej religijności. Autor wykorzystał literaturę przedmiotu nie tylko ściśle socjologiczną, ale również – co warto szczególnie podkreślić – historyczną i teologiczną, aby ukazać specyfikę religijności na Górnym Śląsku w szerokiej perspektywie socjologicznej. Stanowi to niewątpliwie walor pracy, wzbudzający u czytelnika respekt wynikający z ustaleń naukowych Autora. Materiały empiryczne stanowią zatem podstawę analiz teoretycznych W. Świątkiewicza i są oparte zarówno na jego badaniach własnych, jak i na analizie wtórnej wyników empirycznych badań socjologicznych prowadzonych przez innych naukowców nad kulturowymi modelami religijności na Górnym Śląsku. Pojęcie Górnego Śląska zasadnie wpisane w tytuł książki – jak pisze W. Świątkiewicz – „bliskie jest obecnemu terytorium katowickiej prowincji kościelnej. Łatwiej o pełniejszą identyfikację z tak rozumianym terytorium, gdy idzie o analizy odnoszące się do okresów wcześniejszych i bazujące na materiałach historycznych”. W stosunku do charakterystyki teraźniejszości większym problemem staje się brak odpowiednio zaprojektowanych badań socjologicznych intencjonalnie obejmujących badany obszar kulturowy. Pewnym przyczynkiem takich badań jest przedstawiona w rozdziale piątym opracowana przez Autora mapa wzorów religijności, uwzględniająca podział na dekanaty należące do wszystkich trzech diecezji tworzących górnośląską metropolię. Tu osiągnięcia Autora są nie tylko doniosłe, ale i oryginalne.

Składająca się z sześciu rozdziałów książka W. Świątkiewicza posiada konstrukcję zarówno logiczną, jak i przejrzystą.

W rozdziale pierwszym pt. „Religia jako kategoria kultury” zostały przedstawione teoretyczne ramy, w jakich autor analizuje problematykę religijności. Rozdział ten zawiera też spójne wyjaśnienie i systematyzację podstawowych pojęć socjologicznych. Stanowią one medium niezbędne do opisywania religijności jako faktu społeczno-kulturowego.

Ujmowanie religii w kategoriach kultury nie oznacza redukowaniem religii do sfery socjologicznej – pisze W. Świątkiewicz. Szczególnie podkreślane jest tutaj to, iż kultura „w swoim odniesieniu do świata jest ona uwikłana w procesy społeczne; że między religią i kulturą istnieją dialektyczne napięcia. Z jednej bowiem strony kultura ma swoje źródło i umocowanie w religii, z drugiej obecność wartości religijnych we wzorach życia społecznego dokonuje się w kategoriach kultury i poprzez kulturę. Radykalnym wyrazem tej zależności pozostaje zawsze sytuacja inkorporacji <nowej religii>, która aby przekształcić się w struktury subiektywnej świadomości <nawróconych> musi wpisać się w świat kultury tej społeczności. W przeciwnym wypadku pozostanie religią <obcych>. Faktyczna obecność wartości religijnych w życiu społecznym jest od kultury uzależniona, tzn. „uzależniona jest przede wszystkim od złożonych mechanizmów procesów socjalizacji pierwotnej i wtórnej gwarantujących ciągłość i tożsamość kultury”. Należy jednak dodać, że uzależnienie to jest również oparte na autonomii i wolności człowieka, co dopuszcza także możliwość rezygnacji z poszukiwań religijnych uzasadnień oczywistości i naturalności społecznego świata. Osoba ludzka może więc zrezygnować z poszukiwań religijnych ostatecznego celu swego życia. Aktualizacja religii w życiu społecznym dokonuje się w ramach struktur społecznych, nazywanych przez niektórych socjologów (np. P. Bergera) „strukturami receptywnymi”, w obrębie których kolejne generacje ludzi podlegają socjalizacji w taki sposób, że otaczający ich świat kultury i przyrody staje się ich nie budzącą wątpliwości naturalną rzeczywistością. Jest uważany „za rzeczywistość uwierzytelnioną i ustabilizowaną wielopokoleniową tradycją”.

Przedmiotem badań socjologicznych W. Świątkiewicza jest zjawisko religijności, którą Autor określa „jako stopień i jakość uczestnictwa poszczególnych ludzi i grup społecznych w zinstytucjonalizowanym systemie religijności wraz z konsekwencjami wyrażającymi się w postawach i działaniach w różnych sferach życia społecznego. Religijność wyraża się w postawie człowieka wobec zinstytucjonalizowanych wartości, norm i symboli, które jednostki przeżywają wspólnie jako religijne. Składają się na nią także praktyki i normy, które instytucja religijna przedstawia jako wiążące i które człowiek religijny osobiście uważa za wiążące. Religijność przejawia się zatem w wierze, przeżyciu i działaniu”.

Jak dowodzi Autor, socjologiczne badania nad religijnością mieszczą się w ramach zjawiska tzw. religijności kościelnej, którą określa się jako rezultat zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym (czyli de facto w tzw. w małym kościele domowym), w tradycyjnych ramach – od Soboru Trydenckiego – katechezy dzieci i młodzieży, liturgii oraz kazań a także (od Soboru Watykańskiego II) w katechizacji dorosłych. Tymczasem zjawisko religijności jest bardziej dostępne badaniom empirycznym, gdy urzeczywistnia się w ramach instytucji kościelnych. Wynika to między innymi z tego, że „łatwiej jest ustalić, w jakim zakresie badane jednostki czy grupy społeczne są religijne spełniając szeroko rozumiane oczekiwania Kościoła. Chodzi tu przede wszystkim o oczekiwania odnoszące się do tzw. konsekwencyjnego wymiaru religijności”. Przejawia się on głównie w postawach moralnych i innego typu

zachowaniach w sferze życia społecznego. Analizę dokonaną tutaj przez Autora można uznać za wzorcową dla tego typu prac naukowych.

W rozdziale drugim pt. „Wartości religijne w tradycji Górnego Śląska” zostały ukazane wartości religijne i ich znaczenie dla kształtowania się tradycyjnych wzorów kulturowych Górnego Śląska. Jest to więc komplementarna synteza socjologiczna, obejmująca ustalenia dotychczasowych studiów socjologicznych nad rolą religijności w tradycji kulturowej regionu. Autor umiejętnie wykorzystał wyniki dotychczasowych badań charakteryzujących procesy społeczno-kulturowe, jakie miały miejsce na Górnym Śląsku na przełomie XIX i XX wieku. Należy zaznaczyć, że znaczenie społeczne wartości religijnych gwałtownie wówczas wzrastało, ponieważ Kościół, zwłaszcza katolicki, zdecydowanie zaangażował się w kształtowanie, umacnianie i obronę chrześcijańskiej koncepcji ładu społecznego, budowanego na spójności i trwałości wielopokoleniowej rodziny. Na skutek wzniesienia przez władze pruskie w drugiej połowie XIX wieku kulturkampfu skierowanego zarówno przeciw religii katolickiej, jak i polskiej kulturze ludowej Kościół katolicki stał się jedyną, publicznie i jawnie funkcjonującą instytucją na Górnym Śląsku wspierającą dążenia do zachowania odrębności polskiej kultury narodowej, przeciwstawiając się tym samym dążeniom germanizacyjnym władz państwowych. Z tego też powodu podlegał specyficznej kontroli, nieformalnym represjom i ograniczonej działalności. Represyjna działalność niemieckiej władzy państwowej i administracji terenowej w stosunku do Kościoła katolickiego, szczególnie w sprawie tzw. małżeństw mieszanych, stosunkowo wcześniej wytworzyła antagonizm między Polakami a Niemcami, którzy byli protestantami, często również szermierzami germanizacji. Fakt ten wpłynął na zaktywizowanie się górnos Śląskiego duchowieństwa w kwestii polskiej. Wyższy w zaborze pruskim poziom wykształcenia seminaryjnego, chociażby tylko ze względu na rządowy wymóg matury w państwowym gimnazjum i uzupełnianie studiów w Niemczech, ułatwiał duchownym aktywne włączanie się nie tylko w duszpasterstwo, lecz także w życie społeczno-kulturalne, polityczne, a nawet gospodarcze. Również organizacja kościelna poprzez podział parafii, ściśle dostosowana do nowej geografii osadnictwa miejskiego, odegrała ważną rolę w umacnianiu koncentrycznego układu struktur społecznych. Wszystkie te czynniki sprzyjały bardzo silnej identyfikacji ludności śląskiej z religią i Kościołem, której wyrazem jest kapitalnie scharakteryzowana w ostatniej części tego rozdziału „świadomość kościelna”, jako fakt społeczno-kulturowy o zabarwieniu religijnym. Dotąd ten swoisty fenomen dotyczący Górnego Śląska był pomniejszany lub wręcz pomijany przez niektórych marksistów, m.in. przez K. Popiołka, J. Kantykę i H. Rechowicza. Tymczasem w wyniku znamiennej identyfikacji ludności z religią katolicką i Kościołem doszło do powstania w Piekarach Śląskich głównego ośrodka katolicyzmu społecznego na Śląsku. W wyniku podjętych w nim wielu teoretycznych i praktycznych działań właściwych katolicyzmowi społecznemu udało się zachować tożsamość katolicką i polską ludności tego regionu.

Bardzo interesująco przedstawia się obszerny, bo składający się z pięciu części – rozdział trzeci zatytułowany „Społeczny kontekst religijności współczesnej”. Autor dokonał w nim głębokiej analizy czynników współczesnych, modelujących przemiany wzorów religijności. Najpierw charakteryzowane są uwarunkowania społeczno-przestrzenne mające wpływ na wzory kulturowe śląskiej religijności, związane zwłaszcza ze specyfiką osadnictwa miejskiego.

Kolejna część dotyczy analizy czynników rodzinnych. W. Świątkiewicz podkreśla tu rolę i znaczenie rodziny w międzypokoleniowym przekazie wzorów religijności. Jedną z cech specyficznych tradycyjnej kultury Górnego Śląska jest bowiem silne – wspomniane już – ukierunkowanie na rodzinę jako wartość społeczną i jej powiązanie z religijnością. W punkcie trzecim przedstawiony jest kontekst polityczny, jaki towarzyszył przemianom religijności śląskiej po II wojnie światowej. Marksistowska ideologia leżąca u podstaw polityki państwa konsekwentnie zmierzała wtedy do wyeliminowania Kościoła katolickiego z życia publicznego, a religii z mentalności społecznej. Równocześnie odrzucała śląską tradycję kulturową silnie zakorzenioną w życiu jednostkowym i społecznym. Autorowi udało się tutaj trafnie scharakteryzować zmagania tradycyjnej religijności z totalitarnym systemem politycznym. W. Świątkiewicz równocześnie zanalizował jej przeobrażenia po polskiej „aksamitnej rewolucji” 1989 roku.

W przedostatniej części tego rozdziału Autor ukazał szerokie spektrum współczesnych przeobrażeń kulturowych, jakie mają wpływ na miejsce i znaczenie religijności w życiu współczesnym. W tym kontekście charakteryzowane są, niepokojące Kościół katolicki, procesy laicyzacji społeczeństwa. Wreszcie końcowy punkt tego rozdziału dotyczy analizy instytucjonalnego i materialnego kontekstu wzorów współczesnej religijności. Autor przyjmuje tu tezę, że nie są to czynniki bezpośrednio wpływające na poziom religijności, ale stwarzają one warunki dla rozwoju lub ograniczania praktyk religijnych i ich społeczno-integracyjnych funkcji.

Również ciekawy jest rozdział czwarty pt. „Autoidentyfikacje i postawy religijne”. Został on oparty na socjologicznych badaniach empirycznych dotyczących wzorów uczestnictwa w praktykach religijnych. Składa się z trzech części. W pierwszej są omawiane wyniki badań nad deklaracjami przynależności kościelnej. Druga część zawiera charakterystykę postaw jednostki ludzkiej wobec doktryny religijnej, a trzecia część przedstawia wyniki badań nad najbardziej kontrowersyjną dziedziną relacji między wartościami religijnymi a życiem społecznym, jaką jest sfera moralności rodzinnej. We wnioskach kończących rozdział W. Świątkiewicz wskazał na to, że trwanie w przynależności kościelnej może wiązać się z selektywnym stosunkiem wobec treści religijnej doktryny oraz z ograniczonym uznaniem wobec inspirowanej zasadami religijnymi moralności rodzinnej. Autor zaznaczył, że nie można mówić – w odniesieniu do polskich i śląskich realiów – o odrzuceniu religii i kościelności, ale tylko o zmniejszającym się zasięgu oddziaływania tradycyjnego modelu religijności. Dla pewnej części społeczeństwa religijne tradycje przekazywane w rodzinnym wychowaniu są właśnie „tradycją samą” przywoływaną na okoliczność świąt i innych uroczystości. Traktowane są zatem tylko jako świąteczny, czyli nie powszedni depozyt.

Również rozdział piąty „Partycypacja w kościelności” jest oparty o empiryczne badania socjologiczne prowadzone na Górnym Śląsku. Autor wyszedł tutaj od charakteryzowania tzw. klasycznych praktyk religijnych, dzieląc je na praktyki jednorazowe i wielorazowe oraz codzienne i świąteczne. Druga część rozdziału stanowi analizę mapy wzorów praktyk religijnych na Górnym Śląsku w granicach metropolii katowickiej. W sferze praktyk religijnych zajmuje ona jedno z wyżej notowanych miejsc w skali Polski. Należy podkreślić, że pozycja ta jest tym czynnikiem, który zwyczajowo łączy się z osłabieniem aktywności

religijnej. Wystarczy tu przypomnieć wyniki badań wskazujące, że ponad połowa mieszkańców uczestniczy w niedzielnych nabożeństwach, a odsetek afiliacji kościelnej przekracza 95%, co duchownych może poniekąd napawać optymizmem.

Wreszcie ostatni rozdział „Wobec przyszłości” zawiera rekapitulację przedstawionych w książce wielu wniosków szczegółowych i uogólnień. Jest też zawarta w nim próba uzasadnienia tezy, że „w przemianach religijności ujmowanych jako wzorów społeczno-kulturowych ma miejsce zachowanie podstawowego kanonu tradycji przy równoczesnym silnym akcentowaniu motywów wyboru indywidualnych form życia religijnego, co wyraża się między innymi poprzez wzrost świadomości religijnej i poczucia przynależności do instytucji i wspólnot religijnych. Procesom tym towarzyszy dosyć wyraźne osłabienie katolicyzmu masowego i ograniczenie funkcji ekstensywnej Kościoła”.

W kontekście przedstawionych w książce charakterystyk społeczno-kulturowych uwarunkowań wzorów religijności, ukazanych kierunków ich przeobrażeń i ocen Autor sformułował następujący problem: „jak w <chrześcijaństwo z tradycji>, które wciąż stanowi na Górnym Śląsku realną postać życia społeczno-religijnego wpisać <chrześcijaństwo z wyboru>, które będąc ważnym tworzywem współczesności, wydaje się stanowić jedyną perspektywę przyszłości”.

Z szansą na przyszłość jest – zdaniem W. Świątkiewicza – właśnie tradycja społeczno-integracyjnych funkcji praktyk religijnych na tak wielką skalę nieznaną w innych regionach kraju. Powinna ona jednak uwzględniać kilka zasadniczych uwarunkowań: nawiązywać do zasad katolicyzmu społecznego zaangażowania społecznego duchownych i świeckich oraz ich instytucjonalnego zorganizowania w postaci stowarzyszeń, inicjatyw kulturalno-oświatowych, wydawniczych i charytatywnych. Musi także powtórnie wykreować silną pozycję rodziny nie rezygnującej ze swoich funkcji socjalizacji religijnej, nawet wówczas, gdy – w skrajnych przypadkach – staje się ona jedynie nieudolną próbą „kontroli ukościelnienia”, kierowaną bardziej pod adresem kościelności dzieci niż dorosłych członków rodziny.

Nieobojętna jest także potrzeba uwzględnienia odradzającej się świadomości górnośląskiej przynależności regionalnej, odwołującej się do bogatych wzorców świadomości kościelnej, wciąż silnie obecnej pobożności indywidualnej, ujawniającej się w stylach życia codziennego szczególnie przy okazji świąt i podczas różnego typu pielgrzymek. Ponadto wymagane jest uwzględnienie relatywnie wysokich, jak na poziom industrializacji i urbanizacji regionu, wskaźników podstawowych praktyk religijnych oraz trwałości świadomości politycznej owocującej ograniczoną aprobatą orientacji antyreligijnych i antykościelnych. Ujawniają się one szczególnie w wynikach wyborów samorządowych, sejmowych czy prezydenckich.

W. Świątkiewicz sformułował tezę, że socjologiczna rzeczywistość wiary religijnej, wymagającej zdecydowanej obecności w kulturze, w moralności życia codziennego, pracowniczego i rodzinnego, w tworzeniu sprawiedliwego ładu społecznego, budowaniu więzi międzyludzkich, pomaga w demokratyzacji życia publicznego, wspieraniu inicjatyw kulturalnych i oświatowych, w modelowaniu miejskiego stylu życia.

Górny Śląsk stanowi zatem nadal interesujący socjologów obszar kulturowy, w którym tradycja silnie splata się ze współczesnością, a religijność nie przestała

być twórczym dokonujących się tu przeobrażeń kulturowych i cywilizacyjnych.

Może więcej należałoby napisać na temat wkładu Kościołów reformowanych w kulturę religijną Górnego Śląska, zarówno w aspekcie historycznym jak i współczesnym. Można by niewątpliwie mnożyć jeszcze podobne spostrzeżenia, które w sumie nie układają się jednak w żaden system zastrzeżeń. Wzięte razem świadczą raczej o bardzo dobrze przeprowadzonych badaniach i świetnie wykonanej pracy. Dalszym uzupełnieniem studiów W. Świątkiewicza mogą być przecież przygotowywane obecnie przez Instytut „Opinia” pod kierunkiem prof. W. Zdaniewicza badania nad życiem religijno-społecznym w diecezji katowickiej.

Takich badań na próbie reprezentacyjnej mieszkańców archidiecezji dotąd nie było. W. Świątkiewicz należy do grona autorów i wykonawców tego projektu badawczego. Można się więc spodziewać, że w niedalekim czasie powstanie kolejne kompetentnie napisane opracowanie socjologiczne dotyczące roli religii i religijności we współczesnym życiu Górnego Śląska. Wciąż brakuje podobnych badań prowadzonych w skali całego regionu Górnego Śląska, które wykraczają nie tylko poza granice archidiecezji katowickiej, ale i metropolii górnośląskiej. Zechciałby zatem prof. W. Świątkiewicz podjąć się starań o przygotowanie komplementarnego i wieloaspektowego projektu badawczego z zakresu uprawianej dziedziny naukowej, w której jest przecież ekspertem.

Trzeba więc jeszcze raz podkreślić, że problematyka naukowa w pionierskiej dla środowiska polskiego książce W. Świątkiewicza została zaprezentowana i zrealizowana w sposób kompetentny. Wprowadza do obiegu naukowego istotne dla śląskiej historiografii treści. Imponuje licząca około 360 pozycji bibliografia. W sposób doskonały wykonane zostały przypisy, które w większości nie tylko odsyłają do konkretnego źródła, ale wnoszą wiele nowych rozwinięć, bądź precyzacji czy wyjaśnień. Również rzadko spotyka się opracowania z dziedziny socjologii religijności wykorzystujące tak biegłą znajomość teologii oraz historii. Dlatego syntezujące opracowanie problematyki religijności na Górnym Śląsku prof. W. Świątkiewicza z pewnością spotka się z żywym zainteresowaniem nie tylko naukowców, ale i znacznie szerszego grona czytelników.

Ks. Janusz Wycisło

Daniel Olszewski, POLSKA KULTURA RELIGIJNA NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU, Warszawa 1996, ss. 311.

Studenci teologii wdzięcznie wspominają ks. prof. Daniela Olszewskiego za *Szkice z dziejów chrześcijaństwa*, będące przystępnie napisanym przewodnikiem po historii Kościoła. Pastoralisci powinni sięgnąć do książki *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*, którą firmuje oficyna PAX i Instytut Tomistyczny w Warszawie. Wymieniona praca jest owocem wieloletnich badań Autora, poprzedzonych wieloma przyczynkami i studiami wycinkowymi, które stworzyły możliwość powstania całościowego, syntetycznego ujęcia. Kwerendą objęto kilkanaście archiwów kościelnych, liczne tytuły prasowe i źródła drukowane (organy urzędowe kurii). Już pierwszy bardzo interesujący artykuł „Duszpasterstwo a przemiany społeczno-religijne w Zagłębiu Dąbrowskim w XIX wieku” (*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 8 (1975) s. 135–153) zapowiadał kierunek zainteresowań Autora. Po nim doszło wiele nowych opracowań częściowych własnych lub inspirowanych przez D. Olszewskiego w ramach programu Instytutu Tomistycznego w Warszawie. W omawianej pracy imponuje wykorzystana literatura przedmiotu, począwszy od monografii podstawowych aż do najdrobniejszych przyczynków.

W tytule czytamy, że jest to praca o „polskiej kulturze religijnej”, co na pierwszy rzut oka u mniej biegłego w nauce czytelnika kojarzyć może się ze sferą mało praktyczną, a więc związaną z wartościami cenionymi dla nich samych. Większość badaczy jednak skłonna jest ujmować definicję kultury szeroko i łączyć sferę wyznawanych i akceptowanych powszechnie wartości, które sterują ludzkim działaniem, także z rezultatami ludzkiego działania, wyrażającymi się w postaci materialnej i duchowej. Do tej ostatniej sfery zalicza się religię. Już w pierwszych zdaniach „Wstępu”, by uniknąć nieporozumień i dyskusji, Autor pod pojęciem kultury przyjmuje trwały dorobek zbiorowości ludzkiej, obejmującej wszystkie dziedziny życia, w tym przypadku głównie kultury duchowej.

Po pierwszych dwóch rozdziałach wstępnych, omawiających stosunki wyznaniowe i narodowościowe na historycznych ziemiach polskich oraz ram organizacyjnych duszpasterstwa, główny trzon pracy stanowią dwa obszary działania: „Posługa Słowa” (rozdz. III) i „Praktyki religijne” (rozdz. IV). Ostatni rozdział poświęcony jest zmianom stanu świadomości i postaw społeczno-religijnych wiernych. D. Olszewski posługuje się komparatystyczną metodą, omawiając poszczególne zagadnienia mające związek z kulturą religijną „na historycznych ziemiach polskich” podzielonych zaborami. Uzyskujemy w ten sposób szeroką panoramę porównawczą, uzasadnioną metodologicznie i merytorycznie. Kordony zaborcze nie stanowiły bariery dla przepływu ludzi, tym bardziej idei, wręcz przeciwnie. Podobnie jak dla pielgrzyma śląskiego żaden zakaz urzędnika carskiego czy pruskiego nie był dostatecznie silną przeszkodą, aby dotrzeć do Gietrzwałdu i Częstochowy, tak mimo granic państwowych książka religijna, druki ulotne z pieśniami, prasa dewocyjna wędrowały bez większych przeszkód od probostwa do probostwa, od wsi do wsi. Łącznikiem był język i

wspólny obszar wartości religijnych, często skojarzony z wartościami narodowymi. Najbardziej zmiennym przykładem jest „wędrówka” idei trzeźwosciowej – od Irlandii przez Prusy, Poznańskie, Królestwo aż na Żmudź i Kresy Wschodnie (Galicja Wschodnia), i to w ciągu zaledwie kilkunastu lat.

Zgodnie z zasadami wyłożonymi w rozdziale pierwszym, czytelnik zauważa, że Autor swobodnie porusza się po całym obszarze „historycznie ziem polskich”. Przy określaniu granic omawianego przez siebie obszaru Autor posługuje się kryterium politycznym (granice zaborów) i narodowościowym (używanie języka polskiego). Dlatego z pewnością wśród historyków niemieckich spotka się z pytaniem: jak długo Śląsk musi być poza granicami Macierzy, aby być czeskim, austriackim albo pruskim? Szkoda, że Autor nie posłużył się kryterium kościelnym, to jest organizacją Kościoła katolickiego I Rzeczypospolitej. Wtedy dałoby się stosunkowo łatwo obronić Górny Śląsk rozumiany jako dwa dekanaty (bytomski i pszczyński), od początku swego istnienia do 1821 r. należące do diecezji krakowskiej. Już jednak trudniej przychodzi bronić Dolnego Śląska (Niederschlesien). Wprawdzie ta część Śląska od początku istnienia organizacji kościelnej należała do diecezji wrocławskiej, ale jednak, jak wiadomo, sama diecezja wrocławska formalnie do 1821 r. stanowiła część składową metropolii gnieźnieńskiej.

Trudność przyjęcia kościelnego kryterium polega na tym, że diecezja wrocławska w swoich pierwotnych granicach straciła łączność z Kościołem katolickim I Rzeczypospolitej o wiele wcześniej. Niektórzy z pewnością także zakwestionują używanie terminu Opolszczyzna (s. 24), jako że południowo-wschodnie dekanaty diecezji wrocławskiej wchodziły w skład historycznie i geograficznie rozumianego Górnego Śląska. Rozumiemy dylematy Autora, który w istocie rzeczy prezentuje stan kultury religijnej wśród wiernych używających języka polskiego, a nie kulturę religijną na obszarze historycznych ziem polskich. Połączenie tych dwóch postulatów wydaje się wręcz niemożliwe, jeśli pod uwagę weźmie się fakt, iż dopiero na przełomie XIX i XX wieku doszło do krystalizacji świadomości narodowej zwłaszcza na Kresach.

Omawiając poszczególne działy, Autor stosuje klasyczny podział duszpasterstwa: służba Boża, życie sakramentalne, nabożeństwa, kult świętych, inne praktyki pobożne itd. Bardzo szczęśliwe jest na przykład przyjęcie określenia „nabożeństwa parafialne”, a nie osobno Msza św. i nabożeństwa paraliturgiczne. W istocie Msza św. na przełomie XIX i XX wieku, zwłaszcza w parafiach wiejskich, obsługiwanych przez jednego księdza, nie wyróżniała się spośród innych nabożeństw, była wręcz obudowana różnymi nabożeństwami: różańcem, litaniami, godzinkami, drogą krzyżową, i to bez względu na pory roku liturgicznego. Taka była ówczesna pobożność przeciętnego katolika z racji języka łacińskiego, kapłana odprawiającego tyłem do ludu, a przede wszystkim z racji emocjonalnie przeżywanych nabożeństw. Dla przeciętnego katolika w jego osobistym życiu religijnym i postrzeganiu obowiązków głoszonych przez proboszcza i biskupa nabożeństwa odgrywały większą rolę niż Msza św. Nawet kazanie (homilia) rzadko było włączone w Mszę św., ponieważ duszpasterz przestrzegający postu eucharystycznego szukał okazji, aby zjeść śniadanie po Mszy św., a przed kazaniem.

Koncepcja pracy przyjęta przez Autora zmuszała do wyciągania wniosków generalizujących, co w konsekwencji spowodowało, że uwadze czasem uciekł

szczegół, anegdota, lepiej i dosadniej oddająca prawdę o stanie faktycznym ówczesnego duszpasterstwa. Stąd trafiają się w pracy poglądy dyskusyjne.

D. Olszewski formułuje na przykład sąd, że ludność w rejonach wiejskich (s. 159) masowo uczęszcza na niedzielną Mszę św. Należałoby jednak dodać, że uczestnictwo we Mszy św. uzależnione było od pory roku i innych okoliczności. Historyk Kościoła zajmujący się wiekiem XIX niestety zdany jest na pewien typ źródeł, a mianowicie na wizytacje dziekańskie. Brakowało wtedy niezależnych badań statystycznych, które oceniłyby rzetelnie frekwencje na niedzielnej Mszy św. Który proboszcz lubi się przyznać przed dziekanem czy biskupem, że jego parafianie nie uczęszczają zbyt gorliwie na Mszę św. niedzielną? Śmiem twierdzić, że jeśli przyjmiemy za udowodnioną przyczynę braku frekwencji dzieci w szkole brak obuwia, to można założyć, że z tego samego powodu wiele dzieci nie przychodziło przynajmniej w zimie na Mszę św. niedzielną. Jeśli kilka wsi należało do jednego kościoła, a w niedzielę proboszcz odprawiał tylko jedną Mszę św., to faktycznie kościół parafialny był pełny, a proboszcz ze spokojnym sumieniem mógł stwierdzić, że wierni masowo uczęszczają na Mszę św. niedzielną. Przyzwyczajony do poglądu o pobożności wiejskiego ludu, zdumiałem się swego czasu, gdy przeczytałem sprawozdanie z konwentu wielkanocnego w dekanacie mikołowskim. Otóż proboszcz jednej z wiejskich parafii pod Mikołowem zauważył, że byłby zadowolony, gdyby w jego parafii na mszę niedzielną uczęszczało ok. 30 % zobowiązanych.

Nie sposób zrozumieć stanu dzisiejszego duszpasterstwa, a pośrednio stanu religijności społeczeństwa katolickiego bez sięgania do przeszłości. Jeśli Autor kończy swoją pracę na stanie kultury religijnej w przededniu wybuchu I wojny światowej, to znaczy omawia wiele form oddziaływania duszpasterskiego kształtujących religijność naszych rodziców i dziadków. Ile potrzeba czasu, aby zmienić mentalność i postawy w tak delikatnej materii, jaką jest religia? Dzisiejszy proboszcz na podstawie pracy D. Olszewskiego może się przekonać, że zmiana postaw wiernych wobec czynnego uczestnictwa we Mszy św., wyrażającego się w częstej komunii św., potrzebowała jednego pokolenia duszpasterzy. Na nic zdałyby się zachęty płynące z ust samego papieża Piusa X, gdyby proboszczowie sami nie byli przekonani o potrzebie częstej komunii wiernych. Przykładem w tym względzie mogą być losy dekretu *Quam singulari* z 1910 r. Stolica Apostolska stwierdziła, iż pożądane jest dopuszczanie dzieci ok. 7. roku życia do I komunii św., a proboszczowie zadecydowali inaczej. Tzw. wczesna komunia musiała poczekać jeszcze kilkadziesiąt lat na swą realizację. Równie interesujące są rozważania, rozsiane po kartach całej pracy, na temat funkcjonowania w życiu Kościoła symboli religijno-narodowych. Czytelnik otrzyma także historycznie uzasadnione wyjaśnienie, dlaczego proboszcz łatwiej nawiązywał kontakt z chłopem, a trudniej z robotnikiem (z wyjątkiem Śląska) i tzw. inteligentem.

Książka zaopatrzona jest w indeks nazw etnicznych i geograficznych oraz osobowy. Do pełnego szczęścia brakuje indeksu rzeczowego. Zapewne względy finansowe spowodowały, iż brak wykazu źródeł i bibliografii. Piękna szata graficzna, bardzo dobre opracowanie techniczne sprawiają, że książkę czyta się z zainteresowaniem, chociaż wymaga ona starannej i uważnej lektury. Historycy duszpasterstwa otrzymali bogaty materiał porównawczy o walorach syntezy, a duszpasterze, jeśli wezmą książkę do ręki – powód do refleksji.

DZIEDZICTWO DUCHOWE I HISTORYCZNE GÓRY ŚW. ANNY. Materiały z sesji naukowej odbytej na Górze św. Anny 5 listopada 1996 r. Red. Wanda Musialik, Opole – Wrocław 1997, ss. 167.

Góra Świętej Anny jest Częstochową dla Śląska. Czy stanie się sanktuarium dla całego Kościoła w Polsce? – to kwestia dyskusyjna. Góra Świętej Anny jest miejscem pielgrzymkowym już od kilkuset lat, ale wyjątkowego znaczenia nabrała dopiero od połowy XIX wieku, kiedy to franciszkanie ponownie tam przybyli. Góra Świętej Anny posiada swoją stosunkowo bogatą literaturę. Do najlepszych należy dzieło Chr. Reischa poświęcone jednak XIX wiekowi. Brakowało takich opracowań obejmujących ostatnie dziesięciolecia naszego wieku. Naprzeciw temu postulatowi wychodzi sesja naukowa zorganizowana na Górze Świętej Anny w listopadzie 1996 r. Zgromadziła ona grono znawców problematyki św. Anny Samotrzeciej z różnych dziedzin, poczynając od historii liturgii (Benigny Zbigniew Piechota OFM, „Początki kultu św. Anny na Śląsku”), historii sztuki (ks. Piotr Maniurka, „Treści ideowe łaskami słynącej rzeźby z Góry św. Anny”), zagadnień duszpasterskich (ks. Andrzej Hanich, „Liczebność i zasięg przestrzenny parafii na Górze św. Anny w latach 1945–1985”, o. Błażej Kurowski OFM, „Misje ludowe i rekolekcje franciszkanów prowincji św. Jadwigi”, Małgorzata Łoboz, „Franciszkańskie kaznodziejstwo w piśmie dewocyjnym – obraz Góry św. Anny w «Głosie św. Franciszka» 1908–1938”, Wiesława Korzeniowska „Tercjarze w życiu codziennym wsi górnośląskiej – druga połowa XIX i początek XX w.”).

Kolejną grupę stanowią artykuły poświęcone kulturotwórczej roli Góry Świętej Anny: Maria Kalczyńska, „Przyczynek do dziejów książki na Górze św. Anny”, Zyta Zarzycka, „Góra Świętej Anny w tradycji powstańczej”, Krystyna Kossakowska-Jarosz, „Genius loci Góry św. Anny i jej nadużycia”. Wreszcie ostatnia grupa artykułów obejmuje problematykę oddziaływania zewnętrznego miejsca pielgrzymkowego: Wanda Musialik, „Pozapielgrzymkowe formy tradycji świętojańskiej na Śląsku i w Polsce”, Józef Byczkowski, „Kult świętej Anny w Niemczech”, Barbara Sopot-Zembok, „Góra św. Anny we współczesnym odbiorze społecznym”. Książkę kończą krótkie wypowiedzi Dariusza Ziemby, „Franciszkanin – orientalista – o. Dominik ze Skorogoszczy”, bp Jana Kopca, „Słowo na zakończenie konferencji”.

Wszystkie artykuły zaopatrzone są w krótkie streszczenia w języku niemieckim. Ponadto czytelnik otrzymuje krótkie noty o autorach i słowniczek, który samą swoją obecnością zakłada kompletną ignorancję terminów kościelnych u czytelnika, bądź co bądź zaawansowanego w wiedzy historycznej i mieszkającego w kraju mieniącym się katolickim. Jeśli taka była intencja jego zamieszczenia, to hańba dla historyków. Nie ulega wątpliwości, że artykuły zamieszczone w zbiorze poszerzają naszą wiedzę o samym sanktuarium śląskim i jego oddziaływaniu na klimat społeczny i religijny, gdyż oparte są głównie na archiwaliach, a to zawsze budzi szacunek do pracy badawczej i jej wyników.

Jak wynika z założeń przebiegających przez dobór tematyki, miała to być konferencja poświęcona głównie czasom najnowszym, a więc okresowi mijającego

stulecia. Jeśli o XIX wieku historycy mogą w zasadzie rozmawiać już bez emocji, to im bliżej naszych czasów, tym chętniej historyków wciąga się do polityki. Góra Świętej Anny, jak wykazała to Krystyna Kossakowska-Jarosz, a zasygnalizował we „Wstępie” bardzo ostrożnie prof. Michał Lis, budziła i budzi różne skojarzenia nie tylko kościelne. Polacy lubią symbole, a zwłaszcza te, które są zbroszone krwią. Czerpiemy z nich siłę wewnętrzną, ducha solidarności z losami minionych pokoleń (Zyta Zarzycka). Jesteśmy także zazdrośni, gdy ktoś usiłuje nimi zawładnąć. W okresie międzywojennym hitlerowcy w swoisty sposób usiłowali przewartościować symbol, jakim dla Ślązaków była Góra Świętej Anny. Na naszych oczach trwa kolejny etap zmagania o miejsce tej góry w świadomości regionalnej, polskiej i niemieckiej (Michał Lis). Dopóki nie nastąpi odideologizowanie miejsc tego typu, jak Częstochowa czy Góra Świętej Anny, dopóty będą trwały spory o ich miejsce w historii tego czy innego narodu.

Chyba truizmem będzie przypomnienie, że sanktuarium pielgrzymkowe ze swej natury jest miejscem, do którego zdążają ludzie wierzący, bez względu na nację (A. Hanich). To politycy różnej maści usiłują manipulować symbolami. Lepiej więc zająć się czymś bezpieczniejszym, co nie znaczy mniej interesującym. Obecnie bardzo popularna jest historia życia codziennego (Alltagsgeschichte). Po lekturze wielkich dzieł o historii papieżstwa, diecezji, wybitnych mężów Kościoła, biskupów i opatów, z satysfakcją i zainteresowaniem sięgamy do artykułu poświęconego tercjarstwu związanym z Górą Świętej Anny – tercjarzy franciszkańskich, pielgrzymów, prostych czcicieli św. Anny, którzy w nie mniejszym stopniu wpływają na dzieje Kościoła jak biskupi i opaci (W. Korzeniowska, o. B. Kurowski, B. Sopot-Zembok). To oni tworzą żywą tkankę Kościoła; wczoraj tercjarze, dzisiaj członkowie „ruchów”, oaz, focolari itp. Wypada pogratulować redaktorowi naukowemu dr Wandzie Musialik sfinalizowania zamierzenia badawczego i uwieńczenie go publikacją. Bo nic tak nie deprymuje historyka, jak świadomość, że jego praca kończy swój żywot na obiedzie zamykającym sesję.

Ks. Jerzy Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 31 (1998) s. 455–458.

TRWAŁE WARTOŚCI W ZMIENIAJĄCYM SIĘ SPOŁECZEŃSTWIE W NAUCZANIU SPOŁECZNYM JANA PAWŁA II. VI symposium naukowe. Pod patronatem honorowym Metropolity Górnośląskiego abpa dra Damiana Zimonia. Redakcja naukowa Wojciech Świątkiewicz. Societas Scientiis Favendis Silesiae Superioris, Katowice 1997, ss. 176.

To już szóste symposium piekarskie, poprzednie: „Ks. Jan Alojzy Ficek i Piekary Śląskie w XIX wieku. Działalność religijno-społeczna ks. Jana A. Ficka i rola Piekar jako centrum katolicyzmu społecznego na Górnym Śląsku w XIX wieku”, Katowice 1992; „Metropolia katowicka – górnośląska. Dziedzictwo

historii. Wyzwania wobec przyszłości”, Katowice 1993; „W trosce o rodzinę”, Katowice 1994; „Kościół katolicki wspólnotą misyjną”, Katowice 1995; „Pojednanie i sprawiedliwość społeczna”, Katowice 1996. Wszystkie konferencje, poza ostatnią – pod redakcją prof. Świątkiewicza, przygotowali wspólnie prof. Wojciech Świątkiewicz i ks. prof. Janusz Wycisło.

Idei organizowania majowych sympozjów naukowych przed pielgrzymką piekarską przyświeca myśl o potrzebie zmiany, a raczej ubogacenia formuły samych pielgrzymek. Nie jest rzeczą przypadku, że wszystkim patronuje metropolita katowicki abp Damian Zimoń. Do 1989 r. pielgrzymki piekarskie nieraz przypominały manifestacje społeczne. Gdyby nie długie szeregi pielgrzymów przed konfesjonalami, dziesiątki tysięcy rozdanych komunii św. i nastroj modlitewny, to niektóre gorące momenty kazań piekarskich i reakcja słuchaczy – pątników u postronnego widza mogłyby wywołać wrażenie, że uczestniczy w jakimś bardzo ważnym wiecu politycznym? społecznym? Stąd wielu duszpasterzy postulowało konieczność pogłębienia refleksji nad samą pielgrzymką piekarską tak różną od innych pielgrzymek organizowanych w Polsce, jak i jej przekazem zawartym w kazaniach pielgrzymkowych.

Kaznodzieje, z reguły prominentni przedstawiciele Kościoła w Polsce, w minionych latach poruszali często tematy szeroko rozumianej nauki społecznej Kościoła. Przed 1989 r. robotnik śląski, i nie tylko on, nie miał żadnych możliwości posłuchać wolnego słowa, poza zagranicznymi stacjami radiowymi. Robotnicy śląscy, ubezwłasnowolnieni brakiem wiarygodnej i autentycznej reprezentacji zawodowej, w Piekarach słuchali wspólnie, w 100-, 200-tysięcznej grupie innych treści, innym językiem wyrażonych. Po zmianach politycznych, jakie zaszły w Polsce w 1989 r., wśród wielu ludzi Kościoła i polityków sądzono, że Piekary opustoszeją, ponieważ w nowych warunkach politycznych straci rację bytu to miejsce, które dla wielu zastępuje sale zebrań partii politycznych lub związków zawodowych. Przed socjologiem, ale i przed teologiem, stoi więc zadanie poszukania odpowiedzi na pytanie, dlaczego do Piekar nadal tak tłumnie zdążają robotnicy, chociaż minęły już ograniczenia, które podobno napędzały ludzi do Piekar. Pomijając względy czysto religijne, być może Piekary są jakimś swoistym barometrem nastrojów społecznych, niezależnym od ustroju politycznego? Takim były w przeszłości, gdy popatrzymy na rolę, jaką spełniały począwszy od połowy XIX wieku (por. J. Wycisło, *Piekary jako centrum katolicyzmu społecznego na Górnym Śląsku w XIX wieku*, w: *Ks. Jan A. Ficek i Piekary Śląskie...*, Katowice 1992, s. 146–160).

Poza pierwszymi dwoma konferencjami naukowymi o wyraźnym profilu historycznym, cztery kolejne wyraźnie akcentują potrzebę refleksji teologicznej i socjologicznej nad fenomenem śląskiej pobożności i koniecznością rozpoznawania znaków czasu dla Śląska u progu trzeciego tysiąclecia. Ubiegłorocznemu sympozjum „Trwałe wartości...” w zamyśle redaktora naukowego prof. Wojciecha Świątkiewicza towarzyszyła myśl papieża Jana Pawła II o kryzysie kultury chrześcijańskiej w świecie, do niedawna spójnym, jeśli chodzi o wyznawany kanon wartości moralnych (Abp D. Zimoń, Słowo wstępne). Już w tytule sympozjum zasygnalizowano, że świat mimo narastających różnic posiada albo posiadać powinien kanon wspólnych wartości.

Ks. dr hab. Jerzy Szymik w referacie „Paradygmat Wcielenia jako fundament ludzkiej kultury” omówił treść chalcedońskiej doktryny o Bogu, który stał się Człowiekiem, i jej skutkach dla świata wyłaniającego się na gruzach cesarstwa.

Odrzucanie przez świat współczesny tajemnicy Wcielenia stawia przed człowiekiem problem wizji człowieczeństwa, prowokuje pytania o kondycje współczesnego człowieka, o jego relacje do drugiego człowieka oraz całego dzieła Stworzenia. Nie są więc to niepokoje wyłącznie ludzi wierzących, ale wszystkich zatroskanych o kondycję Europy u schyłku drugiego tysiąclecia po Chrystusie. Tym, co łączy ludzi, niezależnie od ich przekonań religijnych i światopoglądowych, jest kultura. Ta w Europie ma korzenie judeochrześcijańskie i od dwóch tysiącleci, wytworzona na wartościach głoszonych przez chrześcijaństwo, jest konstytutywnym elementem „duszy Europy”. W naszych czasach jesteśmy świadkami zachwiania tego, co dotychczas uważane było za coś oczywistego – związku między Prawdą – Dobrem i Wolnością, a nawet więcej – wykluczania tych pojęć ze słownika filozofii.

Analizy tekstów papieża Jana Pawła II odnoszących się do miejsca kultury, jej roli we współczesnym społeczeństwie, a także zagrożeń, jakie przynoszą prądy neoliberalne, niekiedy określane postmodernistycznymi, podjął w artykule prof. W. Świątkiewicz. Prof. Irena Bajerowa zwróciła uwagę na ścisły związek między jakością używanego języka a brakiem możliwości wzajemnego porozumienia i kulturalnej wymiany poglądów. W tym samym nurcie zagadnień należy umieścić referat prof. Jana Wojtyły „Dialog jako klucz do kwestii społecznych restrukturyzacji gospodarki na Górnym Śląsku”. Wprawdzie już w tytule referatu pojawia się owo straszne słowo „restrukturyzacja”, które zapewne wzbudza u prof. Ireny Bajerowej uczucie niesmaku, to jednak problemy, jakie porusza prof. Wojtyła, dotyczą istotnych, bardzo ważnych dla regionu zagadnień.

W skomplikowanej sieci zależności, nacisku różnych grup z kręgów politycznych, gospodarczych, finansowych, w sytuacji konieczności odchodzenia od „wielkich budów socjalizmu” najbardziej bezradnym wydaje się być obecnie przeciętny robotnik zagrożony bezrobociem. Zdaniem prof. Wojtyły w obecnej sytuacji społeczno-gospodarczej Śląska rośnie znaczenie roli Kościoła w przygotowaniu ludzi do w pełni świadomego, odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu politycznym, społecznym i gospodarczym, na fundamencie dialogu, który jest cechą właściwie rozumianej wspólnoty. Prof. Wojtyła słusznie zauważa, że rola Kościoła w kształtowaniu wspólnoty regionalnej nie może się ograniczać wyłącznie do działań charytatywnych, neutralizujących lub leczących skutki zmian gospodarczych.

Kościół winien uczyć sztuki dialogu, jako że sam jest w nieustannym dialogu ze światem. Partnerami dialogu winni być przedstawiciele rządu, pracodawców, związków zawodowych i samorządów lokalnych. W dialogu, a nie w wyniku arbitralnie podejmowanych decyzji, powinna się realizować przyszłość Śląska (prof. Adam Biela). Punktem wyjścia, jaki zaproponował prof. Adam Biela, mogłoby być „Obywatelskie Stowarzyszenie Uwłaszczeniowe” w każdej gminie. Wokół jego celów, zdaniem A. Bieli, może uda się zintegrować wiele lokalnych środowisk zainteresowanych autentycznym i aktywnym udziałem w przemianach społeczno-gospodarczych regionu. Czy Akcja Katolicka, odrodzona w archidiecezji katowickiej do życia po kilkudziesięcioletniej przerwie, spełni pokładane w niej nadzieje na wzrost aktywności laikatu katolickiego na wyżej wymienionych obszarach życia społecznego – pokaże czas (ks. prof. J. Wycisło, „Akcja katolicka – harmonijny i integralny rozwój osoby ludzkiej – ewangelizacja”).

Caritas należy do jednego z trzech elementów misji Kościoła w świecie obok posługi słowa i sakramentu. Po zmianach, jakie zaszły Polsce po 1989 r., parafia

została uwolniona z krępującego akcją charytatywną gorsetu politycznego i ideologicznego. Godne podkreślenia są wielorakie inicjatywy, jakie rodzą się w parafiach archidiecezji, mające na uwadze odwieczne problemy człowieka, takie jak bieda, choroba i śmierć. Rodzą się jednak nowe obszary zagrożeń i nędzy, chociażby narkomania, prostytucja, czy alienacja przejawiająca się świadomym i dobrowolnym wyborem bezdomności. Podstawy teologiczne rządzące tym obszarem aktywności ludzi Kościoła omówił ks. Jan Górecki „Caritas wartością uniwersalną”.

Ostatnim blokiem zagadnień obecnych na sympozjum były problemy wychowawcze w kontekście zadań, jakie stoją przed rodziną śląską. Przyjęło się powszechnie uważać, że Kościół katolicki na Śląsku jest silny, z jednej strony ofiarną pracą duchowieństwa, a z drugiej strony – rodziną, w której dominującą rolę odgrywa religijność matki (prof. W. Bobrowska-Nowak, „Pytania o cele wychowania”, prof. Katarzyna Olbrycht, „Wychowanie młodzieży do pogłębiania tożsamości kulturowej – w świetle nauczania Ojca Świętego Jana Pawła II”, prof. Urszula Żydek-Bednarczuk „Obecność uniwersalnych wartości chrześcijańskich w rodzinie śląskiej w kontekście wypowiedzi Jana Pawła II”, ks. dr Tadeusz Czakański „Ojcostwo jako odpowiedzialność”). Optymizm na temat przyszłości śląskiej rodziny podbudowują statystyki, widok pielgrzymek piekarskich, trochę go natomiast zakłócają nadchodzące wieści o stanie religijności i zaangażowaniu w życie Kościoła tych Ślązaków, którzy wywedrowali poza granice swojej wsi – do miasta, a zwłaszcza tych, którzy opuścili granice Polski i udali się do Niemiec. Jako że gościliśmy w Piekarach, książkę – owoc sympozjum kończy „Notatnik Piekarski” autorstwa Grzegorza Gowarzewskiego „Z historii Piekarskich” i Andrzeja Żydka, „Dzień dzisiejszy Piekarskich” i „Perspektywy rozwoju edukacji i kultury w Piekarach Śląskich”.

Ks. Jerzy Myszor

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 31 (1998) s. 458–462.

Tomasz Kruszewski, PARTIA NARODOWOSOCJALISTYCZNA NA ŚLĄSKU W LATACH 1933–1945. ORGANIZACJA I DZIAŁALNOŚĆ, Prawo CCXXXVII (Acta Universitatis Wratislaviensis No 1658), Wrocław 1995, ss. 417.

Początki partii narodowosocjalistycznej na Śląsku wiążą się z okresem powstań śląskich, kiedy to na te tereny ściągnęło wielu ochotników z całych Niemiec. Walczyli oni wraz z miejscowymi Niemcami w licznych formacjach paramilitarnych, a z czasem zasilili szeregi tworzącej się partii NSDAP. Okres powstawania i początkowego rozwoju ruchu narodowosocjalistycznego na Śląsku został już przez historyków dość dobrze opracowany (F. Biały, F. Połomski). Tomasz Kruszewski w swej pracy podjął się przedstawienia struktury i działalności partii narodowych socjalistów po przejęciu władzy przez Hitlera w

1933 roku, czyli niejako dopisuje ciąg dalszy historii NSDAP na Śląsku i doprowadza ją aż do zakończenia II wojny światowej. Praca oparta jest niemal wyłącznie na źródłach archiwalnych, istniejące bowiem opracowania nie zajmowały się szerzej tym problemem. Autor wykorzystał w głównej mierze materiały archiwalne ze śląskich archiwów (Wrocław, Katowice, Opole, Wałbrzych, Jelenia Góra i in.) oraz zbiory urzędowe („Führerblatt”, „Verordnungsblatt”).

W początkowym rozdziale Autor nakreślił narodziny partii NSDAP na Śląsku i jej strukturę organizacyjną do 1933 roku. Zwrócił przy tym uwagę na proces przyjmowania nowych członków. Po 1933 roku, kiedy NSDAP stała się partią rządzącą, nastąpił masowy napływ chętnych do wstąpienia do partii. Spowodowało to wprowadzenie zakazu naboru nowych członków, stąd zapisy w latach następnych należały do rzadkości. Dopiero w 1937 roku NSDAP ponownie otworzyła swoje szeregi, ale przyjmowano tylko osoby zaangażowane w działalność organizacji parapartyjnych. Możliwość wstąpienia do partii otwarła się ponownie przed wszystkimi chętnymi w 1939 roku, co znów doprowadziło do tak licznych zgłoszeń kandydatów, że ostatecznie w roku 1942 zamknięto szeregi aż do czasu zakończenia działań wojennych. Zakaz ten nie obejmował młodzieży zrzeszonej w organizacjach hitlerowskich (Hitlerjugend, Bund Deutscher Mädel) oraz chętnych m.in. z terenu Górnego Śląska. Członkowie NSDAP, którzy wstąpili w szeregi partii przed dojściem Hitlera do władzy, cieszyli się największym poważaniem. „Parteigenosse” (członkowie partii) z naboru w 1933 roku zwani byli pogardliwie „rycerzami koniunktury”, a najmniejsze zaufanie wzbudzali ci członkowie, którzy wstąpili w czasie wojny.

W partii narodowosocjalistycznej obowiązywał podział na zwykłych członków (Parteigenosse) oraz na aparat polityczny, którzy tworzyli funkcjonariusze (politische Leiter). Ciekawa wydaje się analiza struktury społeczno-zawodowej członków NSDAP, którą Autor przedstawił po przebadaniu akt personalnych członków partii z powiatu dzierzoniowskiego. Brak zachowanych źródeł ograniczył pole badań do tego tylko powiatu. Autor zajął się strukturą wieku, bazą społeczną, stanem cywilnym, wyznaniem religijnym, stażem partyjnym oraz przeszłością polityczną członków NSDAP. Jego badania potwierdziły tezę o drobnomieszczańskim charakterze ruchu hitlerowskiego, choć robotnicy stanowili około 30% członków. Zdecydowana większość członków była w wieku 30–50 lat oraz należała do Kościoła ewangelickiego; katolików było w tej grupie ponad 18%. Autor uznał zbadany materiał za reprezentatywny dla całego okręgu NSDAP na Śląsku, choć trzeba by chyba w tym miejscu zastrzec, że w części górnośląskiej udział procentowy katolików w szeregach partii był z pewnością wyższy.

Rozdział drugi omawia pozycję kierownika partii w okręgu NSDAP, czyli gauleitera. Z racji kumulacji w ręku gauleitera funkcji nadprezydenta, posiadał on również uprawnienia o charakterze państwowym. Było to zresztą zgodne z polityką partii dążącej do zawładnięcia aparatem państwowym. Po wybuchu II wojny światowej gauleiter zyskał nowe uprawnienia – objął funkcję komisarza obrony Rzeszy. Jego zadaniem było podporządkować celom wojennym pracę wszystkich placówek okręgu. Pierwszym śląskim gauleiterem a zarazem współtwórcą NSDAP na Śląsku w 1925 roku był Helmuth Brückner. Pełnił tę funkcję do roku 1934, kiedy został wykluczony z partii i pozbawiony funkcji gauleitera. Jego następcą został Josef Wagner, pełniący równocześnie funkcję gauleitera w południowej Westfalii. Gdy w 1941 roku podzielono śląski okręg partyjny (Gau

Schlesien) na dwie części (Nieder- i Oberschlesien), Wagner zrezygnował ze stanowiska szefa partii na Śląsku, a właściwie został do tego zmuszony przez Bormanna, z powodu swojej „słabości” do katolicyzmu. W Gau Oberschlesien objął tę funkcję dotychczasowy zastępca Wagnera, Fritz Bracht, który już od 1935 roku był odpowiedzialny za sprawy Górnego Śląska. Na Dolnym Śląsku gauleiterem został Karl Hanke, który podobnie jak Bracht pełnił tę funkcję aż do końca wojny. Po przedstawieniu karier politycznych kolejnych gauleiterów śląskich Autor omówił pokrótce stanowiska zastępcy gauleitera oraz adiutanta. Autor ukazał przede wszystkim uprawnienia gauleiterów, nie pokusił się niestety o szersze przedstawienie ich działalności, co w świetle tematu pracy (organizacja i działalność partii) budzi pewien niedosyt.

Kolejny rozdział poświęcony został okręgowemu kierownictwu partii (Gau-leitung), czyli specjalnej strukturze urzędników partyjnych, wspomagających w pracy gauleitera i kierujących poszczególnymi sferami działalności administracyjnej. Kierownictwo okręgu było podzielone na urzędy (Gauämter), a te zaś na wydziały i podwydziały. Do najważniejszych urzędów kierownictwa okręgowego należały urzędy ds. administracyjnych, inspektorów okręgowych, prawnych, organizacyjnych, personalnych, szkoleń, propagandy i skarbnika okręgu. W rozdziale przedstawiono też placówki podległe tym urzędom w jednostkach administracji terenowej partii. Zwraca przy tym uwagę rozbudowana i starająca się ogarnąć wszystkie dziedziny życia rozbudowana machina administracyjna partii.

W rozdziale czwartym poruszona została kwestia organizacji i funkcjonowania partyjnego wymiaru sprawiedliwości. Jednym z głównych zadań sądów partyjnych było pociąganie do odpowiedzialności członków partii naruszających swe obowiązki. Sądy partyjne miały oczyszczać szeregi partii z takich elementów i przez to być środkiem „wewnętrznego umocnienia ruchu”. Godny uwagi jest fakt, że sentencje wyroków nie mogły zawierać opisu naruszania obowiązków służbowych, by kompromitujące partię sprawy nie były znane opinii publicznej. Autor przedstawił funkcjonowanie takiego sądu głównie na podstawie zachowanych akt powiatowego sądu partyjnego w Pszczynie. Wśród rozpatrywanych przez ten sąd spraw dominowały sprawy gospodarcze. Spotykamy też przypadki szkodenia wysiłkowi wojennemu i państwu czy oskarżenia o naruszenie obyczajności publicznej. Odrębną grupę stanowią sprawy członków NSDAP oskarżonych o łamanie dyscypliny partyjnej, gdyż wielu z nich głoszone przez partię hasła rozumiało dość powierzchownie. Członkostwo w partii było przez nich traktowane jako okazja awansu społecznego czy szansa szybkiego wzbogacenia się. Partia poprzez swe sądy starała się wszelkie przypadki naruszeń prawa surowo karać.

Struktura partyjna na szczeblu powiatu została omówiona w następnym rozdziale. Kierownictwo powiatowe (Kreisleitung) stanowiło pośredni szczebel struktury organizacyjnej NSDAP pomiędzy kierownictwem okręgowym a strukturami lokalnymi. Kierownik powiatowy partii (Kreisleiter) skupiał czasem w swych rękach urząd landrata, stojącego na czele administracji państwowej. Kreisleiter, nawet gdy nie kumulował tych dwóch stanowisk, miał duży wpływ na decyzje administracyjne w powiecie. W wykonywaniu swoich zadań miał do pomocy specjalny sztab, w którego skład wchodził kierownicy urzędów powiatowych, i którego struktura była analogiczna do kierownictwa okręgu. W Gau Schlesien przed wojną istniało 49 powiatów, a po zajęciu polskiej części Górnego Śląska doszło jeszcze 10, co razem daje nam 59 kierownictw partyjnych na

szczeblu powiatowym. Autorowi zależało na tym, by „wszechpotężna machina NSDAP nie pozostała anonimowa”, podjął się więc ustalenia nazwisk wszystkich kreisleiterów z powiatów Dolnego i Górnego Śląska w latach 1933–1945.

Po ukazaniu struktur partyjnych na szczeblu okręgu i powiatu Autor zajął się lokalnymi placówkami NSDAP. Podstawową jednostką partii na szczeblu terenowym stanowiła grupa miejscowa (Ortsgruppe der NSDAP). Na terenach wiejskich miała obejmować jedną lub więcej gmin, zaś miasta miano dzielić na odpowiednie obszary mające samodzielny charakter. Każda Ortsgruppe podlegała kierownictwu powiatowemu partii i według założeń miała liczyć od 50 do 500 członków partii. Autor podaje w aneksie przykład Wrocławia (z dokładnym wyszczególnieniem poszczególnych grup), podzielonego w 1943 roku na 97 grup miejscowych. Brak tutaj jednak odniesienia do liczby grup terenowych NSDAP w innych śląskich miastach, a wiadomo np., że w tym samym czasie w Katowicach funkcjonowało ich 31.

Na czele każdej grupy stał Ortsgruppenleiter, który odpowiadał za polityczne i światopoglądowe kierownictwo na swoim terenie. Do jego obowiązków należało między innymi organizowanie imprez partyjnych dla członków NSDAP i mieszkańców. Pomocą w realizacji zadań, podobnie jak w wyższych instancjach, służył Ortsgruppenleiterowi sztab współpracowników. Inną jednostką podporządkowaną bezpośrednio kierownictwu powiatowemu był punkt oparcia (Stützpunkt). Tworzono je wtedy, gdy np. nie było wystarczającej liczby członków do założenia grupy miejscowej (głównie rolnicze powiaty Śląska Opolskiego). Ostatecznie w 1938 roku przemianowano punkty oparcia na grupy terenowe.

Grupy miejscowe NSDAP dzieliły się na tzw. komórki (Zellen), a te z kolei na bloki. Bloki stanowiły najniższą jednostkę organizacyjną NSDAP – miały się składać z 40 do 60 gospodarstw domowych. Stojący na czele bloku Blockleiter miał być okiem i uchem partii, donoszącym o wszystkim, co się działo na jego terenie oraz kształtującym zachowanie ludności zgodnie z interesami partii. Kilka bloków tworzyło komórkę partyjną, której przewodził Zellenleiter. Ci dwaj najniżsi funkcjonariusze partyjni (Zellenleiter i Blockleiter) mieli bezpośredni kontakt z mieszkańcami i od ich gorliwości zależała w dużej mierze sytuacja ludności na danym terenie, np. każda wydana przez nich opinia czy donos mogły spowodować aresztowanie.

Książkę kończy rozdział poświęcony administracji specjalnej NSDAP, w którym omówiono pozostałe urzędy kierownictwa okręgowego oraz ich odpowiedniki na niższych szczeblach struktury organizacyjnej. Znalazły się tu m.in. urzędy ds. opieki społecznej, wychowawców, urzędników, polityki komunalnej, techniki i kombatanów. Większość tych urzędów była powiązana i realizowała swe zadania za pośrednictwem organizacji afiliowanych. Przykładem takiego współdziałania może być funkcjonowanie największego urzędu partyjnej administracji wyspecjalizowanej – urzędu ds. opieki społecznej. Pomocą służyła urzędowi szeroko rozbudowana organizacja Narodowosocjalistyczna Opieka Społeczna (NSV), której liczebność w Gau Schlesien w 1939 roku ustalono na ponad pół miliona członków. Nie jest do końca jasne, dlaczego Autor nie zdecydował się umieścić tego zagadnienia w rozdziale poświęconym urzędom głównym gauleitungu. Burzy to trochę konstrukcję pracy, w której Autor omawia poszczególne struktury partyjne od szczebla okręgowego do lokalnego.

Omawiana praca znakomicie wypełnia lukę w badaniach nad okresem panowania partii narodowosocjalistycznej na Śląsku. Wnikliwe badania archiwalne

pozwołyły Autorowi nakreślić szczegółową strukturę organizacyjną NSDAP. Obok przedstawienia form organizacyjnych partii Autor starał się podawać przykłady funkcjonowania tych struktur. Omówione aspekty działalności partii z pewnością nie wyczerpują tego zagadnienia i stanowią raczej tylko ilustrację poruszanych kwestii. Poznajemy dokładnie mechanizmy olbrzymiej maszyny partyjnej, ale w tym wszystkim umknął nam jej zbrodniczy charakter. Nie zostały podkreślone jasno związki pomiędzy partią a jej samodzielnymi ugrupowaniami (SA, SS, NSKK czy HJ), a to one stanowiły przecież ramię nazistowskiego państwa i wykonywały zadania nakreślone przez NSDAP. Kierownicy poszczególnych przybudówek partyjnych w terenie wchodzili w skład kierownictw grup terenowych NSDAP. Wyjaśnienia domaga się jeszcze kwestia przyjmowania do partii osób wpisanych na niemiecką listę narodowościową (volksliste). Problem działalności NSDAP na Śląsku wciąż więc czeka na opracowanie, a omawiana praca stanowi kapitalny materiał wyjściowy. Szczególnie interesująca wydaje się kwestia funkcjonowania partii podczas okupacji na Górnym Śląsku. Na tym terenie o skomplikowanych stosunkach narodowościowych i silnych wpływach Kościoła NSDAP stanęła wobec nowych wyzwań.

Adam Dziurok

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 31 (1998) s. 462–467.

Janusz Mariański, „STRUKTURY GRZECHU” W OCENIE SPOŁECZNEGO NAUCZANIA KOŚCIOŁA, Płock 1998. ss. 168.

„Tempora mutantur et nos mutamur in illis” – „Czasy się zmieniają a my wraz z nimi” – głosi słynne adagium. „Duch” zmian ogarnął swym zasięgiem rzeczywistość szeroko rozumianą. Zmieniają się instytucje społeczne i zmieniają się ludzie. Każdy z nas jest w pewnym sensie „dzieckiem” swoich czasów, swojej epoki i dlatego procesy dziejące się w rzeczywistości, w której przyszło nam żyć, jakoś „dotykają” każdego z nas. Poddani różnorodnym wpływom kulturowo-społecznym, kształtujemy nasze własne człowieczeństwo, nasze własne „ja”. Każdy nasz wybór, decyzja czy czyn – i to zarówno dobry jak i zły – ma swego „autora”, jest czynem konkretnego człowieka i przynosi ze sobą różnorakie konsekwencje dla nas samych i dla innych ludzi. Wszelkie działania zmierzające w kierunku dobra będą zawsze służyć człowiekowi, społeczności, w której żyje, a w szerokim znaczeniu całej ludzkości.

Podobnie rzecz ma się z każdym czynem złym. Swym zasięgiem i skutkami obejmuje on nie tylko swego sprawcę, ale również i inne osoby. Grzech niszczy człowieka i niszczy także struktury ludzkie. Kościół, w obliczu przyspieszonych zmian społecznych, wciąż na nowo podejmuje weryfikację i zmianę ocen w kwestiach społecznych, gdyż przemiany w układach technologicznych, ekonomicznych czy politycznych wywierają wielki wpływ na świat pracy. Nowe warunki domagają się rewizji struktur współczesnej ekonomii oraz podziału pracy.

Chodzi mianowicie o stworzenie takiego porządku społecznego i ekonomicznego, w którym zwłaszcza poprzez pracę mogliby uczestniczyć wszyscy. Analizując współczesność w tych aspektach, ze smutkiem trzeba stwierdzić, że liczni chrześcijanie są współodpowiedzialni za przejawy głębokiej niesprawiedliwości i nierówności społecznej.

Mówiąc o „strukturach grzechu”, ks. prof. J. Mariański w swojej najnowszej książce zatytułowanej *„Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła*, wyjaśnia, co pod tym pojęciem rozumie Kościół, jak owe struktury funkcjonują i jakie stanowią zagrożenia. Autor, kierownik Katedry Socjologii Moralności na Wydziale Nauk Społecznych KUL, jest znanym i cenionym w naszym kraju socjologiem religii i moralności. Szczególnie znaczące są jego prace z zakresu socjologii moralności, zarówno dotyczące teorii socjologicznej, jak i badań empirycznych nad moralnością społeczeństwa polskiego. Recenzowane studium etyczno-społeczne składa się z ośmiu logicznie powiązanych z sobą rozdziałów. W poszczególnych rozdziałach Autor zajmuje się kolejno zagadnieniami: grzechu i „struktur grzechu”, indoktrynacją i kłamstwem w życiu publicznym, rolą mass mediów jako nośnika wartości i antywartości, cywilizacją konsumizmu, wolnym rynkiem a strukturami grzechu, problemem ochrony środowiska i „ekologii ludzkiej” i strukturami lęku. Swoją refleksję naukową Autor kończy w rozdziale ósmym, omawiając nauczanie społeczne Kościoła a „struktury grzechu”.

Czym jest grzech społeczny i jakie są rodzaje struktur tego grzechu? Opierając się na nauce Kościoła, Autor stwierdza, że określenie to zawiera wielorakie treści. W najszerszym znaczeniu można powiedzieć, że grzech osobisty każdego człowieka swoimi skutkami w jakiś sposób dotyka innych ludzi i w tym znaczeniu ma on charakter społeczny. Po wtóre, jest to taki grzech, który może być skierowany wprost przeciwko drugiemu człowiekowi. Dalej, tego rodzaju grzech dotyka stosunków pomiędzy różnymi wspólnotami ludzkimi, takimi jak państwa czy społeczeństwa.

„Struktury grzechu” powstają nie inaczej, jak tylko w oparciu o zło moralne, które jest owocem wielu grzechów osobistych. Są więc one pochodne w stosunku do wolności osoby, w której też mają swoje źródło. Autor stwierdza, że trudno dokonać jednoznacznie podziału „struktur grzechu”, gdyż mają one wiele form. Jego zdaniem, byłoby poważnym błędem mniemać, iż „struktury grzechu” występują tylko w systemach totalitarnych, dyktatorskich, nekolonialnych czy skorumpowanych systemach władzy. W rzeczywistości występują one we wszystkich systemach społeczno-politycznych z różnym nasileniem i różną szansą na ich likwidację.

Mianem indoktrynacji Autor określa szerzenie, wpajanie i wymuszanie jakiejś ideologii (lub doktryny) uznanej za jedynie słuszną i prawdziwą, przy użyciu środków nacisku i propagandy. Wśród skutków, jakie wywołuje indoktrynacja, wymienia on: utrudnianie, a nawet uniemożliwienie dostępu do dóbr i wartości kulturowych zwłaszcza tych, które podają w wątpliwość głoszoną oficjalną doktrynę. Po wtóre, kwestionuje ona wprost lub pośrednio prawo człowieka do prawdy, które jest związane z godnością i wolnością człowieka. W krańcowej wreszcie postaci może oznaczać zniewolenie umysłu, będące niejako zakwestionowaniem samej istoty człowieczeństwa, wyłączeniem indywidualnej wolności i niezależnej opinii publicznej.

Ze zjawiskiem indoktrynacji, zwłaszcza w życiu publicznym, bardzo ściśle są powiązane struktury kłamstwa. Kłamstwo zawsze niszczy zaufanie w komunikowaniu międzyosobowym i narusza same podstawy współzycia i współpracy we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Można mu się przeciwstawić, działając na rzecz obrony i ochrony prawdy zarówno w życiu publicznym, jak i prywatnym. Kościół w swoim nauczaniu bardzo mocno podkreśla rolę prawdy w życiu publicznym. Gwarantuje ona zawsze sprawiedliwe międzyludzkie stosunki, ma obiektywny i transcendentny charakter oraz jest niezależna od uznania ze strony ludzi dysponujących siłą.

Mając na uwadze powyższe zagrożenia, jako zadanie ogromnie ważne jawi się sprawa promowania w życiu wszystkich społeczeństw wartości. Środki społeczne przekazu, mając zdolność oddziaływania i docierania prawie do wszystkich zakątków świata, mogą odegrać tutaj znaczącą rolę. Jak jest naprawdę? Czy mass media rzeczywiście służą promowaniu wartości, czy też przyczyniają się do szerzenia antywartości? Na te i inne pytania, związane z rolą mass mediów w służbie człowiekowi i społeczeństwu, możemy znaleźć odpowiedzi, analizując rozdział trzeci zatytułowany: „Mass media jako nośniki wartości i antywartości”. Nie ulega najmniejszej wątpliwości fakt, że środki społecznego przekazu do pewnego stopnia są w stanie kreować rzeczywistość ludzką.

Kościół w swoim nauczaniu podkreśla, że mogą one bardzo dobitnie przyczynić się do rozwoju osobowości człowieka, wyjść naprzeciw rodzinie, która zwłaszcza dziś zgłasza ogromne zapotrzebowanie na wartości, mogą wreszcie posłużyć za skuteczne narzędzie ewangelizacji. Kiedy jednak zaprzestaną służby wartościom, wtedy staną się nie mniej skutecznym narzędziem destrukcji, manipulacji opinii publicznej, „zanieczyszczenia” umysłów i demoralizacji. Demoralizacja poprzez środki społecznego przekazu ma często na celu zdobycie jak największych zysków materialnych, nawet za cenę duchowej i moralnej krzywdy innych ludzi. Poważnym zarzutem, jaki się stawia mass mediom w naszym kraju, jest to, że nie kształtują one w życiu odbiorców ducha wzajemnej zgody i jedności, że zatraciły elementarną wrażliwość na podstawowe i najważniejsze problemy narodu i państwa.

Cywilizacja współczesna jako naczelne zadania stawia sobie produkcję, konsumpcję i sukces rynkowy. Zdaniem Autora, jedno ze sztandarowych haseł współczesności brzmi: „Kupuję, więc jestem”. Wyznając takie credo, współczesność nacechowana jest dążeniem do nieograniczonej konsumpcji, do przewagi „mieć” nad „być”, do priorytetu rzeczy nad osobą. To wszystko zagłusza głębsze pragnienia człowieka, a nawet tęsknotę za żywym Bogiem. Skutki takiej postawy da się zauważyć między innymi w takich objawach niedorozwoju, jak nędza, głód czy niesprawiedliwość społeczna. Granica pomiędzy skrajnym ubóstwem a nadmiernym bogactwem nie jest tożsama z granicą przebiegającą pomiędzy państwami wysoko rozwiniętymi a zapóźnionymi w rozwoju gospodarczym, gdyż i w państwach o wysokiej stopie życiowej spotykamy ludzi bezdomnych, skazanych na różne formy ubóstwa, zepchniętych na margines życia społecznego.

Mówiąc o dramacie głodu na świecie, papież Jan Paweł II niejednokrotnie formułuje konkretne propozycje mające sprzyjać bardziej sprawiedliwemu podziałowi zasobów żywności, wzywa wszystkich do solidarności międzyludzkiej oraz do redukcji zadłużenia międzynarodowego. Jego zdaniem, dzielić się dobrami duchowymi i materialnymi z innymi, to budować bardziej braterskie społe-

czeństwo. Pokój na świecie można zapewnić tylko poprzez zniesienie ogromnych dysproporcji na drodze postępu techniczno-ekonomicznego. Powinnością krajów najbogatszych jest tak postępować, aby kraje ubogie mogły czerpać jak największe korzyści ze swoich zasobów i wytworów własnej gospodarki.

Dla wielu współczesnych ludzi konsumpcja jest celem i stylem ich życia. Motorem napędowym w rozwoju takich postaw stała się reklama promująca etykę hedonistyczną. Poszerza ona sztucznie potrzeby człowieka i wywołuje reakcję kupowania towarów dla celów prestiżowych czy nawet dla snobizmu, przyczyniając się tym samym do powstawania niewłaściwej hierarchii wartości.

Krytyka postaw konsumpcjonistycznych to nie to samo, co negacja konsumpcji. Bazuje ona na hierarchii potrzeb ludzkich i sposobach ich właściwego zaspokajania. Konsumpcjonizm jako styl życia jest drogą donikąd. W społeczeństwach dobrobytu, jak zauważa Autor, w których ludzie zabiegają o dobrobyt materialny i coraz bardziej pograżają się w konsumistycznym materializmie, ujawnia się dziś pełne niepokoju poszukiwanie sensu istnienia i potrzeba życia wewnętrznego.

W kontekście omawianych powyżej zagadnień, jako najważniejsze zadanie w walce z przewyciężeniem „struktur grzechu”, jawi się rozbudowanie struktur solidarności z ludźmi i narodami, przeciwstawiających się zakorzenionym w społeczeństwach przejawom niesprawiedliwości.

Czy wolny rynek w gospodarce może sprzyjać umacnianiu się „struktur grzechu”? I tak, i nie, to zależy od tego, jakie priorytety okażą się dominujące. Tej struktury ekonomicznej Kościół nie przyjmuje bezkrytycznie i bez zastrzeżeń. W kolejnym rozdziale swojej książki Autor zaprezentował te fragmenty społecznego nauczania Kościoła, w których wskazuje się na niektóre zastrzeżenia i ograniczenia prawno-etyczne funkcjonowania gospodarki wolnorynkowej. Za papieżem Janem Pawłem II przyjął on tezę, że wolny rynek, solidarność i sprawiedliwość społeczna nie są sobie przeciwstawne, lecz stanowią syntezę.

Kapitalizm jako system ekonomiczny może być „źródłem” dobrobytu wielu społeczeństw pod warunkiem, że będzie on respektował pewne społeczne i etyczne ograniczenia. Przede wszystkim musi on respektować priorytet człowieka przed kapitałem, a to oznacza, że kryterium korzyści ekonomicznej nie może być jedyną i najważniejszą normą aplikowaną do wszystkich dziedzin życia. W swoim nauczaniu Kościół uznaje prawo jednostki do prywatnej własności środków produkcji. Z drugiej jednak strony komplementarnie podkreśla, że w parze z poszanowaniem prawa własności indywidualnej winno iść uznanie powszechnego przeznaczenia dóbr ziemi. Wolny rynek jako mechanizm gospodarczy nie jest jednak w stanie sam z siebie rozwiązać takich problemów, jak: ochrona środowiska naturalnego, niesprawiedliwość społeczna, ubóstwo i tragedia głodu wielu ludzi na świecie.

Kościół nie wypowiada się na temat sposobu funkcjonowania rynku, lecz formułuje zasady etyczne, których w żaden sposób nie wolno lekceważyć w życiu gospodarczym bez konsekwencji dla człowieka i społeczeństwa. Promując zasady solidarności i etyki personalistycznej, Kościół ponosi współodpowiedzialność za kształt życia społecznego.

Wielką troską Kościoła jest sprawa odpowiedzialności za naszą ziemię, naturalne środowisko życia człowieka. Ten wielki dar, uczy Kościół, otrzymaliśmy od Boga i nie wolno nam, ludziom, bezmyślnie dewastować ziemi, ani niszczyć jej naturalnych zasobów. Współczesny kryzys ekologiczny, stwierdza Autor na

początku szóstego rozdziału, jest niczym innym jak tylko skutkiem wypaczonej koncepcji niekontrolowanego rozwoju techniczno-ekonomicznego, nie uwzględniającego środowiska naturalnego wraz z jego ograniczeniami, jego prawami i harmonią.

W nauczaniu społecznym Kościół podkreśla, że podstawą całego porządku społecznego jest człowiek ukształtowany na obraz Boga. Jego relacja do Stwórcy jest pierwsza i podstawowa. Komplementarny z nią jest nasz stosunek do drugiego człowieka i do całego kosmosu. Wśród wielu praw, jakie przysługują każdemu człowiekowi, jest także prawo do życia w zdrowym środowisku naturalnym. Rozwijanie nowoczesnych technik produkcji i utrzymanie wysokiego tempa rozwoju gospodarczego nie usprawiedliwia niekontrolowanego wykorzystania środowiska naturalnego. Poprzez postęp naukowo-techniczny człowiek wyzwał się od zagrożeń przyrody. Podporządkowując sobie jednak nieroztropnie przyrodę, przeprowadzając dynamiczne procesy industrializacji i urbanizacji, człowiek stał się wrogiem dla samego siebie i dla przyszłych pokoleń. Jako konieczność staje dzisiaj przed ludzkością postulat o charakterze imperatywu etycznego – w relacji do przyrody człowiek musi sobie wyznaczyć pewne granice i reguły postępowania.

Dynamiczne procesy industrializacji, urbanizacji doprowadziły z jednej strony do poważnego zniszczenia strefy życiowej człowieka, z drugiej zaś strony w wyniku zaistnienia tych procesów powstały przeludnione miasta – olbrzymy, w których wielu ludzi nie znajduje ani pracy, ani mieszkania. Wielkie miasta są nie tylko ilustracją możliwości, jakie daje technika, ale przynoszą z sobą szereg zagrożeń. Wśród tych zagrożeń Autor wymienia między innymi: zatrucie środowiska, życie wielu mas w nędzy i nieludzkich warunkach, dorastanie dzieci bez perspektywy rozwoju, rozbijanie więzi społecznych czy zagrożenie dla rodziny jako „sanktuarium życia”. Są to znamiona cywilizacji śmierci, „kultury śmierci”.

Mnożenie sztucznych potrzeb, nadmierna konsumpcja i marnotrawstwo przyczyniają się do zubożenia naturalnych zasobów ziemi i niesprawiedliwego podziału bogactw w skali światowej. Zmiana stylu życia, jaką postuluje w swoim nauczaniu Kościół, przyczyni się bardzo wydatnie do zapewnienia każdemu człowiekowi dobrobytu duchowego i ekonomicznego.

Współczesny człowiek u końca XX wieku przerażony jest tym, co czeka go w przyszłości, przestraszony jest tym, co sam jest w stanie uczynić. Towarzyszy mu uczucie lęku przed samym sobą. Niepewność i ambiwalencja stały się „produktami” współczesnych społeczeństw ryzyka. Mówiąc w rozdziale siódmym o „strukturach lęku”, Autor stwierdza, że ludzkość stoi na rozdrożu moralnym, a „kultura śmierci” zdaje się przeważać nad „kulturą życia”. Relatywizm, indywidualizm, odrzucenie obowiązujących autorytetów oraz brak jasnych i przejrzystych kryteriów uniemożliwiają poznanie prawdy i stanowią bardzo poważne zagrożenie dla współczesnej kultury. Pogłębiające się obecnie przejawy niesprawiedliwości rodzą wśród ludzi napięcia i obawy, wprowadzają głęboki zamęt w życie poszczególnych osób i wspólnot. Z niepokojem patrzy się dzisiaj na decydujące rozstrzygnięcia, które stoją przed rodzajem ludzkim, a związane są z samym sensem istnienia człowieka w świecie, z przyszłością jednostek i całej ludzkości. Tego rodzaju niepokojom i lękom, doświadczeniu bezsensu świata, czyli „strukturom lęku” przeciwstawić należy – zdaniem Autora – struktury nadziei, troskę o człowieka, o przyszłość ludzi na ziemi. Chrześcijaństwo – jak

uczy Jan Paweł II – ma być żywą i dynamiczną siłą, skierowaną ku dobru całego społeczeństwa, wzmacniającą wartości duchowe i budowanie lepszej przyszłości.

Kościół chce uczestniczyć w tworzeniu struktur społecznych bardziej godnych człowieka i dlatego opowiada się za budowaniem „cywilizacji miłości”, w której każda osoba będzie cieszyć się szacunkiem, wolnością i pokojem i dzięki temu będzie mogła wypełniać swoje wzniosłe powołanie. Naprawa złych struktur społecznych może się dokonać tylko poprzez zmianę, naprawę wnętrza człowieka przez społeczną solidarność i miłość. Chrześcijanie nie mogą pozostać obojętni wobec „struktur zła”. Muszą podejmować działania na rzecz usuwania go z życia społecznego i budowania „struktur dobra”. Kościół nie podaje żadnych dogmatów społecznych, politycznych czy ekonomicznych, nie tworzy konkretnych modeli ustrojowych czy gospodarczych, ale wyklada swoją naukę społeczną o pracy, gospodarce, polityce, przyczyniając się w ten sposób, na miarę swoich możliwości, do rozwiązywania konfliktów i znajdowania nowych możliwości dialogu. Poprzez ludzi świeckich ma on rzeczywisty dostęp do kształtowania rzeczywistości politycznej i społecznej. To oni mają poszukiwać odpowiednich sposobów zastosowania tych zasad, które głosi Kościół. Niewątpliwym wkładem Kościoła w przebudowę społeczną jest wychowanie sumień ludzkich w duchu sprawiedliwości i pokoju. Dążąc do realizacji swojego etycznego i religijnego posłannictwa, Kościół będzie uświadamiał ludziom poważny obowiązek solidarności społecznej, będzie nie tylko oskarżał, ale i przyczyniał się do wypracowania alternatywnych projektów życia, będzie zachęcał do budowania takiego społeczeństwa, którego celem stanie się integralne dobro wszystkich jego członków. Głosząc „Ewangelię życia, sprawiedliwości i solidarności”, Kościół – jak podkreśla to Autor na zakończenie rozdziału ósmego – przyczynia się do budowania bardziej ludzkiego świata.

Recenzowana książka jest solidnym studium społeczno-etycznym, opartym na najnowszej literaturze przedmiotu. Prezentuje ono i omawia struktury ekonomiczne, polityczne i kulturowe, które dziś ulegają głębokim przemianom, a od których zależy przyszłość ludzkich społeczności. W warunkach przełomu ustrojowego dokonał się rozpad dawnych społecznych i instytucjonalnych struktur. Ich miejsce zajęły nowe, działające zgodnie z „logiką” reguł demokratycznych. Zmieniły się także konteksty realizacji określonych wartości i interesów grupowych oraz ich subiektywne oceny.

Całość opracowania cechuje się wielką fachowością, logicznością i budzi uznanie. Jako studium teoretyczne, książka może być przydatna dla lepszego zrozumienia nie tylko źródeł największych problemów i zagrożeń współczesności, ale również sposobów ich rozwiązania. Ukazuje Kościół głoszący „Ewangelię życia” i orędzie sprawiedliwości. Podejmując problematykę społeczną z punktu widzenia troski o człowieka, Kościół chce przemienić mocą wiary kryteria ocen, podstawowe wartości i sposób myślenia całego społeczeństwa.

Na pewno omawiana książka wzbogaca w sposób znaczący dorobek polskiego piśmiennictwa etyczno-społecznego, ale można by w tym miejscu wyrazić życzenie, aby następne opracowania Autor poświęcił roli Kościoła katolickiego w poszukiwaniu nowej tożsamości społecznej w zmieniającym się społeczeństwie.

Ks. Jerzy Szymik, DOTYK ŻRENICY, Lublin 1997, ss. 210 (Wiersze z lat '93–'96; tłumaczenia wierszy: J. von Eichendorffa, poetów Andaluzji, Jacquesa Preverta; esej o miłości do książki).

Życ na poziomie dotyku Jego żrenicy – to pragnienie – życzenie mocno obecne jest w najnowszym tomiku poezji ks. Jerzego Szymika pt. *Dotyk żrenicy*. Zawarte w nim utwory pochodzą z lat 1993–1996, wzbogacone o tłumaczenia wierszy Josepha von Eichendorffa, poetów Andaluzji, Jacquesa Preverta oraz uzupełnione „Esejem o miłości do książki”.

Dotyk żrenicy jest szóstym zbiorem wierszy ks. Szymika – kapłana, poety, naukowca. Wcześniejsze tytuły wskazują pewną drogę od początków, od *Uczę się chodzić* (1988) poprzez *Gwiazdy w filizance* (1989) i *Zupełnie inaczej* (1991) do *Wstępu wolnego* (1992) i *Ziemi Niebieskiej* (1994). Wszystkie stanowią one drogę poszukiwania słowa, które doprowadzić ma do wiecznego Logosu, ten z kolei zarazem wprowadza niepokój i pokój, burzy i buduje, daje nadzieję i rodzi wątpliwości. To Słowo wymagające na wszystkich płaszczyznach.

Dzisiaj mam przed sobą *Dotyk żrenicy* i pytanie: jak żyć na poziomie dotyku Jego żrenicy? Książd Jerzy wyznał, że lata 1993–1996 w jego życiu były trudne i piękne zarazem; pełne pracy, bólu, ale i zwycięstwa. I chyba dlatego poprzez poezję próbuje wskazać, jak żyć w Bogu, jak nieustannie starać się żyć w Bogu.

W dedykacji najnowszego tomiku poezji książd Jerzy napisał nam (mojemu mężowi i mnie): (...) „Życzę Wam, byście żyli sobie na poziomie dotyku Jego żrenicy – czyli jeśli was boli lub jeśli kochacie, by było to Jego cierpienie i Jego miłość”. Owo wyjaśnienie takiej jakości ludzkiego życia sugeruje poszukiwanie i odnajdywanie zarazem. Odnajdywanie sensu ludzkiej, ziemskiej egzystencji w Bogu. To poszukiwanie ma wymiar całego człowieka i całości Jego życia.

Cierpieć i kochać na poziomie dotyku Jego żrenicy?! Ks. Jerzy Szymik już we wcześniejszych wierszach pisał, że wiara sprawdza się i wzrasta w codzienności, czyli we wszystkich małych ludzkich sprawach, ale też w cierpieniu, miłości, nadziei, życiu... „Kochać [...] / na klęcząco / i w świętym milczeniu”, „być tak / jak bywa Bóg / zawsze cały / i jakby trochę w cieniu”, „żyć tak / że już bardziej / nie można” (*Uczę się chodzić*, s. 50). W innym miejscu pisze: „Kochać / znaczyło potem / pisać w małych notesach: / „naprawić rynnę / pomalować płot / kupić kurczęta” aż do „Kochać / znaczy teraz / doczekać się ciszy / w której / już tylko Miłość” (*Zupełnie inaczej*, s.35), czyli aż do Spełnienia.

Na życie człowieka składają się także: samotność, która „obejmując zmianę”, oddalenie i nieład, kiedy kochamy „sercem dziurawym, z którego miłość wycieka”, wreszcie noc, której „trzeba pozwolić się ogarnąć, bo z niej dopiero powstaje świt” i wolność, kiedy „nie musisz”. Każde ludzkie doświadczenie ma sens w perspektywie wieczności, także to celowo pominięte; to, do którego nie przywiązujemy żadnej wagi; to, o którym chciałoby się z różnych powodów szybko zapomnieć i to, które chcielibyśmy, aby trwało wiecznie. To one wszystkie stanowią ciężar gatunkowy człowieka, jego wewnętrzną jakość.

Zbiorek poezji *Dotyk żrenicy* w swej części zasadniczej został podzielony na: „Obrazy kliniczne, ich przeźroczystość”, „W słońcu, w deszczu, w zachwyce”

oraz „Azulejos. Pocztówki z Portugalii”. Czy owe obrazy kliniczne można poza ich sensem dosłownym przenieść również na wymiar konkretnych życiowych doświadczeń – bardzo różnych oczywiście? Wydaje mi się, że tak. Poza tym, że stanowią one efekt pewnych refleksji związanych z pobytem Autora w szpitalu, mogą stanowić także poetycki obraz życia w ogóle. Na pierwszym planie tych obrazów pojawiają się różni ludzie z różnym bagażem doświadczeń. Zaznaczona jest na nich też określona droga od do, „Obrazy kliniczne” i „Obrazy kliniczne. Po roku”.

Może więc najpierw o cierpieniu... Jako pewien komentarz do wiersza „Obrazy kliniczne” Autor wybrał dwa teksty. Pierwszy z Ewangelii według św. Marka: „Eloi, Eloi, lema sabachthani”, drugi z Hölderlina: „Kto stawia się ponad własnym cierpieniem, wznosi się najwyżej”. Do tych tekstów dołącza swoje pytania: „Ale czy to jest możliwe? I konieczne?” Czy konieczne są pretensje do Boga, może żal... i czy konieczne jest stawianie siebie ponad cierpieniem? Czy można stanąć ponad własnym cierpieniem? A może po prostu trzeba go dotknąć, doświadczyć, pokochać...?

Pierwszy obraz kliniczny jawi się następująco: „Jest kwiecień / [...] czas wędrówek do Emaus / i cudownych połowów ryb / Wolno pracują szemrzące kroplówki / aparaty tlenowe. Świszczą oddechy / na wargach ziemistych twarzy” (s. 21). Ale to nie tylko obraz, to życie, konkretne ludzkie życie. „Nad korytarzem kaszel astmatyka”, zagłuszający „lekki krok pielęgniarki, która jest w trzecim miesiącu”, jest też „Boromeuszka w błękitnym habicie”. To życie wychodzi poza klinikę: „...za oknem spacerują dziewczyny w krótkich sukienkach. Roześmiane”. Cały wiersz jest modlitwą do Eloi, całe życie ludzkie jest modlitwą, ludzkie doświadczenie cierpienia i radości jest modlitwą. Ów kaszel astmatyka jest jego cierpieniem, „zwielokrotniony, symfoniczny, odbijany od sklepień, żeber, lamp i szyb”. Pielęgniarka. „Jest błada. / [...] w porze wymiotów i dzikiej tęsknoty / Cieszy się życiem i rodziną”. Boromeuszka cieszy się tylko życiem. Obie z kolei „próbują zmyć tatuaż na surrealistycznym ramieniu gruźlika, którego nie cieszy ani jedno ani drugie”. W swym cierpieniu, samotności patrzy na białe drzewka, choć zbliża się nieuniknione – czeka na Spotkanie. Każde z tych konkretnych ludzkich istnień jest zarazem jednym z obrazów, odbić, stron, luster jednego człowieczego bytu. Doświadczając radości, miłości, cierpienia, życia; będąc roześmianym, bladym, chorym i szczęśliwym, trwasz na poziomie dotyku Jego żrenicy. Ale tylko wtedy, gdy modlisz się życiem: „Kocham kwiecień, Eloi”.

W pierwszej części tomiku znajdują kolejne obrazy człowieczego losu. Sytuacja liryczna w wierszu „Szekspir w Bytomiu” (s. 26) to przecież samo życie, uliczna codzienność: „[...] nie świeci słońce nad barem „Hamlet” nigdy”, „wychodzą kolejni pijani”, ale pod tym samym barem „czteroletnie dziecko myje stopy i ręce w kałużach”. Choć nie ma tu słońca i szans na jakąkolwiek zmianę, to przecież właśnie „czteroletnia” jest w zasięgu dotyku Jego żrenicy, to nad nią krąży „nieśmiała modlitwa / jak niewidzialny parasol / [...] może ją uchroni przed wyrokiem”. Są na kolejnych obrazach ludzie, którzy się boją (s. 30), są poeci; ci, którzy płaczą przy rozstaniach, są szczęśliwi (s. 38), kochający życie. Jest jednak jeszcze jeden obraz, który zwrócił moją szczególną uwagę. Wiersz „Koniec filmu” – o ludziach, którzy wychodzą z kina „bezwstydnie młodzi [...] / i nie wiedzą, że akurat są szczęśliwi” (s. 54). Szczęście i czas funkcjonują tu jak misterium, jak sacrum. Zwłaszcza szczęście jest tu ulotną chwilką i jak się okazuje najbardziej „materialne”, staje się we wspomnieniu i obietnicy. Czyż na-

prawdę nie potrafimy go zauważyć i nim żyć? Tak, to tekst bardzo egzystencjalny, w którym Autor stara się dotknąć tajemnicy piękna, szczęścia, życia...

Co jednak dzieje się z obrazami klinicznymi po roku? „Jest znowu kwiecień, Eloi”. Co zrobić, by nie był po raz kolejny ze sporą „dawką rutyny i monotonii”? Co zrobić, by się w tym życiu nie nudzić, nie narzekać, nie czekać ciągle na lepsze czasy? Może po prostu i pomimo wszystko „być”, które „wzrusza i zachwyca / I nigdy dość w tej sprawie”. Tak, Eloi. Być!

Stawiam w tym miejscu kolejne pytanie: jak być na poziomie dotyku Jego żrenicy „w słońcu, w deszczu, w zachwyce”? Jak żyć w nieustającym dziękczynieniu? W drugiej części omawianego tomiku poezji obserwuję następne strony ludzkiego bytowania, tym razem na tle pięknych obrazów lata, opisów zjawisk meteorologicznych, prognozy pogody. Od takiej właśnie specyficznej prognozy pogody rozpoczyna się druga część (s. 71). Upał, niedziela pełna słońca, „błękit bez łąz”, „bez już w brązach”.

„Strasznie smutno”. Dlaczego? Bo kończy się wiosna? Czas radości, nadziei, powstawania do życia. A może dlatego, że zaczyna się zbierać na burzę? Czy każda radość, nadzieja musi być zapowiedzią burzy, jakiegoś „zabełtania”, wewnętrznego niepokoju?

Czytam dalej serię wierszy o deszczu, od którego mokną ludzie i rzeczy, i który „wszystko rozmazuje”. A więc nie jest to deszcz oczyszczający. Woda nabiera tu nowej symboliki, nie zmywa z nas śladu zła, brudu, zmęczenia, ale „skurcza wszystko do samej esencji dobra i zła”, „skula” i „rozmazuje”. Tylko gdzieś nad horyzontem „nagi miecz anioła (...) pracuje bez wytchnienia”. Pracuje nad grą pozorów, nad prawdą i kłamstwem, by się jednak nie rozmazały. By nasze życie stało się Prawdą. Później jest deszcz, który „próbuje zmyć grzechy miasta” (s. 76). Wraz z nim pojawia się ogromne i chyba kolejne odkrycie Boga. W wakacjach, w ciepłym lipcowym deszczu, w złu świata, w sercu jest Bóg, który nieustannie dotyka każdego ludzkiego życia:

„On
prowadzi moje kroki,
liczy moje włosy
słyszy mój śpiew.
Widzi mnie” (s. 77).

Bóg zawsze jest wierny, a cóż człowiek – tańczy przed Nim, gra, ufa, boi się i potyka. I tak ma być. To jest właśnie życie na poziomie dotyku.

W tej części tomiku pojawiają się znane już i ukochane przez Autora miejsca, do których powraca i ludzie, stale przy nim obecni. Ks. Jerzy przyznaje się, że kocha miasto. Jakiegokolwiek i gdziekolwiek, byle nie brakowało w nim Boga, ludzi, codziennego znużenia i swoistego uroku (s. 78). Właśnie w takim mieście, w którym „pasja życia płynie niewidzialna / żyłkami wąskich uliczek. Nieuleczalna tęsknota” znajduje poeta najważniejszy dowód na istnienie Boga. W kalejdoskopie święta i codzienności; zabawy, radości i odpoczynku, ale też pracy, wycieńczenia, znużenia – żyje człowiek dotykany Jego żrenicą.

Kolejnym miejscem radosnym jest Pszów, „kraj lat dzieciennych” i nieustannych powrotów. Tu nie tylko lato, ale wszystko – jak mówi Poeta – jest lepsze, bo „moje”⁴. I choć odchodzi lato, życie, to, co najpiękniejsze, to jednak Autor

⁴ Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilkę nad znaczeniem słowa „moje”. Proponuję tu wyjątkową refleksję Karola Wojtyły dotyczącą głębi tego magicznego wręcz słowa. Autor dramatu *Promieniowanie ojcostwa* rozważając głębię słowa „moje”, wyjaśnia je jako „własne”. Pisze o

obiecuje, że zrobi wszystko, by wróciło. Pszów jest jak miejsce wieczne, w którym spotyka się wszystko, jak lato z jesienią. Nie można tu pominąć kościoła i Uśmiechniętej Pani (s. 102). To właśnie wewnątrz kościelnych murów trwa zachwyty, wzruszenie, współczucie. Trwa cisza, która tym razem jest „jak ciało zranione / niezdolne do ekstazy / od nadmiaru szczęścia”. Więc „noc jest mi światłem” i w ulewie dźwięków brzmi „zupełnie inaczej”.

Miejscem szczególnym dla ks. Jerzego jest jeszcze sala wykładowa, w której „raduje się chwilą i uczy się kochać”. To miejsce codziennej pracy nad kształtowaniem młodych umysłów i serc, przepełnione przede wszystkim modlitwą.

W wierszach ks. Szymika stale obecni są najbliżsi: rodzice, siostra, bracia w kapłaństwie, studenci, przyjaciele. Do jego miejsc świętych „w słońcu, w deszczu, w zachwycie” przyszli również. Mama ubrana na białą, ze swą serdeczną obecnością, z twarzą, na której odbijają się różne strony życia. Najbliższa. „Myślenickie Turnie / Mamo, wszystko jest tu ciągle / podobne do nas: / białe, kruche piękne” (s. 95). Siostra i jej „bezpieczny świat”, do którego „złe moce nie mają wstępu”. Rodzina, dzieci, wszystko zabarwione na „wzór bezbolesny”. Pamięć (s. 97). Bracia kapłani, z którymi Autor w „cierpieniu pytań i nadatku sensu” poszukuje Prawdy. Wreszcie studenci – gleba, w którą trzeba wsiąć ziarno; serca, w których trzeba wzniecić iskrę, by wybuchł pożar Bożej miłości. To wszystko i ci wszyscy są Prawdą, życiem i wielkim dziękczynieniem – Eucharystią.

Czytając nowe wiersze ks. Jerzego, nie mogę do końca uwolnić się od skojarzenia z obrazem. Trzecia część przynosi nowe, nazwane wprost. „Azulejos. Pocztywki z Portugalii”. Czyżby znów z ukochanego miejsca? Cóż widać na tych pocztówkach? Ogromny zachwyty urokiem miejsca, barwami portugalskiego lata, jesieni, pięknem budowli, rzek, gór, miast. To wszystko istnieje także w wymiarze transcendencji, nieskończoności, Pełni; istnieje na poziomie dotyku żrenicy. Jak jest i jak żyje się tam? „Jest jasno i biednie / jest przewiewnie / jest dobrze” (s. 122). Ale tam też czas upływa nieubłaganie, jest miłość, radość i wielkie cierpienie; jest świadomość, że umieranie w samotności to „niezupełnie prawda”. Tam żyją ludzie, „których oślepią to samo słońce i trawi ten sam głód”, każdego oślepią Prawda, każdy jednocześnie pragnie i tęskni za Prawdą...

Na portugalskich obrazach szczególnie piękna wydaje się rzeka Mondego, która uczy żyć i w każdym czasie mówi do człowieka:

„[...]bierz życie jakie jest.

Żyj tak jak ja oblewam

cieniste, ostrokrzewne zakole

ziemi jałowej [...]

Ocean jest przecież niedaleko.

Niebieska Pełnia,

w której się wszystkie spotkamy” (s. 126).

Tak więc na koniec jeszcze trochę eschatologii, by wiedzieć, po co kochać, cierpieć, być szczęśliwym, samotnym; po co żyć.

ciężarze gatunkowym słów, nawet tych najmniejszych. To słowo ma dla niego odwieczny sens. Nie można przyjmować tego, co wypływa z serca, dopóki nie weźmie się odpowiedzialności za prawdę tego słowa; potocznego, prostego i maleńkiego, jakim jest słowo „moje”. Tym słowem przyjmuje się na własność i zarazem oddaje się siebie. K. Wojtyła, *Promieniowanie ojcostwa*, w: tegoż, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 250–252. Wydaje mi się, że przytoczona refleksja po może nam dotknąć tajemnicy owego „mojego” świata ks. Jerzego Szymika.

Wszystkie obrazy życia, człowieka, jakie udało mi się odtworzyć po przeczytaniu najnowszego tomiku poezji ks. Jerzego Szymika, mają jeden wspólny odcień: Miłość. Miłość, która zarazem jest radością i dziękczynieniem. „Dziękuję za życie”. Jest to wdzięczność za to, że mogę, możesz uczyć się żyć na poziomie dotyku Jego źrenicy. Ta Miłość też boli i „im więcej miłości tym bardziej”. I życia, i Miłości trzeba się uczyć. Trzeba uczyć się przechodzić przez samotność, cierpienie, lęk, wewnętrzny niepokój, ale też przez radość, szczęście, piękno... I pamiętać, że „Ktoś nas tu wszystkich kocha”.

Wiemy już jak. Pozostaje tylko żyć...

Beata Brożek