

Ks. Franciszek Blachnicki, *TEOLOGIA PASTORALNA OGÓLNA*  
Skrypt dla studentów KUL. Część I, Wstęp do teologii pastoralnej, Teologiczne zasady duszpasterstwa. Lublin 1970, Katolicki Uniwersytet Lubelski. Str. V + 431.

W posoborowym pięcioleciu opublikowano, szczególnie w różnych czasopismach teologicznych, cały szereg publikacji z dziedziny teologii pastoralnej. Wśród nich ostatnio ukazała się praca ks. Franciszka Blachnickiego „Teologia pastoralna ogólna”. Jest to powielony skrypt, przeznaczony dla studentów KUL, ale również bardzo pożyteczny dla ogółu duszpasterzy. Praca liczy dziesięć rozdziałów, z których trzy składają się na „Wstęp do teologii pastoralnej”. Rozdział II p. t. „Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej” opracował ks. Wł. Piwowarski. Pozostałe siedem rozdziałów to „Teologiczne zasady duszpasterstwa”. W tej drugiej części rozdz. IV—VII poświęcone są duszpasterstwu w świetle zasady personalistyczno-chrystologicznej, zaś rozdziały VIII—X duszpasterstwu jako budowaniu wspólnoty w Chrystusie, czyli eklezjologicznej zasadzie duszpasterstwa.

We wstępie autor stawia propozycję nowej koncepcji teologii pastoralnej. Rozdział I. przedstawia „Historię koncepcji teologii pastoralnej”, poczynawszy od roku 1777, tj. od czasu gdy teologia pastoralna została wprowadzona na uniwersytety w monarchii austrowęgierskiej. Autor stwierdza, że przeszło 150 lat historii teologii pastoralnej — od Rautenstraucha poprzez Grafa do Arnolda, Rahnera i Schustera — to szukanie przede wszystkim jej zasady formalnej. W tej historii widzi zarówno brak refleksji teologicznej nad naturą i przedmiotem formalnym tej dyscypliny, jak również próby właściwego, teologicznego jej ustalenia. Jest to historia wypaczeń i kryzysu teologii pastoralnej, które w pewnej mierze sięgają aż do naszych czasów, bo i dziś jeszcze pokutuje w naszym duszpasterzowaniu pewien praktycyzm i pragmatyzm, a to co nazywało się teologią pastoralną, było do niedawna raczej „technologią duszpasterstwa” jak to nazywa za Arnoldem. Choć Autor przypomina, że w wieku XIX i na początku wieku XX teologia i duszpasterzowanie szły odrębnymi drogami, to przecież i wtedy nie brak było rzetelnych wysiłków, by przełamać kryzys i bezradność teologii pastoralnej, wynikające z braku właściwej teologicznej zasady dla tej dyscypliny. Przełomowe znaczenie dla rozwoju teologii pastoralnej przypisuje twórczości Franciszka Ksawerego Arnolda, któremu chodziło przede wszystkim o to, „aby teoria i praktyka duszpasterstwa były wyrazem teologii opartej na całości rzeczywistości objawionej, a nie dała się kierować tylko pewnymi prawdami cząstkowymi, dyktowanymi przez modę lub osobiste upodobania oraz receptami wziętymi z praktyki względnie wynikającymi z analizy doraźnych potrzeb dnia” (str. 18). Niewątpliwym osiągnięciem Arnolda jest próba wprowadzenia do teologii pastoralnej i duszpasterstwa chrystologicznej zasady bosko-ludzkiej (das Prinzip des Gott-menschlichen), jako zasady formalnej. Od niego również ustaliła się specyficzna metoda teologii pastoralnej jako nauki.

W rozdziale II omówiona jest eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej której twórcami są K. Rahner i H. Schuster. Współczesna koncepcja teologii

pastoralnej opiera się o pojęcie Kościoła, uwzględniające wszystkie jego aspekty, „w całościowej postaci” (Arnold), — Kościół pojmowany „nie abstrakcyjnie i transcendentnie, lecz konkretnie i socjologicznie — jako żywa, sakramentalna, historyczna i społeczna rzeczywistość” (str. 25). Z istoty i celu Kościoła dedukuje współczesna teologia pastoralna wszystkie podstawowe funkcje. Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej ma specyficzną dla siebie metodę, którą jest teologiczno-socjologiczna analiza terażniejszości. W oparciu o przeprowadzone analizy, dotyczące zarówno założeń eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej, jak i jej metody, autor podaje definicję, w której określa teologię pastoralną jako „naukę zmierzającą za pomocą teologiczno-socjologicznej analizy konkretnej terażniejszej sytuacji Kościoła do wypracowania zasad i dyrektyw, według których Kościół w tej terażniejszej sytuacji aktualizuje własną istotę, wypełniając tym samym misję pośrednictwa zbawczego” (str. 38). Rozdział III przedstawia nową strukturę przedmiotu teologii pastoralnej. Autor wykazuje niewystarczalność tradycyjnego ujęcia przedmiotu teologii pastoralnej, w którym na centralnym miejscu stawiano tzw. hodegetykę czyli naukę o pasterskim urzędzie Chrystusa i Kościoła, którą zresztą traktowano w oderwaniu od urzędu nauczycielskiego i kapłańskiego. Przyznaje, że chociaż trójpodział na urząd kapłański, nauczycielski i pasterski Chrystusa ma swoje uzasadnienie, to jednak tak podział teologii pastoralnej według tych urzędów, jak tym bardziej sprowadzenie jej tylko do urzędu pasterskiego, jest problematyczne a nawet nieuzasadnione. W oparciu o przemyślenia Fr. Arnolda, K. Rahnera i F. Klostermanna podaje Autor elementy nowej koncepcji podziału, jak i propozycję nowego ujęcia struktury teologii pastoralnej. Podział teologii pastoralnej należy oprzeć o podstawowe funkcje pośrednictwa zbawczego Kościoła, a funkcje te należy wydedukować z natury pośrednictwa Chrystusa, który jest jedynym wzorem dla Kościoła.

Dzieło zbawcze Chrystusa polega na udzielaniu się Boga w Chrystusie jako Słowie od Niego przychodzącym i na odpowiedzi, która do Niego wraca. Autor przytacza najpierw poglądy Fr. Arnolda, który sprowadza całą działalność Kościoła do dwóch podstawowych form pośrednictwa zbawczego: słowa i sakramentu. Przepowiadanie słowa jest kontynuacją Słowa przychodzącego od Ojca, a kontynuacją odpowiedzi Chrystusa dawanej Ojcu jest sprawowanie kultu i szafarstwo sakramentu. To są centralne funkcje w procesie zbawczym Kościoła, a tym samym teologii pastoralnej. Obok tych podstawowych funkcji Kościoła wylicza Autor za Arnoldem jeszcze trzecią, która ma jednak charakter służebny w stosunku do dwóch pierwszych i ma zabezpieczać ich owocność. Arnold określa tę trzecią funkcję jako „dyscyplinę kościelną, kierownictwo duchowne, wychowanie lub bliżej niesprecyzowane czynności pastoralne” (str. 47).

Eklezjologiczna koncepcja teologii pastoralnej wnosi dalsze elementy do jej struktury. Ponieważ u podstaw koncepcji leży wizja Kościoła, który w całości jest równocześnie owocem zbawienia i pośrednikiem zbawienia, więc przez to, że się urzeczywistnia, jest pośrednikiem zbawienia. Stąd „konsekwentnie przedmiotem teologii pastoralnej jako nauki o pośrednictwie zbawczym Kościoła staje się urzeczywistnianie się Kościoła w terażniejszości” (str. 49).

Autor podaje, że twórcy eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej wyliczają obok podstawowych funkcji Kościoła podanych przez Arnolda dalsze trzy, które uzupełniają niepełne wyliczenie funkcji u tego autora. Są to oprócz dyscyplin Kościoła, realizacja życia chrześcijańskiego oraz caritas.

Wreszcie zwraca też uwagę, że do dalszej rozbudowy eklezjologicznej koncepcji teologii pastoralnej przyczynił się F. Klostermann, który wykazał, że Kościół urzeczywistnia się jako wspólnota w Chrystusie. Stąd właściwym przedmiotem teologii pastoralnej i duszpasterstwa jest urzeczywistnianie się Kościoła we wspólnocie, w konkretnych wspólnotach-gminach. Po przedstawieniu i krytyce poglądów wyżej wymienionych teologów ks. Blachnicki podaje wnioski z nich płynące, które syntetycznie ukazują nową strukturę przedmiotu teologii pastoralnej. I tak: przedmiotem teologii pastoralnej jest urzeczywistnianie się Kościoła jako wspólnoty we współczesnym świecie. Należy według Autora, odrzucić dotychczasową koncepcję teologii pastoralnej, której przedmiotem były obowiązki i czynności kapłanów-pasterzy wobec wiernych-owczarni. Skoro tak, konkluduje dalej Autor, zakres teologii pastoralnej musi objąć wszystkie funkcje, przez które urzeczywistnia się Kościół. Wśród nich jako centralne wymienia funkcje przepowiadania słowa Bożego i sprawowania liturgii, za którym idą dyscyplina Kościoła, życie chrześcijańskie i caritas. Przez to postuluje Autor, że wytworzy się koncepcję teologii pastoralnej całościowej, która obejmie wszystkie problemy związane z urzeczywistnianiem się Kościoła w teraźniejszości, stosowniejszą byłaby dla niej nazwa teologii praktycznej Kościoła albo eklezjologii praktycznej. Na koniec tych wniosków Autor, który sam jest wykładowcą teologii pastoralnej, proponuje, jak należałoby ukształtować w przyszłości wykłady z tego przedmiotu w seminariach i na uniwersytetach. Dzieli całość przedmiotu na teologię pastoralną ogólną (względnie fundamentalną) i szczegółową. Teologia pastoralna ogólna obejmowałaby wstęp metodologiczny do teologii pastoralnej, bardzo szeroko potraktowany, oraz następujące dyscypliny: teologię duszpasterstwa, kaiologię, czyli teologię współczesności, „strategię” Kościoła, czyli imperatywy urzeczywistniania się Kościoła jako całości w świecie współczesnym i socjologię religii. Natomiast teologia pastoralna szczegółowa składałaby się z liturgiki pastoralnej, homiletyki, katechetyki, ascetyki, nauki o dyscyplinie Kościoła (prawo kanoniczne), nauki o „caritas” i teologii pastoralnej społecznej.

Te dyscypliny teologii pastoralnej szczegółowej, kończy Autor, można by zgrupować wokół trzech starochrześcijańskich pojęć: leiturgia, martyria i diakonia. W nich zawarte są podstawowe funkcje życiowe Kościoła i wszystkie one służą najwyższemu celowi, którym jest budowanie wspólnoty w Chrystusie, koinonia en Christo.

Rozdziały części II, omawianej pracy przedstawiają teologiczne zasady duszpasterstwa i zgrupowane są w dwóch paragrafach: „Duszpasterstwo jako budowanie wspólnoty w Chrystusie”.

Niecelowe wydaje się omówienie streszczające poszczególne rozdziały tych paragrafów, podobnie jak to zostało dokonane powyżej z częścią I, publikacji ks. Blachnickiego, która zawiera principia teologii pastoralnej. Treść tej I. części, potraktowana szerzej, zasługuje przede wszystkim na przyswojenie przez szeroki ogół duszpasterzy. To ostatnie stwierdzenie nie chce bynajmniej obniżyć wartości idei zawartych w części II. Piszącemu te słowa chodzi jedynie o to, by powiedzieć, że oceniając wywody ks. Blachnickiego skutkiem, który, chcą wywołać — idee części I, mogą spowodować przełom w mentalności duszpasterzy, tak jak idee części II, ukazują już nowe drogi duszpasterstwa. A myślenie jest czymś pierwszym w stosunku do działania.

Jak już powiedziano wyżej, to działanie duszpasterskie pokazane jest najpierw w świetle zasady personalistyczno-chrystologicznej.

Mówią o tym następujące rozdziały: rozdz. IV — „Pośrednictwo zbawcze Kościoła a proces zbawczy”, rozdz. V — „Słowo i sakrament w pośrednictwie zbawczym Kościoła”, rozdz. VI — „Współdziałanie Boga i człowieka w pośrednictwie zbawczym Kościoła” oraz rozdz. VII — „Chrystus-Pośrednik a pośrednictwo zbawcze Kościoła”. Przytoczone tytuły rozdziałów ukazują zakres omawianego zagadnienia. W każdym z przytoczonych rozdziałów Autor przedstawia najpierw poglądy Fr. Arnolda, konfrontuje je ze współczesną teologią i na koniec ocenia krytycznie.

Ostatnie rozdziały omawianej publikacji poświęcone są eklezjologicznej zasadzie duszpasterstwa czyli duszpasterstwu, które jest budowaniem wspólnoty w Chrystusie. Rozdział VIII — „Wspólnota w Chrystusie jako zasada teologii pastoralnej i duszpasterstwa” przedstawia ideę wspólnoty we współczesnej literaturze teologicznej oraz w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Rozdział IX — „Wspólnota jako podmiot urzeczywistniania się Kościoła” ukazuje, że cały Kościół jako wspólnota jest podmiotem swojego urzeczywistnienia się. Wspólnotę tę buduje Kościół spełniając różne funkcje. Stąd budowanie wspólnoty jest też przedmiotem działania Kościoła. To przedstawione jest w ostatnim, X rozdziale — „Budowanie wspólnoty jako przedmiot działania Kościoła”.

Cenne są rezultaty konfrontacji, których dokonał Autor i jego przemyśleń, które są przytoczone na końcu każdego rozdziału, skonkretyzowane w formie tez. To skonkretyzowanie ukazuje, że Autor jest nie tylko teoretykiem, ale wie, jak wyłożone zasady przybliżyć tym, którzy powinni je wcielić w codziennym posługiwaniu duszpasterskim. Niebagatelną rzeczą jest również przybliżenie szerszemu ogółowi duszpasterzy w Polsce idei wielu wybitnych teologów-pastoralistów, a przede wszystkim intuicji o przełomowym znaczeniu Franciszka Ksawerego Arnolda.

Wywody ks. Blachnickiego zawarte w publikacji „Teologia pastoralna ogólna” są z całą pewnością propozycjami reformatorskimi w stosunku do teologii pastoralnej i duszpasterstwa, ale reformatorski w jak najbardziej pozytywnym tego słowa znaczeniu. Budzą zaufanie i optymizm. Zaufanie dlatego, bo w odróżnieniu od innych propozycji reformatorskich pod adresem Kościoła, jakich dziś bardzo wiele, te mają swoje źródło we współczesnej samoświadomości Kościoła. Optymizm — gdyż oparcie duszpasterstwa o podstawowe zasady teologiczne ukazane przez Autora pozwala uniknąć zniechęcenia trapiącego często duszpasterzy doświadczających zawodności duszpasterstwa pojętego jako zespół pewnych specyficznych technik czy wręcz „chwytów duszpasterskich”. Duszpasterstwo bazujące na zasadach teologicznych ma charakter pozytywnej pracy, nie jest jakąś „rozpacziwą obroną”, ale twórczym budowaniem. Za przedstawienie czytelnikowi polskiemu teologicznych podstaw duszpasterstwa i jego perspektyw należy się Autorowi wdzięczność.

ks. Benedykt Woźnica

Władysław Dziewulski, ZWYCIĘSTWO CHRZEŚCIJAŃSTWA  
W ŚWIECIE STAROŻYTNYM Wrocław-Warszawa-Kraków 1969 s. 171 Ossoli-  
neum. Prace Opolskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Zwycięstwo chrześcijaństwa, podobnie jak jego powstanie, zawsze przyciągało uwagę badaczy starożytności, socjologów i religioznawców. Z niewielkiej grupy żydowskiej rozrosło się do rozmiarów religii światowej. I chociaż nie jest to wypadek odosobniony, uczeni ciągle zastanawiają się, jak przebiegał proces narastania i tworzenia tej największej religii na świecie. Tymczasem, jak stwierdza W. Dziewulski w uwagach wstępnych swej pracy, w literaturze polskiej, nie ma opracowania, które omawiałoby to zagadnienie wyczerpująco. Swoją pracę podjętą z tych właśnie względów traktuje jako zarys. Pozycja naukowa, jaką poleca W. Dziewulski zainteresowanym czytelnikom, jest rzeczywiście zarysem, ale w jak najbardziej szlachetnym tego słowa znaczeniu. Całość zawiera prócz uwag wstępnych i wykazu ważniejszej literatury dziewięć rozdziałów, które obejmują zagadnienie chronologiczno-tematycznie od narkreślenia stanu sił pogaństwa i chrześcijaństwa aż do ukazania przyczyn upadku starożytnego pogaństwa. W pierwszym rozdziale omawiając stosunek sił pogaństwa i chrześcijaństwa autor krótko charakteryzuje religie cesarstwa rzymskiego uwzględniając szczególnie kultury wschodnie. Mówi o sytuacji filozofii starożytnej, szerzej o neoplatonizmie. Tendencje henoteistyczne a nawet monoteistyczne filozofii zwiększały odporność inteligencji pogańskiej na propagandę chrześcijaństwa. Ma rację autor wysuwając takie stwierdzenie, choć prawdopodobne wydaje się również i to, że skłonności monoteistyczne filozofii mogły ułatwić odszukanie chrześcijaństwa, co zresztą można zilustrować przykładem Justyna Apologety. Cennymi uwagami dzieli się autor z czytelnikiem mówiąc o sytuacji społecznej inteligencji. Opiera się tutaj zapewne na badaniach uczonych radzieckich, zwłaszcza Szaermana.

Omawia wreszcie stan liczebny chrześcijaństwa w III w., przytacza niektóre hipotezy uczonych na ten temat (Harnacka, Hertlinga, Sorokina). Píše o warstwach społecznych, które najchętniej przyjmowały chrześcijaństwo, o poziomie życia moralnego samych chrześcijan. Drugi rozdział traktuje o prześladowaniu chrześcijan. Słusznie wykazuje autor, że inspiracje prześladowcze miały swoje źródło nie tyle w administracji państwowej nastawionej raczej tolerancyjnie, ile ruchach mas, tłumu. Ocenia najważniejsze źródła do prześladowań, polemikę antychrześcijańską w literaturze, obronę apologetów, stosunek chrześcijan wobec państwa. Mówiąc o prześladowaniach, podaje niemal wszystkie historyczne uwarunkowania tych wydarzeń. Trzeci rozdział zatytułował autor: Konstantyn Wielki i podniesienie chrześcijaństwa do rangi religii państwowej. Tytuł ten jest co najmniej nieścisły. W czasach Konstantyna można mówić jedynie o tolerancji wobec chrześcijaństwa, względnie o popieraniu go przez cesarza. Pozostawmy jednak uwagi krytyczne na koniec. W rozdziale tym W. Dziewulski kreśli rozwój poglądów religijnych Konstantyna, trafnie oceniając motywy polityczne i osobiste w kształtowaniu przychylniej postawy cesarza wobec chrześcijaństwa. Słuszne jest chyba, co pisze autor, że Konstantyn nie kierował się wyłącznie przydatnością polityczną chrześcijaństwa. Niewątpliwie razem z rozwojem wydarzeń politycznych postępowała również ewolucja osobistych poglądów religijnych Konstantyna. Przytacza wiele szczegółów i faktów, które świadczą o jednym i drugim. Ta

strona pracy, faktograficzna jest bardzo cenna. Dalsze karty pozycji przynoszą nam informację o reakcji pogańskiej za Juliana. I tutaj autor zadziwia bogactwem erudycji. Próba restauracji podjęta przez Juliana dowodzi, jak dalece ideały życia religijnego chrześcijan przeniknęły do świadomości pogańskiej. Wtedy, za Juliana chrześcijaństwo nie cieszyło się poparciem cesarza, a jednak mimo przemyślanej formy prześladowania potrafiło przetrwać okres nielaski administracji cesarskiej. Przewrót cesarza Juliana była bardziej zwrotem jednostki niż warstwy społecznej. Nie można było już przywrócić pogaństwa, przynajmniej w tej postaci, jakiej pragnął cesarz. Po upadku Juliana walka z pogaństwem rozpoczęła się na nowo. Religia pogańska tolerowana jeszcze za bezpośrednich następców Apostaty została potępiona jako sprzeczna z interesem państwowym za Teodozjusza. Ostatnie rozdziały publikacji W. Dziewulskiego poświęcone są tępieniu pogaństwa za Justyniana i następców tak na Wschodzie jak i Zachodzie cesarstwa. I ta część pracy odznacza się bogactwem przytaczanych dowodów. Autor omawia przykłady niszczenia materialnych relikwów pogaństwa, świątyń i innych miejsc kultu. Akcje tego rodzaju przeprowadzało państwo, choć niewątpliwie motorem działania i inspiracji byli nierzadko nawet biskupi. Jednak jest rzeczą bezsporną, że najważniejsze były motywy polityczne. Była to konsekwencja uznania chrześcijaństwa za religię państwową. Świat ówczesny dążył do wypracowania jedności politycznej, w której religia chrześcijańska była symbolem i probierzem lojalności poddanych. Praca wykazuje, jak masowym zjawiskiem w tym czasie była tzw. dwójwiara, a inaczej ukryte pogaństwo, co oczywiście dowodzi, jak trudno było wykorzystać środkami administracyjnymi to, co nazywano religią pogańską. Autor przedstawia fakty, uchwały synodów, postanowienia cesarskie oraz ich realizację w życiu. W ostatnim rozdziale zastanawia się nad przyczynami upadku starożytnego pogaństwa. Wśród wielu przyczyn za najważniejsze uznaje takie; jak brak jedności doktrynalnej pogaństwa, brak zorganizowanego kapłaństwa, brak bazy społecznej, kurczenie się warstwy inteligencji, dekadencja ideologiczna. Najważniejsze to zdaniem autora przemiany gospodarczo-społeczne, zanik więzów z dawną kulturą w klasie wielkich właścicieli ziemskich. Pogaństwo znajdowało oparcie w chłopstwie i niewolnikach, dla których chrześcijaństwo nie przyniosło żadnej poprawy życia. Relikty pogaństwa utrzymywały się dłużej również dlatego, że panująca religia utraciła swoją atrakcyjność z chwilą stania się religią państwową, często administracja państwowa nie spełniła pokładanych w niej nadziei w związku z tępieniem dawnych kultów. Chrześcijanie sami ukrywali pogan przed represjami, jak kiedyś poganie pomagali chrześcijanom w przetrwaniu trudnego okresu. W podsumowaniu W. Dziewulski stwierdza, że do ostatecznego, choć powolnego zaniku kultury pogańskiej przyczynił się 1) zanik bazy społecznej — klasy kuriałów 2) wyjałowienie ideologiczne politeizmu 3) nacisk ze strony państwa i Kościoła.

Nie można tym wnioskiem odmówić słuszności. Spróbujmy jednak po tym przeglądzie treści i ukazaniu zalet publikacji spojrzeć również krytycznie. Tytuł książki mówi, że będzie mowa o zwycięstwie chrześcijaństwa w świecie starożytnym. Tymczasem o wiele bardziej odpowiedni byłby tytuł mówiący o zaniku pogaństwa. Czy chodzi o to samo? Od strony faktów na pewno tak, ale nie ze względu na ich ujęcie i naświetlenie. Autor wystarczająco przekonał nas o tym, że religie pogańskie musiały w cesarstwie rzymskim zniknąć, ale nie przekonał nas, dlaczego — jak głosi tytuł — zwyciężyło chrześcijaństwo, a nie na przykład kult Mitrzy czy inne kierunki kultów wschodnich o tendencjach

monoteistycznych. Znajdujemy kilka stwierdzeń, które mogą być odpowiedzią na powyższy zarzut. Autor twierdzi, że chrześcijaństwo zwyciężyło dlatego, że „zjednoczyło wszystkie najpopularniejsze religijno-etyczne idee późnej starożytności”, że „umiało stworzyć właściwą formę organizacyjną religijnego zjednoczenia wzajemnej pomocy”, że „polegało na wyzwoleniu osobowości skrepowanej kolektywną moralnością państwa-miasta i jego religii”. (s. 25). Na innym miejscu (s. 61) omawiając jedną z przyczyn zwrotu Konstancyjna w stronę chrześcijaństwa stwierdza, że wiara chrześcijańska była doskonałym odbiciem porządku na ziemi — jeden bóg, jeden cesarz. We wnioskach ujawnia istotną przyczynę zwycięstwa chrześcijaństwa, a mianowicie, że wystąpiło ono jako nosiciel postępu reprezentując stosunki feudalne tworzące się w wyniku rozkładu formacji niewolniczej. Jako najpoważniejszą przyczyną zwycięstwa można podać, że zdobyło przewagę, dlatego, że poparła je administracja państwowa. Takie rozwiązanie obrał sobie autor za motto swojej pracy, nie tylko przytaczając je na początku, ale przede wszystkim tak ujmując całość problematyki — wypieranie pogaństwa drogą nacisku i popieranie chrześcijaństwa mocą ustaw i przywilejów. Zważmy jednak, iż postępowanie Konstancyjna byłoby pozbawione roztropności politycznej, gdyby oparł się na warstwie społeczeństwa, która nie miałaby odpowiedniej siły. Ryzyko Konstancyjna w walce z przeciwnikami było zbyt wielkie, aby mógł się oprzeć na ludziach bez znaczenia, nawet zakładając, iż kult Mitry w wojsku był bardziej popularny niż chrześcijaństwo. Ma rację autor mówiąc o przemianach gospodarczo-społecznych, jako przyczynach zaniku pogaństwa, te względy zwykle są lekceważone przez religioznawców. Jednak wyparcie pogańskiej ideologii przez chrześcijaństwo dokonało się przede wszystkim na płaszczyźnie przemian religijnych, o tym niestety w pracy niewiele. Chrześcijaństwo zwyciężyło nie tylko dlatego, że odpowiadało przemianom gospodarczym i społecznym, polityce państwa, że wyzwalalo jednostkę, że miało lepszą organizację, że zjednoczyło idee innych kultów, ale dlatego, że wносиło nowe wartości religijne, względnie stare podawało w odpowiedniej interpretacji — idea osobowego Boga, nowe ujęcie zbawienia, nieśmiertelności, życia doczesnego. Wartości te musiały być dosyć mocno odczuwane, skoro mimo zamętu religijnego, dezorientacji na skutek prądów gnostyckich tak bardzo zewnątrznie podobnych, zwyciężyło jednak chrześcijaństwo i to jeśli chodzi o starcie z gnostycyzmem jeszcze przed Konstancyjnem. Tymczasem autor wyjaśnia całą problematykę przemian religijnych złożoną i skomplikowaną, przy pomocy dosyć uproszczonego rozumowania. Chrześcijaństwo zwyciężyło dlatego, że poparła je administracja państwowa, a Konstancyjn zwyciężył między innymi dlatego, że oparł się na chrześcijaństwie. W analizie faktów historycznych musimy dokonać pewnych rozgraniczeń i uprządkowań. W tym wypadku chodzi o rozgraniczenie między zwycięstwem chrześcijaństwa jako religii, a zwycięstwem chrześcijaństwa na płaszczyźnie politycznej. W omawianej pracy to rozgraniczenie nie zostało dość mocno podkreślone. Oczywiście, w analizie poszczególnego wydarzenia bardzo trudno oddzielić czynnik polityczny i religijny, trudność taka nie zwalnia jednak od podjęcia wysiłku. Stąd również, wydaje się, nie dość ścisły tytuł III. rozdziału mówiący o chrześcijaństwie jako religii państwowej za Konstancyjna. A był to okres równowagi politycznej i trwał niemal do Teodezjusza. Były to lata przygotowywania chrześcijaństwa do roli religii państwowej. Autor jednak nie wykorzystał zagadnienia donatyzmu do naszkicowania wzrastającego coraz bardziej cesaropapistycznego nastawienia cesarza. Był to okres tolerancji

być może z konieczności wobec ogromnych wpływów warstw pogańskich. Paganie stanowili jeszcze siłę polityczną, ale pogaństwo jako religia w konfrontacji z chrześcijaństwem nie przedstawiało już żadnej atrakcji. Jedna i drugie potwierdza przewrót Juliana, odznaczający się politycznym zwycięstwem pogaństwa, ale klęską jako religii. O chrześcijaństwie jako religii państwowej można mówić dopiero wtedy, gdy kultury niechrześcijańskie zostały odrzucone jako przestępstwo państwowe, stało się to za Teodozjusza. Religijnym efektem zwycięstwa chrześcijaństwa na płaszczyźnie politycznej było odnotowane przez autora zjawisko dwuwiary, inaczej mówiąc ukrytego pogaństwa. Odmienne również należy popatrzeć na fakt niszczenia zabytków kultury pogańskiej. Dla nas stanowi to stratę kulturalną, w tamtych czasach, pogaństwo było religią zabronioną ustawami państwowymi, było przeciwnikiem politycznym, ideologicznym na płaszczyźnie religijnej. Wydaje się, że należy również pokusić się o rozgraniczenie czynników politycznych i religijnych jeśli chodzi o zagadnienie misji. Trudno bowiem stawiać na równi wyprawy misyjne Jana z Efezu, dokonywane na Wschodzie przy oparciu cesarskim i wyprawy misyjne zorganizowane na Zachodzie przez papieża Grzegorza, w których interes polityczny był bardzo znikomym.

W pracy spotykamy również wypowiedzi jeśli nie sprzeczne ze sobą, to przynajmniej dezorientujące czytelnika. Wskazujemy przykładowo. Na s. 23 autor powiada, że „siła przyciągająca chrześcijaństwa nie wynikała z jego wzniosłych wyobrażeń o bóstwie, ani z jego etyki”... a jednocześnie stwierdza kilka wierszy niżej, na s. 24, że „surowy monoteizm imponował społeczeństwu kierowanemu przez władzę, której despotyzm wzrastał coraz bardziej”. Nasuwa się wniosek, że monoteizm nie należy do wzniosłych wyobrażeń o bóstwie. Swoją opinię o moralnym poziomie życia pierwszych chrześcijan (s. 22—23) kształtuje autor na podstawie wyliczenia wykroczeń w listach Pawła do gminy korynckiej i na podstawie dyscyplinarnych uchwał synodu w Elwirze. To prawda, że życie to na pewno nie przypominało obrazu, jaki przedstawia nam „Quo vadis” Sienkiewicza, czy żywoty świętych. Ale sądzę, że będziemy się zawsze rozmijać z obrazem faktycznym obyczajów, jeśli nasze zdanie będziemy formowali wyłącznie na podstawie kodeksu karnego. Bardzo często autor podaje stwierdzenia nie informując czytelnika, skąd zaczerpnął dane. Trzeba zaznaczyć, że brak aparatu naukowego przyjął autor jako zasadę swojej pracy (patrz Wstęp s. 7). Poważnie obniża to wartość naukową książki. Przypisy źródłowe są jednak konieczne w wypadku, gdy autor wypowiada sądy kontrolersyjne, kłócące się z dotychczasowym stanem badań. Na czym opiera autor twierdzenie o współdziałaniu Cyryla Al. w zamordowaniu Hypatii? T. Sinko w swej *Literaturze greckiej* III/1 s. 33—34 dochodzi do innych stwierdzeń, uzasadnia również dotychczasowe błędne opinie. Skoro jesteśmy przy przypisach to sądzę, że tylko do złośliwych chochlików drukarskich należy zaliczyć ten mówiący o Psalterzu Hermasa zamiast o Pasterzu Hermasa (s. 37 przypis 19). Utrudnia również korzystanie z książki brak jakichkolwiek indeksów, które są przyjętą formą ułatwiania czytelnikowi pełnego wykorzystania pozycji naukowej. Te braki i usterki nie umniejszają wspomnianych już zalet, nie umniejszają przede wszystkim zasługi autora, który podjął się tematu opracowywanego dotąd jedynie przy innej okazji. W ten sposób praca W. Dziewulskiego wypełnia lukę nauki polskiej w tym względzie.



STUDIA NAD HISTORIĄ KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W POLSCE. KOŚCIÓŁ W POLSCE POD REDAKCJĄ JERZEGO KŁOCZOWSKIEGO t. II, Wieki XVI — XVIII, Kraków 1969, ss. 1116 + mapy.

Tom drugi przewyższa poprzedni tom, którego recenzja ukazała się w drugim tomie „Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych”, nie tylko objętością o całe 440 stron oraz ilością map, oprawionych z konieczności w osobną okładkę, ale także wykorzystaniem nie opublikowanych dotychczas źródeł, zwłaszcza watykańskich. Zgodnie z wytyczoną przez zespół redakcyjny linią ujęcia całości również drugi tom nie stanowi ani jednolitej, ani pełnej próby syntezy dziejów Kościoła w ówczesnym państwie polsko-litewskim. W dodatku stan badań nad społecznością katolicką w owych wiekach przedstawia się na razie znacznie gorzej aniżeli w średniowieczu.

Tematycznym punktem wyjścia drugiego tomu są potężne ruchy reformacyjne XVI stulecia o niezwykle doniosłym znaczeniu religijnym, kulturalnym i społecznym dla całej Europy a także dla Polski. Toteż sam tylko wiek XVI wymagałby osobnej i obszernej rozprawy. W ogólnym założeniu wydawnictwa było to niemożliwe i problem reformacji wraz z wszystkimi jej następstwami pomieścić się musiał na 35 stronach uwag wstępnych, nakreślonych przez głównego redaktora, Jerzego Kłoczowskiego. Na str. 16 i następnej jest również krótka wzmianka z ogólnikowym wydzwiewkiem o ruchu reformacyjnym na Śląsku. Podobny los podzielił okres Oświecenia, który nastęrcza dodatkowe trudności ze względu na nierozwiązaną jeszcze problematykę badawczą.

W pewnym sensie całościowo opracowane zostały następujące tematy:

- 1) Diecezje w okresie potrydenckim,
- 2) Struktura i funkcje parafii w Polsce,
- 3) Zakony męskie w Polsce w XVI—XVIII wieku,
- 4) Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce. Natomiast
- 5) zakony żeńskie w Polsce zostały tylko naszkicowane.

Z naprowadzonych artykułów chcemy wyłuskać te wiadomości, które odnoszą się do Śląska, a szczególnie obszaru, objętego granicami biskupstwa katowickiego.

Pierwszy obszerny temat o diecezjach w okresie potrydenckim, pióra W. Müllera, rozmieszczony na stronach 55—258, objął według zamierzeń Autora również terytoria, leżące poza granicami Rzeczypospolitej a związane z Kościołem polskim przez przynależność metropolitalną względnie diecezjalną. Po upadku biskupstwa lubuskiego wchodziły m. in. w rachubę biskupstwo wrocławskie, a z mniejszych jednostek organizacyjnych przede wszystkim dekanaty bytomski i pszczyński. Mimoходом poruszona przez Autora zależność Wrocławia od Gniezna (st. 71 n.) zakończona została według zestawienia z r. 1772 bezpośrednim poddaniem Stolicy Apostolskiej. Drugi rozdział o metropolitach i biskupach (ss. 98—143) dotyczy właściwie tylko dygnitarzy duchownych w Rzeczypospolitej, gdyż ze względu na wykonywane równocześnie eksponowane urzędy państwowe zajmowali specyficzne stanowiska. W trzecim rozdziale o kapitułach, urzędach centralnych, synodach i systemie kontroli wspomniane są również początki seminarium duchownego we Wrocławiu (s. 185 n.) a bardziej szczegółowo w Krakowie. W obszernym wykazie biskupów polskich w latach 1551—1795 figuruje na st. 244 „P. A. Sitsch 1599—1600”, a ma być „P. Albert 1599—1600”. Natomiast na następnej stronie ma być „J. Sitsch 1600—1608”.

Fryderyk Heski (st. 249) był biskupem już w 1671 r., a J. K. książę Hohenlohe-Waldenburg-Bartenstein (st. 257) od 1795 r.

Największe zainteresowanie wzbudza bezsprzecznie praca St. Litaka pt.: *Struktura i funkcje parafii w Polsce* (ss. 259—481). Jednak już na str. 265 Autor zapowiada zacieśnienie tematu i zajęcie się raczej strukturą niż funkcją parafii, gdyż pełne przedstawienie obu tych problemów w XVI do XVIII wieku w Polsce przekroczyłoby jego możliwości. Całość podzielona została na cztery rozdziały, obrazujące kolejno zagęszczenie i stabilizację sieci parafialnej, wewnętrzną strukturę parafii w szczególności kler czyli duchowieństwo parafialne jako grupę społeczną i poddaną analizie socjologicznej i historycznej od strony zachodzących zmian w jej liczebności, kategoriach, pochodzeniu terytorialnym i stanowym, wykształceniu i poziomie moralnym, w trzecim rozdziale dalsze elementy struktury wewnętrznej organizacji parafialnej, przy czym Autor wyjątkowo baczniejszą uwagę zwrócił na funkcjonalną stronę szkół i szpitali. W końcu Autor podjął próbę bliższego określenia występujących wokół kościoła parafialnego większych lub mniejszych podgrup, jak kościołów filialnych, służby kościelnej itp. Całość oparta została przeważnie na tzw. tabelach Załuskiego, które dopiero po raz pierwszy w całej rozciągłości wykorzystane, były dla Autora bogatym źródłem informacyjnym we wszystkich objawach struktury parafialnej. Tabele Załuskiego odnoszą się jednak wyłącznie do diecezji krakowskiej, dlatego też najgruntowniej uwzględniony został obszar tegóż ogromnie rozległego biskupstwa, a w wyjątkowych tylko wypadkach odwołuje się Autor również do sytuacji na Śląsku, na terenie diecezji wrocławskiej.

Autor, zafascynowany obfitym materiałem, zawartym w tabelach Załuskiego, nie zawsze podchodził do niego z krytycyzmem. Tak np. z wywodów na str. 299 zdaje się wynikać, że już dzieci od ósmego roku życia zobowiązane były do wypełnienia obowiązku wielkanocnego. Tymczasem wówczas dzieci zazwyczaj dopiero w 12 do 14 roku życia przystępowały po raz pierwszy do Komunii św. Biskup Załuski w swoich tabelach wykazał również dekanaty pszczyński i bytomski. Obydwa dekanaty naprowadzone zostały w zestawieniach Autora na str. 389, dotyczących szkół parafialnych. W dekanacie pszczyńskim zaznaczona została tylko jedna i to miejska szkoła, a przecież L. Musioł, na którego Autor w innym miejscu się powołuje, w swojej książce o dziejach szkół parafialnych w dawnym dekanacie pszczyńskim dowiódł, że w połowie XVIII stulecia były tam przynajmniej trzy szkoły miejskie i cztery wiejskie. Jeszcze gorzej wypadła statystyka odnośnie do dekanatu bytomskiego, w którym Autor zapodał tylko jedenaście istniejących parafii, kiedy w rzeczywistości były tam 32 parafie, czyli po łelowskim był bytomski największym dekanatem w diecezji krakowskiej. Wraz z dekanatem pomniejszono również liczbę szkół parafialnych do dwóch miejskich i jednej wiejskiej. Tymczasem według protokołu wizytacyjnego z 1720/1 r., który najczęściej wspomina o sprawach szkolnych, przy siedemnastu parafiach wymieniony jest rektor szkolny albo też szkoła, ale tylko w tym wypadku, gdy się mieściła w domu organisty-kantora. W trzynastu wypadkach wspomniany jest jedynie organista-kantor, choć przy większości przyjęć można, że tam tak samo musiało być szkoła, jak np. w Plekarach, gdzie pracowało trzech jezuitów i jeden świecki kapłan, w Chorzowie, gdzie byli miechowici, w Będzinie itd. Przy dwóch parafiach wizytator w ogóle opuścił wzmiankę o organiście, czy też kantorze. Na str. 401 wyliczył Autor rozmaitego rodzaju patronaty. Brakuje jednak między nimi patronatu biskupiego, względnie nie wiadomo, czy został zaliczony do szlacheckiego albo też kościel-

nego patronatu. Liczba jedenastu parafii w dekanacie bytomskim powtarza się w statystykach na str. 428 i 438. Na str. 439 pojawia się dekanat pszczyński wyjątkowo z czternastoma parafiami, co znowu pociągnęło za sobą redukcję kościołów murowanych do trzech zamiast czterech. W statystyce zależności liczby kościołów i kaplic nieparafialnych od rozległości parafii (str. 448) podano w dekanacie pszczyńskim 13 kościołów względnie kaplic pomocniczych, chociaż w rzeczywistości było ich wtedy tylko dziesięć. Z tych kilku uwag, dotyczących tylko dekanatów pszczyńskiego i bytomskiego, wynika, że tabele Załuskiego są często zawodne i nie mogą służyć jako jedyny podkład do statystycznych wywodów.

Bardzo obszerna jest praca J. Kłoczowskiego o zakonach męskich w Polsce w XVI do XVIII wieku (ss. 483—730), a właściwie od schyłku XVI stulecia do rozbiorów Polski. Rozprawa powstała przy współudziale A. Chruszczewskiego, który w r. 1965 w „Znaku” (nr. 137—138) opublikował m. i. zwięzły rys historii zakonów polskich w XV do XVIII w. W Polsce było wtedy 27 męskich zakonów.

W pierwszej części (ss. 589—594) zajął się Autor również Śląskiem i uwypuklił związki zakonów tej dzielnicy z Polską. W dalszych rozdziałach korzysta przede wszystkim z odpowiedzi na przeprowadzoną w r. 1773 przez noncjusa papieskiego Garampiego ankietę, który chciał się zorientować w liczbie zakonów i klasztorów oraz w ich współpracy ze szkolnictwem i duszpasterstwem. Na podstawie tej ankiety stwierdził Autor, że w Polsce przebywało wtedy około 16 000 zakonników w około 1200 klasztorach. Mimo to ich liczba była proporcjonalnie dużo niższa niż w innych krajach, które miały gęstszą niż w Polsce sieć parafialną i znacznie większą liczbę kleru świeckiego. Po klęsce, jaką poniosły zakony w okresie reformacyjnym, był to jednak znowu gwałtowny rozwój, poparty częściowo przez magnaterię i bogatą szlachtę. W praktyce zakony w Polsce wzięły na siebie w dużej mierze katechizację ludności katolickiej oraz kształcenie i wychowanie kleru świeckiego. Szczególnie aktywną postawę wykazywali w epoce półtrydenckiej jezuita a ze starych formacji cystersi i benedyktyni. Po zbyt łatwym zwycięstwie nad nowowiercami zabrakło jednak bodźców do głębszego wniknięcia w istotne problemy życia i religii, co w konsekwencji doprowadziło do spiycenia nauki chrześcijańskiej. Dużym dynamizmem wyróżniały się w czasach saskich jedynie zakony szkolne.

Następny artykuł o zakonach żeńskich w Polsce napisała E. Janicka-Olczakowa (ss. 730—778). Referat ma charakter czysto informacyjny i stanowi jedynie próbę wstępnego rozpoznania w sprawie dotychczas prawie całkowicie niezbadanej. Wstępne uwagi poświęciła Autorka ewolucji żeńskiego ruchu zakonnego, po czym podała krótki zarys poszczególnych zakonów żeńskich starszej formacji i nowszego typu. Główna część zawiera ogólne omówienie procesu rozwojowego w aspekcie przede wszystkim statystycznym. Na str. 761 i następnych jest również wzmianka o śląskich klasztorach żeńskich, których było 19 z około 450 zakonnicami oraz o zmaganiach narodowych w Trzebnicy, Czarnowasach i Raciborzu.

Z piętnastu map, dołączonych do drugiego tomu w osobnej oprawie, wymieniamy tylko te, na których uwidocznione zostały tereny śląskie:

- 1) Stosunek wyznaniowy w Polsce a) około 1580 r., b) w XVIII w.
- 2) Diecezje katolickie łańskie i unickie w Polsce około 1772 r.

- 3) Przeciętna wielkość parafii a) w diecezjach łacińskich w Polsce drugiej połowy XVIII w. b) w diecezji krakowskiej, gdzie dekanat bytomski z powodu błędnej liczby parafii został nieodpowiednio zaznaczony.
- 4) Kolegiaty w 1772 r.
- 5) a) Seminaria duchowne w Polsce w XVI do XVIII w. b) Zarząd seminariów duchownych w Polsce w 1772 r. Na mapie pod a) brakuje Ołomuńca, gdzie z obowiązku studiować musieli klerycy ówczesnej austriackiej części diecezji wrocławskiej.
- 6) Murowane kościoły parafialne diecezji krakowskiej około połowy XVIII w.
- 7) Szkoły parafialne diecezji krakowskiej około połowy XVIII w. Jak już wyżej wspomniano, należało dekanaty bytomski i pszczyński uwidocznić w grupie, wykazującej 51—100% szkół.
- 8) Szpitale parafialne diecezji krakowskiej około połowy XVIII w. Tutaj znowu znalazł się dekanat bytomski w uprzywilejowanej grupie, w której były szpitale w 81—100% parafii.
- 9) Rozmieszczenie zakonników w klasztorach męskich obrządku łacińskiego w Polsce w 1772 r.
- 10) Zakony męskie w Polsce XVII — XVIII w.
- 11) Zakony żeńskie w Polsce XVII — XVIII w.

Drobne uwagi, wysunięte szczególnie w stosunku do najbliższego nam tematu o strukturze parafii polskiej, w niczym nie kwestionują wartości i użyteczności wydawnictwa, mającego tymczasowo zapełnić ogromne braki, gdyż dopiero w toku lektury uzmysławiamy sobie, jak daleko nam jeszcze do wydania zadawalającej syntezy o roli Kościoła w Polsce. Na razie jest to praca pionierska i z niecierpliwością czekamy na dalsze dwa tomy, zamykające to wielkie dzieło.

Ks. F. Maroń