

# SEMINARE

## SEMINARE

### Tomy wydane Published Volumes

- 1 – 1975
- 2 – 1977
- 3 – 1978
- 4 – 1979
- 5 – 1981
- 6 – 1983
- 7 – 1985
- 8 – 1986
- 9 – 1987/1988
- 10 – 1994
- 11 – 1995
- 12 – 1996
- 13 – 1997
- 14 – 1998
- 15 – 1999
- 16 – 2000
- 17 – 2001
- 18 – 2002
- 19 – 2003
- 20 – 2004
- 21 – 2005
- 22 – 2005 (jubileuszowy/jubilee vol.)
- 23 – 2006
- 24 – 2007
- 25 – 2008
- 26 – 2009
- 27 – 2010
- 28 – 2010
- 29 – 2011
- 30 – 2011
- 31 – 2012
- 32 – 2012
- 33 – 2013
- 34 – 2013
- 35 – 2014
- 36 – 2015
- 37 – 2016
- 38 – 2017 nr 1

# SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

**Tom 38 nr 2**

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2017.2>

**TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO  
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW**

**2017**

**Adres Redakcji „Seminare”**

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26, tel. (22) 732 73 97, fax (22) 732 73 99  
e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

**Adres Wydawcy**

Towarzystwo Naukowe Franciszka Salezego  
03-775 Warszawa, ul. Kawęczynska 53, tel. (22) 518 62 00, fax (22) 518 62 02

**Projekt okładki**

Sławomir Krajewski

**Opracowanie komputerowe**

Marcin Izdebski

**Korekta edytorska**

dr Joanna Wójcik

**Korekta statystyczna**

dr Bartłomiej Skowroński

**Korekta tekstów w języku angielskim**

Teresa Wójcik PhD  
dr Ewa Sawicka

**Korekta tekstów w języku niemieckim**

Peter Gross  
dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

**Korekta tekstów w języku włoskim**

dott.ssa Cristina Monacchia

Wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną

© Copyright by TNFS, Warszawa 2017

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

**Wydawnictwo, druk i oprawa**

Poligrafia Salezjańska

30-318 Kraków, ul. Bałuckiego 8, tel./fax (12) 252 85 00

## **Redaguje Zespół**

Radosław Błaszczyk, Mariusz Chamarczuk, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (redaktor naczelnny), Kazimierz Gryżenia, Sylwester Jędrzejewski, Roman Mazur, Kazimierz Misiaszek, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego, sekretarz), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski, Henryk Stawniak, Dariusz Sztuk (sekretarz)

## **Rada Naukowa**

dr Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Niemcy); ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga SDB (UPJPII, Kraków); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Szwecja); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerozolima, Izrael); prof. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Roma, Włochy); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii (Kirowohrad, Ukraina); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rzym, Włochy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holandia); ks. prof. dr hab. Helmut Juros; dr Dorota Lubińska, Stockholms Universitet (Sztokholm, Szwecja); ks. prof. dr hab. Kazimierz Łatak, UKSW Warszawa; ks. dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB, UPJP II Kraków; prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Szwajcaria); ks. bp prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Niemcy); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Manchester, Wielka Brytania); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, Chiny); prof. Sue Ralph, University Northampton (Northampton, Wielka Brytania); ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB, UKSW Warszawa; prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski; ks. prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, KUL Lublin; dr Teresa Wójcik PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomrya, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Kirowohrad, Ukraina); prof. dr hab. Mykoła Zymomrya, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny (Drohobycz, Ukraina); prof. dr hab. Jan Żaryn, Instytut Historii PAN, UKSW Warszawa

## **Zespół recenzentów**

ks. dr hab. Bartosz Adamczewski (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Rastislav Adamko (Katolícka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ThDr. René Balák PhD (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave, Słowacja); ks. dr hab. Janusz Balicki, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Jakub Bartoszewski (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Koninie); ks. prof. nadzw. dr hab. Tadeusz Bąk (PWSTE, Jarosław); ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Wojciech Bołoz (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka (UPJPII, Kraków); ks. prof. Joseph F. Chorpenning OSFS (St. Joseph University, Philadelphia, USA); doc. JCDr. Frantisek Citbaj (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); dr Giuseppe Cursio (Università degli Studi dell'Aquila, Włochy); dr Barbara Czarnačka (University of Bedfordshire/Polski Uniwersytet na Obczyźnie, London, Wielka Brytania); prof. PhD Pavol Dancák PhD (Prešovská Univerzita v Prešove, Słowacja); o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk (KUL, Lublin); ks. prof. John Dickson (Royal Holloway University, London, Wielka Brytania); prof. dr hab. Ihor Dobrianski (Instytut Gospodarki Regionalnej i Ekonomii, Kirowohrad, Ukraina); ks. dr hab. Henryk Drawnel SDB, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Kazimierz Dullak, prof. US (Szczecin); ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW, Warszawa); dr Timothy Eccles, Nottingham Trent University (Nottingham, Wielka Brytania); dr hab. Anna Fidelus, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr Michael Daniel Findikyan (St. Nersess Armenian Seminary in New Rochelle, USA); ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Konrad Glombik (UO, Opole); dr Anna A. Głusiuk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Richard Gorban Uniwersytet Teologiczny im. św. Jana Chryzostoma w Iwano-Frankowsku, Ukraina); ks. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Czesław Grajewski (UKSW, Warsza-

wa); ks. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr doc. Дмитро Херцук (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie, Ukraina); prof. Suzanne Hollman, PsyD (Divine Mercy University, Washington D.C., USA); ks. dr Stanisław Jankowski SDB; ks. prof. Varghese Kalluvachel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr Przemysław E. Kaniok (UO, Opole); dr hab. Zdzisława Kobylińska, prof. UWM (Olsztyn); ks. dr hab. Bernard Kołodziej TChr, prof. UAM (Poznań); ks. dr hab. Tadeusz Kołosowski SDB, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr hab. Jerzy Koperek, prof. KUL (Lublin); doc. ThDr. PhDr. Stanislav Košč PhD (Katolícka Univerzita v Ružomberku, Słowacja); ks. dr hab. Ryszard Kozłowski CO, prof. AP (Akademina Pomorska, Słupsk); ks. dr hab. Czesław Krakowiak, prof. KUL (Lublin); ks. dr Franciszek Krasoń SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. prof. dr Joshtrom Isaac Kureethadam (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Mariusz Kuźniar (Univerzita Karlova, Praha, Czechy); prof. dr hab. Anna Latawiec (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Zbigniew Łepko SDB, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Marcin T. Łukaszewski (UMFC, Warszawa); ks. prof. dr hab. Józef Mandziuk (Politechnika Rzeszowska, Rzeszów); ks. prof. Alfredo Manhiça (Università Pontificia Antonianum, Roma, Włochy); dr Lidia Marek (US, Szczecin); ks. prof. Mario Maritano (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Lidia Marszałek (Pedagogium, Wyższa Szkoła Nauk Społecznych, Warszawa); ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk (KUL, Lublin); ks. prof. dr hab. Paweł Mazanka (UKSW, Warszawa); dr hab. Marek Melnyk, prof. UWM (Olsztyn); dr Monika Menke (Univerzita Palackého v Olomouci, Słowacja); dr Zbigniew Mikołajczyk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr Peter Młynarčík SDB (Univerzita Komenského v Bratislave, Słowacja); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM, Poznań); doc. dr Iryna Myszcyszyn (Lwowski Uniwersytet Narodowy im. Iwana Franki, Lwów, Ukraina); (ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); ks. prof. Damián Némec OP (Univerzita Palackého v Olomouci) ks. prof. dr hab. Jacek Nowak (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Marian Nowak (KUL, Lublin); ks. dr hab. Sławomir Nowosad, prof. KUL (Lublin); dr hab. Krystyna Ostrowska, prof. UW (Warszawa); ks. dr Krzysztof Owczarek SDB (Catholic University of Eastern Africa, Nairobi, Kenia); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, USA); ks. dr hab. Jan Pietrzykowski, SDB prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Jan Piskurewicz (Instytut Historii Nauki PAN, UKSW, Warszawa); ks. prof. Gregorio Poblano Bata SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); prof. dr hab. Marek Podhajski (Akademia Muzyczna, Gdańsk); dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW (Warszawa); prof. Greg Prater, Arizona State University (Phoenix, USA); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr Gabriele Quinzi SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW (Warszawa); prof. dr hab. Tadeusz Sarnowski (UW, Warszawa); ks. prof. Manlio Sodi SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Adam Solak, prof. UP (Kraków); prof. Michele Sorice (Free International University for Social Studies "Guido Carli", Roma – Włochy); prof. dr hab. Josef Spindelböck (Internationalen Theologischen Institut, Trumau, Austria); ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPII, Kraków); dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW (Warszawa); dr Mária Suríková (Tnávská Univerzita v Trnave, Słowacja); dr Agnieszka Szajner (London); dr hab. Beata Szluz, prof. UR (Rzeszów); ks. dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Lucjan Świto (UWM, Olsztyn); prof. Gaston Gabriel Tata (Università Pontificia Urbaniana, Roma, Włochy); prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Szwecja); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Andrzej Toczyński SDB (Studium Theologicum Salesianum, Jerozolima); prof. dr hab. Siergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine, Ministry of Foreign Affairs of Ukraine); prof. dr Giampaolo Usai (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr Mirosław Wierzbicki (Università Pontificia Salesiana, Roma, Włochy); ks. dr hab. Piotr Wiśniewski, prof. KUL (Lublin); ks. dr hab. Józef Wroceński, prof. UKSW (Warszawa); ks. prof. dr hab. Sławomir Zaręba (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ (Katowice); ks. dr hab. Wojciech Życiński SDB, prof. UPJPII (Kraków)

# SEMINARE

LEARNED INVESTIGATIONS

QUARTERLY

**Volume 38 No. 2**

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem.2017.2>

FRANCIS DE SALES LEARNED SOCIETY  
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW  
2017

**Editor's office address**

SEMINARE

P.O. Box 26; 05-092 LOMIANKI; POLAND Tel. +48 22 7327393; Fax +48 22 7327399

E-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl); [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl)

**Publisher**

Francis de Sales Learned Society

03-775 Warszawa, ul. Kawęczyńska 53; Tel. +48 22 518 62 00; Fax +48 22 518 62 02

E-mail: [tnfs@tnfs.pl](mailto:tnfs@tnfs.pl); [www.tnfs.pl](http://www.tnfs.pl)

**Cover design**

Sławomir Krajewski

**Computer editing**

Marcin Izdebski

**Editing**

dr Joanna Wójcik

**Statistical correction**

dr Bartłomiej Skowroński

**Proofreading of texts in English**

Teresa Wójcik PhD

dr Ewa Sawicka

**Proofreading of texts in German**

Peter Gross

dr Barbara Skoczyńska-Prokopowicz

**Proofreading of texts in Italian**

dott.ssa Cristina Monacchia

Print edition is the original version of the periodical

© Copyright by TNFS, Warszawa 2017

ISSN 1232-8766

DOI: <http://doi.org/10.21852/sem>

**Printed by**

Salesian Printing Press

30-318 KRAKOW, ul. Bałuckiego 8, POLAND, Tel./Fax +48 12 252 85 00



## **Editorial Staff**

Radosław Błaszczuk, Mariusz Chamarczuk, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Arkadiusz Domaszk, Jerzy Gocko (editor-in-chief), Kazimierz Gryżenia, Sylwester Jędrzejewski, Roman Mazur, Kazimierz Misiaszek, Krzysztof Niegowski (deputy editor-in-chief, secretary of editorial staff), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski, Henryk Stawniak, Dariusz Sztuk (secretary of editorial staff)

## **Advisory Board**

Harry Aponte PhD, Drexel University (Philadelphia, PA USA); prof. Dietrich Benner, Humboldt Universität (Berlin, Germany); prof. Tadeusz Biesaga SDB (UPJPII, Kraków); prof. Jan Borowiec, Uppsala Universitet (Uppsala, Sweden); prof. Alfio Marcello Buscemi OFM, Studium Biblicum Franciscanum (Jerusalem, Israel); prof. Cristian Desbouts, Università Pontificia Salesiana (Roma, Italy); prof. dr hab. Ihor Dobrianski, Institute of Regional Economy (Kirovohrad, Ukraine); prof. Paolo Gambini, Università Pontificia Salesiana (Rome, Italy); prof. Sheamus Hegarty, International Association for the Evaluation of Educational Achievement (Amsterdam, Holland); prof. dr hab. Helmut Juros; dr Dorota Lubińska, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Kazimierz Łatak (UKSW, Warszawa); dr hab. prof. UPJPII Janusz Mączka SDB (UPJPII, Kraków); prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Switzerland); bp prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Germany); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Great Britain); prof. dr Zhengmei Peng, East China Normal University (Shanghai, China); prof. Sue Ralph, University of Northampton (Great Britain); prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, Społeczna Akademia Nauk (Łódź); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB (KUL, Lublin); Teresa Wójcik, PhD, Villanova University (Villanova, PA USA); dr hab. Ivan Zymomrya, State Pedagogical University (Kirovograd, Ukraine); prof. dr hab. Mykoła Zymomrya, State Pedagogical University (Drohobych, Ukraine); prof. dr hab. Jan Żaryn (Instytut Historii PAN, UKSW, Warszawa)

## **Reviewing Editors**

Bartosz Adamczewski, Rastislav Adamko, René Balák, Janusz Balicki, Jakub Bartoszewski, Tadeusz Bąk, Ignacy Bokwa, Wojciech Bołoz, Tadeusz Borutka, Joseph F. Chorpensing, Frantisek Citbaj, Giuseppe Cursio, Barbara Czarnecka, Pavol Dancák, Andrzej Derdziuk, John Dickson, Ihor Dobrianski, Henryk Drawnel, Kazimierz Dullak, Ginter Dzierżon, Timothy Eccles, Anna Fidelus, Michael Daniel Findikyan, Zbigniew Formella, Konrad Głombik, Anna A. Głusiuk, Richard Gorban, Marian Graczyk, Czesław Grajewski, Dariusz Grządziel, Ewa Teodorowicz-Hellman; Dmitro Hertsiuk, Suzanne Hollman, Stanisław Jankowski, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Zdzisława Kobylińska, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Ryszard Kozłowski, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń, Joshtrom Isaac Kureethadam, Mariusz Kuźniar, Anna Latawiec, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, Marcin T. Łukaszewski, Józef Mandziuk, Alfredo Manhiça, Lidia Marek, Mario Maritano, Lidia Marszałek, Andrzej Maryniarczyk, Paweł Mazanka, Marek Melnyk, Monika Menke, Zbigniew Mikołajczyk, Leszek Misiarczyk, Peter Mlynarčík, Piotr Morciniec, Jarosław Moskałyk, Irina Myszczyzyn,

Józef Naumowicz, Damián Němec, Jacek Nowak, Marian Nowak, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, Anna Pecoraro, Krzysztof Owczarek, Jan Pietrzykowski, Jan Piskurewicz, Gregorio Poblano Bata, Marek Podhajski, Ewa Podrez, Greg Prater, Jan Przybyłowski, Maria Ryś, Tadeusz Sarnowski, Manlio Sodi, Adam Solak, Michele Sorice, Josef Spindelböck; Józef Stala, Witold Starnawski, Mária Suríková, Agnieszka Szajner, Beta Szluz, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Gaston Gabriel Tata, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Andrzej Toczyski, Siergiej Trojan, Giampaolo Usai, Mirosław Wierzbicki, Piotr Wiśniewski, Józef Wrocęński, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Ks. DARIUSZ SZTUK<sup>1</sup> SDB

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

### „BO JA NIE WSTYDZĘ SIĘ EWANGELII” (RZ 1,16). DYNAMIZM PRZEPOWIADANIA W UJĘCIU ŚW. PAWŁA APOSTOŁA

“FOR I AM NOT ASHAMED OF THE GOSPEL” (ROMANS 1.16).  
THE DYNAMISM OF PROPHECYING ACCORDING TO ST. PAUL THE APOSTLE

#### Summary

Although, it is difficult to discern a systematic lecture on proclamation in St. Paul's epistles, almost each of his writings proclaims the truth expressed so clearly on the pages of the First Letter to the Corinthians: “Christ did not send me to baptize, but to preach the Gospel” (1 Cor. 17). In turn, in the Letter to the Romans, the Apostle reflected on the sources of dynamism of his evangelizing ministry and provided a vivid description of this ministry. The above outlined subject matter of the article is expanded upon based on: 1) a review of the terminology used by the Apostle in his letters with reference to the proclamation of the Gospel; 2) an analysis of the reflection contained in the Letter to the Romans on the dynamism of God's action through the Gospel; 3) a scrutiny of selected images used by St. Paul in the Letter to the Romans to describe the proclamation of the truth of the Gospel.

**Keywords:** St. Paul, biblical theology, Romans, evangelization

#### Streszczenie

Chociaż trudno się dopatrywać w epistolarium Pawłowym systematycznego wykładu na temat głoszenia, to jednak prawie z każdego jego pisma wybrzmiewa prawda wyrażona tak bardzo dobitnie na kartach Pierwszego Listu do Koryntian: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię” (1Kor 1,17). Z kolei w Liście do Rzymian Apostoł umieścił refleksję na temat źródła dynamizmu jego posługi ewangelizacyjnej oraz obrazowy opis tej posługi. Tak nakreślona tematyka jest zgłębiona w artykule poprzez: 1) zapoznanie się z terminologią, jakiej Apostoł używa w swoich listach w odniesieniu do głoszenia Ewangelii; 2) eksplorację refleksji Listu do Rzymian, dotyczącej dynamizmu Bożego działania poprzez Ewangelię; 3) przyjrzenie się wybranym obrazom, których św. Paweł używa w Liście do Rzymian dla opisania głoszenia prawdy Ewangelii.

**Słowa kluczowe:** św. Paweł, teologia biblijna, List do Rzymian, ewangelizacja

---

<sup>1</sup> Ks. dr Dariusz Sztuk SDB – Absolwent Studium Biblicum Franciscanum w Jerozolimie, jest adiunktem w Katedrze Teologii Biblijnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Obszar jego zainteresowań naukowych to osoba i *epistolarium* św. Pawła oraz *egzegeza* patrystyczna. E-mail: d.sztuk@uksw.edu.pl.

## WSTĘP

Już na podstawie zapisu Księgi Dziejów Apostolskich oraz autobiograficznych sekcji listów św. Pawła można wnioskować o jego pełnym zaangażowaniu w dzieło głoszenia Dobrej Nowiny aż po krańce ziemi (Dz 1,8)<sup>2</sup>. Oczywiście w sensie geograficznym, mierzonym kilometrami bądź milami, sięgnął Apostoł pogan tych krańców w mieście Rzymie, a może nawet w Hiszpanii. Za to w sensie symbolicznym to miasto Ateny – pomimo pozornej porażki – jawi się jako dotknięcie „krańców ziemi” w kulturze greckiej i filozofii, a miasto Rzym – poza wspomnianym wcześniej odniesieniem dosłownym – jako dotknięcie „krańców ziemi” w szeroko pojętym życiu społecznym stolicy Imperium, dzięki którego ówczesnej organizacji (m.in. istniejącym szlakom komunikacyjnym) Ewangelia – Dobra Nowina o Zbawieniu mogła dotrzeć do serc i umysłów mieszkańców οίκουμένην.

Nie trzeba przekonywać, że dla Apostoła Pawła pierwszorzędnym zadaniem było głoszenie ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου – „prawdy Ewangelii” o Jezusie Chrystusie Synu Bożym (Ga 2,14), i chociaż trudno się dopatrywać w *epistolarium* Pawłowym systematycznego wykładu na temat głoszenia, to jednak prawie z każdego jego pisma wybrzmiewa prawda wyrażona tak bardzo dobitnie na kartach Pierwszego Listu do Koryntian: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię” (1Kor 1,17). Z kolei w motcie zamieszczonym w tytule niniejszej publikacji, zaczerpniętym z Listu do Rzymian (1,16): „Bo ja nie wstydzę się Ewangelii”, św. Paweł daje wyraz najgłębszemu przekonaniu o słusznym wyborze życiowym, którego źródła dopatruje się w Bożym działaniu, powołaniu i łasce. Tak nakreślona tematyka zostanie zgłębniona poprzez: 1) zapoznanie się z terminologią, jakiej Apostoł używa w swoich listach w odniesieniu do głoszenia Ewangelii; 2) eksplorację refleksji Listu do Rzymian, dotyczącej dynamizmu Bożego działania poprzez Ewangelię; 3) przyjrzenie się wybranym obrazom, których św. Paweł używa w Liście do Rzymian dla opisanego głoszenia prawdy Ewangelii.

## 1. TERMINOLOGIA TYPOWA

Dla wyrażenia czynności głoszenia św. Paweł w swoich listach używa dwóch czasowników κηρῦσσω i εὐαγγελίζω. Z poszukiwań leksykograficznych wynika, że κηρῦσσω podkreśla raczej czynność głoszenia<sup>3</sup>, a εὐαγγελίζω – treść prze-

<sup>2</sup>Dz 1,8: „Będziecie moimi świadkami: w Jerozolimie, i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” uznaje się za geograficzno-teologiczny program całej Księgi Dziejów Apostolskich (Por. Marguerat 2002, 64-65; Kręcidło 2008, 17-20).

<sup>3</sup>Czasownik ten został użyty w NT 61 razy (m. in. 9 razy u Mt, 14 razy u Mk, 9 razy u Łk, 8 razy w Dz, 17 razy w listach Pawłowych). U św. Pawła jako znacząca należy uznać koncepcję „głoszenia Ewangelii” (1Tes 2,9; Ga 2,1), którą w innych miejscach Apostoł wypełnia treścią. Dla niego czynność głoszenia ma jako przedmiot Osobę Chrystusa (por. 1Kor 1,23: ἡμεῖς δὲ κηρῦσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον; 2Kor 4,5: κηρῦσσομεν ἀλλ’ Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον; Flp 1,15: τὸν Χριστὸν κηρῦσσοῦσιν), stąd też „słowo”, które św. Paweł głosi (Rz 10,8) nawiązuje w pełni do misterium paschalnego (1Kor 15) (Merk 1998, 23-25).

slania<sup>4</sup>. Jednak obydwie terminy i ich pochodne są stosowane niekiedy zamiennie (por. Rz 16,25; Ga 2,2; Kol 1,23; 1Tes 2,9). Apostoł używa też innych słów, które można uznać za synonimiczne do wyżej wymienionych czasowników. W Liście do Efezjan jest to czasownik *γνωρίζω* – „czynić znanym” (Ef 6,19), w Liście do Galatów – *προγράφω* – „przedstawiać/rysować” (Ga 3,1). W omawianym w niniejszym artykule Liście do Rzymian są to: 1) umieszczone w kontekście cytatu z Księgi Wyjścia słowo *διαγγέλλω* – „wieścić/rozśławiać” (Rz 9,17; por. Wj 9,16); 2) czasownik *διδάσκω* – „uczyć” (Rz 2,21); wreszcie, najbardziej interesujące w kontekście omawianego zagadnienia – 3) użyte w epilogu określenie liturgiczne: *ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον* – „święta czynność głoszenia Ewangelii” (Rz 15,16) oraz obrazowe: *οἰκοδομέω* – „kłaść fundament” (Rz 15,20), które to słowo skorelowane zostało z poprzedzającym je *εὐαγγελίζω*. Mając zatem na względzie tak nakreślone pole terminologiczne Pawłowego *epistolarium*, można przejść do konkretnego przypadku Listu do Rzymian.

## 2. ŹRÓDŁO DYNAMIZMU – EWANGELIA JEST „MOCĄ BOŻĄ”

Apostoł Paweł w Liście do Rzymian kilkakrotnie podkreśla, że Ewangelia, którą on głosi jest *εὐαγγέλιον θεοῦ* – *Ewangelią Bożą* (1,1; 15,16.19), czyli orędziem, które pochodzi od Boga, jest Jego słowem, którego nie da się sprowadzić do werbalnej notyfikacji, bo jest słowem stwórczym i performatywnym, czyli powodującym określone skutki. Myśl ta zawarta jest już w *propositio* (1,16), w której Apostoł stwierdza, że Ewangelia „jest mocą Bożą (*δύναμις θεοῦ ἐστίν*) ku zbawieniu każdego wierzącego”, zatem ma ona charakter dynamiczny, bo przez nią Bóg działa dla zbawienia ludzi (por. Jk 1,21). Samo określenie Ewangelii jako *δύναμις* jest oryginalną inwencją św. Pawła. W grece klasycznej termin ten i koncepcja jest związana z potężnym działaniem jakiegoś bóstwa, bądź bohatera<sup>5</sup>. W Starym Testamencie „moc Boża” jest również związana z Jego słowem i w tym zakresie dotyczy dzieła stwarzania (Rdz 1,3; Ps 147,15), jak i dziejów (Iz 55,10-11; Mdr 18,14-16)<sup>6</sup>. Definicję Ewangelii jako „mocy Bożej ku zbawieniu każdego wierzącego” można uznać za paralelę in-

<sup>4</sup> Termin *εὐαγγελίζω* występuje w NT 54 razy, z czego 19 razy w *epistolarium* Pawłowym. Czynność głoszenia Ewangelii, opisana tym czasownikiem, jest skierowana przede wszystkim do pogan (Ga 4,13; 2Kor 10,16; Ef 3,8). W tym względzie jednak Apostoł nie czyni rozróżnienia pomiędzy głoszeniem we wspólnocie i misyjnym (por. Rz 1,15; Ga 1,16.23) (Strecker 1995, 1424-1426).

<sup>5</sup> Termin *δύναμις* ma wielką gamę znaczeniową, co jest potwierdzone przez wiele terminów, z którymi się łączy, bądź z którymi jest ono używane w wypowiedziach paralelnych. Są to przede wszystkim synonimy wyrażające siłę: *ισχύς*, *κράτος*, *ἐξουσία*, *ἐνέργεια* (Arystoteles, *De Motu Animalium* 3). W grece klasycznej *δύναμις* odnosiło się w pierwszym rzędzie do życia w jego zakresie fizycznym i duchowym. W tym sensie oddaje to ogólne stwierdzenie Arystotelesa: *πάν σώμα αἰσθητὸν ἔχει δύνάμιν ποιητικὴν ἢ παθητικὴν ἢ ἄμφω* (*De Caelo* 1,7) (ThDNT 2, 285-290).

<sup>6</sup> W LXX słowo *δύναμις* zasadniczo tłumaczy hebrajskie *יָחַד*. Termin ten ma to samo znaczenie, co *δύναμις*, tj. „zdolność”, „siła”, „moc”. W 13 przypadkach *δύναμις* oddaje hebrajskie słowo *חֵן* (Jdt 5,31; 8,21; 1Krn 29,11), które w innych miejscach jest również tłumaczone przez *ισχύς* i 33 razy przez *δυναστεία*. (ThDNT 2, 285-286).

nego tekstu Pawłowego zawartego w Pierwszym Liście do Koryntian: „Nauka krzyża (λόγος τοῦ σταυροῦ) jest głupstwem dla tych, co idą na zatracenie, mocą Bożą zaś (δύναμις θεοῦ ἐστίν) dla nas, którzy dostępujemy zbawienia” (1,18). Z tego zestawienia wynika, że „Ewangelia”, o której mowa w Rz 1,16 odpowiada „nauce krzyża” w 1Kor 1,18, zaś w obydwu tekstach „moc Boża” jawi się jako decydująca przyczyna w dziele przekazu-komunikacji. Św. Paweł nigdy nie łączy koncepcji δύναμις z krzyżem ani z krwią, ani też z ofiarą Chrystusa. Inaczej jest ze zmartwychwstaniem (por. 1Kor 6,14; 2Kor 13,4, Rz 6,4) i właśnie z głoszeniem Ewangelii. Stąd wnioskiem, jaki wypływa z dotychczasowych rozważań jest stwierdzenie, że w podczas głoszenia Ewangelii Bóg używa swej mocy, podobnie jak to się stało przy wskrzeszeniu Ukrzyżowanego (por. Ef 1,9). W obydwu tych przypadkach jedynym celem Bożego działania i użycia Jego δύναμις jest zbawienie (Rz 1,16: εἰς σωτηρίαν). Przeto w Rz 1,16 św. Paweł wyraża przekonanie, że głoszenie Ewangelii słuchaczom-odbiorcom jego apostołskiego działania i troski otwiera drogę, której celem ostatecznym jest zbawienie.

Innym aspektem działania Bożej δύναμις w głoszeniu Ewangelii jest według Apostoła fakt, iż perspektywa osiągnięcia zbawienia dotyczy „każdego wierzącego” – παντὶ τῷ πιστεύοντι (Rz 1,16). „Wierzący” z kolei jest opisany przez św. Pawła jako „zarówno Żyd jak i Grek” i właśnie to sformułowanie ujmuje wszystkich ludzi jako odbiorców Ewangelii. Oczywiście św. Paweł zaprzeczyłby w pewnym sensie prawdzie Ewangelii przez siebie głoszonej, jak i prawdzie Historii Zbawienia, po prostu – nie byłby sobą, gdyby nie powiedział „najpierw Żyda” – Ἰουδαίῳ τε πρώτον. Chodzi zapewne o godność historyczno-zbawczą, a nawet teologiczną Ludu Izraela, której to Apostoł poświęcił trzy następujące po sobie rozdziały Listu do Rzymian (Rz 9–11). „Ewangelia jest więc mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw Żyda, potem dla Greka” (1,16). Użyty tutaj dwumian kładzie nacisk na równość dwóch odbiorców Bożego działania: Żyda i Greka. Boże działanie sprawia, że Ewangelia jest dla wszystkich i czyni równymi sobie wszystkich. Wspomniana wcześniej optyka etnocentryczna żydowska zostaje zniesiona przez złożenie składniowe Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἕλληνι, w którym konstrukcja τε... καὶ zrównuje dwóch odbiorców tej samej Ewangelii (BDR §444). W dobitny sposób skomentował ten Pawłowy tekst Ambrozjaster: „Chociaż Apostoł uprzywilejowuje Żyda z powodu Ojców, jednak mówi, że również on potrzebuje daru Ewangelii Chrystusa. Zatem jeśli nawet Żyd nie zostanie usprawiedliwiony inaczej jak przez wiarę w Jezusa Chrystusa, to po cóż trwać w poddaniu Prawu?” (PL 17,58). Takie ujęcie przez św. Pawła rzeczywistości etnicznej głoszenia Ewangelii świadczy z jednej strony o jego otwarciu na wypowiedziane przez Chrystusa wezwanie „Idźcie i głosćcie”, „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”. Drugi, fundamentalny aspekt, na jaki zwrócono już uwagę, to prawda o Bożej inicjatywie w otwieraniu ciągle nowych horyzontów apostołskiego działania. W Liście do Rzymian św. Paweł potwierdza prawdę o Bożym działaniu, które kładzie kres podziałom pomiędzy dwiema częściami ludzkości (por. Ef 2,14) tam, gdzie fundamentem jest Ewangelia.

### 3. OBRAZY

Wspomniano na początku, że w Liście do Rzymian nie ma systematycznego wywodu na temat teologii ewangelizacji, jednakże znaczące z punktu widzenia przeprowadzonej argumentacji jest to, że wątek głoszenia Ewangelii jest obecny zarówno w *propositio* listu (1,16-17)<sup>7</sup> jak i w jego epilogu (15,14-32)<sup>8</sup>. Jeśli przyjąć, że *corpus* tego pisma stanowi wykład „Ewangelii Pawłowej”, co uznaje większość autorów<sup>9</sup>, to istnieje tu swoista inkluzja – spięcie klamrą omawianego tematu. I tak w Rz 1,16 należałoby widzieć określenie pryncypiów, a w Rz 15,15-21 opis funkcji apostołskiej, spełnianej przez św. Pawła. W opisie tym św. Paweł nawiązuje do swojego zaangażowania misyjnego i głoszenia Ewangelii Chrystusa zgodnie z nakazem Pana, oddanym na początku Księgi Dziejów Apostolskich i stanowiącym program topograficzno-teologiczny Pierwszej Historii chrześcijaństwa i czasu Kościoła: „Będziecie moimi świadkami: w Jerozolimie, w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Paweł potwierdza realizację tego posłania Chrystusowego w słowach: „Oto w Jeruzalem i na całym obszarze, aż po Ilirję dopełniłem głoszenia Ewangelii Chrystusa” (Rz 15,19).

W większości przypadków, wyłączwszy List do Rzymian, Apostoł Paweł adresuje swoje przesłanie do wspólnot, które sam zakładał. List do Rzymian wieści przybycie Apostoła do wspólnoty, pośród której nie głosił Ewangelii jako pierwszy. Fakt ten znajduje odzwierciedlenie w Rz 15,20-21, gdzie podana jest również zasada jego postępowania, której mottem stało się słowo proroka Izajasza. Paweł „poczytał sobie za punkt honoru głosić Ewangelię jedynie tam, gdzie imię Chrystusa było jeszcze nie znane” (15,20). I tutaj posługuje się on obrazem, który co prawda odnosi się do innych, ale został przez niego wykorzystany również w 1Kor 3,10. To obraz zakładania fundamentu – budowania na fundamencie: „bym nie budował na fundamencie położonym przez kogoś innego” – ἵνα μὴ ἐπ’ ἄλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ (Rz 15,20). Zarówno najbliższy kontekst, jak i zastosowanie złożenia θεμέλιον οἰκοδομεῖν w Pierwszym Liście do Koryntian kładzie nacisk właśnie na początkowy okres głoszenia Ewangelii w danej wspólnocie. Przekonanie św. Pawła co do trwałości fundamentu wiary idzie

---

<sup>7</sup>Niezależnie od metody i nomenklatury dla niej właściwej ta mikrojednostka literacka z jednej strony jest konkluzją dziękczynienia post-protokolarnego, z drugiej zaś otwiera się na dalszy rozwój argumentacji. Elementami formalnymi potwierdzającymi ten wniosek są: spójnik γάρ – „albowiem”/„bo” oraz użyty przez Apostoła rzeczownik εὐαγγέλιον, który, nawiązując do czasownika εὐαγγελίσασθαι (1,15), staje się elementem składowym swoistej definicji Ewangelii zawartej w Rz 1,16-17.

<sup>8</sup>Zakończenie Listu do Rzymian jest bardziej rozbudowane niż w innych listach Pawłowych, w których Apostoł ogranicza się do krótkiego *postscriptum* epistolarnego. W rzeczy samej występują tu: epilog (15,14-32), pozdrowienia (16,1-24) oraz doksologia (16,25-27) (Murphy O’Connor 1995).

<sup>9</sup>Trzeba odnotować pewną dysproporcję w budowie tej części listu. Św. Paweł większą jej część poświęca argumentacji dotyczącej natury Ewangelii oraz fundamentom tożsamości chrześcijańskiej (1,18 – 11,36). Jedynie piąta część *corpusu* kładzie nacisk na wymagania moralne wynikające ze wspomnianej tożsamości (12,1 – 15,13). Jeśli chodzi o strukturę głównej części Listu do Rzymian, to została ona wyakcentowana w zależności od metody i kryteriów przyjętych przez autorów (Casalini 2001, 106-110).

w kierunku uznania, że nie może nim być nikt inny jak Chrystus (1Kor 3,10). Wszak „zakładać fundament” znaczy głosić Ewangelię „tam, gdzie imię Jezusa nie jest znane”.

Obrazami budowania posługiwali się również autorzy pism apokaliptycznych tradycji żydowskiej. W apokryficznej Księdze Henocha autor oddał wizję Boga-pasterza, budującego dom dla swych owiec: „Zobaczyłem, jak Pan owiec wziął nowy dom, większy i wyższy niż ten pierwszy, i postawił go na miejscu pierwszego, który został spalony. I Pan owiec był pośrodku niego” (*HenEt* 90,29). Podobną wizję umieszcza autor Księgi Jubileuszów, przypisując Bogu słowa: „Zbuduję sanktuarium i będę mieszkał razem z nimi. Będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem w prawdzie i sprawiedliwości. Nie opuszczę ich i nie oddalę się od nich, gdyż ja jestem Pan” (*Jub* 1,17-18). Zapewne trudno jest mówić w tym przypadku o pełnym wykorzystaniu tych motywów przez św. Pawła, natomiast warto zauważyć, iż zarówno teksty apokryficzne jak i List do Rzymian postrzegają samego Boga jako źródło inicjatywy mającej na celu wzniesienie budowli duchowej. Metaforyczną wizję budowli, w której kamieniem węgielnym jest sam Chrystus, a zadania głosicieli są zintegrowane z wiodącą rolą Chrystusa św. Paweł rozwija w Liście do Efezjan (2,20-22).

W kontekście XV rozdziału Listu do Rzymian Apostoł użył jeszcze jednego obrazu, który osadzony jest w kontekście kultu i składania ofiar. Moc łaski Bożej sprawiła, że jest on „z urzędu (λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ) służą Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność głoszenia Ewangelii (ιερουργούντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ), po to, by poganie stali się ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (15,16). Wprowadzenie przez Apostoła tła ofiarniczego i nazwanie siebie λειτουργὸν zamiast ἀπόστολος jest w tym miejscu trudne do uzasadnienia. Trudno skojarzyć, a przez to przetłumaczyć, wspomniany termin λειτουργός inaczej niż z funkcją liturga/sługi Chrystusa. Jednak druga część wersetu, w której jest mowa o poganach, którzy stali się ofiarą miłą Bogu wskazuje jasno na kontekst ofiarniczy i nadaje służbie św. Pawła konotację kapłańską<sup>10</sup>.

Również w kontekście Listu do Filipian św. Paweł mówi o złożeniu krwawej ofiary ze swojego życia w służbie na rzecz wiary adresatów (Flp 2,17: σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν). Co prawda Apostoł nie nazywa siebie kapłanem wspólnoty, ale podejmowane przez siebie czynności głosiciela określa w terminach zbieżnych z opisami czynności kapłańskich. Potwierdzeniem tego może być dalsza część argumentacji przeprowadzonej w Liście do Filipian (2,25), gdzie Epafrodyt nazywany jest: „bratem” (ἀδελφός), „współpracownikiem” (συνεργός), „współbojownikiem” (συστρατιώτης), „apostołem” (ἀπόστολος) oraz „liturgiemi/sługą zarządzającym potrzebom (λειτουργός τῆς χρείας). Współpracownik św. Pawła w dziele ewangelizacji, spiesząc z posługiwaniem Pawłowi (λειτουργία), miał też narażać życie swoje ze względu na Chrystusa (2,30), co w kontekście wzmianki o ofierze (2,17) można postrzegać jako kultyczne ro-

<sup>10</sup> Co prawda słowo λειτουργός było wykorzystywane zarówno w kontekście kultycznym jak i poza nim, jednak w Rz 15 występuje ono wraz z terminami: ιεουργέω, προσφορά, ἀγιάζω, które jednoznacznie wskazują na wzmiankowany kontekst ofiarniczy (Haacker 1999, 304; Dunn 1988, 860-861).



zumienie działalności głosicieli Ewangelii. Pewną podpowiedzią może tutaj być interpretacja fragmentu 2Kor 2,14 zaproponowana przez W. Cyrana (1999, 80-83). Autor ten zauważył, że w wypowiedzi Pawłowej „Lecz Bogu niech będą dzięki za to, że pozwala nam zawsze zwyciężać w Chrystusie i roznosić po wszystkich miejscach woń Jego poznania” zostały użyte dwa okoliczniki πάντοτε – „zawsze/wciąż” i ἐν παντί τόπω – „w każdym miejscu”, poprzez które Apostoł mógł nawiązać do wypowiedzi proroka Malachiasza dotyczącej przyszłego kultu (Ml 1,11 LXX). W istocie rzeczy w tekście Malachiasza występuje złożenie ἐν παντί τόπω (identyczne jak w 2Kor 2,14), zaś określenie ἀπ’ ἀνατολῶν ἤλιου ἕως δυσμῶν – „od wschodu słońca aż do zachodu” według Cyrana św. Paweł mógł oddać przez πάντοτε. Nie bez znaczenia jest również to, że w Ml 1,11 występują dwa terminy o konotacji ofiarniczej: „ofiara” (hebr. קָרָבָן, gr. θυσία) oraz „ofiara kadzielna” (hebr. קָרְבָּן, gr. θυμίαμα). W prorocztwie Malachiasza jest mowa o narodach pogańskich, wśród których wielkie będzie imię Boga w przypadku spełnienia obietnicy przyszłego kultu ofiarniczego (por. Ez 36,20)<sup>11</sup>.

Takie skojarzenie tekstów Pawłowych pozwala zrozumieć, że celem jego postępowania podczas służby głoszenia Ewangelii jest sprawienie, by poganie stali się ofiarą miłą Bogu, a terminy λειτουργός (sługa) oraz ἱεραουργούντα (święta czynność) i προσφορά (ofiara) należy tutaj odczytywać nie inaczej jak metaforycznie. Można stwierdzić, że św. Paweł w zgodzie z innymi autorami NT dokonuje eschatologicznej transformacji starotestamentalnej służby ofiarniczej i dzięki temu zabiegowi ofiary ze zwierząt zastąpione zostały posłusznymi chrześcijanami (Rz 12,1), a świątynia – wspólnotą wierzących (1Kor 6,19, 1P 2,5). Nie zmieniło się jedno: ofiara ma być „miła Bogu”, ma się „Jemu podobać”, a w związku z tym – ma być wciąż uświęcana. A w tym dziele apostoła-λειτουργός współdziałać będzie zawsze z Duchem Świętym i wówczas będzie mógł powiedzieć za świętym Pawłem: „Ja nie wstydzę się Ewangelii”!

## ZAKOŃCZENIE

Apostolski zapal św. Pawła, zaszczepiony w nim podczas wydarzenia pod Damazkiem przez samego Chrystusa zmartwychwstałego (Dz 9,1-6; 22,21: καὶ εἶπεν πρὸς με· πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἔξαποστελώ σε), prowadził go aż po krańce ziemi i stał się na koniec jednym z motywów refleksji teologicznej. W Liście do Rzymian, będącym najdojrzalszym wykładem na temat Ewangelii Pawłowej, znalazła ona wyraz w oddaniu prawdy o Bożej δύναμις, która zawsze stoi u źródła powołania i każdego działania głosicieli Dobrej Nowiny. Doświad-

<sup>11</sup> W rzeczywistości paleta odniesień interpretacyjnych dotyczących Ml 1,11 jest bardzo szeroka. Niektórzy autorzy twierdzą, że קָרָבָן odnosi się tutaj do ofiar składanych pośród pogan, ale przez Żydów zamieszkujących obce krainy. Inni, interpretując ten fragment w świetle terminologii występującej w psalmach, postrzegają w nim wzorzec, który mówi o składaniu ofiar na całym świecie. Nie brakuje też autorów, którzy odnoszą zapis Ml 1,11 do przyszłości (w tym do czasów mesjańskich) i mówią o kulcie oddawanym JHWH przez narody (Weyde 2000, 146-147).

czył jej sam Paweł między innymi przy dokonywaniu wyborów misyjnych dróg (por. Dz 16,6-10), ale też zawsze był świadomy tego, że jego głoszenie Ewangelii spełzło by na niczym gdyby nie moc, o którą w innym miejscu tak usilnie zabiegał: „Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie δύναμις Chrystusa” (2Kor 12,9). Ta δύναμις stała się na koniec gwarantem pomyślności w zakładaniu fundamentów i wznoszeniu budowli (οικοδομῶ), którą w przypadku odbiorców posłannictwa Apostoła pogan było ich życie duchowe i budowanie wspólnoty. Z kolei trwanie w tej wspólnocie i ubogacanie jej poprzez głoszenie Ewangelii (ἱεραουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ) zostało opisane przez św. Pawła w kategoriach służby liturgicznej, które – jak to już zwrócono uwagę – były właściwe dla zapowiedzi prorockich mających się spełnić w dobie mesjańskiej. Owa służba Ewangelii Bożej zawsze była dla św. Pawła powodem do chluby i to dla niej oddał swoje życie zjednoczony z Chrystusem (por. Rz 5,2; 2Kor 10,15-18; 11,1 – 12,18).

#### BIBLIOGRAFIA:

- Ambrozjaster, *Commentaria in Epistolam ad Romanos*. W: *Patrologia Latina* 17, red. Jean Paul Migne. Paris 1841.
- Blass, Friedrich, Albert Debrunner i Friedrich Rehkopf. 1997. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 2. Brescia: Paideia Editrice [=BDR].
- Byrne, Brendan. 1987. *Reckoning with Romans*. Reader-Response Commentary. New York: Paulist Press.
- Byrne, Brendan. 1996. *Romans*. Sacra Pagina Series 6. Collegeville: The Liturgical Press.
- Casalini, Nello. 2001. *Introduzione al Nuovo Testamento*. SBF Analecta 53. Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Cranfield, Charles E. B. 1975. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Cyran, Włodzimierz. 1999. *Służba jednania. Kapłańsko-liturgiczny charakter apostołskiej posługi św. Pawła według 2Kor 1–7*. Lublin: RW KUL.
- Dunn, James D. G. 1988. *Romans 9–16*. Word Biblical Commentary 38B. Dallas: Word Books.
- Fitzmyer, Joseph A. 1992. *Romans*. The Anchor Bible 33. New York: Doubleday.
- Grundmann, Walter. 1995. δύναμις κτλ. W: *Theological Dictionary of the New Testament* 2, red. Gerhard Kittel, 284-317. Grand Rapids: Eerdmans. [=ThDNT 2].
- Haacker, Klaus. 1999. *Der Brief des Paulus an die Römer*. Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Kręciđło, Janusz. 2008. Dzieje Apostolskie na tle starożytnej historiografii. *Biblica et Patristica*, 4, 17-33.
- Marguerat, Daniel. 2002. *La prima storia del cristianesimo. Gli Atti degli Apostoli*. Parola di Dio 20. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- Merk, Otto. 1998. κηρύσσω. W: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento* 2, red. Horst Balz i Gerhard Schneider, 22-33. Brescia: Paideia Editrice.

- 
- Moo, Douglas. 1996. *The Epistle to the Romans*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.
- Murphy O'Connor, Jerome. 1995. *Paul the Letter-Writer. His World, His Options, His Skills*. Good News Studies 41. Collegeville: The Liturgical Press.
- Penna, Romano. 1991. La predicazione come sacramento di salvezza in Paolo e nel NT. W: *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e pastorale*. Parola Parola di Dio 12, red. Romano Penna, 369-378. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.
- Pfammater, Josef. 1998. οἰκοδομή. W: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento* 2 red. Horst Balz i Gerhard Schneider, 554-561. Brescia: Paideia Editrice.
- Strecker, Georg. 1995. εὐαγγελίζω. w: *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento* 1, red. Horst Balz i Schneider Gerhard, 1424-1427. Brescia: Paideia Editrice.
- Weyde, Karl W. 2000. *Prophecy and Teaching Prophetic Authority, Form Problems, and the Use of Traditions in the Book of Malachi*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 288. Berlin-New York: Walter de Gruyter.



Ks. GRZEGORZ SZUBTARSKI<sup>1</sup>  
Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie

## „ZBURZCIE TĘ ŚWIĄTYNIĘ, A JA W TRZECH DNIACH WZNIOSĘ JĄ NA NOWO”. ANALIZA EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNA J 2,19

“DESTROY THIS TEMPLE, AND IN THREE DAYS I WILL RAISE IT UP”.  
EXEGETICAL AND THEOLOGICAL ANALYSIS OF JOHN 2:19

### Summary

This article has been carried out analysis of Jesus' words about the destruction and rebuilding of the temple in John 2: 19. First analyzed the meaning of the words „demolish” and „rebuild”. It has been shown that they have no meaning of physical destruction of the temple, but it means the death and resurrection of Jesus. Later it has been shown the word „temple” means the body of Jesus as the new space the presence of God. The analyzes carried out showed that the words of Jesus must be understood more deeply than command the destruction of the temple in Jerusalem. By these words Jesus foretold his death and resurrection, and pointed out that from now not the temple of stone, but his body is a new place of God's presence.

**Keywords:** Jesus, temple, death, resurrection, cross, Jerusalem

### Streszczenie

W niniejszym artykule została przeprowadzona analiza słów Jezusa o zniszczeniu i odbudowie świątyni zawartych w J 2,19. Na początku przeanalizowano znaczenie słów „burzyć” i „odbudować”. Wykazano, że nie mają one sensu fizycznego zniszczenia świątyni, oznaczają śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Następnie ukazano, że słowo „świątynia” zostało w tym miejscu użyte w odniesieniu do ciała Jezusa jako nowej przestrzeni obecności Boga. Przeprowadzone analizy wykazały, że słowa Jezusa należy rozumieć głębiej niż polecenie zniszczenia świątyni w Jerozolimie. W tych słowach Jezus przepowiedział swoją śmierć i zmartwychwstanie i wskazał, że od tej pory nie świątynia z kamienia, ale Jego ciało jest nowym miejscem obecności Boga.

**Słowa kluczowe:** Jezus, świątynia, śmierć, zmartwychwstanie, krzyż

---

<sup>1</sup> Ks. dr Grzegorz Szubtarski – doktor Teologii Fundamentalnej KUL, mgr lic. Prawa Kanonicznego, KUL. E-Mail: gszubtarski@op.pl.

## WSTĘP

Opis wypędzenia ze świątyni przekupniów można odnaleźć u wszystkich ewangelistów. Już sam ten fakt świadczy o dużym znaczeniu tego wydarzenia. Jednakże Ewangelia Janowa przedstawia to wydarzenie w sposób odmienny od pozostałych autorów. Pierwszą różnicę stanowi umiejscowienie tego wydarzenia. O ile synoptycy lokują je w kontekście uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy, Jan umiejscawia je na początku publicznej działalności Jezusa, po cudzie przemiany wody w wino na weselu w Kanie. Druga zasadnicza różnica polega na tym, że Janowy opis łączy dwa elementy, które synoptycy przedstawiają osobno: czyn Jezusa w świątyni oraz logion na temat zburzenia i wzniesienia świątyni.

Podczas wypędzenia sprzedających ze świątyni Jezus wypowiada w stronę Żydów słowa o zburzeniu świątyni i odbudowaniu jej w ciągu trzech dni. W niniejszym artykule zostanie podjęta analiza egzegetyczno-teologiczna Jezusowego polecenia z J 2,19, a także ukazana zostanie specyfika Janowego opisu wypędzenia handlujących ze świątyni.

## 1. KONTEKST PERYKOPY J 2,13-22

Analizując wydarzenia bezpośrednio okalające opis wypędzenia przekupniów, można zauważyć łączący je wspólny wątek – nowość, jaką przynosi Jezus. Podczas wesela w Kanie Galilejskiej przemienia wodę w „nowe” wino, które daje ludzkości (J 2,1-12). Następnie w logionie w J 2,21 mowa jest o zastąpieniu dotychczasowej świątyni z kamienia świątynią Jego ciała. Z kolei, po krótkiej wzmiance na temat pobytu Jezusa w Jerozolimie w czasie święta Paschy, Jan przedstawia rozmowę Jezusa z Nikodemem, który słyszy słowa o konieczności powtórnych narodzin (J 3,5). W rozmowie z Samarytanką poruszony jest problem nowego kultu w Duchu i Prawdzie (J 4,19-25). Z tego też powodu niektórzy komentatorzy uważają, że elementem charakteryzującym tę część Janowej Ewangelii jest ukazanie przełomu w historii zbawienia, związanego z osobą i dziełem dokonany w Jezusie Chrystusie (Trocmé 1968-69, 9; Buse 1958-59, 24; Seeley 1993, 272-273).

Drugim elementem, wskazującym na związek Janowego opisu wypędzenia handlujących ze świątyni z pozostałą częścią jego dzieła, jest temat Paschy. Obrazuje to struktura czwartej Ewangelii, zaproponowana przez D. Mollat. Za kryterium podziału przyjmuje on święta żydowskie. Nawiązuje do podziału czwartej Ewangelii według wzmianek o trzech kolejnych świętach Paschy (J 2,13; 6,4; 11,55). Autor ten jest zdania, że ewangelista zamierzał uporządkować materiał według schematu liturgicznego, co miało wyrażać ustanie dawnego kultu i zastąpienie go nowym, związanym z osobą Jezusa (Mollat 1992, 2257-2259)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Według schematu Mollat, w kontekście pierwszej Paschy (J 2,12-4,54), ewangelista zamieszcza opis wypędzenia przekupniów ze świątyni. Następnie, drugiemu świętu Paschy towarzyszy opis cudu rozmnożenia chleba i wielkiej mowy eucharystycznej Jezusa (J 6,1-71). Z kolei trzecia Pas-

Kolejnym motywem, łączącym wydarzenia opisane w sekcji stanowiącej bezpośredni kontekst analizowanej perykopy, jest temat wiary i niewiary w Jezusa (Moloney 1978, 840):

1. Pełna wiara w kontekście żydowskim: Wesele w Kanie (2,1-11). Przykład Matki Jezusa: *Pełna wiara*.

2. Droga do wiary w kontekście żydowskim:

2.1. Wypędzenie przekupniów (2,12-22). Przykład Żydów: *Brak wiary*.

2.2. Spotkanie z dostojnikiem żydowskim (3,1-21). Przykład Nikodema: *Częściowa wiara*.

2.3. Dyskusja z Janem Chrzcicielem (3, 22-26). Przykład Jana Chrzciciela: *Pełna wiara*.

3. Droga do wiary w kontekście nie-żydowskim:

3.1. Pierwsza dyskusja z Samarytanką, która odmawia „żywej wody” (4,1-15). Przykład Samarytanki: *Brak wiary*.

3.2. Druga dyskusja z Samarytanką, która jest gotowa uznać Jezusa za proroka (4,16-26). Przykład Samarytanki: *Częściowa wiara*.

3.3. Przybycie Samarytan z miasta, którzy przyjmują wiarę w Jezusa (4,27-30.39-42). Przykład Samarytan: *Pełna wiara*.

4. Pełna wiara w kontekście nie-żydowskim. Urzędnik w Kanie (4,43-54). Przykład urzędnika: *Pełna wiara*.

W przedstawionym powyżej podziale ramy tworzą dwa przykłady pełnej wiary w Jezusa: Maryja oraz urzędnik. Następnie występują dwie serie wydarzeń, które prowadzą od niewiary (Żydzi i Samarytanki), poprzez częściową wiarę (Nikodem i Samarytanki), aż do pełnej wiary (Jan Chrzciciel i Samarytanie). Ważna jest w tym miejscu rola znaku oczyszczenia świątyni: stanowi on początek drogi w dochodzeniu Żydów do wiary. Tym samym, Jan – poprzez taki układ treści – ukazuje, iż wiara nie polega na oglądaniu znaków, lecz na wierze słowu Jezusa (Schnackenburg 1967, 363).

Powyższa analiza kontekstu bliższego perykopy J 2,13-22 ukazuje, w jaki sposób wydarzenie oczyszczenia świątyni wpisuje się w treść pierwszej części czwar-

---

cha związana jest z wydarzeniami Wielkiego Tygodnia (11,55–19,42), kiedy to Pascha żydowska przechodzi w Paschę Jezusa. Dlatego też Mollat uważa, że kolejne święta Paschy stanowią element strukturalny czwartej Ewangelii (Mollat et Braun 1960, 71; Brown 2007, 124; Lieu 1999, 66). Część egzegetów jest zdania, że poprzez taką kompozycję ewangelista nawiązuje do świąt paschalnych Starożytności (Hanhart 1977, 344-345; Mędała 1984, 32-33). Wydaje się to być jednak zbyt daleko idąca interpretacja. O wiele bardziej prawdopodobna wydaje się być koncepcja, w świetle której autor pragnął ukazać, że wszystkie starotestamentalne święta i instytucje zostały zastąpione i wypełnione przez Paschę Jezusa (Brown 1969, 418). Jest to oczywiście jedna z wielu interpretacji co do struktury kompozycyjnej Ewangelii według św. Jana. Dla przykładu, H. Sahlin za ideę przewodnią uznaje tu temat wyjścia nawiązującego do Wyjścia Izraelitów z Egiptu; M.É. Boismard z kolei dopatruje się w konstrukcji dzieła Janowego rozwinięcia tematu nowego stworzenia, dzieląc życie Jezusa na siedem okresów odpowiadających kolejnym dniom stworzenia. T. Preiss uważa, że cała czwarta Ewangelia skomponowana jest na kształt wielkiego procesu Jezusa ze światem, zaś X. Leon-Dufour jako ideę porządkującą przyjmuje tu temat walki światła z ciemnością (Gądecki 1991, 29-32).

tej Ewangelii, wskazując na proces stopniowego dochodzenia do wiary w Jezusa, jak i objawiania nowości, jaką Chrystus przynosi ze sobą na świat. Stanowi ona spójną całość zarówno z wydarzeniami ją poprzedzającymi, jak i bezpośrednio po niej następującymi. W pierwszej części swojego dzieła czwarty ewangelista opisuje początkowe kroki w objawianiu się Jezusa światu. Temat ten będzie stopniowo rozwijany na kartach Ewangelii, aż swój szczyt osiągnie w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, będących pełnią objawienia światu Bożej miłości.

## 2. FORMUŁA WPROWADZAJĄCA DO LOGIONU JEZUSA W J 2,19

Po przeanalizowaniu kontekstu perykopy J 2,13-22, w kolejnym etapie zostanie ukazany najbliższy kontekst słów Jezusa z J 2,19. Na początku należy zauważyć, iż jako formuły wprowadzającej do wypowiedzi Jezusa ewangelista używa tych samych słów, które na początku swojej wcześniejszej wypowiedzi zastosowali Żydzi, obserwując Jezusa przewracającego stoły<sup>3</sup>: „Odpowiedzieli Żydzi i rzekli: jaki znak pokazujesz nam, że to czynisz?” (J 2,18); Odpowiedział Jezus i rzekł im: „Zburzcie ten przybytek, a Ja w trzy dni wzniosę go” (J 2,19).

Zastosowanie przez ewangelistę tej samej formuły, zarówno w odniesieniu do Jezusa, jak i do Żydów, świadczy o wzajemnym związku tych wypowiedzi. Deklaracja Jezusa pozostaje w związku z wcześniejszą wypowiedzią Żydów, przez co stanowi Jego odpowiedź na ich żądanie, a poprzez to nawiązuje w tych słowach do swojego czynu, wyjaśniając go. Tę wzajemną zależność można przedstawić za pomocą następującego schematu:

1. Czyn Jezusa (J 2,14-16): „W świątyni napotkał siedzących za stołami bankierów [...], a sporządziwszy sobie bicz ze sznurków, powypędzał wszystkich ze świątyni”.

2. Reakcja Żydów (2,18): „W odpowiedzi zaś na to Żydzi rzekli do Niego: «Jakim znakiem wykażesz się wobec nas, skoro takie rzeczy czynisz?»”.

3. Reakcja Jezusa na wypowiedź Żydów (2,19): „Jezus dał im taką odpowiedź: «Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo»”.

Powyższy schemat wskazuje na to, że w perykopie J 2,13-22 każde kolejne wydarzenie pozostaje w ścisłym związku z czynnością przedstawioną w poprzedzającym je wersecie. Wskazuje to ponadto na wewnętrzną spójność analizowanej perykopy oraz wzajemny związek przedstawionych kolejno wydarzeń: czynu Jezusa, reakcji Żydów i uczniów oraz słów wypowiedzianych przez Jezusa<sup>4</sup>.

Warto zaznaczyć, iż owej jedności brak jest w paralelnych opisach tego wydarzenia, przedstawionych przez synoptyków, w których mowa jest o samym czynnie Jezusa, bez dialogu (Mt 21,12-13; Łk 19,45-48; Mk 11,15-19). Z kolei same słowa o zburzeniu świątyni nie są u nich wypowiedziane bezpośrednio przez Jezusa, lecz

<sup>3</sup> W artykule stosowane jest tłumaczenie własne z języka greckiego za Nestle i Aland 1984. Tam, gdzie jest wyraźnie zaznaczone, stosuje się cytaty z przekładu polskiego za Jankowski i Stachowiak 1991.

<sup>4</sup> X. Léon-Dufour uważa, że należy mówić o organicznej całości (*un tout organique*) gestu wypędzenia przez Jezusa przekupniów ze świątyni i dialogu Jezusa z Żydami (Léon-Dufour 1951, 160).



wypowiadają je albo fałszywi świadkowie w trakcie procesu (Mt 26,61; Mk 14,58), albo też ci, którzy widzieli Jezusa na krzyżu i szydzili z Niego (Mt 27,40; Mk 15,29). Dokonane przez Jana modyfikacje pogłębiają rozumienie wydarzenia wypędzenia przekupniów w stosunku do tego, jak rozumieli je pozostali ewangelisci. Niektórzy uważają nawet, iż opis Janowy stanowi teologiczną interpretację opisów synoptyków (Trocmé 1968-69, 9). Z pewnością wpływ miał na to również kontekst historyczno-społeczny, w którym działał autor czwartej Ewangelii, oraz spójna teologiczna struktura jego dzieła (Chilton 1997, 445; Campbell 1982, 101-120). Jan nadaje temu wydarzeniu charakter mesjańskiego ingresu Jezusa, będącego znakiem nadejścia nowej epoki w ekonomii zbawienia, to sam Jezus będzie spełniał funkcję, którą dotąd spełniała świątynia. Poprzez powyższy zabieg redakcyjny czwarty ewangelista łączy czyn Jezusa z wypowiedzianymi przez Niego słowami. Słowa Jezusa wyjaśniają znaczenie czynu, stanowiąc przez to jego interpretację, w dodatku dokonaną przez samego Jezusa, co nadaje jej dodatkową rangę.

Jak wykazano wcześniej, o ścisłym związku reakcji Żydów z czynem Jezusa świadczy przede wszystkim zastosowanie przez ewangelistę w J 2,18 czasownika «odpowiedzieli», który już z samego założenia zakłada pewne ustosunkowanie się do czyjejs wcześniejszej wypowiedzi lub czynu. Reakcję Żydów z czynem Jezusa łączy użycie przez ewangelistę tej samej formuły wprowadzającej zarówno w odniesieniu do Żydów, jak i do Jezusa, co przedstawiono w analizie. Dzięki temu spostrzeżeniu łatwiej będzie dostrzec w analizie wypowiedzianych przez Jezusa słów w 2,19 ich powiązanie nie tylko z żądaniem kierowanym ze strony Żydów, lecz również z wypędzeniem przez Jezusa przekupniów ze świątyni. W tym świetle wypowiedź Jezusa należy więc łączyć nie tylko z roszczeniem przedstawionym przez Żydów, lecz również z gestem wypędzenia przekupniów jako jego eksplikacją i dookreśleniem.

### 3. ZNACZENIE TERMINÓW «ZBURZYĆ» I «ODBUDOWAĆ»

Przeprowadzone wcześniej analizy będą pomocne w lepszym zrozumieniu wypowiedzianych przez Jezusa w J 2,19 słów: „Odpowiedział Jezus i rzekł im: «Zburzcie ten przybytek, a Ja w trzy dni wzniosę go»”. Pobieźna interpretacja tego zdania mogłaby wskazywać, iż Jezus żąda od Żydów zniszczenia świątyni jerozolimskiej. Jednakże głębsza analiza użytych w powyższym zdaniu sformułowań pozwoli objawić bardzo głęboką myśl, którą zawarł w nim czwarty ewangelista.

Aby tę głębię lepiej uchwycić, należy sięgnąć do opisu przedstawionego przez pozostałych ewangelistów oraz terminów, które pojawiają się w tekstach paralelnych. Powyższa odpowiedź Jezusa znajduje swoje paralele w relacjach o tym wydarzeniu przedstawionych u Mt i Mk. Należy jednak zaznaczyć, iż w opisach synoptycznych słowa Jezusa zostały przywołane w kontekście Jego przesłuchania przed Sanhedrynem, gdzie wypowiedź Jezusa dotycząca zburzenia i odbudowy świątyni przytaczają fałszywi świadkowie. Pomimo tego, że we wszystkich trzech tekstach występuje ten sam termin na określenie «świątyni» (ναός) i ten sam motyw zbu-

rzenia i odbudowania świątyni w trzy dni, to jednak wersja Janowa różni się od Mt i Mk użyciem innych czasowników zastosowanych na określenie wykonywania tych czynności. Synoptycy na określenie budowania i burzenia używają typowych terminów związanych z materialną budowlą: καταλύω (burzyć, niszczyć) i οἰκοδομέω (budować, tworzyć, rekonstruować). Z kolei ewangelista Jan używa czasowników λύω (rozwiązać, uwolnić, poniżyć) i ἐγείρω (wzbudzić, podnieść, powstać, zmartwychwstać), które mogą odnosić się zarówno do budowli, jak i do ciała Jezusa (Wróbel 2005, 150-151).

Jan w swojej Ewangelii używa terminu λύω zaledwie dwukrotnie: w analizowanym zdaniu J 2,19 oraz w J 11,44, gdzie słowo to pojawia się w kontekście wskrzeszenia Łazarza, kiedy Jezus zwraca się do świadków tego wydarzenia: „Rozwiążcie (λύσατε) go i pozwólcie mu chodzić!”. Podobne znaczenie termin ten posiada w Apokalipsie, gdzie Jezus opisany jest jako Ten, „który nas miłuje i który przez swą krew uwolnił (λύσαντι) nas od naszych grzechów” (Ap 1,5).

Powyższe teksty wskazują na to, iż termin λύω zawiera ideę rozwiązania czegoś, uwolnienia, czyli przejścia z jednego stanu w inny. Warto również zauważyć, iż zawsze jest to związane z działaniem Boga lub z Jego poleceniem uczynienia czegoś. Dla analizy i rozumienia wypowiedzi Jezusa z J 2,19 ważną rolę odgrywa zwłaszcza fragment z J 11,44, gdzie termin λύω użyty został w kontekście wskrzeszenia Łazarza, czyli przywrócenia kogoś do życia, gdyż w J 2,19 posiada on podobne znaczenie, ponieważ w świetle relikty popaschalnej zostanie on odczytany w kontekście zmartwychwstania Chrystusa (Szubtarski 2013, 201-213).

Równie głębokie znaczenie posiada słowo ἐγέρω, którego Jezus w J 2,19 używa na określenie odbudowania zburzonego przybytku: „Zburzcie (λύσατε) ten przybytek, a ja w trzech dniach wzniosę (ἐγέρω) go”. Termin ἐγέρω ma korzenie pozabiblijne. W języku potocznym oznaczał zbudzenie się ze snu, przebudzenie, powstanie (Oεπκε 1935, 332-333). Warto zaznaczyć, iż słowo to nabiera dodatkowego znaczenia, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż w różnych kręgach kulturowych (a także w samej Biblii) obraz snu był często używany jako metafora śmierci. Już na kartach Starego Testamentu są fragmenty, w których termin ἐγείρω użyty jest w kontekście zmartwychwstania umarłych. Tak jest np. w proroctwie z Iz 26,19, w którym prorok opisuje pośmiertne losy tych, którzy pozostali wierni Bogu: „Ożyją Twoi umarli, zmartwychwstaną (ἐγερθήσουται) ich trupy, obudzą się i krzykną z radości spoczywający w prochu, bo rosa Twoja jest rosą światłości, a ziemia wyda cienie zmarłych”. Na tej podstawie można stwierdzić, iż już LXX odnosiła ten termin do zmartwychwstania, choć idea ta nie była wtedy jeszcze zbyt dobrze znana.

Ważne znaczenie termin ἐγείρω posiada w Nowym Testamencie, w którym prawie zawsze jest on odnoszony do zmartwychwstania Jezusa (Schnelle 1996, 364). Należy również zaznaczyć, iż w tym samym znaczeniu terminu ἐγείρω używa św. Paweł. Jako przykład można w tym miejscu przytoczyć chociażby fragment Rz 4,24-25, w którym czasownik ten użyty został aż dwukrotnie: „[...] wierzymy w Tego, co wskrzesił z martwych (ἐγείραντα) Jezusa, Pana naszego. On to został

wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych (ἠγέρθη) dla naszego usprawiedliwienia”. Również czwarty ewangelista, podobnie jak św. Paweł, używa tego czasownika na określenie zmartwychwstania Jezusa. W tym znaczeniu czasownik ten występuje w ostatnim wersecie analizowanej perykopy, gdzie ewangelista w komentarzu do przedstawionej sceny pisze: „Gdy więc zmartwychwstał (ἠγέρθη), przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2,22). W tym samym znaczeniu słowo to zostało zastosowane w czwartej Ewangelii w J 21,14, gdzie w kontekście cudownego połowu ryb, po opisie spotkania z uczniami, ewangelista umieszcza następujący komentarz: „To już trzeci raz, jak Jezus ukazał się uczniom od chwili, gdy zmartwychwstał (ἐγερθεῖς)”.

Prezentowana powyżej analiza tekstów paralelnych wykazała, iż użyte przez czwartego ewangelistę terminy na określenie zniszczenia i odbudowania świątyni mają głębsze znaczenie aniżeli sformułowania zastosowane przez synoptyków. Terminy użyte przez autorów synoptycznych mają znaczenie dosłowne, jako fizyczne burzenie jakiejś budowli, a następnie jej odbudowanie. Z kolei autor czwartej Ewangelii, poprzez użycie odmiennego słownictwa, podkreśla nie tyle zburzenie świątyni, ile jej poniżenie, a następnie wzbudzenie, które, w przeciwieństwie do synoptyków, nie oznacza jedynie przywrócenia po wcześniejszego, pierwotnego stanu, ale nadanie całkowicie nowej jakości, podobnie jak po zmartwychwstaniu Jezus nie powrócił do swojej wcześniejszej postaci, lecz istniał już w nowym ciele – chwalebny i przemieniony<sup>5</sup>.

Należy także zauważyć, iż w Nowym Testamencie, gdy mowa jest o zmartwychwstaniu Jezusa, czasownik ἐγείρω jest zazwyczaj używany w stronie biernej (por. m.in. Dz 2,24.32; 3,15.26; Rz 4,24 i inne). Służy to temu, aby podkreślić fakt, iż jest to przede wszystkim akt Ojca, który wzbudził Jezusa z martwych. W J 2,19 autor, chcąc niejako podkreślić moc Jezusa, Jego autorytet i możliwość wzbudzenia przez Niego świątyni, używa strony czynnej. Akcentuje przez to fakt, iż to właśnie Jezus jest głównym „sprawcą” swojego zmartwychwstania, przez co jeszcze mocniej uwierzytelnia, że jest On Synem Bożym. Dlatego też czasownik ἐγείρω, którego Jezus używa w J 2,19, należy widzieć w kontekście J 10,17-18, gdzie Jezus mówi, iż ma „moc je (życie) oddać i ma moc je znów odzyskać”. Nie oznacza to, iż czwarty ewangelista neguje udział Ojca w zmartwychwstaniu Jezusa, niemniej poprzez powyższe sformułowanie akcentuje Boski autorytet Jezusa, iż ma On moc wzbudzić przybytek, który zburzą Żydzi (Spatafora 1997, 105; Tomasz z Akwinu 2002, 198).

---

<sup>5</sup> Dlatego też nie wydaje się być słuszny pogląd przedstawiony przez Cullmanna, który uważa, że Jezus w swoim logionie jedynie zapowiadał zburzenie świątyni w Jerozolimie, gdyż taka interpretacja w znacznym stopniu spłyca wypowiedź Jezusa. Z pewnością trzeba te słowa widzieć i w tym aspekcie, niemniej nie należy nadawać temu znaczenia pierwszorzędowego (Cullmann 1958-59, 172).

## 4. ZNACZENIE TERMINU «ŚWIĄTYNIA»

Aby właściwie zrozumieć sens wypowiedzianych przez Jezusa słów, należy teraz zatrzymać się nad tym, co miało być przedmiotem owego zburzenia, a następnie zapowiadanego wzbudzenia przez Jezusa. Ewangelista w J 2,19 wyraźnie zaznacza, iż przedmiotem «zburzenia» i «odbudowania» jest świątynia: „Zburzcie tę świątynię” (λύσατε τὸν ναὸν τοῦτου). Temat świątyni jest wiodącym wątkiem w analizowanym fragmencie, dlatego właściwe zrozumienie specyfiki określeń, których ewangelista tu używa, jest koniecznym warunkiem dla poprawnego odczytania orędzia teologicznego analizowanej perykopy (Moloney 1990, 440).

Na początku trzeba zauważyć, iż termin ναός jest trzecim terminem, za pomocą którego autor czwartej Ewangelii w analizowanym wydarzeniu opisuje świątynię. W pierwszej sekcji (J 2,14-15) była ona dwukrotnie określona jako ἱερόν czyli materialny budynek zbudowany z kamieni. Następnie, w drugiej sekcji (w. 16-17), również dwukrotnie, Jezus nazywa świątynię «domem Ojca» (οἶκος τοῦ πατρός). Z kolei w analizowanym wersecie oraz w dwóch kolejnych wersetach aż trzykrotnie na określenie świątyni zostało użyte słowo ναός które mogło oznaczać cały kompleks świątynny (Carson 1991, 18), choć mogło również służyć do odróżnienia świątyni jerozolimskiej (ἱερόν) od osoby Jezusa Chrystusa jako nowej przestrzeni obecności Boga (nao,j) (Moloney 1998, 82)<sup>6</sup>. Warto również zaznaczyć, iż termin ναός występuje w czwartej Ewangelii jedynie trzykrotnie, w następujących po sobie kolejno wersetach (J 2,19-21), które tworzą zakończenie sceny wypędzenia przekupniów ze świątyni. Już sam ten fakt podkreśla doniosłość analizowanego wydarzenia i wysoką rangę, jaką przypisuje mu ewangelista.

Termin ναός w Nowym Testamencie najwięcej razy występuje w tradycji Janowej. Zasadniczo w relacjach synoptyków pojawia się jedynie podczas procesu Jezusa w ustach fałszywych świadków (Mk 14,58; Mt 26,61) oraz w kontekście ukrzyżowania Jezusa, kiedy to przechodzący pod krzyżem kierują szyderstwa w stronę Jezusa, że miał zburzyć przybytek, a następnie go odbudować (Mk 15,29-30; Mt 27,39-40). Ważne znaczenie terminu ναός posiada w Apokalipsie św. Jana. Wyras ten użyty jest tam w zróżnicowanym kontekście, przykładowo: „są przed tronem Boga i w Jego świątyni (ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ) cześć Mu oddają” (7,15); „Świątynia Boga w niebie się otworzyła, i Arka Jego Przymierza ukazała się w Jego Świątyni” (ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ) – 11,19; „A świątynia napełniła się dymem od chwały Boga i Jego potęgi. Nikt nie mógł wejść do świątyni” ( ) – 15,8 (F. Sieg 1989, 339-341). Apokalipsa używa terminu nao,j w odniesieniu do świątyni eschatologicznej, duchowej, którą będzie sam Baranek (por. Ap 21,22). Dlatego też słowa wypowiedziane przez Jezusa w J 2,19 należy odnieść w pierwszym rzędzie nie do zburzenia materialnej świątyni

<sup>6</sup> Sallings uważa, że użycie w J 2,19 terminu nao,j na określenie świątyni miało na celu ukazanie gradacji pomiędzy świątynią jerozolimską jako dotychczasową przestrzenią zamieszkania Boga a ciałem Jezusa jako nowym i najdoskonalszym miejscem Jego obecności: „He makes reference to the temple (greek naos), but by that term He actually refers to His body which is God's dwelling place in a sense that the Temple in Jerusalem never could be” (Sallings 1989, 45).

w Jerozolimie<sup>7</sup>, lecz do Jego zmartwychwstania, kiedy to zostanie «zburzone» ciało Jezusa – nowa świątynia (Dodd 1987, 213; Vögels 1962, 103).

## 5. «TRZY DNI»

Przeprowadzona analiza logionu Jezusa na temat zburzenia świątyni wykazała, że Jego słowa należy interpretować w sposób głębszy aniżeli dosłowny. Czwarty ewangelista stosuje słownictwo, odnoszące się do śmierci Jezusa na krzyżu oraz Jego chwalebego wywyższenia. Jezus w J 2,19 wyraźnie zaznacza, iż ma się to dokonać w przeciągu «trzech dni».

W tym miejscu pojawia się jednak pytanie, jak należy rozumieć te trzy dni? Niektórzy współcześni egzegeci interpretują te słowa w znaczeniu bardzo krótkiego czasu (Moloney 1990, 445). Inni twierdzą, iż w Biblii trzeci dzień oznacza pewną zmianę na lepsze, czy też szczególną zbawczą interwencję Boga (Beasley-Murray 1999, 41). W końcu są również i tacy, którzy uważają, iż cały proces odbudowy świątyni będzie rzeczywiście trwał przez trzy dni (Barrett 1990, 222; Benedykt XVI-Ratzinger 2011, 275-276).

Wydaje się, iż podczas gdy dla słuchaczy słów Jezusa owe «trzy dni» niekoniecznie musiały mieć dosłowne znaczenie, to zarówno dla samego Jezusa, jak i dla popaschalnej wspólnoty uczniów połączenie «trzech dni» z czasownikiem ἐγειρω musiało w sposób jednoznaczny odnosić się do faktu zmartwychwstania (Piekarz 2004, 325-326). Pojawia się jednak jeszcze jedno pytanie: jak rozumieć tryb rozkazujący w wypowiedzi Jezusa? Czyżby Jezus rzeczywiście nakazywał swoim rozmówcom zburzenie świątyni? Lub też, w duchu dokonanej wcześniej analizy, czy można w tym świetle twierdzić, iż Jezus rozkazuje Żydom, by Go zabili?

W odpowiedzi na powyższy problem pomocne może być spostrzeżenie, iż podobną formę wypowiedzi odnaleźć można w nauczaniu niektórych proroków. Równie intrygujące słowa wypowiada Amos do mieszkańców Samarii: „Idźcie do Betel i grzeszcie, do Gilgal i grzeszcie więcej; przynóście co ranka ofiary wasze i co trzeci dzień dziesięciny!” (Am 4,4). Rzecz jasna, prorok nie zachęca swych rodaków do grzechu, a wręcz przeciwnie – poprzez tę szokującą formę wypowiedzi ostrzega przed konsekwencjami złego postępowania. Podobną wypowiedź można odnaleźć w Mt 23,29-33, kiedy to Jezus zwraca się do faryzeuszów i uczonych w Piśmie: „Biada wam [...], bo budujecie groby prorokom i zdobicie grobowce sprawiedliwych, i mówicie: «Gdybyśmy żyli za czasów naszych przodków, nie byliśmy ich współnikami w zabójstwie proroków». Przez to sami przyznajecie, że jesteście potomkami tych, którzy mordowali proroków! Dopełnijcie i wy miary waszych przodków!» Jak zauważa Schnelle, w podobnym znaczeniu należy inter-

---

<sup>7</sup> Wydaje się, iż dodatkową przeszkodą, która w analizowanej perykopie utrudniała Żydom poprawne zinterpretowanie słów wypowiedzianych przez Jezusa, był kontekst topograficzny samego wydarzenia. Rozmowa toczyła się przecież na dziedzińcu świątyni, co automatycznie kierowało myśli Żydów w stronę przybytku, a nie chrystologicznego i mesjańskiego sensu wypowiedzi Jezusa (Schnackenburg 1967, 364; Carson 1982, 59-91).

pretować słowa Jezusa z J 2,19, w których wydaje się On mówić Żydom raczej o konsekwencjach ich postępowania: swoim zachowaniem doprowadzą do upadku zarówno świątyni w Jerozolimie, jak również świątyni ciała Jezusa poprzez odzrucenie Go, proces i skazanie na śmierć (Schnelle 1996, 371-372).

#### 6. „MÓWIŁ O ŚWIĄTYNI SWEGO CIAŁA”

Ostateczne znaczenie wypowiedzianych przez Jezusa słów o zburzeniu świątyni czwarty ewangelista przedstawia w J 2,21, gdzie stwierdza: „On zaś mówił o świątyni swego ciała” (ἐκεῖνος δὲ ἔλεγε περὶ τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ). Widoczna jest tu wyraźna interwencja samego ewangelisty<sup>8</sup>. Egzegeci zajmujący się czwartą Ewangelią uważają, iż dzięki takiemu zabiegowi autor dostarcza czytelnikowi pewnego punktu odniesienia, który ma na celu uniknięcie dokonania przez niego niewłaściwej interpretacji danego czynu lub słowa Jezusa (Cullmann 1948, 361).

Poszczególni egzegeci akcentują różne elementy tej wypowiedzi ewangelisty. Jedni zwracają szczególną uwagę na czasownik ἔλεγε, twierdząc, iż należy to słowo rozumieć modalnie, jako „chciał powiedzieć” (Brown 1984, 116). Inni z kolei więcej uwagi poświęcają słowu ἐκεῖνος uważając, iż ma on w tym miejscu charakter emfaticzny i jego rolą jest zaakcentowanie, iż chodzi o ciało Jezusa, przez co jeszcze mocniej zostaje podkreślony rozdźwięk pomiędzy słowami Jezusa z J 2,19 a ich błędną interpretacją dokonaną przez Żydów w J 2,20 (Moloney 1990, 448). Jednakże najważniejszym elementem owej refleksji czwartego ewangelisty wydają się być słowa, w których informuje on, iż Jezus mówił o «świątyni swego ciała». Określenie τοῦ ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ jest przykładem formy gramatycznej *genetivus explicativus*<sup>9</sup>. Oznacza to, iż trafniejszym tłumaczeniem tego złożenia byłoby nie tyle „mówił o świątyni swego ciała”, lecz raczej „mówił o świątyni, którą jest Jego ciało”. Wówczas wyraźnie jawi się utożsamienie świątyni – miejsca obecności Boga – z Jezusem Chrystusem – Słowem, które stało się ciałem (Haenchen 1980, 204). Należy przy tym dodać, że czwarty ewangelista termin σῶμα zawsze odnosi do ciała Jezusa (Schweizer 1978, 770-779). Ilekroć używa terminu «ciało» (σῶμα), a czyni to pięć razy (poza 2,21 termin ten można spotkać jeszcze w 19,31.38.40; 20,12), zawsze ma na myśli fizyczne ciało Jezusa.

#### PODSUMOWANIE

Analiza wypowiedzi Jezusa z J 2,19, w której Jezus wypowiada enigmatyczne słowa na temat zburzenia świątyni, wskazała na wiele problemów, jakie towarzyszą interpretacji tego sformułowania. Wyjaśnienia tej wypowiedzi podejmuje się sam

<sup>8</sup> Tego typu swoiste „dodatki interpretacyjne” są typowe dla Jana, który posługuje się nimi w swoim dziele jeszcze kilkakrotnie (por. J 2,24n; 6,6.64.71; 7,5.39; 11,13.51n; 12,6.33; 20,9; 21,23).

<sup>9</sup> Można spotkać się również z innymi określeniami tego trybu: *genetivus epexegeticus* lub *genetivus appositionis*.

ewangelista, który, w świetle popaschalnej refleksji, precyzuje znaczenie wypowiedzi Jezusa zapowiadającego swoją śmierć i zmartwychwstanie w ciągu trzech dni. Mówi On także o swoim ciele jako nowej świątyni, czyli nowej przestrzeni obecności Boga.

W świetle przeprowadzonych analiz wykazano również, że różnice zachodzące w opisie wypędzenia przekupniów w wersji Janowej i synoptyków wskazują na to, że Jan nadał temu wydarzeniu głęboki wymiar teologiczny, ukazując je jako introdukcję w procesie objawiania się Jezusa światu, a także podkreślił jego głębszy związek ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. Przeprowadzone badania wskazały na bogactwo teologiczne zawarte w analizowanej perykopie oraz wielość wątków poruszanych przez ewangelistę. Dlatego też niewątpliwie potrzebne jest dalsze studium nad wydarzeniem opisanym w J 2,13-22, gdyż rzuca ono nowe światło na rozumienie przesłania czwartej Ewangelii oraz wyjątkowej roli osoby Jezusa Chrystusa w historii zbawienia.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Balz, Horst i Schneider Gerhard. 1978. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 3. Stuttgart: Kohlhammer.
- Barrett, Charles Kingsley. 1990. *Das Evangelium nach Johannes*. Göttingen: KEK Sonderbd.
- Beasley-Murray, George i Raymond George. 1999. *John*. Nashville: Th. Nelson.
- Benedykt XVI–Joseph Ratzinger. 2011. *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, tłum. Wiesław Szymona. Kielce: Jedność.
- Brown, Raymond Edward. 1984. *The Gospel According to John*, t. 1. New York: Paulist Press.
- Brown, Raymond Edward. 2007. *Introduzione al Vangelo di Giovanni*. Brescia: Queriniana.
- Buse, Ivor. 1958-59. The cleansing of the Temple in the Synoptics and in John. *Expository Times*, 70, 22-24.
- Campbell, Reginald John. 1982. Evidence for the historicity of the Fourth Gospel in John 2,13-22. *Studia Evangelica*, 7, 101-120.
- Carson, Daniel Arthur. 1991. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Zondervan Bible Publishers.
- Carson, Donald Arthur. 1982. Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel. *Theologische Beiträge*, 13, 59-91.
- Chilton, Bruce. 1997. The whip of ropes (ὄς φραγέλλιον ἐκ σχοινίων) in John 2,15. W: *Jesus in context. Temple, Purity And restoration*, red. Bruce Hilton i Craig Evans, 442-454. Leiden: Brill.
- Cullmann, Oscar. 1948. Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums. *Theologische Zeitschrift*, 4, 360-372.
- Cullmann, Oscar. 1958-59. L'opposition contre le Temple de Jerusalem, motif com-

- mun de la theologie Johannique et du monde ambiant. *New Testament Studies*, 5, 157-173.
- Dodd, Charles Harold. 1987. *La tradition historique du Quatrième Evangile*. Paris: Editions du Cerf.
- Gądecki, Stanisław. 1991. *Wstęp do pism Janowych*. Gniezno: Gaudentinum.
- Haenchen, Ernst. 1980. *Johannesevangelium. Ein Kommentar*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Hanhart, Karel. 1977. About the tenth hour on Nisan 15 (Jn 1,35-40). W: *L'évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, red. Mark de Jonge, 335-346. Gembloux: Leuven University Press.
- Jankowski, Augustyn, Lech Stachowiak i Kazimierz Romaniuk. 1991. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*. Poznań-Warszawa: Pallotinum.
- Kittel, Gerhard i Gerhard Friedrich. 1935. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Léon-Dufour, Xavier. 1951. Le signe du Temple selon saint Jean. *Recherches de science religieuse*, 39, 155-175.
- Lieu, Judith. 1999. Temple and synagogue in John. *New Testament Studies*, 45, 51-69.
- Mędała, Stanisław. 1984. Funkcja chrystologiczno-eklezjologiczna dialogów Jezusa z Żydami w czwartej Ewangelii. *Studia z biblistyki*, 4, 9-187.
- Mollat, Donatien i François Marie Braun. 1960. *L'Évangile et les Épîtres de Saint Jean*. Paris: Cerf.
- Mollat, Donatien. 1992. Vangelo secondo Giovanni. W: *La Bibbia di Gerusalemme*, red. Richard Edmond Brown, 2257-2259. Bologna: Dehoniane.
- Moloney, Francis James. 1978. From Cana to Cana (John 2,1-4,54) and the Fourth Evangelist's concept of correct (and incorrect) faith. *Salesianum*, 40, 818-843.
- Moloney, Francis James. 1990. Reading John 2,13-22: The Purification of the Temple. *Revue Biblique*, 97, 432-452.
- Moloney, Francis James. 1998. *The Gospel of John*. Collegeville: Liturgical Press.
- Nestle Eberhard i Kurt Aland. 1984. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft.
- Piekarz, Danuta. 2004. Zburzcie tę świątynię (J 2,13-22 i par.). W: *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla ks. prof. Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. Waldemar Chrostowski, 325-326. Warszawa: Vocatio.
- Sallings, Jack Wilson. 1989. *The Gospel of John*. Nashville: Randall House.
- Schnackenburg, Rudolf. 1967. *Das Johannesevangelium*, t. 1: *Einleitung und Kommentar zu Kapitel 1-4*. Freiburg: Verlag Herder.
- Schnelle, Udo. 1996. Die Tempelreinigung und die christologie des Johannesevangeliums. *New Testament Studies*, 42, 359-373.
- Seeley, David. 1993. Jesus' Temple act. *The Catholic Biblical Quarterly*, 55(2), 263-283.
- Sieg, Franciszek. 1989. Sens terminów hierón i naós w Nowym Testamencie. *Ruch Biblijno-Liturgiczny*, 5-6, 335-341.



- 
- Spatafora, Andrea. 1997. *From the temple of God to God as a temple. A biblical-theological study of the temple in the Body of Revelation*. Roma: Gregorian University Press.
- Szubtarski, Grzegorz. 2013. Zmartwychwstanie jako klucz hermeneutyczny w re-lekturze słów i czynów Jezusa Chrystusa. *Roczniki Teologii Fundamentalnej i Religiologii*, 5, 201-213.
- Tomasz z Akwinu. 2002. *Komentarz do Ewangelii Jana*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Trocme, Étienne. 1968-69. L'expulsion des marchands du temple. *New Testament Studies*, 15, 1-22.
- Vögels, Heinrich. 1962. Die Tempelreinigung und Golgotha (Jn 2,19-22). *Biblische Zeitschrift*, 6, 102-107.
- Wróbel, Mirosław Stanisław. 2005. *Antyjudajizm a Ewangelia według św. Jana. Nowe spojrzenie na relację czwartej Ewangelii do judaizmu*. Lublin: Wydawnictwo KUL.



ZDZISŁAWA MARIANNA KOBYLİŃSKA<sup>1</sup>,

MAREK MELNYK<sup>2</sup>

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

### EDUKACJA AKSJOMORALNA W BUDOWANIU ŁADU SPOŁECZNEGO W EPOCE PONOWOCZESNEJ

AXIOLOGICAL AND MORAL EDUCATION IN BUILDING MORAL ORDER  
IN THE POST-MODERN ERA

#### Summary

The aim of the article is to present the meaning of axiological and moral education in the process of building social order in the so-called post-modern era. The need to maintain social order and moral culture is an essential condition of social life, since it is intrinsically encoded into a human being's nature. The disconcerting tendencies to undermine the foundations of this order, which appear as axiological and moral weakening, prompt its protection, through teaching values which build this order and ensure its stability, predictability and continuity. These values include: religion, taboos, dialogue, community, collective memories. Therefore, if we wish to live in a truly human world, we need to defend and protect these values in particular.

**Keywords:** axiological and moral education, social order, post-modernity, religion, taboos, dialogue, community, collective memories, tradition

#### Streszczenie

Celem artykułu jest ukazanie znaczenia edukacji aksjomoralnej w procesie budowania ładu społecznego w tak zwanej epoce ponowoczesnej. Konieczność utrzymania ładu społecznego i kultury moralnej jest niezbędnym warunkiem życia społecznego, gdyż jest on wpisany w naturę człowieka. Niepokojące tendencje do podważania fundamentu tego ładu, które przejawiają się w rozchwianiu aksjologiczno-moralnym, skłaniają do jego ochrony, także poprzez wychowanie do wartości, które

---

<sup>1</sup> Dr hab. Zdzisława Kobylińska, filozof, etyk, aksjolog, publicystka. Pracuje w Katedrze Aksjologicznych Podstaw Edukacji Wydziału Nauk Społecznych UWM. Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Należy do Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich. E-mail: [zdzislawa.kobylińska@uwm.edu.pl](mailto:zdzislawa.kobylińska@uwm.edu.pl).

<sup>2</sup> Dr hab. Marek Melnyk, prof. UWM w Olsztynie, teolog, religioznawca, antropolog kultury, aksjolog. Kierownik Katedry Aksjologicznych Podstaw Edukacji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Współzałożyciel i Prezes Zarządu Stowarzyszenia Kulturalno-Oświatowego Prosvita. Członek m.in. Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i Polskiego Towarzystwa Religioznawczego. E-mail: [melnykm@wp.pl](mailto:melnykm@wp.pl).

ten ład budują i zapewniają jego stabilność, przewidywalność i ciągłość, a są nimi między innymi: religia, tabu, dialog, wspólnota, pamięć. Stąd postulat szczególnej ochrony i obrony tych wartości.

**Słowa kluczowe:** edukacja aksjomalna, ład społeczny, ponowoczesność, religia, tabu, dialog, wspólnota, pamięć historyczna, tradycja

## WSTĘP

Defetystyczna teza postmodernistów, że we współczesnym świecie ład społeczny już nie istnieje, wydaje się mocno przesadzona. Owszem świata nie można definiować przez kategorię idealnego porządku społecznego, który jest utopią, ale też nie można przez kategorię kompletnego chaosu. Ład, nawet w wersjach mniej lub bardziej ułomnych lub ograniczonych, istnieje, choć czasami zasady, które go wyznaczają nie są oczywiste i transparentne lub pozostają ukryte. Ład nie jest tylko i wyłącznie, mniej lub bardziej, niedoskonałą wypadkową prawa, umowy społecznej, ustroju politycznego i sprawnych (lub nie) rządów. Jest on fundowany także na prawie naturalnym, moralności, w tym na intuicji (wycuciu moralnym), na elementarnym systemie wartości, a także na prawach przyrody, które również regulują nasze życie, wyznaczając mu pewne ramy, gdyż siły przyrody naznaczone są także transcendentnym porządkiem aksjologicznym. Ten swoisty ład, wcześniejszy od człowieka, jest po prostu wpisany w prawa przyrody. Niezależnie zatem od epoki, w której ludzie rodzą się i żyją, istnieje potrzeba życia w ugruntowanym ładzie społecznym, który byłby stabilny, przewidywalny, zrozumiały, przejrzysty, w którym ludzie mieliby zaufanie do zasad rządzących życiem społecznym, do norm moralnych, obyczajowych, a także do, w miarę możliwości, stabilnej polityki państwa.

W niniejszym artykule warto więc zwrócić uwagę na jeden z ważniejszych wymiarów ładu społecznego, a mianowicie na system aksjologiczny i etyczny, który wyznacza równowagę między ułudą absolutnego porządku społecznego a pozornym chaosem. Ten świat wartości powinien być przekazywany w edukacji aksjomalnej, która ma wpływ na porządkowanie i organizowanie życia publicznego i jednostkowego, nawet w trudnych warunkach świata ponowoczesnego, w którym, jak się zdaje, przedwcześnie ogłoszono całkowity upadek ładu społecznego.

Artykuł będzie miał następującą strukturę: najpierw zostanie zaprezentowany opis głównych zrębów ponowoczesności, jej charakteru i specyfiki. Ów opis będzie lapidarny, gdyż istnieje szereg prac, które w sposób analityczno-syntetyczny ujmują to zagadnienie<sup>3</sup>. Następnie zostanie uzasadniona konieczność edukacji i forma-

---

<sup>3</sup> Są to na przykład opracowania w języku polskim: Baran, Bogdan. 2000. *Postmodernizm i końce wieków*. Kraków: Inter esse; Filipiak, Marian i Franciszek Jan Lis. 2001. *W kręgu kultury postmodernistycznej*. Lublin: Przedsiębiorstwo Wydawnicze Związku Niewidomych Print; Kowalczyk, Stanisław. 2004. *Idee filozoficzne postmodernizmu*. Radom: PWE; Pangle, Thomas. 1994. *Uszlachetnienie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, tłum. Marek Klimowicz. Kraków: Znak; *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Zbigniew Sareło. 2006. Warszawa: Wydawnictwo ATK; Sareło, Zbigniew. 1998. *Postmodernizm w pigułce*. Poznań: Pallotinum; Smart, Barry. 1998. *Postmodernizm*, tłum. Maciej Wasilewski. Poznań: Zysk i S-ka; Welsh, Wolfgang. 1998. *Nasza postmoderni-*

cji aksjonormatywnej, a dalej wyselekcjonowane, wskazane i zaprezentowane będą te wartości, które mają kluczowe znaczenie w konstruowaniu ładu społecznego. Wartości wybrane przez autorów niniejszego opracowania i ich zdaniem w tej materii doniosłe to: religia, tabu, dialog, wspólnotowość, pamięć historyczna.

## 1. WSPÓŁCZESNE *PANTHA REI*

Potrzeba ładu społecznego niewątpliwie istnieje również obecnie, choć epoka współczesna, zwana ponowoczesną lub „po-mo”, nie sprzyja budowaniu ładu społecznego i kalkulowalności życia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. W ponowoczesności, zwanej przez Zygmunta Baumana „płynnym życiem” czy „płynną nowoczesnością”, której znakiem rozpoznawczym jest tak zwana „twórcza destrukcja”, ruch, dynamika, prędkość, a nie stabilizacja i trwanie (Bauman 2007a, 15), dekonstruuje się wszystkie wartości klasyczne, tradycyjne, uniwersalne, które budują życie jednostkowe, jak i społeczne. Tym samym epoka ponowoczesna nie daje człowiekowi poczucia nieodmienności, ciągłości, tożsamości, lecz przeciwnie – przynosi niepewność, nieprzewidywalność, niejednoznaczność czy heraklitańską płynność wyrażoną w określeniu *pantha rei*, ujawniając konkretne symptomy choroby, która dotknęła tę epokę.

Jak brzmi zatem diagnoza schorzeń współczesności? Na odpowiedź na to pytanie składa się kilka różnych czynników, z których wymienionych zostanie kilka najbardziej charakterystycznych w podejmowanym kontekście problemu badawczego. Zasadniczy z nich, w wymiarze jednostkowym, to skrajny antropocentryzm, który hołduje subiektywizmowi, egotyzmowi, nieograniczonej autonomii. Pozbawiony jakiegokolwiek horyzontu transcendencji wynosi on indywidualnego człowieka i jego subiektywne przekonania ponad normy społeczne, religijne, kulturowe, obyczajowe czy instytucjonalne. To podkreślanie każdorazowo specyfiki, odrębności i wyjątkowości pojedynczego człowieka wyrobiło w nim poczucie swoistej moralnej omnipotencji przejawiającej się w subiektywnym kreowaniu moralności, w budowaniu własnej, prywatnej aksjologii oderwanej od obiektywnej hierarchii wartości, a nawet w synkretycznym konstruowaniu prywatnej *quasi*-religii. Do tego obrazu należy też dodać hedonistyczno-gloryfikacyjny kult ciała, który w istocie jest jego degradacją, przesadny konsumpcjonizm, utopię indywidualistycznego bliżej nieokreślonego i niedefiniowalnego szczęścia, mozaikowość kulturową przy jednoczesnym zaakcentowywaniu własnej odrębności i oryginalności stylu życia.

Ów „zantropocentryzowany” sposób myślenia zakłada wiarę, że osoba ludzka posiada niezdeteminowaną podmiotowość, zdolność autotranscendencji, niczym nie uwarunkowaną umiejętność przekraczania swoich ograniczoności, swojego aktualnego *status quo*, potrzebę odrzucania gorsetu zasad i norm, jaki

narzuca mu środowisko. Konsekwencją tego stanu jest z kolei określona koncepcja życia publicznego implikująca kształt ładu społecznego.

W tym kontekście można poczynić następującą konstatację – jeśli przyjmie się taką zindywidualizowaną, zmienną, niedookreśloną, poddawaną ciągłym przeobrażeniom tożsamość człowieka, a co za tym idzie, także jego działanie, wówczas identyfikacja jednostki w społeczeństwie jest niemożliwa, co oznacza, że społeczeństwo w klasycznym rozumieniu podkreślającym wspólnotowość, relacyjność, zakorzenienie i poczucie więzi zaczyna się degradować, a próby jego zdefiniowania stają się nieprecyzyjne, rozmyte, niejednoznaczne. Człowiek bowiem, który zajęty jest tylko i wyłącznie tworzeniem własnej, oryginalnej biografii utkanej z subiektywnych zapamiętań, prywatnych epifanii, relatywnych zasad i norm działania oraz postępowania, osobistych wizji świata, nie jest w stanie nawiązać wartościowej relacji dialogicznej z innymi. Nie jest w stanie zbudować ani sieci konstruktywnych międzyludzkich odniesień, ani społecznych więzi. Na bazie zaś takiej koncepcji antropologicznej osoby ludzkiej, odrzucającej porządek aksjologiczny i zintegrowany humanizm, nie da się wytworzyć racjonalnej formy ładu społeczno-polityczno-ekonomicznego. Postmodernistów zdaje się to jednak nie martwić. Czołowy myśliciel tego nurtu Zygmunt Baumann sądzi bowiem, że ład, który jest zorganizowanym współdziałaniem opartym na systemie porozumień, który reguluje życie publiczne, znamionuje nietolerancja, bo brak w nim miejsca na wieloznaczność, na polisemię, na epistemologiczny dysonans (Bauman 2000, 26). Ład bowiem powinien być tworzony spontanicznie, oddolnie każdego dnia, na nowo, własnym sumptem i wysiłkiem (Bauman 1995, 7).

W podobnym duchu na temat ładu społecznego wypowiada się Richard Rorty, który odrzuca jakiegokolwiek przesłanki metafizyczne jak „natura człowieka”, „przyrodzone prawa człowieka”, „duch wspólnoty”, na których ład społeczny mógłby się opierać. Filozof podkreśla też konieczność całkowitego oddzielenia sfery prywatnej od publicznej, aby nie wywoływać wpływu światopoglądowego czy filozoficznego kogokolwiek na sferę publiczną. Rorty ceni za to liberalną demokrację, która powinna organizować państwo, służyć kontroli zysków i strat oraz zapewniać maksymalizację wolności. Autor *Przygodności, ironii i solidarności* nie bierze jednak pod uwagę faktu, że demokratyczne wybory, to nie tylko mechanizmy proceduralne, ale przede wszystkim decyzje, za którymi stoją konkretne przesłanki światopoglądowe i filozoficzne, a tych nie da się oddzielić od głosującego podmiotu.

Rorty ceni też tolerancję, ironię i solidarność. Tolerancja to zasada odpowiadająca za społeczną bezkonfliktowość i minimalizowanie cierpień. Wypływa ona z otwartości na innych, którzy między sobą się różnią<sup>4</sup>. Solidarność zaś Rorty rozumie nie jako budowanie i odczuwanie więzi międzyludzkich, lecz mówiąc negatywnie, jako wystrzeganie się czy też omijanie czegoś, jako sprzeciw wobec ludzkiego bólu i poniżenia. Rorty pisał: „[...] solidarność jest zdolnością, aby tra-

---

<sup>4</sup>Bauman dodałby, że tolerancja w solidarności jest warunkiem przetrwania. Zwykła bowiem tolerancja umiera, może ona tylko przetrwać w formie solidarności (Bauman 1991, 256).

dycyjne różnice (plemienne, religijne, rasowe, obyczajowe itp.) postrzegać jako nieważne w porównaniu z podobieństwami w odczuwaniu bólu i poniżenia” (Rorty 1989, 192). Natomiast ironia, której nie należy mylić ze złośliwością, drwiną czy szyderstwem, służy do zachowania dystansu wobec siebie, kultury i wobec wszelkich dogmatów wiedzy i wiary. „Ostatecznym celem ironisty jest wciąż ponawiana próba autokreacji, dokonująca się na podstawie swobodnie wybranych wartości, o których się wie, że nie są absolutne” (Szahaj 2012, 92).

Mimo iż postmoderniści cenią przynajmniej niektóre wartości modernistycznego ładu społecznego, jak solidarność, tolerancja, wrażliwość etyczna, to jednak w oparciu o ich wizję ładu trudno byłoby ukonstytuować społeczeństwo. W tej wizji bowiem albo brakuje pewnych norm i wartości, albo są one na tyle „zrekonstruowane”, czyli rozmyte i mgliste, że nie da się ich użyć w konstruowaniu porządku społeczno-politycznego. W tej sytuacji Bauman wysuwa pomysł moralności bez etyki, której nie opisują zakazy, nakazy czy regulacje społeczne. W ich miejsce filozof proponuje umieścić autonomiczną, jednostkową odpowiedzialność przed własnym sumieniem, która jest dla niego istotą człowieczeństwa. „Być osobą – pisze Bauman – to tyle, ile zdać sobie sprawę z odpowiedzialności za innych, zgodzić się na tę odpowiedzialność i uznać, że choć wszyscy jesteśmy sobie nawzajem winni odpowiedzialność, to ja i tylko ja odpowiadam za wywiązanie się ze swojej” (Bauman 2007, 358). Rodzi się jednak w tym kontekście kilka pytań: jak pogodzić wolność postmodernistycznego człowieka choćby z jego potencjalną niechęcią do bycia odpowiedzialnym?; czy do odpowiedzialności można kogokolwiek zmusić moralnie, skoro moralność wyklucza jakikolwiek nakaz?; czy etyka bez kodeksu i aksjologia bez wspólnych wartości nie wyjąłowi człowieka z wrażliwości moralnej i nie przyczynią się do jego zubożenia na innych i świat?; co to znaczy „własne sumienie” – jak ono jest uformowane, skoro nie odczytuje żadnego prawa: naturalnego, boskiego, moralnego?; jak zbudować ład (moralny, aksjologiczny, społeczny, polityczny) zależny tylko od jednostkowego uznania lub odrzucenia bycia odpowiedzialnym przed bliżej niejasnym sumieniem? Są to ważne pytania, gdyż ludzie o nieuformowanych sumieniach raczej nie stworzą ładu społecznego ani go nie utrzymają. Politycy bez wychowanego sumienia co najwyżej mogą zafundować chaos, dezorganizację, rozgardiasz i zamęt.

## 2. HORYZONT OCALENIA AKSJOMORALNEGO

Pytań, które się rodzą, jest więcej: czy w wymiarze społecznym i indywidualnym normy moralne rzeczywiście przestały mieć znaczenie, czy moralność naprawdę została pozbawiona principów, czy wartości zniknęły z przestrzeni życia, czy człowiek faktycznie ugrzązł w chaosie moralnym i pustce aksjologicznej? Czy nie ma żadnego konsensusu co do znaczenia i roli wartości, tak w życiu pojedynczego człowieka, jak i w życiu społecznym? Otóż wbrew temu, co wieszczą postmoderniści, wbrew nawet rzeczywiście dominującym tendencjom postmoder-

nistycznego nurtu i pomimo proklamowania schyłku wartości i norm, a nawet ogłoszenia ich „śmierci” nie wolno popadać w pesymizm, katastrofizm i defetyzm, uznając, że postmodernistyczna diagnoza jest słuszna. Wydaje się, że wystarczy nawet prosty zabieg odwołania się do praktyki życia codziennego, która pokazuje, że bez względu na te licznie doniesienia wartości i zasady wciąż mają się nieźle i są nadal obecne w opisach stanu kultury, w codziennych zachowaniach wielu ludzi, w ich myśleniu, postępowaniu, w religii, w sztuce, w polityce, w nauce. Co więcej, istnieje pewien kanon wartości, do którego przyznają się niemal wszyscy bez względu na światopoglądowe, moralne, religijne czy polityczne opcje lub zapatrywania. Bo kto nie ceni godności człowieka, sprawiedliwości, braterstwa, wierności, miłości, nadziei, roztropności, czystości, porządku, pokoju, szacunku, pracowitości czy nawet prostej przyzwoitości lub uprzejmości etc.?

Dlaczego jednak postmodernista, ale także współczesny człowiek, odnosi wrażenie, że w kwestii wartości tak trudno jest mu się porozumieć z innym, że ma poczucie życia w świecie pozbawionym porządku aksjomoranego? Otóż, zdaniem piszących te słowa, odpowiedź brzmi: ponieważ ludzie tym wartościom przypisują różne znaczenia. Prawdopodobnie każdy zaakceptuje tezę (może poza kilkoma wyjątkami skrajnych utylitarystów), że człowiekowi, jako jedynemu w *spectrum* bytowym, przysługuje godność osobowa. Problem tkwi jednak w tym, że ta godność będzie różnie rozumiana. Dla jednych jej wyrazem będzie dożycie człowieka do sędziwego wieku, mimo częstokroć bólu i cierpienia, a potem naturalna śmierć, dla innych wyrazem poszanowania godności będzie prawo do eutanazji. Ludzie zgadzają się też co do rangi wartości życia ludzkiego, jednak często rozumieją je inaczej. Fundamentalna norma moralna „nie zabijaj” będzie inaczej interpretowana przez zwolennika i przeciwnika aborcji, przez abolicjonistę i retencjonistę, przez pacyfistę i zwolennika wojny. Podobnie jest z wolnością, która może być wolnością „od” albo „do”, wolnością wyboru dobra lub zła. Pluralizm może być postrzegany jako zamach na jedność (np. narodową), ale też jako bogactwo np. kultur. Tolerancja jako cierpliwe znoszenie kogoś lub czegoś albo jako dyktat akceptacji każdej odmienności i różnicy. Wydaje się zatem, że nie należy mówić o schyłku wartości, czy świecie bez wartości, lecz raczej uświadomić sobie różnorodność desygnatów, które opisywane są przez nazwy poszczególnych wartości. Tak więc na poziomie ogólnym istnieje pewna zgoda co do wartości zasadniczych, jednak podkładana pod nich treść zdaje się być rozumiana odmiennie. Stąd ludzie mają poczucie, że wyznają kompletnie odmiennie wartości czy systemy wartości, że żyją w innym świecie aksjomoralmym.

Ta konstatacja jednak nie wystarczy, aby jednoznacznie stwierdzić, wcześniej odrzuciwszy postmodernistyczną ideę kompletnej anomii, także w sferze wartości, że istnieje stabilny porządek i aksjologiczny ład. Niestety, ten ład jest jednak w pewien sposób rozchwiany, nadwyreżony i wciąż wymaga specjalnej troski i ochrony. Po pierwsze wspomniany pluralizm wielorakich treści, które chowają się za poszczególne wartości, co do ważności których ludzie na ogół są zgodni, prowadzi do zauważalnego antyesencjonalizmu, a więc do odrzucenia niezmiennych, powszechnych



pryncypiów moralno-religijnych, poznawczych, a nawet artystyczno-estetycznych. A skoro tak, to czyż można mówić – jak powiadają postmoderniści – że jakkolwiek norma jest uniwersalna? Nie, ona jest zawsze ambiwalentna. A przecież implikacją ambiwalencji jest brak przewidywalności, kalkulowalności, a także nietransparentność, niestabilność, nieoczywistość, a więc te cechy, które *de facto* skutecznie niszczą życie jednostkowe i społeczne. Owo rozchwanie wartości przejawia się także w załamaniu się ciągłości kulturowej, w załamaniu wiary w technologiczny, naukowy, artystyczny postęp, który miał uszczęśliwić społeczeństwa.

Tej analizy aksjologicznej nie można jednak rozciągać na całą rzeczywistość. Owszem, wartości i normy przeżywają kryzys, ale nie oznacza to, że w konsekwencji będą pokonane przez „aksjomoralną ciemność”, że pustka i chaos zatriumfują, a człowiek zatone w ich odmęcie. Trzeba pomyśleć o sile wartości i zasad, o tym, że są one częścią immanentnej natury człowieka i bez nich życie ludzkie byłoby zgoła niemożliwe.

### 3. PILNA POTRZEBA REEDUKACJI AKSJOMORALNEJ

Nie ulega wątpliwości, że żadnego *signum temporis* nie wolno lekceważyć. Wiadomo nie od dziś, że ignorowanie takich znaków doprowadziło do upadku niejedną cywilizację. Dlatego też nie wolno dopuścić, aby fatalistyczna wizja postmodernistycznych wieszczów wypełniła się we współczesności, zwłaszcza że sygnały są alarmujące<sup>5</sup>. Aby temu zapobiec, należy zwrócić uwagę na edukację, zwłaszcza w aspekcie wychowywania do wartości i respektowania uniwersalnych norm moralnych. W procesie wychowania nieustannie trzeba bowiem przypominać, że fundament oczekiwanego porządku społecznego jest określony zbiór wartości i norm. Bez nich nie ma ani sprawiedliwego prawa, ani dobrze funkcjonującego państwa, ani więzi społecznych, które scalają ludzi na poziomie lokalnym i globalnym. Wartości i normy są także podłożem wszystkich działań i wyborów ludzkich. Nie ma przesady w konstatacji, iż nie istnieje sfera życia człowieka, która nie byłaby „dotknięta” przez wartości zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Jak jednak dotrzeć do rozumu i sumienia wąpiących w te elementarne wartości i normy, będące esencją, jak się wydaje, zdrowej kultury godnej człowieka? Dobrym sposobem na dowodzenie ich słuszności jest tak zwana metoda negatywna, która obrazuje, co dzieje się, gdy wykluczy się z codzienności świat wartości i norm. Często wystarczy uświadomić błędzącym lub tkwiącym w fałszywych przekonaniach, co by się stało, gdyby nie obowiązywał zakaz zabijania, kradzieży, gdyby można było zdradzać, kłamać, nie szanować bliźnich, stosować przemoc werbalną i fizyczną. Jednym słowem, zobrazować stan, w którym nie istniałyby obiektywne normy i nie-

---

<sup>5</sup> Badania socjologiczne realizowane na przełomie lat 80. przeprowadzone przez J. Mariańskiego dowodziły, że 18,1% młodzieży polskiej opowiada się za wyraźnie określonym obiektywnym ładem moralnym, w którym istnieją ogólne zasady etyczne o charakterze bezwzględnym, obowiązujące wszystkich. Prawie 60% uważa natomiast, że nie ma jasnych i absolutnych kryteriów określających, co jest dobre, a co złe (Mariański 1991, 50).

naruszalne wartości, i ukazać, że wówczas wszystko byłoby dopuszczalne. Ten prosty zabieg bywa skuteczny, aby uświadomić oponentom, że „jedynie moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszędzie, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego” (Jan Paweł II 1993, 97), a co za tym idzie ładu społecznego.

Aby ów aksjonormatywny ład w wymiarze społecznym odzyskać, trzeba jednak zwrócić szczególną uwagę na szereg wartości, które są niezbędne, zwłaszcza współcześnie, do zbudowania prawdziwie ludzkiej kultury i pełnego rozwoju człowieka. Należy zatem dokonać analizy aksjologicznej niektórych z tych wartości, które, w opinii autorów, są konstytutywne dla społecznego ładu.

### 3.1. Religia jako ład transcendentny

Nowoczesność, która wyłoniła się z oświeceniowego myślenia, czyli z tak zwanego „wieku rozumu”, zakładała jako podstawę porządku prymat rozumu widzianego pod postacią transcendentalnej normy społecznej, spychając rolę religii na margines życia, a wiarę w Boga – do sfery prywatnej. „Wprawdzie aspekt religijny nie zniknął – jak zauważa Andrzej Kobyliński – ale został odizolowany jako swoisty. W konsekwencji rzeczywistość straciła głębię, a porządek społeczny, działalność ekonomiczna, sztuka, literatura itd. stały się rzeczywistością zupełnie świecką, której znaczenie określał tylko i wyłącznie rozum ludzki” (Kobyliński 2014, 156). Ten trop kontynuuje nadal postmodernizm, usiłując sprowadzić człowieka na ziemię i utrzymując, że albo „niebo było i jest puste” (Rorty, Featherstone, Derrida, Bauman jako ateści), albo Bóg w akcie kenozy wcielił się w człowieka i tym samym wyrzekł się swej suwerennej i transcendentnej władzy (Vattimo jako „chrześcijański ateista”). Oczywiście konsekwencją takiego sposobu myślenia jest postulat zredukowania religii do sprawy prywatnej i wyeliminowanie Kościoła i wszelkich religijnych instytucji z życia publicznego. Rorty, znany także ze swojego antyklerykalizmu, rozważa na przykład jedno z możliwych rozwiązań w obrębie chrześcijaństwa: „apostazję każdego i powołanie nowego Kościoła” (Rorty i Vattimo 2010, 83), aby następnie ustanowić religię bez dogmatów i dyscypliny (zawsze jednak poza głównym nurtem życia społecznego). Religia bowiem może mieć wpływ tylko na świadomość jednostkową, nigdy na zbiorową, może budować tylko życie indywidualne, nigdy społeczne, gdyż to jest domeną polityki.

Tymczasem trudno zakwestionować fakt, że religia i jej wartości poprzez swój wpływ na człowieka wzbogacają jednak jego porządek doczesny pierwiastkiem nadprzyrodzonym i przywracają właściwe miejsce *sacrum* i *profanum*, jak również uświadamiają, jakie wymiary życia są dla człowieka najcenniejsze. Słusznie zatem Leszek Kołakowski konstatował: „[...] najbardziej tradycyjne wartości religijne zdają się najskuteczniejszym narzędziem, które może przerwać samonapędową tendencję rosnących zapotrzebowań materialnych i przynosić zmianę w naszej hierarchii potrzeb; pouczyć, że satysfakcja pełna jest niepodobieństwem w żadnej dziedzinie, ale że wartości najcenniejsze leżą poza dziedziną dobrobytu, a więc tam, gdzie dobra ludzkie są nieekskluzywne” (Kołakowski 2014, 145). Reli-

gia zatem nadaje łaadowi społecznemu łaad transcendentny, buduje go nie tylko horyzontalnie, ale też wertykalnie, wzmacnia poczucie odpowiedzialności za ów łaad i troskę o jego nienaruszalność. Stąd nie do przecenienia jest edukacja religijna, która sytuuje człowieka we właściwych ramach zarówno wobec porządku doczesnego, jak i transcendentalnego, oraz podkreśla, że trudno zachować jest porządek społeczny bez praktykowania religii.

### 3.2. Tabuizacja rzeczywistości

Jedną z istotnych wartości budujących łaad społeczny są tabu, czyli zdecydowane odrzucanie, nieakceptowanie, omijanie pewnych działań, poczynań, także na poziomie języka. Tabu jako narzędzie kontroli społecznej niewątpliwie spełniają w społeczeństwie funkcje stabilizujące, kreują pewne postawy, sposoby postępowania, sprzyjają utrzymaniu równowagi na poziomie moralno-społecznych zachowań. Tabu nie są tylko i wyłącznie wyrazem kultury, właściwego wychowania czy dyplomacji. Wypływają ono niejako z uniwersalnej natury człowieka, która jest zorientowana moralnie. Tabu są więc immanentnie wpisane w moralną świadomość człowieka, są częścią jego ludzkiej tożsamości. Jeśli w kontekście tabu zakaz „nie wolno” jest przez człowieka odczytany, to wiąże go on synejdezjologicznie, a jego przekroczenie będzie miało zawsze wymiar moralny.

Tabu zatem mają pieczę nad tymi wartościami, które powszechnie są interpretowane jako nienaruszalne. Porządek tabuidyczny chroni różne wymiary życia człowieka. Tabu w sferze wierzeniowo-religijnej zabraniają naruszania przestrzeni *sacrum*, w sferze egzystencjalnej człowieka nie pozwalają trywializować czy barbaryzować śmierci, choroby, kalectwa, nieszczęścia, cierpienia, bólu. Porządek tabuidyczny strzeże też wyraźnie sfery moralnej. Nawet jeśli zdarzy się, że prawo moralne jest ciągle przez kogoś łamane, to jednak tabu obwarowuje pewien rodzaj działań lub zachowań, których nie godzi się czynić nawet zatwardziałemu złoczyńcy, a jeśli nawet by się im sprzeniewierzył, to może liczyć się ze srogim ukaraniem. Pedofilia, kazirodztwo, dzieciobójstwo są to przestępstwa, za które przestępca może być ukarany podwójnie przez wymiar sprawiedliwości i przez innych osadzonych, którzy nie poddadzą abolicji takiego złamania tabu. Za zszarganie tabu grozi więc kara nie tylko w aspekcie penitencjarnym, ale także społeczno-moralnym. Złamanie tabu zatem, oprócz słusznej potrzeby ukarania kogoś na mocy prawa, wzbudza w ludziach różne typy spontanicznych reakcji od zdziwienia, zaskoczenia, poprzez oburzenie, odrzucenie, aż po potępienie i ostracyzm. Przekroczenie tabu może też wywoływać bardzo silne i traumatyczne reakcje psychiczne wywołane lękiem. Świadczy to o sile tabu, które bronią *sui generis* niepisanego kodeksu prawnego ludzkości.

Leszek Kołakowski zauważa, że lepiej wierzyć nawet w irracjonalne tabu, niż pozwolić im zaniknąć (*Rozmowy w Castel Gandolfo* 2010, 199). Dlaczego? Ponieważ tabu po prostu chronią człowieka i jego człowieczeństwo, a ich eliminacja z przestrzeni życia człowieka mogłaby doprowadzić do destrukcji międzyludzkich więzi

i w konsekwencji do zagłady biologicznej człowieka. Niestety, współczesny świat ma tendencję do coraz częstszego przełamywania rozmaitych tabu (pewne przeobrażenia tabu zmieniły się w ich antynomie, np. podejście do zjawiska homoseksualizmu). Kołakowski w jednym ze swych tekstów stwierdził: „Kiedy jednak próbuję odnaleźć jedną, najbardziej niebezpieczną stronę nowoczesności, mam ochotę streścić swoje obawy w jednym wyrażeniu «zanik tabu». [...] Rozmaite tradycyjne więzi ludzkie, które umożliwiają życie zbiorowe, i bez których istnienie nasze byłoby regulowane wyłącznie przez strach i chciwość, nie mają wielu szans na przetrwanie bez systemu tabu i może lepiej jest, byśmy wierzyli w prawomocność nawet niemądrych na pozór tabu, niż byśmy mieli pozwolić wszystkim im wyginąć. O ile racjonalność i racjonalizacja zagrażają samej obecności tabu w naszej kulturze, o tyle osłabiają jej zdolność do przetrwania. [...] w tej sprawie możemy zdać się tylko na niepewną nadzieję, że społeczny popęd samozachowawczy okaże się dość silny, by się opierać ich wyginięciu, i że ta reakcja nie przyjdzie w formach barbarzyńskich” (*Rozmowy w Castel Gandolfo* 2010, 199). Kołakowski zatem wyraźnie stwierdza, że bez systemu tabu życie społeczne po prostu nie przetrwa. Przecistawiając „irracjonalne” tabu „dogmatowi racjonalności”, który wedle oświeceniowego projektu miałyby być *conditio sine qua non* wyzwolenia człowieka z ciemnoty i synonimem postępu, podkreśla, że „racjonalność doskonała jest ideałem samobójczym” (*Rozmowy w Castel Gandolfo* 2010, 199). Tabuizowanie rzeczywistości jest więc pożądane, służy bowiem samoobronie społeczeństwa przed cierpkimi owocami postępu. Tabu uzmysławiają również, że społeczeństwa nie są przypadkową aglutynacją ludzkich monad, lecz są wspólnotą podmiotów kierujących się instynktownie prostą mądrością i intuicją moralną.

### 3.3. Dialog jako dążenie do „jedności w różnorodności”

Trudno wyobrazić sobie ład społeczny bez możliwości komunikowania, wyrażania swych opinii, przekonań, zapatrywań, oczekiwań. Każdą zbiorowość ludzką znamionuje pluralizm, co oznacza, że w kwestiach społecznych, politycznych, religijnych ludzie różnią się od siebie, inaczej myślą i postępują. Oznacza to, że wzajemne zrozumienie i szacunek często są wynikiem dialogu. Rozmowa zawsze jest najlepszym punktem wyjścia do poznania się i zbudowania więzi. W każdym dialogu jest nieodzowna prawda będąca koniecznym składnikiem zrozumienia się i wyeliminowania lęku przed obcością, innością, różnorodnością. Ludzie bowiem boją się tego, czego nie znają, lecz w dialogu zawsze mają szansę na pokazanie, niczym nie zmaconego, własnego oblicza. Na płaszczyźnie dialogu potrafią zrozumieć drugiego człowieka, jego aspiracje, powołanie, prawa i obowiązki. Dialog międzyludzki pozwala też na uchwycenie szerszych horyzontów znaczeń i wartości, którymi ludzie kierują się, pozwala na ich wymianę czy nawet na wzbogacenie świata wartości, które budują egzystencję człowieka i społeczeństwa. Ma on szczególne znaczenie w konstruowaniu ładu w społeczeństwach wielokulturowych, w których dochodzi do transkulturowego przekazywania wartości na styku religii,

stylów życia, systemów aksjologicznych, obyczajów i kultur. „Dialog bowiem – jak podkreśla Jan Paweł II – nie jest tylko wymianą myśli, ale zawsze w jakiś sposób «wymianą darów»” (Jan Paweł II 1995,28). Wymaga on delikatności, taktu, tolerancji i wysublimowanego nastawienia, by być gotowym i zdolnym na przyjęcie racji drugiego.

Dialog jest też najskuteczniejszym narzędziem współżycia społecznego i przewidywalności życia publicznego. To dialog bowiem jest podstawą ustroju demokratycznego, bez niego, przypominając słynne słowa Jana Pawła II, „demokracja zamienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm” (Jan Paweł II 1991,46). Pozbawić demokrację dialogu oznaczałoby próbę wprowadzenia dyktatury, której cechą charakterystyczną jest monolog prowadzony przez tyrana z samym sobą.

Dialog zawsze dąży do osiągnięcia „jedności w różnorodności”, do zasypywania podziałów, do międzyludzkiej komunii, do ubogacenia, do odkrycia fundamentu ludzkiej egzystencji niezależnie od rasy, kultury czy wyznawanej religii. Aby zatem dialog przyniósł oczekiwane rezultaty, należy odwołać się do pewnych jego warunków, którymi są: godność osoby ludzkiej, miłość, braterstwo, wolność, pokora, zaufanie, tolerancja, roztropność, odwaga, solidarność. Wychowanie zatem do dialogu, do rozumienia i używania go jako najskuteczniejszego instrumentu w interpersonalnej relacji, jest nieodzownym warunkiem kreowania ładu społecznego i modelu kultury osadzonej na wartościach.

### 3.4. Wymagania wspólnotowości

Trzeba także zapytać: gdzie istnieje ład? Tam gdzie istnieje poczucie wspólnotowości. A gdzie istnieje wartość wspólnotowości? Po pierwsze tam, gdzie sieć wzajemnych powiązań ma charakter emocjonalny, gdzie ludzie są zjednoczeni więzami krwi, solidarności, pamięci, historii. Po drugie tam, gdzie zachodzą określone zobowiązania wobec podstawowych wartości, norm, znaczeń, kultury. Trudno więc dziwić się, że ponowoczesność hołubi skrajny liberalizm czy też libertarianizm, a odrzuca komunitaryzm. Postmodernistyczny egotysta, ceniący swoją wolność i głuchy na wymogi wspólnotowe, podkreślający własny indywidualizm i skoncentrowany na *hic et nunc*, nie będzie nigdy w stanie zbudować wspólnoty ani poczuć, czym jest wspólnotowość. Co najwyżej może zorganizować grupę wolnych, egocentrycznych indywidualiów jako sumę jednostek, która jednak nigdy nie stanie się wspólnotą. Indywidualizm i zimny racjonalizm ponowoczesnych czcicieli *ego* zaburzyły więzi międzyludzkie, niszcząc takie cnoty naturalne jak: przyjaźń, bezinteresowność, szczodrość, gościnność, radość.

Tymczasem wspólnotowość kładzie akcent na zupełnie inne aspekty bycia grupą. Przede wszystkim wychodzi od koncepcji człowieka jako istoty społecznej, która nie jest bytem abstrakcyjnym, lecz konkretnym, istniejącym w rzeczywistości społecznej, religijnej, politycznej. Podkreśla przy tym, że każda osoba jest skądś, że posiada własną spuściznę psychologiczną, historyczną, pokoleniową.

Wspólnotowość uwypukla również takie elementy jak: istnienie dóbr, które przekraczają dobra indywidualne, którymi są porządek prawny, tradycja, obyczaj-

jowość, ład instytucjonalny, cele polityczne, społeczne wymogi egzystencji człowieka. We wspólnocie ważnym elementem jest także sprawiedliwość wymienna, wedle której każdy członek wspólnoty jest coś winien owej wspólnocie, a wspólnota jest coś winna każdemu jej członkowi. Nie bez znaczenia jest także solidarność, zwłaszcza we wspólnotach naturalnych, która winna zastąpić zbiurokratyzowaną opiekę publiczną.

Rola zatem wspólnotowości i edukacji w rozumieniu jej istoty, atrybutów i funkcji jest nie do przecenienia, zwłaszcza, gdy obecnie wspólnoty naturalne takie jak naród, rodzina, grupa etniczna przeżywają kryzys tożsamości. Wspólnota jest nieodzownym czynnikiem konsolidacji członków życia społecznego, który stoi na straży istnienia ładu społecznego i jest jego gwarantem.

### 3.5. Pamięć, czyli „przeszłość nieustannie, poprzez teraźniejszość, styka się z przyszłością”

Zacytowane powyżej słowa Adama Mickiewicza przypominają, że nie ma wspólnoty bez pamięci o przeszłości, bo bez niej trudno mówić o teraźniejszości. Pamięć historyczna łączy uczestników życia społecznego, gdyż jest ich wspólnym dziedzictwem, patrymonium życia, działania, postępowania i wartości przodków. Pomaga żyć teraźniejszością i tak ją organizować, aby nie popełniać błędów. Poprzez jej obecność w życiu można zrozumieć doświadczenia, przeżycia, poglądy, działania, twórczość, motywacje innych ludzi, można się do nich odnosić, rekonstruować, analizować; można wreszcie zrozumieć „biografię narodu”, dzieje swej ojczystej wspólnoty, w których ludzie się „zadomowiają”, jakby we własnych losach, i z których czerpią inspiracje w swej współczesności. Nie dziwi to, skoro człowiek, jak utrzymuje W. Dilthey, jest „istotą historyczną” (Dilthey 2004, 307). Owa „historyczność człowieka wyraża się we właściwej mu zdolności obiektywizacji dziejów. Człowiek nie tylko podlega nurtowi wydarzeń, nie tylko w określony sposób działa i postępuje jako jednostka i jako należący do grupy, ale ma zdolność refleksji nad własną historią i obiektywizacji, opisywania jej powiązanych biegów zdarzeń. Taką samą zdolność posiadają poszczególne ludzkie rodziny, jak też ludzkie społeczeństwa, a w szczególności narody. Te ostatnie, podobnie jak pojedynczy człowiek, są obdarzone pamięcią dziejową” (Jan Paweł II 2012, 56-57). Ta myśl Jana Pawła II wzmacnia przekonanie, że kwestie historycznej ciągłości, budowania własnej tożsamości (społecznej czy jednostkowej) za pomocą narracji sięgających w przeszłość są naturalnie wpisane w tożsamościowy krwioobieg ludzkości.

Pamięć historyczna związana jest też ściśle z tradycją, która nie jest tylko reliktem przeszłości czy też przebrzmiałym balastem kulturowym, niemającym nic wspólnego ze współczesną wrażliwością, który tylko pozornie wiąże ludzi. Tradycja jest wciąż żywą częścią kultury, którą naturalnie akceptuje się, ponieważ jest „moja”, moich bliskich, mojego środowiska, mojej wspólnoty. Ona określa, kształtuje, wyznacza wartości, wyjaśnia skąd pochodzimy. Tę tradycję równocześnie można kształtować, modyfikować, ubogacać, właśnie dlatego, że jest „moja”. Z tego tytułu, że mamy do niej prawo, możemy jej bronić, strzec, kulturować ją i przekazać

zywać dalej, gdyż nadaje ona porządek życiu i wprowadza w nie pożądaną ład. Wystarczy choćby pomyśleć o kalendarzu liturgicznym, który od wieków organizuje życie chrześcijan-katolików. Jego cykl wyznacza czas pracy i odpoczynku, siewów i zbiorów, powagi i radości, ciszy i zabawy, postu i karnawału. Ten rytm kalendarza liturgicznego, jeśli trzymać się go w życiu, czyni je nie tylko logicznym, racjonalnym, uporządkowanym, przewidywalnym, uładowym, ale także pięknym, bogatym, cennym, różnorodnym, jak również nadającym mu sens. Dla budowania ładu społecznego ma to kapitalne znaczenie, gdyż tradycja, choćby właśnie religijna, nie tylko łączy ludzi, ale wprowadza w ich codzienną egzystencję równowagę, siłę, zapach, regularność, powtarzalność i przewidywalność.

#### ZAKOŃCZENIE

Ład społeczny, niezależnie od epoki, w której człowiek egzystuje, jest postulatem, który warto realizować w życiu publicznym, gdyż jest on konieczną i nieeliminowalną implikacją immanentnej potrzeby człowieka do racjonalizowania i porządkowania rzeczywistości. Nawet w epoce ponowoczesnej, mimo doniesień o jego upadku, ład istnieje. Dostrzegalne jednak próby jego eliminacji, pod wpływem szeroko rozumianej kultury aksjomoralnego chaosu, skłaniają do podjęcia pilnych działań ochronnych i zapobiegawczych, które ładowi społecznemu zapewnią stabilność i ciągłość. Niewątpliwie edukacja w zakresie respektowania wartości szczególnie doniosłych w tym kontekście, takich jak religia, tabu, dialog, wspólnota, pamięć, może zahamować te niepokojące tendencje wyrugowania ładu społecznego z życia publicznego. Stąd postulat ich szczególnej ochrony i obrony, jeśli człowiek ma żyć w świecie prawdziwie ludzkim.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Bauman, Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Bauman, Zygmunt. 2007a. *Płynne życie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Zygmunt. 2007b. *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Wieloznaczność nowoczesna. Nowoczesność wieloznaczna*. Warszawa: PWN.
- Dilthey, Wilhelm. 2004. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, tłum. Elżbieta Paczkowska-Łagowska. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- Jan Paweł II. 1991. *Encyklika „Centesimus annus”*.
- Jan Paweł II. 2012. *Pamięć i tożsamość*. Scultuna: Litteratursällskapet Ligatur.
- Jan Paweł II. 1990. *Encyklika „Redemptoris missio”*.
- Jan Paweł II. 1995. *Encyklika „Ut unum sint”*.
- Jan Paweł II. 1993. *Encyklika „Veritatis splendor”*.

- Kobyliński, Andrzej. 2014. *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Kołąkowski, Leszek. 2014. *Niepewność epoki demokracji*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Mariański, Janusz. 1991. *Kondycja religijna młodych Polaków*. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge
- Rorty, Richard i Gianni Vattimo. 2010. *Przyszłość religii*, tłum. Sławomir Królak. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Eidos.
- Rozmowy w Castel Gandolfo*, t. 1, red. K. Michalski. 2010. Warszawa-Kraków: Centrum myśli Jana Pawła II, Wydawnictwo Znak.
- Szahaj, Andrzej. 2012. *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.



AGNIESZKA GRALEWICZ<sup>1</sup>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ULEGŁOŚĆ MICHELA HOUELLEBECQA –  
MARSZ PRZEZ INSTYTUCJE NA OPAK

SUBMISSION BY MICHEL HOUELLEBECQ –  
A MARCH THROUGH INSTITUTIONS À REBOURS

Summary

This article examines the philosophical affiliation of *Submission* by M. Houellebecq – a literary reflection of the cultural war being fought between the dwindling supporters of metaphysical rebellion (atheistic humanism) and increasing numbers of supporters of metaphysical submission (Islam). According to M. Houellebecq, who coincides with T.S. Eliot's earlier views, only religious narration provides an effective tool of social control. The article attempts to explain why in the 21<sup>st</sup> century thesis put forward by Houellebecq (in opposition to the Eliot's 20<sup>th</sup> century vision), it is Islam, not Christianity, that is to become the guiding principle for organizing life of Western society.

**Keywords:** Western civilization, multiculturalism, liberalism, Christianity, Islam, Gramsci, Eliot, Houellebecq

Streszczenie

Celem artykułu jest przybliżenie afiliacji filozoficznych *Uległości* M. Houellebecqa – literackiego obrazu wojny kulturowej toczącej się między słabnącymi zwolennikami buntu metafizycznego (ateistyczny humanizm) oraz rosnącymi w siłę zwolennikami metafizycznej uległości (islam). Zdaniem M. Houellebecqa, wcześniej T.S. Eliota, jedynie narracja religijna jest skutecznym narzędziem kontroli społecznej. Autorka wyświeśla analogie i różnice w projektach obu pisarzy. Podejmuje próbę uzasadnienia, dlaczego w M. Houellebecqa XXI-wiecznej wizji przyszłości, wbrew XX-wiecznej wizji T.S. Eliota, to islam, a nie chrześcijaństwo, może stać się naczelną zasadą organizującą życie zachodniego społeczeństwa.

**Słowa kluczowe:** cywilizacja zachodnia, multikulturalizm, liberalizm, chrześcijaństwo, islam, Gramsci, Eliot, Houellebecq

---

<sup>1</sup> Agnieszka Gralewicz – absolwentka filozofii i prawa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, doktorantka w Instytucie Filozofii Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, autorka publikacji z zakresu filozofii polityki (Arystoteles, Hobbes, Monteskiusz) oraz filozofii kultury (Proust, Kantor, T. S. Eliot). E-mail: [agnieszka.gralewicz@gmail.com](mailto:agnieszka.gralewicz@gmail.com).

## WSTĘP

Michel Houellebecq (ur. 1956) jest utytułowanym pisarzem o światowym rozgłosie. We francuskim środowisku literackim zdobył wiele znaczących wyróżnień, m.in. Nagrodę Goncourtów. Jest to istotne tym bardziej, że autor uchodzi za radykalnego krytyka współczesnej zachodniej cywilizacji. Twórca nie jest krytykanckim oszołomem bądź grafomanem, którego głos łatwo zdyskredytować. Taki los spotkał niestety Thomasa Stearnsa Eliota (ur. 1888 – zm. 1965), pesymistę i poetyckiego nowatora, który na skutek konwersji utracił status pupilka literackich elit<sup>2</sup> (Ackroyd 1996, 137-197). Projekt społeczeństwa chrześcijańskiego zaproponowany przez laureata Literackiej Nagrody Nobla z 1948 roku część środowiska próbowała zmarginalizować, wartość artystyczną twórczości podważyć, autora ośmieszyć. Ujawniono tym samym, że poklask zyskuje się częściej za poprawność przekonań niż przymioty estetyczne dzieł.

Francuski pisarz ostatnią publikacją *Uległość* z 2015 roku (Houellebecq 2015) zszokował opinię publiczną podobnie jak twórca *Ziemi jałowej*<sup>3</sup> (Eliot 2004) konwersją na anglikanizm. Dlaczego łączenie tych dwóch pisarzy jest zasadne? Ponadto co jest tak niewygodnego w powieści rozpisanej na zaledwie 285 stronach?

## 1. DIAGNOZA ROZKŁADU

M. Houellebecq w dotychczasowej twórczości, m.in. debiutanckiej powieści *Poszerzenie pola walki* z 1994 roku (Houellebecq 2012), a także *Cząstkach elementarnych* z 1998 roku (Houellebecq 2008), diagnozował pustkę i nihilizm depresyjny francuskiego społeczeństwa, mimo dominującego mitu specjalisty oraz obserwowalnego, niekwestionowanego postępu technologicznego. Wskazywał, że świat ducha kurczy się i jest infiltrowany przez świat systemu. Podobnie T.S. Eliot do pewnego momentu opisywał wyłącznie rozkład relacji międzyludzkich w amerykańskim społeczeństwie i rozpacz mimo względnego dobrobytu, nie proponując konstruktywnego scenariusza:

My, wydrążeni ludzie  
 My, chochołowi ludzie  
 Razem się kołyszemy  
 Głowy napęlnia nam słowa  
 Nie znaczy nic nasza mowa  
 Kiedy do siebie szepczemy  
 [...]

<sup>2</sup> Konwersja na anglikanizm poróżniła T.S. Eliota m.in. z Virginią Woolf i Ezrą Poundem. Nawrócenie T.S. Eliota do nawrócenia J. K. Huysmansa – intelektualnego przyjaciela narratora *Uległości*, autora powieści *À rebours* – porównuje P. Ackroyd. Łączenie T.S. Eliota z M. Houellebecqiem, także z uwagi na powyższy fakt, nie jest więc nadużyciem.

<sup>3</sup> Utwór uchodził za Biblię „straconego pokolenia”.

I tak się właśnie kończy świat  
Nie hukiem ale skomleniem.  
(Eliot 1990, 157-161)

Analogiczny jest zwrot obu pisarzy. T.S. Eliot uznał, że jedynym wyjściem z martwoty jest powrót do chrześcijańskiej narracji kulturowej, czemu dał wyraz zarówno w życiu osobistym, jak też publicznym – dokonał wspomnianej konwersji religijnej oraz zaproponował projekt „społeczeństwa chrześcijańskiego” (Eliot 2007), do którego odwołują się konserwatywni intelektualiści, m.in. na świecie Russell Kirk (Kirk 1989, 73-90) czy w Polsce Dariusz Gawin (Gawin 1994, 28-34). Z M. Houellebecqiem sprawa przedstawia się nieco trudniej. W wypowiedziach pozaliterackich daje on wyraz sympatii dla chrześcijańskich zasad, sygnalizuje nawet nawrócenie na katolicyzm. Islam ocenił w jednym z wywiadów jako najgłupszą religię (Willsher 2014). Jednakże w *Uległości* projekt cywilizacyjny oparty nie na chrześcijaństwie, ale na islamie jawi się jako realnie ostatnia deska ratunku dla samounicestwiającego się społeczeństwa – zastrzyk życia do trupiego ciała Zachodu. Silny islam skolonizuje słabnącą, postchrześcijańską Europę.

Reasumując, pisarze zaproponowali odejście od laickich projektów cywilizacyjnych na rzecz formuły religijnej. T.S. Eliot na progu II wojny światowej wierzył w żywotność chrześcijaństwa, natomiast M. Houellebecq w 2015 roku, obserwując islamizację Francji, zjawisko które Oriana Fallaci określiła mianem Eurabii (Fallaci 2003), romans chrześcijaństwa z racjonalizmem i rozdział władzy świeckiej od religijnej (chrześcijaństwo w wersji *soft* wytracające kontrolę nad obyczajami), kreśli odmienny scenariusz na przyszłość.

## 2. MARSZ PRZEZ INSTYTUCJE

Dla obu pisarzy kluczowa w projekcie cywilizacyjnym jest edukacja, czyli kontrola nad wyobraźnią. T.S. Eliot proponował w pierwszej kolejności powrót do rzetelnej, elitarnej edukacji opartej na klasykach (Eliot 1992, 11-14), wpływ tak ukształtowanych elit na społeczeństwo i kulturę popularną, co w konsekwencji gwarantowało zwycięstwo opcji chrześcijańskiej w wyborach demokratycznych (Kimla 2003). M. Houellebecq przedstawia odmienną kolejność zdarzeń. Umiarowany muzułmanin Mohammed Ben Abbes zwycięża w demokratycznych wyborach prezydenckich we Francji w 2022 roku. Ministerstwo Edukacji jest kluczowym resortem dla Bractwa Muzułmańskiego. W wyniku targów politycznych Sorbona staje się islamskim uniwersytem prywatnym, hojnie finansowanym przez saudyjskiego księcia. Narratorem powieści jest znużony życiem, choć wybitny wykładowca literatury François, który jako ateista w nowej sytuacji politycznej nie ma wstępu na uczelnię. Warunkiem jego powrotu do pracy jest konwersja na islam. Odtąd środowisku akademickiemu ton nadaje nieco osłabiona o niektóre cenione osobowości islamska Sorbona, kusząca niezdecydowanych petromamoną.

W *Uległości* pojawia się teza, że współczesna wojna jest przede wszystkim kulturowa, a nie gospodarcza (Houellebecq 2015, 81-82). Na polu walki ścierają się idee i to one zwyciężają bądź ponoszą klęskę, decydując o gospodarczym rozkwicie bądź kryzysie. Zatem mury Sorbony to symboliczne granice pola walki. W tych murach toczyła się walka o władzę nad wyobraźnią – w XIII wieku chrześcijaństwa, w XX wieku ateistycznego humanizmu, w XXI wieku islamu. Marsz przez uniwersytet i parlament jest jednym w najskuteczniejszych narzędzi władzy. Zależność tę doskonale rozpoznał Antonio Gramsci i choć na kartach powieści nie pojawia się jego nazwisko duch włoskiego filozofa unosi się nad stronami niczym Duch Boży nad wodami. *Uległość* jest więc literackim kostiumem dla wizji marszu przez instytucje *à rebours*.

Długi marsz przez instytucje to projekt marksistowskiego filozofa i działacza politycznego – wspomnianego wyżej – Antonia Gramsciego (1891-1937) zmierzający do przekształcenia konserwatywnego społeczeństwa włoskiego. Użycie przemocy okazało się nieskuteczne z uwagi na opór zachowawczego społeczeństwa, stąd rewolucję należało przeprowadzić niepostrzeżenie, metodą „salami”, zdobywając pokojowo kolejne instytucje kształtujące wyobraźnię (Por. Kołakowski 2001, 261-298; Hobsbawm 2013, 345-374; Śpiewak 1977; Krzemień-Ojak 1983). Jest to wojna filozoficzna – metafizyczna i antropologiczna – mająca na celu wygenerowanie nowego człowieka i społeczeństwa przy użyciu dalece subtelniejszych narzędzi niż sierp i młot.

W wielkim uproszczeniu, do 1968 roku (umowna cezura rewolucji seksualnej) dominującą narracją kulturową w Europie było chrześcijaństwo postulujące ograniczenie człowieka ze względu na istnienie Stwórcy określającego naturę stworzenia. Godność człowieka opierała się na koncepcji *imago Dei*. Obyczajowość poddana była regułom i społecznemu naciskowi. Podstawowym nośnikiem wartości oraz budulcem tkanki społecznej była względnie trwała rodzina. Ład ten zaatakowany został przez elity oświecenia, a następnie przez ateistyczny marksistowski i liberalny humanizm. Zwolennicy nowych projektów cywilizacyjnych działali dalekowzrocznie, stając się częścią instytucji tradycyjnie konserwatywnych, jak choćby uniwersytetów sięgających ideą chrześcijańskiego średniowiecza, poszerzając systematycznie swoje wpływy. Dziś „pogrobowcy Maja ‘68”, w opinii jednego z bohaterów *Uległości*, to „zdychające mumie ideologii postępowej, społecznie martwe, ale przyczajone w medialnych bastionach” (Houellebecq 2015, 149).

### 3. BUNT METAFIZYCZNY

Szeroko pojęty humanizm nowych elit to w istocie bunt metafizyczny oparty na wierze w godność i absolutną wolność człowieka. Wyraża niezgodę na relację zależności stworzenia od Stwórcy (Houellebecq 2015, 239-240). W czasie rewolucji francuskiej zaproponowano m.in. zupełnie nowy podział administracyjny kraju, stosowano uciążliwy kalendarz oparty o dekady, erę chrześcijańską zastąpiła era

republikańska oraz używano odmiennej terminologii dla podkreślenia, że ustrój, czas oraz język można dowolnie konstruować (Por. Żochowska 2013, 127-144). Ponadto bunt metafizyczny opisał Albert Camus w eseju *Niezgoda na zbawienie* (Camus 1974, 316-339), przywołując postaci Iwana Karamazowa jako buntownika heroicznego, Maxa Stirnera jako buntownika hedonistycznego i Frederika Nietzschego jako buntownika metodycznego. W humanizmie godność człowieka nie zależy od Boga, ale jest czysto immanentna. Człowiek ma pozostać panem samego siebie, bez żadnego nad sobą pana. Neguje się ograniczającą wolność naturę, a promuje konstruktywizm. Człowiek, w istocie detronizując dotychczasowego Boga, powinien wywyższyć siebie oraz przemienić świat, odrzucając świat ufundowany dotychczas na niewolniczej, czyli niewłaściwej filozofii.

Warto przypomnieć, że według Jeana Paula Sartre'a człowiek to wolność, a jego ateizm jest postulatyczny – Boga odrzucić należy jako zasadę ograniczającą w imię wielkości człowieka, nie rozstrzygając o Jego istnieniu bądź nieistnieniu. Podobnie Simone de Beauvoir głosiła wyzwolenie kobiety w wymiarze osobistym i społecznym. Małżeństwo nazywała zalegalizowaną prostytutką i zbędną kumulacją rzeczy. Propagowała wolną miłość i aborcję jako narzędzia przekraczania kobiecej biologii (Nasiłowska 2006). Społeczeństwo jednak co do zasady w większości pozostawało konserwatywne.

Wspomniani intelektualści byli postaciami szokującymi, ale z czasem modnymi. Poprzez działalność literacką, teatralną, publicystyczną oraz polityczne zaangażowanie zdobywali sympatię i jak kropla drążąca skałę ich poglądy drążyły społeczną mentalność. W znacznym stopniu oddziałali na Francję, w której żyje znudzony i zobojętniały narrator powieści – „na sam dźwięk słowa *humanizm* chciało mi się rzygać” (Houellebecq 2015, 240).

M. Houellebecq w *Uległości* zdradza filozoficzne afiliacje. Spuścizna rewolucji francuskiej – zdaniem Allaina Tarnneura – przetrwała zaledwie sto dwadzieścia lat (Houellebecq 2015, 158). Inny bohater powieści proroków buntu metafizycznego, jak choćby Alberta Camusa, nazywa „zaślepienymi pajacami”, a ich poglądy „zaangażowaną głupotą” (Houellebecq 2015, 59) – być może dlatego, że ich działalność była jak ruchy pajacyka ku jałowej, chwilowej radości widzów ulicznego spektaklu, po którym należy wrócić do domu. Wbrew intencjom proroków, w wyniku buntu metafizycznego człowiek skarłał. Jego życie bez Boga i ograniczeń okazało się życiem bez sensu i smaku, co wielokrotnie podkreśla narrator-ateista, którego dni znośne są jedynie dzięki aktywności naukowej i erotyce (Houellebecq 2015, 124, 166, 180). Od samobójstwa chroni go apatia, innym razem tchórzostwo (Houellebecq 2015, 251). Nawet wolna miłość – tak ważna dla wyzwolenia ze społecznych więzów, postulatycznie zapewniająca szczyt indywidualności – doprowadziła raczej do uprzedmiotowienia, zastępowalności i znudzenia.

Dążenie kobiet do autonomii narrator ośmiesza, obserwując ich narastającą frustrację wynikającą z dezorientacji. Stwierdza, że kobiety są oszukane przez dyktat samorealizacji, dyrektywę seksualnej atrakcyjności oraz wolnej miłości

wbrew ich naturalnej potrzebie wyłączności i emocjonalnego bezpieczeństwa, nie wspominając o starzejącym się ciele. Określa ten syndrom niewybrednym *fuck autonomy* (Houellebecq 2015, 218-219). Humanizm w wersji *hard* – czyli marksizm – zbankrutował. Humanizm w wersji *soft* – liberalna narracja kulturowa w Houellebecqowskiej wizji w 2022 roku – doprowadził do powszechnej pustki i rozczarowania. Zamiast poczucia spełnienia zapanowało powszechne znużenie i osamotnienie.

#### 4. REAKCJA METAFIZYCZNA

Receptą na jałowe życie jest tytułowa uległość wobec natury, czyli reakcja metafizyczna. Dlaczego więc reakcjonisci-naturaliści nie mieliby przeprowadzić marszu przez instytucję, pokonując wroga jego własną bronią? T. S. Eliot proponował reakcję metafizyczną i marsz przez instytucję opcji chrześcijańskiej. M. Houellebecq marsz islamu przez instytucję wieszczy raczej bez entuzjazmu, obserwując chłodno m.in. dynamikę demografii. Przywołując J. K. Huysmansa, narrator stwierdza, że dusza społeczeństw zachodnich jest nadto „skamieniała i osmolona od rozpusty” (Houellebecq 2015, 7), aby wymagające chrześcijaństwo stało się na powrót zasadą organizującą. Ponadto chrześcijanie są zbyt dialogiczni, zbyt delikatni, zbyt uwikłani w nowoczesność, aby dokonać reakcji. Zguba tkwi także w samej istocie chrześcijaństwa. Doktryna inkarnacji wszechmocnego Boga czyni Go zbyt ludzkim, doprowadzając ostatecznie do Jego detronizacji (Houellebecq 2015, 260). Islam prezentuje woluntarystyczną wizję Boga, odwracając Sartrowską woluntarystyczną koncepcję człowieka. Allah jest wybitnie wszechmocny, bo nieograniczony żadnymi prawami rozumu – jest wyłącznie własną wolą. Jako taki wzbudza respekt i zachęca do bezrefleksyjnego podporządkowania religijnym nakazom.

Co więcej, model społeczny proponowany przez islam wydaje się najbardziej efektywny. Idea liberalnej wolności oraz emancypacji kobiet została skutecznie skompromitowana. W powieści fakt ten ilustruje postawa młodych kobiet dla wygody uciekających w prostytucję wbrew „Kantowskiemu obowiązkowi wobec samego siebie” (Houellebecq 2015, 190). Chrześcijaństwo także nie spełnia swojej społecznej funkcji. Nie ma więc zbyt wiele czego żałować.

Islam proponuje małżeństwo z rozsądku. Chrześcijaństwo zaakceptowało romantyczną wizję miłości. Islam wymaga uległości kobiet. Chrześcijaństwo nie podważa dążenia kobiet do autonomii. Islam z poligamią wymusza odpowiedzialność mężczyzny za zależną wyłącznie od niego wielodzietną rodzinę, podczas gdy rodziny chrześcijańskie mają niską dzietność i rozpadają się w niespotykanej dotychczas skali. W islamie rodzina opiera się bardziej na własności niż miłości oraz wymusza podporządkowanie syna woli ojca.

Powyższa formuła skutecznie porządkuje życie społeczne. Rodzinne przedsiębiorstwa zapewniają ciągłość tkanki społecznej. Ponadto poligamia – regulowa-

na, ale przecież nie wymyślona przez islam – stanowi doskonałą selekcję naturalną, bez konieczności odpierania eugenicznych zarzutów, gwarantującą zdrowe i dynamiczne społeczeństwo przyszłości (Houellebecq 2015, 256-257, 278). Powyższą argumentację na rzecz nowego projektu cywilizacyjnego przedstawia w *Uległości* rodowity Europejczyk, acz konwertyta, profesor islamskiej Sorbony Robert Rediger, przekonując także „zupełnie pozbawionego żyłki duchowości” (Houellebecq 2015, 95) François do nawrócenia.

## 5. NOWY PROJEKT CYWILIZACYJNY

Profesor Rediger stara się być historiozofem. Argumentuje, że do pewnego momentu drogą, prawdą i życiem było chrześcijaństwo – niekwestionowanie wielki projekt cywilizacyjny. Następnie drogą, prawdą i życiem miał stać się buntowniczy, ateistyczny humanizm, jednakże zawiódł. W XXI wieku drogą, prawdą i życiem staje się z woli nieprzeniknionego Allaha islam – religia uległości wobec Stwórcy, pochwała ogromu stworzenia wynikająca z zachwyty nad Wszechświatem (Houellebecq 2015, 240-242). Zachwyty ten jest bardziej pietystyczny niż racjonalny. Co prawda profesor Rediger poleca zainteresowanym podręczniki do astronomii, jednakże jest to element religijnej narracji. W ten sposób matematycznie modelowane przyrodznawstwo – zbudowane na buncie człowieka wobec natury – również należy przekroczyć, interpretując odkrycia naukowe w świetle wiary.

Opływ przyrodnicza profesora Redigera to znaczący w powieści trop filozoficzny. Islam proponuje zasadniczy odwrót od woluntarystycznego humanizmu, przywracając zapomniane proporcje między Stwórcą a stworzeniem. Islam jest zatem religią akceptacji człowieka i świata, jako że bunt przeciw woli wszechmocnego Boga jest absurdalny i bezcelowy. Należy zauważyć, że argumentacja profesora Sorbony jest pozornie racjonalna, a główny bohater ukąszony islamem jej ulega, jakby proces myślenia – dialogowania z samym sobą – został zawieszony. Pytania choćby o rolę przemocy w nowym projekcie czy też konsekwencje osobiste i zawodowe potencjalnego odejścia od islamu nie padają. W grupie kolaborujących z islamem naukowców krytycyzm oraz poczucie wstydu ulatuje, a elity uwiedzione przez nową władzę działają z entuzjazmem.

Ponadto islam nie wymaga tak wielkiego wysiłku intelektualnego jak chrześcijaństwo. Jest religią naturalną i praktyczną, przywracającą codzienności ład. Sam akt konwersji narratora jest dosyć prostym, ale pięknym w pozbawionym piękną świecicie rytuałem. Cisza zamiast zgiełku miasta, woda obmywająca ciało, godne szaty i wnętrza Wielkiego Meczetu w Paryżu wytwarzają jakoś „specjalnie dla mnie” (Houellebecq 2015, 283) – zapewniają poczucie wyjątkowości nieukożone w jałowym dotąd świecicie. Co więcej, nie wymaga się od kandydata teologicznego przygotowania jak wobec katechumenów. Wystarczającym wtajemniczeniem w zasady religii jest lektura broszurki popularyzatorskiej. Przypomina to Arendtowską koncepcję banalności zła (Arendt 2010), nieumiejętność stawiania oporu

w bezmyślności lub ze względu na przytłaczającą świadomość dziejowej konieczności. Paradoksalne jest, że w Houellebecqowskiej wizji przyszłości islam jawi się jako religia *fast-food*, szybko i bez wysiłku zaspokajająca wszelkie głody.

## 6. CZĘŚCIOWE SPEŁNIENIE

Nie sposób także nie odnieść się do fikcyjnego kandydata na prezydenta Francji Mohammeda Ben Abbesa, wygrywającego wybory w 2022 roku, w kontekście realnego wyboru muzułmanina Sadiq Khana na burmistrza Londynu w 2016 roku. M. Houellebecq rzecz jasna o wyborze Sadiq Khana wiedzieć nie mógł, jako że książka została wydana w 2015 roku. Mimo to występują zbieżności między fikcyjną a realną postacią. Analogicznie prezentuje się biografia obu polityków – błyskotliwych dzieci imigrantów, którzy wykorzystali życiową szansę, kampania wyborcza oparta raczej na micie *selfmademana* niż na tożsamości religijnej oraz zwycięstwo muzułmanina w wyborach demokratycznych dzięki sojuszowi z Partią Pracy.

Jednakże fikcyjny Mohammed Ben Abbas deklaruje powrót do tradycyjnych wartości w życiu osobistym. Nie sprzeciwia się dyskryminacji prawnej kobiet. W zakresie gospodarki realizuje trzecią drogę wypracowaną przez chrześcijańskiego myśliciela Thomasa Chestertona oraz proponuje redukcję pomocy społecznej zgodnie z zasadą pomocniczości. W zakresie polityki zagranicznej ma ambicje odnowić ideę Cesarstwa Rzymskiego. Określany jest jako polityk ujmujący, ale przebiegły, posiadający wizję historyczną (Houellebecq 2015, 150), przeciwnie do krótkowzrocznych polityków centroprawicy i centrolewicy dążących przede wszystkim do zdobycia władzy dla utrzymania władzy. Jego celem jest marsz przez instytucje Unii Europejskiej, wciągnięcie w jej struktury państw muzułmańskich oraz przeniesienie dotychczasowej stolicy z „brudnej, samotnej i pełnej nienawiści Brukseli” (Houellebecq 2015, 265) do Rzymu i Aten. Program Sadiq Khana – jako przedstawiciela brytyjskiej Partii Pracy – jest dalece bardziej poprawny politycznie. Popiera on m.in. małżeństwa jedнопłciowe i zamierza wzmocnić pomoc socjalną (Khan 2016). Zatem wizja M. Houellebecqa nie spełniła się dosłownie nad Tamizą w 2016 roku, jednakże nie sposób zaprzeczyć, że symboliczna granica została przekroczona.

## PODSUMOWANIE

Po latach buntu metafizycznego przyszedł czas na metafizyczną uległość. T. S. Eliot nie wierzył w skuteczność rozdziału Kościoła od państwa. Skoro uznawał chrześcijaństwo za najlepszą, ożywczą zasadę życia indywidualnego, to wbrew relatywizmowi konsekwentnie dążył do uczynienia chrześcijaństwa na powrót zasadniczą normą społeczną. Podobnie rozumują wyznawcy Allaha, którzy zamieszkują Europę. Skoro wyznawana przez nich religia jest najlepsza, powinna być dominująca, wbrew doktrynie multikulturalizmu. M. Houellebecq jest niezwykle



czujnym obserwatorem, który na podstawie symptomów wyczerpywania się narracji liberalnej wieszczy powrót silnej narracji religijnej jako jedynie skutecznej zasady organizującej życie społeczne. Kreśli scenariusz, który częściowo sprawdza się niespełna rok po pierwszym wydaniu książki, a poddany zostanie weryfikacji bądź falsyfikacji w niedalekiej przyszłości. Symboliczna granica została przekroczona, a M. Houellebecq wraz z czytelnikami czeka najprawdopodobniej z niecierpliwością na nadejście 2022 roku.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Ackroyd, Peter. 1996. *T. S. Eliot*, tłum. Krzysztof Mazurek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Arendt, Hannah. 2010. *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, tłum. Adam Szostakiewicz, Kraków: Znak.
- Camus, Albert. 1974. Człowiek zbuntowany, tłum. Joanna Guze. W: *Eseje*, red. Joanna Guze, 316-339. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Eliot, Thomas Stearns. 1990. Wydrążeni ludzie, tłum. Czesław Miłosz. W: *Thomas Stearns Eliot Wybór poezji*, red. Krzysztof Boczkowski i Wanda Rulewicz, 157-161. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Eliot, Thomas Stearns. 1992. Edukacja współczesna i klasycy, tłum. Marcin Król. *Res Publica Nowa*, 2(50), 11-14.
- Eliot, Thomas Stearns. 2004. *Ziemia jałowa = The waste land (1922)*, tłum. Czesław Miłosz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Eliot, Thomas Stearns. 2007. *Chrześcijaństwo kultura polityka*, tłum. Piotr Kimla. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Fallaci, Oriana. 2003. *Duma i wściekłość*, tłum. Krzysztof Hejwowski. Warszawa: Cyklady.
- Gawin, Dariusz. 1994. Eliot – konserwatywna wizja kultury. *Społeczeństwo otwarte*, 12(54), 28-34.
- Hobsbawm, Eric. 2013. *Jak zmienić świat. Marks i Marksizm 1840-2011*, tłum. Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Houellebecq, Michel. 2008. *Cząstki elementarne*, tłum. Agnieszka Daniłowicz-Grudzińska. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Houellebecq, Michel. 2012. *Poszerzenie pola walki*, tłum. Ewa Wielżyńska. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Houellebecq, Michel. 2015. *Uległość*, tłum. Beata Geppert. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Khan, Sadiq. 2016. *A Manifesto For All Londoners*. Dostęp: 10.03.2016. [http://www.sadiq.london/a\\_manifesto\\_for\\_all\\_londoners](http://www.sadiq.london/a_manifesto_for_all_londoners).
- Kimla, Piotr. 2003. *Kiedy czas staje i czas nie ma końca. Idee polityczne w eseistyce T. S. Eliota*. Kraków: Dom Wydawniczy „Rafael”.

- Kirk, Russel. 1989. Eliot i kultura chrześcijańska, tłum. Leszek Kolek. *Ethos*, 4(8), 73-90.
- Kołąkowski, Leszek. 2001. *Główne nurty marksizmu*, cz. 3: *Rozkład*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Krzemień-Ojak, Sław. 1983. *Antonio Gramsci. Filozofia. Teoria kultury. Polityka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Nasiłowska, Anna. 2006. *Jean Paul Sartre i Simone de Beauvoir*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Śpiewak, Paweł. 1977. *Gramsci*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Willsher, Kim. 2014. Michel Houellebecq provokes France with story of Muslim president. *The Guardian*. Dostęp: 21.05.2016. <http://www.theguardian.com/books/2014/dec/16/michel-houellebecq-france-submission-soumission-muslim-islam-president>.
- Żochowska, Joanna. 2013. Definiowanie rewolucji jako zjawiska politycznego na przykładzie Wielkiej Rewolucji Francuskiej. W: *Mysł filozoficznie, myśl politycznie*, red. Jacek Grzybowski, 127-144. Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”.

MIROŚLAW STANISŁAW WIERZBICKI<sup>1</sup> SDB  
Università Pontificia Salesiana a Roma

### EDUCAZIONE RELIGIOSA IN EUROPA NELL'EPOCA DELL' INTERCULTURA

RELIGIOUS EDUCATION IN EUROPE IN THE INTERCULTURAL ERA

#### Summary

The article undertakes an analysis of various aspects of religious education in Europe in the intercultural and interreligious era. In particular, it emphasizes education and its proposals from the Council of European Bishops' Conferences. The author presents international organisms, affecting religious education focusing, in particular, on the role of UNESCO and the Council of Europe. Document entitled "White Paper" offers substantial help to intercultural dialogue in European countries. The article, presents also the criteria for intercultural dialogue and civic education

**Keywords:** Christian education, religious education in Europe, the teaching of religion, multiculturalism

### EDUKACJA RELIGIJNA W EUROPIE W EPOCE MIĘDZYKULTUROWEJ

#### Streszczenie

W artykule są analizowane różne aspekty edukacji religijnej w Europie w epoce międzykulturowej i międzyreligijnej. W szczególności podkreśla się edukację i jej propozycje ze strony Rady Konferencji Episkopatów Europy. Przedstawia się organizmy międzynarodowe, mające wpływ na edukację religijną. W sposób szczególny mówi się o roli UNESCO i Rady Europy. Dokument zatytułowany *Biała Księga* oferuje pomoc merytoryczną do dialogu międzykulturowego w krajach europejskich. W artykule są przedstawione też kryteria do dialogu międzykulturowego i edukacji obywatelskiej.

**Słowa kluczowe:** wychowanie chrześcijańskie, wychowanie religijne w Europie, nauczanie religii, wielokulturowość

---

<sup>1</sup> Ks. prof. nadz. dr Mirosław Stanisław Wierzbicki SDB – salezjanin. Absolwent Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie; doktorat na Wydziale Nauk Pedagogicznych UMK w Toruniu. Pracownik naukowy na Wydziale Nauk o Wychowaniu Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Zainteresowania: pedagogika religii i pedagogika salezjańska, szkolnictwo katolickie, formacja nauczycieli, nauczanie religii. E-mail: [wierzbicki@unisal.it](mailto:wierzbicki@unisal.it).

## INTRODUZIONE

L'approfondimento della tematica dell'educazione religiosa in rapporto al dialogo interculturale è rilevante perché -secondo noi- potrebbe offrire un contributo per una reale inclusione sociale in un contesto dove si è attivato il processo di secolarizzazione dell'Europa. Diverse proposte educative del Consiglio della Conferenza Episcopale d'Europa ci fanno vedere il percorso di riflessione sulla dimensione religiosa dell'esperienza umana. Su questa tematica si è espresso, per esempio, il papa Benedetto XVI rilevando che: "la dimensione religiosa non è dunque una sovrastruttura; essa è parte integrante della persona, sin dalla primissima infanzia; è apertura fondamentale all'alterità e al mistero che presiede ogni relazione ed ogni incontro tra gli esseri umani. La dimensione religiosa rende l'uomo più uomo" (Benedetto XVI 2009). Le parole del papa testimoniano che la religione cristiana, attingendo al patrimonio culturale, storico ed umano della società europea, svolge un ruolo fondamentale e costruttivo per la convivenza civile, in quanto permette di cogliere apprezzabili aspetti dell'identità culturale di appartenenza e aiuta le relazioni tra persone di culture e religioni diverse.

Anche i documenti stipulati in Italia tra Ministero dell'Istruzione dell'Università e della Ricerca (MIUR) e la Conferenza Episcopale Italiana (CEI) avvalorano la necessità del confronto interculturale e interreligioso, a partire dal quale "l'alunno si interroga sulla propria identità e sugli orizzonti di senso verso cui può aprirsi, affrontando anche le essenziali domande religiose e misurandosi con i codici simbolici in cui esse hanno trovato e trovano espressione" (Chiesacattolica.it. 2010). In questa prospettiva, l'educazione religiosa e in essa l'insegnamento della religione potrebbe essere una buona occasione per favorire un confronto e un sereno dialogo fra diverse culture.

## 1. UN ITINERARIO COMUNE NELLE PROPOSTE EDUCATIVE DEL CONSIGLIO DELLE CONFERENZE EPISCOPALI D'EUROPA (CCEE)<sup>2</sup>

Da ricerche fatte negli ultimi anni in Italia sembra emergere (gennaio 2005 e novembre 2007; Strasburgo 4 maggio 2009) che varie conferenze episcopali d'Europa hanno lavorato promuovendo una sensibilizzazione sui temi dell'educazione religiosa, favorendone un confronto reciproco. Da qui ha avuto inizio un impegno per guardare l'insegnamento della religione in Europa con una visione ecclesiale

---

<sup>2</sup> Il Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE) conta 39 membri: alle 33 Conferenze Episcopali si aggiungono gli Arcivescovi del Lussemburgo e del Principato di Monaco, l'Arcivescovo di Cipro dei Maroniti, il Vescovo di Chişinău (Moldavia), il Vescovo dell'Eparchia di Mukachevo e l'Amministratore Apostolico dell'Estonia. In totale i membri del CCEE sono 39, sparsi su un territorio che comprende 45 Paesi. Il CCEE è presieduto da un Presidente e due Vicepresidenti eletti per un mandato di cinque anni rinnovabili. Il Segretariato è diretto da un Segretario Generale scelto dall'Assemblea Plenaria del CCEE per un mandato rinnovabile di cinque anni, e da un Vice-Segretario Generale nominato dalla Presidenza. La sede del Segretariato si trova a San Gallo (Svizzera) (CCEE 2016).

più aperta rispetto alle ricerche già esistenti. Il gruppo di ricercatori ha condiviso finalità e compiti dei risultati, e ha elaborato un documento finale. Questo impegno ha permesso di creare una vera “rete” di persone capaci di intrecciare le esperienze delle diverse Chiese locali d’Europa, generando soprattutto una maggiore consapevolezza collettiva sui temi dell’Insegnamento della religione (Ir) e sulla condivisione dei problemi globali dell’educazione religiosa. Come riflessione particolare, il contributo delle varie Chiese indicava la costruzione di un cittadino europeo (Servizio Nazionale per IRC 2008). Grazie a questa ricerca (la documentazione raccolta al termine dei lavori 29 rapporti nazionali, 4 report) è stato possibile presentare la situazione ed elaborare una tavola sintetica e una proposta di “lettura trasversale” degli argomenti di riflessione sui temi emersi dai rapporti nazionali. I materiali prodotti, sono un riferimento prezioso per approfondire la situazione dell’insegnamento della religione in Europa. La ricerca si è conclusa con un Documento comune di sintesi sull’Insegnamento della religione approvato da tutti i delegati delle Chiese cattoliche d’Europa, nella condivisione di riflessioni, temi e proposte in vista di un impegno per i prossimi anni. In particolare bisogna sottolineare che per le Chiese si aprono diverse strade per diventare protagoniste nel processo scolastico, nella formazione complessiva dell’uomo e del cittadino europeo, nell’assunzione dei valori pedagogici della religione e nella capacità di incidere nel curriculum e nei processi educativi della scuola (Conferenza Episcopale Italiana 2010, 5-11).

L’indagine ha fatto emergere che le Comunità e le strutture della Chiesa cattolica continuano ad incidere nelle scuole in due ambiti educativi: nella gestione di scuole cattoliche integrate a pieno titolo nel sistema pubblico e nell’insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica, evidenziando i motivi per cui la scuola può rivendicare un suo posto a scuola. Un altro ambito della ricerca suggerisce di migliorare la comprensione degli allievi riguardo il fenomeno religioso costruendo un approccio comprensivo dei dati fondamentali della fede e dell’etica confessionale (Catterin 2013, 397-398). Prendendo in esame altre prospettive e visioni F. Pajer per esempio sostiene che l’insegnamento della religione in Europa dovrebbe potersi “staccare” dalle Chiese e definirsi in un certo senso come una presentazione di storie, simboli e tradizioni (Pajer 2007, 44-61; 2009, 683-686; 2010, 27-50). Questa espressione trova l’eco nelle idee, pronunciate dello stesso Consiglio d’Europa che cerca di aprire uno scenario più vasto, che riguarda in generale il rapporto tra la società europea e la religione/le religioni in vista del secolarismo e dell’apertura all’interculturalità (UNESCO 2006; Council of Europe – Committee of Ministers 2008).

## 2. EDUCAZIONE EUROPEA: ORGANISMI INTERNAZIONALI E INTERCULTURA

Per sviluppare la tematica dell’educazione europea riferendosi agli organismi internazionali nell’aspetto interculturale sembra importante specificare alcuni

orientamenti indicati dagli organismi internazionali. Tra i vari si esprime brevemente il parere soprattutto di quanto indicato dall'UNESCO, il Consiglio d'Europa e l'Unione Europea.

### 2.1. L'UNESCO: questioni interculturali

L'UNESCO ha presentato tre Rapporti che consideriamo importanti: il "Rapporto Faure", il "Rapporto Delors" e il "Rapporto Major". In ognuno si rintracciano elementi che fanno riferimento in modo indiretto all'Intercultura e all'educazione. Forse il più conosciuto tra educatori e pedagogisti è il "Rapporto Delors". Questo rapporto ha presentato le competenze nell'educazione attraverso quattro dimensioni fondamentali: imparare a conoscere; imparare a fare; imparare a vivere insieme; imparare ad essere (Delors 1997, 79-90).

Le dimensioni elencate da Delors si riferiscono ad alcuni fattori trasversali connessi al fenomeno della globalizzazione e dell'intercultura, essi sono legati all'educazione dei cittadini del XXI secolo. Tra i vari fattori evidenziamo:

- "la tensione tra il globale e il locale" per far sì che gli uomini diventino progressivamente cittadini del mondo senza abbandonare le loro radici.

- "la tensione tra l'universale e l'individuale" che presenta la cultura con un costante processo di globalizzazione, ma anche con il pericolo di dimenticare il carattere dei singoli esseri umani e la ricchezza delle corrispondenti tradizioni e culture.

- "la tensione tra tradizione e modernità" che ci chiede in quale modo dirigere-coordinare il cambiamento senza voltare le spalle al passato.

- e inoltre "la tensione tra considerazioni a lungo termine e a breve termine" dove l'opinione pubblica contesta risposte sollecite e soluzioni pronte, mentre molti problemi richiedono una strategia paziente, concertata e negoziata.

Un'altra sfida comporta il bisogno di competizione e la preoccupazione dell'uguaglianza e delle pari opportunità, sviluppando la dimensione dell'educazione permanente in tre aspetti: competizione che fornisce gli aiuti; collaborazione che rafforza; solidarietà che unisce. La formazione umana mette inoltre in evidenza l'espansione delle conoscenze e la capacità di assimilarle nell'arco della vita. Infine si accenna "la tensione tra lo spirituale e il materiale" nel quale «il mondo, spesso senza accorgersene, ha un desiderio ardente, spesso inespresso, di un ideale e di valori che noi chiameremo "moralì". È quindi nobile compito dell'educazione incoraggiare tutti e ciascuno, agendo in armonia con le proprie tradizioni nel rispetto del pluralismo, innalzare le menti e gli spiriti fino al piano dell'universale e, in una certa misura, al superamento di se stessi. Non è esagerato, da parte della Commissione, affermare che da questo dipende la sopravvivenza dell'umanità» (Delors 1997, 14-15).

Le opzioni che la Commissione formula nel Rapporto, come passaggi necessari, sono tre:

- *dalla comunità locale a quella mondiale;*

- *dalla coesione sociale alla partecipazione democratica* (Delors 1997, 58);

- *dalla crescita economica allo sviluppo umano.*

Inoltre il Rapporto evidenzia come l'educazione debba rappresentare la bussola che consente agli individui di trovare la propria direzione. Non è più sufficiente offrire a un bambino, all'inizio della sua vita, un bagaglio di conoscenze alle quali poter attingere durante il resto della sua esistenza. Per riuscire nei suoi compiti, l'educazione deve essere organizzata attorno ad alcuni tipi fondamentali di apprendimento che, nel corso della vita di un individuo, saranno in un certo senso i "pilastri" della conoscenza (Delors 1997, 79-90).

## 2.2. Il Consiglio d'Europa

Il Consiglio d'Europa aggrega quasi tutti i Paesi europei ed ha come obiettivo prioritario la difesa dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali. È particolarmente attento all'intercultura e all'educazione. L'obiettivo del lavoro di questo Consiglio è l'eguaglianza dei diritti per tutti, che ispira l'educazione ai diritti umani (Buonomo e Capecci 2014, 34). Si inserisce qui il discorso sulla società multiculturale e sull'educazione interculturale. Il punto di partenza del Consiglio d'Europa, come di altre Organizzazioni internazionali, è l'attenzione rivolta ai problemi scolastici dei figli dei lavoratori migranti e alla formazione interculturale degli insegnanti, proprio in un contesto di migrazioni. Si tratta particolarmente di diritti alla libertà di religione (OSCE – ODHIR 2007, 68-75). Nelle indicazioni non mancano i riferimenti verso la Pedagogia interculturale (Council of Europe 2008) ma anche all'educazione alla cittadinanza democratica che si contrappone alle diverse forme di razzismo e di intolleranza. Inoltre si aggiunge l'educazione alla gestione delle diversità culturali riflettendo in particolare sul fenomeno dell'assimilazione e il comunitarismo delle minoranze religiose. Il Consiglio nel suo mandato opera secondo la logica dei diritti umani, offre criteri per interpretare la società pluri-religiosa e multiculturale, all'interno dello Stato. In questo senso il Consiglio d'Europa con l'Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa e all'Unione Europea si fanno promotori dei diritti umani, che sono attenti al rispetto delle differenze tra le persone e, allo stesso tempo, al godimento dei diritti (Catterin 2013, 169-170).

## 3. IL DIALOGO INTERCULTURALE SECONDO DELLE INDICAZIONI DEL LIBRO BIANCO

Il Libro Bianco intitolandolo "Vivere insieme nell'uguale dignità" presenta alcuni concetti indispensabili per il dialogo interculturale, inteso come scambio di visioni basato sulla comprensione vicendevole tra individui e gruppi che hanno origini e patrimonio etnico, culturale, religioso e linguistico differenti. Inoltre definisce il dialogo interculturale come uno scambio aperto, che tenta di promuovere il rispetto e la comprensione tra individui e gruppi delle diverse provenienze etniche, religiose, linguistiche e culturali (Council of Europe – Committee of Ministers 2008, 17).

Il contesto culturale entro il quale è nato il Libro Bianco era la risposta alla questione dell'intolleranza, della violenza e della violazione dei diritti umani negli

Stati dell'Europa. Infatti sullo scenario storico culturale del Libro Bianco compaiono alcune preoccupazioni e ripensamenti, indicati dai vari soggetti nel corso dei colloqui. I modi finora utilizzati per affrontare e gestire la diversità culturale, non sono più adatti alle società di oggi, caratterizzate da differenze e costante sviluppo. È necessario mettere in atto nuove strategie per realizzare società inclusive aperte al dialogo interculturale. Il paese ospitante gli emigrati dovrebbe proporre un comune denominatore per riconoscere la propria cultura (Cortesi 2008, 9).

L'approccio interculturale offre un modello di gestione della diversità culturale aperto al futuro. Questa scelta è necessaria nel mondo attuale per ogni cultura, e si presenta come un'idea-guida in risposta a diverse interpretazioni del pluralismo avanzate e realizzate in campo sociale, politico ed educativo. In forma sintetica, presentiamo di seguito alcuni approcci del pluralismo denominato relativista, assimilazionista e interculturale.

L'approccio relativista, presenta le culture in rapporto al contesto in cui nascono, si sviluppano e si esprimono. Il relativismo sottolinea le differenze, ma al contempo le separa nel loro mondo autonomo, considerandole come isolate e impermeabili e rendendo impossibile il dialogo (Catterin 2013, 238). Questo approccio si fonda sulla tolleranza "debole" che si limita ad accettare l'altro senza implicare uno scambio e un riconoscimento: non richiede inevitabilmente che ci si prenda cura dei bisogni e delle sofferenze dell'altro, che si ascoltino le sue ragioni, che ci si confronti con i suoi valori, e, meno ancora, che si accetti l'amore per l'altro. Nella Lettera enciclica *Caritas in veritate* questo approccio, definito anche *multiculturalismo*, non presenta soluzioni adeguate alla convivenza e non aiuta il vero dialogo interculturale (Benedetto XVI 2009a, 26).

L'approccio assimilazionista, invece è caratterizzato dalla pretesa di dominio sull'altra cultura. Questo si verifica nei Paesi di forte immigrazione, dove si accetta la presenza dell'immigrato solo a condizione che rinunci alla propria identità e alle proprie radici culturali (Catterin 2013, 254). In generale l'approccio assimilazionista è messo in atto da parte di una cultura con ambizioni universalistiche che cerca di imporre i propri valori culturali attraverso la propria influenza economica, commerciale, militare, culturale.

Infine l'approccio interculturale consiste nel vivere insieme, nel pieno rispetto della dignità individuale, del bene comune, del pluralismo e della diversità, della non-violenza e della solidarietà, come anche della capacità di partecipare alla vita sociale, culturale, economica e politica (Council of Europe – Committee of Ministers 2008). Questo processo riguarda tutti gli aspetti dello sviluppo sociale e tutte le politiche e mira a far sì che gli immigrati possano partecipare pienamente alla vita del paese d'accoglienza, conformandosi alle leggi e rispettando i valori fondamentali delle società europee e il loro patrimonio culturale. Paolo Freire a proposito afferma: "È fondamentale partire dall'idea che l'uomo è un essere di relazioni e non solo di contatti; non solo sta nel mondo, ma con il mondo. Dalla sua apertura alla realtà, da cui sorge l'essere di relazioni che è, risulta quello che chiamiamo essere o stare col mondo" (Freire 1967, 28).



Vista la necessità del dialogo bisogna evidenziare alcuni diritti fondamentali per il dialogo interculturale. Diritti dell'uomo, democrazia e priorità del diritto; uguale dignità e reciproco rispetto; uguaglianza tra i sessi; dimensione religiosa; abbattimento delle barriere che impediscono il dialogo interculturale. (Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea 2007). Per approfondire il dialogo interculturale è importante la dimensione religiosa e il patrimonio culturale dell'Europa che contiene una grande diversità di concetti religiosi e laici. Il cristianesimo, il giudaismo e l'islam hanno uno specifico sistema d'interpretazione (OSCE – ODHIR 2007, 63-68).

Il dialogo deve fondarsi su un buon rapporto tra le autorità pubbliche e le comunità religiose. Per questo bisogna superare i vari ostacoli per realizzare un dialogo interculturale che, secondo Taylor, si riferisca alla democrazia la quale "ha introdotto una politica dell'uguale riconoscimento che, nel corso degli anni, ha assunto varie forme e ora ritorna come richiesta di parità delle culture e dei generi" (Habermas e Taylor 2008, 11).

#### 4. LE PROSPETTIVE EDUCATIVE DELL'EDUCAZIONE RELIGIOSA

Parlando delle prospettive dell'educazione religiosa nello scenario europeo possiamo riferirci alla Lettera Enciclica *Caritas in Veritate* dove il papa offre una rilevante prospettiva al dialogo interculturale in ambito educativo: "Oggi le possibilità di interazione tra le culture sono notevolmente aumentate dando spazio a nuove prospettive di dialogo interculturale, un dialogo che, per essere efficace deve avere come punto di partenza l'intima consapevolezza della specifica identità dei vari interlocutori" (Benedetto XVI 2009, 26).

In questa idea la differenza cessa di essere intesa come fonte di problemi, per farsi risorsa di una comunità qualificata dal pluralismo, occasione per aprire il totale sistema a tutte le differenze, se la persona viene educata al dialogo (Damiano 1984, 165-168). Z. Trenti, evidenzia che "nel contesto pluriculturale e multireligioso, che va sempre più caratterizzando la nostra società, [...] cambia l'obiettivo dell'educazione religiosa: da una preoccupazione sostanzialmente trasmissiva tende a situarsi più direttamente nel quadro di una complessiva maturazione umana, esplorandovi la funzione specifica della religione" (Trenti 1997, 361).

##### 4.1. Dialogo interculturale e religione del nostro tempo

In Europa il dialogo interculturale si esprime anche nella religione, che fa parte delle culture di ogni paese. Il punto di incontro tra le diverse religioni è esistenziale, si pone sul terreno delle domande di senso. In realtà, come afferma la dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa, «gli uomini attendono dalle religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo» (Nostra aetate 1976, 1).

In Europa gli Stati e la società civile, presentano la coscienza dell'esigenza del dialogo interreligioso per una società democratica, libera da razzismi, ma anche

assumono comportamenti opposti nei riguardi delle religioni, come la riduzione dell'esperienza religiosa a fatto individuale oppure la considerazione della confessionalità come un ostacolo al dialogo se non addirittura come causa dei conflitti di civiltà. Ad esempio nell'ambito dell'insegnamento, si tende a limitarsi a trasmettere conoscenze religiose, indipendentemente da una religione specifica. L'Occidente – così accusano diversi – non sa fare più esperienza: tutto diventa semplicemente un sapere come informazione oppure come espressione di una curiosità esterna e poi, in una fase più elaborata, dove tutto tende a tradursi in «sapere sul sapere» (Terrin 2008, 34).

#### 4.2. La cittadinanza e l'educazione religiosa

Di fronte ai numerosi discorsi che considerano le religioni come fattori di violenza, di orientamento verso la debolezza intellettuale, si deve mostrare in positivo il beneficio che la società può aspettarsi dalla missione della scuola e delle diverse istituzioni educative della Chiesa in cui le scelte morali e religiose sono un contributo tra gli altri ad un'educazione alla cittadinanza. I cittadini europei con le loro differenze morali e religiose, sono chiamati a «vivere insieme» per favorire relazioni pacifiche e la promozione del bene comune. Infatti da una ventina d'anni, si assiste a un ritorno sulle scene dell'educazione alla cittadinanza. Questo ritorno è definito con un nuovo concetto di un buon «vivere insieme» (Roebben 2008, 207-211) per formare persone come membri attivi della città moderna, farli responsabili, in maniera cooperativa e critica.

In tale realtà conviene presentare alcuni motivi che illustrano l'aspettativa contemporanea in materia di cittadinanza. Il primo motivo è la distruzione del legame sociale che diventa oggetto di numerose inquietudini educative e politiche, cioè si vuole che la scuola torni a insegnare ai giovani ad essere cittadini e a «vivere insieme». Questa affermazione viene dalla preoccupazione di diminuzione della partecipazione democratica per cui ci si aspetta che la scuola formi dei giovani cittadini coinvolti nella vita democratica del loro paese. Un altro motivo è la gioventù che culturalmente è molto diversificata nelle società occidentali. Essa non ha più a disposizione le chiese per realizzare un'integrazione e si auspica che la scuola aiuti in questo ruolo e sia un luogo di mescolanza socioculturale e di apprendimento del rispetto delle differenze e dei codici comuni. Alle problematiche della gioventù sono legate le famiglie che sono in grande difficoltà nel dare alle nuove generazioni le basi di una vita comune, perciò dalla scuola ci si aspettano percorsi formativi per sviluppare gli apprendimenti di base. Qui si constata che assistiamo a una nuova domanda sociale di insegnamento dei valori, che tocca la vita scolastica nella quale si teme una crescita della violenza, dell'indisciplina in classe, delle varie forme di maleducazione e di violenza. Infatti «il punto di conflitto antropologico apertosi nelle nostre società è un conflitto dei valori, e l'unico rapporto che esso ha con la laicità è che questa (insieme con la presunta lontananza tra etica e diritto) viene utilizzata strutturalmente non per parlare nel merito di quali valori si confrontano e si combattono» (Cardia 2010, 101).

Occorre sostenere che prima di insegnare la cittadinanza, bisogna mettersi d'accordo sulla forma di educazione e di insegnamento della religione, perché il problema essenziale sembra quello di reperire un nuovo principio educativo che si trovi nella concezione di «cittadinanza». In questo senso dobbiamo pensare a come educare cristianamente le nuove generazioni perché i giovani diventino buoni cristiani e onesti cittadini (Bosco 1999, 39).

#### 4.3. Domande alle sfide religiose

L'educazione alla cittadinanza apre il campo a diversi interrogativi con una forte implicazione religiosa nella società Occidentale. Il Sociologo Olivier Roy, specialista dell'islam, nel suo volume *La sainte ignorance* (la santa ignoranza), esamina gli effetti della normalizzazione della religiosità nel XX secolo. Per esempio, si vuole che ci sia un cappellano ospedaliero per tutte le religioni. O. Roy auspica “una formattazione delle culture e del religioso in un paradigma comune che è quello dei piccoli denominatori comuni” (Roy 2008, 24). Nel nome di un vivere insieme fondato sulla cittadinanza, si finisce per rifiutare le particolarità delle religioni. Un bambino musulmano, ad esempio, ha il diritto di chiedere che la mensa scolastica non gli imponga certi alimenti e la sua richiesta dovrà essere accolta.

La condizione religiosa dei giovani e la loro apertura alla ricerca di interiorità appare oggi molto diversificata nei diversi contesti geografici e culturali (si pensi alla pervasività della fede in paesi come l'Irlanda, l'Italia o la Polonia rispetto ad altri paesi dell'UE), ma anche profondamente frammentata all'interno del mondo interiore di ciascuno di loro. Non sempre sanno esprimere il desiderio di una vita pienamente realizzata: spesso sono piuttosto tristi e disillusi, talora cinici e disperati. Sembrano “in fuga dal mondo delle certezze religiose”, così come i due discepoli di Emmaus dopo la morte di Gesù si allontanavano perplessi e amareggiati da Gerusalemme, simbolo delle “certezze di fede” precedentemente coltivate (cfr. Lc 24,13ss). Tuttavia, molti di loro sono ancora abitati dal desiderio del Bene, del Bello, del Vero (valori, ideali, speranze, obiettivi di vita, ecc.), anche se spesso tale desiderio rimane confuso, inespresso, non adeguatamente compreso da loro stessi e non adeguatamente accompagnato dagli adulti. Proprio per questo motivo, si deve sentire il peso della responsabilità educativa nell'offrire loro questi nobili ideali e rendere ragione della speranza evangelica (cfr. 1Pt 3,15) (EuFRES 2016).

Questa speranza ha sottolineato Karl Rahner, in una delle sue osservazioni teologiche, invita a riproporre alla memoria della religione la parola “Dio” che “[...] sarà persino dimenticato, anche allora nei momenti decisivi delle nostre vite noi saremmo costantemente avvolti da questo mistero senza nome della nostra esistenza” (Rahner 1974, 160).

## CONCLUSIONE

Al termine della riflessione occorre sottolineare che la prassi dell'interculturalità ha ancora molti passi da compiere e la riflessione pedagogica interculturale deve superare gli svantaggi e i rischi per riaffermarne i valori. Per questo nello scenario europeo, l'educazione religiosa interculturale descrive il carattere universale dell'esperienza cristiana che richiede una grande apertura degli stati membri, e lo studio sulla collocazione dell'IRC all'interno delle sfide e dei vincoli del sistema scolastico nel suo complesso cioè delle esigenze normative, delle aspettative della comunità scolastica, soprattutto genitori e studenti, e delle culture di apprendimento d'aula presenti nelle scuole. A questo proposito, dobbiamo sottolineare che nel confronto interculturale e interreligioso è importante che l'alunno si interroghi sulla propria identità e sugli orizzonti di senso verso cui può aprirsi, affrontando anche le essenziali domande religiose e misurandosi con i codici simbolici in cui esse hanno trovato e trovano espressione. In tale contesto si collocano gli strumenti per cogliere, interpretare e gustare le espressioni culturali e artistiche offerte dalle diverse tradizioni religiose.

## BIBLIOGRAFIA:

- Benedetto XVI. 2009. *Discorso del Santo Padre Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro degli insegnanti di religione cattolica*. Entrata: 3.11.2016. [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/april/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20090425\\_insegnanti-religione.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2009/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20090425_insegnanti-religione.html).
- Benedetto XVI. 2009a. *Lettera enciclica "Caritas in veritate"*.
- Bosco, Giovanni. 1999. "Il giovane provveduto." In: *Don Bosco educatore. Scritti e testimonianze*, a cura di Pietro Braido, 38-39. Roma: LAS.
- Buonomo, Vincenzo e Angelo Capecci. 2014. *L'Europa e la dignità dell'uomo. Diritti umani e filosofia*. Roma: Città Nuova.
- Cardia, Carlo. 2010. "Laicità e relativismo culturale." *Iustitia* LXIII: 101.
- Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea. 2007. Doc. 2007/C303/02. *Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea*, C303/2 del 14.12.2007.
- Catterin, Massimo. 2013. *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica in Europa. Analisi e contributi di istituzioni europee*. Venezia: Marcianum Press.
- Chiesacattolica.it. 2010. Intesa tra il Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca e la Conferenza Episcopale Italiana sulle indicazioni didattiche per l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole dell'infanzia e nel primo ciclo. *Traguardi per lo sviluppo delle Competenze e Obiettivi di Apprendimento dell'insegnamento della religione cattolica per la Scuola dell'infanzia e per il Primo Ciclo d'istruzione*. Entrata: 2.11.2016. <http://www.snadir.it/Documents/Intesa%20IRC%201%20C2%B0%20agosto%202009%20Miur%20Cei.pdf>.
- "Codice di Diritto Canonico." 1984. In *Enchiridion Vaticanum. 8 Documenti ufficiali della Santa Sede 1982-1983*. Bologna: EDB.
- Conferenza Episcopale Italiana. 2010. *Educare alla vita buona del Vangelo – Orien-*

- tamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*, Entrata: 2.11.2016. [http://www.chiesacattolica.it/ccl\\_new/documenti\\_cei/2010-11/12-3/Orientamenti%20pastorali%202010.pdf](http://www.chiesacattolica.it/ccl_new/documenti_cei/2010-11/12-3/Orientamenti%20pastorali%202010.pdf).
- Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae CCEE. 2016. "Presentazione." Entrata: 21.02.2016. <http://www.ccee.eu/it/ccee>.
- Cortesi, Alessandro. 2008. "La dimensione religiosa del dialogo interculturale. Apunti della lettura del libro bianco." *Prospettive domenicane per l'Europa* 4(9).
- Council of Europe – Committee of Ministers. 2008. *Libro Bianco sul dialogo interculturale "Vivere insieme in pari dignità."* Strasbourg: Council of Europe Publishing Editions. Entrata: 2.11.2016. [http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub\\_White\\_Paper/WhitePaper\\_ID\\_ItalianVersion.pdf](http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_ItalianVersion.pdf).
- Council of Europe. 2008. Parliamentary Assembly, *Recommendation 1849 of 3 October 2008 for the promotion of a culture of democracy and human rights through teacher education*. Entrata: 1.11.2016. <http://semanticpace.net/tools/pdf.aspx?doc=aHR0cDovL2Fzc2VtYmx5LmNvZS5pbnQvbnvceG1sL1hSZWYvW DJILURXLWV4dHIuYXNwP2ZpbGVpZD0xNzY4NiZsYW5nPUVO&xsl=aHR0cDovL3NlbWVudGljcGFjZS5uZXQvWHNsdC9QZGYvWFJlZi1XRC1BVC1YTUwyUERGLnhzbA==&xsltparams=ZmlsZWlkPTE3Njg2>.
- Damiano, Elio. 1984. *Società e modi dell'educazione. Verso una teoria della scuola*. Milano: Vita e Pensiero.
- Delors, Jacques. 1997. *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della Commissione Internazionale sull'Educazione per il Ventunesimo Secolo*. Roma: Armando.
- European Forum for Religious Education in Schools (EuFRES). 2016. *Comunicato Finale del XVII. Forum Europeo per l'insegnamento Scolastico della Religione*, Katowice (Polonia), 30 marzo – 3 aprile 2016.
- Freire, Paulo. 1967. *La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Siglo XXI.
- Habermas, Jürgen e Taylor Charles. 2008. *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*. Roma: Feltrinelli.
- Insegnamento della religione risorsa per l'Europa. Atti della ricerca del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa*, a cura di Servizio Nazionale per IRC 2008. Leumann (To): Elledici.
- Organizzazione Nazioni Unite (ONU). 1948. "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo." In *Fonti e normative*. Entrata: 1.10.2016. <http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm>.
- OSCE – ODHIR. 2007. *Toledo Principles on Teaching about religions and beliefs in public schools*. Warsaw: Sungraf. Entrata: 1.10.2016. <https://www.osce.org/odihr/29154?download=true>: 68-75.
- Pajer, Flavio. 2007. "L'istruzione religiosa scolastica nella costruzione dell'Europa." *Pedagogia e vita* 65(3-4): 44-61.
- Pajer, Flavio. 2009. "L'insegnamento della religione. Un'indagine all'livello europeo." *Il Regno/Attualità* LIV: 683-686.
- Pajer, Flavio. 2010. "Tendenze attuali e prospettive dell'istruzione religiosa nell'Unione europea." *Orientamenti Pedagogici* 57(1): 27-50.

- Rahner, Karl.1974. "The experience of God today." In *Theological investigation*. a cura di Karl Rahner. London: Longman & Todd.
- Roebben, Bert. 2008. "Fellowship of fate or fellowship of faith: religious education and citizenship education in Europe." *Journal of Beliefs and Values* 29(2): 207-211.
- Roy, Oliver. 2008. *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil.
- Santa Sede. 1983. *Carta dei diritti della famiglia* (24 novembre 1983), art. 5, c-d.
- Terrin, Aldo Natale.2008. *La religione. Temi e problemi*. Brescia: Morcelliana.
- Trenti, Zelindo.1997. "Educazione religiosa." In *Dizionario di scienze dell'educazione*, a cura di José Manuel Prellezo, Carlo Nanni e Guglielmo Malizia, 361. Torino-Roma LDC-LAS-SEI.
- UNESCO. 2006. *Guidelines on Intercultural Education*. UNESCO Publishing, Paris; Council of Europe – Committee of Ministers, *Appendix to Recommendation 7 of 11 May 2010 on the Council of Europe Charter on Education for Democratic Citizenship and Human Rights Education*.
- Vaticano II. 1976. "Nostra aetate. Dichiarazione sulla libertà religiosa." In *I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzioni. Decreti. Dichiarazioni*. Alba: Edizioni Paoline.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI<sup>1</sup>

Università Cardinale Stefan Wyszyński di Varsavia

## IL PROBLEMA DELLA PEDOFILIA E DELL'EFEBOFILIA NELLA CHIESA CATTOLICA NEGLI STATI UNITI

### THE PROBLEM OF PEDOPHILIA AND EFEBOPHILIA IN THE CATHOLIC CHURCH IN THE UNITED STATES

#### Summary

The main aim of this article is to analyze the causes and consequences of the scandal of sexual abuse of children by priests in the Catholic Church in the United States. Studies conducted in the USA showed that 90% of such cases concern ephebophilia, while 10% of pedophilia. Ephebophilia is a sexual inclination of adult men to young boys aged 12-17 years. Dramatic and painful experiences of the Church in the United States provoke many questions regarding the protection of minors and the relationship between the homosexuality and the priesthood in the Catholic Church.

**Keywords:** ephebophilia, homosexuality, priesthood, protection of minors, pedophilia, pedopornografia, sexual abuse

### PROBLEM PEDOFILII I EFEBOFILII W KOŚCIELE KATOLICKIM W STANACH ZJEDNOCZONYCH

#### Streszczenie

Głównym celem artykułu jest analiza przyczyn i konsekwencji skandalu seksualnego wykorzystywania dzieci przez księży w Kościele katolickim w USA. Badania przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych pokazały, że 90% tego rodzaju przypadków dotyczy efebofilii, natomiast 10% pedofilii. Efebofilia oznacza skłonność seksualną dorosłych mężczyzn do młodych chłopców w wieku 12-17 lat. Dramatyczne i bolesne doświadczenia Kościoła amerykańskiego rodzą wiele pytań dotyczących ochrony osób nieletnich oraz relacji między homoseksualizmem a kapłaństwem w Kościele katolickim.

**Słowa kluczowe:** efebofilia, homoseksualizm, kapłaństwo, ochrona nieletnich, pedofilia, pedopornografia, wykorzystywanie seksualne

---

<sup>1</sup>Ks. dr hab. Andrzej Kobyliński, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Obecnie pracuje w Instytucie Filozofii UKSW w Warszawie. Główne kierunki badań: filozofia nowożytna, współczesne zagadnienia bioetyczne, nihilizm i etyka postmetafizyczna, filozofia włoska. E-mail: a.kobyliński@uksw.edu.pl.

## INTRODUZIONE

Il 3 settembre 2015, alla Mostra Internazionale d'Arte Cinematografica di Venezia, è stato presentato in anteprima un film, intitolato *Spotlight*, del regista americano Thomas McCarthy. Il 28 febbraio 2016 questo film ha conquistato il premio Oscar per il miglior film del 2015. *Spotlight* ripercorre l'inchiesta del gruppo investigativo del giornale americano "The Boston Globe", negli anni 2001-2002, sull'insabbiamento, da parte della Chiesa cattolica, degli abusi sessuali sui minori ad opera di sacerdoti dell'arcidiocesi di Boston.

Protagonisti del film sono i giornalisti del gruppo premio Pulitzer i quali, sotto il nome di *Spotlight*, hanno rivelato l'omertà generale che ha dominato per trent'anni e la pratica diffusa dei superiori, i quali, quando venivano a sapere di denunce fatte dalle famiglie dei ragazzini abusati, preferivano patteggiare con i familiari un rimborso e si limitavano a trasferire i sacerdoti accusati in altre parrocchie. Nel 2002, lo scandalo dei preti pedofili ha causato negli USA un vero e proprio terremoto, che ha scosso la comunità cattolica e ha indebolito la credibilità della Chiesa americana. Successivamente, lo scandalo degli abusi sessuali sui minori ha ferito dolorosamente i cattolici in molti altri Paesi del mondo, come l'Australia, il Belgio, il Brasile, il Canada, il Cile, la Germania, l'Irlanda, Malta, l'Olanda, la Scozia e via discorrendo.

Quando è iniziata la crisi degli abusi sessuali sui minori nella Chiesa cattolica negli Stati Uniti? Come si distingue la pedofilia dall'efebofilia? C'è o no un legame tra l'omosessualità e gli abusi sessuali sui minori? Che cosa possono imparare le altre religioni e denominazioni cristiane dalla triste esperienza della Chiesa americana? Lo scopo principale di questo articolo è quello di analizzare le cause e le conseguenze del dramma della pedofilia e dell'efebofilia nella Chiesa cattolica negli Stati Uniti, e mostrare un possibile scenario futuro nella guarigione delle vittime e del sacerdozio cattolico a livello planetario.

## 1. IL DRAMMA DEGLI ABUSI SESSUALI SUI MINORI

Il dramma degli abusi sessuali sui minori si verifica, oggi, a livello globale. Negli Stati Uniti, questo problema riguarda la vita familiare, la scuola, lo sport, la vita delle comunità religiose e via discorrendo. Purtroppo, questo dramma ha toccato profondamente anche la Chiesa cattolica. Va notato, però, che per quanto riguarda il numero complessivo degli abusi sessuali sui minori nella società americana, solo lo 0,03% dei casi riguarda i preti cattolici. Questo significa che su 10.000 pedofili americani, soltanto 3 sono sacerdoti della Chiesa cattolica. Recentemente questi dati sono stati confermati, per esempio, dal Rapporto 2009-2012, presentato al Congresso americano dal Dipartimento della Salute e dei Servizi Umani (cf. Children's Bureau 2014).

L'inferno della Chiesa americana è iniziato il 6 gennaio del 2002, solennità dell'Epifania, data scelta dalla redazione del giornale "The Boston Globe" non



a caso, allorché sono usciti i primi dati, riguardo gli abusi sessuali sui minori ad opera dei sacerdoti dell'arcidiocesi di Boston. Successivamente, nel corso del 2002, sono stati pubblicati da questo giornale altri 600 articoli in merito. Nel dicembre dello stesso anno, il card. Bernard Law, allora arcivescovo di Boston, diede le dimissioni e si trasferì a Roma, diventando Arciprete della Basilica di Santa Maria Maggiore. 89 sacerdoti dell'Arcidiocesi di Boston sono finiti sotto accusa, e 55 di essi sono stati rimossi dall'incarico. Uno dei pedofili più conosciuti, John Geoghan, condannato a molti anni di carcere, fu strangolato dagli altri detenuti nell'agosto del 2003. Nel 2008, le vittime minorili, solo in questa Arcidiocesi, arrivarono a 1.476.

Il card. Seán Patrick O'Malley, Arcivescovo di Boston, che sostituì, nel 2003, il card. Bernard Law, dopo le sue dimissioni, ha visto il film *Spotlight* prima del Natale 2015 e lo ha giudicato "un film molto forte e importante" (*a very powerful and important film*). Paolo Rodari, invece, il vaticanista del quotidiano italiano "La Repubblica", ha visto questo film nel febbraio del 2016, in un cinema a La Valetta, la capitale di Malta, insieme all'arcivescovo maltese Charles Scicluna – Promotore di Giustizia presso la Congregazione per la Dottrina della Fede negli anni 2002-2012, a fianco, prima del card. Joseph Ratzinger, e poi di Benedetto XVI nella lotta agli abusi sessuali del clero.

Dopo la proiezione del film, Scicluna disse a Rodari: "Questo film lo devono vedere tutti i vescovi e i cardinali, soprattutto i responsabili delle anime, perché devono capire che è la denuncia a salvare la Chiesa, non l'omertà. I numeri fanno impressione. Ma la forza di questo film non sono i numeri, quanto una parola chiave: omertà. Il film mostra come l'istinto, che era purtroppo presente nella Chiesa, di proteggere la buona fama, fosse del tutto sbagliato. [...] Non c'è posto nel sacerdozio e nella vita religiosa per preti o religiosi che abusano di minori. Fu Ratzinger a dirci che non bisognava guardare al fenomeno come semplicemente a un peccato, ma come a un delitto e a un crimine insieme" (Rodari 2016).

Come si è arrivati negli USA al dramma del 2002? Che cosa ha portato alla piaga degli abusi sessuali dei preti sui minori? Lo scandalo degli abusi sessuali sui minori è esploso, per la prima volta, negli Stati Uniti, già a metà degli anni Ottanta del XX secolo. Nel 1992 è uscito, negli USA, uno dei primi libri che hanno iniziato a descrivere ed analizzare il fenomeno degli abusi sessuali del clero americano sui minori. Si tratta di uno studio molto importante di Jason Berry, frutto della sua lunga ricerca iniziata nel 1984, intitolato *Non ci indurre in tentazione: I preti cattolici e gli abusi sessuali sui minori* (Berry 1992).

Tra il 16 e il 18 ottobre 1992, invece, fu organizzata, a Chicago, la prima Conferenza Nazionale sugli abusi sessuali sui minori da parte dei preti cattolici (cf. Fox 1992). La Conferenza è stata sponsorizzata dall'Associazione VOCAL (*Victims of Clergy Abuse Linkup*), alla quale appartenevano, nel 1992, circa 3.000 vittime degli abusi sessuali ad opera dei preti cattolici. Lo scopo principale di questo incontro era la guarigione delle vittime e l'educazione della società, a proposito della violenza sessuale nei confronti dei bambini. Alla Conferenza hanno

partecipato circa 400 persone. Le persone abusate sessualmente in passato hanno parlato molto apertamente della propria sofferenza e hanno preferito definirsi non vittime, ma sopravvissuti (*survivors*). Tale giudizio, estremamente negativo, espresso dai sopravvissuti, ha riguardato anzitutto la negazione, da parte della Chiesa, del fenomeno degli abusi sessuali e l'insabbiamento di questa piaga così drammatica e dolorosa.

Successivamente, sullo stesso argomento sono stati pubblicati in America decine di libri e centinaia di articoli (cf. D'Antonio 2013). Purtroppo, in un certo senso, la Chiesa cattolica negli Stati Uniti si trova ancora ad affrontare il dramma dello sfruttamento sessuale dei bambini – anche se il numero di nuovi casi di abusi è diminuito notevolmente, rimangono tuttavia le conseguenze del passato e anche di recente, altre diocesi hanno dichiarato la bancarotta a causa dei risarcimenti dovuti alle vittime.

## 2. PEDOFILIA E EFEBOFILIA

Gli abusi sessuali sui minori possono abbracciare indubbiamente atteggiamenti e comportamenti differenziati. Va ricordato che in ogni epoca storica, per millenni, i bambini sono stati mercificati, venduti e abusati – anche a livello sessuale. Oggi più che mai, tutto questo continua, anzi, si sviluppa ancora più velocemente, attraverso Internet e tante organizzazioni e lobby pedofile. La violenza sessuale sui bambini è un dramma vero e proprio. “Un immenso mondo del mercato del sesso e dei viaggi sessuali, caratterizzati da quella perversione pedofila nonché dal suo risvolto criminale strutturato e ben delineato che si realizza con lo sfruttamento, la schiavitù, la produzione e divulgazione dell'orrore. Attraverso i tradizionali canali, e anche attraverso Internet. [...] L'analisi più attenta e attendibile ci viene ancora una volta dall'UNICEF: 2 milioni e 500 mila i bambini che sono costretti ogni anno a prostituirsi (1 milione solo in Asia) e un numero imprecisato di minori che subisce violenza dentro le mura domestiche, cosa che si può tranquillamente definire «schiavitù familiare». In termini numerici, un terzo di quei bambini che sono costretti a prostituirsi è sieropositivo. In termini emotivi, un vero e proprio olocausto che si sta consumando sotto i nostri occhi” (Di Noto 2002, 14-15).

La prostituzione minorile e la pornografia minorile sono le due forme più frequenti della violenza sessuale commessa a danno dei bambini. Oggi Internet risulta essere il canale maggiormente utilizzato da chi vuole offrire e ottenere materiale pedopornografico. Occorre ricordare che non soltanto gli Stati Uniti, ma anche la Germania e l'Italia sono Paesi che “esportano” il più grande numero di pedofili nei Paesi poveri, come il Brasile, la Repubblica Dominicana, le Filippine, lo Sri-Lanka, l'Indonesia, la Thailandia, la Cambogia, l'India. La pedofilia, oggi, è diventata un fenomeno di massa, un'organizzazione sociale e non più soltanto una struttura mentale – ma un vero e proprio crimine organizzato e strutturato.

Come si può definire altrimenti il fenomeno della pedofilia? Dove evidenziare i suoi aspetti essenziali? Certamente si può parlare a lungo della storia di questo

fenomeno, delle sue cause, dei suoi aspetti culturali e sociologici. Utilizzando il termine pedofilia in modo generico si può affermare che esso designa un'offesa sessuale compiuta dagli adulti contro i minori. "Pedofilia – scrive Pier Davide Guenzi – può designare ogni tipo di interesse sessuale protratto e ricorrente (anche a livello di fantasia, sia a sfondo eterosessuale come omosessuale, in forma incestuosa o no) da parte di un adulto nei confronti dei bambini (pedofilia in senso stretto) o per ragazzi nel primo periodo della pubertà (pedoefebefilia) e, come tale, da collocarsi nell'ambito della parafilie, cioè di una specifica anomalia della sessualità adulta" (Guenzi 2004, 843).

Il pedofilo classico è attratto dall'immaturità sessuale. La pedofilia è un disturbo e una mentalità che dal desiderato porta all'atto concreto. Coloro che abusano sessualmente dei bambini non sono diversi da altre persone, anzi, si presentano come normali. "Nell'immaginario comune si preferisce pensare che il pedofilo sia un mostro, un individuo che si può distinguere fra tanti. Purtroppo nella realtà non è così. Il pedofilo è solitamente una figura molto vicina al bambino, che può identificarsi con la figura del padre, della madre, dello zio, del nonno, del vicino di casa; comunque si tratta di un soggetto prossimo al bambino. Il pedofilo, il più delle volte è di sesso maschile, prova una forte attrazione sessuale verso bambini prepuberi, cioè di età compresa tra 0 e 12 anni. [...] Le teorie classiche concordano nel dire che le origini della pedofilia sono legate a fissazioni e regressioni verso una sessualità infantile. [...] Il 30% circa dei bambini abusati diventerà pedofilo" (Di Noto 2002, 43-44).

Dalla pedofilia va distinta l'efebefilia cioè l'attrazione sessuale degli adulti verso adolescenti, di età compresa tra all'incirca 12 ed i 17 anni. Questa distinzione è molto importante per quanto riguarda il dramma degli abusi sessuali dei preti americani sui minori. Quella del clero, negli USA, non è pedofilia ma efebefilia, una caratteristica più affine all'omosessualità. Di conseguenza, fra i colpevoli vi è un'elevata percentuale di omosessuali. Uno degli scienziati che si occupa del fenomeno dell'efebefilia è il prof. Tonino Cantelmi – presidente dell'Associazione Italiana Psicologi e Psichiatri Cattolici (AIPPC), oltre che Docente universitario presso l'Università Pontificia Gregoriana e presso l'Università Lumsa di Roma. Nel 2010, Cantelmi commentò così lo scandalo della violenza sessuale sui bambini nella Chiesa cattolica: "Spesso si legge: prete accusato di pedofilia per aver molestato un ragazzino di 13 anni. Ma questa non è pedofilia!" (Testa 2010).

In che cosa consiste il male morale degli abusi sessuali sui minori? Come valutare dal punto di vista etico diverse forme di pedofilia e di efebefilia? La specifica malizia morale di questi crimini va vista alla luce di alcuni valori portanti della sessualità, che determinano la piena significatività umana. Il valore della libertà e dell'uguaglianza esclude, nella dimensione sessuale, ogni ricorso alla violenza, all'intimidazione, al ricatto emotivo, a manovre subdole per disporre dell'altro. "L'atto sessuale compiuto dall'adulto sul bambino, frutto comunque di violenza, contraddice questa evidenza etica: è privo di ogni attenzione alla maturità fisica

e psichica, affettiva e sessuale del bambino coinvolto in pratiche. [...] L'abuso di potere si oppone alla tenerezza e alla relazione autentica. L'abuso sessuale unisce i corpi ma nega la relazione, aliena i soggetti. È un tipo di contatto che nega l'altro, che obbliga, costringe, annulla [...], lasciando nel bambino evidenti segni di traumi psichici capaci di protrarsi nell'età giovanile ed adulta, oltre che danni fisici di vario tipo" (Guenzi 2004, 848-849).

### 3. IL *JOHN JAY REPORT*

Nel febbraio 2004 è stato preparato un rapporto molto preciso, riguardante tutta la Chiesa cattolica negli USA. Il documento – chiamato, in forma divulgativa, il *John Jay Report* – è stato, successivamente, pubblicato nel giugno dello stesso anno (cf. The John Jay College 2004). Questo rapporto è stato commissionato al John Jay College of Criminal Justice, The City University of New York, dalla Conferenza Episcopale statunitense, volto a studiare l'incidenza dei casi di abusi minorili all'interno della Chiesa cattolica. Questo documento di quasi 300 pagine ha uno straordinario valore informativo. Il *John Jay Report* aiuta a capire meglio la crisi attuale della Chiesa cattolica negli Stati Uniti e permette di interpretare correttamente il fenomeno degli abusi sessuali sui minori da parte del clero americano.

Il rapporto del 2004 ha sottoposto all'analisi 109.000 preti e diaconi che hanno lavorato negli USA dal 1950 al 2002. Di questo gruppo, 4.392 preti e diaconi americani (circa il 4%) sono stati accusati di diverse forme di abusi sessuali sui minori sotto i 18 anni. Il rapporto ha precisato che nel periodo 1950-2002, in totale 10.667 persone hanno accusato preti di abusi sessuali minorili. Di questi, le diocesi hanno potuto convalidare 6.700 accuse. Dei 4.392 preti e diaconi riguardo ai quali ci sono state gravi accuse, i denunciati alla magistratura sono stati 1.021, i condannati 252, ma quelli che hanno scontato pene in prigione sono stati 100. La maggior parte delle vittime che hanno denunciato, il 50,9%, avevano una età compresa tra gli 11 e i 14 anni, il 27,3% tra i 15 anni e i 17, il 16% erano bambini e bambine tra gli 8 e i 10 anni e circa il 6% avevano un'età inferiore a 7 anni.

Il *John Jay Report* ha dimostrato, tra l'altro, che esiste un legame tra l'omosessualità e gli abusi sessuali sui minori, da parte del clero cattolico. Secondo il rapporto del 2004, nella stragrande maggioranza degli abusi sessuali non si tratta di pedofilia, ma di efebofilia. Complessivamente, l'81% delle vittime sono maschi e il 19% femmine. Circa il 90% dei preti americani condannati per abusi sessuali sui minori, sono omosessuali.

Le ricerche scientifiche hanno dimostrato che la Chiesa ha più problemi con gli omosessuali che con i pedofili. Non c'è legame tra il celibato e la pedofilia, preso atto che tra i preti sposati protestanti ci sono più pedofili che fra i sacerdoti cattolici. Occorre ricordare che negli USA, in questi ultimi anni, già dopo la pubblicazione del *John Jay Report*, sono stati condannati poco più di cinquanta preti per abusi sessuali, invece sono stati addirittura 6.000 gli insegnanti di educazione fisica

e gli allenatori, nella maggior parte dei casi sposati, condannati per lo stesso reato. Di conseguenza, non è il celibato, come ipotizzano alcune persone, ad incidere su questi casi.

Nel 2010, il card. Tarcisio Bertone, l'ex Segretario di Stato Vaticano, lo ha messo in evidenza, asserendo: "Numerosi psichiatri e psicologi hanno dimostrato che non esiste relazione tra celibato e pedofilia, ma molti altri hanno dimostrato che esiste un legame tra omosessualità e pedofilia. Questa è la verità e là sta il problema" (Agenzia Adnkronos 2010). Successivamente, in una nota il direttore della Sala stampa vaticana, padre Federico Lombardi, ha precisato che per quanto riguarda lo scandalo degli abusi sessuali dei preti sui minori, alcuni dati statistici della Chiesa parlano di "un 10% di casi di pedofilia in senso stretto, e di un 90% di casi da definire piuttosto di efebofilia" (Agenzia Adnkronos 2010).

#### 4. IL FENOMENO DEI PRETI GAY

Al fenomeno degli abusi sessuali dei preti sui minori sono stati dedicati negli ultimi anni – non solo negli USA, ma anche in Europa – molti studi seri e approfonditi (cf. Sguotti 2015, Tulli 2014). Le ricerche scientifiche dimostrano che la percentuale molto elevata di casi di efebofilia dei preti americani e non di pedofilia, riguarda non solo la Chiesa cattolica negli USA, ma si verifica anche a livello mondiale. Le statistiche fanno notare che ben più numerosi dei pedofili sono i sacerdoti efebofili, che hanno relazioni non con bambini, ma con ragazzi i quali hanno superato la pubertà, nella maggioranza dei casi, di sesso maschile. Non si tratta dunque di pedofilia ma di efebofilia, cioè di omosessualità con una predilezione per i minorenni.

Il 15 febbraio 2012, il sociologo italiano Massimo Introvigne ha pubblicato un articolo sul giornale elettronico cattolico "La Nuova Bussola Quotidiana", intitolato *Preti omosessuali. Oggi più di ieri?* "Molti media – osserva Introvigne – sono così tornati sulla questione più ampia della diffusione dell'omosessualità nel clero cattolico, compresa quella che si rivolge ai maggiorenti, spesso attaccando il celibato sacerdotale e la Chiesa in genere. Ma è vero che oggi i sacerdoti omosessuali sono più numerosi che in passato? Le percentuali molto alte che si leggono qua e là, hanno qualche fondamento? La sociologia ha qualche cosa da dire su questo tema? Chi va alla ricerca di cifre, cita quasi sempre il vecchio volume del 1989 di James G. Wolf *Gay Priests* (Harper Collins, New York 1989), secondo cui nel 1986 negli Stati Uniti il 48,5% dei sacerdoti e il 55,1% dei seminaristi aveva un orientamento omosessuale. A differenza di altri autori che propongono cifre simili, Wolf è un sociologo con solide credenziali accademiche. Egli tentò, per la sua tesi di dottorato all'Università di Chicago, da cui è nato il volume, di costruire un campione casuale nazionale dei sacerdoti americani" (Introvigne 2012).

Sul fenomeno dei preti omosessuali nella Chiesa cattolica sono state pubblicate, negli Stati Uniti, decine di libri e centinaia di articoli. Va ricordato che già

negli anni Settanta e Ottanta del XX secolo, i sacerdoti con tendenze omosessuali hanno cominciato a creare, in America, molti problemi. All'inizio degli anni Novanta l'omosessualità dei preti costituiva già un dramma vero e proprio in molti Paesi del mondo. Negli Stati Uniti a quell'epoca, molti preti gay morivano a causa dell'AIDS. Nel 1989, don Andrew Greeley, scrittore e sociologo cattolico, morto nel 2013, scrisse un articolo sconvolgente sul settimanale americano "National Catholic Reporter", a proposito della cosiddetta mafia lavanda (*The Lavender Mafia*) – locuzione che indica la lobby-gay all'interno della Chiesa cattolica (cf. Greeley 1989). Secondo Greeley, già alla fine degli anni Ottanta, il sacerdozio cattolico stava diventando, negli USA, sempre più ad orientamento omosessuale.

Del fenomeno dei preti gay si sono occupati, negli Stati Uniti, molti autori. Tra tanti studi c'è, però, un libro che ha un valore informativo del tutto particolare. Si tratta di uno studio di Donald Cozzens, sacerdote cattolico, teologo e sociologo, Rettore del Seminario di Cleveland, Ohio, pubblicato nel 2000 e intitolato *Il volto del sacerdozio che cambia: una riflessione sulla crisi sacerdotale dell'anima* (cf. Cozzens 2000).

Essendo formatore dei futuri sacerdoti e sociologo, Cozzens aveva la competenza professionale indispensabile per approfondire, fino in fondo, la vicenda dei seminaristi e dei preti omosessuali. Secondo le sue ricerche, si può parlare, oggi, di "un esodo eterosessuale dal sacerdozio" (*a heterosexual exodus from the priesthood*). Cozzens ribadisce che all'inizio del XXI secolo il sacerdozio è già diventato, oppure è sul punto di diventare, la professione dei gay – una professione, esercitata eminentemente dai gay (*gay profession*).

L'interrogativo sugli abusi sessuali del clero si unisce alla questione riguardante il rapporto tra il sacerdozio e l'omosessualità. Cosa fare, oggi, con l'*Istruzione circa i criteri di discernimento vocazionale riguardo alle persone con tendenze omosessuali in vista della loro ammissione ai seminari*, pubblicata nel 2005 dalla Santa Sede? Dopo la promulgazione di questo documento, ogni forma di omosessualità, anche quella psicologica e non più soltanto l'omosessualità attiva, dovrebbe costituire un impedimento all'ordinazione sacerdotale. Si può ancora trattare ogni tipo di omosessualità come un impedimento al sacerdozio e alla vita religiosa, sapendo che la percentuale di preti, religiosi e seminaristi omosessuali è molto alta e confermata scientificamente, negli USA ed in altri Paesi, da diverse inchieste sociologiche?

## 5. LA BANCAROTTA DELL'ARCIDIOCESI DI MILWAUKEE

La crisi della Chiesa cattolica negli Stati Uniti, provocata dallo scandalo della pedofilia e dell'efebefilia del clero, ha non solo il volto della sofferenza morale e psicologica delle vittime, ma anche quello finanziario, legale, giudiziario – fino alla dichiarazione di bancarotta di alcune diocesi. Va notato che fino al novembre 2015, la Chiesa americana ha dovuto pagare circa 4 miliardi di dollari di risarcimento alle vittime degli abusi sessuali da parte dei sacerdoti. Negli ultimi anni,

12 diocesi americane hanno dichiarato bancarotta in seguito alle richieste economiche da parte delle persone che hanno denunciato molestie e abusi sessuali.

Nel 2011, ha fatto così, per esempio, l'arcidiocesi di Milwaukee, nel Wisconsin, di circa 600.000 fedeli e 200 parrocchie. L'arcidiocesi ha dovuto dichiarare la cosiddetta bancarotta controllata, prevista dalla legge fallimentare degli USA, allorché 550 vittime della violenza sessuale ad opera del clero, hanno richiesto dei risarcimenti. Due anni dopo, l'arcidiocesi di Milwaukee ha deciso di pubblicare migliaia di documenti, relativi lo scandalo degli abusi sessuali commessi dai preti sui minori, fornendo anche dozzine di file personali. I file contenevano anche documenti che si riferivano ai fascicoli del personale di 42 chierici accusati di abusi. Il più noto di essi era don Lawrence Murphy, morto nel 1998, di cui un terapeuta riferì che aveva molestato ben 200 ragazzi. La pubblicazione di più di 6.000 pagine di documenti è stata salutata, da parte delle vittime e dei loro sostenitori, come una rivendicazione e un passo storico verso la trasparenza e la responsabilità.

Va sottolineato che fino all'agosto del 2015, la Curia Arcivescovile di Milwaukee ha sborsato 20 milioni di dollari tra avvocati e spese legali per doversi difendere dalle accuse. Il 5 agosto del 2015, dopo quattro anni di battaglie legali, è stato concluso un accordo con i sopravvissuti agli abusi sessuali. L'arcidiocesi di Milwaukee ha offerto 21 milioni di dollari per risarcire 330 vittime di abusi sessuali da parte di sacerdoti o laici che avevano operato in questa Arcidiocesi. Ciascuna delle 330 vittime ha ricevuto una cifra media di 44.000 dollari, stabilita caso per caso da un amministratore esterno. È stato anche costituito un fondo di mezzo milione di dollari per coprire i costi delle terapie psicologiche per chi ne avesse ancora bisogno. Occorre aggiungere che tale accordo è stato criticato da David Clohessy, Direttore della "Rete dei sopravvissuti agli abusi dei preti" (*Survivors Network of those Abused by Priests*). Secondo Clohessy, i risarcimenti erano troppo bassi a Milwaukee, perché in genere una vittima di abusi sessuali riceve negli Stati Uniti circa 300.000 dollari in casi analoghi.

Quando è iniziata la crisi morale dell'Arcidiocesi di Milwaukee? Chi ha insabbiato, per decenni, gli abusi sessuali dei preti? La persona chiave di questo drammatico scandalo è l'arcivescovo Rembert Weakland, il quale ha diretto l'Arcidiocesi di Milwaukee negli anni 1977-2002. Weakland ha insabbiato i casi degli abusi sessuali dei preti, sostenendo una visione dell'omosessualità contraria a quella del Magistero della Chiesa cattolica. In questo caso, abbiamo non solo un'omertà generale che ha dominato per decenni in tutta l'Arcidiocesi, ma anche la promozione di uno stile di vita omosessuale.

Nel 2002, Weakland ha compiuto 75 anni ed è andato in pensione. Alla fine del suo incarico, egli ha anche messo in atto una malversazione colossale, sottraendo circa mezzo milione di dollari dalle casse della sua Arcidiocesi, per pagare il suo ex-partner che lo accusava di molestie sessuali. Nel 2009, Weakland, che era un omosessuale, ha fatto il suo "coming out", pubblicando una autobiografia intitolata: *Un Pellegrino in una Chiesa pellegrina*, in cui ammetteva egli stesso di essere gay

e di aver avuto, per decenni, rapporti sessuali continuativi con molti partner (cf. Weekland 2009). La storia omosessuale di Weakland aiuta a capire, oggi, il dramma morale dell'arcidiocesi di Milwaukee e di tutta la Chiesa cattolica negli Stati Uniti.

## CONCLUSIONI

Per quanto riguarda gli abusi sessuali sui minori ad opera dei preti, i dati statistici parlano di un 10% di casi di pedofilia e di un 90% di casi di efebofilia. Il fenomeno della pedofilia e dell'efebofilia costituisce, indubbiamente, una sfida vera e propria non solo per la Chiesa americana, ma riguarda, oggi, il genere umano *tout court*. Si deve dire con Fortunato Di Noto che gli abusi sessuali sui minori sono diventati nel nostro secolo un "olocausto silenzioso". Notizie molto drammatiche e scioccanti su questo fenomeno provengono non tanto dagli Stati Uniti e dall'Europa, quanto dai Paesi dell'Asia, dell'Africa, dell'America del Sud. In alcune parti del mondo, la violenza sessuale sui minori è diventata una forma nuova di schiavitù.

Ci chiediamo, di conseguenza, come poter proteggere meglio i bambini? In che modo liberare la Chiesa cattolica – ma anche altre religioni e denominazioni cristiane – dal dramma degli abusi sessuali sui minori? Come aiutare le vittime?

Sembra si debbano tenere presenti le seguenti cinque osservazioni conclusive.

La prima conclusione riguarda la necessità della linea di "tolleranza zero" contro gli abusi sessuali sui minori, iniziata con Papa Benedetto XVI e continuata da Papa Francesco. Va ricordato che la lotta contro la piaga della pedofilia e dell'efebofilia nella Chiesa ha segnato tutto il pontificato di Papa Ratzinger. Nel corso del suo pontificato sono stati rimossi dalle loro cariche circa 80 vescovi – molti di loro a causa dell'insabbiamento degli abusi sessuali sui minori.

La seconda conclusione riguarda l'esempio, proposto dalla Chiesa cattolica, di come si dovrebbe combattere la piaga della pedofilia e dell'efebofilia. Purtroppo, troppo spesso si raffigura la Chiesa cattolica come un'istituzione che fa poco per combattere gli abusi sessuali nel suo interno. Da più parti, si continua ad accusare la Chiesa di fare troppo poco per porre rimedio alle tragedie causate dall'immoralità di un numero esiguo ma non insussistente di sacerdoti.

Va ricordato che negli ultimi tempi, la Chiesa ha offerto un modello efficiente ed efficace che altri potrebbero seguire. Massimo Introvigne, sociologo italiano che, da anni, studia il fenomeno degli abusi sessuali, invita non solo a non minimizzare un dramma che purtroppo, tragicamente, esiste, ma pure a non rinunciare alla denuncia delle falsità, delle esagerazioni e delle manipolazioni delle lobby al servizio di un'agenda anti-cattolica. Ha ragione Introvigne quando sostiene che si deve, soprattutto, denunciare la congiura del silenzio su un dato di fatto che appare sempre più macroscopico, ma che i grandi media – negli USA e in tutto il mondo – continuano colpevolmente ad ignorare: le misure di prevenzione della Chiesa volute da Benedetto XVI e da Papa Francesco funzionano, e i casi di preti pedofili diminuiscono sensibilmente, fino quasi a sparire in Paesi un tempo molto colpiti da questa piaga vergognosa (Introvigne e Marchesini 2014).



La terza conclusione riguarda la necessità di giustizia e di prevenzione. Si deve prendere sul serio la sofferenza che questa piaga dei ministri della Chiesa che hanno abusato sessualmente di minori, ha inflitto al corpo di queste vittime e anche al Corpo della Chiesa stessa. Si deve fare giustizia verso le vittime del passato e si deve fare tutto ciò che è possibile per prevenire gli abusi.

La quarta conclusione riguarda la riflessione morale sugli abusi e la sensibilizzazione della società. Il 22 marzo 2014, Papa Francesco ha istituito la Commissione Pontificia per la Tutela dei Minori. La Commissione si occupa della promozione della protezione dei minori e di prevenire lo sfruttamento dei bambini. La Commissione sollecita le procedure penali contro i crimini pedofili, i doveri e le responsabilità civili e canoniche, lo sviluppo delle “migliori pratiche” che si sono individuate e lo sviluppo della società, nel suo insieme.

La quinta osservazione, forse quella più impegnativa, riguarda la comprensione del sacerdozio cattolico nei prossimi decenni. Quali candidati possono essere ammessi agli ordini sacri? La domanda sugli abusi sessuali del clero va unita alla questione riguardo il rapporto tra sacerdozio e omosessualità. Lo scontro nel mondo cattolico sul divieto del 2005 di ordinare seminaristi omosessuali continuerà sicuramente, non soltanto negli Stati Uniti, ma anche in molti altri Paesi del mondo. È necessario, a tale riguardo, un serio lavoro filosofico e teologico per trovare risposte adeguate.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Agenzia Adnkronos. 2010. “Omosessualità e pedofilia.” Accesso: 3.06.2016. [http://www1.adnkronos.com/IGN/News/Esteri/Omosessualita-e-pedofilia-il-Vaticano-difende-Bertone-Si-riferiva-agli-abusi-nella-Chiesa\\_250387845.html](http://www1.adnkronos.com/IGN/News/Esteri/Omosessualita-e-pedofilia-il-Vaticano-difende-Bertone-Si-riferiva-agli-abusi-nella-Chiesa_250387845.html).
- Berry, Jason. 1992. *Lead Us Not Into Temptation: Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*. Urbana: University of Illinois Press.
- Children's Bureau of the U.S. Department of Health and Human Services. 2014. *The Child Welfare Outcomes 2009-2012. Report to Congress*. Washington DC: U.S. Department of Health and Human Services.
- Cozzens, Donald B. 2000. *The Changing Face of the Priesthood: A Reflection on the Priest's Crisis of Soul*. Collegeville: Liturgical Press.
- D'Antonio, Michael. 2013. *Mortal Sins: Sex, Crime, and the Era of Catholic Scandal*. New York: St. Martin's Press.
- Di Noto, Fortunato. 2002. *La pedofilia. I mille volti di un olocausto silenzioso*. Milano: Paoline Editoriale Libri.
- Fox, Thomas C. 1992. “Sex and power issues expand clergy-lay rift.” *National Catholic Reporter* 13/11: 17-19.
- Greely, Andrew. 1989. “Bishops Paralyzed over Heavily Gay Priesthood.” *National Catholic Reporter* 10/11: 13-19.
- Guenzi, Pier Davide. 2004. “Pedofilia.” In *Nuovo Dizionario di Bioetica*, a cura di Salvino Leone e Salvatore Privitera, 843-852. Roma: Città Nuova Editrice.

- Introvigne, Massimo, e Roberto Marchesini. 2014. *Pedofilia. Una battaglia che la Chiesa sta vincendo*. Milano: Sugarco Edizioni.
- Introvigne, Massimo. 2012. "Prete omosessuali. Oggi più di ieri?" Accesso: 3.06.2016. <http://www.labussolaquotidiana.it/ita/articoli-preti-omosessuali-oggi-pi-di-ieri-4519.htm>.
- Rodari, Paolo. 2016. "Al cinema col vescovo che puniva gli abusi." *La Repubblica* 17/2: 20.
- Sguotti, Sante. 2015. *Prete pedofilo si diventa. Pedofilia e celibato nella Chiesa di papa Francesco*. Palermo: Edizioni La Zisa.
- Testa, Mirko. 2010. "All'origine di tutto c'è la confusione tra pedofilia ed efebofilia." Accesso: 3.06.2016. <https://it.zenit.org/articles/all-origine-di-tutto-c-e-la-confusione-tra-pedofilia-ed-efebofilia/>.
- The John Jay College of Criminal Justice. 2004. *The Nature and Scope of the Problem of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950-2002*. Washington DC: United States Conference of Catholic Bishops.
- Tulli, Federico. 2010. *Chiesa e pedofilia. Non lasciate che i pargoli vadano a loro*. Roma: Edizioni L'Asino d'Oro.
- Weekland, Rembert. 2009. *A Pilgrim in a Pilgrim Church: Memoirs of a Catholic Archbishop*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.

GIUSEPPE CURSIO<sup>1</sup>

Pontificia Università Salesiana a Roma

## IL METODO FREEDOM WRITERS E LE SUE CONTAMINAZIONI TEORICHE: L'ESPERIENZA DI CARL ROGERS

THE FREEDOM WRITERS METHOD AND ITS CONTAMINATION THEORY: THE CARL  
ROGERS EXPERIENCE

### Summary

This article presents the theoretical hypotheses and foundations of the Freedom Writers method. The experience of the Freedom Writers seems to bear strong similarity to the experience of Carl Rogers. The article presents, in particular, the dimension of the "freedom to learn" in the Freedom Writers method and in the thought of Carl Rogers.

**Keywords:** Freedom, learning, change, method

## METODA FREEDOM WRITERS I JEJ TEORIA KONTAMINACJI W DOŚWIADCZENIU KARLA ROGERSA

### Streszczenie

W artykule zostały przedstawione hipotezy teoretyczne i założenia metody Freedom Writers. Doświadczenia Freedom Writers wydają się mieć wiele podobieństw z doświadczeniem Carla Rogersa. W szczególności przedstawiono wymiar „wolności do nauki” w metodzie Freedom Writers oraz w myśli Carla Rogersa.

**Słowa kluczowe:** wolność, nauka, zmiany, metoda

---

<sup>1</sup> Giuseppe Cursio – Dottore in Scienze dell’Educazione, Docente invitato presso l’Università Pontificia Salesiana, Roma. Insegnante di religione presso l’Istituto Paolo Baffi di Fiumicino. Area di ricerca relativa: il metodo di insegnamento Freedom Writers, centrato sulla necessità di aiutare gli adolescenti a superare i problemi derivanti dai compiti di sviluppo. Si occupa della didattica e della storia sociale dell’educazione come luogo della letteratura capace di presentare schemi-modelli-teorie che aiutino oggi ad interpretare e comprendere la “mente adolescente”. Ultimamente ha avviato un progetto di ricerca dal titolo “Nutrirsi nell’ora delle religioni. Il paradigma del cibo e dell’alimentazione come riferimento fondante per la progettazione formativa dell’insegnamento delle religioni negli istituti professionali alberghieri”. E-mail: [cursio@unisal.it](mailto:cursio@unisal.it).

## INTRODUZIONE

«Il fine della pratica riflessiva è quello di mettere i pratici nelle condizioni di elaborare teoria da dentro la pratica; perché il saper costruire la teoria è la condizione necessaria per essere protagonisti del proprio agire, capaci di decidere da sé la direzione da dare all'esperienza e in quale direzione promuovere il cambiamento» (Mortari 2003, 127).

Con queste parole di Luigina Mortari, vogliamo mettere in evidenza il tentativo di rilevare alcune implicazioni teoriche che potrebbero secondo noi rafforzare la pratica di un'esperienza formativa sviluppatasi attraverso il Metodo Freedom Writers. Tale esperienza è fondamentalmente orientata al cambiamento e potrebbe essere supportata da più solide ed esplicite visioni teoriche che al momento non sono ancora state elaborate in studi compiuti. Tenendo presente il manuale di riferimento, scritto nel 2007, attualmente la Fondazione Freedom Writers sta provando a fare una sperimentazione a vasto raggio con il tentativo di verificare l'efficacia del metodo e sviluppare maggiormente la fondazione teorica pensando all'implementazione del metodo in altri contesti culturali.

### 1. DESCRIZIONE DEL METODO FREEDOM WRITERS

Utilizzando gli scritti di Erin Gruwell (*The Freedom Writers* e Gruwell 1999; *The Freedom Writers Teachers* e Gruwell 2009; *The Freedom Writers Foundation* e Gruwell 2007), proveremo in questo paragrafo a descrivere, in forma sintetica, gli aspetti qualificanti il metodo di insegnamento, puntualizzando in particolare le esperienze di apprendimento proposte nel manuale.

#### 1.1. La "salsa segreta" di Erin Gruwell

Il manuale di formazione dei docenti ha un'ouverture molto personalizzata: una lettera all'educatore (*The Freedom Writers Foundation* e Gruwell 2007, 1) dopo la quale la Gruwell presenta la sua "salsa segreta", il "condimento" che ha sperimentato con tantissimi docenti per sviluppare cambiamenti negli studenti attraverso il suo metodo. Evidenzieremo gli elementi di questa "salsa segreta" nei paragrafi che seguono facendo parlare gli studenti stessi attraverso i loro diari.

##### 1.1.1. Credi nei tuoi studenti, abbatti la "zona di comfort", crea un ambiente sicuro

Nell'aula 203 gli studenti si sentono riconosciuti come persone, sono consapevoli che possono portare il loro contributo, sanno che quello che faranno avrà senso, saranno aiutati a essere coscienti che dentro il loro mondo è presente energia e possibilità di cambiamento, sfidano positivamente e provano un senso di soddisfazione (Tomlison 2003, 34).

«Io credevo che tutti i miei studenti erano capaci di apprendimento, anche se i Freedom Writers erano giudicati “intoccabili” da molti dei loro insegnanti alla Wilson. Io credevo che ognuno di loro avrebbe potuto avere successo, senza preoccuparsi del loro status socio-economico, appartenenza etnica, precedenti accademici o storie personali. Perché io credevo nei miei studenti, essi credevano in loro stessi ed il successo è stato inevitabile. *Dal Diario n. 23: “Ms Gruwell mi disse che lei credeva in me io non ho mai sentito queste parole da nessuno, specialmente da un’insegnante”*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 6).

Negli Stati Uniti il divario esistente tra i risultati dei ragazzi appartenenti alle minoranze afro-americane, americani nativi, ispanici ed il resto della popolazione scolastica, aumenta nelle scuole di tutto il paese. Attualmente il 75% dei docenti è bianco (Tomlison 2003). Queste distinzioni accentuano i confini territoriali e le classi diventano microgruppi etnici protetti dalle zone di comfort. L’obiettivo di un’azione formativa efficace è quella di abbattere le zone di comfort.

«Nei primi giorni di scuola, i miei studenti sedevano in zone di comfort basate su razza, affiliazioni a gang, cricche e volti familiari. Le zone di comfort erano auto-segregazioni; io realizzai che bisognava abbattere queste barriere, creare un ambiente più inclusivo. *Dal Diario 3: “Nelle strade prendi a calci quelli che sono di un’altra razza o di altre origini e a scuola noi ci separiamo dalla gente che è differente da noi”*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 6).

L’educazione che cura e protegge l’umanità in ognuno produce esperienze trasformative: lo studente ha bisogno di sentirsi accettato, meritare accettazione, percepirsi al sicuro, senza doversi nascondere e atteggiare, sentirsi ascoltato, rendersi conto che il proprio lavoro è importante, i propri interessi e le idee sono valorizzate dalla classe e dall’insegnante. In classe lo studente dovrebbe poter dire: “Qui le persone credono in me” (Tomlison 2003).

«Io capii che molti dei miei studenti venivano da ambienti di casa che erano estremamente difficili, alcuni pericolosi. La loro vita di casa, aveva un impatto contrario sulle loro capacità di apprendimento; una volta capii che i miei studenti vedevano la mia classe come un rifugio. Io provai a incoraggiare un ambiente dove essi sentivano conforto nell’esprimere le loro opinioni e le loro credenze. *Diario n 24. “Io entro in classe e sento come se tutti i problemi della mia vita non sono più importanti: io sono a casa”*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 6).

1.1.2. Convalida le conoscenze precedenti, motiva i tuoi studenti, incoraggia la collaborazione

Ausbel (1954) diceva che se avesse dovuto ridurre tutta la psicologia dell'educazione ad un solo principio, avrebbe scelto questo: il fattore che influenza maggiormente l'apprendimento è ciò che l'alunno sa già. Bisogna accertare questa conoscenza e insegnare di conseguenza.

«Era importante per me la sorpresa che i Freedom Writers divennero ricercatori della strada, perché si erano specializzati nei loro propri diritti. Facendo uso delle conoscenze che essi già possedevano, io ero capace di far connettere tra loro precedenti esperienze e nuove competenze che essi stavano sviluppando in classe. *Dal Diario di E. Gruwell: "Era sbalorditivo come loro comprendevano; erano un'enciclopedia che camminava quando le proposte di apprendimento venivano dalla cultura popolare. Ripetevano parola per parola sequenze filmate dei loro film preferiti o recenti canzoni Rap. Io penso che la chiave è costruire su quello che essi sanno già"*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 7).

Nella indicazioni didattiche della Gruwell comunicate nella Guida, la letteratura crea legami tra il testo e l'esperienza degli studenti incidendo sulla loro motivazione.

«Penso che la letteratura possa renderci consapevoli di certi nostri difetti, di certi aspetti della nostra vita che ci mortificano e che ci hanno mortificato in passato, che possa farci capire cosa ci vuole per essere davvero umani, per essere qualcosa di più grande di quello che in effetti siamo. Penso che la letteratura possa farci capire che non stiamo vivendo la nostra vita nella maniera più piena. Ma se la letteratura possa cambiarci la vita, questo non lo so. Sarebbe bello che fosse così. In effetti, può darsi che un racconto o un romanzo sia in grado di cambiarci la vita, di cambiare la nostra vita emotiva, mentre lo leggiamo. Forse se lo facciamo abbastanza spesso alla fine avverrà un processo di osmosi che ci aiuterà ad affrontare quello che ci aspetta» (Carver 2002, 14).

«Quando uno dei miei studenti disse: "Perché noi dobbiamo leggere libri di tizi bianchi morti e sbronzi?", io sapevo che avrei dovuto reperire materiali che li avrebbero coinvolti nel venir fuori attraverso il loro lavoro. Così introdussi scrittori che spinsero i miei studenti a prendere parte al mondo di cui essi stavano leggendo. *Diario 14: "Questa storia (l'ultima rivoluzione) è un viaggio. Io non ho mai letto qualcosa a scuola che fosse collegato a fatti accaduti nella mia vita"*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 7).

Scrivi la Gruwell:

«Io incoraggiai i Freedom Writers a scrivere in gruppi collaborativi così che potessero imparare ad apprezzare le differenti prospettive prese dagli altri studenti. In classi di gruppi collaborativi dimostrarono che il lavoro in team può essere più efficace del lavoro da soli. *Diario 142: "Noi impariamo insieme, noi ridiamo insieme, noi piangiamo insieme e noi non vorremmo avere nessun'altra via"»* (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 7).

#### 1.1.3. Fai toccare la tolleranza, promuovi la diversità, crea comunità

«Lavorare per familiarizzare con le culture, con i linguaggi, con le lingue, con gli ambienti da cui provengono gli studenti. Celebrare le differenze e non nasconderle.

Essere attenti a studenti che non sono di lingua madre e fanno fatica ad apprendere la grammatica. Insegnare tolleranza e accettare un altro è una chiave fondamentale di quello che faceva una unica l'esperienza dei Freedom Writers. *Diario 116: "Io credo che mai mi sentirò di nuovo sconcertato con una persona di differente razza"»* (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 8).

«Più i miei studenti condividevano le loro storie di vita, più il valore dentro ognuno di loro diventava chiaro per la nostra classe. Il mio obiettivo era abbracciare ogni elemento di diversità, sia questo economico, etnico, religioso o accademico e celebrare le ricchezze di queste differenze. *Diario 77: "La diversità di idee tradizioni e spirito è lo scopo vero dei Freedom Writers"»* (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 8).

«I Freedom Writers consideravano gli altri come confidenti e cominciavano a vedere loro stessi come una famiglia. Invece di essere in competizione, essi si aiutavano l'uno con l'altro dentro e fuori la scuola. Lavorare come comunità per un comune obiettivo rende il cambiamento possibile. *Dal diario di Erin Gruwell: "Attraverso i loro scritti essi scoprivano che potevano condividere una comune identità che li connetteva, non li separava dal mondo"»* (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 8).

#### 1.1.4. Costruisci ponti, aspettati responsabilità e celebra il successo

Scrivere non è solo ricordo del passato e custodia della memoria, scrivere è immaginazione e proiezione verso il futuro, scrivere è rendere presente particolari del passato ma soprattutto progettualità futura: come si può cambiare? Come fare entrare il mondo in una classe scolastica? Come uscire dalla classe e guardare con occhi nuovi il mondo? Come sviluppare capacità immaginative? Che cosa succede nell'anima di chi scrive?

I Freedom Writes mi hanno raccontato di viaggi: Polonia, Balcani, Germania; cammini fuori la classe, cammini che hanno sviluppato speranze per il futuro. Mi hanno raccontato di incontri di uomini e donne entrate nella classe 203 che portavano pezzi di mondo. Un continuo altalenare tra vita nella classe e vita nel mondo.

«Per orientare i miei studenti a essere persone che apprendono lungo il corso della vita, avevo bisogno di portare l'apprendimento alla vita. Essi ebbero da imparare che la loro educazione non era confinata alla classe, ai libri di testo o ad altri scritti. Io feci di questo la mia missione: portare le parti del mondo, alle quali non erano mai stati esposti, dentro la mia classe. *Diario 116: "Miss G. non può mai fare cose semplici, lei ha sempre alcune grandi strategie di insegnamento"*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 9).

«Io ho trovato che se tu rendi i tuoi studenti responsabili e hai alte aspettative, essi aumenteranno la loro motivazione. I miei compiti guidati da questa intenzione erano sviluppati con impeto dai Freedom Writers. So che essi avevano l'opportunità di prendere loro stessi tra le mani. Io mi aspettavo da loro successo ed essi lo ebbero. *Diario 157: "Miss G mi spiegò che non avrei potuto avere scuse circa il successo, le scuse non ci sarebbero state e le avversità non sarebbero state qualcosa con cui camminare, ma qualcosa da poter superare"*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 9).

«Il fallimento nella mia classe non era un'opzione. Per sviluppare un curriculum che potesse coinvolgere, illuminare e dare potere ai miei studenti, io ero capace di aiutare loro a fare connessioni valutabili tra la classe e le loro vite. Essi divennero pensatori critici e questo li aiutò ad avere successo nei test standardizzati e ad avere desiderio della più alta educazione. *Diario 105: "Gli storici dicono che la storia si ripete ma, nel mio caso, io ho gestito la rottura di un ciclo perchè avevo intenzione di prendere il diploma nella scuola superiore e andare al college, un'opportunità che i miei genitori non avevano mai avuto"*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 9).

## 1.2. Il Metodo Freedom Writers: il processo del cambiamento

Quali sono i processi evidenziati da Erin Gruwell che dovrebbero sviluppare cambiamento negli studenti? Nella sua Guida ritroviamo tre fasi e molteplici esperienze di apprendimento. Riportiamo qui un grafico che illustra le principali fasi.



Fig. 1 - Descrizione grafica del processo: coinvolgi, illumina e dai potere ai tuoi studenti.



## 2. COSTRUIRE PERSONE LIBERE: IL PUNTO DI VISTA DI CARL ROGERS

Dopo aver presentato le dimensioni essenziali del Metodo Freedom Writers, dalle quali si evince, a nostro giudizio, la responsabilità e la libertà dell'apprendere, in questo paragrafo viene sintetizzato il pensiero dell'autore Carl Rogers che ha molto studiato tali dimensioni (Rogers 1969).

### 2.1. Libertà nell'apprendimento

Mentre mi preparavo alla partenza per gli Stati Uniti, viaggio effettuato per conoscere meglio il Metodo Freedom Writers (Cursio 2015), ebbi l'intuizione, ancora poco chiara, di esplorare in maniera più approfondita l'esperienza di Carl Rogers, in particolare il suo personale punto di vista sull'apprendimento. Facendo la traduzione dalla lingua inglese a quella italiana del Metodo Freedom Writers, mi rendevo conto che vedevo disseminati aspetti dell'esperienza di Carl Rogers nel Metodo Freedom Writers. Mi trovavo di fronte alle mie prime intuizioni che in realtà non potevano costituire un'ipotesi di lavoro. Intuivo comunque delle "contaminazioni teoriche" se non altro per l'area geografica nelle quali sono nati gli approcci: il pensiero e l'esperienza di Carl Rogers prevalentemente legati al Centro studi di La Jolla (San Diego, California) e l'esperienza dei Freedom Writers, vissuta nelle periferie di Long Beach a Los Angeles (California). Per due anni di seguito, nell'estate del 2013 e 2014, ho avuto la possibilità di incontrare, presso il Centro Carl Rogers de La Jolla in California, i componenti di questo centro studi. Ho avuto il privilegio di approfondire la dimensione della libertà nei processi di apprendimento grazie a queste persone. Per tale motivazione, avendo vissuto in prima persona con questi studiosi l'esperienza della libertà nell'apprendere, vorrei dedicare maggiore spazio a questo punto di vista che potrebbe coniugarsi, secondo me, con l'esperienza dei Freedom Writers: studenti scrittori che si costruiscono nella libertà, scrittori tesi a liberare e generare nuove condizioni di cambiamento.

Nell'ambito delle teorie centrate sulla persona, un autorevole studioso, fondatore del Centro Studi sulla Persona, è Carl Rogers che descrive cosa intende per libertà nell'apprendimento in un suo volume pubblicato nel 1969:

«Sono spinto a scrivere questo libro dal desiderio di parlare a maestri, professori, educatori, amministratori di scuole, università e istituzioni educative [...] ciò di cui voglio parlare a tutti costoro è l'apprendimento; ma non nel senso di quel bagaglio di nozioni aride e inutili, subito dimenticate, con cui viene imbottita la testa del povero scolaro indifeso, condannato a fare le spese di una routine ferrea e stantia! [...] parlando di apprendimento ho in mente lo studente che dice: "Sto facendo delle scoperte e tutto ciò che traggio dall'esperienza e assimilo finisce col diventare effettivamente parte di me". [...] Spesso non ci rendiamo conto che gran parte delle cose dette durante le lezioni suscitano nello studente la stessa reazione prodotta in noi dalla presentazione di elenchi di sillabe senza senso: risultano cioè imbarazzanti e incomprensibili [...] quasi tutti gli studenti finiscono col riconoscere che molte delle cose imparate a scuola non trovano nessuna rispondenza nei rispettivi interessi personali» (Rogers 1969, 7-8).

Rogers illustra i requisiti di un apprendimento significativo basato sull'esperienza (Rogers 1969, 1-37) che possiamo così sintetizzare:

a) comporta una partecipazione globale della personalità del soggetto, in quanto si impegna nell'apprendimento non solo sul piano conoscitivo ma anche su quello affettivo ed emozionale;

b) è automotivato: il processo dell'apprendere nasce da motivazioni intrinseche, dalla propria autodeterminazione.

c) ha una reale profonda incidenza, poiché contribuisce a modificare il comportamento, gli atteggiamenti e talvolta perfino la personalità del soggetto interessato;

d) viene valutato direttamente dal soggetto; dal momento che la valutazione del lavoro svolto è affidata agli interessati e l'insegnante utilizza queste informazioni per dare un'ulteriore punto di vista che mette lo studente nella condizione di progredire nelle sue scoperte.

e) la sua caratteristica essenziale è la significatività: quando si realizza questa forma di apprendimento, esso acquista significato per il soggetto in quanto si integra compiutamente nel quadro complessivo delle sue esperienze e dei suoi interessi.

L'adulto educatore dovrebbe mettere in condizione lo studente di fondare il suo impegno sulla convinzione che solo un'attività autoguidata e libera può condurre a forme di apprendimento significativo. Impegno in questo contesto significa capacità di voler andare avanti in situazioni di incertezza e problematicità, aiutare lo studente stesso a saper stare nella situazione di problematicità, accogliere incertezze ed imprevisti, farsi alleato con lo studente per trovare insieme strade per "imparare ad imparare". L'insegnante è dunque un adulto facilitatore che accompagna e aiuta lo studente a superare la sua "centratura razionale" per cui solo lui ha

ragione e aiuta lo studente a darsi delle ragioni, a sviluppare cambiamenti proprio nel confronto con altri punti di vista.

Questo processo di cambiamento, questa libertà nell'apprendere tiene conto dei dati di realtà. Libertà nell'apprendimento in una scuola significa: attenzione ai regolamenti interni, organizzazione didattica, strumenti di valutazione, missione educativa di una scuola, una dimensione della libertà nell'apprendere che può diventare esperienza formativa che si incarna nei processi istituzionali della scuola.

Apprendere nella libertà, apprendere in comunità: in questa prospettiva l'adulto che accompagna lo studente crede che una classe scolastica con le sue risorse può affrontare insieme situazioni impreviste e trovare una soluzione collettiva ai problemi. La libera discussione della situazione fornisce elementi molto utili per progredire utilizzando le stesse situazioni di contrasto per avviare processi di apprendimento significativi.

Ascoltando le testimonianze delle persone che fanno parte del Centro Studi Carl Rogers, che sono state in diretto contatto con Carl Rogers, in particolare l'esperienza di Will Stillwell, si evidenziava la necessità di riproporre e sviluppare questa dimensione della libertà nell'apprendere attraverso le testimonianze dei docenti che hanno vissuto in prima persona queste esperienze. Will stesso diceva che non si trattava tanto di avere titoli accademici per essere un esperto del metodo di Carl Rogers, si trattava piuttosto di vivere e praticare la libertà nell'apprendere: imparare da adulti a condividere l'esperienza di imparare con altri adulti educatori nonostante l'estrema difficoltà evidenziata nelle resistenze al cambiamento. A tal proposito lo stesso Carl Rogers racconta attraverso la testimonianza di una maestra di una sesta elementare statunitense: «Ho trovato difficile svolgere attività tanto diverse e mi sono resa conto che la mia pazienza nel trattare coi residui infantili degli adulti è più limitata di quella che riesco ad avere nell'educare i ragazzi. In particolare ho capito come fornire davvero incentivi per l'apprendimento sia cosa ben diversa dal fare lezione o parlare sulla necessità di tali incentivi» (Rogers 1969, 36).

Questa disponibilità ad apprendere da parte dell'adulto può diventare condizione importante perché si crei libertà nell'apprendere da parte degli studenti. A proposito degli studenti ecco cosa dice Rogers: «In primo luogo risulta chiaro che quando gli studenti si rendono conto di poter coltivare liberamente i loro interessi personali, tendono per lo più a impegnarsi maggiormente, a lavorare con più energia e soprattutto ad apprendere e ad utilizzare la loro esperienza di studio con maggiore consapevolezza di quanto avviene nei corsi tradizionali» (Rogers 1969, 124).

Dalle testimonianze che ho vissuto al Centro Carl Rogers, emerge un altro aspetto interessante di questa dimensione della libertà nell'apprendere. Nei focus group svolti da Carl Rogers e dai suoi collaboratori del Centro Studi, si evidenziava un processo trasformativo interessante: l'apprendimento è un'esperienza di cambiamento, è un comportamento che viene assunto responsabilmente, è un tentativo di dare senso alla situazione nel "qui e ora", un "prendere posizione" rispetto alle circostanze di vita.

In ogni esperienza di apprendimento c'è questo desiderio di ampliare gli spazi della libertà interiore. Per Carl Rogers la libertà è una esperienza interiore. Noi abbiamo il potere di scegliere il nostro modo di essere in qualsiasi circostanza. Nel suo studio sulla libertà nell'apprendimento (Rogers 1969, 312), Rogers fa esplicito riferimento all'esperienza di Viktor Frankl evidenziando la dimensione fondamentale della libertà come esperienza interiore. Ai nostri studenti dobbiamo offrire, aiutare a vivere, esperienze di apprendimento perché loro possano prendere posizione, sviluppare atteggiamenti, darsi ragione della loro condizione esistenziale e del loro compito per migliorare il mondo intorno a loro. Emerge da queste considerazioni l'idea che lo studente-adolescente non possa solo essere considerato e visto come uno che vive i problemi della sua età. La nostra prospettiva è quella di scoprire nell'adolescente-studente una possibilità di cambiamento, potenzialità da progettare per il benessere personale e comunitario; uno studente-adolescente che sviluppa capacità esplorative, senso della sfida, capace di sopportare situazioni di fatica e disorientamento; occorre aiutare i nostri studenti a fare esplorazioni in profondità, sollecitare libertà interiore, consapevolezza di sé e reali azioni per il cambiamento; rispondere sempre più alle aspirazioni, alla chiamata alla propria individualità; aiutare lo studente nell'esperienza dell'apprendimento a creare le condizioni per una comunicazione fluida tra i tempi interiori ed i tempi sociali; sviluppare attraverso le scelte il mantenimento dell'integrità personale sempre in "equilibrio instabile".

Questa condizione di libertà nell'apprendere testimoniata dalle persone del Centro Studi è un'esperienza che sviluppa unità interna, integrazione: cambiare, trovare legame nei tempi spezzettati del quotidiano, aiutare lo studente a fare unità tra tempo scolastico dell'apprendimento e le innumerevoli imprese di apprendimento che vengono messe a disposizione dopo il suono della campanella. Si pensi ad esempio, all'importanza delle esperienze sportive, dove il mister può rappresentare una figura autorevole.

L'adolescente-studente seduto in classe fatica ad intravedere i "nessi" che legano le varie esperienze, sperimenta la frammentarietà, vorrebbe essere aiutato a trovare legami per costruire la sua identità imperfetta.

«Secondo me - dice Carl Rogers - siamo in presenza di una situazione del tutto nuova nel campo educativo, e il fine dell'educazione, se abbiamo a cuore la nostra sopravvivenza, deve essere agevolazione del cambiamento e dell'apprendimento. L'unico uomo che possa considerarsi educato è colui che ha imparato ad imparare; che ha imparato ad adattarsi e mutare; che sa che nessuna conoscenza è certa, e che solo il processo di ricerca della conoscenza costituisce una base di certezza. La disponibilità al cambiamento, la fiducia nel processo piuttosto che nella conoscenza statica, costituiscono l'unica meta sensata dell'educazione nel mondo moderno» (Rogers 1969, 130).

La disponibilità al cambiamento, il terreno fecondo per sviluppare questo processo potrà realizzarsi nella condizione che si accetti la diversità, che lo studente

sia accolto come persona degna di fiducia, studente come persona che apprende, studente che ha bisogno di essere accolto anche quando è apatico e disorientato; accettare ed accogliere persino gli ostacoli al processo di apprendimento: la rivalità con un compagno, l'odio per l'autorità. L'adulto in questo processo dovrà assumersi il coraggio della genuinità: riconoscere i tempi nuvolosi e incerti nei quali ci si sente non partecipi con gli alunni, ci si sente di non apprezzare e non stimare i propri studenti. Manifestare genuinamente la "non sintonia" è dare il permesso allo stesso studente di esprimere le proprie emozioni senza giudizio. Il falso interessamento si rivela spesso inefficace. Proprio questo delicato processo, che nasce "tra" l'adulto e lo studente, diventa lo spazio del cambiamento, del desiderio di apprendere, della curiosità. Un'ora di lezione può cambiare la vita (Recalcati 2014). «Se si crede nella capacità dell'individuo - dice C. Rogers -, si farà il possibile per procurargli occasioni e permettergli di scegliere da sé la propria strada ed il proprio senso di marcia relativamente al suo apprendimento» (Rogers 1969, 142). Lo studente assume l'incertezza della scoperta, assume i rischi della ricerca. In tal modo: «[...] l'apprendimento diviene vita vera. Lo studente cammina per la sua via talvolta con entusiasmo, talvolta con riluttanza, per formarsi come individuo che apprende, che cambia» (Rogers 1969, 143).

I cambiamenti non si limitano solo al miglioramento della lettura, della scrittura e dell'aritmetica. «Gli apprendimenti significativi - dice C. Rogers - sono quelli di carattere personale: indipendenza, apprendimento autonomo e responsabile e liberazione della creatività, tendenza a divenire persona» (Rogers 1969, 148).

Quali metodi per creare un clima di libertà in una classe scolastica? Se si vogliono creare le condizioni di un apprendimento autonomo e libero è necessario che lo studente venga posto di fronte a un problema da lui sentito come reale. Il docente si preoccupa, organizza, pensa agli stimoli come mezzi per sviluppare esperienze di apprendimento. Secondo un'indicazione di Carl Rogers, ad esempio, in una classe è necessaria la presenza di libri: la biblioteca è l'accesso ai molteplici punti di vista sul mondo, serve per farsi domande e risolvere problemi. Non solo i libri ma anche le persone che interagiscono con gli autori. Un autentico circolo ermeneutico tra lettore e autore. Organizzare gite, preparare interviste con persone significative del territorio, far diventare gli studenti delle classi superiori dei consulenti per le classi inferiori (Rogers 1969, 162): metodi per creare condizioni di libertà, per aiutare lo studente a scegliere e prendere posizione.

In questa prospettiva, non sembra rilevante la distinzione tra apprendimenti formali ed informali. C'è un'esperienza di apprendimento in profondità fortemente connessa al territorio, a testimonianze di figure significative, ad altre istituzioni formative. In questa visione di complessità sistemica, l'alunno impara fuori e dentro la scuola. Anzi, talvolta è proprio l'extracurricolo che fa nascere domande per sviluppare i processi di cambiamento. È il tempo di ascoltare le culture urbane, visitare gli spazi giovanili, capire le loro mode, capire senza giudicare. In questa condizione di dilatazione degli spazi formativi un espediente che serve a dare sicurezza e responsabilità allo studente che apprende è l'impiego del co-

siddetto “contratto” apertamente concordato tra studente e docente. «[...] Esso inoltre rappresenta il punto a metà strada fra la completa necessità di imparare ciò che più interessa e un tipo di apprendimento relativamente libero ma pur sempre strutturato secondo certi criteri imposti dall’istituzione scolastica alla quale si appartiene» (Rogers 1969, 163).

Le discipline di insegnamento a scuola sono finestre sul mondo, intrecci di teorie dalle quali comprendere e dare senso al mondo dentro e fuori di noi. Le discipline di insegnamento con i loro contenuti circoscrivono, danno confine agli interessi degli studenti. Lavorare per sviluppare libertà significa accogliere i vincoli, lavorare nel quadro degli orientamenti educativi di una scuola. È una libertà per il cambiamento.

È questa una libertà non intrisa di ideologia giustificativa di sé stessa, una libertà che rispetta tutte le persone e che è consapevole che non si può “imporre il clima di libertà”.

Responsabile del proprio apprendimento, lo studente in questo approccio si assume la responsabilità di decidere quali siano i criteri importanti per lui, i suoi obiettivi e la misura nella quale si è impegnato per raggiungerli. La dimensione di autovalutazione, supportata dal giudizio sincero del docente, rappresenta il tentativo di aiutare lo studente a riflettere sul suo imparare. «La valutazione del proprio apprendimento è uno dei mezzi principali attraverso cui l’apprendimento si fa, oltre che autonomo anche pienamente responsabile» (Rogers 1969, 176).

### 3. IL METODO FREEDOM WRITERS E L’ESPERIENZA DI CARL ROGERS: CONTAMINAZIONI POSSIBILI

A questo punto ci sembra interessante evidenziare alcune delle riflessioni di Carl Rogers a proposito dell’insegnamento e dell’apprendimento in riferimento alle possibili contaminazioni teoriche con il Metodo Freedom Writers.

«Mi rendo sempre più conto che mi interessa soltanto l’apprendimento che influenza in maniera significativa il comportamento. [...] Mi sono convinto che il solo apprendimento che influenza in maniera significativa il comportamento è quello che il discente scopre, e di cui si appropria da sé. [...] Mi rendo conto che mi interessa solo essere un discente, e preferibilmente imparare cose che contano, che esercitano un’influenza significativa sul mio comportamento. [...] Ritengo che uno dei modi per me migliori, anche se più difficili, di imparare, consista nell’allentare la mia struttura difensiva, almeno temporaneamente, e di cercare di capire il modo in cui l’altra persona sente e considera la propria esperienza. [...] Un altro modo di imparare, per me, consiste nell’enucleare le mie incertezze, nel chiarire i miei dubbi, avvicinandomi così al significato che la mia esperienza sembra effettivamente racchiudere» (Rogers 1969, 181-186).

Sembra ci sia una sorta di “contaminazione” tra il pensiero di C. Rogers ed il Metodo Freedom Writers. Rogers spiega che l'apprendimento significativo basato sull'esperienza comporta una partecipazione globale della personalità del soggetto, in quanto questo si impegna nell'apprendimento non solo sul piano conoscitivo ma anche su quello affettivo ed emozionale. In riferimento a questo aspetto, ecco cosa abbiamo rilevato nel Metodo Freedom Writers: il processo di sviluppo e cambiamento evidenziato dal Metodo Freedom Writers attraverso le esperienze del “Coinvolgi i tuoi studenti”, “Illumina i tuoi studenti” e conferisci “Potere ai tuoi studenti” sembra centrato su questi processi di integrazione tra pensiero, sentimento e azione. Lo studente partecipa in maniera globale al suo processo di apprendimento.

Rogers afferma anche che l'apprendimento significativo è automotivato, cioè il senso dello scoprire ha a che fare con il comprendere una cosa che si sprigiona interiormente. Questa affermazione di Rogers potrebbe illuminare il Metodo Freedom Writers; applichiamola ad esempio al seguente testo della Gruwell:

«Quando uno dei miei studenti disse: “Perché noi dobbiamo leggere libri di tizi bianchi morti e ubriachi?”, io sapevo che dovevo trovare materiali che li avrebbero coinvolti nel venir fuori con il loro lavoro. Io introdussi scrittori che spinsero i miei studenti a prendere parte nel mondo di cui essi stavano leggendo. *Diario 14: “Questa storia (l'ultima rivoluzione) è un viaggio. Io non ho mai letto qualcosa a scuola che sia collegato a qualcosa che è successo nella mia vita”*» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 7).

Come si evince anche da questo testo, l'automotivazione è al centro del processo Freedom Writers.

Rogers inoltre, riferendosi sempre all'apprendimento, afferma che esso ha una reale e profonda incidenza, poiché contribuisce a *modificare il comportamento, gli atteggiamenti e talvolta perfino la personalità del soggetto interessato*. Ecco una possibile similitudine con il pensiero e l'esperienza di Erin Gruwell che allarga la questione intuendo che il cambiamento nel comportamento personale ha influenze anche sul piano sociale. Riportiamo questo testo significativo già richiamato:

«...i miei studenti fecero connessioni tra la vita reale ed il materiale scolastico; c'era un desiderio di portare le lezioni direttamente dalla classe alle strade. Era gratificante vedere i miei studenti maturare e svilupparsi da apatici adolescenti in maturi giovani uomini e donne che erano interessati a creare dei cambiamenti nelle loro comunità. Ottenendo di conoscere loro stessi attraverso l'attività “coinvolgi i tuoi studenti” e rinforzando le loro conoscenze attraverso l'attività “illumina i tuoi studenti”, veramente incoraggiai i Freedom Writers ad assumere il potere in loro stessi per cambiare il mondo intorno a loro» (The Freedom Writers Foundation e Gruwell 2007, 187).

Ancora Rogers spiega che l'apprendimento basato sull'esperienza viene *valutato* direttamente dal soggetto; dal momento che la valutazione del lavoro svolto è affidata agli interessati, sono loro che stabiliscono i ritmi del proprio apprendere e orientano le loro ricerche in base ai risultati ottenuti. A questo proposito anche il Metodo Freedom Writers propone esperienze di valutazione autentica. Pensiamo ad esempio ad un'esperienza formativa proposta dalla Gruwell, denominata "Lo stemma": in questa esperienza, nel momento in cui gli studenti presentano dei loro scudi con gli obiettivi e le persone significative della loro vita al resto della classe, rispondono ad alcune domande riguardanti riflessioni sui processi di *cambiamento nella vita*, quindi valutazioni autentiche, come diceva Rogers. Ecco ad esempio alcune domande poste dalla Gruwell ai suoi studenti, connesse all'attività de "Lo stemma":

- È stato duro individuare qualcosa che rappresenta tu chi sei?
- Hai imparato niente su te stesso mentre creavi il tuo scudo?
- Hai imparato qualcosa che ti ha sorpreso circa qualche altro studente in classe?
- In che modo il tuo scudo è differente dagli altri?
- Tu hai niente in comune con qualcun altro in classe?

Tutte domande autentiche orientate a promuovere e sviluppare cambiamento (The Freedom Writers e Gruwell 1999, 73-74).

Riguardo al cambiamento, ricordiamo che nella "Salsa segreta" di Erin Gruwell viene indicato un ingrediente fondamentale che è quello di "Aspettati responsabilità".

C. Rogers ed E. Gruwell, contaminazioni necessarie, similitudini, approfondimenti che potrebbero dare maggiore vigore teorico al Metodo Freedom Writers.

## CONCLUSIONI E POSSIBILI SVILUPPI

Occorre formare professionalità che colgano le esigenze delle classi eterogenee, strutturare ambienti di apprendimento educativo e sociale in modo che gli studenti sviluppino le conoscenze, le competenze necessarie e gli atteggiamenti per interagire nelle loro vite attraverso le differenze.

Il lavoro della Gruwell, attraverso il suo metodo, potrebbe creare condizioni perché si possa vivere nella scuola l'esperienza dell'unicità, l'esperienza della convivialità delle differenze e la responsabilità del cambiamento. In questo processo può svilupparsi la consapevolezza dell'importanza di accettare il proprio errore, la cura relazionale e la dimensione della speranza. Come filo rosso di questo percorso abbiamo cercato di evidenziare la dimensione della libertà dell'apprendere sviluppata a partire dall'esperienza di Carl Rogers. Tale ricerca della libertà rimane obiettivo essenziale nell'esperienza dei Freedom Writer, scrittori che vogliono costruirsi appunto, persone libere attraverso l'onore della vita in tutte le sue dimensioni e tracciare questi segni della vita in un quaderno, nello scrivere la propria biografia. Non



c'è dubbio che la fondazione teorica avrebbe bisogno di ulteriori contaminazioni. Per la nostra esperienza di ricerca pensiamo, ad esempio, agli sviluppi delle Neuroscienze, con il pensiero e le intuizioni dell'importanza dello scrivere un diario di Daniel Siegel e la Logoterapia di Viktor Frankl orientata alla ricerca di senso e alla libertà di assumere atteggiamenti umani anche in condizioni di vita complesse e critiche.

Per approfondire l'esperienza dei Freedom Writers sarebbe auspicabile anche un'esplorazione della letteratura diaristica: ancora oggi i diari di Anna Frank, Etty Illesium, gli scritti di Elie Wiesel portano domande che potrebbero aiutarci ad interpretare la complessità del momento presente, pensiamo ai flussi migratori e alla ricerca di nuovi paradigmi che sostengano pratiche educative orientate alla sostenibilità interculturale.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Ausbel, David Paul. 1954. *Theory and problems of adolescent development*. New York: Grune & Stratton.
- Carver, Raymond Cleve. 2002. *Niente trucchi da quattro soldi. Consigli per scrivere onestamente*. Roma: Minimum Fax.
- Cursio, Giuseppe. 2015. *Il Metodo Freedom Writers: sviluppare cambiamento negli studenti. Estratto tesi di Dottorato n. 934*. Roma: Università Pontificia Salesiana.
- Mortari, Luigina. 2003. *Apprendere dall'esperienza. Il pensare riflessivo nella formazione*. Roma: Carocci.
- Recalcati, Massimo. 2014. *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*. Torino: Einaudi.
- Rogers, Carl. 1969. *Freedom to learn*. Columbus: Charles E. Merrill Publishing Company.
- The Freedom Writers e Erin Gruwell. 1999. *Freedom Writers Diary: their story, their words*. New York: Broadway Books.
- The Freedom Writers e Erin Gruwell 1999. *The Freedom Writers Diary: How a Teacher and 150 Teens Used Writing to Change Themselves and the World Around Them*. New York: Broadway Books.
- The Freedom Writers Foundation e Erin Gruwell. 2007. *The Freedom Writers Diary Teacher's Guide*. New York: Broadway Books.
- The Freedom Writers Teachers e Erin Gruwell. 2009. *Teaching hope*. New York: Broadway Books.
- Tomlison, Carol Ann. 2003. *Fulfilling the Promise of the Differentiated Classroom. Strategies and Tools for Responsive Teaching*. Alexandria: VA USA, ASCD, (Edizione italiana a cura di Mario Comoglio. 2006. *Adempiere la promessa di una classe differenziata*. Roma: LAS).



Ks. BOGDAN STAŃKOWSKI<sup>1</sup> SDB  
Akademia Ignatianum w Krakowie

## ORATORIO SALESIANO IN ITALIA – INTEGRAZIONE DEI RAGAZZI STRANIERI DI SECONDA GENERAZIONE

SALESIAN ORATORY IN ITALY – INTEGRATION OF FOREIGN YOUNG PEOPLE  
OF THE SECOND GENERATION

### Summary

The article discusses the problem of the integration of young foreigners, the so called “new Italians” in the Christian context. Italian Salesians implemented a new style of educational work with adolescents/immigrants who moved to Italy from different parts of the world. The first part of the paper emphasizes that the Oratorio has a clear concept of youth’s integration with the Christian community based on human values. The second part, including empirical studies conducted in 2016, presents the contemporary efforts of the Salesians/secular tutors in their work with young immigrants.

**Keywords:** Salesian Oratory in Italy, adolescents, minors immigrants, integration

## ORATORIUM SALEZJAŃSKIE WE WŁOSZACH – INTEGRACJA MŁODZIEŻY DRUGIEJ GENERACJI WYWODZĄCEJ SIĘ Z ZAGRANICY

### Streszczenie

W artykule autor podejmuje problem integracji młodych obcokrajowców tzw. „nowych Włochów” w kontekście chrześcijańskim. Salezianie włoscy zapoczątkowali nowy rodzaj pracy wychowawczej z nieletnimi imigrantami, którzy przybyli do Italii z różnych stron świata. W pierwszej części artykułu autor wypukla koncepcję i zadania oratorium w kontekście integracji młodych ludzi we wspólnocie chrześcijańskiej. W drugiej, która ma charakter badawczy, zostają przedstawione wyniki badań przeprowadzonych w 2016 roku, których celem było ukazanie specyfiki oddziaływań wychowawczych salezjanów w ich pracy z nieletnimi imigrantami.

**Słowa kluczowe:** salezjańskie oratorium we Włoszech, adolescenci, nieletni imigranci, integracja

---

<sup>1</sup> Ks. Bogdan Stańkowski SDB, doktor, adiunkt w Akademii Ignatianum w Krakowie. Doktorat na Università Pontificia Salesiana w Rzymie. Zainteresowania: system prewencyjny ks. Bosko, prewencja, wychowanie w społeczeństwie pluralistycznym, resocjalizacja, młodzież niedostosowana społecznie. E-mail: bogdan.stankowski@ignatianum.edu.pl.

## INTRODUZIONE

Nel contesto italiano si parla sempre più spesso di ragazzi stranieri nati in Italia considerati di „seconda generazione” (Sayad 2006). Da oltre 20 anni i salesiani riflettono sulle possibilità di effettuare un lavoro educativo con i cosiddetti „nuovi italiani” preparandosi ad affrontare tale problema con la propria pedagogia che ha lo scopo di prevenire l’insorgenza dei disagi e promuovere la socializzazione dei ragazzi appartenenti a diverse religioni. È proprio in questa prospettiva che appare opportuno soffermarsi sulla questione della nuova identità dell’oratorio salesiano e del suo ruolo nel lavoro con i minori di origine straniera che appartengono alle cosiddette „seconde generazioni” di immigrati (Orlando 2002, 262-274). Senza dubbio il sistema preventivo di don Bosco è molto attuale anche oggi. Grazie a questo metodo l’educatore diventa più creativo e nello stesso tempo acquista l’esperienza necessaria per affrontare le sfide educative dei nostri giorni (integrazione dei ragazzi stranieri, risocializzazione dei ragazzi socialmente disadattati).

L’autore inizia cercando di delineare, attraverso la letteratura attualmente disponibile, i problemi dei minori di origine straniera, puntando sugli elementi di positività e propositività che i ragazzi sanno mettere in campo per la società nel suo complesso. In particolare sono analizzate le esperienze di partecipazione dei ragazzi alle attività dell’oratorio salesiano, ponendo in evidenza vari aspetti collegati alla ricerca e analisi dei problemi e delle prospettive di tale presenza all’interno degli oratori. Nella prima parte dell’articolo viene sviluppato l’argomento dei minorenni stranieri in Italia – le loro difficoltà e prospettive di integrazione. In seguito ci si sofferma sul concetto di oratorio – l’identità e il ruolo che dovrebbe assumere nel nuovo contesto sociale in Italia. La seconda parte dell’articolo è dedicata alla ricerca qualitativa tramite l’analisi delle pagine Web degli oratori salesiani sul lavoro educativo tra i minori stranieri. Questa parte è arricchita da alcune considerazioni su i Progetti Educativi Salesiani applicati negli oratori.

## 1. „NUOVI ITALIANI” – TRA ASSIMILAZIONE E INTEGRAZIONE

Nel dibattito italiano si sottolinea il fatto che la legge sulla cittadinanza (n. 91/1992 Ministero degli Affari Esteri 2016), e poi la successiva riforma del 15 luglio 2009), tende a penalizzare quelli che sono nati in Italia ma provengono da genitori stranieri (Colombo 2016). Infatti la legge n. 91 non attribuisce alcun favore, nè sotto il profilo della trasmissione genitoriale della cittadinanza (*ius sanguinis*), nè per quanto riguarda il legame con la terra nativa (*ius soli*). In questo modo, le cosiddette seconde generazioni, cioè i figli degli immigrati nati in Italia o giunti per ricongiungimento, si trovano spesso a vivere tra due mondi, una specie di pendolarismo perenne – il mondo legato alla famiglia ed ai valori culturali della terra di origine, e quello della società d’accoglienza, dove sono considerati stranieri, extracomunitari. Le ricerche fatte nel contesto italiano confermano la

fallimentarietà del modello di integrazione secondo il quale, attraverso una progressiva acculturazione debba avvenire una maggior assimilazione e le ipotesi lineari appaiono poco prevedibili. Si osserva allora in Italia piuttosto il rigenerarsi di forme inedite di tratti etnici della cultura di origine dei ragazzi, che danno vita in questo modo a nuove modalità di integrazione (Tatarella 2010, 149-167). A. Colombo ha individuato tre modelli che funzionano in Europa: il modello assimilazionista, il modello pluralista ed infine quello di istituzionalizzazione della precarietà. Il primo modello si riferisce all'idea della comunità nazionale che „racoglie ideali e tradizioni comuni” a cui devono fare riferimento tutti quelli che vogliono considerarsi membri di una comunità (Colombo 2007, 46). Lo scopo allora è quello di una completa assimilazione, totale omologazione e una cancellazione almeno in foro publico, della propria appartenenza di origine. Il secondo modello detto pluralista „ammette l'esistenza di un certo grado di diversità culturale e identitaria.” (Colombo 2007, 47). Nella società avrebbe luogo una mediazione, un continuo sforzo di stabilire tratti e convenzioni vincolanti tra diversi gruppi etnici. Il terzo modello definito come istituzionalizzazione della precarietà considera i gruppi etnici presenti nel territorio come ospiti temporanei. In questa prospettiva l'immigrato resterebbe sempre come un individuo estraneo alla nazione, straniero diverso dagli altri. Secondo questo autore l'ultimo modello viene privilegiato nelle politiche italiane per le quali il principio di *ius sanguinis* acquista un'importanza essenziale e costituisce il fondamento della comunità nazionale.

## 2. EDUCAZIONE DEI RAGAZZI ALL'ORATORIO SALESIANO IN ITALIA – TRA ACCOGLIENZA, TESTIMONIANZA ED INTEGRAZIONE

Torino-Valdocco è stato il primo oratorio fondato da don Bosco iniziando la sua opera nel 1846. Questo oratorio è sempre stato un punto di riferimento importante per i ragazzi di strada, per giovani poveri ed abbandonati. L'idea principale di don Bosco era quella di creare un posto di ritrovo per i ragazzi in cui potessero diventare onesti cittadini e buoni cristiani. Molteplici erano le attività oratoriane offerte dal giovane prete. Esse rientravano prima di tutto nell'ambito spirituale, culturale, ricreativo.

Seguendo i testi originali e poi quelli degli autori moderni si può affermare che l'oratorio presenta alcune linee fondamentali che possono essere descritte nel modo che segue: a) pedagogia dell'accoglienza e della presenza. Nell'oratorio vengono accolti i ragazzi con i loro limiti e le potenzialità. Ogni persona viene valorizzata da don Bosco e inserita nel clima di familiarità (Bosco 2016); b) attraverso una pedagogia basata sull'amorevolezza. Don Bosco come responsabile dell'Oratorio non fu solo un grande organizzatore, ma soprattutto un grande educatore che insisteva sul rapporto personale con i ragazzi, creando un clima di serenità, confidenza e amicizia (Braidò 1981, 364-368). La pedagogia dell'amorevolezza garantiva in qualche modo il clima di famiglia, la formazione di uomini seri e di cristiani di

carattere (Braido 1965, 355); c) pedagogia che renda i ragazzi protagonisti della propria vita (Dicastero 2014, 109). I ragazzi nell'oratorio diventano veri e propri protagonisti stimolati alla partecipazione attiva per la costruzione della propria personalità, responsabilizzati in maniera costante e progressiva, valorizzati ed apprezzati per quello che sanno fare nel modo migliore; d) pedagogia dell'allegria. La festa e le attività a livello sociale e sportivo fanno parte del cammino formativo. Il trinomio *rallegrare, educare ed istruire* (Bosco 1877, 50) diventa la fonte per elevare moralmente i ragazzi ed istruirli dal punto di vista culturale (Bongioanni 1977, 23-55). Anche se la prassi di don Bosco può sembrare un pò spontanea ed improvvisata, nonostante ciò l'educatore piemontese aveva in mente l'obiettivo ben chiaro di dare ai ragazzi allegria a livello somatico per condurli verso un'allegria ancora più forte cioè quella dell'entusiasmo per „essere in Dio” (Stańkowski 2015, 29-30); e) pedagogia dell'appartenenza. Lo spirito dell'oratorio era quello di apertura verso i ragazzi più poveri, abbandonati. L'offerta educativa di don Bosco verso questi ragazzi consisteva tra l'altro nel loro coinvolgimento a vari gruppi, associazioni, compagnie (Prelezzo 2000). Nella visione classica di don Bosco l'oratorio rappresenta quindi un importante strumento di crescita umana e spirituale dei ragazzi per farne dei buoni cristiani e onesti cittadini.

La costante attualità dell'Oratorio salesiano viene sintetizzata in diversi momenti. Le Costituzioni salesiane al n. 40, parlano della prima esperienza di don Bosco con i giovani che fece dell'oratorio una casa che accoglie, una parrocchia che evangelizza, una scuola che avvia alla vita e un cortile per incontrare amici e vivere in allegria (Costituzioni 2016). Conviene notare che nei documenti salesiani l'oratorio è concepito come una realtà che si realizza in molteplici forme, ma con alcune caratteristiche essenziali: a) l'oratorio rappresenta un ambiente di ampia accoglienza; b) un centro capace di offrire un'autentica educazione umana; c) un luogo di evangelizzazione attraverso un programma che viene rivolto in maniera prioritaria ai giovani più lontani; d) un luogo di testimonianza e di fede (Dicastero 2014, 126). Gli autori ribadiscono come l'oratorio debba essere accessibile a tutti, per animazione e formazione dei giovani e dei ragazzi. Negli interventi dei salesiani è trasparente l'idea di uscire „fuori mura” in cerca dei giovani. Il territorio rimanerrebbe in questo caso un riferimento obbligato dove lavorare e raggiungere tutti i giovani (Vecchi 1989, 87-119). Lo stile che si vuole proporre nel costruire l'oratorio salesiano è quello inclusivo, che vede i ragazzi come protagonisti coinvolti per la costruzione della propria personalità e della comunità locale interpellando le istituzioni civili ed ecclesiali, le associazioni in particolare quelle con fine educativo (Cháves 2016).

### 3. METODOLOGIA DELLA RICERCA

La ricerca si è basata sul monitoraggio delle varie realtà educative oratoriane nell'Italia del Nord. Questa rilevazione è stata condotta negli oratori salesiani ed

è stata suddivisa in due fasi principali: a) la prima fase è quella svolta attraverso l'analisi qualitativa dei progetti educativi applicati negli oratori. Si sono indagati i contenuti dei progetti presi in esame sotto l'aspetto dell'accoglienza e del lavoro con i ragazzi che appartengono alle cosiddette „seconde generazioni” di immigrati; b) la seconda fase, relativa alla ricerca sul Web, ha focalizzato la rilevazione di servizi e di buone pratiche rivolte ai minori stranieri presenti negli oratori salesiani nelle principali città del Nord d'Italia. Si trattava dunque di vedere quale fosse la specificità degli interventi educativi dei salesiani nei confronti dei minori e come venisse gestito il lavoro educativo quotidiano e di socializzazione all'interno degli oratori. Le analisi dunque sono state centrate più sulle risorse immateriali, le possibilità, le prassi che sui bisogni, i problemi o le difficoltà nel lavoro con i minori stranieri dell'oratorio.

L'ambito territoriale di ricerca in cui si è svolto il monitoraggio è quello dell'Italia del Nord (Piemonte, Liguria, Lombardia, Veneto, Friuli Venezia Giulia). I motivi per i quali si è effettuata la ricerca in queste regioni sono: a) il numero degli iscritti a scuola nell'anno scolastico 2014/2015 è più alto al Nord e più basso al Sud d'Italia (Dossierimmigrazione.it 2016); b) nell'Italia del Nord esistono organizzazioni, oratori, che hanno come popolazione oggetto della loro attività i giovani immigrati. Il problema dei minori immigrati nelle scuole e negli oratori è più rilevante, dunque, al Nord dove ci sono città nelle quali il fenomeno ha assunto una maggiore consistenza numerica.

#### 4. PROGETTO EDUCATIVO SALESIANO APPLICATO NEGLI ORATORI – ANALISI QUALITATIVA DEI DOCUMENTI

La presente analisi vuole scoprire quali siano le indicazioni, i suggerimenti, le proposte per avvicinare e integrare i ragazzi immigrati all'interno dell'oratorio salesiano. Sono stati presi in considerazione 15 progetti educativi pastorali dei salesiani del Nord Italia. Occorre precisare che alcuni oratori non hanno riportato il Progetto Educativo su internet (Inoratorio.it 2016). Occorre anche precisare come quasi la metà dei Progetti educativi salesiani presi in considerazione dal ricercatore non contiene nel testo i termini che sono legati strettamente al problema dell'interculturalità (per esempio: minori stranieri, immigrazione, intercultura, multiculturalità, ragazzi immigrati).

I Progetti Educativi salesiani pongono l'accento sul fatto che l'oratorio debba diventare un punto di riferimento per i ragazzi della zona e per le famiglie in termini di proposte di educazione complementare. Attraverso le iniziative si vuole che le attività permettano una crescita della personalità. Nel campo della pastorale giovanile, l'oratorio viene concepito non come un semplice luogo per socializzare, ma piuttosto uno spazio per promuovere l'evangelizzazione e la testimonianza della vita cristiana. Un'importante dimensione su cui si insiste all'oratorio è il dono di sé attraverso varie forme di volontariato. Gli obiettivi degli oratori vengono ge-

neralmente strutturati in diverse dimensioni: a) dimensione socioculturale (accoglienza di chi viene all'oratorio, solidarietà ed educazione alla solidarietà, cura della dimensione associativa – promozione dell'incontro tra le persone, evidenza del valore culturale ed interculturale, credo nell'assistenza salesiana come presenza attenta e discreta in mezzo ai ragazzi) b) dimensione evangelizzatrice e spirituale - impegno per valorizzare la conoscenza del Vangelo e la testimonianza di vita cristiana, attenzione alla dimensione vocazionale, al sacramento della riconciliazione e dell'eucaristia, cura della preghiera comunitaria di momenti di riflessione; c) relazioni con l'ambiente - attenzione ai ragazzi poveri con difficoltà economiche ma anche poveri spiritualmente, emarginati, perchè tutti i ragazzi diventino onesti cittadini e buoni cristiani nello spirito di amorevolezza, di famiglia, di volontariato; d) dimensione ricreativa, organizzazione di attività ludiche, sport, laboratori per favorire gli incontri tra i ragazzi; e) lavoro in rete, valorizzazione della collaborazione con gli allenatori, gli animatori e i catechisti, ma anche con le famiglie, le scuole e le istituzioni locali (Parrocchiadonbosco.org 2016).

Dall'analisi dei Progetti Educativi risulta inoltre che la maggioranza degli oratori insiste sul valore dell'incontro tra persone di culture diverse favorendo in diversi modi le condizioni di tale incontro interculturale ([www.oratoriovaldocco.it](http://www.oratoriovaldocco.it) 2016). Nei Progetti si parla dell'educazione alla ricchezza della diversità. In questa prospettiva l'oratorio dovrebbe diventare un laboratorio di educazione interculturale. In alcune realtà giustamente si sottolinea il ruolo degli adulti italiani e immigrati per favorire maggiore conoscenza e scambio (Franzoi 2016). Alcuni oratori per promuovere il lavoro di integrazione dei ragazzi stranieri partecipano ai progetti proposti dalle associazioni, o dagli enti esterni. Molto conosciuto è il Progetto N.O.M.I.S (Nuove Opportunità per Minori Stranieri) della Compagnia di San Paolo che promuove nuove e pari opportunità di crescita, integrazione e di uguaglianza sociale per i minori immigrati, nuovi cittadini e le loro famiglie (Nuke.progettonomis.it 2016).

## 5. L'ORATORIO SALESIANO AL SERVIZIO DELL'INTEGRAZIONE DEI RAGAZZI STRANIERI

L'indagine realizzata dall'autore ha preso in considerazione un campione di 15 oratori rappresentativi delle diverse zone del Nord Italia. Sono state analizzate pagine Web condotte dai responsabili degli oratori salesiani presi in considerazione. L'analisi qualitativa ha consentito di delineare le principali strategie di avvicinamento e di lavoro con i ragazzi stranieri da parte dell'oratorio.

### 5.1. Scuola di italiano

Una delle attività proposte negli oratori salesiani è la scuola di italiano offerta ai ragazzi che frequentano l'ambiente oratoriano e avvertono il bisogno di usufruire di questo servizio. Analizzando le pagine Web possiamo dedurre che la scuola di lingua condotta dai volontari si svolga qualche volta individualmente oppure più spesso nei gruppi. Gli argomenti trattati sono pochi perchè lo scopo non



è quello di sostituire la scuola nel compito di insegnare l'italiano, ma di occupare i ragazzi e offrire l'opportunità di migliorare la conoscenza della lingua italiana. Le regole grammaticali vengono spiegate attraverso gli esercizi e l'applicazione di un linguaggio adeguato all'età ed alle capacità intellettuali dei ragazzi (Di Blasi 2016).

### 5.2. Peer education e il fenomeno degli animatori non cristiani

Analizzando le attività che vengono svolte negli oratori è facile notare una prassi introdotta da poco: i ragazzi vengono accompagnati da altri giovani-ragazzi coetanei, appena maggiorenni, e anche giovani di origine straniera desiderosi di impegnarsi attraverso il volontariato e il servizio animatori. La *peer education* è considerata come una strategia educativa degli oratori che ospitano ragazzi di diverse culture e religioni. Questo fenomeno è diffuso e considerato come una necessità per avviare uno scambio di valori, una trasmissione di esperienze, di conoscenze e di emozioni (Poletti 2016, 187-210). L'esperienza promossa dagli oratori considerata come una vera occasione per l'adolescente ha come obiettivo quello di suscitare nei ragazzi un atteggiamento di ricerca della propria identità, di conoscenza reciproca, di scambio vicendevole. Giovani „educatori” diventano da una parte portatori di conoscenze, ma dall'altra parte vengono considerati come individui che in maniera non professionale ma più spontanea creano un ambiente più favorevole al coinvolgimento di tutti i ragazzi nelle attività. In questo modo l'oratorio può configurarsi come una famiglia, all'interno della quale ognuno, appartenendo ad una cultura e religione differente, può realizzarsi negli spazi e nei ruoli specifici.

Il Progetto „Giovani come noi” (*peer education*), fu finanziato dalla Fondazione Bancaria S. Paolo con il nome *Nuove opportunità minori stranieri – N.O.M.I.S.* (Compagniadisanpaolo.it 2016). I giovani incontrati sulla strada, membri dell'oratorio, vengono impiegati in diverse attività specialmente dell'oratorio (Nuke.progettonomis.it 2016). Lo scopo è quello di valorizzare e dare nuovo significato alla presenza dei ragazzi stranieri, creando in essi un senso di appartenenza, di responsabilità verso la comunità oratoriana diventando in questo modo protagonisti e risorsa per altri ragazzi e giovani. Come viene affermato nei siti internet presi in considerazione, la presenza dei *peer educators* è molto preziosa in quanto questo servizio è svolto da ragazzi pari che hanno la possibilità di entrare nel mondo dei ragazzi stranieri non accompagnati grazie alla conoscenza della lingua e alla vicinanza dell'età. Alcuni autori sottolineano il ruolo dell'educazione tra pari nel lavoro con i ragazzi devianti (Aigotti 2016). Quest'esperienza di legare la strada con la comunità oratoriana viene promossa da diversi oratori specialmente a Torino (Oratorio Salesiano San Luigi ed Oratorio di Rivoli) (Sanluigitorino.wordpress.com 2016).

### 5.3. L'evangelizzazione e la testimonianza di vita e di fede

Negli ambienti salesiani il sistema preventivo di don Bosco basato sull'amore verso l'educando, sulla religione e sulla ragione, „si coniuga quotidianamente con

l'attenzione alla diversità e all'integrazione, diventando un laboratorio di „missione a colori” (Cattaneo 2016). La stragrande maggioranza dei ragazzi stranieri appartiene alla religione cattolica. Comunque la presenza di ragazzi stranieri in oratorio viene considerata come una ricchezza e una palestra d'integrazione. E' significativa l'apertura dei salesiani italiani all'appello del Papa Francesco che ha chiesto alle comunità religiose di accogliere le nuove presenze degli stranieri in Italia (Redattoresociale.it 2016). Davanti alla presenza di tanti ragazzi di origine straniera, l'impostazione degli oratori diventa simile a quella di una famiglia nella quale si trovano insieme ragazzi cattolici e di altre culture e religioni e si crea una comunità di persone che pongono al primo posto lo spirito interculturale oltre le discriminazioni. Dall'analisi dei siti internet e dai commenti fatti dai salesiani responsabili dell'oratorio possiamo dedurre che lo sforzo principale sia quello di favorire la condivisione delle esperienze di fede. Nelle città più grandi dove si nota un grande afflusso di famiglie immigrate lo sforzo dei salesiani va nella direzione di accogliere ed integrare le famiglie (ragazzi, giovani), con attenzione educativa cristiana. Se da una parte la maggioranza dei salesiani che guidano l'oratorio evitano la ghettizzazione tra le varie etnie e i cattolici stessi, dall'altra insistono sul fatto che l'oratorio debba diventare un luogo di convivenza, scambio di esperienze di vita e di fede. Alcuni responsabili preferiscono parlare di evangelizzazione indiretta attraverso la testimonianza, oppure attraverso gli sforzi che portano i ragazzi ad una loro graduale autonomia. Secondo don M. Mergola che lavora a Torino, la sfida consiste nel guidare i ragazzi ad essere „autonomi con la testa” (cioè conoscere la lingua italiana), „autonomi con le mani” (studiare, cercare di prepararsi un futuro, trovarsi un lavoro), „autonomi con il cuore” (saper cogliere ciò che c'è di buono in ogni cultura) (Mergola 2015, 19). Questa apertura degli ambienti cattolici verso lo straniero è anche in sintonia con il 5° Convegno Ecclesiale Nazionale, Firenze 9-13 Novembre 2015 che usando le cinque parole chiavi: *uscire, annunciare, abitare, educare e trasfigurare*, vuole proprio sottolineare l'atteggiamento di mettersi in ascolto di un altro uomo (Liut 2016).

#### 5.4. Le attività del doposcuola

Tra le varie iniziative sostenute dalle comunità oratoriane merita una particolare attenzione l'attivazione di servizi del doposcuola rivolti specialmente ai bambini e agli adolescenti. Solo nella città di Torino ci sono oltre 11 enti ed associazioni che offrono il servizio di attività di doposcuola (Scuolarevel-meucci.it 2016). Nel doposcuola si intende offrire ai ragazzi un servizio che favorisca non solo l'inserimento scolastico ma anche un'opportunità per la formazione umana e quella alla cittadinanza. Il doposcuola diventa l'occasione per ridurre nei ragazzi migranti il gap derivante dal fattore linguistico. Analizzando i siti internet curati dai responsabili degli oratori notiamo come, oltre l'aspetto scolastico che è fondamentale per un inserimento e un'integrazione dei ragazzi nella società italiana, ciò che conta sono i giochi, i laboratori creativi, il teatro, la danza, l'opportunità di

imparare a suonare uno strumento musicale (Ondagiovanesalus.it 2016). Un ruolo importante nel processo d'integrazione dei ragazzi stranieri passa anche attraverso le attività sportive nelle differenti discipline che vengono proposte all'oratorio. Lo sport è il momento privilegiato per promuovere la condivisione tra i ragazzi di regole comuni, di passione sportiva. Lo sport nello spirito salesiano è una „palestra” che serve per conoscere il ragazzo, il suo carattere, il suo modo di reagire, per cui certi messaggi possono favorire la migliore formazione umana dei partecipanti. Anche il semplice gesto di fare squadra può diventare un momento di avvicinamento dei ragazzi di diversa provenienza sociale, culturale e nazionale. I responsabili degli oratori non nascondono il fatto che le attività extrascolastiche possono assumere una funzione importante nel coinvolgimento delle famiglie e nell'avvio di percorsi di formazione interculturale degli operatori coinvolti.

### 5.5. Il lavoro di rete

L'impegno dei salesiani a rispondere alle esigenze dei ragazzi e dei giovani stranieri va anche nella direzione di stabilire alleanze con le agenzie educative fuori dei confini oratoriani. Questo rappresenta un'opportunità per intraprendere un significativo lavoro di rete che consiste nella collaborazione con le scuole del territorio, soprattutto elementari e medie. In gioco entrano anche altre agenzie educative. Infatti diversi oratori stanno intensificando i rapporti con le famiglie dei ragazzi stranieri. E' di massima importanza quindi insistere sul lavoro di rete anche con altre associazioni che operano nel quartiere con bambini e ragazzi.

In alcuni oratori salesiani è stato realizzato il progetto „Una comunità a colori” promosso dalla Federazione SCS/CNOS (vedi per esempio il coinvolgimento dell'oratorio di Torino-Crocetta in una zona ad alta percentuale di stranieri, senza etnia prevalente e dunque con maggior possibilità all'integrazione). Il progetto prevedeva due attenzioni: a) lavorare con gli „inclusi” - famiglie, scuola, animatori e volontari che offrivano diverse opportunità agli immigrati minori e alle loro famiglie (sensibilizzazione della comunità locale ai problemi dei ragazzi stranieri, formazione degli educatori sui temi che riguardano i problemi della „seconda generazione”, realizzazione di diverse iniziative per sensibilizzare ai problemi degli immigrati; b) lavorare con gli esclusi - i salesiani hanno accompagnato i minori stranieri attraverso figure educative e mediatori culturali in un lavoro di rete. Sono state coinvolte diverse realtà istituzionali e associative operanti nel territorio: collegamento con le scuole, con l'ufficio stranieri, con la Caritas Migrantes. Si è insistito sui contatti, gli scambi culturali, le associazioni e i gruppi informali di stranieri presenti nel territorio.

Giudicando dalle testimonianze raccolte circa l'esito del progetto preso in considerazione si può affermare che le comunità coinvolte nelle iniziative di questo progetto spesso diventavano un punto di riferimento per minori stranieri. Anche per gli italiani questa esperienza risulta molto positiva perchè la gente comune comincia a considerare l'immigrato come una presenza arricchente anche all'interno dell'ambiente oratoriano (Ricca 2016).

---

## CONCLUSIONI

1. L'attenzione per i minori, per i giovani immigrati, rientra pienamente nel carisma salesiano tracciato da don Bosco. La realtà che sta attraversando attualmente la cosiddetta „seconda generazione” di ragazzi stranieri nati in Italia non lascia indifferenti gli incaricati degli oratori e chi si interessa del futuro dei giovani.

2. E' interessante notare come nel contesto italiano viene arricchito il concetto di comunità. Essa non è più concepita in maniera restrittiva, riconducibile ad un ambiente concreto, delimitato dell'oratorio, del centro giovanile, ma piuttosto si vuole vedere una comunità dai confini più allargati: il quartiere, la città che i ragazzi abitano. Una comunità che possiede nuove modalità di declinare la prevenzione salesiana e tratta i ragazzi come soggetti ricchi di risorse e competenze da attivare.

3. Nel contesto oratoriano salesiano si sottolinea la dimensione interculturale che dovrebbe assumere il significato di paradigma per cui nelle attività oratoriane non si tratterebbe di „fare intercultura per i ragazzi stranieri”, ma piuttosto di sviluppare un lavoro assieme a tutti i membri della comunità oratoriana, che vede tutti i ragazzi (italiani e non) come partecipanti a pieno titolo, come protagonisti assieme agli educatori di un nuovo modo di concepire, di impostare e di fare l'oratorio. In quel contesto il ragazzo non viene etichettato in base alla sua cultura e religione.

4. Le attività degli oratori salesiani rispecchiano i vari progetti preparati per i ragazzi. Tra le attività più diffuse ci sono quelle del doposcuola, corsi di lingua per stranieri, le attività sportive, i laboratori di danza, l'animazione di strada, le iniziative per promuovere la solidarietà autentica. L'accoglienza e l'intervento rivolto ai minori stranieri non è una parte in più dell'attività dell'oratorio, ma viene trattato come una risorsa, un'opportunità di nuova crescita di fede e di sviluppo educativo, culturale e civile.

5. L'Oratorio insiste sull'esperienza che i ragazzi di diverse religioni possono fare all'interno della struttura (per esempio volontariato „laico” fatto dai giovani musulmani). Nel lavoro all'interno degli oratori si insiste sull'inserimento dei ragazzi più che sull'assimilazione. Le attività che si fanno non nascono dall'invenzione ma più che altro dal bisogno concreto che nasce dal vivo rapporto con le persone presenti. I responsabili promuovono un'evangelizzazione indiretta basata sulla testimonianza della vita.

6. Occorre notare che le attività del doposcuola, lo sport, il teatro, giochi nel cortile ecc., volte a favorire l'integrazione e la collaborazione tra i ragazzi spaziano negli loro interessi e diventano un fenomeno che coinvolge molti ragazzi stranieri. Si nota però un certo rifiuto di proposte di tipo formativo strutturato, formale. Il coinvolgimento dei ragazzi, giovani in questo tipo di proposte è discreto.

## BIBLIOGRAFIA:

- Aigotti, Matteo. 2016. „L'educazione tra pari come processo di decriminalizzazione e integrazione di minori e giovani adulti marocchini devianti.” Data d'accesso: 19.02.2016. <http://nuke.progettonomis.it/LinkClick.aspx?fileticket=MqoN2mLWbk8%3D&tabid=511&mid=1630>.
- Bongioanni, Marco. 1977. *Giociamo al teatro*. Torino: LDC.
- Bosco, Giovanni. 1877. *Regolamento per le case della Società di S. Francesco di Sales*. Torino: Tipografia Salesiana.
- Bosco, Giovanni. 2016. „La lettera da Roma del 10 maggio 1884.” Data d'accesso: 01.03.2016. [http://iss.sdb.org/fonti/LetteraRoma\\_sale.pdf](http://iss.sdb.org/fonti/LetteraRoma_sale.pdf).
- Braido, Pietro. 1965. *S. Giovanni Bosco. Scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù*. Brescia: La Scuola.
- Braido, Pietro. 1981. *Esperienze di pedagogia cristiana nella storia*. Vol. 2. Roma: LAS.
- Cattaneo, Prashanth. 2016. „Se l'animatore è filippino. A Torino prove di futuro.” Data d'accesso: 20.02.2016. <http://www.giovaniemissione.com/index.php?l=it&art=1459>.
- Chávez Villanueva, Pasqual. 2016. „La sfida educativa per il Terzo Millennio.” Data d'accesso: 16.03.2016. <http://www.oragiovane.it/animazione/materiali-animazione/66-sistema-preventivo-e-diritti-umani>.
- Colombo, Asher. 2007. *Gli stranieri e noi. Immigrazione e opinione pubblica in Emilia-Romagna*. Bologna: Il Mulino.
- Colombo, Enzo. 2016. „Ripensare la cittadinanza: come i figli di immigrati stanno trasformando la società italiana.” Data d'accesso: 22.02.2016. <http://www.fondazioneleonemoressa.org/newsite/wp-content/uploads/2013/08/Leconomia-dellimmigrazione-n.-3.pdf>.
- Compagnia di San Paolo. 2016. „Nuove Opportunità per Minori Stranieri.” Data d'accesso: 19.02.2016. <http://www.compagniadisanpaolo.it/ita/Aree-operative/Politiche-sociali/Nuove-generazioni/Empowerment-dei-giovani-e-integrazione/NO.MI.S>.
- Costituzioni della Società di san Francesco di Sales. 2016. Data d'accesso: 17.02.2016. [http://sangiovannibosco.net/ebook/costituzioni/2015\\_Costituzioni\\_Artime\\_ocr.pdf](http://sangiovannibosco.net/ebook/costituzioni/2015_Costituzioni_Artime_ocr.pdf).
- Di Blasi, Erica. 2016. „San Luigi, oratorio multietnico.” Data d'accesso: 01.03.2016. [http://torino.repubblica.it/cronaca/2011/03/23/news/san\\_luigi\\_oratorio\\_multietnico-13982410/](http://torino.repubblica.it/cronaca/2011/03/23/news/san_luigi_oratorio_multietnico-13982410/).
- Dicastero per la pastorale giovanile salesiana. 2014. *La Pastorale giovanile salesiana: quadro di riferimento fondamentale*. Roma: Direzione Generale Opere Don Bosco.
- Fernández Artime, Ángel. 2016. „Lettera del Rettor Maggiore agli Ispettori d'Europa per l'emergenza rifugiati.” Data d'accesso: 02.03.2016. <http://www.infoans.org/1.asp?sez=1&doc=13288&Lingua=1>.

- Franzoi, Marco. 2016. „Stranieri ...non estranei.” Data d’accesso: 01.03.2016. [http://duomosandona.netsons.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1145:stranieri-non-estraniei&catid=106:societa&Itemid=175](http://duomosandona.netsons.org/index.php?option=com_content&view=article&id=1145:stranieri-non-estraniei&catid=106:societa&Itemid=175).
- IDOS in collaborazione con l’UNAR. 2016. „Dossier Statistico Immigrazione 2015.” Data d’accesso: 16.02.2016. [http://www.dossierimmigrazione.it/doc-news/file/Scheda%20Dossier%202015\(4\).pdf](http://www.dossierimmigrazione.it/doc-news/file/Scheda%20Dossier%202015(4).pdf).
- Liut, Matteo. 2015. „Cinque „vie” per mettersi in ascolto dell’uomo.” *Avvenire* 11.11.2015: 19.
- Liut, Matteo. 2016. „Cinque vie per rendere la Chiesa più missionaria.” Data d’accesso: 22.02.2016. <http://www.firenze2015.it/cinque-vie-per-rendere-la-chiesa-piu-missionaria/>.
- L’Oratorio salesiano “Onda Giovane Salus.” 2016. „L’associazione.” Data d’accesso: 24.02.2016. <http://www.ondagiovanesalus.it/index.php/noi>.
- L’Oratorio salesiano “San Luigi.” 2016. „La peer education.” Data d’accesso: 19.02.2016. <https://sanluigitorino.wordpress.com/tag/peer-education/>.
- Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione internazionale. 2016. „Cittadinanza.” Data d’accesso: 22.02.2016. [http://www.esteri.it/mae/it/italiani\\_nel\\_mondo/serviziconsolari/cittadinanza.html](http://www.esteri.it/mae/it/italiani_nel_mondo/serviziconsolari/cittadinanza.html).
- Oratorio di Valdocco-Torino. 2016. „Obiettivi.” Data d’accesso: 01.03.2016. <http://www.oratoriovaldocco.it/obiettivi>.
- Oratorio in Parrocchia San Giovanni Bosco – Padova. 2016. „Il Progetto Educativo dell’Oratorio.” Data d’accesso: 01.03.2016. [http://www.parcchiadonbosco.org/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=90&Itemid=127](http://www.parcchiadonbosco.org/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=90&Itemid=127).
- Orlando, Vito. 2002. „Un servizio educativo territoriale aperto alla diversità culturale e religiosa: l’oratorio salesiano che accoglie giovani immigrati.” In *Dialogo senza paure. Scuola e servizi sociali in una società multiculturale e multireligiosa*, a cura di Roberto De Vita e Fabio Berti. 262-274. Milano: Franco Angeli.
- Poletti, Fulvio. 2016. „La peer education in una prospettiva pedagogica.” *Orientamenti Pedagogici* 363(1): 187-210.
- Prellezo, José Manuel. 2000. *Sistema educativo ed esperienza oratoriana*. Torino: Elledici.
- Progetto NOMiS della Compagnia di San Paolo. 2016. „Progetto NOMiS.” Data d’accesso: 01.03.2016. <http://nuke.progettonomis.it/IlProgetto/Obiettivi/tabid/479/Default.aspx>.
- Redattore Sociale. 2016. „Rifugiati, parrocchie pronte ad accogliere. Con qualche difficoltà.” Data d’accesso: 04.03.2016. <http://www.redattoresociale.it/Notiziario/Articolo/489811/Rifugiati-parrocchie-pronte-ad-accogliere-Con-qualche-difficolta>.
- Ricca, Domenico. 2016. „Una comunità a colori.” Data d’accesso: 27.02.2016. [http://www.iocisto.org/images/rassegnastampa/stampa/NPG\\_2006\\_maggio\\_-\\_pp23-43.pdf](http://www.iocisto.org/images/rassegnastampa/stampa/NPG_2006_maggio_-_pp23-43.pdf).

- 
- Sayad, Abdelmalek. 2006. *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Vol. 2. *Les enfants illégitimes*. Paris: Réédition chez Éditions Raisons d'agir.
- Scuola Secondaria. 2016. „Associazioni del territorio che forniscono servizi educativi ai minori e/o attività di doposcuola.” Data d'accesso: 24.02.2016. <http://www.scuolarevel-meucci.it/2-non-categorizzato/28-servizi-educativi.html>.
- Stańkowski, Bogdan. 2015. *Prevenzione salesiana e rieducazione dei ragazzi socialmente disadattati nel contesto polacco. Indagine interpretativa e prospettica*. Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM.
- Tatarella, Grazia. 2010. „Les mouvements migratoires entre réalité et représentation.” *Italies. Revue d'Études Italiennes* 14: 149-167.
- Vecchi, Juan. 1989. „L'Oratorio salesiano tra memoria e profezia.” In *Oratorio salesiano tra società civile e comunità ecclesiale*, a cura di Atti della Conferenza Nazionale CISI. Roma: SDB.





Ks. JAN NIEWĘGŁOWSKI<sup>1</sup> SDB

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

DZIAŁALNOŚĆ EDUKACYJNO-WYCHOWAWCZA MAŁYCH  
SEMINARIÓW DUCHOWNYCH TOWARZYSTWA SALEZJAŃSKIEGO  
W LATACH 1918-1939

EDUCATIONAL ACTIVITY OF SMALL SEMINARS OF THE SALESIAN ASSOCIATION  
IN THE YEARS 1918-1939

Summary

After Poland regained its independence, the Salesians took an active part in the process of organizing educational and social work. Secondary modern schools and vocational schools were the first area of activity conducted by the Salesian order. In response to arising needs, the Salesians opened children's homes and small seminars. Many of the pupils decided to follow a religious vocation. However, the majority chose secular life and continued education in state schools.

**Keywords:** the Salesian Society, school-education activity, small seminars, preventive system

Streszczenie

W proces organizowania oświaty i w działalność opiekuńczo-wychowawczą po odzyskaniu przez Polskę niepodległości czynnie włączyli się salezjanie. Pierwszym obszarem działalności salezjanów były szkoły ogólnokształcące i szkoły zawodowe. Ze względu na potrzeby otwierano również domy dziecka i małe seminaria duchowe. Te ostatnie były przeznaczone dla tzw. spóźnionych powołań. Wielu wychowanków decydowało się na drogę powołania zakonnego. Większość jednak wybierała drogę życia świeckiego i kontynuowała naukę w szkołach państwowych.

**Słowa kluczowe:** Towarzystwo Salezjańskie, działalność szkolno-wychowawcza, małe seminaria duchowe, system prewencyjny

WSTĘP

W 1918 r. Polska, po wielu latach zaborów i niewoli, odzyskała niepodległość. Jako wolny kraj stanęła wobec niezliczonych problemów i nowych wyzwań. Do najważniejszych można zaliczyć: brak stabilnej polityki, trudną sytuację eko-

---

<sup>1</sup> Ks. prof. dr hab. Jan Niewęgłowski SDB, absolwent Uniwersytá Pontificia Salesiana, prof. nadzwyczajny w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. E-mail: j.nieweglowski@uksw.edu.pl.

onomiczną, zniszczenia wojenne, brak kompetentnych urzędników na wszystkich szczeblach władzy oraz kryzys ogólnoswiatowy, który jeszcze utrudniał start młodemu państwu (Halecki 1992, 269). Niemniejsze problemy notowano w obszarze szkolnictwa i wychowania. Brakowało tutaj wszystkiego: doświadczenia, tradycji, struktur, kadry nauczycielskiej, a nawet podręczników. Ówczesne władze były w pełni świadome, że wyzwania te należy podjąć jako jedne z pierwszych. Bez dobrego szkolnictwa nie jest możliwa budowa zdrowej tkanki społecznej oraz struktur polityczno-ekonomicznych kraju (Krasuski 1985, 177; Kot 1996, t. 2, 363).

Do 1918 r. Towarzystwo Salezjańskie<sup>2</sup> oficjalnie mogło działać jedynie na terenie zaboru austriackiego (Niewęglowski 2003, 422). Po odzyskaniu wolności działalność rozszerzono na cały kraj. Po uregulowaniu strony prawnej, ze względu na wielką życzliwość władz proces ten przebiegł bardzo sprawnie, salezjanie włączyli się czynnie w odbudowę kraju poprzez otwieranie nowych placówek szkolno-wychowawczych. Do nich należały: szkoły ogólnokształcące, szkoły zawodowe, domy dziecka oraz małe seminaria duchowne. Te ostatnie były przeznaczone w sposób szczególny dla spóźnionych powołań, tzw. Synów Maryi (Misiaszek 2012, 256). Wielu chłopów wybierało drogę powołania salezjańskiego lub diecezjalnego, ale większość wybierała drogę życia świeckiego i kontynuowała naukę w innych szkołach. Najważniejszy jednak był fakt, że wielu wychowanków w starszym wieku miało szansę ukończenia szkoły ogólnokształcącej (Świda 1974, 50). W niniejszym artykule zostaną przedstawione małe seminaria duchowne według roku ich powstania.

### 1. MAŁE SEMINARIUM W DASZAWIE (1904)

Placówka w Daszawie koło Lwowa powstała w 1904 r. Przebywali tam wychowankowie z trzech zaborów. Chłopcy mogli uzupełnić wykształcenie z zakresu czterech klas gimnazjalnych. Kierownikiem placówki do wybuchu I wojny światowej był ks. Piotr Wiertelak. Dynamiczny rozwój szkoły przerwały działania wojenne w 1914 r. Wychowankowie zostali zmobilizowani do wojska lub wyjechali do domu salezjańskiego w Oświęcimiu. Cześć z nich wstąpiła do tworzących się legionów. W latach 1914-1918 budynki szkoły były okupowane przez Rosjan, Niemców lub Austriaków. Pod koniec działań wojennych salezjanom udało się zorganizować schronisko dla sierot wojennych (Kronika Zakładów Salezjańskich, 1916, 12).

Pierwsze lata po odzyskaniu wolności były również trudne. W 1919 r. budynki zostały splądrowane przez wojska bolszewickie i ukraińskie. W całkowitym zniszczeniu szkoły przeszkodziły oddziały wojska polskiego. Pomimo trudnej sytuacji materialnej i politycznej otwarto rok szkolny 1919/1920. Jednak jesienią

---

<sup>2</sup>Towarzystwo Salezjańskie założył w 1859 r. włoski duchowny ks. Jan Bosko (1815-1888). Całe swoje życie poświęcił biednej młodzieży włoskiej. Organizował dla niej różne instytucje opiekuńczo-wychowawcze. Uważa się go również za twórcę metody prewencyjnej w wychowaniu. Jest świętym Kościoła katolickiego.

1919 r. szkołę zamkniętą z powodu braku żywności. Wychowankowie wrócili do zakładu w maju 1920 r. W celu nadrobienia zaległości postanowiono kontynuować naukę podczas miesięcy letnich. Plany te zostały pokrzyżowane przez wojska bolszewickie, które zajęły Daszawę 19 sierpnia 1920 r. Żołnierze zdewastowali i zniszczyli cały dom i urządzenia, natomiast archiwum parafialne i szkolne spalili. W nienaruszonym stanie pozostała jedynie szkolna kaplica. Po kilku dniach wojska bolszewickie zostały wyparte przez armię generała Józefa Hallera. Po przeprowadzeniu koniecznych prac remontowych naukę szkolną rozpoczęto 8 października. Na miejscu pozostawiono jedynie seminarzystów, natomiast sieroty umieszczono w innych domach salezjańskich. Naukę rozpoczęło 38 uczniów (Ślósarczyk 1960-1969, t. II, 217; Krawiec 2004, 136).

Nowa tragedia dotknęła placówkę salezjańską w 1921 r. Najprawdopodobniej miejscowa ludność ukraińska podpaliła zabudowania gospodarcze, które doszczętnie spłonęły. Największą stratą było spalenie stodoły. Oprócz całorocznych zbiorów, znajdowały się w niej maszyny rolnicze, skład drzewa na całą zimę i nawozy. Składowano tam również wyposażenie sceny teatralnej. Jej zniszczenie utrudniło na wiele miesięcy wznowienie działalności teatru szkolnego. Wobec takiej sytuacji zamierzano zamknąć szkołę. Dzięki interwencji ówczesnego przełożonego inspektorialnego, ks. Piotra Tirone, i znaczącej pomocy finansowej prowincji placówka funkcjonowała nadal (Żurek 1996, 191).

Na początku lat dwudziestych szkoła otrzymała nazwę „Małe Seminarium im. Księdza Augusta Czartoryskiego”, jednak bez praw państwowych (ASC E 998, 31). Wychowankowie daszawscy w celu uzyskania matury, udawali się do gimnazjum salezjańskiego w Krakowie, gdzie podchodzili do egzaminu państwowego. Wskutek reformy jędrzejewiczowskiej sześciolletnią szkołę w Daszawie zredukowano do czterech klas gimnazjum nowego typu. Ze względu na potrzeby lokalowe i zwiększającą się liczbę wychowanków, w tym samym czasie przystąpiono do budowy nowego gmachu szkolnego. Rok szkolny 1920/1921 rozpoczęło 38 wychowanków, zaś w roku szkolnym 1937/1938 było 146 uczniów (Żurek 1996, 57). Zebrane fundusze pochodziły od prywatnych sponsorów i z dochodów z eksploatacji gazu ziemnego. Jego złoża znajdowały się na parceli salezjańskiej. Budowę nowego gmachu ukończono w 1929 r. Umieszczono w nim internat. Uroczystości związane z poświęceniem i otwarciem budynku połączono z 20-leciem pracy salezjanów w Daszawie i beatyfikacją założyciela Towarzystwa Salezjańskiego, ks. Jana Bosko (1929). Działalność szkoły przerwały działania II wojny światowej.

## 2. MAŁE SEMINARIUM W ŁĄDZIE (1921)

W 1918 r. władze Kościoła włocławskiego stanęły przed poważnym problemem zabezpieczenia olbrzymiego obiektu pocysterskiego w Łądzie nad Wartą, pochodzącego z XII wieku. Z pracy w nim zrezygnowali kapucyni i oliwetanie. Podobne problemy mieli księża diecezjalni. W tej sytuacji proboszcz z pobliskiej

Słupcy ks. Franciszek Szczygłowski zarekomendował biskupowi włocławskiemu Towarzystwo Salezjańskie. Salezjanie byli mu znani z pracy w Aleksandrowie Kujawskim, gdzie z dużym sukcesem prowadzili szkołę powszechną. Ordynariusz miejsca natychmiast wystosował list intencyjny do ks. Piotra Tirone, Przełożonego Inspektorii św. Stanisława Kostki. W liście proponował otwarcie szkoły rolnopszczelarskiej (*[Dwudziestopięciolecie] 25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce*, 1923, 69). Pierwsi salezjanie przybyli do Łądu 15 kwietnia 1921 r. Byli to: ks. Wojciech Śmiłowski, który został proboszczem, ks. Jan Romanowicz i brat zakonny Józef Trącik. Początki pracy były bardzo trudne. Pierwszej pomocy materialnej udzielili ks. Franciszek Szczygłowski, pani Maria Suchorzewska i mieszkańcy Łądu (Kronika. Łąd, 1921, 21).

Biorąc pod uwagę realia ekonomiczne i kadrowe, zrezygnowano z projektu tworzenia szkoły rolniczej. Podjęto decyzję zorganizowania gimnazjum w ramach małego seminarium dla Synów Maryi (spóźnione powołania). Z jednej strony odpowiadało to potrzebom salezjańskim, z drugiej, również ważnym powodem była potrzeba edukacji polskiej młodzieży. Pierwszy rok nauki rozpoczęło 34 uczniów. Wielu wychowanków przekraczało granice wieku właściwe dla tego rodzaju placówek edukacyjnych. Początkowo zorganizowano dla nich kurs przygotowawczy. Podczas niego uzupełniali wiedzę z zakresu I, II, III i IV klasy gimnazjalnej. Władze salezjańskie wystąpiły również z prośbą do Kuratorium Okręgu Łódzkiego o przyznanie koncesji na prowadzenie szkoły średniej. Koncesję taką otrzymano, ale bez możliwości wydawania świadectw (Kronika. Łąd, 1922, 15).

W tym samym czasie do klasztoru łódzkiego trafiła grupa 20 polskich sirot z terenu Związku Radzieckiego. Dla nich utworzono szkołę krawiecką. Odpowiedzialny za jej funkcjonowanie był Wincenty Róg, wychowanek salezjański z Oświęcimia. Szkołę zamknięto w 1927 r., po ukończeniu jej przez ostatnich wychowanków (Świda 1974, 50).

W 1924 r. ponownie wystąpiono z prośbą do miejscowego kuratorium o koncesję dla V klasy gimnazjum. Przeprowadzona wizytacja placówki wykazała jednak wiele niedociągnięć. Do nich należały brak wykwalifikowanej kadry nauczycielskiej i wychowawczej oraz zbyt duża rozpiętość wiekowa wychowanków. Szkoła nie otrzymała praw państwowych. W roku szkolnym 1926/1927, po uwzględnieniu tylko kilku uwag kuratorium, szkoła otrzymała niepełne prawa (ASC E 998, 31). W tej sytuacji władze kuratorium wyraziły zgodę na powołanie małego seminarium. Rozpoczęło ono działalność w roku szkolnym 1927/1928. W takiej formie funkcjonowało do 1939 r. Do małego seminarium w Łądzie przyjmowano chłopców od 14. do 22. roku życia. Dla uczniów pochodzących z dalszych okolic Polski został stworzony internat, co przyczyniło się do wzrostu liczby kandydatów. W roku szkolnym 1938/1939 w Łądzie uczyło się 217 wychowanków (W.K. 1933, 71; ASIW T. Łąd).

Zasadniczym problemem łódzkiej placówki był odpowiedni personel. Jego większość stanowili salezjanie. Na przeszkodzie zatrudnienia wykwalifikowanej

kadry stały warunki finansowe. Uczniowie, pragnąc ukończyć gimnazjum, musieli zdawać egzaminy państwowe. Czynili to w innych szkołach salezjańskich lub w kuratorium warszawskim (APP 53). Ogólnie rzecz biorąc wyniki były zadawalające. Najgorszym rokiem był 1937. Przed Warszawską Komisją Egzaminacyjną zdawało 36 wychowanków z Łądu. Egzamin pomyślnie zdało tylko 15 łądzkich uczniów.

### 3. MAŁE SEMINARIUM W JACIĄŻKU (1928)

Kolejne małe seminarium duchowne w Inspektorii św. Stanisława Kostki powstało dzięki darowiźnie rodziny Domaradzkich. Zofia i Stanisław Domaradzcy posiadali duży majątek ziemski w Jaciążku koło Makowa Mazowieckiego. Stanisław Domaradzki (+1941), który poznał działalność salezjańskiej szkoły graficznej w Warszawie, postanowił utworzyć podobny ośrodek w swoich włościach. Przekazał salezjanom swój majątek o wielkości 640 mórg, z zastrzeżeniem, że utworzą jakąś placówkę wychowawczą dla ubogich chłopców (ASIW T. Jaciążek. Dokumentacja)<sup>3</sup>.

Stanisław Domaradzki, aktywny działacz społeczny, już kilka lat wcześniej w Jaciążku wybudował szkołę podstawową, umożliwiając w ten sposób naukę miejscowym dzieciom. Jednocześnie rozpoczął budowę dużego jednopiętrowego budynku przeznaczonego na pracę młodzieżową. Jeszcze w trakcie prac budowlanych zakład wraz z gospodarstwem rolnym przekazał Towarzystwu Salezjańskiemu. Okręgowy Urząd Ziemski w Warszawie zgodę na przejęcie ziemi przez salezjanów wydał 1 sierpnia 1928 r. W testamentie Zofia i Stanisław Domaradzcy wprowadzili jedynie zapis mówiący o prawie dożywocia w Jaciążku (Nowy zakład salezjański, 1928, 279). Uroczystego otwarcia placówki dokonano 8 września tego samego roku. Z ramienia salezjanów pieczę objął nad nią pierwszy dyrektor ks. Józef Strauch (Krawiec 2015, 78). Prowadził on dalszą rozbudowę zakładu przy wydatnej pomocy Stanisława Domaradzkiego. Należy wspomnieć, że budynki wyposażono w światło elektryczne, zainstalowano wodociągi, centralne ogrzewanie i kanalizację. Świadczyło to o wysokim standardzie całej infrastruktury. 20 grudnia 1928 r. Przełożony Generalny Towarzystwa Salezjańskiego erygował w Jaciążku dom zakonny. Budowę definitywnie ukończono w 1932 r. Na uroczyste poświęcenie całego obiektu zaproszono miejscowego ordynariusza, biskupa płockiego Juliana Nowowiejskiego (Dzieło Pomocnika Salezjańskiego w Jaciążku, 1932, 181; Kant 2014, 15).

We wrześniu 1932 r. uruchomiono warsztaty zawodowe, które przygotowywały wychowanków do nauki w czterech specjalnościach: kowal, stolarz, kołodziej

---

<sup>3</sup>W akcie darowizny czytamy: „Darujący, pomni dobrodziejstw Opatrzności, która łaskawą ręką jego wiodła i żonę jego Zofię Domaradzką przez życie, pragnąc jak największej liczbie młodzieży zapewnić przez zbożne wychowanie i przygotowanie do życia prawdziwe szczęście a Kościołowi i Ojczyźnie jak największą liczbę pożytecznych obywateli, przeznaczają na ten cel swój majątek «Jaciążek». [...] Ofiarodawcy obrali według swego najgłębszego przekonania za powiernika Towarzystwo Salezjańskie, znane w Polsce i za granicą jako to, któremu Kościół i społeczeństwo powierzają młodzież, by była wychowywana w duchu religijnym i zarazem zaprawiona do pracy zawodowej, której ojczyzna tak bardzo potrzebuje”.

i ślusarz. Dyrektor ośrodka ks. Franciszek Miśka rozpoczął jednocześnie starania o koncesję państwową. Urząd Starostwa Powiatowego w Makowie Mazowieckim wydał tzw. kartę rzemieślniczą jedynie na trzy specjalności: kowal, kołodziej i ślusarz. Według Urzędu warsztat stolarski nie spełniał wymogów formalnych. Zakład w Jaciążku wyspecjalizował się w produkcji bryczek konnych, popularnie zwanych wolantami (ASIW T. Jaciążek).

Pomimo dość dobrych warunków, liczba wychowanków w placówce była przez cały czas niska. Na podstawie bardzo skromnych danych archiwalnych można stwierdzić, że w latach 1928-1933 liczba ta wahała się od 30 do 80. Oprócz zajęć praktycznych, wychowankowie mieli również zajęcia teoretyczne, które odbywały się zazwyczaj wieczorami. Znawca tematu, ks. Kazimierz Szczerba, twierdzi, że szkoła w Jaciążku nie prowadziła pełnego przygotowania do zawodu, a jedynie formę przyuczenia do zawodu. Z tego powodu nie miała prawa powoływania własnej komisji egzaminacyjnej stwierdzającej ukończenie szkoły. Wychowankowie, chcąc otrzymać kwalifikacje czeladnicze, musieli zdawać egzaminy przed Izbą Rzemieślniczą (Szczerba 1973, 15-16).

Na zmniejszającą się z roku na rok liczbę wychowanków z pewnością miały jeszcze inny okoliczności. Do nich można zaliczyć oddalenie Jaciążka od większych miejscowości i ośrodków przemysłowych, skromne i niewystarczające środki komunikacyjne oraz brak praw państwowych. Wobec powyższej sytuacji i ze względu na dobre warunki lokalowe, w roku szkolnym 1933/1934 zdecydowano o otwarciu innej formy działalności. Uruchomiono czteroklasowe małe seminarium. Była to odpowiedź przede wszystkim na potrzeby Towarzystwa Salezjańskiego, które potrzebowało nowych powołań (Małe Seminarium Salezjańskie, 1936, 33). Odpowiedzialnym za małe seminarium był ks. Stanisław Stępkowski. Do pomocy otrzymał dwóch koadiutorów i trzech kleryków-asystentów. Z powodu nowej formy działalności, na początku roku szkolnego 1935/1936, odbyła się wizytacja wojewody warszawskiego Bronisława Nakoniecznikowa-Klukowskiego. Przebiegła w pozytywnej atmosferze. Wojewoda, wychodząc naprzeciw wielu potrzebom zakładu, obiecał przede wszystkim wybudowanie nowej drogi. Jej brak odczuwał zakład salezjański i okoliczna ludność. Poprawa w obszarze komunikacyjnym niewątpliwie przyczyniła się do rozwoju warsztatów zawodowych i małego seminarium w Jaciążku. Z roku na rok wzrastała liczba chłopców. W roku szkolnym 1933/34 naukę rozpoczęło 38 uczniów, w roku szkolnym 1937/38 wychowanków było już 193 (ASIW T. Jaciążek).

Obok małego seminarium w Jaciążku cały czas funkcjonowały warsztaty zawodowe. Pomimo niskiej liczby kandydatów i ich nierentowności, przykładano dużą uwagę do kształcenia teoretycznego i praktycznego. Dyrekcja stale czyniła starania o koncesję państwową. Miejskowe władze kuratorskie nie wydały jej i nie zatwierdziły warsztatów. Natomiast podporządkowały je formalnie Izbie Rzemieślniczej we Włocławku. W 1936 r. dwaj wychowankowie złożyli pierwsze egzaminy czeladnicze. Warsztatami w tym czasie kierowali: Stanisław Karwacz – kołodziej-

skim, Stanisław Sitarski – kowalskim i Idzi Szubert – ślusarskim. W następnym roku egzaminy czeladnicze zdało pomyślnie 8 uczniów: 1 kowal, 3 kołodziejów i 4 ślusarzy. Na początku roku szkolnego z każdym wychowankiem dyrekcja podpisywała umowę. Po jej zatwierdzeniu przez miejscowy Urząd Gminny wysyłano ją do Izby Rzemieślniczej we Włocławku. Wypełnienie tej procedury było warunkiem podejścia do końcowego egzaminu czeladniczego. Wydaje się, że poziom kształcenia w warsztatach był wysoki. Mogą o tym świadczyć wystawy prac, które były organizowane regularnie na zakończenie każdego roku szkolnego. W dniach 24-31 listopada 1937 r. Izby Rzemieślnicze w Płocku, Ciechanowie i Włocławku zorganizowały wystawy prac uczniowskich szkół zawodowych województwa warszawskiego. Na zakończenie ich trwania zakład salezjański w Jaciążku otrzymał dyplom uznania za kompetentne i właściwe realizowanie programu dydaktycznego. Natomiast kilku uczniów otrzymało nagrody indywidualne (Żurek 1996, 115).

Zakład salezjański aktywnie uczestniczył w życiu wspólnoty lokalnej. Wychowawcy wraz z wychowankami często brali udział w uroczystościach patriotycznych, religijnych i w świętach lokalnych. Uczniowie organizowali okolicznościowe akademie i przedstawienia teatralne. Była również obecna orkiestra zakładowa i chór, które uświetniały spotkania. „Pokłosie Salezjańskie” wspomina o jednym z nich z 21 listopada 1937 r. Fundator szkoły, Stanisław Domaradzki, w uznaniu za działalność społeczną, otrzymał Złoty Krzyż Zasługi. W imieniu prezydenta państwa nagrodę wręczał starosta makowski Jan Łazarz. Na święto przybyli liczni miejscowi mieszkańcy, władze, przełożeni salezjańscy oraz wychowankowie zakładu. Ci ostatni wraz ze swoimi opiekunami przygotowali piękną okolicznościową akademię słowno-muzyczną. Deklamowano polską poezję patriotyczną i religijną. Natomiast na oprawę muzyczną składały się utwory Chopina i Bacha. Wykonywał je salezjanin koadiutor Feliks Rączkowski. W ten sposób chciano podziękować fundatorowi za dzieło wychowawcze, które zapoczątkował w Jaciążku (Ze świata salezjańskiego. Zasłużone odznaczenie, 1938, 26).

#### 4. MAŁE SEMINARIUM W POGRZEBIENIU (1930)

Pogrzebień położony jest na południu Polski, koło Rybnika. W miejscowości tej przed I wojną światową mieszkał Cezary Vogt, Niemiec. Był on właścicielem dużego majątku ziemskiego. Po zakończeniu działań wojennych majątek sprzedał i wyjechał do Niemiec. Majątek kupiło Przedsiębiorstwo Osadnicze „Ślązak”, które rozparcelowało ziemię i rozdało miejscowym chłopom. Z majątku pozostał dwór i zabudowania gospodarcze z przylegającym dużym ogrodem. Przez dłuższy czas nikt nie był zainteresowany ich kupnem. 18 marca 1930 r. pozostałości po majątku Vogta zakupił przełożony inspektorii salezjańskiej, ks. Antoni Symior. Salezianie postanowili utworzyć w Pogrzebieniu małe seminarium z myślą o nowych powołaniach zakonnych (Pierwszy zakład salezjański na Śląsku w Pogrzebieniu, 1930, 196). Już z końcem marca puste zabudowania zamieszkali pierwsi salezianie. Byli

to dwaj koadiutorzy Ignacy Żurek i Stefan Jędrzejek. W lipcu dołączył do nich ks. Roman Niewitecki, który zajął się uregulowaniem sytuacji prawnej zakupionego majątku i organizacją szkoły.

Przełożony inspektorii salezjańskiej, ks. Antoni Symior, zwrócił się do Przełożonego Generalnego w Turynie o erygowanie domu zakonnego, a następnie do biskupa katowickiego o pozwolenie na otwarcie małego seminarium. Wkrótce nadeszły decyzje, obie były pozytywne. Małe seminarium duchowne rozpoczęło działalność w roku szkolnym 1930/1931 jako gimnazjum z programem szkoły państwowej. Warunkiem przyjęcia do szkoły salezjańskiej było ukończenie sześcioklasowej szkoły podstawowej, odpowiedni wiek i zdanie egzaminu wstępnego. Przyjęto również na podstawie świadectwa dość liczną grupę uczniów z innych gimnazjów. Klasę pierwszą rozpoczęło 30 wychowanków (Ze świata salezjańskiego. Z Pogrzebienia, 1931, 174).

Pierwsze lata działalności seminarium były bardzo trudne. Początkowo notowano wyrazy niechęci tak ze strony przedstawicieli lokalnego duchowieństwa, jak również władz kuratorskich. Wraz z biegiem czasu relacje normalizowały się. Na ich poprawę miał niewątpliwie największy wpływ ks. Mikołaj Knosala, miejscowy dziekan, który wspierał pracę salezjanów. Szybko pojawiły się także trudności ekonomiczne. Główny budynek wymagał intensywnych prac remontowych. Najpilniejszą potrzebą była wymiana więźby dachowej. Opracowany kosztorys opiewał na około dziesięć tysięcy złotych. Innym problemem, niemniej ważnym, który nękał szkołę przez długi czas, był brak profesjonalnego i dobrze przygotowanego personelu dydaktycznego.

Na polecenie przełożonego inspektorialnego, który starał się pomóc placówce, nadzwyczajnej wizytacji dokonał w dniach od 8 do 10 stycznia 1935 r. ks. Franciszek Harazim. Z protokołu powizytacyjnego wynika, że w szkole uczyli tylko salezianie: Roman Niewitecki, Antoni Czop, Bronisław Hinc, Ludwik Griman i Feliks Ganasiński. Ponadto uczyło dwóch kleryków: Wilhelm Nocoń i Stanisław Wędzicha. Wizytator najwięcej uwag skierował pod adresem pracy dydaktycznej ks. Feliksa Ganasińskiego, nauczyciela języka greckiego i łacińskiego. Bez poważnych przyczyn opuszczał on swoje lekcje. Ksiądz Franciszek Harazim podobną opinię wystawił klerykowi Stanisławowi Wędzichowi, który uczył historii i geografii. W tym przypadku uczniowie krytycznie wypowiadali się o sposobie prowadzenia lekcji i o nieprzygotowywaniu się nauczyciela do ich prowadzenia. Kleryk Wędzich również jako wychowawca nie wypełniał należycie swoich obowiązków, podchodził do nich z małą dozą roztropności. Praca pozostałych salezjanów została oceniona przez wychowanków pozytywnie (Żurek 1996, 117).

Kilkuletnie zaniedbania na polu pracy dydaktycznej odbiły się negatywnie na przyszłych egzaminach maturalnych. Uczniowie z Pogrzebienia podchodzili do tego egzaminu w państwowym gimnazjum w Rybniku. W latach 1933-1936 większość wychowanków otrzymała oceny negatywne. W tej sytuacji nastąpiła interwencja katowickiego kuratorium. Do salezjańskiego małego seminarium



w Pogrzebieniu, 20 marca 1936 r., przybył wizytator z poleceniem przeprowadzenia wnikliwej kontroli. Protokół powizytacyjny był dla placówki bardzo niekorzystny. Szkoły nie zamknięto z dwóch powodów. Placówka nie podlegała władzom świeckim i nie ubiegała się o prawa państwowe (Świda 1974, 51). Część chłopców opuściła szkołę i udała się do innych szkół państwowych. W 1937 r. dyrekcja szkoły podjęła decyzję o przeniesieniu uczniów ostatniej klasy do gimnazjum salezjańskiego w Oświęcimiu, które posiadało koncesję państwową. Na miejscu pozostały jedynie trzy klasy gimnazjalne (Ślósarczyk 1960-1969, t. II, 339).

Należy wspomnieć o kolejnych dwóch wizytacjach Wydziału Oświecenia Publicznego z Katowic, które miały miejsce w 1934 i 1938 roku. Dyrekcji placówki zwrócono uwagę na kolejne niedociągnięcia. Pierwszym było używanie formularzy świadectw zbyt podobnych do zatwierdzonych przez Ministerstwo WRiOP. Drugim – używanie nazwy „gimnazjum prywatne”. Protokół powizytacyjny stwierdzał jasno, że małe seminarium jest szkołą prywatną i wewnętrzną, a świadectwa końcowe nie mają takiej samej ważności jak świadectwa szkół publicznych. Ponadto wychowankowie nie mogą otrzymywać „świadectw dojrzałości” na zakończenie edukacji (Żurek 1996, 118).

Przełożony inspektorialny i zarząd szkoły zdawali sobie sprawę z braków placówki (ASC E 998, 31). Jednym ze sposobów poprawy sytuacji było wybudowanie nowego gmachu i wyposażenie sal lekcyjnych w nowoczesną aparaturę dydaktyczną. To z kolei ułatwiłoby zatrudnienie odpowiedniej kadry nauczycielskiej. Jednak ogólnoswiatowy kryzys ekonomiczny pogorszył sytuację finansową inspektorii salezjańskiej i budowa nowego budynku oddalała się w czasie. Pomimo różnych trudności, personel dydaktyczno-wychowawczy robił wszystko, aby wychowankom przekazać wiedzę i dobre wychowanie. Na uwagę zasługuje postać Stanisława Omeljaniuka, wychowanek z Pogrzebienia, który po odbyciu własnej służby wojskowej powrócił do salezjańskiego zakładu i zorganizował szkolny hufiec harcerski. Hufiec ten wyspecjalizował się w strzelaniu i w gimnastyce, zdobywając bardzo wiele nagród i odznaczeń państwowych.

Innym obszarem, na którym notowano duże sukcesy, był teatr szkolny. Sztuki teatralne wystawiano nie tylko na terenie szkoły, ale bardzo często na terenie Pogrzebienia i w okolicznych miejscowościach. Największą popularnością cieszyły się w okresie adwentu tradycyjne jasełka przygotowywane przez ks. Juliana Hoppe. Towarzyszyły im zakładowa orkiestra i chór. W późniejszym czasie grano *Jasełka* autorstwa Lucjana Rydla. Cieszyły się one niesłychanie wielką popularnością. Teatr szkolny wystawiał je w Wodzisławiu, Pszowie, Rydułtowach i wielu innych miejscowościach. W czasie wielkiego postu wystawiano misterium pasyjne *Nazarejczyk*. Wkrótce salezjanie stworzyli własne Misterium Męki Pańskiej. Tekst napisał ks. Franciszek Harazim, natomiast muzykę do spektaklu skomponował ks. Antoni Chlondowski. Wyjazdy do różnych miejscowości z misterium z pewnością utrudniały działalność dydaktyczną placówki, z kolei były formą apostołowania, a także okazją do zebrania funduszy na rzecz zakładu (Z Małego Seminarium Salezjańskiego w Pogrzebieniu, 1933, 120).

Należy zwrócić uwagę na jeszcze inną formę działalności salezjanów w Pogrzebieniu. Była to praca duszpasterska. Wykorzystywano dla jej celów szkolną kaplicę. We wszystkich większych uroczystościach religijnych i państwowych udział brali wychowankowie szkoły, również orkiestra zakładowa i chór. Inicjatywy dotyczące życia społecznego lokalnej społeczności zostały dostrzeżone i docenione przez Ministerstwo Skarbu. 11 listopada 1933 r. dyrektorowi szkoły ks. Romanowi Niewiteckiemu i całej wspólnocie salezjańskiej placówki przyznano odznakę Straży Granicznej (Ślósarczyk 1960-1969, t. II, 338).

Wybuch II wojny światowej we wrześniu 1939 r. przerwał działalność małego seminarium salezjańskiego w Pogrzebieniu. Po jej zakończeniu w 1945 r. funkcjonowanie szkoły z różnych przyczyn nie zostało wznowione.

##### 5. MAŁE SEMINARIUM MISYJNE W REGINOWIE (1937)

Reginów to miejscowość usytuowana na kresach II Rzeczypospolitej w województwie nowogródzkim. Na jego terenie znajdował się duży majątek ziemski, którego właścicielem był hrabia Jan Jundziłł-Baliński (1899-1974). W 1934 r. podjął decyzję o przekazaniu znacznej jego części Towarzystwu Salezjańskiemu (ASC E 998, 31). W akcie darowizny prosił salezjanów o poprowadzenie działalności oświatowo-wychowawczej dla miejscowych niezamożnych chłopców. Poza tym salezjanie mieli zająć się pracą duszpasterską z miejscowymi katolikami, którzy stanowili znaczną mniejszość wśród licznej ludności wyznania prawosławnego. Fundator nie ukrywał, że obecność i działalność wychowawczo-duszpasterska salezjanów miała na celu podtrzymanie polskości i wiary katolickiej. Salezjanie otrzymali duży drewniany pałac, zabudowania gospodarcze, ziemię orną oraz łąki. Ówczesny przełożony inspektorii salezjańskiej, ks. Stanisław Pływaczyk, z salezjanami oraz z fundatorem długo zastanawiali się nad znalezieniem odpowiedniej formy pracy na tamtym terenie. Biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności i możliwości, postanowiono utworzyć małe seminarium ukierunkowane na powołania misyjne. Dom zakonny oficjalnie erygował Przełożony Generalny w 1937 r. (ASIW T. Byłe placówki na Wschodzie. Reginów).

Inspektor ks. Stanisław Pływaczyk wczesną wiosną 1935 r. oddelegował do pracy w Reginowie ks. Wojciecha Kuczewskiego oraz dwóch braci zakonnych: Ignacego Wolnego i Jana Różyckiego. Najpilniejszą potrzebą było zorganizowanie w głównym budynku internatu dla chłopców, którzy byli uczniami miejscowej szkoły rzemieślniczej. Jednocześnie zainicjowano działalność oratoryjną dla młodzieży lokalnej. Przystąpiono również do budowy dużej kaplicy, w której rozpoczęto pracę duszpasterską. Była ona bardzo potrzebna ze względu na dużą odległość od kościoła parafialnego (około 22 km). Inicjatywa ta cieszyła się tak wielkim poparciem miejscowej ludności, że od razu przystąpiono do zbierania funduszy na budowę dużego kościoła. Należy zaznaczyć, że miejscowa ludność przyjęła salezjanów z wielką radością, ofiarując wszelką pomoc (Ze świata salezjańskiego. Z Reginowa, 1936, 267).

Biorąc pod uwagę potrzeby miejscowej młodzieży męskiej, planowano utworzyć pracownie rzemieślnicze (stolarstwo, krawiectwo). Po długich dyskusjach z nauczycielami miejscowej szkoły rzemieślniczej z planów tych zrezygnowano. Kontrargumentem były zbyt duże odległości od większych ważnych punktów miejskich, przemysłowych i szkolnych. Najbliższy urząd pocztowy znajdował się w Byteniu w odległości 15 kilometrów od Reginowa. Trasa kolejowa również przechodziła bardzo daleko. Do najbliższej stacji w Domanowie było 16 kilometrów. Jeszcze inną trudnością była jakość dróg. Większość z nich była drogami polnymi. Wszystkie te czynniki zdecydowały o przyszłym charakterze fundacji w Reginowie. Powstało małe seminarium na bazie gimnazjum. W celu wzmocnienia dotychczasowej kadry nauczycielskiej i wychowawczej przełożony salezjański skierował do Reginowa następujących salezjanów: ks. Wojciecha Krzyżanowskiego, ks. Michał Bulowskiego, kleryka Zygfryda Reitera oraz dwóch koadiutorów Michała Kęsickiego i Wacława Mokszyza (Żurek 1996, 135).

W pierwszym roku szkolnym 1937/1938 naukę rozpoczęła pierwsza klasa gimnazjum. Uczniowie rekrutowali się przeważnie z miejscowej ludności, ale również z terenu całej Polski. Klasa pierwsza liczyła 60 wychowanków. W następnym roku szkolnym 1938/1939 zdołano utworzyć wszystkie cztery klasy gimnazjalne. Naukę w nich rozpoczęło 130 wychowanków. Przygotowywano jednocześnie wnioski do kuratorium w Grodnie o otrzymanie koncesji państwowej. Ilość kandydatów zapowiadała prężny rozwój placówki. Wybuch II wojny światowej przerwał działalność szkoły. Na zbliżający się nowy rok szkolny 1939/1940 przybyło jedynie kilkunastu uczniów. Ze względu na niepewną sytuację dyrektor szkoły, ks. Jan Żak, postanowił odesłać ich do domów rodzinnych.

Czasy wojenne okazały się bardzo trudne dla Reginowa. Przeciwnie salezjanom i ludności polskiej wystąpiła ludność białoruska. Już w pierwszych miesiącach wojny Reginów musieli opuścić prawie wszyscy salezjanie. Na straży majątku pozostali tylko dwaj bracia zakonni Józef Wolny i Michał Kęsicki oraz ks. Michał Bulowski. Ten ostatni zamieszkał u zaprzyjaźnionej rodziny. Z powodu narastającej wrogiej postawy miejscowej ludności białoruskiej ulegającej coraz bardziej ideologii komunistycznej i z powodu spalania głównych budynków zakładu, wkrótce opuścili go również bracia zakonni. Po 1945 r. Reginów pozostał w granicach Związku Radzieckiego (ASIW T. Byłe placówki na Wschodzie. Reginów).

## ZAKOŃCZENIE

W 1918 r. niepodległość Polski stała się faktem. Do tego roku domy salezjańskie znajdowały się jedynie na terenie zaboru austriackiego. Niekorzystna sytuacja polityczna w listopadzie 1918 r. zmieniła się diametralnie. Odpowiednie władze w kraju dokonały bez większych problemów rejestracji Towarzystwa Salezjańskiego. Ułatwiało to otwieranie nowych dzieł szkolnych i wychowawczych, a przede wszystkim współpracę z miejscową władzą. Należy zaznaczyć, że w tym okresie

w Polsce brakowało szkół i placówek wychowawczych. Dlatego inicjatywy salezjanów w obszarze edukacji i wychowania były wspierane i chętnie akceptowane. Myśl pedagogiczna ks. Jana Bosko przeszczepiona na grunt polski znajdowała szerokie zrozumienie i poparcie. Zgodnie z myślą Założyciela salezjanów, priorytetem dla nich była młodzież uboga i potrzebująca różnej pomocy. Wydaje się, że salezjańska propozycja wychowawcza dobrze wkomponowała się w potrzeby pracy edukacyjnej i uzupełniała cele wychowawcze II Rzeczypospolitej.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Archivio Salesiano Centrale (Rzym) – ASC E 998, 31. Polonia generica. D. E. C. divisione Isp. Corrispondenza 1889 – Corrisp. con D. Tirone, T. 1.
- Archiwum Państwowe w Poznaniu, Kuratorium Okręgu Szkolnego Poznańskiego w Poznaniu (Zespół gromadzący archiwalia przedwojenne) – nr 805. Sygn. 53/805/0/291.
- Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Warszawskiej – ASIW:
- T. Byłe placówki na Wschodzie. Reginów.
- T. Jaciążek – Pisma.
- T. Jaciążek. Małe seminarium dla Synów Maryi.
- T. Łąd 1945-1956.
- [*Dwudziestopięciolecie*] *25-lecie działalności salezjańskiej w Polsce 1898-1923*. 1923. Mikołów.
- Dzieło Pomocnika Salezjańskiego w Jaciążku. 1932. *Pokłosie Salezjańskie*, 1, 181-186.
- Halecki, Oskar. 1992. *Historia Polski*. Lublin-Londyn: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kant, Bronisław. 2014. *Jaciążek czyli jak Polska Ludowa demoralizowała młodzież*. Warszawa: Parafia Rzymskokatolicka Najświętszego Serca Jezusowego.
- Kot, Stanisław. 1996. *Historia wychowania*, t. 2. Warszawa: Żak.
- Krasuski, Józef. 1985. *Historia wychowania*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Krawiec, Jan. 2004. *Powstanie Towarzystwa Św. Franciszka Salezego oraz jego organizacja i działalność na ziemiach polskich*. Kraków: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.
- Krawiec, Jan. 2015. *Życie i działalność duszpastersko-administracyjna ks. Józefa Straucha 1883-1953*. Kraków: Poligrafia Salezjańska.
- Kronika Zakładów Salezjańskich w Polsce. 1916. *Pokłosie Salezjańskie*, 1, 12-14.
- Kronika. Łąd. 1921. *Pokłosie Salezjańskie*, 2, 21-22.
- Kronika. Łąd. 1922. *Pokłosie Salezjańskie*, 1, 15.
- Małe Seminarium Salezjańskie i Warsztaty Rzemieślnicze w Jaciążku, P. Płoniawy, woj. Warszawskie. 1936. *Pokłosie Salezjańskie*, 1, 33-34.
- Misiaszek, Kazimierz. 2012. *Pedagogia salezjanów*. [Towarzystwo św. Franciszka

- Salezego]. W: *Pedagogie katolickie zgrupowań zakonnych. Historia i współczesność*, red. Janina Kostkiewicz, 229-269. Kraków: Impuls.
- Niewęglowski, Jan. 2003. Bosko Jan. W: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. Tadeusz Pilch, t. 1, 422-425. Warszawa: Żak.
- Nowy zakład salezjański im. Stanisława i Zofii Domaradzkich w Jaciążku. 1928. *Pokłosie Salezjańskie*, 10, 279-280.
- Pierwszy zakład salezjański na Śląsku w Pogrzebieniu. 1930. *Pokłosie Salezjańskie*, 7-8, 196.
- Szczerba, Kazimierz. 1973. Salezjańskie szkoły zawodowe w Polsce 1901-1939. *Nostra. Biuletyn Salezjański*, 28, 14-21.
- Ślósarczyk, Jan. 1960-1969. *Historia Prowincji świętego Jacka Towarzystwa Salezjańskiego w Polsce*, t. I-VII. Pogrzebień (mps).
- Świda, Andrzej. 1974. Salezjańskie szkolnictwo w Polsce (zarys). W: *75 lat działalności salezjanów w Polsce. Księga pamiątkowa*, red. Remigiusz Popowski, Stanisław Wilk i Marian Lewko, 37-57. Łódź-Kraków: Towarzystwo Salezjańskie.
- Świda, Andrzej. 1984. *Towarzystwo Salezjańskie. Rys historyczny*. Kraków: Inspektorat Towarzystwa Salezjańskiego.
- W.K., 1933. Wieści z małego seminarium w Łądzie, *Pokłosie Salezjańskie*, 4, 71.
- Z Małego Seminarium Salezjańskiego w Pogrzebieniu. 1933. *Pokłosie Salezjańskie*, 7, 120-121.
- Ze świata salezjańskiego. Z Pogrzebienia. 1931. *Pokłosie Salezjańskie*, 7-8, 174-175.
- Ze świata salezjańskiego. Z Reginowa. 1936. *Pokłosie Salezjańskie*, 8-9, 267-268.
- Ze świata salezjańskiego. Zasłużone odznaczenie. 1936. *Pokłosie Salezjańskie*, 1, 26-27.
- Żurek, Waldemar. 1996. *Salezjańskie szkolnictwo ponadpodstawowe w Polsce 1900-1963. Rozwój i organizacja*. Lublin: Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego.



IRENEUSZ KRAŚ<sup>1</sup>

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

## EWOLUCJA POZYCJI NARODOWEGO BANKU POLSKIEGO W POLITYCE MAKROOSTROŻNOŚCIOWEJ

EVOLUTION OF THE POSITION OF THE NATIONAL BANK OF POLAND IN THE MACRO-  
-PRUDENTIAL POLICY

### Summary

The aim of the article is to focus on the position of the National Bank of Poland in the macro-prudential oversight. In the beginning, macro-prudential oversight in Poland rested with the European Systemic Risk Board, in which the leading role was to be guaranteed for the National Bank of Poland with varying intensity. Eventually, the responsibility for macro-prudential oversight and crisis management falls on the Committee of Financial Stability. This solution weakens the role of the National Bank of Poland in the macro-prudential oversight.

**Keyword:** financial system, central bank, macro-prudential policy

### Streszczenie

Artykuł poświęcony jest pozycji Narodowego Banku Polskiego w nadzorze makroostrożnościowym. Pierwotnie za nadzór makroostrożnościowy w Polsce miała odpowiadać Rada Ryzyka Systemowego, w której próbowano zagwarantować wiodącą rolę NBP z różnym nasileniem. Ostatecznie za realizację nadzoru makroostrożnościowego i zarządzanie kryzysowe odpowiada Komitet Stabilności Finansowej. Takie rozwiązanie osłabia wiodącą rolę NBP w nadzorze makroostrożnościowym.

**Słowa kluczowe:** system finansowy, bank centralny, polityka makroostrożnościowa

### WSTĘP

Utrzymanie stabilności systemu finansowego jest kluczowym warunkiem sprawnego działania gospodarki. Podczas ostatniego kryzysu pojawiły się pewne problemy w tym zakresie na poziomie unijnym i państw członkowskich. Podjęto

---

<sup>1</sup> Dr hab. prof. UJK Ireneusz Kraś – Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Wydział Prawa, Administracji i Zarządzania; zainteresowania badawcze: polityka gospodarcza z uwzględnieniem instytucjonalnej roli banku centralnego, integracja polityczno-gospodarcza UE, zagadnienia globalnego porządku politycznego i gospodarczego na świecie. E-mail: [ikras@interia.pl](mailto:ikras@interia.pl).

zatem działania, których efektem było powołanie Europejskiej Rady ds. Ryzyka Systemowego (ERRS) odpowiedzialnej za prowadzenie polityki makroostrożnościowej. Rozpoczęła ona swoją działalność 1 stycznia 2011 r. Kluczowym zadaniem, jakie przed nią postawiono, jest identyfikowanie zagrożeń i podejmowanie działań zmniejszających ryzyko systemowe. W Polsce, na poziomie państwa członkowskiego, również podjęto próby związane z powołaniem takiej instytucji w odpowiedzi na lukę, jaka powstała po kryzysie. Prowadzenie polityki makroostrożnościowej w 2015 r. powierzono Komitetowi Stabilności Finansowej (KSF), w skład którego wchodzi Narodowy Bank Polski (NBP).

Celem artykułu jest analiza proponowanych rozwiązań w projektach ustaw o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym i odniesienie ich do ustawy o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym i zarządzaniu kryzysowym w systemie finansowym w aspekcie pozycji NBP. Ulegała ona zmianom w poszczególnych projektach i w uchwalonej ustawie, ewoluując na niekorzyść NBP. Do realizacji celu założonego w niniejszym opracowaniu wykorzystano następujące metody badawcze: metodę systemową, metodę porównawczą i metodę instytucjonalno-prawną. Zastosowane metody pomogą w ukazaniu zmian, jakie zachodziły względem NBP w poszczególnych projektach ustaw oraz uchwalonej ustawie. Metoda systemowa pozwala na zbadanie pozycji NBP jako jednej z instytucji tworzących nadzór makroostrożnościowy nad systemem finansowym w Polsce. Dzięki niej będzie zbadać relacje, jakie zachodzą między instytucjami odpowiedzialnymi za ten nadzór. Metoda porównawcza pozwoli na ustalenie różnic między poszczególnymi projektami ustaw i uchwaloną ustawą. Umożliwi ona ukazanie, jak zmieniała się rola NBP w nadzorze makroostrożnościowym. Analiza projektów ustaw i uchwalonej ustawy zostanie przeprowadzona za pomocą metody instytucjonalno-prawnej.

Hipoteza badawcza pracy brzmi: prace nad projektem ustawy o nadzorze makroostrożnościowym w systemie finansowym i uchwalona ustawa o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym i zarządzaniu kryzysowym w systemie finansowym z 2015 r. ograniczyły w sposób znaczący wiodącą rolę Narodowego Banku Polskiego w prowadzeniu polityki makroostrożnościowej dlatego, że:

- nie powołano Rady Ryzyka Systemowego jako samodzielnej instytucji zajmującej się realizacją polityki makroostrożnościowej;
- KSF powierzono do realizacji dwa cele;
- ograniczono pozycję Prezesa NBP jako Przewodniczącego KSF;
- zapisy ustawy wpływają osłabiająco na niezależność NBP;
- w składzie KSF zagwarantowano przewagę rządu.

Pytania badawcze służące weryfikacji hipotezy to: Jakie rozwiązania prezentowały projekty ustaw powołujące Radę Ryzyka Systemowego, w której wiodącą rolę miał pełnić NBP? Czy ustawodawca uwzględnił w zmianach opinię Europejski Bank Centralny (EBC), stanowiska NBP i KNF? Jakie cele powierzono do realizacji KSF? W czym przejawia się ograniczenie pozycji Prezesa NBP jako Prze-



wodniczącego KSF? Czy proponowane rozwiązania naruszają niezależność instytucjonalną NBP? Jakie skutki może nieść za sobą przewaga rządu w składzie KSF? W jaki sposób ustawa stara się wzmocnić pozycję NBP w realizacji polityki makroostrożnościowej i zarządzania kryzysowego?

## 1. EWOLUCJA POZYCJI NBP W PROJEKTACH USTAW DOTYCZĄCYCH NADZORU MAKROOSTRÓŻNOŚCIOWEGO

Prace związane z powołaniem instytucji zajmującej się nadzorem makroostrożnościowym nad systemem finansowym rozpoczęto w Polsce w 2013 r. Przygotowywane projekty powinny być zgodne z *Zaleceniami w sprawie mandatu makroostrożnościowego organów krajowych* wydanymi przez ERRS (ERRS/2011/3). Są to pewnego rodzaju podpowiedzi co do tworzenia krajowych organów makroostrożnościowych kierowane do państw członkowskich UE. Jednym z istotnych zapisów *Zaleceń* jest zapewnienie bankowi centralnemu wiodącej roli w polityce makroostrożnościowej (Nadolska 2014, 9-11) oraz tego, aby jej pełnienie nie naruszyło jego niezależności. Podmiot odpowiedzialny za realizację polityki makroostrożnościowej powinien być co najmniej niezależny w sensie operacyjnym, w szczególności od ciał politycznych i sektora finansowego. To zalecenie doskonale spełnia bank centralny w aspekcie doboru instrumentów niezbędnych do realizacji wyznaczonego celu. Zalecenia nałożone przez ERRS zwiększają obowiązki banku centralnego. Przy realizacji tworzenia krajowych instytucji odpowiedzialnych za politykę makroostrożnościową państwa członkowskie powinny informować o stanie realizacji *Zaleceń* lub uzasadniać brak podjęcia działań w tym zakresie.

Pierwszy projekt ustawy przewidywał powołanie Rady do spraw Ryzyka Systemowego (RRS) jako organu właściwego w sprawach nadzoru makroostrożnościowego (Projekt ustawy z dnia 29 maja 2013 r., art. 4, ust 1). Jej członkami byli Prezes NBP jako Przewodniczący Rady, Minister Finansów oraz członek Zarządu NBP wyznaczony przez Prezesa NBP w randze Zastępców Przewodniczącego Przewodniczący Komisji Nadzoru Finansowego, Prezes Zarządu Bankowego Funduszu Gwarancyjnego, przedstawiciel Ministra Finansów i przedstawiciel Prezesa Rady Ministrów. Z głosem doradczym w posiedzeniach mógł uczestniczyć Prezes Głównego Urzędu Statystycznego (GUS). Posiedzenia Rady miały odbywać się nie rzadziej niż raz na sześć miesięcy. Zaproponowano, aby Przewodniczący Rady z w własnej inicjatywy, na wniosek Zastępcy Przewodniczącego lub za zgodą Przewodniczącego na wniosek innego członka Rady mogli zwoływać posiedzenia RRS. Obsługę Rady zapewniał NBP. W przypadku nieobecności Przewodniczącego Rady zastępować miał go Zastępca bądź osoba wyznaczona przez Przewodniczącego. Uchwały Rady miały być podejmowane w głosowaniu jawnym, większością głosów, przy obecności co najmniej pięciu członków Rady, w tym Przewodniczącego. W przypadku równej liczby głosów rozstrzygać miał głos Przewodniczącego Rady.

Zmiany dotyczące liczebności Rady wprowadza drugi projekt ustawy (Projekt ustawy z dnia 3 stycznia 2014 r.). W tym projekcie jej członkami byli: Prezes NBP jako Przewodniczący Rady, minister właściwy do spraw instytucji finansowych jako Zastępca Przewodniczącego Rady, Przewodniczący KNF i Prezes Bankowego Funduszu Gwarancyjnego (BFG). Liczebność Rady w tym projekcie została zredukowana z siedmiu do czterech osób. Z Rady wykluczono członka Zarządu NBP jako Zastępcę Rady, przedstawiciela Ministra Finansów oraz przedstawiciela Prezesa Rady Ministrów. W związku z ograniczeniem składu liczbowego zmniejszono również ilość zastępców do jednego. Tym samym NBP stracił swojego przedstawiciela w Radzie w randze Zastępcy. Podobnie jak w poprzednim projekcie w posiedzeniach Rady miał uczestniczyć z głosem doradczym Prezes GUS. Posiedzenia Rady miały się odbywać co najmniej raz na kwartał. W porównaniu z poprzednim projektem zwiększono częstotliwość spotkań. Posiedzenia, zgodnie z tym projektem, zwoływać mógł Przewodniczący Rady z własnej inicjatywy, na wniosek Zastępcy Przewodniczącego lub na wniosek innego członka Rady. Poprzedni projekt ustawy przewidywał możliwość zwołania Rady przez innego członka Rady, ale za zgodą Przewodniczącego Rady. Prezentowany projekt nie przewidywał takiej możliwości i w ten sposób osłabiał pozycję Prezesa NBP jako Przewodniczącego.

W myśl drugiego projektu, Przewodniczący Rady miał kierować pracami Rady i reprezentować ją na zewnątrz. W sytuacji nieobecności Przewodniczącego Rady zastępować go miał Zastępca. Wcześniejsza propozycja dawała możliwość dodatkowego wyznaczenia osoby, która mogła zastępować Przewodniczącego. Uchwały Rady w tym projekcie miały być podejmowane w głosowaniu jawnym, większością głosów, przy obecności co najmniej trzech członków Rady, w tym Przewodniczącego. W przypadku równej liczby głosów decydować miał głos Przewodniczącego. Wzmacniało to pozycję NBP jako instytucji wiodącej w polityce makroostrożnościowej. Dyskusyjne było natomiast w poprzednim projekcie to, że decydujący głos w przypadku równej liczby głosów miał Prezes NBP jako Przewodniczący RRS. Było to tylko pozorne wzmocnienie pozycji NBP. Trudno bowiem mówić o równej liczbie głosów przy siedmioosobowym składzie Rady. Taka sytuacja byłaby możliwa jedynie przy obradach w składzie sześciuosobowym, ponieważ do ważności obrad wymagana była obecność pięciu osób. Zatem również w przypadku minimum potrzebnego do uchwalania uchwał nie można by było skorzystać z klauzuli o decydującym głosie Przewodniczącego. Zmiana wprowadzona w drugim projekcie dotycząca redukcji składu KSF do czterech umożliwiła skorzystanie z tej klauzuli. W sposób realny wzmacniała pozycję NBP. Drugi projekt również wyraźnie określał, że Rada może wydawać opinie, ostrzeżenia i zalecenia.

Istotne ograniczenie wiodącej roli NBP w porównaniu z projektem ustawy z 29 maja 2013 r. wprowadził projekt z 3 stycznia 2014 r. Dotyczyło ono kwestii wydawania zaleceń skierowanych do właściwych instytucji. W pierwszym projekcie do właściwych instytucji nie zaliczało się NBP, natomiast drugi poszerza krąg podmiotów o bank centralny państwa. Wydawanie zaleceń skierowanych w sto-

sunku do NBP stanowi naruszenie jego niezależności (Kraś 2013, 189-192). Zostało to potwierdzone w opinii EBC (CON/2014/18). Pierwszy projekt ustawy nie zaliczał do „właściwych podmiotów” Ministra Finansów (MF). Budziło to obawy, że MF nie będzie związany zaleceniem Rady, a zatem nie będzie zobowiązany do jego wykonywania, ani złożenia Radzie informacji z jego realizacji (Stanowisko Narodowego Banku Polskiego z dnia 6 sierpnia 2013 r., 4). Podobne stanowisko w tej kwestii przedstawiła KNF (Stanowisko Komisji Nadzoru Finansowego z dnia 2 sierpnia 2013 r., 6-7). Bank centralny strefy euro zauważył również, że przewożenie wszystkim posiedzeniom Rady przez Przewodniczącego przyczyniłoby się do efektywniejszego prowadzenia polityki makroostrożnościowej (CON/2014/18). W takiej sytuacji Rada powinna mieć wyłącznie Przewodniczącego w osobie Prezesa NBP. W sposób zdecydowany zagwarantowałyby to wiodącą rolę NBP. Natomiast zastępowanie Przewodniczącego przez Ministra Finansów osłabiałoby tę rolę. Istotną kwestią poruszoną w opinii była sprawa relacji z KSF. EBC proponowała rozważyć kwestię powielania się kompetencji Komitetu i Rady.

Trzeci projekt ustawy (Projekt ustawy z dnia 23 kwietnia 2014 r.) uwzględnił zawartą w opinii EBC uwagę dotyczącą przewodnictwa w Radzie. Zniesiono funkcję Zastępcy Rady, a tym samym wszystkie uprawnienia, jakie ona niosła za sobą w całym projekcie. Zmiana ta wzmacniała wiodącą pozycję NBP w Radzie. Likwidowała możliwość przewodniczenia w Radzie przez Ministra Finansów. Na Przewodniczącym spoczywał obowiązek przedstawienia sprawozdania dotyczącego działalności Rady w danym roku. Przedstawione projekty ustaw powierzały obsługę Rady Narodowemu Bankowi Polskiemu, co stanowi wyraz zaufania dla jego służb analitycznych.

## 2. POZYCJA NARODOWEGO BANKU POLSKIEGO W USTAWIE O NADZORZE MAKROOSTROŻNOŚCIOWYM NAD SYSTEMEM FINANSOWYM I ZARZĄDZANIU KRYZYSOWYM W SYSTEMIE FINANSOWYM

Ustawa o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym i zarządzaniu kryzysowym w systemie finansowym (Ustawa z dnia 5 sierpnia 2015 r.) stanowi efekt zaleceń Europejskiej Rady Ryzyka Systemowego. Nie powołała ona jednak Rady ds. Ryzyka Systemowego jako organu odpowiedzialnego za prowadzenie polityki makroostrożnościowej jak przewidywały to poprzednie projekty ustaw. Wszelkie kompetencje dotyczące tej polityki powierzyła Komitetowi Stabilności Finansowej (KSF). Powstał on w 2008 r. (Ustawa z dnia 7 listopada 2008 r.) i działał do sierpnia 2015 r. w nieco innej formule niż obecnie. Był bowiem tylko odpowiedzialny za działania związane z zarządzaniem kryzysowym. Nowa ustawa przewiduje poważne zmiany dotyczące wiodącej pozycji banku centralnego zalecanej przez ERRS. Sam tytuł ustawy<sup>2</sup> wskazuje, że organ ten będzie łączył ze sobą

<sup>2</sup> NBP w swoim stanowisku do ustawy przewidującej powołanie Rady Ryzyka Systemowego proponował zawężenie tytułu do „krajowego systemu finansowego” zamiast „systemu finansowego”.

realizację polityki makroostrożnościowej i zarządzania kryzysowego. Tymczasem, to ostatnie powinno być domeną ministerstwa finansów. W przypadku połączenia tych dwóch zakresów dochodzi do rozmycia odpowiedzialności za realizację celów. Łatwiej bowiem jest realizować jeden jasno i wąsko zdefiniowany cel, jakim jest stabilność finansowa w przypadku polityki makroostrożnościowej. Pojawienie się dodatkowego celu związanego z zarządzaniem kryzysowym może spowodować, że realizacja tego poprzedniego będzie trudniejsza. Występowanie drugiego celu może powodować ich zamiennność, przez co nie dochodzi do pełnej ich realizacji. W takiej sytuacji NBP jest zobligowany do realizacji wszystkich celów, również związanych z zarządzaniem kryzysowym. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że główny ciężar działań związanych z realizacją celów poniesie bank centralny w Polsce, ze względu na możliwości, jakie posiada.

Kolejna kwestia osłabiająca wiodącą rolę NBP w realizacji polityki makroostrożnościowej związana jest z przewodnictwem w KSF. Zostało ono rozdzielone personalnie. W zakresie zadań dotyczących realizacji polityki makroostrożnościowej Komitetowi przewodniczy Prezes NBP, zaś w przypadku działań związanych z zarządzaniem kryzysowym jest nim Minister Finansów. Do zadań dotyczących nadzoru makroostrożnościowego zaliczono:

- stosowanie instrumentów makroostrożnościowych, w tym przedstawianie stanowisk oraz wydawanie rekomendacji;
- identyfikowanie instytucji finansowych stwarzających istotne ryzyko dla systemu finansowego;
- współpracę z ERRS, innymi organami Unii Europejskiej, organami nadzoru makroostrożnościowego z państw członkowskich lub państw trzecich, a także instytucjami międzynarodowymi;
- zapewnienie właściwego obiegu informacji pomiędzy członkami Komitetu służących realizacji jego zadań.

Zadania, jakie będzie miał do realizacji Komitet w zakresie zarządzania kryzysowego, to:

- opracowywanie i przyjmowanie procedur współdziałania na wypadek wystąpienia bezpośredniego zagrożenia dla stabilności systemu finansowego;
- koordynowanie działań członków Komitetu w przypadku bezpośredniego zagrożenia dla stabilności systemu finansowego lub zidentyfikowania instytucji finansowej, której obecna lub prognozowana sytuacja finansowa może stanowić zagrożenie dla dalszego funkcjonowania tej instytucji;
- zapewnienie właściwego obiegu informacji pomiędzy członkami Komitetu służących realizacji jego zadań (Ustawa z dnia 5 sierpnia 2015 r., art. 5 i 6).

Taki podział zadań i przyporządkowanie na tej podstawie rotacyjnego prze-

---

Jego zdaniem ograniczyłyby to zakres podmiotowy i przedmiotowy do terytorium RP. Ograniczenie to wydaje się istotne szczególnie z punktu widzenia ustalenia kręgu podmiotów, wobec których Rada będzie mogła stosować instrumenty nadzoru makroostrożnościowego w postaci zaleceń i ostrzeżeń. Ważne jest również podkreślenie, że nadzór makroostrożnościowy powinien znajdować się w rękach instytucji krajowych.

wodnictwa w Komitecie jest rozwiązaniem ryzykownym. Stawarza ono płaszczyzną do konfliktu w aspekcie realizacji tych zadań, a co za tym idzie przewodnictwa. Jest ono rzadko stosowane w funkcjonowaniu organów o charakterze kolegialnym. Zadania przypisane do realizacji zarządzania kryzysowego mają jedynie charakter koordynacyjny, główne działania i tak spadną na barki NBP w momencie kryzysu. Biorąc pod uwagę opracowywanie i przyjmowanie procedur współdziałania na wypadek wystąpienia bezpośredniego zagrożenia dla stabilności systemu finansowego, jak wskazuje przeszłość, pewne skuteczne doświadczenia w tym zakresie ma NBP. Jako pierwszy zareagował na kryzys, wprowadzając „Pakiet zaufania” (Raport 2009, 33-34). Stał się też substytutem rynku międzybankowego, gdy brakło na nim franków szwajcarskich. Działania te miały również charakter psychologiczny – NBP jest podmiotem, na którego pomoc można liczyć w warunkach kryzysowych.

Pewnym wzmocnieniem roli NBP w prowadzeniu polityki makroostrożnościowej jest zróżnicowany sposób podejmowania uchwał. Uchwały Komitetu dotyczące nadzoru makroostrożnościowego podejmowane są w głosowaniu jawnym większością głosów, w obecności co najmniej trzech członków Komitetu, w tym Przewodniczącego. Rozstrzygający głos przy równej liczbie głosów ma przewodniczący Komitetu, czyli w tym przypadku Prezes NBP. Natomiast uchwały dotyczące zarządzania kryzysowego są podejmowane w głosowaniu jawnym, jednomyślnie, w obecności wszystkich członków Komitetu. W obydwu przypadkach zarysowuje się istotna rola Prezesa NBP. Świadczy o tym fakt, że głosowanie musi się odbyć w obecności Prezesa NBP i ma on rozstrzygający głos w przypadku równej liczby głosów. W zakresie zadań dotyczących zarządzania kryzysowego Prezes NBP posiada prawo weta, które spowoduje brak uchwalenia uchwały. Przywilej weta posiadają również pozostali członkowie Komitetu, ponieważ uchwały mają zapadać jednomyślnie.

W prowadzeniu polityki makroostrożnościowej, jak wcześniej wspomniano, kluczową rolę powinien pełnić bank centralny ze względu na wiedzę ekspercką i spoczywające na nim obowiązki w obszarze stabilności finansowej (Kraś 2016, 77-79). NBP spełnia te wymogi i posiada duży stopień niezależności instytucjonalnej utożsamianej w Polsce z niezależnością polityczną (Nowak-Far 1998, 8), co stanowi duży atut. Dzięki temu NBP może podejmować autonomiczne decyzje. Niepokój zatem budzi zapis w ustawie mówiący, że Komitet może skierować swoje stanowisko do właściwych podmiotów lub do podmiotów tworzących system finansowy lub jego część (Ustawa z dnia 5 sierpnia 2015 r., art. 17). W dalszej części ustawy zapisano, że Komitet może wydać właściwym podmiotom rekomendację i dodatkowo zobligować terminem do jego realizacji (Ustawa z dnia 5 sierpnia 2015 r., art. 18). W skład podmiotów właściwych, zgodnie z ustawą, wchodzi, obok BGF, KNF i MF, również NBP (Ustawa z dnia 5 sierpnia 2015 r., art. 4, ust. 22). Wynika zatem z tego, że Komitet ma uprawnienia do kierowania swojego stanowiska do niezależnego banku centralnego naszego państwa, co narusza jego niezależność. Jak wcześniej wskazano, ten temat został podjęty w opinii EBC, lecz ustawodawca nie zasto-

sował się do niej i podtrzymał swoje stanowisko. Jest to tym bardziej niebezpieczne, że może wystąpić „pokusa bycia biernym”, co stanowi zagrożenie w prowadzeniu polityki makroostrożnościowej. Związana ona jest z tym, że koszty podjętych decyzji ujawniają się natychmiast, natomiast korzyści mają charakter długofalowy. Może to spowodować, w przypadku znaczącego wpływu MF, a taki ma w składzie Komitetu, opóźnienie decyzji dotyczącej np. ograniczenia akcji kredytowej w związku z cyklem wyborczym. Należy zatem zadbać, aby NBP, będąc w składzie KSF, w dalszym ciągu cieszył się dużą niezależnością (Dobrzańska 2012, 41). Decyzje powinny być podejmowane zgodnie z logiką gospodarczą, a nie polityczną.

Zbyt mocna pozycja MF może wpłynąć na efektywność polityki makroostrożnościowej. Dzięki temu decyzje Komitetu mogą być podporządkowane cyklowi politycznemu. Ponadto przewagę w składzie KSF ustawodawca zagwarantował rządowi. Przejawia się to w trybie wyboru Przewodniczącego KNF (Ustawa z dnia 21 lipca 2006 r., art. 7, ust. 1) i Prezesa BFG (Ustawa z dnia 14 grudnia 1994 r., art. 9). Przewodniczącego KNF powołuje sam Prezes Rady Ministrów na pięcioletnią kadencję. W ustawie nie ma mowy o kadencyjności, a tym samym nie ma przeciwwskazań, aby ta sama osoba ponownie została wybrana na Przewodniczącego KNF. W związku z tym istnieje możliwość, że decyzje, jakie on podejmuje, będą służyć kupowaniu sobie przychylności Prezesa RM w zamian za reelekcję.

W przypadku powołania Prezesa BFG wpływ rządu jest nieco mniejszy. Prezesa BFG powołuje Rada Funduszu, której Przewodniczącym jest osoba powołana przez ministra właściwego do spraw instytucji finansowych po zasięgnięciu opinii Prezesa NBP. Opinia nie ma charakteru wiążącego. Członkami Rady Funduszu są: dwaj przedstawiciele ministra finansów, dwaj przedstawiciele NBP, jednego z członków wyznacza Przewodniczący KNF i dwóch Związków Banków Polskich.

W państwach członkowskich stosuje się różne rozwiązania co do udziału ministra finansów w realizacji polityki makroostrożnościowej. Skrajne modele przewidują udział ministra odpowiedzialnego za sprawy finansowe bez prawa głosu (Dobrzańska 2014, 30-59). Generalnie MF może nie popierać rozwiązań antycyklicznych w okresie dobrej koniunktury, ponieważ powoduje to mniejsze wpływy do budżetu państwa. Natomiast prawidłowo prowadzona polityka makroostrożnościowa powinna cechować się takimi działaniami.

## ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona we wstępie opracowania hipoteza mówiąca, że prace nad projektem ustawy o nadzorze makroostrożnościowym w systemie finansowym i uchwalona ustawa o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym i zarządzaniu kryzysowym w systemie finansowym z 2015 r. ograniczyły w sposób znaczący wiodącą rolę Narodowego Banku Polskiego w prowadzeniu polityki makroostrożnościowej, została zweryfikowana w zasadzie pozytywnie dlatego, że:

- nie powołano Rady Ryzyka Systemowego jako samodzielnej instytucji zajmującej się realizacją polityki makroostrożnościowej;
- Komitetowi Stabilności Finansowej powierzono do realizacji dwa cele;
- ograniczono pozycję Prezesa NBP jako Przewodniczącego KSF;
- zapisy ustawy wpływają osłabiająco na niezależność NBP;
- w składzie KSF zagwarantowano przewagę rządu.

Na rzecz postawionej hipotezy przemawiają następujące argumenty: Mimo propozycji przedstawionej w trzech projektach ustaw o nadzorze makroostrożnościowym, nie powołano Rady Ryzyka Systemowego, która byłaby organem odpowiedzialnym tylko i wyłącznie za realizację polityki makroostrożnościowej. W tych projektach wyraźniej zaznaczona była wiodąca pozycja NBP. Realizacja jednego celu, jakim byłby nadzór makroostrożnościowy, pozwoliłaby na lepsze wywiązanie się z jego realizacji przez Radę.

Tymczasem, zgodnie z ustawą, NBP, jako członek KSF, będzie realizował dwa cele dotyczące zarówno realizacji nadzoru makroostrożnościowego, jak i zarządzania kryzysowego. Posiada wszelkie predyspozycje do realizacji pierwszego celu, zgodnie z zaleceniami ERRS. Natomiast cel drugi dotyczący zarządzania kryzysowego powinien być wyłącznie domeną Rady Ministrów. Trudno jest bowiem wywiązać się dobrze z realizacji dwóch celów. W takim przypadku dochodzi do rozmycia odpowiedzialności. W sytuacji zagrożenia kryzysowego i tak cała odpowiedzialność spadnie na NBP. Generalnie działania RM jako organu politycznego nie są kojarzone z zarządzaniem kryzysowym w sytuacji destabilizacji systemu finansowego.

W uchwalonej ustawie ograniczono pozycję Prezesa NBP jako Przewodniczącego Komitetu Stabilności Finansowej. Przewodnictwo obywateli się w sposób rotacyjny. W zależności od realizacji zadań, Komitetowi przewodniczy Prezes NBP lub Minister Finansów. Polskie doświadczenia co do relacji między Ministrem Finansów a Prezesem NBP rodzą uzasadniony niepokój, że wprowadzone rozwiązanie stwarza płaszczyznę dla konfliktu w aspekcie realizacji przyporządkowanych im zadań, przez co zaproponowane w ustawie rozwiązania należy uznać za wysoce ryzykowne. EBC podkreślał w swej opinii, że przewodniczenie wszystkim posiedzeniom Rady przez przedstawiciela NBP ułatwiłoby efektywne prowadzenie polityki makroostrożnościowej w momencie, gdy w projekcie byłby wyznaczony jego zastępca, natomiast w przypadku pozbawienia go częściowego przewodnictwa w wyniku rotacji znacznie osłabi jego efektywność. Rozwiązanie zastosowane w ustawie jest sprzeczne również z rozwiązaniem instytucjonalnym wykorzystanymi w ERRS, gdzie Przewodniczącym jest Prezes EBC.

Rozwiązania zawarte w ustawie naruszają niezależność instytucjonalną NBP polegającą na zakazie ubiegania się przezeń o instrukcje lub przyjmowania ich od innych instytucji czy organów wspólnotowych, rządów państw członkowskich, czy jakiegokolwiek organu. Z treści ustawy wynika że NBP jako podmiot właściwy będzie musiał przyjmować stanowisko skierowane przez KSF. Tenże Komitet może

wydać również właściwym podmiotom, w tym NBP, rekomendacje i dodatkowo zobligować terminem do ich realizacji. Stanowi to całkowite zaprzeczenie niezależności NBP.

W składzie KSF rząd posiada przewagę ilościową, co niesie ze sobą „pokusę bycia biernym” w podejmowaniu decyzji przez Komitet. W przypadku znaczącego wpływu rządu (MF) może dojść do opóźnienia decyzji dotyczącej np. ograniczenia akcji kredytowej w związku z cyklem wyborczym. Rząd nie zawsze byłby zainteresowany ograniczeniem akcji kredytowej, ponieważ mogłoby to spowodować mniejsze wpływy do budżetu państwa oraz zwiększyć bezrobocie, co jest szczególnie niekorzystne w okresie przedwyborczym. NBP natomiast w podobnej sytuacji byłaby w stanie oprzeć się pokusie podejmowania decyzji zgodnie z logiką polityczną dzięki swojej niezależności.

Argumentem na rzecz wzmocnienia pozycji NBP w Komisji Stabilności Finansowej i jednocześnie osłabiającym postawioną w artykule hipotezę jest rozwiązanie dotyczące procedury głosowania nad podejmowanymi uchwałami. W głosowaniu dotyczącym realizacji polityki makroostrożnościowej decyzje podejmowane są w głosowaniu jawnym większością głosów, w obecności co najmniej trzech członków Komitetu, w tym Przewodniczącego. W przypadku równej liczby głosów decyduje głos Przewodniczącego, a jest nim w tej sytuacji Prezes NBP. Uchwały dotyczące zarządzania kryzysowego są podejmowane w głosowaniu jawnym, jednogłośnie, co wymaga zgody Prezesa NBP już jako członka KSF, w obecności wszystkich członków Komitetu. Bez zgody Prezesa NBP uchwała nie zostanie przyjęta.

Rozwiązanie zawarte w ustawie o nadzorze makroostrożnościowym nad rynkiem finansowym i zarządzaniu kryzysowym w systemie finansowym prowadzi do ograniczenia niezależności NBP i próby wciągnięcia go do działań o charakterze politycznym. Osłabia pozycję NBP co do kwestii związanych z realizacją polityki makroostrożnościowej, mimo atutów, jakie on posiada. Udział NBP, jako niezależnej instytucji odgrywającej kluczową rolę, w prowadzeniu polityki makroostrożnościowej, jest korzystny w szeroko pojętym interesie gospodarczym. Działania NBP skoncentrowane są na tworzeniu długookresowych warunków dla rozwoju gospodarczego, nie mają one charakteru doraźnego, często podyktowanego cyklem wyborczym.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Dobrzańska, Anna. 2014. Polityka makroostrożnościowa – zagadnienia instytucjonalne. Teoria i dotychczasowe doświadczenia w Unii Europejskiej. *Materiały i Studia*, 307, 4-70.
- Dobrzańska, Anna. 2012. Wzmacnianie stabilności finansowej poprzez wykorzystanie polityki makroostrożnościowej – cel, organizacja instrumenty. W: *Stabilność systemu finansowego – instytucje, instrumenty, uwarunkowania*, red. Agnieszka Alińska, Bogusław Pietrzak, 37-52. Warszawa: CeDeWu.



- Kraś, Ireneusz. 2013. *Rola Narodowego Banku Polskiego w polityce gospodarczej Polski w latach 1997-2010*. Częstochowa: AJD.
- Kraś, Ireneusz. 2016. Rozwiązania instytucjonalne w polityce makroostrożnościowej Unii Europejskiej. W: *Zarządzanie gospodarcze Unii Europejskiej w drugiej dekadzie XXI wieku*, red. Ireneusz Kraś, 72-95. Warszawa: Difin.
- Nadolska, Aleksandra. 2014. Miejsce i rola organu nadzoru makroostrożnościowego w europejskim i krajowym systemie nadzoru nad rynkiem finansowym. *Zeszyty Prawnicze*, 3(43), 9-27.
- Nowak-Far, Artur. 1998. Niezależność Europejskiego Systemu Banków Centralnych w Europejskiej Unii Gospodarczej i Walutowej. *Bank i Kredyt*, 11, 4-11.
- Opinia Europejskiego Banku Centralnego z dnia 18 lutego 2014 r. w sprawie nadzoru makroostrożnościowego nad systemem finansowym (CON/2014/18).
- Projekt ustawy z dnia 23 kwietnia 2014 r. o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym.
- Projekt ustawy z dnia 29 maja 2013 r. o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym.
- Projekt ustawy z dnia 3 stycznia 2014 r. o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym.
- Raport. Instrumenty polityki pieniężnej Narodowego Banku Polskiego w 2008 r. Płynność sektora bankowego. 2009. Warszawa: NBP.
- Stanowisko Komisji Nadzoru Finansowego z dnia 2 sierpnia 2013 r. w sprawie projektu ustawy o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym, znak pisma DPP/SSL/024/15/3/13/SP.
- Stanowisko Narodowego Banku Polskiego z dnia 6 sierpnia 2013 r. w sprawie projektu ustawy o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym, znak pisma DP-IV-MJ-024-9/12.
- Ustawa z dnia 14 grudnia 1994 r. o Bankowym Funduszu Gwarancyjnym (Dz. U. nr 4, poz. 18).
- Ustawa z dnia 21 lipca 2006 r. o nadzorze nad rynkiem finansowym (Dz. U. nr 157, poz. 1119).
- Ustawa z dnia 5 sierpnia 2015 r. o nadzorze makroostrożnościowym nad systemem finansowym i zarządzaniu kryzysowym w systemie finansowym (Dz. U. 2015 poz. 1513).
- Ustawa z dnia 7 listopada 2008 r. o Komitecie Stabilności Finansowej (Dz. U. nr 209, poz. 1317).
- Zalecenie Europejskiej Rady ds. Ryzyka Systemowego z dnia 22 grudnia 2011 r. w sprawie mandatu makroostrożnościowego organów krajowych (ERRS/2011/3) (Dz. Urz. UEC 41/1).



MAGDALENA SZELĄG<sup>1</sup>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

### DECYDUJĄCA ROLA ARMII RZYMSKIEJ W ZDOBYWANIU WŁADZY CESARSKIEJ W IMPERIUM W LATACH 68-70 N.E.

THE DECISIVE ROLE OF THE ROMAN ARMY IN WINNING IMPERIAL POWER IN THE  
EMPIRE IN THE YEARS 68-70 AD

#### Summary

The year 69 AD named in historiography as a year of the four emperors was a turning point in the ancient history of Rome. It was the army which decided who ascended to the throne and which supported the emperor. The army played an important role in shaping the Empire's policy. Galba received the power of an Emperor from the legions but was also deprived of that power by them. Otho was a prefect of praetorians and took over the reign with their support. However, soon after that the army, which was in Germany, handed over the throne to Vitellius. He was the emperor of two battles, the one of Bedriacum in which he defeated the legions supporting Otho and that battle between with Vespasian which ended his reign. Vespasian established a new imperial dynasty, which rebuilt the Empire ruined by civil war.

**Keywords:** Roman army, praetorians, rebellion of Vindex, the year of the four emperors, Flavians

#### Streszczenie

Rok 69, nazywany powszechnie w historiografii rokiem czterech cesarzy, był przełomowy w dziejach starożytnego Rzymu. To armia decydowała o wyborze cesarza i poparciu jego osoby. Wojsko odegrało istotną rolę w kreowaniu polityki Cesarstwa. Galba otrzymał z rąk żołnierzy władzę cesarską, ale też z ich powodu ją stracił. Oton był prefektem pretorianów, z ich błogosławieństwem przejął władzę. Jednak wkrótce po tym wydarzeniu, armia stacjonująca w Germanii oddała władzę Witeliuszowi. Był to cesarz dwóch bitew spod Bedriacum, tej wygranej z żołnierzami popierającymi Otona oraz tej rozegranej między nim a Wespazjanem i kończącej praktycznie jego rządy. Wespazjan stworzył nową dynastię cesarską, która odbudowała zniszczone wojną domową Imperium.

**Słowa kluczowe:** armia rzymska, pretorianie, bunt Windeksa, rok czterech cesarzy, Flawiusze

---

<sup>1</sup> Magdalena Szeląg jest studentką historii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, absolwentką (licencjat) Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Jej zainteresowania koncentrują się głównie na przemianach polityczno-wojskowych na przestrzeni dziejów oraz historii religii i Kościoła. E-mail: [magdalenasz6@interia.eu](mailto:magdalenasz6@interia.eu).

## WPROWADZENIE

Wydarzenia roku 68/69 n.e. zapoczątkowały walkę o najwyższą władzę w Cesarstwie. Był to czas istotnych zmian, od których zależały późniejsze losy państwa. To żołnierze od śmierci Nerona kreowali realną polityką Imperium poprzez wybór cesarza. Zdarzyło się to przedtem tylko raz, przy wyborze Klaudiusza, który został wyłoniony przez pretorianów. Jednak był to wyjątek w dynastii klaudyjsko-julijskiej, w której następcą zostawał zazwyczaj wskazany przez cesarza członek rodu. Zważywszy jednak na zabójstwo Kaliguli, dotyczyło to specjalnych okoliczności. Istotna rola armii rzymskiej, jako czynnika kreującego zarówno politykę wewnętrzną, jak i zewnętrzną Cesarstwa od roku 68 n. e., jest symbolem tak dynastii flawijskiej, jak i po niej następujących. Dynastia Flawiuszy zawdzięczała swoją pozycję i rangę armii rzymskiej.

Chcąc podkreślić istotną rolę, jaką odegrało wojsko, dzięki któremu właśnie dynastia flawijska została wyłoniona do objęcia najwyższej władzy w Cesarstwie, wskazuje się znaczenie zdarzeń, które miały miejsce od 68 r. Kluczowym źródłem do zapoznania się z dziejami Imperium Rzymskiego w okresie pryncypatu jest dzieło Gajusa Swetoniusza Trankwillusa *De vita caesarum* (*Żywoty Cezarów*). Szczególnie są to księgi VII, opisująca trzech cesarzy po Neronie wybranych wolą żołnierzy – Galbę, Otona, Witeliusza, oraz VIII, która przedstawia postacie trzech cesarzy, tworzących dynastię flawijską – Wespazjana, Tytusa i Domicjana. Jest to źródło ukazujące kolejnych władców i ich drogę do zdobycia władzy. Dzieło, niezwykle cenne ze względu na przekaz, obrazuje zachodzące wtedy w Rzymie, jak również poza nim, procesy, które kształtowały przyszłość Cesarstwa. Dowódcy tzw. roku czterech cesarzy osiągną najwyższy urząd w państwie dzięki poparciu armii rzymskiej. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w czasach flawijskich wykształci się nowa elita złożona w dużej mierze ze stanu ekwickiego. Swetoniusz przekazuje, w jaki sposób bunt przeciwko panowaniu rzymskiemu miały wpływ na dalsze zdarzenia.

O wydarzeniach roku czterech cesarzy oraz o Flawiuszach pisał również rzymski historyk Tacyt. Wspomina on w swych *Dziejach* powstanie Windeksa, rolę, jaką odegrały legiony naddunajskie, władzę, jaką otrzymał Galba z rąk żołnierzy, bunt Cywilisa czy Saturninusa. Świetnie przemyślana strategia dowódców, powiązana ze zmysłem wojennym, jest poświadczeniem zdolności zwycięskich wodzów, którzy doszli do władzy dzięki poparciu armii.

## 1. BUNT WINDEKSA – WYSTĄPIENIE PRZECIWKO WŁADZY W ROKU 68 N.E.

Rządy Nerona zdecydowanie nacechowane były negatywnie, decyzje cesarskie były niekorzystne dla społeczeństwa i źle wpływały na stan państwa. Pomimo tego, większość wiernie trwała przy władcy. Jednak w końcu nastąpił nieunikniony przełom w roku 68, kiedy to otwartie wystąpiono przeciwko władzy cesarskiej,

a konkretnie przeciw samemu Neronowi. Jest to bardzo ważny moment, gdyż zaczął początkować późniejsze wydarzenia, które nazywa się w historiografii rokiem czterech cesarzy.

Doszło wówczas do wystąpienia legionów na terenie Galii pod przywództwem Gajusa Juliusza Windeksa przeciw rządowi Nerona. Najczęściej podaje się, że bunt ten spowodowany był najprawdopodobniej nałożonymi zbyt dużymi podatkami, jakie musiała ponosić prowincja. Warto podkreślić, iż z powodów gospodarczych zdarzały się rewolty w Cesarstwie. Tym razem jednak wskazuje się na to, że bardziej prawdopodobnym powodem mogła być poprawa sytuacji nie tyle prowincji, co całego państwa (Królczyk 2012, 23). Windeks pochodził z znanego rodu galijskiego i był synem senatora rzymskiego (Królczyk 2012, 21), co może rzeczywiście w pewien sposób potwierdzać większą troskę o całe państwo niż o autonomię Galii.

Powodem rozpoczętego przez Windeksa powstania był zapewne negatywny stosunek do Nerona. Działania rozpoczęły się w marcu 68 r., poparła je większość plemion galijskich (Królczyk 2012, 24; Flawiusz 2010, 289), ale co ważniejsze zyskały one w niedługim czasie aprobatę niektórych rzymskich przedstawicieli. W celu przekonania o słuszności wystąpienia przeciwko Neronowi, Windeks wysłał listy do poszczególnych namiestników, w tym do Galby, który był wtedy namiestnikiem w Hiszpanii Tarragońskiej. Swetoniusz przekazuje, że „nadszedł jeszcze list od Windeksa z zachętą, aby Galba stał się oswobodzicielem rodu ludzkiego i wodzem” (Swetoniusz 1987, 274). Liczne monety, które przetrwały do czasów współczesnych, mogą świadczyć o współpracy Windeksa z Galbą (Królczyk 2012, 37-43) i chęci wspólnej odbudowy i poprawy sytuacji Cesarstwa.

Do stłumienia rewolty wysłano Werginiusa Rufusa, legata armii górnogermańskiej. Prowadził on wyczerpujące walki z przeciwnikiem, aż w końcu odniósł miażdżące zwycięstwo nad Windeksem w bitwie pod Vesontio. Dochodzi tu do bardzo ważnego wydarzenia, gdyż Rufus otrzymał od swych żołnierzy propozycję objęcia najwyższej władzy w Imperium (Tacyt 2004, 394-395; Królczyk 2012, 33). Nie przyjął on tej nominacji, uznając, że jedynie senat może wybrać i potwierdzać tytuł princepsa. Zauważa się tu już pierwszą oznakę, która wskazuje na to, że wojsko chciało mieć realny wpływ na politykę. Nawet w takiej kwestii jak wybór princepsa. Jest to istotny moment, bo pokazuje realne zagrożenie dla stabilności Cesarstwa, choć w tamtym czasie Neron nadal sprawował władzę. Szybko jednak się okazało, że inicjatywę przejęła armia rzymska, a cesarz nie był już w stanie powstrzymać biegu wydarzeń.

Arystokracja oraz żołnierze z legionów stacjonujących nad Renem wkrótce zorientowali się, jaka zaistniała sytuacja. Zyskali możliwość wyniesienia do godności cesarskiej popieranego przez nich kandydata, który jawnie wystąpił już przeciw rządowi Nerona. Takim pretendentem stał się Galba. Wyniosły go do najwyższej godności w państwie wojska hiszpańskie, które znajdowały się w terytorialnie dobrym położeniu i stały się realną siłą mogącą doprowadzić do obalenia władzy w Rzymie.

Namiestnicy zachodnich prowincji wypowiedzieli posłuszeństwo cesarzowi i, popierając działania żołnierzy, wybrali nowym władcą Galbę, jako najgodniejszego kandydata przeznaczonego do pełnienia władzy cesarskiej. Doprowadziło to w krótkim czasie do uznania przez senat Neron za wroga państwa, a Galby – za cesarza (Swetoniusz 1987, 265-266). W roku 68 n.e. Neron popełnił samobójstwo. Imperium Rzymskie pozostawało w chaosie, pojawiły się plotki, jakoby władca żył, a wiadomość o jego śmierci to tylko chwilowy kaprys i żart wykreowany przez samego cesarza. Wierzyła w to głównie wschodnia część Cesarstwa. Brak wskazania przez Neron następcy oraz jego niespodziewana śmierć po stłumieniu buntów, spowodowały sytuację, w której władza będzie pochodziła głównie z woli armii. To ona będzie odtąd wpływać na wybór kolejnych cesarzy i dawać im swe poparcie, ale też je im odbierać.

## 2. ROK CZTERECH CESARZY – ROLA ARMII W WYBORZE WŁADCY

### a) Serwiusz Sulpicjusz Galba – żołnierze dają i odbierają władzę

Wydarzenia roku 68, związane z przejęciem władzy przez Galbę, rozpoczynają tzw. rok czterech cesarzy. Wypowiadając posłuszeństwo Neronowi w Kartaginie, doprowadził on do natychmiastowego obwołania go cesarzem przez swoich żołnierzy. Przyjął tytuł „legata senatu i ludu rzymskiego” (Swetoniusz 1987, 274), by nie komplikować trudnej sytuacji. W niedługim czasie zyskał poparcie innych namiestników, a raczej podległych im armii. Kluczowe może się tu wydawać poparcie prefekta gwardii pretorianów na czele z Numfidiuszem Sabinusem (Królczyk 2012, 35). Śmierć Neron wydawała się zapowiadać kilkuletnie rządy Galby (należy zwrócić uwagę na wiek Galby – gdy przejmował władzę, miał 73 lata), lecz nie brano pod uwagę rozbudzonych już nastrojów występujących w armii, których do przejścia władzy przez *gens Flavia* nie dało się zatrzymać.

Słusznie zwrócono uwagę na to, że „w rewolucyjnym roku czterech cesarzy powaga senatu okazała się na dłuższą metę bezsilna wobec nagiej siły zbrojnej w obu jej hipostazach: kohortach pretoriańskich i legionach” (Ziółkowski 2008, 404). Senat zatwierdził wybór dokonany przez żołnierzy. O realnej sile nowego władcy świadczyło to, że miał do dyspozycji legion oraz dwa oddziały kawalerii i trzy kohorty (Swetoniusz 1987, 274). Galba, po wyborze, dokonał zaciągu do armii wśród ludności prowincji, chociaż był to rok 68 i żył jeszcze Neron (bunt Windeksa). Pokazuje to, jak ważna jest tu rola armii, nie tylko może ona wybierać władcę, ale także wzmacniać jego realną siłę, by tę władzę utrzymać.

Galba rządził Rzymem około siedmiu miesięcy. Jego panowanie, które zapowiadało się dobrze, szybko zmieniło się w okrucieństwo, surowość i brak rozważań w podejmowanych decyzjach, np. względem usuwania politycznych oponentów czy też wyboru następcy, którym miał zostać Lucjusz Pizon. Niezadowolone społeczne budził nie fakt, że władzę dzierżył Galba, ale że otaczał się on niewłaściwymi doradcami. Ich wyroki w większości nie były wydawane sprawiedliwie i służy-

nie. Trzej doradcy cesarscy, Tytus Winiusz Rufus, Korneliusz Laco i Marcjanus, wywierali na władcę największy wpływ. Rządy Galby, ocenia się zazwyczaj niepochlebnie. Żołnierze, którzy oddali władzę w jego ręce, niezadowoleni ze sposobu, w jaki ją sprawował, zdecydowali, by mu ją odebrać.

Galba zrobił poważny błąd, nie zadbał o dotrzymanie odpowiednich umów wobec armii. Zlekceważył bowiem obietnicę daną żołnierzom przez starszyznę wojskową w czasie jego nieobecności w sprawie podwyższenia pieniężnego wynagrodzenia. Odmowa spełnienia zobowiązań i nadania darowizn spowodowała reakcję armii. Żołnierze zdali sobie sprawę z tego, że mogą odebrać cesarzowi władzę, jak zrobili to pośrednio w przypadku Nerona, a już wcześniej w przypadku Kaliguli. „1 stycznia 69 roku legiony stacjonujące w Germanii Superior odmówiły złożenia przysięgi na lojalność cesarzowi. Legioniści z legionów IV i XXII stacjonujący w Mogontiacum obalili posągi cesarza i zażądali wyboru nowego władcy” (Balbuza 2012, 63; Tacyt 2004, 396; Swetoniusz 1987, 277-278). Widać tutaj znaczącą rolę armii stacjonującej w Germanii, która zdecydowała się wystąpić przeciwko władcy, by zakończyć jego rządy w Imperium i obrać nowego cesarza. Swetoniusz zaznacza, że wojska stacjonujące w Germanii czuły się oszukane przez cesarza. Przyczyną tego był brak wynagrodzeń dla żołnierzy za okazaną pomoc cesarzowi w walce z Galami i Windeksem. Można jednak przypuszczać, że Galba nie czuł się zobowiązany do wypłaty nagród żołnierzom, ponieważ – jak to już wcześniej wspomniano – istniało jego porozumienie z Windeksem przeciwko Neronowi.

Ujawnia się tu jeszcze jedna właściwość: wojsko rzymskie rościło sobie prawo do odwoływania i nadawania najwyższej przeciw władzy w Cesarstwie. Wydarzenie to rozpoczyna tzw. długi rok wg Tacyty, w którym Rzym będzie świadkiem władzy czterech kolejnych cesarzy, następujących po sobie w wyniku rozgrywek politycznych opartych w głównej mierze na działaniach armii.

Galba zachował się nierozsądnie również w stosunku do pretorianów, którzy niewątpliwie stanowili dużą siłę militarną. Byli oni przyboczną strażą samego władcy, towarzyszyli mu w jego podróżach i byli prywatnym oddziałem. Usunął wielu z nich ze swej służby, jednych oskarżał o spiski, drugich o brak zrozumienia jego decyzji. To pretorianie, powiadomieni przez poselstwo o wystąpieniu żołnierzy w Germanii przeciw cesarzowi, postanowili zakończyć jego uciążliwe rządy. Koniec nastąpił dla Galby i wyznaczonego przez niego następcy – Pizona.

#### b) Marek Salwiusz Oton – władza w rękach pretorian

Oton był zwolennikiem Galby, gdy ten przejmował władzę w Cesarstwie. Później najprawdopodobniej miał nadzieję na objęcie władzy po nim, co tłumaczyłoby brak zgody na wybór Pizona oraz jego późniejsze działania. Porozumiał się on z niezadowolonymi pretorianami, którzy – jak wspomniano powyżej – obserwując politykę władcy względem nich, czuli zagrożenie z jego strony. Żołnierze, niespodziewanie dla władzy w Rzymie, uznali Otona nowym cesarzem i wraz z nim postanowili rozprawić się z Galbą.

Oton natomiast wyciągnął wnioski z zaistniałej sytuacji i „na wiecu wojskowym niczego nie obiecywał żołnierzom, aby ich zjednać, oświadczył tylko, że poprzestanie na tym, co mu oni zostawia” (Swetoniusz 1987, 284). Świadczy to o przeczności Otona i jego zrozumieniu dla realnej siły armii rzymskiej, w tym pretorian, jako tych, którzy są najbliższe cesarza i mogą zmieniać sytuację polityczną. O sile władcy tak naprawdę świadczyło poparcie żołnierzy, tych którzy znajdowali się najbliżzej, czyli gwardii przybocznej, oraz wojska stacjonującego w prowincjach, zapewniającego gwarancję bezpieczeństwa granic i stabilność.

Dlatego Oton, pamiętając wydarzenia roku 68 i rolę, jaką wtedy odegrali żołnierze, postanowił działać bardzo uważnie i nie składać im czczych obietnic, których, być może, z jakichś przyczyn, mógłby nie dotrzymać. Rozumiał znaczenie armii jako siły, która buduje Imperium. Pozbycie się starego i niepopularnego w społeczeństwie oraz w armii władcy wydawało się Otonowi najlepszym rozwiązaniem.

Dobrym przykładem na zobrazowanie znaczenia armii są wydarzenia z roku 41. Wtedy to miało miejsce zamordowanie cesarza Kaliguli w wyniku spisku zawiązanego przez gwardię pretoriańską, która była jedyną rzeczywistą siłą, mogącą pozbyć się władcy. To żołnierze tej formacji wynieśli do władzy jego następcę, Klaudiusza, którego znaleźli przypadkowo, gdy pozbywali się stronników cesarza.

Oton nie mógł przewidzieć, że wojsko stacjonujące w Germanii wybierze swojego cesarza, którym zostanie Witeliusz (Swetoniusz 1987, 284-285). Po tym, jak żołnierze złożyli mu przysięgę wierności, Oton dowiedziawszy się o tym, próbował ich przekonać, że wybór cesarza został już dokonany i by wojsko go nie podważało. Jak podaje Swetoniusz, Oton wykazał gotowość do podziału władzy, lecz nie spotkało się to z aprobatą Witeliusza oraz reszty wojska, które się za nim opowiedziało. Dla Otona oznaczało to wojnę domową, której nie udało się powstrzymać pokojowymi pertraktacjami. Zyskał on – co prawda – jeszcze większe uznanie wśród gwardii pretoriańskiej, która pozostała mu wierna do końca, jednak – pomimo tego poparcia – Oton nie utrzymał swej cesarskiej władzy.

Wojna między Otonem a Witeliuszem była nieunikniona. Decydująca bitwa rozegrała się pod Bedriakum 14 kwietnia 69 r. Było to prawdopodobnie imponujące starcie: po stronie Otona, oprócz pretorianów, stanęły wojska naddunajskie, natomiast Witeliusz miał po swej stronie odziały zachodnie armii rzymskiej. Wyczerpująca obie strony bitwa zakończyła się klęską wojsk walczących po stronie Otona i jego śmiercią. Zakończyły się, zaledwie trzymiesięczne, rządy tego władcy, zależne w głównej mierze od woli pretorian.

### c) Aulus Witeliusz – zwycięzca i przegrany pod Bedriacum

Witeliusza na najwyższy urząd wynieśli żołnierze stacjonujący w Germanii. „Wojsko, źle usposobione względem princepsa (Galby) i skore do buntu, przebywającego Witeliusza powitało chętnie i z otwartymi rękoma, jakby zesłanego im w darze od bogów [...] pobłażliwego i hojnego” (Swetoniusz 1987, 291). Zapewne



pokładano w nim ogromne nadzieje, wierząc, że z jego panowaniem zakończy się trudna sytuacja w państwie i zapanuje spokój. Zapewnione przez żołnierzy nadreńskich poparcie było niezwykle ważne, dzięki niemu Witeliusz mógł stanąć do rozprawy z Otonem i go pokonać. Ponadto, dowódca germańskich oddziałów miał przewagę liczebną: szacuje się, że ok. 70 tys. żołnierzy (Królczyk 2010, 43) z terenów germańskich stanęło po jego stronie, by walczyć o przyszłość Rzymu.

Walka między Otonem a Witeliuszem to oczywista walka pretorian z żołnierzami nadreńskimi. Należy zauważyć, że było to starcie pomiędzy nimi o przewagę, kto jest poniekąd ważniejszy przy wyłanianiu nowego cesarza i prowadzeniu go do rządów. Zwyciężył Witeliusz, w głównej mierze dzięki wojsku z Dolnej Germanii. Podkreślić warto, iż w późniejszych latach wybór władcy zależał właśnie od pozycji wojsk przebywających w Germanii oraz od legionów naddunajskich. Przypomina o tym polityka Galby względem armii rzymskiej germańskiej, ale też pretorian. Pod Bedriacum, 14 kwietnia 69 r., Witeliusz pokonał w walce swego przeciwnika, myśląc, że przejmie władzę nad Rzymem na parę lat.

Trzeba zgodzić się ze słowami Swetoniusza, o tym, że Witeliusz „nie potrafił utrzymać władzy zapewnionej mu przez jego legatów” (Swetoniusz 1987, 292). Rządy jego przypominały władanie Nerona, którego podziwiał. To sprawiało, że jego utrzymanie się przy władzy było poważnym problem. Nic dziwnego, że surowe rządy zaczęły przysparzać mu przeciwników. Legiony ze wschodu sprzeciwiły się, kiedy wybrano go na cesarza. Postanowiły obrać swego wodza i lepszego według nich kandydata na cesarza. Tym dowódcą był Wespazjan, któremu Neron powierzył prowadzenie działań wojennych w Judei. Zarówno armie w Judei, Syrii, jak i w Mezji i Panonii opowiedziały się przeciwko rządóm Witeliusza (Swetoniusz 1987, 295). Musiał on liczyć się z buntem przeciwko sobie i nieuniknionym starciem z popierającymi Wespazjana oddziałami. Chociaż Witeliusz miał poparcie w legionach nadreńskich, jednak nie wystarczyło ono, by utrzymać władzę, gdy cała rzymska armia przebywająca na wschodzie opowiedziała się za jego przeciwnikiem. W niedługim czasie miał również przeciwko sobie wojsko naddunajskie, które było niezwykle ważną siłą armii Imperium (Swetoniusz 1987, 303; Tacyt 2004, 474 i 477-478). Chociaż wojsko z terenów germańskich miało przewagę, gdyż było najsilniejszą armią w Imperium, posiadającą siedem legionów (Mrozewicz 2010a, 67), to nie gwarantowało ono pomyślnego dla Witeliusza rozstrzygnięcia sytuacji. To armia naddunajska okazała się być tym czynnikiem, który przeważał w ostatecznym rozstrzygnięciu sytuacji na korzyść Wespazjana.

Ironią losu jest fakt, że właśnie Witeliusz, zwycięzca bitwy pod Bedriacum, przegrał w tym samym miejscu w starciu, które po raz kolejny rozstrzygało losy Cesarstwa. Dowódca legionów naddunajskich, Antoniusz Primus, zwyciężył żołnierzy Witeliuszowych (Grant 1997, 188). Los Witeliusza był przesądzony, przegrana oznaczała definitywny koniec jego rządów. Wespazjan zwyciężył przeciwnika, a jego wysłannik Mucjanus rozprawił się ze zwolennikami Witeliusza i nim samym w Rzymie.

### 3. FLAWIUSZE – PIERWSZA DYNASTIA WOJSKOWA

Wespazjan zdobył władzę dzięki armii, podobnie jak pozostali cesarze z roku 69. Różnił się od nich tym, że potrafił tę władzę utrzymać i stworzyć dynastię cesarską. Działania wojenne w Judei, którymi dowodził Wespazjan, zatrzymała wiadomość o śmierci cesarza Nerona, który popełnił samobójstwo. Dowódca na wieść o tym postanowił przerwać kampanię i poczekać na rozkazy nowego władcy. Chciał również uspokojenia sytuacji, aby nie osłabiło to sił rzymskich i nie spowodowało niepotrzebnych zamieszek pośród jego żołnierzy walczących w Judei. Gdy cesarzem został obrany Serwiusz Sulpicjusz Galba, podporządkował się temu i wysłał do niego z życzeniami Tytusa. Przerwa w działaniach wojennych była też spowodowana tym, że „zbyt szybkie pokonanie Żydów – które oznaczałoby przecięcie wygaśnięcie powierzonego Wespazjanowi dowództwa – było jemu i jego synowi zwyczajnie nie na rękę” (Byra 2011, 191). Wkrótce Galba został zamordowany, władzę przejął Oton, ale musiał on zmierzyć się z siłą reprezentowaną przez Witeliusza. Ten ostatni wygrał pod Bedriakum i został cesarzem. Na czas wojny domowej w Italii Wespazjan zaprzestał decydujących działań przeciwko Żydom, ale gdy w Aleksandrii ogłoszono go cesarzem stało się jasne, że wojna żydowska musiała zostać rozstrzygnięta przez zdobycie Jerozolimy. Oblężenie Jerozolimy miało miejsce w roku 70. i było wynikiem pragnienia dokończenia działań wojennych w Judei (Byra 2011, 201-242). Działania powierzył Tytusowi, który objął trzy legiony.

Wespazjan utrzymywał swoją władzę dzięki oparciu jej głównie na sile militarnej oraz zapewnieniu następstwa swoim synom. Legiony, które niegdyś popierały Otona, teraz stanęły po stronie Wespazjana. Pierwsze złożyły Wespazjanowi przysięgę na wierność legiony stacjonujące w Egipcie na czele z prefektem Tyberiuszem Juliuszem Aleksandrem w lipcu 69 r. (Swetoniusz 1987, 303). Niedługo potem tak samo postąpiły jego własne oddziały przebywające na wojnie w Judei, w celu stłumienia powstania, które wywołali Żydzi. Swoje poparcie szybko okazały także oddziały z Syrii oraz legiony naddunajskie, te, którym zawdzięczał objęcie władzy cesarskiej. Przede wszystkim Wespazjan musiał pokonać Witeliusza i zabezpieczyć się przed buntem ze strony żołnierzy go popierających. Wysłał do Rzymu swojego najbliższego dowódcę Licyniusza Mucjanusa, aby rozprawił się z przeciwnikami i – tymczasowo, do przyjazdu nowego cesarza – zajął zarząd Rzymu.

Wojsko rzymskie miało być podporą nowej dynastii budowanej przez Wespazjana. Żołnierze przekonani o swojej pozycji wynikającej z możliwości wyboru najwyższej władzy w Cesarstwie, domagali się od Wespazjana poczynienia odpowiednich rozwiązań, które wzmocniłyby ich status. Zamiarem nowego władcy było pozyskanie dawnych zwolenników Witeliusza. Cesarz przeprowadził taką reformę armii, by dawne siły popierające niegdyś jego przeciwników nie zbuntowały się przeciwko niemu i jego dynastii. Zlikwidował pewne oddziały, stworzył nowe, rozproszył Witeliuszowych żołnierzy po różnych oddziałach (Mrozewicz 2010b, 15). Była to próba i to dość udana zabezpieczenia interesów flawijskich przed ko-

lejną wojną domową. Rzym wyczerpany walkami o władzę oczekiwał stabilizacji i spokoju. To miał zapewnić zwycięski wódz z Judei, Wespazjan.

Jedyną przeszkodą, która stanęła na drodze do realizacji tych planów, było powstanie germańskich Batawów, tzw. powstanie Cywilisa. Problem był tym poważniejszy, że do buntowników przeciwko rzymskiemu panowaniu dołączyli się żołnierze, którzy walczyli po stronie Witeliusza. Dlatego niezbędne były reformy w armii, by załagodzić ewentualne skutki tego poparcia. Początkowo Cywilis jawił się jako zwolennik Wespazjana, nawet jego żołnierze złożyli przysięgę wierności nowemu cesarzowi (Tacyt 2004, 541). Bunt Cywilisa był wystąpieniem typowo wywoleńczym, mający na celu zniesienie władzy rzymskiej na tym terenie germańskim. Zakończył się on niepowodzeniem i szybkim stłumieniem. Wespazjan jednak wyciągnął naukę, z tych wydarzeń i nie popełniał błędów swoich poprzedników. Rok 70. przyniósł podwójny triumf dla *gens Flavia*, najpierw w Jerozolimie ze zwycięstwem Tytusa, a później nad plemieniem Batawów w Germanii.

Flawiusze, by umocnić swoją pozycję, postanowili stworzyć nową elitę rzymską (Mrozewicz 2010b, 17-20), do której mieli się zaliczać członkowie ekwickiego stanu. Miało to służyć zapewne zabezpieczeniu interesów cesarskich, jak również wprowadzeniu ekwickich dowódców do stanu senatorskiego, by kontrolować poniekąd ów stan senatorski. Zapoczątkowało to wzrost pozycji i roli stanu ekwickiego za rządów nowej dynastii.

Rządy następców, a zarazem synów Wespazjana, były różne: Tytusa – opanowane i sprawiedliwe, kontynuujące politykę ojca, natomiast Domicjana – niespokojne i pełne surowości, zmierzające do absolutyzmu. Bunt Saturninusa był wyrazem sprzeciwu wobec rządów Domicjana, lecz nie doprowadził do jego upadku. Ponownie ujawnia się ogromna rola rzymskiej armii, kiedy wybucha powstanie pod wodzą namiestnika rzymskiego w Germanii Antoniusa Saturninusa w 89 r., którego żołnierze ogłaszają cesarzem (Swetoniusz 1987, 321; Królczyk 2010, 63-64). Nietrudno zauważyć w tych wydarzeniach podobieństwa chociażby do buntu Windeksa. Jednak w tym przypadku wyłoniony na władcę wódz nie zdołał uzyskać tak silnego poparcia, jakie zdobył np. Galba. Bunt ostatecznie został stłumiony, co pozwoliło Domicjanowi jeszcze przez kilka lat rządzić w Imperium. Ponadto, cesarz dokonał zmian w lokacji legionów w Germanii, co nie pozwalało na koncentrację sił w jednym obozie, która mogła by powodować wystąpienia przeciwko niemu.

Bardzo ważną rolę podczas panowania dynastii flawijskiej odegrali pretorianie. Niewątpliwie ważna jest tu postać Tytusa, który po powrocie z wojny żydowskiej objął stanowisko prefekta pretorianów i pełnił je aż do przejścia władzy w Cesarstwie. Prefektura została rozwinięta, bowiem prefektem mógł zostać senator, a nawet członek rodu panującego, a nie jak bywało dotychczas ekwita (Grant 1997, 202). Dlaczego jest to aż tak istotne? Podkreślić warto, że jeśli prefektem pretorian zostawała osoba z rodziny władcy, było to istotne zabezpieczenie dla cesarskiej władzy, ponieważ gwarantowało bezpieczeństwo państwa. Jeśli preto-

rianie byli po stronie cesarza, jeśli go popierali, nie prowadziło to do buntów przeciw władzy. Przypomnieć należy, jak było w przypadku cesarza Galby: on został zamordowany przez żołnierzy, którzy byli rozczarowani postawą władcy. Jest to przykład, że poparcie pretorian miało wielkie znaczenie. Tytus był poniekąd zabezpieczeniem dla władzy swojej dynastii, sprawowanie przez niego dowództwa nad pretorianami było też gwarantem przejścia przez niego władzy. Być może sprawował tę funkcję także podczas swoich rządów (Swetoniusz 1987, 313-314; Ruciński 2010, 143-162).

Za Domicjana prefektura pretorianów była podobna do takiej, jaka była w poprzedzających jego rządy latach, gdy prefektem zostawał dowódca ekwicky. Władca miał duże poparcie wśród żołnierzy gwardii przybocznej. Po jego zabójstwie w wyniku spisku pałacowego, obawiano się, że podniosą oni bunt. Jego następcą został Nerwa, który musiał załagodzić sytuację. Zabiegał więc o względy pretorian, gdyż bał się potencjalnego buntu przeciwko sobie. Skutkowało to przywróceniem Elianusa, prefekta pretorianów z czasów Domicjana.

Zauważa się, że następni cesarze, panujący po dynastii flawijskiej, byli związani przeważnie z wojskiem. Dodać należy jeszcze, że następcą Nerwy został namiestnik Germanii, Marek Ulpiusz Trajan (Swetoniusz 1987, 331-332; Ziółkowski 2008, 406). Wynika z tego, że władca chciał pozyskać przychylność żołnierzy nadreńskich.

#### 4. WNIOSKI – ROLA ARMII

Cesarzem można było zostać również poza Rzymem, co pokazuje w swym dziele Tacyt (Tacyt 2004, 393; Królczyk 2010, 43), a pierwszy raz stało się to przy okazji wyboru Galby, a później Witeliusza i kolejnych cesarzy. Po samobójstwie Nerona, żołnierze nabrali przekonania, że mają realny wpływ na wybór władcy, że może nim zostać ich umiłowany dowódca lub ich waleczny przeciwnik z innej prowincji. Zauważa się, że wybór podparty silną pozycją armii był zatwierdzany przez senat, a co za tym idzie – władca był oficjalnie uznawany. To nie senat jednak, ale wojsko rzymskie decydowało, jaki będzie los Imperium pod nowymi rządami. Ci z dowódców, którzy to zrozumieli, byli prawdziwymi zwycięzcami takiej sytuacji i potrafili wpływać na otaczającą ich rzeczywistość. Co ważniejsze, okazało się, że żołnierze są w stanie pozbyć się władcy, gdy nie odpowiada on wymogom przez nich stawianym. To otwarte występowanie przeciwko władzy cesarskiej, zapoczątkowane upadkiem Nerona i rokiem czterech cesarzy, będzie skutecznym ostrzeżeniem dla panujących z rodu Flawiuszy, jak również dla późniejszych cesarzy.

#### BIBLIOGRAFIA:

Balbuza, Katarzyna. 2012. Główne nurty w ideologii władzy cesarza Galby. W: *Studia Flaviania II*, red. Leszek Mrozewicz, 45-64. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

- Byra, Mateusz. 2011. *Powstanie w Judei 66-74 n.e.* Zabrze: Wydawnictwo Inforteditions.
- Flawiusz, Józef. 2010. *Wojna żydowska*, tłum. Jan Radożycki. Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM.
- Grant, Michael. 1997. *Dwunastu cesarów*, tłum. Barbara Gadomska. Warszawa: Cyklady.
- Królczyk, Krzysztof. 2010. Prowincje rzymskie nad Renem i Górnym Dunajem w okresie rządów cesarzy flawijskich (69-86 po Chr.). W: *Studia Flaviana*, red. Leszek Mrozewicz, 41-66. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Królczyk, Krzysztof. 2012. Bunt Windeksa. W: *Studia Flaviana II*, red. Leszek Mrozewicz, 19-43. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Mrozewicz, Leszek. 2010. Flawiusze nad Dunajem. W: *Studia Flaviana*, red. Leszek Mrozewicz, 67-79. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Mrozewicz, Leszek. 2010. Imperium Rzymskie w okresie panowania Flawiuszy. Główne kierunki rozwoju i zagrożenia. W: *Studia Flaviana*, red. Leszek Mrozewicz, 9-39. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Ruciński, Sebastian. 2010. Prefektura pretorianów w okresie flawijskim. W: *Studia Flaviana*, red. Leszek Mrozewicz, 143-161. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
- Swetoniusz. 1987. *Żywoty cesarów*, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław: Ossolineum.
- Tacyt. 2004. *Dzieje*. W: Tacyt. *Dzieła*, tłum. Stanisław Hammer, 389-594. Warszawa: Wydawnictwo „Czytelnik”.
- Ziółkowski, Adam. 2008. *Historia Rzymu*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.



Ks. PIOTR WIŚNIEWSKI<sup>1</sup>

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w Lublinie

## DRAMATYZACJA *MANDATUM FRATRUM* W ŚWIETLE MSZAŁU JAGIELLONÓW

### DRAMATIZATION OF *MANDATUM FRATRUM* IN THE LIGHT OF THE MISSAL OF THE JAGIELLONS

#### Summary

Texts of liturgical drama are an important source of information about the liturgy and help specify a given liturgical musical tradition. This catalog expands *Missale Paulinorum* which features, e.g. *mandatum*. The conducted study provides evidence that the Pauline *mandatum* is convergent with the Franciscan one. Comparison of both texts evidences that the Franciscan edition was original and *Missale Paulinorum* from Jasna Góra was its expanded version. However, it cannot be excluded that the author of the book from Jasna Góra could have based on some other sources. Lack of musical notation in the Pauline codex hinders a more detailed research. Therefore, the conclusions are only fragmentary and require further study.

**Keywords:** Liturgical drama, *mandatum*, Missal of the Jagiellons, liturgical musical tradition

#### Streszczenie

Teksty dramatyzacji stanowią ważne źródło poznania liturgii oraz pomagają określić tradycję liturgiczno-muzyczną. Katalog ten poszerza *Missale Paulinorum*, zamieszczający *mandatum*. Przeprowadzone studium pozwala stwierdzić, iż paulińskie *mandatum* jest zbieżne z franciszkańskim. Z porównania obydwu przekazów wynika, iż redakcja franciszkańska była pierwotna, natomiast jasnogórska mogłaby być jej poszerzeniem. Nie można także wykluczyć jeszcze innego źródła, na którym mógł się wzorować redaktor księgi jasnogórskiej. Podjęcie dogłębnych studiów utrudnia brak w kodeksie paulińskim zapisu muzycznego. Z tego względu wyprowadzone wnioski mają charakter cząstkowy i wymagają dalszego badania.

**Słowa kluczowe:** dramat liturgiczny, *mandatum*, Mszał Jagiellonów, tradycja liturgiczno-muzyczna

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Piotr Wiśniewski – muzykolog, absolwent Instytutu Muzykologii KUL (2004), Kierownik Katedry Polifonii Religijnej IM KUL, członek Towarzystwa Naukowego KUL, Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego, Associazione Internazionale Studi di Canto Gregoriano (Deutschsprachige Sektion), Związku Kompozytorów Polskich – Sekcja Muzykologów. W badaniach naukowych podejmuje m.in. zagadnienia związane z postgregoriańską monodią liturgiczną w Polsce w źródłowych zabytkach średniowiecznych oraz wybrane problemy współczesnej polskiej muzyki kościelnej. E-mail: [wisniewskipiotr@op.pl](mailto:wisniewskipiotr@op.pl).

## WSTĘP

Dramat liturgiczny był zjawiskiem typowym, bardzo charakterystycznym dla średniowiecza i najsilniej rozwijającą się wówczas tego rodzaju twórczością sceniczną. Jego powstanie i rozwój były od samego początku ściśle związane z liturgią kościelną, a szczególnie z okresem wielkanocnym, w którym rozrastały się obrzędy przedstawiające wydarzenia Wielkiego Tygodnia (Niedziela Palmowa, Ostatnia Wieczerza, Złożenie Krzyża, Podniesienie Krzyża, Nawiedzenie Grobu). Jego celem było przedstawianie wiernym w sposób obrazowy wybranych wydarzeń z Biblii w możliwie najbardziej emblematycznej formie, z dostosowaniem języka pojęć i symboli do sposobu ich myślenia (Wiśniewski 2008, 22). Były to zatem takie widowiska kościelne, które z jednej strony mieściły się już w konwencji dramatu (akcja wyrażona dialogiem, odpowiednia scenografia, postacie odgrywane przez aktorów), a z drugiej całkowicie podporządkowane obowiązującej liturgii (Wolański 2005, 8). Z uwagi na fakt, iż badania nad tym gatunkiem mają już swoją bogatą historię i udokumentowane są w licznych opracowaniach naukowych, przybliżanie po raz kolejny jego genezy byłoby truizmem (Hoppin 1978, 14; Liphardt 1960, 1010-1044; Liphardt 1975-1990; Young 1933; Lewański 1999; Lewański 1965, 96-174; Lewański 1959; Lewański 1981; Nicoll 1962).

Edycji tekstów dramatyzacji liturgicznych (w liczbie 175) ze źródeł polskich, diecezjalnych i zakonnych, dokonał Julian Lewański<sup>2</sup>. Nie uwzględnił on jednak, nie wiadomo bliżej z jakich powodów, m.in. obrzędu umycia nóg apostołom z *Mszału Jagiellonów*, pomimo że księga ta nie jest mu obca (Lewański 1999). Analogicznie postąpił również w przypadku zanotowanej w tym samym kodeksie dramatyzacji procesji Niedzieli Palmowej (Bernagiewicz 2012, 296). Pewnym usprawiedliwieniem może być podany przez J. Lewańskiego *terminus ad quem*, uwzględniający mianowicie stan badań do roku 1991 (Lewański 1999). W konsekwencji wydana przez niego antologia łacińskich tekstów dramatyzacji wielkotygodniowych ma charakter otwarty i czeka na uzupełnianie jej o kolejne, nieznane dotychczas przekazy z innych źródeł. Katalog ten poszerza niewątpliwie *Missale Paulinorum* z Jasnej Góry, z ok. 1506 roku (zwane powszechnie *Mszałem Jagiellonów* lub też *Mszałem Olbrachta*, AJG, sygn. III-3, olim. R. 589), zamieszczające m.in. wielkoczwartkowe *mandatum* (k. 102v-103r). Księga paulińska stanowi zatem ważne źródło poznania sposobu sprawowania tej ceremonii w klasztorach paulińskich okresu późnego średniowiecza.

### 3. MANDATUM W ŚRODOWISKACH KLASZTORNICH

Zanim zostanie przytoczony obrzęd *mandatum* z kodeksu jasnogórskiego, warto zaznaczyć, iż ryt ten od samego początku był związany z ośrodkami klasz-

<sup>2</sup> Teksty dramatyzacji procesji Niedzieli Palmowej (43), Ostatniej Wieczerzy (29), Złożenia Krzyża (37), Wyniesienia Krzyża (26), Nawiedzenia Grobu (31), pozostałe inscenizacje (9) (Lewański 1999).



tornymi i przez długi czas był on wyłącznie przywilejem mnichów (Wiśniewski 2008, 11-14). Klasztory, nadając mu formę liturgiczną, stały się również pierwszym miejscem jego praktykowania w Wielki Czwartek (Wiśniewski 2008, 11-14). Wielu badaczy tego zagadnienia upatruje genezy ceremonii umywania nóg w tym dniu w środowisku klasztornym, gdzie było ono dokonywane na znak szacunku, miłosierdzia i służby braterskiej (Wiśniewski 2008, 10-11). Przez długi czas ryt ten należał w klasztorach do częstej praktyki, a w niektórych był to nawet obrzęd codzienny (Harper 2002, 161). Na podstawie zachowanych przekazów źródłowych wiadomo, iż w niektórych monasterach, na przykład u cystersów, praktykowano dwa rodzaje tego obrzędu: *mandatum pauperum* (umywanie nóg ubogim) i *mandatum fratrum* (umywanie nóg braciom) (Schäfer 1956, 56). W okresie Wielkiego Postu sprawowano je często także w inne dni tygodnia (Stiefenhofer 1917, 336). Szczególnym dniem był jednak Wielki Czwartek, w którym obrzęd ten stawał się zdecydowanie bardziej okazały. Obejmował wówczas zarówno ubogich, jak i całą wspólnotę klasztorną (Harper 2002, 161). Trudno jest jednak ustalić, jak daleko gest ten miał charakter liturgiczny. O ile bowiem *mandatum pauperum* miało miejsce w obrębie klasztoru, to *mandatum fratrum* odbywało się w kapitułarzu.

Szczególnego znaczenia nabierała ta ceremonia w Wielki Czwartek, kiedy to stawała się pamiątką umycia nóg apostołom podczas Ostatniej Wieczerzy. Ryt ten przybierał wówczas bardziej bogatą oprawę zewnętrzną. W wielu klasztorach towarzyszyło mu śpiewanie hymnu *Tellus et aethra iubilent, in magna Coena principis* (Kobielus 2000, 664-666). Kończył się procesjonalnym przejściem wszystkich mnichów do refektarza, gdzie wspólnie spożywano wieczerzę. Wiadomo również, iż od XIV w. podejmowano próby połączenia obydwu *mandatum* w jeden wspólny obrzęd. Nie wszystkie ośrodki zaakceptowały jednak to rozwiązanie, zachowując w związku z tym dalej podwójny ryt (m.in. benedyktyni) (Wiśniewski 2008, 14). Na ziemiach polskich *mandatum* jako dramatyzacja było przedstawiane tylko w niektórych kościołach. Pierwotnie inscenizowano także Ostatnią Wieczerzę, pomijając jedynie moment ustanowienia Najświętszego Sakramentu. Część ta została jednak wyłączona z liturgii w XVI wieku (Lewański 1999, 47-48).

Klasztory zatem nie tylko zainicjowały i skryształizowały zasadniczą postać *mandatum*, ale stały się również pierwszym miejscem praktykowania go w obchodach Wielkiego Czwartku. Zwyczaj ten utrzymywał się także w późnym średniowieczu w klasztorze paulinów, czego potwierdzeniem jest *Mszał Jagiellonów*.

## 2. EDYCJA TEKSTU

Kopista mszału jasnogórskiego, zgodnie z obowiązującymi średniowiecznymi normami, teksty rubryk zapisał kolorem czerwonym, natomiast teksty liturgiczne (Ewangelii, antyfon i oracji) czarnym inkaustem (Semkowicz 2002, 80-81). W podanej niżej kompletnej edycji *mandatum* teksty liturgiczne zapisano kursywą, dla odróżnienia ich od rubryk.

Ad mandatum faciendum hora advesperascente fit per signum per tabulam. Conveniunt fratres ad faciendum mandatum. Tunc qui post congregationem indutis vestibibus sacerdotalibus sine casularum ministris procedit ad locum ubi debent lavari pedes fratrum. Et primolegatur exempla per subdiaconum.

*Convenientibus vobis in unum* in modum lectionis. Deinde ewangelium a diacono *Ante diem festum*.

Quibus perlectis vel cantatis imponitur a cantoribus antiphona *Mandatum novum do vobis* psalmus *Beati immaculati*.

Et repetitur antiphona. Deinde ceterae antiphonae in parte vel in toto secundum dispositionem prioris. Et nota quae de quolibet psalmo non dicitur nisi unus versus. Et dum haec antiphonae cantantur. Internus prior precinet se lintheo ad albam et ordinant se ad lavandum pedes fratrum habens unum fratrem vel duos in ministerio et lavat singulorum fratrum pedes cum omni humilitate et silentio quo peracto deponit. Lintheum dicit versus infrascriptos

v. *Suscepimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui.*

v. *Tu mandasti mandata tua custodire nimis.*

v. *Tu lavasti pedes discipulorum tuorum. Opera manuum tuarum.*

v. *Domine exaudi orationem meam.*

*Et clamor Dominus vobiscum*

Oratio

*Adesto Domine nostre servitutis officio quia tu pedes lavare dignatus es tuis discipulis ne despicias opera manuum tuarum quae nobis retinenda mandasti ut sicut hic exteriora sic a te omnium nostrum interiora laventur peccata.*

Alia oratio

*Deus qui discipulorum tuorum pedes abluens pro affectu exemplum prebendo mandatum dedisti tribue quis ut obsequis mandatorum tuorum parentes de tuo sine fine letemur aspectu. Qui vivis.*

### 3. PRZEBIEG OBRZĘDU

Według *Mszału Jagiellonów*, wielkoczwartkowy obrzęd *mandatum* rozpoczął się bezpośrednio po zakończeniu liturgii mszalnej z Nieszporami (po *Ite Missa est*) w godzinach wieczornych, a przed obnażeniem ołtarzy<sup>3</sup>. Przewodniczący ceremonii ubrany w szaty liturgiczne (alba), bez ornatu, udawał się do miejsca, w którym dokonywał umycia nóg braciom zakonnym. Przed rozpoczęciem ceremonii subdiakon odczytywał najpierw (na sposób lekcji) fragment Listu do Koryntian: *Convenientibus vobis in unum*, a następnie diakon proklamował Ewangelię *Ante diem festum* (J 13,1-15). Bezpośrednio po Ewangelii odczytywana była lub śpiewana przez kantorów antyfony *Mandatum novum do vobis* (źródło tekstu J 13,34)

<sup>3</sup>Nabożeństwo wielkoczwartkowe kończyło się ceremonią obnażania ołtarzy, przypominającą obnażenie Pana Jezusa z szat podczas Jego męki (Surzyński 1893, 53-54). Obrzęd ten istnieje również współcześnie.

z Psalmem *Beati immaculati* (Ps 118). Następnie powtarzano tę antyfonę w części lub w całości, według dyrektyw przeora. Zaznaczono również, iż w przypadku innych psalmów wykonuje się tylko po jednym z ich wersetów, po których śpiewa się (*cantantur!*) antyfonę *Mandatum novum*. W dalszej kolejności przeor przepasywał albę specjalnym płótnem i w otoczeniu asysty, jednego lub dwóch usługujących mu współbraci, dokonywał w ciszy i pokorze umycia nóg każdemu ze współbraci. Następnie odmawiał podane następujące cztery wersety, tzw. *preces* – krótkie teksty mówiące o miłości Boga względem człowieka:

v. *Suscipimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui.*

v. *Tu mandasti mandata tua custodire nimis.*

v. *Tu lavasti pedes discipulorum tuorum. Opera manuum tuarum.*

v. *Domine exaudi orationem meam.*

Celebrans kończył ryt wezwaniem do modlitwy *Pan z wami*, po którym powiadał tekst jednej z dwóch (*ad libitum*) podanych modlitw: *Adesto Domine nostre servitutis* lub *Deus qui discipulorum tuorum*. Po zakończeniu oracji diakon czytał (*legit!*) lub śpiewał (*cantat!*) perykopę Ewangelii według św. Jana, opisującą fragment Ostatniej Wieczerzy i Mowy pożegnalnej Jezusa (J 13,16 – 14,30). Po jej wygłoszeniu wszyscy zgromadzeni bracia zakonnicy śpiewali w chórze responsoria: *Plange quasi virgo i Jerusalem luge*, bez *Gloria Patri*. Po ich odśpiewaniu przeor zbliżał się do ołtarza, zdejmował płótno, którym był przepasany, i dokonywał obmycia ołtarza wodą i winem, intonując antyfonę: *Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem*, a dwóch braci śpiewało psalm *Deus Deus meus respice* (Ps 21). Na zakończenie psalmu chór powtarzał antyfonę *Diviserunt sibi vestimenta mea*, w czasie której były obnażane i umywane wszystkie pozostałe ołtarze. Po zakończeniu tej czynności odmawiano (*dicitur!*) werset: *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, Pater noster* oraz po cichu (*sub silentio!*) psalm *Miserere mei Deus*. Obrzęd kończył się modlitwą: *Respice quesumus Domine super*.

W świetle relacji kodeksu jasnogórskiego można wnioskować, iż obrzęd *mandatum* był w pewnym sensie połączony z lub przedłużony na ryt obnażania ołtarzy. Wskazuje na to fakt, iż celebrans dopiero bezpośrednio przed umyciem ołtarza zdejmował z siebie płótno, w którym umywał nogi mnichom.

Podany w *Mszale Jagiellonów* ryt nie należy jednak do okazałych w porównaniu z jego średniowieczną teatralnością przekazaną przez inne kodeksy (Wiśniewski 2008, 19-20). Było to wyłącznie *mandatum* wykonywane wobec współbraci zakonnych. Określenie *singulorum fratrum* wyraźnie wskazuje, iż gest ten czyniono kolejno wszystkim konfratrom. Warto nadmienić, iż praktyka w tym względzie była różna. W niektórych kościołach umywano stopy na przykład stu osobom, w innych dwunastu (nawiązując do dwunastu apostołów), a w Rzymie papież wypełniał tę powinność wobec trzynastu ubogich (Eisenhofer 1941-1942, 523). Źródła klasztorne mówią także o umywaniu dwudziestu dwóch stóp, wykluczając Judasza (Leclercq 1910, 2005).

Mszał jasnogórski wymienia również osoby asystujące celebransowi: subdiakona, diakona, jednego lub dwóch współbraci usługujących podczas samego rytu oraz kantorów. Wszyscy oni wykonywali właściwe dla ich funkcji liturgicznych czynności. Biorąc pod uwagę ryt umywania ołtarzy, należy dołączyć do nich jeszcze chór śpiewający przepisane responsoria.

#### 4. TRADYCJA MUZYCZNO-LITURGICZNA

Zasadniczym materiałem określającym specyfikę danego przekazu źródłowego są zawarte w nim melodie. Śpiewy towarzyszące ceremonii *mandatum* w *Mszale Jagiellonów* przedstawiają się jednak nadzwyczaj skromnie. Należy do nich w zasadzie tylko antyfony *Mandatum novum* (incipit tekstu) z psalmem *Beati immaculati*, bez podania nawet jej melodii. Dla porównania, inne księgi klasztorne przepisują znacznie więcej antyfon, np. *Graduale Romano-Franciscanum* (XIII w.) podaje ich czternaście, *Antiphonarium Cisterciense* (XIII/XIV w.) siedemnaście, *Graduale Canonorum Reg. S. Augustini* (XV w.) trzydzieści (Lewański 1999, 197 nn). Repertuar tych tekstów był zatem zróżnicowany, w pewien sposób charakterystyczny dla danego konwentu, chociaż bywało że księgi nawet w kręgu tej samej diecezji przedstawiały niejednorodną ich wersję (Wiśniewski 2008, 64). Ich redukcji dokonał dopiero Mszał Piusa V z 1570 roku. Prawdopodobnie było to podyktowane różnym stopniem ich przydatności. Redaktor kodeksu jasnogórskiego być może wybrał antyfonę *Mandatum novum* z tego względu, że nie tyle wskazuje ona na dramatyczność obrzędu, ile zwraca uwagę na miłość braterską. Poza tym jest także jakby tytułem całego rytu i zapowiada jego treść. Mowa jest również o innych psalmach (bliżej nie określonych) podczas obrzędu, po których powtarza się antyfonę *Mandatum novum*<sup>4</sup>. Pozostałe teksty, gdy chodzi stricte o obrzęd *mandatum* (cztery wersety i oracja), były recytowane. Podobna sytuacja zachodzi w dalszej części, gdzie podano incipity dwóch responsoriów (*Plange quasi virgo i Jerusalem luge*) i antyfonę: *Diviserunt sibi vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem* z psalmem *Deus Deus meus respice*.

Wypisane wyłącznie teksty lub ich incipity świadczą o tym, iż kantorzy korzystali z innej księgi, w której znajdowały się odpowiednie śpiewy. Zestaw antyfon *Ad mandatum* notuje także jasnogórskie *Cantionale* (R. 583, I-215) z XVI wieku. Kodeks ten zamieszcza wprawdzie kompletne teksty i melodie pięciu antyfon (bez psalmów), (k. 52v-55v): *Ante diem festum*, *Venit ad Petrum*, *Cena facta dixit Iesus*, *Mellius illierat si natus*, *In diebus illis mulier*, ale nie ma pośród nich wskazanej w *Mszale Jagiellonów* antyfony *Mandatum novum*. Sugeruje to istnienie jeszcze innego zbioru sporządzonego na potrzeby lokalnego konwentu. Trudno także stwierdzić, czy podane w *Cantionale* śpiewy były obligatoryjne. Skryptor bowiem nie podał przy nich żadnej uwagi, a mszał pauliński na ich temat milczy. O obrzędzie *mandatum* i związanych z nim śpiewami nie wspomina, choćby jednym

<sup>4</sup>Analogiczną rubrykę zamieszcza *Graduale Romano-Franciscanum* z XIII w. (Wiśniewski 2008, 198).

słowem, również inny ważny XVI-wieczny kodeks jasnogórski, jakim jest *Graduał pauliński* (ms. R659/III-913). Manuskrypt ten notuje wyłącznie śpiewy *ordinarium missae* Mszy Wieczery Pańskiej (k. 43r-44r).

Przywołane zatem wyżej dwa inne źródła jasnogórskie nie przychodzą z pomocą w rozwikłaniu proveniencji obrzędu *mandatum* w *Mszale Jagiellonów*. Szukając źródła, na którym redaktor księgi jasnogórskiej oparł swoją wersję inscenizacji *mandatum*, można by postawić hipotezę, iż mógłby nim być kodeks z kręgu franciszkańskiego, a dokładnie *graduał klarysek gnieźnieńskich* z 1418 r. (Gniezno, Archiwum Archidiecezjalne, sygn. ms 170) (Wiśniewski 2008, 211-212)<sup>5</sup>. Wskazuje na to zbieżność treściowa rubryk pomiędzy księgami, a zwłaszcza obecność wyłącznie jednej, tej samej antyfony: *Mandatum novum* z psalmem *Beati immaculati*. Księga gnieźnieńska, która ma tradycję franciszkańską, nie zapowiada również dalszych antyfon, co szczególnie zbliża do niej rękopis jasnogórski. Fakt ten wysoce sugeruje, iż *Mszał Jagiellonów* wzorował się w zapisie *mandatum* na tradycji franciszkańskiej. Z porównania tekstów obydwu przekazów wynika, iż redakcja franciszkańska była pierwotna, natomiast jasnogórską mogłaby być jej poszerzeniem. Potwierdzałoby to także stanowisko H. Cempury, który w swoich badaniach wskazał, iż „jakkolwiek nie mamy pewności, czy franciszkańskie *graduały* zachowane w Polsce są jedynymi rękopisami w Europie, w których zachował się słowny i muzyczny tekst *Mandatum*, to bez wątplenia należą one do kodeksów najstarszych i zawierają oryginalną wersję franciszkańską tego obrzędu” (Cempura 1969, 122). Jego zdaniem, na ziemiach polskich obrzęd ten pojawił się wyłącznie dzięki franciszkańskim rękopisom powstałym na Zachodzie. Z kolei *mandatum* franciszkańskie jest najbliższe redakcji benedyktyńskiej pochodzącej z Włoch i Francji (Cempura 1969, 122). Nie można także wykluczyć jeszcze jakiegoś innego źródła (źródeł), na którym mógł wzorować się redaktor *Mszale Jagiellonów*. Podjęcie bardziej dogłębnych studiów, zwłaszcza w obszarze warstwy muzycznej, utrudnia jednak brak w kodeksie paulińskim zapisu melodii antyfony *Mandatum novum*. Z tego też względu, wyprowadzone wnioski mają charakter cząstkowy i hipotetyczny, i wymagają dalszego badania. Być może takie badania rzuciłyby nowe światło również na datację *Mszale Jagiellonów*<sup>6</sup>.

Podany w *Mszale Jagiellonów* obrzęd *mandatum*, pod względem teatralności, w stosunku do wielu innych przekazów źródłowych, należy zdecydowanie do

---

<sup>5</sup> J. Lewański mylnie podaje nazwę tej księgi jako *Graduale Franciscanum*. Pod podaną przez niego sygnaturą (ms. 170) znajduje się w Archiwum Archidiecezjalnym w Gnieźnie *graduał klarysek gnieźnieńskich* dokładnie z 1418 roku, a nie jak sugeruje Lewański sprzed 1418 r. Innego manuskryptu datowanego na ten rok w Gnieźnie nie ma. Szczegółowe studium muzykologiczne tego rękopisu przeprowadził ks. I. Pawlak, przytacza w nim fakt fundacji księgi potwierdzony w kronice klasztoru św. Klary w Gnieźnie, gdzie pod datą 1418 zapisano: „Ksieni klasztoru Wielebna Panna Katarzyna Zagajewska sprawiła piękny kancjonał na pergaminie” (Pawlak 1966, 135-141).

<sup>6</sup> Pewne sugestie w tym kierunku nakreślił R. Bernagiewicz przy okazji omawiania dramatyizacji procesji Niedzieli Palmowej, opowiadając się za powstaniem tego kodeksu przed 1449 rokiem (Bernagiewicz 2012, 301).

stonowanych i skromnych. Tym samym podważa powszechnie panującą opinię, przynajmniej w odniesieniu do paulinów, że wieki XV i XVI były czasem coraz śmielszego wprowadzania ruchu, gestu i innych narzędzi teatralnych do obrzędów liturgicznych (Modzelewski 1964, 5-69). Niemniej jednak stanowi on ważny dokument późnego średniowiecza, z którego dziś czerpie się wiedzę dotyczącą praktykowania obrzędu *mandatum* w konwencie paulińskim.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Bernagiewicz, Robert. 2012. Dramatyzacje procesji Niedzieli Palmowej u paulinów na Jasnej Górze w Częstochowie na przełomie XV i XVI wieku. W: *Liturgia w klasztorach paulińskich w Polsce. Źródła i początki*, red. Remigiusz Pośpiech, 295-310. Opole: Musica Claromontana.
- Cempura, Henryk. 1968. Franciszkańskie mandatum w średniowiecznych rękopisach w Polsce. *Musica Medii Aevi*, 3: 113-129.
- Leclercq, Henri. 1910. Lavement. W: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 8, red. Fernand Cabrol i Henri Leclercq, 2002-2009. Paris: Letouzey.
- Eisenhofer, Ludwig. 1941-1942. *Handbuch der Katholischen Liturgik*. Freiburg: Herder.
- Harper, John. 2002. *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku*, tłum. Małgorzata Kowalska. Kraków: Musica Iagiellonica.
- Hoppin, Richard. 1978. *The Medieval Music*. New York: Norton.
- Kobielus, Stanisław. 2000. Kapitułarz. W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 8, red. Antoni Bednarek, 664-666. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Lewański, Julian. 1965. Dramat i dramatyzacje liturgiczne w średniowieczu polskim. *Musica Medii Aevi*, 1: 96-174.
- Lewański, Julian. 1981. *Dramat i teatr średniowiecza i renesansu w Polsce*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lewański, Julian. 1959. *Dramaty staropolskie. Antologia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lewański, Julian. 1999. *Liturgiczne łacińskie dramatyzacje Wielkiego tygodnia XI-XVI w.* Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Lipphardt, Walther. 1975-1990. *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Lipphardt, Walther. 1960. Liturgische Dramen des Mittelalters. W: *Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik*, t. 8, red. Friedrich von Blume, 1010-1044. Kassel: Bärenreiter-Verlag.
- Modzelewski, Zenon. 1964. Estetyka średniowiecznego dramatu liturgicznego. Cykl Wielkiego Tygodnia w Polsce. *Roczniki Humanistyczne*, 12(1): 5-69.
- Nicoll, Allardyce. 1962. *Dzieje dramatu*, tłum. Henryk Krzeczkowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Pawlak, Ireneusz. 1966. Graduał Klarysek Gnieźnieńskich z 1418 r. jako dokument kultury muzycznej Gniezna. *Nasza Przeszłość*, 24: 135-141.

- Schäfer, Thomas. 1956. Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie. *Texte und Arbeiten*, 47(1): 1-119.
- Semkowicz, Władysław. 2002<sup>2</sup>. *Paleografia łacińska*. Kraków: Universitas.
- Stiefenhofer, Dionys. 1917. Die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche. W: *Festgabe Alois Knöpfler zur vollendung des 70. Lebensjahres*, red. Heinrich M. Gietl i Georg Pfeilschifter, 325-338. Freiburg: Herder.
- Surzyński, Józef. 1893. *Rok kościelny czyli opis uroczystości Chrystusa Pana i świętych pańskich*. Poznań: Jarosław Leitgebr.
- Wiśniewski, Piotr. 2008. *Śpiewy Mandatum w polskich drukach muzyczno-liturgicznych XVII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wolański, Andrzej. 2005. *Dramat liturgiczny w średniowieczu*. Wrocław: Akademia Muzyczna we Wrocławiu.
- Wolnik, Franciszek. 2002. *Liturgia śląskich cystersów w średniowieczu*. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Young, Karl. 1933. *The Drama of the Medieval Church*. Oxford: Clarendon Press.





JOLANTA ZAŁĘCZNY<sup>1</sup>

Muzeum Niepodległości w Warszawie

## KREOWANIE PAMIĘCI O KSIĘCIU JÓZEFIE PONIATOWSKIM W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKIM W LATACH 1813-1913

EVOKING THE MEMORY ABOUT PRINCE JÓZEF PONIATOWSKI  
IN THE POLISH SOCIETY BETWEEN 1813 AND 1913

### Summary

The life and heroic death of Poniatowski were a notable example of great commitment and honor. Burial ceremonies, numerous anniversaries and art took a great part in building his legend. The returning of Prince's corpse to Poland, memorial services and a burial at Wawel were significant to the Polish society. Numerous literary works were glorifying Poniatowski's patriotism. The proof of Poniatowski's worship were efforts to build his statue in Warsaw and anniversary celebrations in 1913, described in detail in this dissertation. Worship of Prince Józef inspired the following, fighting for independence, generations and became an integral part of Polish army myths.

**Keywords:** Józef Poniatowski, historical memory, collective memory, legend of Poniatowski, worship of Poniatowski

### Streszczenie

Życie i bohaterska śmierć Poniatowskiego złożyły się na wizerunek bohatera, który stał się wzorem wierności i honoru. Budowaniu jego legendy służyły uroczystości pogrzebowe, obchody okolicznościowe, a także sztuka. Podniosłym momentem był powrót zwłok księcia do kraju, nabożeństwa żałobne oraz pogrzeb na Wawelu. Towarzyszyły temu liczne teksty, ukazujące patriotyczną postawę Poniatowskiego. Dowodem kultu były starania o wzniesienie pomnika w Warszawie oraz szeroko omówione w tekście uroczystości rocznicowe w roku 1913. Kult księcia Józefa był inspiracją dla kolejnych pokoleń Polaków walczących o niepodległość, stał się integralną częścią mitu armii polskiej.

**Słowa kluczowe:** Józef Poniatowski, pamięć historyczna, pamięć zbiorowa, legenda, kult Poniatowskiego

---

<sup>1</sup> Dr Jolanta Załączny, historyk (doktor nauk humanistycznych w zakresie historii najnowszej) i polonista, regionalista. Kierownik Działu Historii i Badań Naukowych Muzeum Niepodległości w Warszawie. Zastępca redaktora naczelnego czasopisma humanistycznego „Niepodległość i Pamięć”, członek zespołu redakcyjnego „Studiów Mazowieckich” oraz Rady Wydawniczej „Rocznika Legionowskiego” i Rady Naukowej „Rocznika Kresowego”. Zainteresowania naukowe: historia Polski II poł. XIX wieku oraz okresu międzywojennego, losy uczestników powstania styczniowego, obecność Polaków w historii innych narodów, szeroko rozumiany regionalizm mazowiecki, edukacja muzealna. E-mail: [j.zalaczny@muzeumniepodleglosci.art.pl](mailto:j.zalaczny@muzeumniepodleglosci.art.pl)

## WPROWADZENIE

Potrzebę zachowania w pamięci zbiorowej postaci księcia Józefa Poniatowskiego najlepiej oddają słowa zamieszczone w 1913 na łamach „Sfinksa”: „Nie wiele wskazać by można w naszych dziejach porozbiorowych postaci, których pamięć byłaby tak opromieniona aureolą, jak postać księcia Józefa Poniatowskiego. O jego czynach i poświęceniu opowiadali nasi ojcowie, o jego zgonie śpiewały nasze matki. Żył dla Polski, zginął zaś ratując cześć jej i chwałę, zginął twierdząc, iż był synem wielkiego i już odrodzonego narodu” (Ku czci ks. Józefa Poniatowskiego, 1913, 3).

Poniatowski to postać owiana „jakimś dziwnym urokiem bohaterstwa, nieskalanej dobroci i rycerskości” (Pawłowski 1913, 4), bohaterska, choć i kontrowersyjna. Już za życia był dla wielu wzorcem, a po tragicznej śmierci w nurtach Elstery zaczęła go otaczać narastająca z czasem legenda. Każda rocznica historyczna związana z epoką napoleońską, której polskim bohaterem był bezsprzecznie książę Poniatowski, była okazją do przypomnienia tej sylwetki.

W jego biografii dopatrywano się wielu cech typowych dla Polaków. Miejsce księcia w panteonie narodowych bohaterów tak uzasadniał Ignacy Grabowski: „Mieliśmy w tej dobie 3 wielkich wodzów i 3 wielkich Polaków zarazem, a każdy z nich przedstawia w stopniu idealnym część duszy narodowej: Kościuszko wyobraża nasz sentyment, Dąbrowski – energię, Poniatowski – honor” (Grabowski 1913a, 2).

Najwierniejszymi miłośnikami księcia byli jego podkomendni, dla nich był wzorem żołnierza i patrioty. To oni zainicjowali budowanie jego legendy. Swoim oficerom przypominał, że „jest rzeczą niezbitą potrzebną, by oficer umiał szanować swój i drugiego honor” (Tokarz 1959, 301), uważał, że należy usuwać z armii każdego, kto przedkłada interes prywatny ponad dobro Ojczyzny.

Postać księcia stała się później ważnym elementem mitu narodowej armii i odegrała szczególną rolę w wojsku Księstwa Warszawskiego, a potem Królestwa. Pielęgnowano mit rycerski, w który wpisywał się ten romantyczny bohater.

## 1. TRIUMFALNY POWRÓT DO OJCZYZNY

Życie i bohaterska śmierć Poniatowskiego złożyły się na wizerunek bohatera, którego uznawano za wzór wierności i honoru. Po śmierci zaczęto otaczać go czcią, a sprzyjało temu wiele czynników. Wszystkie uroczystości żałobne, poczynając od sprowadzenia zwłok z Lipska, poprzez nabożeństwa, aż po uroczysty pogrzeb na Wawelu stały się okazją do manifestacji patriotycznych.

Bohaterska śmierć przysporzyła mu dodatkowej sławy. We wszystkich większych miastach odbyły się żałobne nabożeństwa, wszędzie „płynęły łzy prawdziwego żalu” (Paszkowski 1898, 127), bowiem „od razu uświadomiono sobie, a przynajmniej odczuto ideowe znaczenie śmierci księcia Józefa. [...] jego imię

jako wcielenie miłości ojczyzny wymawiano przy uroczystościach narodowych” (Skałkowski 1926, 5).

W tym czasie ukazały się drukiem liczne teksty żałobne (kantaty, elegie, ody, żale pośmiertne itp.). Przykładem *Mowa oraz zbiór wierszów z wielu autorów na zgon ś. p. J. O. księcia Józefa*, która zawierała teksty „w retorycznym duchu epoki tworzone, ale bardzo znamienne, bo stanowiące żywą pamiątkę bolesnej chwili narodowej” (Lorentowicz 1913, 6).

Zanim zwłoki księcia powróciły do kraju, żegnali go jego żołnierze, dając dowód przywiązania. Zwłoki wystawiono 26 października 1813 w krypcie kościoła św. Jana w Lipsku, ale uroczystość żałobną udało się zorganizować dopiero w grudniu w Sedanie. Msza odbyła się w głównym kościele, a towarzyszyła jej defilada wojsk polskich. Podczas nabożeństwa płomienną mowę wygłosił Franciszek Dzierżykraj-Morawski. „Pogrzeb był bardzo uroczysty, przy udziale nieprzebranych tłumów, zwycięzcy oddali z uszanowaniem honory wojskowe martwym szczątkom, którym imię księcia i świetlana jego pamięć zapewniły na długie lata cześć i uwielbienie wszystkich krajów. [...] Pamięć jego wryła się serca, a imię było na wszystkich ustach” – pisała z egzaltacją Anna Potocka (Potocka 2010, 285).

W kraju podjęto starania o sprowadzenie zwłok. Zabiegali o to gen. Stanisław Mokronowski oraz Magistrat miasta Warszawy. Już 19 listopada 1813 odprawiono w kościele św. Krzyża egzekwie żałobne przy pustym katafalku z portretem zmarłego i elementami uzbrojenia.

Jednak dopiero po ostatecznym zwycięstwie nad Napoleonem car wydał zgodę na przewiezienie trumny z ciałem Poniatowskiego. Ekshumowane i zabalsamowane przez doktora Jana Augusta Ehrlicha zwłoki żegnały w Lipsku oddziały wojsk rosyjskich i pruskich oraz oddział Krakusów. Mowę wygłosił gen. Michał Sokolnicki. Poinformował, że car nakazał wydać powracającym wojskom polskim ciało Poniatowskiego i pozwolił pochować je z należną czcią w Warszawie. Kolumna wojska eskortująca trumnę ruszyła w drogę do kraju. Z rozrzewnieniem żołnierze witali rodzinną ziemię. „Wszyscy w jednym momencie zeskoczyliśmy z koni, a padłszy na ziemię tę, oblewając łzami, stokrotnie ją całowali”, wspominał Antoni Białkowski (Białkowski 1903, 498). W Lipsku pozostał pomnik wystawiony księciu przez powracających w 1814 z zagranicy do kraju Polaków pod wodzą gen. Wincentego Krasińskiego.

Pierwszym miejscem oddania czci zmarłemu był Poznań, gdzie kondukt dotarł 31 lipca. Bohaterskiego wodza witały władze cywilne, duchowieństwo (arcybiskup poznański, biskupi, prałaci i księża), wojsko i mieszkańcy miasta. W uroczystym przemówieniu prezes Rady Departamentu Poznańskiego Tadeusz Radoński podkreślił zasługi księcia, akcentując, że jego czyny dla ojczyzny są dziedzictwem dla kolejnych pokoleń. Zdaniem Marii Janion i Marii Żmigrodzkiej „uroczystości żałobne, zapoczątkowane w czasie, gdy los ziem polskich nie był jeszcze przesądzony, miały [...] również cel polityczny. Nie tylko wojsko wyniosło bowiem z kłęski nadziei narodowych po upadku Napoleona przeświadczenie, że jego uznana

nawet przez wrogów sława i rycerska śmierć wodza są moralnymi atutami sprawy polskiej, których nie mogą zlekceważyć całkowicie zwycięzcy. Podobne przeświadczenie towarzyszyło całemu ówczesnemu społeczeństwu” (Janion i Żmigrodzka 2001, 319).

## 2. POGRZEB WARSZAWSKI 1814

Droga konduktu wiodła przez Kłodawę i Krośniewice do Łowicza, tam w kościele 13 sierpnia 1814 odbyła się msza żałobna. Potem wyruszono do Warszawy, gdzie uroczystości pogrzebowe odbyły się 9 i 10 września. Do konduktu pogrzebowego dołączyły oddziały piechoty i jazdy, eskortując trumnę witaną przez mieszkańców stolicy. Wzdłuż ulic (od rogatek wolskich, Orlą, Leszno, Długą, Miodową, Senatorską) piechota rosyjska utworzyła szpaler. Na dany przez gen. Wincentego Krasińskiego znak oficerowie zsiadli z koni i sami pociągnęli karawan Krakowskim Przedmieściem do kościoła Św. Krzyża. Trumnę ustawiono na katafalku, wartę przy niej pełniło sześciu polskich oficerów. Do dekoracji katafalku gen. Krasiński wypożyczył staropolskie zbroje i chorągwie (Kraushar 1913b, 7). Gen. Sokolnicki zameldował, że zwłoki zostały zwrócone ojczyźnie, obywatelom, wojsku i rodzinie. Podkreślił, że kolejne pokolenia są zobowiązane do naśladowania czynów zmarłego i dodał: „Niechaj grobowiec jego stanie się odtąd szkołą cnót patriotycznych i rycerskich; a w tej ojczyźnie godnych sobie niechaj wskazuje synów” (Bielecki i Tysza 1984, 270). Każdemu – jak pisał Franciszek Paszkowski – „piękną wydać się musi ta chwila, choć okryta żałobą, dająca wiele zaspokojenia, uczucia własnej godności i jeszcze opromieniona nadzieją” (Paszkowski 1898, 129-130).

Następnego dnia odbyła się parada wojskowa oraz msza pogrzebowa, którą odprawił biskup Remigiusz Zambrzycki. Kazanie wygłosił ks. Jan Woronicz – dziekan katedralny warszawski. Kazanie to można uznać za swego rodzaju oficjalny impuls do postrzegania Poniatowskiego jako wzorca patriotyzmu. Zasłużył bowiem na miano prawego Polaka, a jego najważniejsze cechy to: „żądza nieugiętej sławy rycerskiej, wyższość i szlachetność duszy niczym niezwalczonej, serce czułe wylane i dobroczynne! Trzy zarody wszystkich cnót domowych i publicznych, z których się wylęga nieuleczona niczem choroba Polaków – miłość Ojczyzny” (Woronicz 1814, 12-13). Duchowny podkreślił przywiązanie zmarłego do tradycji, bo „pojrzał on na niezwiędłe wawrzyny walecznego dziada i ojca swego”, głęboki patriotyzm, oddanie krajowi. Kaznodzieja – niczym wieszcz – przepowiedział pośmiertną sławę księcia: „O Rycerzu! przeszłych i przyszłych wieków wojackich ozdobo!” (Woronicz 1814, 12-13).

Sprowadzenie zwłok Poniatowskiego do kraju stało się niemal natychmiast tematem wielu okolicznościowych utworów. Jak pisano, „posypały się obchody i mowy, w których obok wspomnień, wynurzeń żalu i czci dla księcia, brzmiały szumne i napuszone frazesy znamionujące smak ówczesny i zwykłą słabość do pochwał narodowych” (Paszkowski 1898, 129).

Już 9 września 1814, w pierwszym dniu warszawskich uroczystości pogrzebowych, można było przeczytać *Wiersz na wprowadzenie zwłok księcia Józefa Poniatowskiego, naczelnego wodza wojsk polskich, przez toż wojsko z Francji wracające* Kazimierza Brodzińskiego (Zieliński 1977, 3). Potem pojawiły się kolejne, warto tu wymienić *Elegię z powodu wprowadzenia zwłok ks. Józefa Poniatowskiego przez wojsko narodowe, wracającego do ojczyzny* Kantorbereggo Tymowskiego (1815) czy *Pogrzeb księcia Józefa Poniatowskiego* Juliana Ursyna Niemcewicza (1818). Ten wiersz szybko zyskał powodzenie wśród czytelników. Szczególnie lubiany był przez młodzież, która chętnie uczyła się go na pamięć i deklamowała przy różnych okazjach (Lorentowicz 1917, 33).

### 3. POGRZEB KRAKOWSKI 1817

Grób Poniatowskiego w podziemiach warszawskiego kościoła Św. Krzyża traktowany był jako tymczasowy. Niezwłocznie po pogrzebie podjęto starania o przeniesienie zwłok Poniatowskiego do Krakowa i złożenie na Wawelu. Zabiegali o to Anna Potocka, Jan Henryk Dąbrowski, Michał Sokolnicki, Stanisław Mokronowski oraz ks. Adam Czartoryski. Wszyscy pragnęli, aby zwłoki – tego, który królom był równy – spoczęły wśród królewskich sarkofagów. Udało się uzyskać zgodę i 16 lipca 1817 kondukt żałobny znów wyruszył – z Warszawy, przez Raszyn, Tarczyn, Radoszyce, Małogoszcz, Sieńsko, Żarnowiec w stronę Krakowa. Mowę pożegnalną w stolicy wygłosił Wincenty Krasiński. W dniach 21-22 lipca 1817 r. odbyły się w Krakowie uroczyste nabożeństwa, a 23 lipca nastąpiło uroczyste złożenie zwłok Poniatowskiego w krypcie św. Leonarda w grobach królewskich katedry wawelskiej. Hołd księciu oddało wojsko, a żegnało go licznie zgromadzone społeczeństwo miasta. Mszę odprawił biskup diecezji krakowskiej ks. Woronicz. W ten sposób zapoczątkowano tradycję grzebania tam – obok królów – także wielkich bohaterów narodowych. Bo – jak podkreślał biograf Poniatowskiego, Adam Skałkowski – „mówiono, że dusza dawnej Polski przeszła w młody organizm Księstwa Warszawskiego. A jeśli tak było, to któż był królem tej nowej Polski? Oczywiście nie w znaczeniu formalnym. Ale w idealnym [...] królem tym był duch bohaterskiego księcia Józefa” (Skałkowski 1926, 33).

I „znów kaznodzieje sławili czyny jego życia, znów poeci elegię składali niby liść niewiędzącego wawrzynu na jego grobie” (Lam 1913, 563). Nie bez znaczenia dla kreowania wizerunku i legendy był sposób, w jaki opisywano krakowskie uroczystości. Przykładem mogą być pompatyczne słowa Adama Dobrowolskiego: „za trumną szła skromna garstka ocalałych z pogromu świadków bohaterskich czynów zmarłego, postępował koń, nieodzowny towarzysz walecznych zapasów” (Dobrowolski 1901, 51).

Dwa polskie pogrzeby Poniatowskiego rozświetliły jego postać i dokonania, wpłynęły na rodzenie się legendy. On zaś stał się inspiracją dla kolejnych pokoleń walczących o niepodległość. Szczególnie silny wpływ wywarło wspomnienie postaci

księcia na powstańców listopadowych, wśród których znalazło się wielu jego dawnych żołnierzy. W okresie popowstaniowym, w czasach nasilających się represji carskich barwna postać królewskiego bratanka podnosiła na duchu i budziła nadzieję.

#### 4. STARANIA O WZNIESIENIE POMNIKA

Niebawem narodził się pomysł wzniesienia pomnika upamiętniającego postać Poniatowskiego. Polska arystokracja zaczęła zabiegać o uzyskanie od cara zgody na budowę pomnika. Zanim jednak do tego doszło, pierwszy pomnik stanął w Krośniewicach, w prywatnej posiadłości Rajmunda Rembieleńskiego. Ponoć Poniatowski odwiedzał Krośniewice, więc dla upamiętnienia księcia stanęła tam kolumna zwieńczona orłem napoleońskim wykonaną z brązu.

Zaraz po śmierci Poniatowskiego Adam Czartoryski wystąpił z projektem uczczenia go pomnikiem. W styczniu 1814 roku zwrócił się w tej sprawie do Anny Potockiej oraz gen. Stanisława Mokronowskiego, który niebawem zebrał kwotę 10 tys. zł. W roku 1815 Piotr Aigner zakończył prace nad projektem pomnika, a car wydał zgodę na jego budowę. W 1816 roku zawiązał się specjalny komitet, któremu przewodził książę Czartoryski. W działania zaangażowała się Anna Potocka, która – jako spadkobierczyni należącej do Poniatowskiego Jabłonny – uważała za swój obowiązek uczcić pamięć zmarłego. Wydłużała się lista ofiarodawców, poza rodziną Poniatowskich (siostra księcia przekazała 10 tys. zł) zbiórkę wsparły datki oficerów (m.in.: Skrzynecki, Weyssenhoff, Kurnatowski) oraz „groszaki studenckie zbierane przez patriotyczną młodzież uniwersytecką” (Mościcki 1913a, 8). Obywatele guberni kijowskiej zebrali 22 173 zł, województwa sandomierskiego 3 040 zł, obwodu białostockiego 1 068 zł, mieszkańcy Wilna 3 927 zł. Fundusze przekazywało wojsko, np. 9 pułk piechoty przekazał niemal 6 tys. talarów zebranych wcześniej na pomnik Napoleona. W roku 1821 na koncie komitetu było 394 297 zł i 27 groszy (Mościcki 1913a, 8).

W 1817 roku zamówiono u duńskiego rzeźbiarza Bertolda Thorvaldsena – odrzucając tym samym wcześniejszy Aleksandra Orłowskiego – projekt posągu konnego wzorowanego na pomniku Marka Aureliusza. Gipsowy model wykonany w 1826 rok dotarł do Warszawy dopiero w 1830 roku i najpierw spotkał się z ostrą krytyką (Kraushar 1913, 41-54), ale ostatecznie został zaakceptowany i w pracowni Kludiusza i Emila Gregoire'ów wykonano odlew w brązie. „Wielkość dzieła, siła i piękność kształtów były imponujące” (Paszkowski 1898, 134).

Posąg był gotowy w 1832 roku, według zamysłu Thorvaldsena miał stanąć na Krakowskim Przedmieściu, aby był z daleka widoczny zza skrzydeł Pałacu Namiestnikowskiego. Wcześniej rozważano różne lokalizacje, brano pod uwagę place: Saski, Za Żelazną Bramą, Trzech Krzyży, Teatralny. Władze rosyjskie wydały zakaz ustawienia pomnika i nakazały wywiezienie go z Warszawy. W roku 1836 rozebrano go na części i zmagazynowano na terenie modlińskiej twierdzy<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> W roku 1840 odnaleziono w magazynach części pomnika. Car nakazał je rozbić i przetopić.

Jednak „Poniatowskiemu pozostał inny pomnik, jeśli nie trwalszy od spiżu, to równie piękny jak dzieło któregośkolwiek znakomitego artysty. Imię księcia Józefa i wyobrażenie o nim zostało w pamięci narodu przedmiotem uwielbienia i współczucia, że pośród zwalisk pogiębionej ojczyzny stoi ta postać szlachetna, jako jeden ze skarbów narodowych, jedno ze światła ostatnich gasnącej sławy narodu” (Paszkowski 1898, 135).

## 5. OBCHODY ROCZNICOWE 1913

Ponowny rozwój kultu księcia stanowiącego element porozbiorowego mitu polskiego nastąpił na początku XX wieku, wraz z odżywającymi tendencjami niepodległościowymi. W przededniu odzyskania przez Polskę niepodległości istniało swoiste „zapotrzebowanie społeczne na bohatera narodowego, który by ucieleśniał marzenia o wolnej Polsce i stał się drogowskazem dla współczesnych dążeń niepodległościowych” (Paluszewski 2006, 120). Te oczekiwania spełniał książę, który uosabiał najlepsze tradycje walk o niepodległość, prezentował postawę głębokiego umiłowania Ojczyzny, był osobą wrażliwą i odpowiedzialną, a przede wszystkim możliwą do zaakceptowania przez różne nurty polityczne. Kreowaniu takiej wizji bohatera służyły liczne publikacje Szymona Askenazego, Natalii Gąsiorowskiej, Adama Skałkowskiego czy Wacława Gąsiorowskiego.

Najwięcej uwagi poświęcono postaci Poniatowskiego w roku 1913, kiedy przypadała 100. rocznica jego śmierci. Wtedy wykorzystano barwną biografię napoleońskiego dowódcy do ukazania cech pożądanых w sytuacji poszukiwania drogi do odzyskania niepodległości.

Niezwykle uroczystą formę nadano obchodom w Galicji, gdzie zakres swobód był najszerzy. „[...] w stulecie zgonu naród polski ze wszystkich stron świata zjeżdża do Krakowa, by wspólnie uczcić pamięć księcia” (Żarnowicz 1913, 312). Obchody rozpoczęto 18 października uroczystą akademią w auli uniwersytetu. Słowo wstępne wygłosił prof. Ignacy Chrzanowski, potem referat zatytułowany *Książę Józef w świetle dzisiejszych dążeń* zaprezentowali przedstawiciele młodzieży, dr Marian Szykowski mówił o obecności księcia w literaturze ówczesnej. Artysta dramatyczny Wacław Nowakowski recytował wiersze Pierra J. Berangera i Artura Oppmana. W Teatrze Miejskim wystawiono sztukę Michaliny Mossoczowej *Książę Józef*, a w Teatrze Starym komitet obchodów zorganizował uroczystą akademię, w której uczestniczył biskup Sapieha, „zarządy miasta Krakowa i Lwowa w komplecie i insygniach urzędowych, wszelkie reprezentacje galicyjskie i zakordonowe oraz cały świat literacki i artystyczny” (Uroczystości jubileuszowe w Krakowie, 1913, 1). Mowę powitalną wygłosił prof. Maurycy Straszewski. Po części artystycznej zebrani wysłuchali pełnego patosu wykładu prof. Sz. Askenazego, w którym

---

Namiestnik Iwan Paskiewicz poprosił o podarowanie go do jego rezydencji w Homlu. Tam pomnik stał do 1922 r. Do Polski powrócił po traktacie ryskim. Stał pierwotnie na dziedzińcu Zamku Królewskiego, a od 3 maja 1923 na Placu Saskim.

podkreślił, że ksiązę wszystko czynił dla ojczyzny, a jako „rycerz obowiązku” stanowi wzór postawy obywatelskiej (Askenazy 1913, 37). Po recytacji wiersza Niemcewicza chór wykonał *Falę* Feliksa Nowowiejskiego, a wszyscy zebrani zaśpiewali *Pieśń legionów*.

Drugi dzień uroczystości rozpoczęto manewrami wojskowymi z udziałem oddziałów sokołów i Drużyn Bartoszewych (Uroczystości krakowskie, 1913, 659-660). Na Błoniach odbyło się nabożeństwo żałobne z udziałem delegacji Królestwa, Litwy oraz Poznańskiego. Potem uroczysty pochód ruszył w kierunku Wawelu. Uczestniczyli w nim przedstawiciele arystokracji w kontuszach, górale, członkowie towarzystwa rolniczego, drużyn bartoszewych, weterani powstania styczniowego, uczniowie, studenci, wykładowcy uniwersytetu. Do zgromadzonych przed katedrą wawelską przemawiali: dr Juliusz Leo – prezydent Krakowa, prof. Kazimierz Kostanecki – rektor UJ, prof. Stanisław Starzyński – rektor uniwersytetu lwowskiego i prof. Maurycy Straszewski – prezes Straży Polskiej. Na sarkofagu księcia złożono ponad 40 wieńców, wśród których – jak donosił „Tygodnik Ilustrowany” – wyróżniał się wieniec z polnych kwiatów z pól Raszyňa przywieziony przez ks. Seweryna Czetwertyńskiego. Po południu odbyły się zawody skautów i sokołów oraz galowe przedstawienie w Teatrze Miejskim. „Ogólny nastrój uroczystości krakowskich dowiódł, że w tej czci «rycerza obowiązku» zjednoczył się jednomyślnie cały naród. Reprezentowane bowiem były wszystkie jego warstwy, wszystkie obozy, wszystkie odłamy myśli politycznej. [...] Pod niezatartym wrażeniem rozjeżdżali się uczestnicy obchodu, uwożąc wryty w sercach na zawsze nakaz wodza, przełożony na mowę współczesnej rzeczywistości polskiej: «Trzeba żyć po bohatersku». I hasło to zabrzmiało jednakowo głośno we wszystkich dzielnicach Polski, krzepiąc nadzieję i budząc otuchę” (Uroczystości ku czci księcia Józefa w Krakowie, 1913, 853).

Wielką rolę w popularyzacji postaci Poniatowskiego odegrała prasa. Wydawano numery okolicznościowe, ogłaszano konkursy na utwór poetycki. Pierwszy numer „Tygodnika Ilustrowanego” z roku 1913 poświęcony był w całości tej postaci. Ignacy Grabowski podkreślił, że Poniatowski „stał się wodzem ukochanym narodu [...]. Połączył się z narodem na życie i na śmierć. Tak bowiem rozumiał swój obowiązek” (Grabowski 1913a, 2).

Józef Weyssenhoff na tytuł swego tekstu wybrał słynne słowa przypisywane umierającemu księciu: „Bóg mi powierzył honor Polaków – Bogu go oddam”, podkreślając, że „są takie słowa, które panują przez wieki nad duchem narodu, świecą pochodniami na jego szlaku wytyczonym, pociągają nieodparcie wyobraźnię młodych, stają się przedmiotem rozważań całych pokoleń. [...] W takich słowach, jak ostatnie księcia Józefa, siła genialna, magnetyczna i twórcza polega na doskonałym zespole duszy bohatera z wyraźnym jej krzykiem, na doskonałej harmonii tego krzyku z odgłosem w duszy zbiorowej narodu” (Weyssenhoff 1913, 4).

Nie zabrakło tekstów poetyckich. Były to m.in. *Elegia poświęcona pamięci Józefa księcia Poniatowskiego* Artura Oppmana z wymownymi rysunkami Jana Holewińskiego oraz tłumaczony z francuskiego tekst P. J. de Berangera *Poniatow-*



ski. Artykuł Jana Lorentowicza prezentował obecność postaci księcia w poezji, w którym autor mocno podkreślił, że „jest to przez całe sto lat żywy bohater, na którego wspomnienie biją goręcej serca, rośnie poczucie dumy narodowej” (Lorentowicz 1913, 6). Skomplikowane losy pomnika Poniatowskiego zaprezentował Henryk Mościcki, podkreślając jego rolę nie tylko w upamiętnianiu bohatera, ale też w zachęcaniu „do ubiegania się o sławę nieśmiertelną, jaka czynom bohaterskim i poświęceniu się patriotycznemu dla Ojczyzny towarzyszyć zwykła” (Mościcki 1913a, 10).

Rocznicowy charakter miał też numer 42 „Tygodnika Ilustrowanego” z 18 października 1913 r. Mościcki przeanalizował okoliczności śmierci Poniatowskiego, kończąc artykuł słowami: „Gasła gwiazda Mocarza. Lecz na głowę Księcia Józefa spłynęły z niej blaski najwspanialsze, ustroiły ją w nieśmiertelną koronę bohaterstwa, osnuły po wszystkie czasy wiernem umiłowaniem Narodu” (Mościcki 1913b, 10). Franciszek Jaworski wskazał rodzenie się szczególnego kultu księcia, „którego głównym ośrodkiem była Warszawa, a który rozbiegał się po dworach szlacheckich całej Polski. Nie było prawie domu, gdzie by nie wisiał portret księcia Poniatowskiego w sztychu lub litografii, jego medalion lub brązowy posążek. Dziarska twarz wodza widniała na pierścionkach [...] malowano ją na porcelanie, panny wyszywały włóczką na krosnach, poeci, począwszy od Niemcewicza i Brodzińskiego, wypowiadali się w wierszach ku czci jego” (Jaworski 1913b, 831). Warto jeszcze przytoczyć fragment tekstu Ignacego Grabowskiego: „Książę Józef, na gruzach Rzeczypospolitej, walczył za naród, a zginął za ojczyznę. Więc dzisiejszy naród polski, który przeszłość swoją musi kształtować na nowo, najczystszy swym instynktem i bezkrytycznie miłuje bohaterską postać. Ona jest naszym sumieniem, któremu ze swych postępów tłumaczyć się musimy, i naszą dumą narodową, uświęcającą działanie” (Grabowski 1913b, 826).

W 100. rocznicę śmierci księcia nawoływano do nabycia wydania jubileuszowego dzieła prof. Szymona Askenazego *Książę Józef Poniatowski*, uznanego za perłę polskiego dziejopisarstwa. Podkreślano, że książka ta powinna znaleźć się w każdym polskim domu (Książki o księciu Józefie, 1913, 342-343).

Z okazji tej rocznicy wydano srebrny medal autorstwa Laszczki. Na awersie umieszczono popiersie Poniatowskiego, w otoku napis: „Bóg mi powierzył honor Polaków Bogu go oddam”, a poziomo „Józef Poniatowski 07 V 1763”, rewers zdobił herb Krakowa i daty: „19.X.1813/19.X.1913”.

Na łamach „Tygodnika Ilustrowanego” ogłoszono konkurs na wiersz o Poniatowskim. Do jury zaproszono: Władysława Jabłonowskiego (zastąpili go później Zdzisław Dębicki i Artur Oppman), Jana Lorentowicza, Henryka Mościckiego, Władysława Rabskiego, Władysława St. Reymonta, Adama Grzymałę-Siedleckiego, Józefa Weyssenhoffa i Józefa Wolffa. Na konkurs nadesłano 257 utworów, do oceny zakwalifikowano 25 tekstów (Nasz konkurs, 1913, 996-997). Nagrodzono wiersz *Książę* Zdzisława Kleszczyńskiego. Autor podkreślał w nim bohaterstwo wodza i jego niezłomną postawę, wierną służbę oraz to, że swoim życiem zasłu-

żył na powszechne uznanie: „Iżesz, rycerzu doskonały, godzien najwyższej wieków chwały; legendy!” (Kleszczyński 1913, 1011).

Obchody rocznicowe uświetniały także wystawy. Jedną z nich urządzono w roku 1913 w Pałacu Sztuk Pięknych w Krakowie, kolejną we Lwowie. Wiele muzealiów pokazanej na krakowskiej wystawie pochodziło ze zbiorów rodzin Sanguszków i Potockich. Uwagę zwiedzających przyciągały: porcelana i szkło z portretami księcia, jego złota szabla i bogato wysadzana rubinami uprząż ulubionego rumaka oraz zbiór fajek i zegarów z kurantami. Postulowano utworzenie muzeum księcia, które „mogłoby się stać prawdziwą skarbnicą wspomnień” (Wystawa pamiątek po księciu Józefie w Krakowie, 1913, 852). Wystawę lwowską przygotował dr Aleksander Czołowski, dyrektor archiwum miejskiego, któremu udało się zebrać eksponaty od zbieraczy i instytucji publicznych. W kamienicy Sobieskich pokazano portrety księcia, ullańskie czako, srebra stołowe, order, drobiazgi z jego wizerunkiem. Obok cennych pamiątek znalazły się tzw. obrazki jarmarczne, „przedstawiające sceny z życia księcia Józefa, obrazki wprawdzie małej lub średniej wartości artystycznej, będące jednak dowodem popularności «rycerza bez skazy» w Europie” (Wystawa pamiątek po księciu Józefie, 1913, 995).

W przededniu wybuchu wojny legendę Poniatowskiego wykorzystywano do patriotycznej mobilizacji społeczeństwa, bo ten „rycerz obowiązku” doskonale pasował do burzliwych czasów, a jego dzieje rozbudzały uczucia patriotyczne i propagowały postawy obywatelskie. Ponadto istniało społeczne zapotrzebowanie na takiego bohatera narodowego, który był wiernym sługą ojczyźnej ziemi, swoim życiem obrazował marzenia o wolnym kraju, a potomnym wyznaczał drogę do urzeczywistnienia dążeń niepodległościowych. Przywoływano słowa, jakie Poniatowski wypowiedział do Ludwika Bignona: „Polak chce być Polakiem i jeśli nie może tego osiągnąć jedną drogą, to szuka innej” (Czubaty 2011, 534). Książę „wskazał narodowi swemu drogę męstwa, cnoty wojennej i honoru i wyrzekł na wieki, że ponad korzyść chwilową, ponad interes jutra jest wyższe poczucie narodowej godności i dobrego imienia” (Jaworski 1913a, 34).

Nadawano imię Poniatowskiego szkołom czy drużynom harcerskim. W 1913 roku z inicjatywy kierowniczkii Antoniny Munkaczy otrzymała takie imię szkoła w Mnikowie. W Poznaniu na zlocie nad Maltą powstała 3 maja 1913 drużyna skautowa im. Ks. Józefa Poniatowskiego, imię takie nosiła też 1 Zakopiańska Drużyna Harcerska oraz 3 Warszawska Drużyna Harcerska.

## ZAKOŃCZENIE

Książę, który „przeniósł śmierć nad kajdany był uwielbiany w rymach” (Skałkowski 1926, 5). Poza wspomnianymi już wcześniej utworami, pojawiały się wciąż nowe, ponieważ „książę Józef jako bohater narodowy zajmuje stanowisko odrębne, jemu tylko właściwe. [...] wiecznie młody Poniatowski kochany jest od swoich za cnoty i wady, kochany za to, iż był [...] świętym wcieleniem charakter naro-

dowego. [...] Polot rycerski księcia Józefa, jedna z najważniejszych psychiki zbiorowej cecha unieśmiertelniła jego imię, bo będąc sama z liczby nieśmiertelnych ogniw przeszłości i poręek przyszłości, pozostała w duszy narodu i pozostać musi” (Askenazy 1978, 38).

Warto przywołać tu ponownie Artura Oppmana, poetę głoszącego romantyczny kult bohaterów narodowych. *Elegia poświęcona pamięci księcia Józefa Poniatowskiego* powstała w roku 1913, w setną rocznicę śmierci, w przededniu I wojny światowej. Opisany w nim wędrowiec stał się wyobrażeniem walczących żołnierzy, dla których książę był wzorem, a jego mit być wciąż żywy pośród legionistów Piłsudskiego (Stępnik 1995, 141). Duchowym spadkobiercą księcia stali się jednak nie tylko walczący żołnierze. Cały naród był zapatrzony w bohatera, depozytariusza uznawanych wartości, a zarazem rzecznika i protektora swej wspólnoty, cały naród chciał, by jego legenda współtworzyła przyszłość (Micińska 1995, 11-12). W nim – jak już była mowa wcześniej – upatrywano zjednoczenia wszystkich narodowych przymiotów, cnót i najszlachetniejszych wartości duszy polskiej. I tak, jak był wzorem dla swojego pokolenia, tak stał się bohaterem dla następnych. Podkreślano jego honor, męstwo, ducha rycerskiego, porównywano z hetmanem Żółkiewskim i Czarneckim, z królem Sobieskim. Otaczająca księcia legenda stawiała go na równi ze średniowiecznymi wojownikami. Pisano, że przypominał „rycerza żywca oderwanego od stołu Artusa i zabłąkanego w kręgu nowożytnego świata, jest krzyżowcem za sprawę polską [...]. Wzór czci, wierności, niezłomnego oddania dla nieśmiertelnej rzeczy” (Łuniński 1913, 1324-1325).

Duże znaczenie dla rozwoju kultu Poniatowskiego miał również okres odbudowy państwa polskiego po I wojnie światowej. Wtedy jego legenda nabrała charakteru politycznego. Uwarunkowania historyczne wpłynęły natomiast na jej ożywienie oraz wzbogacanie wizerunku tego bohatera narodowego.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Askenazy, Szymon. 1978. *Książę Józef Poniatowski 1763-1813*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Askenazy, Szymon. 1913. *Książę Józef Poniatowski. Przemówienie w setną rocznicę zgonu w Starym Teatrze w Krakowie wygłosił....*, Kraków-Warszawa: Księgarnia E. Wende i Spółka.
- Białkowski, Antoni. 1903. *Pamiętniki starego żołnierza (1806-1814)*, Warszawa.
- Bielecki, Robert i Andrzej T. Tyszką. 1984. *Dał nam przykład Bonaparte. Wspomnienia i relacje żołnierzy polskich 1796-1815*, t. 2. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Borowy, Waclaw. 1981. *Od Kochanowskiego do Staffa. Antologia liryki polskiej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Czubaty, Jaroslaw. 2011. *Księstwo Warszawskie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- Dobrowolski, Adam. 1901. Książę Józef Poniatowski 1763-1813. W: *Album biograficzny zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX*, red. zespół, 40-51. Warszawa: Staraniem i nakładem Marii Chełmońskiej.
- Grabowski, Ignacy. 1913a. Za honor polski. *Tygodnik Ilustrowany*, 1, 2.
- Grabowski, Ignacy. 1913b. Dziad, syn, wnuk. *Tygodnik Ilustrowany*, 42, 826.
- Janion, Maria i Maria Żmigrodzka. 2001. *Romantyzm i historia*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Jaworski, Franciszek. 1913a. Książę Józef Poniatowski. *Wspomnienia w setną rocznicę bohaterskiej śmierci*. Lwów: Gmina Stoł. Król. Miasta Lwowa.
- Jaworski, Franciszek. 1913b. Rapsod o księciu Józefie. *Tygodnik Ilustrowany*, 42, 831.
- Kleszczyński, Zdzisław. 1913. Książę. *Tygodnik Ilustrowany*, 51, 1011.
- Kraushar, Aleksander. 1913a. Posąg Thordwaldsenowski księcia Józefa jako walki klasyków romantykami. *Sfinks*, 1, 41-54.
- Kraushar, Aleksander. 1913b. Katafalk ks. Józefa w kościele św. Krzyża w Warszawie. *Świat*, 42, 7.
- Książki o księciu Józefie. 1913. *Brzask. Miesięcznik Młodzieży Polskiej*, 10, 342-343.
- Ku czci ks. Józefa Poniatowskiego. 1913. *Sfinks*, 10, 3.
- Lam, Stanisław. 1913. Książę Józef Poniatowski w poezji. *Literatura i Sztuka. Dodałek do Dziennika Poznańskiego*, 36, 561-564.
- Lorentowicz, Jan. 1913. Książę Józef w poezji. *Tygodnik Ilustrowany*, 1, 6.
- Lorentowicz, Jan. 1917. *Polska pieśń niepodległa. Zarys literacki*. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze.
- Łuniński, Ernest. 1913. Książę Józef. *Echo Literacko-Artystyczne*, 14, 1324-1325.
- Micińska, Magdalena. 1995. *Między Królem-Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX w. (1890-1914)*. Wrocław: FNP Leopoldinum.
- Mościcki, Henryk. 1913a. Pomnik ks. Józefa w Warszawie. *Tygodnik Ilustrowany*, 1, 8.
- Mościcki, Henryk. 1913b. Śmierć Księcia Józefa. *Tygodnik Ilustrowany*, 42, 822.
- Nasz konkurs. 1913. *Tygodnik Ilustrowany*, 50, 996-997.
- Paluszewski, Jan. 2006. *Legenda literacka ks. Józefa Poniatowskiego*. Pruszków: Oficyna Wydawnicza Ajaks.
- Paszkowski, Franciszek. 1898. *Książę Józef Poniatowski, jego życie i działalność*. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.
- Pawłowski, Bronisław. 1913. *Książę Józef Poniatowski w setną rocznicę zgonu bohaterskiego*. Lwów: Macierz Polska.
- Potocka-Wąsowiczowa z Tyszkiewiczów, Anna. 2010. *Wspomnienia naocznego świadka*. Warszawa: Wydawnictwo MG.
- Skalkowski, Adam M. 1926. *Śmierć księcia Józefa Poniatowskiego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska.
- Stępnik, Krzysztof. 1995. *Legenda Legionów*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

- Tokarz, Wacław. 1959. *Książę Józef jako wychowawca młodzieży*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Uroczystości jubileuszowe w Krakowie. 1913. *Gazeta Toruńska*, 245, 1.
- Uroczystości krakowskie. 1913. *Zorza*, 42, 59-660.
- Uroczystości ku czci księcia Józefa w Krakowie. 1913. *Tygodnik Ilustrowany*, 43, 853.
- Wystawa pamiątek po księciu Józefie. 1913. *Tygodnik Ilustrowany*, 50, 995.
- Wystawa pamiątek po księciu Józefie w Krakowie. 1913. *Tygodnik Ilustrowany*, 43, 852.
- Weysenhoff, Józef. 1913. Bóg mi powierzył honor Polaków – Bogu go oddam. *Tygodnik Ilustrowany*, 1, 4.
- Woronicz, Jan. 1814. *Kazanie na pogrzebie sprowadzonych do Warszawy zwłoków ś. p. JO Xiążęcia Józefa Poniatowskiego Naczelnego Wodza Woysk Polskich Ministra Woyny Xięstwa Warszawskiego orderów krajowych i zagranicznych kawalera miane w Kościele Warszawskim Św. Krzyża dnia 10 września roku 1814 przez JW. Jana Woronicza radcę Stanu Dziekana Katedralnego Warszawskiego*. Warszawa.
- Zieliński, Andrzej. 1977. *Ulotna poezja patriotyczna wojen napoleońskich (1805-1814)*. Wrocław: Ossolineum.
- Żarnowicz, Jan. 1913. Książę Józef. *Brzask. Miesięcznik Młodzieży Polskiej*, 10, 312.



Ks. PIOTR SZLUFIK<sup>1</sup> SDB

NOTES... KS. TEODORA WIECZORKA SDB (1888-1957) – (CZ. III).  
DUCHOWOŚĆ I ZNACZENIE

NOTES... OF FR. TEODOR WIECZOREK SDB (1888-1957) – (3<sup>th</sup> PART).  
SPIRITUALITY AND IMPORTANCE

Summary

*Notes ... (The Notebook...)* of a Salesian missionary in China – Fr. Teodor Wiczorek (1888-1957) contains rich spiritual content. The last part of a multifaceted study is an attempt to describe the author's spiritual profile and it shows the elements of Teodor Wiczorek's spiritual experience. The second part of the article focuses on the importance and value of the analysed text.

**Keywords:** Fr. Teodor Wiczorek, *Notes...* of Fr. Teodor Wiczorek, Salesian missions in China, Salesian notebooks and spiritual diaries

Streszczenie

*Notes...* salezjańskiego misjonarza z Chin – ks. Teodora Wiczorka (1888 – 1957) zawiera bogate treści duchowe. Niniejsza – ostatnia – część wieloaspektowego studium stanowi próbę opisu profilu duchowego Autora oraz ukazuje elementy doświadczenia duchowego Teodora Wiczorka. Druga część artykułu jest poświęcona znaczeniu i wartości badanego tekstu.

**Słowa kluczowe:** ks. Teodor Wiczorek, *Notes...* ks. Teodora Wiczorka, misje salezjańskie w Chinach, salezjańskie notatniki i dzienniki duchowe

WSTĘP

Niniejszy artykuł jest ostatnią częścią wieloaspektowej analizy rękopisu Teodora Wiczorka – salezjanina, kapłana, misjonarza Chin – pt. *Notes do zapisywania: postanowień, pobożnych praktyk, szczególnych modlitewek, uczuć serca,*

---

<sup>1</sup> Ks. Piotr Szlufik SDB, mgr lic. W 2010 r. ukończył studia doktoranckie w UKSW – specjalność teologia duchowości. Rekolekcyjista i misjonarz ludowy, spowiednik sióstr zakonnych. Zainteresowania naukowe: św. Jan Bosko i jego duchowość, autobiografie i dzienniki duchowe, historia salezjanów w Polsce, pedagogika, śpiew liturgiczny. E-mail: pszlufik@wp.pl.

*rachunku sumienia it.p.* (ASIK, t. personalna ks. Teodora Wieczorka)<sup>2</sup>. Dotychczasowe studium dokumentu było ukierunkowane na poznanie Autora i tekstu *Notesu...* (Szlufik 2015, 213-226) oraz analizę jego treści (Szlufik 2016, 151-166).

Ostatnim etapem poszukiwań naukowych będzie przeanalizowanie *Notesu...* pod kątem duchowym. W oparciu o aparat pojęciowy teologii duchowości zostanie podjęta próba opisanego duchowego profilu Teodora Wieczorka oraz wyselekcjonowania elementów charakterystycznych jego doświadczenia duchowego. Zwieńczeniem pracy badawczej nad *Notesem...* będzie ustalenie znaczenia i określenie wartości zapisków salezjańskiego misjonarza.

## 1. DUCHOWY PROFIL AUTORA *NOTESU...*

### 1.1. Cechy natury

Na duchowy profil człowieka składają się jego cechy natury, zachowania, dokonywane wybory, doświadczenia życia, sposoby radzenia sobie w trudnościach oraz odkrywanie prawdy o sobie, zwycięstwa na polu duchowym, współpraca z Bożą łaską (Klawikowski 2010, 13). Teodor Wieczorek, wypełniając kartki swojego *Notesu...*, nie poświęcił wiele miejsca opisom swego zdrowia, charakteru czy posiadanych zdolności. W tym względzie rękopis nie stanowi wyczerpującego źródła tego rodzaju informacji. Jednakże niektóre wpisy umożliwiają – w niewielkim stopniu – poznać zdanie Autora o samym sobie, zwłaszcza jeśli chodzi o charakter, zdolności intelektualne, postawy ludzkie oraz przymioty duchowe.

Z treści *Notesu...* wynika, że Teodor, jako nowicjusz i kleryk, dostrzegł swoje ludzkie wady: niesumiennność, a nawet niedbałość w wypełnianiu swoich obowiązków (Wieczorek, 35, [104]), łamanie ustalonych zasad życia zakonnego – np. w odniesieniu do zachowania wieczornego milczenia; zarzucał sobie także zbytnią ciekawość (Wieczorek, [50]) i ambicję (Wieczorek, 24). W relacjach interpersonalnych zauważał i szczerze przyznawał się do braku cierpliwości i łagodności (Wieczorek, [76], [84]). Wady te Teodor pragnął pokonać na drodze autorefleksji (Wieczorek, [84]) oraz braterskiej uwagi, którą miał mu zwrócić we właściwej chwili obrany przez niego „towarzysz” (Wieczorek, [76]). Zapiski ujawniają jeszcze inne braki w kontaktach międzyludzkich. Tuż przed święceniami kapłańskimi Teodor, analizując własny charakter, stwierdza: „[...] jest w nim wiele miłości własnej [...]” (Wieczorek, 107). W tym samym czasie odczuwał także tendencję do sprzeczek i kierowania innymi zgodnie ze swoim sposobem myślenia (Wieczorek, 107). Starał się jednak poddać własną wolę woli przełożonych – magistrowi nowicjatu, spowiednikowi i dyrektorowi wspólnoty oraz przedstawicielom władz świeckich. Od ich pozwolenia niejednokrotnie uzależniał swoje działanie, zarówno w kwestii wypełniania praktyk poboż-

<sup>2</sup>W dalszej części artykułu – z tej racji, że Teodor Wieczorek podkreślił tę część tytułu podwójną linią oraz z powodów praktycznych – będzie używana nazwa: *Notes...* (Wieczorek, s. [III]). Numery w nawiasie kwadratowym nie występują w rękopisie i zostały nadane przez autora niniejszego artykułu w celu łatwiejszego odnajdywania wskazanych fragmentów.



nych, jak i codziennych zajęć oraz obowiązków (Wieczorek, 22, [46], 47, [76], 81, [104]). W kontaktach ludzkich wystrzegał się również upominania innych (Wieczorek, 22).

W przyszłym kapłanie wzrastało jednak pragnienie poddania własnej woli nie tylko przełożonym, ale przede wszystkim woli Boga. Już w nowicjacie, wśród motywów wstąpienia do zgromadzenia, o których pisze w *Notesie...*, wymienia następujący: „aby powiększyć chwałę Bożą spełnianiem świętej Jego woli” (Wieczorek, [82]). Tak wyrażone pragnienie było konsekwentnie realizowane przez Teodora. Potwierdza to postanowienie uczynione podczas studiów teologii: „Będę się uczył, abym mógł wiele dobrego zdziałać, mając na oku wolę Boga i Jego dobroć niezmierną ku mnie” (Wieczorek, 107).

Na kartach *Notesu...* Autor ujawnia autoocenę własnych zdolności intelektualnych. Teodor, jako dwudziestopięcioletni mężczyzna, czuł w tej kwestii pewne ograniczenia. Z okresu nowicjatu pozostawił wymowny wpis, który oddaje realizm, może nieco przesadzony, poczynionej diagnozy: „Dotychczas byłem wielkim nieukiem, nie miałem zdolności w językach i mądrości” (Wieczorek, [60]). Wierzył że dobre wykorzystanie czasu, odpowiednie postawy w procesie poznawczym (skupienie uwagi, analiza, zapamiętywanie studiowanych treści, przygotowywanie się do zajęć), pilność oraz modlitwa do Ducha Świętego o potrzebne dary, pozwolą przezwyciężyć ograniczenia w tej materii (Wieczorek, 34, 45, [60], [94], [100], [102]).

Zapisy *Notesu...* pozwalają poznać także sposób radzenia sobie Teodora z problemami. Lektura rękopisu pozwala stwierdzić, że jego Autor nie starał się uciekać od napotykanym trudności. Potrafił pokonywać próby, dodając sobie odwagi, zwalczając zniechęcenie i patrząc na wydarzenia życiowe przez pryzmat wiary (Wieczorek, [84]). Świadczą o tym choćby dwa wpisy: z 3 października 1913 r., mówiący o śmierci matki – „Do Maryi będę się udawał w wszelkich trudnościach czy materialnych czy duchowych. Ona mi jest teraz Matką moją, gdyż ziemską straciłem (23 IX 13)” (Wieczorek, 91), oraz drugi, z 4 sierpnia 1914 r., w którym Teodor opisuje otrzymanie wiadomości o mobilizacji do wojska – „Choć byłem z dalsza przygotowany, jednak wiadomość ta zrobiła na mnie wielkie wrażenie” (Wieczorek, 103).

Analiza treści zapisków pozwala dostrzec jeszcze jedną ważną cechę Teodora Wieczorka. Jest nią dojrzałość ludzka, która znajduje swój wyraz w utożsamieniu się z drugą ojczyzną Autora *Notesu...* – Chinami, gdzie spędził większość salezjańskiego życia. Analiza zapisków prowadzi do konstatacji, że w ks. Wieczorku wzrastało pragnienie miłości Chińczyków oraz zrobienia wszystkiego dla ich duchowego nawrócenia i zbawienia. Odprawiając Eucharystię przy grobie św. Franciszka Ksawerego w Siancian w 1927 r., prosił o dar śmierci męczeńskiej „dla wyjednania łaski nawrócenia się Chińczyków” (Wieczorek, 109). Dwa miesiące później na kartach *Notesu...* zapisał: „Oddam się więcej miłości dla Chińczyków, dla których zbawienia wszystko uczynię, co będę mógł” (Wieczorek, 109).

## 1.2. Elementy charakterystyczne praktykowanej duchowości

Teodora Wieczorka cechowała prosta, szczerza i zmiernająca do pogłębienia pobożność, którą świadomie – jak wynika z rękopisu – przyjął w dniu pierwszej

profesji zakonnej za swoją „[...] nieodstępną towarzyszkę” (Wieczorek, 83). Istotnym elementem doświadczenia duchowego Autora *Notesu...*, było poddanie, już na początku salezjańskiej formacji, własnego myślenia i działania jednemu celowi – świętości. Na kartach *Notesu...* pragnienie to powtarza się kilkakrotnie i jest wyrażane w zdaniach: „Ja pragnę, ja chcę, ja muszę zostać świętym!” (Wieczorek, [II, III]), „Ja chcę, ja pragnę, ja muszę zostać świętym!” (Wieczorek, 22, [80]) lub: „Tak, ja mogę zostać świętym i wielkim świętym, bylebym tylko chciał. Tak, jest, ja chcę [...]” (Wieczorek, [80]), „Ja przybyłem tu[,] by się udoskonalić i zostać świętym [...]” (Wieczorek, 35)<sup>3</sup>, „[...] będę starał się coraz więcej postępować na drodze świętości” (Wieczorek, [104]).

Współpraca Teodora z łaską Bożą wydała owoce w postaci jeszcze innych pragnień, zakorzenionych w duchowości salezjańskiej, poznawanej i praktykowanej przez niego od nowicjatu, które – pośrednio – rzucają światło na sposób rozumienia przez Teodora pojęcia świętość: „Wolę raczej umrzeć, aniżeli nie czynić każdej mej czynności jedynie dla Boga” (Wieczorek, 43); „Raczej umrzeć, aniżeli zgrzeszyć” (Wieczorek, [44], 81)<sup>4</sup> lub jemu podobne: „Wolę umrzeć, niż obrazić jakimkolwiek grzechem dobrego Boga” (Wieczorek, [106]) czy też: „Da mihi animas, caetera tolle” (Wieczorek, 81)<sup>5</sup>. Przez pryzmat tych stwierdzeń, można wnioskować, że Teodor rozumiał świętość, przede wszystkim, jako postawienie Boga na pierwszym miejscu, realizowanie wszystkiego jedynie ze względu na Niego oraz wypełnianie swoich obowiązków tak, aby tylko Jemu się podobać. Dla Autora *Notesu...* świętość oznaczała również wolność od grzechu, nawet najmniejszego. Termin ten – na co wskazuje inny wpis – oznaczał dla Teodora praktykowaną w stopniu heroicznym miłość Boga i bliźnich: „Cnotę do praktykowania wezmę: ćwiczyć się w heroicznej miłości Boga i bliźniego” (Wieczorek, 91). Analizując pojęcie „świętość”, można skonstatować, że Teodor utożsamiał je z terminem „doskonałość” (Wieczorek, 105), które – w świetle treści *Notesu...* – oznaczało jak najdokładniejsze wypełnianie swoich obowiązków (Wieczorek, 59).

Innym elementem, który można dostrzec na płaszczyźnie doświadczenia duchowego Teodora, jest wzrastająca wola życia radami ewangelicznymi: posłuszeństwem, ubóstwem i czystością. Teodor, kończąc nowicjat, był przekonany o tym, że są one środkiem do złączenia się z Jezusem (Wieczorek, [80], 105). Światło Bożej mądrości i łaski doprowadziło młodego nowicjusza w dniu pierwszej profesji zakonnej do głębokiego wyznania: „[...] umarłem dla świata, aby żyć dla Jezusa” (Wieczorek, 83) oraz porównania siebie do ukrzyżowanego Zbawiciela: „Tak dałem się dzisiaj przeszyć trzema gwoździemi do krzyża Jezusowego” (Wieczorek, 83). W *Notesie...* kilkakrotnie odnawiał pragnienie wiernego zachowywania słów posłuszeństwa, ubóstwa i czystości (Wieczorek, [104], 105) oraz szukał wśród

<sup>3</sup> Podobną myśl zawierają także późniejsze zapiski (Wieczorek, [82]).

<sup>4</sup> Niemal identyczne postanowienie podjął wychowanek św. Jana Bosko – Dominik Savio, przyszły święty (Bosco 1859, 46).

<sup>5</sup> Słowa te przyjął jako program życia dla salezjanów ich założyciel – św. Jan Bosko. Są one zwrotem, który określa duchowość salezjańską (Vecchi 1999, 40-47).

świętych wzorów w praktykowaniu poszczególnych rad ewangelicznych: posłuszeństwa – u św. Józefa, czystości – u św. Alojzego Gonzagi i św. Stanisława Kostki, ubóstwa – u św. Jana Bosko (Wieczorek, [80]). Chociaż praktykowanie ślubów nie zawsze było dla ks. Wieczorka łatwe, to jednak starał się – na drodze ascezy – kształtować właściwe postawy zakonnego życia (Wieczorek, 109), ufając w pomoc Boga (Wieczorek, 105, [106]), szukając wzoru w Jezusie (Wieczorek, [80]), Maryi (Wieczorek, 59, [80], [104]) i świętych (Wieczorek, [80]).

Teodor, wraz z pragnieniem złączenia się z Jezusem przez profesję zakonną, czuł się także zobowiązany do wiernego zachowywania reguł zgromadzenia. Stąd też w *Notesie...* znaleźć można wpisy następującej treści: „[...] nie będę zatem miał moich św. reguł w pogardzie lub sobie je kiedykolwiek lekceważył i niedbale je zachowywał. Owszem będę się starał jak najusilniej[,] by dokładnie i ściśle wykonać to wszystko, co w nich jest zawarte, choćby najdrobniejsze i niewiele – na pozór znaczące – rzeczy” (Wieczorek, [82]) oraz „Będę pilnie zachowywał reguły i śluby we wszystkim [...]” (Wieczorek, 105, [46]).

Zapiski *Notesu...* rzucają również światło na formy pobożności, praktykowane przez Teodora na poszczególnych etapach formacji. Na drodze ku świętości, tak bardzo przez Niego upragnionej, w sposób rozumny i zaangażowany – jako nowicjusz, a potem kleryk i kapłan – wykorzystywał dostępne środki. Pierwszym z nich była modlitwa, rozumiana przez Teodora jako rozmowa z Bogiem (Wieczorek, [76], 81). Wśród form modlitwy – ustnej, myślniej i liturgicznej, wspólnotowej oraz indywidualnej – wymienionych w *Notesie...* są: rozmyślanie (Wieczorek, 34, 35, 99, 103, 109), officium - Liturgia Godzin (Wieczorek, 109), różaniec (Wieczorek, 49, 91, 93), akty strzeliste (Wieczorek, 45, 49, [102]) oraz nawiedzenie Najświętszego Sakramentu (Wieczorek, 93, 103, [121]). Teodor wkładał wiele wysiłku w naukę modlitwy, w walkę z pojawiającymi się podczas niej trudnościami – szczególnie roztargnieniami (Wieczorek, 81, 83), wykorzystując w tym celu otrzymane rady od innych (Wieczorek, 81). Autor *Notesu...* potrafił sięgać po gotowe formuły modlitewne, znane z domu rodzinnego oraz poznane podczas poszczególnych etapów formacji (Wieczorek, 19-20, 20-21, [84], 85, 89-[90]). Z biegiem lat wydało to pozytywne skutki w postaci wzrostu pragnienia modlitwy: „[...] będę człowiekiem modlitwy” (Wieczorek, 107) oraz podjęcia wysiłku łączenia modlitwy z życiem codziennym (Wieczorek, [50]).

Centralne miejsce w praktykach pobożności zajmuje Eucharystia, którą Teodor uczył się jak najlepiej przeżywać (Wieczorek, 93). Już w nowicjacie otrzymywał cenne wskazówki, które miały pobudzić go do gorliwego i pełnego uczestniczenia w Oferze Chrystusa i stać się środkiem rozwoju autentycznej pobożności (Wieczorek, [41]).

Do środków, które kształtowały Teodora i często powracają w *Notesie...*, należały nabożeństwa: do Serca Pana Jezusa oraz Maryi. W Boskim Sercu Zbawiciela Autor rękopisu szukał pomocy (Wieczorek, 99), widział źródło wszelkich łask (Wieczorek, [102]), uczył się postawy miłości (Wieczorek, [102]), stąd pragnął zapalić siebie i innych gorliwością do tego nabożeństwa (Wieczorek, [72]-73, 83). Natomiast w Maryi

– „Najświętszej Pannie” (Wieczorek, 22) i „Niepokalanej” (Wieczorek, 93) – widział swoją Matkę (Wieczorek, 49, 59, [80], 91, [104]) i Wspomożycielkę (Wieczorek, [68], [80], [102], [106]). Od czasu nowicjatu dla Teodora Maryja, która – jak sam wyznał – przyprowadziła go do zgromadzenia (Wieczorek, 59, [80]-81), stała się „Patronką” (Wieczorek, [80], 33). Do Niej często się modlił (Wieczorek, 81, [106]), w Niej szukał pomocy (Wieczorek, [80]), wierzył w Jej skuteczne orędownictwo (Wieczorek, 59, [60]), czcił Ją (Wieczorek, 33), dążył do spełniania Jej woli objawionej w natchnieniach wewnętrznych (Wieczorek, 34) oraz starał się wśród innych krzewić do Niej szczerze i serdecznie nabożeństwo (Wieczorek, 43, [44], [50], 59, [68]). Wyrazem czci Teodora dla Maryi były także: szczególne modlitwy<sup>6</sup>, forma duchowego zobowiązania, którą Autor *Notesu...* ujął nazwą „kontrakt”<sup>7</sup>, częste rozmowy o Maryi (Wieczorek, 49, 59, [68]) czy też przyjęte – przy pierwszych ślubach – imię zakonne: Maria (Wieczorek, [80]; ASC, *Emissione*).

W pracy nad sobą, Teodor był daleki od idealizowania własnej osoby. Jako nowicjusz dał jasny wyraz niezadowolenia z siebie, pisząc w *Notesie...*: „Jeszcze brak mi niektórych cnót, abym był zupełnie szczęśliwym i zadowolonym sam z siebie” (Wieczorek, [76]). W innym miejscu zauważa także: „[...] jestem bardzo słaby i niedoskonały [...]” (Wieczorek, [80]). Z okresu studiów filozoficznych pochodzi inny wpis, który ujawnia jeden z powodów utrudniających postęp duchowy Teodora: „lenistwo w służbie Bożej” (Wieczorek, [104]). W tym samym okresie formułuje zapis, dzięki któremu widać realizm samooceny połączony z głębokimi pragnieniami duchowymi: „[...] będę starał się coraz więcej postępować na drodze świętości, jeszcze mi tyle brakuje” (Wieczorek, [104]). Stąd Autor *Notesu...* podejmuje pracę nad sobą w oparciu o środki ascezy, które mają wyeliminować wszelkie wady.

Dokładna analiza praktyk ascetycznych zawartych w *Notesie...* pozwala wyodrębnić dwie ich grupy, które się uzupełniają – formy ascezy pozytywnej i negatywnej (Świda 1975, 51-87; Niparko 1973, 991). Do pierwszej z nich zaliczają się: kształtowanie cnót – cierpliwości, łagodności, pokory, miłości (Wieczorek, 22, 35, 43, [50], [84], 91, 99, 103), dawanie dobrego przykładu (Wieczorek, 105), sumienne wykorzystanie czasu (Wieczorek, 45, 59, [94]), wierność w małych rzeczach (Wieczorek, 34, [50]), dokładne wykonywanie prac i obowiązków, a także chętnie spełnianie poleceń przełożonych (Wieczorek, 22, 26, 59, 99, [100], [102], [104], [106]), wykorzystanie okazji do czynienia dobra (Wieczorek, 59), dostrzeganie zalet bliźnich (Wieczorek, 73) i cierpliwe znoszenie wad innych, niesprawiedliwych sądów, urazów oraz krzywd (Wieczorek, 22). Do praktyk będących wyrazem ascezy negatywnej należą: walka z pokusami, unikanie świata, podszeptów szatana i okazji do grzechów (Wieczorek, 33, 105, 109), podejmowanie dobrowolnych umartwień (Wieczorek, 81), stosowanie pokut w przypadku uchybień (Wieczorek, [100], 103, [106], [108]), szukanie okazji do upokorzeń i uniżenia (Wieczorek, 24, [50]).

<sup>6</sup>Do modlitw tych zaliczały się teksty wpisane do *Notesu...*, ale i tradycyjne modlitwy maryjne, np. *Salve Regina* (Wieczorek, 19-21, 24, [84]).

<sup>7</sup>Jego istotą było ofiarowywanie Bogu wszelkich czynności przez ręce Maryi (Wieczorek, [50]).

Do praktyk pobożnych Teodora zaliczały się także ćwiczenia duchowe, które orientują wolę człowieka. Należała do nich rewizja życia, czyli rozeznanie stanu duszy i postaw ludzkich w oparciu o rachunek sumienia. W *Notesie...* przybiera ona formę rachunków sumienia ogólnych i szczegółowych (Wieczorek, 35, 43, [76], 93, [100], 103, 104, [106], [108], 109). Drugim ćwiczeniem orientującym wolę Teodora były odbywane okresowo ćwiczenia dobrej śmierci oraz rekolekcje.

Analiza treści *Notesu...* pozwala dostrzec jeszcze drugorzędne środki, których celem jest ukierunkowanie ludzkiego intelektu na Boga i osiągnięcie z Nim komunii. Teodor starał się o praktykę czytania duchowego (Wieczorek, 109) oraz stałej pamięci o obecności Boga (Wieczorek, 81), a przy modlitwie w kaplicy o obecności Jezusa w Najświętszym Sakramencie (Wieczorek, 83).

Zapiski Teodora Wieczorka wskazują na jego stałość oraz zdecydowanie w pracy duchowej, korygowaniu wad charakterologicznych i niwelowaniu braków intelektualnych. Widoczne jest to w określeniach pojawiających się w postanowieniach, które podejmował jako nowicjusz, kleryk i kapłan. Stwierdzenia typu: „zawsze” (Wieczorek, 83), „często” (Wieczorek, [82], 83), „nigdy” (Wieczorek, 22, 24, 81, [82], 99, 103, [104]), „każdego dnia” (Wieczorek, 24), „w niczem” (Wieczorek, [120]), „usilnie i gorliwie” (Wieczorek, [44], 50), „wiernie i sumiennie” (Wieczorek, 26), „ściśle” (Wieczorek, [106], [120]), „dokładnie i ściśle” (Wieczorek, 81, [82]), „muszę” (Wieczorek, [II, III], 22, 26, 35, 37), „będę” (Wieczorek, 24, 26, 33, 34, [50], 81) ukazują silną wolę autoformacji i determinację Teodora. Zapewne Autorowi tych postanowień nie chodziło jedynie o to, by się pozbyć – raz na zawsze – dostrzeganych ludzkich lub duchowych braków i w ten sposób poddać się pokusie łatwiejszego, bo pozbawionego wysiłku i walki, życia<sup>8</sup>. Już od nowicjatu w Teodorze było obecne pragnienie przyjmowania trudnych doświadczeń, upokorzeń, cierpienia oraz postawy uniżenia (Wieczorek, 24, [50], [82], [84], [94]), a nawet męczeńskiej śmierci (Wieczorek, 24, [82]), które w sobie pielęgnował. Dla Autora *Notesu...* krzyż Chrystusa był źródłem zbawienia (Wieczorek, [84]).

Liczba praktyk pobożnych zawartych w postanowieniach Teodora Wieczorka może sugerować, że jego doświadczenie duchowe ograniczało się jedynie do ich wypełniania. *Notes...* zawiera jednak zapisy świadczące o autentycznym życiu łaski, którego wyrazami były: w odniesieniu do Boga – heroiczna miłość, postawa zawierzenia w każdej sytuacji życiowej i czynienia wszystkiego jedynie dla Niego (Wieczorek, 43, 81, [84]); w odniesieniu do Jezusa – złączenie się z Nim przez śluby zakonne (Wieczorek, [80]), tajemnicę krzyża (Wieczorek, 83, [84]) i przyjętego dobrowolnie cierpienia (Wieczorek, [82]), a także umiłowanie serca Zbawiciela (Wieczorek, [72]-73, 83); w odniesieniu do Ducha Świętego – wiara w otrzymanie Jego darów (Wieczorek, [60]); w relacji z Maryją – zawierzenie Matce i Wspomożycielce (Wieczorek, 59) oraz w odniesieniu do bliźnich – czynna miłość (Wieczorek, 59) i troska o ich zbawienie (Wieczorek, [44], [82]).

---

<sup>8</sup> Na takie niebezpieczeństwo wskazują niektórzy współcześni znawcy życia duchowego (Augustyn 1993, 23-24).

## 2. ZNACZENIE *NOTESU*...

Zapiski nowicjusza, kleryka i księdza Teodora Wieczorka, które zawiera *Notes...*, mają wartość historyczną. Są materialnym świadectwem życia i działalności polskiego salezjanina, kapłana i misjonarza. Dla ich badaczy *Notes...* – choć w niewielkim stopniu – ukazuje różne aspekty osoby Autora: fakty biograficzne, charakter, praktykowaną duchowość. Stąd też notatki pełnią rolę uzupełniającą do studium osoby ks. Wieczorka.

Wpisy w *Notesie...* są także czytelnym śladem ówczesnej formacji zakonnej oraz kapłańskiej i tradycji salezjańskiej, w którą – od czasów ks. Bosko – wpisane są takie elementy charakterystyczne jak: nazewnictwo – magister, dyrektor, inspektor, przechadzka, rekreacja, asystencja, studium, refektarz czy też wspomniane praktyki zakonne – ćwiczenie dobrej śmierci, rekolekcje, rozmyślanie, nekrolog, sprawozdanie (Wieczorek, 23, 35, 37, [41], [46], 47, 48, 49, 59, 61, 73, [76], [78], [82], [94], 99, 101, 103, [120]-[121]). Umieszczony w *Notesie...* plan zajęć w nowicjacie ukazuje różnorodność wykładanych tam przedmiotów: pedagogia, język polski, język łaciński, grecki i włoski, dogmatyka, ceremonie, historia Kościoła, śpiew gregoriański, a także codzienne i świąteczne życie wspólnoty ówczesnego nowicjatu w Radnej (Wieczorek, [120]-[121]). Rękopis Teodora Wieczorka jest także dowodem wysokiego poziomu wiedzy o życiu duchowym współbraci, którzy towarzyszyli mu od nowicjatu, podczas miesięcznych ćwiczeń dobrej śmierci i rekolekcji. Uważna analiza tekstów wskazuje na stałą asymilację przez Autora elementów duchowości salezjańskiej, której istotne elementy objawiają zapisy *Notesu...* Są nimi: kult eucharystyczny (Wieczorek, 22, 33-34, [41], [42], [48], 49, 83, 93, 103, [120]-[121]), kult Serca Pana Jezusa (Wieczorek, [48], 49, [72]-73, 81, 83, 95-99, [102]), cześć i miłość do Maryi (Wieczorek, [59], [42], 43, [48], 49, [50], 59, [60], [68], [80]-81, 91, [102]), troska o gorliwość w zdobywaniu dusz (Wieczorek, [82], [94], 109), cześć dla założyciela – św. Jana Bosko i patrona zgromadzenia – św. Franciszka Salezego (Wieczorek, [94], [106]), pielęgnowanie ducha misyjnego (Wieczorek, [50], [86]-90)<sup>9</sup>.

Niekwestionowaną wartością *Notesu...* jest ukazanie czytelnikowi własnego doświadczenia duchowego Teodora Wieczorka i jego wysiłku w drodze ku świętości, której pragnął. Warto zauważyć, że styl świętości, jakim żył Autor *Notesu...*, jest prosty. To świętość dostępna dla każdego, realizowana w codzienności i urzeczywistniana wśród zmagania, prób oraz egzystencjalnych trosk. Teodor Wieczorek dążył do świętości w oparciu nie o środki wyszukane, ale tradycyjne i znane w historii teologii duchowości oraz zgromadzenia salezjańskiego. Należały do nich: modlitwa, liturgia, lektura duchowa, asceza, praktyki pobożności maryjnej i uczynki miłości bliźniego.

---

<sup>9</sup> Wymienione elementy można dostrzec w różnych opracowaniach na temat duchowości ks. Bosko i duchowości salezjańskiej (Isoardi 1974, 99-111, 113-119; Stella 1981<sup>2</sup>, 147-175, 326-333; Van Luyn 1987; Desramaut 1990, 77-79, 103-110; Desramaut 2000, 136-140, 144-145, 214-221, 239-241; 399-403; Schepens 2007, 171-273; Soell 2007, 277-323).

Przykład misjonarza z Chin, prowadzącego przez okres piętnastu lat swój *Notes...*, może pełnić rolę edukacyjną, zwłaszcza w wychowaniu seminarzystów oraz osób konsekrowanych. Notatki Teodora Wieczorka uczą odpowiedzialności za własną relację z Bogiem, zaangażowania w proponowane w czasie formacji ćwiczenia duchowe (notowanie myśli rekolekcyjnych lub z dnia skupienia, przygotowywanie się do spowiedzi św. przez solidny rachunek sumienia) i okresowego weryfikowania pracy nad własnym charakterem, rozwijaniem uzdolnień intelektu, wyrabianiem chrześcijańskich cnót i apostołskiej gorliwości.

#### PODSUMOWANIE

Wieloaspektowe studium *Notesu...* ks. Teodora Wieczorka, podjęte w trzyczęściowym artykule, ukazało w zarysie życie pierwszego salezjanina z Polski – misjonarza Chin, badany tekst, jego zawartość treściową oraz elementy doświadczenia duchowego Autora. Dokonana analiza rękopisu pozwala sformułować kilka następujących wniosków:

- *Notes...* – choć nie obejmuje całego życia Autora i nie ukazuje całokształtu jego osoby, to jest jednak obiektem interesującym, zarówno dla historyków zgromadzenia salezjańskiego, jak i teologów duchowości, zwłaszcza zajmujących się literaturą mistograficzną<sup>10</sup> oraz polską mistyką przeżyciową, która wciąż jest mało znana (Urbański 1997, 11);

- rękopis Teodora Wieczorka wpisuje się w długą i bogatą tradycję literacką polskiej duchowości XX stulecia<sup>11</sup>. *Notes...* jest przykładem kompilacji różnych form wyrazu: praktyk pobożnych, modlitw, notatek z rekolekcji i ćwiczeń dobrej śmierci, myśli, tekstu jurydycznego, informacji biograficznych oraz postanowień i rachunków sumienia. Dwa ostatnie gatunki bezsprzecznie w zapiskach dominują. Chociaż rękopis nie zawiera opisu nadzwyczajnych zjawisk mistycznych, a na tle innych dzienników duszy i pamiętników duchowych jest objętościowo skromniejszy i treściowo uboższy, to stanowi ciekawy przykład dokumentowania osobistego doświadczenia duchowego oraz treści teologiczno-ascetycznych, które, przekazywane na poszczególnych etapach życia salezjańskiego, służyły Autorowi *Notesu...* w poznawaniu oraz wcielaniu w życie ideału chrześcijańskiej i zakonnej świętości;

- podjęte studium rękopisu Teodora Wieczorka nie jest analizą kompletną. Autor artykułów ma świadomość konieczności kontynuowania badań nad *Notesem...* w celu: wskazania wszystkich możliwych do odnalezienia źródeł, z których zostały zaczerpnięte rachunki sumienia, modlitwy oraz myśli teologiczno-ascetyczne; porównania treści *Notesu...* z listami ks. Wieczorka i ewentualnymi archi-

<sup>10</sup> Pisma mistograficzne zawierają elementy opisu osobistego doświadczenia relacji z Bogiem i przyjmują formę autobiografii duchowych, dzienników duszy, wyznań, świadectw, korespondencji i relacji (Chmielewski 2008, 1275-1277).

<sup>11</sup> Warto – w ramach egzemplifikacji – podać niektóre wydane dzienniki, notatniki i zapiski duchowe Polaków: Salawa 1983, 285-337; Kowalska 1983; Koźmiński 1991; Kałwa 2000; Frelichowski 2003<sup>2</sup>; Czacka 2006; Ciesielski 2007; Bojanowski 2009; Sopoćko 2010; Tułasiewicz 2013; Wojtyła 2014.

waliami dawnego domu nowicjackiego w Radnej<sup>12</sup>, jak i określenia profilu psychologicznego w oparciu o specjalistyczne analizy grafologiczne pisma<sup>13</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Archivio Salesiano Centrale (ASC). *Emissione della professione religiosa perpetua*. Foglizzo, 27 giugno 1920. Teczka personalna T. Wieczorka, sygn. C 48711682.
- Archiwum Salezjańskie Inspektorii Krakowskiej (ASIK). T. personalna ks. Teodora Wieczorka, dok. b. sygn.
- Augustyn, Józef. 1993. *Życie i Eucharystia*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Bojanowski, Edmund. 2009. *Dziennik*, t. I-IV. Wrocław-Katowice: Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny.
- Bosco, Giovanni. 1859. *Vita del giovanetto Savio Domenico allievo dell'Oratorio di S. Francesco di Sales*. W: *Vite di giovani. Le biografie di Domenico Savio, Michele Magone e Francesco Besucco*, a cura di Aldo Giraud. 2012. 37-109. Roma: Libreria Ateneo Salesiana.
- Chmielewski, Marek. 2008. *Mistologia*. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. Stanisław Wilk et al., 1275-1277. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ciesielski, Jerzy. 2007. *Notatnik*. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM.
- Czacka, Elżbieta R. 2006. *Pisma*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Desramaut, Francis. 1990. *Ksiądz Bosko i życie duchowe*, tłum. Tadeusz Jania. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Desramaut, Francis. 2000. *Sto hasel z duchowości salezjańskiej*, mps, tłum. Tadeusz Jania. Kraków: Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego.
- Frelichowski, Stefan Wincenty. 2003<sup>2</sup>. *Pamiętnik*. Toruń: Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Isoardi, Gian C. 1974. *L'azione catechetica di san Giovanni Bosco nella pastorale giovanile*. Leumann (Torino): Elle Di Ci.
- Kałwa, Piotr. 2000. *Notatnik duchowy*. Lublin: Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.
- Próba określenia przymiotów natury ks. Bosco w świetle grafologii, opr. Zenon Klawikowski. 1994. *Zeszyty Duchowości Salezjańskiej*, 2: 69-73.
- Klawikowski, Zenon. 2010. *Sylwetka duchowa ks. Michała Rua*. W: *Dynamiczna wierność. Błogosławiony ks. Michał Rua, pierwszy następca ks. Bosko, Przełożony Generalny Towarzystwa św. Franciszka Salezego (1888-1910), inicjator dzieła salezjańskiego na Ziemiach Polskich*, red. Jarosław Wąsowicz, 13-37. Piła: Inspektoriat św. Wojciecha.
- Kowalska, Faustyna. 1983. *Dzienniczek*, opr. Jerzy Mrówczyński. Kraków: Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.

<sup>12</sup> Istnieją kroniki domu salezjańskiego w Radnej pisane w języku włoskim i polskim. (Rozmowa autora artykułu z salezjaninem ze Słowenii – ks. B. Kolarem, Rzym 22.11.2014).

<sup>13</sup> Istnieją ciekawe próby badań pisma świętych (Moretti 1975<sup>2</sup>; Klawikowski 1994, 69-73).



- Koźmiński, Honorat. 1991. *Notatnik duchowy*. Warszawa: Kuria Metropolitalna Warszawska.
- Moretti, Girolamo. 1975<sup>2</sup>. *I santi dalla loro scrittura. Esami grafologici*. Roma: Edizioni Paoline.
- Niparko, Romuald. 1973. Asceza. W Kościele katolickim. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. Feliks Gryglewicz et al., 991. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Salawa, Aniela, 1983. Dziennik. W: Albert Wojtczak. *Aniela Salawa*. 285-337. Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Schepens, Jacques. 2007. Sakramenty pokuty i Eucharystii w praktyce wychowawczo-duszpasterskiej Księdza Bosko. W: Towarzystwo Świętego Franciszka Salezego Inspektoriatu Polska pw. św. Jacka. *Duchowość salezjańska w zarysie*, tłum. Jacek Jurczyński, 171-273. Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Towarzystwa Salezjańskiego.
- Soell, Georg. 2007. Matka Boża – Wspomożycielka Wiernych. W: Towarzystwo Świętego Franciszka Salezego Inspektoriatu Polska pw. św. Jacka. *Duchowość salezjańska w zarysie*, tłum. Jacek Jurczyński, 277-323. Kraków: Wydawnictwo Poligrafia Towarzystwa Salezjańskiego.
- Sopoćko, Michał. 2010. *Dziennik*. Białystok: Wydawnictwo św. Jerzego.
- Stella, Pietro. 1981<sup>2</sup>. *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, t. 2: *Mentalità religiosa e spiritualità*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- Szlufik, Piotr. 2015. Notes... ks. Teodora Wieczorka SDB (1888-1957) – (cz. I). Autor i tekst, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 36(1): 213-226.
- Szlufik, Piotr. 2016. Notes... ks. Teodora Wieczorka SDB (1888-1957) – (cz. II). Treść, *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 37(1): 151-166.
- Świda, Andrzej. 1975. Aktualność niektórych rozwiązań ascezy św. Jana Bosko. *Seminare. Poszukiwania naukowo-pastoralne*, 1: 51-87.
- Tulasiewicz, Natalia. 2013. *Przeciw barbarzyństwu. Listy, dzienniki, wspomnienia*. Poznań: Wydawnictwo Flos Carmeli.
- Urbański, Stanisław. 1997. *Życie mistyczne błogosławionej Faustyny Kowalskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Van Luyn, Adriaan. 1987. *Maria nel carisma salesiano*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- Vecchi, Juan Edmundo. 1999. *Duchowość salezjańska. Pogłębienie głównych tematów*, tłum. Mieczysław Brzezinka. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Wieczorek, Teodor. *Notes do zapisywania: postanowień, pobożnych praktyk, szczególnych modlitewek, uczuć serca, rachunku sumienia it.p.*, Archiwum Salezjańskiej Inspektorii Krakowskiej,teczka personalna ks. Teodora Wieczorka, rps, dok. b. sygn.
- Wojtyła, Karol – Jan Paweł II. 2014. *Jestem bardzo w rękach Bożych. Notatki osobiste 1962-2003*. Kraków: Wydawnictwo Znak.



XXVIII MIĘDZYKONFERENCOWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ  
IM. KSIĘDZA STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO W RUMI  
(20-22 PAŹDZIERNIKA 2016)

W dniach 20-22 października 2016 roku odbyła się dwudziesta ósma edycja Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi (dalej MFMR)<sup>1</sup>. Gospodarzami tego artystycznego wydarzenia są Salezianie Księżda Bosko, którzy wraz z jego organizatorami<sup>2</sup> (*MFMR. Informator* 2016, 8) dbają o perfekcyjne przygotowanie festiwalu. Dzieło wspierane jest przez szereg instytucji<sup>3</sup> (*MFMR. Informator* 2016, 8) i osób, które je finansowo zabezpieczają.

Festiwal ma charakter konkursu. W tej edycji odbywał się on na czterech płaszczyznach: (1) konkurs kompozytorski; (2) konkurs muzyki organowej; (3) konkurs zespołów chóralnych (w dwóch kategoriach) oraz (4) konkurs na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim. Jego specyfika powoduje, że jest to jedyny tego typu festiwal w Polsce. Organizatorzy precyzyjnie określili jego cele i założenia. Regulamin podaje, że mogą w nim uczestniczyć jedynie niezawodowe zespoły chóralne oraz młodzi organiści, uczniowie szkół muzycznych oraz studenci reprezentujący różne ośrodki akademickie<sup>4</sup> (*MFMR. Regulaminy* 2016, 3).

---

<sup>1</sup> MFMR odbywa się w salezjańskiej parafii, od roku sanktuarium Matki Bożej Wspomożenia Wiernych, gdzie pracował patron festiwalu, ks. Stanisław Ormiński SDB (1911-1987). Patronat nad tą imprezą sprawują: Inspektor Salezjanów Księżda Bosko (prowincja p.w. św. Wojciecha) oraz Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

<sup>2</sup> Komitet Organizacyjny Festiwalu stanowią: dyrektor artystyczny – prof. Roman Perucki; dyrektor festiwalu – Daniel Ptach oraz członkowie – Elżbieta Waśkowska (przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego); ks. Janusz Sikora SDB (dyrektor miejscowej wspólnoty zakonnej salezjanów i proboszcz parafii); ks. Józef Paliwoda SDB; ks. Krzysztof Niegowski SDB; ks. Marcin Balawander SDB; January Borys; Klaudia Głodowska; Agnieszka Głodowska; Anna Głodowska; Marcin Leman; Mariusz Pniewski; Władysław Rogowski SDB; Alicja Sowirko; Kamila Sowirko; Andrzej Waśkowski; Dariusz Waśkowski; Joanna Zwierzchowska.

<sup>3</sup> Instytucje finansujące i wspomagające Festiwal: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego; Zgromadzenie Salezjanów Św. Jana Bosko (prowincja p.w. św. Wojciecha z siedzibą w Pile); Kuria Metropolitarna w Gdańsku; Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego; Polska Filharmonia Bałtycka im. F. Chopina; Urząd Miasta Rumi; Urząd Miasta i Gminy Wolbrom; Miejski Dom Kultury w Rumi; Fundacja Dialogu, Kultury i Religii w Warszawie; Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW w Warszawie; Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; Rada Chórów Kaszubskich; Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej w Rumi; Związek Harcerstwa Polskiego w Rumi; PKP Szybka Kolej Miejska w Trójmieście Sp. z o.o.; Spółdzielnia Mieszkaniowa *Janowo* w Rumi; Hotel *Faltom* w Rumi; Agencja Usług Turystycznych *Columbus*.

<sup>4</sup> Zasadnicze cele MFMR są następujące: (1) upamiętnienie postaci salezjanina, ks. S. Ormińskiego SDB, kompozytora, autora licznych opracowań utworów chóralnych i instrumentalnych, organisty, chórmistrza i kapelmistrza, wybitnego działacza, popularyzatora i wydawcy pieśni chóralnych, wychowawcy młodzieży; (2) podnoszenie religijnej kultury muzycznej; (3) wzrost poziomu wykonawczego zespołów chóralnych i indywidualnych wykonawców oraz upowszechnienie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych; (4) propagowanie muzyki kompozytorów polskich.

## I. KONKURS KOMPOZYTORSKI

Na zakończenie 27. edycji MFMR, w 2015 roku, księża salezianie ogłosili konkurs na przygotowanie kompozycji dedykowanej św. Janowi Bosko (1815-1888), założycielowi Rodziny Salezjańskiej, z okazji jego 200. rocznicy urodzin. Była to znakomita inicjatywa, która miała zwieńczyć uroczyste obchody jubileuszu. Organizatorzy festiwalu rozpisali zatem taki konkurs pod patronatem księdza Inspektora Salezjańskiej Inspektorii p.w. św. Wojciecha.

Zasadniczym celem *Konkursu Kompozytorskiego Don Bosco* było ubogacenie dorobku religijnej kultury muzycznej o nowe utwory powstające z inspiracji osobą świętego patrona młodzieży, ks. Jana Bosko. Przedmiotem konkursu był utwór *a cappella* lub z towarzyszeniem organów na chór mieszany, żeński lub męski lub pieśń z towarzyszeniem organów, z tekstem w języku polskim lub łacińskim, poświęconym życiu św. J. Bosko. W regulaminie konkursu (*Konkurs kompozytorski „Don Bosco” 2016*) zapisano, że tekst do utworów powinien dotyczyć tematyki związanej z życiem i działalnością św. Jana Bosko: umiłowania Eucharystii, kultu maryjnego (Wspomożycielka Wiernych), charyzmatu kapłaństwa, wychowania młodzieży opuszczonej, świadectwa życia chrześcijańskiego oraz działalności misyjnej. Konkurs miał charakter otwarty i był skierowany zarówno do kompozytorów będących członkami związków twórczych, jak i do wszystkich zainteresowanych jego tematyką. Utwory, opatrzone godłem, należało przesłać na adres Festiwalu do 10 czerwca 2016 roku. Kompozycje miały być oryginalne, wcześniej nie publikowane ani nagradzane, nie wykonywane oraz nie wydane drukiem (*Konkurs kompozytorski „Don Bosco” 2016*)<sup>5</sup>.

Do biura festiwalu wpłynęło jedenaście kompozycji. Jury w składzie: prof. Krzysztof Olczak, prof. Marcin Tomczak, prof. Tadeusz Kassak, prof. Andrzej Dziadek – wszyscy czterej są wykładowcami akademickimi Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku, ks. dr Krzysztof Niegowski SDB (Wyższa Szkoła Biznesu w Pile, przedstawiciel księży salezjanów), Elżbieta Waśkowska – sekretarz, spotkało się 19 czerwca 2016 i dokonało oceny nadesłanych prac. Komisja dokonała szczegółowej analizy opracowań, zarówno od strony formalnej, jak i merytorycznej. Trzy utwory nie spełniły, niestety, wymogów regulaminowych. Osiem zatem kompozycji zostało poddanych dogłębnej ocenie, zarówno w warstwie tekstu, jak i opracowania muzycznego. Jurorzy dokładnie studiowali każdą partyturę, w efekcie czego wyłoniono spośród wszystkich dzieł sześć kompozycji finałowych, które zostały nominowane do nagrody głównej.

W konkursie zwyciężył utwór oznaczony godłem „Beta 3”, zatytułowany *Hymn młodzieży salezjańskiej*. Autorem dzieła okazał się Mateusz Peciak<sup>6</sup>. Dzieło to zrobiło największe wrażenie na zespole oceniających. Utwór został skomponowany na 4-głosowy chór mieszany z towarzyszeniem organów, w tonacji *F-dur*. Składa się z refrenu, którym rozpoczyna się kompozycja oraz z czterech zwrotek. Fak-

---

<sup>5</sup> Organizatorzy określili w *Regulaminie konkursu* także następujące szczegóły: do utworów opatrzonych godłem należy dołączyć zaklejoną kopertę, zawierającą imię, nazwisko kompozytora i jego adres; każdy z uczestników może przesłać dowolną ilość kompozycji, każdą opatrzoną innym godłem; jury konkursu może przyznać nagrodę główną w wysokości 10.000 złotych oraz wyróżnienia; organizatorzy planują wydać drukiem nagrodzone prace oraz nagranie ich na płycie CD; za opublikowanie nagrodzonych prac, zarówno w druku jak i na nośnikach cyfrowych, twórcy nie otrzymują honorarium; kompozytor, zgłaszając swój udział w konkursie kompozytorskim *Don Bosco*, przenosi na Towarzystwo Salezjańskie, Inspektorii p.w. św. Wojciecha w Pile, prawa majątkowe do utworów zgłoszonych do konkursu bez ograniczeń czasowych i terytorialnych, na wszystkich polach eksploatacji znanych w chwili przystąpienia do konkursu.

<sup>6</sup> Zdobywca głównej nagrody jest absolwentem Diecezjalnego Studium Organistowskiego w Tarnowie i Archidiecezjalnej Szkoły Muzycznej w Krakowie. Z wyróżnieniem ukończył Międzynaczelnianny Instytut Muzyki Kościelnej w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz Akademię Muzyczną im. K. Szymanowskiego w Katowicach (klasa organów prof. Juliana Gembałskiego). Wielokrotnie był laureatem konkursów kompozytorskich, m.in. I miejsca za utwór *Benedictus* na organy solo w Międzynarodowym Konkursie Kompozytorskim *Fide et amore* (2014). Pracuje jako organista przy Klasztorze Braci Mniejszych Kapucynów w Krakowie.

tura dzieła jest wyjątkowo przejrzysta, nieskomplikowana, wręcz nawet prosta. Melodia wykazuje znamiona pieśni hymnicznej o bardzo uroczystym charakterze; jest potoczna, śpiewna, rozwibrowana radością. Partytura dzieła zawiera w sumie 88 taktów, licząc wszystkie segmenty utworu (a więc cztery zwrotki i pięć razy zapisany refren). Widać ewidentnie, że autor, tworząc muzykę, myślał o tym, kto będzie ten hymn wykonywał – młodzież. Z powodzeniem kompozycja może być wykonywana przez profesjonalne chóry mieszane, na pewno też spotka się z uznaniem całej rodziny salezjańskiej.

Tekst w swojej wymowie podkreśla, zawartą w refrenie, główną misję ks. Bosko (*młodzieży kaznodziejo*), którą święty wychowawca z Turynu wypełniał całe swoje życie poprzez świadectwo wiary, miłość i uśmiech (*Kazania życiem głoszący wśród zabaw i uśmiechu; prawd wiary nauczający*). Zwrotka pierwsza podkreśla dobroć św. J. Bosko oraz jego ojcowską cierpliwość w pozyskiwaniu młodzieży dla Pana Boga (*Pragnący serca pozyskać dobrocią i miłością, by Panu je podarować z ojcowską cierpliwością*). Druga zwrotka zwraca uwagę na umiłowanie przez ks. Bosko Eucharystii, którą zalecał swoim wychowankom jako pewną drogą do zbawienia (*Swe serce Panu oddałeś, czcząc Najświętszy Sakrament, zbawienia drogę wskazałeś, nam ten dając testament*). Kolejna zwrotka przywołuje słowa założyciela rodziny salezjańskiej (*Nogami chodźcie po ziemi, sercem mieszkać w Niebie*), który przekonywał, że świętość jest możliwa do osiągnięcia przez każdego i nie wymaga nadludzkiego wysiłku. Tekst ostatniej zwrotki przywołuje Patronkę Zgromadzenia Salezjańskiego, Maryję Wspomożycielkę, której ks. Bosko był wiernym czcicielem (*Pokorny sługo Maryi Wspomożycielki Wiernych*) i kończy się wezwaniem do Świętego, by wstawił się za nami do Boga (*do Boga módl się za nami, nasz Janie Bosko święty*).

Autor tej kompozycji zdobył główną nagrodę w wysokości 7.000 złotych, ufundowaną przez księdza Inspektora Salezjańskiej Inspektorii św. Wojciecha z siedzibą w Pile. Jednemu z pięciu pozostałych finałowych utworów przyznano pierwsze wyróżnienie. Kompozycją tą było dzieło opatrzone godłem „Aeternus”, pt. *Sacerdos Semper Vivens*. Jego autor, Artur Słotwiński<sup>7</sup>, odebrał nagrodę pieniężną w wysokości 2000 zł przygotowaną przez tego samego fundatora. Jury doceniło także pozostałe cztery kompozycje, przyznając ich autorom równorzędne drugie wyróżnienia wraz z nagrodami pieniężnymi po 1000 zł. Były to następujące dzieła: (1) *Kto ma Boga, ma wszystko*, godło „Słowik”, autor Michał Sołtysik<sup>8</sup> (fundator nagrody ks. Inspektor pińskiej prowincji salezjanów); (2) *Kantata o świętym Janie Bosko*, godło „Angelus”, autor Zbigniew Słowik<sup>9</sup> (fundator – ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB); (3) *Miejcie wiarę*, godło „QX7”, autor Igor Jankowski<sup>10</sup> (fundator –

<sup>7</sup> Autor kompozycji jest pianistą i kompozytorem młodego pokolenia, absolwentem Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie (klasa kompozycji S. Moryto i P. Łukaszewski). Jako kompozytor osiągnął już znaczące sukcesy w ogólnopolskich i międzynarodowych konkursach kompozytorskich. W dorobku swoim posiada kilkadziesiąt dzieł, m.in. 4 symfonie, Magnificat, Koncert fortepianowy, Oratorium, wiele dzieł kameralnych, orkiestrowych, chóralnych, wokalnoinstrumentalnych, elektronicznych i elektroakustycznych.

<sup>8</sup> M. Sołtysik – kompozytor, śpiewak, perkusista; jest absolwentem klasy muzycznej LXXV LO im. Jana III Sobieskiego w Warszawie; od 2015 roku członek chóru Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pasjonuje się teologią muzyki, śpiewem gregoriańskim oraz chóralistyką XX wieku. Warsztat kompozytorski kształci pod okiem swojego ojca Włodzimierza. W jego twórczości znajduje się kilkadziesiąt utworów na chór a cappella oraz pieśni z akompaniamentem smyczków i fortepianu. Jest też laureatem nagród w konkursach kompozytorskich (np. Legnica Cantat, 2017). W konkursie *Don Bosco* zostały wyróżnione dwie jego kompozycje.

<sup>9</sup> Autor *Kantaty o św. Janie Bosko* jest absolwentem Państwowej Szkoły Muzycznej im. I. J. Paderewskiego w Żyrardowie; ukończył studia kompozytorskie w Akademii Muzycznej w Warszawie (obecnie UMFC) w klasie kompozycji Z. Bagińskiego. Jest autorem ok. 80 kompozycji oraz kilkakrotnym zdobywcą pierwszych nagród w ogólnopolskich konkursach kompozytorskich. Od 1996 r. jest organistą w kościele Matki Boskiej Pocieszenia w Żyrardowie oraz nauczycielem przedmiotów muzycznych w Państwowej Szkole Muzycznej w tym mieście.

<sup>10</sup> Pochodzący z Mińska (Republika Białorusi) I. Jankowski jest kompozytorem, akordeonistą i pedagogiem. W rodzinnym Mińsku realizował edukację muzyczną, m.in. w Mińskim College’u muzycznym im. M. Glinki oraz w Białoruskiej Państwowej Akademii Muzycznej. Dalszą edukację mu-

ks. prof. H. Skorowski SDB); (4) *Da mihi animas*, godło „AMDG”, autor Michał Sołtysik (fundator – ks. prof. H. Skorowski SDB).

Należy mieć nadzieję, że konkurs kompozytorski zaowocuje dołączeniem nagrodzonych i wyróżnionych utworów do repertuaru pieśni poświęconych czci św. Jana Bosko. Z pewnością wszystkie kompozycje zasługują na uwagę i powinny być wykonywane z powodzeniem choćby przez samych salezjanów i młodzież związaną z charyzmatem ks. Bosko. Warto wydać drukiem przynajmniej nagrodzone w konkursie dzieła oraz utrwalić je na nośnikach cyfrowych, zapraszając do ich wykonania najlepsze polskie chóry.

## 2. KONKURS MUZYKI ORGANOWEJ

W XXVIII edycji MFMR wzięły udział jedynie dwie organistki. Fakt ten jest niepokojący. Czyżby poziom konkursu był zbyt wysoki dla młodych wirtuozów gry organowej? Czy też jego formuła jest trudna do przyjęcia? Są to na pewno pytania, na które organizatorzy muszą poszukać odpowiedzi. Mimo to konkurs został przeprowadzony zgodnie z przyjętym regulaminem festiwalu. W pierwszym etapie konkursu uczestników obowiązywał następujący program: (1) Nicolaus Bruhns – *Preludium e-moll* (tzw. Małe); (2) Jan S. Bach: do wyboru – *O Mensch bewein* BWV 622, bądź III część z *Sonaty nr 526-530*; (3) Friedrich W. Markull: do wyboru – *Herzlich tut mich verlangen* (wyd. F. Frahm and J. Pettit), bądź *O Gott, du frommer Gott* (wyd. F. Frahm and J. Pettit); (4) Mieczysław Surzyński – *Elegia*.

Zespół jurorów stanowili następujący profesorowie: Mirosława Semeniuk-Podraza (Akademia Muzyczna w Krakowie) – przewodnicząca jury; Alexander Fiseisky (Rosyjska Akademia Muzyczna w Moskwie); Giulio Mercati (Akademia Teologiczna w Lugano, Włochy); Roman Perucki (Akademia Muzyczna w Gdańsku); ks. dr Maciej Szczepankiewicz SDB (Akademia Sztuki w Szczecinie). Rolę sekretarza zespołu oceniających pełnił ks. Marcin Balawander SDB (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu). Obie uczestniczki zakwalifikowano do finałowego etapu konkursu, co zapewne było łatwe do przewidzenia.

W godzinach popołudniowych odbył się *Kurs mistrzowski*, który przeprowadził prof. Alexander Fiseisky z Moskwy. Tematyka spotkania dotyczyła *Organów i rosyjskiej muzyki organowej*. Uczestnicy kursu, otwartego dla wszystkich zainteresowanych, z zaciekawieniem słuchali prelekcji zagranicznego artysty.

Pierwszy dzień festiwalu zakończył wieczorny koncert, zatytułowany *Trio organowe*. Jego wykonawcami byli znakomici wirtuozi organów, jednocześnie członkowie jury konkursu organowego, reprezentujący trzy kraje: prof. Alexander Fiseisky z Rosji, prof. Giulio Mercati z Włoch oraz prof. Roman Perucki z Gdańska. Był to niezwykle interesujący koncert. Szkoda, że na spotkanie z wybitnymi artystami i „królom instrumentów” – organami przybyło tak mało publiczności.

Następnego dnia (w piątek, 21 października) – do południa – przeprowadzono drugi etap konkursu organowego. Finalistki wykonały następujący program, zaproponowany oczywiście wcześniej przez organizatorów: Magdalena Andrulowicz (Akademia Muzyczna w Lubece, Niemcy) – (1) Jan S. Bach, *Fantazja c-moll* BWV 537; (2) J. S. Bach, *Pedalexercitium in g* BWV 598; (3) Max Reger, *Capriccio* z op. 129; (4) Francois Couperin, *Offertorie sur les Grand Jeux*; (5) Feliks Nowowiejski, *Wstęp do chóralu Witaj Królowo*, op. 9 nr 4. Dokładnie taki sam program wykonała druga finalistka, Stefania Jantos (Akademia Muzyczna w Katowicach).

W tegorocznej edycji konkursu organowego jury nie przyznało pierwszego miejsca. Natomiast obu młodym artystkom przypadły w udziale dwie drugie nagrody. Zarówno Magdalena Andrulowicz z Akademii Muzycznej w Lubece (klasa organów Franza Danksagmüllera), jak i Stefania Jantos

---

zyczną kontynuował w Polsce (studia w Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego w Bydgoszczy – klasa kompozycji M. Jasińskiego i M. Borkowskiego oraz studia doktoranckie w UMFC w Warszawie). Jego twórczość była wielokrotnie nagradzana na konkursach kompozytorskich. I. Jankowski jest głównym organizatorem i dyrektorem artystycznym Festiwalu Kultury Białoruskiej na Pomorzu (od 2013); od 2016 roku jest prezesem Fundacji Rozwoju Artystycznego i Współpracy Międzynarodowej MSM UNICUM; od września 2016 r. jest głównym organistą w franciszkańskim Sanktuarium Św. Jakuba w Lęborku.

z Akademii Muzycznej w Katowicach (klasa organów Marka Fronca) odebrały nagrody pieniężne w wysokości po 3500 zł, ufundowane przez Burmistrza Miasta Rumi.

Na zakończenie drugiego dnia festiwalu organizatorzy przygotowali niespodziankę w postaci kolejnego koncertu. Wieczorem w rumskiej świątyni pojawił się Grzegorz Turnau z zespołem. Miejsca w bazylice były tym razem całkowicie wypełnione. Artysta zaprezentował publiczności swoje najbardziej znane utwory. Na repertuar koncertu złożyła się oczywiście muzyka niereligijna. Zamysł organizatorów okazał się niezwykle ciekawą propozycją dedykowaną wszystkim uczestnikom oraz gościom festiwalu.

### 3. KONKURS ZESPOŁÓW CHÓRALNYCH I KONKURS NA NAJLEPSZE WYKONANIE PIEŚNI RELIGIJNEJ W JĘZYKU KASZUBSKIM

Sobotnie przedpołudnie organizatorzy przewidzieli na przeprowadzenie konkursu chóralnego. Jego regulamin przewidywał, że do „rywalizacji” mogły przystąpić zespoły śpiewacze, które przygotowały do oceny program składający się z pieśni o treściach religijnych z dowolnie wybranych epok stylistycznych, w którym musiały się znaleźć co najmniej dwa utwory kompozytorów polskich. Przesłuchania zespołów odbywały się w dwóch kategoriach: zespoły chóralne (ilość uczestników od 17 wżwyż) oraz zespoły kameralne (do 16 osób, nie wliczając dyrygenta).

Zespół oceniający stanowili następujący jurorzy: prof. Marek Ročlawski (Akademia Muzyczna w Gdańsku) – przewodniczący, prof. Bogdan Gola (Uniwersytet Muzyczny w Warszawie), prof. Marceli Kolaska (Akademia Muzyczna w Krakowie), Jacek Sykulski (Dyrektor Poznańskiego Chóru Chłopięcgo w Poznaniu), ks. dr Krzysztof Niegowski SDB (Wyższa Szkoła Biznesu w Pile, przedstawiciel salezjanów), Tomasz Fopke (Rada Chórów Kaszubskich) oraz ks. Marcin Balawander SDB (Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu) jako sekretarz jury. W czasie spotkania roboczego jury zapoznano się z systemem oceniania zespołów oraz z regulaminem konkursu. Przyjęto skalę punktową, według której jury przyznaje Grand Prix, dla najwyżzej ocenionego zespołu w obu konkursach (nagroda finansowa) oraz w każdej kategorii oceniania: Złoty Dyplom za 90-100 punktów i nagroda finansowa dla najwyżzej ocenionego zespołu w danej kategorii; Srebrny Dyplom za 75-89,9 punktów; Brązowy Dyplom za 60-74,9 punktów. Ponadto, jak zapisano w regulaminie, jury może przyznać także nagrody specjalne jak i wyróżnienia, które mogą również mieć charakter finansowy (MFMR. *Regulaminy* 2016, 10).

Przesłuchania konkursowe poprzedziło uroczyste wykonanie przez wszystkie zespoły śpiewacze utworu *Gaude Mater Polonia*, pod dyrekcją prof. Marka Ročlawskiego. Następnie głos zabrał przedstawiciel gospodarzy festiwalu, ks. Janusz Sikora SDB, proboszcz parafii i dyrektor miejscowej salezjańskiej wspólnoty zakonnej, który powitał jurorów, uczestników i wszystkich gości. Dyrektor MFMR, Daniel Ptach, przypomniał wykonawcom zasady konkursu i przekazał głos pełniącemu rolę konferansjera Konradowi Mielnikowi, redaktorowi Radia Gdańsk.

Jako pierwsi zaprezentowali się wokaliści z kategorii zespołów chóralnych. Było to pięć z sześciu zgłoszonych na festiwal formacji<sup>11</sup>, które wystąpiły według kolejności ustalonej drogą losowania. Po występach nastąpiła krótka przerwa, podczas której uczestnicy festiwalu oddali uroczysty hołd jego patronowi, ks. S. Ormińskiemu SDB. Przed jego popiersiem złożono kwiaty oraz odśpiewano tradycyjnie *Apel Jasnogórski*.

Po przerwie swoje programy zaprezentowały dwa<sup>12</sup> z trzech zakwalifikowanych do konkursu chórów, zgłoszonych do kategorii zespołów kameralnych. Jurorzy podkreślali, że poziom występów

<sup>11</sup> Uczestnicy w kategorii zespołów chóralnych: *Chór „Kakofonia”*, Kartuzy (dyr. Małgorzata Kuchtyk); *Chór Kameralny „Ab Imo Pectore”*, Ożarów Mazowiecki (dyr. Mariusz Latek); *Chór Kameralny Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego*, Bydgoszcz (dyr. Janusz Stanecki, Magdalena Filipka); *Chór „Lira” im. ks. S. Ormińskiego*, Rumia (dyr. Katarzyna Januszewska); *Gdyński Chór Kameralny*, Gdynia (dyr. Piotr Klemenski); *Młodzieżowy Chór „Canto” Zespołu Szkół Muzycznych im. Cz. Niemena*, Włocławek (dyr. Marian Szczepański).

<sup>12</sup> Zespoły kameralne reprezentowały następujące ośrodki: *Chór „Cartusia”*, Kartuzy (dyr. Małgorzata Kuchtyk) oraz *Chór Kameralny „Medi Coro”*, Białystok (dyr. Bożena Sawicka).

wszystkich zespołów był wyjątkowo wyrównany, choć w kwestii przyznania nagrody głównej nie było w zasadzie wątpliwości.

Grand Prix za zdobycie 96 punktów i związaną z nim nagrodę pieniężną, ufundowaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, w wysokości dwunastu tysięcy złotych, zdobył *Młodzieżowy Chór „Canto” Zespołu Szkół Muzycznych im. Czesława Niemana* z Włocławka, pod dyrekcją Mariana Szczepańskiego, występujący w kategorii zespołów chóralskich<sup>13</sup>. Złożona z czterdziestu czterech osób grupa młodzieży, z wyjątkowo poprawną emisją głosu i interpretacją utworów została najwyższej oceniona przez jurorów. Ich występ zachwylił także publiczność, co było łatwo zauważyć po aplauzie.

W kategorii zespołów chóralskich, za zdobycie 92 punktów, Złoty Dyplom przyznano *Chórowi Kameralnemu Akademii Muzycznej im. F. Nowowiejskiego* z Bydgoszczy, pod dyrekcją Magdaleny Filipińskiej<sup>14</sup>. Śpiewacy zgromadzili w tej grupie najwięcej punktów, zdobywając *de facto* pierwsze miejsce w swojej kategorii. Chór odebrał nagrodę pieniężną w wysokości 7.000 złotych, którą ufundował Marszałek Województwa Pomorskiego. Złoty Dyplom otrzymał także *Chór Kameralny „Ab Imo Pectore”* (dyr. Mariusz Latek), którego występ jury oceniło na 90 punktów<sup>15</sup>. Srebrny Dyplom został przyznany *Chórowi „Kakofonia”* z Kartuz pod dyrekcją Małgorzaty Kuchtyk. Zespół, którego skład stanowiło 19 wykonawców, zdobył 77 punktów<sup>16</sup>. Dwa Brązowe Dyplomy odebrały kolejno zespoły: *Gdyński Chór Kameralny* z Gdyni, pod dyrekcją Piotra Klemeńskiego (68 punktów)<sup>17</sup> oraz *Chór „Lira” im. ks. Stanisława Ormińskiego* z Rumi pod dyrekcją Katarzyny Januszewskiej (63 punkty)<sup>18</sup>.

W kategorii zespołów kameralnych Złoty Dyplom otrzymał *Chór Kameralny „Medi Coro”* z Białegostoku pod dyrekcją Bożeny Sawickiej<sup>19</sup>. Jego występ został oceniony przez jurorów na 94 punkty. Śpiewacy odebrali nagrodę pieniężną w wysokości pięciu tysięcy złotych, którą ufundował Inspektor Salezjańskiej Inspektorii p.w. św. Wojciecha z siedzibą w Pile. 92 punkty otrzymał drugi z zespołów w tej kategorii, któremu również przyznano Złoty Dyplom. Zespołem tym był *Chór „Cartusia”* z Kartuz, pod dyrekcją Małgorzaty Kuchtyk<sup>20</sup>.

Jury przyznało ponadto zespołom z obu kategorii kilka wyróżnień. Pierwsze z nich, za wyjątkowo modlitewny charakter wykonywanych utworów podczas prezentacji konkursowej, otrzymał *Chór Kameralny „Ab Imo Pectore”* z Ożarowa Mazowieckiego (dyr. Mariusz Latek). Śpiewacy wraz z wyróż-

<sup>13</sup> Zespół ten wykonał następujący program: (1) Waclaw z Szamotuł, *Kryste, dniu naszej świętości*; (2) Ola Gjeilo, *Northern Lights*; (3) Łukasz Urbaniak, *Crucem Tuam*; (4) Marcin Łukaszewski, *De profundis*; (5) Anna Raclawska-Trytek, *Mój ojciec* (pieśń kaszubska).

<sup>14</sup> 32-osobowy chór z Bydgoszczy wykonał następujące utwory: (1) Szymon Godziemba-Trytek, *The mystery of faith*; (2) Sz. Godziemba-Trytek, *O vos omnes*; (3) Trono Kverno, *Ave Maris Stella*; (4) Anna Raclawska, *Bibi synku* (pieśń kaszubska).

<sup>15</sup> Chór, złożony z 18 wykonawców wykonał następujący program: (1) Mikołaj Zieliński, *O gloriosa Domina*; (2) Piotr Jańczak, *Libera me*; (3) Ruben Garcia Martin, *Veni Creator Spiritus*.

<sup>16</sup> Chór „Kakofonia” wykonał pięć kompozycji: (1) Gordon Young, *Alleluja*; (2) Henryk M. Górecki, *Zdrowaś bądź Maryja*; (3) Michał Zieliński, *Chwała na wysokości Bogu*; (4) Tomas Luis de Victoria, *Ave Maria*; (5) Randal Stroope, *Cantate Domino*.

<sup>17</sup> Zespół 17-osobowy wykonał utwory: (1) Kees Schoonewbeek, *Expectans expectavi*; (2) Joseph G. Rheinberger, *Ave Maria*; (3) Roderick Mather, *Evening Prayer*; (4) Adolf Wiktorski, *Swarzewski panesze* (pieśń kaszubska); (5) Józef Świder, *Dixit Dominus*.

<sup>18</sup> Skład chóru stanowiło 30 osób. W ich repertuarze znalazły się kompozycje: (1) Giovanni Croce, *O vos omnes*; (2) ks. Zdzisław Bernat, *Litania do Bogurodzicy Dziewicy*; (3) Józef Świder, *O Wszechmogący Boże*; (4) Marek Jasiński, *Ave Maria*; (5) Jerzy Stachurski, *Nówikszo nódzeja* (pieśń kaszubska).

<sup>19</sup> W programie zespołu (13 osób) znalazły się następujące utwory: (1) Jacob Arcadelt, *Ave Maria*; (2) William Byrd, *Miserere mei Deus*; (3) Mikołaj Górecki, *Zdrowaś bądź Maryja*; (4) Feliks Nowowiejski, *Parce Domine*.

<sup>20</sup> Kameralny, ośmioosobowy zespół wykonał pięć dzieł: (1) Rolf Lukousky, *Pater noster*; (2) Javier Busto, *Salve Regina*; (3) Piotr Jańczak, *De profundis clamavi*; (4) Arnold von Bruck, *Ave Maria*; (5) Anna Raclawska-Musiałczyk, *Alleluja* (pieśń kaszubska).



nieniem odebrali nagrodę pieniężną ufundowaną przez Burmistrza Miasta i Gminy Wolbrom (1500 zł) oraz Arcybiskupa Metropolity Gdańskiego (1000 zł). Drugie wyróżnienie, za kulturę brzmienia utworów, i związaną z nim nagrodę pieniężną w wysokości tysiąca złotych, ufundowaną przez Prezydenta Miasta Wejherowa, przyznano *Chórowi Kameralnemu „Medi Coro”* (dyr. B. Sawicka). Puchar Prezesa Oddziału Gdańskiego Polskiego Związku Chórów i Orkiestr, za kultywowanie rodzimej twórczości choralnej, odebrał *Chór „Lira” im. ks. S. Ormińskiego* z Rumi (dyr. K. Januszewska).

W konkursie na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim nagrodzono dwa zespoły śpiewacze. Najwyżej zostało ocenione wykonanie pieśni: A. Roślawska-Musiałyk, *Alleluja*. Nagrodę, ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego, w wysokości pięciu tysięcy złotych, otrzymał *Chór „Cartusia”* z Kartuz (dyr. M. Kuchtyk). Wyróżnienie natomiast, wraz z Pucharem Prezesa Rady Chórów Kaszubskich, jury przyznało *Gdyńskiemu Chórowi Kameralnemu* z Gdyni (dyr. P. Klemenski).

#### 4. ZAKOŃCZENIE FESTIWALU

Po zmaganiach konkursowych, we wczesnych godzinach wieczornych, odbył się Koncert Finałowy w wykonaniu znakomitych artystów. Rumskie sanktuarium gościło tym razem: *Orkiestrę Symfoniczną Polskiej Filharmonii Bałtyckiej*, *Chór Kameralny „Astrolabium”* z Torunia, *Chór Kameralny „Akolada”* przy Bydgoskiej Szkole Wyższej oraz Agnieszkę Tomaszewską (sopran). Pod batutą Tadeusza Wojciechowskiego muzycy wykonali następujący repertuar: (1) Anonim, *Bogurodzica*; (2) Wojciech Kilar, *Victoria*; (3) W. Kilar, *Angelus*; (4) W. Kilar, *Exodus*.

Zwieńczeniem trzydniowego MFMR była uroczysta celebracja Mszy św., której przewodniczył Inspektor salezjańskiej prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile, ks. Roman Jachimowicz SDB. Główny celebrans wygłosił także okolicznościowe kazanie. Podczas Eucharystii śpiewy wykonywali wspólnie wszyscy uczestnicy Festiwalu pod dyktando prof. M. Raclawskiego. Po Eucharystii nastąpiło oficjalne ogłoszenie wyników konkursów, wręczenie nagród oraz koncert laureatów.

XXVIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi był imprezą perfekcyjnie zorganizowaną. Kilkudniowa gościna kilkuset wykonawców, członków jury oraz gości jest dużym wyzwaniem logistycznym. Towarzyszące konkursom ciekawe propozycje, takie jak koncerty, seminaria czy kursy mistrzowskie, sprawiły, że było to niewątpliwie ważne wydarzenie kulturalne w Polsce. Szkoda, że w rumskim festiwalu, który był wielkim świętem muzyki religijnej, uczestniczyło tak mało organistów. Wydaje się, że można by zadbać o jeszcze większą i bardziej profesjonalną promocję tego wydarzenia, z wykorzystaniem nowoczesnych mediów, np. facebooka oraz zmodernizowanie witryny internetowej festiwalu. Organizatorom należy pogratulować rozmachu, który towarzyszy tej imprezie oraz życzyc wytrwałości w działaniu i nowych pomysłów.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Konkurs kompozytorski „Don Bosco”*. 2016. Rumia. Okolicznościowy folder/regulamin.  
*XXVIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego*. Informator, opr. Elżbieta Waškowska. 2016. Rumia.  
*XXVIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego*. Regulaminy, opr. Elżbieta Waškowska. 2016. Rumia.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB  
Wyższa Szkoła Biznesu w Pile  
<http://doi.org/10.21852/sem.2017.2.15>

SPRAWOZDANIE Z XXX SYMPOZJUM LITURGICZNEGO  
ŚWIADOMOŚĆ SAKRAMENTU CHORYCH W CZORAJ I DZIŚ  
(Łądz nad Wartą, 21 października 2016)

W dniu liturgicznego wspomnienia bł. Jakuba Strzebię, 21 października 2016 roku, w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, odbyło się jubileuszowe XXX Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pod patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i ks. dra Tadeusza Rozmusa SDB – Rady Generalnego Towarzystwa Salezjańskiego dla Europy Centralnej i Północnej. Tegoroczne spotkanie naukowe przebiegało pod hasłem: *Świadomość sakramentu chorych wczoraj i dziś*. Sympozjum zgromadziło duchownych i świeckich reprezentujących różne ośrodki naukowe oraz kleryków z kilku seminariów duchownych. Wzięło w nim udział około 50 osób. Gościem honorowym tegorocznego sympozjum był ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Stefański – były konsultor Kongregacji ds. Kultu Bożego w Watykanie, a obecnie emerytowany profesor na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Otwarcia konferencji dokonał ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk SDB (UKSW), Rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie nad Wartą, po którym ks. dr Radosław Błaszczuk SDB, organizator spotkania, przywitał wszystkich przybyłych gości, przedstawił sylwetki naukowe prelegentów oraz wprowadził uczestników w tematykę sympozjum.

W pierwszej sesji głos zabrali: ks. dr Radosław Błaszczuk SDB na temat: *Sprawowanie sakramentu chorych na przestrzeni dziejów do Vaticanum Secundum*, ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Stefański (UAM) na temat: *Problematyka redakcji soborowych obrzędów sakramentu chorych*, ks. prof. zw. dr hab. Helmut Sobeczko na temat: *Zagadnienia teologiczne sakramentu chorych* oraz dr hab. Erwin Mateja (prof. UO) na temat: *Pastoralne aspekty sprawowania sakramentu chorych*.

Pierwszy prelegent w swoim wykładzie omówił w skrócie historię sprawowania sakramentu namaszczenia chorych od czasów apostołskich do Soboru Watykańskiego II. Jak sam na początku zauważył, na przestrzeni wieków pewne tendencje teologiczne oraz względy czysto pragmatyczne wywołały lęk przed tym widzialnym znakiem niewidzialnej łaski. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa uważano, że sakrament namaszczenia miał za zadanie umacniać chorego, uzdrawiać duszę oraz posłużyć nawet do uzdrowienia ciała. Istniało przeświadczenie o konieczności i potrzebie przyjmowania tego sakramentu. Nie był on jeszcze zastrzeżony dla umierających. Szafarzami sakramentu namaszczenia chorych, poza duchownymi, były również osoby świeckie, które w tym celu przechowywały w domach poświęcony przez biskupa olej. Dopiero w pierwszej połowie IX wieku Kościół zakazał laikom namaszczenia chorych. Dokonało się to – jak zauważył prelegent – przez ustanowienie kapłana jako jedynego szafarza omawianego sakramentu. Ponieważ za namaszczenie chorego duchowni pobierali opłaty, dostęp do tego sakramentu uległ znacznemu ograniczeniu. Według prelegenta, kolejnym powodem pogłębienia kryzysu sakramentu chorych było łączenie go z publicznym odprowadzaniem sakramentem pokuty. W rezultacie był on odkładany na ostatni moment życia. W dalszej części ks. Błaszczuk zaprezentował wykładnię Soboru Florenckiego dotyczącą sakramentu namaszczenia. W końcowej części swojego wystąpienia przedstawił rozumienie i sprawowanie sakramentu chorych po Soborze Trydenckim.

Drugi prelegent, ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko, podjął temat rozumienia sakramentu chorych po Vaticanum II. We wprowadzeniu do swojego wystąpienia wskazał, że pierwsze trzy artykuły Konstytucji o świętej liturgii *Sacrosanctum Concilium* Soboru Watykańskiego II na temat sakramentu namaszczenia chorych były owocem zarówno przedpoborowych, jak i soborowych dyskusji i propozycji odnoszących się do omawianej materii. Wśród ponad 9000 sugestii nadesłanych do Świętej Kongregacji Kultu Bożego z całego świata około 1800 dotyczyło problematyki liturgicznej. Dotyczyły one trzech zasadniczych kwestii: zmiany nazwy z «ostatniego namaszczenia» na «sakrament chorych», właściwego momentu udzielania omawianego sakramentu oraz określenia możliwości przyjmowania sakramentu namaszczenia chorych w czasie trwania tej samej choroby. W dalszej części swojego wystąpienia prelegent omówił reformę obrzędów przedstawianego sakramentu oraz przebieg prac redakcyjnych nad rytuałem sakramentu chorych. Następnie zaprezentował istotne kwestie redakcyjne tej księgi liturgicznej. Oto one: teologia sakramentu namaszczenia chorych, formuła sakramentalna, podmiot sakramentalnego namaszczenia, szafarz sakramentu, materia namaszczenia, zwykły obrzęd namaszczenia chorych. W finalnej części swojego wystąpienia prelegent podzielił się ze słuchaczami swoim

sposprzeżeniem, że zarówno obradom soborowym, jak i redakcyjnym pracom nad nowymi obrzędami namaszczenia chorych przyświecał jeden zasadniczy cel: przywrócić ten sakrament jego „historycznie” prawowitemu właścicielowi, czyli człowiekowi choremu, a nie wyłącznie umierającemu.

Kolejny prelegent tej sesji w swoim wystąpieniu ukazał, że teologię sakramentu chorych Soboru Watykańskiego II można odnaleźć w analizie tekstów liturgicznych zreformowanego Ordo. Sakrament chorych należy rozpatrywać w trzech zasadniczych wymiarach: chrystocentrycznym, pneumatologicznym i eklezjalnym. Każdy z nich został szczegółowo omówiony. Prelegent, omawiając pierwszy z nich, wskazał, że w wielu tekstach liturgicznych jest mowa, że szafarzem sakramentu chorych, podobnie jak i innych pozostałych sakramentów, jest sam Chrystus. Duch Święty natomiast wspomaga chorego, będąc żywym darem Zmartwychwstałego Chrystusa. Ponadto – jak wskazał prelegent na podstawie tekstów liturgicznych sakramentu namaszczenia chorych – Trzecia Osoba Boska udziela łaski odpuszczenia win, przynosi ulgę i umocnienie w cierpieniu. Ks. Sobeczko dokonał również analizy modlitwy poświęcenia oleju przeznaczonego do udzielania sakramentu namaszczenia chorych. Przypomniał, że w tej modlitwie występuje epikleza, w czasie której kapłan, wykonując gest epikletyczny, prosi, aby Duch Święty umocnił ten olej. W dalszej części swojego wystąpienia prelegent wskazał na wymiar eklezjalny sakramentu chorych, podkreślając, że chory nie jest osamotniony w swojej chorobie, ale przez nią umacnia i uświęca całą wspólnotę Kościoła.

Ostatni prelegent pierwszej sesji, ks. dr hab. Erwin Mateja prof. UO, zaprezentował wiele pastoralnych spostrzeżeń związanych z celebracją sakramentu chorych w Kościele. Na początku swojego wystąpienia zauważył, że obszar omawianych zagadnień jest bliski każdemu człowiekowi, gdyż choroba, ból i cierpienie są zjawiskami wpisanymi w ludzką egzystencję. Punktem odniesienia dla omawianych zagadnień była dla prelegenta – jak sam zaznaczył – księga liturgiczna używana podczas liturgii sprawowania sakramentu namaszczenia chorych. W odwołaniu do niej zauważył, że duszpasterstwo osób chorych nie ogranicza się tylko i wyłącznie do udzielania omawianego sakramentu. Jest ono pojęciem znacznie szerszym. Zakłada między innymi obrzęd udzielania Komunii Świętej oraz umożliwienie uczestnictwa poprzez środki społecznego przekazu w niedzielnej liturgii Kościoła. Ksiądz Mateja postulował potrzebę systematycznej formacji wiernych w kontekście sakramentu namaszczenia chorych. Oznacza to między innymi uwrażliwienie na to, że sakrament chorych nie jest sakramentem umierających, ale jest zarezerwowany dla osób poważnie chorych. Nie należy go ani w żaden sposób unikać, ani też nadużywać, traktując na sposób magiczny. Prelegent podkreślił, że istnieje potrzeba ukazywania, że pełna skuteczność działania sakramentu chorych zakłada jego świadome przyjęcie. Ponadto, cytując ks. prof. Cz. Krakowiaka, sugerował potrzebę permanentnej formacji duchowieństwa w kontekście sakramentu chorych w następujących obszarach: psychologii człowieka chorego, posłannictwa chorych we wspólnocie Kościoła, obowiązku niesienia stałej i zorganizowanej pomocy osobom chorym oraz uświadamiania nieistnienia namaszczenia warunkowego już zmarłych. Prelegent zakończył wykład stwierdzeniem, że zarówno soborowe dokumenty o Kościele, jak i odnowiona księga liturgiczna wyraźnie akcentują, że troska o chorych należy do fundamentalnych zadań Kościoła.

Po czterech wykładach I sesji wykładowej był czas na dyskusję. Stworzył on uczestnikom symposium okazję do poruszenia pewnych kwestii pastoralnych związanych z celebrowaniem sakramentu namaszczenia chorych.

Centralnym momentem sympozjum liturgicznego była uroczysta Eucharystia koncelebrowana pod przewodnictwem ks. infułata prof. zw. dra hab. Jerzego Stefańskiego. Okolicznościową homilię wygłosił Krajowy Duszpasterz Służby Zdrowia ks. dr Arkadiusz Zawistowski. Liturgii towarzyszył śpiew chorału gregoriańskiego w wykonaniu scholi seminaryjnej pod dyrekcją ks. mgra Marcina Balawandra SDB z Konina.

W drugiej sesji, poobiedniej, głos zabrali: ks. dr Mateusz Potoczny (prof. UO) na temat: *Namaszczenie chorych w liturgiach wschodnich* i dr hab. Tomasz Piorunek (Katedra Pulmonologii, Alergologii i Onkologii Pulmonologicznej) na temat: *Choroba i umieranie w aspekcie medycznym*.

Pierwszy prelegent sesji popołudniowej zaprezentował zagadnienie namaszczenia chorych w liturgiach wschodnich na przykładzie liturgii bizantyjskiej i asyryjskiej. Na samym początku zaznaczył, że wszystkie Kościoły chrześcijańskie uważają troskę o osoby chore za zadanie priorytetowe. Dotyczy ona wszelkich trudnych sytuacji, w których znajduje się człowiek, zarówno tych duchowych, jak i fizycznych. Jaskrawym przejawem troski Kościoła o osoby chore – jak zaznaczył prelegent – są przede wszystkim liczne

modlitwy mszalne ofiarowane za nich. Chrześcijańskie orientalne tradycje liturgiczne, mówiąc o namaszczeniu, nie określają go mianem sakramentu, jak ma to miejsce w liturgii zachodniej. Dla nich jest ono jednym z misterii lub razów. Ks. Potoczny omówił widoczną w liturgiach wschodnich łączność misterium namaszczenia chorych z misterium pokuty. Ponadto zauważył, że teksty modlitwowe mówią o chorobie jako bezpośredniej lub pośredniej konsekwencji grzechu. Osoby obecne na sali miały okazję dowiedzieć się, że w Kościele bizantyjskim raz namaszczenia jest udzielany w koncelebrze. Przepisy liturgiczne mówią o potrzebie obecności siedmiu prezbiterów. Uzasadnione jest biblijną symboliką pełni. Jeśli jest to niemożliwe – wskazał prelegent – wówczas liczbę ogranicza się do trzech lub do dwóch. Używany olej posiada moc jednania grzeszników z Panem oraz zadanie oczyszczające. Podkreślił, że raz namaszczenia chorych jest w chrześcijańskich Kościołach wschodnich odzwierciedleniem zjednoczenia ich ze wspólnotą Kościoła. Na koniec swojego wykładu prelegent zauważył, że generalnie we wszystkich Kościołach orientalnych każda choroba, nawet duchowa, czyni człowieka zdolnym do przyjęcia namaszczenia chorych.

Ostatni prelegent II sesji w swoim wystąpieniu skupił się na ukazaniu fenomenu choroby i umierania z medycznego punktu widzenia. Jak sam zauważył na początku swojego wystąpienia, relacja między lekarzem a pacjentem w kontekście choroby i umierania nie jest łatwa, gdyż jest zjawiskiem wielowątkowym i złożonym. Precyzyjne rozpoznanie bliskości śmierci u pacjenta nie jest łatwe, jednak należy poinformować go o zaawansowaniu choroby oraz o prognozach. Prelegent wskazał, że w przypadku zbliżającej się śmierci pacjenta obowiązkiem lekarza jest przekazanie tej informacji rodzinie lub opiekunowi. Następnie lekarz zapoznał słuchaczy z objawami zbliżającej się śmierci. Zaliczył do nich: brak przyjmowania posiłków, proces utraty wagi, duszności, rzęzenie przedśmiertne, niemożliwość przyjmowania płynów i lekarstw, zaburzenia świadomości i majaczenie. Następnie prelegent mówił o naturalnej potrzebie każdego człowieka chorego do umierania we własnym domu, wśród najbliższych. Statystyki jednak – jak zauważył – pokazują, że w skali kraju połowa pacjentów kończy swoje życie w szpitalach. Jest to uzasadnione lękami najbliższych związanymi z nieumiejętnością radzenia sobie w tak trudnym kontekście egzystencjalnym. W finalnym momencie wykładu prelegent wymienił kilka istotnych spraw związanych z towarzyszeniem ludziom umierającym. Po pierwsze, należy każdemu kochającemu zapewnić obecność, po drugie, starać się poznać jego pozawerbalny sposób komunikowania, po trzecie, zapewnić mu godne przeżycie jednego z najważniejszych momentów życia.

Podobnie, jak to miało miejsce w czasie trwania pierwszej sesji, po dwóch wykładach drugiej sesji wykładowej, również przewidziany był czas na dyskusję. Podsumowania obrad dokonał organizator Łódzkiego Sympozjum Liturgicznego. W swoim finalnym wystąpieniu podziękował wszystkim prelegentom za przybliżenie słuchaczom proponowanego na tegoroczne sympozjum tematu. Słowa uznania wyraził wszystkim przybyłym oraz gospodarzom, którzy włożyli wiele wysiłku w przygotowanie tego przedsięwzięcia. Zapowiedział również przyszłoroczne spotkanie naukowe, które odbędzie się 20 października 2017 roku. Jego tematem będzie sakrament kapłaństwa. Na koniec ks. prof. zw. dr hab. Helmut Sobeczko wszystkim obecnyom udzielił Bożego błogosławieństwa.

Ks. Radosław Błaszczuk SDB  
WSD TS, Łódź nad Wartą

<http://doi.org/10.21852/sem.2017.2.16>

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ POŚWIĘCONEJ KS. KARD. AUGUSTOWI  
HLONDOWI Z OKAZJI 135. ROCZNICY URODZIN I 90. ROCZNICY OBJĘCIA STOLICY  
PRYMASOWSKIEJ W GNIEŹNIE  
*KARDYNAŁ AUGUST HLOND PRYMAS POLSKI NA NOWO ODCZYTANY*  
(Mysłowice, 9 grudnia 2016 roku)

W ubiegłym roku minęła 135. rocznica urodzin i 90. rocznica objęcia Stolicy Prymasowskiej w Gnieźnie przez ks. kard. Augusta Hlonda. Z tej okazji pracownicy naukowi Górnośląskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. ks. kard. Augusta Hlonda w Mysłowicach oraz Wydziału Zamiejscowego Nauk

Humanistycznych Akademii Ignatianum w Krakowie zorganizowali konferencję naukową poświęconą pamięci i dziełu tego wybitnego męża stanu pod hasłem *Kardynał August Hlond Prymas Polski na nowo odczytany*. Odbyla się ona 9 grudnia 2016 roku w auli Górnośląskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. ks. kard. Augusta Hlonda w Mysłowicach. W ramach konferencji znalazło się kilka obszarów tematycznych związanych z życiem i działalnością ks. kard. Hlonda. Dotyczyły one działalności wychowawczej i duszpasterskiej Prymasa, jego nauczania pasterskiego, postawy patriotycznej oraz roli, jaką odegrał, podejmując działania na rzecz najuboższych, jak również administrowania Kościołem polskim.

Konferencja objęta została patronatem honorowym przez: ks. prymasa abpa Wojciecha Polaka; abpa Wiktora Skworca, metropolitę katowickiego; ks. Ryszarda Głowackiego, przełożonego generalnego Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej; Czesława Ryszkę, senatora RP; Edwarda Lasoka, prezydenta Miasta Mysłowice, oraz prof. dra hab. Andrzeja Chochola, rektora Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

W założeniu konferencja miała przebiegać według podziału na trzy części. Praktyka życia i czas zweryfikowały nieco ten schemat, choć został on w zasadniczych punktach zachowany. Na początku nastąpiły oficjalne powitania. Jako pierwszy wystąpił w roli gospodarza ks. abp Wiktor Skworec, który podziękował organizatorom za podjęcie się przygotowania przedsięwzięcia upamiętniającego wielkiego syna Śląska, jakim był ks. prymas Hlond, i życzył wszystkim uczestnikom spotkania owocnych obrad. W dalszej kolejności krótkie słowa powitania, a zarazem wdzięczności pod adresem prelegentów, wypowiedzieli ks. dr Waław Królikowski SJ, rektor Górnośląskiej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Kardynała Augusta Hlonda w Mysłowicach, oraz ks. dr Krzysztof Homa SJ, dziekan Wydziału Zamiejscowego Nauk Humanistycznych i Społecznych w Mysłowicach Akademii Ignatianum w Krakowie.

Po powitaniach rozpoczęła się część merytoryczna konferencji. Jako pierwszy wystąpił prof. dr hab. Jerzy Pietrzak z wykładem *Odnowa Kościoła katolickiego w wizji Augusta Hlonda*, w którym wskazał na niezwykle istotne wypowiedzi, nauczanie pasterskie i akty podejmowane przez ks. Prymasa służące budowaniu wspólnoty Kościoła w czasach, w których przyszło mu pełnić posługę pasterską w Kościele polskim. Kolejnym mówcą był profesor Górnośląskiej WSP i UAM w Poznaniu, ks. dr hab. Bernard Kołodziej. W wykładzie *Etos sprawowanej władzy w państwie według kardynała Augusta Hlonda* ukazał on słuchaczom, w jaki sposób kard. A. Hlond rozumiał pojęcie władzy, jej działanie, sposób sprawowania zwierzchnictwa nad społeczeństwem w systemie państwowym oraz zadania, jakie stoją przed każdą władzą w trosce o szeroko pojęte dobro społeczne. Niejako kontynuacją wcześniejszego przemówienia było kolejne wystąpienie, z pogranicza polityki i moralności oraz wzajemnych korelacji pomiędzy polityką a nauczaniem społecznym Kościoła. Prezentacji tej tematyki w swoim wykładzie *Polityka a moralność w kontekście idei społeczeństwa obywatelskiego* dokonał dr hab. Aleksander Lipski z Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach. Niezwykle ciekawą i poruszającą historię współpracy pomiędzy dwoma salezjanami w latach II wojny światowej na obczyźnie przedstawił ks. prof. dr hab. Jan Pietrzykowski. W wystąpieniu *Relacje na obczyźnie ks. Artura Słomki SDB z prymasem Polski Kardynałem Augustem Hlondem w latach 1939-1945* zrelacjonował, jaką rolę odegrali: student historii Kościoła na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie ks. Artur Słomka i Prymas Polski, którzy podejmowali się informowania opinii międzynarodowej o trudnej sytuacji Polaków, troszczyli się o ich dobro, działając zarówno na polu dyplomacji, jak i organizowaniu dla nich pomocy w trudnej sytuacji wojennej poza terytorium okupowanej Polski. Równie interesującą tematykę podjął w swoim wystąpieniu, *Pionier rozwoju dzieła salezjańskiego w Europie Środkowej*, ks. dr Stanisław Zimniak z Salezjańskiego Instytutu Historycznego w Rzymie. Przedstawił on zasługi ks. kard. A. Hlonda w rozwoju Zgromadzenia Salezjańskiego w skomplikowanej sytuacji geopolitycznej Europy przełomu XIX i XX stulecia oraz w okresie poprzedzającym odrodzenie się państwowości polskiej. Mówca wykazał, jak wielkie znaczenie miała systematyczna praca oraz wizjonerskie postrzeganie przemian politycznych i społecznych przez ks. Hlonda w Europie tego okresu, a także opisał znaczenie tych przemian dla rozwoju dzieł salezjańskich po zakończeniu I wojny światowej. Po zakończeniu wystąpienia ks. dra Zimniaka o głos poproszona została Luiza Kuźnicka, pracownik Muzeum Miasta Mysłowice. Zachęciła ona do zapoznania się z wystawą dedykowaną osobie ks. kard. Hlonda, która rozlokowana była w auli głównej i towarzyszyła uczestnikom przez cały czas trwania konferencji. Część pierwsza zakończona została spotkaniem i rozmowami uczestników w przygotowanej sali przy kawie.

W drugiej części konferencji przewidziane zostały tylko trzy wystąpienia. Rozpoczął ją swoim wykładem *Prorectwa Maryjne Kardynała Augusta Hlonda* senator Czesław Ryszka. Ukazał on nie tylko, jak ważną rolę odegrała Maryja w życiu i dziele ks. kard. Hlonda, lecz również jak jego zawierzenie się Maryi skutkowało w życiu Polski i Polaków. Jako kolejny prelegent głos zabrał ks. dr Bogusław Kozioł SChr z Ośrodka Postulatorskiego Towarzystwa Chrystusowego, który w prezentacji *Zagrożenie życia chrześcijańskiego przez ateizm i laicyzację. Studium na podstawie wypowiedzi i listów Kardynała Augusta Hlonda. Relacja ze stanu procesu beatyfikacyjnego Kardynała Augusta Hlonda* dokonał analizy nauczania kard. A. Hlonda w zakresie zagrożeń dotyczących procesów sekularyzacji osób wierzących oraz jej skutków w życiu duchowym wiernych i ich konsekwencji w relacjach społecznych. Następnie przedstawił stan zaawansowania trwającego procesu beatyfikacyjnego ks. Prymasa. Jako ostatni mówca wystąpił ks. dr Jacek Brakowski SDB z Collegium Salesianum w Bydgoszczy, podejmując temat *Wizyta ks. Kardynała Augusta Hlonda i ks. Kardynała Bernarda Griffina w Bydgoszczy (14-15 czerwca 1947 roku)*. Opisał w nim to niezwykle i mało znane wydarzenie w powojennej rzeczywistości Bydgoszczy, w którym uczestniczyły tysięczne rzesze wiernych katolików tego miasta. Była to krótka wizyta hierarchów Kościoła polskiego i angielskiego, która była częścią dwutygodniowej podróży prymasa Wielkiej Brytanii po Polsce. Miała ona charakter stricte religijny, choć miała swoje szerokie konsekwencje dla życia Kościoła w powojennej Polsce oraz środowiska polonijnego w Anglii. Po zakończeniu tego wystąpienia wszyscy goście oraz uczestnicy konferencji udali się na wspólny obiad.

Trzecią część konferencji rozpoczął swoim wystąpieniem, *Ksiązę Aleksander Lubomirski, Kardynał August Hlond i święta Faustyna Kowalska w perspektywie „ekonomii Daru”*, dr Tadeusz Filar z Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Opisał on czyny i inicjatywy miłosierdzia podejmowane przez wymienione w temacie postaci w perspektywie obdarowywania miłością bliźnich, którzy miłosierdzia najbardziej potrzebowali, szczególnie ubogie młodzieży. Myśl tę kontynuował w swoim wykładzie ks. dr Jarosław Wąsowicz SDB, dyrektor Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Pilskiej, w wystąpieniu *Kardynał August Hlond jako wychowawca młodego pokolenia Polaków*. Prelegent ukazał w swoim wykładzie właściwą ks. kard. Hlondowi perspektywę wychowania młodzieży do postaw religijnych i patriotycznych. Natomiast dr Mirosław Wójcik, prof. Górnośląskiej WSP, w wykładzie *Znaczenie nauczania społecznego księdza Kardynała Augusta Hlonda dla kształtowania sylwetek zawodowych współczesnych pedagogów*, docenił znaczenie szeroko pojętego nauczania pasterskiego kard. Hlonda dla kształtowania postaw i sposobu myślenia przyszłych wychowawców młodzieży. Ostatnim wykładowcą był ks. mgr Marcin Stefanik SChr reprezentujący Ośrodek Postulatorski Towarzystwa Chrystusowego. Zaprezentował on idee, które można wydobyć ze spuścizny ks. Prymasa, a które dotyczyły życia i kształtowania relacji w katolickich rodzinach. Tematykę tę zrealizował w prelekcji pod tytułem *Integralna wizja życia małżeńskiego i rodzinnego w myśli Kardynała Augusta Hlonda*.

Konferencja *Kardynał August Hlond na nowo odczytany* miała bogaty program i obfitowała w treści o dużym zakresie merytorycznym. Pomimo że na program składało się aż 12 wystąpień merytorycznych, które zaprezentowane były jednego dnia, zarówno wszyscy mówcy, jak i organizatorzy dołożyli starań, aby nikt z jej uczestników nie czuł znudzenia. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że bogactwo myśli, jakie zostało przekazane słuchaczom, było tak duże, że najprawdopodobniej przekraczało możliwości ich percepcji. Stąd też inicjatywa wydania drukiem materiałów przygotowanych przez zaproszonych wykładowców zdaje się być niezwykle cenna. Nie ma wątpliwości, że należy wydobyć z odmętów swoistego zapomnienia postaci ks. kard. Augusta Hlonda. Jego osoba przysłonięta została w historii polskiego Kościoła przez ks. kard. Stefana Wyszyńskiego, który był przecież promowany na tę godność w Kościele między innymi przez ks. kard. A. Hlonda. Dlatego też przypominać trzeba, że ten wybitny mąż stanu, w niezwykle burzliwych dziejach Europy przełomu XIX i XX wieku odegrał w historii odradzającej się Polski jedną z kluczowych ról. Perspektywa minionego czasu pozwala w pełni docenić jego wkład w rozwój Zgromadzenia Salezjańskiego, Kościoła katolickiego w Polsce i odradzającej się po 123 latach niewoli ojczyzny oraz całe bogactwo jego duchowości. Należy zatem pogratulować organizatorom konferencji inicjatywy, wytrwałości i życzyć kolejnych sukcesów w ukazywaniu bogactwa spuścizny wybitnego salezjanina, kardynała i Polaka, jakim był ks. August Hlond.

Angelo Amato, *I Santi messaggeri di misericordia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, ss. 456 + 7 [nlb.].

Ostatni Nadzwyczajny Rok Jubileuszowy ogłoszony w Kościele katolickim przez papieża Franciszka przeżywany był w duchu Bożego miłosierdzia. Wydarzenie to przyniosło – zarówno w wymiarze powszechnym, jak i lokalnym – wiele różnorodnych inicjatyw, m.in.: duszpasterskich, kulturalnych, charytatywnych, a także wydawniczych.

Pozycją książkową godną uwagi dla czytelnika z Polski może być publikacja w języku włoskim pt. *I Santi messaggeri di misericordia* (*Święci posłańcy miłosierdzia*), której autorem jest Angelo Amato. Prezentowane dzieło liczące przeszło czterysta pięćdziesiąt stron zostało wydane w marcu 2016 r. przez wydawnictwo z Watykanu – Libreria Editrice Vaticana.

Angelo Amato jest włoskim salezjaninem, kardynałem, od 2008 r. prefektem Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, znanym teologiem dogmatycznym, autorem wielu książek i artykułów naukowych tłumaczonych także na inne języki. W Polsce dostępne są następujące publikacje wspomnianego purpurata: *Święta Hildegarda z Bingen* (2013 r.) oraz *Niebo. O co tu chodzi?* (2014 r.).

Prezentowana tu książka, która pod względem struktury podzielona jest na dwie części, wpisuje się w bogatą myśl teologiczną Kościoła katolickiego, literaturę hagiograficzną oraz kaznodziejską. Pierwsza część, zatytułowana *Misericordia e vita santa* (*Miłosierdzie i święte życie*) zawiera refleksje i opracowania dotyczące świętych – wśród nich są wyznawcy oraz męczennicy – a także myśli o ich znaczeniu dla Kościoła i współczesnych społeczeństw w formie medytacji (rozdział 2 i 15), rozmów (rozdział 4), prezentacji pozycji książkowych (rozdział 6 i 13) i wykładów konferencyjnych (rozdział 10). Część druga publikacji nosi tytuł *La misericordia nel cuore dei Santi* (*Miłosierdzie w sercu świętych*) i jest zbiorem okolicznościowych kazań i homilii (beatyfikacyjnych oraz wygłoszonych z okazji ogłoszenia dekretów nadających Sługom Bożym tytuł Czcigodni), a także przesłań prefekta Kongregacji ds. Świętych z 2015 r. Całość książki poprzedza część wprowadzająca *Prefazione* (*Wstęp*), której autorem jest także kard. Amato. Publikację zamykają natomiast indeksy: *Indice dei nomi* (*Indeks nazwisk i nazw*), *Indice analitico* (*Indeks rzeczowy*) oraz *Indice generale* (*Spis treści*).

Szczegółowa analiza treści pierwszej części książki, którą tworzy piętnaście rozdziałów (s. 15-216), pozwala wydobyc główne tematy poruszane przez Autora. Punktem wyjścia (rozdział 1) jest refleksja nad życiem Maryi i ukazanie Jej miłosierdzia w kontekście nowotestamentowych błogosławieństw, analiza tytułu „Matka i Królowa Miłosierdzia” oraz prezentacja miłosierdzia Maryi w tradycji wschodniej. Kolejne rozdziały (od drugiego do szóstego) odnoszą się do związku świętości i miłosierdzia, wyjaśnienia roli i funkcji świętych w Kościele i ludzkiej społeczności, rozumienia świętości osób konsekrowanych oraz pedagogii paschalnej w drodze uświęcenia człowieka. Rozdziały od siódmego do czternastego prezentują osoby różnych epok i stanów oraz główne elementy ich duchowego doświadczenia. Kard. Amato poświęcił te strony książki na ukazanie następujących postaci: świętych – Grzegorza z Nereku i Junípera Serry, błogosławionych – Flavienu Michela Melki, Manuela Gonzáleza Garcíi, Oscara Arnulfa Romery y Galdámeza, a także Sług Bożych – Giovanniego Bacilego, Lodovica Acernesego i Małej Siostry Magdeleine od Jezusa. Tematem ostatniego – piętnastego – rozdziału pierwszej części publikacji jest zagadnienie roli i wartości relikwii.

Część druga książki (s. 217-421) podzielona jest na trzydzieści dwa rozdziały, które zawierają kazania, homilie i przesłania salezjańskiego kardynała. Ukazują one oblicza świętości osób różnych epok. Wśród prezentowanych postaci są żyjący dawniej, np. wspomniany wcześniej Doktor Kościoła św. Grzegorz z Nereku (950-1005) czy też św. Teresa z Avila (1515-1582). Inną grupę stanowią ci,

którzy wpisują się w duchowość apostołską XIX stulecia, np. św. Giovanni Antonio Farina (1803-1888), bł. Luigi Caburlotto (1817-1897) czy bł. Louis-Éduard Cestac (1801-1868), jak i współcześni, żyjący w XX wieku: bł. Luigi Bordino (1922-1977), bł. Benedict Daswa (1946-1990). Nie brak także akcentów polskich w postaci prezentacji bł. Matki Klary Ludwici Szczęsnej (1863-1916) – współzałożycielki Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusa, o. Michała Tomaszka (1960-1991) i o. Zbigniewa Strzałkowskiego (1958-1991) misjonarzy franciszkańskich – męczenników z Peru, których beatyfikacja odbyła się w 2015 r.

Oceniając recenzowaną książkę, można stwierdzić, że posiada niekwestionowaną wartość estetyczną, duchową i poznawczą. Jak przystało na watykańskie wydawnictwo, publikacja jest dopracowana od strony edytorskiej (jasna struktura, czytelny układ stron), estetyki (twarda okładka z elegancką obwolutą), zawartości (książka odnosi się do wielu tematów teologicznych i prezentuje ciekawe przykłady ludzi, którzy w przeróżny sposób doświadczali Boga i osiągnęli pełnię życia chrześcijańskiego – świętość) oraz naukowej rzetelności (zastosowanie odwołań – w tekście jest ich ponad dwieście – czy opracowanie indeksów). Pod względem treściowym kard. Amato pozostawił Kościołowi w Roku Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia w swojej książce bogatą refleksję nad świętością osób różnych epok, których działalność była odbiciem wyjątkowego atrybutu Boga – miłosierdzia.

Książka pt. *I Santi messaggeri di misericordia* popularyzuje życie i duchowość świeckich, prezbiterów, zakonników i siostr zakonnych w Polsce jeszcze mało znanych. Lektura książki jest ciekawa i inspirująca. Kazania i homilie prezentowane w drugiej części publikacji świadczą o dojrzałym stylu Autora, który niepotrzebnie ich nie wydłuża, stara się wydobyć najważniejsze elementy życia i praktykowanej duchowości oraz pozostawić odbiorcom jasne przesłanie i zachęty. Treść tych przemówień, jak i innych tekstów tej książki, bazuje na wiarygodnym materiale: dziełach wydanych oraz pismach świętych, błogosławionych i Sług Bożych, odpowiednich *Positio* czy też na opracowaniach biograficznych uzupełnianych niekiedy nauczaniem papieży i Kościoła. Z całą pewnością recenzowana książka pozostanie piękną pamiątką Nadzwyczajnego Roku Jubileuszowego. Warto, aby została przetłumaczona na język polski i udostępniona szerokiemu gronu wiernych.

Polscy czytelnicy posługujący się językiem włoskim znajdą w prezentowanym dziele salezjańskiego purpurata wiele wskazówek, głębokich treści i praktycznych przykładów realizowania miłosierdzia, wypływających z życia ludzi, którzy prawdziwie są – jak wyraża to tytuł książki – posłańcami miłosierdzia.

Ks. Piotr Szlufik SDB

<http://doi.org/10.21852/sem.2017.2.18>

*Wiara wobec współczesności*, red. Ignacy Bokwa, Marek Jagodziński, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2014, ss. 222, ISBN: 978-83-64181-49-8.

Problematyka wiary jako odpowiedzi człowieka na Boże objawienie stanowi zagadnienie ciągle aktualne. Akt wiary, opierając się na zaufaniu, implikuje intymną relację człowieka z Bogiem. Przez możliwy dla wszystkich dar wiary człowiek wchodzi na drogę prowadzącą ku fascynującej rzeczywistości, jak pisze autor natchniony w Hbr 11,1: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy”.

Papież Paweł VI, na którego wypowiedź powołują się we wstępie Redaktorzy recenzowanej książki (s. 7), stawia pytania skierowane do każdego: „Czy pojmujecie, czym jest wiara? Czy rozumiecie, jak bardzo jest ona wewnętrzna, jak właściwa każdej duszy, aczkolwiek zaofiarowana i możliwa dla wszystkich? Jak bardzo jest ważna i jak zasadnicza dla religii i dla życia?”. Człowiek ciągle musi stawiać sobie pytanie o wiarę, mieć świadomość jej wewnętrzznego charakteru, ponieważ jest to sprawa zasadnicza dla ludzkiej egzystencji. W tę refleksję wpisuje się książka *Wiara wobec współczesności*,



pod redakcją księdza Ignacego Bokwy i księdza Marka Jagodzińskiego, która stanowi kolejny tom serii wydawniczej „Radomskiej Biblioteki Teologicznej” Instytutu Teologicznego UKSW w Radomiu, której redaktorami są: ksiądz Marek Jagodziński i ksiądz Daniel Swend. Autorzy recenzowanego tomu podejmują tematykę wiary jako centralnego fenomenu chrześcijańskiej egzystencji.

Zgodnie z zamysłem redaktorów, praca zbiorowa została podzielona na trzy części, w których szczególnie autorzy podejmują zagadnienie wiary w jej powiązaniu z: kulturą (część I: *Wiara a kultura*), rozumem (część II: *Wiara a rozum*) oraz środowiskiem społecznym (część III: *Wiara a środowisko społeczne*).

W części I znajdują się trzy teksty: księdza Ignacego Bokwy, Izabelli Smentek i księdza Edwarda Sienkiewicza. Ksiądz Ignacy Bokwa, w artykule zatytułowanym *Ewangelizacja tęsknot na dziedzińcu pogan*, podejmuje interesująco aktualny temat ewangelizacji w kontekście nowego ateizmu, który paradoksalnie jest też wołaniem o zaspokojenie niezwywalnych tęsknot człowieka, jakimi są: pragnienie sensu oraz nadzieja ostatecznego spełnienia. Analiza została dokonana w kontekście tych pozycji współczesnej literatury pięknej, w których autorzy próbują się zmierzyć z fenomenem Boga. Ateistycznym tendencjom zostaje przeciwstawiony aspekt teologiczny jako jednocześnie możliwość nawiązania dialogu z niewierzącymi.

Izabella Smentek pisze o *Specyfice głoszenia wiary w zlaicyzowanym świecie na przykładzie kazań biskupa Franza Kamphausa*, wskazując na zawartą w tych kazaniach łagodną sugestię i cierpliwość, bez polemik i przekonywania z pozycji autorytetu, co pobudza do refleksji nad wiarą. Natomiast ksiądz Edward Sienkiewicz w tekście pt.: *Wiara a polityka* ukazuje problematykę politycznego zaangażowania katolików. Rozpoczyna on od sprecyzowania pojęć: wiara i polityka, które w wielu dyskusjach i sporach są błędnie rozumiane. Autor wyprowadza wniosek, że kwestia relacji wiary i polityki musi być uporządkowana w oparciu o pewne zasady, czyli obowiązujące kryteria, a zatem o wartości, których nie posiada, ani nie wytwarza polityka; musi je zatem czerpać z zewnątrz, co tak naprawdę oznacza, że czerpie je z religii. Ludzie wierzący w polityce są przede wszystkim strażnikami przestrzegania wartości. Kościół zaś nie może rezygnować z misji głoszenia prymatu Boga nad wszelkimi rozstrzygnięciami instytucjonalnymi.

Część II recenzowanej książki zawiera pięć tekstów dotyczących wiary w relacji z rozumem. Otwiera ją artykuł księdza Stanisława Kowalczyka *Klasyczne i współczesne koncepcje rozumu/racjonalności*. W odniesieniu do klasycznych koncepcji Autor odwołuje się do Platona, Arystotelesa, św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Wskazuje, że współczesne koncepcje rozumu i racjonalności są inspirowane ideologią epoki oświecenia, a w tej perspektywie rozum ludzki nie tyle poznaje prawdę, co raczej decyduje o jej użyteczności w życiu.

W kolejnym tekście: *Wiara i różne formy jej wypaczenia*, autorstwa księdza Daniela Swenda, podjęty został temat różnych wypaczeń wiary w obrębie elementu przedmiotowego (Boga) – Jego niewłaściwego pojmowania, aż do negacji Jego istnienia; w obrębie elementu podmiotowego (człowieka) – deformacji w rozumieniu i przeżywaniu wiary przez redukcję jej wyłącznie do sfery samego tylko intelektu, samej woli czy samego uczucia; a także w obrębie relacji podmiotu do przedmiotu wiary – na zasadzie zbytniego pasywizmu albo przesadnego aktywizmu człowieka. Autor wyprowadza wniosek, że wobec rozmaitych zagrożeń wiary potrzeba rzetelnego namysłu i zrozumienia, czym jest wiara, aby dawała ona radość i prowadziła człowieka ku zbawieniu.

W kolejnym artykule: *Wiara a relatywizm*, ksiądz Józef Warzeszak ukazuje zagrożenie dla wiary ze strony relatywizmu w zakresie prawdy, co podważa początki i celu wszystkiego oraz prowadzi do agnostycyzmu. Na podstawie nauczania Benedykta XVI, a także Jana Pawła II, autor podejmuje również kwestię relatywizmu etycznego i moralnego, zagrożeń relatywizmem w sprawach religijnych, a także roli ludzi wierzących i ich postawy wobec relatywizmu zarówno w życiu społecznym, jak i w zakresie życia rodzinnego oraz wychowania. Człowiek wierzący powinien pokonywać trudności płynące z relatywizmu i nie lękać się iść niekiedy niejako pod prąd takim trendom, aby pomimo niekorzystnych warunków być blisko Chrystusa i dawać świadectwo o swojej wierze. W tym kontekście autor wyprowadza wniosek, że warto pogłębiać znajomość wiary, ponieważ nierzadko niski poziom wiedzy jest przyczyną chwiejności w wierze.

Na koniec tej części recenzowanej książki zatytułowanej *Trójca Święta – wyzwanie dla wiary*. Trójca Święta jest prawdziwym wyzwaniem dla wiary, ponieważ treścią wiary jest sam Bóg. Jednak

to od człowieka zależy (zwłaszcza od jego rozumu), w jaki sposób ta wiara skonkretyzuje się i czy uzna on w swoim życiu prawdę o Bogu w Trójcy Świętej. Na podstawie nowości w wierze Abrahama oraz ewangelicznego opisu oświecenia umysłów uczniów idących do Emaus (Łk 24,45), a także działania Ducha Świętego, Autor zwraca uwagę, że Trójca Święta się nie starzeje, zaś historia zbawienia pokazuje, iż Bóg nie przestanie zaskakiwać i obalać czysto ludzkiej pewności ustalenia raz na zawsze niewzruszonych zasad wiary; wychodzi bowiem z ciągle nowymi wyzwaniem nie pozostawiając człowieka w duchowym letargu.

Drugą część książki zamyka tekst księdza Marka Skierkowskiego: *Potrzeba nowej apologetyki wiary*. Nawiązując do nauczania kardynała Williama Levady, prefekta Kongregacji Nauki Wiary w latach 2005-2012, Autor stawia aktualną tezę, że adresatem nowej apologetyki ma być nie tylko formalny przeciwnik chrześcijaństwa, ale też obojętny lub zsekularyzowany chrześcijanin. Nie wystarczy już dzisiaj samo wykazywanie prawdziwości objawienia, lecz konieczna jest przekonująca argumentacja, że Jezus Chrystus ma decydujące znaczenie dla rozwoju człowieka i jego codziennego życia.

Ostatnia, trzecia część książki, dotyczy wiary w relacji do środowiska społecznego. Znajdują się w niej cztery artykuły. Tę część otwiera tekst księdza Marka Jagodzińskiego, w którym zostało podjęte zagadnienie *Kościół jako środowisko wiary* ze wskazaniem na eklezjalne uwarunkowania wiary oraz na przeszkody w wierze wynikające ze znamion ponowoczesności. Podmiotem wiary jest konkretny człowiek, który przeżywa osobową relację z Bogiem. Ważne jest zatem zwrócenie uwagi na jej wymiar interpersonalny. Człowiek i Bóg są dla siebie wzajemnie partnerami. W tym kontekście Autor zwraca uwagę na społeczny wymiar życia wiary, aby wskazać na jej charakter dialogiczno-dialektyczny w Kościele, co polega na „byciu zadaniem i stawianiu się” oraz „przejmowaniu i współkształtowaniu”. Dopełnieniem tej kwestii jest wymiar pneumatologiczny eklezjalnego środowiska wiary z darem Ducha Świętego w jedności Bożej Komunii.

W kolejnym tekście: *Tradycja jako wyraz żywej wiary*, ksiądz Sylwester Jaśkiewicz zwraca uwagę, że Tradycja należy do zasadniczych terminów w teologii i pozostaje nieodłącznie związana z Pismem Świętym i objawieniem. Jako nieustanny proces przekazywania Bożego objawienia, Tradycja jest wpisana w Kościół. Autor ukazuje bogactwo rzeczywistości Tradycji w kontekście dynamicznej i dialogicznej koncepcji objawienia przy stałej obecności Zbawiciela oraz ożywiającej działalności Ducha Świętego. W tej perspektywie przypomina, że Tradycja nie jest dziełem tylko ludzkim; kryje w sobie żywą i dynamiczną rzeczywistość doświadczenia spotkania z Jezusem Chrystusem oraz niewyczerpaną prawdę, której źródłem i gwarantem jest Duch Święty.

Ksiądz Jarosław Babiński w artykule *Zniekształcenia i substytuty wiary* najpierw zwraca uwagę na źródła kryzysu wiary, które zdają się niestety nie tracić na aktualności, a których należy szukać w ideach oświecenia: kulcie ludzkiego rozumu, micie postępu, autosoterycznym antropocentryzmie, czego konsekwencją jest szeroko pojęta sekularyzacja, dominacja tendencji materialistycznych w nauce z próbami usankcjonowanego prawnie ateizowania nauki, a także nowy ateizm, aż do uznania nauki jako „świeckiej religii”. Drugim źródłem kryzysu wiary jest liberalizm zakładający wykluczenie istnienia Boga. W tej sytuacji wolność staje się celem samym w sobie. Jest to wolność w sensie negatywnym (wolność „od”) z pominięciem jej wymiaru pozytywnego (wolności „do”). Autor zwraca przy tym uwagę na przemiany religijności, powstające hybrydowe jej formy, gdzie przynależność do określonej religii jest jednocześnie łączona z praktykowaniem rytów całkowicie z nią sprzecznych. Wskazuje na New Age jako mieszanekę rozmaitych wierzeń religijnych, która prowadzi do jakiejś syntetycznej panreligii. Substytutem religijności stał się dziś kult kultury, z wiarą w jej kompensacyjną funkcję ludzkich lęków, a także świecki mesjanizm stanowiący podstawy komunizmu i ideologii nazistowskiej, co prowadziło w historii do krwawych eksterminacji grup etnicznych, społecznych i całych narodów. Ma to związek z ideami eugeniki, segregacją rasową, świadomym rodzicielstwem czy poradnictwem genetycznym.

Ostatnim artykułem w omawianej książce jest tekst księdza Przemysława Artemiuka *Ludzie Boga – czyli o sensie i naglącej potrzebie świadectwa wiary*. Autor, powołując się na słowa Benedykta XVI z Listu Apostolskiego *Porta Fidei*, podkreśla, że jeśli wiara w Jezusa Chrystusa jest drogą do osiągnięcia zbawienia, to domaga się ona także dzielenia się nią z innymi. Autor akcentuje potrzebę świadectwa, które jest prostym następstwem przyjęcia wiary i życia według niej. Wskazuje na rzeszę męczenników-świadków

(łac. *martyr*), których świadectwo jest znakiem objawienia Bożego i argumentem jego wiarygodności. Odwołując się do nauczania Jana Pawła II, Autor zwraca uwagę, że świadectwo stanowi dowód miłości, ponieważ jego istotą jest czyn trudnej wierności Jezusowi Chrystusowi; jest ono potwierdzeniem ludzkiej godności, a także stanowi drogę do prawdy.

Podsumowując całość recenzowanej pracy zbiorowej, należy stwierdzić, że treści w niej zawarte są bardzo aktualne, na co wskazuje już sam jej tytuł, który oddaje intencję oraz istotę zawartych w niej przemyśleń. Czyta się ją z dużym zainteresowaniem. Poszczególne teksty zmuszają do refleksji nad zagadnieniem wiary oraz stanowią przyczynek do rozwoju wiedzy o współczesności. Książka z powodzeniem może służyć pomocą nie tylko w refleksji naukowej, ponieważ jej adresatami mogą być nie tylko teologowie, filozofowie czy kulturoznawcy, ale także duszpasterze, katecheci, studenci kierunków humanistycznych oraz ci, którzy są zainteresowani zmieniającą się rzeczywistością, ponieważ zagadnienie wiary we współczesnym świecie dotyczy każdego, nie tylko wierzących, ale również tych, którzy, uważając się za niewierzących, współistnieją z nimi oraz współtworzą tę rzeczywistość.

Dariusz Adamczyk  
Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków  
<http://doi.org/10.21852/sem.2017.2.19>

Józef Umiński, *Episkopat polski z pierwszej połowy XX wieku*, opr. wyd. Sylwia Grochowina, Jan Sziling, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016, ss. 146.

Wiek XX polskiej historii obfitował w niezwykle ważne wydarzenia. Odradzająca się po 123 latach zaborów państwowość, a następnie kształtowanie rzeczywistości okresu XX-lecia międzywojennego, wydarzenia II wojny światowej i pierwsze lata komunistycznej rzeczywistości, stanowią jeden z najbardziej dynamicznych okresów w dziejach narodu polskiego. Niezwykle ważną rolę w wszystkich tych wydarzeniach odgrywał Kościół katolicki, w tym także jego hierarchowie. Obserwatorem i uczestnikiem dziejów tego czasu był również ks. Józef Umiński, jeden z najbardziej znanych polskich badaczy historii Kościoła katolickiego do lat 50-tych XX wieku. Przed swoją śmiercią, która nastąpiła 1 maja 1954 roku, zdążył on 11 lipca 1951 roku zakończyć pracę nad tekstem *Episkopat polski z pierwszej połowy XX wieku*. Prawo do jego publikacji scedował na Towarzystwo Naukowe w Toruniu z zastrzeżeniem, że może to nastąpić nie wcześniej niż 50 lat po zakończeniu spisywania tekstu, czyli w roku 1991. Od tego czasu minęło kolejne 25 lat, a tekst doczekał się opracowania dopiero w roku 2016 za sprawą pracowników Wydziału Historii UMK w Toruniu: dr hab. Sylwii Grochowiny i prof. dra hab. Jana Szilinga. Zaznaczyć przy tym należy, że praca ks. Umińskiego ukazała się jako tekst źródłowy i sensu stricto należy ją zaklasyfikować jako źródło o charakterze memuarystycznym. Autor tekstu źródłowego sam wskazał na fakt, że nie jest to praca naukowa, lecz traktować ją należy jako osobiste uwagi co do członków Episkopatu polskiego: „[...] Rzeczy tu zawarte podaję wyłącznie z pamięci, bez jakichkolwiek znajdujących się w tej chwili pod ręką danych pisemnych lub drukowanych, i według tego, jak mi się w umyśle na podstawie zdobytych różnymi drogami dawniej wiadomości (niekiedy nawet zwykłych plotek, bo i to ma swoje znaczenie) w ciągu lat kilku czy kilkadziesiątu zarysowały [...]” (s. 1).

Opracowanie źródłowe rozpoczyna się od wstępu, w którym Redaktorzy przybliżają czytelnikowi postać ks. Umińskiego poprzez przedstawienie jego krótkiego rysu biograficznego oraz zaprezentowanie podejmowanych przez niego kierunków badań dotyczących dziejów Kościoła katolickiego. Następnie Wydawcy opracowania charakteryzują w sposób szczegółowy stan maszynopisu, jego konstrukcję metodologiczną, załączniki stanowiące przypisy własne Autora tekstu źródłowego oraz oświadczenie jego woli co do publikacji pracy. Drugą część publikacji stanowi właściwy tekst pracy ks. Umińskiego. Całość treści została

zaprezentowana przez Wydawców zgodnie z wytycznymi, na jakie wskazał w swoim projekcie instrukcji wydawniczej dla źródeł XIX i początku XX wieku Ireneusz Ihnatowicz (Ihnatowicz 1962, 99-124). Zaznaczyć przy tym należy, że tekst źródłowy został jednak zaprezentowany w zapisie oryginalnym, bez translacji na współczesną formę języka polskiego, co w tym przypadku jest walorem tego opracowania (Ihnatowicz 1961, 164; Kulecka 2002, 204)<sup>1</sup>. W tekście źródłowym w pierwszej kolejności zaprezentowane zostały przez ks. J. Umińskiego postaci hierarchów obrządku łacińskiego, w drugiej biskupów obrządków wschodnich, a w trzeciej nuncjusów apostolskich oraz ich audytorów. Z kolei w pierwszej części ks. Umiński podzielił biskupów na cztery kategorie: bardzo dobrzy czyli znakomici (*eminentes*), dobrzy (*boni*), przeciętni (*sufficientes*) i niedostateczni albo zerowi (*insufficientes*). W kategorii *eminentes* Autor opisał sylwetki tylko 4 dostojników kościelnych, w kategorii *boni* 16 hierarchów, jako *sufficientes* określił aż 36 członków Episkopatu polskiego, a do kategorii *insufficientes* zaliczył 4 osoby. Natomiast nie podał nazwisk 2 hierarchów, których uznał za *omnino indigni* (całkowicie niegodnych). Autor tekstu źródłowego zaznaczył, że pominął świadomie biskupów sufraganów za wyjątkiem jednego, który mógł odegrać większą rolę w Episkopacie, choć niestety do tego nie doszło. W drugiej części ks. J. Umiński scharakteryzował sylwetki 6 biskupów obrządków wschodnich. Trzecią część tekstu źródłowego stanowi prezentacja postaci 4 nuncjuszy apostolskich w Warszawie, nuncjusza apostolskiego w Berlinie oraz 3 audytorów nuncjatury apostolskiej w Warszawie.

Tekst źródłowy nie stanowi przedmiotu niniejszej recenzji, jednak warto poczynić w tym miejscu kilka uwag. Pamiętnikarski charakter pracy ks. Umińskiego praktycznie wyklucza jakąkolwiek polemikę co do charakterystyki prezentowanych w niej postaci. Jednak z całą pewnością do sądów i opinii formułowanych przez Autora należy się odnieść z dużą rezerwą. Niekiedy posiadają one zabarwienie bardzo emocjonalne, przesadnie surowe i wydawać się mogą nawet niesprawiedliwe. Przynajmniej w kilku przypadkach można wykaazać, że Autor w swoich ocenach pomylił się, czego dowodem mogą być postacie ks. kard. Augusta Hlonda czy ks. kard. Stefana Wyszyńskiego. Ks. Umiński określił tych hierarchów tylko jako „biskupów przeciętnych”. W obecnym czasie w całej pełni ukazuje się nadzwyczajność ich posługi biskupiej oraz podejmowanych przez nich działań dla dobra Kościoła i Polski. Nikt zaś z rzetelnych badaczy okresu, w którym przyszło działać wspomnianym hierarchom, nie kwestionuje ich zasług i wyjątkowej roli, jaką odegrali w historii Polski. W tym kontekście ważny jest jednak fakt, że Wydawcy pracy ks. Umińskiego nie podejmują próby konfrontowania się z ocenami Autora, a wskazują jedynie na intencje, jakimi prawdopodobnie się kierował, a które określili jako głęboko moralizatorskie. Docenić należy w całej pełni wkład pracy Wydawców w rzetelne opracowanie przypisów rzeczowych. Sam Autor tekstu źródłowego zamieścił łącznie tylko 10 przypisów odautorskich. Przy edycji źródłowej Wydawcy uznali konieczność odniesienia się aż do 295 przypisów rzeczowych. Odnaleźć w nich można zarówno noty biograficzne poszczególnych biskupów, jak i osób wymienionych w tekście źródłowym, a także wyjaśnienie nieużywanej już w czasach obecnych terminologii czy informacje dotyczące funkcji, urzędów, organizacji społecznych i religijnych. Cała część opracowania zawierająca przypisy rzeczowe stanowi dobrze zrealizowany wymóg metodologiczny stawiany tego typu opracowaniom źródłowym. Bez wątplenia podnosi to walory poznawcze pracy. Można by sformułować pewną uwagę dotyczącą sfery opracowywanych biogramów. Wydawcy bowiem nie korzystali ze szczegółowych opracowań biograficznych dotyczących poszczególnych hierarchów kościelnych. Wskazali jednak, że przy opracowaniu not biograficznych odnosili się przede wszystkim do opracowań słownikowych i encyklopedycznych. Wydaje się to być zabiegiem uzasadnionym, choć odniesienie się do bardziej szczegółowych opracowań biograficznych z pewnością pozwoliłoby uniknąć drobnych nieścisłości<sup>2</sup>. Pomimo to jednak zdaje się, że zamieszczona w czwartej części opracowania nota bibliograficzna, zawiera najistotniejsze publikacje wymagane dla opracowania tekstu źródłowego

<sup>1</sup> W tym zakresie warto zasygnalizować, że I. Ihnatowicz był zwolennikiem oddawania tekstów z okresu XIX i początków XX wieku przy pomocy współczesnych znaków, z zachowaniem obowiązującej obecnie ortografii i interpunkcji.

<sup>2</sup> Wydawcy podają na przykład, że August Hlond „[...] w 1893 roku jako uczeń szkoły salezjańskiej został wysłany do Włoch w celu kontynuowania nauki [...]” (s. 79). Nie mógł on być w tym czasie uczniem szkoły salezjańskiej, gdyż przed rokiem 1898 nie funkcjonowała na ziemiach polskich żadna szkoła salezjańska.

ks. Umińskiego. Całość pracy wieńczy 22-stronicowy zbiór fotografii ilustrujący Episkopat i poszczególnych hierarchów Kościoła katolickiego w Polsce.

W obecnym czasie można odnaleźć już wiele prac poświęconych najnowszej historii Kościoła katolickiego w Polsce. Wśród nich znajdują się również i takie, które poruszają wątki związane z rolą Episkopatu polskiego w XIX i początkach XX stulecia. Istnieją publikacje, które ukazują całość kontekstu historycznego i rolę Kościoła w odzyskaniu niepodległości oraz w podczas trudnych doświadczeń Narodu w okresie okupacji. Dość pokaźnie prezentuje się też dorobek biografistyki w zakresie prezentowania postaci poszczególnych hierarchów. Trudno jest natomiast odnaleźć prace, które ukazywałyby dostojników kościelnych nie tylko w świetle faktografii, lecz przede wszystkim jako ludzi, którzy oprócz piastowanych przez siebie funkcji i pełnionych we wspólnocie Kościoła zadań posiadali swoje cnoty, jak i wady. W tym kontekście edycja źródłowa tekstu ks. Umińskiego jawi się jako niezwykle interesujące opracowanie w zakresie historii obyczajowości. Warte jest ono uwagi nie tylko ze względu na jego walory historyczne, ale również jako dzieło, które potwierdza maksymę *Historia vitae magistra est*, ku przestrodze dla tych wszystkich, którzy służbę w Kościele traktowaliby wyłącznie jako drogę realizacji własnych, nie zawsze godziwych, aspiracji i ku zbudowaniu tych, którzy, obserwując postawy niewłaściwe, zachowują godność służby Bożej. Lekturę pracy ks. Umińskiego polecić należy przede wszystkim historykom, którzy zajmują się badaniem dziejów Kościoła XIX i XX wieku.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Ihnatowicz, Ireneusz. 1962. Projekt instrukcji wydawniczej dla źródeł historycznych XIX i początku XX wieku. *Studia Źródłoznawcze*, 7, 99-124.
- Ihnatowicz, Ireneusz. 1961. W sprawie zasad publikacji źródeł historycznych z XIX i XX wieku. *Przegląd Historyczny*, 52/1, 164-172.
- Kulecka, Alicja. 2002. W poszukiwaniu modelu wydawnictw źródłowych XIX-XX wieku. *Studia Źródłoznawcze*, 40, 201-213.

Ks. Jacek Brakowski SDB

<http://doi.org/10.21852/sem.2017.2.20>

*Kardynał Adam Stefan Sapięha. Księżę Niezłomny. Materiały z sesji zorganizowanej przez Uniwersytet Jagielloński, Polską Akademię Umiejętności i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w dniu 25 marca 2012 w 100-lecie konsekracji i ingresu Adama Stefana Sapięhy*, red. ks. J. Urban, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2014, ss. 192.

Postać kardynała Adama Stefana Sapięhy, nie bez przyczyny zwanego „Księciem Niezłomnym”, zajmuje jedną z czołowych pozycji w historii polskiego Kościoła w XX w. Choć na jego temat ukazały się już liczne prace, w dalszym ciągu historia tej osoby stanowi niewyczerpany temat, do którego chętnie odwołują się badacze. Toteż, gdy zbliżała się setna rocznica jego konsekracji biskupiej, Wydział Historii i Dziedzictwa Kulturowego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II wysunął propozycję urządzenia sesji naukowej, na którą bardzo entuzjastycznie odpowiedzieli Uniwersytet Jagielloński oraz Polska Akademia Umiejętności. Recenzowana pozycja jest efektem przeprowadzonej sesji, która dowodzi tego, jak wiele jeszcze tajemnic kryje przed historykami osoba krakowskiego arcybiskupa i kardynała, o której z wielką estymą wypowiadał się papież Jan Paweł II.

Żaneta Niedbała w swoim artykule pt. *Środowisko rodzinne a postawa życiowa kardynała Adama Stefana Sapięhy* stara się nakreślić środowisko i okoliczności, w jakich przyszło dorastać przyszłemu kardynałowi. Kluczem do jej rozważań jest pytanie, jakie sobie stawia już na początku: „w jakim stopniu atmosfera domu rodzinnego oraz wartości, które mu tam wpojono, oddziaływały na osobowość i posługę duszpasterską księcia metropolity?” (s. 9). Przytacza tradycje patriotyczne, z jakimi związany był

stary ród Sapiehów (m.in. zaangażowanie ks. Leona Sapiehy w Postanie Listopadowe). Spośród miejsc, które wpłynęły na rozwój Adama Sapiehy, wymienia zamek rodzinny w Krasieczynie oraz kościół św. Marcina w tejże miejscowości. Jednak kluczowe znaczenie w jego formacji mieli rzecz jasna rodzice, którzy wpajali swojemu najmłodszemu dziecku uniwersalne wartości. Tradycje bibliofilskie żywotne w rodzinie Sapiehów dały o sobie znać, gdy Adam Sapieha już jako arcybiskup ratował od zniszczenia zbiory sapieżyńskie w czasie II wojny światowej. Artykuł spełnia swoją rolę jako swoiste wprowadzenie do dalszych partii pracy. Szkoda tylko, że Autorka odwołuje się w nim prawie zawsze do opracowań, i to tych znanych. W ten sposób informacje w nim zawarte nie wprowadzają w zasadzie nic nowego do powszechnej wiedzy na temat młodości przyszłego arcybiskupa krakowskiego.

Krzysztof Rafał Prokop podzielił swój artykuł na ogólne wprowadzenie oraz dwie części. W pierwszej nakreślił okoliczności, w jakich powołano na stolicę biskupią Adama Stefana Sapiehę, oraz sam przebieg konsekracji, w drugiej zaś przybliżył jego sukcesję. Adam Sapieha był pierwszym od dwunastego wieku biskupem, który odbierał pełnię kapłaństwa z rąk samego Namiestnika Chrystusa. Wydarzenie to odbiło się rzecz jasna szerokim echem na ziemiach polskich będących pod zaborami, a uroczystości mającej miejsce w Kaplicy Sykstyńskiej – miejscu, w którym tradycyjnie odbywa się konklawe – przyglądały się liczne prominentne postaci narodowości polskiej, zarówno świeckie, jak i stanu duchownego. Przy okazji, Autor omawianego artykułu poruszył też niezwykle ciekawą kwestię sukcesji apostolskiej jako takiej. Przypomniał, że w przeciwieństwie do średniowiecza i czasów starożytnych, obecnie informacje na jej temat są dokumentowane, stąd można wiele wywnioskować, opierając się na dostępnej bazie materiałów. Z artykułu Krzysztofa R. Prokopa można się dowiedzieć, że Karol Wojtyła, w przeciwieństwie do 95% polskiego episkopatu, wywodził się z linii Henry'ego Benedykta Stuarta, księcia Yorku. Zarówno papież Polak, jak i np. kard. Stefan Wyszyński podkreślali doniosłość i sam fakt swoich sukcesji apostolskich w pismach i przemówieniach. Autor oparł swoje wywody na rzetelnej literaturze i bazie źródłowej, zarówno jeśli chodzi o materiały polskie, jak i zagraniczne/obcojęzyczne. K. R. Prokop słusznie zaznacza, że omawiana tematyka bardzo rzadko bywa podejmowana przez badaczy, co jeszcze bardziej podkreśla rangę jego dociekań.

Ks. Stanisław Ludwik Piech, historyk, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, w artykule pt. *Kraków księcia biskupa Adama Stefana Sapiehy*, zdecydował się przedstawić niektóre wydarzenia związane z 40-letnim pasterzowaniem tego dostojnika Kościoła w królewskim mieście. Prześledził pokrótce i ogólnikowo wybrane aspekty z działalności abpa Sapiehy w Krakowie, biorąc pod uwagę cały kontekst historyczny, poczynawszy od jego konsekrowania w Katedrze Wawelskiej 3 marca 1912 roku aż do śmierci 23 lipca 1953 r. Artykuł jest bardzo zwięzły i ma przeglądowy charakter. Szkoda, że Autor nie spróbował wykorzystać materiałów archiwalnych i odnaleźć informacji, które w jakiś sposób mogłyby rzucić nowe światło co do wiedzy na temat kard. Sapiehy. Niemniej jednak ks. Piech przytacza najważniejsze informacje z okresu posługi biskupiej metropolity. Pominął jednak wiele istotnych ciekawostek, takich jak to, że krakowski arcybiskup odegrał pewną rolę w ocaleniu Krakowa od zniszczeń wojennych pod koniec II wojny światowej, w wyniku zabiegów dyplomatycznych czynionych w Stolicy Apostolskiej. Wszak opracowanie dotyczy Krakowa jako miasta, a kard. Sapieha być może zasłużył na niegdysiejszy przydomek papieża Grzegorza Wielkiego, który ocalił Rzym przed najazdem barbarzyńców – *Defensor Civitatis*. Tytuł artykułu jest moim zdaniem dosyć niefortunny, gdyż jego treść dotyczy nie tyle historii Krakowa z czasów posługi biskupiej Sapiehy, co właśnie pewnych elementów urzędowania arcybiskupa.

Motyw duszpasterstwa Adama Stefana Sapiehy jako prezbitera, biskupa i arcybiskupa został podjęty przez ks. Jacka Urbana w artykule pt. *Adam Stefan Sapieha – duszpasterz i dostojnik Kościoła*. Ks. Urban już na samym początku tekstu stwierdza, że tematyka ta „w przyszłości znajduje właściwe omówienie pod piórem biegłego kanonisty lub pastoralisty” (s. 57), sam zaś ogranicza się do samej tylko sygnalizacji problemu. Autor, historyk z UP JPII i aktualny dyrektor Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, dowodzi niezwyklej aktywności Sapiehy, zwłaszcza jako biskupa. Przedstawia jego działalność duszpasterską na takich polach jak liczne listy pasterskie, formacja kleryków czy budowa nowych świątyń. O wielkiej roli księcia Sapiehy może świadczyć fakt, że za czasów jego posługi biskupiej diecezja krakowska powiększyła się o ponad sto parafii. Jednak

ks. Urban – prawdopodobnie celowo – pomija pewne kontrowersyjne kwestie, jak chociażby te związane z pochówkiem Józefa Piłsudskiego na Wawelu. Osobną uwagę poświęca Autor Sapieże jako „dostojnikowi Kościoła”, przedstawiając chronologicznie różne ważne funkcje, które już od młodego wieku pełnił w Kościele. Artykuł ks. Urbana, również raczej tylko przeglądowy, jest w pracy potrzebny, gdyż przybliży ogólnikowo życiorys Sapiehy z czasów, gdy pełnił posługę biskupią, w tym duszpasterską, w Krakowie.

Za najlepiej przygotowane opracowanie w książce uważam artykuł Marleny Sędkak pt. *Rola abp. Adama Stefana Sapiehy w staraniach o beatyfikację królowej Jadwigi Andegawerskiej*. Zdziwienie może budzić fakt, że Autorka, pisząc niniejszy tekst, była doktorantką historii na UP JP II, gdyż jego przygotowanie i wyciągane wnioski świadczą o jej dojrzałości jako badacza dziejów XX w. Kult królowej Jadwigi, która umarła w opinii świętości, został ożywiony w XIX wieku i był szerczony także przez niektórych wysokich rangą duchownych, także osoby świeckie organizowały pielgrzymki do jej grobu na Wawelu. Nabożeństwo do królowej Jadwigi Książę Niezłomny wyniósł z domu, gdyż jego matka, imienniczka monarchini, w latach 1910-1912 była prezesem zarządu Komitetu Polek, który działał we Lwowie pod protekcją bpa Władysława Bandurskiego i dążył do przyspieszenia procesu beatyfikacyjnego królowej. Abp Sapiaha często podkreślał cnoty kandydatki na ołtarze i czynił różne starania, by przyspieszyć jej proces beatyfikacyjny zarówno w Polsce, jak i w Watykanie. W akcję zaangażowały się także osoby świeckie, w tym znane postaci, takie jak wybitny historyk Oskar Halecki. Choć Sapiaha beatyfikacji królowej nie dożył, jego wkład w rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego jest nie do przecenienia. Gdyby nie fakt, że część dokumentacji została zniszczona w czasie Powstania Warszawskiego i że reżim komunistyczny utrudniał kontakty z Watykanem, być może zakończyłyby się on jeszcze za życia Księcia. Autorka swoje ustalenia oparła na solidnej bazie bibliograficznej i źródłowej, w skład której weszły również materiały archiwalne.

Tematykę działającej w czasie II wojny światowej Rady Głównej Opiekuńczej i jej związku z działalnością abpa Sapiehy podjął w swoim opracowaniu śp. Jerzy Ronikier w artykule pt. *Rada Główna Opiekuńcza i jej współpraca z metropolią krakowskim Adamem Sapiahą w ramach działalności pomocowej i charytatywnej w czasie okupacji niemieckiej w Polsce (1939-1945)*. Autor podkreśla zasługi metropolity w działalności Rady, głównie pod kątem finansowym. Arcybiskupowi krakowskiemu udało się nawet skutecznie zabiegać o fundusze na rzecz Rady ze strony Stolicy Apostolskiej. W trakcie lektury odnosi się jednak wrażenie, że Autor zbyt dużą uwagę przywiązuje do wątków pobocznych odwołujących się do działalności RGO; postać abpa Sapiehy jakby schodzi na dalszy plan. Godne zaznaczenia byłoby np. to, że Sapiaha jeszcze jako biskup angażował się w działalność charytatywną także w czasie I wojny światowej; jego postępowanie pod pręgierzem niemieckiego okupanta nie było niczym nowym. Jerzy Ronikier zdobywa się na zaskakujące stwierdzenie: „II wojna światowa wraz ze wszystkimi towarzyszącymi jej wydarzeniami, zamyka ostatecznie całą epokę – trwającą od Wielkiej Rewolucji Francuskiej. [...] Rada Główna Opiekuńcza i wspierający ją metropolita to najwspanialszy owoc odchodzącej epoki. Walka o dobro wspólne, obowiązek pomocy bliźnim pozostającym w potrzebie i wiele innych wartości obowiązujących w tej grupie odeszło wraz z nimi” (s. 107). Stwierdzenie to pozostawiam bez komentarza, wskazując jednak na to, że jest ono na pewno bardzo kontrowersyjne. Przypisów w pracy jest bardzo mało; odnoszą one czytelnika głównie do pamiętników Adama Feliksa Ronikiera, prezesa Rady Głównej Opiekuńczej. Warto podkreślić jest to, że był on dziadkiem Autora opiniowanego tekstu.

Paweł Kajzer przedstawił pokrótce analizę porównawczą dwóch życiorysów: abpa Adama Sapiehy i Józefa Piłsudskiego. Traktuje o tym artykuł pt. *Drogi życiowe Adama Stefana Sapiehy i Józefa Piłsudskiego – podobieństwa i różnice*. Szkoda, że Autor na wstępie nie zechciał wyjaśnić, dlaczego podjął taki temat. Na końcu tekstu zabrakło też podsumowania i nie przedstawiono wniosków, które implikuje jego treść. Już w tytule P. Kajzer sygnalizuje, że ma zamiar przedstawić podobieństwa i różnice w życiorysie obydwu osób. Z jego pracy wynika, że tych drugich było zdecydowanie więcej. Autor nie stara się w swoim tekście antagonizować obu postaci, choć summa summarum, czytelnik ma zobrazowany dogłębny dysonans między nimi. W zasadzie jedyne, co ich łączyło to szlacheckie pochodzenie i zaangażowanie w niesienie pomocy Polakom w czasie I wojny światowej. Autor podkreśla wyraźne różnice w wykształceniu obydwu postaci – Józef Piłsudski nigdy nie ukończył studiów, podczas gdy Sapiaha odebrał staranne wykształcenie, także za granicą, którego zwieńczeniem był zaszczytny tytuł *doctor utriusque iuris*. Członkom obozu piłsudczykowskiego w środowiskach konserwatywnych czasem zarzucano miślność i ograniczone horyzonty intelektualne, o czym Autor

mógł wspomnieć. W wypowiedziach niektórych katolickich komentatorów, np. w zapiskach kard. Augusta Hlonda można znaleźć wypowiedzi w których imputuje się – nie bez racji – niską kulturę intelektualną obozowi rządzącemu związanemu z Marszałkiem. Wyraźny dysonans na niwie intelektualnej zachodził nie tylko w przypadku konkretnych osób: Józefa Piłsudskiego i abpa Adama Sapiehy, ale również pomiędzy obozami politycznymi, którym sprzyjały obydwie postaci. Odniesienie się do tego faktu, który, choć luźno, nawiązuje do poruszanej tematyki, było moim zdaniem wielce wskazane. Na samym końcu artykułu zawarto informacje na temat tzw. „konfliktu wawelskiego”, już po śmierci Marszałka. Odbił się on wielkim echem w całej Polsce, a nawet za granicami naszego kraju. Paweł Kajzer zbyt ogólnikowo nakreślił moim zdaniem reperkusje z nim związane, a były one niestety oplakane. Jedną z nich było odwrócenie uwagi od zagrożenia napływającego z zachodniej granicy. Podsumowując, należy zaznaczyć że artykuł jest ze wszech miar ciekawy, choć nie wiadomo, jakie cele w związku z jego napisaniem wyznaczył sobie Autor. Czytelnik zyskuje przynajmniej ogólny ogłąd obydwu postaci, które były ze sobą na ogół skonfliktowane, zwłaszcza po zamachu majowym, i być może po lekturze tekstu Pawła Kajzera nabierze on innego podejścia do Józefa Piłsudskiego – postaci tak bardzo hołubionej i wybielanej w polskiej historiografii.

Urszula Perkowska swój artykuł poświęciła relacjom zachodzącym pomiędzy abpem Sapiehą a ks. prof. Władysławem Chotkowskim, wykładowcą historii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Choć ks. Chotkowski był już w podeszłym wieku, gdy Sapieha odbierał sakrę biskupią, ich relacje do samego końca były bardzo żywe. Krakowski duchowny i historyk miał do czynienia z przyszłym arcybiskupem, gdy przeprowadzał kwerendy archiwalne w Watykanie za pontyfikatu papieża Piusa X. Sapieha odwzajemniał przyjaźń, powierzając mu, w pewnym stopniu także gdy był już w bardzo podeszłym wieku, pewne funkcje i zadania. Autorka w swojej pracy powołuje się zarówno na opracowania, jak i materiały źródłowe. Tekst, wedle mojej oceny ciekawy, stanowi przyczynek do biografii ks. Władysława Chotkowskiego, postaci niewątpliwie wybitnej i posiadającej wielkie zasługi, jeśli chodzi o działalność na rzecz Kościoła i całego społeczeństwa.

Pracę zbiorową zamykają cztery krótkie artykuły, które dotyczą historiografii omawianej postaci oraz materiałów źródłowych dostarczających informacji na jej temat. Grzegorz Chajko omówił dokumenty związane z Adamem Stefanem Sapiehą zawarte w Archiwum Lwowskiej Kurii Metropolitalnej w Krakowie. Niestety, osobna teczka Adama Sapiehy prawdopodobnie została spalona w roku 1939 z obawy przed niemieckim najeźdźcą, stąd zgromadzone w archiwum informacje są bardzo skąpe. Roman Maria Zawadzki skupił się na znanej, dwutomowej *Księdze Sapieżyńskiej*, dokumentującej w dużym stopniu życiorys Adama Stefana Sapiehy. Autor przybliży kulisy realizacji planu napisania tej pracy, w którym odegrał swoją rolę, oraz wskazuje na plany kontynuacji zainicjowanego dzieła, które snuł do końca życia redaktor naczelny obydwu tomów, ks. prof. Jerzy Wolny. Delfina Kościółek omówiła *Teki Sapieżyńskie* należące do Zespołu Akt Biskupów Krakowskich w Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie. S. Karola Lidia Zaborska przybliżyła *Liber actorium* – Księgę Czynności Arcybiskupa Sapiehy, będącą rocznikiem zawierającym kalendarium z jego posługi biskupiej w Krakowie.

Reasumując, czytelnicy otrzymali kolejne dzieło, które może im przybliżyć życie i działalność wielkiego Polaka, Adama Stefana Sapiehy. Choć artykuły nie są równe pod względem wartości naukowej – niektóre mają charakter wręcz popularyzatorski – każdy z nich wprowadza czytelnika w krąg niezwykłych informacji z życia krakowskiego arcybiskupa. Odnoszę jednak wrażenie, że wiele elementów z jego życiorysu wciąż czeka na swojego dziejopisa. Dotyczy to zwłaszcza zaangażowania Sapiehy w pomoc krakowskim Żydom – li tylko wspomina o niej Jerzy Ronikier. Pamiętać należy o tym, że zmarły arcybiskup na swoim pogrzebie otrzymał także wieniec od Żydów. Konstrukcja pracy nie budzi moich zastrzeżeń – szczególnie przydatny jest indeks osób zawarty na końcu książki. Wreszcie należy wspomnieć o tym, że wszystkie artykuły napisane są piękną polszczyzną, nawet z pewnym literackim, poetyckim wręcz połotem, co uwidacznia się zwłaszcza w opracowaniu Romana Zawadzkiego.

Przemysław Sołga

<http://doi.org/10.21852/sem.2017.2.21>



WYMAGANIA REDAKCYJNE  
STAWIANE TEKSTOM PUBLIKOWANYM W „SEMINARE”

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania związane z teologicznym, filozoficznym, społeczno-pedagogicznym oraz historycznym profilem tematycznym czasopisma. W „Seminare” prezentowane są publikacje w języku polskim, angielskim, niemieckim i włoskim. Materiały do publikacji w kolejnym roku kalendarzowym należy przesyłać do 31 października roku poprzedniego.
2. W celu zapewnienia miarodajnej i rzetelnej oceny tekstów składanych do publikacji w „Seminare” każdy artykuł jest poddany recenzji dwóch niezależnych specjalistów z danej dziedziny z zachowaniem procedury podwójnej anonimowości (double-blind review process). Recenzje zawierają jednoznaczny wniosek recenzenta dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia. Na podstawie uzyskanych ocen Redakcja na wiosennym kolegium redakcyjnym podejmuje decyzję o odrzuceniu, przyjęciu lub odesłaniu publikacji do Autora w celu naniesienia sugerowanych przez recenzentów poprawek. Ze względu na długi proces kwalifikacji materiałów do druku, Redakcja zwraca się z prośbą o możliwie wcześnie przysyłanie materiałów. Uwzględniając przyjęty na dany rok limit tekstów, Redakcja rości sobie prawo do nieprzyjęcia do druku artykułów także w przypadku ich pozytywnej oceny. W niektórych przypadkach Redakcja może zaproponować autorom opublikowanie tekstów w następnym roku kalendarzowym.
3. Redakcja wprowadza limity czasowe dotyczące okresu publikacji recenzowanych książek. Dla książek polskojęzycznych wynosi on 3 lata, a dla obcojęzycznych 5 lat. Przykładowo, w „Seminare” z roku 2018 zamieszczane są recenzje książek w języku polskim z lat 2015-2017 i książek obcojęzycznych z lat 2013-2017.
4. Redakcja przyjmuje materiały w wersji elektronicznej na adres [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl). Plik zawierający artykuł winien być nazwany od nazwiska i imienia autora artykułu. Np. Jan Nowosielski powinien nazwać plik zawierający jego artykuł: `nowosielski-jan.doc`. Od autorów z Polski oczekuje się ponadto przesłania dwóch egzemplarzy wydruku. Wersja elektroniczna powinna być zgodna ze standardem Microsoft Word for Windows.
5. Wydruk powinien być jednostronny, czytelny, na papierze formatu A4. Czcionka: Times New Roman 14 pt., odstęp pomiędzy wierszami podwójny (także w przypisach), wszystkie marginesy powinny wynosić 2 cm. W tekście nie należy stosować wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, spacja itp.), z wyjątkiem kursywy stosowanej w przypadku tytułów oraz wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą w cudzysłowie.
6. Autor powinien umieścić swoje imię i nazwisko w lewym górnym rogu pierwszej strony artykułu wraz z afiliacją (np. UKSW, Warszawa). Księża i osoby zakonne winni poprzedzić imię odpowiednim skrótem, zaś osoby zakonne po nazwisku winny zamieścić skrót zgromadzenia zakonnego, do którego należą.
7. Artykuły naukowe winny posiadać wewnętrzną strukturę (format numeracji: 1., 1.1., 2., 2.1. itd.). Wstęp i zakończenie nie są numerowane.
8. Objętość tekstu artykułu, załączonej bibliografii oraz streszczeń w języku polskim i angielskim nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (w tym spacji).
9. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, alfabet grecki czy hebrajski), należy drogą elektroniczną dostarczyć Redakcji plik z odpowiednią czcionką oraz artykuł w formacie PDF.

10. Do każdego z artykułów należy dołączyć spis wykorzystanej literatury sporządzony w porządku alfabetycznym, notę o autorze w języku polskim oraz streszczenie wraz ze słowami kluczowymi w języku polskim i angielskim (dotyczy to także materiałów publikowanych w językach niemieckim i włoskim). Streszczenie powinno zawierać tytuł artykułu i należy je zamieścić na jego początku.
11. Nota o autorze winna zawierać następujące informacje: tytuł/stopień naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, z którym Autor jest związany, oraz pola zainteresowań intelektualnych. Powinna być ona umieszczona w pierwszym przypisie dolnym w odsyłaczu umieszczonym przy nazwisku autora.
12. Do publikacji należy także dołączyć wypełniony formularz metadanych (metryczka) publikacji, zamieszczony na stronie internetowej [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl). Należy go także wysłać w formie elektronicznej na adres [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl) oraz [pol-index@seminare.pl](mailto:pol-index@seminare.pl).
13. Obowiązującym stylem zapisu bibliografii i przypisów jest styl Chicago. Szczegółowe zasady są przedstawione w informacji dla autorów na stronie internetowej <http://seminare.pl/dla-autorow/zapis-bibliografii-i-przypisow>. Przypisy dokumentujące należy umieszczać w tekście w nawiasach. Redakcja pozostawia autorom możliwość stosowania przypisów dolnych jedynie dla uzupełnienia głównego nurtu refleksji zawartej w tekście zasadniczym.
14. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w notce o autorze.
15. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem [www.seminare.pl](http://www.seminare.pl) oraz w bazach, w których jest ono indeksowane. Jeżeli Autor nie zgadza się, by umieszczono tam jego adres internetowy, powinien wyraźnie poinformować o tym Redakcję.
16. Redakcja uzależnia publikację materiałów od złożenia przez Autora oświadczenia w sprawie procedur etycznych obowiązujących w nauce oraz oświadczenia o przeniesieniu praw autorskich na rzecz wydawcy. Oba formularze są dostępne na witrynie internetowej „Seminare” <http://seminare.pl/dla-autorow/procedury-etyczne>.
17. Adres Redakcji: Redakcja Seminare, ul. K. K. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, 05-092 ŁO-MIANKI, tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99, e-mail: [seminare@seminare.pl](mailto:seminare@seminare.pl).

SPIS TREŚCI  
38(2017) NR 2

**Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ**

- Ks. Dariusz Sztuk SDB, „*Bo ja nie wstydę się Ewangelii*” (Rz 1,16). *Dynamizm przepowiadania św. Pawła Apostoła*.....11
- Ks. Grzegorz Szubtarski, „*Zburzcie tę świątynię, a ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo*”. *Analiza egzegetyczno-teologiczna J 2,19* .....21

**Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ**

- Zdzisława Kobylińska, Marek Melnyk, *Edukacja aksjomoralna w budowaniu ładu społecznego w epoce ponowoczesnej*..... 35
- Agnieszka Gralewicz, „*Uległość*” *Michaela Houellebecq’a – marsz przez instytucje na opak* .....49

**Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ**

- Ks. Mirosław Wierzbiński SDB, *Educazione religiosa in Europa nell’epoca dell’ intercultura* .....59
- Ks. Andrzej Kobyliński, *Il problema della pedofilia e dell’efebofilia nella Chiesa cattolica negli Stati Uniti* .....71
- Giuseppe Cursio, *Il metodo freedom writers e le sue contaminazioni teoriche: l’esperienza di Carl Rogers* .....83
- Ks. Bogdan Stańkowski SDB, *Oratorio salesiano in Italia – integrazione dei ragazzi stranieri di seconda generazione* .....99
- Ks. Jan Niewęglowski SDB, *Działalność edukacyjno-wychowawcza małych seminariów duchownych Towarzystwa Salezjańskiego w latach 1918-1939* .....113
- Ireneusz Kraś, *Ewolucja pozycji Narodowego Banku Polskiego w polityce makroostrożnościowej* .....127

**Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ**

- Magdalena Szelağ, *Decydująca rola armii rzymskiej w zdobywaniu władzy cesarskiej w Imperium w latach 68-70 n.e.* .....139
- Ks. Piotr Wiśniewski, *Dramatyzacja „Mandatam fratrum” w świetle Mszału Jagiellonów* .....151
- Jolanta Załączny, *Kreowanie pamięci o księciu Józefie Poniatowskim w społeczeństwie polskim w latach 1813-1913* .....161
- Ks. Piotr Szlufik SDB, *Notes... ks. Teodora Wieczorka SDB (1888-1957), CZ. III. Duchowość i znaczenie* .....175

**SPRAWOZDANIA**

- Ks. Krzysztof Niegowski SDB, *XXVIII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi (20-22.10.2016)* .....187
- Ks. Radosław Błaszczuk SDB, *Sprawozdanie z XXX Sympozjum Liturgicznego „Świadomość sakramentu chorych wczoraj i dziś” (Łąd, 21.10.2016)* .....194
- Ks. Jacek Brakowski SDB, *Sprawozdanie z konferencji naukowej poświęconej ks. kard. A. Hlondowi z okazji 135. rocznicy urodzin i 90. rocznicy objęcia Stolicy Prymasowskiej w Gnieźnie „Kardynał August Hlond Prymas Polski na nowo odczytany” (Mysłowice, 9.12.2016)*.....196

**RECENZJE**

- A. Amato, *I Santi messaggeri di misericordia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016 – rec. ks. Piotr Szlufik SDB .....199
- Wiara wobec współczesności*, red. I. Bokwa, M. Jagodziński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014 – rec. Dariusz Adamczyk .....200
- Ks. J. Umiński, *Episkopat polski z pierwszej połowy XX wieku*, opr. wyd. S. Grochowina, J. Sziling, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016 – rec. ks. Jacek Brakowski SDB .....203
- Kardynał Adam Stefan Sapieha. Książę Niezłomny. Materiały z sesji zorganizowanej przez Uniwersytet Jagielloński, Polską Akademię Umiejętności i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w dniu 25 marca 2012 w 100-lecie konsekracji i ingresu Adama Stefana Sapiehy*, red. ks. J. Urban, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2014 – rec. Przemysław Sołga ...205
- Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w *Seminare* .....209

CONTENTS  
38(2017) NO. 2

**THEOLOGY**

- Fr. Dariusz Sztuk SDB, "For I Am Not Ashamed of the Gospel" (Romans 1.16).  
*The Dynamism of Prophesying According to St. Paul the Apostle* .....11
- Fr. Grzegorz Szubtarski, "Destroy This Temple, and in Three Days I Will Raise it Up".  
*Exegetical and Theological Analysis of John 2:19*.....21

**PHILOSOPHY**

- Zdzisława Kobylińska, Marek Melnyk, *Axiological and Moral Education in Building Moral Order in the Post-modern Era* ..... 35
- Agnieszka Gralewicz, "Submission" by Michel Houellebecq – a March Through Institutions  
*À Rebours* .....49

**SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES**

- Fr. Mirosław Wierzbicki SDB, *Religious Education in Europe in the Intercultural Era* .....59
- Fr. Andrzej Kobyliński, *The Problem of Pedophilia and Efebophilia in the Catholic Church in the United States* .....71
- Giuseppe Cursio, *The Freedom Writers Method and its Contamination Theory: Carl Rogers' Experience* .....83
- Fr. Bogdan Stańkowski SDB, *Salesian Oratory in Italy – Integration of Foreign Young People of the Second Generation* .....99
- Fr. Jan Niewęglowski SDB, *Educational Activity of Small Seminaries of the Salesian Association in the Years 1918-1939* .....113
- Ireneusz Kraś, *Evolution of the Position of the National Bank of Poland in the Macro-prudential Policy* .....127

**HISTORY**

- Magdalena Szelağ, *The Decisive Role of the Roman Army in Winning Imperial Power in the Empire in the Years 68-70 AD* .....139
- Fr. Piotr Wiśniewski, *Dramatization of Mandatum Fratrum in the Light of the Missal of the Jagiellons* .....151
- Jolanta Załączny, *Evoking the Memory About Prince Józef Poniatowski in the Polish Society between 1813 and 1913* .....161

Fr. Piotr Szlufik SDB, "Notes ..." of Fr. Teodor Wieczorek SDB (1888-1957) – (3 <sup>th</sup> Part). <i>Spirituality and Importance</i> .....	175
---	-----

## REPORTS

Fr. Krzysztof Niegowski SDB, <i>28th Stanislaw Ormiński International Sacred Music Festival in Rumia ( 20-22.10.2016)</i> .....	187
Fr. Radosław Błaszczuk SDB, <i>Report on the 30th Liturgical Symposium "Awareness of the Sacrament of the Sick Yesterday and Today" (Lqđ, 21.10.2016)</i> .....	194
Fr. Jacek Brakowski SDB, <i>Report on a scientific conference devoted to Cardinal A. Hlond on the 135th anniversary of birth and the 90th anniversary of his appointment to the Primate in Gniezno, "Cardinal August Hlond Primate of Poland Read Anew" (Mysłowice, 9.12.2016)</i> ...	196

## REVIEWS

A. Amato, <i>I Santi messaggeri di misericordia</i> , Libreria Editrice Vaticana, Cita del Vaticano 2016 – reviewed by Fr. Piotr Szlufik SDB .....	199
<i>Wiara wobec współczesności</i> , red. I. Bokwa, M. Jagodziński, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014 –reviewed by Dariusz Adamczyk .....	200
Ks. J. Umiński, <i>Episkopat polski z pierwszej połowy XX wieku</i> , opr. wyd. S. Grochowina, J. Sziling, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016 – reviewed by Fr. Jacek Brakowski SDB .....	203
<i>Kardynał Adam Stefan Sapieha. Książę Niezłomny. Materiały z sesji zorganizowanej przez Uniwersytet Jagielloński, Polską Akademię Umiejętności i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w dniu 25 marca 2012 w 100-lecie konsekracji i ingresu Adama Stefana Sapiehy</i> , red. ks. J. Urban, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 2014 – reviewed by Przemysław Sołgaa .....	205
Editorial Requirements for Publications in <i>Seminare</i> .....	209