

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 nr 1
- 37 – 2016 nr 2

SEMINARE

POSZUKIWANIA NAUKOWE

KWARTALNIK

Tom 37 nr 3

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3>

TOWARZYSTWO NAUKOWE FRANCISZKA SALEZEGO
KRAKÓW-PIŁA-WARSZAWA-WROCŁAW

2016

Adres Redakcji

„Seminare”

05-092 Łomianki, skr. poczt. 26,
tel. (22) 732 73 80, fax (22) 732 73 99,
e-mail: seminare@seminare.pl; 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 2016

ISSN 1232-8766

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem>

Wydawnictwo, druk i oprawa

Poligrafia Salezjańska

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

Publikacja dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redaguje Zespół

Mariusz Chamarczuk, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (zastępca redaktora naczelnego), Arkadiusz Domaszek, Jerzy Gocko (redaktor naczelny), Kazimierz Gryżenia, Sylwester Jędrzejewski, Roman Mazur, Kazimierz Misiaszek, Krzysztof Niegowski (zastępca redaktora naczelnego, sekretarz), Jan Niewęglowski, Ryszard F. Sadowski, Henryk Stawniak, Dariusz Szuk (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; ks. prof. dr hab. Roman Murawski SDB; 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); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA USA); 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. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski; prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Szwecja); 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); dr Barbara Czarnecka (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, NY – 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. prof. dr hab. Marian Graczyk SDB (UKSW, Warszawa); prof. dr hab. Czesław Grajewski (UKSW, Warszawa); ks. dr Dariusz Grządziel SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma – Włochy); dr doc. Дмитро Hertsiuk (Uniwersytet im. I. Franki we Lwowie, Ukraina); 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 (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 (Katólická Univerzita v Ružomberku – Słowacja); ks. dr hab. Czesław Krakowiak, prof. KUL (Lublin); ks. dr Franciszek Krasoń SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma – Włochy); ks. prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński (KUL, Lublin); 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 hab. Jerzy Lewandowski (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 (UWM, Olsztyn); dr Zbigniew Mikołajczyk (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Leszek Misiarczyk, prof. UKSW (Warszawa); ks. dr Peter Mlynarčík SDB (Univerzita Komenského v Bratislave, Słowacja); ks. prof. dr hab. Piotr Morciniec (UO, Opole); ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM, Poznań); ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (UKSW, Warszawa); 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); 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); ks. prof. dr hab. Józef Stala (UPJPiI, Kraków); dr hab. Witold Starnawski, prof. UKSW (Warszawa); dr Mária Suriková (Tnávská Univerzita v Trnave, Słowacja); dr Agnieszka Szajner (London); dr hab. Beata Szluz, prof. UR (Uniwersytet Rzeszowski); ks. dr hab. Adam Świeżyński, prof. UKSW (Warszawa); dr hab. Lucjan Świto (UWM, Olsztyn); prof. Gaston Gabriel Tata (Università Pontificia Urbaniana, Roma – Włochy); prof. dr hab. Wiesław Theiss (UW, Warszawa); ks. prof. Scaria Thuruthiyil SDB (Università Pontificia Salesiana, Roma – Włochy); prof. dr hab. Siergiej Trojan (Diplomatic Academy of Ukraine, Ministry of Foreign Affairs of Ukraine); 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 37 No. 3

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3>

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

2016

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; www.seminare.pl

Publisher

Francis de Sales Learned Society
Kawęczyńska 53; 03-775 Warszawa; POLAND
Tel. +48 22 5186200; Fax +48 22 5186202
E-mail: tnfs@tnfs.pl; 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 2016

ISSN 1232-8766

DOI: <http://dx.do.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

Mariusz Chamarczuk, Marek T. Chmielewski, Stanisław Chrobak (deputy editor-in-chief), Arkadiusz Domaszek, 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, UPJP II Kraków; prof. dr hab. Roman Murawski SDB; Prof. Fritz Oser, Universität Freiburg (Üechtland, Switzerland); bp prof. dr Stefan Oster SDB (Passau, Germany); prof. Malcolm Payne, Manchester Metropolitan University (Great Britain); dr Anna Pecoraro, University of Pennsylvania (Philadelphia, PA, USA); 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. Josef Spindelböck, Internationalen Theologischen Institut (Trumau, Austria); prof. dr hab. Bogdan Szczepankowski, UKSW Warszawa; prof. Ewa Teodorowicz-Hellman, Stockholms Universitet (Stockholm, Sweden); prof. dr hab. Stanisław Wilk SDB, KULJPII 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); dr hab., prof. UKSW 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. Chorpenning, 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 Glombik, Anna A. Głusiuk, Marian Graczyk, Czesław Grajewski, Dariusz Grządziel, Dmitro Hertsiuk, Stanisław Jankowski, Varghese Kalluvachel, Przemysław E. Kaniok, Zdzisława Kobylińska, Bernard Kołodziej; Tadeusz Kołosowski; Jerzy Koperek; Stanislav Košč, Czesław Krakowiak, Franciszek Krasoń SDB, Stanisław Kulpaczyński SDB, Jostrom Isaac Kureethadam SDB, Mariusz Kuźniar, Anna Latawiec, Jerzy Lewandowski, Tadeusz Lewicki, Zbigniew Łepko, Marcin T. Łukaszewski, Józef Mandziuk, Alfredo Manhiça, Lidia Marek, Mario Maritano,

Lidia Marszałek, Andrzej Maryniarczyk, Paweł Mazanka, Marek Melnyk, Zbigniew Mikołajczyk, Leszek Misiarczyk, Peter Mlynarčík, Piotr Morciniec, Jarosław Moskałyk, Józef Naumowicz, Jacek Nowak, Marian Nowak, Sławomir Nowosad, Krystyna Ostrowska, 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, Józef Stala, Witold Starnawski, Mária Suríková, Agnieszka Szajner, Beata Szluz, Adam Świeżyński, Lucjan Świto, Gaston Gabriel Tata, Wiesław Theiss, Scaria Thuruthiyil, Siergiej Trojan, Mirosław Wierzbicki, Piotr Wiśniewski, Józef Wroceński, Sławomir Zaręba, Andrzej Żądło, Wojciech Życiński

Ks. JANUSZ BARTCZAK
UKSW, Warszawa

ALCUNI ELEMENTI DELLA FORMAZIONE SACERDOTALE NEI DISCORSI E SCRITTI QUARESIMALI DI BEATO PAOLO VI

1. INTRODUZIONE

Il tema della formazione sacerdotale fu molto importante per Paolo VI, già dalla sua giovinezza. Don Giovanni Battista Montini, come un novello prete, desiderava servire in parrocchia o nella formazione dei preti. Successivamente questa sollecitudine divenne una delle priorità del suo servizio pastorale a Milano, come a Roma. Il momento più adeguato per ripensare il dono e le conseguenze della vocazione sacerdotale è proprio la Quaresima e perciò il Papa, ogni anno, nel periodo quaresimale si rivolgeva al clero, dedicando una lettera oppure un discorso.

Paolo VI incoraggiava i sacerdoti a confermare una triplice certezza. In primo luogo, la certezza di quel rapporto originale che ci lega a Cristo e che si chiama sacerdozio. Questo non è un semplice ufficio ecclesiastico, prestato alla comunità, ma è un sacramento, una santificazione interiore, che consiste nel conferimento di particolari facoltà. Esse abilitano il sacerdote ad agire *in persona Christi*, e perciò gli danno un carattere incancellabile, che lo qualifica di fronte a Maestro come suo vivo strumento, e lo mette perciò in una relazione inesauribile d'amore con il Salvatore: *Vos amici mei estis* (Io 15,14). La vita spirituale dei sacerdoti deve essere costantemente alimentata alla coscienza della loro ordinazione e dall'amorosa elezione fatta da Cristo: *Ego vos elegi* (Io 15,16).

Un'altra certezza riguarda il servizio ai fratelli. "Il sacerdote non si appartiene più. Lo scopo del sacerdozio è la *diaconia*, la prestazione senza riserve, senza condizioni al Corpo mistico di Cristo"¹.

La terza, invece, si chiama santità. La santità deve stilizzare la vita dell'uomo scelto dal Signore per il suo ministero e destinato a trasmettere agli altri i misteri divini, "mediante un ministero vivo, che sia quasi la personificazione della Parola predicata, mediante uno sforzo vitale di farsi modello, di farsi davvero *alter*

¹ Paolo VI, *Soprannaturali certezze di vocazione nell'opera della Chiesa per il Popolo di Dio. Discorso ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti di Roma* (26 febbraio 1968), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 6, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1968, p. 82.

*Christus*². Con questa certezza, il sacerdote umile e coraggioso procede verso il compimento del suo sacrificio nell'imitazione del Maestro, verso la perfezione e la pienezza della carità³.

L'ultima certezza viene suggerita da Paolo VI in modo implicito. La comunione dei presbiteri tra loro, con il proprio vescovo e con la Chiesa scaturisce dal mistero del Cenacolo e garantisce il compimento del sacerdozio secondo la volontà del Padre, sul modello di Cristo e nello Spirito Santo.

2. IDENTITÀ

Paolo VI, nel suo discorso del 1972, chiede agli ascoltatori di ripensare il sacerdozio in ogni sua componente: biblica, teologica, canonica, ascetica e operativa. Il Papa pone domande fondamentali che riguardano l'identità del sacerdote: "chi è il sacerdote? chi è il prete? Esiste davvero nella religione cristiana un sacerdote? qual è la figura che, se esiste un ministero del Vangelo, essa deve assumere?"⁴. E subito elenca le cause dei problemi di quest'identità: le tentazioni vive e insinuanti della primitiva contestazione protestante, le tentazioni che si sono inserite fino alla cella della coscienza intima del prete, per confondere in lui la certezza interiore del suo statuto ecclesiale: *Tu es Sacerdos in aeternum* (Ps 110,4), le tendenze a cercare la definizione del sacerdote all'anagrafe profana, sociologica e psicologica⁵. Il Papa, manifestando la sua preoccupazione sia per i preti, che hanno abbandonato il sacerdozio, che per i sacerdoti fedeli, ricorda che la definizione dell'identità del sacerdote si deve cercarla soprattutto nel pensiero del Signore. Solo la fede può spiegare chi è e quale deve essere il sacerdote. La prima risposta viene dal Vangelo: *Non vos me elegitis, sed Ego elegi vos* (Io 15,16). È Cristo che prende l'iniziativa, i sacerdoti sono dei chiamati⁶.

Ai sacerdoti, soprattutto ai giovani, può essere arrivata "l'onda tempestosa di questioni, di dubbi, di negazioni, di spregiudicate novità"⁷. Così assaliti, i preti mettono in questione la propria vocazione, discutono la forma canonica del Sacerdozio cattolico, temono d'aver scelto male l'impiego della propria vita, sentono il celibato non più come una libera pienezza d'immolazione e d'amore, ma come un peso innaturale. Paolo VI desidera che la sua occasionale esortazione sia di valido conforto alla loro fedeltà sacerdotale, perciò ricorda ai sacerdoti la Parola del Signore: *Nolite temere* (Mc 6,50) e aggiunge: "Non lasciatevi suggestionare da teorie e da esempi, che scuotono il normale e autorevole giudizio della

² Ibidem, p. 83.

³ Cfr. ibidem, p. 83.

⁴ Idem, *In Cristo è definita l'identità del sacerdote. Discorso ai Parroci ed ai Quaresimalisti di Roma* (17 febbraio 1972), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 10, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1972, p. 160.

⁵ Cfr. ibidem, p. 160.

⁶ Cfr. ibidem, p. 162.

⁷ Idem, *Soprannaturali certezze di vocazione nell'opera della Chiesa...*, p. 81.

Chiesa. Non mettete in dubbio la vostra fede, la vostra scelta, la vostra irrevocabile dedizione. Non sfuggite all'amore che Cristo ha avuto per voi. Siate felici d'essere i suoi umili ministri. Amate con nuova passione il modesto, faticoso, ma sublime servizio sacerdotale, a cui lo Spirito Santo vi ha chiamati ed abilitati⁸.

Con la lettera pastorale del 1957, Montini richiama ad una grande dignità del sacerdozio, come la partecipazione ministeriale nell'opera della salvezza compiuta dal Sommo Sacerdote. "Gesù Cristo, come sappiamo, ha specificamente istituito segni sacri, i sacramenti, e creato un ordine di persone, il sacerdozio per dispensarli. Ha insegnato una dottrina affidandone agli apostoli la divulgazione e la custodia. È nata così la forma gerarchica e ufficiale della religione da Lui instaurata: - la Chiesa docente e santificante. La predicazione e la liturgia. Persone, luoghi, tempi, libri, oggetti, gesti, riti sono diventati sacri⁹".

In seguito, Paolo VI ricorda che l'identità sacerdotale si arricchisce di un'altra nota essenziale: i preti sono i discepoli, ma anche i maestri, "non di dottrina propria, è chiaro, ma di quella rivelata loro da Cristo. [...] ascoltatori della Parola di Cristo, e annunciatori della parola medesima¹⁰". Occorre, quindi, ascoltare innanzitutto la voce dello Spirito di Cristo, poi la voce della Chiesa, del Vescovo, che parla nel nome del Signore, e la voce del Popolo di Dio. Ascoltare mediante la scienza sacra e nella meditazione. E proprio questo fondamento prepara veramente i sacerdoti ad imitare Cristo. Poi, il Papa ricorda anche altre denominazioni del sacerdote: apostolo, ministro di Dio, servitore, ambasciatore, presbitero, *alter Christus*¹¹.

Paolo VI, nel discorso pronunciato ai sacerdoti nel 1969, ricorda che il sacerdote dev'essere nel mondo, ma non del mondo. Occorre, ovviamente, cercare le nuove forme di apostolato, ma bisogna fare attenzione. Il dovere della missione inserita nella realtà della vita sociale può produrre dei problemi: "quello di svalutare il ministero sacramentale e liturgico, [...] ovvero quello di voler fare del prete un uomo come qualsiasi altro, nell'abito, nella professione profana, nella frequenza agli spettacoli, nell'esperienza mondana, nell'impegno sociale e politico, nella formazione d'una famiglia propria con l'abdicazione al sacro celibato¹²".

Papa Montini, rispondendo a queste tendenze moderne, ricorda il significato della parola di Cristo. Egli ha eletto e chiamato i suoi discepoli, separandoli dal mondo, e chiedendo loro di lasciare ogni cosa per seguire Lui solo: *Omnis, qui reliquerit domum, vel fratres aut sorores, aut patrem aut matrem, aut uxorem, aut*

⁸ Ibidem, p. 81-82.

⁹ G.B. Montini, *Sul senso religioso. Lettera pastorale all'arcidiocesi ambrosiana per la Quaresima* (24 febbraio 1957), in: *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, vol. 1, Studium, Brescia-Roma 1998, p. 1234.

¹⁰ Paolo VI, *In Cristo è definita l'identità del sacerdote...*, p. 164.

¹¹ Cfr. ibidem, p. 166-167.

¹² Paolo VI, *Essere nel mondo ma non del mondo. Discorso ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti di Roma* (17 febbraio 1969), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 7, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1969, p. 119.

filios, aut agros propter nomen meum... (Mt 19,29). Alla domanda: “il discepolo, l’apostolo, il sacerdote, l’autentico ministro del Vangelo può essere un uomo socialmente come gli altri uomini?”, il Papa dà risposta seguente: “Povero sì, come gli altri, fratello sì, agli altri, servitore sì, degli altri, vittima sì, per gli altri; ma nello stesso tempo dotato d’una funzione altissima e specialissima: *Vos estis sal terrae* [...] *Vos estis lux mundi*”¹³.

3. SANTIFICAZIONE

Nella lettera del 1959, parlando della preparazione pasquale, Montini dice al clero che la Pasqua non può essere celebrata solo per i fedeli, ma “prima di tutto, in noi e per noi: la Pasqua è la festa sacerdotale per eccellenza. I primi invitati al mistico convito siamo noi, i discepoli eletti, noi sacerdoti; Gesù stesso lo ha detto: *facio Pascha cum discipulis meis* (Mt 26,18; ecc.). La Pasqua deve scavare nella nostra coscienza il senso del ministero sacerdotale e risvegliare in noi l’intima voce del nostro personale destino; noi per primi dobbiamo comprendere, soffrire, godere la Pasqua, non solo come la maggiore nostra fatica pastorale, ma altresì come la più intensa ed amorosa volontà di saperci e sentirci viventi di Cristo”¹⁴.

In questo contesto, l’Arcivescovo raccomanda ai sacerdoti, altresì nell’altro scritto, di prepararsi per la Pasqua prima personalmente, mediante la meditazione e lo studio, e di preparare, poi, i fedeli¹⁵.

Fra le molte cose che esigono preparazione, impegno, dignità e proprietà, c’è la Parola divina. “La vita religiosa del nostro tempo può in gran parte dipendere da questa umana ed insieme misteriosa efficacia della predicazione sacra”¹⁶. Come un certo metodo di questa preparazione, il Papa consiglia ad ogni sacerdote di fare un corso di esercizi spirituali, “tali da risvegliare nel nostro spirito la voce prima, quella che ci chiamò al sacerdozio, e da ridare a questa elezione il suo pieno significato, la sua autentica spiritualità, la sua grave coscienza di immensi doveri e la sua inesauribile sorgente interiore di grazia, di gaudio e di pace”¹⁷.

Ricordando la grande dignità del ministero della Parola divina, Paolo VI indica qualche caratteristica: “bisogna prendere coscienza del principio del ministe-

¹³ Ibidem, p. 120.

¹⁴ G.B. Montini, *La nostra Pasqua. Lettera pastorale al clero e ai fedeli dell’arcidiocesi per la Quaresima* (10 febbraio 1959), in: *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, vol. 2, Studium, Brescia-Roma 1998, p. 2568.

¹⁵ Cfr. idem, *Una profonda spiritualità lievito per la moltitudine. Istruzioni e norme per la celebrazione della Settimana Santa 1958*, in: *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, vol. 2, Studium, Brescia-Roma 1998, p. 1977.

¹⁶ Paolo VI, *L’efficiente ministero liturgico della Parola e dell’azione. Discorso ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti di Roma* (1° marzo 1965), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 3, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1965, p. 159.

¹⁷ Idem, *L’importanza fondamentale del ministero sacro. Discorso ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti di Roma* (21 febbraio 1966), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 4, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1966, p. 89.

ro della parola per non dimenticarne mai la dignità, l'autorità, la libertà, la forza"¹⁸, ma bisogna anche privilegiare l'esercizio interiore dell'ascolto, della meditazione, dello studio, dell'appropriazione della verità divina sull'esercizio della predicazione. "L'umile e quieto silenzio della coscienza di chi sa di essere discepolo e non maestro, [...] di essere passivo nella contemplazione della divina rivelazione prima di essere attivo nell'annuncio dei suoi misteri, preceda la fatica apostolica della predicazione"¹⁹. La predicazione nella Chiesa esige non soltanto un mandato, poiché nessuno può diventare maestro da sé, ma anche una fedeltà al magistero di Dio e della Chiesa, che reclama l'umiltà dell'alunno e l'obbedienza del figlio²⁰.

I sacerdoti sono tentati da varie distrazioni, a volgere lo sguardo alle cose di questo mondo, anche se sono buone, impegnative e oneste. In questo contesto, Paolo VI dà qualche consiglio: "L'annuncio della Parola di Dio e il ministero della Grazia abbiano sempre la prevalenza, [...] sappiate essere davvero distaccati dal denaro e dai vantaggi economici, risultanti per abili e indebite manovre, dall'attività religiosa a vostro profitto; e sappiate essere con voi stessi severi per mantenere trasparente la purità del vostro costume, sia interiore che esteriore, non cedendo nel vostro comportamento alla incoerente e forse fatale permissività"²¹. Il considerare la realtà divina in cui la nostra vita si muove, deve essere quasi una visione stabile, permanente, dinanzi allo spirito. Occorre contemplare, specie nel periodo quaresimale, ed insistere nel chiedere al Signore di poter celebrare bene, secondo i suoi doni e la sua grazia, la santa, benedetta e luminosa Pasqua²².

Alla fine del discorso del 9 febbraio 1970, Papa Montini sottolinea il valore della spiritualità personale: "L'apostolato perderebbe le sue interiori radici, le sue migliori e originali espressioni, le sue più alte finalità, se l'apostolo non fosse uomo di orazione e di meditazione; la compagine del popolo educato alla partecipazione liturgica mancherebbe di vera coesione spirituale e di vero frutto di comunione con i misteri divini celebrati, se il ministro e se i singoli fedeli non ricavassero dal rito e non vi infondessero un proprio fervore religioso; la Chiesa non sarebbe più Chiesa, se nell'attuazione della carità fraterna non vi anteponesse e non vi infondesse la carità divina; [...]. La vita interiore non ha supplementi; per noi specialmente, ministri del Signore; non può, non deve mancare"²³.

¹⁸ Idem, *Il sacro ministero della Parola di Dio. Discorso ai Parroci e ai Quaresimalisti di Roma* (12 febbraio 1964), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1964, p. 123.

¹⁹ Ibidem, p. 123.

²⁰ Cfr. ibidem, p. 123.

²¹ Idem, *Discorso al clero della Diocesi di Roma* (25 febbraio 1974), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 12, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1974, p. 197.

²² Cfr. idem, *Discorso a chiusura degli esercizi spirituali in Vaticano* (18 febbraio 1967), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 5, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1967, p. 926.

²³ Idem, *Perfezionare la vita sacerdotale nello zelo ed attività per le anime. Discorso ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti di Roma* (9 febbraio 1970), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 8, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1970, p. 124-125.

Concludendo, il Papa Montini richiama alla santità propria di chi è rivestito della dignità sacerdotale e deputato alla cura pastorale: “essere la santità per noi Sacerdoti doppiamente obbligatoria, e cioè per la perfezione, a cui lo stato sacerdotale ci richiama e per l’efficacia che dalla santità del ministro deriva al suo ministero”²⁴.

4. SERVIZIO

Già nel primo anno del suo pontificato, il Papa indica i criteri che lo hanno indotto a presiedere le celebrazioni liturgiche nelle parrocchie di Roma. Attraverso il primo criterio, che è pastorale, il Papa esprime il valore del ministero sacerdotale. “Il termine (pastorale) significa il rapporto intercedente fra chi è incaricato da Dio di distribuire la sua parola, i carismi, i misteri, i Sacramenti, la Grazia, e chi, dal Battesimo, è chiamato a ricevere così alti doni e a farli fruttificare. Occorre, cioè, mettere in evidenza la realtà di un sistema per diffondere la Grazia di Dio, chiamato appunto il Sacerdozio. [...] Realtà ben conosciuta, ma non mai abbastanza rilevata nella sua mirabile provvidenzialità, nel suo mistero di amore, se consideriamo da Chi parte questo disegno”²⁵.

Nel 1959 l’Arcivescovo Montini indirizza la sua lettera ai sacerdoti milanesi, trattando il tema dell’aspetto operante. L’attività degli “operatori dell’Eucaristia” ha la sua sorgente nel Cenacolo e nell’esempio del Signore là compiuto: “servire in umiltà, abbassarsi, curvarsi andando diritti ai bisogni degli altri, vincendo ogni naturale ripugnanza, ogni egoistica formalità. Ministri vuol dir servi”²⁶. Ogni vitalità apostolica trova le sue radici nel culto sacro. Bisogna, quindi, cominciare “a dire bene la Santa Messa, nel senso pieno e complesso di questo supremo atto religioso, ed il resto verrà”²⁷. Montini dice che dall’incontro della grazia divina con la volontà umana emergono le conseguenze per la vita spirituale e per l’attività pratica: “la preghiera precede azione; la penetra, la integra, la purifica, la consola, la fortifica e, alle volte, perfino la sostituisce. E perciò: la vita interiore non può, non deve essere soffocata dall’attività esteriore”²⁸. Nel suo scritto, l’Autore cita San Francesco di Sales, conosciuto dall’infanzia, che lo zelo, nato dall’amore, porta fuori di sé, nelle anime e cose di Dio. Così l’essere per gli altri, per gli interessi del regno celeste che si chiama l’azione, è anche il destino dei cristiani, particolarmente dei sacerdoti, degli operai della vigna del Signore²⁹.

²⁴ Idem, *Concrete norme per la vita cristiana di Roma. Discorso ai Parroci e ai Predicatori Quaresimalisti dell’Urbe* (5 febbraio 1967), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 5, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1967, p. 68.

²⁵ Idem, *Omelia nella Domenica prima di Quaresima* (16 febbraio 1964), in: *Insegnamenti di Paolo*, vol. 2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1964, p. 1055.

²⁶ G.B. Montini, *Il ministero pastorale. Lettera dell’arcivescovo ai suoi sacerdoti per la Settimana Santa 1959*, in: *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, vol. 2, Studium, Brescia-Roma 1998, p. 2661.

²⁷ Ibidem, p. 2663.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Cfr. ibidem, p. 2664.

Invece, all'inizio del suo pontificato, nel 1965, Paolo VI spiega il senso vero e profondo dell'obbedienza nella vita sacerdotale e incoraggia gli ascoltatori a dedicare somma cura alla conoscenza, alla spiegazione ed all'applicazione delle nuove norme, comprese nella Costituzione conciliare sulla sacra Liturgia. In questa missione, si tratta di mutare tante abitudini, di proporre ai fedeli pii forme nuove di preghiera, di sviluppare una scuola più attiva di orazione e di culto in ogni assemblea, di associare il popolo di Dio all'azione liturgica sacerdotale³⁰. Vale la pena ricordare la lettera *l'Educazione liturgica* del 1958, pubblicata dieci anni dopo l'enciclica *Mediator Dei*, a cui Montini fa numerosi riferimenti. Tra l'altro, sottolinea l'importanza della partecipazione più viva dei laici nella Messa, specie festiva, e del rapporto tra azione pastorale e Liturgia, promosso dal Movimento Liturgico³¹; la necessità di reprimere gli abusi liturgici³² e di avere cura dei singoli elementi materiali e spirituali della Liturgia.

Nel 1968, Paolo VI evidenzia le diverse difficoltà nel ministero sacerdotale, quelle d'ordine morale e ideale, che la popolazione moderna oppone all'annuncio e alla pratica della religione. Il Papa conferma il suo appoggio e la sua solidarietà ai sacerdoti, dicendo che il Signore non chiede risultati prodigiosi del lavoro pastorale, ma chiede la dedizione, lo sforzo e il sacrificio. "Là dove il lavoro pastorale è ordinato, perseverante, amoroso, zelante, anche se condotto con povertà di forze e di mezzi, esso non è mai senza frutto. [...] La fatica pastorale, compiuta con metodo e con spirito evangelico, si conforta da sé"³³.

5. UNITÀ

Già nella sua prima lettera pastorale, l'Arcivescovo di Milano si rivolge al clero con il desiderio di creare una comunione di spiriti come una sola famiglia spirituale e manifesta l'amorosa sollecitudine per i suoi figli diletteggianti, richiamando loro "all'eccelsso, all'incomparabile, all'insostituibile mistero di Cristo"³⁴. Due anni dopo, in occasione della Settimana Santa, egli indirizza ai sacerdoti una lettera, in cui sottolinea il valore dell'unità del clero, in modo solenne manifestata nel Giovedì Santo. In tale giorno specialmente, i sacerdoti dovrebbero sentirsi *consumati in unum* (Io 17,23), ricordando appunto che *unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus* (1Cor 10,17). Infatti, la liturgia del Giovedì Santo invita e obblighi i sacerdoti a pensare, a vivere ed a celebrare in unione sacerdotale, e "tale

³⁰ Cfr. Paolo VI, *Lefficiente ministero liturgico della Parola e dell'azione...*, p. 157.

³¹ Cfr. G.B. Montini, *L'educazione liturgica. Lettera all'arcidiocesi per la Quaresima* (7 febbraio 1958), in: *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, ed. Xenio Toscani, vol. 2, Studium, Brescia-Roma 1998, p. 1933.

³² Cfr. *ibidem*, p. 1934.

³³ Paolo VI, *Soprannaturali certezze di vocazione...*, p. 80-81.

³⁴ G.B. Montini, *Omnia nobis est Christus. Lettera pastorale all'arcidiocesi per la Quaresima* (15 febbraio 1955), in: *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, ed. Xenio Toscani, vol. 1, Studium, Brescia-Roma 1998, p. 143.

convergenza di animi e di riti rappresenti e produca [...] la carità dell'unità. [...] È di questa struttura unitaria che vive la Chiesa, è di questo spirito comunitario che dovrebbe alimentarsi la nostra condotta sacerdotale³⁵.

Il Papa incoraggia i sacerdoti ad accrescere lo spirito comunitario, che deve caratterizzare la spiritualità, esprimersi nell'attività pastorale e diventare fiducia, collaborazione ed amicizia. "Occorre fondere insieme maggiormente queste schiere di preti, di religiosi, di Prelati, se vogliamo davvero essere chiesa, cioè congregazione, famiglia, corpo di Cristo, moltitudine animata dalla stessa fede, dalla stessa carità"³⁶. Paolo VI richiama i sacerdoti altresì ad essere uniti al loro vescovo, con carità sincera e obbedienza, perché l'unione tra presbiteri e vescovo, è necessaria, particolarmente ai nostri giorni³⁷.

Paolo VI, nel 1977, inizia il suo discorso al clero romano con le parole di Gesù: *Ut unum sint* (Io 17,22). È questo il primo concetto affidato dal Papa all'attenzione degli ascoltatori. "Si tratta di trasformare un'unione di fatto in una unità spirituale di sentimenti e di propositi"³⁸. Il servizio pastorale, per diventare efficace, esige l'unione fraterna e, poi, anche altre virtù necessarie: la pazienza, la virtù del perdono, la carità, la solidarietà³⁹.

Il ministero della Chiesa dev'essere intenso, se vuol essere efficace. L'unione esige l'obbedienza, che è nei canoni costituzionali della sequela di Cristo e della consistenza indispensabile della Chiesa⁴⁰.

6. CONCLUSIONE

Paolo VI nel suo insegnamento svolto al clero tocca una complessità della vita sacerdotale su tutti i suoi livelli: spirituale, intellettuale, umano, disciplinare, pastorale. Su questo campo Papa Montini accenna prima di tutto la necessità del vivo e sincero rapporto personale tra sacerdote, chiamato e Gesù Cristo, Colui che lo chiama. Tale relazione si riflette poi nel servizio e nella santificazione, sia intima che della Chiesa. La vita del uomo eletto al sacerdozio ministeriale deve realizzarsi nell'unità umana ed ecclesiale, secondo la volontà di Cristo, presente nell'obbedienza al suo vescovo, alla Chiesa, alle norme liturgiche. Bisogna anche sottolineare un paterno amore, che caratterizza le parole di Paolo VI e che sembra necessario in periodo postconciliare, difficile nella storia del mondo e della Chiesa.

³⁵ Idem, *L'unione è carità. Lettera dell'arcivescovo ai suoi sacerdoti per la Settimana Santa* (14 aprile 1957), in: *Discorsi e scritti milanesi (1954-1963)*, vol. 1, p. 1319.

³⁶ Paolo VI, *Perfezionare la vita sacerdotale...*, p. 120.

³⁷ Cfr. *ibidem*, p. 121.

³⁸ Idem, *Discorso al clero della Diocesi di Roma* (25 febbraio 1977), in: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. 15, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1977, p. 211.

³⁹ Cfr. *ibidem*, p. 215.

⁴⁰ Cfr. idem, *Discorso al clero della Diocesi di Roma* (25 febbraio 1974), p. 196.

SELECTED ELEMENTS OF PRIESTLY FORMATION IN THE LENTEN WRITINGS
AND SPEECHES OF BLESSED POPE PAUL VI

Summary

Priestly formation was always an important issue for Paul VI, therefore, being the head of both Milan and Universal Church, he annually addressed his paternal words to the priests during the Lenten time. His teaching revolves around such topics as: priestly identity, sanctification, service and unity. Priestly identity stems from a living relationship between a priest, the appointed one, and Christ who appoints him and it is pursued in the concrete world's realities which impose on Christians, especially priests, difficult choices and tasks. Sanctification consists in proclamation of God's Word and celebration of sacraments, in which God himself acts. However, the first recipient of the sacred rites must be the priest himself. What is more, the priest's service to man, the Church and the world, must be humble and have its source in love, in imitation of Christ in Cenacle, it should, moreover, be realized in the spirit of the Gospel and be directed at seeking the greater glory of God, never that of one's own. Priestly unity provides essential assistance in improving the sphere of identity, sanctification and service. Deriving from the Last Supper and from Christ's prayer, it guarantees fidelity to the chosen way of life, efficacy of pastoral ministry and stable development of the Church.

Keywords: priesthood, formation, Paul VI, sanctity, service, pastoral ministry, evangelism, obedience, unity

WYBRANE ELEMENTY FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ
W WIELKOPOSTNYCH PISMACH I PRZEMÓWIENIACH BŁ. PAWŁA VI

Abstrakt

Dla bł. Pawła VI temat formacji kapłańskiej był od zawsze ważny, dlatego, stojąc na czele Kościoła, zarówno mediolańskiego, jak i powszechnego, każdego roku w okresie Wielkiego Postu kierował do kapłanów ojcowskie słowo. W jego nauczaniu wyróżnić można takie tematy, jak: tożsamość kapłańska, uświęcenie, służba i jedność. Tożsamość wynika z żywej relacji kapłana-powołanego z Chrystusem-powołującym i realizuje się w konkretnych realiach świata, który stawia chrześcijan, a zwłaszcza kapłanów, wobec niełatwych wyborów i zadań. Uświęcenie polega na głoszeniu Słowa Bożego oraz sprawowaniu sakramentów, w których działa sam Bóg. Jednak pierwszym adresatem tych świętych czynności musi być sam kapłan. Służba kapłana wobec człowieka, Kościoła i świata, musi być pokorna i wypływać z miłości na wzór Chrystusa w Wieczerniku, powinna ona być realizowana w duchu Ewangelii i ukierunkowana na poszukiwanie większej chwały Bożej, nigdy własnej. Niezbędną pomocą w czynieniu postępów w sferze tożsamości, uświęcania i służby jest jedność. Jedność kapłańska, mająca swe źródło w Ostatniej Wieczerzy i w modlitwie Chrystusa, gwarantuje wierność wybranej drodze życia, skuteczność posługi duszpasterskiej oraz stabilność rozwoju Kościoła.

Nota o Autorze: ks. mgr lic. Janusz Bartczak, kapłan diec. włocławskiej, absolwent Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i Papieskiego Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie, doktorant na UKSW w Warszawie, kapelan Biskupa Włocławskiego. Zainteresowania naukowe: teologia liturgii, duchowość liturgiczna, formacja, rok liturgiczny, sakramenty.

Słowa kluczowe: kapłaństwo, formacja, Paweł VI, świętość, służba, duszpasterstwo, ewangelizacja, posłuszeństwo, jedność

Ks. JERZY ADAMCZYK
Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

HOMILIA POZA MSZĄ ŚWIĘTĄ. ASPEKT PRAWNO-DUSZPASTERSKI

1. WSTĘP

Wśród różnych form przepowiadania szczególne miejsce zajmuje homilia, która stanowi część liturgii. Tym, co wyróżnia homilię od innych form nauczania, jest jej kontekst liturgiczny¹. Homilia będąca częścią liturgii, zajmującą szczególne miejsce wśród różnych form przepowiadania, jest rzeczywistością prawną, regulowaną różnymi przepisami prawa powszechnego i partykularnego². Prawdodawca kodeksowy³ zamieszcza przepisy dotyczące posługi słowa, zwłaszcza homilii, które ma wydawać⁴ i egzekwować biskup diecezjalny⁵, a przestrzegać proboszcz⁶ i inni głosiciele⁷.

Powstają zatem pytania: Czy homilia ma miejsce wyłącznie w kontekście sprawowanej Eucharystii, czy też może występuje w trakcie innych czynności liturgicznych? Jeżeli homilia może czy musi występować w liturgii pozamszalnej, to jak tę kwestię reguluje prawo kanoniczne, liturgiczne oraz dokumenty duszpasterskie? Kto wspomnianą homilię może wygłaszać: czy tylko minister wyświęcony, czy też w określonych okolicznościach laik?⁸

¹ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne* (29 czerwca 2014), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2015 [dalej: DH], nr 11.

² Np. kan. 256 § 1, 386 § 1, 528 § 1, 767, DH, *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2001, st. 73, s. 178; *Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej. Prawo partykularne Kościoła Toruńskiego*, Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Toruń 2011, st. 207, s. 62-64.

³ *Codex Iuris Canonici. Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1984 [dalej: KPK].

⁴ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja "Redemptionis sacramentum"* (25 marca 2004), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2004 [dalej: RS], nr 68.

⁵ Por. kan. 386 § 1; por. RS 68.

⁶ Por. kan. 528 § 1, 767 § 4.

⁷ Por. kan. 767.

⁸ Należy przypomnieć, że w niniejszym artykule będą brane pod uwagę wyłącznie kwestie homilii głoszonej poza mszą św. Nawet kiedy w czasie mszy jest udzielany inny sakrament, np. chrzest czy małżeństwo, to homilia wygłaszana w czasie mszy obrzędowej jest homilią mszalną, stąd nie będzie ona brana pod uwagę, gdyż jest to zagadnienie niewchodzące w zakres tematu tego artykułu.

2. HOMILIA W CZASIE CZYNNOŚCI LITURGICZNYCH

Dokumenty kościelne niekiedy podają definicję lub elementy definicji homilii. Według *Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium* „zaleca się bardzo, by homilia, w której w ciągu roku liturgicznego przedstawia się na podstawie świętego tekstu tajemnice wiary i zasady chrześcijańskiego życia, była częścią sprawowanej liturgii”⁹. Natomiast *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* zawiera następujące określenie: „homilia, będąca częścią liturgii, jest bardzo zalecana: stanowi bowiem pokarm konieczny dla podtrzymania chrześcijańskiego życia. Winna być wyjaśnieniem jakiegoś aspektu czytań Pisma świętego albo innego tekstu spośród stałych lub zmiennych części Mszy danego dnia, z uwzględnieniem zarówno obchodzonego misterium, jak i szczególnych potrzeb słuchaczy”¹⁰.

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 767 § 1 niemal dosłownie przytacza definicję homilii zawartą w artykule 52 *Konstytucji o liturgii*, przypominając, że homilia stanowi część samej liturgii, w której w ciągu roku liturgicznego należy wyklądać na podstawie świętych tekstów tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego¹¹. Z kolei, *Direttorio omiletico* określa homilię jako „wypowiedź o tajemnicach wiary i prawidłach życia chrześcijańskiego dopasowaną do szczególnych potrzeb słuchaczy”¹².

Zarówno Vaticanum II, jak i odnowiony *Kodeks Prawa Kanonicznego* mówią o homilii jedynie w odniesieniu do celebracji eucharystycznej i – konsekwentnie – tylko odnośnie do ministra wyświęconego¹³. Trzeba zauważyć, że takie ujęcie homilii odpowiada najstarszej historii pojęcia „homilia”. W starożytności bowiem homilia była związana wyłącznie z celebracją Eucharystii. Liturgiczny charakter homilii ściśle związanej z Eucharystią wyrażał się również w tym, że głoszenie jej

⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej “Sacrosanctum Concilium”* (4 grudnia 1963), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2002, s. 48-78 [dalej: SC], nr 52; por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” nei documenti della Chiesa, nei libri liturgici e nel Codice*, *Quaderni di diritto ecclesiale* 11(1998)4, s. 341.

¹⁰ *Missale Romanum ex decreto sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Ioannis Paulis Pp. II cura recognitum, editio typica tertia, dei 18 marti 2002*, *Typis Polyglottis Vaticanis* 2002, nr 65, tekst polski: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2004; por. DH 9. „Zaleca się bardzo, by homilia, w której w ciągu roku liturgicznego przedstawia się na podstawie świętego tekstu tajemnice wiary i zasady chrześcijańskiego życia, była częścią sprawowanej liturgii. Bez poważnego powodu nie należy jej więc opuszczać we Mszach świętych sprawowanych z udziałem wiernych w niedziele i święta nakazane” SC 52.

¹¹ Por. kan. 767 § 1; por. J. Dyduch, *Misja przepowiadania w powszechnym prawodawstwie kościelnym*, w: *Sluga Słowa*, red. W. Przyczyna, Wydawnictwo Redemptoris Misio, Kraków 1997, s. 29; Z. Adamek, *Homiletyka*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1992, s. 125.

¹² DH 11. Warto zauważyć, że w *Direttorio omiletico* naturę homilii ukazano przez jej integralny związek z liturgią. Homilia została określona przede wszystkim jako akt liturgiczny mający znaczenie sakramentalne. Po raz pierwszy w posoborowym nauczaniu Kościoła wprost stwierdzono, że Chrystus jest obecny w przepowiadaniu głosiciela homilii będącego sługą Chrystusa. Por. H. Sławiński, *Znaczenie, geneza i struktura „Dyrektorium homiletycznego”*, *Polonia Sacra* 19(2015)3, s. 168.

¹³ Por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 355.

należało przede wszystkim do biskupa. To był jego szczególny obowiązek. Można powiedzieć, że homilia rodziła się na ustach biskupa w momencie jego powołania. Następnie przeszła na usta prezbiterów i niedawno także diakonów, a nawet, w określonych przypadkach, świeckich, ale zasadniczo homilia jest czynnością magisterialną, jest własnym *munus docendi* biskupa¹⁴. Należy podkreślić, że homilia występująca przy sprawowaniu innych sakramentów (poza Mszą św.) i czynności liturgicznych wywodzi się z homilii eucharystycznej, jest jej pochodną¹⁵. Jak słusznie zauważa E. Miragoli, jeśli w tekstach soborowych i *Kodeksie Prawa Kanonicznego* homilia jest rozpatrywana bezpośrednio i pośrednio tylko w relacji do celebracji eucharystycznej, to już w adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntianti* termin „homilia” jest przyjmowany w znaczeniu szerokim: „dzięki odnowieniu świętej liturgii nie tylko celebra eucharystyczna jest czasem odpowiednim do głoszenia homilii. Ma bowiem swe miejsce w obrzędach wszystkich Sakramentów, i nie należy jej tu zaniedbywać, a także w ceremoniach upodobnionych do liturgii sakramentalnej, kiedy wierni zbierają się razem. Zawsze tu będzie szczególna sposobność do głoszenia słowa Pańskiego”¹⁶. Także inne dokumenty prawno-duszpasterskie mówią o homilii w sensie szerokim (także o homilii pozaeucharystycznej)¹⁷.

¹⁴ Por. tamże, s. 355-356; Por. Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium „Ecclesiae imago” de pastorali ministerio Episcoporum* (22 februarii 1973), nr 55, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997, nr 1945-2328, tekst polski: E. Sztafrowski, *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 6, z. 1, nr 10370-11035 [dalej: EI]). Cały nr 59 EI jest poświęcony nauczaniu homiletycznemu biskupa. Por. Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004), Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005 [dalej: AS], nr 119. Nr 122a tego dokumentu mówi na temat nauczania homiletycznego biskupa. Por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 356. Ph. Rouillard, *Homélie*, w: *Catholicisme*, fasc. V, Letouzey et Ané, Paris, 1962, coll. 829-831; M. Brzozowski, B. Nadolski, *Homilia*, w: *Encyklopedia Katolicka*, red. J. Walkusz, t. 6, Wydawnictwo KUL, Lublin 1993, k. 1175. Jednak i prezbiterzy mogli wygłaszać homilie; zachowały się liczne homilie Orygenesa czy Hipolita Rzymskiego. W czwartym wieku istniał na Wschodzie powszechny zwyczaj głoszenia po czytaniach homilii przez kilku koncebransów, lecz ostatnie słowo należało z reguły do biskupa. Wygłaszanie homilii przez prezbiterów upowszechniło się szczególnie w Galii, gdzie siedziby biskupie były o wiele rzadziej rozmieszczone niż w Afryce Północnej. W razie choroby kapłana homilię wyjętą z tekstów Ojców Kościoła mógł odczytywać diakon. Por. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. II, Aubier-Montaigne, Paris 1950, s. 232; B. Nadolski, *Liturgika. Eucharystia*, t. 4, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1992, s. 150.

¹⁵ Por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 356.

¹⁶ Paulus PP. VI, *Adhortatio Apostolica „De evangelizatione in mundo huius temporis, Evangelii nuntianti”* (8 decembris 1975), Acta Apostolicae Sedis 68(1976), s. 5-76, nr 43; tekst polski: Chreścjanin w świecie 8(1976), s. 20-56 (tu nr 43, 75-76, 78-79 [dalej: EN]).

¹⁷ DH 11. Ioannes Paulus P.P. II, *Adhortatio Apostolica „Catechesi tradendae”* (16 octobris 1979), Acta Apostolicae Sedis 71(1979), s. 1277-1340, nr 48; tekst polski: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, cz. II, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1985, s. 146-217 [dalej: CT]. Kongregacja ds. Duchowieństwa i inne, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów „Ecclesiae de mysterio”* (15 sierpnia 1997), L'Osservatore Romano, wydanie polskie, 19(1998)12, s. 30-40 [dalej: EdM], art. 3 § 4; Congregatio pro Cultu Divino, *Directorium pro celebrantionibus dominicalibus absente presbytero „Christi Ecclesiae”* (2 iunii 1988), Notitiae 24(1988), s. 366-378, Acta Apostolicae Sedis 80(1988), s. 366-378 nr 29, 38, 43; tekst włoski: *Direttorio per le celebrazioni domenicali in as-*

Należy skonkludować, że homilia umieszczona w celebracji eucharystycznej, z której czerpie siłę i szczególną moc, posiada wielką rolę w ewangelizacji. Jednak nie tylko Eucharystia jest odpowiednim momentem dla homilii, znajduje ona swoje miejsce również we wspólnotowej celebracji innych sakramentów, w paraliurgii oraz w ramach wspólnych zebrań wiernych¹⁸.

W kontekście niniejszych rozważań pojawia się pytanie o głosiciela homilii pozamszalnej. *Kodeks* i inne dokumenty rezerwują homilię mszalną wyłącznie dla duchownych¹⁹. Czy więc homilie w czasie pozamszalnych czynności liturgicznych mogą głosić wyłącznie duchowni, czy też w określonych przypadkach wierni niewyświęceni? Trzeba odpowiedzieć, że „poza Mszą Św. wierni nie wyświęceni mogą głosić homilię w sposób zgodny z prawem lub z przepisami liturgicznymi oraz przy zachowaniu klauzul w nich zawartych”²⁰. Stąd pojęcie „głoszenie homilii” oznacza także inne (pozaeucharystyczne) wystąpienia ministra wyświęconego, albo nawet zwykłego wiernego, który nie posiada święceń, przy zachowaniu „prawa lub norm liturgicznych i przestrzeganiu zawartych w nich klauzul”²¹.

3. HOMILIA POZAMSZALNA W CZASIE SPRAWOWANIA SAKRAMENTÓW ŚWIĘTYCH

Jak zaznaczono wyżej, *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 r. traktuje o homilii w sensie ścisłym jako wygłaszanej w kontekście ofiary Mszy Św.²². Reforma liturgiczna Vaticanum II podjęła się przede wszystkim rewizji ksiąg zawierają-

senza del presbitero (2 giugno 1988), *Notitiae* 24(1988), s. 379-392 [dalej: DCD].

¹⁸ E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 345.

¹⁹ Kan. 767 § 1; EdM, art. 3 § 1; RS 64-65; DH 5.

²⁰ EdM, art. 3 § 4; por. IO 37; DCD 43.

²¹ Congregatio pro Cultu Divino, *Directorium pro celebrantionibus dominicalibus absente presbytero „Christi Ecclesiae”*, nr 43, przewiduje możliwość odczytania przez moderatora zgromadzenia homilii przygotowanej i przesłanej mu przez proboszcza (co jest pożądane), zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu. Wspomniany moderator może być nie tylko diakonem, ale i wiernym świeckim. W drugim wydaniu typicznym obrzędów małżeństwa, opublikowanym 19 marca 1990 r. (*Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, Typis Polyglottis Vaticanis 1991, wyd. II, rok 2008), zamieszczono rozdział III: *Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico* (np. brak tego rozdziału w obrzędach małżeństwa, np. dla Polski: *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. trzecie wg drugiego wyd. wzorcowego, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2005, czy Włoch: *Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II, Rito del matrimonio*, Città del Vaticano 2004). Otóż w tym rozdziale, który został opublikowany na prośbę różnych Kościołów lokalnych, postanawia się, że laik, który otrzymał uprawnienie do asystowania przy zawieraniu małżeństwa ma za zadanie nie tylko odebrać zgodę kontrahentów, ale jest odpowiedzialny za całość celebracji (nr 119). W ramach liturgii słowa jest właściwe, aby asystujący świecki wygłosił słowa zachęty (*adhortatio*) albo odczytał homilię przygotowaną przez biskupa lub proboszcza (nr 125). Por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 345 i 351; K. Martin, *The Forgotten Instruction: The Roman Liturgy, Inculturation, and Legitimate Adaptations*, Wydawnictwo Liturgy Training Publications, Chicago 2007, s. 40.

²² Kan. 767 § 1.

cych obrzędy i teksty przeznaczone dla celebracji liturgicznych²³, w następstwie czego została podjęta złożona praca w celu adaptacji i tłumaczenia nowych ksiąg liturgicznych. Z prawnego punktu widzenia trzeba stwierdzić, że w większości przypadków *Kodeks* nie określa obrzędów, które mają być przestrzegane w celebracjach, ale odsyła do samych ksiąg liturgicznych²⁴. Stąd zasadnicze znaczenie posiadają rubryki, które w posoborowych księgach liturgicznych mają inną postać niż to było w przeszłości. Oprócz syntetycznych uwag, które wskazują na różne momenty celebracji, nowe księgi zawierają wprowadzenia (*Zasady i normy*), które są obszernymi tekstami, bogatymi w elementy teologiczne i duszpasterskie. Wszystkie te wskazania są źródłami poznania prawa liturgicznego i pozwalają wyeksplikować normy dotyczące się homilii w różnych celebracjach pozamszalnych²⁵.

Pierwszym z sakramentów, który przewiduje homilię, jest chrzest św. Jest on bramą sakramentów, a także jawi się jako konieczny do zbawienia przez rzeczywiste lub zamierzone przyjęcie. Ten sakrament uwalnia ludzi od grzechów, odradza ich jako dzieci Boże i przez upodobnienie do Chrystusa niezniszczalnym charakterem włącza ich do Kościoła²⁶. Obowiązującą księgą liturgiczną dotyczącą tego sakramentu są *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*²⁷. Chrztu św. udziela się w czasie Mszy Św. lub poza nią.

Aktualna *Struktura obrzędów chrztu dzieci* wśród wielu jej elementów wymienia także homilię, również wówczas, gdy chrztu udziela się poza Mszą Św. We *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym* prawodawca przypomina, że liturgia słowa Bożego w obrzędach chrztu dzieci ma na celu „ożywić wiarę rodziców, chrzestnych i wszystkich obecnych, oraz aby przez wspólną modlitwę wyprosić owoce sakramentu. Liturgia ta składa się z czytania jednego lub kilku wyjątków z Pisma Św., z homilii, po której ma być chwila ciszy, z modlitwy powszechnej

²³ „Należy jak najrychlej zbadać i poprawić księgi liturgiczne przy pomocy znawców i z uwzględnieniem wypowiedzi biskupów z różnych stron świata” (SC 25).

²⁴ „*Kodeks* zazwyczaj nie określa obrzędów, jakie należy zachować w sprawowaniu czynności liturgicznych, dlatego obowiązujące dotychczas przepisy liturgiczne zachowują swoją moc, chyba że któreś z nich są przeciwne kanonom *Kodeksu*”. Kan. 2. KPK nie zawiera całego prawa obowiązującego w Kościele katolickim. Nie obejmuje też całego prawa liturgicznego. Na prawo to składają się normy regulujące przebieg czynności liturgicznych („obrzędy” – czynności i teksty liturgiczne, słowo użyte w znaczeniu liturgicznym, a nie prawnoustrojowym) oraz normy dyscyplinarne dotyczące liturgii jako jednej z podstawowych funkcji Kościoła. KPK nie zawiera tych pierwszych (w komentarzach do KPK 17 nazywano je „prawem ściśle liturgicznym”), znajdują się one w księgach liturgicznych. Księgi te zachowały z wejściem KPK w życie swoją moc, o ile nie były przeciwne jego dyspozycjom. Por. R. Sobański, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 1, ks. 1: *Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2003, s. 47.

²⁵ Por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 346. Trzeba zaznaczyć, że w niniejszym artykule źródłami prawa liturgicznego będą zasadniczo księgi liturgiczne obowiązujące w diecezjach polskich, które z kolei opracowano na podstawie wydań wzorcowych i w takiej postaci zatwierdzono.

²⁶ Por. kan. 849.

²⁷ *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. trzecie, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2010 [dalej: OCD].

kończącej się modlitwą w formie egzorcyzmu²⁸. Po *Obrzędzie przyjęcia dzieci*, a przed liturgią sakramentu chrztu, przewidziana jest liturgia słowa Bożego, a w niej homilia. Po czytaniu słowa Bożego „celebrans wygłasza krótką homilię, wyjaśniając przeczytany tekst i wprowadzając obecnych w głębsze zrozumienie tajemnicy chrztu, zachęca przede wszystkim rodziców i chrzestnych, by ochotnie podjęli obowiązek wynikający z tego sakramentu²⁹”.

Rozdział IV *Obrzędów chrztu dzieci dostosowanych do zwyczajów diecezji polskich* zawiera teksty *Obrzędów chrztu dzieci do użytku katechetów, gdy brak kapłana lub diakona*³⁰, które dopuszczają możliwość wygłoszenia przez katechetę homilii: „katecheta zaprasza rodziców i chrzestnych oraz wszystkich obecnych do udziału w liturgii słowa Bożego. Czyta się wiersze 17-20 z 20 rozdziału Ewangelii św. Mateusza o przekazaniu Apostołom misji nauczania i chrzczenia albo perykopy podane w rozdziale VI. Można śpiewać psalmy i kantyki tam podane. Po czytaniu katecheta może wygłosić krótką homilię w sposób określony przez biskupa³¹. Jednak udzielający chrztu katecheta „zamiast czytania Pisma św. i homilii może odczytać” zamieszczone w tekście pouczenie³²”.

Homilia jest także polecana w obrzędzie *Przyniesienia do kościoła dziecka już ochrzczonego*³³. Rubryki zawierają następujący zapis: „czyta się jedną lub dwie z podanych niżej perykop. [...]. Można wybrać inne perykopy zgodnie z życzeniem rodziców lub odpowiednie dla ich duchowego pożytku. Pomiędzy czytania-
mi można śpiewać psalmy responsoryjne i wersety podane w nr 228-237. Następnie celebrans wygłasza krótką homilię, wyjaśniając przeczytany tekst i wprowadzając obecnych w głębsze zrozumienie tajemnicy chrztu³⁴”.

Kolejnym sakramentem, którego obrzęd przewiduje homilię, jest bierzmowanie. Jest to sakrament, „który wyciska charakter i przez który ochrzczeni, postępując na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia, są ubogacani darem Ducha Świętego i doskonale łączą się z Kościołem, umacnia ich i ściślej zobowiązuje, by słowem i czynem byli świadkami Chrystusa oraz szerzyli wiarę i jej bronili³⁵”. Obowiązująca księga celebracji tego sakramentu to *Obrzędy Bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*³⁶.

²⁸ OCD 17. „Liturgię słowa należy odprawiać w takim miejscu, w którym wszyscy obecni mogą usiąść, aby spokojnie wysłuchać czytań i homilii. Najczęściej wystarczy jedno czytanie wyjaśnione w homilii”. OCD 17.

²⁹ OCD 45, 82, 12; por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 349.

³⁰ OCD 147-177.

³¹ OCD 153. „Biskupi mają zdecydować, czy katecheci w ich diecezjach mogą wygłaszać homilię według własnego układu, czy też mają ją odczytywać z przygotowanego tekstu”. OCD, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 26; por. tamże, nr 20; W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania*, Wydawnictwo Archidiecezji Przemyskiej, Przemysł 1999, s. 127.

³² Por. OCD 154.

³³ OCD 186-206.

³⁴ OCD 193-194; por. W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 127.

³⁵ Kan. 879.

³⁶ *Obrzędy Bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. drugie poprawio-

„Bierzmowania udziela się zwykle w czasie Mszy Św., aby jaśniej ukazał się ścisły związek tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim, które osiąga szczyt w przyjęciu Ciała i Krwi Chrystusa”, stąd homilia wtedy głoszona jest homilią mszalną. „Jeżeli przemawiają za tym szczególne okoliczności, należy udzielać bierzmowania poza Mszą. Ilekroć udziela się bierzmowania poza Mszą, powinna je poprzedzać liturgia słowa Bożego”³⁷. *Obrzędy Bierzmowania* nakazują przykładanie wielkiej wagi do należytego odprawiania liturgii słowa Bożego, od której zaczynają się obrzędy bierzmowania³⁸. W przypadku udzielania bierzmowania poza Mszą homilia ma miejsce nie zaraz po Ewangelii, ale dopiero po przedstawieniu biskupowi kandydatów do bierzmowania³⁹. Wtedy to „biskup wygłasza krótką homilię, w której wyjaśnia odczytane teksty i w ten sposób wprowadza kandydatów, ich świadków i rodziców oraz całe zgromadzenie wiernych w głębsze rozumienie misterium bierzmowania. Może to uczynić słowami podanymi w *Pontyfikale*”⁴⁰.

Następnym sakramentem, gdzie występuje homilia liturgiczna, jest sakrament pokuty, poprzez który „wierni wyznający uprawnionemu szafarzowi grzechy, wyrażający za nie żal i mający postanowienie poprawy, przez rozgrzeszenie udzielone przez tegoż szafarza otrzymują od Boga odpuszczenie grzechów po chrzcie popełnionych i jednocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę”⁴¹. Obowiązującą księgą liturgiczną są *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*⁴².

We *Wprowadzeniu teologiczno-pastoralnym* stwierdza się, że „homilia biorąca za punkt wyjścia tekst Pisma Św. powinna doprowadzić wiernych do rachunku sumienia, do odwrócenia się od grzechu i nawrócenia do Boga”⁴³. Homilia, w której należy wyjaśnić czytania i ich związek z życiem zgromadzonych wiernych, jest także obowiązkowym elementem nabożeństwa pokutnego⁴⁴. W samym tekście *Obrzędów pokuty* poleca się homilię w *Obrzędzie pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem*⁴⁵, jak i w *Obrzędzie pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem*⁴⁶.

ne, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2005 [dalej: OB].

³⁷ OB 13.

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. OB 39.

⁴⁰ Tamże; por. W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 127.

⁴¹ Kan. 959.

⁴² *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wydanie drugie, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2002 [dalej: OP].

⁴³ OP 25.

⁴⁴ Por. OP 36.

⁴⁵ OP 53.

⁴⁶ Tamże. W *Obrzędzie pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem* homilia ma bardzo ważne znaczenie, gdyż nie ma osobistych pouczeń spowiednika w konfesjonale, jak w przypadku spowiedzi indywidualnej. „Należy w niej wezwać wiernych, którzy chcą skorzystać z rozgrzeszenia ogólnego, aby się odpowiednio przygotowali, czyli aby każdy wzbudził żal za grzechy, postanowił unikać grzechów oraz naprawić ewentualne zgorszenia i wyrządzone szkody, a równo-

Wygłoszenie homilii przewiduje obowiązująca księga liturgiczna *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*⁴⁷. W księdze tej poleca się wygłoszenie homilii w czasie *Obrzędu wystawienia i błogosławieństwa eucharystycznego*⁴⁸, w procesji na uroczystość Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa⁴⁹. Natomiast we włoskiej wersji tej księgi zatytułowanej *Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico*⁵⁰ dopuszczone jest wygłoszenie homilii w obrzędzie komunii św. poza Mszą. Prawodawca mówi, że zależnie od okoliczności, kapłan lub diakon może zrobić krótkie wyjaśnienie przeczytanego fragmentu Pisma Św.⁵¹

Celebracja namaszczenia chorych, „poprzez które Kościół wiernych niebezpiecznie chorych powierza Chrystusowi cierpiącemu i uwielbionemu, ażeby ich podtrzymał i zbawił, udziela się przez namaszczenie ich olejem i wypowiedzenie słów przepisanych w księgach liturgicznych”⁵², także daje możliwość wygłoszenia homilii. Sakramentu tego udziela się zgodnie z księgą *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*⁵³.

Homilię trzeba wygłosić w czasie sprawowania *Obrzędu namaszczenia wielu chorych poza Mszą Św.* Ma ona miejsce po przeczytaniu jednego lub kilku wyjątków z Pisma Św. przepłatanych śpiewami⁵⁴. Natomiast we włoskiej wersji obrzędów namaszczenia chorych, w *Obrzędzie namaszczenia wielu chorych poza Mszą Św.*⁵⁵, postanawia się, że po odczytaniu Ewangelii, kapłan w homilii opartej na tekście świętym objaśnia znaczenie choroby w historii zbawienia i łaskę sakramentu namaszczenia, biorąc pod uwagę aktualny stan zdrowia chorych i konkretną sytuację uczestników celebracji⁵⁶.

Homilia występuje także w obrzędach małżeństwa. *Kodeks Prawa Kanonicznego* stwierdza, iż „małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżon-

cznie postanowił wyznać indywidualnie w odpowiednim czasie grzechy ciężkie, których obecnie nie może wyznać, ponadto należy wszystkim wyznaczyć jakieś zadośćuczynienie. Penitencji, jeżeli zechcą, będą mogli do niego coś dodać”. OP 62; por. OP 35a; E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 349.

⁴⁷ *Komunia święta i kult tajemnicy eucharystycznej poza Mszą Świętą dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1985 [dalej: KŚiK].

⁴⁸ KŚiK 71.

⁴⁹ Por. KŚiK 120.

⁵⁰ *Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico*, Roma 1979.

⁵¹ Por. *Rito della comunione fuori della Messa e culto eucaristico*, nr 31. Punkt 31 zatytułowany jest „omelia”. Brak tej dyspozycji w księdze w wersji polskiej; por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 350.

⁵² Kan. 998.

⁵³ *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, wyd. drugie poprawione, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2004 [dalej: SCH].

⁵⁴ Por. SCH 113.

⁵⁵ Conferenza Episcopale Italiana, *Sacramento dell'Unzione e cura pastorale degli infermi*, Città del Vaticano 1974, wznowienie 1994.

⁵⁶ Por. *Sacramento dell'Unzione e cura pastorale degli infermi, Celebrazione senza la messa*, nr 106; A. Miralles, *Teologia liturgica dei sacramenti. Unzione degli infermi*, Wydawnictwo Edusc, Roma 2009, s. 89.

ków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”⁵⁷. Sakrament ten celebrowany jest zgodnie z księgą *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*⁵⁸. Małżeństwo zasadniczo powinno się zawierać w czasie Mszy. Proboszcz jednak, uwzględniając potrzeby duszpasterskie, a także stopień udziału w życiu Kościoła narzeczonych i uczestników uroczystości, winien rozważyć, czy lepiej jest zaproponować zawarcie małżeństwa w czasie Mszy czy poza nią⁵⁹. W czasie zawierania małżeństwa poza Mszą Św., podobnie jak i w czasie Mszy, homilia należy do ważnych elementów liturgii słowa. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* potwierdza ważność homilii w słowach: „wypada, aby ten sam kapłan przygotowywał narzeczonych, wygłosił homilię w czasie sprawowania sakramentu, przyjął zgodę małżeńską [...]”⁶⁰.

Same obrzędy małżeństwa podkreślają konieczność wygłoszenia homilii. *Obrzędy sakramentu małżeństwa poza Mszą Świętą* zawierają normę: „liturgia słowa odbywa się w zwykły sposób. Mogą być trzy czytania, z których pierwsze powinno być ze Starego Testamentu. Po odczytaniu Ewangelii, kapłan w oparciu o tekst liturgiczny i w sposób dostosowany do słuchaczy, wygłasza homilię o małżeństwie chrześcijańskim, o miłości i obowiązkach małżonków i o łaskach sakramentu”⁶¹.

Także w *Obrzędzie zawarcia małżeństwa między osobą należącą do Kościoła katolickiego i niechrześcijaninem lub katechumenem* poleca się głosić homilię. Rytuał stwierdza: „odbywa się liturgia słowa. [...] Można odczytać jedno lub dwa czytania. Jeżeli okoliczności za tym przemawiają, może być tylko jedno czytanie. Zawsze należy wybrać przynajmniej jedno czytanie mówiące wyraźnie o małżeństwie. Potem na podstawie tekstu biblijnego należy wygłosić homilię uwzględniającą obowiązki i sytuację małżonków oraz inne okoliczności”⁶².

Należy jednocześnie dodać, iż nowe *Ordo celebrandi Matrimonium* editio typica altera, z 19 marca 1990 r., zawiera rozdział III *Ordo celebrandi Matrimonium coram assistente laico* (brak tego rozdziału w obrzędach małżeństwa np. dla Polski: *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. trzecie wg drugiego wyd. wzorcowego, Katowice 2005, czy Włoch: *Rituale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II, Rito del matrimonio*, Città del Vaticano 2004). Otóż, w rozdziale tym, który został opublikowany na prośbę różnych Kościołów lokalnych, postanawia się, że laik, który otrzymał uprawnienie do asystowania przy zawieraniu małżeństwa, ma za zadanie nie tylko odebrać

⁵⁷ Kan. 1055 § 1.

⁵⁸ *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. trzecie wg drugiego wyd. wzorcowego, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2010 [dalej: OSM].

⁵⁹ Por. OSM, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 29; por. OSM 81.

⁶⁰ OSM 23; por. OSM 29.

⁶¹ OSM 23; por. OSM 92-93; E. Miragoli, *Il termine „omelia”* ..., s. 350.

⁶² OSM 23; por. OSM 128-129; por. W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 130; por. E. Miragoli, *Il termine „omelia”* ..., s. 350.

zgodę kontrahentów, ale jest odpowiedzialny za całość celebracji. W ramach liturgii słowa jest właściwe, aby asystujący świecki wygłosił słowa zachęty (*adhortatio*) albo odczytał homilię przygotowaną przez biskupa lub proboszcza⁶³.

3. HOMILIA PODCZAS UDZIELANIA SAKRAMENTALIÓW

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., inspirując się doktryną soborową, definiuje sakramentalia jako święte znaki, przez które na podobieństwo sakramentów są oznaczone i otrzymywane ze wstawiennictwa Kościoła skutki, zwłaszcza duchowe⁶⁴. Liczba sakramentaliów nie jest ustalona ostatecznie, gdyż Stolica Apostolska może ustanawiać nowe sakramentalia, znosić niektóre z nich albo zmieniać⁶⁵. Aktualnie do sakramentaliów zalicza się wprowadzenie w posługę: lektora, akolity, pomocnika w udzielaniu Komunii Św., obrzędy we wspólnotach zakonnych: konsekrację dzievic, profesję zakonną, błogosławienie opata i ksieni, umycie nóg w Wielki Czwartek, pogrzeb chrześcijański, a zwłaszcza wszelkie błogosławieństwa⁶⁶.

Wśród sakramentaliów rozróżnia się zasadniczo dwie grupy: sakramentalia ustanawiające (*constitutivae*), które upoważniają i przeznaczają osobę lub rzecz do określonego celu. Druga grupa, to błogosławieństwa upraszające (*invocativae*), będące uwielbieniem dobroci Boga i prośbą o właściwy użytek danej rzeczy lub o takie działanie danej osoby w konkretnej sytuacji życia, które byłoby znakiem obecności Królestwa Bożego i przyniosło chwałę Bogu⁶⁷.

Gdy chodzi o błogosławieństwa, to faktycznie w każdym obrzędzie błogosławieństw, po czytaniu słowa Bożego, jest przewidziane rozważanie szafarza, które przybiera różne nazwy. Obowiązującą księgą liturgiczną w kwestii błogosławieństw są *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*⁶⁸. We *Wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym* przedstawia się podstawową strukturę błogosławieństwa: „podstawowy układ błogosławieństw wymaga dwóch głównych części, z których pierwszą stanowi głoszenie słowa Bożego, drugą zaś uwielbienie Bożej dobroci i modlitwa o pomoc z nieba. Sprawowanie błogosławieństwa zazwyczaj rozpoczyna się i kończy krótkimi obrzędami. Pierwsza część

⁶³ Por. *Rituale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP. VI editum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum, Ordo celebrandi Matrimonium*, editio typica altera, nr 119, 125; E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 351; A. Lameri, *Il Rituale Romano*, Rivista Liturgica 95(2008)5, s. 904.

⁶⁴ Por. kan. 1166; por. SC 60; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994, nr 1667.

⁶⁵ Por. kan. 1167 § 1.

⁶⁶ Por. W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 131.

⁶⁷ Por. tamże. W. Głowa zauważa, że „wydane w 1984 r. *Obrzędy błogosławieństw (De Benedictionibus)*, podobnie jak i obecny *Kodeks Prawa Kanonicznego*, nie posługują się określeniami: błogosławieństwo ustanawiające (*constitutivae*) i upraszające (*invocativae*)”. Tenże, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 131-132.

⁶⁸ *Obrzędy błogosławieństw dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* (t. 1 i 2), Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1994 [dalej: OBłog].

zmierza do tego, aby błogosławieństwo stało się rzeczywiście świętym znakiem, który swoje znaczenie i skuteczność czerpie z głoszenia słowa Bożego. Istotą zatem pierwszej części jest głoszenie słowa Bożego. Odnoszą się do niego zarówno uwagi wprowadzające i krótkie wyjaśnienia, jak i zachęta lub homilia, która stosownie do okoliczności może być dodana⁶⁹.

Jak słusznie zauważa E. Miragoli, nie jest łatwo zrozumieć przyjęte kryterium, według którego poleca się wygłosić krótką zachętę (egzortę) albo homilię. Można by sądzić, że zależy to od znaczenia danej celebracji, ale trudno to stwierdzić z pewnością⁷⁰.

Homilia jest przewidziana w następujących błogosławieństwach: poświęcenia kościoła i ołtarza⁷¹, nowego seminarium⁷², nowego domu zakonnego⁷³, cmentarza⁷⁴. Natomiast egzorta może występować np. przy obrzędach: błogosławieństwa rodziny⁷⁵, dorocznym błogosławieństwie rodzin⁷⁶, błogosławieństwa małżonków poza Mszą Św.⁷⁷, błogosławieństwa dzieci⁷⁸.

Istotnym sakramentalium jest pogrzeb chrześcijański, który odprawiany jest według księgi *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*⁷⁹. Ceremonie pogrzebowe składają się z kilku form i innych ceremonii, które dają celebransowi dosyć duże możliwości zastosowania, zależnie od sytuacji. Homilia pełni ważną rolę w obrzędach pogrzebu ze względów duszpasterskich⁸⁰.

Możliwość homilii występuje w czasie *Nabożeństwa słowa Bożego przy zmarłym*. Jeżeli nabożeństwu przewodniczy kapłan lub diakon, może przemówić do zebranych. Po czytaniach lub po homilii należy zachować chwilę ciszy przeznaczonej na rozważanie usłyszanego słowa⁸¹.

W pierwszej formie pogrzebu, jeżeli odprawia się *Liturgię słowa bez Ofiary Eucharystycznej*, która może zawierać trzy czytania, po Ewangelii wygłasza się

⁶⁹ OBłog, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, nr 20-21.

⁷⁰ *Il termine „omelia” ...*, s. 352. Widać to na przykładach: błogosławieństwo dzwonów (nr 1043: krótka zachęta) i błogosławieństwa nowego krzyża (nr 977: homilia).

⁷¹ *Obrzędy poświęcenia kościoła i ołtarza*, wyd. wzorcowe, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2001, nr 29-30.

⁷² OBłog, t. 1, nr 508.

⁷³ OBłog, t. 1, nr 530.

⁷⁴ OBłog, t. 2, nr 1128.

⁷⁵ OBłog, t. 1, nr 54.

⁷⁶ OBłog, t. 1, nr 80.

⁷⁷ OBłog, t. 1, nr 123.

⁷⁸ OBłog, t. 1, nr 146.

⁷⁹ *Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. drugie uzupełnione, Wydawnictwo Księgarnia Św. Jacka, Katowice 2014 [dalej: OPogrz].

⁸⁰ Do homilii nawiązuje się w nr 17 *Wprowadzenia teologicznego i pastoralnego*: „niech także pamiętają wszyscy, a zwłaszcza kapłani, gdy w obrzędach pogrzebowych polecają zmarłych Bogu, że ich obowiązkiem jest umocnić nadzieję uczestników pogrzebu i ożywić wiarę w tajemnicę paschalną oraz w zmartwychwstanie umarłych i to w taki sposób, aby okazując macierzyńską miłość Kościoła i niosąc pociechę płynącą z wiary, podnieść na duchu wierzących, a nie urazić pogrążonych w żalobie”. Por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 349.

⁸¹ Por. OPogrz, nr 34-35.

homilię, która nie powinna być mową pochwalną ku czci zmarłego. Jeżeli względy duszpasterskie tego wymagają, można się ograniczyć do jednego czytania, po którym należy wygłosić homilię. Trzeba zauważyć, że homilia jest tak ważna, że – biorąc pod uwagę względy duszpasterskie – można w tym wypadku ograniczyć się do jednego czytania, ale homilii nie można opuścić⁸².

W *Drugiej formie pogrzebu zawierającej stację w kaplicy cmentarnej i przy grobie* także istnieje konieczność wygłoszenia homilii. „Po czytaniu (lub po czytaniach) następuje krótka homilia, chyba że przewiduje się ją przy grobie. W tej homilii można wspomnieć o okolicznościach życia i śmierci zmarłego, ale nie należy wygłaszać mowy pochwalnej na jego cześć”⁸³. Także w *Trzeciej formie pogrzebu zawierającej jedną stację* (dom zmarłego czy kaplica cmentarna) homilia jest obowiązkowa⁸⁴. Podobnie jest z homilią we wszystkich trzech formach pogrzebu dziecka⁸⁵.

4. HOMILIA W CELEBRACJI *LITURGII GODZIN*

Kościół, wypełniając kapłański urząd Chrystusa, celebryje *Liturgię godzin*, w której, słuchając Boga mówiącego do swojego ludu i wspominając tajemnicę zbawienia, wysławia nieustannie Boga śpiewem i modlitwą oraz prosi o zbawienie całego świata⁸⁶. Ta celebrycja, jako wyraz wierności poleceniom Chrystusa i apostołów, by nieustannie się modlić, jest tak ułożona, aby wszystkie pory dnia i nocy uświęcać przez oddawanie chwały Bogu⁸⁷. Słusznie zalicza się publiczną i wspólną modlitwę Ludu Bożego do głównych obowiązków Kościoła. Chrystus przykazał, aby wierni zawsze się modlili i nie ustawali w modlitwie. Kościół stosuje się wiernie do tego nakazu: nie ustaje w modlitwie. Przykazanie to spełnia, nie tylko sprawując Eucharystię, ale także w inny sposób, a zwłaszcza przez *Liturgię godzin*. Wyróżnia się ona spośród czynności liturgicznych szczególnie tym, że uświęca wszystkie pory dnia i nocy, jak o tym świadczy starożytna tradycja chrześcijańska⁸⁸.

L. Alessio pisze, że „uświęcenie dnia i pracy ludzkiej jest specyfiką *Liturgii godzin*. Można pytać: co jest materią, którą celebrycja Godzin przemienia w rzeczywistość świętą? Jest nią czas, celebrycja Godzin jest konsekracją czasu. Lecz, o jaki czas chodzi? Nie o czas matematyczny, bezosobowy, abstrakcyjny i wolny, lecz o czas konkretny, żywy i osobisty: czas historii, która jest przede wszystkim czasem kosmicznym, odmierzonym rytmicznie przez dni, nocie i pory roku; jest

⁸² Por. OPogrz, nr 60; W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 132; E. Miragoli, *Il termine „omelia”...*, s. 350.

⁸³ OPogrz, nr 87.

⁸⁴ Por. OPogrz, nr 113.

⁸⁵ Por. OPogrz, nr 154; 158; 186; 202; W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 132.

⁸⁶ Por. kan. 1173.

⁸⁷ Por. W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 133.

⁸⁸ Por. Święta Kongregacja Sakramentów i Kultu Bożego, *Ogólne Wprowadzenie do Liturgii godzin*, nr 1, 10, t. 1, Poznań 1982, s. 23-100 [dalej: IGLH].

czasem biologicznym, odmierzanym rytmem naszego życia organicznego, przez jego fazy aktywności i odpoczynku. W rzeczywistości czas, który jest uświęcamy, jest czasem naszego życia⁸⁹.

Modlitwa nie jest zwykłym obowiązkiem Kościoła, lecz należy ona do jego istoty: jest on bowiem wspólnotą religijną i stąd winien okazywać swój religijny charakter również w modlitwie. Modlitwa indywidualna każdego chrześcijanina jest niezbędna i godna polecenia, lecz modlitwa wspólnotowa ma specjalną godność: „gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w moje imię tam jestem pośród nich” (Mt 18,20)⁹⁰.

Obowiązującą księgą liturgiczną do celebracji całej *liturgia horarum* jest wydanie czterotomowe *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*⁹¹. Aktualny układ *Liturgii godzin* jest rezultatem reformy soborowej. Trzeba podkreślić, że *Liturgia godzin* jest modlitwą całego Kościoła, a więc nie tylko duchownych czy członków instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostołskiego, lecz i wiernych świeckich⁹².

Mimo, że *Liturgia godzin* jest przede wszystkim modlitwą chwały i słuchania słowa Bożego, ma cel przeważnie medytacyjny – zawsze po proklamacji słowa Bożego przewidziana jest przestrzeń ciszy. Jest też możliwość wygłoszenia homilii. Mianowicie, *Ogólne Wprowadzenie do Liturgii godzin* zawiera przepis: „gdy Jutrznie i Nieszpory odprawia się przy udziale wiernych, czytanie dłuższe (można je wybrać z Pisma Św. czy to z Godziny czytań, czy z tekstów mszalnych, albo z innych tekstów biblijnych, które są bardziej dostosowane do danych okoliczności) można, według uznania, wyjaśnić w krótkiej homilii⁹³”.

Także odprawiając wigilię niedzielną, uroczystości i świąt, po czytaniach w Godzinie czytań, a przed hymnem *Ciebie, Boże, chwalimy*, dodaje się pieśń umieszczoną w *Dodatku* do wspomnianej *Liturgii godzin*, następnie czyta się Ewangelię i wygłasza homilię, zależnie od okoliczności⁹⁴.

⁸⁹ *La liturgia de las horas en el Código latino*, Anuario Argentino de Derecho Canónico 3(1996), s. 241-242.

⁹⁰ Por. IGLH 9; L. Alessio, *La liturgia de las horas en el Código latino ...*, s. 238.

⁹¹ *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. I: *Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego*, wyd. 2 poprawione, Poznań 2006; t. II: *Wielki Post. Okres wielkanocny*, Poznań 1984; t. III: *Okres zwykły tygodnie I-XVII*, Poznań 1987; t. IV: *Okres zwykły tygodnie XVIII-XXXIV*, Poznań 1988; tom dodatkowy (wakacyjny): *Okres zwykły tygodnie*, Poznań 2002; *Dodatkowe teksty o świętych*, t. I-IV, Poznań 2012.

⁹² Por. kan. 1173-1174. „Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z tego, że [...] chwala oddawana Bogu przez Kościół nie jest ani przez swoje pochodzenie, ani przez swą naturę wyłączną własnością kleru albo mnichów; stanowi własność całej społeczności chrześcijańskiej”. IGLH 270; por. L. Alessio, *La liturgia de las horas...*, s. 241.

⁹³ IGLH 47-48; por. E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 348.

⁹⁴ Por. IGLH 73; W. Głowa, *Liturgia miejscem i źródłem przepowiadania...*, s. 133; E. Miragoli, *Il termine „omelia” ...*, s. 349.

5. WNIOSKI

Z przeprowadzonych rozważań i analiz należy wyciągnąć następujące wnioski:

1. Istnieje możliwość, a nieraz jest to nakazane, aby głosić homilię w trakcie innych czynności liturgicznych, a nie tylko w kontekście sprawowanej Eucharystii.

2. W tekstach soborowych i *Kodeksie Prawa Kanonicznego* homilia jest rozpatrywana bezpośrednio i pośrednio tylko w relacji do celebracji eucharystycznej, co jest pewnym zawężeniem rozumienia tej formy przepowiadania.

3. Trzeba eksponować homilię także w szerokim znaczeniu, a więc homilię pozamszalną.

4. Poza Mszą Św. wierni niewyświęceni mogą głosić homilię w sposób zgodny z prawem lub z przepisami liturgicznymi oraz przy zachowaniu klauzul w nich zawartych.

5. Podobnie jak homilia w czasie Mszy Św., także homilia pozamszalna winna się opierać na Piśmie świętym, Tradycji, liturgii, Nauczycielskim Urzędzie i życiu Kościoła.

6. Homilia pozamszalna nakłada na homilistów takie same obowiązki zarówno w fazie przygotowania, jak i wygłoszenia, jak to ma miejsce w przypadku homilii mszalnej.

7. Prawo patrykularne, zwłaszcza synodalne, winno doprecyzować przepisy o głoszeniu homilii pozamszalnej.

HOMILY OUTSIDE OF MASS. LEGAL AND PASTORAL ASPECTS

Summary

The aim of the article is to present legal and pastoral aspects of homily delivered outside of Mass. The first part refers to homily delivered during all liturgical celebrations. The second part depicts homily during the celebration of the holy sacraments (outside of Mass), and the third part is devoted to homily delivered during administration of sacraments. The fourth part discusses homily at the celebration of the Liturgy of the Hours.

Keywords: homily, sacraments, sacramentals, homilist, the Liturgy of the Hours

Nota o Autorze: ks. dr hab. Jerzy Adamczyk prezbiter diecezji radomskiej, absolwent Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym w Radomiu. Jest autorem opracowań z zakresu prawa małżeńskiego, hierarchicznego ustroju Kościoła, sakramentów św. oraz miejsc świętych. Adres: Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu, 26-600 Radom, ul. Młyńska 23/25. e-mail: ksjerzyad@wp.pl

Słowa kluczowe: homilia, sakramenty, sakramentalia, homilista, Liturgia godzin

Ks. ARKADIUSZ DOMASZK SDB
Wydział Prawa Kanonicznego
UKSW Warszawa

KIEROWNICTWO DUCHOWE ALUMNÓW SEMINARIÓW DUCHOWNYCH I ZAKONNIKÓW W PRAWIE KANONICZNYM (II): ZACHOWANIE TAJEMNICY¹

1. WSTĘP

Alumni seminariów duchownych i zakonnicy w formacji początkowej w instytutach zakonnych szczególnie potrzebują pomocy w rozwoju duchowym, tj. wsparcia poprzez kierownictwo duchowe. Może ono łączyć się ze sprawowaniem sakramentu pojednania lub też dokonywać się w formie pozasakramentalnej. W jednej i drugiej formie należy zastanowić się nad zachowaniem stosownej tajemnicy lub sekretu informacji, dyskrecji i poufności². Oprócz przestrzegania tajemnicy spowiedzi, chodzi także o respektowanie dobrego imienia oraz intymności osób, bezpieczeństwa informacji uzyskanych w tymże kierownictwie i ochrony danych osobowych. Zagadnienia te zostaną omówione w poniższym opracowaniu.

2. TAJEMNICA I SEKRET SPOWIEDZI

Spowiednik, jako kierownik duchowy, jest obdarzony wielkim zaufaniem. Ci, którzy korzystają z jego posługi sakramentalnej czy duchowej, mają prawo oczekiwać, że wszystko, co zostanie wypowiedziane, będzie objęte stosowną tajemnicą. Zobowiązanie do tajemnicy lub sekretu spowiedzi bardzo mocno eksponuje prawo kanoniczne, ale także choć w mniejszym zakresie występuje w prawie polskim.

¹Opracowanie poniższe jest kontynuacją artykułu: A. Domasz, *Kierownictwo duchowe alum-nów seminariów duchownych i zakonników w Prawie Kanonicznym (I): forma sakramentalna i poza-sakramentalna*, *Seminare* 36(2015)3, s. 21-31.

²Teologiczno-moralna natura tajemnicy w odniesieniu do różnych zagadnień prawa kanonicznego, por. R. Coronelli, *Il significato ecclesiale del segreto*, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 26(2013)1, s. 9-54.

a) Prawo kanoniczne

Kościół w swoim prawie szczególnie podkreśla tajemnicę spowiedzi, chroniąc prawa każdego penitenta. Zobowiązuje spowiednika do bezwzględnego zachowania tajemnicy spowiedzi świętej, która jest nienaruszalna, „dlatego nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta”³. Absolutnie nikt, nawet najwyższa władza kościelna, nie może zwolnić spowiednika z tej tajemnicy; jest nią związany aż do końca swego życia⁴. Kościół nie posiada władzy dyspensowania w tym zakresie: tajemnica spowiedzi nie należy do dziedziny prawa czysto kościelnego. Nauczanie Kościoła zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* potwierdza tak określone zobowiązanie spowiednika: „tajemnica ta, która nie dopuszcza żadnych wyjątków, nazywa się *pieczęcią sakramentalną*, ponieważ to, co penitent wyznał kapłanowi, zostaje *zapieczętowane przez sakrament*”⁵.

Bezpośrednim przedmiotem tajemnicy są grzechy wyznane przez penitenta podczas spowiedzi, tak ciężkie, jak i lekkie⁶. Tajemnica sakramentalna wiąże także, gdyby kapłan nie udzielił rozgrzeszenia czy gdyby sakrament został przerwany. Należy też wspomnieć o przedmiocie pośrednim, tj. o tym, co osoba spowiadająca wyznała dodatkowo, jako wyjaśnienia i okoliczności towarzyszące grzechom czy własne ułomności⁷. „Nie wystarczy jednak zachowywać milczenia na temat tożsamości osoby i jej grzechów, trzeba nim objąć także wszelkie zdarzenia i okoliczności, których przypomnienie, choć nie są to grzechy, może wyrządzić przykrość penitentowi, zwłaszcza zaś gdy mogłoby mu zaszkodzić”⁸.

Gdyby kapłan nie dochował tajemnicy, to dopuściłby się zdrady bezpośredniej lub pośredniej. Bezpośrednie naruszenie tajemnicy ma miejsce wtedy, gdy spowiednik wyjawia osobie trzeciej zarówno penitenta, jak i jego grzechy objęte tajemnicą. Pośrednie naruszenie tajemnicy występuje wtedy, gdy spowiednik powoduje swoim działaniem lub zaniechaniem powstanie niebezpieczeństwa wyjawienia penitenta

³ *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallotinum, Poznań 1984 [dalej: KPK 1983], kan. 983 § 1. O zakazie wykorzystania w zewnętrznym zarządzie wiedzy uzyskanej podczas spowiedzi, por. tamże, kan. 984 § 1-2; treść ta została omówiona w pierwszej części tego opracowania, por. A. Domasz, *Kierownictwo duchowe alumnów seminariów duchownych i zakonników w Prawie Kanonicznym (I)*, s. 23. 27.

⁴ Także śmierć penitenta nie zwalnia spowiednika z zachowania tajemnicy. Spowiednik nie może nawiązać do treści spowiedzi w rozmowie pozasakramentalnej z penitentem, chyba że ten wyraźnie na to się godzi i sam wychodzi z inicjatywą, por. Jan Paweł II, *Tajemnica spowiedzi świętej*, L'Osservatore Romano, wyd. pol., 15(1994)5, s. 21-22; R. Coronelli, *Il significato ecclesiale del segreto*, s. 15.

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2, Pallotinum, Poznań 2002, nr 1467. Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan sługa Bożego miłosierdzia. Wskazania dla spowiedników i kierowników duchowych* (9 marca 2011), Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2011, nr 32.

⁶ *Rozróżnienie grzechów ciężkich lub lepiej śmiertelnych i powszednich*, por. *Joannes Paulus II, Adhortatio Reconciliatio et poenitentia* (2 grudnia 1984), AAS 77(1985), s. 185-274, nr 17.

⁷ Por. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 1999, s. 390; por. tamże historia i aktualność tajemnicy spowiedzi, s. 379-404.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Tajemnica spowiedzi świętej*, s. 21.

i jego grzechu; pośrednio ze słów lub zachowania kapłana można podejrzewać, kto jest sprawcą grzechu lub o jaki grzech osoby spowiadanej chodzi. Najlepiej jest, kiedy spowiednik unika wszelkich wypowiedzi, które choćby pośrednio mogą być skojarzone ze spowiedzią i konkretnym penitentem oraz słabościami czy brakami tego ostatniego.

Za bezpośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej kapłan podlega karze ekskomunikacji *latae sententiae* zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej. Gdyby doszło do pośredniej zdrady tajemnicy, sędzia ma obowiązek ukarać go stosownie do ciężkości popełnionego przestępstwa⁹. Spowiednik nie może być świadkiem w procesie kościelnym: „Za niezdolnych należy uznać: [...] kapłanów w odniesieniu do wszystkiego, co poznali z sakramentalnej spowiedzi, chociażby penitent prosił o ujawnienie tego; co więcej, tego, co przez kogokolwiek i w jakikolwiek sposób zostało usłyszane z okazji spowiedzi, nie można w sądzie przyjąć nawet jako śladu prawdy”¹⁰.

Zachowanie tajemnicy wynika głównie z motywacji religijnej, w spowiedzi następuje relacja pomiędzy spowiadającym się a Bogiem, kapłan wysłuchuje grzechów *in foro Dei*¹¹. Również uzasadnieniem tajemnicy jest zasada sprawiedliwości; zobowiązanie wynika z prawa naturalnego, aby nie naruszać sekretów, które naruszają dobre imię bliźnim¹². Każde naruszenie tajemnicy sakramentalnej spowiedzi jest poważnym nadużyciem zaufania wiernych, którzy mają prawo do ochrony własnej intymności. Do zaistnienia przestępstwa konieczna jest wina umyślna, tj. spowiednik działa w pełni świadomie i dobrowolnie, jednocześnie dopuszczając się grzechu ciężkiego.

Kolejnymi osobami, które są zobowiązane do odpowiedniej dyskrekcji są tłumacz¹³ i inne postronne osoby, gdyby dowiedziały się o czyichś grzechach wypowiedzianych na spowiedzi. W odniesieniu do nich ustawodawca kościelny stanowi o zobowiązaniu do zachowania sekretu spowiedzi (*secretum*)¹⁴. Taką osobą, która może poznać treść spowiedzi, będzie ponadto przełożony kościelny, do którego odesłał spowiednik. Chodzi o uwolnienie od kary w zakresie wewnętrznym sakramentalnym z cenzury ekskomunikacji lub interdaktu, wiążącej mocą samego prawa, jeszcze niedeklarowanej. Spowiednik rozgrzesza penitenta, któremu jest trudno

⁹ Por. KPK 1983, kan. 1388 § 1. Naruszenie tajemnicy lub sekretu spowiedzi, por. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1987, s. 262-264; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2003, s. 127-133; W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, J. Krzywda, P. Majer, B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2: *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, Pallotinum, Poznań 2011, s. 167; R. Coronelli, *Il significato ecclesiale del segreto*, s. 27-38. Tematowi tajemnicy sakramentu spowiedzi poświęcony był kongres zorganizowany w Rzymie przez Penitencjarię Apostolską, w dniach 12-13 listopada 2014 r., por. <<http://www.penitenzieria.va/content/paenitentiaria/it/attivita/convegnosigillosacramentale.html>>, (data dostępu: 09.12.2015).

¹⁰ KPK 1983, kan. 1550 § 2 n. 2.

¹¹ Por. M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 395.

¹² Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 130.

¹³ Por. KPK 1983, kan. 990.

¹⁴ Por. tamże, kan. 983 § 2.

pozostawać w grzechu ciężkim przez czas konieczny do tego, aby zarządził kompetentny przełożony; jednocześnie spowiednik zobowiązuje penitenta do odniesienia się w ciągu miesiąca, pod groźbą ponownego popadnięcia w karę, do kompetentnego przełożonego, bądź do kapłana posiadającego odpowiednie uprawnienia oraz zastosowania się do otrzymanych poleceń¹⁵. Trzeba jeszcze wspomnieć o innych postronnych osobach, które mogły usłyszeć treść spowiedzi, bo stały za blisko konfesjonału lub penitent za głośno mówił. Nie narusza natomiast sekretu spowiedzi sam penitent, który innym powie o swoich grzechach, choć zalecana jest mu dyskrecja, także w odniesieniu do tego, co powiedział spowiednik¹⁶. Przedmiot zachowania sekretu, tak jak i tajemnicy w odniesieniu do kapłana, jest ten sam: są to wszystkie grzechy wyznane na spowiedzi, okoliczności grzechu i inne ułomności lub braki wyznane podczas spowiedzi. W odniesieniu do osób, które dokonują zdrady sekretu, sędzia ma obowiązek ukarać je sprawiedliwą karą, nie wyłączając ekskomuniki¹⁷. Przepięstwa naruszenia sekretu można dokonać tylko bezpośrednio, nie zaś pośrednio¹⁸.

Zachowanie tajemnicy oraz sekretu spowiedzi nie pozwala na jakąkolwiek formę nagrywania czy następnie upowszechniania treści sakramentu przez osoby postronne oraz samego spowiednika. Paweł VI upoważnił Kongregację Nauki Wiary, która 23 marca 1973 r. wydała deklarację na ten temat. Za nagrywanie i jej upowszechnianie groziła ekskomunika *latae sententiae*¹⁹. Ponownie 23 września 1988 r. ta sama Kongregacja przypomniała wcześniejszą decyzję²⁰. W wydanym dekrete zakazano wszelkiego nagrywania spowiedzi, także fikcyjnej: symulacji sakramentu czy to przez spowiednika, czy przez penitenta. Ponadto zakazano upublicznienia nagranej spowiedzi. Złamanie zakazów jest przestępstwem zagrożonym karą ekskomuniki *latae sententiae*; tego typu sankcja zakłada winę umyślną: czy spowiednika, czy penitenta²¹.

Na mocy dokumentu *Normae de gravioribus delictis* z 21 maja 2010 r., Kongregacji Nauki Wiary zastrzeżono przestępstwa: bezpośredniego lub pośredniego zerwania tajemnicy sakramentalnej (kan. 1388 § 1 KPK), a także złośliwe rejestrowanie (bez względu na środki techniczne) lub upowszechnianie za pomocą środków komunikacji społecznej treści – prawdziwych czy fałszywych – przekazanych przez spowiednika czy penitenta podczas spowiedzi sakramentalnej²².

¹⁵ Por. tamże, kan. 1357 § 1-2.

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Tajemnica spowiedzi świętej*, s. 21.

¹⁷ Por. KPK 1983, kan. 1388 § 1.

¹⁸ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 132.

¹⁹ Por. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de tuenda Sacramenti Paenitentiae dignitate* (23 marca 1973), AAS 65(1973), s. 678; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 393-394.

²⁰ Por. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum* (23 września 1988), AAS 80(1988), s. 1367; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*, s. 402-404.

²¹ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 133-134.

²² Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu Normae de gravioribus delictis*, L'Osservatore Romano, wyd. pol., 10(2010), s. 53-56, art. 4 § 1 n. 5, art. 4 § 2.

Następnie należy przypomnieć, że podczas sprawowania sakramentu, spowiednik winien zachować dyskrecję i roztropność w stawianiu pytań spowiadającemu się, m.in. nie dociekając, kto jest współnikiem w grzechu²³. Obowiązek zachowania nienaruszalności tajemnicy sakramentu pojednania jest powszechnie znany i szeroko opisany w literaturze kanonistycznej.

W sytuacji, gdy spowiednik jest zarazem kierownikiem duchowym²⁴, tym samym jego kierownictwo zwykle łączy się z wysłuchaniem spowiedzi, i automatycznie wszelkie sprawy jemu powierzane są objęte pieczęcią sakramentalną. Także gdyby chodziło o ułomności czy słabości tego, dla którego jest kierownikiem duchowym. Nawiązywanie do nich, poza wymiarem sakramentalnym, koniecznie domaga się akceptacji kierowanego, jak również wyjścia z inicjatywą od strony tego ostatniego.

b) Prawo polskie

W dalszej kolejności należy poruszyć kwestię, jak normy prawa kanonicznego są respektowane przez prawo państwowe. Trudno oczekiwać, że rozwiązania prawa państwowego będą tożsame z kanonicznymi. Zagadnienie uszanowania tajemnicy, jaką spowiednik posiadał w trakcie sprawowania sakramentu pojednania, wynika z wielu przesłanek. Chodzi głównie o uszanowanie godności ludzkiej, autonomię i niezależność państwa i Kościoła, wolność religijną, prawo do prywatności i komunikowania się²⁵. Z tych przyczyn wytworzyła się konstrukcja zakazu dowodowego, tj. w postępowaniu karnym nie można wykorzystać zeznań spowiednika.

Zakaz dowodowy w polskim prawie karnym dotyczący spowiedzi należy rozpatrywać podmiotowo i przedmiotowo, kogo i czego dotyczy zakaz. Od strony podmiotowej wyróżnia się spowiednika, penitenta, a także występującego ewentualnie tłumacza i osoby postronne, które usłyszały treść spowiedzi. Prawo polskie chroni tylko spowiednika: „Nie wolno przesłuchiwać jako świadków: [...] 2) duchownego co do faktów, o których dowiedział się na spowiedzi”²⁶. Kategoryczny zakaz dotyczy tylko duchownego, także gdyby utracił stan duchowny²⁷. Ze względu

²³ Por. KPK 1983, kan. 979. Dyskrecja w odniesieniu do kierownictwa duchowego, por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan sługa Bożego miłosierdzia*, nr 101.

²⁴ Zalecenie połączenia sakramentu spowiedzi z kierownictwem duchowym, por. Joannes Paulus II, *Adhortatio Reconciliatio et paenitentia*, nr 32; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów* (31 stycznia 1994), Libreria Editrice Vaticana 1994, nr 54; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan głosiciel słowa, szafarz sakramentów i przewodnik wspólnoty w drodze do trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa* (19 marca 1999), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblios, Tarnów 1999, nr III/2; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan sługa Bożego miłosierdzia*, nr 42, 73.

²⁵ Por. M. Wielec, *Zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w postępowaniu karnym*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012, s. 144-179.

²⁶ *Ustawa z 6 czerwca 1997 r. Kodeks Postępowania Karnego*, Dz. U. z 1997, nr 89, poz. 555 z późn. zm, art. 178.

²⁷ Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, wyd. 3, Wydawnictwo H.C. Beck, Warszawa 2011, s. 294.

na to, że spowiedź występuje tylko w Kościele katolickim, zakaz nie dotyczy innych duchownych z pozostałych kościołów i wspólnot wyznaniowych. Prawo polskie chroni więc spowiednika, ale tylko jego. Podczas gdy prawo kanoniczne nakłada na tłumacza obowiązek zachowania sekretu spowiedzi, to takiego zastrzeżenia nie podaje polski ustawodawca. Stąd tłumacz i inne osoby, które dowiedziałyby się o treści spowiedzi, nie są chronione, więc mogą występować w roli świadka²⁸. Zakres ochrony tajemnicy spowiedzi, od strony podmiotowej, jest zatem różny w prawie kanonicznym i karnym polskim. Od strony przedmiotowej jest zgodny, chroni się to wszystko, co spowiednik usłyszał od penitenta.

Ochrona tajemnicy spowiedzi występuje następnie w prawie cywilnym. Kodeks Postępowania Cywilnego stanowi, że „duchowny może odmówić zeznań, co do faktów powierzonych mu na spowiedzi”²⁹. Mniej kategorię sfornuowanie tu użyte, inaczej niż w prawie karnym, sugeruje, że spowiednik mógłby zeznawać, świadcząc o tym, co usłyszał na spowiedzi. Jednakże normy prawa kanonicznego nie pozostawiają spowiednikowi swobodnej decyzji w tej przestrzeni, jednoznacznie zakazując zdrady tajemnicy spowiedzi³⁰.

Problematyka dotycząca spowiednika występuje również w prawie administracyjnym: „Świadcami nie mogą być: [...] 3) duchowni co do faktów objętych tajemnicą spowiedzi”³¹. Opierając się na tej podstawie, spowiednik uchylił się od obowiązku składania zeznań. W uzupełnieniu dodać należy, że zagadnienie tajemnicy spowiedzi wystąpi ponadto w Ustawie o Najwyższej Izbie Kontroli³² i Ustawie o Ordynacji podatkowej³³.

Takie wyłączenie spowiednika, jako świadka, nie dotyczy kierowników duchowych czy innych wychowawców w seminariach lub zakonnych domach formacyjnych, w sytuacji, gdy ich wiedza nie pochodzi z sakramentalnej spowiedzi. Wymagania kościelne o zachowaniu tajemnicy i dyskrecji kierownika duchowego nie mają bezpośredniego zastosowania na forum prawa polskiego. Ewentualne odmówienie przez niego zeznań pociąga za sobą konsekwencje i sankcje, określone w prawie polskim³⁴.

²⁸ Por. M. Wielec, *Zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w postępowaniu karnym*, s. 181-185.

²⁹ *Ustawa z 17 listopada 1964 r. Kodeks Postępowania Cywilnego*, Dz. U. z 1964, nr 43, poz. 296 z późn. zm, art. 261 § 2.

³⁰ W postępowaniu cywilnym, tłumacz, który pomagał w spowiedzi, a wezwany na świadka, mógłby uchylić się od tego obowiązku, powołując się na to, że jego zeznanie naraziłoby go na konsekwencje karne (kanoniczne) lub chodzi o istotne pogwałcenie tajemnicy zawodowej, por. tamże. Prawna możliwość uchylenia się tłumacza lub innych postronnych osób od obowiązku zeznawania w państwowym procesie karnym, por. M. Wielec, *Zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w postępowaniu karnym*, s. 264-270.

³¹ *Ustawa z 14 czerwca 1960 r. Kodeks Postępowania Administracyjnego*, Dz. U. z 1960, nr 30, poz. 168 z późn. zm, art. 82 pkt. 3.

³² Por. *Ustawa z dnia 23 grudnia 1994 r. o Najwyższej Izbie Kontroli*, Dz. U. z 2001, nr 85, poz. 937 z późn. zm, art. 43 pkt. 2.

³³ Por. *Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. Ordynacja podatkowej*, Dz. U. z 1997, nr 137, poz. 926, art. 195 pkt. 3.

³⁴ Kierownik duchowy, nie będący spowiednikiem, mógłby uchylić się od obowiązku zeznawa-

3. POUFNOŚĆ I DYSKRECJA

Kiedy jednak następuje rozdzielenie funkcji spowiednika od kierownika duchowego, ten ostatni, poznając cokolwiek od osoby, tj. poza sakramentem pojednania, również jest zobowiązany do zachowania poufności i dyskrecji (tajemnicy). Jednym z ważniejszych przepisów w tym kontekście jest kan. 220 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r.: „Nikomiu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”³⁵. Prawodawca kościelny chroni prawo każdego do dobrej opinii oraz prawo do własnej intymności. Są to prawa naturalne, które przynależą każdej osobie, niezależnie od tego, w jakiej społeczności żyje ta osoba. Uszanowanie tych praw należy odnosić również do wspólnoty seminarium duchowego i formacyjnych domów zakonnych.

Kierownik duchowy powinien być bardzo dyskretny. Dlatego będzie najlepiej, jeśli jak najmniej mówi na temat osoby, której służy jako kierownik. Jeśli jednak zaistniałaby konieczność wypowiedzenia się, należy pamiętać o kanonicznych wymogach dotyczących zachowania dobrej opinii, której nie można naruszać w sposób bezprawny. Dodać należy, na gruncie prawa kanonicznego, że takie naruszenie dobrego imienia, które jest zniesławieniem, nabiera cech przestępstwa kanonicznego³⁶. Również kanoniczny proces karny domaga się uszanowania dobrego imienia osoby oskarżonej lub innych zainteresowanych³⁷, co wyjątkowo, ale może się zdarzyć w odniesieniu do alumnow czy młodych zakonników.

„Natomiast nie jest zabronione legalne naruszenie czyjejs dobrej opinii, tzn. gdy jest usprawiedliwione faktyczną utratą przez kogoś dobrego imienia w następstwie popełnienia przestępstwa stwierdzonego prawomocnym wyrokiem, bądź na skutek zmanifestowania uporu pozostawania w publicznym grzechu ciężkim

nia, co zasygnalizowano wyżej w przypisie nr 30.

³⁵ O prawie do dobrej opinii i ochrony życia prywatnego stanowiła soborowa konstytucja, por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7 grudnia 1965), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606, nr 26. Komentarz do kan. 220, por. P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym*, w: *Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele. Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Instytut Prawa Kanonicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (15 maja 2001 r.)*, PAT, Kraków 2001, s. 67-98; P. Skonieczny, *Pojęcie dobrego imienia (bona fama) w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Jana Pawła II na podstawie kan. 220*, Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny 52(2009)1-2, s. 59-84; L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. I, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, s. 314-316; *New commentary of the Code of Canon Law*, red. J. P. Beal, J. A. Corriden, T. J. Green, Paulist Press, New York-Mahwah 2000, s. 227-228. Por. także M. Fazo, *Il Diritto alla buona fama e alla privacy nel moderno Magistero della Chiesa sulla comunicazione sociale*, *Antonianum* 72(2007)4, s. 677-698.

³⁶ Por. KPK 1983, kan. 1390 § 2-3; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 142-147.

³⁷ Por. KPK 1983, kan. 1717 § 2, 1455 § 3, 1548 § 2, 1598 § 1. Por. także D. Salvatori, *Il dovere di rispondere al giudice e il dovere del segreto come causa esimente: la ratio dei cann. 1531 § 2 e 1548 § 2 nel rapporto deontologico tra giudice e interrogato*, *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 26(2013)1, s. 55-76.

[...]”³⁸. Zgodnie z kan. 915 *Kodeksu* z 1983 r., osobie pozostającej w publicznym grzechu ciężkim proboszcz lub inny szafarz może odmówić Komunii św. Odnośząc problematykę do kierownictwa duchowego, wydaje się, że kierownik duchowy mógłby odmówić Komunii św. osobie kierowanej, jeśli sytuacja grzechu ciężkiego jest publicznie wiadoma. Jeśli jednak kierownik wie o czymś sekretnym z życia osoby kierowanej, co nie jest publicznie rozgłoszone, to nie powinien odmawiać Komunii św. czy podejmować innych działań, które zniesławiałyby tego ostatniego. Treści ujawniane w kierownictwie duchowym nie są objęte tajemnicą tak rygorystycznie ujmowaną jak w sakramencie spowiedzi. Tym niemniej, m.in. w oparciu o kan. 220, należy stwierdzić, że zachowanie tajemnicy nie jest tylko powinnością moralną, ale także ma naturę prawną, która wynika z zasady sprawiedliwości³⁹.

Ochrona własnej intymności, wyrażona w treści kan. 220, dotyczy zakresu bardziej osobistego i głębszego, czego nie oddaje w pełni termin „prywatność”; intymność nie jest wystawiona na widok publiczny⁴⁰. Intymność osoby tworzą m.in.: wewnętrzna sfera myśli, uczuć i przeżyć, postęp w cnotach lub trudności w życiu duchowym oraz takie zagadnienia, jak np. zdrowie czy skłonności seksualne. Prawo kanoniczne chroni intymność, co należy również odnieść do zagadnienia forum wewnętrznego, więc spraw sumienia, także gdy są one uzewnętrzniane w kierownictwie duchowym pozasakramentalnym. Roztropność i dyskrecja kierownika duchowego wpisuje się w wymogi prawa kanonicznego. Wszystko, co wypowiada alumn lub młody zakonnik swemu kierownikowi, należy uszanować. Jedynie wyrażona zgoda zainteresowanej osoby i jednocześnie jakaś zewnętrzna konieczność wyrażenia stanowiska lub opinii zwalniałaby kierownika z zachowania stosownej tajemnicy.

Kierownik duchowy w seminarium duchowym nie zabiera głosu w sprawie dopuszczania kandydatów do święceń i nie wyraża zewnętrznych opinii na temat osób kierowanych. „Ojciec duchowny, związany ścisłą tajemnicą dotyczącą treści przeprowadzonych rozmów z alumnami, nie zabiera głosu w sprawie dopuszczenia do święceń lub ich wstrzymania, nie wydaje też opinii o alumnach”⁴¹.

Zagadnienie poufności, dobrego imienia i intymności niekiedy zderza się z wymogami, które stawia formacja seminaryjna czy zakonna. Chociaż potrzeba dokonywania badań psychologicznych kandydatów do święceń lub profesji zakonnej nie dotyczy bezpośrednio kierownictwa duchowego, to należy tę kwestię

³⁸ J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1: *Księga II. Lud Boży*, Pallotinum, Poznań 2005, s. 37.

³⁹ Por. P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym*, s. 88-89.

⁴⁰ Por. J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/1, s. 37; P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym*, s. 74-78.

⁴¹ *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, Tygodnik Katolicki „Niedziela”, Częstochowa 1999, nr 108. Por. KPK 1983, kan. 240 § 2. Jan Paweł II stawia kierownikom duchowym postulat rozwiązywania i dyskrecji, por. tenże, *Posynodalna adhortacja apostolska Pastores dabo vobis* (25 marca 1992), Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1992, nr 66.

zasygnalizować⁴². Przy przyjęciu do nowicjatu, według treści kan. 642 KPK 1983, można posiłkować się pomocą biegłych (psychologów i psychiatrów), aby stwierdzić zdrowie, charakter i dojrzałość kandydatów. Przeprowadzenie badań, w razie rzeczywistej potrzeby, co wynika także z wymogów formacji seminarystycznej lub np. prawa własnego instytutu zakonnego, również winno respektować zachowanie dobrej opinii i intymności osób. Oznacza to, że ci spośród wychowawców seminarystycznych lub zakonnych, którzy zapoznali się z badaniami alumnow lub zakonników/c, mają obowiązek zachować daleko idącą dyskrecję na ten temat.

4. PRZECHOWYWANIE INFORMACJI I OCHRONA DANYCH OSOBOWYCH

Zazwyczaj spotkanie z kierownikiem duchowym dokonuje się w formie rozmowy. Niekiedy kierownik na własne potrzeby opracowuje jakieś notatki. Ewentualne ich sporządzanie także wymaga respektowania praw osoby kierowanej. Oznacza to konieczność zabezpieczenia notatek czy informacji, opinii lub dokumentów, przed dostaniem się w nieuprawnione ręce. Należy je przechowywać w zamkniętym pomieszczeniu lub biurze, aby osoby niepowołane nie mogły się z nimi zapoznać.

Przy aktualnym powszechnym korzystaniu z cyfrowego zapisu należy rozważyć także zagadnienie przechowywania informacji z wykorzystaniem komputera stacjonarnego, przenośnych cyfrowych narzędzi komunikacji oraz nośników danych. Jakikolwiek cyfrowy zapis na temat osoby kierowanej także domaga się roztropności kierownika, aby zachować poufność i dyskrecję.

Zagadnienie kierownictwa duchowego koreluje w tym przypadku z tematyką ochrony danych osobowych⁴³. Tym bardziej, że widać analogię intymności zagadnień odślanianych w kierownictwie duchowym, nie tylko do samego pojęcia danych osobowych, ale również do tzw. danych wrażliwych. Do tych ostatnich, według brzmienia polskiej ustawy, zalicza się m.in. pochodzenie rasowe lub etniczne, poglądy polityczne, stan zdrowia, kod genetyczny, nałogi, życie seksualne, orzeczenia przed sądem lub urzędem⁴⁴. Celem zachowania stosownej tajemnicy,

⁴² Por. KPK 1983, kan. 241 § 1, 642, 689 § 2, 1029, 1041 n.1, 1044 § 2 n.2; P. Majer, *Ochrona prywatności w kanonicznym porządku prawnym*, s. 79-82. W związku z prewencyjnymi działaniami Kościoła, które mają na celu ochronę dzieci i młodzieży przed aktami pedofilii, niektóre badania psychologiczne mogą być w przyszłości bardziej sprofilowane w tym kierunku.

⁴³ Por. *Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych*, Dz. U. z 1997 r. nr 133, poz. 883 z późn. zm.; A. Domaszek, *Ochrona danych osobowych - obowiązek duszpasterski*, Prawo Kanoniczne. Kwartalnik Prawno-Historyczny 53(2010)3-4, s. 43-67; tenże, *Możliwości zastosowania Internetu w misji Kościoła. Studium kanoniczno-teologiczne*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 2013, s. 361-367. Przechowywanie archiwalnych informacji, które m.in. dotyczą osób, por. także: J. Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, Roczniki Nauk Prawnych 22(2012)3, s. 165-189; A. Longhitano, *Gli Archivi ecclesiastici*, *Ius Ecclesiae* 4(1992)2, s. 649-667; G. Marchetti, *Gli archivi ecclesiastici diocesani e parrocchiali*, *Quaderni di Diritto Ecclesiastico* 28(2015)1, s. 65-87.

⁴⁴ Por. *Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych*, art. 27 ust. 1.

kierownik duchowy winien pamiętać o wymogach instrukcji na temat ochrony danych osobowych, którą opracowała Konferencja Episkopatu Polski w 2009 r., co dotyczy również przechowywania danych na nośnikach cyfrowych⁴⁵.

Kierownictwo duchowe niekiedy wykracza poza fizyczne spotkanie dwóch osób. Współczesna rzeczywistość komunikowania się pozwala na rozmowę za pośrednictwem mediów elektronicznych, w tym także tzw. mediów społecznościowych. W formacji seminaryjnej czy zakonnej pierwszorzędne znaczenie posiada realne spotkanie i rozmowa osób: kierownika z alumnem (młodszym zakonnikiem/cą). Jednakże nie należy wykluczać potrzeby poszukiwania kierownictwa u osób, które są oddalone, a jedynym możliwym jest kontakt za pośrednictwem Internetu. Możliwość taka została dostrzeżona w dokumencie *Kościół a Internet*: „Internet ma zastosowanie w wielu rodzajach działalności [...] oraz pewnych formach duszpasterskiego poradnictwa i kierownictwa duchowego”⁴⁶. Pojawiają się pierwsze badania, które stawiają pytanie, czy Internet jest przydatny w kierownictwie duchowym dla duchownych⁴⁷. Choć na razie zagadnienie jest marginalne, to nie należy wykluczać, że może się ono rozwijać⁴⁸. Korzystanie z narzędzi elektronicznej komunikacji należy łączyć z dużą dozą rozwagi, aby zachować poufność informacji.

5. ZAKOŃCZENIE

Kierownictwo duchowe w formacji seminaryjnej i zakonnej domaga się przestrzegania stosownej tajemnicy i dyskrecji. Niezależnie od tego, czy łączy się ze sprawowaniem sakramentu pojednania, czy jest to forma pomocy duchowej pozasakramentalnej. Zauważa się tu gradację różnych form tajemnicy. Najwyższym stopniem jest tajemnica sakramentu spowiedzi. Spowiednik jest bezwzględnie związany tajemnicą spowiedzi. Zagadnienie to jest powszechnie znane i zabezpieczone na forum prawa kanonicznego. Spowiednik nie może być również powołany na świadka w polskim procesie karnym lub administracyjnym. Zwolnienie z obowiązku zeznawania w tych procesach dotyczy tylko kapłana-spowiednika, nie obejmuje innych osób, w tym tłumacza, które dowiedziały się o treści spowiedzi.

⁴⁵ Por. Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, *Instrukcja Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła Katolickiego w Polsce* (23 września 2009), Akta Konferencji Episkopatu Polski 16(2009), s. 53-59.

⁴⁶ Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet* (22 lutego 2002), Biuletyn KAI 10 (10 marca 2002), s. 31-35, nr 5.

⁴⁷ Por. NewMine Lab (USI), Wydział Instytucjonalnej Komunikacji Społecznej (PUSC), *Picture - korzystanie przez duchownych z ICT w ich praktyce kapłańskiej. Raport z Polski - wersja 1.1* (09.2010), w: *Internet i Kościół*, red. J. Kloch, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2011, s. 246-247.

⁴⁸ Przeglądając Internet można spotkać dyskusje nad możliwością łączenia kierownictwa duchowego z nowymi narzędziami komunikacji, por. *Czy możliwe kierownictwo duchowe przez Internet?*, <<http://www.katolik.pl/forum/read.php?f=1&i=96760&t=96760>>; *Kierownik duchowy*, <http://www.rozmawiamy.jezuici.pl/forum/81/n/2704#Com_2704>; *Kierownictwo duchowe*, <<http://biblia.webd.pl/forum/viewtopic.php?t=1160>>, (data dostępu: 10.12.2015).

Wszystkim kierownikom duchowym należy przypominać o należytej dyskrecji i poufności wobec informacji, które pochodzą z tego kierownictwa. Są oni zobowiązani prawnie, a nie tylko moralnie, do ochrony dobrego imienia i intymności osób, którym służą. Na forum prawa polskiego istotne są tu zapisy o ochronie danych osobowych.

W dalszej kolejności, wydaje się także zasadnym przypominać kierownikom duchowym, że troska o wspomniane dobre imię i intymność oznacza obowiązek starannego i zabezpieczonego przechowywania wszelkich dokumentów i notatek na temat osób, którym pomagają. Nowym wyzwaniem w tym odniesieniu jest ochrona dokumentów czy informacji zapisanych w formie cyfrowej czy również jakaś forma kierownictwa dokonująca się za pośrednictwem Internetu. Temat ten wymaga dalszych badań.

SPIRITUAL DIRECTION OF SEMINARISTS OF THEOLOGICAL SEMINARIES AND RELIGIOUSES IN THE CANON LAW (II): SECRECY

Summary

The study presents a discussion on the subject of the Canon Law, which defines the requirements for spiritual directors in seminars and formational religious houses. The study concerns the obligation to respect relevant secrecy of information, discretion, the seal of confession, respecting one's good name or the right to intimacy as well as the issue of protecting personal data.

The seal of confession is respected in the Polish state law. It should be reminded that appropriate discretion is due to the information derived in the course of providing non-sacramental spiritual direction. The director is called to protect the good name and privacy of the people whom he serves. A new challenge in this context is the protection of digital documents and information, as well as the issue of spiritual direction through the Internet. This subject requires further study.

Keywords: spiritual leadership, confession, good name, privacy, religious, seminarists, the Canon Law

Nota o Autorze: ks. dr hab. Arkadiusz Domaszek SDB prof. UKSW – absolwent Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, profesor nadzwyczajny na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym SDB w Krakowie. Zainteresowania naukowe: prawo o posłudze nauczania, mass media a prawo kanoniczne, dobra doczesne Kościoła, prawo wyznaniowe i prawo zakonne.

Słowa kluczowe: kierownictwo duchowe, spowiedź, dobre imię, intymność, zakonnicy, alumni, prawo kanoniczne

BOGUMIŁ STRĄCZEK
AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

„LUDZKI MÓZG JEST POTEŻNĄ IMITUJĄCĄ MASZYNĄ”¹. TEORIA MIMETYCZNA A BADANIA NAD NATURĄ IMITACJI W NAUKACH KOGNITYWNYCH

I. WPROWADZENIE

W ostatnich latach zaobserwować można ogromny wzrost znaczenia nauk kognitywnych. Pojawiające się z dużą dynamiką dyscypliny wypracowujące nowe metody badawcze pozwoliły na lepsze zrozumienie mechanizmów działania zmysłów, mózgu i umysłu. Sytuacja ta sprzyja opracowywaniu rozmaitych modeli obrazujących, w jaki sposób procesy poznawcze wyłaniają się z działania neuronów, jak również przyczynia się do postępu medycyny praktycznej. Jako dziedzina leżąca na pograniczu wielu dyscyplin, kognitywistka stara się odpowiedzieć na pytania, które towarzyszyły człowiekowi od zarania dziejów: Jak umysł wyłania się z ciała?; Czym jest świadomość?; Czy człowiek ma wolną wolę?; W jaki sposób w zmiennym świecie jest zdolny do ugruntowania własnej tożsamości?; Jak funkcjonuje język?; Czym jest religia?; Czy procesy zachodzące w mózgu mają wpływ na decyzje moralne? To przykłady zagadnień, w których nauki empiryczne spotykają się z naukami humanistycznymi.

Nie dziwi więc, iż biorąc na warsztat problemy tak wielkiej wagi, naukowcy stracili z pola widzenia kwestię, która na pierwszy rzut oka wydawać się mogła trywialna i mało interesująca. Jeszcze bowiem do niedawna fundamentalna rola naśladownictwa w życiu człowieka była skutecznie ignorowana zarówno przez nauki empiryczne, jak i humanistyczne. Można przypuszczać, iż wyrugowanie tej tematyki z dyskursu wielu szkół i dyscyplin miało swoje korzenie w tendencjach sięgających ery nowożytnej (m.in. w kartezyjańskim zwrocie w kierunku ego-cogito), które znalazły swoje ukoronowanie w romantycznym egocentryzmie i indywidualizmie. Obecnie ta sytuacja przemilczania roli naśladownictwa nie ma już miejsca. Okazało się bowiem, że badania nad zachowaniami naśladowczymi po-

¹ R. Girard, *Things hidden since the foundation of the world. Research undertaken in collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort*, Stanford University Press, Stanford 1987, s. 7.

zwalają na lepsze zrozumienie rozwoju oraz struktury funkcjonowania sfery psychicznej człowieka, jego społecznej tożsamości, jak również ewolucji kulturowej.

Dla francuskiego antropologa i literaturoznawcy René Girarda ludzka skłonność do naśladowania stanowiła fundamentalny problem na wiele dekad przed tym, zanim zagadnieniem zaczęły się interesować nauki kognitywne. Już w swojej pierwszej książce, wydanej w 1961 roku pod tytułem *Mensonge romantique et vérité romanesque*², awiniończyk dostrzega, iż bohaterowie powieści Cervantesa, Flauberta, Stendhala, Prousta czy Dostojewskiego, to postaci nietrwałe w swoich przekonaniach i dążeniach, skłonne do ulegania wpływom i sugestiom innych ludzi, krótko mówiąc, to postaci pochłonięte instynktem naśladownictwa i imitacji. Dokonawszy tych obserwacji, swoje zainteresowania literaturą Girard przenosi na teren antropologii i szeroko pojętych nauk o człowieku, w ramach których rozwija specyficzną teorię naśladownictwa. W swoim *opus magnum* zatytułowanym *Rzeczy ukryte od założenia świata*³ czyni na ten temat ogólną uwagę: „We współczesnych naukach o człowieku, jak i całej kulturze istnieje całkowite zmarginalizowanie tego, co można nazwać mimikrą, naśladowaniem czy *mimesis*. A przecież w ludzkim zachowaniu nie ma nic, lub prawie nic, co nie jest wyuczone, zaś ta nauka polega na naśladowaniu. Gdyby bowiem ludzie nagle przestali się naśladować, wszystkie formy kultury przestałyby istnieć. Neurolodzy przypominają nieustannie, że ludzki mózg jest potężną imitującą maszyną. A zatem, aby postęp w naukach humanistycznych był możliwy, konieczne jest porównanie ludzkiego sposobu naśladowania ze zwierzęcą mimikrą oraz specyfikacja ludzkich form zachowań mimetycznych”⁴.

Paralele zachodzące pomiędzy najważniejszymi intuicjami Girarda a współczesnymi badaniami nad imitacją są olbrzymie i nie sposób przejść obok nich obojętnie. To, co odkrywa Girard, analizując świadectwa i teksty kulturowe, jest zgodnie z wiedzą dostarczaną przez nauki kognitywne. Warto zwrócić uwagę na te obszary, w których girardowska antropologia i nauki kognitywne mogą się ze sobą komunikować i wzajemnie wzbogacać.

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na zbieżności zachodzące pomiędzy sformułowaną przez Girarda teorią mimetyczną a odkryciami nauk kognitywnych. Relacje te zostaną zawarte w 4 częściach: 1) definicja podstawowego pojęcia teorii francuskiego myśliciela – pojęcia pragnienia mimetycznego, 2) nawiązanie do badań psychologii rozwojowej nad zachowaniami naśladowczymi noworodków, 3) ukazanie, jak zachowania naśladowcze znajdują swoje odzwierciedlenie w aktywności neuronów, 4) przedstawienie najnowszych wyników badań bezpośrednio odnoszących się do teorii pragnienia mimetycznego.

² R. Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1961. [Przekład polski: R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001].

³ Fragmenty książki *Rzeczy ukryte od założenia świata* ukazały się w przekładzie Mirosławy Goszczyńskiej w: *Literatura Na Świecie* 149(1983)12, s. 74-182.

⁴ R. Girard, *Things hidden...*, s. 7.

2. MIMESIS – MIMIKRA – MIMETYZM – PRAGNIENIE MIMETYCZNE

Pojęcie *mimesis* znajduje zastosowanie w opisie wielorakich zjawisk. W biologii od kategorii *mimethai* wywodzi się pojęcie mimikry, które oznacza zdolność niektórych gatunków roślin lub zwierząt do upodabniania się do innych gatunków poprzez przybranie podobnych cech zewnętrznych (kolor, kształt, zapach). Wyróżnia się kilka typów mimikry ze względu na funkcję. Mimikra defensywna pozwala organizmom uniknąć konfrontacji z wrogami naturalnymi. Mimikra może mieć również formę ofensywną, kiedy drapieżcy upodabniają się do gatunków nieszkodliwych, aby uniknąć rozpoznania ich przez ofiarę, oraz formę reprodukcyjną, która polega na upodobnieniu się do organizmu pośredniczącego w przenoszeniu komórek rozrodczych⁵.

W psychologii upodabnianie się osób czy wzajemne naśladownictwo zwykle określa się typem zachowań mimetycznych (*mimetic behaviours*). Tendencję tę T. Chartrand i J. Bargh nazwali „efektem kameleona”⁶. Zdaniem nowojorskich uczonych, w efekcie wzajemnego upodabniania pomiędzy osobami rodzi się swoista zażyłość sprzyjająca wzmocnieniu ich relacji. W istocie wśród wielu badaczy dominuje pogląd, iż naśladownictwo pełni pozytywną rolę w rozwoju człowieka oraz jego ewolucji.

Dla Girarda cechą dystynktywną istot ludzkich jest wyjątkowo rozwinięta skłonność do imitacji. Ze względu na powszechny i wrodzony charakter tych typów zachowań, określa je elementarnym mimetyzmem (*primary mimetism*) lub elementarną imitacją⁷. Elementarna imitacja stanowi właściwą każdemu człowiekowi predyspozycję naśladowczą. Człowiek poprzez naśladowanie przyswaja język, rozwija zdolność uczenia się i wiedzę. Naśladownictwo stanowi nieodzowny element homonizacji i socjalizacji. Są to tezy generalnie akceptowane i znane wśród wielu badaczy. Jednak swoistym *novum* wprowadzonym przez Girarda do rozumienia kategorii *mimesis* jest jej powiązanie ze sferą ludzkich pragnień oraz zwrócenie uwagi na jej konfliktotwórczą naturę.

Termin „pragnienie”, lub równie często stosowane przez polskich tłumaczy „pożądanie” (fr. *desir*, ang. *desire*), ma właściwe zastosowanie pod warunkiem, że: 1) nie jest mylnie utożsamiany ze współczesnym kontekstem językowym freudowskiego rozumienia związanego bezpośrednio z libido czy zmysłem seksualnym, 2) nie jest radykalnie separowany od naturalnych skłonności zauważalnych

⁵ W naukach humanistycznych często mówi się również o mimikrze kulturowej. Pewne wzorce kulturowe upodabniają się do innych, pozytywnych wzorców mocno zakorzenionych w świadomości społecznej. Przykładem mimikry kulturowej są postawy, zachowania czy idee krzewione przez hitlerowców poprzez odwoływanie się do kultury antycznej czy germańskiej. H.K Bhabha mówi również o mimikrze kolonialnej, polegającej na imitowaniu przez kraje postkolonialne zachodnich wzorców kulturowych: Por. H.K Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London 1994.

⁶ Por. T. L. Chartrand, J. A. Bargh, *The Chameleon Effect: The Perception-Behaviour Link and Social Interaction*, *Journal of Personality and Social Psychology* 76(1999)6, s. 893-910.

⁷ Por. R. Girard, *Things hidden ...*, s. 290-295. C. Zalewski, *Źródło. René Girard i literatura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 27.

wśród niektórych zwierząt⁸. Pomimo, iż dla Girarda pragnienie jest fenomenem wyróżniającym człowieka na tle innych istot, to jednak w perspektywie ewolucyjnej wywodzi się ono z pierwotnych, zwierzęcych instynktów napędzanych przez mimetyzm i imitację⁹. Należy przy tym zaznaczyć, że podstawowe potrzeby (odżywianie, konieczność schronienia czy popęd seksualny) same w sobie nie stanowią pragnienia, choć pragnienie może się z nich wywodzić. W odróżnieniu od potrzeb, pragnienie jest strukturą niejedolitą i amorficzną. Satysfakcja płynąca z jego spełnienia nie przychodzi tak łatwo, jak chociażby w przypadku zaspokojenia głodu czy popędu seksualnego. Stąd też kolejne założenie girardowskiej teorii dotyczące struktury pragnienia. Francuski myśliciel jako pierwszy przedstawił pragnienie za pomocą metafory trójkąta. Będąc cechą wyróżniającą człowieka na tle innych istot, pragnienie jest raczej fenomenem kulturowym, ukształtowanym przez relacje interpersonalne. Toteż na ogół pragnienie jest zapośredniczone (*mediated desire*) poprzez pragnienia innych ludzi, a nie spontaniczne. Układa się w strukturę trójkątną (*triangular desire*), a nie linearną (podmiot-przedmiot), jak to było przedstawiane w psychoanalizie za pośrednictwem idei *cathexis*. Girard raczej zbliża się do francuskiej szkoły psychoanalizy, zakładającej społeczny charakter ludzkiego pragnienia. Stąd też pomiędzy ja pragnącym a przedmiotem pragnienia w rysowanej strukturze trójkątnej, na trzecim wierzchołku wpisuje jeszcze jeden element – pośrednika pragnienia.

Konsekwencje tej pozornie prostej koncepcji Girarda są zaskakujące i, co warto podkreślić, do tej pory pomijane przez nauki humanistyczne. Mogłoby się bowiem wydawać, że naśladownictwo kształtuje pozytywne relacje między podmiotem a pośrednikiem. Rzeczywiście, na pewnym etapie formowania się pragnienia relacja ta jest relacją ucznia i nauczyciela. Ale mimetyzm ma także swoje drugie, złowrogie oblicze. Koncepcja pragnienia mimetycznego jest u Girarda również związana z wizją konfliktowych stosunków między podmiotami. Dwa pragnienia skierowane na ten sam przedmiot stają się jednocześnie pragnieniami konkurencyjnymi¹⁰. Konflikt będący wynikiem naśladowania Girard określa mianem konfliktu mimetycznego, który – w zależności od charakteru mediacji – może przybierać mniej lub bardziej intensywną postać. Mediacja, w jaką wchodzi podmiot, może być: a) zewnętrzna (*external*), gdy dystans między pośrednikiem i podmiotem jest wystraszająco duży, by obie sfery się nie przenikały, i b) wewnętrzna (*internal*), gdy pośrednik jest w bliskim zasięgu podmiotu. Od typu mediacji zależy skłonność podmiotu do popadnięcia w konflikt z pośrednikiem. Pośrednictwo zewnętrzne charakteryzuje pozytywny stosunek naśladowcy do pośrednika, pośrednictwo wewnętrzne – negatywny. W pośrednictwie zewnętrznym

⁸ Por. R. Girard, *Things hidden ...*, s. 283-284.

⁹ „A simple formula might go like this: appetite + mimesis = desire” (S. Cowdell, *René Girard and Secular Modernity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, s. 19).

¹⁰ Por. B. Strączek, *Chciwość jako forma pragnienia mimetycznego w ujęciu René Girarda*, w: *Chciwość w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Wydawnictwo UPJP2, Kraków 2013, s. 314-315.

imitacja odbywa się w sposób uświadomiony i kontrolowany; „w warunkach, które nie dopuszczają do sytuacji, aby jeden i ten sam przedmiot stał się celem wspólnym podmiotu oraz pośrednika”¹¹, natomiast w pośrednictwie wewnętrznym fascynacją modelem jest przez podmiot nieuświadomiona, a „naśladowany podmiot zamierza osiągnąć dokładnie ten sam przedmiot, ku któremu została skierowana uwaga kogoś innego”¹².

Odwołując się do dynamizmu mediacji wewnętrznej czy też „definiując pożądanie kategoriami «mimesis przywłaszczenia» i «mimesis rywalizacji», Girard zwraca szczególną uwagę, że właśnie struktura pożądania prowadzi w sposób «quasi osmotyczny» do agresji i nieokreślonej przemocy. Niehamowana instynktami rywalizacja staje się główną przyczyną agresji, czyniąc z subiektów mimetycznego pożądania jego ofiary”¹³. Pośrednik wcześniej zachęcający do naśladowania i wyznaczający cel stopniowo staje się przeszkodą i rywalem w jego osiągnięciu. Ową skłonność francuski myśliciel mianem „podwójnego wiązania” (*double bind*). Dynamizm ten leży u podstaw ambiwalentnych uczuć, jakimi żywią się dwaj antagoniści. Powoduje bowiem sytuację, w której wysyłają do siebie sprzeczne przesłanie: naśladowaj mnie, gdyż jestem twoim wzorem, nie naśladowaj mnie, gdyż jestem twoim rywalem¹⁴.

W teorii mimetycznej pragnienie przybiera swoją najbardziej dramatyczną postać w stadium największego przesilenia, czyli na etapie eskalacji konfliktu, przemocy i szaleństwa. To bowiem nie różnice między ludźmi stanowią źródło wszelkich konfliktów, lecz bliźniacze podobieństwo. Tego typu powiązanie teorii naśladownictwa z teorią o mechanizmach niszczących więzi międzyludzkie i destabilizujących porządek społeczny może być dziś inspiracją dla badaczy rozmaitych dyscyplin naukowych. Z drugiej strony, rozwiązania proponowane przez Girarda nadal pozostają bez jednoznacznego rozstrzygnięcia na polu nauk empirycznych, choć dzięki zaangażowaniu naukowców dziedzin takich jak biologia, fizjologia, psychologia czy neurobiologia, pewna praca została już pod tym względem podjęta¹⁵.

3. PSYCHOLOGIA ROZWOJOWA

Jak zauważa Scott Cowdell, pomiędzy badaniami prowadzonymi w ramach psychologii rozwojowej a programem Girarda istnieją „sugestywne, jednak nie

¹¹ C. Zalewski, *Źródło...*, s. 26.

¹² Tamże, s. 29.

¹³ J. Niewiadomski, *Ecce homo! – dramatyczne podejście do prawdy o człowieku. Innsbrucka teologia dramatyczna w obliczu potrzeb i wyzwań współczesności*, Studia Teologii Dogmatycznej 17(2015)1, s. 193.

¹⁴ Por. R. Girard, *Sacrum i przemoc*, cz.1, tłum. M. i J. Plecińscy, Brama, Poznań 1993, s. 204.

¹⁵ Owocem tego projektu jest m.in. publikacja zbiorowa *Mimesis and science empirical research on imitation and the mimetic theory of culture and religion*, red. S. R. Garells, Michigan State University Press, Michigan 2011.

rozstrzygające związki¹⁶. Sam Girard ukazuje pojawiające się u progu życia człowieka tendencje do naśladowania. Często przywoływanym przez niego przykładem przedstawiającym, w jaki sposób pragnienie mimetyczne wpływa na relacje z innymi, jest obraz dwójki dzieci, które uparcie chcą się bawić tymi samymi zabawkami, chociaż w pobliżu jest mnóstwo innych. Girard, szukając naukowego uzasadnienia dla swoich obserwacji, często odwołuje się do badań J. Piageta, albowiem jeszcze do niedawna w psychologii rozwojowej jego koncepcja była najbardziej rozpowszechniona. Wedle tego, co proponował Piaget, dzieci uczą się poprzez naśladowanie dopiero w momencie kształtowania poczucia własnej tożsamości, czyli około 1. roku życia¹⁷. A. Meltzoff i K. Moore dowiedli jednak, że tego typu zachowania naśladowcze występują u dzieci zaraz po urodzeniu, co w gruncie rzeczy jeszcze bardziej wzmocniło teorię Girarda o istnieniu elementarnej *mimesis*¹⁸. W przeprowadzonym przez psychologów eksperymencie dwu- (lub trzy-) tygodniowe dziecko obserwujące twarz osoby dorosłej, która robiła jakąś minę (np. wystawiała język), natychmiast odpowiadało tym samym. Aby potwierdzić, że takie zachowania nie są czymś wcześniej wyuczonym, naukowcy powtórzyli swoje badania wśród noworodków, których średnia wieku wynosiła 32 godziny, przy czym najmłodsze niemowlę miało zaledwie 42 minuty¹⁹. Wyniki były takie same.

Podobne badania prowadzone były przez grupy innych naukowców. W efekcie zaobserwowano, że noworodki naśladowują również otwieranie ust i wydymanie warg, sekwencyjne ruchy palców oraz obracanie głową²⁰. Idea o istnieniu wrodzonych mechanizmów mimetycznych stała się podstawą wielu teorii psychologicznych oraz innych nauk humanistycznych²¹. W komentarzu do badań nad imitacyjnymi skłonnościami noworodków S. Garrels zwrócił uwagę, iż „naśladownictwo było od teraz uznawane za potężny interpersonalny mechanizm ułatwiający dziecku uczenie się od samego początku życia. Nie było więc już zagadką, czy noworodki potrafią bezzwłocznie (*immediately*) naśladować, lecz jak? Próby wyjaśnienia mechanizmu oraz warunków leżących u podstaw tego typu wzajemnie powiązanych zachowań są, w znacznej części, historią badań nad imitacją ostatnich kilku dekad²²”.

¹⁶ Por. S. Cowdell, *René Girard and Secular Modernity*, s. 52.

¹⁷ Por. J. Piaget, B. Inhelder, *The Psychology of the Child*, Basic Books, New York 1969.

¹⁸ Por. A. Meltzoff, K. Moore, *Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates*, Science. New Series 198(1977), s. 75-78.

¹⁹ Por. A. Meltzoff, K. Moore, *Newborn Infants Imitate Adult Facial Gestures*, Child Development 54(1983), s. 702-709; A. Meltzoff, K. Moore, *Imitation in Newborn Infants: Exploring the Range of Gestures Imitated and the Underlying Mechanism*, Developmental Psychology 25(1989), s. 954-62.

²⁰ Por. G. Butterworth, *Neonatal imitation: Existence, mechanisms and motives*, w: *Imitation in Infancy*, red. J. Nadel, G. Butterworth, Cambridge University Press, New York 1999, s. 63-88; M. Anisfeld, *Only tongue protruding modeling is matched by neonates*, Developmental Review 16(1996), s. 149-161.

²¹ Por. S. Hurley, N. Chater, *Perspectives on imitation: From cognitive neuroscience to social science*, vol. 1-2, MIT Press, Cambridge 2005.

²² S. Garrels, *Mimetic Theory and Imitation Research*, w: *How We Became Human. Mimetic The-*

Wyciągając wnioski ze swojej pracy badawczej Meltzoff i Moore zaprojektowali teoretyczny model, pozwalający wyjaśnić zaobserwowane przez nich zjawisko²³. Model ten nazwali AIM (ang. *Active Intermodal Mapping*). AIM zakłada, że wczesna imitacja u dzieci jest efektem działania zaprogramowanego w mózgu mechanizmu, służącego do zmapowania wyglądu twarzy drugiej osoby na neurony zawiadujące ruchem²⁴. Pomimo, iż noworodki nie są w stanie zobaczyć własnych twarzy, są w stanie koordynować ruchy warg i języka poprzez propriocepcję i dopasować je do zachowań zaobserwowanych.

Wrodzona zdolność imitacji, którą obrazował model AIM, jest jednak czymś więcej niż zwykłym, niekontrolowanym odruchem. W badaniach nad dziećmi w okresie niemowlęcym (1m.–1r.) i poniemowlęcym (1r.–3l.) zaobserwowano, że naśladownictwo może przybrać formę tzw. *deferred imitation*, czyli imitacji (odroczonej) odłożonej w czasie²⁵. Imitacja odroczone różni się znacząco od imitacji bezwłocznej (*immediate imitation*), łatwo dostrzegalnej u noworodków. Stephen Want and Paul Harris na opisanie tego typu zjawiska użyli terminu „mimikra do reprodukcji określonych ruchów mięśni innej osoby” (*mimicry for the reproduction of another person’s specific muscle movements*)²⁶. W imitacji odroczonej niemowlęta odtwarzały ze znacznym opóźnieniem działania innej osoby, nie były jednak w stanie wykonać tych samych ruchów w celu uzyskania tego samego efektu. Gdy dziecko trzymało w buzi smoczek, uniemożliwiający wykonanie odpowiedniej ekspresji mimicznej, chwilowo wstrzymywało się od jej wykonania. Gdy jednak smoczek został z buzi wyjęty, dziecko natychmiast naśladowało zaobserwowane wcześniej miny dorosłych²⁷. W innym eksperymencie przeprowadzonym przez duet T. Kokkinaki i G. Kugiumutzakis okazało się, że dzieci naśladowują nie tylko same ruchy czy zachowania, lecz również przedwerbalne dźwięki, słowa, a nawet ich sekwencje²⁸.

Jednak najbardziej zaskakujące okazały się wyniki serii eksperymentów zaprojektowanych przez Meltzoffa, które dowiodły, iż dzieci potrafią również odczytywać intencje dorosłych i je skutecznie odtworzyć²⁹. W pierwszym ekspery-

ory and the Science of Evolutionary Origins, red. P. Antonello, Paul Gifford, Michigan State University Press, Michigan 2015, s. 84.

²³ Por. A. Meltzoff, K. Moore, *Explaining Facial Imitation: A Theoretical Model*, *Early Development and Parenting* 6(1997), s. 179-92.

²⁴ Por. M. Kujda, *Naśladowanie – czyli rzecz o neuronach lustrzanych*, <<http://bioinfo.mol.uj.edu.pl/articles/Kujda06>>, (data dostępu: 2.01.2016).

²⁵ Por. K. Cuevas, C. Rovee-Collier, A.E. Learmonth, *Infants form associations between memory representations of stimuli that are absent*, *Psychological Science* 17(2006), s. 543-549.

²⁶ Por. S.C. Want, P.L. Harris, *How do children ape? Applying concepts from the study of non-human primates to the developmental study of ‘imitation’ in children*, *Developmental Science* 2(2002), s. 5.

²⁷ Por. A. Gopnik, A. Meltzoff, P. Kuhl, *The scientist in the crib: Minds, brains, and how children learn*, Morrow, New York 1999, s. 341.

²⁸ Por. T. Kokkinaki, G. Kugiumutzakis, *Basic aspects of vocal imitation in infant-parent interaction during the first 6 months*, *Journal of Reproductive and Infant Psychology* 18(2000), s. 173-187.

²⁹ Por. A. Meltzoff, *Understanding the Intentions of Others: Re-enactment of intended acts by*

mencie osiemnastomiesięcznym dzieciom pokazywano czynność, która nie była zakończona sukcesem. Osoba dorosła podejmowała się nieskutecznego działania odrywania odważnika od hantli-zabawki. Eksperymentator jedną dłonią trzymał jeden koniec hantli, a drugą dłonią chciał uchwycić i oderwać drugi koniec. Jednak zamiast doprowadzić czynność do zamierzonego celu, w ostatniej chwili powstrzymał się od jej wykonania. W ten sposób dzieci nie mogły zobaczyć efektu końcowego zamierzonej czynności. Podejmując ten eksperyment na wielu grupach kontrolnych, Meltzoff odkrył, że noworodki zrozumiały zamierzony cel podjętego działania i zamiast dokładnie naśladować nieudolne gesty, doprowadzały czynność do końca³⁰.

Drugi eksperyment miał wykazać, czy małe dzieci potrafią odczytać intencję działania przedmiotów nieożywionych³¹. Urządzenie mechaniczne z ramionami oraz obciążkami podejmowało akcję z hantlami w podobny sposób jak człowiek. Okazało się, że dzieci, które widziały niedoprowadzoną do skutku akcję wykonywaną przez maszynę, same również nie były skłonne do jej ukończenia. Eksperyment potwierdził wcześniejsze przypuszczenia Meltzoffa, że dzieci nie potrafią odczytać zaprogramowanych celów działania przedmiotów nieożywionych.

Zdaniem Meltzoffa, eksperymenty te wykazały, że małe dzieci skupiają się na celach osób dorosłych, a nie jedynie na prostej imitacji zaobserwowanych działań. To by oznaczało, że już u progu swojego życia człowiek posiada zdolność do rozpoznawania stanów mentalnych innych osób, a być może również pragnień. Dokonane przez Meltzoffa badania potwierdzałyby relacjonistyczą i intersubiektywną koncepcję ludzkiej podmiotowości sformułowaną przez Girarda już w roku 1961. „Istotą przedstawionej tu teorii rozwoju jest fakt, że imitacja stawia dzieci na drodze ku poznaniu umysłów innych ludzi – pisze Meltzoff. *Świadomość-bycia-takim-jak-ja-innych* (ang. *the like-me-ness of others*), początkowo objawiająca się w imitacji, jest bazą dla późniejszych bardziej złożonych form identyfikacji społecznej”³².

4. NEURONY LUSTRZANE

Neurony lustrzane zostały zlokalizowane w części F5 mózgu w korze przed-ruchowej makaków. Podczas doświadczenia przeprowadzonego przez naukowców G. Rizzolatti, L. Fogassi i V. Gallese zaobserwowano, że gdy małpka wykonywała określony ruch (np. określoną czynność chwytaną), uruchamiała się

18-month-old Children, *Developmental Psychology* 31(1995), s. 838-850.

³⁰ Por. A. Meltzoff, J. Decety, *What imitation tells us about social cognition: a rapprochement between developmental psychology and cognitive neuroscience*, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 35(2003)8, s. 491-500.

³¹ Por. A. Meltzoff, *Understanding the Intentions of Others*, s. 838-850.

³² A. Meltzoff, *Elements of Developmental Theory of Imitation*, w: *The Imitative Mind: Development, Evolution and Brain Bases*, red. A. Meltzoff, W. Prinz, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 19-41.

ta sama grupa komórek, która uaktywniała się, gdy małpa obserwowała dany ruch³³. Na podstawie tego doświadczenia wysunięto wniosek, że interpretacja obserwowanych czynności odbywa się poprzez swoistą symulację. Innymi słowy, neurony lustrzane działają zarówno jako neurony motoryczne, jak i sensoryczne. Ich podwójna rola wskazuje na bezpośredni rezonans bądź wspólne kodowanie pomiędzy akcją a obserwacją.

Kolejne badania na makakach wykazały, iż neurony lustrzane odgrywają również rolę w rozumieniu czynności. Po pierwsze nie aktywowały się, gdy ktoś wykonywał jakąś czynność bez określonego celu³⁴. Z kolei, aktywność neuronów była rejestrowana zarówno, gdy zwierzę obserwowało daną czynność, jak również, gdy słyszało charakterystyczne dla danej czynności dźwięki (np. gdy obserwowało darcie kartki oraz gdy słyszało charakterystyczne dźwięki z tą czynnością związane)³⁵.

Podobne grupy komórek odkryto także u ludzi, jednak tworzą one o wiele bardziej złożone sieci³⁶. Struktury te neuronauka określa jako MNS (*Mirror Neuron System*). Zostały one zlokalizowane w mózgu w części F5 i w polu Broki, a więc ośrodku związanym między innymi z produkcją języka oraz jego rozumieniem. M. Iacobini w serii eksperymentów zaobserwował, że neurony lustrzane aktywowały się, gdy ktoś kopał piłkę, obserwował, jak piłka jest kopana przez kogoś innego, a nawet wtedy, gdy mówił lub słyszał słowo „kopnij!”³⁷. Ludzie potrafią również odczytywać szerokie konteksty określonych czynności. W jednym z badań wykazano, że inna grupa neuronów lustrzanych była aktywowana, gdy obserwator widział, jak inna osoba wyciągała rękę w kierunku stołu w celu spożycia posiłku, a inna, gdy ta sama osoba wyciągała rękę w kierunku stołu w celu posprzątania po posiłku³⁸.

Z powyższych analiz wynika, iż funkcjonowanie neuronów lustrzanych można odnieść do wielu aspektów społecznych interakcji, takich jak mentalne obrazowanie działań, naśladownictwo czy komunikacja interpersonalna. Zjawiska, takie jak „efekt kameleona” – czyli nieświadome kopiowanie zachowań, postaw czy ekspresji społecznych partnerów, dzięki hipotezie MNS znalazły swoje neuropsychologiczne wytłumaczenie. Psychologowie społeczni wykazali również, że grupa osób, która przez pewien czas przebywała w towarzystwie profesorów uniwersytetu, lepiej wypadła w testach badających ogólną wiedzę, niż po okresie spędzonym wśród piłkarskich chuliganów. A. Dijksterhuis stwierdził wręcz, że „imitacja może

³³ Por. G. Rizzolatti, L. Fadiga, V. Gallese, L. Fogassi, *Premotor cortex and the recognition of motor actions*, *Cognitive Brain Research* 3(1996), s. 131-141.

³⁴ Por. G. Rizzolatti, V. Gallese, L. Fogassi, *Neurophysiological mechanisms underlying the understanding and imitation of action*, *Nature Reviews Neuroscience* 2(2001), s. 661-670.

³⁵ Por. M. Iacobini, *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2008, s. 74-78.

³⁶ Por. V. Gallese, *Two Sides of Mimesis. Girard's Mimetic Theory, Embodied Simulation and Social Identification*, *Journal of Consciousness Studies* 4(2009)16, s. 28.

³⁷ Por. M. Iacobini, *Mirroring People: The New Science of How We Connect with Others*, s. 11-12.

³⁸ Por. tamże, s. 200-2003.

sprawić, iż jesteśmy powolni, szybcy, bystrzy, głupi, dobrzy z matematyki, słabi z matematyki, pomocni, nieuprzejmi, uprzejmi, gadatliwi, nieprzyjaźni, agresywni, kooperatywni, rywalizujący, konformistyczni, niekonformistyczni, konserwatywni, zapominalscy, opiekuńczy, beztroscy, schludni i niechlujni³⁹. W podobnym tonie wyraża się również Girard, pisząc, iż od otaczających osób człowiek zapożycza „całą furę zachowań, postaw, nauk, przesądów i preferencji”⁴⁰.

Teoretyczne spekulacje wokół neuronów lustrzanych rzucają nowe światło nie tylko na rozumienie społecznego kontekstu ludzkich zachowań, ale również na ewolucję. Mózg homonidów rósł bowiem w coraz szybszym tempie, aż osiągnął swój obecny rozmiar (1500cc) 200000 lat temu. Uważa się jednak, że pojawienie się umiejętności typowych dla człowieka, takich jak wytwarzanie różnorodnych narzędzi, krojenie odzieży, sztuka, wiara religijna, a może nawet język, nastąpiło w krótkim okresie dopiero około 40000 lat temu. Ta nagła eksplozja ludzkich zdolności umysłowych i kultury często określana jest mianem „wielkiego wybuchu” w dziejach ewolucji człowieka. Amerykański neurolog hinduskiego pochodzenia V. S. Ramachandran jest przekonany, że ten ewolucyjny *big bang* nastąpił, ponieważ pewne czynniki środowiskowe oddziaływały na mózg, który z jakichś innych przyczyn stał się większy i w ten sposób był już wcześniej zaadaptowany do tych kulturowych innowacji. Jednym z kluczowych elementów tej adaptacji były – zdaniem tego neurobiologa – neurony lustrzane⁴¹. Wynalazki właściwe dla tego okresu prawdopodobnie nie miałyby miejsca, gdyby nie pewne losowe zbieżności warunków środowiskowych, pojawiających się w jednym miejscu i czasie. Ale, biorąc pod uwagę niezwykle zdolności imitacyjne gatunku ludzkiego, które są możliwe dzięki istniejącemu w ludzkim mózgu systemowi neuronów lustrzanych, można przypuszczać, że innowacje te rozprzestrzeniały się w populacji bardzo szybko.

Obecnie prymatologia poświęciła dużo miejsca zbadaniu tego zjawiska u naczelnych. Girard przypisuje istotne znaczenie tym odkryciom, zaznaczając jednak, że zauważalne u prymatów *mimesis* nie odgrywa tak istotnej roli, jak u ludzi. Ponadto podkreśla, że elementem odróżniającym człowieka od zwierząt, których zachowania naśladowcze bazują raczej na instynktach, jest pragnienie. „Człowiek jest stworzeniem, które zatraciło część swojego zwierzęcego instynktu, aby osiągnąć etap tzw. pożądania”⁴². Istotne zatem dla antropologii i nauki w ogóle jest sformułowanie takiej teorii ewolucji, która potrafiłaby zobrazować wyłonienie się ludzkiego pragnienia ze zwierzęcych instynktów. Ukazanie człowieka w tym

³⁹ A. Dijksterhuis, *Why Are We Social Animals: High Road to Imitation and Social Glue*, w: *Perspectives of Imitation*, vol. 2, red. S. Hurley, N. Chater, MIT Press, Cambridge 2005, s. 207, cyt. za: S. Cowdell, *René Girard and Secular Modernity*, s. 55.

⁴⁰ Por. R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, PAX, Warszawa 2002, s. 28.

⁴¹ Por. V. S. Ramachandran, *Mirror Neurons and Imitation Learning as the Driving Force Behind 'the great leap forward' in human evolution*, <http://www.edge.org/3rd_culture/ 2000>, (data dostępu: 3.01.2016).

⁴² R. Girard, *Widziałem szatana ...*, s. 28.

świecie wyjaśniłoby problem brakującego ognia pomiędzy instynktownymi zachowaniami zwierząt a aktami świadomymi u człowieka.

Girard podejmuje próbę nakreślenia schematu, w którym *mimesis* stanowi podstawę dla wyłonienia się świadomości. Stawia hipotezę, że decydującym etapem jest zjawisko odróżnorodnienia, czyli etapu naśladownictwa, w którym różnica pomiędzy dwoma osobnikami (podmiotami) została zatarta do tego stopnia, iż nie potrafili oni odróżnić własnych działań i aktów od aktów innego osobnika. Ścisła synteza między rywalami, znajdującymi się w tak zwanym układzie bliźniaczym, zaowocowała dwoma następstwami wśród ludzkich przodków: 1) zdolnością do obserwowania swojego rywala i pojawienia się alter ego, pierwszego układu bliźniaczego, 2) dopasowaniem swoich zachowań do zachowań drugiego osobnika, w efekcie czego powstaje poczucie tożsamości i świadomość przedrefleksyjna.

Pytanie, czy taka hipoteza jest do przyjęcia, stanowi problem oddzielny i nie będzie tutaj rozważany. Należy jednak zauważyć, iż pojawienie się (na podstawie obserwacji innego osobnika) alter ego zakłada już istnienie jakiegoś ego, które świadomie własne cechy przypisuje innemu ego. Tak czy inaczej, zagadka hominizacji zostaje w niewielkim stopniu przez Girarda sprowadzona na właściwe tory, przynajmniej z punktu widzenia neurobiologii ewolucji. Wskazuje on bowiem, iż to właśnie w naśladownictwie należy szukać początków ludzkiej kultury.

5. PRAGNIENIE MIMETYCZNE A LUDZKI MÓZG

Po odkryciu neuronów lustrzanych koncepcje Girarda znalazły duży odzew wśród badaczy mózgu. W 2012 roku, podczas doświadczeń prowadzonych za pomocą funkcjonalnego MRI, zespół kierowany przez M. Pessiglione odkrył, iż pragnienie mimetyczne ma swoje podłoże neurologiczne⁴³.

Naukowcy do badania zaprosili grupę kontrolną składającą się ze 116 osób dorosłych w wieku od 18. do 39. roku życia. Uczestników eksperymentu podzielono na dwie grupy, którym wyświetlane były dwa różne filmy. Jeden film przedstawiał cukierek leżący na białej płaszczyźnie, zaś na drugim filmie widać było rękę sięgającą po słodycz. Następnie uczestnicy eksperymentu wypełniali ankietę, w której mieli ocenić w skali 1-10 stopień chęci posiadania (pożądania) cukierka. Naukowcy założyli bowiem, że jeżeli teoria mimetyczna jest prawdziwa, to z ankiet powinno wynikać, iż druga grupa wyżej oceni stopień chęci posiadania cukierka. I tak też się stało.

Eksperyment miał jednak udowodnić zjawisko na poziomie psychologicznym oraz na poziomie aktywności neuronów. Dlatego podczas testu prowadzono jednocześnie badanie tomograficzne. Jednym z systemów, które wykazały wyraźny wzrost aktywności był system neuronów lustrzanych (MNS), które „zapalały się” w różnych częściach mózgu. Pozostałe obszary mózgu, które zwiększały swoją

⁴³Por. M. Lebreton, S. Kawa, B. Forgeot, J. Daunizeau, M. Pessiglione, *Your Goal Is Mine: Unraveling Mimetic Desires in the Human Brain*, The Journal of Neuroscience 32(2012)21, s. 7146-7157.

aktywność, zlokalizowano w prążkowie brzuszny (ang. *ventral striatum*) oraz w brzuszno-przyśrodkowej korze przedczołowej (ang. *ventromedial prefrontal cortex*, w skrócie *vmPFC*) – a więc w sferze, która często określana jest jako mózgowy system wartości, zwany również sferą BVS (ang. *brain valuation system*). Sfera ta aktywnie się, gdy przedmiot, na który ktoś patrzy, wydaje mu się pociągający⁴⁴.

Eksperyment wykazał jeszcze jedną istotną aktywność. Wymienione struktury neuronów funkcjonują samodzielnie, ale są również ze sobą połączone. Zespół Pessiglione, analizując skany, zaobserwował, że neurony lustrzane reagują w momencie, gdy inna osoba sięga po słodycz, a następnie wysyłają informację do innych struktur, które wpływają na przypisanie wyższej wartości cukierkowi pożądanemu przez inną osobę. Bazując na tych badaniach, naukowcy odkryli nowy rodzaj wzajemnych relacji MNS-BVS. Zasugerowali również, że te interakcje ukazują fundamentalny mechanizm tłumaczący, w jaki sposób niewerbalne zachowania prowokują pragnienia bez konieczności sprecyzowania określonego komunikatu werbalnego. Osoby, które pożyły przedmiot będący w zasięgu posiadania innej osoby, wykazywały wyższy stopień aktywności neuronów. Oznacza to, że wyższy poziom pożądania ma swoje odzwierciedlenie w silniejszym oddziaływaniu neuronów lustrzanych na inne struktury mózgu. Pessiglione podkreślił również, że konieczne jest przeprowadzenie podobnego eksperymentu, w którym czynność sięgania po jakiś przedmiot wykonywana byłaby przez małpę człekokształtną oraz maszynę (podobnie, jak w doświadczeniu Meltzoffa). Wykazałby on, czy koncepcja pragnienia mimetycznego ma swoje zastosowanie wyłącznie w relacjach człowiek-człowiek, czy też jest właściwa innym typom relacji.

6. PODSUMOWANIE

Panujący we współczesnych naukach kognitywnych klimat z pewnością sprzyja dalszemu rozwojowi wiedzy na temat ludzkiej imitacji, rozwiązywania wielu problemów czy też wypełnienia białych plam teorii mimetycznej. Badania potwierdzają, że *mimesis* jest zjawiskiem uniwersalnym, mającym niebagatelne znaczenie w życiu, rozwoju i ewolucji człowieka. Dla Girarda jednak kluczowym aspektem naśladownictwa jest jego konfliktogenna natura. Do odkryć nauk empirycznych odniósł się z dużym dystansem. Kognitywistyka do tej pory nie podjęła się próby ukazania konfliktotwórczego aspektu imitacji. Ukazując mimetyczne podłoże przemocy, zazwyczaj czyni się to poprzez wskazania na tzw. *copycat behaviors*, czyli akty agresji będące efektem imitacji przemocy zaobserwowanej w filmach czy grach komputerowych.

⁴⁴ Por. V. S. Chib, A. Rangel, S. Shimojo, J.P. O'Doherty, *Evidence for a common representation of decision values for dissimilar goods in human ventromedial prefrontal cortex*, The Journal of Neuroscience 29(2009), s.12315-12320; M. Lebreton, S. Jorge, V. Michel, B. Thirion, M. Pessiglione, *An automatic valuation system in the human brain: evidence from functional neuroimaging*, Neuron 64(2009), s. 431-439.

Teoria mimetyczna stawia przed naukami kognitywnymi następujące wyzwanie: Znane jest podłoże psychologiczne i neurologiczne ludzkich zachowań naśladowczych oraz ich niebagatelny wpływ na zachowania społeczne, inkulturację, naukę, język. Znane jest również pozytywne oblicze naśladownictwa. Czas zatem, by poszukiwać tego, co w naśladownictwie może być potencjalnie destrukcyjne. Stawiając ten problem, nie sposób pominąć pytania: czy wzrost intensywności pragnienia, wynikający z obserwacji pragnień innych osób może mieć powiązanie ze wzrostem aktywności struktur odpowiedzialnych za zachowania agresywne, a więc w strukturach takich jak podwzgórze, ciało migdałowe czy istota szara okołowodociągowa? Wśród badaczy zachowań mimetycznych wciąż mówi się o modelach (osobach, które człowiek naśladuje), pomijając zupełnie kwestię rywali. Wiedza na temat neurobiologii ludzkich pragnień nadal jest znikoma. Jednak tendencje w neuronaukach zainicjowane przez zespół Pessiglione napawają optymizmem. Teoria mimetyczna będzie cieszyła się coraz większym zainteresowaniem, a kolejne tezy Girarda będą weryfikowane przez kolejne grupy uczonych.

Zachęca do tego jeden z odkrywców neuronów lustrzanych, współpracownik Rizzolattiego, Vittorio Gallese. Włoski uczony podkreśla, że kluczowa dla teorii mimetycznej jest teza o pragnieniu „widzianym jako główne źródło agresji i przemocy charakteryzującej nasz gatunek”⁴⁵. Po czym dodaje, że zbyt jednostronne postrzeganie tej teorii może być powodem jej niezrozumienia. Sam Girard bowiem wyjaśniał, że pragnienie mimetyczne, nawet gdy przybiera formę siły destrukcyjnej, „samo w sobie jest dobre”. Stanowi bowiem warunek otwartości na innych⁴⁶. Zdaniem Gallese’a, chęć pogłębienia wiedzy na temat podwójnej natury *mimesis* może stanowić idealny punkt wyjścia w interdyscyplinarnych poszukiwaniach intersubiektywnej natury człowieka: „Mimesis nie jest ani dobra, ani zła, lecz ma potencjał do przeobrażenia się nie tylko w mimetyczną przemoc, lecz również w najbardziej kreatywny aspekt ludzkiego poznania. Wyniki badań empirycznych w neuronaukach i psychologii rozwojowej pokazują, że takie ujęcie *mimesis* znajduje swoje solidne podstawy”⁴⁷.

“HUMAN BRAIN IS A POWERFUL IMITATING MACHINE”
MIMETIC THEORY AND RESEARCH ON THE NATURE OF IMITATION
IN COGNITIVE SCIENCES

Summary

This article attempts to trace the relationship between René Girard’s mimetic theory and research on the nature of imitation in cognitive sciences. It is divided into four parts. The first one defines the basic concept of the French thinker’s theory, i.e. that of mimetic desire, in the context

⁴⁵ V. Gallese, *Two Sides of Mimesis ...*, s. 21.

⁴⁶ Por. R. Girard, J. G. Williams, *The Girard Reader*, Crossroad Publishing Company, New York 1996, s. 64.

⁴⁷ V. Gallese, *Two Sides of Mimesis ...*, s. 21.

of such notions as biological, cultural and psychological mimicry. The second refers to the research conducted in the area of developmental psychology on mimetic behaviours of infants. The third part shows how imitative behaviours are reflected in the activity of neurons. The fourth chapter describes the most recent findings, which directly relate to the theory of René Girard's mimetic desire.

Keywords: mimesis, mimetic theory, developmental psychology, cognitive science, mirror neurons

Nota o Autorze: Bogumił Strączek, doktorant, magister filozofii, autor artykułów z zakresu filozofii kultury, etyki ogólnej i bioetyki. Publikował m.in. w czasopismach „Seminare”, „Hybris”, „Idea”, „Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” oraz w pracach monograficznych poświęconych problematyce filozofii i kultury. Prowadzi badania nad teorią mimetyczną René Girarda.

Słowa kluczowe: mimesis, teoria mimetyczna, psychologia rozwojowa, nauki kognitywne, neurony lustrzane

ZDZISŁAWA KOBYLIŃSKA
UWM, Olsztyn

GIANNIEGO VATTIMA POSTULAT SŁABEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

1. DLACZEGO GIANNI VATTIMO?

Aby z korzyścią uchwycić to, co Gianni Vattimo ma do powiedzenia na gruncie filozofii, należy, przynajmniej w skrócie, poznać jego życie i działalność, nie tylko w aspekcie intelektualno-akademickim. Poznanie biografii pozwala bowiem lepiej zrozumieć, dlaczego dany filozof uprawia taką, a nie inną filozofię. W przypadku Vattimo należy przywołać jego biografię¹, zwłaszcza w kontekście jego szerokiej działalności społeczno-politycznej, aby podkreślić wpływ, jaki Vattimo miał, i ma, na wiele kręgów zarówno naukowych, jak i społecznych, medialnych, politycznych. Ten włoski myśliciel jest niewątpliwie interesujący właśnie jako filozof, który niezaprzeczalnie, w sposób praktyczny, wpływa na współczesność. Jako wykładowca filozofii nie uprawiał jej zza biurka swojego gabinetu czy zza uniwersyteckiej katedry, nie publikował swych przemyśleń w niskonakładowych książkach, lecz propagował ją i wcielał także zza mównicy Parlamentu Europejskiego², wywierając wpływ na akty normotwórcze i na dyrektywy tego organu redefiniujące podstawowe kategorie etyczne i społeczne.

Tymczasem w refleksji wielu autorów, którzy zajmują się Vattimem i jego filozofią, trudno doszukać się jakiegoś wyraźnego zainteresowania stykiem jego filozofii z polityką czy refleksji nad praktycznymi implikacjami jego filozofowania, które związane są z pewnymi elementami jego biografii. Jedyne Piotr Lisicki wyraził opinię, że jego nihilistyczna filozofia, i „całe to rozumowanie jest tylko przykrywką, maską. Zręczną dialektyczną metodą ucieczki przed samooskarżeniem i winą. Gigantyczną fasadą, która ma stanowić schronienie przed własną słabością”³. Jego filozofia miała być zatem rodzajem autoterapii. Na takie *dictum* Stanisław Obirek

¹ Podobnie sądzi P. Artemiuk, który pisze: „Szukając źródeł filozofii Gianniego Vattimo, nie możemy pominąć jego życiowych doświadczeń, które w decydujący sposób wpłynęły na jej kształt”. P. Artemiuk, *Mysł słaba Gianniego Vattimo wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Studia nad Rodziną 30-31(2012)16/1-2, s. 450.

² Gianni Vattimo był dwukrotnie posłem do Parlamentu Europejskiego VII i VIII kadencji.

³ P. Lisicki, „Słabe chrześcijaństwo” *Vattimo to forma terapii*, <<http://www4.rp.pl/arttykul/729405-Slabe-chrzescijanstwo--Vattimo-to-forma-autoterapii.html>>, (data dostępu: 28.11.2015).

odpowiedział następująco: „Lisicki sprowadza całe «słabe myślenie» i cały postmodernizm Vattimo do jego homoseksualizmu – to jest ten rodzaj arogancji, czy po prostu chamstwa, który uniemożliwia wszelkie myślenie, czy jakkolwiek dyskusję. Bo to nawet nie jest próba intelektualnej konfrontacji, ale brutalnego załatwienia przeciwnika przy pomocy najniższych argumentów”⁴. Trudno zgodzić się z tą opinią Stanisława Obirka, bo trop Pawła Lisickiego jest nie tylko całkowicie słuszny, ale ma nadto znacznie szerszy wymiar pragmatyczny, ponieważ orientacja homoseksualna turyńskiego filozofa miała znaczący wpływ na jego rozwój filozoficzny, sposób myślenia, szukania uzasadnień, co wynika choćby z lektury jego, jakże szczerzej, autobiografii *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*.

Gianni Vattimo, urodzony w 1936, jest uważany za jednego z najbardziej znanych filozofów współczesnych Włoch, a także zaliczany jest do najbardziej wpływowych myślicieli europejskich przełomu XX i XXI wieku. Uczeń L. Pareysona i H.-G. Gadamera, uważny czytelnik F. Nietzschego i M. Heideggera. Urodzony w Turynie, tam wciąż mieszka i od 1964 roku wykłada filozofię i estetykę na Università degli Studi di Torino. Jako *visiting profesor* prowadził także zajęcia między innymi na Yale University w New Heaven, w Los Angeles, w Nowym Yorku, w Niemczech. Od połowy lat 70. bierze udział w licznych konferencjach naukowych, jest członkiem rad wydawniczych wielu czasopism naukowych, przez wiele lat był redaktorem naczelnym „Rivista di estetica”. Jako felietonista współpracuje z prasą: „La Stampa”, „L’Espresso”, „Il Manifesto”, „L’Unità”. Był dwukrotnie wybierany do Parlamentu Europejskiego. Ostatnio z ramienia partii L’Italia dei valori o proveniencji lewicowej. Należał go grupy Democratici di sinistra (demokraci lewicy). Wcześniej był członkiem partii Partito Radicale i jej organu F.U.O.R.I.! (Fronte Unitario Omosessuale Rivoluzionario Italiano). Jest autorem wielu publikacji. Do najważniejszych z nich należą: *La fine della modernità* przetłumaczona na polski jako *Koniec nowoczesności*, *Le avventure della differenza*, *Etica dell’interpretazione*, *Oltre l’interpretazione*, a także głośny szkic *Dialektyka, różnica, myśl słaba*.

Koniec lat 90. przynosi *novum* w zainteresowaniach Vattima – filozof zaczyna pisać o religii, ogłaszając swoje dwie książki: *Credere di credere* (1996)⁵ i *Dopo la cristianità* (2002). Jednak nie jest to jakiś zwrot w stronę religii, ponieważ także w refleksji nad wiarą i religią wraca wciąż do poprzednich zagadnień i kategorii, jak choćby nowoczesność i interpretacja, w odniesieniu do których przywołuje fenomen wiary i religii.

Na język polski w ostatnim czasie przełożono między innymi pozycję *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, która jest nietypową autobiografią napisaną w formie dialogów z Piergiorgiem Paterlinim – pisarzem i przyjacielem filozo-

⁴ J. Majmurek, *Obirek: Katolicyzmowi grozi putynizacja* <<http://www.krytykapolityczna.pl/Wywiady/ObirekKatolicyzmowigroziputinizacja/menuid-50.html>>, (data dostępu: 28.11.2015).

⁵ Autor na kartach cytowanej Autobiografii na cztery ręce (s. 107) twierdzi, że *Credere di credere* napisał już w 1968. Jednak, jak wynika choćby ze źródeł, to jest choćby z oficjalnej strony Vattima, książka została wydana w 1996 roku. Por. G. Vattimo, *Filosofia*, <<http://www.giannivattimo.eu/#!filosofia/cm8a>>, (data dostępu: 29.11.2015).

fa, opowiadając o trzech aspektach życia filozofii, o politycznym zaangażowaniu i o miłości, zwłaszcza homoseksualnej, gdyż Vattimo przyznaje się otwarcie do homoseksualizmu od lat 60. XX wieku. Jako praktykujący, aktywny homoseksualista, Vattimo jest też znanym i cenionym działaczem środowisk LGTB, który zasłynął choćby takim, wiele mówiącym stwierdzeniem, iż „specjalizacja seksualna czyni człowieka uboższym”⁶. Należy też dodać, że Vattimo uważa się za „filozofa chrześcijańskiego”⁷ i katolika, choć, jak zaznaczył w wywiadzie dla polskiego portalu, „papież na pewno miałby inne zdanie”⁸.

2. MYŚL SŁABA

Kim zatem jest, jako filozof, Gianni Vattimo? Nie nazywa siebie postmodernistą, ponieważ twierdzi, że okres jego działalności przypadają na okres, kiedy właściwie główne założenia postmodernizmu były już sformułowane. Co najwyżej, każe nazywać siebie post-postmodernistą, co podkreśla w swej recenzji Katarzyna Kasia⁹. Prawda jednak jest taka, że – niezależnie od deklaracji samego Vattimo – jego filozofię zalicza się do nurtu postmodernistycznego, ponieważ cechuje ją katalog atrybutów, które z pewnością postmodernizm określał¹⁰. Są to: podejrzliwość wobec idei prawdy, zanegowanie uniwersalności rozumu, tożsamości czy obiektywności¹¹. Przy wyraźnym powołaniu się na Nietzschego, Vattimo również głosi hasło końca i śmierci podstawowych wartości kultury zachodniej: Boga, religii, człowieka i humanizmu, metafizyki, racjonalności prawdy oraz podkreśla potrzebę przewyciężenia tradycyjnych rozróżnień, podziałów, hierarchii i dotychczas uznawanych autorytetów – religii, rozumu, nauki. Detronizacja metafizyki, jego zdaniem, stała się przyczyną dekonstrukcji koncepcji Boga.

Vattimo zauważa: „Człowiekowi ponowoczesnemu, który przeżył kres wypracowanych przez tradycyjną myśl metafizyczną wielkich, ujednociających syntez, udaje się przetrwać bez nerwicy w świecie, w którym Bóg nie jest już obecny, czyli w świecie, w którym brakuje trwałych i stabilnych struktur mogących dostarczyć jakiejś jednorodnej, ostatecznej i normatywnej podstawy naszej wiedzy i etyki. Innymi słowy, człowiek ponowoczesny, obywający się bez skrajnych, magicznych gwarancji ze strony samej idei Boga, godzi się na możliwość, że historia nie jest po jego stronie i że nie ma już mocy zdolnej dać

⁶ G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. Autobiografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011, s. 122.

⁷ Por. tamże, s. 136

⁸ Por. G. Vattimo w wywiadzie z P. Marczewskim, *O etyce miłosierdzia*, [dziennik.pl](http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/66325,o-etyce-milosierdzia.html), z dnia 22.12.2007, <<http://wiadomosci.dziennik.pl/wydarzenia/artykuly/66325,o-etyce-milosierdzia.html>>, (data dostępu: 29.11.2015).

⁹ Por. K. Kasia, *Apologia słabego myślenia. Gianni Vattimo – Koniec nowoczesności*, <http://www.laznia.pl/czytelniart,101,katarzyna_kasia_apologia_slabego_myslenia.html>, (data dostępu: 29.11.2015).

¹⁰ Wolfgang Iser definiuje poglądy turyńskiego filozofa jako „hermeneutykę postmodernistyczną”, por. W. Iser, *Nasza postmodernistyczna modernia*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 10.

¹¹ Por. Z. Sareło, *Postmodernizm w pigułce*, Pallotinum, Poznań 1998, s. 6-9.

rękojmię szczęścia, do którego dąży. Człowiek ponowoczesny wykształcił w sobie zatem umiejętność pędzenia swojego życia bez lęku w naznaczonym względnością świecie półprawd. Ideał absolutnej pewności, trwale ugruntowanej wiedzy i rozumnie urządzonego świata stanowi dlań dodający otuchy mit stworzony przez ludzkość na jej wczesnych etapach rozwoju, gdy niemoc i strach w obliczu sił natury stanowiły postawę dominującą i doprowadziły, jak głosi stara tradycja, do powołania bogów¹².

Vattimo ten stan rzeczy nazywa *fine della modernità* – końcem nowoczesności, „pożegnaniem z nowoczesnością”¹³, bezpowrotnie utraconym gruntem. Jednak pozostałości owego gruntu, strzępów przeszłości nie da się tak po prostu odrzucić. Nie można wymazać metafizyki i to nie z tego powodu, że jest ona schedą intelektualno-duchową świata zachodniego, ale dlatego, że wciąż pozostaje ona narzędziem ogarniania tego, co istnieje. Trzeba jednak ten sposób chwytania bytu zmienić, gdyż rzeczywistość nieustannie wymyka się prostym dwudzielnym ujęciom na podmiot-przedmiot, prawdę-falsz, dobre-złe, pierwotne-wtórne. Doświadczenie rzeczywistości pokazuje, że tak naprawdę byt jest nieoznaczony, otwarty, enigmatyczny, nienazwany, niedocieczony (w takim sensie, że nie da się dociec jego istoty, zrozumieć go). Takie doświadczenie nazywa Vattimo doświadczeniem słabym, ułomnym¹⁴. „Tym, co transcendentne, co czyni możliwym wszelkie doświadczenie świata, jest ułomność”¹⁵ pisze Vattimo w szkicu *Dialektyka, różnica, myśl słaba*. A zatem *Dasein* jest ułomnością! „Kategoria doświadczenia, jako formy poznania czy kontaktu z ułomnością, wydaje się tu nieprzypadkowo wybrana i sugeruje, że «słabe» obszary istnienia wymagają innego niż tradycyjny języka opisu, nie poddają się racjonalizacji i uporządkowaniu, ani nie dają się włoczyć w rozumiane po Heideggerowsku przedstawienie jako narzędzie dominacji podmiotu nad światem, lecz wymagają od poznającego je człowieka egzystencjalnego zaangażowania oraz wysiłku otwarcia, «wystawienia się» na ich prawdę”¹⁶.

Dlatego też metafizykę trzeba traktować jako chorobę, przyjąć ją wraz ze śladami, które pozostawiła, trzeba ją „przeboleć”¹⁷, aby powrócić do zdrowia. Tym powrotem do zdrowia jest uświadomienie sobie owej ułomności, która kończy się

¹² R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 26-27.

¹³ Por. G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Universitas, Kraków 2007, s. 2.

¹⁴ Badacz Vattimo A. Zawadzki zauważa: „nie to, co mocne, trwałe i niezmiennie, lecz to, co kruche, słabe, ułomne, jest punktem wyjścia dla refleksji filozoficznej i jej wyróżnionym przedmiotem opisu, co więcej – staje się doświadczeniem”. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Universitas, Kraków 2009, s. 59.

¹⁵ Por. G. Vattimo, *Dialektyka, różnica, myśl słaba*, tłum. M. Surma, A. Zawadzki, *Teksty Dru-gie* 5 (2003), s. 132.

¹⁶ A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, s. 59-60.

¹⁷ Vattimo pojęcie „przebolenie” (niem. *Vervindung*) czerpie od Heideggera, u którego oznacza ono ozdrowienie, przyjście do siebie, pożeganie. Kategoria ta w słowniku heideggerowskim oznacza traktowanie dziedzictwa metafizycznego jako czegoś z jednej strony już człowiekowi obcego, pozostającego poza nim, z drugiej zaś – jako czegoś bliskiego, czegoś, w czym wciąż, chcąc nie chcąc, tkwi i do czego przynależy, choćby dlatego, że niczym innym nie dysponuje. Por. A. Zawadzki, *Pojęcie nihilizmu u Nietzschego, Heideggera i Vattimo*, *Ślupskie Prace Filologiczne* 3(2004), s. 2014.

nicością. Nicość jest podstawą bytu, a więc słabą ontologią, która siłą rzeczy wiąże się ze słabą hermeneutyką. Pisząc o relacji pomiędzy hermeneutyką a nihilizmem, Vattimo następująco uchwycił tę zależność: „Ów sens życia, który jawi się nam jedynie w powiązaniu ze śmiertelnością, z przesyłaniem językowych przekazów między pokoleniami, jest odwróceniem metafizycznej koncepcji bycia jako stabilności, siły, *enérgeia*; to bycie słabe, upadające, które spełnia się, gasnąc, owo *Gering*, potulne okalanie, o której mówi odczyt «Rzecz». Jeśli tak, to hermeneutyczne ukonstytuowanie *Desain* nosi cechy nihilizmu, nie tylko dlatego, że człowiek fundowany jest tylko w swym staczaniu się z centrum w kierunku X, ale również dlatego, że bycie, którego sens chcemy odzyskać, jest byciem ciężącym ku utożsamianiu się z nicością, z ulotnością egzystencji, jakby rozpięty pomiędzy narodzinami i śmiercią”¹⁸.

Ten fragment nie pozostawia złudzeń, że słaba ontologia rodzi słabą hermeneutykę, rodzi *un pensiero debole* – słabą myśl o przygodności, zdarzeniowości bytu, który ujawnia swoją kruchość i antycypuje własny kres, własną skończoność. „Właśnie kategorie zdarzeniowości, czasowości, rzucenia – zauważa A. Zawadzki – zaczerpnięte przez Vattimo z analiz Heideggera – najlepiej charakteryzują tę koncepcję bytu, którą można by określić jako słabą. [...] można by rzec, że myśl słaba jest bliska kategorii narracji; zarówno dlatego, że traktuje byt w kategoriach przygodności, zdarzeniowości, przypadłości, wydarzania się w czasie, jak i dlatego, że sama siebie traktuje wyłącznie jako opowieść o byciu, który znajduje swe uzasadnienie nie w całościowym, uniwersalnym projekcie teoretycznym, lecz w sferze uzasadnień lokalnych, cząstkowych, narracyjnych. Byt jest pojęty przez myśl słabą nie jako obecność, lecz jako wydarzanie się, nie tyle jest, ile przychodzi czy nadchodzi, nie jest nam dany bezpośrednio, lecz tylko w znakach, śladach, kontekstach, kulturowych przekazach, różnorodnych przesłaniach”¹⁹.

Myśl słaba zatem rezygnuje z podstawowych pewności, takich jak: porządek naturalny, prawda obiektywna, racjonalność, manifestując się jako „zanegowanie stabilnych struktur bycia, w stronę których winno się zwracać w celu «ufundowania» siebie w nie-tymczasowych pewnikach. Owo rozplynięcie się stabilności bycia w wielkich systemach dziewiętnastowiecznego metafizycznego historyzmu jest tylko częściowe: bycie nie «jest», ale «staje się», zgodnie z koniecznymi i rozpoznawalnymi rytmami, zachowującymi zatem swoją idealną stabilność. Nietzsche i Heidegger natomiast myślą bycie radykalnie jako *wydarzenie*, uważając tym samym, że aby można mówić o byciu, najważniejsze jest ustalenie, «w jakim punkcie» my i ono się znajdujemy. Ontologia nie jest niczym innym, jak interpretacją naszej kondycji i sytuacji, jako że bycie spełnia się w całości w swoim «wydarzeniu», następującym w procesie jego i naszego stawiania się historią”²⁰. Umożliwia ona taką formułę mówienia o świecie, która otwiera możliwość krytyki tego, co zastane, pozwala konstruować własną narrację o świecie, narrację o spełnionym nihilizmie,

¹⁸ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, s. 155.

¹⁹ A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, s. 62.

²⁰ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, s. 3.

w którym paradoksalnie można pomieścić wszystko – zwłaszcza sprzeczności; w którym da się pomieścić każdą, osobną egzystencję, bycie każdego człowieka, zapisane w indywidualnej biografii. W takiej, jak na przykład, biografia turyńskiego filozofa *Nie być Bogiem* ujawniającej, że można być zarazem maoistą i chrześcijaninem, że wreszcie można stwierdzić „dzięki Bogu jestem ateistą”²¹. Tak więc, „słabe myślenie” okazało się być dość „mocną teorią, mocną filozoficzną propozycją”²².

3. SŁABE CHRZEŚCIJAŃSTWO

Jedną z konsekwencji *pensiero debole* jest jednak nie postulat ateizmu i porzucenia religii, lecz *debole cristianesimo* – słabe chrześcijaństwo, „chrześcijaństwo kenotyczne”. „W dobie ponowoczesnej brakuje już jakichkolwiek filozoficznie przekonujących i ważkich racji przemawiających tak za byciem odrzucającym religię ateistą, jak za byciem odrzucającym naukę teistą; dekonstrukcja metafizyki oczyściła bowiem pole dla kultury wyzbytej tego rodzaju dualizmów znamionujących naszą dotychczasową tradycję zachodnią”²³. Vattimo zatem zainteresowany jest relacją, jaka może istnieć między ontologią nihilistyczną a religią, zwłaszcza chrześcijańską, która, jak podkreśla, ukształtowała go, z której wyrósł, w obrębie której nadal czuje się dobrze i której nigdy do końca nie odrzucił, próbując stworzyć filozofię własnej egzystencji²⁴. Te zainteresowania pojawiły się u Vattimo w latach 90., zwłaszcza w książkach *Dopo la Cristianità* i *Credere di credere*. W pracach tych autor podejmuje zagadnienie kenozy, samouniżenia się boskiego Logosu, Wcielenia, które według włoskiego filozofa zbliża religię właśnie do nihilizmu ontologicznego jako osłabienia bytu, a które rozumie jako najwyższy wyraz miłości Boga do człowieka, wyrzeczenie się przez Boga swej suwerennej władzy nad światem i stworzeniem, a w dalszej perspektywie własne zniknięcie²⁵.

W akcie *kénosis*, a więc w akcie uniżenia Boga, Jego zejścia do poziomu człowieka, *sacrum* chrześcijańskie traci swoją moc, to znaczy swój transcendentny charakter, swoją absolutną inność. Transcendencja to odkrywanie Boga, który każdorazowo wciela się inaczej²⁶. Wcielenie Syna Bożego to wkroczenie *sacrum* w świat historii, to uniżenie się *sacrum*, rozmycie się w świecie przygodnym, to w jakimś sensie śmierć Boga. Bóg metafizyki, Bóg zaświatów nie istnieje. Bóg wszechmogący ze wszystkimi swoimi atrybutami potęgi, mocy, wielkości – umarł. Niebo pozostaje puste²⁷. Nie oznacza to jednak, że Boga nie ma – On jest jako Ten,

²¹ Por. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 76.

²² Por. G. Vattimo, *Nie być Bogiem*, s. 80.

²³ R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 10.

²⁴ Por. G. Vattimo, *Wierzyć w wiara*, tłum. A. Zawadzki, *Znak* 6(2012), s. 89.

²⁵ Por. P. Kieżun, *Rorty, Vattimo i ateizm z woli Boga*, *Dwutygodnik.com* 32(2010), s. 4.

²⁶ Por. G. Vattimo, *Addio alla verità*, Maltemi, Roma 2009, s. 58.

²⁷ Vattimo w wywiadzie z Jerzym Ziemackim dla „Kultury Liberalnej” podkreśla: „Bóg jest miłością wśród nas, jest blisko, ale nie ma Go w Niebie, nie możemy go dotknąć, zobaczyć, poznać”. Vattimo – *niewierzący, homoseksualny, katolik*, *Kultura Liberalna* 15(2012), <<http://kulturaliberalna.pl/2012/04/10/jak-byc-niewierzacy-m-homoseksualnym-katolikiem-wywiad-miesiaca/>>, (data dostępu: 1.12.2015).

który jest między ludźmi jako miłość, ponieważ *Deus caritas est*²⁸. Oznacza to, że Bóg po prostu odsłania się w międzyludzkich relacjach. „Bóg nadal jest gdzieś blisko nas”²⁹. To, co transcendentne, mówiąc językiem Bonhoeffera, „nie jest nieskończenie odległe, tylko najbliższe”³⁰. Tak więc, filozof włoski niejako zmienia sens transcendencji, rozumiejąc przez nią transcendencję horyzontalną, która odsyła do Boga jako wydarzenia. „Bóg nie jest kimś lub czymś, co znajduje się gdzieś w innym wymiarze poza porządkiem świata widzialnego”³¹.

Dlatego Vattimo sam określa się jako ateistę, w tym sensie, iż nie wierzy w Boga teistów, nie wierzy w Boga transcendującego świat, nie wierzy w Jezusa, który ma być filozofem i odpowiadać na pytania o prawo naturalne, o naturę bytu, o to, co dobre i co złe, o porządek świata. Wierzy natomiast w Jezusa, który stał się człowiekiem³², огоłocił siebie i głosił miłość zapisaną na kartach Ewangelii. Boga nie ma w niebie, nie można Go zobaczyć czy poznać, bo On jest pośród ludzi. On poprzez Wcielenie wszedł między ludzi i tam pozostaje. Właściwie staje się człowiekiem, tak jak u świętego Pawła, który mówi Liście do Koryntian, że „albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2Kor 12,10). Człowiek powinien podążać za tym przykładem Boga i po prostu unżyć się, odwrócić się plecami do nieba, bo ono jest puste. A to dla człowieka oznacza jedno: poddać się „w pełni słabej kondycji Bytu i istnienia, nauczyć się być może żyć w zgodzie z samym sobą i własną skończonością, wyrzekając się tkwiącej w nim głęboko tęsknoty za sięgającą kresu metafizyką o absolutystycznych roszczeniach. Pogodzenie się z konstytutywnie pękniętą, nietrwałą i mnogą wewnętrznie kondycją przynależną naszemu własnemu Byciu skazanemu na zróżnicowanie, ulotność, nietrwałość i wielość, oznacza zdobycie umiejętności czynnego praktykowania solidarności, dobroci i ironii. Człowiek, który odwraca się od świata nadprzyrodzonego i skupia spojrzenie na świecie doczesnym i czasie obecnym (*saeculum* oznacza przecież również obecna pora, doba) podejmuje wysiłek urzeczywistniania ideałów pluralizmu i tolerancji”³³.

Chrześcijaństwo zatem, mówiąc językiem samego autora *Końca nowoczesności* powinno być „bardziej chrześcijańskie. Powinno porzucić pretensje do posiadania ostatecznej prawdy na temat struktury rzeczywistości”³⁴. I dalej dodaje: „opowiadam się za rodzajem anarchicznego chrześcijaństwa, które nie przynosi żadnego projektu doskonale uporządkowanego społeczeństwa [...] nie przynosi obietnicy idealnie harmonijnego świata doczesnego”³⁵.

²⁸ Por. G. Vattimo, P. Sequeri, G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, s. 60-61.

²⁹ Por. R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 96.

³⁰ Por. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, C. Kaiser Verlag, München 1985, s. 408.

³¹ A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*, Wydawnictwo Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa 2014, s. 175.

³² Por. G. Vattimo, R. Girard, *Verità o fede debole*, Transeuropa, Massa 2006, s. 29-30.

³³ R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 26-27.

³⁴ *O etyce miłosierdzia*.

³⁵ Tamże.

4. IMPLIKACJE SŁABEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Vattimowska koncepcja chrześcijaństwa zredukowana do własnej wizji „chrześcijaństwa słabego”, którą w sensie teologicznym S. Obirek określa jako heretycką³⁶, jest naturalnie antykościelna, antypapistyczna, antyklerykalna i antyhierarchiczna. Katolicyzm jest, zdaniem Vattima, fundamentalistyczny – porównywalny z fundamentalizmem ultraortodoksyjnych Żydów w Izraelu czy talibów w Afganistanie. Jest antyintelektualistyczny, zamknięty, zasklepiony, ksenofobiczny, nieekumeniczny, niedialogiczny. „Kiedy chrześcijanie stają się obrońcami twardych metafizycznych pryncypiów, dialog z ateistami staje się niemożliwy”³⁷. I to chrześcijaństwo siły obecnie trzeba zwalczać poprzez odejście od instytucji Kościoła, od niwelowania jego wpływów, poprzez obnażanie go, przez odejście od tego „przekłętego porządku naturalnego”, który wciąż głosi, „trzeba cisnąć w twarz papieżowi i kardynałom myśleniem nowoczesno-liberalno-socjalistyczno-demokratycznym”³⁸.

Prawdziwi chrześcijanie to nihilisci, a prawdziwe chrześcijaństwo powinno stać się „samoznoszącą się religią podważającą własne dogmaty. Religia chrześcijańska musi zrezygnować z twardego dogmatyzmu. A więc jeśli Bóg zechce, chrześcijaństwo – twierdzi Vattimo – będzie «religią niereligią»”³⁹.

Autor *Końca nowoczesności* jest więc zwolennikiem sprywatyzowania religii, ponieważ, jak słusznie zauważa Santiago Zabala, „myśl słaba daje się pogodzić jedynie z taką wiarą religijną, która usiłuje «sprywatyzować» samą siebie, nie zaś z wierzeniami religijnymi ustanawiającymi Kościoły i zajmującymi stanowiska polityczne. Jeśli laickość sprowadza się do antyklerykalizmu, innymi słowy – do chęci głoszenia pełnej niezależności życia kulturowego, społecznego i politycznego od jakiegokolwiek Kościoła, to przyszłość religii, według Rorty’ego i Vattima, będzie zależec od gotowości obecnych władz kościelnych do przyzwolenia na to, by religia przekształciła się w sprawę prywatną”⁴⁰. Szczególnie, że Kościół instytucjonalny jest przedmiotem nienawiści samych chrześcijan, zwłaszcza kler, któremu trudno nauczać chrześcijaństwa. Vattimo podkreśla, że Kościół ponosi za to winę nie tylko z powodu swojego bogactwa, w jakie opływa papieństwo, nie z powodu demoralizacji amerykańskich księży, którzy dopuszczają się pedofilii, ale przede wszystkim ze względu na potęgę swych struktur⁴¹.

Chrześcijaństwo jednak jest potrzebne, choćby jako dziedzictwo, które dało początek etyce miłosierdzia. „Esencją chrześcijańskiego nauczania jest według mnie miłosierdzie. Kiedy Kościół naucza miłosierdzia, tworzy przestrzeń dla pluralizmu, koegzystencji różnych religii”⁴². Miłosierdzie, to – według tego filozofa

³⁶ Por. J. Majmurek, *Obirek: katolicyzmowi grozi putynizacja*, <<http://www.krytykapolityczna.pl/Wywiady/ObirekKatolicyzmowigroziputinizacja/menuid-50.html>>, (data dostępu: 16.12.2015).

³⁷ *O etyce miłosierdzia*.

³⁸ G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem*, s. 137.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 29.

⁴¹ Por. tamże, s. 82.

⁴² *O etyce miłosierdzia*.

– jądro chrześcijaństwa, które współgra ze społeczną solidarnością i z politycznym pluralizmem. Jest ono implikacją kenozy i sekularyzacji orędzia chrześcijańskiego, stanowiąc kryterium moralności. „Nasze miłosierdzie jest odpowiedzią na Bożą miłość wobec stworzeń. Zasada miłosierdzia jest nakazem formalnym, podobnie jak imperatyw kategoryczny Kanta – nie nakazuje czegoś określonego, ale zobowiązuje do zachowań, które zostają określone na podstawie orędzia chrześcijańskiego w dialogu z konkretnymi sytuacjami, w których się znajdujemy”⁴³.

Z koncepcji „słabego chrześcijaństwa” i owej etyki miłosierdzia oczywiście wynikają praktyczne konsekwencje w postaci skrajnego relatywizmu, a co za tym idzie akceptacji wszystkich przejawów tak zwanych „słabych zachowań”, jak i „słabych rozwiązań”. Wszak etyka miłosierdzia *per se* dopuszcza różne stanowiska. Filozof z Turynu wprost stwierdza, że „całe moje myślenie i życie stoi w opozycji wobec każdego absolutu, wobec wszystkich pretensji do prawdy absolutnej [...]. Jeśli w ogóle mógłbym coś absolutyzować, to jedynie relatywizm”⁴⁴. Dlatego proponuje bioetykę ufundować na dialogu, porozumieniu, tradycji kulturowej, zdecydowanie odrzucając prawo naturalne jako źródło moralności.

W tym kontekście, wiele kwestii bioetycznych rozwiązuje w duchu etyki utilitarystycznej, zbliżonej choćby do Petera Singera. Jako początek życia ludzkiego przyjmuje narodziny, „gdy rodzi się podmiot zdolny do domagania się swoich praw i spełniania swoich powinności. Każde życie jest o tyle ludzkie, o ile pozostaje w analogii do niego”⁴⁵. Embrion zatem nie ma praw osoby ludzkiej, a co za tym idzie nie przysługuje mu niezbywalne prawo do życia. Embrion więc może zostać poddany aborcji, jak i być wykorzystany do celów naukowych. Autor «słabej myśli» aprobuje także eutanazję⁴⁶. Jego zdaniem, jeśli nawet ktoś uznaje, że życie to dar Boży, to powinno być ono traktowane jako dar, którym człowiek może dysponować tak, jak uważa⁴⁷. Zachowanie życia za wszelką cenę, na przykład za cenę cierpienia, a więc ochrona wartości witalnej, może naruszać godność chorego, która jest wartością wyższą od życia biologicznego. Vattimo stoi zatem na gruncie bioetyki nihilistycznej, bioetyki bez dogmatów, która według niego właściwie współbrzmi ze słabym chrześcijaństwem, jak i z etyką miłosierdzia, będąc w gruncie rzeczy ich logiczną konsekwencją.

⁴³ A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, s. 207.

⁴⁴ G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem*, s. 138.

⁴⁵ G. Vattimo, *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Marco, Coscenza 2006, s. 34.

⁴⁶ Vattimo, w cytowanym dzienniku.pl z dnia 22.12.2007, mówił: „akceptuję eutanazję dla ludzi, którzy nie mogą znieść cierpienia. Jeśli ktoś chce umrzeć, jako miłosierny chrześcijanin robię wszystko, by odwieść go od tego zamiaru i podsunąć mu jak najwięcej alternatywnych rozwiązań. Jednak jeśli ostatecznie wybierze śmierć, muszę to zaakceptować. Ateiści zgadzają się co do tego. Większość chrześcijan nie akceptuje jednak społeczeństwa, w którym każdy ma swobodę wybrania śmierci, uważają bowiem, że tylko Bóg ma prawo o tym decydować”. *O etyce miłosierdzia*.

⁴⁷ Por. G. Vattimo, *Una bioetica post-metafisica*, w: D. Antiseri, G. Vattimo, *Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, s. 75-76.

5. KONKLUZJE

Zaprezentowana koncepcja słabego myślenia i słabego chrześcijaństwa Gianiego Vattima, kiedy weźmie się pod uwagę choćby twórczość wybitnego pastora ewangelickiego i teologa Dietricha Bonhoeffera, nie jawi się jako absolutne *novum*⁴⁸. I być może stałaby się jedną z wielu intelektualnych propozycji, gdyby nie fakt, że jej autor nie pozostaje tylko profesorem filozofii znanym ze swej doktryny czy książek, lecz jest rozpoznawalny, także poza Europą, z racji swej biografii. Biografii, która mało kogo pozostawia obojętnym. Jedni nie ukrywają fascynacji i zaciekawienia filozofem gejem, który ze swej skłonności zrobił znak rozpoznawczy, inni zaś dostrzegają w „wielkości” Vattima rodzaj manipulacji filozofią, która służyć ma, jeśli nie jako autoterapia, jak wspomniano na początku artykułu, to jako rozmycie wielu norm i pojęć, które w zmodyfikowanej wersji miałyby być włączone w społeczny krwioobieg. Trudno bowiem zgodzić się z tezą, że uprawianie filozofii służy Vattimowi tylko do poszukiwania prawdy. Po pierwsze bowiem, Vattimo jej nie poszukuje, ponieważ twierdzi, że jej nie ma; prawda się tylko „wydarza”, a po drugie, sam stwierdza, że filozofia zawsze musi mieć dla niego praktyczny wymiar: „Filozofia dla mnie od zawsze musi być użyteczna, bo jest blisko związana z życiem”⁴⁹. I Vattimo taką „użyteczną” filozofię proponuje, jednak nie tylko jako autor dzieł filozoficznych czy profesor filozofii znany garstce studiujących.

Autor *Końca nowoczesności*, wykorzystując zainteresowanie medialne, jak i polityczne ze strony partii lewicowych, udziela się bowiem jako czynny polityk. Praca w czasie dwóch kadencji w Parlamencie Europejskim tego znanego turyńskiego filozofa z pewnością nie była bez znaczenia przy stanowieniu prawa i jego jakości, jak też możliwości jego przeforsowania⁵⁰. Profesorski autorytet raczej nie pozostawał bez echa wśród liczного grona eurodeputowanych, ale nie tylko. Poseł Vattimo w ciągu dziesięciu lat sprawowania mandatu miał szansę, w ramach delegacji parlamentarnych, odwiedzić szereg krajów w Europie i poza nią⁵¹, prezentując swoje antropologiczno-etyczne poglądy i zapatrywania. Instytucjonalne umocowanie Vattima przez tak długi okres nie tylko przełożyło się na jego rozpoznawalność, poczytność i aktywność, lecz także na możliwość propagowania jego przemyśleń, które nie są dane każdemu profesorowi filozofii. Współpraca ze znanymi czasopismami, wywiady, realizacja programów telewizyjnych, udział w konferencjach, wreszcie działalność stricte naukowa, uniwersytecka, polityczna i samorządowa, to pokłosie wielkiej kreacji własnej osoby i automarketingu i autopromocji poprzez zupełne obnażenie swej prywatności.

⁴⁸ Tematem na osobny artykuł byłoby porównanie choćby krytyki religii obu myślicieli, która w wielu punktach wydaje się być zbieżna.

⁴⁹ G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem*, s. 96.

⁵⁰ Odrebną analizę jego wystąpień i działalności legislacyjnej z pewnością ujawniłaby, na ile jego postulaty przedstawiane na forum PE odnajdywały odbicie w prawie stanowionym przez to gremium.

⁵¹ Por. *Ricerca – Gianni Vattimo*, w: *Parlamento Europeo, Deputati*, <http://www.europarl.europa.eu/meps/it/4398/GIANNI_VATTIMO_home.html>, (data dostępu: 29.11.2015).

Jak pokazuje choćby pobieżna znajomość aktów prawnych sformułowanych przez Parlament Europejski, które pojawiły się w przeciągu ostatnich kilkunastu lat, etyczne postulaty Vattima odnajdywały w nich swe odzwierciedlenie. A zatem, Vattimo jest nie tylko filozofem, którego filozofia nie ma wpływu na codzienność. Jest też politykiem, komentatorem, publicystą, nauczycielem, wielokrotnym doktorem *honoris causa*, członkiem redakcji pism naukowych, który miał i ma wszelkie możliwości, aby realizować swoje wizje, szukać dlań wyznawców i w pewnym sensie, mówiąc językiem Zygmunta Baumana, rozcieńczać prawdę, rozmontowywać tradycję, wchodzić w debatę z tradycyjnymi wartościami. Dlatego warto o tym pamiętać, poznając jego filozofię czy nawet chcąc z nią dyskutować, polemizować czy przeciwstawiać się jej, zwłaszcza, gdy Vattimowskie postulaty zaczęły nabierać instytucjonalnego charakteru.

GIANNI VATTIMO'S POSTULATE OF WEAK CHRISTIANITY

Summary

Gianni Vattimo (1936-) is one of the most popular European thinkers and one of the most important representatives of philosophical postmodernism. He has also become prominent outside of the philosophical circles for his political activism in supporting gay rights as well as for his position as a Member of the European Parliament. His ideas have had a wide-ranging influence on such disciplines as feminism, theology, sexuality studies and globalization.

In our article, we have presented Vattimo's original concept of "weak thought". The expression *pensiero debole* ("weak thought") refers to the theory of a weakening of existence in the times of the end of metaphysics. The consequence of weak thought should be weak Christianity and the ethics of mercy as illustrated by "bioethics without dogmas".

Keywords: nihilism, relationship between Christianity and nihilism, ontology, nihilist ethics of mercy, weak thought, bioethics, kenosis

Nota o Autorze: dr hab. Zdzisława Kobylińska, filozof, etyk, pracuje w Katedrze Aksjologicznych Podstaw Edukacji UWM w Olsztynie; przewodnicząca sekcji nauk społecznych Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

Słowa kluczowe: nihilizm, relacja między chrześcijaństwem a nihilizmem, ontologia, etyka miłosierdzia, myśl słaba, bioetyka, kenoza

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

SEMINARE

t. 37 * 2016, nr 3, s. 73-84

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.06>

MIROŚLAW STANISŁAW WIERZBICKI SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma

L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA NEL CONTESTO EUROPEO: PROFILI E COMPETENZE

1. INTRODUZIONE

“Qualità”: un termine legato all'economia e che ripetiamo più volte quotidianamente per l'acquisto di prodotti per soddisfare esigenze di ogni tipo, notevolmente aumentate rispetto al passato. In Europa il concetto di qualità si è trasferito, man mano, dall'ambito economico a quello educativo e dell'istruzione. I genitori desiderano oggi scegliere per i propri figli una buona scuola, così pure gli insegnanti fanno di tutto perché la struttura in cui operano sia la migliore e di essa se ne abbia una buona opinione. La scuola ha finalità educative rivolte alla crescita integrale della persona, da realizzare attraverso un processo educativo scolastico che sappia promuovere nei giovani competenze specifiche in vari ambiti¹. Per questo gli insegnanti devono essere dei veri professionisti dell'educazione, possedere competenze didattiche multiple oltre allo specifico religioso: educative e sociali, di creatività, comunicazione, informazione, multimedialità. Dopo questa precisazione poniamo ora l'accento sul ruolo dell'insegnante di religione cattolica e sul significato che esso ha nell'attuale contesto storico, sia nella società civile che nella Chiesa. Per suscitare nelle nuove generazioni il senso del “religioso” è necessario che ciascun docente possenga delle competenze, termine che intendiamo esaminare sulla base di quanto elaborato a livello istituzionale nell'ambito europeo.

2. COMPETENZE

Non è cosa facile dare una definizione univoca di competenza, consapevoli che ne esistono molte² e la prima difficoltà la riscontriamo nel termine stesso. Le varie definizioni di competenza rispondono non soltanto alle molteplici corren-

¹ Cf. M. Baldacci, *Curricolo e competenze*, Mondadori Università, Milano 2010, p. 11.

² Nell'Enciclopedia pedagogica del XXI secolo si trovata il significato della parola “competenza” nelle diverse lingue: in latino – è *competentia*; in italiano – è *competenza*; in inglese – è *competency*; in tedesco – *kompetenz*; in russo – “*kompietiencja*” e infine in polacco *kompetencja*. Cf. A. Meczowska, *Kompetencje*, in: *Encyklopedia XXI wieku*, a cura di T. Pilch, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2003, p. 693.

ti di pensiero, alle teorie scientifiche, ma anche alle esperienze di coloro che in qualche modo hanno lavorato nella scuola. Infatti parlando di competenze notiamo che l'attenzione è sempre posta sulla persona e sulle esigenze specifiche che la riguardano. La competenza è considerata importante in diversi ambiti di lavoro, ma in modo particolare in quello scolastico. Michele Pellerey nota che l'insegnante dovrebbe possedere le seguenti abilità: comunicazione, apertura alla collaborazione e all'innovazione e capacità di risolvere situazioni problematiche e conflittuali da acquisire nel corso della formazione universitaria e lungo l'arco della vita³. Il tema della competenza è presente anche nei documenti internazionali che ne descrivono due tipologie: una più antropocentrica⁴, legata allo sviluppo della persona (Unesco)⁵, l'altra più funzionale, legata alla crescita economica e al mercato del lavoro (prevalente in Europa)⁶. Almeno due sono gli approcci per comprendere la competenza: uno come "potenzialità di adattamento del soggetto", che consente di regolare la sua azione alle condizioni dell'ambiente, della realtà, intesa nella sua natura statica; un altro inteso come "potenziale trasgressivo del soggetto". Così, per esempio, diciamo che, nell'ambito di un ufficio è competente (ha il potere) chi è in grado di prendere questa o quella decisione⁷. Infatti, competenza - dal latino *competentia* - significa in primo luogo "responsabilità" tra "ciò che [uno] sa fare con ciò che sa"⁸. Wiggins con questa espressione intende la competenza come "un saper fare" esperto, a contatto con i problemi reali e in grado di gestire situazioni imprevedute. Michele Pellerey sostiene che "negli ultimi anni [...] nell'ambito pedagogico, accanto alla parola "competenza" c'è anche quella di "capacità" spesso senza una adeguata

³ Cf. M. Pellerey, *Competenze. Conoscenze. Abilità. Atteggiamenti. Il ruolo delle competenze nei processi educativi scolastici e formativi*, Tecnodid, Napoli 2010, p. 73.

⁴ La posizione antropocentrica trova espressione nel documento dell'Organizzazione Mondiale della Sanità intitolato *Life skills education in schools* (1993), che individua dieci competenze che la scuola dovrebbe promuovere nei suoi alunni: 1) autocoscienza; 2) gestione delle emozioni; 3) gestione dello stress; 4) senso critico; 5) prendere decisioni; 6) problem solving; 7) creatività; 8) comunicazione efficace; 9) empatia; 10) relazioni interpersonali. Cf. P. Marmocchi, C. Dall'Aglio, M. Tannini, *Educare le life skills. Le abilità psico-sociali e affettive secondo l'Organizzazione Mondiale della Sanità*, Erickson, Trento 2004.

⁵ Le posizioni dell'Unesco, sono rappresentate essenzialmente dai Rapporti Faure (1972) e Delors (1995): E. Faure et al, *Rapporto sulle strategie dell'educazione*, Armando-Unesco, Roma 1973; J. Delors, *Nell'educazione un tesoro* (orig. 1996), Armando, Roma 1997.

⁶ Cf. I. Fiorin, *La buona scuola. Processi di riforma e nuovi orientamenti didattici*, La Scuola, Brescia 2008, p. 22-23.

⁷ Possiamo dire che l'attenzione alle competenze nasce nel mondo di lavoro. Notiamo, che la prima diffusione della teoria delle competenze in ambito educativo o formativo in Italia è avvenuta ad opera dell'Isfol di cui si possono citare, fra gli altri G. Di Francesco, E. Perulli, *Verso l'European Qualification Framework. Il sistema europeo dell'apprendimento: trasparenza, mobilità, riconoscimento delle qualifiche*, Isfol, Roma 2008 oppure G. Di Francesco, *Competenze trasversali e comportamento organizzativo. Le abilità di base per il lavoro che cambia*, F. Angeli, Milano 1993; idem, *Le competenze per l'occupabilità. Concetti chiave e approcci di analisi*, F. Angeli, Milano, 2004; idem, *Unità capitalizzabili e crediti formativi. Metodologie e strumenti di lavoro*, F. Angeli, Milano 1998.

⁸ G. P. Wiggins, *Assessing Student Performance. Exploring the Purpose and Limits of Testing*, Jossey-Bass, San Francisco 1993, p. 14.

precisazione semantica”; per cui “si può sviluppare il discorso dicendo, che la capacità è la possibilità che il soggetto ha di raggiungere una certa competenza o un livello di competenza. Invece la competenza in senso stretto consiste nel raggiungimento effettivo di un livello specifico. Forse non è felice lo scambio di questi due termini”⁹.

Nel confronto pedagogico emerge sempre più che il ruolo del docente è di favorire lo sviluppo dello studente. Pertanto sembra opportuno riflettere sulle caratteristiche di un insegnante professionista e sulle proposte concernenti le strategie della loro formazione.

Czesław Banach sostiene che “il maggior numero di competenze definite in letteratura e riguardanti gli insegnanti o che toccano l’insegnamento e l’organizzazione del processo di studio per studenti, riguarda la formazione multilaterale dell’istruzione, lo scambio e l’autonomia”¹⁰. L’autore indica anche l’importanza del dialogo e della negoziazione, l’introduzione degli alunni nel mondo reale attraverso attività plurilaterali, per prepararli a gestire la propria vita, per sostenerli nello sviluppo, nel processo di auto-educazione per guidarli a plasmare i loro atteggiamenti. I compiti fondamentali del docente comprendono anche l’assistenza dei giovani nello sviluppo di piani educativi e la cooperazione con la famiglia e con l’ambiente locale.

Nella riflessione di G.D. Fenstermacher la competenza dell’insegnante, in alcuni punti, è diversa da quella delle altre professioni specialmente per quella riferita al rapporto educativo. La prima differenza sta nel fatto che l’insegnante non deve mantenere un distacco con l’alunno, ma ridurlo il più possibile, fino a superarlo. La seconda differenza riguarda l’asimmetria del rapporto educativo la cui funzione specifica è di esercitare il potere per compiere una relazione d’aiuto. Infine, la terza differenza interessa l’insegnante che non può portare avanti il suo lavoro senza lo stretto e diretto coinvolgimento degli alunni poiché l’insegnamento non è la causa, né unica né efficace dell’apprendimento e, soltanto la reciprocità degli sforzi dei vari soggetti può consentire di raggiungere i risultati attesi. Pertanto l’azione dell’insegnante non può essere considerata equivalente a quella di altre professioni¹¹.

La questione problematica del profilo e della competenza dell’IRC è complessa per cui la Commissione europea invita gli stessi Stati membri ad avere un riferimento chiaro sul concetto di “competenza” e sui documenti relativi i programmi d’insegnamento¹². L’Europa è sempre più orientata ad unificare il concetto di competenza per un’idea comune di istruzione, e occupazione¹³. Su questo punto si apre

⁹ M. Pellerey, *Competenze. Conoscenze. Abilità*, p. 67.

¹⁰ Cz. Banach, *Problemy rozwoju edukacji w Polsce w raportach Komitetu Prognoz “Polska XXI wieku” przy prezydium PAN*, Kultura i Edukacja 1996, p. 4.

¹¹ Cf. G.D. Fenstermacher, *Some moral considerations on teaching as a profession*, in: *The Moral Dimensions of Teaching*, a cura di J.I. Goodlad, R. Soder, K. A. Sirotnik, Jossey-Bass, San Francisco 1990, p. 130-151.

¹² Cf. UNESCO, *Guidelines on Intercultural Education*, UNESCO Publishing, Paris 2006; 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*.

¹³ Cf. M. Pellerey, *Sul concetto di competenza ed in particolare di competenza sul lavoro*, in: *Dalla pratica alla teoria per la formazione: un percorso di ricerca epistemologica*, a cura di C. Montedoro,

un dibattito perché si possa individuare e formulare un concetto di competenza unificante sul piano educativo e fondamentale per tutti.

3. LA DISCUSSIONE SULLE COMPETENZE NELL'UNIONE EUROPEA

L'approfondimento del tema sulle competenze in Europa ha ormai una storia importante e significativa. L'Europa iniziò nel 1989 ad imbattersi con il problema della certificazione delle competenze¹⁴. In quella occasione si parlò solo di riconoscimento tra Paesi membri delle attestazioni di qualifiche professionali rilasciate agli studenti e ai lavoratori. Si sviluppò, successivamente, il concetto di mobilità delle qualità umane europee come conseguenza della mobilità fisica e geografica delle singole persone ma anche della leggibilità e della trasferibilità delle competenze possedute. Esse furono riconosciute come elementi fondamentali per l'Unione europea chiamata la "Società della conoscenza più competitiva e dinamica del mondo"¹⁵.

Riflettendo sulle competenze degli insegnanti, la Commissione europea ha fatto sempre riferimento ai risultati di altre organizzazioni, soprattutto dell'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico (OCSE), dell'UNESCO e del Consiglio d'Europa. Grande importanza nella definizione di "competenza" ebbe un documento dell'UNESCO "Educazione per tutti"¹⁶. Da questo testo si individuarono quattro aree per lo sviluppo delle competenze chiave e vennero definiti gli obiettivi primari del processo educativo: imparare per essere, per sapere, per lavorare, per vivere congiuntamente. La ricerca, condotta dall'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico e di alfabetizzazione, funzionale al programma PISA, ha fortemente influenzato la formazione di un canone di lettura, di comprensione e di valutazione delle competenze. Il Consiglio d'Europa ha affrontato la competenza fondamentale per l'area educativa europea e nel 2006. Il Parlamento e il Consiglio europeo hanno approvato una raccomandazione relativa le competenze chiave per l'apprendimento permanente, fissando una serie di obiettivi, con l'impegno che tutti gli Stati membri e delle istituzioni europee, si impegnassero costantemente a monitorare i progressi fatti individuando ulteriori strategie da adottare. Per esempio, la realizzazione degli obiettivi del 2010 che definiscono un quadro europeo di riferimento per le competenze di base da parte della Commissione europea¹⁷. La Commissione che ha prodotto il documento utilizzò l'espressione "competenze chiave" - in precedenza si parlava di competenze base - finalizzate a realizzare tre

ISFOL, F. Angeli, Milano 2001, p. 231-276.

¹⁴ Cf. B. Bordignon, *Certificazione delle competenze*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2006.

¹⁵ Cf. Consiglio dell'Unione europea, *Conclusioni del Consiglio europeo su occupazione, riforme economiche e coesione sociale*, Lisbona, 23-24 marzo 2000.

¹⁶ Cf. Rapporto 2008, *Un'educazione per tutti. Per acquisire gli obiettivi prefissati occorre un maggior impegno politico*, Roma, 18 marzo 2008, <<http://www.flcgil.it/attualita/estero/rapporto-2008-un-educazione-per-tutti-per-acquisire-gli-obiettivi-prefissati-occorre-un-maggior-impegno-politico.flc>>, (consultato: 9.10.2015).

¹⁷ Por. UNICEF, Rapporto "Progressi per l'infanzia 2010: Obiettivi del Millennio con equità", <<http://www.unicef.it/doc/1728/rapporto-progressi-per-infanzia-2010-obiettivi-del-millennio-e-quita.htm>>, (consultato: 10.10.2015)

obiettivi fondamentali¹⁸. Per conseguire gli obiettivi è necessario attivare una strategia di comunicazione e di dialogo tra istituzioni e politiche formative fra i Paesi membri, in tema di competenze nei nuovi sistemi di certificazione a livello europeo¹⁹. Nella politica degli stati europei si è molto insistito sulle seguenti linee: la trasparenza, il riconoscimento delle qualifiche professionali e delle competenze, la qualità dell'insegnamento e della formazione professionale. Tenendo conto degli sviluppi internazionali l'UE nel documento "Educazione in Europa: i diversi sistemi istruzione e formazione - obiettivi comuni per il 2010" propone le competenze necessarie nella società di conoscenza. Il gruppo di lavoro ha definito otto ambiti di competenze chiave²⁰.

Lo studio sulle competenze chiarisce le tendenze europee e gli atteggiamenti che riguardano le disposizioni positive o negative verso attività, contenuti, ambienti e persone. Il gruppo di lavoro istituito dalla Commissione The European, propose un insieme di competenze agli insegnanti nell'Unione europea associate al processo di apprendimento/insegnamento: la capacità di lavorare in una classe multiculturale e socialmente variegata; la capacità di creare condizioni favorevoli per l'apprendimento; la capacità di includere delle competenze Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione per la vita quotidiana degli studenti; l'abilità di lavorare in team di lavoro comprendenti insegnanti, formatori e altri; la capacità di cooperazione per lo sviluppo di un programma di insegnamento, e nell'organizzazione del processo di apprendimento e di valutazione; la capacità di collaborare con la comunità locale e con i genitori; le capacità di riconoscere e risolvere i problemi; le capacità di continua espansione delle conoscenze e di miglioramento delle competenze. Oltre queste, la Commissione indicò anche le capacità associate agli atteggiamenti degli studenti (capacità di educare alla cittadinanza; capacità di promuovere lo sviluppo delle competenze degli studenti, per aiutarli a diventare cittadini a pieno titolo dello Stato e per aver operato con successo nella società della conoscenza; capacità di adattare le competenze all'apprendimento del soggetto²¹).

Come si può vedere da quanto finora emerso, l'insegnante non è solo un "insegnante legato alla sua materia". Il suo ruolo è principalmente quello di preparare i giovani ad apprendere per tutta la vita, costantemente, per acquisire nuove conoscen-

¹⁸ Tra gli obiettivi indichiamo: Permettere ad ognuno di perseguire degli obiettivi di vita personale, mosso dai propri interessi personali, dalle proprie aspirazioni e dal desiderio di continuare durante tutta la vita; Permettere ad ognuno di svolgere un ruolo di cittadino attivo nella società; permettere ad ogni persona di ottenere un impiego decente nel mercato del lavoro.

¹⁹ Cf. F. Pajer, *Tendenze attuali e prospettive dell'istruzione religiosa nell'Unione europea*, *Orientamenti Pedagogici* 57(2010)1, p. 27-50; idem, *L'istruzione religiosa scolastica nella costruzione dell'Europa*, *Pedagogia e vita* 65(2007)3-4, p. 44-61.

²⁰ Tra competenze chiave possiamo presentare: Comunicazione nella madre lingua; Comunicazione nelle lingue straniere; Competenza matematica e competenze di base in scienza e tecnologia; Competenza digitale; Imparare ad imparare; Competenze sociali e civiche; Spirito di iniziativa e imprenditorialità; Consapevolezza ed espressione culturale. Cf. S. Cicatelli, *La scuola delle competenze*, Elledici - Capitello, Leumann (TO) 2011, p. 30-32.

²¹ Cf. *Raccomandazione sulla Costituzione del Quadro europeo delle Qualifiche e dei Titoli per l'apprendimento permanente*, 29 gennaio 2008, <<http://register.consilium.europa.eu/doc/srv?!=I-T&t=PDF&f=ST+3662+2007+INIT>>, (consultato: 10.10.2015).

ze e competenze, per l'auto-impiego di risorse informative, la capacità di collaborare con altri, per risolvere i problemi. La maggioranza dei doveri è associata ancora, ad uno specifico settore di conoscenza naturalmente determinato dalla materia insegnata. Questa visione sembra diversa dalla pratica dominante nei singoli paesi. Si tratta di una sfida per istituzioni ed educatori. Un altro elemento rilevante è l'efficacia che il ruolo dell'insegnante ha come membro di un team di insegnamento. Per lo studente è importante vedere un team di docenti che collaborano fra loro, che sappiano realizzare insieme i programmi, i sistemi di valutazione e le norme dell'apprendimento.

Secondo una prospettiva europea, l'educazione degli insegnanti dovrebbe essere impostata sulle competenze pratiche basate su principi accademici e scientifici. Una buona preparazione aumenta la fiducia in se stessi, porta alla riflessione e alla gestione delle informazioni e delle conoscenze. L'impegno formativo richiede abilità e competenza per guidare e sostenere gli studenti nelle difficoltà comportate spesso dalla loro crescita. Attraverso tale impegno gli insegnanti sono in grado di comprendere gli aspetti sociali e culturali dell'educazione. L'orientamento europeo ormai ci fa capire, che i confini sono solo artificiali, per cui la mobilità e l'apertura dovrebbero essere elementi essenziali della formazione degli insegnanti. Nel mondo globale ci sono molte possibilità che permettono agli insegnanti di spostarsi nei paesi europei per approfondire e sviluppare il proprio settore specifico di lavoro. Nell'educazione si deve puntare sulla cooperazione, aspetto importante in un mondo sempre più globalizzato.

Analizzando le competenze degli insegnanti nell'Unione Europea ci si rende conto dell'importanza della collaborazione con le università per elaborare curriculum e programmi riconosciuti anche in altri paesi. La professione del docente in Europa è una professione regolamentata. La velocità dei mutamenti, rende attuale lo slogan del 3XL, cioè *Life Long Learning*. Il lavoro scolastico, dunque, esige un apprendimento permanente per tutti gli insegnanti. Nell'apprendimento permanente troviamo diversi programmi europei per realizzare il *Lifelong Learning Programme* (LLP) preparati dal Dipartimento delle Politiche Comunitarie insieme al Parlamento dell'UE e alla Commissione europea, in collaborazione con il Programma d'azione comunitaria. Questi programmi sono uno strumento multimediale realizzato per supportare i dirigenti scolastici e individuare il programma più adatto alle caratteristiche dell'Istituto, per acquisire nozioni pratiche su come compilare una domanda, individuare i punti di forza di un progetto e gli errori da evitare nella stesura. LLP è nato per promuovere gli scambi e la cooperazione in ambito educativo tra i Paesi europei attraverso dei programmi che sono una grande opportunità e il cui obiettivo è far sì che un numero sempre maggiore di studenti e insegnanti possa scegliere di partecipare e condividere un importante obiettivo educativo²².

²² Lifelong Learning Programme (LLP) è costituito da sei programmi: Comenius: per studenti e docenti dalla scuola dell'infanzia alla scuola secondaria di secondo grado; Leonardo: per persone e istituti coinvolti nell'istruzione e formazione professionale; Erasmus: per studenti e docenti uni-

4. COMPETENZE DEGLI INSEGNANTI DI RELIGIONE

Parlare di competenze degli insegnanti di religione implica comprendere la dimensione interconfessionale e interreligiosa di tale insegnamento²³. L'analisi dei dati statistici mostra che le chiese cristiane in Europa non hanno la stessa visione della scuola pubblica e dell'educazione poiché adottano strategie educative relative alle storie nazionali e ai sistemi locali dell'educazione.

Questa problematica è chiara quando rileggiamo le competenze degli insegnanti di religione in Europa e la situazione che riguarda la selezione alla professione. Non c'è una soluzione unica. In alcuni paesi, gli insegnanti sono nominati dalle autorità statali. La Chiesa invece si limita al convalidare gli insegnanti scelti. In altri paesi sono nominati dalle autorità scolastiche, dopo indicazione o appoggio della Chiesa, mentre in altri ancora sono nominati dalle autorità ecclesiastiche²⁴.

Questo quadro ci fa vedere poca omogeneità nello stile di collaborazione nell'insegnamento. Possiamo presumere, che la stessa cosa avvenga per le competenze degli insegnanti. Per questo la Chiesa Cattolica pone in evidenza l'esigenza di conoscere meglio e riflettere sulle molteplici norme dell'insegnamento della religione nelle scuole nei diversi paesi perché ha sempre considerato la scuola come un ambiente importante della sua missione evangelizzatrice istituendo scuole proprie (scuole cattoliche) e sostenendo l'importanza dell'insegnamento della religione nella scuola pubblica.

Nell'abito europeo l'insegnamento della religione si propone di costruire un percorso di formazione delle giovani generazioni non solo di apertura a Dio ma di attenzione alla formazione integrale della persona, alle domande di senso sull'esistenza, sulle questioni etiche e sulle dimensioni del dialogo e della convivenza in una società pluralistica e multireligiosa. In particolare si pone l'accento sulla

versitari; Grundtvig: per persone e istituti che si occupano dell'istruzione degli adulti; Trasversale: finalizzato al coordinamento delle attività dei programmi settoriali; Jean Monnet: a sostegno di insegnamento, ricerca e studio dei temi connessi all'integrazione europea. Cf. European Commission, *Education and training. Supporting education and training in Europe and beyond*, <http://ec.europa.eu/education/tools/llp_en.htm>; Commissione europea, *Le politiche dell'Unione Europea. Europa 2020: la strategia europea per la crescita*, <http://puntoeuropa.comune.rimini.it/binary/rimini_punto_europa/ue_breve/europa_2020.1392987558.pdf>, (consultato: 28.09.2015).

²³ Cf. O. Marson, *Religione e scuola in Europa. Temi e orientamenti*, in: Conferenza Episcopale Italiana. Servizio Nazionale per l'IRC, *L'insegnamento della religione risorsa per l'Europa. Atti della ricerca del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa*, a cura di Elle Di Ci, Leumann (TO) 2008, p. 411. Risulta, che dei 27 paesi europei 13 hanno la maggioranza cattolica – Austria, Belgio, Croazia, Francia, Irlanda, Italia, Lituania, Polonia, Portogallo, Repubblica Ceca, Spagna, Slovacchia, Ungheria; seguono 8 paesi a maggioranza protestante – Danimarca, Finlandia, Inghilterra-Galles, Islanda, Lettonia, Norvegia, Scozia e Svezia. Troviamo anche 5 paesi con la maggioranza ortodossa – Bielorussia, Bulgaria, Romania, Serbia-Montenegro-Macedonia, Ucraina. A parte, dobbiamo considerare la Germania in cui le due religioni, cattolica e protestante tendono a pareggiarsi.

²⁴ Cf. G. Feliciani, *L'insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica: fondamenti giuridici e aspetti costituzionali*, in: Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee – Ufficio Catechistico Nazionale Italiano, *Insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica dei paesi europei*. Atti del Simposio Europeo, Roma 13-15 aprile 1991, Elle Di Ci, Torino 1991, p. 63-68.

dimensione della conoscenza di specifiche tradizioni religiose, della storia e della ricerca tipica del sistema scolastico, delle competenze di comunicazione che favoriscono un utile contributo alla formazione sociale e civica in Europa²⁵. Sviluppando queste competenze ricevono garanzie istituzionali e giuridiche, pieno riconoscimento scolastico, inserimento nei curricula ed una valutazione riconosciuta ed efficace. È necessario che la religione e il suo insegnamento diventi un sapere specifico e chiaramente definito, confrontabile con gli altri saperi disciplinari e con valori comuni che forgianno l'ethos della società²⁶.

Sulle competenze fin qui presentate si soffermò papa Giovanni Paolo II nel suo saluto al Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa. Egli delinse l'insegnamento nella scuola pubblica come un elemento importante collegato all'appello per una nuova evangelizzazione nel processo di unificazione europea fondata sui valori spirituali ed etici, sul patrimonio della cultura cristiana²⁷. Il papa evidenziò alcune urgenze che per gli insegnanti d'Europa divennero una sfida. Sosteneva, infatti, che al centro dell'insegnamento c'è la persona umana da promuovere, perciò si devono aiutare i giovani a riconoscere la componente religiosa, come fattore insostituibile per la loro crescita in umanità e libertà. E ancora, che il processo didattico deve essere caratterizzato da una chiara valenza educativa per formare personalità ricche di interiorità, dotate di forza morale e aperte ai valori della giustizia, della solidarietà e della pace. Mentre gli insegnanti devono approfondire il carattere formativo del loro insegnamento. Tutto per realizzare la formazione integrale dell'uomo, meta dell'insegnamento della religione cattolica²⁸.

Diverse prospettive dell'IR in Europa sono segnate da differenti trasformazioni. Al momento dobbiamo affrontare il problema delle competenze nell'insegnamento della religione secondo le diverse situazioni educative in cui si trovano i singoli paesi. Questo mosaico di proposte religiose fa comprendere all'uomo europeo la necessità di un vero lavoro sulla identità religiosa e l'esigenza di conoscere la propria religione. I rapporti dei diversi paesi propongono un sistema di valori e di regole di convivenza che ritroviamo in quasi in tutti progetti di IR. È opportuno soffermarci su alcuni obiettivi comuni per evidenziare lo specifico dei vari IR nazionali: conoscere la cultura nazionale e della tradizione (es. Austria, Finlan-

²⁵ Cf. *Sintesi e prospettive. L'insegnamento della religione una risorsa per l'Europa*, in: Conferenza Episcopale Italiana. Servizio Nazionale per l'IRC, *L'insegnamento della religione risorsa per l'Europa. Atti della ricerca del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa*, a cura di, Elle Di Ci, Leumann (TO) 2008, p. 431-32.

²⁶ Cf. V. Zani, *Formare l'uomo europeo. Le sfide per la scuola*, in: Conferenza Episcopale Italiana. Servizio Nazionale per l'IRC, *L'insegnamento della religione risorsa per l'Europa. Atti della ricerca del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa*, a cura di Elle Di Ci, Leumann (TO) 2008, p. 43.

²⁷ Cf. *Discorso Di Giovanni Paolo II Ai Partecipanti Al Simposio Del Consiglio Delle Conferenze Episcopali D'Europa Sull'insegnamento Della Religione Cattolica Nella Scuola Pubblica*, <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1991/april/documents/hf_jp-ii_spe_19910415_insegnamento-religione.html>, (consultato: 23.09.2015); Anche vedi *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Roma, XIV [1991/1] 779.

²⁸ Cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Roma, XIV [1991/1], 780-781.

dia, Irlanda, Italia, Norvegia, Portogallo, Repubblica Ceca, Slovacchia, Ungheria e Spagna); contribuire alla formazione di una cultura cristiana (es. Germania, Italia, Portogallo). In altri stati europei si privilegia la formazione dell'identità personale per favorire lo sviluppo dell'autonomia e il senso critico (es. Belgio francese, in Croazia, Danimarca, Finlandia, Portogallo, Romania, Scozia, Serbia-Macedonia-Montenegro, Svezia, Ucraina), educare al senso della vita nell'Europa d'oggi (es. Repubblica Ceca, Scozia, Belgio Francia, Spagna). Vari paesi si confrontano con la problematica della multireligiosità (es. Finlandia, Scozia, Svezia). L'evangelizzazione è l'obiettivo più esplicito in Germania, Polonia, Ungheria e paesi francofoni. Invece quello di catechizzare emerge soprattutto in Norvegia, Repubblica Ceca, Serbia-Macedonia-Montenegro e Inghilterra-Galles²⁹.

Nonostante queste diversità si può dire che l'esperienza di un'istruzione religiosa su base teologica e delle scienze della religione (confessionale-scolastica) occupa un posto centrale nella multiforme realtà europea tenendo conto anche di altre opzioni alternative. Questo è un fatto rilevante per il presente e per il futuro su cui è opportuno continuare a riflettere.

Sul tema delle competenze nell'insegnamento della religione cattolica un punto importante lo occupa la preparazione degli insegnanti e l'attenzione alla qualità dell'educazione religiosa. Infatti il riconoscimento della lezione di religione come disciplina scolastica dipende in gran parte dalla formazione, dalla preparazione e dallo statuto degli insegnanti di religione. Il quadro generale può dare l'impressione che la situazione dell'insegnante di religione rispetto ai colleghi di altre discipline è problematico, specialmente nel caso di un insegnamento confessionale - religione cattolica - che un tempo era affidato soprattutto al clero e agli ordini religiosi. Da alcuni anni la situazione è cambiata, ed oggi tale insegnamento è svolto soprattutto da laici. Relativamente ai sacerdoti si rileva che pur avendo una solida formazione teologica, non sempre hanno una buona preparazione didattica, pedagogica o psicologica.

I laici, nella maggior parte dei paesi europei, hanno la possibilità di acquisire la formazione teologica presso college e università per conseguire un titolo idoneo a svolgere la professione di insegnante di religione. Ci sono casi in cui la formazione non è purtroppo sufficiente soprattutto nelle scuole primarie³⁰. In alcuni paesi come Germania, Ungheria, Italia, sono previste due opzioni: corsi per insegnanti e corsi per catechisti. In Austria, ad esempio, può insegnare religione nelle scuole, solo chi ha frequentato le facoltà teologiche statali o istituti di pedagogia religio-

²⁹ Cf. S. Cicatelli, *Il contributo dell'Irc alla formazione dell'identità personale delle competenze*, in: Conferenza Episcopale Italiana. Servizio Nazionale per l'Irc, *L'insegnamento della religione risorsa per l'Europa. Atti della ricerca del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 2008, p. 323-324.

³⁰ Cf. R. Ilgner, *Rapporto sulla situazione dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole statali di Europa*, in: Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee - Ufficio Catechistico Nazionale Italiano, *Insegnamento della religione cattolica nella scuola pubblica dei paesi europei*. Atti del Simposio Europeo, Roma 13-15 aprile 1991, Elle Di Ci, Torino 1991, p. 32-38.

sa³¹. Allo stesso modo, in Scozia i futuri insegnanti studiano presso l'Università di Glasgow dove c'è un'offerta speciale per loro³². In Belgio, nel cantone fiammingo, per insegnare religione è richiesto un diploma in teologia, in didattica della scuola e dell'insegnamento³³. Requisiti analoghi sono previsti in molti altri paesi, come Malta, Portogallo, Regno Unito, Italia, Irlanda, Paesi Bassi³⁴ e nei paesi dell'Europa centrale e orientale³⁵ dove la stessa Chiesa prepara gli insegnanti di religione in modo professionale e adeguato alle esigenze concrete. La preparazione per l'insegnamento religioso più avanzato lo troviamo in Germania e in Italia dove oltre agli studi, si deve svolgere un tirocinio. Di fronte a questo mosaico di situazioni gli insegnanti di religione devono svolgere la loro professione con spirito ecumenico, come specifica prospettiva europea. In generale, possiamo dire i requisiti per insegnare religione sono quattro: la formazione degli insegnanti, lo studio della materia specifica, i tirocini e l'insegnamento³⁶. Senza dubbio lo status degli insegnanti di religione in gran parte dipende da una buona preparazione anche del livello didattico, teologico e spirituale. Si dovrebbero, perciò, promuovere centri di formazione pedagogica e di formazione permanente degli insegnanti di religione³⁷. Questo vale anche per le situazioni in cui l'insegnamento della religione ha una dimensione multi-confessionale (ad es. cattolica ed evangelica). In questi casi si auspica una stretta collaborazione per evitare che uno dei due insegnamenti prevalga sull'altro fino al punto di eliminarlo dalla scuola. Non si deve dimenticare che accanto ad una maggiore professionalità legata alle competenze si devono considerare gli aspetti economici relativi allo status degli insegnanti, che creano spesso, problemi organizzativi e finanziari.

5. CONCLUSIONE

Dalle riflessioni fatte possiamo trarre alcune conclusioni sulle competenze del docente in ambiente europeo che devono oltrepassare i confini dei programmi dell'insegnamento per una conoscenza degli eventi della storia europea e uno sguardo contemporaneo più ampio su tutta la società.

³¹ Cf. E. J. Korherr, *Austria*, in: *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, a cura di F. Pajer, Elle Di Ci, Torino 1991, p. 97-112.

³² Cf. J. M. Hull, *Scozia*, in: *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, p. 310-311.

³³ Cf. M. Catterin, *L'insegnamento della religione nella scuola pubblica in Europa. Analisi e contributi di istituzioni europee*, Marcianum Press, Venezia 2013, p. 90-95.

³⁴ Cf. *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, p. 182-194.

³⁵ Cf. D. Duka, *Katecheza w Republice Czeskiej – odmiany, trudności, perspektywy (na przykładzie diecezji hradeckiej)*, in: *Kościół katechizujący i katechizowany*, a cura di I. Dec, Papiński Wydział Teologiczny, Wrocław 2003, p. 139-141.

³⁶ Cf. R. Chałupniak, *Między katechezą a religioznawstwem. Nauczanie religii katolickiej w szkole publicznej w Niemczech w latach 1945-2000*, Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, p. 270.

³⁷ Cf. K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej*, Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego, Kraków 2010, p. 58-59.

L'insegnamento della religione in Europa deve essere adattato alle esigenze e alla trasformazione socio-politica, geografica e culturale. Questi aspetti trovano riscontro nelle finalità, negli obiettivi, nei programmi, nei piani formativi dell'insegnamento della religione. Nelle università sono in aumento le facoltà che preparano gli insegnanti di religione ad un alto livello di formazione. Ciò implica che sono in grado di svolgere i programmi di insegnamento di educazione religiosa con autonomia e creatività unendo la teoria alla prassi.

Nella formazione degli insegnanti si deve guardare ai valori universali, europei e nazionali e ai vari modelli e concetti di auto-governo e di gestione delle scuole. Non vanno dimenticate le competenze e le abilità nella scelta di metodi di insegnamento, di lavoro educativo, di ricerca e di spiritualità. Tutto ciò deve dare a ciascuno la possibilità di conoscere le nuove tendenze e lo sviluppo educativo e sociale nel processo di integrazione europea. La situazione degli insegnanti si dovrebbe concordare su alcuni profili e competenze³⁸. Lo standard formativo dei docenti si esprime nella conoscenza della materia, nei concetti psico-pedagogici e nei valori professionali acquisiti.

Va ancora sottolineato il valore dell'aspetto religioso della vita, uno stile di vita da trasmettere alle nuove generazioni. Nella scuola però non si chiede di professare la fede, ma conoscere la religione e interpretarla aprendo la strada, per chi lo desidera, ad una scelta personale della fede cattolica.

TEACHING CATHOLIC RELIGION IN THE EUROPEAN CONTEXT: PROFILES AND COMPETENCIES

Summary

Modern schools in Europe propose educational goals that aim at an integral development of an individual. School as an institution carries out educational processes by developing competence, skills and knowledge in various areas of life, including religion.

To incite a sense of "religion" in new generations, it is expedient that every teacher of religion should not only have knowledge of various pedagogical currents and scientific theories but, above all, s/he should know how to respond to the specific challenges of the modern society.

The competence of religion teachers in Europe must, therefore, go beyond the borders of countries, cultures and religions, so that, the educational process could enable young people to respond to the new socio-political, geographic and religious challenges.

Those challenges imply the necessity of deepening pedagogical, psychological, theological and educational skills of religion teachers. Teaching of religion can help in the integration of the European Community.

Keywords: competence, teaching of religion, school, religious education, Christian education

³⁸ Cf. Cz. Banach, *Problemy rozwoju edukacji w Polsce w raportach Komitetu Prognoz*, p. 23-24.

NAUCZANIE RELIGII KATOLICKIEJ W KONTEKŚCIE EUROPEJSKIM:
PROFILE I KOMPETENCJE

Abstrakt

Współczesna szkoła w Europie proponuje cele edukacyjne zmierzające do integralnego rozwoju osoby. Instytucja ta realizuje proces edukacji dzięki rozwijaniu kompetencji, zdolności i wiedzy w różnych dziedzinach życia, również tych religijnych. Aby wzniecić w nowych pokoleniach poczucie „religijności” konieczne jest nie tylko, aby każdy nauczyciel religii posiadał wiedzę o różnych nurtach pedagogicznych i teoriach naukowych, ale przede wszystkim wiedział, jak odpowiedzieć na konkretne wyzwania współczesnego społeczeństwa. Kompetencje nauczyciela religii w Europie muszą więc wykraczać poza granice państw, kultur, religii, aby w procesie wychowawczym kształtować młodzież umiejącą odpowiedzieć na nowe wyzwania przemian społeczno-politycznych, geograficznych i religijnych. Wyzwania te wprowadzają do nauczania religii potrzebę pogłębiania kompetencji pedagogicznych, psychologicznych, teologicznych i dydaktycznych. Nauczanie religii powinno być pomocne w integrowaniu Wspólnoty Europejskiej.

Nota o Autorze: Ks. prof. dr Mirosław Stanisław Wierzbicki – salezjanin. Absolwent Wydziału Teologicznego i Wydziału Nauk o Wychowaniu Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie; doktorat na Wydziale Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Członek: Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego w Warszawie, Włoskiego Stowarzyszenia Katechetów (AICa), Forum Europejskiego Nauczania Religii (EuFres), Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Towarzystwa Historii Edukacji. Od 1 września 2016 r. profesor nadzwyczajny w Katedrze Pedagogiki Religii w Zakładzie Katechetyki na Wydziale Nauk o Wychowaniu Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie. Członek komitetu naukowego czasopisma „Salesianum”, „Orientamenti Pedagogici” oraz elektronicznego czasopisma „Rivista di Pedagogia Religiosa”. Zainteresowania badawcze koncentruje wokół szkolnictwa katolickiego, formacji nauczycieli, nauczania religii i pedagogiki salezjańskiej.

Słowa kluczowe: kompetencje, nauczanie religii, szkoła, wychowanie religijne, wychowanie chrześcijańskie

DON RONI ESHAQ BAKOS SHUKRI OAOC
DON ZBIGNIEW FORMELLA SDB
Università Pontificia Salesiana, Roma

LA VIOLENZA ADOLESCENZIALE NEI CONFRONTI DEI GENITORI: UN ALTRO TIPO DI VIOLENZA INTRAFAMILIARE

1. INTRODUZIONE

Sebbene l'immagine ideale della vita familiare sia basata su calore, affetto, fiducia, amicizia, rispetto e lealtà reciproche, la realtà mostra come all'interno della famiglia siano commessi una serie di gravi atti di violenza. Come afferma Gelles¹ "è più facile che le persone vengano uccise, aggredite fisicamente, colpite, percosse, schiaffeggiate o picchiate nelle loro case dai loro familiari che in nessun altro luogo e da nessun'altra persona nella nostra società".

La famiglia rappresenta, per definizione, uno degli ambiti di potenziale protezione per membri, ma all'occorrenza può diventare anche un ambiente ostile e pericoloso per l'integrità fisica e psichica dei soggetti che ne fanno parte. La violenza intrafamiliare ha come sfondo una rete di relazioni familiari distorte.

Si parla di violenza nei confronti dei genitori per descrivere la circostanza in cui, nel contesto familiare, un genitore è prevaricato, vittimizzato ed esposto ripetutamente alle azioni offensive messe in atto dal/dalla proprio/a figlio/a. La ricerca su tale fenomeno è emersa lentamente dalla fine degli anni settanta del secolo scorso. La maggior parte di essa è stata effettuata in Australia, Canada, Nuova Zelanda e Stati Uniti, inoltre si sono eseguite delle ricerche importanti anche in Cina, Germania, Ungheria, Israele, Giappone, Spagna e, recentemente, nel Regno Unito².

La mancanza di studi è dovuta, almeno in parte, alla generalizzata reticenza da parte dei genitori - vittime - a denunciare le violenze subite. I genitori, infatti, tendono a negare, o quantomeno, a sminuire i maltrattamenti subiti tentando di salvaguardare un'immagine armoniosa della famiglia e difendendo i propri figli dalle conseguenze negative che potrebbe avere una loro denuncia. Questo diniego è ulteriormente rinforzato dalla mancanza di sostegno da parte degli organi pre-

¹ Cfr. R. J. Gelles, *Intimate violence in families*. (3rd ed.). Thousand Oaks, Sage Publication, California 1997, p. 1.

² Cfr. A. Holt, *Adolescent-to-parent abuse: Current understandings in research, policy and practice*, Policy Press, Bristol 2013, p. 18-19.

posti (assistenza e servizi sociali), a cui si accompagna un quadro legislativo poco adeguato a far fronte alle denunce avanzate dalle vittime.

2. LA VIOLENZA ADOLESCENZIALE NEI CONFRONTI DEI GENITORI

La violenza adolescenziale viene spesso considerata come qualcosa di caratteristico, di fisiologico dell'età adolescenziale che con il tempo andrà attenuandosi. Dal punto di vista dei genitori viene spesso legata ad un problema. Le madri ritengono che se un adolescente pone in atto un comportamento violento è perché ha un problema che non riesce a esprimere³.

L'idea di figli che aggrediscono i propri genitori è talmente estranea alla nostra concezione della relazione genitore-figlio che è difficile per molti di noi credere che sia messo in atto un tale comportamento, considerando che i genitori sono connessi alla posizione di autorità e potere nella gerarchia della famiglia.

Il maltrattamento dei genitori (parent abuse) è difficile da definire, perché non è sempre chiaro quando certi comportamenti siano "normali" e quando "abusivi". È necessario differenziare tra il comportamento problema (challenging behavior), che può rappresentare una risposta normale degli adolescenti a certe condizioni, da quello considerato abusivo⁴. Il conflitto diviene abusivo quando una persona usa minacce, forza o manipolazioni per acquisire il potere sugli altri. Perciò l'autrice lo definisce "quell'insieme di atti che ha lo scopo di arrecare un danno fisico, psicologico, e/o economico; per ottenere il potere e il controllo sui genitori"⁵.

Alcuni ricercatori hanno suggerito che, il maltrattamento dei genitori possa essere l'anello mancante nel ciclo della violenza familiare e associato, dunque, ad altre forme di violenza⁶. È possibile, allora, che gli adolescenti inizino a esprimere violenza nello stesso ambiente in cui l'hanno appresa⁷. In tale prospettiva, la teoria del "ciclo della violenza" suggerisce che la vittimizzazione precoce della violenza in famiglia produrrebbe esperienze successive di ri-vittimizzazione.

³ Cfr. M. G. Passuello, V. Longo, *A scuola di genere: Esperienze di prevenzione della violenza di genere realizzate nelle scuole superiori*, FrancoAngeli, Milano 2011, p. 121.

⁴ Cfr. P. Wilcox, *Is parent abuse a form of domestic violence?*, *Social Policy & Society* 11(2012)2, p. 277-288.

⁵ B. Cottrell, *Parent abuse: The abuse of parents by their teenage children*, Family Violence Prevention Unit Health Canada, Ottawa 2001.

⁶ Cfr. H. T. Harbin, D. J. Madden, *Battered parents: A new syndrome*, *American Journal of Psychiatry* 136(1979), p. 1288-1291; C. P. Cornell, R. J. Gelles, *Adolescent to parent violence*, *Urban and Social Change Review* 15(1982), p. 8-14; S. Kethineni, *Youth-on-parent violence in a central Illinois county*, *Youth Violence and Juvenile Justice* 2(2004)4, p. 374-394.

⁷ Cfr. R. Agnew, S. Huguley, *Adolescent violence toward parents*, *Journal of Marriage and the Family* 51(1989)3, p. 699-711.

3. LE FORME DELLA VIOLENZA

La violenza verso i genitori può assumere molte forme. Possiamo parlare di maltrattamento emotivo, fisico, sociale, economico e, in rari casi, di abuso sessuale⁸.

3.1. Violenza verbale

La violenza verbale è una forma di violenza psicologica o emotiva, in cui gli autori usano parole per ledere l'integrità psichica degli altri⁹. Mentre spesso si classifica come un tipo di "abuso emotivo" nella letteratura sulla violenza familiare, come suddetto, la violenza verbale richiede una propria considerazione nei casi di violenza rivolta ai genitori a causa della sua frequenza rispetto ad altre forme di violenza e il suo emergere come prima forma con cui si manifesta la violenza¹⁰.

Si tratta di un attacco verbale su un altro individuo e può essere un fattore predittivo della violenza fisica. È una forma distruttiva di comunicazione che si concentra su un attacco implicito al concetto di sé del genitore spostando l'attenzione dall'argomento della discussione e utilizzando comportamenti verbalmente aggressivi¹¹. Insulti, grida, tono minaccioso della voce, umiliazioni rappresentano comportamenti diretti a generare paura nella vittima e ad abbatterne la fiducia in se stessa¹².

3.2. Violenza fisica

Per violenza fisica si intende qualsiasi comportamento teso a ledere l'integrità fisica della vittima; è graduata dalle forme più lievi a quelle più gravi: la minaccia di essere colpita fisicamente, l'essere spinta, afferrata o stratonata, l'essere colpita con un oggetto, schiaffeggiata, presa a calci, a pugni o a morsi, il tentativo di strangolamento, di soffocamento, ustione e la minaccia con armi¹³.

La violenza fisica è forse la forma più identificabile del maltrattamento e la sua manifestazione spesso segna il punto in cui i genitori divengono consapevoli della gravità della dinamica abusiva tra se e il proprio figlio¹⁴.

⁸ Cfr. B. Cottrell, *Parent abuse...*; M. McKenna, V. Hotich, *Child and adolescent family violence: An emerging issue*, Counselling Association of South Australia 31(2009), p. 11-13; A. Haw, *Parenting over violence: Understanding and empowering mothers affected by adolescent violence in the home*, Patricia Giles Centre Inc., Australia 2010; H. Baker, *Exploring how teenage boys are constructed in relation to parent abuse*, Criminal Justice Matters 87(2012)1, p. 48-49.

⁹ Cfr. C. M. Renzetti, J. L. Edlson, *Encyclopedia of interpersonal violence*, Sage Publications, London 2008, p. 729.

¹⁰ Cfr. A. Holt, *Adolescent-to-parent abuse...*, p. 18-19.

¹¹ Cfr. N. J. Eckstein, *Emergent issues in families experiencing adolescent-to-parent abuse*, Western Journal of Communication 68(2004)4, p. 365-388.

¹² Cfr. B. Cottrell, *Parent abuse...*

¹³ Cfr. K. Kurst-Swanger, J. L. Petcosky, *Violence in the home: Multidisciplinary perspectives*, Oxford University Press, New York 2003, p. 114.

¹⁴ Cfr. A. Holt, *Adolescent-to-parent abuse...*, p. 41.

3.3. Violenza psicologica e/o emotiva

Per violenza psicologica si intende una serie di comportamenti e atteggiamenti intimidatori, denigratori o di isolamento. Le forme di violenza emotiva, anche intesa come violenza morale o molestie morali, non sono sempre facilmente visibili e comprendono sia ricatti, insulti verbali, colpevolizzazioni pubbliche e private, svalutazioni continue ed umiliazioni, sia atteggiamenti di rifiuto, sarcasmo, derisione, disprezzo, isolamento e “omicidio psicologico”¹⁵.

In circostanze di maltrattamento dei genitori, la violenza emotiva può servire per inibire le capacità genitoriali avendo un impatto dannoso sulla loro autostima¹⁶. È importante sottolineare come è organizzata e praticata la relazione figlio-genitori nel contesto e come quest'ultimo influisce sull'esercizio del potere genitoriale, minacciando di chiamare la polizia e/o autorità sociali accusando i genitori di maltrattamenti¹⁷.

3.4. Violenza economica

Allo stesso modo dell'abuso verbale, l'abuso economico emerge fin dalle prime fasi di sviluppo delle dinamiche del maltrattamento dei genitori ed è una forma relativamente frequente di maltrattamento¹⁸. Ciò include: rubare i soldi o effetti personali del genitore (a volte indicato come “prestito” senza permesso), vendere possedimenti del genitore, distruggere la casa o effetti personali dei genitori, comprare cose che i genitori non possono permettersi, incorrere in debiti che i genitori devono coprire (ad esempio a seguito di danneggiamento o furto di beni di terzi)¹⁹.

4. LA PREVALENZA DEL PROBLEMA

Le stime dell'incidenza del fenomeno sono necessariamente approssimative per ragioni che riguardano la definizione ed il metodo di rilevazione. Tuttavia, Routt e Anderson²⁰ basandosi su altri studi hanno identificato la prevalenza del fenomeno all'interno di una gamma che varia dal 5% al 24%, e che la maggior

¹⁵ Cfr. G. Palermo, *La violenza intrafamiliare tra diritto e mediazione*, La città del sole, Napoli 2005, p. 71.

¹⁶ Cfr. A. Haw, *Parenting over violence...*, p. 14.

¹⁷ Cfr. B. Cottrell, P. Monk, *Adolescent-to-parent abuse: A qualitative overview of common themes*, *Journal of Family Issues* 25(2004)8, p. 1072-1095.

¹⁸ Cfr. A. Holt, *Adolescent-to-parent abuse...*, p. 39.

¹⁹ Cfr. B. Cottrell, *Parent abuse...*, p. 6.

²⁰ Cfr. G. Routt, L. Anderson, *Adolescent violence towards parents*, *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 20(2011), p. 1-18.

parte delle stime oscilla tra il 7% e il 13%. Per esempio dal 7%²¹, al 10%²², e al 29% in famiglie mono-genitoriali²³.

Negli Stati Uniti si rivela che il maltrattamento dei genitori varia dal 7% al 18% delle famiglie con due genitori e di circa il 29% delle famiglie mono-genitoriali²⁴. Statistiche dalla Spagna indicano che circa l'8% delle famiglie soffrono di questa situazione, una cifra che è in aumento in quanto i dati ufficiali confermano che le denunce formali fatte dai genitori negli ultimi anni sono aumentate del 27%²⁵. I dati in Francia sono nettamente inferiori, indicano che il 3,4% dei genitori sono vittime dai figli²⁶. Nel Regno Unito i recenti studi suggeriscono che il tasso di incidenza varia da 5-18%²⁷.

5. IL PROFILO SOCIODEMOGRAFICO DEL VIOLENTO

5.1. Genere del violento

Molti professionisti credono che i maschi siano più implicati nel maltrattamento dei genitori rispetto alle femmine²⁸. Tuttavia, è stato ampiamente dimostrato che tale violenza viene commessa sia da maschi che da femmine²⁹.

²¹ Cfr. C. W. Peek, J. L. Fischer, J. S. Kidwell, *Teenage violence toward parents: A neglected dimension of family violence*, Journal of Marriage and the Family 47(1985)4, p. 1051-1058.

²² Cfr. K. D. Browne, C. E. Hamilton, *Physical violence between young adults and their parents: Associations with a history of child maltreatment*, Journal of Family Violence 13(1998)1, p. 59-79.

²³ Cfr. L. R. Livingston, *Children's violence to single mothers*, Journal of Sociology and Social Welfare 13(1986)4, p. 920-933.

²⁴ Cfr. C. W. Peek, J. L. Fischer, J. S. Kidwell, *Teenage violence...*, p. 1051-1058; A. Haw, *Parenting over violence*; N. Bobic, *Adolescent violence towards parents*. Australian Domestic and Family Violence, <http://www.adfvc.unsw.edu.au/PDF%20files/adolescent_violence.pdf>, (consultato il: 11.09.2015).

²⁵ Cfr. E. Estévez, J. N. Góngora, *Adolescent aggression towards parents: Factors associated and intervention proposals*, in: *Handbook of aggressive behavior research*, a cura di: C. Quin, S. Tawse, Nova Science Publishers, New York 2009, p. 143-164.

²⁶ Cfr. A. Laurent, A. Derry, *Violence of French adolescents toward their parents: Characteristics and contexts*, Journal of Adolescent Health 25(1999)1, p. 21-26.

²⁷ Cfr. H. Baker, *Exploring...*, p. 48-49.

²⁸ Cfr. B. Cottrell, *Parent abuse...*

²⁹ Cfr. H. T. Harbin, D. J. Madden, *Battered parents...*, p. 1288-1291; C. P. Cornell, R. J. Gelles, *Adolescent to parent violence...*, p. 8-14; A. V. Charles, *Physically abused parents*, Journal of Family Violence 1(1986)4, p. 343-355; E. D. Evans, L. Warren-Sohlberg, *A pattern analysis of adolescent abusive behaviour toward parents*, Journal of Adolescent Research 3(1988)2, p. 201-216; R. Agnew, S. Huguley, *Adolescent violence...*, p. 699-711; M. D. Pagelow, *The Incidence and Prevalence of Criminal Abuse of Other Family Members*, Crime and Justice 11(1989), p. 263-313; M. J. Paulson, R. H. Coombs, J. Landsverk, *Youth who physically assault their parents*, Journal of Family Violence 5(1990)2, p. 121-133; P. H. Monk, *Adolescent-to-parent violence: A qualitative analysis of emerging themes*, Dissertazione di licenza, University of British Columbia, Vancouver 1997; R. Paterson, H. Luntz, A. Perlesz, S. Cotton, *Adolescent violence towards parents: Maintaining family connections when the going gets tough*, Australian and New Zealand Journal of Family Therapy 23(2002)2, p. 90-100; S. Kethineni, *Youth-on-parent...*, p. 374-394; L. S. Pagani, R.E. Tremblay, D. Nagin, M. Zoccolillo,

Alcune ricerche hanno riferito che i maschi sono i principali autori di violenza nei confronti dei genitori³⁰. I ricercatori hanno suggerito che quando i ragazzi sono esposti alla violenza domestica, hanno più probabilità delle ragazze di diventare offensivi nei confronti dei familiari. Questo può riflettere la tendenza dei ragazzi a identificarsi con i padri violenti³¹.

Altri ricercatori hanno segnalato differenze statisticamente non significative - di tale violenza tra i ragazzi e le ragazze³².

F. Vitaro, P. McDuff, *Risk factor models for adolescent verbal and physical aggression toward mothers*, International Journal of Behavioral Development 28(2004)6, p. 528-537; E. Gallagher, *Parents victimized by their children*, The Australian and New Zealand Journal of Family Therapy 25(2004a)1, p. 1-12; E. Gallagher, *Youth who victimize their parents*, The Australian and New Zealand Journal of Family Therapy 25(2004b)2, p. 94-105; J. A. Walsh, J. L. Krienert, *Child-parent violence: An empirical analysis of offender, victim, and event characteristics in a national sample of reported incidents*, Journal of Family Violence 22(2007)7, p. 563-574; P. Boxer, R. L. Gullan, A. Mahoney, *Adolescents' physical aggression toward parents in a clinic-referred sample*, Journal of Clinical Child & Adolescent Psychology 38(2009)1, p. 106-116; N. Biehal, *Parent abuse by young people, on the edge of care: A child welfare perspective*, Social Policy and Society 11(2012)2, p. 251-263; N. J. Brule, *Adolescent-to-parent abuse: Who are the abusers? Who are the victims?*, in: *Violence and abuse in society: Understanding a global crisis vol. 2 setting, age, gender, and other key contexts*, a cura di A. Browne-Miller, Praeger, Saint Barbara 2012, p. 183-204.

³⁰ Cfr. H. T. Harbin, D. J. Madden, *Battered parents...*, p. 1288-1291; C. P. Cornell, R. J. Gelles, *Adolescent to parent violence...*, p. 8-14; A. V. Charles, *Physically...*, p. 343-355; E. D. Evans, L. Warren-Sohlberg, *A pattern analysis...*, p. 201-216; M. Sheehan, *Adolescent violence: strategies, outcomes and dilemmas in working with young people and their families*, The Australian and New Zealand Journal of Family Therapy 18(1997)2, p. 80-91; R. H. Du Bois, *Battered parents: Psychiatric syndrome or social phenomenon?*, in: *The Adolescent in Turmoil Westport*, a cura di A. Z. Schwarzberg, Praeger Publishers, Connecticut 1998, p. 124-133; A. Laurent, A. Derry, *Violence of French...*, p. 21-26; M. K. Nock, A. E. Kazdin, *Parent-directed physical aggression by clinic-referred youths*, Journal of Clinical Child Psychology 31(2002)2, p. 193-205; D. Jackson, *Broadening constructions of family violence: Mothers' perspectives of aggression from their children*, Child and Family Social Work 8(2004), p. 321-329; E. Gallagher, *Parents victimized...*, p. 1-12; E. Gallagher, *Youth who victimize...*, p. 94-105; S. Kethineni, *Youth-on-parent...*, p. 374-394; B. Cottrell, *When teens abuse their parents*, Fernwood Publishing, Halifax 2005; M. Stewart, A. Burns, R. Leonard, *Dark side of the mothering role: Abuse of mothers by adolescent and adult children*, Sex Roles 56(2007)3-4, p. 183-191; M. Stewart, L. M. Wilkes, D. Jackson, J. Mannix, *Child-to-mother violence: A pilot study*, Contemporary Nurse 21(2006)2, p. 297-310; E. Gebo, *A family affair: The juvenile court and family violence cases*, Journal of Family Violence 22(2007)7, p. 501-509; J. A. Walsh, J. L. Krienert, *Child-parent violence...*, p. 563-574; J. A. Walsh, J. L. Krienert, *A decade of child-initiated family violence: Comparative analysis of child-parent violence and parricide examining offender, victim, and event characteristics in a national sample of reported incidents, 1995-2005*, Journal of Interpersonal Violence 24(2009)9, p. 1450-1477; C. P. Cornell, R. J. Gelles, *Adolescent to parent violence...*, p. 8-14; T. D. Kennedy, W. A. Edmonds, K. T. J. Dann, K. F. Burnett, *The clinical and adaptive features of young offenders with histories of child-parent violence*, Journal of Family Violence 25(2010)5, p. 509-520; I. Ibabe, J. Jaureguizar, O. Díaz, *Adolescent violence against parents. Is it a consequence of gender inequality?*, The European Journal of Psychology Applied to Legal Context 1(2009)1, p. 3-24; G. Routt, L. Anderson, *Adolescent violence*, p. 1-18.

³¹ Cfr. B. Cottrell, *Parent abuse...*, p. 19.

³² Cfr. R. Agnew, S. Huguley, *Adolescent violence...*, p. 699-711; M. J. Paulson, R. H. Coombs, J. Landsverk, *Youth who physically assault...*, p. 121-133; K. D. Browne, C. E. Hamilton, *Physical violence...*, p. 59-79; B. Cottrell, *Parent abuse...*; R. Paterson, H. Luntz, A. Perlesz, S. Cotton, *Adolescent*

Tuttavia, tali discrepanze nei risultati sono dovute in parte al fattore inclusione e/o esclusione delle forme di violenza commesse dai due sessi sia nel tentativo di esaminarle relativamente al genere sia per quanto concerne la loro escalation nel corso del tempo. In tal senso, alcuni autori hanno suggerito che i ragazzi hanno più probabilità rispetto alle ragazze di usare l'abuso fisico, mentre le ragazze avevano più probabilità di utilizzare abuso emotivo e verbale³³.

5.2. Età del violento

Se è vero che i principali autori di violenza rivolta ai genitori sono gli adolescenti, questo non è ovvio considerando che l'età dell'esordio è controversa³⁴. Per quanto riguarda l'età in cui un individuo ha più probabilità di commettere violenze sui genitori, i professionisti ritengono che l'esordio del comportamento abusivo comincia molto tempo prima dell'età adolescenziale³⁵.

Nonostante ciò, sembra che i genitori non riconoscano il comportamento del loro bambino come abusivo finché lo sentono come una minaccia. Di conseguenza, anche se i bambini di 5 o 6 anni possono mostrare comportamenti abusivi, questi comportamenti sono spesso riconosciuti come abusivi solo a posteriori in età adolescenziale, una volta che il bambino è fisicamente più grande e il pattern di abuso è emerso³⁶.

violence towards parents..., p. 90-100; A. Ulman, M. A. Straus, *Violence by children against mothers in relation to violence between parents and corporal punishment by parents*, *Journal of Comparative Family Studies* 34(2003)1, p. 41-60; L. S. Pagani, R. E. Tremblay, D. Nagin, M. Zoccolillo, F. Vitaro, P. McDuff, *Risk factor models for adolescent verbal and physical aggression toward mothers*, *International Journal of Behavioral Development* 28(2004)6, p. 528-537; L. S. Pagani, D. Larocque, F. Vitaro, R. E. Tremblay, *Verbal and physical abuse toward mothers: The role of family configuration, environment, and coping strategies*, *Journal of Youth and Adolescence* 32(2003)3, p. 215-222; L. S. Pagani, R. E. Tremblay, D. Nagin, M. Zoccolillo, F. Vitaro, P. McDuff, *Risk factor models...*, p. 173-182; N. Biehal, *Parent abuse by young people...*, p. 251-263; E. Calvete, I. Orue, M. Gámez-Guadix, *Child-to-parent violence: Emotional and behavioral predictors*, *Journal of Interpersonal Violence* 28(2013)4, p. 755-772.

³³ Cfr. C. P. Cornell, R. J. Gelles, *Adolescent to parent violence...*, p. 8-14; A. V. Charles, *Physically...*, p. 343-355; E. D. Evans, L. Warren-Sohlberg, *A pattern analysis...*, p. 201-216; T. Brezina, *Teenage violence toward parents as an adaptation to family strain*, *Youth & Society* 30(1999)4, p. 416-444; M. K. Nock, A. E. Kazdin, *Parent-directed physical...*, p. 193-205; N. Bobic, *Adolescent violence...*; P. Boxer, R. L. Gullan, A. Mahoney, *Adolescents' physical aggression...*, p. 106-116; I. Ibabe, J. Jaureguizar, Ó. Díaz, *Adolescent violence against parents...*, p. 3-24; E. Calvete, I. Orue, M. Gámez-Guadix, *Child-to-parent violence...*, p. 755-772.

³⁴ Cfr. R. Agnew, S. Huguley, *Adolescent violence...*, p. 699-711; K. D. Browne, C. E. Hamilton, *Physical violence...*, p. 59-79; Cfr. B. Cottrell, *Parent abuse...*; C. Hunter, J. Nixon, S. Parr, *Mother abuse: A matter of youth justice, child welfare or domestic violence?*, *Journal of Law & Society* 37(2010)2, p. 264-284; H. Baker, *Exploring...*, p. 48-49.

³⁵ Cfr. B. Cottrell, *Parent abuse...*, p. 6.

³⁶ Cfr. B. Cottrell, *Parent abuse...*, p. 6; N. Kennair, D. Mellor, *Parent abuse: A review*, *Child Psychiatry and Human Development* 38(2007)3, p. 203-219; J. Howard, N. Rottem, *It all starts at home male adolescent violence to mothers, A research report*, Inner South Community Health Service, Australia 2008; E. Gallagher, *Children's violence to parents: A critical literature review*, Dissertazione

Non vi è accordo tra i ricercatori su quali specifiche fasce d'età siano più abusive nei confronti dei genitori³⁷. Secondo Eckstein³⁸ alcuni ricercatori hanno sostenuto che il conflitto adolescente-genitore è curvilineo, il che significa che aumenti durante la prima adolescenza (età 13-14), si consolidi durante la media adolescenza (età 15-17) e declini quando gli adolescenti maturano e si allontanano da casa (età 18-21+).

Nonostante ciò, alcune ricerche hanno mostrato come la violenza nei confronti dei genitori aumenti con la progressione dell'età³⁹. Al contrario, altre ricerche hanno mostrato come tale violenza diminuisca con la crescita⁴⁰. Sembrerebbe che, tale violenza vari in riferimento all'età d'insorgenza e all'età di picco (peak age). Tuttavia, 15 anni sembra essere l'età più comune nella quale tale comportamento è stato riportato nella letteratura esistente.

5.3. Razza

In termini di razza/etnia, ci sono maggiori differenze tra i risultati di diversi studi⁴¹. Alcuni ricercatori non hanno trovato alcuna differenza nella prevalenza di maltrattamento dei genitori che riguarda la razza e/o l'etnia⁴².

Nonostante il maltrattamento dei genitori, come tutte le altre forme di violenza familiare, si verifichi in gruppi culturali ed etnici diversi, i ricercatori hanno riscontrato più alti livelli di violenza nelle famiglie di razza bianca rispetto alle famiglie di razza nera o di altra razza⁴³.

di licenza, Monash University, Melbourne 2008; N. Biehal, *Parent abuse by young people...*, p. 251-263; A. Holt, *Adolescent-to-parent abuse...*, p. 18-19.

³⁷ Cfr. B. Cottrell, *When teens abuse...*

³⁸ Cfr. N. J. Eckstein, *Adolescent-to-parent abuse: A communicative analysis of conflict processes present in the verbal, physical or emotional abuse of parents, Dissertazione di dottorato*, University of Nebraska, Lincoln 2002, p. 48.

³⁹ Cfr. M. J. Paulson, R. H. Coombs, J. Landsverk, J., *Youth who physically assault...*, p. 121-133; A. Haw, *Parenting over violence...*

⁴⁰ Cfr. T. Brezina, *Teenage violence...*, p. 416-444; M. Stewart, L. M. Wilkes, D. Jackson, J. Mannix, *Child-to-mother violence...*, p. 297-310; G. Routt, L. Anderson, *Adolescent violence...*, p. 1-18.

⁴¹ Cfr. P. H. Monk, *Adolescent-to-parent violence...*; N. Kennair, D. Mellor, *Parent abuse: A review...*, p. 203-219; J. S. Hong, M. J. Kral, D. L. Espelage, P. Allen-Meares, *The social ecology of adolescent-initiated parent abuse: A review of the literature*, *Child Psychiatry & Human Development* 43(2012)3, p. 431-454.

⁴² Cfr. C. P. Cornell, R. J. Gelles, *Adolescent to parent violence...*, p. 8-14; K. D. Browne, C. E. Hamilton, *Physical violence...*, p. 59-79; E. Gebo, *A family affair...*, p. 501-509.

⁴³ Cfr. A. V. Charles, *Physically...*, p. 343-355; R. Agnew, S. Huguley, *Adolescent violence...*, p. 699-711; J. A. Walsh, J. L. Krienert, *A decade of child-initiated family violence...*, p. 1450-1477; N. J. Brule, *Adolescent-to-parent abuse...*, p. 183-204.

6. IL PROFILO SOCIODEMOGRAFICO DELLA VITTIMA

La maggior parte della letteratura su tale violenza evidenzia come siano maggiormente le madri a subire violenza dai figli⁴⁴. Paulson et al.⁴⁵ hanno trovato che la maggior parte dei ragazzi (47,5% del loro campione) aveva aggredito fisicamente solo la madre, mentre il 31,1% era violento solo nei confronti del padre. Nel 21,3% dei casi la violenza era rivolta ad entrambi i genitori.

Baker⁴⁶ ha sottolineato che porre l'accento sulle madri come vittime principali può portare al cosiddetto fenomeno della "madre incolpata" (mother blaming). Dal momento che, infatti, la mancanza di adeguate competenze genitoriali è indicata negli studi sul maltrattamento quale fattore di rischio, si potrebbe ritenere la madre, vittima principale del fenomeno, come pure genitore fallito nell'interazione con il figlio.

7. GLI EFFETTI SULLA FAMIGLIA

La violenza rivolta ai genitori potrebbe generare una serie di effetti negativi durevoli non solo sui genitori vittime, ma sull'intera famiglia⁴⁷. I dati clinici, per esempio, suggeriscono che tale violenza contribuisce a un notevole disagio psicologico e porta a un ulteriore deterioramento delle relazioni genitori-figli⁴⁸. Altri membri della famiglia (in particolare i fratelli) possono anche essere profondamente colpiti, indipendentemente dal fatto che siano o no bersagli diretti della violenza⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. C. P. Cornell, R. J. Gelles, *Adolescent...*, p. 8-14; A. V. Charles, *Physically...*, p. 343-355; L. R. Livingston, *Children's violence...*, p. 920-933; M. G. Wells, *Adolescent violence against parents: An assessment*, Family Therapy 14(1987), p. 125-133; E. D. Evans, L. Warren-Sohlberg, *A pattern analysis...*, p. 201-216; R. Agnew, S. Huguley, *Adolescent violence...*, p. 699-711; M. D. Pagelow, *The Incidence...*, p. 263-313; M. J. Paulson, R. H. Coombs, J. Landsverk, *Youth who physically assault...*, p. 121-133; P. H. Monk, *Adolescent-to-parent violence...*; A. Laurent, A. Derry, *Violence of French...*, p. 21-26; M. K. Nock, A. E. Kazdin, *Parent-directed...*, p. 193-205; N. Bobic, *Adolescent violence...*; N. J. Eckstein, *Adolescent-to-parent abuse...*, p. 48; L. S. Pagani, D. Larocque, F. Vitaro, R. E. Tremblay, *Verbal and physical abuse...*, p. 215-222; E. Gallagher, *Parents victimized...*, p. 1-12; S. Kethineni, *Youth-on-parent...*, p. 374-394; B. Cottrell, P. Monk, *Adolescent-to-parent abuse...*, p. 1072-1095; B. Cottrell, *When teens abuse...*; H. Perera, *Parent battering and the psychiatric and family correlates in children and adolescents*, Sri Lanka Journal of Child Health 35(2006), p. 128-132; E. Gebo, *A family affair...*, p. 501-509; J. A. Walsh, J. L. Krienert, *Child-parent violence...*; J. A. Walsh, J. L. Krienert, *A decade...*, p. 1450-1477; I. Ibabe, J. Jaureguizar, O. Díaz, *Adolescent violence against parents...*, p. 3-24; I. Ibabe, J. Jaureguizar, *Child-to-parent violence: Profile of abusive adolescents and their families*, Journal of Criminal Justice 38(2010), p. 616-624; N. J. Brule, *Adolescent-to-parent abuse...*, p. 183-204;

⁴⁵ Cfr. M. J. Paulson, R. H. Coombs, J. Landsverk, *Youth who physically assault...*, p. 124.

⁴⁶ Cfr. H. Baker, *Potentially violent men? Teenage boys, access to refuges and constructions of men, masculinity and violence*, Journal of Social Welfare and Family Law 31(2009)4, p. 445.

⁴⁷ Cfr. T. Brezina, *Teenage violence...*, p. 417.

⁴⁸ Cfr. H. T. Harbin, D. J. Madden, *Battered parents...*, p. 1288-1291.

⁴⁹ Cfr. A. Laurent, A. Derry, *Violence of French...*, p. 21-26; J. Howard, N. Rottem, *It all starts...*

Oltre all'integrità fisica delle vittime, I genitori possono sperimentare emozioni negative come un senso di shock e incredibilità, impotenza, stress estremo, tremenda ansia, paura, vergogna, imbarazzo, depressione, senso di colpa, isolamento sociale, la mancanza di supporto e la disperazione. Inoltre, possono sentirsi di aver fallito nel loro modo di essere genitori, mettendo in dubbio le loro capacità genitoriali e perdendo l'autostima e fiducia in se stessi, perciò credono di essere gli unici responsabili di comportamenti abusivi dei loro figli e si sentono accusati quando cercano aiuto da altri, cosa che li rende riluttanti a chiedere aiuto.

8. CONCLUSIONE

La violenza adolescenziale nei confronti dei genitori è un universo poco esplorato e difficilmente esplorabile ma merita di essere approfondito. Finché questa violenza non verrà riconosciuta dalla collettività e dagli stessi operatori sociali, ma continuerà ad essere vista come una tipica manifestazione adolescenziale, questo fenomeno rimarrà socialmente poco visibile. La società ci manda il messaggio che per il bene dei nostri figli dobbiamo sacrificarci, sopportando ogni sofferenza. Ne deriva che per paura del giudizio della gente la famiglia mantenga il silenzio sull'aberrante comportamento del figlio.

I principali contesti familiari, che potrebbero favorire l'insorgenza delle violenze familiari ed in particolare dei figli nei confronti dei genitori sono:

- Famiglie in cui i genitori non pongono limiti ai figli: la violenza diventa un mezzo di comunicazione abituale tra genitori e figli, in quanto i genitori hanno volontariamente rinunciato all'autorità sui figli.

- Famiglie in cui i genitori sono iperprotettivi nei confronti dei figli, i desideri del figlio sono immediatamente esauditi. In questo modo, egli diverrà sempre più tirannico e svilupperà un'incapacità a fronteggiare il mondo esterno e le sue stesse richieste. Solo di fronte ai genitori il figlio si sentirà onnipotente e questo comporterà una totale dipendenza da loro. Verso l'esterno invece mostrerà ansietà e timore in quanto privato di ogni esperienza e di ogni apprendimento, opera al di sotto del suo potenziale cognitivo.

- Famiglie in cui il figlio ha il ruolo del genitore: si tratta di un'inversione di ruoli, nella quale il figlio assume la posizione di confidente sempre presente, colui che rassicura e consola; Questi genitori sono caratterizzati da estrema fragilità, da isolamento ed hanno bisogno del loro figlio per combattere il senso di vuoto, solitudine e depressione.

- Famiglie in cui il figlio è oggetto di conflitti parentali; famiglie in cui gli stessi minori sono stati vittime di maltrattamenti da parte dei loro genitori. Famiglie in cui vi sono problemi di salute mentale; l'aggressività non è qui conseguenza di particolari dinamiche familiari, bensì dipendente dai disturbi della personalità del bambino.

- Famiglie in cui si verifica l'abuso di droghe e alcol: sia da parte degli adolescenti "maltrattatori" che da parte dei genitori "vittime". Le più frequenti mani-

festazioni di aggressività dei figli nei confronti dei genitori vanno anche viste alla luce dei cambiamenti che sono avvenuti all'interno della struttura familiare; un tempo la famiglia allargata offriva la possibilità ai bambini di avere dei sostituti di soccorso (nonni, zii), i quali potevano fronteggiare le carenze dei genitori naturali. Oggi la famiglia nucleare, dispersiva e spesso dissociata, non dà più sicurezza al minore in quanto alcuni genitori non sono in grado di sostenere il loro ruolo.

ADOLESCENT VIOLENCE TOWARDS PARENTS:
ANOTHER TYPE OF INTRAFAMILY VIOLENCE

Summary

Family violence in its various forms is contrary to the violence that occurs in public environments; these forms of aggressive behavior occurring at home make it easier for perpetrators to hide their aggression and, at the same time, make it more difficult for the victims to draw attention to their condition. They are, moreover, particularly traumatic because they cause loss of confidence between family members.

According to Holt there are five different forms of domestic or family violence that have emerged as social problems over the past 50 years of the last century: 1) child abuse, 2) intimate partner abuse also known as family or domestic violence, 3) elder abuse, 4) sibling abuse and 5) parent abuse, which has not yet achieved the status of "social problem".

In fact, early research in the field of family violence focused primarily on spousal violence and child abuse, but it neglected the phenomenon of violence of children against their parents.

The main aim of this article is to explore adolescent violence towards parents as a "new and emerging" form of intrafamily violence, which is a subject of increasing interest of researchers and professionals.

Keywords: Family violence, parent abuse, adolescent-to-parent violence

Parole chiave: Violenza familiare e/o domestica, Maltrattamento dei genitori, Violenza adolescenziale nei confronti dei genitori

PRZEMOC DORASTAJĄCEJ MŁODZIEŻY WOBEC RODZICÓW:
INNY RODZAJ PRZEMOCY WEWNĄTRZRODZINNEJ

Abstrakt

Przemoc w rodzinie w jej różnych formach jest sprzeczna z powszechnym postrzeganiem roli rodziny w społeczeństwie; te formy zachowania agresywnego występujące w domach ułatwiają ukrywanie sprawców agresji i tym samym utrudniają postrzeganie warunków, w jakich znajdują się ofiary tych czynów. W tym samym czasie stają się one szczególnie traumatyczne, ponieważ powodują utratę zaufania pomiędzy członkami rodziny.

Holt wyróżnia pięć różnych form przemocy domowej lub rodzinnej, które pojawiły się jako problemy społeczne w ostatnich 50 latach ubiegłego wieku: 1) maltretowanie, nadużycia wobec dzieci; 2) przemoc partnerska, znana również jako przemoc rodzinna lub domowa; 3) przemoc i nadużycia wobec osób starszych; 4) przemoc i nadużycia pomiędzy rodzeństwem; 5) przemoc wobec rodzica, która nie osiągnęła jeszcze statusu „problemu społecznego”.

Już na samym początku badań nad tematyką przemocy w rodzinie koncentrowano się przede wszystkim na przemocy wobec współmałżonka lub jego wykorzystywania, na przemocy wobec dzieci, a zaniechano badania zjawiska przemocy dzieci wobec rodziców.

Głównym celem niniejszego artykułu jest pokazanie problemu przemocy młodzieży wobec rodziców jako „nowej i pojawiającej się” formy przemocy wewnątrzrodzinnej, która powoli staje się przedmiotem rosnącego zainteresowania naukowców i specjalistów.

Nota o Autorach: ks. prof. dr Zbigniew Formella SDB – salezjanin, doktor nauk humanistycznych, profesor zwyczajny na Università Pontificia Salesiana w Rzymie, Prodziekan Wydziału Nauk o Wychowaniu, kierownik Katedry Psychologii Wychowawczej. Członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. W badaniach naukowych zajmuje się problematyką młodzieżową i wychowawczą, z tego zakresu posiada kilkadziesiąt publikacji.

O. Roni Eshaq Bakos Shukri – Kapłan Kościoła Katolickiego Chaldejskiego, minich zakonu antonianów św. Hormisda, absolwent psychologii wychowawczej na Università Pontificia Salesiana, w trakcie przygotowywania doktoratu.

Słowa kluczowe: przemoc w rodzinie, przemoc domowa, przemoc młodzieży wobec rodziców

Кс. JURIJ ВОЈЧЕНИУК
Szkoła Językowa UAM, Poznań

ВЗГЛЯД РОССИЙСКИХ ПРАВОСЛАВНЫХ ПЕДАГОГОВ НА МЕТОДЫ ВОСПИТАНИЯ СОГЛАСНО ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ ИОАННА ФРИДРИХА ГЕРБАРТА

Иоганн Фридрих Герbart (1776-1841) является яркой и оригинальной фигурой в мировой педагогике, во многом определившей вектор её дальнейшего развития. Свои разработки и взгляды представил во многих работах и книгах, которые смело можно назвать произведениями классической педагогики. Его педагогику называют философической. До И.Ф. Герbartа никто не соединял педагогику с философией и в этом объяснялась качественная новизна его педагогической системы¹. Именно благодаря этому немецкому учёному взявшему на вооружение не только философию но и психологию, а также этику, педагогика впервые предстаёт как наука, поэтому его не только в России но и в большинстве стран мира называют отцом научной педагогики. Его научные достижения заключались в том, что он ввёл качественно новые понятия в процесс обучения школьников, а также внёс много новшеств в методику воспитания, которую систематизировал².

Сегодняшняя статья посвящена системе воспитания И.Ф. Герbartа, являющейся до сих пор, очень интересной не только для светских педагогов России но и православных, потому в ней представлены мнения российских православных педагогов на методы воспитания этого выдающегося немецкого педагога.

1. Психологические основания системы И.Ф. Герbartа относящиеся к воспитанию

И.Ф. Герbart считал психологию одной из главных дисциплин, во время изучения вопроса о воспитании детей. Рассматривая и анализируя психологию он считал, что главной её составляющей является душа поэтому, создал о ней своё учение, которое вошло в его психологическую теорию о воспитании.

¹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, PWN, Warszawa 1988, t. 3, s. 39.

² Por. C. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, PWN, Warszawa 1977, s. 40-45.

Он считал душу реалом, которую представлял как *tabula rasa*, (т.е. «чи-стая таблица») — термин введён впервые Аристотелем, сегодня его можно применить разве что к *памяти* новорожденного³, не обладающей самой по себе никакими врожденными способностями и представлениями⁴. С этим православная педагогика не может согласиться, она учит, что с начала своего существования человек имеет в себе образ Божий, душа имеет определенные силы. Православный педагог К.Д. Ушинский, признавая бессмертное существование души, не соглашался с мнением И.Ф. Гербарта о *tabula rasa*, полагал, что ребенок от рождения наделён целым рядом задатков и способностей⁵.

По И.Ф. Гербарту, кроме представлений в душе нет ничего: «Нет особых функций мышления, понимания, хотения, чувствования – только представления о различных состояниях и сочетаниях»⁶. Эти функции – лишь отражения различных представлений. Представления возникают только с началом отношений души к другим реальностям, они могут ослабевать или усиливаться. «Душа не имеет совсем никаких дарований и способностей... Простое *нечто* души совершенно неизвестно и таким остается навсегда»⁷. К.Д. Ушинский писал, что в психологии И.Ф. Гербарта «душа, потеряв все особенности, дающие ей возможность отдельного существования, превратилась в ассоциацию впечатлений»⁸.

Отбросив учение об образе Божьем в человеке, упростив до крайности мир психических явлений, И.Ф. Герbart сделал даже попытку математической обработки психологического материала, выражая соотношения между представлениями математическими формулами⁹. «Всякая теория, которая желает быть согласованной с опытом, прежде всего, должна быть продолжена до тех пор, пока не примет количественных определений...»¹⁰. Понимание И.Ф. Гербартом интерференции представлений слишком механистично. «Представления становятся силами, сопротивляясь друг другу. Это происходит тогда, когда сходится вместе несколько противоположных представлений»¹¹. К сожалению, в психологии, начиная с И.Ф. Гербарта, «высшие нравственные, мировоззренческие законы незаметно были заме-

³ Рог. А.Р. Лурия, *Маленькая книжка о большой памяти. Потерянный и возвращённый мир*, Москва 1994, с. 240.

⁴ Рог. П.В. Соколов, *История педагогических систем*, Санкт Петербург 1913, с. 477.

⁵ Рог. К.Д. Ушинский, *Педагогические сочинения в 6 томах*, Педагогика, Москва 1990, т. 5, с. 517.

⁶ И.Ф. Герbart, *Избранные педагогические сочинения*, Просвещение, Москва 1940, т. 1, с. 22.

⁷ Рог. там же, с. 23.

⁸ К.Д. Ушинский, *Педагогические сочинения в 6 томах*, с. 232.

⁹ Рог. И.Ф. Герbart, *Избранные педагогические сочинения*, с. 22.

¹⁰ И.Ф. Герbart, *Психология*, Издательский дом «Территория будущего», Санкт Петербург 1895, с. 202.

¹¹ Там же, с. 88-104.

щены механизмами функционирования сознания и познавательного процесса, как будто представления, ассоциации и т.д. суть руководящая сила жизни, а не служебные, подчиненные элементы»¹². Заметим, что первоначальный импульс механистическому отношению к человеку в Новое время был дан в середине XVIII века с выходом книги Ламетри «Человек-машина».

И.Ф. Герbart выводит математические законы о равновесии и движении, соединении и слиянии представлений¹³. Он сожалел, что «психологические величины... допускают только несовершенную оценку»¹⁴. К.Д. Ушинский критически считал, что И.Ф. Герbart занимался больше взаимоотношением ассоциаций, нежели самими ассоциациями и причинами их возникновения, его психология «соединяет воспоминание, мышление и воображение в один акт воспроизведения. Но таким смешением она... не уясняет, а затемняет явления»¹⁵. Из его психологической модели естественно вытекал вывод о том, что если воля человека — желание, порожденное победой определенной группы представлений, то надлежащая работа над потоком представлений воспитывает волю и формирует ум, то есть, правильное *обучение* осуществляет надлежащее воспитание¹⁶. Это противоречит православному учению о том, что свободная воля — неотъемлемая часть природы человека, она не есть порождение интерференции различных мотивов, как происходит с поведенческим выбором у животных; она способна во имя истины и добра совершить подвиг — поступить вопреки влиянию внешних и внутренних мотивов, покорившись благодати Божьей. К этому подробнее мы вернемся позже, а пока сделаем резюме: педагогика И.Ф. Гербарта унижает человека тем, что отнимает у него объективную свободную волю, делает из души, по словам К.Д. Ушинского, «пустую арену борьбы представлений»¹⁷. Кроме того, при отрицании реальной изменчивости мира И.Ф. Герbart в своей системе отказался от диалектики, и в этом также его заблуждение. И.Ф. Герbart, по мнению Ушинского, был великим психологом, но пытался вывести педагогическую теорию из такого психологического основания, которым была его собственная очень натянутая теория, добавочная к метафизике Лейбница¹⁸. Недостаток точных наблюдений прикрывается у него туманными фразами и фантазиями¹⁹.

Указанные заблуждения И.Ф. Гербарта мы будем считать за отступление от православного видения мира и человека, тем более что, слишком

¹² В.В. Медушевский, *Внемлите ангельскую песню*, Издательский дом «Композитор», Минск 2000, с. 86.

¹³ *Рог. там же*, с. 106-118.

¹⁴ И.Ф. Герbart, *Психология*, с. 32.

¹⁵ *Рог. К.Д. Ушинский, Педагогические сочинения в 6 томах*, с. 251-284.

¹⁶ *Рог. И.Ф. Герbart, Психология*, с. 32.

¹⁷ К.Д. Ушинский, *Педагогические сочинения в 6 томах*, с. 488.

¹⁸ *Рог. там же*, с. 28-30.

¹⁹ *Рог. там же*, с. 483-487.

упрощая содержание душевной жизни, считая душу полем борьбы представлений и все способности человека - внимание, память, чувства, волю, понимание, желания лишь результатом интерференции представлений, тогда как православие считает их неотъемлемыми качествами, силами души, — И.Ф. Герbart явно расходится с православным пониманием души²⁰.

Хотя положение И.Ф. Гербарта о том, что желания как самостоятельного движения души не существует и борьба пожеланий в душе вызвана только борьбой представлений, что для обеспечения благожелания надо только создать сильные группы соответствующих представлений, - в определенной степени принимается и используется в православной аскетике, может быть использовано и в православной педагогике, поскольку правильные педагогические действия и, выражаясь языком современной педагогики, «педагогические технологии» если не предопределяют, то во многом влияют на усвоение воспитанником подлинных плодов воспитания. Действительно, чтобы избежать сильных отрицательных впечатлений и сохранить твердым намерение благоугождать Богу, монахи, например, обносят монастыри стенами, на Афоне - не допускают на остров женщин²¹. При искушениях плотскими помыслами не только монахам, но и всем христианам рекомендуется хранить зрение, опускать в случае нужды глаза; ублажается «муж который *не ходит* на совет нечестивых» (Пс.1,1), то есть, душа ограждается от отрицательных впечатлений. «Соблазн, находясь перед нами или вблизи нас, по необходимости найдет сочувствие себе в нашем греховном повреждении и произведет на нас впечатление»²², которое после будет вызывать соответствующие представления. «Чтобы приобрести сильные положительные представления, рекомендуется чаще участвовать в храмовых богослужениях (и сам храм обставляется иконами - окнами в другой мир), творить Иисусову молитву. Другое дело, что из крайностей И.Ф. Гербарта следует логический вывод о том, что при наличии большого количества добрых, положительных представлений и при отсутствии отрицательных (или даже просто при перевесе первых над вторыми) человек детерминированно *вынужден* становиться добрым, святым. Такой взгляд не объясняет покаяния и исправления закоренелых грешников.

В психологии И.Ф. Гербарта ничего не говорится и о том, «где, как и в какой форме существуют воспринятые нами раз представления»²³.

Психология И.Ф. Гербарта приводит к одной из важнейших педагогических идей – идее воспитывающего обучения, которое служит для закрепления необходимых представлений.

²⁰ Рог. Феофан Затворник, святитель, *Советы православному христианину*, Издательство Русского Христианского гуманитарного института, Москва 1994, с. 224-289.

²¹ Рог. Игнатий (Брянчанинов), святитель, *Слово о человеке*, Издательство Свято-Введенского монастыря, Москва 1989, с.40-42.

²² Игнатий (Брянчанинов), святитель, *Приношение современному монашеству в 7 т.*, Издательство «Благовест», Санкт Петербург 1905, т. 5, с. 40.

²³ К.Д. Ушинский, *Педагогические сочинения в 6 т.*, с. 488.

2. Нравственное воспитание

И.Ф. Герbart, как мы выяснили, признавал большую роль воспитания в педагогике. В пользу этого говорит и название его основного педагогического труда: «Общая педагогика, выведенная из целей *воспитания*».

Как же понимал И.Ф. Герbart воспитание? - «Сущность нравственного воспитания - формирование нравственного характера, проявляющего себя в таком поведении, которое руководствуется пятью нравственными идеями»²⁴. По мнению И.Ф.Гербарта, нравственность определяют следующие идеи: 1) идея внутренней свободы, или гармонии *воли* с собственными убеждениями; 2) идея благорасположения к другим, гармонии воли с волями окружающих; 3) идея полноты стремлений личности; 4) идея соглашения воли в *случае* конфликта; 5) идея воздаяния за хорошие и плохие поступки²⁵. Таким образом, И.Ф. Герbart упростил и этику, считая, что этично то, что приводит к гармонии волевых отношений между людьми. Но что делать, если любовь христианина к Богу, к истине возмущает окружающих его безбожников и лжецов? Какая может быть гармония или согласие воли в этом случае? «Какое согласие между Христом и Велиаром? Или какое соучастие верного с неверным?» (2 Кор. 6, 15). Как вместить в концепцию Гербарта мучеников за Христа?.. Итак, в данном вопросе И.Ф.Герbart расходится с православной педагогикой и является типичным выразителем гуманистического и масонского космополитического сознания с их идеями всеобщего равенства, уважения любого мнения. Кроме того, такая этика, на наш взгляд, больше похожа на категорию права.

И.Ф. Герbart даже не признавал, в отличие от Канта, автономной воли. Он полагал, что воля не может оценивать саму себя, и вместо воли ввел понятие *вкуса*, который производит оценку *отношений* воли²⁶. Для И.Ф. Гербарта воля - только частные волевые проявления. Считая критерием нравственности субъективный вкус, И.Ф. Герbart, на наш взгляд, лишил свою педагогическую *систему объективных* нравственных норм и законов (которые есть в православной педагогике), размыл нравственность. Иоганн Фридрих Герbart рассуждал о том, что человек принимает решения сам, но эти решения определяются *его* собственными субъективными убеждениями и желаниями²⁷. При таком подходе не остаётся места для объективного голоса совести.

Для формирования характера ребенка И.Ф. Герbart стремился волевые проявления методами воспитания сделать едиными, идентичными, целенаправленными. Он рассматривал «волю как подлинную основу характера»²⁸.

²⁴ Рог. И.Ф. Герbart, *Избранные педагогические сочинения*, с. 24.

²⁵ Рог. В.В. Рязанов, П.В. Соколов, *История педагогических систем*, Издание О.Б. Богдановой, Санкт Петербург 1913, с. 481.

²⁶ Рог. там же, с. 481-483.

²⁷ Рог. И.Ф. Герbart, *Избранные педагогические сочинения*, с. 174-176.

²⁸ Рог. там же, с. 230.

«Чрезвычайно трудно выработать в себе характер человеку, в котором воля не восстаёт постоянно одной и той же и должна быть возвращена к предшествующему решению только путем размышления. Именно потому, что природная устойчивость воли у детей встречается не часто, имеется столько дела для воспитательной заботы о развитии и дисциплинированности»²⁹.

С православной точки зрения духовно-нравственное совершенствование человека, его освящение, формирование подлинно христианского характера происходит при синергии воли человека с волей Божьей и зависит от укоренённости, *постоянства воли в добре*, в искании воли Божьей, в исполнении заповедей Христовых. Этого у Иоганна Фридриха мы не найдем, тема воцерковления у него совершенно отсутствует.

На человека, по мнению И.Ф. Гербарта, влияют также его пол, темперамент (Герbart принимал четыре выделенных еще Гиппократом вида темперамента), интеллектуальный уровень³⁰. Это, безусловно, верно. Православная педагогика признаёт влияние на свободное волеизъявление ребенка природных факторов. Из православных педагогов митрополит Вениамин (Федченков) считал даже, что «главную роль в характере человека играет, прежде всего, наследственность...»³¹.

Личный наш подвиг может иметь немалое значение, но тут потребуются большие усилия, чтобы в короткий срок одной жизни добиться каких-нибудь значительных результатов и изменить и природные, и прирожденные (наследственные) наши свойства. И то для этого требуется, помимо всего прочего, особая Божественная помощь или сила благодати. Но и последняя не уничтожает индивидуальности, полученной уже от рождения, а только исправляет ее, усиливая доброе и ослабляя недостатки. И лишь исключительные люди, святые, добиваются этими путями великих результатов. Но и они, так или иначе, хотя бы в силу наследственной энергии, решимости, многим обязаны предкам и родителям. Например, из житий святых мы ясно видим, что у большинства их родители были уже благочестивы... Исключения редки»³². В данном аспекте позиция И.Ф. Гербарта в своих *практических* следствиях нисколько не противоречит православному вероучению: на формирование характера и на действия человека действительно влияют устремления отчасти животного происхождения - плотские, отчасти психологического - душевные, влияют индивидуальные особенности и внешние обстоятельства³³.

И.Ф. Герbart придавал большое значение изучению «Одиссеи» Гомера, отмечая ее огромное нравственное значение для воспитанников: «Благодаря «Одиссее» я пережил один из наиболее приятных опытов и, главным обра-

²⁹ Рор. там же, с. 233.

³⁰ Рор. там же, с. 184-187.

³¹ Вениамин (Федченков), митрополит, *Божии люди*, Современник, Москва 1991, с. 72.

³² Вениамин (Федченков), митрополит, *На рубеже двух эпох*, Издательство «Отчий дом», Москва 1994, с. 74.

³³ Рор. И.Ф. Герbart, *Избранные педагогические сочинения*, с. 240.

зом, ей я обязан моей любовью к воспитанию»³⁴. Оценивая свой педагогический опыт, И.Ф. Герbart замечал, что, когда он преподавал «Одиссею», ему, к сожалению, часто недоставало «исторической и мифологической подготовки... для самых простых объяснений». Православная же педагогика считает, что лучшее воспитательное средство, полное ярких образов и примеров нравственности, это Священное Писание, в особенности Евангелие. Тут всё к услугам педагога. Но о Священном Писании Герbart молчит. Он, чтобы положить *в основу* обучения в своей школе Библию, советовал: «Представим себе «Одиссею» в качестве исходного пункта общей работы питомца и учителя»³⁵. Таким образом, относительно базового материала для нравственного воспитания школьников мы видим разногласие православной педагогики с системой И.Ф. Гербарта. Немецкий педагог не понимал, что Священное Писание есть преисполненное благодати Божественное Откровение, которое более всех человеческих писаний «полезно для учения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2Тим. 3,16).

Кратко высказываясь по поводу физического воспитания, И.Ф. Герbart чужд крайностей, к которым пришел вскоре после него Спенсер в своем учении о *гармоничном* развитии души и тела. Немецкий педагог отдавал приоритет развитию *души*.

3. Ступени воспитания

И.Ф. Герbart считал обязательной *постепенность* в воспитании. Он обстоятельно разработал вопрос о ступенях воспитания, которых насчитывал шесть. Каждая ступень создаёт особый тип воспитания. Рассмотрим эти ступени.

1) Удерживающее воспитание.

На этой ступени воспитание активно сочетается с *управлением* (термин, введенный И.Ф. Гербартом для отличия дисциплинарных методов от воспитательных; подробнее на этом мы остановимся ниже). Здесь главное — удержать воспитанника от дурных поступков.

2) Определяющее воспитание.

На основе личного опыта, подтверждающего предостережения воспитателя, дети приучаются верить его авторитету.

3) Воспитание на основе правил.

Когда воспитанник научится действовать разумно и сознательно, воспитателю следует установить правила поведения, которые необходимо предварительно тщательно разъяснить детям и получить согласие на их введение.

³⁴ Там же, с. 157.

³⁵ Там же, с. 158.

4) *Воспитание спокойствия и ясности.*

Основное на данном этапе – не допускать в воспитанниках развития страстей. Средства к этому – удалять от детей возбуждающие картины и азартные игры, обучать искусствам, работать с ними в саду³⁶.

5) *Морализующее воспитание.*

Укрепление в воспитаннике достигнутых результатов методами одобрения или порицания.

6) *Увещательное воспитание.*

Деятельность воспитателя уступает место самовоспитанию учащегося, лишь иногда помогая воспитаннику увещаниями³⁷.

Рассматривая данные ступени, положительно оценивая идею постепенности в воспитании, мы в принципе не находим возражений против этих рекомендаций.

Не совсем ясно только, почему, например, четвертая ступень (воспитание спокойствия и ясности) не может быть второй. Это противоречит даже самой концепции И.Ф. Гербарта о воспитывающем значении представлений, ведь пока дело дойдет до четвертой ступени, воспитанники, не имея положительных представлений, могут уже изрядно пристраститься, скажем, к упомянутому Иоганном Фридрихом Гербартом карточным играм. Не соответствует органичной детской психике и искусственно созданная И.Ф. Гербартом автономность ступеней воспитания.

4. Самообуздание

И.Ф. Герbart считал, что всякое желание может постепенно перерасти в страсть, поэтому педагогу необходимо быть внимательным к желаниям воспитанника, а лучшее средство в борьбе с образующейся страстью (кроме указанного уже удаления от всего соблазнительного — перевести внимание ребенка на другой предмет, который может его заинтересовать³⁸, например, на музыку или рисование³⁹. «Библия и молитва служат бесконечно важными опорами самообуздания» — справедливо отмечал Иоганн Фридрих Герbart⁴⁰. Но, тем не менее, у И.Ф. Гербарта всё естественно, безблагодатно: по его мнению, самообуздание «всякая страсть могла бы быть побеждена», и против воли человека «совершенно ничего не могла бы сделать естественная сила страстей»⁴¹. Но это не так, только с помощью благодати возможно победить грех. К вышесказанному надо добавить следующие. Остановим-

³⁶ Рог. И.Ф. Герbart, *Избранные педагогические сочинения*, с. 42.

³⁷ Рог. там же, с. 43.

³⁸ Рог. В.В. Рязанов, П.В. Соколов, *История педагогических систем*, с. 496.

³⁹ Рог. *Главнейшие педагогические сочинения Гербарта в систематическом изложении*, Русское Товарищество печатного и издательского дела, Москва 1906, с. 253.

⁴⁰ Рог. И.Ф. Герbart, *Психология*, с. 255.

⁴¹ Там же, с. 256.

ся на этом пункте подробнее. «Самым разрушительным образом действуют на всё разные страсти... Благодаря им, воображение и рассудок принимают одностороннее направление. Сами они в случае удовлетворения заканчиваются скукой, духовной и сердечной пустотой и в случае неудовлетворения - печалью и болезнями», поэтому как утверждал И.Ф. Герbart необходимо самообуздание⁴².

Таким образом, мы видим в системе И.Ф. Герbart элементы заблуждений Пелагия. Пелагианство - одна из важнейших христианских ересей, возникшая в начале V в. на почве вопросов о благодати Божьей, о человеческих силах и заслугах, о первородном грехе и смерти, о свободе и предопределении Пелагий учил, что человек способен без помощи Божьей усилием только воли достичь совершенства. Приход Христа на землю он понимал лишь в нравственно-назидательном смысле, не признавая искупительного подвига Спасителя⁴³.

Пелагианство И.Ф. Герbart утопично, так как не признаёт поврежденности природы человека. Тем более что важными средствами в деле самообуздания немецкий педагог считал чтение Горация и Цицерона, диету, ванны, искусство и театр⁴⁴, то есть, с точки зрения православия, плотские и душевные, а не духовные средства.

Нравственное самообуздание состоит, по И.Ф. Герbartу, в воздержании «от низких интересов и желаний»⁴⁵. Похожую методику борьбы с помыслами и страстями предлагает и православная аскетика для мирян и даже новоначальных монахов. Преподобный Нил Сорский, обобщая мнения православных аскетов, пишет, что, отвергая начало греха - пролог, мы без труда тем самым отсекаем грех в самом корне⁴⁶. Разумеется, православие предлагает в качестве главного объекта внимания Бога, а в качестве «стимулятора интереса» — молитву.

Общее с методом И.Ф. Герbart здесь - первоначальный отрыв внимания от греховного помысла. В православной аскетике невнимание к греховным помыслам - основной способ борьбы со страстями⁴⁷.

5. Вред праздности

Если у ребенка нет способностей к искусствам, И.Ф. Герbart советовал привлечь его к другим занятиям, например, к собиранию растений или

⁴² Там же, с. 180-181.

⁴³ Рог. О.С. Онищенко, *Історія християнської церкви*, Наукова думка, Київ 1992, с.11.

⁴⁴ Рог. И.Ф. Герbart, *Психология*, с. 255.

⁴⁵ Рог. там же, с. 261.

⁴⁶ Рог. Нил Сорский, преподобный, *Предание о жительстве скитском*, Издательство «Правило веры», Москва 1997, с. 75-82.

⁴⁷ Рог. Игнатий (Брянчанинов), святитель, *Письма в 7 т.*, Издательство «Правило веры», Москва 1993, т. 7, с. 337-343.

столярным работам. И это также очень близко проверенному опытом совету православных подвижников - всегда быть при деле, учении о том, что праздность - мать всех пороков. Этот известный духовный закон лёг в основу гармоничного сочетания молитвы и труда в общежительных монастырях. Даже отшельникам, пребывающим постоянно в келье, необходимо было трудиться. Преподобному Антонию Великому Ангел показал пример, как жить, - поочередно молиться и плести корзины⁴⁸. Преподобный Серафим Саровский возделывал огороды⁴⁹. Святому Силуану Афонскому Господь не дал оставить связанное с суетой послушание эконома монастыря, несмотря на горячее желание преподобного посвятить себя исключительно молитве и созерцанию⁵⁰. Скорее всего, причины этого лежат в *духовно-телесной* природе человека, и необходимость преобразования этой природы вынуждает к тому, что даже Апостол Павел, некогда восхищенный Богом до третьего неба, делал палатки (см.: Деян. 18,3; 1Кор.4,12; 1 Фес. 4,6).

6. Семейное воспитание

И.Ф. Герbart немногословен в отношении семейного воспитания. Но, несмотря на то, что он уделял основное внимание обучению в школе, он признавал необходимость привлечения детей к участию в семейных делах, которое, в отличие от уединенного воспитания («Эмиль» Ж.Ж.Руссо), при правильной постановке может, по его мнению, много дать для образования характера ребенка, закалит его дух и облегчит ему адаптацию к взрослой жизни⁵¹.

7. Религиозное воспитание

В этом важнейшем вопросе И.Ф. Герbart немногословен. К сожалению, даже в противоречии с собственной концепцией равномерного обучения в разных областях знания, он так писал о преподавании религии: «Величайшей осторожности требует все то, что имеет ближайшее отношение к религии. Как можно дольше сохраните нетронутым религиозное чувство, которое с самых ранних лет должно быть связано с *простой идеей Провидения* (т.е. с мыслью о заботящемся Отце всего и всех)»⁵². В данном высказывании мы можем найти указание на присутствие у И.Ф. Гербарта масонских взгля-

⁴⁸ Рог. *Отчник, или краткое собрание изречений святых отцов о жизни христианской*, составленное на основании трудов епископа Игнатия (Брянчанинова), Издательство «Прометей», Москва 1991, с. 51.

⁴⁹ Рог. Серафим (Чиганов), священномученик, *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря в 2 частях*, Издательство «Русская идея», Санкт Петербург 1903, ч. 1, с. 63.

⁵⁰ Рог. Софроний (Сахаров), архимандрит, *Преподобный Силуан Афонский*, Международный издательский центр православной литературы, Москва 1991, с. 105.

⁵¹ Рог. В.В. Рязанов, П.В. Соколов, *История педагогических систем*, с. 427.

⁵² Рог. *Главнейшие педагогические сочинения Гербарта в системном изложении*, с. 120.

дов. Конечно, такой подход далёк от православной веры в Живого Троиственного Бога, во Христа, от благодатного соединения человека с Богом в Церкви. Здесь православная педагогика и система Иоганна Фридриха Гербарта различаются как сферы Откровения Истины и человеческих домыслов.

В некоторых местах И.Ф. Гербарт высказывался о религиозном чувстве иначе чем обычно: «Основы его должны быть положены рано и глубоко, так глубоко, чтобы в поздние годы душа мирно и безмятежно пребывала в своей религии, в то время как спекулятивная деятельность идет своим путем»⁵³. Дело в том, что если для человека религия не первостепенна, он допускает в зависимости от настроения различные мнения по ее поводу, отражая их в своих сочинениях. В приведенной цитате мы находим верную мысль о раннем развитии религиозного чувства, но встречаем и ошибочное стремление развести веру и разум, что является нарушением заповеди Христа о любви Бога «всем разумением» (Мф. 22,37). И.Ф. Гербарт придерживался мнения об автономности, непересекающейся жизни духа и рассудка. Этот взгляд и сейчас распространен в обществе.

Многие, например, считая себя христианами, одновременно верят в Бога и в самопроизвольное зарождение жизни, в силу креста и силу талисманов. Кроме того, при исключении из школьной программы основ богословия, как следует из высказывания И.Ф. Гербарта, невозможно гарантировать того, что душа всегда будет «пребывать в своей религии», ведь надо учитывать психологически неизбежный кризис переходного возраста, когда подростка не всегда может удовлетворить простое религиозное чувство, безапелляционно принятая вера родителей, и к этому времени у него уже необходимо создать иммунитет для достойной встречи возникающих вопросов и сомнений. Непонятно и то, почему человек должен безмятежно пребывать в «своей» религии, в которой родился, когда она ложна, а не алкать и жаждать Истины (ср.: Мф. 5,6).

Надо признать, что в отличие от Канта и Песталоцци, И.Ф. Гербарт отличал религию от нравственности, он действительно верил в существование Бога: «Религия возникает из чувства зависимости всех людей и природы от Высшего Существа, стоящего превыше всех существ»⁵⁴. Сначала, согласно И.Ф. Гербарту, чувство зависимости возникает у ребенка в семье, а затем «чистое семейное чувство легко и само собой поднимается до мысли о Первом Отце»⁵⁵. Это согласуется с христианским тезисом о том, что ребенку, научившемуся уважать и почитать своих родителей, будет естественнее и легче почитать Бога. Но доводить эту мысль до крайности, считая, что религиозное чувство «возникает» из семейного, неверно: религиозное чувство прирожденно душе. Как говорил Тертуллиан, душа *по природе* христианка.

⁵³ Там же, с. 284.

⁵⁴ Главнейшие педагогические сочинения Гербарта в системном изложении, с.281.

⁵⁵ Там же, с. 283.

При более позднем преподавании религии И.Ф. Герbart рекомендовал ограничиться привитием детям идей о краткости жизни, мимолетности наслаждений, о Боге как Отце всех людей. Пусть для ребенка желанным будет «сообщество многих, церковь. Только пусть он остается достаточно трезвым, чтобы относиться с презрением..., к увлечению мистицизмом...»⁵⁶. Мы видим, что И.Ф. Герbart находил в Церкви ценность лишь как в общественной организации, понимал ее только как «сообщество многих»; что он отрицательно относится к личному религиозному опыту в Церкви. Конечно, похвально уже то, что в эпоху все большего распространения атеизма И.Ф. Герbart считал, что «создать и выработать идею Бога является делом религиозного синтеза эта идея должна уже брезжить с самого раннего детства, как только дух осмелится окинуть взглядом свое познание и мышление..»⁵⁷, но все же на практике Бог оставался для него большей частью только «идеей», которую можно субъективно «создать и выработать». Это несовместимо с православной педагогикой, ставящей «во главу угла» (ср.: Мф. 21, 42) объективную веру в Живого Бога, Который Сам открывает Себя людям.

8. Индивидуальность ребенка

Анализируя педагогическую систему И.Ф. Гербарта, православный протопресвитер Василий Зеньковский пришел к выводу, что у немецкого педагога нет того, что называется индивидуальностью. Он приписывал И.Ф. Герbartу следующее мнение: то, что делает человеческую душу неповторимой, строится в течение всей жизни. «То, что каждый из нас, как образ Божий, глубоко индивидуален и неповторим, - это И.Ф. Герbartу чуждо»⁵⁸. Мы, действительно признавая определенный уклон в системе И.Ф. Гербарта в сторону выравнивания, даже уравнивания развития детей, но однако он советовал в воспитании бережно относиться к индивидуальности ребенка, не гнуть его насильно в сторону, удобную, например, родителям или самому педагогу⁵⁹. И в процессе обучения И.Ф. Герbart совершенно справедливо, по мнению К.Д. Ушинского, считал, что у каждого человека есть свой собственный ход представлений⁶⁰. Для немецкого педагога важно, чтобы в ребенке был виден «чистый и неискаженный отпечаток личности, семьи, происхождения и народности»⁶¹. И как тут не вспомнить слова Апостола Павла: «Дары различны, но Дух один и Тот же; и служения различны, а Господь один и Тот же... Бог расположил члены... в составе тела, как Ему было угодно» (I Кор.12,4-5,18). Только у И.Ф. Гербарта это происходит не бла-

⁵⁶ Тамже, с. 215.

⁵⁷ Тамже, с. 220.

⁵⁸ К.Д. Ушинский, *Педагогические сочинения в 6 т.*, с. 170.

⁵⁹ Рог. П.В. Соколов, *История педагогических систем*, с. 497.

⁶⁰ Рог. П.В. Ушинский, *Педагогические сочинения в 6 т.*, с. 177.

⁶¹ *Главнейшие педагогические сочинения Гербарта в систематическом изложении*, с. 221.

годатно, а естественно. Но всё же это, по сравнению с Ж.Ж. Руссо, шаг навстречу православной педагогике. В главе «Индивидуальность питомца как исходная точка воспитания» своей «Общей педагогики...» И.Ф. Герbart заострил внимание на сложной проблеме *школьной* педагогики как феномена: «Стремления воспитателя носят общий характер; питомец же является особым человеком»⁶². Потому «индивидуальность необходимо, по возможности, сохранять нетронутой»⁶³. Итак, объективно проанализировав этот вопрос можно прийти к мнению, что И.Ф. Герbart не отрицал индивидуальности ребенка считая, что сохранение её очень важно в воспитательном процессе.

THE ATTITUDE OF RUSSIAN ORTHODOX EDUCATIONISTS TO EDUCATIONAL METHODS BASED ON THE PEDAGOGICAL SYSTEM OF JOHANN FRIEDRICH HERBART

Summary

The article presents the main psychological foundations of the system of child education worked out by J. F. Herbart, who paid special attention to the development of a child's character by applying five principles and recognizing the need for grading (six steps of education).

Some of J. F. Herbart's psychological views are criticized by Russian Orthodox educationists: his concept of the newborn child's soul as a *tabula rasa*, the will being supposedly subject to education and the desire as not existing independently of the reflexes of the soul.

Orthodox educationists, moreover, disagree with all the five principles of forming a child's character. They most strongly object to the idea of conciliating believers and non-believers or the righteous and sinners.

In relation to the steps of a child's education and other pedagogical claims of the German scholar, Orthodox educationalists voice their objections particularly to the view that a child's religious feelings should be developed at a later stage of life and that those feelings can be transferred from family feelings. Likewise, they disagree with the approach of the German educationist as to the content of religious education and express their critical comments on his views concerning a child's individuality.

Keywords: educational methods according to J. F. Herbart, Russian Orthodox educationists, religious education of children, soul, faith, character, will, teaching

POGLĄD PRAWOSŁAWNYCH ROSYJSKICH PEDAGOGÓW NA METODY WYCHOWAWCZE WEDŁUG SYSTEMU PEDAGOGICZNEGO JOHANN FRIEDRICH HERBARTA

Abstrakt

W artykule przedstawione zostały główne podstawy psychologiczne systemu wychowania dzieci według J.F. Herbarta, w których on zwraca szczególną uwagę na wychowanie charakteru dziecka w oparciu o zasady oraz potrzeby stopniowania (sześć stopni wychowania).

Niektóre poglądy psychologiczne J.F. Herbarta są poddawane krytyce ze strony rosyjskich pedagogów prawosławnych. Chodzi przede wszystkim o pojęcie duszy nowonarodzonego dziecka

⁶²И.Ф. Герbart, *Избранные педагогические сочинения*, с. 173.

⁶³Тамже, с. 174.

(jako tabula rasa) oraz woli jako podlegającej wychowaniu i pragnieniu, które jakby nie istnieje niezależnie od odruchów duszy.

Prawosławni pedagodzy również nie podzielają poglądu o pięciu kryteriach wychowania charakteru dziecka. A największy sprzeciw wywołuje u nich akceptowanie przez ludzi wierzących - niewierzących oraz przez sprawiedliwych - grzeszników.

Opór prawosławnych pedagogów wobec stopniowania w procesie wychowania dzieci i innych twierdzeń pedagogicznych niemieckiego uczonego dotyczy w szczególności tego, iż uczucia religijne u dzieci trzeba kształcić w późniejszym okresie ich życia, i że te uczucia można przenosić z uczuć rodzinnych. Tak samo co do treści kształcenia religijnego i indywidualnej percepcji dziecka oni wyrażają odrębne zdanie, które wcale nie współbrzmi ze stanowiskiem niemieckiego pedagoga.

Nota o Autorze: ks. dr Jurij Bojcheniuk ur. 1968 r. na Ukrainie, nauczyciel akademicki, Szkoła Językowa UAM w Poznaniu, email: jurij@amu.edu.pl.

Słowa kluczowe: rosyjscy prawosławni pedagodzy, religijne wychowanie dzieci, dusza, wiara, charakter, wola, nauczanie

KRZYSZTOF DZIETCZYK

ZJAWISKO KORUPCJI JAKO ELEMENT ŻYCIA SPOŁECZNEGO

1. WPROWADZENIE

Niniejszy artykuł ma na celu nie tylko omówienie problemu korupcji, który w niektórych społecznych kręgach został tak mocno zinternalizowany, że osoby biorące udział w tym nielegalnym procederze nie dostrzegają w tym niczego niewłaściwego, ale przede wszystkim zmierza do uświadomienia złożoności tego procederu. Przybliża on istniejący w naszym kraju problem funkcjonowania korupcji, stanowiąc przyczynek do kształtowania inicjatyw obywatelskich przeciwdziałających tym nieprawym praktykom. Artykuł wskazuje w domyśle również słabe strony państwa, w którym korupcja jest mocno zakorzeniona w strukturach społecznych. Słabość państwa przekłada się na praktyki korupcyjne, dzięki którym możliwe jest załatwienie każdej codziennej sprawy, której załatwienie przez zwykłego obywatela utrudnione jest po prostu przez funkcjonujący w tym państwie system.

2. POWSZECHNOŚĆ ZJAWISKA KORUPCJI

Warto zadać sobie pytanie, czy może mieć rację bytu kraj, w którym łapówka jest kluczem do załatwienia wszelkich spraw w życiu codziennym, jak chociażby zdania wstępnych egzaminów do szkoły średniej, wyższej, egzaminów końcowych w szkole bądź aplikantury? Czy ma rację bytu kraj, w którym zjawisko plagiatu będzie kluczem do osiągnięcia tytułów naukowych, a diagnoza lub terapia będzie zależna od wręczenia majątkowych korzyści lekarzowi, kraj, w którym publiczne media będą promować określonych polityków, innych natomiast całkowicie marginalizować czy też zupełnie ignorować? Czy ma szansę funkcjonować kraj, w którym o wymiarze sprawiedliwości oraz organach ścigania zwykły obywatel wypowiada się z pogardą? Takich państw jest niestety wiele, a zatem takie kraje mogą istnieć.

Należy sobie jednak zadać jeszcze jedno pytanie, czy w takim państwie można mówić o wolności i społeczeństwie obywatelskim? W tym przypadku odpowiedź będzie przecząca. Nie może istnieć wolne społeczeństwo w kraju, w którym wolność jest niszczonej przez korupcję, czyli wówczas, gdy obywatel nie ma zaufania do polityków, wojska, sądów, policji, lekarzy, banków, sprzedawców,

nauczycieli czy dziennikarzy. Zaufanie jest bowiem podstawą społeczeństwa wolnego, a w nim instytucji – policji, szkół, opieki zdrowotnej i innych¹.

Historia uczy, że korupcja nie jest zjawiskiem nowym, charakterystycznym jedynie dla współczesności i że stanowi niezwykle istotne zagrożenie dla społeczeństwa². Praktyki korupcyjne zauważane były już w czasach starożytnych. Politycy zdobywali poprzez działania korupcyjne coraz wyższe stanowiska, a także wchodziłi w posiadanie dużych majątków. W czasach obecnych proceder ten odnosi się do wszystkich grup politycznych, ludzi piastujących wysokie stanowiska zarówno w sektorze firm i przedsiębiorstw prywatnych, jak i publicznych³.

Powszechnie uważa się, iż zjawisko korupcji dotyczy łapówki w postaci korperty wręczonej pod stołem. Tymczasem, termin ten ma wiele znaczeń. Korupcja to w pewnym sensie kupowanie kogoś, a także sprzedawanie siebie lub gotowość do tego. Najnowszą definicją korupcji jest nadużywanie publicznego urzędu bądź pozycji zawodowej po to, aby osiągnąć prywatną korzyść. Dlatego też działaniami o charakterze korupcyjnym można nazwać wszystkie te, które są w sprzeczności z prawem i które związane są z nadużyciem piastowanych stanowisk.

Czynności korupcyjne składają się z kilku zasadniczych elementów. Musi powstać chęć osiągnięcia korzyści, porozumienie, przedmiot, wymiana oraz naruszenie norm. Jak wspomniano, zazwyczaj spotyka się tzw. łapówkarstwo, a więc branie, żądanie, bądź wręczenie korzyści osobistej⁴. Kolejnymi formami są nepotyzm oraz defraudacja, a także płatna protekcja. Przykładem korupcji może być także wykorzystywanie środków budżetowych przez osoby zajmujące się ich rozdziałem lub wydatkowaniem niezgodnie z prawnie określonymi zasadami bądź ich przeznaczeniem.

Korupcja jest niewątpliwie zjawiskiem patologicznym. Bardzo często ludzie potępiają korupcję, jednakże robią to tylko w sposób oficjalny, w rzeczywistości jednak sami częstokroć uczestniczą w tym procederze, chociażby wręczając urzędnikowi łapówkę w celu przyspieszenia zrealizowania jakiejś sprawy.

Słowo „korupcja” wywodzi się z łaciny (*corruptio*) i oznacza zepsucie, przekupstwo, uwiedzenie, przewrotność. Wszystkie powyższe terminy są pejoratywne i oznaczają, że w porządku prawnym, bądź też w kodeksie moralnym stanowią odchylenie od normy.

Korupcja oznacza przyjmowanie majątkowych korzyści za zrealizowanie jakiejś urzędowej czynności. Jest to więc zachowanie negatywne. Ma miejsce wówczas, gdy wykonuje się jakieś czynności życia publicznego, a osoby uczestniczące w procederze korupcji, czyli przyjmujące korzyść oraz tę korzyść wręczające, wkraczają na drogę działalności nielegalnej. W obecnych czasach korupcja zaczyna przyjmować łagodniejszą formę w swoim nazew-

¹ Por. A. Kojder, A. Sadowski, *Klimaty korupcji*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2001, s. 12.

² Por. B. Pogonowska, *Elementy etyki gospodarki rynkowej*, PWE, Warszawa 2000, s. 214.

³ Por. M. Jasińska, K. Kurpisz, *Analiza wybranych przepisów prawnych sprzyjających funkcjonowaniu korupcji*, PAN, Warszawa 2001, s. 5.

⁴ Por. B. Pogonowska, *Elementy...*, s. 221.

nictwie, bowiem coraz częściej nazywa się ją zapobiegliwością lub sprytem. Tak uważają ci, co pozyskują określone dobro, łamiąc wszelkie zasady prawne i etyczne. Z kolei, po drugiej stronie w działaniach korupcyjnych znajduje się podmiot skorumpowany, a więc ten, który przyjął zasady realizacji danej publicznej czynności zaproponowane przez podmiot korumpujący. I właśnie po tej drugiej stronie – skorumpowanych – znajdują się podmioty, które piastują poważne funkcje społeczno-polityczne, bądź gospodarcze, a co za tym idzie, to one właśnie rozdzielają przywileje bądź deficytowe dobra⁵. Jeśli kontrakt lub umowa o charakterze korupcyjnym zostaną nawiązane, dochodzi do odejścia od zasad prawnych i moralnych. Dotyczy to zarówno sfery gospodarczej, jak i politycznej. Obie strony transakcji dopuszczają się naruszenia takich zasad, a często podmioty posiadające duże wpływy przekraczają swoje kompetencje i nadużywają zaufania. Dlatego też, przez termin „korupcyjne działania” rozumiane są nieuczciwe decyzje podejmowane na różnych płaszczyznach życia społeczno-gospodarczego. Umowa zawierana pomiędzy korumpowanym a korumpującym, jest najczęściej niejawna, ukryta, ze zrozumiałych względów. Jest to bowiem, jak wspomniano, proceder nielegalny.

3. KORUPCJA JAKO PRZESTĘPSTWO W POLSKIM KODEKSIE KARNYM

Korupcja jest przekroczeniem norm prawnych, zwyczajowych lub moralnych. W wyniku korupcji podmioty mogą osiągnąć niezасłużone korzyści⁶. Bardzo ważnym składnikiem korupcji jest także posługiwanie się (a przez to i nadużywanie) autorytetem osób, instytucji i urzędów. Nadszarpnięty zostaje wówczas wizerunek wymienionych. Ze względu na to, iż korupcja dotyczy różnych zachowań, zjawisk oraz sytuacji, korzyści osiągane w wyniku tego procederu są także różne.

Najczęstszą czynnością korupcyjną jest wręczanie łapówki w zamian za uniknięcie kosztów, za obietnice osiągnięcia korzyści (intranse rządowe kontrakty, przecieki z egzaminów). Niemniej częste jest również celowe powodowanie albo tolerowanie niedoborów w zaopatrzeniu po to, aby otrzymać dostęp do towarów deficytowych. Handlowanie „wpływami”, urządzenie pożarów lub awarii, blokowanie kanałów komunikacji pomocy charytatywnej stają się także strefą osiągnięcia prywatnych korzyści. Nie można także zapomnieć o takich działaniach, jak: ustanawianie przywilejów, uzyskiwanie renty, powodowanie zbędnych wydatków, tzw. pranie brudnych pieniędzy oraz nepotyzm, a więc powoływanie się na przyjaciół, krewnych i innych znajomych, którzy pełnią ważne funkcje publiczne⁷.

W polskim kodeksie karnym korupcja jest traktowana jako przestępstwo przeciwko działalności instytucji państwowych oraz samorządu terytorialnego.

⁵ Por. K. Tarchalski, *Korupcja i przywilej*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2000, s. 9-10.

⁶ Por. A. Dylus, *Gospodarka. Moralność. Chrześcijaństwo*, Kontrast, Wydawnictwo Fundacji ATK, Warszawa 1994, s. 147.

⁷ Por. A. F. Bocian, *Ekonomia – polityka – etyka*, Wydawnictwo UwB, Białystok 2003, s. 289.

Łapownictwo jest najczęstszą formą korupcji. Prawo karne stanowi, iż łapownictwo może być bierne lub czynne, jednakże obie te formy są traktowane przez kodeks karny jak przestępstwo. Łapownictwo bierne dotyczy przyjmowania łapówki, natomiast czynne polega na jej wręczaniu.

W momencie, gdy podmiot wręcza lub przyjmuje łapówkę, może być – w myśl polskiego prawa karnego – ukarany ograniczeniem wolności, grzywną lub pozbawieniem wolności. Łapownictwo bierne jest określone przez art. 228 §1 k.k. jako sprzedajność. Na mocy prawa, osoba, która dopuszcza się takiego czynu, a więc która łapówkę przyjmuje, może być skazana na karę pozbawienia wolności od 6 miesięcy do 8 lat.

Nie wszyscy, którzy taką łapówkę przyjmują, muszą być ukarani na podstawie przytoczonego przepisu prawnego. Artykuł ten mówi bowiem o osobach, które przyjmują łapówkę, w czasie pełnienia funkcji publicznych, a publicznymi funkcjonariuszami są: Prezydent RP, poseł, senator, radny, ławnik, sędzia, prokurator, notariusz, kurator sądowy, osoba, która orzeka w sprawach o wykroczenie, osoba, która jest pracownikiem rządowej administracji samorządu terytorialnego bądź innego państwowego organu, osoba, która jest pracownikiem organu kontroli państwowej lub samorządu terytorialnego, osoba na kierowniczym stanowisku w innej państwowej instytucji, funkcjonariusz organu, który służy bezpieczeństwu publicznemu lub funkcjonariusz służby więziennej, osoba, która pełni czynną służbę wojskową oraz inni przedstawiciele zawodów zaufania publicznego.

W kodeksie karnym, oprócz czynnego i biernego łapownictwa, mówi się także o korzyściach majątkowych i osobistych czy żądaniu korzyści. Korzyścią majątkową, na mocy art. 115 §4 k.k., są rzeczy, świadczenia majątkowe, prawa. Korzyść osobista, to z kolei korzyść, która nie posiada materialnej wartości. Może to być, na przykład, polepszenie zawodowej sytuacji w zamian za wyświadczenie określonej przysługi. Natomiast żądanie korzyści, to złożenie otwartej oferty przez osobę, która pełni funkcję publiczną, bądź też danie do zrozumienia petentowi oczekującemu na załatwienie jakiejś sprawy, że oczekuje się w zamian określonej korzyści. Wymienione przestępstwa mają związek z czynnościami o charakterze korupcyjnym.

Łapownictwo czynne, z kolei, jest określone przez art. 220 k.k., który stanowi, że kto obiecuje bądź udziela korzyści majątkowej bądź osobistej osobie, która jest na stanowisku publicznym, podlega karze. To przestępstwo jest nazywane przekupstwem. Kodeks karny definiuje także inne formy korupcji, którymi są między innymi: płatna protekcja, określona przez artykuły 230 i 230a k.k., nadużycie władzy – art. 231 k.k., nadużycie zaufania – art. 296, 296a i 296b k.k., przekupstwo związane z wyborami – art. 250a oraz inne przestępstwa.

4. PRZYCZYNY, RODZAJE I SKUTKI KORUPCJI

Aby zrozumieć korupcję, należy zatem zrozumieć uwarunkowania i przyczyny jej powstawania. Jest ona niczym innym, jak chęcią posiadania czy pragnieniem

władzy. Skłonności do korupcji zależą od kulturowych obyczajów, dlatego też ściśle konwenują ze sposobem organizacji życia społecznego. Szczególnie jest to widoczne w krajach, gdzie struktury demokratyczne kształtują się od niedawna, i są tworzone na fundamencie partyjnej bądź rodowej tożsamości. Nie ma tutaj zatem mowy o interesie narodowym. Zatarcie się różnic (bądź ich brak) pomiędzy sferą prywatną i publiczną podsyca działania korupcyjne. Dotyczy to także gospodarki i polityki. Funkcjonowaniu korupcji sprzyjają wszelkie przemiany społeczno-kulturowe, które mają wpływ na destabilizację polityczną i społeczną, nawet jeśli destabilizacja ta jest chwilowa. Im bardziej jednak rozciąga się ona w czasie, tym bardziej przybiera na sile.

Podłożem korupcjogennym staje się również nadmiernie rozbudowany aparat administracyjny ukształtowany w celu spełniania podstawowych funkcji w państwie. Dzieje się to przede wszystkim w okresie transformacji ustrojowej, kiedy to gospodarka planowana wchodzi w system wolnorynkowy. Nie istnieje wówczas wiarygodne ustawodawstwo, powstają luki prawne, dokonują się dynamiczne zmiany prawne, piętrzą się przepisy, a prawo staje się nieprecyzyjne. Dlatego szacunek społeczeństwa do prawa dewaluuje się, a w związku z tym praktyki korupcyjne stają się jedynym skutecznym środkiem do zrealizowania ważnych spraw obywatelskich⁸.

Funkcjonowanie korupcji w życiu politycznym państwa dowodzi, że uwikłana jest w takie praktyki klasa rządząca. Dzięki takiej jej postawie możliwe jest kreowanie lub też realizowanie polityki kosztem nieświadomych niczego wyborców⁹. Podłoże korupcji w życiu gospodarczym, społecznym i politycznym stanowi biurokratyzacja w sferze administracyjnej. Jej nadmierna wielkość i rozbudowana hierarchia powoduje, że wzrasta liczba osób interpretujących przepisy na swoją korzyść, a przez to manipulujących nimi.

Nie bez wpływu na tendencje korupcyjne pozostaje również dziedzina ekonomii. Brak przestrzegania zasad przedsiębiorczości i konkurencyjności w gospodarce może prowadzić do zachowań korupcyjnych. Uczestnicy życia gospodarczego nie zawsze są w stanie nadążyć za rozwojem przestrzeni ekonomicznej, czasem wręcz nie potrafią się w niej odnaleźć. Szybkie tempo rozwoju przedsiębiorczości powoduje, iż niektóre podmioty życia gospodarczego notują straty, stają się niekonkurencyjne i jedynym w ich rozumieniu sposobem wyjścia z kryzysu staje się wejście na drogę korupcji.

Należy podkreślić, że istotnym czynnikiem funkcjonowania korupcji jest upolitycznienie gospodarki. Dzieje się tak wówczas, gdy zapewnia się protekcję osobom z własnego lub współdziałającego ugrupowania politycznego¹⁰.

Przyczyny korupcji mogą być także socjologiczne. Wynikają one z ilości i jakości zmian, jakie dokonują się w życiu społecznym. Bardzo często, traktowane są jako pożyteczny sposób przyspieszenia załatwienia określonej sprawy i nie spo-

⁸Por. *Struktury społeczne a spaczone postawy moralne*, red. A. Marcol, J. Pryszmont, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1992, s. 67.

⁹Por. J. Wasilewski, *Współczesne społeczeństwo polskie. Dynamika zmian*, Scholar, WH AGH, Warszawa 2006, s. 366-368.

¹⁰Por. M. Jarosz, *Władza. Przywileje. Korupcja*, PWN, Warszawa 2004, s. 147-148.

tykają się z potępieniem społecznym. Nazywane są prezentem, wyrazami wdzięczności, sponsoringiem, promocją czy stałą współpracą.

Po omówieniu najważniejszych przyczyn korupcji, należy teraz przejść do przedstawienia jej rodzajów. Najczęściej wyróżnia się trzy zasadnicze rodzaje korupcji. Pierwszy, to – wspomniana już – korupcja finansowa, czyli łapówka pieniężna. Drugi, to korupcja materialna będąca inną formą przekupstwa, która polega na tym, że osoba korumpująca wręcza majątkową korzyść w postaci mieszkania, sprzętu elektronicznego, bądź też gruntu lub inne tego typu korzyści. Trzeci rodzaj korupcji dotyczy korzyści pozamaterialnych i oznacza przyznanie awansu zawodowego bądź otrzymanie wyższego stanowiska, co wiąże się z uzyskaniem większego dochodu¹¹. Ten trzeci rodzaj korupcji (pozamaterialnej) świadczy o tzw. korupcji układowej i dotyczy sytuacji, gdy korupcja zaczyna być elementem systemu politycznego. Dzięki działaniom korupcyjnym wzbogacają się przedstawiciele władz publicznych, ich rodziny oraz bliskie im osoby¹².

Niebezpieczny dla funkcjonowania państwa rodzaj korupcji stanowią nadużycia związane z działaniami w sferze wyborczej, samorządowej i legislacyjnej. Zjawisko to, związane z polityką, powodowane jest chęcią zdobycia lub utrzymania władzy przez określoną grupę ludzi lub osobę. Korupcja wyborcza, realizowana zazwyczaj w formie przekupstwa lub sprzedajności, polega na wywieraniu wpływu na wynik wyborów. Na szczeblu lokalnym występuje zazwyczaj korupcja samorządowa. Natomiast działania wpływające na kształtowanie aktów prawnych przez parlamentarzystów określane są jako korupcja legislacyjna, ściśle związana z lobbieniem¹³.

Może się wydawać, że względu na dość duże przerwy między wyborami, korupcja wyborcza jest problemem niewielkiej wagi. Trzeba jednak podkreślić, że skutki, jakie ona niesie, mogą decydować o życiu społecznym, politycznym i gospodarczym na długie lata.

Kolejnym rodzajem korupcji jest korupcja administracyjna, występująca wśród urzędników administracji publicznej oraz realizujących zadania państwa w zakresie usług edukacyjnych, służby zdrowia czy opieki społecznej. Wiąże się ona z korupcją w sferze zamówień publicznych i prywatnych.

W działalności państwowej występuje również korupcja gospodarcza, uzależniona w znacznym stopniu od funkcjonowania i decyzji władzy administracyjnej oraz instytucji państwowych. Inny rodzaj stanowi korupcja koncesyjna, związana z otrzymaniem przez obywatela pozwolenia, koncesji lub licencji na prowadzenie określonej, reglamentowanej przez prawo, działalności gospodarczej. Natomiast korupcja informacyjna dotyczy handlu informacjami przynoszącymi zainteresowanym dodatkowe korzyści¹⁴.

¹¹ Por. O. Górniok, B. Mozga, *Pojęcie korupcji*, Departament Strategii Kontrolnej NIK, Warszawa 2000, s. 5-11.

¹² Por. A. Kojder, A. Sadowski, *Klimaty korupcji...*, s. 33.

¹³ Por. O. Górniok, *Pojęcie korupcji*, w: *Zagrożenie korupcją w świetle badań kontrolnych Najwyższej Izby Kontroli*, NIK, Warszawa 2000, s. 5.

¹⁴ Por. A. Kamiński, *Konflikt interesów w życiu publicznym*, w: *Dobro wspólne, władza, korup-*

Dokonana prezentacja przyczyn i form korupcji prowadzi do najważniejszego zagadnienia związanego z tym zjawiskiem, którym są skutki, jakie ona powoduje w życiu społecznym, gospodarczym i politycznym. Są to – niestety – skutki negatywne. Najważniejszym z nich jest powstawanie w ludzkiej świadomości bezsensowności honorowania norm i zasad moralnych. Trudno jest jednak zauważyć ten skutek, ponieważ nikt się oficjalnie nie przyznaje do uczestnictwa w czynnościach korupcyjnych¹⁵.

Kolejnym skutkiem korupcji jest destabilizacja uczciwej konkurencji na rynku. Odnosi się to do sytuacji, kiedy to w różnych dziedzinach życia zablokowanie zostają faktycznie lepsi, a ich miejsce zajmują osoby posiadające znajomości. Takie osoby uważa się za sprytnie, pozbawione wszelkich skrupułów, które dzięki nieuczciwej postawie mogą zająć w życiu znacznie wyżej, niż osoby faktycznie uzdolnione, ale pozostające bez szans na zaistnienie ze względu na brak właściwych znajomości. W wyniku tego, osoby zdolne spycha się poza margines życia zawodowego albo też innych dziedzin życia społecznego.

W życiu politycznym proceder korupcji może być przyczyną destabilizacji, kryzys polityczny natomiast może, choć nie musi, mieć przełożenie na inne aspekty funkcjonowania państwa na wszystkich jego szczeblach administracji terytorialnej – w powiatach, gminach, miastach i województwach. Obniża to wiarygodność aparatu władzy i staje się przyczyną regionalnych bądź ogólnokrajowych napięć i kryzysów. Zjawisko korupcji dotyczy również kultury prawa. Chodzi tutaj o nieprzestrzeganie prawa przez obywateli kraju. W skrajnych sytuacjach (co nie musi wcale oznaczać, że rzadko) zjawisko korupcji może doprowadzić do kryminalizacji władzy, kiedy to zorganizowane grupy przestępcze wpływają na administrację państwa i jego politykę¹⁶.

5. PRZECIWDZIAŁANIE ZJAWISKU KORUPCJI – ŚWIADOMY OBYWATEL

Wiedza o tym, czym jest korupcja, powinna prowadzić do szukania sposobów przeciwdziałania temu zjawisku. Praktyki korupcyjne, które stają się udziałem obywatela, godzą bowiem w jego godność i uniemożliwiają osiągnięcie dojrzałości społecznej. Życie społeczno-gospodarcze wymaga konkretnych postaw wobec współuczestników tegoż życia. Postaw uczciwych, opartych na jasno określonych, przejrzystych zasadach funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego.

Tak aktywny społecznie i ekonomicznie obywatel, który w sposób świadomy wybiera katalog wartości wyrastający z idei demokracji, jest podmiotem gwarantującym realizację społeczeństwa obywatelskiego¹⁷. W przeciwnym wypadku,

cja, Instytut Spraw Publicznych, Warszawa 1997, s. 52.

¹⁵ Por. A. Dylus, *Gospodarka...*, s. 148.

¹⁶ Por. G. Makowski, *Korupcja jako problem społeczny*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2008, s. 174.

¹⁷ Por. W. Bokajło, *Społeczeństwo obywatelskie jako warunek realizacji idei demokracji*, w: *Europejski przegląd naukowy*, t. 1: *Współczesne problemy Europy*, red. J. Koperek, W. Bokajło, R. Kupczyk, M. Wiliński, Wydawnictwo „Educator”, Częstochowa 2008, s. 230-231; A. Koperek, J. Koperek,

kiedy obywatel nie realizuje norm społecznych wynikających z dobrze rozumianej demokracji, wartości społeczne zostają wypaczone. Uczciwość staje się tylko sloganem, a relacje międzyludzkie stają się jedynie przedmiotowe. Dobre imię człowieka, jego uczciwość oraz przekonania zostają wystawione na sprzedaż po to, aby osiągnąć wysoki status społeczny, wejść w posiadanie dużej gotówki bądź też uzyskać materialny spokój. Należy jednak przy tym pamiętać, iż za działaniami korupcyjnymi kryje się pogarda dla siebie i innych¹⁸.

Jednym ze sposobów przeciwdziałania korupcji może być proces wychowywania do życia społecznego. Dojrzałość społeczną obywateli powinno się kształtować latami, przygotowując kolejne pokolenia do partycypacji w szeroko rozumianym życiu publicznym. Konkretne i systematyczne działania w tym zakresie pozwolą na ukształtowanie nowego pokolenia świadomych obywateli, co z kolei poprawi funkcjonowanie państwa. Niebagatelną rolę w procesie kształtowania świadomego społecznie obywatela odgrywa państwo, które powinno umożliwić mu udział w decydowaniu i wpływaniu na otaczającą go rzeczywistość społeczną. Stworzenie obywatelom odpowiednich warunków i proces ich wychowywania powinny odbywać się jednocześnie, bo tylko wówczas mogą stanowić podstawę ich zaangażowania i pełnego udziału w życiu publicznym świadczącym o ich dojrzałości etyczno-społecznej.

Świadomy obywatel w państwie demokratycznym nie tylko zdaje sobie sprawę ze swoich uprawnień i możliwości działania na rzecz społeczeństwa, ale konsekwentnie zmierza do ich realizacji. Osoby piastujące dany urząd powinny pozostać stale pod kontrolą obywateli tak, aby mogli oni rozliczać urzędnika za wykonaną pracę. Podobnie powinno być w przypadku polityków na wszystkich szczeblach władzy, choć wydaje się, że pozostanie to w sferze marzeń zarówno zwykłych obywateli, jak i urzędników czy osób sprawujących władzę i taki system weryfikacyjny nigdy nie zostanie wprowadzony w życie.

W procesie walki z korupcją, istotne jest także ograniczenie immunitetów, a tym samym zwiększenie odpowiedzialności publicznych funkcjonariuszy i polityków. Równie praktyczne będzie zwiększenie kontroli nad finansowaniem partii politycznych, utworzenie odpowiednich procedur, które znacznie zmniejszą możliwość ich wpływania na procesy legislacyjne¹⁹.

Dobro wspólne państwa w kontekście światowej globalizacji z perspektywy doświadczeń ordo-liberalów niemieckich, w: tamże, s. 115-130; A. Koperek, J. Koperek, *Europa regionów – reformy samorządowe w wybranych krajach europejskich*, w: tamże, s. 282-305; A. Koperek, J. Koperek, *Zasady funkcjonowania spółdzielni socjalnych w Polsce (na podstawie Ustawy o spółdzielniach socjalnych)*, w: *Spółdzielnie socjalne jako instrument polityki społecznej państwa*, red. W. Janocha, J. Koperek, K. Zielińska-Król, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 9-28; J. Koperek, *Nowe demokracje i spór o naturę społeczeństwa obywatelskiego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 204-298; *Rodzina europejska. Filozoficzno-polityczne i społeczno-ekonomiczne uwarunkowania*, red. J. Koperek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.

¹⁸ Por. J. Zabielski, *Fenomen współczesnej korupcji i jej etyczna ocena*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej, Białystok 2004, s. 28-29.

¹⁹ Por. M. Jarosz, *Władza...*, s. 204-205.

6. OPINIE POLAKÓW NA TEMAT KORUPCJI W POLSCE

Z materiałów o korupcji, które zostały opracowane przez Transparency International²⁰, wynika, iż w państwach Unii Europejskiej, w których zauważono piętno kryzysu ekonomicznego, jak chociażby w Grecji i we Włoszech, korupcja się nasiliła. Wśród 170 państw, które były monitorowane pod względem korupcji, Polska zajęła 41. miejsce. Korupcja w Polsce dotyka życia społeczno-polityczno-gospodarczego w szerszym zakresie niż ma to miejsce w Europie Zachodniej.

Według badań CBOS-u, liczba Polaków, którzy uważają, iż proceder korupcji jest w państwie znaczącym problemem, w ciągu ostatnich trzech lat zmalała. Jednakże liczba osób, które uważają korupcję za duży problem, jest w Polsce nadal wysoka – 83%. Osoby najlepiej zarabiające twierdzą, że korupcja ma niewielki wpływ na życie społeczne w Polsce, z kolei osoby o najniższych dochodach twierdzą, że jest odwrotnie. Osoby zatrudnione w państwowych przedsiębiorstwach oraz w publicznych instytucjach częściej niż osoby zatrudnione w spółkach bądź firmach prywatnych, twierdzą, że waga tego problemu jest niewielka.

Badani twierdzili, iż korupcja najczęściej dotyka polityków (62%), a także służbę zdrowia (53% ankietowanych). 31% ankietowanych twierdzi, że bardzo podatne na korupcję są: prokuratura oraz wymiar sprawiedliwości, 27% stwierdziło, że urzędnicy na szczeblu lokalnym, natomiast 18% ankietowanych uważa, iż skorumpowani są także urzędnicy centralni oraz ministerialni. 21% badanych twierdzi, że środowisko policjantów jest silnie skorumpowane, a tylko 1% myśli tak o wojsku. 13% badanych uważa, że korupcyjne zachowania najczęściej mają miejsce w państwowych przedsiębiorstwach, z kolei 9% w ten sposób myśli o prywatnych firmach.

Ankietowani (90%) uważają, że wysocy urzędnicy państwowi oraz osoby na wysokich stanowiskach w sektorze bankowym, a także w spółkach skarbu państwa znajdują się tam często dzięki protekcji. 80% badanych uważa, że zamówienia rządowe oraz kontrakty są załatwiane znajomym oraz członkom rodziny. 76% twierdzi, iż przekupstwo występuje nader często w przypadku polityków oraz wysokich urzędników i taka sama ilość badanych wskazała na defraudację publicznych środków, które przenosi się do partii politycznych. 77% ankietowanych zauważa, iż kontrakty oraz zamówienia rządowe są zawierane w zamian za korzyści i taka sama liczba badanych wskazuje na nieuczciwy lobbing²¹.

Jeżeli chodzi o środowisko polityków i urzędników państwowych, to respondenci twierdzili, że najczęstszymi zachowaniami korupcyjnymi są nepotyzm (90%), kumoterstwo (80%), uleganie nieuczciwemu lobbingowi (77%), przekupstwo (76%) oraz wykorzystywanie środków pieniężnych pochodzących z budżetu państwa na rzecz własnej partii (76%). Zauważono również, że nasiliło się w pań-

²⁰ Transparency International – międzynarodowa i niezależna organizacja, która zajmuje się badaniem, ujawnianiem oraz zwalczaniem korupcji.

²¹ Por. tamże, s. 5.

stwie poczucie braku zwalczania korupcji wśród polityków (57%). Wzrosło także niezadowolenie z podejmowanych przez rząd działań w tej materii (66%)²².

Niepokojące jest – wspomniane powyżej – poczucie braku walki z procederem korupcji w Polsce. Być może jest ono spowodowane pogorszeniem się sytuacji politycznej oraz niezadowoleniem z rządu, jednakże – jak na razie – przyczyna takich przekonań pozostaje tylko w sferze domysłów, brak jest bowiem aktualnych badań potwierdzających tę hipotezę. 57% ankietowanych twierdzi, iż nie przeciwdziała się korupcji, a 31% uważa, że jest odwrotnie. Aż 66% Polaków źle oceniło działalność rządu w zakresie walki z korupcją. Natomiast 15% respondentów uważa, że w tej walce rząd jest skuteczny. Można także skonstatować, iż osoby, którym bliżej do prawicy, w kwestii walki z korupcją są nastawione bardziej sceptycznie, niż ma to miejsce wśród badanych sympatyzujących z centrum i lewicą.

Pomimo, iż w ciągu ostatnich 3 lat zmniejszeniu uległa liczba osób, które postrzegają proceder korupcji jako duży, to nadal większość Polaków twierdzi, że jest to kwestia bardzo problematyczna. Wciąż w świadomości Polaków funkcjonuje przekonanie, że najbardziej podatna na proceder korupcji jest polityka, a następnie służba zdrowia. Z kolei, środowisko urzędników centralnego szczebla uznano za mniej korupcjogenne niż przez trzema laty.

Wskazane powyżej opinie dowodzą zmniejszającego się w Polsce zjawiska korupcji. Jednakże, problem ten pozostaje ciągle aktualny i obejmuje szereg instytucji państwowych, przez co przyczynia się do funkcjonowania wśród obywateli braku zaufania do państwa i elit rządzących.

7. ZAKOŃCZENIE

Jak wskazano w artykule, korupcja to w Polsce zjawisko dość powszechne. Korupcji, jako zjawiska, zapewne nie da się zwalczyć jedynie za pomocą sankcji karnych. Jak walczyć z tą nielegalną działalnością? Niewątpliwie potrzebna jest kampania, która uświadomi jej szkodliwość społeczną, a równocześnie potrzebne są zmiany w sektorach politycznym i gospodarczym.

Proces wychowania i kształcenia do bycia dojrzałym obywatelem, do upodmiotowienia człowieka w sferze społecznej, to zadanie nie tylko dla instytucji państwowych, ale także dla wszystkich innych instytucji dbających o kondycję moralno-etyczną człowieka²³. Z tej kondycji człowiek czerpie siłę do stawiania się dojrzałym obywatelem, co pomaga minimalizować tendencje do wchodzenia na drogę korupcji. Edukacja antykorupcyjna wzmacniająca społeczeństwo obywatelskie zapewne nie zlikwiduje tego zjawiska całkowicie. Spowoduje jednak jego ograniczenie. Wzmocni tym samym zaufanie obywateli zarówno wobec siebie nawzajem, jak i wobec państwa oraz sił rządzących.

²²Por. Komunikat z badań CBOS: *Opinie o korupcji w Polsce*, Warszawa 2013, BS/105/2013, s. 1-2.

²³Por. H. Skorowski, *Kościół a polskie spory okresu transformacji*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2009, s. 63-64.

THE PHENOMENON OF CORRUPTION AS AN ELEMENT OF SOCIAL LIFE

Summary

Corruption phenomena constitute a significant barrier to the economic development of Poland. Corruption not only distorts competition processes in the economy, but also hinders the process of integration of the Polish economy with the European Union. In order to achieve rapid development of entrepreneurship and build a strong democratic society it is vital to fight and eliminate this practice.

Keywords: corruption, development, economy, entrepreneurship, democratic society

Nota o Autorze: mgr Krzysztof Dzieczyk – doktorant na Wydziale Politologii UMCS w Lublinie. Magisterium ukończył na Wydziale Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania naukowe: samorząd gospodarczy, zawodowy i terytorialny, prywatna przedsiębiorczość.

Słowa kluczowe: korupcja, rozwój, gospodarka, przedsiębiorczość, społeczeństwo demokratyczne

Ks. JAROSŁAW KORAL SDB
UKSW, Warszawa

AGROTURYSTYKA JAKO CZYNNIK ROZWOJU OBSZARÓW WIEJSKICH W POLSCE PO 1989 ROKU

1. WSTĘP

Pojęcie agroturystyka pojawiło się w ostatnim ćwierćwieczu XX wieku. Jednoznaczne zdefiniowanie agroturystyki jest trudne. Pojęcie to bowiem mieści się w obrębie turystyki wiejskiej, czyli formy rekreacji, która odbywa się na terenach wiejskich i obejmuje wiele rodzajów aktywności związanej z turystyką pobytową, krajoznawczą, aktywną, specjalistyczną, kulturową¹.

W Polsce rozwój agroturystyki obserwowany jest od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Obecnie agroturystyka stanowi jedną z ważniejszych gałęzi rozwoju polskiej wsi. Pozwala znaleźć przede wszystkim dodatkowe źródło dochodu. Korzyści z agroturystyki jest wiele. Należą do nich przede wszystkim: promowanie regionu, ożywienie środowiska w kierunku rozwoju usług oraz otwarcie na świat. Agroturystyka jest tą formą turystyki, która w ostatnich latach rozwija się w dość szybkim tempie. Dane statystyczne pokazują dynamiczny wzrost liczby kwater agroturystycznych². Ożywieniu tej formy wypoczynku sprzyja wzrost zapotrzebowania na wypoczynek z dala od wielkich aglomeracji, w ciszy, spokoju, w bliskim kontakcie z przyrodą i w rodzinnej atmosferze. Agroturystyka spełnia wszystkie wymienione kryteria, dlatego z roku na rok przybywa osób korzystających z tej formy wypoczynku.

Tereny wiejskie w Polsce cechują: bogactwo natury, piękne krajobrazy, obszary o wysokich walorach przyrodniczych i krajobrazowych, bogata kultura ludowa. Z pewnością sprzyja to rozwojowi turystyki na tych obszarach. Rozwój agrotury-

¹ Por. *Agroturystyka*, red. K. Młynarczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2002, s. 7.

² Według danych Głównego Urzędu Statystycznego za 2009 r.: zasoby indywidualnej bazy noclegowej w kwaterach agroturystycznych obejmują w Polsce łącznie ponad 57 tys. miejsc noclegowych oferowanych przez 5474 obiektów agroturystycznych. Najwięcej kwater agroturystycznych zlokalizowanych jest w województwach: małopolskim (9845), podkarpackim (8482) i pomorskim (4861). Pod względem liczby obiektów agroturystycznych wyróżniają się województwa: podkarpackie (995), małopolskie (819) i podlaskie (478).

styki w dużym stopniu uzależniony jest od zróżnicowania regionalnego. Główną rolę odgrywa atrakcyjność danego obszaru. Ważny jest również poziom rozwoju szeroko pojętej infrastruktury. Właśnie na takich obszarach powstaje najwięcej podmiotów świadczących usługi w zakresie agroturystyki. Na rozwój agroturystyki wpływa zatem wiele różnorodnych czynników. Jej rozwój niesie wiele korzyści dla obszarów wiejskich w różnych sferach życia społecznego, ekonomicznego, kulturalnego. Rozwój agroturystyki pozwala kreować pozarolnicze funkcje wsi.

2. WOKÓŁ POJĘCIA AGROTURYSTYKA

We współczesnej turystyce coraz częściej obserwuje się tendencje do rozwoju. Ich rola i popularność wynika przede wszystkim ze zmian cywilizacyjnych, które bezpośrednio wpływają na zmiany motywów zachowań mieszkańców wielkich aglomeracji miejskich, którzy są głównymi nabywcami usług agroturystycznych. Jedną z najbardziej popularnych form turystyki określanej mianem alternatywnej jest turystyka wiejska, która z roku na rok cieszy się coraz większą popularnością. Turystyka wiejska obejmuje wszystkie formy turystyki występującej na wsi. Pojęcie agroturystyki jest używane w Polsce od początku lat 90-tych XX wieku. Najogólniej termin oznacza działalność turystyczną, którą realizują gospodarstwa rolne. Pojęcie agroturystyki doczekało się wielu ujęć definicyjnych. Najczęściej cytowana w literaturze przedmiotu definicja agroturystyki określa ją jako „formę wypoczynku odbywającego się na terenach gospodarstw wiejskich o charakterze rolniczym, opartą o bazę noclegową i aktywności rekreacyjne związane z gospodarstwem rolnym lub równoważnym i jego otoczeniem przyrodniczym, produkcyjnym i usługowym”³. Zatem można uznać turystykę „za taką działalność, która odbywa się na obszarach wiejskich, jest dostosowana do istniejących tam warunków i racjonalnie wykorzystuje naturalne walory miejscowe”⁴.

Według J. Sikory, „turystyka na terenach wiejskich obejmuje wszelką turystykę organizowaną na wsi. Głównym jej celem jest przeciwstawienie atrakcji i warunków turystycznych środowiska wiejskiego miejskiemu”⁵. Turystyka wiejska określana jest również jako każda forma turystyki, która odbywa się w środowisku wiejskim i wykorzystuje walory wiejskości (przyroda, kultura, krajobraz, zabudowania, itp.), które są tu główną atrakcją⁶. Z kolei M. Drzewiecki uważa, że: „turystyka wiejska to forma rekreacji, która odbywa się na obszarach prawdziwej wsi i obejmuje wielorakie rodzaje aktywności rekreacyjnych”⁷. Natomiast J. Ma-

³ M. Drzewiecki, *Podstawy agroturystyki*, Wydawnictwo OPO, Bydgoszcz 2002, s. 41.

⁴ M. Dębiewska, M. Tkaczuk, *Agroturystyka, koszty, ceny, efekty*, Wydawnictwo POLTEXT, Warszawa 1997, s. 17.

⁵ J. Sikora, *Organizacja ruchu turystycznego na wsi*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999, s. 69.

⁶ Por. J. Majewski, *Turystyka konwencjonalna i alternatywna a agroturystyka*, Rynek Turystyczny (1994)7, s. 12.

⁷ M. Drzewiecki, *Agroturystyka współczesna w Polsce*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Turystyki

jewski i B. Lane określili agroturystykę jako formę turystyki wiejskiej, która wiąże się z rolnictwem i gospodarstwem rolnym. Twierdzą oni, że „produkcja roślinna i hodowla zwierząt stanowią jedną z atrakcji pobytu turystów w gospodarstwie”⁸.

Sam termin agroturystyka został wprowadzony przez przedstawicieli strony podaźowej, reprezentujących interesy gospodarstw rolnych świadczących usługi turystyczne. Stąd pojęcie to współcześnie obejmuje wszelkie rodzaje działalności związanej z obsługą nie tylko turystów, ale i wczasowiczów. Pojęcie agroturystyka inaczej jest rozumiane przez turystów, a inaczej przez tych, którzy świadczą usługi agroturystyczne. Z punktu widzenia podmiotów świadczących usługi agroturystyczne, agroturystyka to różne formy usług noclegowych, gastronomii, rekreacji, wypoczynku, sportu, a nawet lecznictwa i rehabilitacji. Agroturystyka jest więc formą turystyki związaną z obszarami wiejskimi. Rozwijają się w oparciu o gospodarstwo rolne, które stanowi najstarszą, historycznie ukształtowaną jednostkę wytwórczą w rolnictwie. Nie wystarczy jednak tylko gospodarstwo rolne, by mogła rozwijać się agroturystyka. Warunkiem niezbędnym jest jego odpowiednie przystosowanie i zaadaptowanie do przyjmowania gości.

Agroturystykę charakteryzują trzy podstawowe cechy. Po pierwsze, jest to forma, która ogranicza się do terenów o charakterze rolniczym, a nie tylko do terenów wiejskich w znaczeniu administracyjnym. Po drugie, agroturystyka ma związek z gospodarstwem rolnym i polega na wykorzystaniu budynków mieszkalnych lub gospodarskich do świadczenia usług noclegowych. Trzecia cecha to wypoczynek, który odbywa się w otoczeniu przyrodniczym gospodarstwa z wykorzystaniem produkcji zwierzęcej i roślinnej.

Agroturystyka jest również formą przedsiębiorczości postrzeganą jako ważna potrzeba ekonomiczna i szansa rozwoju wielu, zwłaszcza mniejszych, gospodarstw rolnych. Jest istotnym elementem z punktu widzenia lokalnego rynku pracy, szczególnie na obszarach, o niskim poziomie industrializacji i ograniczonych zasobach lokalnego rynku pracy. Prowadzenie działalności agroturystycznej daje duże szanse na samo zatrudnienie, ale także pobudza rozwój rynku usług i generuje nowe miejsca pracy. Turyści mają możliwość korzystania z noclegów w czynnym gospodarstwie rolnym i dzięki temu mogą obserwować życie zawodowe odwiedzanej rodziny rolniczej. Z kolei rodzina przyjmująca turystów decyduje się na udostępnienie turystom własnego miejsca zamieszkania, pracy, nauki i wypoczynku. Innowacyjność agroturystyki polega na gotowości rodziny rolniczej do przyjmowania turystów i oferowania im atrakcyjnego programu pobytu. Zainteresowanie agroturystyką występuje zarówno ze strony turystów, którzy coraz częściej preferują wypoczynek z dala od aglomeracji miejskich, na tzw. „łonie natury”, jak również ze strony rolników, wśród których obserwuje się rosnące zainteresowanie tą formą działalności.

i Hotelarstwa, Gdańsk 2009, s. 8.

⁸J. Majewski, B. Lane, *Turystyka wiejska i rozwój lokalny*, Fundacja Edukacja dla Demokracji, Warszawa 2003, s. 16.

Agroturystykę można sprowadzić do trzech jej podstawowych rodzajów. Pierwszy, to turystyka na terenach wiejskich, którą należy rozumieć jako wszelkie formy rekreacji w rejonie niezurbanizowanym. Druga, to turystyka związana z rolnictwem. Oprócz produktu turystycznego, ten rodzaj turystyki oferuje jeszcze możliwość poznawania specyfiki zawodu rolnika łącznie z wykonywaniem pewnych funkcji produkcyjnych. Trzeci, to turystyka wiejska, która uwzględnia elementy kultury lokalnej i formy integracji ze społecznością obszarów wiejskich⁹.

Agroturystyka stanowi alternatywną formę spędzania czasu wolnego wobec turystyki masowej. Opiera się na bezpośrednim kontakcie z naturalnym środowiskiem, stwarza możliwość ruchu i odpoczynku w warunkach ciszy, spokoju i czystego powietrza. Umożliwia również poznanie walorów zróżnicowanych form środowiska naturalnego oraz tradycji i kultury danego regionu. Jednym z niezbędnych warunków do rozwijania agroturystyki jest czyste środowisko i walory naturalne.

3. AGROTURYSTYKA CZYNNIKIEM ROZWOJU SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Rozwój agroturystyki jest jednym z ważniejszych czynników, które determinują rozwój lokalnych społeczności. Zasadniczą determinantą dalszego dynamicznego rozwoju turystyki wiejskiej, a szczególnie agroturystyki będzie zwiększona aktywność mieszkańców wsi, utwierdzonych w przekonaniu, że rozpoczęcie przez nich działalności turystycznej może w istotny sposób uzupełnić obecne, niskie dochody z prowadzenia indywidualnych gospodarstw rolnych. Dotychczasowa aktywność członków wiejskich społeczności w zakresie świadczenia usług turystycznych jest oczywiście warta podkreślenia. Większość tych osób dopiero niedawno zaczynała stawiać w turystyce pierwsze kroki, stykając się od razu z twardymi regułami gospodarki rynkowej, dużą konkurencją oraz brakiem pewności pozyskania nabywców usług turystycznych przy konieczności poniesienia określonych nakładów inwestycyjnych. Aktywność ta jest jednak, na obecnym etapie rozwoju turystyki na obszarach wiejskich, niewystarczająca. Bardzo niewiele jest bowiem w poczynaniach mieszkańców wsi działań zespołowych. Ogranicza to możliwość stworzenia bogatszej oferty turystycznej, istotnego zmniejszenia niektórych kosztów działalności, np. w zakresie promocji i dystrybucji, pozyskania zwolenników dla idei turystyki wiejskiej i agroturystyki wśród lokalnych samorządów i uczynienia z nich partnerów w wielu przedsięwzięciach warunkujących i stymulujących rozwój turystyki na wsi. Niski stopień działań zespołowych to również większe prawdopodobieństwo wystąpienia lokalnych konfliktów pomiędzy tymi, którzy uzyskują korzyści z turystyki, a pozostałą częścią społeczności, która takiej możliwości nie ma lub jej nie dostrzega.

Prezentując środowiskowe uwarunkowania rozwoju turystyki na obszarach wiejskich, należy wskazać jeszcze inny problem: dużą hermetyczność lokalnych,

⁹ Por. J. Wojciechowska, *Procesy i uwarunkowania agroturystyki w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2009, s. 10.

wiejskich społeczności, zwłaszcza na terenach cechujących się niskim poziomem życia mieszkańców, a jednocześnie predysponowanych do rozwijania turystyki ze względu na atrakcyjność wiejskiego krajobrazu. Powoduje ona, że w rejonach wiejskich najbardziej potrzebujących pomocy inicjatywy w tym zakresie spotykają się z dużą nieufnością mieszkańców oraz brakiem przekonania, że ich własne działania mogą istotnie poprawić standard życia. W konsekwencji rozwój turystyki wiejskiej jest tam znacznie wolniejszy aniżeli w rejonach bardziej zasobnych¹⁰. Poza systematycznym kształtowaniem nowej „osobowości” ludności wiejskiej zamieszkałej na najbardziej zaniedbanych, a równocześnie atrakcyjnych turystycznie obszarach wiejskich, należałoby także rozwijać rządowe programy rozwoju różnych form aktywności gospodarczej, w tym także świadczenia usług turystycznych.

Prowadzenie działalności agroturystycznej wiąże się między innymi ze zdobywaniem nowej wiedzy o charakterze specjalistycznym, np. z zakresu zarządzania. Właściciele powinni znać również fundamentalne zasady rachunkowości. Właściciel gospodarstwa agroturystycznego powinien być menadżerem. Jak stwierdza M. Jalinik: „Marketing, promocja, budownictwo, urządzenie wnętrza, kuchnia, obsługa gości, gościnność, prezentacja kultury, walorów otoczenia, umiejętność pracy zespołowej, dobrej organizacji planowania, to wiedza i umiejętności, których znajomość decyduje o tym, jak rozwinie się biznes turystyczny”¹¹.

Dynamiczny rozwój agroturystyki powinien skłaniać do wzmożonych wysiłków na rzecz podnoszenia jakości świadczonych usług i doskonalenia oferty. Agroturystyka sprzyja rozwojowi samorządności. Przykładem są działające na terenie województwa podkarpackiego organizacje agroturystyczne, które skupiają organizatorów agroturystyki w celu obrony ich interesów i podejmowania wspólnych inicjatyw na rzecz popierania przedsiębiorczości agroturystycznej. Działalność agroturystyczna stymuluje rozwój przedsiębiorczości w postaci gastronomii, drobnych zakładów usługowych. W ten sposób lokalne społeczności aktywizują się zawodowo. Agroturystyka może przyczynić się do zatrzymania ludności w ośrodkach wiejskich i będzie sposobem zapobiegania starzeniu się społeczeństwa na wsi.

4. AGROTURYSTYKA CZYNNIKIEM ZWIĄZANIA LUDNOŚCI Z TERENEM OJCZYSTYM

Mieszkańcy wsi są współcześnie, podobnie jak i przeszłości, ważnym składnikiem struktury społecznej. Warstwa chłopów w istotny sposób wywiera wpływ na politykę gospodarczą i społeczną państwa, efektywna polityka agrarna często z konieczności musiała uwzględniać specyficzne dla chłopów cechy społeczne, kulturowe i psychologiczne. Członkostwo Polski w Unii Europejskiej stworzyło

¹⁰ Por. B. Mikuta, K. Żelazna, *Organizacja ruchu turystycznego na wsi*, Wydawnictwo Format-AB, Warszawa 2004, s. 34.

¹¹ M. Jalinik, *Agroturystyka na obszarach przyrodniczo cennych*, Wydawnictwo Biblioteki Białostockiej, Białystok 2002, s. 18.

przed mieszkańcami wsi nowe możliwości¹². Przede wszystkim, atrakcyjne stały się idee zmniejszenia różnic między centrami a peryferiami. Tworzenie alternatywnych źródeł dochodu na obszarach wiejskich również otworzyło nowe perspektywy przed polskimi chłopami. Obszary wiejskie nie mogą kształtować się, bazując tylko na własnych zasobach. Oznacza to, że określonym modyfikacjom ulegać też muszą zachowania mieszkańców wsi, wśród których dominują chłopi.

Agroturystyka stanowi dodatkową działalność wielu rolników, zapewniając im stałe źródło dochodu. Rozwój agroturystyki jest jednym z ważniejszych czynników stymulujących rozwój obszarów wiejskich¹³. Pobyt turystów w danym regionie zwiększa popyt na różnego rodzaju dobra o charakterze nieturystycznym. Robią zakupy w sklepach, korzystają z usług stacji benzynowych, aptek. Korzystają również z usług bankowych, pocztowych i obsługi samochodów. Rozwój agroturystyki wymaga inwestowania w infrastrukturę, co wpływa na rozwój danego regionu i podnosi poziom życia jego mieszkańców. Agroturystyka stymuluje wzrost produkcji rolnej, gdyż zwiększa się zapotrzebowanie przede wszystkim na zdrową, ekologiczną żywność oraz na produkty regionalne¹⁴. Bezpośrednią konsekwencją tego zapotrzebowania na różne dobra i usługi jest wzrost liczby miejsc pracy, ponieważ tworzą się nowe źródła zarobkowania. Rozwój dotyczy także sfery kulturalnej. Tradycje i obyczaje regionu często są odświeżane i nabierają nowej wartości, ponieważ stanowią atrakcyjną ofertę dla turystów. Takie zapotrzebowanie wiąże się z materialnymi składnikami kultury danego regionu. Wytwory lokalnego rzemiosła, zabytki, pamiątki, kulinaria wchodzi w sferę popytu turystów. Zaspokajanie potrzeb turystów niejednokrotnie wymaga współdziałania w tworzeniu wszechstronnej oferty oraz metod dotarcia do potencjalnych jej odbiorców.

Niewątpliwie rozwój agroturystyki ma swoje atuty, lecz należy wspomnieć także o pewnych zagrożeniach, jakie niesie ze sobą rozwój ruchu turystycznego. Na skutek skoncentrowanego ruchu turystycznego mogą ulec degradacji walory przyrodnicze i krajobrazowe stanowiące główne atrakcje turystyczne w regionie¹⁵. Destabilizacji może także ulec system stosunków społecznych w społeczności lokalnej wskutek długotrwałego przebywania turystów na danym obszarze.

5. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe analizy, należy stwierdzić, że agroturystyka niesie ze sobą wiele korzyści dla rozwoju społeczności lokalnych. Jest jednym z ważniej-

¹² Por. D. Knecht, *Agroturystyka w agrobiznesie*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 111-112.

¹³ Por. E. Gurgul, *Agroturystyka jako element rozwoju i promocji regionu*, Wydawnictwo Wydziału Zarządzania Politechniki Częstochowskiej, Częstochowa 2005, s. 22.

¹⁴ Por. W. Kosiedowski, *Samorząd terytorialny w procesie rozwoju regionalnego i lokalnego*, Dom Organizatora, Toruń 2005, s. 21.

¹⁵ Por. P. Bohdanowicz, *Turystyka a świadomość ekologiczna*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 141-152.

szych elementów, które stymulują rozwój w sferze społecznej, ekonomicznej i kulturowej. Polska wieś posiada znaczny potencjał dla rozwoju tej formy turystyki. Szczególnie należy podkreślić walory przyrodnicze, nieskażone środowisko, czyste powietrze, bogactwo fauny i flory, różnorodność krajobrazową – to niewątpliwie potencjał wielu polskich województw, który jak do tej pory jest wykorzystany tylko w niewielkim stopniu.

Zakładanie działalności agroturystycznej wymaga od rolników wzbogacania wiedzy oraz pozwala nabyć wiele nowych umiejętności. Jest również determinantem rozwoju rolnictwa, sprzyja jego unowocześnieniu. Organizatorzy agroturystyki poszukują nowych rozwiązań, stosują ekologiczne metody uprawy, specjalizują się w jakiejś określonej produkcji. Często prowadzenie działalności agroturystycznej wspomaga rozwój produktów regionalnych. Agroturystyka pobudza do działalności lokalne społeczności. Rozwija samorządność. Sprawia, że powstają organizacje które zrzeszają ludzi odpowiedzialnych za agroturystykę, którzy wspólnie dbają o swoje interesy. Należy podkreślić, że agroturystyka wywiera wpływ na wzrost ogólny poziomu rozwoju danego regionu. Zapewnia nie tylko źródło dochodu rolnikom, ale wpływa stymulująco na obszary wiejskie, na których się rozwija. Agroturystyka jest determinowana różnymi czynnikami ekonomicznymi, społecznymi, przyrodniczymi i organizacyjno-prawnymi. Jednak podstawą do jej istnienia i rozwoju są atrybuty takie jak przestrzeń, ruch, czas.

Agroturystyka, będąc istotnym czynnikiem rozwoju gospodarczego terenów wiejskich pobudza rozwój społeczny. Poznanie przez turystów, w wyniku ich bezpośrednich kontaktów z rodzinami rolniczymi, walorów gospodarstwa rolnego, stylu życia i pracy w rolnictwie, wartości kulturowych wsi, siły tradycji, zwyczajów i obyczajów, sprzyja większemu ich poszanowaniu – a równocześnie rodzi wśród samych mieszkańców wsi poczucie własnej wartości, wzbudza lokalny patriotyzm, zwiększa dbałość członków wioskowej społeczności o wygląd wsi, wzmaga zainteresowanie i troskę o lokalną architekturę, pamiątki kultury materialnej, tradycyjne rzemiosło, rękodzielnictwo, sztukę kulinarną, itp. Obecność turystów w obrębie gospodarstwa, jak i na terenie wsi wzmaga działania na rzecz czystości i estetyki, podnosząc w perspektywie jakość życia samych mieszkańców.

Konieczność zaspokojenia różnorodnych potrzeb turystów przebywających na terenach wiejskich rodzi ponadto potrzebę zespołowych działań społeczności wiejskiej w kreowaniu wszechstronnej oferty obejmującej zakwaterowanie, wyżywienie, transfery, rekreację, zwiedzanie, rozrywki – a także w tworzeniu odpowiednich metod dotarcia z ofertą do mieszkańców miast i przekonania ich do jej kupna. Rozwija to umiejętność współpracy, także w innych dziedzinach, wzmaga poczucie odpowiedzialności za końcowy efekt działania, odkrywa lokalnych liderów. Bezpośrednie kontakty z turystami, reprezentującymi zazwyczaj inne środowiska społeczne, odrębną kulturę, posiadającymi własne zwyczaje i odmienne systemy wartości, wzbogacają równocześnie osobowość mieszkańców wsi. Nie czują się oni odcięci od świata, gdyż świat przyjeżdża do nich. Odbywające się zatem

z powodu agroturystyki wzajemne przenikanie kultur niesie doświadczenia dla obu uczestniczących w niej stron.

W obecnej trudnej sytuacji ekonomicznej polskiego społeczeństwa, wobec zmniejszania się dochodów z gospodarstwa rolnego, istnieje konieczność poszukiwania pozarolniczych źródeł dochodu. Tym źródłem może być agroturystyka. Może przyczynić się do poprawy sytuacji na lokalnym i regionalnym rynku pracy. Działalność agroturystyczna w powiatach o walorach przyrodniczych i krajobrazowych jest szansą na znalezienie zatrudnienia. Nadal jednak istnieje spory potencjał, który jest niewykorzystany.

AGRITOURISM AS A FACTOR OF COUNTRYSIDE DEVELOPMENT IN POLAND AFTER THE YEAR 1989

Summary

Agritourism is a form of tourism that has recently undergone quite a fast development. Statistics show a dynamic increase in the number of holiday farms. An increasing need for holidays spent far away from big cities, in peace and quiet, in close contact with nature and in a family atmosphere contributes to the growth of this form of tourism which attracts more and more people every year. Development of agritourism opens up new possibilities of using rural space, agricultural buildings and local infrastructure. Additionally, agritourism is an important factor in fostering countryside development, especially with respect to places located far from metropolitan areas. Agritourism is an important form of countryside economic development.

Keywords: agritourism, countryside, holiday, nature, family

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. Jarosław Koral, urodzony 31 maja 1960 r. w Świebodzinie, salezjanin, kierownik Zakładu Socjologii Pracy i Organizacji w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Rady Programowej Studium Generale Europa (2004), Polskiego Towarzystwa Wykładowców Katolickiej Nauki Społecznej (1997), Ogólnopolskiej Sekcji Teologów Moralistów Polskich (1999), Polskiego Towarzystwa Politologów oraz Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego (2008). Członek Komitetu Naukowego Zeszytów Pracy Socjalnej w ramach Roczników Teologii KUL. Recenzent Roczników Nauk o Rodzinie KUL, Recenzent Zeszytów Naukowych Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW w Warszawie. Autor 9 książek i około 165 artykułów z zakresu: polityki społecznej, katolickiej nauki społecznej, socjologii, bezrobocia, bezdomności, patologii życia społecznego, ubóstwa, niepełnosprawności oraz działalności charytatywnej Kościoła.

Słowa kluczowe: agroturystyka, wieś, wypoczynek, przyroda, rodzina

WIESŁAW CHRZANOWSKI

DZIAŁANIA ŻANDARMERII WOJSKOWEJ NA RZECZ BEZPIECZEŃSTWA W RUCHU DROGOWYM NA PRZYKŁADZIE PRZEDSIĘWZIĘĆ REALIZOWANYCH PRZEZ MAZOWIECKI ODDZIAŁ ŻANDARMERII WOJSKOWEJ

1. WSTĘP

Problematyka bezpieczeństwa w ruchu drogowym jest ciągle aktualna i pozostaje w zainteresowaniu różnych środowisk jako jeden z ważniejszych problemów społecznych. Z roku na rok wzrasta nasilenie ruchu drogowego wskutek przyrostu liczby pojazdów i innych uczestników ruchu. W systemie bezpieczeństwa państwa funkcjonuje szereg instytucji realizujących zadania na rzecz bezpieczeństwa w ruchu drogowym¹. Żandarmeria Wojskowa jest jedną z takich służb².

Głównym celem niniejszego artykułu jest ukazanie roli Żandarmerii Wojskowej w działaniach na rzecz bezpieczeństwa w ruchu drogowym. Posłużono się tu przykładem Mazowieckiego Oddziału Żandarmerii Wojskowej im. gen. bryg. Franciszka Sznajde – największej terenowo i liczebnie jednostki.

2. ZWALCZANIE PRZESTĘPCZOŚCI W RUCHU DROGOWYM

Żandarmeria Wojskowa należy do jednej z wielu służb, które zajmują się prowadzeniem kontroli ruchu drogowego w wyznaczonym ustawowo zakresie. Takie ukierunkowanie działań jest podyktowane właściwością ustawową formacji wobec kierowców i pojazdów wojskowych. Żandarmi uprawnieni są do prowadzenia kontroli jednych, jak i drugich oraz zabezpieczenia przejazdów i pilotaży kolumn i transportów wojskowych. Podkreślenia wymagają główne zadania Żandarmerii Wojskowej w zakresie bezpieczeństwa komunikacji i przeciwdziałania przestępczości w ruchu drogowym, którymi są: „przeciwdziałanie wypadkom drogowym,

¹ Por. Z. Mikołajczyk, *Zapobieganie zagrożeniom i zwalczanie przestępczości w oparciu o koncepcję ruchomych przestrzeni*, w: *Międzynarodowe i wewnętrzne uwarunkowania bezpieczeństwa*, red. K. Cebul, A. Rudowski, CeDeWu, Warszawa 2014, s. 167.

² Por. *Ustawa z dnia 24 sierpnia 2001 r. o Żandarmerii Wojskowej i wojskowych organach porządkowych*, Dz.U. z 2013 r. poz. 568, 628, z 2014 r. poz. 1055 z późn. zm.

naruszeniom bezpieczeństwa i porządku drogowego przez kierujących pojazdami wojskowymi, innymi pojazdami oraz pieszych; przeciwdziałanie naruszeniom zasad użytkowania pojazdów wojskowych i reagowanie na naruszenia dyscypliny i porządku publicznego przez kierujących tymi pojazdami oraz osoby przewożone; utrwalanie wśród wojskowych uczestników ruchu drogowego zasad przestrzegania przepisów prawa o ruchu drogowym; kierowanie ruchem drogowym³.

Siły Zbrojne stanowią część społeczeństwa biorącą czynny udział w ruchu drogowym. Pojazdy wojskowe poruszają się po drogach publicznych w ramach: realizacji zadań służbowych pomiędzy jednostkami, zabezpieczenia logistycznego stacjonujących wojsk, przemieszczania się pododdziałów biorących udział w ćwiczeniach wojskowych, akcjach ratowniczych i humanitarnych oraz przejazdów dowódców wojskowych i wojskowych przedstawicielstw zagranicznych. Poziom bezpieczeństwa na polskich drogach ulega poprawie, niemniej jednak, według danych statystycznych i opracowań naukowych, stanowi nadal duży problem szeroko rozumianego bezpieczeństwa⁴. Według statystyk gromadzonych przez Komendę Główną Policji, na przestrzeni ostatnich pięciu lat zmalała liczba przestępstw drogowych i ich skutków, jednak w dalszym ciągu istnieje potrzeba prowadzenia zdecydowanych działań na rzecz zapewnienia bezpieczeństwa użytkownikom dróg.

W poniższej tabeli zobrazowano skalę zjawiska przestępczości w ruchu drogowym w analizowanym okresie. Dane liczbowe przedstawiono w odniesieniu zarówno do postępowań wszczętych, jak i stwierdzonych, co pozwala na określenie stopnia weryfikowalności znamion czynów zabronionych w toku postępowania policyjnego.

Tabela nr 1. Liczba przestępstw drogowych w latach 2010-2014.

Rok	Liczba przestępstw	
	Wszczętych	Stwierdzonych
2010	165 855	156 744
2011	176 322	164 572
2012	163 433	155 906
2013	152 375	140 925
2014	98 052	86 747

Źródło: Dane liczbowe Komendy Głównej Policji – opracowanie własne autora.

Przedstawione w tabeli dane ilustrują szeroki zakres przestępczości drogowej, począwszy od katastrof, przez wypadki, a skończywszy na nietrzeźwych kierujących pojazdami. Wachlarz przestępstw w ruchu drogowym nie jest szeroki,

³ *Zasady organizowania, realizowania i dokumentowania działalności prewencyjnej*, Rozkaz nr 116 z 20 grudnia 2013 r. Komendanta Głównego ŻW w sprawie wydawnictw Żandarmerii Wojskowej, rozdz. 2, pkt 1, ppkt 2100.

⁴ Por. B. Hołyst, *Socjologia kryminalistyczna*, t. 1, Lexis Nexis, Warszawa 2007, s. 373-391.

ale częstotliwość ich występowania sprawia, że rodzą duże napięcie społeczne i wpływają na poczucie bezpieczeństwa obywateli. Również środowisko wojskowe jest narażone na tego typu zagrożenia bezpieczeństwa.

3. INSPEKTORZY RUCHU DROGOWEGO

Żandarmeria Wojskowa w swoich strukturach posiada wyspecjalizowaną w zakresie ruchu drogowego służbę, którą są inspektorzy ruchu drogowego, chociaż inne patrole prewencyjne również prowadzą kontrole drogowe. Różnica występuje w zakresie uprawnień kontrolnych. Dowódcy patroli Żandarmerii Wojskowej realizują czynności w zakresie kontroli dokumentów kierowcy i pojazdu oraz przewożonego ładunku. Kontrola ogólnego stanu technicznego pojazdu dotyczy: utrzymania i wyposażenia pojazdu, sprawdzenia stanu kół i ich ogumienia, sprawności działania świateł zewnętrznych, wycieraczek i sygnałów dźwiękowych, przewożenia i zabezpieczenia osób znajdujących się na skrzyni ładunkowej, wykonywania czynności wymagających użycia przyrządów kontrolno-pomiarowych w zakresie badania zawartości alkoholu w organizmie lub środków działających podobnie do alkoholu, w uzasadnionych przypadkach kierowania ruchem drogowym.

Etatowi inspektorzy ruchu drogowego realizują zadania specjalistyczne w zakresie kierowania ruchem drogowym, kontroli stanu technicznego pojazdów silnikowych, obsługi i wykorzystania przyrządów kontrolno-pomiarowych. Takie urządzenia służą do rejestracji zachowań uczestników ruchu drogowego oraz pomiaru prędkości. Ponadto inspektorzy wykonują czynności na miejscach zdarzeń drogowych i prowadzą kontrolę przewozu towarów niebezpiecznych.

Inspektorzy stanowią element formacji, któremu ustawodawca przypisał realizację specjalistycznych zadań. Ukierunkowanie na zapewnienie bezpieczeństwa w ruchu drogowym wymagało wyposażenia ich w sprzęt specjalistyczny. Można ich porównać do policjantów Wydziałów Ruchu Drogowego. Na swoim wyposażeniu do służby posiadają oni: tarcze do zatrzymywania pojazdów, latarki z czerwonym światłem, bloczki mandatów karnych, druki pokwitowań za zatrzymanie dokumentu stwierdzającego uprawnienie do kierowania pojazdem lub jego używanie. Opracowano szereg druków, tj. dyspozycję usunięcia pojazdu, protokoły użycia urządzenia kontrolno-pomiarowego do oznaczania alkoholu w wydychanym powietrzu, urządzenia do pomiaru ilości alkoholu w wydychanym powietrzu albo środka działającego podobnie do alkoholu. W dyspozycji inspektorów są radarowe mierniki prędkości, zestawy do udzielania pomocy przedmedycznej ofiarom wypadku drogowego, gwizdki i białe rękawiczki, aparaty fotograficzne, kamizelki odblaskowe koloru żółtego z napisem „ŻANDARMERIA WOJSKO-WA”⁵ z odblaskowymi naramiennikami.

⁵ Por. *Zasady organizowania, realizowania i dokumentowania działalności prewencyjnej...*, ppkt 2301.

4. UPRAWNIENIA W ZAKRESIE KONTROLI DROGOWEJ

Pełnienie służby przez inspektorów ruchu drogowego ŻW odbywa się w oparciu o uprawnienia do „legitymowania uczestnika ruchu i wydawania mu wiążących poleceń co do sposobu korzystania z drogi lub używania pojazdu; sprawdzania dokumentów wymaganych w związku z kierowaniem pojazdem i jego używaniem, a także dokumentu potwierdzającego zawarcie umowy obowiązkowego ubezpieczenia od odpowiedzialności cywilnej posiadacza pojazdu i opłacenie składki tego ubezpieczenia”⁶. Taki zakres uprawnień skupia w sobie czynności kontrolne i uprawnienia do zarządzania ruchem poprzez polecanie kierowcom określonego zachowania. Ustawodawca dał inspektorom prawo wymuszania na kierującym poddania się badaniu dotyczącym ustalenia zawartości w organizmie alkoholu innych środków działających podobnie. Maja oni prawo szczegółowo sprawdzać stan techniczny pojazdów oraz przewożonych nimi pasażerów i ładunki.

Zgodnie w wymienionych w ustawie przypadkach, inspektorzy mogą zatrzymywać dokumenty uprawniające do kierowania pojazdami i dokumenty zezwalające na używanie pojazdów w ruchu drogowym. Są zobowiązani do „uniemożliwienia: kierowania pojazdem osobie znajdującej się w stanie nietrzeźwości lub w stanie po użyciu alkoholu albo środka działającego podobnie do alkoholu, korzystania z pojazdu, którego stan techniczny, ładunek, masa lub nacisk osi zagrażają bezpieczeństwu lub porządkowi ruchu, powodują uszkodzenie drogi albo naruszają wymagania ochrony środowiska, korzystania z pojazdu, jeżeli kierujący nim nie okazał dokumentu potwierdzającego zawarcie umowy obowiązkowego ubezpieczenia odpowiedzialności cywilnej posiadacza pojazdu i stwierdzającego opłacenie składki tego ubezpieczenia, kierowania pojazdem przez osobę nieposiadającą wymaganych dokumentów uprawniających do kierowania lub używania pojazdu”⁷. Zakres uprawnień poszerzają możliwości stosowania przyrządów kontrolno-pomiarowych, które służą badaniu sprawności technicznej i określaniu prawidłowości parametrów technicznych pojazdu, tj.: masa, nacisk osi prędkość, uciążliwość dla środowiska w zakresie spalin. Procedura usuwania pojazdu skupia się na przypadkach: „pozostawienia pojazdu w miejscu, gdzie jest to zabronione i utrudnia ruch lub w inny sposób zagraża bezpieczeństwu, przekroczenia wymiarów, dopuszczalnej masy całkowitej lub nacisku osi określonych w przepisach ruchu drogowego”⁸.

Dodatkowymi uprawnieniami inspektorów ruchu drogowego są czynności dotyczące: „kontroli warunków i sposobu przewozu materiałów niebezpiecznych oraz wymagań związanych z tym przewozem; używania urządzeń nagłaśniających, sygnalizacyjnych lub świetlnych, służących do wydawania wiążących poleceń uczestnikowi ruchu, występowania w uzasadnionym przypadku z wnioskiem o ocenę stanu zdrowia kierującego pojazdem; pilotowania pojazdów zgodnie z obowiązującymi

⁶ Tamże, ppkt 2401.

⁷ Tamże, ppkt 2401.

⁸ Tamże.

przepisami, których wymiary, masa lub naciski osi przekraczają określone wielkości⁹. Szczegółowe kontrole stanu technicznego i czynności specjalistyczne prowadzone są w oparciu o powszechnie obowiązujące przepisy oraz wytyczne wojskowe.

Podjęmowanie przewidzianych prawem czynności wobec sprawców ujawnionych przestępstw i wykroczeń odbywa się na ogólnych zasadach. Żandarmi po ujawnieniu wykroczenia stosują pouczenia, karę grzywny w ramach postępowania mandatowego i dokonują wpisów w dokumentach wojskowych pojazdów mechanicznych – rozkazach wyjazdu. W przypadku ustalenia zachowania o szczególnym i pozytywnym charakterze sporządzają wnioski o wyróżnienie.

5. REALIZOWANE PRZEDSIĘWZIĘCIA

Mazowiecki Oddział Żandarmerii Wojskowej im. gen. bryg. Franciszka Sznajdego w Warszawie jest największą liczebnie i obszarowo jednostką terenową ŻW. Obsługuje on teren województwa mazowieckiego, lubelskiego, łódzkiego i części podlaskiego. Należy zaznaczyć, że na terenie samej Warszawy ma swoje siedziby większość instytucji centralnych Sił Zbrojnych RP, Ministerstwo Obrony Narodowej oraz wiele innych podmiotów mających kluczowe znaczenie dla obronności kraju. W strukturze MOŻW funkcjonuje Wydział ŻW w Lublinie oraz Placówki ŻW w Tomaszowie Mazowieckim, Sieradzu, Przasnyszu, Radomiu, Dęblinie i Białymstoku. Oddział realizuje całość przedsięwzięć dochodzeniowo-śledczych, operacyjno-rozpoznawczych, administracyjno-porządkowych¹⁰.

5.1. Działania kontrolne

W skład przedsięwzięć Mazowieckiego Oddziału Żandarmerii Wojskowej im. gen. bryg. Franciszka Sznajdego w Warszawie wchodzi również działania na rzecz bezpieczeństwa w ruchu drogowym. W latach 2011-2013 warszawscy żandarmi realizowali szereg czynności na rzecz bezpieczeństwa w komunikacji i transporcie. Prowadząc kontrolę drogową, zatrzymywali dokumenty uprawniające do kierowania pojazdami, dowody rejestracyjne pojazdów mechanicznych, nakładali mandaty karne, stosowali pouczenia, zabezpieczali miejsca wypadków i kolizji drogowych. Większość zadań pionu ruchu drogowego związanych było z organizowaniem pilotaży pojazdów ponadnormatywnych oraz kolumn wojskowych i zabezpieczeń specjalnych. W poniższej tabeli przedstawiono dane liczbowe dotyczące uzyskanych wyników działań prowadzonych w zakresie kontroli ruchu drogowego w latach 2011-2013.

⁹ Tamże, ppkt 2401.

¹⁰ Por. Zarządzenie Nr 53/MON, Ministra Obrony Narodowej z 8 listopada 2011 r. w sprawie szczegółowych zakresów działania jednostek organizacyjnych Żandarmerii Wojskowej (Dz.Urz. MON z 2011 r. Nr 23, poz. 336), Załącznik nr 3, Szczegółowy zakres działania Mazowieckiego Oddziału ŻW w Warszawie, rozdz. 2, § 2, pkt 1-14.

Tabela nr 2. Działania MOŻW w zakresie ruchu drogowego w latach 2011-2013.

Działania	2011 r.	2012 r.	2013 r.
ilość skontrolowanych pojazdów	6621	5698	5857
ilość zastosowanych sankcji	1000	1135	1211
w tym:			
nałożono mandatów karnych	201	248	403
zatrzymano dowody rejestracyjne	45	43	65
zatrzymano praw jazdy	4	3	3
za jazdę w stanie nietrzeźwości	0	2	2
po spożyciu alkoholu	3	0	0
pod wpływem środków odurzających	0	0	0
zatrzymane przez ŻW	3	3	1
pouczenia	728	828	724
inne	22	11	16
ilość zabezpiecz. zdarzeń drogowych	6	7	6
wypadków	0	0	0
kolizji	6	7	6
ilość wykonanych pilotaży	633	753	828
w tym:			
przepilotowano pojazdów	1440	2018	1870
zabezpieczało patroli w tym:	772	873	1107
żandarmów	1450	1739	1929
WPM	772	873	1107
ilość wzmoczonych patrolowań	3	2	39
ruchu drogowego	3	2	29

Źródło: Sprawozdania z działalności prewencyjnej MOŻW za lata 2011, 2012, 2013 – dokumenty statystyczne Mazowieckiego Oddziału Żandarmerii Wojskowej w Warszawie.

Najwięcej pojazdów skontrolowano w pierwszym roku analizowanego okresu, jednak w analizowanym okresie wzrosła liczba zastosowanych sankcji. Natomiast największa liczba pilotaży przypadała na ostatni rok. Dotyczyły one 1870 pojazdów. Łącznie, w analizowanym okresie, skontrolowano 18176 pojazdów, stosując 3344 sankcje, co oznacza, że sankcje dotyczyły 18,39% wszystkich kontrolowanych uczestników ruchu. Na 4,69% kontrolowanych nałożono grzywny w postaci mandatu karnego. Zatrzymano 153 dowody rejestracyjne pojazdu i 10 praw jazdy. Wobec 12,54% kontrolowanych uczestników ruchu, czyli w 2280 przypadkach, zastosowano pouczenia. Żandarmi z MOŻW realizowali czynności procesowe na miejscach 19 zdarzeń drogowych. Ogółem przeprowadzili 44 akcje wzmoczonego patrolowania.

5.2. Działania profilaktyczne

Działalność MOŻW na rzecz bezpieczeństwa w ruchu drogowym ukie-
runkowana jest również na profilaktykę. Jednostka bierze czynny udział
w rządowym programie działań na rzecz bezpieczeństwa „Razem Bezpiecz-
niej”¹¹. Według założeń programu, podejmując współpracę z lokalnymi spo-
łecznościami, MOŻW skupia się na działaniach, które tworzą efektywne
lokalne systemy bezpieczeństwa¹². Największą uwagę skierowano na trzy
obszary: zapewnienie bezpieczeństwa w miejscach publicznych i w miejscu
zamieszkania obywateli, bezpieczeństwo w środkach komunikacji publicz-
nej i bezpieczeństwo w ruchu drogowym¹³.

W ramach programu żandarmi opracowali „Program profilaktyczny z zakre-
su bezpieczeństwa w ruchu drogowym na lata 2013-2016”¹⁴ w oparciu o założenia
Krajowego Programu Bezpieczeństwa Ruchu Drogowego 2005-2007-2013 GAM-
BIT 2005. Celem działań stworzonego programu jest poprawa stanu bezpiecze-
ństwa na drogach poprzez maksymalne angażowanie sił i środków. Uzgodniony
z Krajową Radą Bezpieczeństwa Ruchu Drogowego program bazuje na oczeki-
waniach społeczeństwa w zakresie ochrony zdrowia i życia w ruchu drogowym¹⁵.
Realizacja przedsięwzięć nakreślonych w programie odbywa się poprzez intensy-
fikację działań ograniczających liczbę wypadków drogowych i minimalizację ich
skutków oraz skupienie się na zmniejszeniu liczby zabitych i rannych. Czynności
profilaktyczne realizowane są w formie: pogadank i warsztatów z wykorzysta-
niem algokogli i symulatora wypadków. W programie nie zbrakło również cwi-
czeń z udzielania pierwszej pomocy. Elementem uatrakcyjniającym zajęcia są pre-
zentacje filmów i zdjęć dotyczących przyczyn i skutków wypadków oraz prezen-
tacji statystyki zdarzeń drogowych podkreślające ilości ofiar. Rozpowszechnianie

¹¹ Uchwała nr 218/2006 Rady Ministrów z dnia 18 grudnia 2006 r. w sprawie rządowego pro-
gramu ograniczenia przestępczości i społecznych zachowań „Razem Bezpieczniej”, RM-111-210-06
z późn. zm., rozdz. 1.

¹² Por. Uchwała nr 218/2006 Rady Ministrów z dnia 18 grudnia 2006 r. w sprawie rządowego
programu ograniczenia przestępczości i społecznych zachowań „Razem Bezpieczniej”..., rozdz. 1.

¹³ Por. tamże, rozdz. 4, pkt 1-6.

¹⁴ Por. Ustawa z dnia 24 sierpnia 2001 r. o Żandarmerii Wojskowej i wojskowych organach
porządkowych (tekst jedn. Dz.U. z 2013 r., poz. 568 z późn. zm.); Zarządzenie Nr 46/MON Ministra
Obrony Narodowej z dnia 28 września 2011 r. w sprawie szczegółowego zakresu działania Komen-
dy Głównej Żandarmerii Wojskowej i szczegółowego zakresu działania Centrum Szkolenia Żandar-
merii Wojskowej (Dz.Urz. MON z 2011 r. nr 20 poz. 294); Krajowy program bezpieczeństwa ruchu
drogowego 2005-2007-2013, GAMBIT 2005, Ministerstwo Infrastruktury, Warszawa 2005; *Globalny
Plan Dekady Działania na Rzecz Bezpieczeństwa Ruchu Drogowego 2011-2020*; Krajowa Rada Bez-
pieczeństwa Ruchu Drogowego, *Strategia umacniania dyscypliny, przeciwdziałania uzależnieniom
i zapobiegania patologiom społecznym w Siłach Zbrojnych Rzeczypospolitej Polskiej w latach 2010-
2015*, Departament Wychowania i Promocji Obronności MON, Warszawa 2009.

¹⁵ Por. Program profilaktyczny z zakresu bezpieczeństwa w ruchu drogowym na lata 2013-2016,
Zarząd Prewencji – Oddział Profilaktyki KGŻW, Warszawa 2012, s. 3.

materiałów profilaktycznych uzupełniało spotkania z edukacji przepisów ruchu drogowego. Uczestnicy otrzymywali ulotki, breloczki i długopisy. Zajęcia miały na celu uświadamianie wpływu alkoholu i innych środków psychoaktywnych na percepcję kierowcy i zapoznanie z zasadami odpowiedzialności karnej. Największe zainteresowanie budzi prezentacja wpływu prędkości jazdy pojazdu na skutki wypadków. Program ma również na celu zapewnianie bezpieczeństwa niechronionym uczestnikom ruchu drogowego¹⁶.

Cała gama czynności profilaktycznych ŻW realizowana jest w środowiskach szkolnych, gdyż wychodzi się z założenia, że pośród dzieci i młodzieży znajdują się przyszli żołnierze. Wszelkie przedsięwzięcia są prezentowane w informacjach prasowych i w przestrzeni internetowej.

6. ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona analiza struktury i działań Mazowieckiego Oddziału Żandarmerii Wojskowej w Warszawie pozwoliła na ukazanie zakresu działań całej formacji w przestrzeni zapewnienia bezpieczeństwa w ruchu drogowym. Wyszute i przedstawione poniżej wnioski podkreślają duże zaangażowanie Żandarmerii Wojskowej w rozwiązywanie kluczowych problemów społecznych:

1. Całość działań Mazowieckiego Oddziału Żandarmerii Wojskowej w Warszawie w zakresie bezpieczeństwa ruchu drogowego należy ocenić wysoko. Wskazuje to na duży wkład działań jednostki w zapewnienie bezpieczeństwa na drogach.

2. Różnorodność przedsięwzięć i wielokierunkowe ich nastawienie ukazuje obraz Żandarmerii Wojskowej jako służby bardzo mocno zaangażowanej w zapewnienie bezpieczeństwa w komunikacji.

3. Podkreślenia wymagają przedsięwzięcia profilaktyczne, działania kontrolne i zabezpieczające oraz czynności pilotażowe.

4. Warte podkreślenia jest, że reprezentacja inspektorów Żandarmerii Wojskowej corocznie bierze udział w ogólnopolskich zawodach policjantów ruchu drogowego.

5. Formacja posiada struktury przystosowane do działań w zakresie bezpieczeństwa ruchu drogowego i współdziała w tym zakresie z policją i innymi formacjami.

6. Inspektorzy są wyposażeni w odpowiedni sprzęt specjalistyczny dostosowany do prowadzenia działań kontrolnych i patrolowych oraz regulacji ruchem drogowym.

7. Żandarmeria Wojskowa odgrywa znaczącą rolę w działaniach na rzecz bezpieczeństwa w ruchu drogowym.

¹⁶ Por. *Program profilaktyczny z zakresu bezpieczeństwa w ruchu drogowym na lata 2013-2016...*, s. 7-8.

ACTIVITIES OF THE MILITARY GENDARMERIE FOR THE PURPOSE OF TRAFFIC SECURITY AT THE EXAMPLE OF TASKS CARRIED OUT BY THE MASOVIAN BRANCH OF THE MILITARY GENDARMERIE

Summary

Military Gendarmerie, along with other formations of police character, performs tasks for the purpose of traffic security. The whole spectrum of the activities carried out by the formation can be exemplified by actions realized by the Masovian Branch of the Military Gendarmerie – the largest of all territorial units. All its activities focus on undertaking preventive actions, performing routine traffic control, traffic regulation, providing escorts, and carrying out procedural actions at the place of traffic incidents of criminal nature.

Keywords: Sociology of forensics, security, Military Gendarmerie, traffic security

Nota o Autorze: **plk Wiesław Chrzanowski** – ur. 21.01.1968 r. w Róźnie, absolwent Wydziału Pedagogicznego i Wydziału Administracji Wyższej Szkoły Humanistycznej w Pułtusku, komendant Mazowieckiego Oddziału Żandarmerii Wojskowej im. gen. bryg. Franciszka Sznajde w Warszawie, autor licznych publikacji o Żandarmerii Wojskowej z zakresu historii, socjologii i bezpieczeństwa.

Słowa kluczowe: socjologia kryminalistyczna, bezpieczeństwo, Żandarmeria Wojskowa, bezpieczeństwo w ruchu drogowym

Ks. JÓZEF MŁYŃSKI
UKSW, Warszawa

KOŚCIÓŁ A PROBLEM (DE)POPULACJI W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNOŚCI

1. WPROWADZENIE

Rodzina jako fundamentalny element struktury społecznej odpowiada przede wszystkim za biologiczną zastępowalność jednostek w społeczeństwie. W ten sposób, na mocy funkcji prokreacji i socjalizacji, pozostaje istotnym spektrum żywotności i trwałości każdego społeczeństwa. Dlatego też dzietność jest nie tylko ważnym zagadnieniem dla demografów i socjologów, ale również wyzwaniem dla różnych instytucji troszczących się o przyszłość wspólnot narodowych i ponadnarodowych.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na zjawisko depopulacji rozumianej jako „zmniejszenie liczby ludności zamieszkującej dany obszar”¹, implikowanej wskaźnikiem niskiego przyrostu naturalnego. Tym bardziej, że „podstawowy wpływ na proces reprodukcji w społeczeństwie mają urodzenia i zgony, a także struktura ludności według wieku. Trzeba bowiem pamiętać o wzajemnym oddziaływaniu ruchu naturalnego ludności na kształtowanie się jej struktury według wieku oraz o oddziaływaniu tej struktury na wielkość współczynników urodzeń”². Nade wszystko należy również pamiętać o istotnym oddziaływaniu przyrostu naturalnego na funkcjonowanie społeczeństwa oraz jego potencjału gospodarczego.

Wydaje się, że szczególnie niepokojące dane w dziedzinie dzietności dotyczą wyżu demograficznego z lat osiemdziesiątych XX wieku. Ma on wpływ na „zaburzenie proporcji między liczbą osób w wieku produkcyjnym i w wieku poprodukcyjnym, co dodatkowo «obciąży» w kolejnych latach pracujących. Obecnie na emeryta/rencistę przypada dwóch pracujących, a około roku 2060 należy się spodziewać zrównania liczby osób w wieku produkcyjnym i poprodukcyjnym – każdy pracujący będzie utrzymywał jednego emeryta”³.

¹ P. Szukalski, *Demografia i Gerontologia Społeczna*, Biuletyn Informacyjny (2014)7, s. 1.

² J. Holzer, *Demografia*, Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, Warszawa 1999, s. 260.

³ *Depopulacja – czas na zmiany na opolskim rynku pracy*, red. R. Gwiazdowski, Centrum im. Adama Smitha, Opole 2014, s. 10.

Biorąc to wszystko pod uwagę, należy przyjąć, że jednym z ważniejszych problemów współczesnego świata jest zjawisko dzietności, wobec którego Kościół nie może przejść obojętnie. Jego podstawowym zadaniem jest wspieranie rodziny w procesie odpowiedzialnego rodzicielstwa oraz późniejszego wychowania dzieci. W analizie socjologicznej zagadnienie odpowiedzialnego rodzicielstwa dotyczy promocji dwóch najważniejszych funkcji rodziny: reprodukcji (prokreacji) i socjalizacji.

Problem dzietności pozostaje zatem wyzwaniem nie tylko dla demografii „będącej nauką o prawidłowościach rozwoju ludności w konkretnych warunkach gospodarczych i społecznych badanego terytorium”⁴, ale również dla każdego społeczeństwa i wszystkich instytucji odpowiedzialnych za politykę społeczną. Kościół, jako instytucja wsparcia i pomocy rodzinie, naucza małżonków o wartości odpowiedzialnego rodzicielstwa. W tym kontekście Jan Paweł II napisał: „małżeństwo jest podstawą szerszej wspólnoty rodzinnej, ponieważ sama instytucja małżeństwa i miłość małżeńska są skierowane ku rodzeniu i wychowaniu potomstwa”⁵. Niestety, we współczesnym świecie rodzina przeżywa kryzys dzietności uwarunkowany wieloma czynnikami.

Konieczne wydaje się zatem podjęcie próby analizy wskazanego powyżej zagadnienia i poszukania jakichś rozwiązań, które w dalszej przyszłości mogą przyczynić się do odwrócenia negatywnych trendów demograficznych, a tym samym przyczynić się, przynajmniej w jakiejś mierze, do zahamowania regresu dzietności. Stąd też, celem niniejszego artykułu jest dokonanie deskrypcji regresu dzietności oraz wskazanie, w jaki sposób Kościół pomaga współczesnym małżeństwom w realizowanej przez nie funkcji prokreacyjnej i w odpowiedzialnym rodzicielstwie.

1. ZMNIJSZONA DZIETNOŚĆ – SKALA ZJAWISKA I PRZYCZYNY

Model rodziny się zmienia. Rodziny wielodzietne stają się dziś niemożliwe; dominuje bowiem model małej, nielicznej rodziny nuklearnej, z jednym dzieckiem lub dwójką⁶. Jak zaznacza Władysław Majkowski, „w systemie produkcji preindustrialnej rodzina wielodzietna była funkcjonalna. W tym systemie gospodarstwo rodzinne było źródłem utrzymania wszystkich członków rodziny. Jednocześnie wszyscy domownicy, każdy na miarę swoich możliwości, włączali się w wykonywanie prac w domu czy na polach”⁷.

Według Janusza Balickiego, po wojnie nastąpił w Polsce bardzo szybki rozwój demograficzny. Przyczyn tego zjawiska należy upatrywać przede wszystkim w zwiększonej ilości zawieranych małżeństw oraz przyjsciu na świat dzieci, których poczęcie wcześniej odkładano z powodu wojny. Dlatego też w latach 1946-1955 poziom urodzeń wynosił od 26,2 do 30,2 dzieci na 100 mieszkańców, a przy-

⁴ J. Holzer, *Demografia*, s. 11.

⁵ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Familiaris consortio”* (22 listopada 1981), nr 14.

⁶ Por. Z. Tysza, *Socjologia rodziny*, PWN, Warszawa 1979, s. 176-177.

⁷ W. Majkowski, *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań społecznych*, Dehon, Kraków 2010, s. 205.

rost naturalny mieścił się w granicach od 16 do 19,5%. Okres powojenny sprzyjał zatem pozytywnemu nastawieniu Polaków do posiadania większej rodziny. W latach sześćdziesiątych doszło jednak do relatywnie szybkiego spadku urodzeń. W 1968 roku liczba urodzeń spadła o 268,9 tys. (12,8%) w stosunku do roku 1955 roku, zaś przyrost naturalny obniżył się do poziomu 10,8%. Korzystna polityka demograficzna jednak sprawiła, że po okresie spadku liczby urodzeń (w latach 1966-1970) w następnym dziesięcioleciu odnotowano ponowny wzrost urodzeń. W 1975 roku odnotowano 643,8 tys. (współczynnik 8,5%), zaś 5 lat później współczynnik przyrostu naturalnego wzrósł do 10,2%. Kolejny szczyt wzrostu demograficznego nastąpił w 1983 roku. W tym bowiem czasie urodziło się 720,8 tys. dzieci, a współczynnik urodzeń wynosił 19,7%⁸.

Z analizy badań socjologicznych wynika, że od 1984⁹ roku Polska jest „jednym ze światowych liderów regresu demograficznego, zarówno w relacji liczby przypadających dzieci na matkę (zaledwie 1,22), jak i ujemnego przyrostu naturalnego. Według danych, poczynszy od 1984 roku spada wciąż liczba urodzeń. W 1994 roku było ich 472 tysiące, co oznacza najniższy wskaźnik po wojnie, o 288,8 tysiąca mniej niż w 1983 roku. Pierwszy kwartał 1996 roku po raz pierwszy w powojennej historii Polski przyniósł ujemny przyrost demograficzny – liczba zgonów przekroczyła liczbę urodzeń. Ujemny przyrost okazuje się długotrwałą tendencją, co oznacza, że polskie społeczeństwo szybko się starzeje. Od 1993 roku urodzenia kształtują się na poziomie poniżej 500 tysięcy, a od 1998 poniżej 400 tysięcy. Obecnie na 100 osób w wieku produkcyjnym przypada już 60 osób w wieku nieprodukcyjnym”¹⁰.

W tym kontekście niepokojący jest również fakt, że „od 1989 roku poziom reprodukcji nie gwarantuje prostej zastępowalności pokoleń. Współczynnik dzietności systematycznie zmniejsza się w całym okresie transformacji – 2,039 w 1990 roku do 1,227 w 2004 roku. W kolejnych latach w Polsce sukcesywnie następuję dalszy spadek współczynnika dzietności. Tymczasem dla tak zwanej zastępowalności urodzeń wskaźnik urodzeń powinien wynosić od 2,1 do 2,15 na jedną kobietę w wieku rozrodczym”¹¹.

Z badań demografów oraz innych badaczy wynika, że „w latach 90. tempo spadku dzietności uległo przyspieszeniu. Wówczas bowiem zmiany płodności i natężenia urodzeń według wieku, a także wzrost liczby i odsetka urodzeń pozamażeńskich wiązał się z wpływem przekształceń społeczno-ekonomicznych. Natomiast rok 2003 był szczególnie okresem o rekordowo niskiej liczbie urodzeń – nieco ponad 351 tys. (współczynnik dzietności wyniósł wówczas 1,22). Od roku 2004 zaobserwowano przełamanie tendencji spadkowej, która trwała do roku 2007r. Ów silny wzrost natężenia liczby urodzeń utrzymał się na zbliżonym poziomie przez dwa kolejne lata (w 2009 r. współczynnik dzietności wyniósł około 1,4 i był

⁸ Por. J. Balicki, *Uwarunkowania i skutki kryzysu demograficznego w Polsce*, Teologia i Moralność (2010)7, s. 17-20.

⁹ Por. Rządowa Komisja Ludnościowa, *Raport 1988*, Warszawa 1988, s. 61.

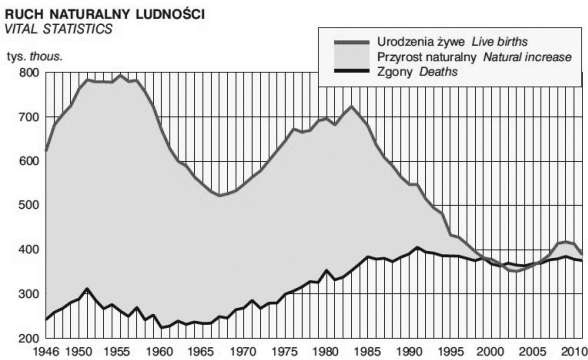
¹⁰ J.M. Jackowski, *Czas rodzin*, Arkady, Szczecinek 2007, s. 22-23.

¹¹ Tamże, s. 23-24.

najwyższy w minionej dekadzie). Niestety począwszy od 2011 r. obserwuje się ponownie spadek intensywności liczby urodzeń zbliżony do wartości notowanych w 2007 r. W 2012 r. zarówno natężenie, jak i liczba urodzeń nie uległy większej zmianie, natomiast 2013 r. przyniósł dalszy wyraźny spadek omawianych wielkości¹².

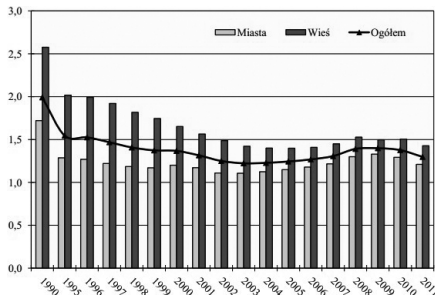
Przyczyną owych zmian jest przede wszystkim przesunięcie się natężenia urodzeń do coraz starszych grup wiekowych. Liczba urodzeń dzieci obniżyła się szczególnie wśród kobiet w wieku 20-24 lat: z 113 na 1000 kobiet (w tym wieku) w 1995 roku do 68 w 2002 roku, niemal równomiernie w mieście (z 96 do 56) i na wsi (z 138 do 90), zaś w 2013 r. największe natężenie przyrostu naturalnego nastąpiło wśród kobiet w wieku 25-29 lat¹³. Przyrost naturalny i współczynnik dzietności na przestrzeni ostatnich 60 lat prezentuje wykres 1 i 2.

Wykres 1. Przyrost naturalny w ciągu ostatnich 60 lat.



Źródło: GUS, *Mały rocznik statystyczny*, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2013, s. 129.

Wykres 2. Współczynniki dzietności w latach 1990-2011.



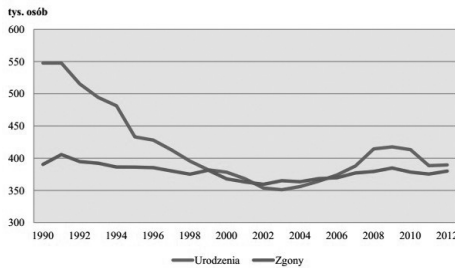
Źródło: J. Stańczyk, GUS, *Departament Badań Demograficznych*, <www.stat.gov.pl>, (data dostępu: 10.09.2013).

¹² GUS, *Prognoza ludności na lata 2014-2050*, Warszawa 2014, s. 36.

¹³ Por. Rządowa Rada Ludnościowa, *Sytuacja demograficzna Polski. Raport 2010-2011*, Warszawa 2011, s. 21-22. Na obniżenie liczby dzieci w rodzinie wskazują jeszcze dwa inne ważne wskaźniki demograficzne: współczynnik dzietności oraz współczynnik reprodukcji. Z badań wynika, iż spadek obydwu współczynników jest o wiele większy na wsi niż w mieście.

Powyższe diagramy, oparte na badaniach GUS-u, zwracają uwagę na dwie tendencje: po pierwsze, że wskaźnik przyrostu naturalnego spada, a po drugie, że jest on wyższy na wsi niż mieście. I chociaż, jak zaznaczają demografowie, „w ostatnim czasie na poziomie urodzeń przyrost naturalny w 2012 r. był dodatni i wyniósł prawie 10 tys.; przeciętnie – na każde 10 tys. ludności przybyły 2 osoby (przed rokiem 3, ale w 2010 r. – 10 osób)”¹⁴, to jednak, pomimo tych prognoz, Polska w odniesieniu do Europy plasuje się na przedostatnim miejscu pod względem przyrostu naturalnego, co może oznaczać skazanie na biologiczny zanik (por. wykres 3).

Wykres 3. Ruch naturalny ludności w latach 1990-2012.



Źródło: J. Stańczyk, GUS, Departament Badań Demograficznych i Rynku Pracy, <www.stat.gov.pl>, (data dostępu: 10.09.2013).

Z literatury przedmiotu wynika, iż kolejną przyczyną niskiej dzietności jest chęć wygodnego życia. Ponadto, czynnikiem istotnie korelującym ze wskazanym problemem jest także brak właściwych warunków materialnych, czyli brak odpowiedniej kondycji ekonomicznej współczesnych rodzin.

Przyczyn kształtowania się postaw antyprokreacyjnych jest jednak o wiele więcej. Syntetycznie próbuje je ująć Lucjan Kocik, wskazując na następujące czynniki omawianego zagadnienia:

- „zanik tradycyjnej rodziny wielopokoleniowej skupionej przestrzennie;
- brak odpowiedniej polityki pronatalistycznej;
- zanik misji prokreacyjnej jako powołania i obowiązku wobec Boga, ludzkości, narodu i koncentrowanie się na doznaniach zmysłowych;
- szybko postępujący proces prywatyzacji życia rodzinnego, macierzyństwa i prokreacji;
- swoista międzynarodowa moda na bezdzietność”¹⁵.

Niewątpliwie istotnym czynnikiem postaw antyprokreacyjnych jest również trudny rynek pracy implikujący nie tylko niższy poziom ekonomiczny, ale też brak stabilności rodziny. Sytuację tę potwierdza I. Kotowska, stwierdzając: „Zacho-

¹⁴ Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do 2012 roku, w: Główny Urząd Statystyczny Departament Badań Demograficznych i Rynku Pracy, Materiał na konferencję prasową w dniu 29 stycznia 2013 r., Warszawa 2013, s. 2.

¹⁵ L. Kocik, *Wzory małżeństwa i rodziny. Od tradycyjnej jednorodności do współczesnej skrajności*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków 2002, s. 167-177.

wania demograficzne dotyczące rodziny są w coraz większym stopniu powiązane z rynkiem pracy. Wynika to przede wszystkim ze wzrostu aktywności zawodowej kobiet. Jest to proces nieodwracalny, generowany zarówno przez zmiany popytu na pracę kobiet (proces industrializacji, rozwój gospodarki postindustrialnej z dominującym udziałem sektora usług), wzrost poziomu wykształcenia kobiet, jak i przez zmiany systemu wartości i norm dotyczących ról społecznych kobiet, a także zmiany ich aspiracji życiowych. Wkroczenie kobiet do sfery publicznej, ich rosnący udział na rynku pracy i generalnie w działaniach poza sferą rodzinną jest tak ważną zmianą, że niektórzy badacze nie wahają się jej nazwać rewolucją społeczną¹⁶.

Można zatem skonstatować, że model zmniejszonej dzietności rodzin nie tylko utrwał się w społeczeństwach, ale też przybrał cechy swoistego nowego obyczaju. Daje to niekorzystne rokowania, nawet mimo pewnych pozytywnych wysiłków ze strony polityki prorodzinnej. Tym bardziej, że utrwalające się przyjęte obyczaje mają zwykle cechy inercyjne. W tym kontekście, zdaniem Marka Okólskiego i Agnieszki Fihe, „bezpośrednie czynniki zmian liczby urodzeń są stosunkowo liczne i złożone, a ich oddziaływanie niekoniecznie przebiega we wzajemnej zgodności, jednokierunkowo czy synergicznie. Ich identyfikacja umożliwia jednak systematyzację tych czynników pod kątem siły i kierunku oddziaływania na poziom i zmiany liczby urodzeń¹⁷”.

2. TRUDNOŚCI Z ODWRÓCENIEM NIEKORZYSTNYCH TENDENCJI DEMOGRAFICZNYCH

Wydaje się, że niekorzystne trendy w dziedzinie dzietności się pogłębiają. Ma na to wpływ choćby podejście młodych ludzi do małżeństwa. Warto zauważyć, że współcześnie wiek zawierania małżeństwa przesunął się od 3 do 5 lat. W latach dziewięćdziesiątych małżeństwa były zawierane w przypadku kobiety w 21. lub 22. roku życia, a przez mężczyzn w 24. lub 25., natomiast obecnie wiek ten wynosi, w przypadku kobiety 26, a nawet 27 lat, zaś w przypadku mężczyzny nawet 29 lat. Wniosek jest prosty, im później zawierane małżeństwo, tym mniejsze prawdopodobieństwo urodzenia przez małżonków więcej niż dwojga dzieci¹⁸. Ów regres prokreacyjny wskazuje, z jednej strony, na negatywne decyzje rodzicielskie, a nie tylko spadek ilościowy potencjalnych matek, a z drugiej, na późniejszy wiek podejmowanej decyzji o urodzeniu dziecka. Niestety, koncentracja urodzeń zamyka się współcześnie pomiędzy 25. a 30. rokiem życia kobiety¹⁹.

¹⁶ I. Kotowska, *Uwarunkowania zachowań prokreacyjnych*, w: *Niska dzietność w Polsce w kontekście percepcji Polaków. Diagnoza społeczna 2013*, red. I. E. Kotowska, Drukarnia Braci Grodzkich, Warszawa 2014, s. 43.

¹⁷ M. Okólski, A. Fihe, *Bilans demograficzny Polski w roku 2030*, s. 255, <www.mir.gov.pl>, (data dostępu: 23.04.2015).

¹⁸ Por. J. Józwiak, *Czy w świetle badań naukowych możliwa jest odnowa demograficzna Polski?*, w: *Polska w Europie – Przyszłość demograficzna*, red. Z. Strzelecki, A. Potrykowska, Zakład Wydawnictw Statystycznych, Warszawa 2012, s. 70-86.

¹⁹ Por. Główny Urząd Statystyczny, *Rocznik demograficzny*, Warszawa 2013. Zdaniem

Opisując kwestie dotyczące zmniejszania się wskaźnika dzietności, warto dokonać analizy korelacji zmiennych: wykształcenia kobiet i ich aktywności zawodowej. Nie ulega wątpliwości, iż w Polsce nastąpiła, jeśli nie radykalna, to przynajmniej bardzo duża, zmiana w strukturze wykształcenia matek, co powoduje, z jednej strony, późniejsze urodzenie dziecka, z drugiej zaś, odkładanie w czasie urodzenia drugiego lub kolejnego dziecka. Kobiety z wyższym wykształceniem, co prawda, częściej decydują się na pierwsze dziecko, ale za to (wykres 1) o wiele dłużej zastanawiają się nad kolejnym. Kobiety niepracujące nieco później decydują się na pierwsze dziecko, ale za to częściej decydują się na posiadanie kolejnego dziecka²⁰.

Jeszcze innym ważnym czynnikiem wpływającym na fakt zmniejszania się dzietności jest problem braku elastycznego systemu pracy małżonków oraz umiejętności pogodzenia obowiązków macierzyńskich kobiety z pracą zawodową. O wiele większe trudności w tym przypadku mają kobiety niż mężczyźni. Szczególnie uwidacznia się to w pierwszych latach po zakończeniu edukacji i rozpoczęciu pracy, a jednocześnie założeniu rodziny. Demografowie ten okres życia nazywają „życiowymi godzinami szczytu”²¹, w tym czasie następuje bowiem inwestowanie człowieka w przyszłość. W tym okresie rozwój rodziny nierozzerwalnie łączy się z inwestowaniem w karierę zawodową i dochodzi do dysonansu pomiędzy tymi dwoma życiowo ważnymi aktywnościami człowieka. Zmniejszenie tego dysonansu powinno stać się głównym zadaniem polityki ludnościowej polegającej na pomocy młodym rodzinom poprzez aplikowanie różnych narzędzi. Wydaje się, że do narzędzi tych należałoby zaliczyć:

- rozbudowie instytucjonalnej opieki nad małym dzieckiem,
- zwiększenie możliwości powrotu kobiet do pracy po urodzeniu dziecka,
- elastyczne formy pracy dla rodziców,
- łatwiejszy dostęp do mieszkań,
- podniesienie zasiłku rodzinnego na dziecko²².

Inną przyczyną niekorzystnych tendencji demograficznych jest bezrobocie. Brak pracy prowadzi nie tylko do zachwiania się ekonomicznej kondycji człowieka, ale często uniemożliwia założenie rodziny. W tym wypadku, wielu młodych ludzi odkłada sprawy rodziny na później albo w ogóle nie myśli o jej założeniu. Być może dlatego modny stał się w Polsce model „singla”.

M. Okólskiego i A. Fihe, „spadek poziomu płodności jest do pewnego stopnia wywołany odraczeniem macierzyństwa. Na kontynencie europejskim średni wiek kobiety w momencie urodzenia pierwszego dziecka znacząco wzrósł. W krajach Europy Zachodniej wyniósł on przeciętnie 24,5 roku w kohortach kobiet urodzonych w latach 30., 26,5 roku w kohortach z lat 60. i 27 lat w kohorcie z 1971 roku. W Europie Środkowej analogiczne wartości były niższe: 22,7, 23,2 oraz 24 lata. W tej ostatniej kohorcie średni wiek matki w momencie urodzenia pierwotnego dziecka wyniósł 23,5 roku dla Bułgarek i Rumunek, 24 lata dla Czeszek i Polek, 24,6 roku dla Węgerek. Prawdopodobne jest, iż średni wiek matek z centralnego regionu Europy będzie nadal rósł i zbliżał się do poziomu zachodnioeuropejskiego”. M. Okólski, A. Fihe, *Bilans demograficzny Polski w roku 2030*, s. 260.

²⁰ Por. J. Józwiak, *Czy w świetle badań naukowych ...*, s. 86.

²¹ Por. tamże.

²² Por. J. Balicki, *Uwarunkowania i skutki kryzysu...*, s. 30.

Wreszcie, trzeba też zwrócić uwagę na mentalność młodego pokolenia, które w imię wygodnictwa i konsumpcyjnego stylu życia nie tylko opóźnia decyzje małżeńskie, ale również zrodzenie dzieci. Młodzi, twierdząc, że są nieprzygotowani ekonomicznie, dyspensują się od obowiązków, które wynikają z życia małżeńskiego.

3. KOŚCIÓŁ A KWESTIA DIETNOŚCI

Problematyka społeczna podejmowana przez Kościół przenika całość jego nauczania opartego na Ewangelii i nie może pozostać od niego oddzielona. To oddzielenie prowadziłoby, z jednej strony, do zubożenia, a nawet zafalszowania chrześcijaństwa, zaś z drugiej, do pozostawienia zjawisk społecznych na pastwę antyhumanistycznych ideologii. Dlatego też Kościół nie tylko obserwuje zjawiska społeczne, ale też włącza się w ich rozwiązywanie. Rodzina jako społeczność niedoskonała, a więc niebędąca w stanie zaspokoić wszystkich potrzeb jej członków, potrzebuje bowiem pomocy instytucjonalnej, także Kościoła²³.

W odniesieniu do człowieka, który został stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27), postawą podstawową jest poszanowanie życia ludzkiego i godności, jako „wartości ontycznej, wrodzonej, niezbywalnej i równocześnie zobowiązującej”²⁴. Prawo do życia i poszanowania godności Kościół uważa za najistotniejszy element społecznego nauczania i posłannictwa, każda bowiem degradacja człowieka, szczególnie nowo narodzonego, naruszenie jego godności, zagraża nie tylko cywilizacji miłości, ale także samym fundamentom społeczeństwa jako takiego. Prawo to jest również wyrazem całego aksjologicznego funkcjonowania jednostki w przestrzeni społecznej. Tutaj ujawnia się rola Kościoła. Uczuła on na zachowanie norm i zasad w zakresie odpowiedzialnego rodzicielstwa. Jest strażnikiem moralności. Moralność zaś „oznacza życie moralne, a życie moralne to życie ludzkie”²⁵.

Kościół w swej funkcji nauczycielskiej pełni rolę arbitra w dziedzinie życia moralnego i wskazuje człowiekowi drogę duchowego rozwoju. Dlatego też, jako jedna z bardzo ważnych instytucji życia społecznego, w integralny sposób mierzy się z różnymi problemami, jakie występują we współczesnym świecie, a dotyczą także religijnego wymiaru egzystencji człowieka. Do tych problemów należy rów-

²³ Por. T. Borutka, J. Mazur, A. Zwoliński, *Katolicka nauka społeczna*, Wydawnictwo Jasna Góra, Częstochowa 1999, s. 196.

²⁴ J. Koral, *Godność osoby ludzkiej podstawowym imperatywem działalności charytatywnej*, w: *Misericors. 75 lat działalności Caritas Diecezji Tarnowskiej*, red. P. Grzanka, Biblos, Tarnów 2012, s. 15.

²⁵ K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, TUM, Wrocław 2000, s. 11. Dlatego też E. Durkheim uważał, że religia jest niezbędna dla właściwego życia człowieka, po prostu pomaga mu żyć. „Zasadnicza funkcja religii nie polega na tym, by nas zmusić do myślenia, wzbogacić naszą wiedzę, dodawać do koncepcji, które zawdzięczamy nauce, treści o innej genezie, o innym charakterze, ale raczej, by zmusić nas do działania, aby nam pomóc żyć”. E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, w: *Socjologia religii*, red. F. Adamski, Wydawnictwo Apostolstwo Modlitwy, Kraków 1983, s. 11.

niez kwestia małodzieńności. Zdaniem Jana Pawła II, prokreacja to uwięcenie miłości małżeńskiej, zaś „dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa”²⁶. Rodzice jednak „mają wypełniać swoje zadanie w poczuciu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności [...]; zgodną radą i wspólnym wysiłkiem wyrobią sobie słuszny pogląd w tej sprawie, uwzględniając zarówno swoje własne dobro, jak i dobro dzieci – czy to już urodzonych, czy przewidywanych – i rozeznając też okoliczności życiowe zarówno od strony materialnej, jak i duchowej; a w końcu licząc się z dobrem wspólnoty rodzinnej, społeczeństwa i samego Kościoła”²⁷. Kościół zatem, świadomy konieczności troski o małżeństwo i rodzinę, wspiera kwestie dzieńności na wielu płaszczyznach: religijnej, kulturalnej, ekonomicznej, społecznej i mentalnej (por. schemat 1).

Schemat 1. Kościół a płaszczyzny wsparcia dzieńności.



Źródło: Opracowanie własne.

Na płaszczyźnie religijnej Kościół, doceniając wartość życia, towarzyszy rodzinie na wspólnej drodze jej duchowego rozwoju. Otacza opieką i naucza, że podstawowym i fundamentalnym zadaniem rodziców jest zrodzenie dzieci. Prawdą jest, że nie określa liczby dzieci w rodzinie, ale przypomina, że dla integralności życia rodzinnego potrzeba więcej niż jednego dziecka. Wreszcie uczy, że dziecko jest darem Boga i błogosławieństwem, dlatego też zachęca małżonków, aby otwierali się na dar życia. W ten sposób Kościół promuje odpowiedzialne rodzicielstwo. Domaga się ono między innymi akceptacji poczętego dziecka i przekształcenia jej w miłość wraz z jego rozwojem²⁸.

²⁶ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym* „*Familiaris consortio*” (22 listopada 1981), nr 14 [dalej: FC].

²⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” (7 grudnia 1965), nr 50.

²⁸ Podobnie wyzwaniem polityki ludnościowej państwa powinna być pomoc w zrealizowaniu przez małżonków planów prokreacyjnych oraz próba przekonania do ich korekty. Por. referat

W sferze kultycznej Kościoła celebryje sakramenty święte, podkreślając w nich również ważne miejsce dziecka w rodzinie. Otacza troską dzieci w ich rozwoju sakramentalnym. Przyjmując dziecko do wspólnoty Kościoła, przypomina rodzicom, że w ten sposób uczestniczą w misji religijnego wychowania i pozostają współpracownikami miłości Boga-Stwórcy, jakby jej wyrazicielami. Celebryjąc wszystkie sakramenty dotyczące dzieci, otwiera przed nimi i rodzicami bogaty świat szczęścia rodzinnego. W ten sposób służy rodzinie, aby mogła dobrze wypełniać swoje posłannictwo, poczynszy od łaski, która płynie z sakramentów, poprzez modlitwę i nabożeństwa²⁹. Nadzwyczaj pozytywne podejście Kościoła do działań na rzecz podwyższenia wskaźnika dzietności wypływa z sakramentalnego rozumienia małżeństwa. Miłość małżeńska, według Kościoła, nastawiona jest na rodzenie i wychowanie potomstwa. Można wręcz powiedzieć, że w tym ujęciu „podstawowym zadaniem małżeństwa i rodziny jest służba życiu”³⁰.

Na płaszczyźnie ekonomicznej Kościoła prowadzi różne fundacje, organizuje oazy, kolonie, wspomaga dożywianie dla biednych dzieci w szkole, przyznaje stypendia dla wielodzietnych rodzin. Tworzy różne programy, które pomagają rodzinie w zaspakajaniu jej podstawowych potrzeb. W ramach tej pomocy należy wskazać: Szkolne Koła Caritas, Wigilijne Dzieło Pomocy Dzieciom, Wakacyjną Akcję Caritas, akcję „Kromka Chleba”³¹.

Na płaszczyźnie społecznej Kościoła organizuje i powołuje do istnienia różne ośrodki pomocy, takie jak: świetlice środowiskowe, domy samotnych matek, okna życia, które są strategiami pomocy zagubionym osobom³². Istotnym podmiotem wsparcia rodziny w ramach działalności Kościoła jest instytucja Caritas pochyłająca się na rodzinami z wieloma problemami oraz nad rodzinami wielodzietnymi³³.

B. Balcerzak-Paradowskiej, *Współczesne procesy demograficzne jako wyzwanie dla polityki rodzinnej*, wygłoszony na I Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Demografów (Kliczków 26-28.04.2010), za: J. Balicki, *Uwarunkowania i skutki kryzysu...*, s. 30.

²⁹ Por. E. Osewska, J. Stala, *Drogi katechezy rodzinnej*, Wydawnictwo Św. Wojciecha, Poznań 2002, s. 92.

³⁰ FC, nr 28.

³¹ Por. R. Podstołowicz, P. Grzanka, *Wczoraj i dziś Caritas Diecezji tarnowskiej*, w: *Misericors. 75 lat działalności Caritas Diecezji Tarnowskiej*, s. 334-337.

³² Por. A. Homan, *Okna życia – nowe wykorzystanie starej praktyki*, w: *Misericors. 75 lat działalności Caritas Diecezji Tarnowskiej*, Tarnów 2012, s. 177.

³³ Zagadnienie to szeroko opisuje T. Kamiński, *Nowe możliwości – nowe zagrożenia. Caritas wobec zmieniających się warunków działania*, w: *Z wyobraźnią miłosierdzia. 25 lat Caritas Archidiecezji Warszawskiej*, red. D.J. Pol, Caritas Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2014, s. 123-142; *Caritas jako specyficzny podmiot pomocy społecznej – parę uwag na marginesie encykliki „Deus Caritas Est” Benedykta XVI*, w: *Mezinárodní konference: Deus Caritas Est. Církev jako společenství lásky ve službě třpicimu člověku – Charitní idea a hodnotová orientace v zemích transformace. Dokumentace a zhodnocení*, Cyrilometodějská Teologická Fakulta Univerzity Palackého, red. H. Pompey, J. Doležel, Teologická Fakulta Univerzity Palackého, Olomouc 2008, s. 98-101; *Volontariat služebny na przykladzie Caritasu w Polsce*, Trzeci Sektor (2011)23, s. 15-23.

Ponadto, w swojej bogatej strukturze, Kościół prowadzi poradnie życia rodzinnego, jak również poradnie specjalistyczne³⁴. Trzeba dziś docenić i jakby na nowo odczytać poradnie życia rodzinnego, które są dla narzeczonych i małżonków centrum lepszego i godniejszego życia. Dlatego też w każdym dekanacie wiejskim i w każdej parafii miejskiej te instytucje muszą dobrze funkcjonować. Poradnia powinna być „oczkiem w głowie” każdego proboszcza. Oczywiście, nie może w niej zabraknąć wykwalifikowanej i kompetentnej kadry.

W ramach duszpasterstwa małżeństw i rodzin prowadzone jest dwuletnie studium rodziny, które przygotowuje osoby kompetentne do podejmowania zadań w poradniach rodzinnych. Wykształceni doradcy organizują spotkania z narzeczonymi i małżonkami, aby przekazać im wiedzę w zakresie naturalnego planowania rodziny.

Prowadzone są też katechezy podejmujące problematykę wartości dziecka w rodzinie, organizowane są rekolekcje ukazujące piękno życia małżeńsko-rodzinnego. Kościół udziela pomocy nie tylko narzeczonym w czasie przygotowania do zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego, ale wspiera również małżonków na różnych etapach ich życia. Szczególną troską otacza rodziny zagubione, ciężko doświadczone przez los z powodu ubóstwa, choroby, uzależnienia.

Współcześnie potrzebna jest zmiana mentalności wśród młodych małżonków w zakresie prokreacji. Kościół zwraca uwagę na pewne niepokojące trendy, które coraz bardziej się pogłębiają wśród młodych ludzi, między innymi w ich podejściu do hierarchii celów przyświecających ich wspólnemu życiu. Często jest tak, że najpierw młodzi ludzie muszą zdobyć odpowiedni status ekonomiczny, zdobyć mieszkanie, samochód, zapewnić sobie komfort życiowy i dopiero wówczas zaczynają myśleć o założeniu rodziny. Należy zatem tłumaczyć młodemu pokoleniu, że założenie rodziny i zrodzenie dzieci jest ważniejsze od zapewnienia sobie życiowej wygody.

Specjalnego podejścia wymagają rodzice, którzy borykają się z problemem bezdzietności. Bezdzietność jest współcześnie zjawiskiem bardzo niepokojącym. Wynika ono z kilku czynników. Jedne z nich są niezawinione, inne zawinione. Pozwalając sobie na pewne upraszczające uogólnienie, można powiedzieć, że niezawinionych przyczyn należy upatrywać w podłożu biologicznym, zaś zawinionych w społecznym. Wielu bowiem małżonków, którzy otwierają się na przyjęcie dziecka, w pierwszych latach małżeństwa odkładało decyzję o poczęciu. Niekoniecznie czynili to z egoizmu czy wygodnictwa. Niestety, w obecnych uwarunkowaniach społecznych kobieta deklarująca zamiar urodzenia dziecka ma nikłe szanse na znalezienie pracy, dlatego odkłada to na później. Natomiast urodzenie dziecka zwykle pociąga za sobą przerwę w pracy zawodowej. Zdarza się, że po powrocie z urlopu macierzyńskiego, kobiety otrzymują wypowiedzenie. Tak rodzi się błędne koło niemożności pogodzenia macierzyństwa ze społecznymi konsekwencjami pracy zarobkowej kobiet.

³⁴ W Poradni Specjalistycznej Arka w Tarnowie w ostatnich latach udzielono 2682 porady. Por. M. Hajduk, *Z historii Arki w Tarnowie – kilka danych statystycznych*, w: *Kształty nadziei. Materiały z sympozjum XX-lecia Stowarzyszenia ARKA Poradni Specjalistycznej i Telefonu Zaufania*, red. W. Szewczyk, Biblos, Tarnów 2002, s. 54.

Zdając sobie sprawę z dotkliwości tego problemu, Kościół promuje naprotechnologię jako nowoczesną formę troski o płodność. W tym zakresie „służba małżonkom i nowemu życiu idzie w kierunku nowoczesnej i dokładnej i cierplivej diagnozy. Dzięki niej naprotechnologia może podjąć racjonalne ich leczenie”³⁵. Dramat tysięcy małżeństw niemogących doczekać się własnego dziecka nie może być też pomijany w różnych debatach i konferencjach oraz modlitwach Kościoła. Tym bardziej, że „duszpasterska troska Kościoła powinna towarzyszyć wszystkim rodzinom, na każdym etapie ich życia”³⁶.

Troska Kościoła o dzietność ma kilka swoich stałych wymiarów. Należy do nich zaliczyć między innymi: obronę życia. W związku z tym w swoich dokumentach kategorycznie przeciwstawia się bardzo niepokojącemu zjawisku, jakim jest aborcja, która stanowi wystąpienie przeciwko życiu i godności człowieka³⁷. Mimo zmiany prawa, w tej dziedzinie w Polsce wciąż nie przezwyciężono – także w wymiarze mentalnym – ponurego dziedzictwa PRL. Zdaniem Władysława Majkowskiego, „ustawa z 1956 roku spowodowała, że aborcja w Polsce stała się zjawiskiem powszechnym, tym bardziej, że władze komunistyczne uciekały się do bardzo ożywionej, niejednokrotnie cynicznej propagandy na rzecz aborcji, prezentując ją jako jeden ze zwykłych zabiegów, zatajając jej negatywne skutki dla matki, dla społeczeństwa oraz wymiar moralny. W konsekwencji, według danych oficjalnych, rocznie dokonywano średnio około 220 tys. sztucznych poronień. Przyjmując nawet tę bardzo zaniżoną liczbę, można obliczyć, że w latach 1956-1992 dokonano łącznie 7 920 tys. aborcji. W tym czasie liczba ludności w Polsce wzrosła o niespełna 9 milionów”³⁸.

Kościół stoi na straży życia, broni życia, wzywa do poszanowania życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Nie dziwi zatem, że temu zagadnieniu poświęca dużą część swojego nauczania, które warto przypomnieć w kontekście rozważań na temat roli Kościoła w przeciwstawianiu się zagrożeniom demograficznym. Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne w każdej chwili jego istnienia, także w fazie początkowej, która poprzedza narodziny. Człowiek już w łonie matki należy do Boga, bo ten, który wszystko przenika i zna, tworzy go i kształtuje swoimi rękoma, widzi go, gdy jest jeszcze małym, bezkształtnym embrionem, i potrafi w nim dostrzec dorosłego człowieka, którym stanie się on w przyszłości i którego dni są już policzone, a powołanie już zapisane w Księdze Życia³⁹.

W panoramie boskiego stworzenia zrodzenie dzieci jest ukoronowaniem życia małżeńskiego, a dziecko pozostaje najdoskonalszą formą życia biologicznego, jest bowiem życiem istoty duchowo-cieleśnej i zarazem materialno-społecznej. W tym sensie, życie ludzkie jest rzeczywistością świętą, zaś jego miejscem określanym jako „świątynia” jest rodzina. Bóg jest w tym przypadku promotorem życia i świętości.

³⁵ P. Marzec, *Naprotechnologia. Nowoczesna troska o płodność*, Biblos, Tarnów 2015, s. 177.

³⁶ W. Bołoz, *Promocja osoby w rodzinie*, Adam, Warszawa 1998, s. 229.

³⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2270-2275.

³⁸ W. Majkowski, *Rodzina polska w kontekście nowych uwarunkowań*, Dehon, Kraków 2010, s. 222.

³⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”* (25 marca 1995), nr 61.

Kościół zaprasza zatem małżonków do realizowanej przez odpowiedzialne rodzicielstwo prokreacji, która jest darem udzielonym rodzicom. Pan Bóg bowiem rzekł: „bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Ich płodność staje się wartością w pełni naturalną, a małżonkowie w pełni poznają istotę daru poczętego dziecka. W tym znaczeniu, od początku istnienia nowy człowiek – dziecko, jest nie tylko darem dla samych rodziców, ale i dla całego społeczeństwa⁴⁰. Prokreacja jako podstawowe zadanie małżonków nie wyraża się bowiem jedynie poprzez fizyczne rodzenie dzieci, ale także poprzez umożliwienie im korzystania z owoców własnego życia duchowego i religijnego. Rodzice winni przekazać im je w darze, a poprzez nie Kościołowi i światu⁴¹.

4. PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Problem relatywnie małej dzietności jest bardzo ważnym wyzwaniem dla współczesności, zarówno dla państwa, jak i dla Kościoła. Jak zostało to już wskazane, po roku 1983 nieprzerwanie maleje liczba urodzeń. Współczynniki dzietności wydają się być mocno alarmujące. W 1983 roku urodziło się 723,6 tys. dzieci, a w 1988 tylko 395,6 tys. Oznacza to, iż w ciągu 12 lat nastąpił spadek urodzeń o prawie 45%, zaś w roku 2013 urodziło się jedynie 369,6 tys. dzieci, a współczynnik dzietności uplasował się na poziomie niespełna 1,3 dziecka na jedną kobietę.

Wielu małżonków mogłoby podjąć decyzję o posiadaniu liczniejszego potomstwa. Tym bardziej, iż każde dziecko w rodzinie jest darem i zadaniem. Jest darem – dzięki niemu bowiem małżonkowie odkrywają istotę swojego życia. Człowiek z natury został stworzony w celu zrodzenia kolejnych ludzi, które będą ubogacać świat. Dlatego zrodzenie dziecka nie powinno być dla małżonków jedynie słusznym wypełnieniem własnych oczekiwań, pozwalającym im zaspokoić poczucie szczęścia. Dziecko jest darem Boga i dlatego małżonkowie powinni przyjąć tyle dzieci, ile Pan Bóg w swojej łaskawości, przez akt prokreacji, zamierzył im podarować. Oczywiście, nie może to być ślepe działanie rodziców, ale współpraca z Bogiem-Stwórcą. Akt poczęcia i zrodzenia istoty ludzkiej musi być racjonalny. Oznacza to, że rodzice (małżonkowie), zwracając uwagę na swoje predyspozycje, zdrowie psychiczne oraz warunki ekonomiczne, przyjmują tyle dzieci, ile ze względu na te okoliczności są w stanie przyjąć. Racjonalizm prokreacyjny domaga się od rodziców przestrzegania odpowiedzialnego rodzicielstwa.

Jak się wydaje, istnieje wiele możliwości i kierunków działań wpływających na poprawę dzietności w Polsce. Pierwszym działaniem powinno być bezpośrednie wpływanie Kościoła i innych instytucji na zmianę mentalności i światopoglądu współczesnych małżeństw. Małżonkowie, obok realizacji zawodowych, na pierwszym miejscu powinni deklorować wolę zrodzenia i wychowania dzieci. W ten sposób przyjęta hie-

⁴⁰ Por. U. Dudziak, *Miłość i odpowiedzialność przejawem zdrowia człowieka i rodziny. Wskazania prekonceptyjne, pre- i postnatalne*, Roczniki Nauk o Rodzinie (2009)1, s. 101.

⁴¹ Por. FC 28.

rarchia wartości wraz z kryjącą się za nią filozofia życia pozwoli im zrealizować się na poziomie rodzicielstwa i kariery zawodowej. Tym bardziej, że rodzicielstwa w rodzinie nie powinno sprowadzać się do urodzenia tylko jednego dziecka.

Kościół, towarzysząc rodzinie na drodze zrodzenia i wychowania dzieci, podejmuje szeroką współpracę z instytucjami państwowymi. Oczywiście bowiem jest, że każdy obywatel jest dobrem społecznym.

Jako że w działaniach na rzecz rozwoju demograficznego obok Kościoła ważne miejsce zajmuje państwo, więc jego polityka winna być bardziej przyjazna dla rodziny. Zadaniem państwa jest dbać o rodzinę i podejmować takie ustawy, które pozwolą jej żyć na odpowiednim poziomie ekonomicznym oraz umożliwią – np. przez elastyczny czas pracy – każdej kobiecie-matce, po wykorzystaniu urlopu macierzyńskiego, powrócić do pracy⁴². W tym kontekście biskupi polscy, w liście skierowanym do wiernych, wskazali: „Bolejemy nad tym, iż wiele rodzin nie realizuje swoich marzeń o potomstwie ze względu na obawę o możliwość utrzymania. Bezwzględnie konieczna jest bardziej skuteczna prorodzinna polityka państwa i pomoc najuboższym rodzinom, zwłaszcza wielodzietnym”⁴³.

THE CHURCH AND THE PROBLEM OF DEPOPULATION IN THE CONTEXT OF THE PRESENT

Summary

The article verifies the key issues from the area of contemporary fertility. Its main purpose is to describe the phenomenon of “fertility regression” and point to activities undertaken by the Church to help marriages that perform procreative functions and undertake responsible parenthood. The article refers to the reasons behind diminishing birth rates, their scope and the question of demographic renewal.

The Church knowingly assists fertility issues on many levels: religious, cultic, economic, social, and mental. Accompanying family in procreation and education of children the Church cooperates with the activities undertaken by the State. It is obvious that every citizen is a social good and without replacement of generations every nation is doomed to “biological death”.

Keywords: church, marriage, family, fertility, responsible parenthood, demography

Nota o Autorze: ks. dr Józef Młyński, dr nauk humanistycznych: socjolog, teolog, wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – Wydział Studiów nad Rodziną

⁴² Ważnym przedsięwzięciem, jak zaznacza M. Szyszka, byłoby zwiększenie przez państwo zasiłków rodzinnych oraz wprowadzenie innych form wspierania rodziny. Dlatego też „realizacja bezpośredniej polityki rodzinnej wymaga dostosowania pieniężnych świadczeń rodzinnych do wymogów społecznych. Wskazuje się na konieczność spełniania funkcji egalitaryzującej i kompensacyjnej przez instrumenty bezpośredniej polityki rodzinnej. Dotąd nie został wykorzystany system podatkowy jako narzędzie polityki rodzinnej, a nawet prorodzinnej, wręcz przeciwnie – zaznacza się tendencje do «oczyszczania» go z różnych ulg i odpisów”. M. Szyszka, *Polityka rodzinna w Polsce 1990-2004*, KUL, Lublin 2008, s. 285.

⁴³ Konferencja Episkopatu Polski, *List zapowiadający obchody XV Dnia Papieskiego „Jan Paweł II – patron rodziny”* (11 października 2015), nr 2.

oraz na Uniwersytecie Papieskim J. Pawła II w Krakowie – Wydział Nauk Społecznych; Kierownik ds. praktyk pracy socjalnej na Wydziale Teologicznym w Tarnowie; Członek Polskiego Stowarzyszenia Socjologów oraz Polskiego Towarzystwa Familiologicznego. Pracownik Poradni Specjalistycznej „ARKA” w Tarnowie. Autor wielu publikacji z zakresu socjologii rodziny i pracy socjalnej. Obszary zainteresowania: socjologia rodziny, aksjologia, praca socjalna, pedagogika społeczna.

Słowa kluczowe: Kościół, małżeństwo, rodzina, dzieciństwo, odpowiedzialne rodzicielstwo, demografia

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

SEMINARE

t. 37 * 2016, nr 3, s. 157-169

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.13>

Ks. JAN PIETRZYKOWSKI SDB
WNHiS UKSW, Warszawa

KAZNODZIEJSTWO KANONIKÓW REGULARNYCH KONGREGACJI KRAKOWSKIEJ NA TLE KAZNODZIEJSTWA ZAKONNEGO OD ŚREDNIOWIECZA DO CZASÓW NOWOŻYTNYCH

Od początków chrześcijaństwa w Polsce kaznodziejstwo czerpało z obcych wzorców, przyniesionych przez duchownych z zachodniej Europy. Wyraźny rozwój przepowiadania w Kościele katolickim jest dostrzegalny dopiero na przełomie XII i XIII wieku podczas recepcji reformy gregoriańskiej w Polsce, a szczególnie po Soborze Laterańskim IV (1215). Na mocy 10. dekretu *De predicatoribus instituendis* (o ustanowieniu kaznodziejów) tegoż soboru powszechnego, dopuszczono stosowanie języków miejscowych w kazaniach do ludu i zalecono powołanie specjalnego urzędu kaznodziei przy kościołach katedralnych i klasztornych¹. W polskim ustawodawstwie synodalnym rozporządzenie o kaznodziejstwie znajduje się w statutach prowincjonalnych synodu łęczyckiego z 1285 r. Zalecał on, żeby wierni podczas niedzielnej sumy odmawiali pacierz, a „jeśli byliby biegli [kapłani], niechaj wykładają Ewangelię, aby wierni strzegli się od złego, a czynili dobrze”². Problematyka ta była podejmowana także na późniejszych synodach diecezjalnych. Biskup krakowski Nanker w 1320 r. polecił odmawiać i wyjaśniać teksty pacierza oraz „jeśliby któremukolwiek zostało udzielone zezwolenie na wyjaśnienie Ewangelii w języku ludowym, to niechaj się pilnie do tego przykładają”³.

Duży wkład w nauczanie ludu, niezależnie od jego stopnia wykształcenia, przypadł nowym zakonom żebraczym. Trzy środowiska kaznodziejskie: uniwersyteckie, katedralne (kolegiackie) i zakonne na trwałe wpisały się w historię przygotowania kaznodziejów, jak i tematykę i charakter kazań⁴.

¹ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2: 869-1320, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM Księży Jezuici, Kraków 2003, s. 244-247; J. Wolny, *Kaznodziejstwo*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I: *Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1974, s. 276.

² I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971, s. 58.

³ *Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera z 2 października 1320 r.*, wyd. Jan Fijałek, Kraków 1915, s. 27; Z. Kliszko, *Przepisy synodalne w Polsce średniowiecznej o kaznodziejstwie*, *Studia Theologica Varsaviensia* 1(1975), s. 128-131.

⁴ Por. J. Wolny, *Kaznodziejstwo...*, s. 275-277; W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce od początku do*

Kaznodzieje i duszpasterze parafialni przypominali wiernym zasady prawdy wiary, wynikające z tego tytułu obowiązki oraz przestrzegali przed popełnianiem grzechów ciężkich. Wiernym bez specjalnego przygotowania intelektualnego, księża zakonni i diecezjalni głosili nauki popularne, nawiązujące do tradycji homilii preferującej łatwy i obrazowy wykład nauki, wyzwalającej emocje i wyobraźnię słuchacza. W posługę głoszenia słowa Bożego angażowali się także duchowni z zakonów i kongregacji kanonickich o starszej metryce jak: bożogrobcy, norbertanie, kanonicy regularni i inni, którzy realizowali swoje posłannictwo w Kościele także poprzez prowadzenie duszpasterstwa parafialnego⁵.

Kaznodziejstwo w Polsce rozwinęło się dopiero w XV wieku. Zdecydowany wpływ miał zwiększający się udział duchownych w studiach wyższych na Uniwersytecie Karola w Pradze i w odnowionym Uniwersytecie Krakowskim oraz powstanie nowego dynamicznego odłamu franciszkańskiego, Braci Mniejszych Obserwantów, nazywanych w Polsce popularnie bernardynami. W porównaniu z okresem wcześniejszym, w większym stopniu pojawia się kaznodziejstwo w języku narodowym nie tylko w świątyniach parafialnych, ale w katedrach, kolegiatach i głównych kościołach miejskich. Zdecydowanie poszerza się zakres piśmiennictwa kaznodziejskiego co do rozpiętości tematycznej i ilości autorów. Na użytek duszpasterzy powstawały kolekcje pomocy kaznodziejskich pisanych przez rodzimych twórców. Zachowane zbiory kazań dotyczą różnorodnej problematyki: dekalogu, grzechów głównych, sakramentów, rzeczy ostatecznych, zagadnień moralnych i katechizmowych⁶.

Biblioteki katedralne, kolegiackie, a nawet parafialne wyposażono w księgozbiory kaznodziejskie. Ten dział często zawierał najwięcej pozycji i z pewnością był najczęściej wykorzystywany. Przeważnie na jego zasób składały się kazania roczne, świąteczne, niedzielne i wielkopostne, będące odpisami piętnastowiecznymi. Na szczególną uwagę w dziedzinie posiadania cennych zbiorów bibliotecznych zasługują kongregacje kanoników, zajmujące się także prowadzeniem duszpasterstwa parafialnego i wychowaniem oraz wykształceniem księży. Spośród nich, poza bożogrobcami w Miechowie, generalnie pierwsze miejsce przypada kanonikom regularnym św. Augustyna. W znaczniejszych prepozyturach nie ograniczano się tylko do gromadzenia i przechowywania rękopisów, ale w miejscowych skryptoriach też przepisywano, popularyzując kazania uznanych i popularnych kaznodziejów⁷.

końca epoki baroku, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Częstochowa 1999, s. 20-26.

⁵ Por. K. Panuś, *Kaznodziejstwo w katedrze krakowskiej*, cz. 1: *Od początków do czasów rozbiorów*, PAT, Kraków 1995, s. 35-38.

⁶ Por. J. Ziomek, *Postylla*, w: tenże, *Renesans*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1998, s. 127-232; W. Pazera, *Kaznodziejstwo w Polsce...*, s. 55-62.

⁷ Por. M. Rechowicz, *Początki i rozwój kultury scholastycznej (do końca XIV wieku)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. I, s. 64, 70-71; R. Skrzyniarz, *Zbiory kazań w polskich księgozbiorach okresu średniowiecza*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 70(1998), s. 249-253; E. Zielińska, *Kultura intelektualna kanoników regularnych z klasztoru w Kraśniku w latach 1469-1563*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002, s. 30; K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007, s. 175; K. Łatak, S. Nalbach, *Ze studiów nad kulturą umysłową kanoników regularnych krakowskiej prepozytury Bożego Ciała w XV i XVI wieku*, Drukarnia Pijarów,

Kaznodziejstwo należało do podstawowych obowiązków zakonów mendikańskich (dominikanów, franciszkanów konwentualnych i bernardynów). Pełnienie posługi słowa uzależnione było od znajomości teologii, zbiorów kazań i literatury kaznodziejskiej. Dlatego przy konwentach dominikańskich gromadzono księgi teologiczne, liturgiczne, kanoniczne, zbiory kazań, zbiory hagiograficzne, komentarze do Pisma św. i różne słowniki. Przykładem posiadania takiego zbioru był Kraków, Wrocław, Sieradz i inne. Podobny charakter użytkowy zawierały księgozbiory franciszkanów, a pod koniec XV w. i bernardynów (Kraków, Wrocław, Warszawa, Poznań)⁸.

W przeciwieństwie do obecnej praktyki, kiedy kazania głosi prawie każdy ksiądz zakonny, to w przeszłości od średniowiecza aż do prawie połowy XIX wieku mogli je głosić tylko wyznaczeni kapłani. Celem utrzymania stałej działalności kaznodziejskiej i podniesienia poziomu kaznodziejstwa w niektórych miastach tworzono prebendy dla mówców kościelnych. Praktykę tę zastosowano m. in. w kościele farnym Bożego Ciała na Kazimierzu. Jednak predykatura niemiecka była lepiej uposażona od polskiej, co wiązało się z liczebnością danej nacji mieszkańców i liczbą ich rajców miejskich⁹. Wypada nadmienić, że kaznodziejstwo zaliczano do wyższych form nauczania religijnego. Kanoników pracujących jako kaznodzieje uważano za elitę kongregacji. Ich pozycję formalnie określała reguła zakonna i statuty opactwa czy prepozytury. Ważnym etapem decydującym o wyborze księży zakonnych na przyszłych kaznodziejów był proces kształcenia, nienaganna postawa moralna, dobry głos, ponieważ przekaz werbalny należał do podstawowych narzędzi kaznodziei. Dodatkowo obligowano ich do posiadania jurysdykcji do spowiadania wiernych. Byli oni mianowani przez prepozyta po konsultacji kapituły konwentualnej. Konstytucje zakonne sankcjonowały nawet egzamin, przed mianowaniem na ten urząd. Protokoły powizytacyjne kard. Jerzego Radziwiłła z końca XVI wieku żądały, aby po nominacji od prepozyta, kaznodzieja przedstawił się miejscowemu biskupowi diecezjalnemu i otrzymał błogosławieństwo. Posługa kaznodziejska podlegała kontroli, dlatego też spisywał on swoje przemówienia, które miał głosić z pamięci. Obowiązki kaznodziei powierzano kanonikowi regularnemu ze stopniem uniwersyteckim. Prawo partykularne zalecało, aby kaznodzieja nie przedłużał kazania ponad godzinę¹⁰. W klasztorach istniał stały

Kraków 2009, s. 200-204.

⁸ Por. R. Skrzyniarz, *Zbiory kazań w polskich księgozbiorach...*, s. 255-257; K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 137.

⁹ Por. J. Związek, *Z dziejów kaznodziejstwa katolickiego w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku*, *Analecta Cracoviensia* 23(1991), s. 229-230.

¹⁰ Por. *Constitutiones Canonice Regularium Ordinis S. Augustini Congregationis Salvatoris Lateranensis*, Romae 1628, s. 36. Wizytacje kanoniczne, bpa J. Konarskiego z 1522 r. i kard. J. Radziwiłła z 1596 r. Por. K. Łoniewski, *Żywot, sprawy y cudowne boskie wstawienie pobożnego kapłana B. Stanisława Kazimierczyka przy Krakowie na Kazimierzu Bożego Ciała kościele*, Kraków 1618, s. 7-8, 11. Kard. J. Radziwiłł dostosował się tylko do wytycznych Soboru Trydenckiego określonych w *Dekrecie o nauczaniu i głoszeniu*, rozdział 2, paragraf 13 – „Zakonnicy z jakiegokolwiek zakonu, nie mogą głosić kazań w kościołach, nawet należących do ich zakonu, jeżeli nie zostali sprawdzeni i uznani przez swoich przełożonych pod względem życia, obyczajów i wiedzy, oraz nie uzyskają ich

urząd kaznodziei, a każdy klasztor i kościół jednocześnie posiadał zasadniczo jednego księdza oddelegowanego do przepowiadania.

Z nekrologów klasztornych i ksiąg miejskich dowiadujemy się o okresowym istnieniu w konwentach kanoników regularnych osobnych kaznodziejów – polskim i niemieckim, a niektórzy głosili kazania w obu językach. W klasztorze Bożego Ciała na Kazimierzu osobni kaznodzieje istnieli do połowy XVI wieku. Natomiast w tym okresie pojawiło się rozróżnienie na kaznodzieję zwyczajnego i nadzwyczajnego¹¹.

Osobny kaznodzieja lub kaznodzieje głosili kazania w swoich kościołach dla parafian, a zakonnicy mieli w nich uczestniczyć pod karą grzywny. Kongregacja kanoników regularnych zdawała sobie sprawę, że kaznodzieja poprzez dobre i popularne przepowiadanie budował prestiż prepozytury wśród wiernych, co przyczyniało się wydatnie do wzrostu frekwencji. Ponadto reprezentował on wspólnotę zakonną poza murami klasztornymi. Nic więc dziwnego, że stanowisko kaznodziei umożliwiało drogę awansu do kolejnych, wyższych urzędów w kongregacji. Pełnienie funkcji kaznodziei zapewniało mu powszechny szacunek i uznanie, dlatego też nieraz zabiegano o tę godność. Status kaznodziei cieszył się wysoką pozycją w kanonickich kongregacjach zakonnych, a ich funkcja w prawie partykularnym była wymieniana bezpośrednio w rozdziale po prepozycie, przeorze i magistrze nowicjatu¹². Zgodnie z panującymi u kanoników regularnych zwyczajami, kaznodzieje cieszyli się niektórymi przywilejami; zwalniano ich z udziału w części wspólnych modlitw, obowiązków związanych z wykonywaniem różnych prac. Dodatkowo do ich obowiązków należało błogosławienie małżeństw i prowadzenie ksiąg zaślubionych. Nie była to jednak funkcja dożywotnia w tym samym klasztorze. Po pewnym czasie kaznodzieję promowano na wyższy urząd, albo też przenoszono na równorzędne stanowisko do innego konwentu¹³.

Zachowały się niezbyt obszerne informacje na temat kaznodziejstwa kanoników regularnych w XV wieku. Najliczniejsze i najbogatsze źródła z tego okresu dotyczą kongregacji wspólnoty zakonnej i parafii Bożego Ciała na krakowskim Kazimierzu. Jest to związane z miastem stołecznym, będącym centrum intelektualnym, kulturalnym i religijnym Polski. Nie bez znaczenia był fakt, że działał tam wówczas św. Stanisław Kazimierczyk. Dla członków kongregacji kanoników regularnych i parafian głosił on kazania po polsku i po niemiecku¹⁴.

pozwolenia, z którym – zanim rozpoczną głoszenie kazań – mają obowiązek stawić się osobiście przed biskupem i prosić go o błogosławieństwo”, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, s. 249.

¹¹ Por. K. Łatak, *Kanonicy regularni laterańscy na Kazimierzu w Krakowie do końca XVI wieku*, Kuria Biskupia Diecezji Elckiej, Elk 1999, s. 284-295.

¹² Por. *Constitutiones*, s. 36-37. Kaznodziejstwo samodzielne prowadzili dominikanie, franciszkanie, bernardyni, karmelici, augustianie we własnych kościołach zakonnych. Na prowincji aktywnie posłudze głoszenia Słowa Bożego oddawali się głównie dominikanie, franciszkanie, bernardyni i później jezuici.

¹³ Por. H. D. Wojtyśka, *Nauka i nauczanie u kanoników regularnych (na przykładzie Kongregacji Bożego Ciała)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. II, cz. II, red. M. Rechowicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Kraków 1975, s. 469.

¹⁴ W samym Krakowie i przylegających do niego zespołach miejskich i osad (Kazimierz, Kle-

Na rozgłos klasztoru wpływały takie czynniki jak, przestrzeganie przez zakonników obserwacji zakonnej, prowadzenie szkoły na wysokim poziomie, odpowiednie zaopatrzenie biblioteki, wzorcowa praca duszpasterska i udzielanie się na zewnątrz kaznodziejów. Poza głoszeniem kazań w katedrze, bardzo prestiżową pozycją cieszył się kaznodzieja nadworny (królewski). Tytuł ten przed wstąpieniem do kanoników regularnych, posiadał po 1420 r. ks. Dersław z Borzymowa. Pod koniec życia w 1450 r, przed przyjęciem habitu zrezygnował z wielu tytułów i godności kościelnych i świeckich, ofiarował klasztorowi wieś Krzyszkowice k. Wieliczki. Prawdopodobnie nadal prowadził działalność wykraczającą poza mury klasztorne. Zmarł w październiku 1452 r. podczas zarazy i został pochowany w prezbiterium Kościoła Bożego Ciała¹⁵.

Pośrednio do podniesienia poziomu kaznodziejstwa w Kościele katolickim przyczyniła się reformacja. Kazanie stało się wtedy centrum liturgii. W renesansie bardziej rozpowszechniły się kazania typu homiletycznego, polemicznego i apologetycznego. Doniosłe znaczenie problematyki związanej z kaznodziejstwem opracowano i ogłoszono na trzech sesjach Soboru Trydenckiego: *W dekrecie o nauczaniu i głoszeniu* – sesja 5 (17 VI 1547 r.), sesja 22 (17 IX 1562 r.), *Nauka i kanony o Najświętszej ofierze mszy św.*, sesja 24 (11 XI 1563), *Dekret o reformie*¹⁶. Jednocześnie podczas trwania tego soboru zagadnieniami związanymi z kaznodziejstwem zajmowały się polskie synody prowincjonalne (plenarne), zwoływane i odprawiane pod przewodnictwem prymasów. 17 maja 1557 r. na synodzie w Piotrkowie zalecono głosić słowo Boże „z należytą powagą i nieskażone, zgodnie z nauką Ojców Kościoła i ustawami synodalnymi, bez żartów, bajek i innych ludzkich opowiadań”. Prymas Polski Mikołaj Dzierzgowski, został zobowiązany do wydania homiliarza i katechizmu dla wiernych¹⁷. Podobnie na synodzie prowincjonalnym w Warszawie z 1561 r., powrócono do zagadnienia związanego z dru-

parz, Piasek) w XV wieku funkcjonowało 12 parafii. W kościołach parafialnych i zakonnych wierni mieli do wyboru 18 kazań polskich i 6 niemieckich. Por. *Vita sancti doctoris Joannis Canti*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. VI, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 511.

¹⁵ Ks. Dersław z Borzymowa herbu Kopacz, syn Mikołaja z Borzymowa k. Wiślicy, urodził się w 1390 r. Studiował prawo na Uniwersytecie Krakowskim i w 1430 r. został doktorem dekretów. Pracował na tej uczelni i dodatkowo był jej rektorem oraz dziekanem wydziału prawniczego. Należał do grona kanoników katedralnych, pełnił obowiązki oficjela i archidiacona krakowskiego. Był notariuszem królewskim i z nadania królewskiego był proboszczem kilku parafii. Odprawił poselstwo do Rzymu i na sobór do Bazylei, gdzie reprezentował Uniwersytet i Kapitułę Katedralną. Ponadto został wybrany na posła do stanów francuskich. Por. T. Glemma, *Borzymowski Dersław*, w: *Polski Słownik Biograficzny* [dalej: PSB], t. II, s. 370; M. Biskup, *Czasy Władysława III Jagiellończyka (Warneńczyka) (1434-1444)*, w: *Historia Dyplomacji Polskiej*, t. II, cz. IV, red. M. Biskup, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982, s. 402.

¹⁶ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV: 1511-1870, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, WAM, Kraków 2005, s. 241-249, 645, 743.

¹⁷ Por. I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, s. 133-134; J. Związek, *Katolickie poglądy polityczno-społeczne w Polsce na przełomie XVI i XVII wieku w świetle kazań*, [Seria: Studia kościelno-historyczne, t. II], Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1977, s. 26- 28.

kowaniem pomocy homiletycznych dla księży¹⁸. Uchwały wyżej wymienionych polskich synodów plenarnych ściśle wiązały się z zaleceniami Soboru Trydenckiego, a nawet go wyprzedzały.

Największe osiągnięcia w kaznodziejstwie odnotowali kanonicy regularni w pierwszej połowie XVII wieku. Spośród nich z pewnością wyróżniał się ks. Jan Augustyn Biesiekierski (1567-1635), którego owocna działalność pisarska i kaznodziejska wykraczała poza mury własnego klasztoru i kościoła¹⁹. W 1587 r. wstąpił on do jezuitów w Wilnie, następnie studia seminaryjne odbył w Poznaniu i ok. 1600 r. przyjął święcenia kapłańskie. Był wykładowcą retoryki w kolegiach jezuickich w Lublinie i Jarosławiu oraz teologii polemicznej w Kaliszu i prefektem szkół w Sandomierzu, rektorem kolegium w Jarosławiu. Od 1607 r. pełnił obowiązki kaznodziei w Poznaniu i tam w 1615 r. wydrukował kazanie wygłoszone na św. Andrzeja w kościele św. Marii Magdaleny – *Kościół nowotny prawdziwym Kościołem być nie może*. Pod koniec pobytu u jezuitów w latach 1616-1619 był superiorem rezydencji w Przemyślu²⁰.

W roku 1621 J. A. Biesiekierski opuścił zakon jezuitów i przeszedł do kanoników regularnych laterańskich Bożego Ciała w Kazimierzu pod Krakowem. Wkrótce powierzono mu wykłady z teologii w studium klasztorным. Z pewnością należał on do wybitnych pionierów, którzy swoje nieliczne, ale różnorodne prace o charakterze historycznym, polemicznym i kaznodziejskim ogłosił drukiem. W publikacji – *Krótką nauka o czci i poszanowaniu obrazów świętych*, Kraków 1624, przedstawił syntetycznie dzieje kanoników regularnych i cudownego obrazu NMP w kościele Bożego Ciała. Niestety, zaginął rękopis przygotowanego do druku tekstu *Żywoty Stanisława Kazimierczyka*. Najobszerniejszą publikacją zwartą jest kazanie wygłoszone w kościele farnym w Kraśniku na pogrzebie Wojciecha z Wybranowa – *Szlachcic polski starożytny, na pogrzebie sławnej pamięci J. M. Pana Wojciecha Wybranowskiego, wystawiona w kościele Kraśnickim farnym od X. Jana Augustyna Biesiekierskiego*, Lublin 1632, ss. 40. Opracowania te dobrze udokumentowane argumentami historyczno-teologicznymi były też odpowiedzią protestantom na ich zarzuty skierowane przeciwko Kościołowi katolickiemu²¹.

¹⁸ Por. W. A. Jougan, *Homilie polskie od czasów najdawniejszych aż po dobę obecną*, Drukarnia Katolicka J. Chęciński, Lwów 1902, s. 60-61.

¹⁹ Bracia Jan i Mikołaj Sokołowscy herbu Pomian w 1531 r. nabyli Besiekiery wraz z rycerskim zamkiem i od niego nazwali się Biesiekierskimi. Potomkowie Jana przenieśli się na Litwę i nie wiadomo, z jakich powodów kilku z nich przyjęli herb Topór. Być może z tych powodów ks. Ludwik Grzebień TJ w *Słowniku Polskich Teologów Katolickich* [dalej: SPTK], t. I, red. E. H. Wyczawski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981, s. 147, podał Wielkopolskę jako miejsce urodzenia J. A. Biesiekierskiego, a powiat grodzieński w *Encyklopedii wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 47. Por. H. Stupnicki, *Herbarz Polski*, t. I, Lwów 1855, s. 34; *Besiekiery*, w: *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. I, nakł. F. Sulimierski, B. Chlebowski, W. Walewski, Warszawa 1880, s. 156-157; S. Uruski, *Rodzina herbarz szlachty polskiej*, t. I, Uniwersytet Jagielloński, Warszawa 1904, s. 209-210.

²⁰ Por. *Biesiekierski Jan (Augustyn)*, w: *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995*, s. 47.

²¹ Por. L. Grzebień, J. Mandziuk, *Biesiekierski Jan Augustyn*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich* [dalej: SPTK], t. I, s. 147.

Do tego grona pierwszych wybitnych kanoników regularnych, którzy pisali dzieła teologiczne i publikowali je drukiem należał także ks. Paweł Pukał (1584-1631). Był on znanym kaznodzieją w Krakowie i Kraśniku oraz prepozytem w Bychowie (1622-1628). W 1600 r. rozpoczął studia na Wydziale Artium Uniwersytetu Krakowskiego, a w 1605 r. wstąpił do kanoników regularnych. W latach 1609-1612 kontynuował edukację w Padwie i tam uzyskał stopień doktora teologii oraz przyjął święcenia kapłańskie. Następnie wrócił do Polski i jako kolekcjoner posiadał znaczący zbiór ksiąg prywatnych. W 1617 r. wydał rozmyślenia pasyjne tłumaczone z języka włoskiego, a w 1619 r. opublikował drukiem *Genealogię* Jana de Nigra Valle, która była w Polsce pierwszym źródłem do poznania historii kanoników regularnych laterańskich. Od 1628 r. rezydował w Krakowie, gdzie był lektorem studium klasztornego, kaznodzieją zwyczajnym i promotorem Bractwa Najświętszego Sakramentu i Pięciu Ran Pana Jezusa²².

W I Rzeczypospolitej okres odrodzenia kończy się umownie potopem szwedzkim. Kazania barokowe były obrazem psychiki i obyczajowości społeczeństwa tej epoki. Kaznodzieje poruszali problemy codzienności, a ich zbiory można pośrednio zaliczyć do pewnego rodzaju kronik wydarzeń historycznych. Wystąpienia kaznodziejów były zasadniczo w tonie pogodnym, a nawet żartobliwym i dowcipnym, okraszone masą szczegółów drugoplanowych. Duże znaczenie na rozwój kaznodziejstwa miał rozkwit misji ludowych i ożywienie kultu maryjnego²³.

Szczególnym wyrazem uznania dla kaznodziei zakonnego tego okresu było skierowanie go do pracy w katedrze i publikacja drukiem jego zbiorów. Do grona popularnych i cenionych kaznodziejów tego okresu na trwałe wpisał się prepozyt Bożego Ciała, ks. Jacek Liberiusz (1599-1673). Edukację rozpoczął w domu rodzinnym i szkole parafialnej kanoników regularnych w Kazimierzu. Do tego konwentu został przyjęty w 1617 r. i po rocznym pobycie złożył śluby zakonne. W 1618 r. podjął studia w Uniwersytecie Krakowskim, które w 1622 r. uwieńczył stopniem mistrza sztuk wyzwolonych. Przez dwa lata prowadził zajęcia dydaktyczne na tejsze uczelni

²² Por. *Katalog prepozytów sporządzony na podstawie akt kapituł generalnych, wizytacji i nekrologu zakonnego* przechowywany w Archiwum Kościoła Bożego Ciała [dalej: ABC]; P. Pukał, *Genealogia Sacri et Apostolici Ordinis Canoniorum Regularium S. Augustini ex Congregatione Lateranensi S. Salvatoris contexta olim a Joanne de Nigra Valle Ordinis Premonstratensium*, Kraków 1619; W. Urban, *Losy wychowanków Akademii Krakowskiej w drugiej połowie XVI i pierwszej połowie XVII wieku*, w: I. Kaniewska, R. Żelewski, W. Urban, *Studia z dziejów młodzieży Uniwersytetu Krakowskiego w dobie renesansu*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1964, s. 184-185; H. Barycz, *Metryka nacji polskiej na Uniwersytecie Padewskim (1592-1745)*, w: *Archiwum nacji polskiej w Uniwersytecie Padewskim*, t. I, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1971, s. 362-363; E. Ozorowski, *Pukał Paweł*, w: SPTK, t. III, s. 460-461; K. Łatak, *Ksiądz Stefan Ranatowicz CRL (1617-1694). Barokowy kronikarz i pisarz klasztorny*, Drukarnia Pijarów, Kraków 2010, s. 79-80.

²³ Duże zasługi w dziedzinie prowadzenia misji ludowych położyli jezuita, franciszkanie, misjonarze św. Wincentego a Paulo, a następnie redemptoryści. Do głównych zadań kazań eschatologicznych należało doprowadzenie słuchaczy do skruchy i nawrócenia. Por. K. Górski, *Studia i materiały z dziejów duchowości*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1980, s. 262-264; G. Siwek, *Misje ludowe w teorii i praktyce Kościoła*, Poligrafia Salezjańska, Kraków 1999, s. 52, 57-58; K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 257-258.

i prawdopodobnie w 1624 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1626-1628 uczył się w Cremonie w zakonnym studium teologii włoskich kanoników regularnych laterańskich i w Rzymie uzyskał doktorat z teologii²⁴. Do Krakowa wrócił w 1630 r. i w styczniu następnego roku na kapitule konwentualnej powierzono mu obowiązki kaznodziei, lektora filozofii w studium klasztornym, spowiednika księży, a później też mistrza nowicjatu. Urzędy te pełnił do 1638 r. Na wniosek opata komendatoryjnego Czerwińska, królewicza Karola Ferdynanda Wazy, został wypożyczony do tej wspólnoty zakonnej, aby podnieść poziom naukowy kanoników tego ważnego ośrodka na Mazowszu. Przez prawie trzy lata łączył tam obowiązki nauczyciela filozofii i teologii z funkcją kaznodziei. W 1640 r. został wybrany koadiutorem prepozyta ks. Marcina Kłoczyńskiego i po jego śmierci w 1644 r. rozpoczął samodzielne urzędowanie w klasztorze i parafii. Mimo dość dużej konkurencji ks. Liberiusz był zapraszany z okolicznościowymi kazaniami do katedry wawelskiej i do znacznie większych kościołów Krakowa: Mariackiego, karmelitów na Piasku, bernardynów na Stradomiu, dominikanów i franciszkanów. Pozostało po nim ok. 100 opublikowanych drukiem kazań głównie mariologicznych i chrystologicznych, które stanowią cenny przyczynek do dziejów kultury staropolskiej XVII wieku. Jego liczne kazania maryjne, oryginalne co do formy i treści, są ciągle przedmiotem zainteresowań mariologów. Wśród najbardziej znanych zbiorów wydrukowanych kazań należy wymienić: *Gospodyni Nieba i Ziemi* (1657), *Gospodarz Nieba i Ziemi Jezus Chrystus* (1665, 1667), *Gwiazda Morzka Najświętsza Maryja Panna* (1670) i inne. Co do treści, nie są one wolne od panującej wówczas „mody barokowej”, ale zdecydowanie przeważają w nich pozytywne zalety²⁵.

Szczególną sławą niezwykłego kaznodziei cieszył się ks. Ludwik Szymon Faściszewski (1608-1667). Po studiach specjalistycznych we Włoszech i uzyskaniu tam stopnia doktora teologii w 1650 r. w Rzymie (Sapienza) powrócił do Polski i pełnił obowiązki zwyczajnego kaznodziei w Kazimierzu i Kraśniku. Ks. L. Faściszewski przygotował do druku zbiór swoich kazań, jednak nie zdążył ich opublikować. Obszerny rękopis kazań zaginął, być może dlatego, że z dorobku tego wybitnego kaznodziei zbyt często korzystali inni kanonicy²⁶.

W przeciwieństwie do jezuitów, dominikanów czy bernardynów, przedstawiciele kanoników regularnych nie dostąpili na stałe zaszczytnego urzędu kaznodziei katedralnego. Zachowały się tylko relacje informujące o okazjonalnym i niezbyt częstym głoszeniu kazań przez kanoników regularnych w centralnych kościołach

²⁴ Por. E. Ozorowski, *Liberiusz (Liberius) Jacek*, w: SPTK, t. II, s. 524-525; K. Łatak, *Poczet rządców opactwa Bożego Ciała Kanoników Regularnych Laterańskich w Krakowie*, Ordinis Canonicorum Regularium Lateranensium, Kraków 2005, s. 98-99.

²⁵ Por. H. D. Wojtyńska, *Nauka i nauczanie u kanoników regularnych...*, s. 466-467; J. Bieniarzówna, *Liberiusz Jacek*, w: PSB, t. XVII, s. 282-283.

²⁶ Archiwum Klasztoru OO. Paulinów na Jasnej Górze, sygn.. 254, Acta visitationum seu prepositorum Canonicorum Regularium Lateranensium; M. A. Górczyński, *Schema de Canonicis Regularibus Lateranensibus Congregationis Cracoviensis*, w: Joannes de Nigro Valle, *Genealogia Sacri et Apostolici Ordinis Canonicorum Regularium*, Kraków 1707, s. 118.

diecezji. Wypada przypomnieć, że kongregacja krakowska posiadała tylko dwie swoje kanonie w stolicach diecezji, mianowicie w Krakowie i Wilnie, gdzie konkurencja kaznodziejska była duża z powodu istniejących tam wyższych uczelni i licznych zakonów.

W okresie oświecenia w I Rzeczypospolitej kazania wygłaszano w sposób podniosły, a jednym z ich celów było spowodowanie w słuchaczach przekonania do przyjęcia jakiejś prawdy lub uwrażliwienia na wolę poprawy postępowania. Ponadto dość sztywno przestrzegano jedności tematu. Kaznodzieje oprócz tematów ściśle religijnych i umoralniających, w tym piętnowania wad narodowych epoki saskiej takich jak: pychę, obłudę, pijaństwo, pochlebstwo, płaszczenie się, podejmowali także problemy zagrażające integralności państwa, a w tym liberum veto i ucisk chłopów. Niestety, przepowiadanie kościelne wieku oświecenia było w większości pozbawione charakteru nadprzyrodzonego, co w konsekwencji doprowadziło do kryzysu kaznodziejstwa²⁷.

Podczas niewoli narodowej katolicyzm polski zespałał się z religijnie motywowanym patriotyzmem. Do takiego stanu przyczynili się sami zaborcy, którzy uciskali zarówno polskość jak i wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego. Propagowany stereotyp Polak-katolik odgrywał rolę obronną w stosunku do atakowanych przez zaborców takich wartości jak tożsamość narodowa, tradycja historyczna i idea niepodległościowa. Dlatego też Polacy w walce o wolność, stawiali na tym samym poziomie powinność religijną i patriotyczną. Kazania w tym duchu głosili głównie księża związani z posługą pełnienia funkcji kapelanów wojskowych, ruchem konspiracyjnym, obchodami sławnych rocznic, czy sprowadzaniem prochów wieszczów i bohaterów narodowych²⁸.

W pewnym stopniu w nurt ten wpisuje się owocna działalność prepozyta klasztoru Bożego Ciała, ks. Tomasza Franciszka Madejskiego (1799-1876). Wykształcenie średnie zdobył w Krakowie i w 1816 r. wstąpił do kanoników regularnych. Śluby zakonne złożył 27 stycznia 1818 r. w Kościele Bożego Ciała na Kazimierzu. Następnie w Kraśniku odbył studia seminaryjne i 19 stycznia 1823 r. otrzymał święcenia kapłańskie w Lublinie. Zachowane w krakowskim klasztorze rękopisy kazań ks. Madejskiego pozwalają wyciągnąć wnioski o jego dobrym przygotowaniu teologicznym, znajomości literatury, historii Kościoła i dziejów ojczystych. Od marca 1829 r. przebywał w Krakowie, gdzie pełnił obowiązki kaznodziei, zakrystiana i przez pięć miesięcy magistra nowicjatu. W 1831 r. wrócił do Kraśnika i na nowo podjął poprzednie urzędy. Ponadto był też magistrem nowicjatu²⁹.

²⁷ Por. W. Rubin, *Lud w polskim ustawodawstwie synodalnym do rozbiorów Polski*, w: *Sacrum Poloniae Millenium*, t. II, Rzym 1955, s. 26-32; W. Szetelnicki, *Kaznodziejstwo polskie XVI i XVII wieku w obronie ludu*, *Nasza Przeszłość* 25(1972), s. 49; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. II, s. 289-295.

²⁸ Por. M. Brzozowski, *Kaznodziejstwo i sprawa narodu. Elementy teologii wyzwolenia w kaznodziejstwie polskim XIX wieku*, *Znak* 398(1988), s. 38-49; Z. Zieliński, *Kościół i naród w niewoli*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995, s. 23-29.

²⁹ Por. *Schematismus Dioecesis Lublinensis 1824-1829*; K. Łatak, *Kongregacja krakowska kano-*

Podczas obrad kapituły generalnej w Krakowie w 1836 r. ks. Madejski został wybrany przeorem krakowskim. Wśród aktywnie prowadzonych prac, otoczył też opieką bibliotekę klaszorną, interesował się sprawami społecznymi i narodowymi. Wyrazem tego było poparcie powstania listopadowego, a następnie udział w manifestacji 1846 r. na Podgórzu, zorganizowanej przez Edwarda Dembowskiego. Za taką postawę władze austriackie wtrąciły go do więzienia w Krakowie, a 12 maja 1849 r. ponownie aresztowały i skazały na roczny pobyt w twierdzy ołomunieckiej, skąd 20 lutego 1850 r. wyszedł na wolność³⁰. Pod naciskiem władz cywilnych musiał opuścić klasztor i za zgodą konsystorza krakowskiego zamieszkał w domu emerytów i pomagał w pracy duszpasterskiej w parafii Wszystkich Świętych w Krakowie. Mimo eksklaustracji utrzymywał kontakty z kanonikami regularnymi, a w latach 1854-1858 ponownie przebywał we wspólnocie zakonnej. Życie zakończył poza klasztorem jako wikariusz parafii Wszystkich Świętych i penitencjariusz w kościele Mariackim. W Archiwum Bożego Ciała w Krakowie pozostały po nim dwa pokaźne zbiory kazań³¹.

Na polu oświaty jako propagator nowoczesnego szkolnictwa zasłużył się ks. Antoni Firman Lubaczewski (1791-1853), prepozyt kraśnicki (1820-1853), a od 1836 r. także prepozyt generalny kongregacji krakowskiej. Chociaż nie posiadał on oficjalnej nominacji na urząd kaznodziei, to jako proboszcz kraśnickiej parafii odznaczał się darem słowa i dał się poznać jako wytrawny mówca nie tylko w klasztornej świątyni, ale i na zewnątrz poza wspólnotą zakonną³². Po otwarciu nowicjatu i seminarium w Kraśniku, ks. Lubaczewski prowadził wykłady z filozofii i teologii oraz otrzymał nominację na socjusza magistra nowicjatu. Zmarł w Kraśniku 25 kwietnia 1853 r. na skutek wylewu i został pochowany w zakonnym kościele³³.

Podobnie w sprawy narodowo-patriotyczne był zaangażowany opat krakowski, ks. Stanisław Dominik Słotwiński (1828-1905). Kształcił się w gimnazjum w Lublinie, które słynęło z wysokiego poziomu nauczania. Jako zdolny i pilny uczeń w 1846 r. wstąpił do kanoników regularnych laterańskich w Kraśniku i w 1848 r. otrzymał święcenia niższe w Sandomierzu. Jako kleryk zajmował się tajnym nauczaniem zwłaszcza dzieci wiejskich. By uniknąć represji za działalność oświatową i patriotyczną, Słotwiński wyjechał do Krakowa. Ponieważ nie posiadał wymaganego obywatelstwa galicyjskiego, udał się do Paryża. Tam w centrum polskiej emigracji kontynuował naukę. Przy okazji odwiedził Hotel Lambert i spotkał się z czołowymi przedstawicielami kultury polskiej: Adamem Mickiewiczem, Cyprianem Kami-

ników regularnych laterańskich na przestrzeni dziejów, Kuria Biskupia Diecezji Elckiej, Kraków 2002, s. 332-336.

³⁰ Por. K. Łatak, *Poczet rządców...*, s. 175-178.

³¹ Por. ADC, *Catalogus Fratrum defunctorum*, s. 17; *Elenchus Venerabilis Cleri Dioecesis Ceacoviensis 1872*, s. 21.

³² Por. ABC, *Dalszy Poczet Prepozytów*, s. 23; Tekst kazania wygłoszonego na pogrzebie; *Liber capitulum localium*, s. 97, 102-103.

³³ Por. ABC, *Catalogus Fratrum definitorium*, s. 58; K. Łatak, *Poczet rządców...*, s. 157-166.

lem Norwidem i ks. Piotrem Semenenko. Od jesieni 1849 r. przebywał w klasztorze kanoników regularnych w Rzymie i tam w 1851 r. przyjął święcenia kapłańskie. W kolegium zakonnym przy kościele św. Piotra w Okowach powierzono mu obowiązki profesora i magistra kleryków. Szybko zdobył popularność w Wiecznym Mieście z powodu pięknych i głębokich kazań, recytacji wierszy i doskonałej gry na skrzypcach³⁴.

W 1856 r. ks. Słotwiński wrócił do Klasztoru Bożego Ciała w Krakowie i wkrótce na kapitule konwentualnej jednogłośnie został wybrany przełożonym tej wspólnoty zakonnej. Kapituła generalna obradująca w 1861 r. w Rzymie klasztor Bożego Ciała podniosła do rangi opactwa, a 33 letniego księdza mianowała pierwszym opatem³⁵.

Ksiądz Słotwiński włączył się też w życie diecezji krakowskiej i 10 grudnia 1862 r. witał mową pochwalną w kościele Piotra i Pawła administratora apostolskiego diecezji krakowskiej biskupa Antoniego Gałęckiego. Ponadto koronował obraz Matki Bożej u dominikanów w Borku k. Rzeszowa, uczestniczył w koronacji wizerunków maryjnych u karmelitów w Krakowie i bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej, u jezuitów w Starej Wsi. Pojechał na Międzynarodowy Kongres Mariologiczny we Fryburgu (1902), a w 1904 r. na pierwszym Polskim Kongresie Mariologicznym we Lwowie wygłosił krótki referat na temat Stanisława Kazimierczyka³⁶.

Opat Słotwiński jako kaznodzieja wybitnie patriotyczny dał się poznać szczególnie w 1890 r., kiedy został poproszony o wygłoszenie kazania w katedrze wawelskiej z okazji sprowadzenia prochów Adama Mickiewicza. Podobnie też w 1898 r. pięknym okolicznościowym przemówieniem na Rynku Krakowskim uczcił stuletnią rocznicę urodzin wieszczki narodowej. Budujące i patriotyczne kazanie wygłosił w Krakowie w 1895 r. wykorzystując smutną, setną rocznicę utraty państwowości polskiej³⁷.

Większość kaznodziejów kanoników regularnych łączyła kaznodziejstwo ze sprawowaniem funkcji administracyjnej w kongregacji. Ta aktywność ułatwiała im publikowanie własnych kazań. Od XVI wieku kazania już nie tylko wygłaszano, ale zaczęto również publikować w języku polskim. Dorobek piśmienniczy kaznodziejów wywodzących się z kanoników regularnych laterańskich czeka jeszcze na szczegółowe badania i opracowanie. Trudno jest precyzyjnie określić ile kazań wydali samodzielnie i w jakich językach³⁸.

³⁴ Por. Ks. Opat Stanisław Dominik Słotwiński, <www.szokolakamien.czerchichow.pl/pliki/ks.Slotwinski.pdf>, (data dostępu: 17. 09. 2014).

³⁵ Por. K. Łatak, *Poczet rządców...*, s. 193-199.

³⁶ Por. tamże, s. 201-204.

³⁷ Por. W. Martuszewski, *Archiwalia dotyczące polskich kanoników regularnych laterańskich w Archiwum Generalnym Zakonu w Rzymie*, w: *Przemijanie i trwanie Kanonicy Regularni Laterańscy w dawnej i współczesnej Polsce*, red. K. Łatak, I. Makarczyk, Zakon Kanoników Regularnych Laterańskich, Kraków 2008, s. 350-355.

³⁸ Pierwsze drukowane kazanie w języku polskim ukazało się w 1574 r. Była to mowa żałobna wygłoszona 12 II 1574 r. w katedrze krakowskiej przez opata cystersów w Mogile i biskupa sufragana krakowskiego Marcina Białobrzeskiego na pogrzebie króla Zygmunta Augusta. Por. W. Budka, *Białobrzeski Marcin*, w: PSB, t. II, s. 14-15; F. Wolański, *Kaznodziejstwo bernardyńskie w staropolskim systemie komunikacji społecznej schyłku epoki saskiej. Studium kształtowania wyobraźni i postaw*, Wy-

Osobną kategorię stanowi rękopiśmienny dorobek kaznodziejów z kongregacji kanoników regularnych św. Augustyna. Jego systematyzację utrudnia skomplikowana historia związana z kasatami klasztorów, przenoszeniem i rozproszeniem archiwaliów. Poza nielicznymi zbiorami kazań przechowywanych w państwowych archiwach wojewódzkich i archiwach diecezjalnych, największy zasób ocalał w bibliotece i Archiwum Klasztoru Bożego Ciała w Krakowie. Ich autorstwo i proveniencja jest ciągle sprawą otwartą. Niektórych autorów trudno jest zidentyfikować. Wiele materiałów kaznodziejskich uległa zniszczeniu lub zwykle zaginęła. Być może spuścizna pisarska wielu kaznodziejów nie przedstawiała większej wartości, co mogło być powodem, że nie była właściwie przechowywana. Zachowane materiały kaznodziejskie można umownie podzielić na trzy grupy: kazania o pewnym autorstwie, teksty anonimowe kanoników regularnych, pochodzące z innych bibliotek, czy archiwów kongregacji kanoników regularnych laterańskich³⁹.

W porównaniu z innymi zakonami, szczącymi się w swoich szeregach najwybitniejszymi kaznodziejami w Polsce, wkład kanoników regularnych laterańskich w tej dziedzinie nie jest zbyt imponujący. Nie dostrzegamy ich wśród głośnych obrońców wiary katolickiej przed atakami różnowierców. Ponadto nie zauważa się przedstawicieli tego zakonu pośród kaznodziei obozowych, spełniających ważną rolę w duszpasterstwie polowym i wojskowym. Często funkcje te były związane z pełnieniem obowiązków kapelanów dworskich. Pierwsi „bojownicy kanonicy” pojawiają się dopiero podczas konfederacji barskiej i powstania kościuszkowskiego. Mimo to, kaznodzieje z kongregacji krakowskiej kanoników regularnych laterańskich wśród dużej liczby zakonów męskich na ziemiach Polski i Litwy zajmują poczesne miejsce. Jak już wspomniano powyżej ich działalność niejednokrotnie wykraczała poza mury swojego opactwa czy prepozytur. W dziedzinie zasług dla kaznodziejstwa polskiego z całą odpowiedzialnością można ich umieścić bezpośrednio po jezuitach, dominikanach i bernardynach⁴⁰.

THE PREACHING OF THE CANONS REGULAR OF THE CRACOW CONGREGATION
ON THE BACKDROP OF MONASTIC TEACHING FROM THE MIDDLE AGES UNTIL
THE MODERN ERA

Summary

The preaching in Poland has a similar history to that of other Western countries. Among the priestly functions, the greatest importance was given to preaching, because it required adequate intellectual, oratorical and spiritual qualities. In the Canons Regular, this duty was entrusted to clergymen holding an academic grade. Three of their monasteries were outstanding: Kazimierz, Kraśnik and Vilnius – they were formation houses (novitiate, seminary), provided with an adequate library and employing several professors of philosophy and theology. Regarding the merits for Polish preaching, the Canons Regular of the Lateran hold an important place after the Jesuit, Dominican and Bernardine orders.

dawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2012, s. 76.

³⁹ Por. F. Wolański, *Kaznodziejstwo bernardyńskie ...*, s. 57-58.

⁴⁰ Por. J. Związek, *Z dziejów kaznodziejstwa katolickiego...*, s. 242, 249.

Keywords: preaching in Poland, the Canons Regular of the Lateran, the history of the Church

Nota o Autorze: ks. prof. UKSW dr hab. Jan Pietrzykowski SDB jest historykiem Kościoła, pracownikiem dydaktyczno-naukowym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Instytucie Historii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych, dyrektorem Archiwum Salezjańskiego Inspektorii Warszawskiej, wykładowcą historii Kościoła w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie n. Wartą.

Słowa kluczowe: kaznodziejstwo w Polsce, kanonicy regularni laterańscy, historia Kościoła

Ks. JANUSZ NOWIŃSKI SDB

CRUX IN MEDIO ECCLESIAE – NAJSTARSZE MONUMENTALNE
KRUCYFIKSY Z CYSTERSKICH KOŚCIOŁÓW W LOCCUM,
PFORTA I SORØ

Ks. Eugeniuszowi Cesarzowi SDB – *in memoriam*

Obok ołtarza głównego, który był centrum *sanctuarium* klasztornego kościoła cystersów, i ku któremu zwrócony był chór mnichów, ołtarz Św. Krzyża (*altare crucis*), ulokowany przed przegrodą chóru, stanowił drugi istotny element wyposażenia i ośrodek liturgicznej przestrzeni cysterskiego kościoła¹. Ołtarz ten, umiejscowiony *in medio ecclesiae* i zwrócony ku chórowi konwersów, był najważniejszym liturgicznie i plastycznie miejscem w zachodniej partii klasztornej świątyni. Z jego kompozycją od początku był związany monumentalny krucyfiks wieńczący przegrodę oddzielającą chór mnichów od chóru konwersów. Do najstarszych zachowanych tego typu krucyfiksów należą krzyże z cysterskich opactw Loccum, Pforta i Sorø.

1. OŁTARZ ŚW. KRZYŻA

Obecność ołtarza Św. Krzyża w kościołach cystersów, jego lokacja *in medio ecclesiae* wraz z dominującym ponad nim krucyfiksem, stanowi kontynuację tradycji *altare crucis* zainicjowanej we wczesnym średniowieczu i kultywowanej m.in. przez benedyktynów. Ołtarz dedykowany Krzyżowi Świętemu od wczesnego średniowiecza był usytuowany w kościołach katedralnych i klasztornych po środku świątyni, na osi nawy głównej². Ołtarzowi temu zawsze towarzyszył krucyfiks, zwykle ustawiony z tyłu mensy i często wyniesiony na kolumnie³. Taką lokalizację *altare s. crucis*

¹ Tekst artykułu jest fragmentem przygotowywanej monografii: *Ars cisterciensis. Kościół cysterski w średniowieczu - wyposażenie i wystrój*, gdzie prezentowana w artykule problematyka będzie przedstawiona w szerszym ujęciu.

² Na temat historii ołtarza Św. Krzyża zob. J. Braun, *Der Christliche Altar*, t. 1, Alte Meister Guenther Koch & Co., München 1924, s. 401-406.

³ Por. M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters. Ein Beitrag zu Typus und Genese im 12. Und 13. Jahrhundert. Mit einem Katalog der erhaltenen Denkmäler*, Schnell & Steiner, Regensburg 2005, s. 265-275.

z monumentalnym krucyfiksem dokumentuje na początku IX w. dyspozycja ołtarza, opisana przez opata Angilberta, w kościele benedyktyńskiego opactwa w Centuli / Saint-Riquier⁴ oraz idealny plan benedyktyńskiego opactwa z St. Gallen, sporządzony około 830 r.⁵. Wraz z pojawieniem się lektorium regułą stało się usytuowanie ołtarza Św. Krzyża w centrum jego kompozycji, od strony nawy głównej. Ponad ołtarzem, na szczycie lektorium, znalazł swoje miejsce monumentalny krucyfix⁶. W takiej postaci *altare sanctae crucis* przy lektorium stał się – *de facto* – liturgicznym centrum dostępnej dla ludzi świeckich zachodniej części kościołów katedralnych, kolegiackich i klasztornych⁷.

W kościołach cystersów, które w swojej koncepcji nie przewidywały funkcji duszpasterskich i obecności świeckich, dzielące przestrzeń świątyni lektorium zostało zredukowane do formy przegrody, murowanej bądź drewnianej, która separowała wschodnią partię kościoła i chór mnichów od części zachodniej z chórem konwersów. Ołtarz Św. Krzyża przy przegrodzie w średniowiecznym kościele cysterskim pełnił rolę liturgicznego centrum w odniesieniu do konwersów, a z czasem także ludzi świeckich obecnych w klasztornej świątyni. Na ołtarzu tym, oprócz ceremonii liturgicznych, były prezentowane relikwie. Wczesnym, bo pochodzącym z 1222 r., świadectwem *ostensio reliquiarum* na ołtarzu Św. Krzyża jest relacja z konsekracji kościoła klasztorowego opactwa Marienfeld (Campus Sanctae Mariae). Po konsekracji ołtarza *sanctae crucis* w chórze konwersów zostały na nim wystawione dwa relikwiarze (*capsae*) z ponad czterdziestoma relikwiami głów, w jednym znajdowały się relikwie św. Maurycego i towarzyszy z Legii Tebańskiej, w drugim św. Urszuli i jej towarzyszek⁸.

Z ołtarzem Św. Krzyża w cysterskich kościołach od początku był związany monumentalny krucyfix wieńczący przegrodę chóru. Jego obecność, wraz z drewnianą materią i malowanym wizerunkiem Chrystusa Ukrzyżowanego, zalecały najstarsze postanowienia kapituły generalnej – *Cruces tamen pictas quae*

⁴ Por. E. Lehmann, *Die Anordnung der Altäre in der karolingischer Klostartkirche zu Centula*, w: *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Band III *Karolingische Kunst*, hrsg. W. Braunfels, H. Schnitzler, Schwann, Düsseldorf 1965, s. 377, 383.

⁵ Por. W. Jacobsen, *Der Klosterplan von St. Gallen und die Karolingische Architektur. Entwicklung und Wandel von Form und Bedeutung im fränkischen Kirchenbau zwischen 751 und 840*, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft, Berlin 1992; M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 284.

⁶ Por. M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 283-284.

⁷ Por. K. Gamber, *Die Funktion des gotischen Lettners angezeigt am einstigen „Lectorium“ des Regensburger Domes*, w: tenże, *Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraums*, Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981, s. 109-119.

⁸ *Sane Bernardus de Lippia dedicavit altare sancte crucis in choro conversorum et omnia altaria reliqua. Facta autem est hec solemnus dedicatio in nomine sancte et individua trinitatis ad venerationem beate virginis Marie, anno gratie MCCXXII, 11. Non. Septembris [...] Sunt in hac ecclesia pretiose reliquie [...] Sunt et ibi plus quam quadraginta capita preterea in duabus capsis positae super altare sancte crucis; sunt multe reliquie in una: de sancto Mauritio et sociis; in alia: de sancta Ursula et sodalibus eius. Chronicon Campi s. Mariae*, w: *Das „Chronicon Campi s. Mariae“ in der ältesten Gestalt (1185-1422)*, hrsg. F. Zurbonsen, Schöningh, Paderborn 1884, s. 27-28.

*sunt lignae habemus*⁹. Monumentalny, drewniany krucyfiks na zwieńczeniu przegrody chóru był traktowany jako krzyż wspólny dla cysterskiej wspólnoty obecnej w klasztornej kościele (*crux communis lignea*¹⁰). Z tej racji był polichromowany obustronnie i prezentował wizerunek Ukrzyżowanego Chrystusa zarówno mnichom, jak i konwersom.

Postanowienie kapituły, zalecające obecność w klasztornej kościele drewnianego, polichromowanego krucyfiksu, nie zawierało dyspozycji odnośnie do jego ikonografii ani sposobu wykonania. Wzorcową formę prezentował krzyż drewniany z malowanym wizerunkiem Chrystusa Ukrzyżowanego, zabroniono jedynie obecności na krzyżach złota (*Cruces cum auro non habeantur*¹¹). Już w 1. dekadach XIII w. zaczęto piętnować na kapitule fakt pojawienia się krzyży rzeźbionych (*cruces sculptae*), o czym świadczy wydany w 1216 r. nakaz ich usunięcia z kościoła hiszpańskiego opactwa San Prudencio (Veterum Castellum)¹². Gremium kapituły przypomniało jeszcze w roku 1237 i 1257, że jedyną dopuszczalną formą krzyża w cysterskim kościele jest drewniany krucyfiks z malowanym wizerunkiem Ukrzyżowanego Chrystusa¹³. Można z tych okoliczności wysnuć wniosek, że w 1. połowie XIII w., obok obowiązujących malowanych krucyfiksów, w kościołach białych mnichów zaczęły coraz częściej występować krzyże rzeźbione. Najstarsze zachowane trzy monumentalne krucyfiksy wieńczące przegrody chóru cysterskich świątyń dowodzą, że we wspomnianym wyżej okresie dyspozycje odnośnie do prostoty ich formy już nie były rygorystycznie przestrzegane.



1. Krucyfiks polichromowany obustronnie z przegrody chóru w Loccum, ok. 1250, fot. z archiwum autora.

2. KRUCYFIKS Z LOCCUM

W grupie wspomnianych trzech krucyfiksów za najstarszy jest uważany obustronnie polichromowany, dębowy krzyż z kościoła cysterskiego opactwa Loccum z około 1250 r. (il. 1)¹⁴. Po obu stronach krucyfiksu ukazana jest namalowana

⁹J. M. Canivez, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1768*, t. 1, Bureaux de la Revue, Louvain 1933, *Statuta* 1134, s. 17.

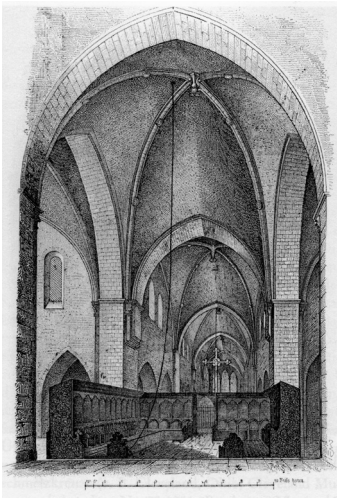
¹⁰*Statuta* 1185, Canivez, t. 1, s. 98.

¹¹*Statuta* 1157, Canivez, t. 1, s. 61.

¹²*Imagines et cruces sculptae quae dicuntur esse in domo Sancti Prudentii infra Natale Domini amoveantur; sin autem abbas et prior et cellerarius et sacrista sint omni sexta feria in pane et aqua. Statuta* 1216, Canivez t. 1, s. 458-459.

¹³Por. A. Laabs, *Malerei und Plastik im Zisterzienser Orden*, Michael Imhof Verlag, Petersberg 2000, s. 71.

¹⁴Wymiary: 515 x 300 cm; Por. E. Lutze, *Das bemalte Triumphkreuz in Loccum*, Niedersächsische Denkmalpflege Bd 4 (1958/1959), s. 35-44; O. Klein, *Die Restaurierung des Triumphkreuzes in der Klosterkirche zu Loccum*, Niedersächsische Denkmalpflege Bd 4 (1958/1959), s. 45-50; A. Laabs,



2. Chór mnichów w kościele w Loccum przed przekształceniem wnętrza w 1848 r., rys. C. W. Hase, fot. za: M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters. Ein Beitrag zu Typus und Genese im 12. und 13. Jahrhundert. Mit einem Katalog der erhaltenen Denkmäler*, Schnell & Steiner, Regensburg 2005, s. 683.

postać Ukrzyżowanego Chrystusa w otoczeniu symboli Czterech Ewangelistów przedstawionych w medalionach na zakończeniu ramion krzyża. Tylko jedna ze stron krzyża (obecnie zwrócona ku nawie głównej kościoła) prezentuje jego oryginalną polichromię. Podczas renowacji przeprowadzonej w 1848 r. XIII-wieczną polichromię przedniej strony usunięto i w jej miejsce wykonano nowe malowidło naśladujące pierwotną formę¹⁵.

W zachowanej oryginalnie części krzyż z Loccum prezentuje obrysowaną konturem i płasko modelowaną postać Chrystusa, rozpiętą na wąskich, zielonych belkach, w otoczeniu złotego tła, które wypełnia resztę powierzchni krucyfiksu. Biodra Chrystusa spowija długie, błękitne perizonium, dekorowane na krawędziach złotym ornamentem. W dolnej partii kompozycji, pod medalionem z symbolem Ewangelisty Marka, umieszczona jest ornamentalna, błękitna w tle rozeta, skomponowana ze złotych liści winnej latorośli otaczających sześcioboczną gwiazdę. Prosto ścięta spodnia krawędź rozety była oparta na przegrodzie chóru, którą wieńczył krucyfiks. Obrysowane purpurową opaską krawędzie krzyża

były pierwotnie otoczone liściastym ornamentem, analogicznym jak na rozecie, który został usunięty podczas XIX-wiecznej renowacji¹⁶. W takiej postaci monumentalny krucyfiks z Loccum był przedstawiony jako tryumfalne *lignum vitae* – drzewo życia jaśniejące mistycznym blaskiem złota i świetlistych barw (m.in. lapis lazuli)¹⁷. Użycie złota i cennego pigmentu lapis lazuli świadczy nie tylko o splendorze i kosztownej realizacji dzieła, ale także o nieliczeniu się w połowie XIII w. z obowiązującymi w zakonie zasadami ubóstwa i prostoty (*simplicitas ordinis*).

Około połowy XIII w. w kościele w Loccum stanęły stalle w chórze mnichów, których zachodni kraniec i znajdująca się za nim przegroda były ulokowane na granicy pierwszego i drugiego przęsła nawy głównej (il. 2). Wtedy też nad przegrodą chóru został zawieszony malowany krucyfiks. Śladem jego zamocowania są trzy haki osadzone w gurgie sklepienia pomiędzy pierwszym i drugim przęsłem nawy. Pod krucyfiksem był ulokowany ołtarz Św. Krzyża¹⁸. Podczas barokowej aranżacji

Malerei un Plastik..., s. 72; M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 680-684.

¹⁵ Por. E. Lutze, *Das bemalte Triumphkreuz...*, s. 35-36; M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 681.

¹⁶ Por. E. Lutze, *Das bemalte Triumphkreuz...*, s. 35, 37.

¹⁷ Por. M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 147.

¹⁸ Por. tamże, s. 682-683. Na temat stalli w Loccum zob. G. Portsmann, *Ausgewählte Chorgestühle in Nonnen- und Mönchsklöstern des Zisterzienserordens. Ansätze ihrer ikonographischen*

wnętrza kościoła w Loccum, na początku XVIII w., wzniesiono nową przegrodę chóru; wtedy też monumentalny krucyfiks został zdjęty i zawieszony na ścianie w północnym ramieniu transeptu¹⁹. Po konserwacji krucyfiksu w 1958 r. umieszczono go na belce tęczowej na granicy prezbiterium i transeptu.

3. KRUCYFIKS Z PFORTA

Drugim z najstarszych, obustronnie polichromowanych, monumentalnych krucyfiksów jest dębowy krzyż z kościoła opactwa Pforta, datowany na około 1265 r. (il. 3)²⁰. Warstwa malarska krucyfiksu zachowała się w złym stanie, na rewersie pozostał jedynie fragment purpurowego perizonium i prawego uda postaci Chrystusa. Przednia strona krucyfiksu jest pokryta lnianym, zagruntowanym płótnem, na którym namalowany jest wizerunek Ukrzyżowanego Chrystusa pomiędzy symbolami

Czterech Ewangelistów, przedstawionymi w medalionach za zakończeniu ramion krzyża. Kształt postaci Chrystusa jest określony ciemnym konturem, partie anatomiczne oraz symbole Ewangelistów oddane delikatnym modelunkiem malarskim. Ciało Chrystusa jest rozpięte na wąskich, sękatych belkach, pierwotnie zielonych; biodra spowija długie perizonium ze śladami błękitnej polichromii. Całość dopełniało złote tło, zachowane fragmentarycznie. Na krawędziach krzyża umieszczone są symetrycznie niewielkie, półkoliste wypustki, na których, sądząc po pozostałościach zachowanych na rewersie krzyża, były przedstawione stylizowane czteroliście. Polichromowane tęczowo łuki wychodzące z poziomej belki krzyża zostały dodane podczas konserwacji w 1933 r.²¹

Podobnie jak monumentalny krucyfiks z Loccum, również krzyż z opactwa Pforta został przedstawiony jako tryumfalne *lignum vitae* – drzewo życia, na którym, w mistycznym blasku złota, został ukazany Ukrzyżowany Chrystus. Ebarhard Lutze był zdania, że na przedniej stronie krucyfiksu z Pforta był ukazany na drzewie życia umierający Boży Syn, natomiast na drugiej stronie, zwróconej do chóru mnichów, przedstawiony był Chrystus jako Zwycięski Król w purpurowym



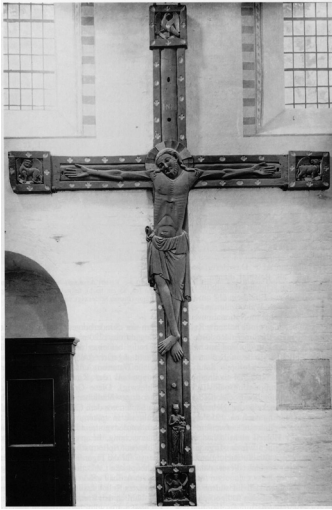
3. Krucyfiks polichromowany obustronnie z przegrody chóru w Pforta, ok. 1265 r., fot. Michael Döring.

Deutungen - ein Überblick, w: *Sachkultur und religiöse Praxis*, Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser (8), hrsg. D. Schumann, Lukas Verlag, Berlin 2007, s. 125-127.

¹⁹ Por. E. Lutze, *Das bemalte Triumphkreuz...*, s. 38.

²⁰ Wymiary: 475 x 312 cm; por. E. Lutze, *Das romanische Triumphkreuz in Schulpforta*, Jahrbuch der Denkmalpflege in der Provinz Sachsen und Anhalt 1935/1936, s. 43-47; A. Laabs, *Malerei und Plastik ...*, s. 72; M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 777-780.

²¹ Por. M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 777-778.



4. Płaskorzeźbiony krucyfiks z przegrody chóru w Sorø, po 1247 r., fot. za: E. Nyborg, V. Thomsen, *Dänische Holzskulptur vor 1300 – ein Forschungsprojekt*. w: *Figur und Raum. Mittelalterliche Holzbildwerke im historischen und kunstgeographischen Kontext*, hrsg. U. Albrecht, J. von Bonsdorf, A. Henning, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1994, s. 43.

ny, i niezwykle w swojej formie, krzyż z duńskiego opactwa w Sorø, powstały po 1247 r. (il. 4)²⁵. Niezwykłość formy tego dzieła polega na rzeźbiarskim opracowaniu jego przedniej strony, zwróconej ku chórowi konwersów, oraz na jego ikonografii. Postać Chrystusa, rozpięta na wąskich belkach krzyża, jest wykonana w płytkim, mocno spłaszczonym reliefie. Na krańcach belek krucyfiksu, w kwadratowym obramieniu, przedstawione są symbole Czterech Ewangelistów, również oddane w płaskim reliefie. Oryginalnością kompozycji krucyfiksu z Sorø jest obecność w dolnej partii pionowej belki płaskorzeźbionego wizerunku ukoronowanej Matki

perizonium²². Manuela Beer, określając formę tryumfalnego krucyfiksu jako wyobrażenie *lignum vitae*, uznała zaproponowaną przez Lutze interpretację rewersu za trudną do udowodnienia z uwagi na szczątkowy stan zachowania polichromii²³.

Prezbiterium i chór kościoła opactwa Pforta zostały konsekrowane w 1268 r. Monumentalny, polichromowany krucyfiks należał do wyposażenia chóru z tego czasu i był ulokowany nad jego przegrodą i ołtarzem Św. Krzyża. Po kasacie opactwa w 1540 r. zlikwidowano dzielącą klasztorny kościół przegrodę chóru, wtedy także usunięto krucyfiks z jego pierwotnego miejsca. Według opisu kościoła w Pforta z 1735 r. krzyż był umieszczony na ścianie nawy głównej, po jej prawej stronie. Po konserwacji w 1933 r. krucyfiks został zawieszony pod sklepieniem głównej nawy, na granicy jej pierwszego i drugiego przęsła, co odpowiada jego prawdopodobnej pierwotnej lokalizacji²⁴.

4. KRUCYFIKS Z SORØ

Ostatnim z zachowanych najstarszych krucyfiksów, wieńczących przegrodę chóru i ołtarz Św. Krzyża w cysterskich kościołach, jest monumentalny,

²² Por. E. Lutze, *Das romanische ...*, s. 45.

²³ Por. M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 778.

²⁴ Por. tamże, s. 779-780.

²⁵ Wymiary: 556 x 350 cm. Por. M. Mackeprang, *Sorø Kirke, [bm. br.]*, s. 68, <http://danmarkskirker.natmus.dk/uploads/tx_tchurchsearch/Soroe_0017-0108.pdf>, (data dostępu: 7.09.2015); E. Nyborg, *Det gamle Sorø-krucifiks. Et forsøg på at indkredse cisterciensiske traditioner for udformningen af monumentale krucifikser*, *Konsthistorisk tidskrift*, 59(1990)1-2, s. 88-113; E. Nyborg, V. Thomsen, *Dänische Holzskulptur vor 1300 - ein Forschungsprojekt*, w: *Figur und Raum. Mittelalterliche Holzbildwerke im historischen und kunstgeographischen Kontext*, hrsg. U. Albrecht, J. von Bonsdorf, A. Henning, Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1994, s. 43, 45; M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 375-377.

Bożej z Dzieciątkiem Jezus na lewym ramieniu i jabłkiem w prawej dłoni, które podaje Dzieciątku. Krawędzie krucyfiks ujmują wąskie listwy dekorowane wyciętymi w nich i wyzłoconymi czteroliściami oraz owalami imitującymi kaboszony. W belkach krzyża są wydrążone niewielkie otwory, w których pierwotnie znajdowały się relikwie – po jednym przy dłoniach Chrystusa, dwa nad Jego głową i jeden pod stopami. Relikwie, m.in. włosów Chrystusa i zębów św. Pawła Apostoła, zostały przeniesione w 1527 r. do podobnie ulokowanych repozytoriów w nowym krucyfiksie, wykonanym przez Clausa Berga²⁶. Przeprowadzone w 1992 r. badania krucyfiks z Sorø potwierdziły, że na jego drugiej stronie, zwróconej ku chórowi mnichów, znajdowało się malarskie przedstawienie Ukrzyżowanego Chrystusa²⁷.

Krucyfiks z Sorø pojawił się w klasztornej kościele po jego pożarze w 1247 r. W 1250 r. prezbiterium i nawa kościoła zostały przesklepione²⁸. W tym czasie pojawiło się zapewne wyposażenie chóru mnichów, nad którego przegrodą został umieszczony monumentalny krucyfiks. Przed przegrodą chóru, *in medio ecclesiae*, był usytuowany ołtarz Św. Krzyża, który usunięto w 1584 r., po kasacie opactwa (1580 r.)²⁹. W roku 1527 cystersi w Sorø zastąpili XIII-wieczny krucyfiks nad przegrodą chóru i ołtarzem Św. Krzyża 8-metrowym rzeźbionym krucyfiksem, autorstwa Clausa Berga, również z polichromowanym wizerunkiem Ukrzyżowanego Chrystusa na rewersie³⁰. Krucyfiks z XIII w. w 1700 r. był zawieszony w przedścionku kościoła, w XIX w. został umieszczony na szczytowej ścianie północnego ramienia transeptu, gdzie znajduje się obecnie³¹.

Reliefowy wizerunek Ukrzyżowanego Chrystusa na przedniej stronie krucyfiks z Sorø był bez wątpienia rozwiązaniem kompromisowym w odniesieniu do obowiązującego w zakonie zakazu posiadania w klasztorach rzeźb. Takie rozwiązanie stanowi również świadectwo stopniowego odchodzenia cystersów od pierwotnych zasad dopuszczających wyłącznie krucyfiksy polichromowane. Ebbe Nyborg i Verner Thomsen uważają, że forma krucyfiks z Sorø jest wynikiem oddziaływania tradycji francuskiej, a samo dzieło daje pewne wyobrażenie na temat niezachowanych monumentalnych krucyfiksów we francuskich opactwach cysterskich³². Obecność na listwach ujmujących belki krzyża stylizowanych czteroliści i imitujących kaboszony owali definiuje krucyfiks z Sorø jako tryumfalny *crux gemmata* oraz *lignum vitae*.

²⁶ Są tam osadzone pod przykryciami z kryształu górskiego ujętymi złotniczą oprawą, por. M. Mackeprang, *Sorø Kirke*, s. 68; E. Nyborg, V. Thomsen, *Dänische Holzsulptur...*, s. 43.

²⁷ Por. E. Nyborg, V. Thomsen, *Dänische Holzsulptur...*, s. 45.

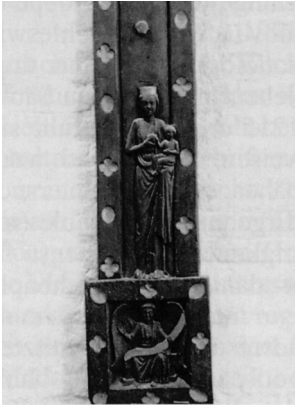
²⁸ Por. M. Mackeprang, *Sorø Kirke*, s. 47.

²⁹ Por. tamże, s. 64.

³⁰ Por. E. Nyborg, *Det gamle Sorø-krucifiks...*, s. 97; M. Mackeprang, *Sorø Kirke*, s. 68-70. Po likwidacji przegrody chóru w 1653 r. i zastąpieniu jej metalową kratą, krucyfiks Clausa Berga został zawieszony ponad kratą, na gurcie sklepienia na granicy transeptu i nawy głównej kościoła, gdzie znajduje się obecnie.

³¹ Por. M. Mackeprang, *Sorø Kirke*, s. 68.

³² Por. E. Nyborg, V. Thomsen, *Dänische Holzsulptur...*, s. 45.



5. Matka Boża z Dzieciątkiem Jezus, fragment krucyfiksu z Sorø, fot. za: E. Nyborg, V. Thomsen, *Dänische Holzsulptur vor 1300 – ein Forschungsprojekt*, s. 43.

Umieszczenie relikwii w belkach krucyfiksu należy postrzegać w duchu dawnej tradycji depozycji relikwii w rzeźbionych krucyfikсах. Zwykle umieszczano je w repozytoriach ulokowanych z tyłu głowy lub korpusu pełnoplastycznej figury Chrystusa. Znaną, chociaż rzadszą, była też praktyka składania relikwii w repozytoriach znajdujących się w belkach krzyża³³. Takie rozwiązanie zastosowano w przypadku krucyfiksu z Sorø. Można jedynie przypuszczać, że otwory w krzyżu, gdzie złożono relikwie, były przysłonięte ozdobnymi zamknięciami, które wyróżniały te miejsca w kompozycji krucyfiksu. W taki właśnie sposób zaznaczono repozytoria z relikwiami na krucyfiksie Clausa Berga z 1527 r. Obecność relikwii w monumentalnym krucyfiksie wieńczącym przegrodę chóru i ołtarz Św. Krzyża w Sorø trzeba także połączyć ze znaną w cysterskich opactwach praktyką ekspozycji relikwii na ołtarzu Św. Krzyża. W tym przypadku funkcję relikwiarza pełnił monumentalny krucyfix nad ołtarzem. Najcenniejszą ze złożonych w nim świętości była relikwia włosów Chrystusa. Można zatem przyjąć, że płaskorzeźbiony wizerunek Chrystusa na przedniej stronie krucyfiksu z Sorø, z plastycznie wymodelowanymi włosami rozłożonymi na obu ramionach postaci Ukrzyżowanego, ilustrował – podobnie jak inne „mówiące relikwiarze” – najcenniejszą ze zdeponowanych w krzyżu relikwii.

Osobliwością ikonograficzną kompozycji krucyfiksu z Sorø jest obecność w jego dolnej partii płaskorzeźbionego wizerunku Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus (il. 5). Stojąca Maria została przedstawiona jako królowa w koronie i z jabłkiem w dłoni, które podaje Chrystusowi. Oryginalność tego rozwiązania nie znajduje analogii w zachowanych cysterskich realizacjach. Pewne podobieństwo prezentuje – wykonana sto lat później – kompozycja krzyża nad przegrodą chóru w Doberan, gdzie, na rewersie krucyfiksu z Ukrzyżowanym Chrystusem, od strony chóru mnichów, ukazany jest płaskorzeźbiony wizerunek Matki Bożej z Dzieciątkiem, także przedstawionej jako królowa. W przypadku krucyfiksu z Sorø, płaskorzeźba Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus jest umieszczona na jego przedniej stronie i stanowi część kompozycji krzyża ukazanego jako tryumfalny *crux gemmata* i *lignum vitae*. Ukazanie Marii jako królowej może być interpretowane w duchu cysterskiej tradycji jako ilustracja – podobnie jak w przypadku innych rzeźb maryjnych w cysterskich świątyniach – Jej oficjalnego tytułu w zakonie³⁴. Płaskorzeźbiony wizerunek Marii

³³ Por. A. Pawlik, *Das Bildwerk als Reliquiar? Funktionen früher Großplastik im 9. bis 11. Jahrhundert*, Michael Imhof Verlag, Petersberg 2013, s. 76-88, 95.

³⁴ Por. J. Nowiński, „*Gloriosae Virginis Imago*” – najstarsze figury maryjne w polskich kościołach cysterskich, w: „*Ecce domus mea*”. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Adamowi Durakowi w 10. rocznicę wejścia na liturgię niebiańską, red. D. Sztuk, Towarzystwo Naukowe

z Dzieciątkiem na krzyżu w Sorø należy zaliczyć do grupy wczesnych rzeźb maryjnych w świątyniach cystersów.

W przedstawieniu z Sorø królewski wizerunek Matki Bożej został ubogacony motywem jabłka, które Maria podaje Chrystusowi, a Ten sięga po nie prawą ręką. Nie jest to zatem jabłko królewskie, lecz owoc. W takim rozumieniu tego rekwizytu Maria jest ukazana jako druga Ewa, która drugiemu Adamowi-Chrystusowi podaje owoc życia z rajskiego drzewa życia. Paralela między Ewą a Marią, występująca już w nauczaniu Ojców Kościoła, wśród teologów średniowiecza znalazła szczególnie bogatą wykładnię³⁵. Temat Marii-nowej Ewy, która karmi Adama owocem z drzewa życia, był obecny w cysterskiej mariologii przede wszystkim za przyczyną św. Bernarda z Clairvaux, nazywanego *Doctor Marianus*. W jednym z kazań w cyklu *De laudibus Virginis Matris* św. Bernard przedstawił Marię jako tę, która – jako druga Ewa – odmienia los rodzaju ludzkiego zaistniały przez grzech pierwszej matki-Ewy. Jest naprawicielką grzechu pierwszych rodziców i ożywicielką ich potomstwa (*parentum reparatricem, posterorum vivificatricem*). Jadowity i gorzki owoc z drzewa śmierci (*lignum mortis*), jaki Ewa podała Adamowi, Maria zamienia w słodszy nad miód i życiodajny owoc z drzewa życia, który otrzymuje od niej Adam (*dedit mihi de ligno vitae, et comedi; et dulce factum est super mel ori meo, quia in ipso vivificasti me*)³⁶. Płaskorzeźba Matki Bożej z Sorø nie tylko prezentuje Marię jako nową Ewę z owocem z drzewa życia. Umieszczenie Jej postaci na tle krucyfiksu zilustrowanego jako *lignum vitae* stanowi bezpośrednie nawiązanie do idei cysterskiego kościoła jako Raju, z obecnym w jego centrum drzewem życia-krucyfiksem – *ecclesia est paradisus et lignum vitae ets in medio paradisi*³⁷. Kompozycja krucyfiksu z Sorø w sposób bardzo obrazowy ilustruje tę ideę, stawiając pod drzewem życia Marię-drugą Ewę z życiodajnym owocem *ligni vitae* w dłoni.

Trzy najstarsze krucyfiksy, wieńczące *in medio ecclesiae* przegrody chóru i ołtarze Św. Krzyża, charakteryzuje połączenie ikonografii *crux gemmata* i *lignum vitae*, co komponuje w efekcie tryumfalny obraz krzyża – *crux triumphalis*. Wprawdzie

Franciszka Salezego, Warszawa 2015, s. 224, 226.

³⁵ Por. G. Söl, *Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit*, w: *Handbuch der Marienkunde*, hrsg. W. Beinert, H. Petri, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1984, s. 101-109, 179-180, 374-379.

³⁶... *curre, Eva, ad Mariam; curre, mater, ad filiam; filia pro matre respondeat, ipsa matris opprobrium auferat, ipsa patri pro matre satisfaciat: quia ecce si vir cecidit per feminam, jam non erigitur nisi per feminam. Quid dicebas, o Adam? Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno, et comedi. (...) Redditur nempe femina pro femina, prudens pro fatua, humilis pro superba; quae pro ligno mortis gustum tibi porrigat vitae, et pro venenoso cibo illo amaritudinis dulcedinem pariat fructus aeterni. Muta ergo iniquae excusationis verbum in vocem gratiarum actionis, et dic: Domine, mulier, quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno vitae, et comedi; et dulce factum est super mel ori meo, quia in ipso vivificasti me. (...) O admirandam et omni honore dignissimam Virginem! o feminam singulariter venerandam, super omnes feminas admirabilem, parentum reparatricem, posterorum vivificatricem!, De laudibus Virginis Matris, Homilia II, 3, w: S. Bernardi Claraevalensis, *De laudibus Virginis Matris. Super verba Evangelii: «Missus est angelus Gabriel» Homiliae quatuor*, PL 183, szp. 737.*

³⁷ Por. J. Nowiński, „Lapides vivi, Deus est lux, ecclesia est paradisus” – kościół cysterski w średniowieczu nośnikiem symbolicznych znaczeń, art. w druku w „Architectus” 2016, nr 2.

Chrystus ukazany jest na krucyfikach po skonaniu, z głową opuszczoną na prawe ramię i z zamkniętymi oczami, jednak bez dramatycznej prezentacji oznak krzyżowej męki. Jego majestatyczny wizerunek, przedstawiony na tle tryumfalnego krzyża, mimo braku korony, tworzy obraz odpowiadający typowi *rex patiens* w przedstawieniach Chrystusa Ukrzyżowanego³⁸. Monumentalne krucyfiksy, ukazane jako chwalebne drzewo życia, realizują ideę cysterskiego kościoła jako Raju z umieszczonym w jego centrum drzewem życia – *ecclesia est paradus et lignum vitae est in medio paradisi*. Trwanie tej koncepcji ideowej znajdzie swoje potwierdzenie jeszcze w połowie XIV w., o czym świadczą monumentalny krucyfiks-*lignum vitae* nad przegrodą chóru i ołtarzem Św. Krzyża w kościele opactwa w Doberan.

CRUX IN MEDIO ECCLEASIAE, THE OLDEST MONUMENTAL CRUCIFIXES
FROM THE CISTERIAN CHURCHES IN LOCCUM, PFORTA AND SORØ

Summary

Next to the high altar, which formed the centre of the *sanctuarium* of the Cistercian convent church, and faced by the monks' choir, the Altar of the Holy Cross (*altare crucis*), located before the rood screen, constituted the second essential element in the church furnishing and the centre of liturgical space of the Cistercian church. The altar, located in *medio ecclesiae* and facing the conversi's choir, liturgically and artistically constituted the most important place in the western part of the convent church. Apart from providing space for liturgical ceremonies, the altar was used to display relics. From the very beginning, its composition entailed a monumental crucifix crowning the screen separating the monks' choir from that of the conversi. Its presence together with the wooden matter and painted effigy of Crucified Christ were found in the instructions of the oldest provisions of the General Chapter of 1134. The oldest crucifixes of the type come from the Cistercian Abbeys in Loccum, Pforta, and Sorø. The three oldest ones, crowning the rood screed and Altars of the Holy Cross in *medio ecclesiae*, typically combine the *crux gemmata* and *lignum vitae* iconographies, which, in effect, composes into a triumphal image of the cross: *crux triumphalis*. Monumental crucifixes shown as a glorious tree of life implement the ideal of a Cistercian church as the paradise with the tree of life in its centre: *ecclesia est paradus et lignum vitae est in medio paradisi*. The subsistence of this ideological concept would be still confirmed in the mid-14th century, best testified by the monumental *lignum vitae* crucifix above the rood screen and the Altar of the Holy Cross in the Doberan Abbey Church.

Transl. Magdalena Iwińska

Keywords: Cistercian convent Church, Altar of the Holy Cross, *altare sanctae crucis*, *Paradus*, *lignum vitae*, *arbor vitae*, Loccum, Pforta, Sorø

Nota o Autorze: ks. dr Janusz Nowiński SDB – historyk sztuki, kustosz zabytków dawnego opactwa w Łądzie, konsultant Towarzystwa Salezjańskiego Inspektorii pw. św. Wojciecha w zakresie sztuki sakralnej i konserwacji zabytków, organizator i współautor wystaw sztuki współczesnej, twórca koncepcji i współautor projektów wystroju wnętrz sakralnych.

Słowa kluczowe: cystersi sztuka, ołtarz św. Krzyża, *altare sanctae crucis*, *Paradus*, *lignum vitae*, *arbor vitae*, Loccum, Pforta, Sorø

³⁸ Por. M. Beer, *Triumphkreuze des Mittelalters...*, s. 147.

Ks. JERZY ZAJĄC

CZASOPIŚMIENNICTWO ALUMNÓW
POLSKICH SEMINARIÓW DUCHOWNYCH DO 1918 R.
(WEDŁUG STANU BADAŃ NA KONIEC 2015 ROKU)

Podjęte przed kilkunastu laty, i z każdym następnym rokiem intensyfikowane, badania czasopiśmiennictwa studentów polskich seminariów duchownych, owocują dziś niebagatelnym dorobkiem, który wiedzę o polskich seminariach duchownych i ich wychowankach ubogaca o fakty nieznanne badaczom prasy polskiej, historykom zainteresowanym biogramami pisarzy katolickich czy dziejami diecezjalnych i zakonnych seminariów duchownych w Polsce. Doceniając wkład, jaki w to dzieło wniósł przed laty ks. Zygmunt Zieliński poprzez swą *Bibliografię*¹, trzeba stwierdzić, że właściwy początek badaniom czasopiśmiennictwa kleryków polskich seminariów duchownych dał dopiero ks. Kazimierz Rulka, drukując w 2003 r. artykuł p.t. *Czasopisma kleryckie w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*². Jest to pierwsze w czasopiśmiennictwie polskim, nie licząc wcześniejszych wzmianek i recenzji, krytyczne opracowanie poświęcone określonej grupie kleryckich tytułów prasowych.

Przez kolejne 12 lat śladem ks. Rulki szli inni badacze czasopiśmiennictwa seminaryjnego. Już w 2004 r. ks. Jarosław Wąsowicz, zainteresowany „Exsulem” wydawanym podczas II wojny światowej w Łądzie, opublikował w „Poznańskich Zeszytach Humanistycznych” opracowanie zatytułowane: *Exsul – pismo więźniów obozu przejściowego dla duchowieństwa w Łądzie n. Wartę*³, a w 2008 r. cytowany już ks. Rulka wydał nowe opracowanie dotyczące prasy kleryckiej, tym razem poświęcone „Przedświtowi” – czasopismu alumnów polskich seminariów duchownych, wydawanemu w latach 1918-1931 we Włocławku⁴. W następnym, 2009 roku, zaprezentowane zostało bliżej „Tempus Liberum” – czasopismo alumnów

¹ *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1918-1944*, oprac. i red. Z. Zieliński, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1981.

² K. Rulka, *Czasopisma kleryckie w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku*, Edukacja – Kultura – Teologia 2003, s. 289-300.

³ J. Wąsowicz, „Exsul” - *Pismo więźniów obozu przejściowego dla duchowieństwa w Łądzie n. Wartę*, Poznańskie Zeszyty Humanistyczne 2004, s. 135-139.

⁴ K. Rulka, „Przedświt” - *Czasopismo alumnów polskich seminariów duchownych w latach 1918-1931*, Teologia i Człowiek. Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK 12(2008), s. 215-229.

Książęco-Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie poprzez wydrukowanie w półroczniku „Liturgia Sacra” opracowania ks. Janusza Mieczkowskiego o obecności tematyki liturgicznej na łamach wymienionego wydawnictwa kleryków krakowskich⁵.

Do grona odkrywców i popularyzatorów prasy alumnów polskich seminariów duchownych dołączył w 2010 r. ks. Roman Nir, drukując tegoż roku w *Encyklopedii Katolickiej* obszernie hasło dość szczegółowo przedstawiające tego rodzaju czasopiśmiennictwo wpisane na przestrzeni lat 1900-2009 w historię Polskiego Seminarium Duchownego z Detroit i Orchard Lake⁶. Ponadto, w 2010 r., ukazała się, pióra ks. Jerzego Zająca, w jego serii „Z płockiego czasopiśmiennictwa katolickiego”, pierwsza w dziejach czasopiśmiennictwa kleryckiego obszerna monografia o jednym z tytułów, tzn. o wydawanym w Płocku „Sursum Corda”⁷. Z kolei, w 2014 r., w *Encyklopedii Katolickiej*, ukazało się, zapowiadane w trzecim tomie tegoż wydawnictwa⁸, rozczarowujące swoją skromną treścią⁹, hasło Piotra Królikowskiego na temat polskich czasopism seminaryjnych¹⁰. Lata 2014-2015, dzięki kilku nowym artykułom ks. Zająca, ukazały ciekawe treści mało lub w ogóle nieznanymi czasopism kleryckich z Galicji, Kujaw, Mazowsza, Wileńszczyzny, Wołynia oraz stanów Massachusetts i Michigan w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej¹¹.

⁵ J. Mieczkowski, *Tematyka liturgiczna na łamach kleryckiego pisma „Tempus Liberum” w okresie międzywojennym*, Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars. Półrocznik Instytutu Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego (2009)1, s. 101-114.

⁶ R. Nir, *Orchard Lake, Orchard Lake Schools, Seminarium Polskie św. Cyryla i Metodego*, w: *Encyklopedia Katolicka* [dalej: EK], t. 14, red. E. Gigilewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2010, k. 721-723.

⁷ J. Zająca, *Sursum Corda. Czasopismo studentów Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. Część I. Lata 1925-1939*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Płock 2010; Z. K. Mikołajczyk, ks. Jerzy Zająca, *Sursum Corda. Czasopismo studentów Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. Część I. Lata 1925-1939*, Płock 2010, ss. 287, *Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie* 2(2014), s. 265-267.

⁸ *Czasopisma*, w: EK, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Grylewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1979, k. 780.

⁹ Większość najstarszych polskich czasopism kleryckich nie została tam w ogóle wymieniona.

¹⁰ P. Królikowski, *Seminaryjne czasopisma*, w: EK, t. 17, red. E. Gigilewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2012, k. 1398-1399.

¹¹ Por. J. Zająca, *Regionalizm w prasie studentów polskich seminariów duchownych (do 1945 roku)*, *Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie* 2(2014), s. 69-78; tenże, *Prasa alumnów katolickich seminariów duchownych w Polsce do 1945 r. wobec wyznań, obrządków i kultur (W poszukiwaniu dialogu)*, *Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie* 1(2014), s. 127-137; tenże, *Boje i pobojozwiska w czasopismach studentów polskich seminariów duchownych do 1945 roku*, *Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie* 3(2015), s. 87-101; tenże, *Druh-Друж-Аmicus w: Sławistyczni studii: lingwistyka, literaturoznawstwo, dydaktyka*, t. 1, red. J. Zająca, K. Leśniewski, P. Kopiec, M. Torczyński, Chmielnickij Dzierżawnij Centr Nauki, Innowacyj ta informatyzacji, Chmielnicki 2015, s. 230-239; tenże, *Z polskich źródeł do historii ziemi łuckiej*

1. Z POSZUKIWAŃ NAJSTARSZYCH POLSKICH CZASOPISM KLERYCKICH. ICH ZASOBY, HISTORIA I TOPOGRAFIA

Prowadzona od szeregu lat kwerenda zasobów polskiej prasy kleryckiej pozwala stwierdzić, że do 1918 r., czyli do odzyskania przez Polskę niepodległości, ukazywało się co najmniej 17 czasopism (wraz z jednodniówkami i almanachami) redagowanych przez alumnów polskich greko- i rzymsko-katolickich seminariów duchownych diecezjalnych i zakonnych, niższych i wyższych (w tym instytutów oraz wydziałów teologicznych na polskich uniwersytetach)¹². Kwerenda ta objęła również dwie polskie uczelnie duchowne, funkcjonujące poza rodzimą ziemią, w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej: Polskie Seminarium Duchowne św. Cyryla i Metodego założone w Detroit, a następnie przeniesione do Orchard Lake (stan Massachusetts), gdzie z czasem powstał duży polski kompleks uczelniany, i drugą wyższą uczelnię zakonną – Seminarium Duchowne św. Jacka OO. Franciszkanów w Granby (stan Michigan).

Nie jest zamiarem autora, m.in. z uwagi na określone normy przedkładanych do druku opracowań, przedstawić szczegółową charakterystykę czasopism kleryków polskich seminariów duchownych wydawanych do 1918 r. Zostaną tutaj zaprezentowane podstawowe informacje o każdym z wydawanych tytułów.

1. Listę ich otwiera „Lirwak znak Sanu”. Pierwszy almanach przemyskich studentów przygotowany w 1852 r. przez wychowanków Seminarium Greko-Katolickiego w Przemyślu, i na szczęście, do dzisiaj zachowany. Nadarza się tutaj okazja, aby wyrazić własną sugestię, co do źródeł powstawania, formy i treści polskich pra-czasopism kleryckich. Były to właściwie zazwyczaj almanachy lub jednodniówki. Treści pierwszych znanych almanachów, pisanych z inspiracji przełożonych, powstawały podczas ferii letnich i dotyczyły w zasadzie dowolnych tematów różnorodnie przedstawianych, od reportaży poprzez tłumaczenia, pamiętnik wakacyjny, do klasycznych artykułów prasowych włącznie. Chodziło o to, aby przyszły kapłan-duszpasterz podjął próbę samokształcenia na odcinku wła-

w: *Slawistyczni studii ...*, s. 239-248; tenże, *Tematyka bezpieczeństwa polskiej tożsamości kulturowej w „Aurorze Serafickiej” - czasopiśmie braci franciszkańskiej z Granby (USA, stan Massachusetts)*, Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 3(2015), s. 177-184; tenże, *Tropem ks. Jana Żukowskiego... O cierpieniu w świecie zwierząt*, w: *Rozród koni. Wybrane zagadnienia*, red. Z. Gajewski, A. Wehrend, Apra Wetpress, Warszawa 2015, s. 279-283; tenże, *Nieznane fragmenty czasopism seminaryjnych mówiące o życiu duchowym w Łucku czasu II Rzeczypospolitej*, *Niepodległość i Pamięć. Czasopismo humanistyczne* 2015(3), s. 143-158.

¹² J. Zajac, *Czasopisma studentów polskich rzymsko-katolickich seminariów duchownych diecezjalnych [bez jednodniówek] wydawane do 1945 r. Tytuły, lata i miejsca wydania ich pierwszych numerów*, Zeszyt Naukowy Międzynarodowego Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 3(2015), s. 221-222; tenże: *Czasopisma studentów polskich rzymsko-katolickich seminariów / instytutów zakonnych [bez jednodniówek] wydawane do 1945 r. Tytuły, lata i miejsca wyd. ich pierwszych numerów*, tamże, s. 222.

snego formułowania myśli na poziomie godnym publicznego przedstawienia ich określone środowisku¹³. Podobne cele przyświecały wydawaniu jednodniówek, przygotowywanych zazwyczaj okazjonalnie, bądź dla zwrócenia uwagi na jakiś wybrany problem¹⁴.

2. Na drugiej pozycji w grupie najstarszych polskich czasopism kleryckich, wymienić należy, wydany w 28 lat po „Lirwaku znad Sanu”, a więc w 1890 r., na hektografie, w nakładzie 60 egz., w seminarium wrocławskim, tygodnik satyryczny „Lustro”. „Czasopismo to, dotyczące wewnętrznych spraw seminaryjnych, wychodziło konspiracyjnie, poza wiedzą władz tej instytucji. Gdy sprawa się wydała nakazano wszystkie numery (wyszło ich dziewięć), zebrać i zniszczyć”¹⁵. Nie ma więc czemu się dziwić, że poszukiwania jakiegokolwiek egzemplarza wrocławskiego „Lustra” do dzisiaj nie przyniosły żadnego efektu.

3. W latach 1892-1897, również w seminarium wrocławskim, alumn Waclaw Gajzer redagował, również bez wiedzy przełożonych, w jednym egzemplarzu, w postaci zeszytu, czasopismo kleryckie p.t. „Zdrój”¹⁶. Ono także funkcjonuje już tylko we wspomnieniach.

¹³ Właśnie almanach był pra-początkiem łuckiego „Caritasu”, na którego przykładzie warto prześledzić proces dojrzewania pomysłu na właściwe pismo kleryckie: „Przy końcu roku 1915, czy na początku 1916 ukazał się «skowronek». Był to pierwszy zbiorek pisanych artykułów, zebranych w gruby zeszyt, pod tytułem „Miscellanea kleryckie”. To był pierwszy oraz całoroczny egzemplarz. Na treść składały się różne opracowania, przeważnie teologiczne i tłumaczenia z obcych języków. Sprawa pisemka posunęła się ogromnie naprzód, gdy do seminarium, na stanowisko prefekta, przyjechał ś.p. ks. Grodecki. Kwestia organu kleryckiego stawała się coraz aktualniejszą. Nowy prefekt silnie popierał zapatrywania jednostek w tym kierunku. Sam tłumaczył alumnom znaczenie i żywotność prasy, robił zebrania, na których omawiano sposoby szerzenia dobrych pism. Jako na główny środek wskazywał przygotowanie osobiste do zabierania głosu publicznie w prasie. Środkiem zaś do tego kształcenia miało być stałe pisemko seminaryjne. Stąd istnienie jego stało się postanowieniem nieodwołalnym. Stworzono Komisję Redakcyjną o trochę wadliwym ustroju. W skład jej weszli delegaci ze wszystkich kursów, co utrudniało pracę. Obok tego powołano do życia Komitet Techniczny, który zajął się odbijaniem pisma na hektografie. Z licznych proponowanych nazw utrzymała się ostatecznie „Ruń”. Myśl była ta, że to początek pracy kleryckiej na tym polu, to ruń, po której należy się spodziewać kłosów i ziarna. Ta nadzieja była wyrażona we wstępnym artykule pierwszego numeru, który ukazał się w roku 1917”. Fr. Pluta, *Z dziejów „Charitasu”*, Charitas. Pisemko alumnów Seminarium Duchownego w Łucku 1(1931), s. 2.

¹⁴ Jednodniówka dała początek czasopismu „Eos” wydawanemu przez alumnów Seminarium Wileńskiego. Jego pierwszy numer z 17 listopada 1920 r. opatrzony jest następującą inskrypcją: „Eos”. Jednodniówka wydana przez alumnów Seminarium Wileńskiego.” Por. „Eos” [z dnia 17 listopada 1920 r.], s. 1, Ale kolejny numer tego czasopisma z 18 lutego 1921 r. nosi już nazwę „Eos. Czasopismo Koła Artystycznego w Seminarium Wileńskim”. W tymże numerze w słowie od redakcji informowano: „Z dniem dzisiejszym pismo jednodniówka „Eos” staje się czasopismem wychodzącym w pewnych odstępach czasu i przechodzi na własność Koła Artystycznego alumnów Seminarium Wileńskiego”. Por. *Od Redakcji*, „Eos”, [z 18 lutego 1921 r.], z. 2, s. 1. Podobny początek miało płockie „Sursum Corda”, o którym pierwszy jego redaktor ks. Cz. Rogalski, z okazji 10-lecia istnienia czasopisma, wspomina m.in.: „Przez pierwsze dwulecie pismo wychodziło w jednym egzemplarzu odręcznie pisany, jako jednodniówka”. Cz. Rogalski, *Z okazji dziesięciolecia istnienia „Sursum Corda”* [...], *Sursum Corda* (1935)4, s. 23.

¹⁵ K. Rulka, *Czasopisma kleryckie w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku*, s. 291.

¹⁶ Biblioteka Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Teczka pt. Wspomnienia alumnów seminarium duchownego we Wrocławku 1887-1915, regał 08/2.

4. Ciekawą inicjatywą braci kleryków nowicjatu lwowskiego OO. Dominikanów były rozprawki opracowane przez nich w latach 1896-1897. „Przewiełbny O. Andrzej Fruhwirtz, generał obecny naszego zakonu, podczas swej wizyty w prowincji św. Jacka 1892 r. wyraził życzenie, aby bracia już w nowicjacie zaprawiali się do piśmiennictwa kościelnego. Za inicjatywą więc W. O. Piusa M. Bazana, Magistra nowicjatu bracia studenci pisywali odtąd listy do nowicjuszów Krakowskich, tzw. *Litterae pacificae*. Opracowywano w nich ważniejsze tematy z dziedziny teologii, filozofii i ascetyki i cztery razy w roku przesyłano do Krakowa. Niedługo jednak zachował się ten zwyczaj, bo z ważnych przyczyn niezależnych od Konwentu lwowskiego, bracia zaprzestali pisać listów. Ale za to nadarzyła się wkrótce, bo już w 1896 dogodna sposobność spełnienia woli Zwierzchnika Zakonu. W. X. Ludwik Dąbrowski, proboszcz ob. łać. w Bruckenthalu rozpoczął właśnie wydawać czasopismo cześć Przenajśw. Sakramentu mające na celu p.t. *Eucharistica, Przyjdź Królestwo Twoje* jako też inne poświęcone sprawom społeczno-kościelnym p. t. *Rozmaitości*. Wówczas W. O. Magister pomny zalecenia P. O. Generała zachęcił nowicjuszów lwowskich, aby zbożnemu dziełu – ile na to siły pozwolą – przyszedli z pomocą. Bracia chętnie wzięli się do pracy i od lutego 1896 do grudnia 1897 napisali 100 artykułów, które w tej właśnie książce są razem zebrane¹⁷.

5. W 1900 r. ukazał się, jako najstarsze czasopismo Polskiego Seminarium Duchownego św. Cyryla i Metodego w pierwszej jego siedzibie, w Detroit, w rękopisie, miesięcznik „Głos Studenta”¹⁸. Do czasów obecnych zachowały się przynajmniej dwa egzemplarze tego czasopisma: nr 2 z maja 1900 r. i nr 3 z czerwca tegoż roku. Pierwszy z nich liczył 28 stron, drugi – 24. Jak wynika z opisu okładek, komitet redakcyjny „Głosu Studenta” stanowiło wówczas siedem osób: Józef Zempka (redaktor naczelny), Juliusz Chyliński, Jan Klein, Michał Kozłowski, Benno Mroziński, Franciszek Nowak i Józef Kulik (zarządca finansowy). Znany jest również przepisujący dostarczone redakcji teksty. Piękną kaligrafią prace te wykonywał Władysław Stefaniak.

6. Ks. Rulka w swoich badaniach dotarł do danych, że „Na przełomie XIX i XX wieku ukazywało się jakieś czasopismo kleryckie, będące organem powstałego między 1898 a 1903 rokiem w seminarium wrocławskim towarzystwa o charakterze ascetyczno-naukowym, ukrytego przed rosyjskimi władzami zaborczymi. Czasopismo to, którego tytułu nie znamy, prowadził ówczesny alumn seminarium wrocławskiego Cezary Pęcherski¹⁹.

7. Interesującą publikacją jest, wydana 3 czerwca 1905 r. przez kleryków OO. Redemptorystów w Tuchowie, 58-stronicowa jednodniówka przygotowana dla upamiętnienia uroczystości ku czci Najśłodszeo Serca Pana Jezusa, odprawio-

¹⁷ Przedmowa, w: *Rozprawki opracowane przez br.br. Kleryków nowicjatu lwowskiego OO. Dominikanów*, Lwów 1896-1897, s. 2.

¹⁸ „Głos Studenta”. Miesięcznik pro domo sua, wychodzący w Seminarium św. Cyryla i Metodego w Detroit, Michigan.

¹⁹ Z odręcznych, osobiście udostępnionych mi, notatek autorskich ks. K. Rulki, któremu wyrażam tutaj serdeczne podziękowanie.

nej 17 czerwca 1905 r. w Mościskach. Oprócz zawartych w niej treści, na uwagę zasługuje również pięknie wykonana grafika.

8. Na tej, ósmej, pozycji plasuje się, w porządku chronologicznym, „Miesięcznik Seminaryjny” alumnów Mohylewskiego Metropolitalnego Seminarium Duchownego z siedzibą w Petersburgu, którego pierwszy numer ukazał się najprawdopodobniej w styczniu 1908 r. Jest to z kolei najstarsze czasopismo polskich kleryków wydane drukiem²⁰. Jego pierwszym redaktorem był diakon Kazimierz Bukraba.

9. Z dniem 1 lutego 1909 r. zaczął wychodzić, wydawany po dzień dzisiejszy, w całości zachowany, „Meteor” – miesięcznik kleryków Wyższego Seminarium Duchownego Księży Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu. Przez szereg lat przygotowywano go w maszynopisie, a następnie powielano, zaś w latach 30. XX w. ukazywał się drukiem z ilustracjami.

10. Z datą 8 maja 1912 r. ukazał się pierwszy numer „Studenckiego Dziennika” wydawanego przez kleryków Polskiego Seminarium Duchownego w Orchard Lake. Był to już kolejny tytuł wydawany przez studentów tego seminarium.

11. 5 września 1913 r. studenci tego samego Seminarium wydali drukiem pierwszy numer miesięcznika naukowo-literackiego „Wrzos”. Ukazywał się on co najmniej do końca 1916 r., zwracając uwagę wysokim poziomem edytorskim i ambitnymi publikacjami wypełnionymi gorącą atmosferą polonijną²¹.

12. i 13. Tutaj zapewne plasują się co najmniej dwie jednodniówki Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku. Do takiego stanowiska upoważnia następujący fragment tekstu z łuckiego „Caritasu” (wcześniej noszącego tytuł „Charitas”) odniesiony do pochodzącego z diecezji płockiej i kształconego w tamtejszym Seminarium do 1914 r. ks. A. Jagłowskiego: „O latach spędzonych w Seminarium [Płockim] pisze jeden z kursowych kolegów i osobisty przyjaciel Księdza Jubilata: «Ks. Kan. Jagłowski jako alumn [...] chętnie podejmuje wkładane na siebie obowiązki koleżeńskie [...]. Przy wydawaniu jednodniówek seminaryjnych bierze na siebie największy ciężar»²². Jedna z nich przygotowana była podobno z okazji 1600-lecia wydania Edyktu Mediolańskiego.

14. Kolejny tytuł to „Pałka” – czasopismo wydawane również w Orchard Lake. Ukazywało się od 1 grudnia 1915 r. przynajmniej do połowy kwietnia 1916 r.

15. „Miscellanea kleryckie” – to pierwszy zbiorek pisanych artykułów zebranych w gruby zeszyt. To był pierwszy oraz całoroczny egzemplarz. Na treść składały się różne opracowania, przeważnie teologiczne i tłumaczenia z obcych języków.

16. „Tempus Liberum” – ukazujące się od 1917 r. jako czasopismo alumnów Księzęco-Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Krakowie. Najpierw wy-

²⁰ Udało się dotrzeć do trzech numerów tego miesięcznika z marca, kwietnia i maja 1908 r.

²¹ Możliwe było zapoznanie się z treścią większości numerów „Wrzosa” (1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 z 1914 r.; 3 i 10 z 1915 r. oraz 11 z 1916 r.)

²² Jest tam mowa o jednodniówkach, co pozwala przyjąć wydanie do 1914 r. – w którym ks. Jagłowski otrzymał święcenia kapłańskie – co najmniej dwóch tytułów. Por. *Dwadzieścia pięć lat w służbie Chrystusa, Caritas* (1939)1-2, s. 2.

dawano je w rękopisie, pod koniec lat 20. minionego wieku – w maszynopisie, a począwszy od listopada 1935 r. – drukiem. Z przerwami wydawany do dzisiaj.

17. „Ruń” – czasopismo alumnów Wyższego Seminarium Duchownego w Łucku, wydawane w 1917 r. – „była pismem miesięcznym, objętość jej wynosiła 20-24 stron na hektografie. Treść różna. Znakomicie przedstawiał się dział humorystyczny [...]. Życie «Runi» trwało dwa lata. Rok 1919 przyniósł rozpętanie rewolucji, a potem wojnę bolszewicką”²³. Tak rozpoczął się los tułaczy dla seminarium łuckiego, które znalazło gościnę w Gnieźnie. Był to równocześnie upadek i koniec wydawanego tam czasopisma kleryckiego.

Największy rozwój polskiego czasopiśmiennictwa kleryckiego przypada na lata II Rzeczypospolitej. Włącznie z czasem II wojny światowej powstały co najmniej 64 nowe tytuły czasopism wydawanych przez studentów polskich seminarium duchownych diecezjalnych i zakonnych.

2. NAJSTARSZY REDAKTORZY I WSPÓŁPRACOWNICY

Wedle ostrożnych szacunków można przyjąć, że czasopisma polskich seminarium duchownych, wydawane do 1945 r., skupiły wokół siebie łącznie kilkanaście tysięcy alumnów-redaktorów²⁴. Ilu z nich pracowało na rzecz czasopism najstarszych, funkcjonujących do 1918 roku? Nie będzie łatwo to obliczyć, przede wszystkim z powodu jeszcze stosunkowo małej wiedzy co do faktycznej ilości ukazujących się w tamtych latach tytułów, co do ich żywotności i ewentualnych miejsc, w których należałoby zintensyfikować kwerendę. Już dziś natomiast można pokazać, jak to niektórzy byli alumni-redaktorzy po latach, już nie na kartach czasopism kleryckich, ale na kartach poważniejszych wydawnictw czy wręcz na kartach życia zaczęli pisać swoje nowe, nieporównanie większe dzieła. Zagadnienie to, po głębokim studium, może stać się źródłem ciekawych konstatacji. Można jednak już dzisiaj wskazać na pewne osoby, których życie bez wątpienia dowartościowuje środowisko redakcyjne najstarszych polskich czasopism kleryckich; osoby te można znaleźć przy wielu tytułach, np. w redakcjach wrocławskiego „Lustra”, mohylewskiego „Miesięcznika Seminaryjnego”, krakowskiego „Meteora” czy płockich jednodniówek.

Redaktorem naczelnym „Lustra” był Wacław Bliziński, znany później w Polsce wielki kapłan-społecznik z Liskowa²⁵. Jeden z jego współpracowników, Rudolf Filipiński, po latach kierował redakcją „Kroniki Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”²⁶.

Redaktor wydawanego w Petersburgu mohylewskiego „Miesięcznika Seminaryjnego” – Kazimierz Bukraba, przez wiele lat pracował jako ofiarny kapłan-

²³ Fr. Pluta, *Z dziejów „Charitasu”*, s. 3.

²⁴ Np. monografia płockiego „Sursum Corda”, na podstawie zachowanych roczników z lat 1928-1939, wyszczególnia imiennie w indeksie autorów 149 osób.

²⁵ Por. Cz. Strzeszewski, *Bliziński Wacław*, w: EK, t. 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Lublin 1976, k. 659.

²⁶ Por. K. Rulka, *Filipiński Rudolf*, w: EK, t. 5, red. E. Bieńkowski i in., *Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Lublin 1989, k. 221-222.

-duszpasterz na wschodnich kresach Polski, a następnie jako biskup piński²⁷. Czapismo było drukowane i kolportowane do parafii i duszpasterzy.

Niewątpliwie, najwięcej świetlanych postaci wpisało w swój życiowy dorobek współpracę z redakcją „Meteora” z krakowskiego Stradomia. Spośród wielu, często wymienia się Karola Michalskiego, Konstantego Michalskiego, Wilhelma Michalskiego, Leopolda Petrzyka i Jana Rzymelkę. Pierwszy z Michalskich: Karol kształcony na Uniwersytecie Jagiellońskim, w Paryżu i Rzymie, był wieloletnim wykładowcą filozofii i teologii oraz superiorem w Krakowie na Kleparzu²⁸, drugi – Konstanty, bliski i ceniony współpracownik Polskiej Akademii Umiejętności, był profesorem, dziekanem, a następnie rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego²⁹, trzeci – Wilhelm, ceniony biblista, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, był pierwszym dziekanem Wydziału Teologicznego na tej uczelni³⁰. Z kolei, Leopold Petrzyk, znany historyk Kościoła – pracownik nauki i ofiarny duszpasterz, superior i proboszcz parafii św. Krzyża na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie, zasłużył się w powojennej odbudowie tej świątyni³¹. Natomiast, Jan Rzymelka – redaktor, historyk i działacz społeczny, współpracował z Korfantym w czasie powstań śląskich i na rzecz obrony zachodnich kresów Polski, wspomagał swoje Zgromadzenie w Brazylii i tamtejszą Polonię, otrzymał – zawetowaną potem przez Piłsudskiego – nominację na biskupa polowego Wojska Polskiego, był superiorem warszawskiej parafii św. Krzyża w latach okupacji hitlerowskiej, więźniem obozów koncentracyjnych, komisarzem arcybiskupim Loretanek³².

Wreszcie, wspomniany redaktor co najmniej dwóch płockich jednodniówek sprzed 1915 r., Antoni Jagłowski, wychowanek Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku³³, późniejszy profesor i wieloletni rektor Seminarium Duchownego w Łucku³⁴, fundator i dobrodziej sierocińców w tamtym rejonie³⁵, przeszedł – obok swego biskupa A. Szelażka – do historii Kresów Wschodnich jako wielki

²⁷ Por. A. Petrani, *Bukraba Kazimierz*, w: EK, t. 2, k. 1189-1190.

²⁸ Por. S. Janaczek, *Michalski Karol*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918-1981* [dalej: SPTK], red. L. Grzebień, t. 6, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, s. 455-456; M. Konieczny, *Michalski Karol*, w: EK, t. 12, red. E. Ziemann, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2008, k. 801-802.

²⁹ Por. S. Janaczek, *Michalski Konstanty*, w: SPTK, t. 6, s. 456-464; E. Ziemann, *Michalski Konstanty*, w: EK, t. 12, k. 802-804.

³⁰ Por. S. Janaczek, *Michalski Wilhelm Wincenty*, w: SPTK, t. 6, s. 464-468; W. Rakocy, *Michalski Wilhelm*, EK, t. 12, k. 805.

³¹ Por. S. Janaczek, *Petrzyk Leopold*, w: SPTK, t. 6, s. 650-652; W. Umiński, *Petrzyk Leopold*, w: EK, t. 15, red. E. Gigilewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2011, k. 404-405.

³² Por. W. Umiński, *Rzymelka, Rzymelko Jan*, w: EK, t. 17, red. E. Gigilewicz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 2012, k. 773-774; S. Janaczek, *Rzymelka (Rzymelko) Jan*, w: SPTK, t. 7, s. 68-72.

³³ Por. M.M. Grzybowski, *Duchowieństwo Diecezji Płockiej. Wiek XX*, tom 1, część 2, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Płock 2008, s. 126-127.

³⁴ Por. *Ksiądz Rektor wśród nas, Caritas* (1939)1-2, s. 4-8.

³⁵ Por. *Wśród najmniejszych*, tamże, s. 8-11.

syn tamtejszego Kościoła i ofiarny ojciec tamtejszego ludu³⁶. Nie zważając na przeciwności, których nie szczędziło mu życie, wpisał się w dzieje Kościoła na różnych polach aktywności duszpasterskiej.

3. PRÓBA PODSUMOWANIA DOTYCHCZASOWYCH BADAŃ

Kilkunastoletnia kwerenda czasopiśmiennictwa studentów polskich seminariów duchownych, zarówno jej najstarszego okresu, tzn. do 1918 r., jak i z czasów II Rzeczypospolitej i z lat okupacji hitlerowskiej w Polsce przekonuje, że badania te należy kontynuować, analizując wszystkie dostępne źródła, poświęcając w tym dużo uwagi zagranicznym bibliotekom, archiwom i zbiorom prywatnym, gdzie m.in. w drodze międzyuczelnianej wymiany czy też z racji udziału w międzynarodowych wystawach, trafiały polskie czasopisma, także czasopisma kleryków seminariów polskich. Niejednokrotnie uważa się je tam za egzemplarze szczególnie interesujące. Mając na uwadze dotychczasowe doświadczenia w tym działaniu, jak również poważne luki w poszczególnych tytułach, trzeba długich, żmudnych i cierpliwych poszukiwań.

Poszukiwania te pozwalają odkrywać coraz to nowe pozycje czasopiśmiennictwa seminaryjnego, w tym z lat najbardziej odległych, tzn. do 1918 r. Szczegółowa lektura zamieszczanych tam publikacji kleryckich jest isticie panoramiczną odsłoną stanu uczelni na krótko przed odzyskaniem niepodległości Polski, obrazem stanu ducha samych studentów, ich emocji wobec tej epokowej chwili oraz zwyczajnego toku życia i pracy przygotowujących do podjęcia wielkich nowych wyzwań religijno-narodowo-społecznych. Warto mieć to na uwadze podczas prac nad biogramami profesorów i alumnow polskich seminariów duchownych i nad monografiami tych uczelni.

PERIODICALS OF POLISH SEMINARISTS BEFORE 1918.
(ACCORDING TO THE STATE OF RESEARCH AT THE END OF 2015)

Summary

Studies on alumni periodicals before 1945 completely ignored the journals edited and published by the students of Polish seminaries. Similarly, biographies of Catholic writers or studies regarding diocesan and religious seminaries in Poland failed to take into account the rich history contained in students' articles and chronicles, ignoring even such nationwide titles as "Przedświt" from Wrocław. The author of the present article provides information on the periodicals edited by the students of Polish seminaries before 1918.

Keywords: Student periodicals, seminaries, history, the query

³⁶ Por. *Dwadzieścia pięć lat w służbie Chrystusa*, tamże, s. 2-4; J. Kalinowska, *Jagłowski Antoni*, w: EK, t. 7, red. J. Duchniewski, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1997, k. 676-677; J. Zając, *Nieznane fragmenty czasopism seminaryjnych mówiące o życiu duchowym w Łucku czasu II Rzeczypospolitej*, s. 150-153.

Nota o Autorze: ks. dr Jerzy Zając, socjolog, absolwent KUL i UKSW, członek Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Obszar zainteresowań naukowo-badawczych: czasopiśmiennictwo seminariów duchownych, regionalizm, dialog międzykulturowy i międzyreligijny. Na co dzień współpracuje z Międzynarodowym Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW w Warszawie.

Słowa kluczowe: czasopisma studenckie, seminaria duchowne, historia, kwerenda

Ks. JACEK BRAKOWSKI SDB

POLSCY DUCHOWNI – HEFTLINDZY A ROZGRYWKI PIŁKI NOŻNEJ W KONZENTRATIONSLAGER DACHAU – CZ. I

I. WSTĘP

22 marca 1933 roku z rozkazu Heiricha Himmlera, Reichführera SS i dowódcy policji III Rzeszy, na terenie po byłej fabryce przemysłu zbrojeniowego, w pobliżu miejscowości Dachau pod Monachium, nad rzeką Amper, powstał pierwszy niemiecki obóz koncentracyjny. Stał się on z czasem miejscem szkolenia kadr SS, które odpowiedzialne były za prowadzenie innych obozów śmierci na terenach okupowanych przez Niemców.

KL Dachau stał się symbolem martyrologii duchowieństwa w czasie II wojny światowej. Wśród więźniów KL Dachau zostało skoncentrowanych przez hitlerowców 2794 duchownych różnych wyznań i narodowości. Z liczby tej aż 97% stanowili duchowni wyznania rzymskokatolickiego. Z kolei w tej grupie zdecydowaną większość, bo aż 1773, stanowili duchowni pochodzący z terenów okupowanej Polski.

Pomimo, że literatura odnosząca się do losu duchownych więzionych w KL Dachau jest bogata¹, to jednak tylko w nielicznych opracowaniach poruszo-

¹ Już od pierwszych lat po zakończeniu II wojny światowej ukazywały się publikacje dotyczące KL Dachau oraz duchownych uwięzionych w tym obozie. Miały one różny charakter: od wspomnieniowego poprzez katalogi duchownych, aż po monografie stricte naukowe. Wśród najważniejszych wymienić należy następujące: A.Z. Urbański, *Duchowni w Dachau*, Nakładem oo. Karmelitów w Krakowie na Piasku, Kraków 1945; L. Bujacz, *Dachau*, [brak wyd.] Łódź 1946; S. Biskupski, *Księża polscy w niemieckich obozach koncentracyjnych*, w: E. Chart, *Spis pomordowanych Polaków w obozie koncentracyjnym w Dachau*, Wydawnictwo „Słowo Polskie”, Dachau-Monachium-Freiman-Dillingen 1946; J. Domagała, *Ci, którzy przeszli przez Dachau*, PAX, Warszawa 1957; H. M. Malak, *Klechy w obozach śmierci*, t. I, Veritas, Londyn 1961; J. E. Lenz, *Christus in Dachau oder Christus der Sieger*, „Libri Catholici”, Wien 1957; E. Weiler, *Die Geistlichen in Dachau*, Missiondruckerei St. Gabriel, Mödling 1971; F. Korszyński, *Jasne promienie w Dachau*, Pallotinum, Poznań-Warszawa 1985; I. Jeż, *Błogosławcie Pana światło i ciemności*, Nakładem Kurii Biskupiej w Koszalinie, Koszalin 1992; A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie*, cz. I i II, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995; K. Majdański, *Będziecie moimi świadkami*, Fundacja „Pomoc Rodzinie”, Łomianki 1999. Por. także: S. Skowron, *Wspomnienia z Dachau*, Księgarnia S. Kamiński, Kraków 1945; B. Hoffman, *A kdo vás zabije... Život a utrpení kněžstva v koncentračních táborech*, Vydaly Společenské podniky Přešov, Přešov 1946; S. Grabowski, *Znienawidzeni... Z przeżyć polskiego księdza w niemieckich obozach koncentracyjnych*, Polish Star Publishing Company, Philadelphia 1947; T. Gędziorowski, *Dachau*, Książka i Wiedza, Warszawa 1961; T. Musioł,

ny został wątek organizowania rozgrywek sportowych w KL Dachau. Wynika to z faktu, że obozy koncentracyjne były przede wszystkim miejscami niedającego się opisać cierpienia, niszczenia ludzkiego życia, a także godności osób, które zostały w tych obozach uwięzione. Mogłoby się wydawać się, że w nieludzkich „fabrykach śmierci” nie było możliwości organizowania wydarzeń o charakterze kulturalnym, tajnego nauczania, a tym bardziej rozgrywek sportowych. Fakty zdają się temu przeczyć². Ponadto, warto zwrócić uwagę na fakt, że niektórzy z polskich duchownych uwięzionych w KL Dachau brali czynny udział w życiu sportowym organizowanym w tym obozie koncentracyjnym, a nawet przyczynili się do organizacji imprez sportowych. Dotyczy to w sposób szczególny dyscypliny cieszącej się od dziesięcioleci ogromną popularnością – piłki nożnej. Niniejszy tekst ma aspirację stać się jednym z przyczynków do badań w tym zakresie i wykazać, że udział duchownych w tych rozgrywkach miał nie tylko znaczenie sportowe, ale także wymiar psychologiczny i duchowy.

Ze względu na obszerność zagadnienia, artykuł został podzielony na dwie zasadnicze części. W pierwszej zaprezentowane zostaną okoliczności zainicjowania rozgrywek piłkarskich w obozie koncentracyjnym Dachau, jak również stosunek duchownych do udziału w tych rozgrywkach. Następnie zaprezentowany zostanie pierwszy mecz piłkarski w KL Dachau o charakterze międzynarodowym, którego głównymi bohaterami byli duchowni polscy i niemieccy. W drugiej części, która ukaże się w „Seminare” w roku 2017, na podstawie opracowań oraz zachowanych archiwaliów znajdujących się w Archiwum Salezjańskim Inspektorii Piłkarskiej, opisane zostaną ligi piłkarskie zorganizowane w KL Dachau, a następnie zaprezen-

Dachau 1933-1945, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1968; B. Distel, *Konzentrationslager Dachau 1933-1945*, red. R. Jakusch, Brüssel: Comité International de Dachau, Dachau 1978 (album fot.); S. Zámečník, *Das war Dachau*, Comité International de Dachau, Luxemburg 2002; A. Jagodzińska, *Dachau we wspomnieniach księży – więźniów*, Biuletyn IPN (2009)4, s. 46-60; też, *Dachau i śmierć są synonimami*, Biuletyn IPN (2012)2, s. 27-31; A. Banaszak, *Wspomnienia z pobytu w obozach koncentracyjnych Dachau-Gusen 1940-1945*, Oficyna Wydawnicza Kucharski, Toruń 2011; L. Poprawa, *Okruchy wojennych wspomnień*, Sanktuarium św. Józefa w Kaliszu, Kalisz 2014. Ukazały się także opracowania biografii męczenników i więźniów KL Dachau. Między innymi: S. Biskupski, *Męczeńskie biskupstwo ks. Michała Kozala*, Kuria Diecezjalna we Włocławku, Włocławek 1987; W. Frątczak, *Biskup Michał Kozal. Życie – męczeństwo - kult*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1987; H. Ormiński, *Sługa Boży Stefan Wincenty Frelichowski*, „Bernardinum”, Kartuzy 1995; J. Borowiec, F. Peloso, Ks. *Franciszek Drzewiecki Nr 22666: Światło w ciemnościach Dachau*, „Michalineum”, Warszawa 1999; R. Zadura, *Blogosławiony Ksiądz Stefan Wincenty Frelichowski (1913-1945)*, Toruńskie Wydawnictwo Diecezjalne, Toruń 2006; A. Jagodzińska, *Ksiądz Kanonik Leon Stępniaak więzień Dachau i Gusen 1940-1945. Byłem tylko numerem 11424 i 22036*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Zarządzania Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009; J. Wąsowicz, *Sługa Boży ks. Franciszek Miska SDB (1898-1942). Życie i męczeństwo*, Archiwum Salezjańskie Inspektorii Piłkarskiej, Piła 2011. W dniu 15 IV 2015 r., z okazji 70. Rocznicy wyzwolenia KL Dachau, odbyła się w Centrum Edukacyjnym IPN im. Janusza Kurtyki w Warszawie konferencja naukowa pt. *Dachau – niemiecki obóz koncentracyjny miejscem eksterminacji duchowieństwa polskiego (1939-1945)*.

² Jednym z najbardziej znanych obozów koncentracyjnych, gdzie organizowane były zawody sportowe był KL Gross-Rosen. Pisał o tym w swojej książce Piotr Weisler. Por. P. Weisler, *Mecze piłki nożnej w obozie koncentracyjnym w Gross-Rosen*, Muzeum Gross-Rosen, Wałbrzych 2003.

wane postaci dwóch duchownych polskich, którzy stali się największymi indywidualnościami piłkarskimi w tym obozie koncentracyjnym.

2. OKOLICZNOŚCI ORGANIZOWANIA I UDZIAŁ DUCHOWNYCH W ROZGRYWKACH PIŁKI NOŻNEJ W KL DACHAU

Od sierpnia 1942 roku do początku lutego 1943 roku toczyła się jedna z największych bitew II wojny światowej, która uznawana jest za przełomową na tzw. froncie wschodnim. Powstrzymanie ofensywy wojsk niemieckich pod Stalingradem kosztowało życie setki tysięcy ludzi zarówno po stronie niemieckiej, jak i radzieckiej. Według różnych szacunków, Niemcy stracili ponad 2/3 stanu liczebnego swojej armii, a dziesiątki tysięcy żołnierzy niemieckich trafiło do niewoli³.

Tak dotkliwa klęska wojsk niemieckich na froncie wschodnim sprawiła, że w obawie przed odwetem ze strony Sowietów na jeńcach niemieckich, rozluźniono nieco dyscyplinę w obozach koncentracyjnych. Chociaż oprawcy dokonywali tego w ograniczonym zakresie, to jednak stwarzało to możliwości dotąd niewyobrażalne w obozach śmierci. Więźniowie podejmowali różnorodne inicjatywy o charakterze kulturalnym, religijnym, oświatowym czy też sportowym. Tak stało się również w KL Dachau. Pod koniec 1942 roku zezwolono więźniom na otrzymywanie paczek żywnościowych. Nieco później wydano także zezwolenie na otrzymywanie w paczkach bielizny osobistej. W dalszej kolejności zezwolono więźniom na organizowanie zamkniętych przedstawień teatralnych, lekturę książek i prasy – naturalnie niemieckojęzycznych, projekcje filmów w obozowym kinie, które funkcjonowało tylko przez około miesiąc, śpiew, a także na organizowanie zawodów sportowych. Organizowano zawody pięściarskie czy lekkoatletyczne oraz mecze piłkarskie, które cieszyły się największą popularnością⁴.

Według wspomnień o. Antoniego Matury OMI, po jednym z porannych apelii, na wiosnę 1943 roku, Lagerführer Michael Redwitz poinformował więźniów, że od tej pory będą grali w piłkę nożną, formując drużyny narodowe⁵. Nie ulega wątpliwości, że inicjatywa zorganizowania rozgrywek piłkarskich leżała po stronie niemieckich oprawców, którzy w ten sposób pragnęli nadać pozory swobodniejszej atmosfery życia w KL Dachau. Nie zdawali sobie zapewne sprawy, jakie znaczenie moralne i psychiczne dla więźniów będzie miało stworzenie im możliwości poczucia się kimś innym niż tylko „numerem” przeznaczonym do niewolniczej pracy i fizycznego wyniszczenia.

³ Por. A. M. Samsonow, *Bitwa Stalingradzka*, Biblioteka Wiedzy Wojskowej MON, Warszawa 1962; M. Kehrig, *Analyse und Dokumentation einer Schlacht*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1974; H. Gerlach, *Zdradzona armia*, „Bellona”, Warszawa 2004; A. Beevor, *Stalingrad. The Fateful Siege 1942-1943*, Viking, New York 1998; T. Konecki, *Stalingrad 1942-43*, Alama-Press, Warszawa 2009.

⁴ Por. A. Urbański, *Duchowni w Dachau...*, s. 67-68; F. Korszyński, *Jasne promienie...*, s. 107-111; T. Musioł, *Dachau...*, s. 221-230; A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie...*, cz. II, s. 440-441, 449; I. Jeż, *Błogosławcie Pana...*, s. 86.

⁵ Por. A. Matura, *Piłka nożna w Dachau*, Biuletyn Informacyjny dla Księży Byłych Więźniów Obozu Koncentracyjnego w Dachau (1985)12, s. 14.

Podjęcie decyzji o uczestniczeniu duchownych w tego rodzaju „rozrywce” wzbudzało wśród nich samych duże kontrowersje. Bardzo trafnie oddał to w swoich wspomnieniach ks. abp Adam Kozłowiecki, były więzień KL Dachau. Pisał on na ten temat: „[...] Pewna grupa księży zwalcza gwałtownie piłkę nożną w ogóle, a szczególnie «głupią zachciankę» grania wśród niektórych księży. Jak to – powiadają – mamy grać w piłkę nożną na tym samym miejscu, na tym samym placu, na którym męczono i mordowano tysiące więźniów? [...] Mamy biegać za piłką po tej ziemi przesiąkniętej łzami, potem i krwią? Dzisiaj Niemcy wiedzą, że zaczyna być źle i chcą, byśmy zapomnieli o tym, co było [...] Większość jednak jest innego zdania [...] Jak zwykle u nas, Polaków, dyskusja do niczego nie doprowadziła. Gdyż w dyskusji jesteśmy uparci i ekskluzywni i dlatego polega ona na wyklócaniu się tylko. Nie szukamy zgody, lecz zwycięstwa swojego, a kłęski przeciwnika [...] wyklócano się, a ostatecznie ci, co chcieli grać, to grali, a ci, co byli przeciwni, po tępiali tych, co grali i tych, co poszli patrzeć [...]”⁶.

Pomimo opisywanych przez ks. abpa Kozłowieckiego oraz o. Antoniego Maturę wątpliwości i różnicy zdań wśród polskich duchownych co do udziału w rozgrywkach piłki nożnej, które miały się odbywać w KL Dachau, niektórzy spośród nich zgłosili swój akces do rozgrywek i aktywnie uczestniczyli w tych zawodach sportowych⁷. Ks. bp Franciszek Korszyński w swoich wspomnieniach *Jasne promienie w Dachau* tak opisywał atmosferę wydarzeń o charakterze sportowym: „[...] Dokładnie nie wiem, jak to się stało, lecz oto pewnej niedzieli po południu na placu apelowym, gdzie nieraz odbywaliśmy ćwiczenia karne, a gdzie codziennie przynajmniej trzykrotnie zbieraliśmy się, gdzie nas liczono, albo skąd kierowano nas do pracy, o dziwo, urządzono nam grę w piłkę nożną [...] Proszę sobie wyobrazić olbrzymi czworobok, obstawiony gęstymi szeregami ludzkimi, za którymi na zewnątrz w jedną i drugą stronę przechadzają się dwójkami i trójkami spacerowicze, a wewnątrz rozgrywa się mecz. Dwie drużyny w odmiennych, pięknych sportowych strojach walczą ze sobą. Raz po raz słychać gwizdek sędziego, to znowu salwy śmiechu tysięcy przyglądających się widzów lub ich słowa przygany, a wreszcie huragan oklasków [...]”⁸.

Rozgrywki piłki nożnej stały się zatem wydarzeniem o nadzwyczajnej randze w życiu ludzi uwięzionych w KL Dachau. Były nie tylko wydarzeniem sportowym, które w naturalny sposób budziło ducha współzawodnictwa, ale także okazją do stworzenia swoistej wspólnoty wśród więźniów obozu koncentracyjnego.

⁶ A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie...*, cz. II, s. 440. Por. także: F. Korszyński, *Jasne promienie...*, s. 108; A. Matura, *Piłka nożna w Dachau...*, s. 14-15.

⁷ Por. T. Musioł, *Dachau...*, s. 230; F. Korszyński, *Jasne promienie...*, s. 108; I. Jeż, *Błogosławcie Pana...*, s. 86; A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie...*, cz. II, s. 440-441, 463-464; K. Majdański, *Będziecie moimi świadkami...*, s. 141.

⁸ F. Korszyński, *Jasne promienie...*, s. 108.

3. WIELKI „MECZ OTWARCIA” I JEGO BOHATEROWIE – „WALCZYMY JAK HUSARZE POD WIEDNIEM”⁹

9 maja 1943 roku rozegrano mecz, który zapewne trwale wpisał się w pamięć wielu więźniów KL Dachau, a szczególnie duchownych tam uwięzionych. Był to „mecz otwarcia” międzynarodowych potyczek drużyn piłkarskich. Wystąpiły w nim: reprezentacja duchownych polskich, którzy byli więźniami umieszczonymi w bloku 28, oraz drużyna duchownych niemieckich, którzy byli więźniami bloku 26.

Zapowiedziany mecz duchownych Polska - Niemcy cieszył się wielkim zainteresowaniem, dlatego też, aby obejrzeć to niezwykle widowisko sportowe, przybyło bardzo wielu kibiców. Byli wśród nich obecni esesmani różnego szczebla oraz przedstawiciele władz obozowych. Według relacji o. Matury, esesmani chcieli zobaczyć, jak grają w piłkę księża, którzy w KL Dachau traktowani byli jako kategoria więźniów w hierarchii obozowej znajdująca się na kolejnym miejscu po Żydach¹⁰. Głównymi obserwatorami sportowych zmagania były oczywiście tysiące więźniów różnych narodowości, ze znaczącą przewagą Polaków¹¹.

Mecz z 9 maja 1943 roku w rozegrany w KL Dachau w najpełniejszy sposób opisał w swoich wspomnieniach ks. abp Adam Kozłowiecki. Przedmeczowe spekulacje stawiały w roli faworytów księży niemieckich, którzy byli dobrze odżywieni, lepiej fizycznie zbudowani i silniejsi. Ponadto, w przeciwieństwie do reprezentantów polskich duchownych, posiadali jednolite stroje sportowe, co dawało im także przewagę psychologiczną nad przeciwnikami. Ponadto, jak podaje o. Matura, to zawodnicy niemieccy wyzwali do pojedynku drużynę duchownych polskich, a ks. abp Kozłowiecki podaje, że mieli również zapowiedzieć, że pokonają Polaków w stosunku bramkowym przynajmniej 5:0. Niemcy byli zatem pewni wygranej. Rzeczywiście w początkowej fazie meczu drużyna niemiecka dyktowała warunki gry, a przewaga fizyczna pozwoliła im na kreowanie groźnych sytuacji pod polską bramką. Jednak te ciężkie chwile Polacy przetrwali dzięki twardej i zdecydowanej grze formacji obronnej, w której wyróżniali się salezjanin, kl. Wiktor Jacewicz¹² jako obrońca, i jezuita, kl. Stanisław Frankowski¹³, który grał na pozycji bramka-

⁹ Sformułowania tego użył w swoim artykule o. Antoni Wilhelm Matura OMI, aby oddać atmosferę przedmeczową, ducha walki i znaczenie rozgrywanego pojedynku piłkarskiego. Por. A. Matura, *Piłka nożna w Dachau...*, s. 15.

¹⁰ Polscy duchowni żyli w najgorszych warunkach i doświadczali największych prześladowań ze strony kadry obozowej i funkcyjnych. Dlatego też ich kondycja fizyczna była w bardzo znaczący sposób nadwyrężona. Szczególna zawziętość oprawców wobec polskich duchownych była efektem odmowy podpisania przez nich (ponad 800 księży i kleryków) listy *Volksdeutsch* w dniu 18 IX 1941 r. Por. T. Musioł, *Dachau...*, s. 94-96; F. Korszyński, *Jasne promienie...*, s. 40-46; S. Biskupski, *Księża polscy...*, s. XII; A.Z. Urbański, *Duchowni w Dachau...*, s. 30-33, 37-38; H.M. Malak, *Klechy w obozach śmierci...*, s. 304-306; J. Brakowski, *Treść zapisów w notatniku obozowym kl. Wiktora Jacewicza odzwierciedleniem elementów życia obozowego w KL Dachau*, *Seminare* 36(2015)1, s. 196.

¹¹ Por. A. Matura, *Piłka nożna w Dachau...*, s. 15; A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie...*, s. 440-441.

¹² Biogram ks. Wiktora Jacewicza zostanie zamieszczony w drugiej części artykułu.

¹³ Stanisław Frankowski, ur. 11 XI 1914 r. w Poznaniu. Wstąpił do Towarzystwa Jezusowego

rza. Z czasem Polacy uporządkowali grę i to oni zdobyli pierwszą bramkę, bowiem, z podania ks. Bernarda Czaplńskiego¹⁴, który bardzo dobrze zagrywał z lewego skrzydła boiska, piłkę w bramce niemieckiej ułokował oblat, o. Antoni Matura¹⁵.

Po utracie bramki Niemcy rzucili się do odrabiania strat i jeszcze do przerwy strzelili bramkę, ustalając w ten sposób wynik na 1:1. Druga połowa meczu była popisem techniki i taktyki polskiej drużyny. Stworzyła ona na boisku tak wyraźną przewagę, że przez większość tej części spotkania zawodnicy polscy grali na połowie przeciwnika. Niemcy nie wytrzymali tempa meczu, a ze względu na nadmierną wagę ciała byli na boisku coraz mniej dynamiczni, co Polacy skrupulatnie wykorzystywali. Autorami kolejnych bramek dla reprezentacji Polski w tym meczu byli: ks. Jan Mrozowski¹⁶, chrystusowiec, wspomniany już wcześniej oblat o. An-

dn. 30 VII 1930 r., a I profesję zakonną złożył w 1932 r. Aresztowany został jako scholastyk Collegium Bobolanum w Lublinie dn. 2 II 1940 r. Następnie więziony był w Zamku Lubelskim. 20 VI 1940 r. został więźniem KL Sachsenhausen, skąd przewieziony został w transporcie z 14 XII 1940 r. do KL Dachau (nr 22595). 29 IV 1945 r. został wyzwolony przez wojska amerykańskie. W 1948 r. w Lubaniu został zdymisjonowany ze zgromadzenia. Por. Archiwum Prowincji Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego w Krakowie [dalej: APPTJ], L. Grzebień, *Słownik jezuitów polskich 1564-1990*, Kraków 1993 (mps), s. 149; por. także J. Domagała, *Ci, którzy przeszli...*, s. 102; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium polskiego duchowieństwa rzymskokatolickiego pod okupacją hitlerowską w latach 1939-1945*, [Seria: Kościół katolicki na ziemiach Polski w czasie II wojny światowej], t. IX, z. V, Akademia Teologii Katolickiej – Collectanea Theologica, Warszawa 1981, s. 63-64, 100.

¹⁴Bernard Czaplński, ur. 5 X 1908 r. w Grabowie k. Lubawy. Po ukończeniu nauki w Lubawie kontynuował naukę w szkole średniej w Chojnicach. Po maturze wstąpił do Seminarium Duchownego w Pelplinie (1927). Święcenia kapłańskie otrzymał 19 XII 1931 r. Początkowo pracował w Parafii pw. św. Mikołaja w Grudziądzu (1931-1933), a następnie przeniesiono go do pracy przy bazylice świętojańskiej w Toruniu, gdzie katechizował oraz pełnił posługę jako wojskowy kapelan pomocniczy. Tu zaangażował się w pracę charytatywną, a w 1936 r. został sekretarzem, a następnie dyrektorem toruńskiego Caritasu. 18 X 1939 r. został aresztowany przez gestapo i uwięziony w Forcie VII w Toruniu (między innymi wraz z ks. Wincentym Stefanem Frelichowskim). 12 I 1940 r. stał się więźniem KL Stutthof, a od 10 IV 1940 r. KL Sachsenhausen. Do KL Dachau przybył w transporcie z 14 XII 1940 r. i otrzymał numer 22493. Doczekał wyzwolenia z obozu 29 IV 1945 r. Wraz z ks. Frelichowskim był jednym z inicjatorów założenia Caritas w KL Dachau. Na prośbę ks. Czaplńskiego, Stanisław Bieńka po śmierci ks. Frelichowskiego dokonał odlewu maski pośmiertnej i wyjął kostki z palców zmarłego. Ks. Bernard zakałał ten cenny depozyt na tzw. Plantażach, a po wyzwoleniu wydobyl je i zabrał ze sobą do Polski. Po wojnie stał się rzecznikiem świętości ks. Frelichowskiego, a później inicjatorem wszczęcia jego procesu beatyfikacyjnego. Po powrocie do kraju został mianowany administratorem parafii w Chojnicach, a od 1947 r. był proboszczem parafii przy bazylice św. św. Janów w Toruniu. 20 I 1948 roku mianowany biskupem pomocniczym diec. chełmińskiej. Konsekrowany na biskupa 4 IV 1948 r. w Toruniu przez ordynariusza chełmińskiego ks. bpa Kazimierza J. Kowalskiego. Współkonsekratorami byli ks. bp Franciszek Korszyński oraz ks. bp Franciszek Jedwabski (współwięźniowie z KL Dachau). Był wikariuszem generalnym, a w latach 1972-1973 wikariuszem kapitulnym. Uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II. 16 III 1973 r. został mianowany biskupem chełmińskim. Uroczysty ingres do bazyliki katedralnej odbył się 8 IV 1973 r. Zmarł 30 XII 1980 r. w Starogardzie Gdańskim. Jego ciało spoczywa w pelplińskiej katedrze. Por. J. Domagała, *Ci, którzy przeszli...*, s. 88; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, t. IV, z. II, Warszawa 1977, s. 17, 37-38; P. Nitecki, *Czaplński Bernard*, w: *Encyklopedia Kościoła*, red. F. L. Cross, E.A. Livingstone, t. I, Vocatio, Warszawa 2004, s. 463-464; W. Wielgoszewski, *Świadek męczeństwa patrona diecezji toruńskiej*, Niedziela - Głos z Torunia (2007)51-52 (z datą 23-30 XII 2007 r.).

¹⁵Biogram o. Antoniego Matury zostanie przedstawiony w drugiej części artykułu.

¹⁶Wiktor Mrozowski, ur. 7 X 1913 r. w Toruniu. Po zakończeniu nauki w Gimnazjum im. Mikołaja

toni Matura i ks. Jan Kaczor¹⁷, kapłan archidiecezji poznańskiej. Polscy duchowni, ku radości zdecydowanej większości kibiców wygrali ten mecz w stosunku 4:1. Ks. abp Kozłowiecki tak opisał radość ze zwycięstwa: „[...] Pierwsze „międzynarodowe” spotkanie Polska – Niemcy skończyło się zwycięstwem Polaków 4:1! Polacy rozentuzjazzmowani! Niemcy pospuszczali nosy. Żeby to zwycięstwo nad Niemcami odnieśli np. Czesi albo Rosjanie, ale Polacy, to ich boli! Mimo, że to nie po sportowemu, każde zawody w Dachau miały posmak narodowo – polityczny. Pobieglem pogratulować na blok 28! Przeciwnicy gry gdzieś się schowali... Wobec zwycięstwa, wielu „bezparyjnych” przeszło do obozu zwolenników gry. Tak

Kopernika w Toruniu (1932) wstąpił do utworzonego wówczas Nowicjatu Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej w Potulicach (magistrem był ks. Ignacy Posady). Po złożeniu pierwszych ślubów zakonnych (1933) podjął studia przewidziane formacją seminarijną. Święcenia kapłańskie przyjął 3 VI 1939 r. z rąk ks. kard. Augusta Hlonda, Prymasa Polski. Aresztowany za wrogie wypowiedzi wobec III Rzeszy (podczas wizyty duszpasterskiej w Bydgoszczy) w Toruniu 17 XII 1941 r., gdzie pracował jako wikariusz Parafii pw. Chrystusa Króla. Początkowo był więziony w Toruniu. 19 XII 1941 r. stał się więźniem KL Stutthof. Następnie przez więzienia w Toruniu (od 22 II 1942 r.) i Bydgoszczy (od 1 IV 1942 r.) przewieziony do KL Dachau, którego więźniem stał się od 15 VII 1942 r. Otrzymał numer obozowy 31537. Uwolniony z KL Dachau 29 IV 1945 r. Po wyzwoleniu, w l. 1945-1951 pracował wśród Polonii w Niemczech na terenach Westfalii i Nadrenii. W 1951 r. wyjechał do Francji i tam zamieszkał w nowo powstałej placówce w Hesdigneul-Bethume. Od 1 IV 1951 r. do 24 IV 1962 pełnił funkcję przełożonego regionalnego nad członkami Towarzystwa Chrystusowego pracującymi na terenie Niemiec, Francji i Włoch z uprawnieniami przysługującymi prowincjałowi zakonnemu. W latach 1957-1961 był także magistrem nowicjatu. Od 1962 r. duszpasterzował w placówce chrystusowców w Beaulieu. Tam też zmarł 15 II 1978 r. Por. Ks. Wiktor Mrozowski, *Słowo Powszechne* (1978)92, s. 3; J. Bakalarz, *Działalność ks. Wiktora Mrozowskiego wśród Polonii (1945-1978)*, *Collectanea Theologica – Biuletyn Polonijny* (1983)53, s. 164-170; J. Domagała, *Ci, którzy przeszli...*, s. 175; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, t. IX, z. V, Warszawa 1981, s. 50, 54.

¹⁷ Jan Kaczor (wł. Kaczór), ur. 5 XI 1911 r. w Wittemberdze. Po powrocie rodziny do Poznania w 1920 r. kontynuował naukę. Tu rozpoczął też edukację w Gimnazjum im św. Jana Kantego, a po przeprowadzce rodziny do Kościana uczęszczał do Gimnazjum im. św. Stanisława Kostki. Po uzyskaniu matury (1929) wstąpił do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Gnieźnie, a studia teologiczne odbywał w Seminarium Duchownym w Poznaniu. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk ks. kard. Augusta Hlonda 17 VI 1934 r. Następnie skierowany został do pracy w kolejnych parafiach w Chojnicy, Ostrzeszowie, Miejskiej Górcie i Gostyniu. Tu został aresztowany 12 III 1940 r. i osadzony w obozie przejściowym w Bruczkowie. Następnie, od 16 VIII 1940 r. był więźniem KL Buchenwald, a transportem z 8 XII 1940 r. przewieziony został do KL Dachau, gdzie otrzymał numer 21929. Po wyzwoleniu z obozu 29 IV 1945 r. przez krótki czas pracował z Polonią na terenie Niemiec. Po powrocie do Polski w 1946 r. pracował jako wikariusz w Zbąszyniu. W latach 1947-1963 administrował parafią w Ołoboku. Następnie został mianowany proboszczem Parafii pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Lubaszu. Posługę tę pełnił do 1984 r. Po przejściu na emeryturę zamieszkał w Czarnkowie u znajomych pp. Znojków i nadal czynnie działał duszpastersko. 17 VI 1999 r. został mianowany Kanonikiem honorowym Kapituły Kolegiackiej w Poznaniu. Zmarł 2 V 2002 r. w Czarnkowie. Jego ciało złożone zostało w mogile na cmentarzu komunalnym w Czarnkowie. Por. Archiwum Kurii Archidiecezjalnej w Poznaniu [dalej: AKP], Zmarli kapłani, akta bez sygn., T. Personalna ks. Jana Kaczóra, ks. Stanisław Tomalik, *Nekrolog ks. Jana Kaczóra (1911-2002)* (mps), s. 1-3; Archiwum Parafii pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Lubaszu [dalej: APL], T. Duszpasterze, akta bez sygn., *Ks. Jan Kaczór (1911-2002) proboszcz Parafii pw. Narodzenia NMP w Lubaszu w l. 1963-1984* (mps). Na stronie internetowej Parafii pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Lubaszu <www.sanktuariumlubasz.pl> (data dostępu: 10.11.2015) zamieszczony jest również biogram Ks. Jana Kaczóra. Por. J. Domagała, *Ci, którzy przeszli...*, s. 129; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, t. VI, z. IV, s. 31, 39, 89.

to zawsze bywa. Spotkałem o. Podoleńskiego: oczy mu się świecą radością i dumą, z kąta ust zwisa mu papieros. Trąc z ukontentowaniem paluszek mówi do mnie „... a z tych czterech goli, 3 wbili zakonnicy, a jednego tylko ksiądz świecki! [...]”¹⁸.

Głównie dzięki relacji ks. abpa Kozłowieckiego znane są nazwiska przynajmniej niektórych duchownych, którzy w KL Dachau grali w piłkę nożną¹⁹. Na podstawie informacji z opisu meczu duchownych Polska - Niemcy w dniu 9 maja 1943 roku, wnioskować można także nieco o składzie poszczególnych formacji piłkarskich na boisku. Wiadomo, że w obronie grali wspomniani wcześniej kl. Wiktor Jacewicz i kl. Stanisław Lewandowski. Nie wiadomo natomiast, którzy z zawodników wchodził w skład formacji linii pomocy oraz ataku. Jako pomocnicy mogli grać ks. Alfons Kropidłowski²⁰, ks. Zygmunt Lewandowski²¹ i ks. Bernard

¹⁸ Por. A. Kozłowiecki, *Ucisk i strapienie...*, s. 441.

¹⁹ Na podstawie pozostałych zapisów nie da się w sposób pewny ustalić personaliów innych duchownych grających w piłkę nożną w KL Dachau.

²⁰ Alfons Kropidłowski, ur. 13 XII 1910 r. w Skorzewie k. Kartuz. Po uzyskaniu matury wstąpił do Seminarium Duchownego w Pelplinie (1932). W dniu 13 VI 1938 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Później pracował jako wikariusz Parafii pw. Ścięcia św. Jana Chrzyciela w Chojnicach. Tam został aresztowany 22 X 1939 r. Początkowo więziony w Chojnicach, a później przewieziony do obozu przejściowego w Zamartem (11 XI 1939). Od 4 IV 1940 r. był więźniem KL Stutthof, a już od 10 IV 1940 r. KL Sachsenhausen. W tym czasie parafianie z Chojnic zbierali podpisy pod prośbą o zwolnienie go z obozu koncentracyjnego. Niestety bezskutecznie. Transportem z 14 XII 1940 r. został przewieziony do KL Dachau, gdzie otrzymał numer 22652. Doczekał wyzwolenia z obozu w dniu 29 IV 1945 r. Po powrocie do Polski podjął pracę duszpasterską. W latach 1947-1948 był administratorem Parafii pw. św. Michała Archanioła w Dąbrówce. Przez kolejnych 20 lat duszpasterzował jako proboszcz Parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Mrocznie. Ze względu na zły stan zdrowia przeszedł na emeryturę. Zmarł w Kościerzynie 25 X 1975 r. Por. J. Domagała, *Ci, którzy przeszli...*, s. 147; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, t. IV, z. II, Warszawa 1977, s. 18, 22, 72; *Zmarli kapłani. Ks. Alfons Kropidłowski, Orędownik Diecezji Chełmińskiej* (1975)9-10, s. 325; W. Jastrzębski, *Powiat chojnicki w latach II wojny światowej. Okupacyjna rzeczywistość w świetle akt rehabilitacyjnych Sądu Grodzkiego w Chojnicach 1945-1950*, Zeszyty Chojnickie (2012)27, s. 15.

²¹ Zygmunt Lewandowski, ur. 30 III 1911 r. w Grudziądzu. W 1933 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Pelplinie. Święcenia kapłańskie otrzymał 4 VI 1939 r. Po święceniach rozpoczął pracę w parafii w Kamieniu Pomorskim k. Sępólna (od 1951 r. Kamień Krajeński) w Parafii pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła. 25 X 1939 r. został tam aresztowany przez gestapo. Następnie więziony w Gdańsku – Nowym Porcie (od 16 XII 1939 r.). Kolejno więziony był w KL Stutthof (od 20 XII 1939 r.) – Zivilgefangelanelager Grenzdorf – KL Stutthof, następnie w KL Sachsenhausen (od 10 IV 1940 r.). Transportem z 14 XII 1940 r. przewieziony do KL Dachau, gdzie otrzymał numer obozowy 22606. Uwolniony z obozu 29 IV 1945 r. Autorowi niniejszego artykułu nie udało się ustalić kolejnych miejsc pracy ks. Lewandowskiego. Według danych ks. Wiktora Jacewicza, pracował on już od lat 60. XX w. poza granicami Polski, w Australii (Mayfield – 1960), a później w Kanadzie (Ontario – Toronto – 1965). Zapisy te zdają się potwierdzać, gdyż w 1968 r. został ekskardynowany z diecezji chełmińskiej, a podany adres pobytu wskazywał na Toronto w Kanadzie. Zmarł 10 VII 1973 r. Por. Archiwum Salezjańskie Inspektorii Piłskiej [dalej: ASIP], *Zmarli współbracia – Spuścizna ks. Wiktora Jacewicza, T. Maszynopisy B, W. Jacewicz, Ci, którzy przeszli przez Dachau cz. II. W XV rocznicę wyzwolenia, 29 kwietnia 1960 r.* (mpps), s. 18; tenże, *W dwudziestolecie wyzwolenia. Aktualny spis b. Dachauczyków na dzień 29.04.1965 r.* (mpps), s. 1; por. także J. Domagała, *Ci, którzy przeszli...*, s. 157; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, t. IV, z. II, Warszawa 1977, s. 18, 23, 78; *Kapłani ekskardynowani. Ks. Zygmunt Lewandowski*, w: *Spis księży i duchowieństwa diecezji chełmińskiej na rok 1969*, Wydano Nakładem Kurii Diecezjalnej Chełmińskiej, Pelplin 1968, s. 107.

Czapliński. Teżę taką może wzmacniać fakt, że wszyscy oni pochodzili z terenu jednej diecezji, dwóch pierwszych duchownych prawdopodobnie spotkało się w seminarium, gdyż otrzymali święcenia kapłańskie kolejno w 1938 i 1939 roku. A zatem wiekiem byli bardzo zbliżeni, co mogło sprawić, że w seminarium duchownym spotykali się jako gracze na boisku i dobrze rozumieli się podczas gry. W linii ataku z całą pewnością grał o. Antoni Matura. Co do gry w tej formacji ks. Jana Kaczora z diecezji poznańskiej oraz ks. Wiktora Mrozowskiego, chrystusowca, nie ma pewności, choć wiele wskazuje na to, że stanowili skład linii napastników. Mogli oni również wspierać inne formacje. Nie wiadomo także, na jakiej pozycji grał ks. Edmund Palewodziński²² z archidiecezji gnieźnieńskiej²³.

Z relacji dotyczących meczu pomiędzy polskimi i niemieckimi duchownymi można także w sposób pośredni wnioskować o umiejętnościach poszczególnych zawodników lub niektórych ich przymiotach czy też o reakcjach zgromadzonej publiczności. Duże umiejętności techniczne prezentowali o. Antoni Matura, ks. Zygmunt Lewandowski oraz kl. Wiktor Jacewicz. Z opisu wynika także, że na przykład o. Antoni Matura był stosunkowo drobnej postury i miał krzywe nogi, a z kolei ks. Czapliński, ks. Kropidłowski czy ks. Lewandowski byli nieco otyli, jak na warunki panujące w obozie koncentracyjnym²⁴. Jeżeli chodzi o kibiców, podczas meczu wyraźnie sprzyjali drużynie reprezentującej duchowieństwo polskie. Okrzyki, uwagi kierowane do zawodników oraz oklaski towarzyszyły więźniom-sportowcom w ich zmaganiach. Jedyny komentarz, jaki został utrwalony, odnaleźć można w tekście o. Matury. Wspomina on w nim o tym, że kibice pochodzący ze Śląska, dostrzegając nieco tęższą niż pozostałych zawodników posturę ks. Cza-

²² Edmund Palewodziński, ur. 22 XI 1908 r. w Mysłowicach. Prezbiterat przyjął 17 VI 1934 r. w Poznaniu. Pracował jako wikariusz przy katedrze gnieźnieńskiej i notariusz kurialny. W czasie wojny był kapelanem kaplicy cmentarnej w Gnieźnie. 28 VII 1940 r. aresztowany przez gestapo. Początkowo więziony w Szczeglinie. Już od 29 VIII 1940 r. stał się więźniem KL Sachsenhausen. Do KL Dachau przewieziony został w transporcie 14 XII 1940 r. i otrzymał tam numer 22509. Po wyzwoleniu 29 IV 1945 r. powierzono mu zadania delegata Misji Katolickiej w Paryżu w Związku Byłych Więźniów Politycznych. W tym samym czasie był kapelanem Sacré Coeur w Montpellier, prefektem Internatu Polskiego w Nimes i opiekował się Obozem Polskim w Couiza. Jeszcze w 1946 r. powrócił do Gniezna. Podjął pracę wikariusza przy bazylice gnieźnieńskiej i funkcję notariusza Trybunału Metropolitalnego. Był też kapelanem hufców harcerek oraz kanclerzem Kurii Metropolitalnej w Gnieźnie. Był uzdolniony plastycznie, malował. Do 1988 r. wykładał w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym konserwację zabytków. Był konsultantem w pracach Archidiecezjalnej Komisji ds. Budowy i Konserwacji Kościołów i Budynków Kościelnych (np. w rozmowach na temat renowacji relikwiarza św. Wojciecha, pomnika prymasa Stefana Wyszyńskiego). Funkcję kanclerza Kurii Metropolitalnej pełnił ponad 40 lat. 1 I 1988 r. przeszedł na emeryturę. Rok później został kustoszem kapituły prymasowskiej. Zmarł 13 X 2001 r. w Domu Księży Emerytów w Gnieźnie. 16 X 2001 r. odbyły się uroczystości pogrzebowe w katedrze gnieźnieńskiej. Trumna z jego ciałem spoczywa na cmentarzu św. Piotra i Pawła w Gnieźnie. Por. J. Domagała, *Ci, którzy przeszli...*, s. 185; W. Jacewicz, J. Woś, *Martyrologium...*, t. V, z. III, Warszawa 1978, s. 58; *Kanonicy Kapituły Katedry Gnieźnieńskiej 1918-2009*, red. B. Czyżewski, K. Wętkowski, Prymasowskie Wyd. Gaudentinum, Gniezno 2010, s. 189-191.

²³ Por. A. Kozłowiecki, *Ucisk i trapienie...*, cz. II, s. 440-441; A. Matura, *Piłka nożna w Dachau...*, s. 15.

²⁴ Por. A. Kozłowiecki, *Ucisk i trapienie...*, cz. II, s. 441. O *dobrej kondycji fizycznej* ks. Czaplińskiego wspominał także ks. bp F. Korszyński. Por. F. Korszyński, *Jasne promienie...*, s. 194.

plińskiego, krzyczeli do niego: „Ty gruby faryżu, bij na ta niemiecko sakrystia!”²⁵. A zatem z całą pewnością, jak podczas większości meczów piłkarskich, nie zabrakło i podczas tego meczu akcentów humorystycznych.

4. ZAKOŃCZENIE

Wyzwanie, jakim stało się rozpoczęcie z inicjatywy niemieckich oprawców rozgrywek piłkarskich w obozie koncentracyjnym Dachau, zostało podjęte przez więźniów tego obozu. Pierwszymi, którzy stoczyli sportowy pojedynek, byli polscy duchowni, którzy w przeciwieństwie do swoich niemieckich kolegów mieli o wiele gorsze warunki bytowania w KL Dachau i uważani byli przez Niemców za jednych z najbardziej zdeterminowanych i zagorzałych przeciwników III Rzeszy. Polacy, odnosząc zwycięstwo w „mecz inauguracyjnym” międzynarodowych rozgrywek piłkarskich w KL Dachau, tchnęli ducha nadziei w pozostałych więźniów, ukazując swoją postawą, że siłą i hartem ducha można skutecznie stawić czoła na pozór niepokonalnym przeciwnościom. W drugiej części artykułu ukazane zostanie zaangażowanie niektórych duchownych w zorganizowanie i uczestniczenie w regularnych rozgrywkach piłki nożnej w KL Dachau. W sposób ogólny opisane zostaną drużyny, jakie uczestniczyły w tych rozgrywkach, a także system funkcjonowania lig piłkarskich w obozie. Na zakończenie przedstawione będą postaci o. Antoniego Matury OMI i kl. Wiktora Jacewicza SDB, którzy byli „gwiazdami” futbolu w KL Dachau.

POLISH CLERGYMEN – PRISONERS AND THE FOOTBALL CONTEST IN KONZENTRATIONSLAGER DACHAU. PART ONE

Summary

The first German concentration camp on the land of the Third Reich was the KL Dachau, established in 1933. Starting from 1940, about 3000 clergymen of different faiths and nationalities were imprisoned there. 97% of them were the clergy of the Catholic Church among which there were 1807 Poles. KL Dachau was therefore a camp, where the largest number of Catholic clergymen was gathered during the whole World War II. After the defeat of Germans at Stalingrad at the beginning of 1943 the discipline in the concentration camp in Dachau was somewhat loosened. The prisoners were allowed to read German books and press, or to stage theatrical performances. This article deals with a hardly known phenomenon of organizing sport contests in KL Dachau, and especially football games, in which Polish clergymen also participated.

Keywords: World War II, concentration camps, KL Dachau, football

Nota o Autorze: ks. dr Jacek Brakowski SDB – salezjanin; dr historii, rzeczoznawca MEN ds. podręczników szkolnych z historii; zajmuje się historią salezjanów w Polsce, martyrologią duchowieństwa polskiego w czasie II wojny światowej, historią Kościoła w PRL oraz naukami pomocniczymi historii.

Słowa kluczowe: II wojna światowa, obozy koncentracyjne, KL Dachau, piłka nożna

²⁵ Por. A. Matura, *Piłka nożna w Dachau...*, s. 15.

Ks. JÓZEF MANDZIUK

POJEDNANIE POLSKO-NIEMIECKIE W WIZJI KARDYNAŁA BOLESŁAWA KOMINKA

Po zakończeniu II wojny światowej nie było żadnych kontaktów między Niemcami Zachodnimi a Polską, a idea pojednania między obydwoma narodami w ogóle nie była brana pod uwagę. Polacy czuli na sobie niewyobrażalne zbrodnie hitlerowskiej Trzeciej Rzeszy, natomiast Niemcy mieli ogromne pretensje odnośnie przejęcia przez Polskę, na podstawie układu poczdamskiego, jednej czwartej terytorium państwa niemieckiego („perły dawnego cesarstwa”), połączonego z wysiedleniem niemieckiej ludności. Większość społeczeństwa przypisywała wyłączną winę za zbrodnie niemieckie małej przecież grupie przywódców nazistowskich. Niektórzy niemieccy biskupi potępiali wysiedlanie jako „wołającą do nieba krzywdę”. Byli i tacy, którzy przesiedlenie uważali za wprost potworną zbrodnię, równą najgorszym przestępstwom SS czy gestapo. Nie chciano w ogóle słyszeć, że Polacy tylko z winy wywołanej przez Niemców II wojny światowej musieli opuścić swoje domostwa na Kresach Wschodnich Rzeczypospolitej.

Nie brano też pod uwagę faktu, że Polska po utracie wschodniego terytorium, bez ziem zachodnich i północnych, byłaby malutkim krajem środkowoeuropejskim bez możliwości rozwoju wielkiego narodu. Niemal jednogłośnie domaganie się w RFN rewizji granicy na Odrze i Nysie było unicestwieniem Polski rządzonej przez komunistów. Wprawdzie władze NRD i PRL podpisały w 1950 r. tzw. układ zgorzelecki uznający granicę na Odrze i Nysie, lecz nie zyskał on uznania międzynarodowego. Natomiast władze zachodniemieckie utrzymywały, że tzw. Ziemie Zachodnie i Północne tylko tymczasowo pozostają pod zarządem polskim i to zarówno państwowym, jak i kościelnym. Komunistyczne władze polskie były w tym względzie bezsilne i liczyły tylko na siłę wojsk sowieckich stacjonujących w Polsce, z centrum dowodzenia w Legnicy.

A jednak, w tak trudnej powojennej rzeczywistości, z kręgów kościelnych pojawiły się pierwsze oznaki przemiany prowadzącej do pojednania. Niektórzy nieśmiało zaczęli podkreślać, że w imię chrześcijańskich zasad należałoby zrezygnować z zemsty i odwetu, lecz o wcześniejszych cierpieniach ludności polskiej spowodowanych przez III Rzeszę Niemiecką jeszcze nie wspomniano ani słowem. Byli też i tacy, którzy dostrzegali konieczność zmiany nieprzejednanej postawy

Niemców wobec Polaków, niestety brakowało pomysłu, jak zburzyć ten „wielki mur uprzedzeń, pretensji i nienawiści”¹.

Na przełomie lat 50. i 60. pojawili się dwaj wielcy hierarchowie: kardynał Juliusz Döpfner (1913-1976) z Berlina, późniejszy arcybiskup monachijski i przewodniczący Konferencji Episkopatu RFN, oraz arcybiskup Bolesław Kominek (1903-1974), przyszedł kardynał wrocławski. Pierwszy z nich odważył się wygłosić kazanie 16 X 1960 r. w berlińskim kościele św. Edwarda, bowiem katedra św. Jadwigi była wówczas w odbudowie. To kazanie w dużej mierze przyczyniło się do przełomu w stosunkach polsko-niemieckich. Mówca wskazał, że Niemcy i Polacy, zamiast „wzajemnie wyliczać sobie złe czyny”, powinni ze wstydem uklęknąć przed grobem św. Jadwigi, wyznać własną winę i prosić Wszechmogącego Boga o zmiłowanie. Wzywał niemieckich wysiedlonych do ofiarowania swoich cierpień jako pokutę za zbrodnie, dokonane „w imieniu narodu niemieckiego”². Arcybiskup Kominek, z kolei, swoim konsekwentnym działaniem przyczynił się w dużej mierze do pojednania polsko-niemieckiego, w wyniku którego nastąpiło uznanie polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych przez Stolicę Apostolską.

1. DUSZPASTERZ GÓRNOŚLĄSKI CZUJĄCY DUSZĘ TAK POLSKIEGO JAK I NIEMIECKIEGO NARODU

Głęboką charakterystykę postaci kardynała Kominka dał papież św. Jan Paweł II, pisząc: „ten autentyczny do szpiku kości Ślązak czuł się Polakiem i Europejczykiem pełnego formatu”³. Urodził się 23 XII 1903 r. na pograniczu niemieckim i polskim w Radlinie na Górnym Śląsku. W domu rodzinnym panowała atmosfera polska, a w szkole – niemiecka. Od najmłodszych lat władał językiem polskim i niemieckim. Wraz z matką Katarzyną z Kozielskich codziennie oczekiwał powrotu ojca Franciszka, górnika z kopalni węgla kamiennego. Rozczytywał się w literaturze polskiej, pożyczając książki od radlińskiego proboszcza. Nauki gimnazjalne pobierał w Rybniku, gdzie w tamtejszym gimnazjum panowała niemczyzna. Jako prymus w nauce otrzymał stypendium, którego nie stracił nawet po zdekonspirowaniu się jako Polak⁴. Przynależał do tajnego stowarzyszenia polskich flaretów i zdobywał coraz więcej wiadomości o Krakowie, Jasnej Górze czy też o Gnieźnie. W maju 1923 r. Bolesław wraz z kolegą Emilem Otawą byli pierwszymi polskimi maturzystami w dziejach Rybnika, który po plebiscycie znalazł się w granicach odrodzonej Polski.

¹ J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”, t. II, cz. 4, Warszawa 2014, wyd. drugie, s. 301.

² R. Żurek, *Kazanie, które przyszło za wcześniej*, Rzeczpospolita (2010)243, s. 20-21.

³ K. Wojtyła, *Kardynał Bolesław Kominek – widziany z Krakowa*, Nowe Życie (1999)3, s. 17.

⁴ Por. K. Kosyrzyk, *Od radlińskiego Adwentu do wrocławskiej Septuaginty*, w: *Verbum Crucis. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*, red. J. Krucina, Wrocław 1974, s. 290.

20-letni maturzysta marzył o studiach teologicznych w królewskim Krakowie, gdzie wraz z 11 kolegami z Górnego Śląska rozpoczął naukę na Wydziale Teologicznym UJ. Kraków go urzekł, porwał i po latach wspominał o swoim przywiązaniu do polskości, którą dotykał w każdym wielkim zabytku. O tym mieście mówił jak o swoim domu ojczystym. Niższe święcenia otrzymał z rąk księcia metropolity Adama Sapiehy, subdiakonatu udzielił mu biskup August Hlond, diakonatu – biskup Arkadiusz Lisiecki, który wyświęcił go również na kapłana 11 IX 1927 r. w Katowicach. Bezpośrednio po święceniach wyjechał na dalsze studia do paryskiego Instytutu Katolickiego. Pełen zapału studiował na dwóch wydziałach: filozoficznym i nauk społecznych. Ponadto korzystał z ciekawszych wykładów na Sorbonie i na Hautes Études Sociales. Myśląc o doktoracie, podjął temat z zakresu filozofii kultury w wizji Rudolfa Euckena z Jeny. Ten niemiecki filozof prawie nie był znany we Francji. Oczywiście, podstawą do pracy nad tym zagadnieniem była doskonała znajomość języka niemieckiego. Z Paryża wyjechał w czerwcu 1930 r. po uroczystej promocji, uzyskując ocenę „magna cum laude”. W stolicy Francji spotkał się z ks. dr. Stefanem Wyszynskim, który również usiłował zapoznać się z teorią i praktyką katolickiej nauki społecznej. Obaj po latach będą głównymi propagatorami idei porozumienia między narodem polskim i niemieckim.

Po powrocie do diecezji katowickiej, ks. dr Kominek otrzymał kurialny dekret na wikariusza w parafii Dębie. W tej robotniczej parafii górnośląski kapłanek w pełni poświęcił się pracy duszpasterskiej, głosząc kazania i słuchając spowiedzi po polsku i po niemiecku. Już we wrześniu 1930 r. nastąpiła zmiana w życiu ks. Bolesława, który na polecenie nowego ordynariusza – biskupa Stanisława Adamskiego rozpoczął organizowanie sekretariatu Akcji Katolickiej. Przy pomocy swojej „kurii” rozwinął na szeroką skalę działalność diecezjalnej Akcji Katolickiej, urządzając zjazdy katolickie, zloty, zebrania diecezjalne, okręgowe, dekanalne. Został też moderatorem sodalicyj inteligencji męskiej, której celem było pogłębianie życia wewnętrznego członków niemal ze wszystkich zawodów inteligenckich na polskim Górnym Śląsku. Jako duszpasterz bardzo wysoko cenił pracowitość, rzetelność w pracy i pobożność ludu śląskiego, które to cechy były przekazywane z pokolenia na pokolenie. Dostrzegał on w kulturze duchowej Śląska wymieszanie elementów kultury polskiej, niemieckiej, czeskiej, morawskiej, łużyckiej. Bliskie były mu poglądy prymasa Augusta kardynała Hlonda, wielkiego entuzjasty zarówno kultury śląskiej, związanej z niemiecką, jak i polskiej. Znał poglądy kardynała Adolfa Bertrama z Wrocławia na temat Akcji Katolickiej którego książka pt.: *W służbie ideałów Akcji Katolickiej*, w języku niemieckim i polskim, była dla niego niemal katechizmem w dziedzinie pracy stowarzyszeniowej.

Wybuch II wojny światowej przekreślił działalność członków Akcji Katolickiej, która została już wcześniej niemal zniesiona w III Rzeszy⁵. Bezkarne zabójstwo przewodniczącego Akcji Katolickiej Eryka Klausenera w czasie „nocy dłu-

⁵ Por. T. Błaszczuk, *Akcja Katolicka na Śląsku za rządów kard. Adolfa Bertrama*, *Resovia Sacra* (2005)12, s. 169-179.

gich noży” – 29/30 VI 1934 r. była zapowiedzią losu, jaki ją czekał w najbliższych latach. Otrzymała ona tylko wąskie pole działalności czysto religijnej, inwigilowanej przez gestapo⁶. Górnośląski duszpasterz znalazł się w środku wielkiego zamieszania, spowodowanego ucieczką ludności polskiej ze Śląska na wschód. Widział ludzi kompletnie dezorientowanych, przestraszonych, szukających schronienia przed krążącymi nad nimi niemieckimi bombowcami w akcji. Z kilkoma księżmi opuścił Katowice i, podtrzymując uciekinierów na duchu, dotarł aż do Lublina. Pod koniec września rowerem wrócił na Górny Śląsk i podjął pracę kurialną w warunkach okupacyjnych. W małym pokoiku przy ul. Bankowej przyjmował księży, z którymi rozmawiał na wszystkie aktualne tematy. Wiedział, co się dzieje w oflagach, stalagach i obozach koncentracyjnych. Poznawał coraz głębiej zbrodnie SS, gestapo i Wehrmachtu. Przygaszony wojenną sytuacją, dotykał duszy narodu niemieckiego, który chciał być „narodem panów”.

Po zakończeniu II wojny światowej ks. Kominek oddał się do dyspozycji prymasowi Augustowi Hlondowi. Bliska była mu Opolszczyzna i nie miał wątpliwości co do jej polskości, ciesząc się zarazem, że słusznie została przyznana Polsce. Wszak w latach międzywojennych pomagał mieszkańcom Śląska Opolskiego, „działając w polskim ruchu młodzieżowym i społecznym”⁷. Podczas rozmowy z kardynałem Hlondem w Katowicach wyraził gotowość objęcia kościelnego obszaru Śląska Opolskiego, który w przyszłości mógłby urosnąć do rangi samodzielnego ordynariatu. Ponadto dyskretnie zasugerował kardynałowi, aby podzielić archidiecezję wrocławską na kilka części administracyjnych, bo z całością nikt należycie sobie nie poradzi. I rzeczywiście, objął administrację apostolską Śląska Opolskiego, jak gdyby się obawiał Dolnego Śląska, gdzie od wieków trwająca germanizacja zniszczyła niemal bez reszty polskość. Od początku starał się zrozumieć specyficzną polskość tamtejszych Ślązaków, określając ją jako będącą bez głębszej świadomości narodowej, a bardziej tradycyjną, zwyczajową, i przez to znacznie osłabioną.

Jako opolski administrator apostolski ks. Kominek dążył do integracji autochtonów z ludnością napływową z różnych stron Polski. W pierwszym liście pasterskim z 14 IX 1945 r. pisał: „Nie uważajmy ich za nieprzyjaciół swoich, przeciwnie, patrzmy na nich jako na swoich rodaków i współplemieńców. Okażmy im jak najwięcej serca i dzielimy się z nimi naszym dziś tak skromnym chlebem codziennym. Łączy nas z nimi wspólna Matka-Ojczyzna, wspólny język, a przede wszystkim wspólna wiara nasza święta. Podkreślajmy to, co nas łączy, a nie wyolbrzymiajmy odrębności z jednej i drugiej strony, które się z biegiem czasu wyrównają, wyrównają w ciągu jednego pokolenia tak dalece, że na Śląsku Opolskim istotnie nie będzie podwójnych diecezjan, ale będzie prawdziwie «jedna owczarnia i jeden pasterz»”⁸. Integracji ludności napływowej i autochtonów służyło wyda-

⁶ Por. Z. Zieliński, *Katolicyzm III Rzeszy przed sądem historii*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1992, s. 32.

⁷ B. Kominek, *W służbie „Ziem Zachodnich”*, Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1977, s. 23.

⁸ B. Kominek, *Wspomnienia i dokumenty pastoralne pierwszego administratora apostolskiego*

nie znanego modlitewnika *Droga do Nieba*, a także *Kalendarza Śląska Opolskiego* i innych publikacji o treści patriotycznej. Po latach pisał, iż cieszył się „z każdego nowego «mieszanego» małżeństwa między Ślązakami i nie-Ślązakami i z każdej wspólnej uroczystości i imprezy”⁹.

Wielkim problemem dla rządcy opolskiej administracji apostolskiej było ujednoczenie różnych profilów i stylów duszpasterskich na Opolszczyźnie, gdzie ścierały się zwyczaje praktykowane przez księży repatriantów i przybyszów z różnych stron Polski Centralnej z rozległą praktyką duszpasterstwa śląskiego, powiązanego ze zwyczajami niemieckimi. „Trzeba było dostosować tradycyjne sposoby duszpasterskie, tutaj zastane, do nowych sytuacji, potrzeb i postulatów, jakie niesły nowe, a tak bardzo zmienione czasy”¹⁰. Innym problemem nurtującym administratora było integrowanie duchowieństwa pochodzącego z różnych stron Polski oraz pojednanie z klerem tubylczym, który nie wyjechał jeszcze na Zachód. Znane były jego interwencje w sprawie wyników akcji weryfikacyjnej przeprowadzanej wśród autochtonów. Z odwagą bronił wysiedlanych proboszczów (wikarzy wcześniej sami udali się do zachodnich stref okupacyjnych), zakonników i siostr zakonnych licznych zgromadzeń. Przekonywał, że autochtoni niesłusznie uznawani są za Niemców. M.in. wstawiał się za biskupem Józefem Nathanem, twórcą „miejsczka zakonnego” w Branicach. Niestety, jego starania u władz wojewódzkich w Katowicach okazały się daremne i sterany wiekiem biskup – „legenda Śląska” – został wysiedlony. Bezskutecznie wstawiał się też do władz za swoim przyjacielem ks. Franciszkiem Wosnitzą, wikariuszem generalnym podczas wojny¹¹. Występował o zwolnienie Ślązaków z obozów dla internowanych, obozów pracy przymusowej i wywiezionych do ZSRR¹². Przyczynił się do uwolnienia wielu kapłanów i seminarzystów niemieckich znajdujących się w sowieckich obozach jenieckich.

Wyważona postawa ks. infułata Bolesława Kominka daleka była od „nacjonalistycznych szaleństw”. Tymczasem w Polsce oskarżano go o filogermanizm¹³, nawet wtedy, gdy został zmuszony do opuszczenia Opola. Znany jest anonimowy memoriał paszkwil w sprawie stosunków w opolskiej administracji apostolskiej, który w 1952 r. został przesłany do prezydenta Bolesława Bieruta, ministra Antoniego Bidy i do prymasa Stefana Wyszyńskiego. Zarzucono w nim ks. Kominkowi, że zawsze był Niemcem i że popierał wyłącznie Ślązaków¹⁴. Z drugiej strony,

Śląska Opolskiego (1945-1951), opr. A. Hanich, Instytut Śląski w Opolu, Opole 2012, s. 154.

⁹Tenże, *W służbie „Ziem Zachodnich”*, s. 97.

¹⁰A. Sitek, *Organizacja i kierunki działania kurii administracji apostolskiej Śląska Opolskiego w latach 1945-1956*, Wydawnictwo Świętego Krzyża, Opole 1992, s. 71.

¹¹Por. A. Hanich, *Ksiądz infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator apostolski Śląska Opolskiego (1945-1951)*, Instytut Śląski w Opolu, Opole 2012, s. 120.

¹²Por. A. Trzcielińska-Polus, *Kardynał Bolesław Kominek – orędownik pojednania polsko-niemieckiego*, w: *Śląsk w myśli politycznej i działalności Polaków i Niemców w XX wieku*, red. D. Kisielewicz, L. Rubisz, Instytut Śląski w Polu, Opole 2001, s. 91.

¹³Por. P. Madejczyk, *Na drodze do pojednania. Wokół orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich w 1965 r.*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1995, s. 64.

¹⁴Ks. Kominek, zdruzgotany wewnątrznie treścią anonimowego paszkwilu, dał długą i wy-

w Niemczech Zachodnich był krytykowany za nacjonalizm i szowinizm polski oraz za wrogość wobec Niemców i za niebezpiecznego polonizatora niemieckiego Śląska. On sam tak określał swój stosunek do Niemców na Śląsku: „Niemców nie prześladowałem, szowinistą narodowym nigdy nie byłem i interweniowałem nieraz w ich obronie, starałem się, by pozostawiono Niemcom, szczególnie na tzw. punktach etatowych, duszpasterstwo w ich języku, odwiedzałem ich tam osobiście kilkakrotnie; rozmawiałem z nimi po niemiecku. Dopóki byli na naszym terenie, uważałem ich za swoje owieczki”¹⁵.

2. PASTERZ WROCŁAWSKI DĄŻĄCY DO POJEDNANIA ZWAŚNIONYCH NARODÓW

W wyniku popaździernikowych przemian w Polsce w 1956 r. ks. biskup Bolesław Kominek przejął ster rządów nad Kościołem dolnośląskim. Pełen obaw przybył na Ostrów Tumski, aby spotkać się z duchowieństwem i nowym polskim społeczeństwem powoli integrującym się na Dolnym Śląsku. Musiał uczyć się specyfiki dawnych mieszkańców Kresów Wschodnich i Polski Centralnej, którzy zapuścili już lekko korzenie, ale nie czuli się jeszcze w pełni Ślązakami. W administracji dolnośląskiej prawie nie było już autochtonów, którzy – mając zgodę władz partyjnych – wyjechali do Niemiec Zachodnich. Dla nielicznych, którzy pozostali na miejscu, zorganizował duszpasterstwo niemieckie. Był przy pożegnaniu ks. dra Alfreda Sabischa we Wrocławiu i ks. Jana Libelta w Wałbrzychu. Pełną opiekę nad duszpasterstwem niemieckim powierzył wrocławskim franciszkanom na Karłowicach¹⁶.

Po przybyciu do Wrocławia biskup Kominek miał sprecyzowany plan działań służących polskiej racji stanu. W piśmie do Komisji Wspólnej z 22 XII 1958 r. znalazły się m.in. słowa: „Zdaję sobie dobrze sprawę z mej odpowiedzialności wobec Kościoła, Polski i zagranicy. Jestem świadom tego nie tylko jako Biskup i Polak. Staram się z tego stanowiska oceniać i rozstrzygać zagadnienia związane z rządami w diecezji. Jak dotychczas nie miałem konfliktów między wiarą i zasadami moralności a polską racją stanu. Bo chociaż – dla różnic ideologicznych – inaczej oceniamy dobra duchowe, tym niemniej odpowiedzialność swoją usiłuję ustawić i w perspektywie spraw Kościoła i dobra Państwa, a w szerszym ujęciu – dobra Narodu i jego przyszłości”¹⁷.

Przyszły purpurat wrocławski w Episkopacie Polski był postrzegany jako ekspert od spraw stosunków polsko-niemieckich. Znał doskonale język niemiecki

czerpującą odpowiedź prymasowi Polski. Por. J. Kopiec, *Ks. Bolesław Kominek o swoim opolskim okresie*, w: *Słowo nieskowane. Księga Jubileuszowa dla ks. Jana Kruciny*, red. A. Nowicki, J. Tyrawa, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1998, s. 527-534.

¹⁵ B. Kominek, *Ziemie Zachodnie – mandat sprzed 20 lat*, Tygodnik Powszechny (1965)22, s. 1.

¹⁶ Por. K. Dola, *Katolicy narodowości niemieckiej na Śląsku po 1945 r.*, w: *Dziedzictwo i posłannictwo śląskiego Kościoła*, red. M. Hirschfeld, M. Trautmann, Baumann-Verlag, Dülmen 2001, s. 349.

¹⁷ Cyt. za: K. Jaworska, *Relacje między państwem a Kościołem katolickim w (archi)diecezji wrocławskiej w latach 1956-1974*, Biblioteka Diecezji Legnickiej, Legnica 2009, s. 430.

i w dużym stopniu historię, literaturę piękną, filozofię i sztukę niemiecką. Niemal przez cały okres wrocławski był przewodniczącym Komisji ds. Ziem Zachodnich i Północnych, której zadaniem było działanie na rzecz stabilizacji sytuacji na tzw. Ziemiach Odzyskanych. W jej gestii były również sprawy zmiany statusu mienia kościelnego na tych terenach¹⁸.

Przełom w relacjach między Kościołem polskim a niemieckim nastąpił po wspomnianym wyżej kazaniu kardynała Juliusza Döpfnera, wygłoszonym 16 X 1960 r. w kościele berlińskim. Nastąpiło przerwanie milczenia wobec tematu będącego w RFN nietykalnym. Odtąd między kardynałem berlińskim a arcybiskupem z Wrocławia zrodziło się pewne „pokrewieństwo duchowe”¹⁹. Trwało ono do śmierci kardynała wrocławskiego, w pogrzebie którego uczestniczył purpurat tym razem z Monachium. Zdaniem niemieckiego dziennikarza Hansjakoba Stehlego, obaj księżęta Kościoła „starali się przerzucać mosty, usuwać narodowe resentymenty, zarazem jednak troskliwie dbali o zachowanie patriotycznego oblicza swoich Kościołów”²⁰.

Odtąd we Wrocławiu zaczęli pojawiać się Niemcy, a niektórych z nich przyjmował pasterz wrocławski w swojej rezydencji. Chętnie pokazywał wspaniałe zabytki Wrocławia, podniesione z gruzów po Festung Breslau. Przechodząc ulicami stolicy archidiecezji, wskazywał gościom z Zachodu elegancko ubranych wrocławian, a zwłaszcza wrocławianki. Z uporem wyjaśniał nieodwracalność zaistniałych procesów historycznych. Jeden z gości, biskup luterański Marcin Niemoeller, po wizycie publicznie stwierdził: „Ta ziemia nie jest już naszą ziemią”. Oczywiście słowa te wywołały falę protestów w RFN. We Wrocławiu pojawiali się z aparatami fotograficznymi parlamentarzyści chadeccy i socjaldemokraci, politycy, dziennikarze, duchowni. Wspomniany wyżej dziennikarz H. Stehle, w telewizyjnym materiale faktograficznym z wrocławskiej procesji Bożego Ciała, pokazał także powojenny Wrocław, podniesiony z gruzów przez ludność polską. Sam arcybiskup z dr. Albertem Schuetzem, nadburmistrzem Berlina, poszukiwał we Wrocławiu piwnicy, w której tenże ukrywał się podczas działań wojennych w 1945 r. Po Ostrowie Tumskim często przechadzał się pochylony wiekiem ks. Hermann Hoffmann, wybitny historyk śląski, mieszkający w Lipsku. Do Wrocławia przyjeżdżał też ks. prałat Helmut Holzapfel, autor znanej książki pt.: *Między Odrą a Bałtykiem*. Gościem u ordynariusza wrocławskiego był Dominik Rappych, sekretarz generalny „Friedrich Wilhelm Förster Gesellschaft” oraz zrzeszenia „Amici Poloniae”. Należy również wspomnieć, że o Ziemię Zachodnie i Północne ocierali się przełożeni zakonnych wspólnot męskich i żeńskich, mających ongiś swoje placówki w obecnych administracjach apostołskich²¹.

Rządca Kościoła wrocławskiego korzystał z okazji wyjazdu na Zachód, aby osobiście zetknąć się z zachodzącymi tam zmianami. W RFN z wrodzonym sobie

¹⁸ Por. tamże, s. 429.

¹⁹ Por. A. Trzczińska-Polus, *Kardynał Bolesław Kominek...*, s. 95.

²⁰ J. Kania, *Kościół Polski i Niemiec w powojennych drogach pojednania obu narodów*, w: *Mistrz i Przyjaciół*, red. J. Pałucki, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997, s. 71.

²¹ Por. J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 2, s. 305-306.

realizmem obserwował życie ludności niemieckiej. Wróciwszy do kraju, swoimi wrażeniami dzielił się z duchowieństwem i klerykami we wrocławskim Seminarium Duchownym. Po powrocie z Bawarii mówił alumnom, że Niemcom powodzi się bardzo dobrze i to są ci ludzie, którzy wojnę przegrali! Za ten życiowy realizm duchowieństwo i wierni darzyli swojego arcybiskupa ogromną sympatią i byli dumni, że takiego mają biskupa²².

Do spotkań między hierarchami polskimi i niemieckimi dochodziło podczas trwania Soboru Watykańskiego II²³. W tychże spotkaniach brał również udział, jako uczestnik obrad soborowych, arcybiskup Kominek. Tak pisał na temat prowadzonych rozmów: „Ze wschodnimi [biskupami] doszliśmy od razu do jednomyślności, gdyż znajdowali się oni w podobnych jak nasze warunkach społeczno-politycznych. Łączyły nas wspólne kłopoty i troski, wspólne perspektywy i nadzieje. Nie mieli u siebie zorganizowanych kół wysiedleńczych i nie mieli zorganizowanej propagandy rewizjonistycznej, która komplikowałaby im życie. Z tych powodów znaleźliśmy od razu wspólny język z biskupami z Miśni, Zgorzelca, Berlina i Magdeburga. Bardzo skomplikowane były rozmowy z biskupami Republiki Federalnej. Nie stanowili oni wspólnego frontu duchowego i raczej każdy z nich miał swój własny kierunek myślowy. Konferencja episkopatu łączyła ich – tak wyrażali się o sobie – ale była to jedność zróżnicowana”²⁴. A jednak niektórzy z zachodniemieckich hierarchów okazywali arcybiskupowi z Wrocławia sympatię, a nawet podzielałi jego poglądy. Do ich grona, oprócz kardynała Juliusza Döpfnera, należeli: kardynał Józef Frings z Kolonii i biskup Franciszek Henschbach z Essen. Szczególne więzy łączyły pasterza wrocławskiego z kardynałem Franciszkiem Königiem z Wiednia, którego podejmował uroczystość na Dolnym Śląsku²⁵.

Arcybiskup Kominek udzielał wywiadów poruszających prawa Polski do Ziemi Zachodnich i Północnych. W 1963 r. w rozgłośni Radia Watykańskiego wygłosił 7 konferencji w języku polskim, ukazując dokonania państwa i Kościoła w odbudowie zniszczeń wojennych, w życiu gospodarczym, społecznym i kościelnym. Wszystkie teksty zostały udostępnione także stronie niemieckiej. Reakcja polityków i dziennikarzy niemieckich na cykl wykładów była natychmiastowa i bardzo gwałtowna. Już w trakcie głoszenia konferencji doszło do oficjalnego *demarche* ambasady RFN przy Watykanie. W prasie zarzucano biskupowi z Wrocławia rzekomy polski nacjonalizm, określaną jako „niesłychane nadużycie”. Niemcy nie chcieli zrozumieć, że prelegent nazywał Ziemię Zachodnie – ziemiami polskimi, Wrocław – Wrocławiem, Olszyn – Olsztynem. Byli wprost zgorzeleni, że operował on danymi statystycznymi polskich osiągnięć w odbudowie miast i wsi, rozwoju gospodarczym, w polityce ludnościowej. Arcybiskup Bolesław po latach określił motywy, którymi kierował się

²² Por. tenże, *Arcybiskup Bolesław Kominek z Wrocławia – autor listu biskupów polskich do niemieckich*, Saeculum Christianum (2005)2, s. 135.

²³ Por. P. Rutkowski, *Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2014.

²⁴ Por. B. Kominek, *W służbie „Ziem Zachodnich”*, s. 113.

²⁵ Por. J. Swastek, *Rządcy Archidiecezji Wrocławskiej w latach 1945-1995*, PWT, Wrocław 1998, s. 90.

w ukazywaniu rzeczywistości Ziem Odzyskanych. „Oczywiście – pisał – cały ciężar gatunkowy moich wywodów był skierowany pośrednio przeciwko fałszywej propagandzie szowinistycznej, mającej swą siedzibę w RFN, a rozpowszechniającej antypolską propagandę na cały świat. Przodowały w tym względzie: Deutscher Ostdienst, prasowa agencja ziomkostw, oraz bardzo podobna do niej neohitlerowska National- und Soldatenzeitung w Monachium. Przez całe lata terroryzowały one nie tylko niektóre koła watykańskie, ale i partię CDU, która przez pewnych posłów łączyła się z nimi i liczyła na nich szczególnie w czasie wyborów. Jak mi się zdaje, zastraszyli także niektórych biskupów groźbą opuszczenia szeregów kościelnych”²⁶.

Prasa zachodnioeuropejska gwałtownie zareagowała na wykład arcybiskupa Kominka, wygłoszony na inauguracji roku akademickiego na KUL-u jesienią 1964. Gość z Wrocławia w swoim wywodzie podkreślił, że po 20. latach Polski na Ziemiach Zachodnich i Północnych nie ma różnicy między stylem życia w stolicy, Krakowie lub Częstochowie a sposobem bycia Polaków we Wrocławiu, Olsztynie lub Opolu. Jego zdaniem była to zasługa odwagi 9-milionowej rzeszy Polaków zamieszkujących te tereny. Z całą mocą przekonywał, że to „oni zrozumieli wołanie tych Ziem, odczytując w powojennych zgliszczach i ruinach nakaz z góry – nakaz wymagający naturalnego posłuszeństwa i realizacji”²⁷. Te słowa odebrano w Niemczech Zachodnich jako krótkowzroczny wyraz megalomanii narodowej. Podkreślano, że w anachroniczny sposób prelegent stawia na przebrzmiały mesjanizm narodowy, który ośmiela się sięgać po specjalne posłannictwo, po mandat stanowiący jakby tytuł do polskiego Śląska, Pomorza i Warmii. Tymczasem dla hierarchy wrocławskiego tzw. Ziemie Odzyskane były sprawą egzystencji 9 milionów mieszkańców, którzy nie mieliby gdzie indziej odpowiedniego miejsca pobytu. Podkreślał z całą mocą, że w innym wypadku Polska miałaby tylko korytarz, w którym ponad 30 milionów Polaków po prostu nie miałoby przestrzeni do godnego życia. I ten atut ukazywany adwersarzom niemieckim przewyższał wszystkie, nawet największe względy polityczne. Ponadto należało brać pod uwagę wielką sprawę ekspiacji za to, co zostało dokonane przez Niemców podczas hekatomby II wojny światowej. Niemcy z czasem musieli się z tym pogodzić.

Coraz częstsze kontakty z przedstawicielami wolnego świata, a zwłaszcza z ojcami soborowymi, spowodowały, że pasterz wrocławski coraz bardziej zastanawiał się, jak wyprowadzić Polskę z żelaznej klatki, w której została zamknięta. Swoje przemyślenia przelał na papier i opublikował w 1965 r. w „Tygodniku Powszechnym” artykuł pt. *Ziemie Zachodnie – mandat sprzed 20 lat*. Tekst ten wywołał w Niemczech Zachodnich wielkie poruszenie i przybrała na sile debata na temat przyszłości Ziem Zachodnich i Północnych.

W dniach 22 VIII – 2 IX 1965 r. odbyły się główne obchody 20-lecia polskiej organizacji kościelnej na tzw. Ziemiach Odzyskanych. Otrzymały one nazwę

²⁶ Por. B. Kominek, *W służbie „Ziem Zachodnich”*, s. 112.

²⁷ B. Kominek, *Ziemie Zachodnie – mandat sprzed ćwierćwiecza*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, red. J. Krucina, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1971, s. 120.

Wrocławskiej Wigilii Tysiąclecia²⁸. Szerokim echem odbiło się wystąpienie arcybiskupa wrocławskiego w tygodniu wykładów na temat: *Kościół a Ziemie Zachodnie*. Powiedział wówczas m.in.: „Po makabrycznych przejściach – stratowani i do skrajności wyniszczeni jako naród – znaleźliśmy się na tych ziemiach. Stanęliśmy tu, gdy znajdowaliśmy się na skraju wytrzymałości. Martyrologia, posunięta tu aż do wyczerpania resztek sił, zmieniła się nagle w nową szansę trwania i rozwoju. I to szansę daną, zastaną, nie mającą nic wspólnego z ekspansywnym rozbijaniem się o Lebensraum”²⁹.

Jeszcze szerszym echem odbiło się kazanie prymasa Stefana Wyszyńskiego, wygłoszone podczas głównego nabożeństwa jubileuszowego na placu przed katedrą na Ostrowie Tumskim. „Patrzac – mówił kardynał Wyszyński – na świątynie piastowskie, wczuwając się w ich wymowę, wiemy: na pewno to nie jest dobro poniemieckie, to jest dusza polska! To nasze własne ślady, królewskiego szczerpu piastowskiego! Przemawiają do ludu polskiego bez komentarzy. Nie trzeba nam objaśniać, rozumiemy dobrze ich mowę [...]. Całe dzisiejsze śródmieście Wrocławia – jego chluba – powstało za czasów polskich. Z tamtych czasów – piastowskich i czeskich, czyli dwóch zbratanych narodów – pochodzą świątynie, które czekały – i doczekały się”³⁰.

Uroczystościom wrocławskim, utrzymanym w tonie religijnym, nadano jednak wydźwięk polityczny. Wypowiedzi gospodarza obchodów, prymasa i innych uczestników miały szeroki rezonans w kraju i za granicą. Komentowali je polscy posłowie katolicycy i różni politycy krajowi, a w RFN stały się przedmiotem szczególnego zainteresowania ze strony dostojników świeckich i kościelnych. Niemcy wypowiedzi obu polskich mężów stanu o prapolskich ziemiach odebrali wprost jako nacjonalistyczne, a nawet szowinistyczne. Odgłosy prasy zachodnioniemieckiej spowodowały, że arcybiskup Kominek zrozumiał, iż Niemcy nie są zdolni do ustępstw i za wszelką cenę będą bronić terytorium uznawanego za swój klejnot. Doszedł do wniosku, że należy rozmawiać na innej płaszczyźnie i trzeba „wejść w nutę przebaczenia”³¹.

Wkrótce nadarzyła się okazja do zrealizowania nowej wizji. W Rzymie przygotowano 56 listów zapraszających do Polski episkopaty różnych krajów na obchody Millenium Chrztu Polski. Arcybiskup Kominek uważał, że list do biskupów niemieckich musi mieć charakter o wydźwięku ekspansyjnym. To on nadał ostateczną formę *Orędziu*, w którym znalazły się słowa: „udzielamy przebaczenia

²⁸ Władze państwowe zorganizowały w dniach 8-9 maja 1965 r. centralne uroczystości XX-lecia powrotu Ziem Zachodnich i Północnych do Macierzy. Władysław Gomułka w obszernym przemówieniu nawet nie wspomniał o roli Kościoła katolickiego w powojennej integracji społeczeństwa polskiego na Ziemiach Odzyskanych. Por. „Gazeta Robotnicza” z 10 V 1965 r.

²⁹ J. Krucina, *Obchody kościelnego dwudziestolecia*, w: *Kościół na Ziemiach Zachodnich*, red. J. Krucina, Wrocławska Księgarnia Archidiecezjalna, Wrocław 1971, s. 107.

³⁰ Por. J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 2, s. 211.

³¹ Por. J. Krucina, *Przesłanie totalnego przebaczenia*. Wywiad przeprowadził G. Sokołowski, *Nowe Życie* (2015)11, s. 9-10.

i prosimy o nie”. O ile wyrażenie „przebaczamy” nie wywołało większych kontrowersji, to wyrażenie „prosimy o przebaczenie” rozpętało dyskusję, wywołując sprzeciw i zgrzyt u Polaków. Również odpowiedź biskupów niemieckich uznano za chłodną, zdystansowaną i ostrożną ze względu na organizacje ziomkostw w Niemczech Zachodnich.

3. SKUTKI POJEDNAWCZEJ DZIAŁALNOŚCI PIERWSZEGO POLSKIEGO KARDYNAŁA WROCŁAWSKIEGO

Wkrótce po ustaniu nagonki związanej z *Orędziem* okazało się, że utorowało ono drogę do pojednania polsko-niemieckiego i do uznania polskiej organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. W Europie doszło do pewnych gestów wskazujących wolę stworzenia modelu współistnienia Kościoła ze światem za żelazną kurtyną. W Polsce kilka wizyt złożył prałat Augustyn Casaroli z watykańskiego Sekretariatu Stanu. W 1967 r. arcybiskup Kominek przybył do Rzymu w celu podjęcia negocjacji w sprawie regulacji administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Bezpośrednim rezultatem tych negocjacji była decyzja papieża bł. Pawła VI o mianowaniu dotychczasowych wikariuszy generalnych prymasa Polski w Gorzowie, Olsztynie, Opolu i Wrocławiu administratorami apostolskimi z prawami biskupów rezydencjalnych. Zdaniem arcybiskupa Kominka decyzja papieska była krokiem do ustanowienia polskich biskupstw w granicach państwa polskiego³².

W 1969 r. pojawiły się oświadczenia najwyższych prominentów PRL, dotyczące uporządkowania stosunków z RFN poprzez zawarcie układu państwowego. Rozpoczęły się mozolne pertraktacje w Warszawie i Bonn. Do Rzymu przybyli ze specjalną wizytą przedstawiciele rządu niemieckiego, którzy przedstawili papieżowi Pawłowi VI oficjalne stanowisko w sprawie ewentualnej dalszej stabilizacji administracji kościelnej na zachodzie i północy Polski. W tym też czasie do Watykanu dotarła delegacja biskupów polskich z prymasem na czele. Jednym z jej uczestników był arcybiskup Kominek, który podjął z politykami niemieckimi poufne rozmowy w sprawie zawarcia porozumienia między narodami należącymi do rodziny chrześcijańskiej. Arcybiskup na specjalnej audiencji powiadomił o rozmowach prymasa Wyszyńskiego, arcybiskupa Casarolego i samego papieża Pawła VI, którzy przyjęli do wiadomości przekazane im informacje z ostrożnym optymizmem³³. Na pożegnalnej audiencji w połowie grudnia wręczono papieżowi memoriał Episkopatu Polski domagający się odpowiednich decyzji kanonicznych dla Ziem Zachodnich i Północnych, m.in. kanonicznego uznania metropolii wrocławskiej i usankcjonowania stolicy biskupiej na Warmii.

Pertraktacje dyplomatyczne między Warszawą i Bonn trwały nadal. Nato-
miast 3 i 4 V 1970 r. we Wrocławiu miały miejsce uroczystości 25-lecia polskiej

³² Por. J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 2, s. 324.

³³ Por. B. Kominek, *W służbie „Ziem Zachodnich”*, s. 116.

administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych. W specjalnej odezwie arcybiskup wrocławski podkreślił, że jest to 25. rocznica „budowy nowego życia na starych fundamentach piastowskich, a właściwie powrotu, niejako wskrzeszenia tegoż życia, jakie pulsowało na tych ziemiach przed wiekami”³⁴. Szeroko komentowane przez prasę zagraniczną było przemówienie inauguracyjne gospodarza uroczystości. „Jeszcze przed pięciu laty – mówił – podczas sesji episkopatu na dwudziestolecie, musieliśmy tutaj podkreślać nasze egzystencjalne prawa do Ziemi Zachodnich i Północnych. Dziś wydaje się to niepotrzebne. Po dwudziestu pięciu latach zrozumiano i na zachodzie Europy, że Wrocław, jako siedziba ongiś wielkiej, rozległej archidiecezji, że całe Ziemie Zachodnie i Północne stanowią integralny składnik centralnych wartości całego narodu, jego dobra społecznego”³⁵.

Do ostatecznego uregulowania spornych problemów z Polską, zarówno w wymiarze moralnym, jak i politycznym, doprowadziła polityka kanclerza Willy’ego Brandta. 7 XII 1970 r. doszło do podpisania w Warszawie układu polsko-niemieckiego potwierdzającego granice Polski. Został on ratyfikowany 17 V 1971 r. nieznaczną większością głosów przez zachodnioniemiecki Bundestag. Arcybiskup wrocławski w wygłaszanych kazaniach z całą mocą podkreślał, że to właśnie starania Episkopatu Polski, zainicjowane wydaniem *Orędzia* z 1965 r., stały się fundamentem zawartego porozumienia.

Tydzień po ratyfikowaniu układu polsko-niemieckiego prymas Polski wystosował list do papieża Pawła VI, w którym zaproponował nowe cyrkumskrypcje diecezji i kandydatów na ich rządców. Papież przychylił się do propozycji prymasa i bullą *Episcoporum Poloniae coetus* z 28 VI 1972 r. dokonał nowego podziału terytorialnego Kościoła na Ziemiach Zachodnich i Północnych. Z wielkim zdziwieniem przyjęto brak zatwierdzenia nominacji nowych ordynariuszy przez rząd polski. Natomiast prasa rządowa pominęła całkowitym milczeniem czerwcowe decyzje Stolicy Apostolskiej, na które czekano od zakończenia II wojny światowej. Mimo braku zgody władz, nowi ordynariusze odbyli uroczyste ingresy i przystąpili do wykonywania normalnej posługi pasterskiej³⁶. Ingres arcybiskupa-metropolity Bolesława Kominka do archikatedry wrocławskiej odbył się 28 VIII 1972 r. Przyjął on homagium od duchowieństwa i wiernych i przewodniczył uroczystej Mszy św. koncelebrowanej. Zamiast kazania zostało odczytane z ambony *Orędzie ingresowe*, skierowane przez 69-letniego arcybiskupa do całego ludu Bożego archidiecezji wrocławskiej.

Pasterz wrocławski uczestniczył 9 X 1972 r. na Jasnej Górze w dniu modlitw duchowieństwa i wiernych z archidiecezji wrocławskiej, którego celem było wyrażenie wdzięczności Bogu za podjęte ostatnio decyzje przez Stolicę Apostolską. W wygłoszonym kazaniu przytoczył słowa papieża Pawła VI: „Dałem wam wszystko, co tylko mo-

³⁴ *Odezwa do duchowieństwa i wiernych Archidiecezji Wrocławskiej na 25-lecie powrotu Ziemi Zachodnich i Północnych*, Wrocławskie Wiadomości Kościelne (1970)2, s. 121-123.

³⁵ Cyt. za: J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 2, s. 326.

³⁶ Por. T. Kośmider, *Administracja Kościoła rzymsko-katolickiego na Ziemiach Odzyskanych w latach 1945-1972*, Saeculum Christianum (1999)2, s. 149.

głem, więcej już nie mam”. We Wrocławiu w dniach 30 i 31 października metropolita podejmował uczestników 133. Konferencji Episkopatu Polski. Biskupi podjęli decyzję o rozwiązaniu Komisji ds. Ziem Zachodnich. Na zakończenie nabożeństwa dziękczynnego odbyło się poświęcenie tablicy pamiątkowej w archikatedrze świętojańskiej jako wotum wdzięczności Bogu za kanoniczną erekcję diecezji zachodnich i północnych w Polsce. 9 listopada papież Paweł VI przyjął na audiencji biskupów nowo utworzonych diecezji pod przewodnictwem kardynałów Wyszyńskiego i Wojtyły. Złożyli oni Ojcu Świętemu podziękowanie za jego czerwcowe decyzje. Podczas pobytu w Wiecznym Mieście, który wywołał duże zainteresowanie zagranicznych agencji prasowych, nowo mianowani ordynariusze otrzymali bulle nominacyjne³⁷. Dopiero 28 XII 1973 r. ordynariusze nowo erygowanych diecezji oraz biskup Józef Marek, w zastępstwie chorego metropolity Bolesława Kominka, zgodnie z przepisami prawa polskiego, złożyli ślubowanie w Urzędzie Rady Ministrów. W ten sposób zbliżał się koniec 28-letniego procesu kanonicznego uregulowania administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych dzięki pojednaniu polsko-niemieckiemu, które miało swój początek w *Orędziu* z 1965 r.

Schorowany arcybiskup-metropolita wrocławski doczekał się otrzymania godności kardynalskiej. Z ogromną radością przyjęto ten fakt publicznego uznania Stolicy Apostolskiej dla osobistych przysług, uzdolnień, a zwłaszcza przedsięwzięć, jakie podejmował on w swoim życiu na różnych stanowiskach w Katowicach, Opolu i we Wrocławiu, w służbie Kościoła powszechnego, w Polsce i na Śląsku. Tę nominację kardynalską uznano również za wyraz wielkiej życzliwości papieża bł. Pawła VI dla Polski, archidiecezji wrocławskiej i dla samego Wrocławia. Uroczysty konsystorz odbył się 5 III 1973 r. w Rzymie, a ingres kardynała metropolity wrocławskiego do archikatedry wrocławskiej miał miejsce 1 IV 1973 r.

Nominacja kardynalska arcybiskupa Bolesława Kominka odbiła się szerokim echem zarówno w kraju, jak i za granicą. We ówczesnej prasie umieszczano materiały poświęcone temu wydarzeniu, podkreślając w nich, że metropolita wrocławski był szóstym kardynałem wrocławskim i pierwszym polskim purpuratem. Zauważono, że od tej pory w gronie hierarchów katolickich w Polsce było trzech kardynałów. Ponadto pisano, że nominacja podkreślała ściślejszy związek Kościoła polskiego z Kościołem powszechnym i Stolicą Apostolską, a wejście kardynała Kominka do grona kolegium kardynalskiego nadawało Kościołowi w Polsce i na Dolnym Śląsku charakter uniwersalny³⁸.

Wybitny hierarcha wrocławski zmarł po ciężkiej chorobie 10 III 1974 r. Jego pogrzeb był wielką manifestacją mieszkańców Wrocławia i całej archidiecezji, którzy z żalem żegnali swojego arcybiskupa. Został pochowany w kaplicy św. Kazimierza w archikatedrze wrocławskiej, którą jego poprzednicy odbudowali, a on upiększył.

³⁷ Por. R. Marek, *Kościół rzymskokatolicki wobec ziem zachodnich i północnych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 162-163.

³⁸ Por. J. Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. IV, cz. 2, s. 334-335.

4. ZAKOŃCZENIE

Kardynał wrocławski często powtarzał „idzie nowe”. Jego najbliższy współpracownik, ks. infułat Jan Krucina, napisał o nim: „Pełnego sukcesu swoich poczynań nie doczekał, a czego doczekał, z tego mógł się cieszyć krótko: układ o uznaniu granic, stabilizacja kanoniczna wrocławskiej metropolii, purpura kardynalska. Zagładającej mu w oczy śmiertelnej chorobie powtarzał, że czas pracuje nie tylko dla nas, ale dla Polski, ale trzeba go pozostawić innym”³⁹.

Wielki orędownik pojednania polsko-niemieckiego miał również opinie znawcy problematyki zachodnioeuropejskiej. Jego pragnieniem było zjednoczenie Europy jako kontynentu ojczyzn i suwerennych państw. Niewątpliwie był jednym z prekursorów idei zjednoczenia Europy i można go postawić obok wielkich: Roberta Schumanna i Konrada Adenauera. Wzywał do dialogu, budowania mostów, braterstwa, wybaczenia, wykraczania poza granice własnych państw. Był przekonany, że zanim nastąpi zjednoczenie poszczególnych państw europejskich pod względem ekonomicznym, politycznym i społecznym, musi przyjść pojednanie duchowe z przebaczeniem win, zaniedbań i różnych przejawów agresji.

THE IDEA OF POLISH-GERMAN RECONCILIATION ACCORDING TO CARDINAL BOLESŁAW KOMINEK

Summary

This article aims at depicting the figure of Cardinal Bolesław Kominek, archbishop of Wrocław, as a great supporter of Polish-German reconciliation. As a pastor of the Upper Silesia, he perfectly felt the soul of both Polish and German nations. As archbishop of Wrocław he pursued with determination the rapprochement of Polish and German nations in a spirit of reconciliation and Christian forgiveness. His consequent activity led to the recognition of the border on the Oder-Neisse line as well as to the recognition of the Polish Church administration on the territory of the Western and Northern Lands (or the Recovered Territories). He can be considered as one of the founders of the idea of united Europe.

Keywords: Polish-German relationship, idea of Christian forgiveness, Church's role in Polish-German relationship, unification of Europe

Nota o Autorze: ks. prof. zw. dr hab. Józef Mandziuk, emerytowany profesor zw. dr hab. PWT we Wrocławiu i UKSW w Warszawie oraz profesor uczelniany Politechniki Rzeszowskiej w Zakładzie Humanistycznym Wydziału Zarządzania.

Słowa kluczowe: stosunki polsko-niemieckie, idea chrześcijańskiego przebaczenia, rola Kościoła w relacjach Polska-Niemcy, zjednoczenie Europy

³⁹ J. Krucina, *Przywoływał nowe czasy*, *Nowe Życie* (1994)3, s. 16.

SPRAWOZDANIA

SEMINARE

t. 37 * 2016, nr 3, s. 215-225

MUZYKOLOGIA – NAUKA O MUZYCE. IV OGÓLNOPOLSKIE SYMPOZJUM NAUKOWE ABSOLWENTÓW KATEDRY MONODII LITURGICZNEJ KUL (Lublin, 24-26 października 2014 r.)

W dniach 24-26 października 2014 r. miało miejsce kolejne już IV Ogólnopolskie Sympozjum Naukowe Absolwentów Katedry Monodii Liturgicznej KUL tym razem poświęcone tematowi: *Muzykologia – nauka o muzyce*. Miejscem tegorocznych obrad był Lublin, natomiast organizacji całego przedsięwzięcia podjęła się dr Beata Bodzioch.

Tematyka pierwszej części sympozjum koncentrowała się wokół zagadnień *stricte* muzykologicznych, dotyczących monodii liturgicznej. Pierwszym prelegentem była dr Beata Bodzioch z Katedry Etnomuzykologii i Hymnologii Instytutu Muzykologii KUL. Swoje wystąpienie (*Z terminologii badań nad polską tradycją liturgiczno-muzyczną*), połączone z prezentacją multimedialną, skoncentrowała na kwestiach semantycznych. W pierwszej kolejności podjęła dyskusję na temat znaczeń wyrażań: „polska tradycja”, „zwyczaj”, „obrzęd”, „tradycja”. W dalszej części, dla potwierdzenia swoich wniosków, przedstawiła przykładową ilustrację zastosowanej nomenklatury. Referentka stwierdziła, iż tradycja posiada dwa wymiary: przedmiotowy (to, co się głosi) oraz wykonawczy (jak się to głosi). W tym kontekście tradycja jawi się jako kategoria nadrzędna, na którą składają się określone zwyczaje i obrzędy, mogące jednak różnić się między sobą w szczegółach. Prelegentka, na podstawie przebadanych śpiewów Wielkiego Tygodnia zamieszczonych w księgach *Cantionale ecclesiasticum*, stwierdziła w konkluzji, iż polska tradycja liturgiczno-muzyczna jest jedna, ukształtowana w okresie średniowiecza, utrwalona w księgach piotrkowskich i przekazana w kancjonałach.

Drugi z referatów, na temat *Śpiewanej Liturgii Godzin na Słowacji*, wygłosił ks. dr hab. Rastislav Adamko, prof. KU (Ružomberok). W swoim wystąpieniu skoncentrował się na możliwościach kształtowania szaty muzycznej Liturgii Godzin. Słowacki mediewista zaznaczył, iż tworząc melodie do tekstów brewiarzowych w językach narodowych można pójść trzema drogami: wykorzystać wyłącznie bogactwo melodii gregoriańskich (I sposób), pisać zupełnie nowe melodie (II sposób) albo łączyć I i II sposób w selekcji melodii gregoriańskich, które uzupełnia się nową twórczością w zakresie melodii do antyfon i hymnów. Odnosząc się do konkretnych przykładów muzycznych, wskazał on także na liczne trudności adaptacyjne melodii. W podsumowaniu stwierdził, iż nie ma sensu dążyć do muzycznie stylistycznej jedności opracowania *Liturgii Godzin*. Należy raczej wykorzystać bogactwo języka muzycznego epok minionych i współczesności, łącząc w umiejętny sposób dawne i nowe melodie w logiczną całość. Współczesny język muzyczny, jego zdaniem, powinien wyrastać z tradycji muzyki chrześcijańskiej, która zawsze posiadała element symboliczny lub retoryczny. Bez tych elementów nie będzie w stanie przekazać głębokich treści teologicznych.

Niezwykle ciekawa i pouczająca była druga część obrad. Położono w niej nacisk na określenie miejsca muzykologii pośród innych dyscyplin naukowych. Wystąpienie związane z tą problematyką, zatytułowane *Terminologia w nauce i jej meandry*, przedłożył uczestnikom sympozjum ks. prof. dr hab. Ireneusz Pawlak (Lublin). Swój naukowy wywód zogniskował wokół kwestii właściwego rozumienia pojęć, takich jak: nauka, sztuka (ze szczególnym uwzględnieniem muzyki), uniwersytet, muzykologia, postmodernizm i wynikających z nich konsekwencji. Z naciskiem podkreślił, iż „praktycznym postmodernistycznym oraz pomieszanie pojęć i kompetencji sprawiły, że akcent położono nas sztukę (schola, chór, dyrygentura, instrumenty), nie biorąc pod uwagę faktu, iż studia uniwersyteckie kończy się dyplomem z muzykologii, a nie z muzyki. Zresztą uniwersytet nie ma odpowiednich uprawnień do nadawania stopni artystycznych”. Ponadto ks. Pawlak zauważył, iż „przeobrażenia polityczne, społeczne i kulturowe naszych

czasów nie sprzyjają naukom humanistycznym, które wobec agresywnego pragmatyzmu zostały odsunięte w cień, na rzecz nauk ścisłych i przyrodniczych. Jaskrawym tego przykładem jest organizowany co roku tzw. festiwal nauki, który obejmuje głównie nauki doświadczalne (fizyka, matematyka, astronomia, biologia, geografia), informując o osiągnięciach w tych dziedzinach, zwracając uwagę na odkrycia, patenty itp., a nie na postęp myśli. Zapomniano przy tym, że przyczyną sprawczą nauk ścisłych jest właśnie myśl humanistyczna. Nauki ścisłe są bowiem narzędziami, środkami, a nie celami samymi w sobie”. Swoje wystąpienie zakończył apelem, iż w tej nowej rzeczywistości musimy się odnajdywać i tam, gdzie to możliwe, bronić nauki oraz przywracać właściwe rozumienie pojęć i poprawne używanie terminologii.

Podsumowaniem całości obrad była ożywiona, merytoryczna dyskusja. Dotyczyła ona przede wszystkim miejsca muzykologii na uniwersytetach polskich i słowackich oraz szczegółowych problemów, które podjęli w swych przedłożeniach referenci.

Spotkanie, obok warstwy naukowej, zostało pieczołowicie przygotowane od strony liturgicznej. Połączone było bowiem ze sprawowaniem każdego dnia uroczystych liturgii eucharystycznych i Nieszporów. Podczas celebrowanych Mszy św. wykorzystano obficie repertuar gregoriański oraz monodyczne śpiewy w języku ludowym rodzimych kompozytorów. Z kolei w wieczornej modlitwie Kościoła posłużono się w znacznej mierze melodiami napisanymi przez absolwentów Katedry Monodii Liturgicznej IM KUL. Miejsmem wszystkich celebracji liturgicznych była kaplica akademicka KUL przy ul. Niecałej 8.

Stałym już elementem sympozjów, obok wykładów i liturgii, są tzw. wyjazdy plenerowe, związane z historią, kulturą itp. O wyborze miejsca i związanych z nim atrakcjach decyduje organizator zjazdu. W tym roku był to położony niedaleko Lublina Nałęczów, miejsce związane z najwybitniejszym pisarzem polskiego pozytywizmu Bolesławem Prusem, do którego uczestnicy udali się w sobotnie popołudnie. Dom (Willa pod Matką Boską), w którym w latach 1900-1910 mieszkał i tworzył znane powieści (m.in. *Lalka* i *Placówka*), obecnie jest pensjonatem („Ewelina”). Tam właśnie odbyło się spotkanie towarzyskie, podczas którego przywołana została osoba znakomitego literata i jego najbardziej znane książki.

Zdaniem uczestników zjazdu, tegoroczna konferencja naukowa nie tylko pozwoliła poruszyć ważne i aktualne zagadnienia, ale umocniła także przekonanie o sensie i wartości wspólnego spotkania, które jest doskonałą okazją do wymiany myśli, wspomnień oraz motywuje do dalszych działań i wytycza ich kierunki.

Ks. Piotr Wiśniewski
KUL, Lublin

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.18>

SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI NAUKOWEJ
PSYCHOLOGIA A FORMACJA LUDZKA. ZADANIA, WYZWANIA, PERSPEKTYWY
(Białystok, 16 maja 2015)

16 maja 2015 roku w Auli Kazimierzowskiej Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku miała miejsce konferencja naukowa nt. *Psychologia a formacja ludzka. Zadania, wyzwania, perspektywy*. Spotkanie zostało zorganizowane przez Katedrę Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Studium Teologii w Białymstoku, Archidiecezjalne Wyższe Seminarium Duchowne w Białymstoku oraz Studium Życia Rodzinnego Archidiecezji Białostockiej.

Otwarcia sympozjum dokonał ks. dr hab. Andrzej Proniewski, rektor Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku oraz kierownik Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Na początku mównica pozdrowił wszystkich uczestników konferencji, następnie postawił kilka pytań odnoszących się do roli psychologii we współczesnym świecie: Jaki jest wpływ tej dyscypliny naukowej na jakość naszego życia? Jak wykorzystać osiągnięcia psychologii w pracy nad sobą oraz

w kształtowaniu piękna i dojrzałości własnego człowieczeństwa? Jak mądrze stosować wiedzę psychologiczną w życiu religijnym oraz w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego?

Po Księdzu Rektorze zabrał głos metropolita białostocki abp prof. dr hab. Edward Ozorowski, który zarysował geografie tematu konferencji. Metropolita białostocki podkreślił, że człowiek żyje w dwóch porządkach: przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Wiedza psychologiczna odgrywa istotną rolę w kształtowaniu naszego człowieczeństwa w wymiarze naturalnym. W życiu chrześcijanina nie wolno jednak zapominać o porządku łaski. Natura i łaska wzajemnie się dopełniają i prowadzą człowieka do osiągnięcia celu ostatecznego. Mówca zauważył, że dzisiaj mnożą się w Polsce księża egzorcyści, ale bardzo często to, co jest uznane przez tych duchownych za rzekome opętanie, stanowi w rzeczywistości zaburzenie w porządku natury. W związku z tym potrzeba ogromnego rozsądku i odpowiedniej wiedzy, aby właściwie rozpoznawać relację istniejącą między tym, co jest rzeczywiście nadprzyrodzone, a tym, co należy do porządku natury.

Sesji porannej przewodniczył ks. dr hab. Andrzej Proniewski. Pierwszy referat nt. *Myślenie pozytywne w rozwoju człowieka* wygłosił dr Marek Jasiński, rektor Niepaństwowej Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Białymstoku. Prelegent stwierdził, że jako psychoterapeuta spotyka się w swojej praktyce zawodowej nie tyle z tzw. myśleniem pozytywnym, ile z różnymi formami patologii i zaburzeń osobowości. Jego zdaniem, także „myślenie pozytywne” może stać się formą manipulacji i nie zawsze przynosi dobre owoce. Czym jest tzw. myślenie pozytywne? Oznacza ono świadome koncentrowanie się na pozytywach tego, co nas otacza: ludzi, zdarzeń i sytuacji. Ale co z resztą rzeczywistości? Jeśli przeżywa się żalobę po śmierci osoby bliskiej, to lepiej wyrazić do końca swój ból i cierpienie niż udawać, że nic się nie stało.

Pan Rektor zauważył w swoim wystąpieniu, że konieczna jest wiara w pozytywny rezultat naszych działań, aby „myślenie pozytywne” było skuteczne. Potrzebna jest także zdolność dokonywania operacji myślowych, dzięki którym możemy przeżywać zdarzenia nieprzyjemne jako szansę wzrostu. Niestety, dzisiaj można mówić o pladze „myślenia pozytywnego”, które staje się formą ideologii, zgodnie z którą człowiek może *de facto* wszystko, bo rzekomo posiada w sobie boską moc. Tzw. myślenie pozytywne może wprowadzić w dobry nastrój, ale może także stać się formą oszustwa, jeśli ignoruje się część rzeczywistości, która z różnych racji jest niewygodna bądź nieprzyjemna. Tego rodzaju postawa życiowa nie powinna wykluczać realnego obrazu samych siebie, który oznacza dostrzeganie tak silnych, jak i słabych stron osobowości. Dlatego „myślenie pozytywne” może być metodą wsparcia, ale nie powinno stać się formą rozwiązywania problemów.

Drugi referat w tej części obrad nt. *Formacja ludzka w przygotowaniu do kapłaństwa* zaprezentował ks. dr Wojciech Rzeszowski, rektor Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie oraz przewodniczący Konferencji Rektorów Wyższych Seminarium Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych w Polsce. Mówca podkreślił, że powołanie kapłańskie jest darem złożonym w glinianych naczyniach. W dzisiejszych czasach, które są bardzo skomplikowane, potrzeba jasnego przekonania, że łaska buduje na naturze. Podstawą formacji duchowej i intelektualnej jest formacja ludzka. Bez dojrzałości ludzkiej trudno mówić o dojrzałym kapłaństwie, które wiąże się z kształtowaniem człowieczeństwa księży i kleryków na wzór człowieczeństwa Chrystusa.

Zmarły w 2010 r. amerykański benedyktyn o. Paul Marx – założyciel Human Life International (HLI) oraz jeden z najważniejszych działaczy ruchów i stowarzyszeń obrony życia – zwykł mawiać, że Bóg wybaca zawsze, człowiek tylko czasami, natura zaś nigdy. Zdaniem Księdza Rektora z Gniezna, słowa te można odnieść także do życia osób duchownych. Historie księży, którzy zawiedli, są historiami ludzi, którzy zawiedli. Dlatego kandydaci do kapłaństwa i życia zakonnego powinni odpowiednio rozwijać swój potencjał osobowościowy i dobrze rozumieć samych siebie. W seminariach duchownych i domach zakonnych trzeba kształtować osobowości zintegrowane, które będą się charakteryzować spójnością wewnętrzną i psychiczną. Bez tego rodzaju spójności człowiek może przede wszystkim szukać siebie w swoich działaniach bądź wykorzystywać innych do własnych celów. Niespójność psychiczna może prowadzić także do cynizmu i konformizmu.

Trzeci referat w sesji porannej został wygłoszony przez dr. Andrzeja Dakowicza z Uniwersytetu w Białymstoku nt. *Formacja ludzka do udanego życia w małżeństwie*. Prelegent rozpoczął swoje wystąpienie od znanej maksymy Seneki Młodszego: „Najmniej człowiek zdziała tym, co mówi,

więcej tym, co robi, a najwięcej tym, kim jest”. Słowa rzymskiego myśliciela odnoszą się także do udanego życia małżeńskiego, któremu sprzyjają m.in. takie czynniki, jak: wiedza nt. współmałżonka, pozytywne przesunięcie aktywności czy świadomość osobistych przekonań.

Zdaniem dr. Dakowicza, autora rozprawy habilitacyjnej *Powodzenie małżeństwa. Uwarunkowania psychologiczne w perspektywie transgresyjnego modelu Józefa Kozińskiego* (2014), szczególną rolę w życiu małżeńskim odgrywa komunikacja interpersonalna, która powinna opierać się m.in. na intersubiektywnej komunikowalności, aktywnym słuchaniu i empatii. Niezwykle ważna jest także przeźroczystość, czyli zgodność przekazu werbalnego z przekazem niewerbalnym – to, jak się mówi, powinno odpowiadać temu, co się mówi.

Sesji południowej przewodniczył ks. dr Dariusz Wojtecki, prorektor Archidiecezjalnego Wyższego Seminarium Duchownego w Białymstoku. Pierwszy referat po przerwie na kawę wygłosiła mgr Aneta Wróblewska nt. *Problemy natury psychoseksualnej w formacji ludzkiej*. Mówczyni jest psychologiem, psychoterapeutą, certyfikowanym seksuologiem klinicznym Polskiego Towarzystwa Seksuologicznego. Pani Wróblewska podkreśliła, że seksualność jest podstawowym elementem bycia człowiekiem przez całe życie. Do jej najważniejszych elementów zalicza się m.in. intymność, pożądanie, wyobrażenia erotyczne, życie seksualne. Przeżywanie własnej seksualności wiąże się ze światopoglądem, moralnością czy wyznawanymi wartościami. Przykładem zróżnicowania norm dotyczących funkcjonowania sfery psychoseksualnej człowieka może być kwestia relacji seksualnych osób dorosłych z dziećmi i młodzieżą, których ocena zależy od przynależności do konkretnego kręgu kulturowego.

Pani psychoterapeutka z Białegostoku stwierdziła, że problemy związane z przeżywaniem własnej seksualności zależą od fazy rozwoju psychoseksualnego człowieka. W tym obszarze życia ludzkiego wyróżnia się trzy okresy: dzieciństwo, dorastanie oraz dorosłość. Pełna dojrzałość seksualna u kobiet przypada na czwartą dekadę życia, natomiast u mężczyzn na trzecią dekadę życia. Przeżywanie własnej seksualności może być także udane i szczęśliwe na etapie późnej dorosłości, czyli po 60. roku życia.

Drugim referatem w tej części obrad było wystąpienie ks. dr. hab. Andrzeja Kobylińskiego z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie nt. *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa i psychologizacji religii*. Mówca stwierdził, że proces pentekostalizacji oznacza niezwykle szybki wzrost liczby różnego rodzaju wspólnot *stricte* zielonoświątkowych oraz przekształcanie wielu innych chrześcijańskich Kościołów i związków wyznaniowych w jedną uniwersalną odmianę chrześcijaństwa charyzmatycznego w wymiarze globalnym. Dynamiczny i ogólnosięwiatowy proces pentekostalizacji chrześcijaństwa jest nazywany często „ucharyzmatycznieniem” religii chrześcijańskiej lub narodzinami chrześcijaństwa pentekostalnego, charyzmatycznego lub ewangelikalnego.

Natomiast psychologizacja religii odnosi się do współczesnego pojęcia duchowości i religii bez Boga czy Transcendencji. Tego rodzaju proces prowadzi do redukcji religii do subiektywnego doświadczenia duchowości, w którym to, co duchowe, dąży do roztopienia się w szerszych ramach sfery psychicznej. Ks. Kobyliński podkreślił, że trzeba dzisiaj poddawać w naszym kraju pogłębionej analizie procesy pentekostalizacji chrześcijaństwa i psychologizacji religii, ponieważ mają one coraz większy wpływ na życie wielu ludzi. Nie wolno dopuszczać w środowiskach religijnych do różnych form nadużyć teologicznych czy psychomanipulacji. W przygotowaniu do kapłaństwa i formacji ludzkiej szczególną rolę powinien odgrywać niezwykle ważny dokument Kongregacji Wychowania Katolickiego z 2008 r. *Zasady korzystania z dorobku psychologii w procesie przyjmowania kandydatów i ich formacji do kapłaństwa*.

Ostatni referat nt. *Ewagriusza z Pontu formacja ku doskonałości* wygłosił ks. dr Jerzy Lachowicz, dyrektor Studium Teologii w Białymstoku – Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzyciela. Mówca przybliżył zebrany postać starożytnego mnicha Ewagriusza z Pontu – mistyka, jednego z najznamienszych ojców pustyni i ojca chrześcijańskiej literatury duchowej. Był on pierwszym mnichem, który poddał doświadczenie eremity systematycznej i wnikliwej refleksji teologicznej. Zdaniem Ewagriusza z Pontu, człowiek potrzebuje drogi do doskonałości, żeby przezwyciężyć skutki upadku prarodziców. Celem ludzkiego życia jest beznamietność (*apatheia*). Nie ma ona nic wspólnego z bezczynnością czy brakiem życiowej energii, ale oznacza wewnętrzną wolność człowieka.

Ważnym elementem twórczości teologicznej mnicha z Pontu jest jego nauka o ośmiu rodzajach pokus, których źródłem są złe duchy, a każdy z nich odpowiada za jeden z ich rodzajów. Obżarstwo, nieczystość, chciwość, gniew, smutek, acedia, próżna chwała i pycha – oto osiem pokus według Ewagriusza z Pontu, nazywanego także „psychologiem” pustyni. Szczególnie dużo uwagi poświęcił on acedii, która jest, w jego przekonaniu, najniebezpieczniejszym zagrożeniem, jakie czyha na każdego człowieka duchowego.

Zwieńczeniem sesji południowej były pytania uczestników konferencji oraz odpowiedzi prelegentów. W ramach tej wspólnej dyskusji podjęto m.in. problem oceny złożonego procesu pentekostalizacji chrześcijaństwa, funkcjonowania grup charyzmatycznych w Kościele katolickim czy decyzji Konferencji Episkopatu Polski z 12 marca 2015 r., dotyczącej zakazu tzw. spowiedzi furtkowej.

Podsumowania i zamknięcia konferencji dokonał bp dr hab. Henryk Ciereszko, biskup pomocniczy Archidiecezji Białostockiej, który zwrócił uwagę na potrzebę harmonii między teologią i psychologią. Mądre wykorzystanie wiedzy psychologicznej m.in. w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa przynosi dobre owoce. Bp Ciereszko podkreślił, że dzisiaj trzeba oczyszczać religijność z różnego rodzaju elementów szamańskich, aby zachować większą przejrzystość, gdy chodzi o różnicę istniejącą między porządkiem przyrodzonym i nadprzyrodzonym.

Ks. Andrzej Kobyliński
UKSW w Warszawie

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.19>

MIĘDZYINSPEKTORIALNE SPOTKANIE FORMATORÓW (Woźniaków, 21-24 czerwca 2015)

W dniach od 21 do 24 czerwca odbyło się spotkanie znane jako „Formacja formatorów”. Na miejsce tegorocznej edycji tego spotkania wybrano dom w Woźniakowie, gdzie znajduje się międzyinspektorialny nowicjat. Oprócz współbraci z lokalnej wspólnoty (4 osoby) w wydarzeniu uczestniczyło jeszcze siedemnastu salezjanów z czterech inspektorii polskich zaangażowanych w formację początkową i ciągłą (wikariusze inspektorów, dyrektorzy wspólnot formacyjnych, magister nowicjuszy, socjusz nowicjatu, wykładowcy, spowiednicy, kierownik biblioteki, katecheta) z Krakowa, Łądu, Kopca, Warszawy, Piły i Wrocławia. Spotkanie, w głównej mierze, zostało poświęcone weryfikacji oraz aktualizacji programów formacyjnych: wychowania do dojrzałej emocjonalności i czystości konsekrowanej, korzystania ze środków społecznej komunikacji, a także misyjności oraz formacji intelektualnej. Dodatkowo podjęto również refleksję nad innymi kwestiami formacyjnymi (prenowicjat, formacja asystentów i specyficzna formacja koadiutorów).

Czterodniowe spotkanie obejmowało różne formy aktywności: prezentacje, wspólne dzielenie się uwagami, praca w grupach, indywidualna wymiana doświadczeń, spotkanie braterskie, wyjazd integracyjno-krajoznawczy. Nie zabrakło wspólnotowo celebrowanej Mszy św. z homilią (wygłosili ją: ks. W. Nowak, ks. J. Pizoń, ks. A. Wujek), modlitw, słówek na dobranoc (ks. D. Kozłowskiego i ks. A. Homoncika), momentów radości i jedności.

Pierwszy pełny dzień spotkania – 22 czerwca – rozpoczął ks. dr Zenon Klawikowski, który przypomniał w swojej prelekcji sens „Formacji formatorów”, a także zaprezentował kierunki działań w obszarze formacji wytyczone przez ks. generała i jego radę na lata 2014-2020. Kolejną kwestią, która zajęła zebranych czas przed i po południu, była weryfikacja realizacji i aktualizacja dwóch programów formacyjnych: do dojrzałości emocjonalnej i czystości konsekrowanej oraz do korzystania ze środków społecznego przekazu, stosowanych w salezjańskich domach formacyjnych. Podjęto również refleksję nad zagadnieniem opiniowania współbraci (model formularza opinii, przekazywanie dokumentacji). W zagadnienia te wprowadzili zebranych księża wikariusze inspektorów – ks. Adam Paszek i ks. Jarosław Pizoń.

Drugiego dnia spotkania – 23 czerwca – jego uczestnicy kontynuowali prace nad weryfikacją realizacji programów formacji. W godzinach przedpołudniowych dokonano prezentacji owoców pracy w grupach, które weryfikowały program formacji do odpowiedzialnego korzystania z mediów. Kolejnym

krokiem pracy zebranych było wprowadzenie w program formacji salezjanów do misyjności, którego dokonał ks. Przemysław SolarSKI. Po nim nastąpiła praca w grupach, której celem była weryfikacja wspomnianego programu. W części popołudniowej uczestnicy spotkania debatowali nad sprawą formy specyficznej formacji koadiutora w Polsce oraz zweryfikowali program studiów w odniesieniu do zagadnień salezjańskich w okresie formacji początkowej. Następnym zagadnieniem, jakie poddano refleksji, była forma prenowicjatu, która obowiązuje obecnie i która miałyby być realizowana w Polsce w przyszłości.

Ostatni dzień – 24 czerwca – składał się z dwóch części: spotkania plenarnego (część przedobiednia) oraz wyjazdu integracyjno-krajoznawczego (po południu). W pierwszej części zebrani formatorzy podjęli kwestię weryfikacji programu formacji intelektualnej na wszystkich etapach studiów, a także wymienili spostrzeżenia na temat formacji asystentów. Zebrani dokonali również podsumowania tegorocznej edycji „Formacji formatorów”. Goście zaproponowali nowe tematy, termin oraz sposoby realizacji tego spotkania w przyszłym roku. W godzinach poobiednich uczestnicy „Formacji formatorów” udali się do Płocka. Współbracia zwiedzili tam katedrę i jej okolice (wzgórze Tumskie) oraz Sanktuarium Miłosierdzia Bożego, gdzie miały miejsce objawienia s. Faustynie Kowalskiej. Formatorzy odwiedzili również placówkę, którą prowadzą w tym mieście salezianie (Stanisławówka), zapoznając się z dziełem (parafia, oratorium) i pracującymi tam współbraćmi.

Należy pogratulować organizatorom tegorocznej edycji „Formacji formatorów”: ks. Zenonowi Klawikowskiemu z Ośrodka Duchowości Salezjańskiej w Łądzie oraz przełożonemu wspólnoty w Woźniakowie – ks. Adamowi Homonickowi, za poniesiony trud oraz zaangażowanie, by spotkanie odbyło się w dobrym klimacie i z pożytkiem dla wszystkich uczestników.

Ks. Piotr Szlufik SDB

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.20>

XXVII MIĘDZYNARODOWY FESTIWAL MUZYKI RELIGIJNEJ
IM. KSIĘDZA STANISŁAWA ORMIŃSKIEGO W RUMI
(22-24 października 2015)

Dwudziesta siódma edycja Międzynarodowego Festiwalu Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi (dalej MFMR) odbyła się w dniach 22-24 października 2015, w roku świętowania przez Zgromadzenie Salezjańskie 200. rocznicy urodzin swego założyciela, św. Jana Bosko. Ta artystyczna impreza odbywa się w salezjańskiej parafii p.w. Najświętszej Maryi Panny Wspomożenia Wiernych, z którą ostatnie lata swojego życia związał jej patron, ks. S. Ormiński SDB. Gospodarzem Festiwalu jest wyżej wspomniana parafia, natomiast honorowy patronat sprawuje Inspektor Salezjanów Księdza Bosko (prowincja p.w. św. Wojciecha), a od 2011 roku także Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Odbywa się on rokrocznie – co należy podkreślić – nieprzerwanie, dzięki znakomitej i profesjonalnej pracy organizatorów¹ i gospodarzy, przy istotnym wsparciu osób i instytucji finansujących² to przedsięwzięcie.

¹ Komitet Organizacyjny Festiwalu stanowią: dyrektor artystyczny – prof. Roman Perucki; dyrektor festiwalu – Daniel Ptach oraz członkowie – Elżbieta Waśkowska (przewodnicząca Komitetu Organizacyjnego); ks. Kazimierz Chudziński SDB (dyrektor miejscowej wspólnoty zakonnej salezjanów i proboszcz parafii); ks. Janusz Sikora SDB; ks. Krzysztof Niegowski SDB; ks. Marcin Balawander SDB; January Borys; Klaudia Głodowska; Agnieszka Głodowska; Anna Głodowska; Marcin Leman; Mariusz Pniewski; br. Władysław Rogowski SDB, Alicja Sowirko; Kamila Sowirko; Andrzej Waśkowski; Dariusz Waśkowski; Joanna Zwierzchowska. Por. *XXVII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. Informator*, Rumia 2015, s. 8.

² 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 Metropolitalna w Gdańsku; Urząd Marszałkowski Województwa Pomorskiego; Polska Filharmonia Bałtycka im. F. Chopina; Urząd Miasta Rumi; Miejski Dom Kultury w Rumi; Funda-

Festiwal ma charakter konkursu, który w tej edycji odbywał w trzech płaszczyznach: (1) konkurs muzyki organowej, (2) konkurs zespołów chóralnych oraz (3) konkurs na najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim. Organizatorzy wyraźnie określili cele MFMR. Są one następujące: (1) upamiętnienie postaci salezjanina ks. Stanisława Ormińskiego, (2) podnoszenie religijnej kultury muzycznej, (3) wzrost poziomu wykonawczego zespołów chóralnych i indywidualnych wykonawców, (4) upowszechnienie dorobku w zakresie muzyki dawnej i współczesnej o treściach religijnych, (5) propagowanie muzyki kompozytorów polskich³.

1. KONKURS MUZYKI ORGANOWEJ

Przesłuchania młodych organistów⁴ odbywały się przez pierwsze dwa dni festiwalu, w których przeprowadzono kolejno pierwszy i drugi etap konkursu. W pierwszym z nich obowiązywał następujący program: (1) Dietrich Buxtehude – do wyboru: *Preludium, fuga i Ciaccona C-dur*, Bux WV 137 lub *Toccata F-dur*, Bux WV 157; (2) Johann Sebastian Bach – do wyboru: II lub III część *Sonaty* BWV 525-530; (3) Feliks Nowowiejski: *Preludium Adoremus op. 9*; (4) Jan Janca – do wyboru: *Orgelverse Hilf, Herr meines Lebens* lub *Solang es Menschen gibt auf Erden*.

Z dwunastu zaklasyfikowanych organistów do konkursu przystąpiło dziesięciu. Reprezentowali oni ośrodki muzyczne zarówno z Polski, jak i zza granicy⁵. Zespół jurorów stanowili następujący profesorowie: Julian Gembalski (Akademia Muzyczna im. K. Szymanowskiego w Katowicach) – przewodniczący jury; Tomasz Adam Nowak (Hochschule für Musik in Detmold, Niemcy); Roman Perucki (Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku); ks. dr Maciej Szczepankiewicz SDB (Akademia Sztuki w Szczecinie) oraz Agnieszka Walczy (Państwowa Szkoła Muzyczna II stopnia w Krakowie). Rolę sekretarza zespołu oceniających pełnił ks. Marcin Balawander SDB (WSD TS, Łądnad Wartą, Konin). Jurorzy najwyżej ocenili wykonania czterech artystów, którzy *de facto* zakwalifikowani zostali do finałowego etapu konkursu. Były to następujące osoby: Franziska Classen i Simon Brüggeshemke (oboje reprezentujący ośrodek muzyczny w Detmold), Barbara Lorenc (Akademia Muzyczna w Katowicach) oraz Maria Gavrilyuk (Akademia Muzyczna w Gdańsku).

Pierwszy dzień Festiwalu zakończył organowy kurs mistrzowski, zatytułowany „Akademia Improwizacji”, który poprowadził prof. Julian Gembalski z Akademii Muzycznej w Katowicach. Spotkanie ze znakomitym wirtuozem muzyki organowej cieszyło się dużym zainteresowaniem nie tylko uczestników konkursu, ale także innych organistów przybyłych z całego Wybrzeża.

Drugi etap konkursu odbył się następnego dnia. Czwórka finalistów zobowiązana była do wykonania następującego programu: (1) do wyboru: Dietrich Buxtehude – *Ich ruf zu Dir Herr Jesu Christ* Bux WV 196 lub Georg Böhm – *Christe der Du bist Tag und Licht*; (2) Johann Sebastian Bach – do wyboru: *Preludium i fuga G-dur* BWV 541 lub *Preludium i fuga a-moll* BWV 543, lub *Preludium i fuga h-moll* BWV 544, lub *Preludium i fuga c-moll* BWV 546; (3) Marian Sawa – do wyboru: *Ecce lignum crucis* lub *Święty Boże*.

Przed ogłoszeniem wyników konkursu finałowego uczestnicy Festiwalu wysłuchali wyjąt-

cja Dialogu, Kultur i Religii w Warszawie; Międzynarodowe Centrum Dialogu Międzykulturowego i Międzyreligijnego UKSW w Warszawie; Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; Rada Chórów Kaszubskich; Marek i Monika Piechulscy – rodzina ks. S. Ormińskiego SDB; Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej w Rumi; Związek Harcerstwa Polskiego w Rumi; PKP Szybka Kolej Miejska w Trójmieście Sp. z o.o.; Spółdzielnia Mieszaniowa *Janowo* w Rumi; Hotel *Faltom* w Rumi; Agencja Usług Turystycznych *Columbus*. Por. tamże.

³ Por. XXVII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi. *Regulaminy*, Rumia 2015, s. 3.

⁴ W regulaminie zapisano informację, że w konkursie mogą uczestniczyć młodzi organiści wszystkich narodowości, urodzeni po 1 stycznia 1988 roku. Por. tamże, s. 5.

⁵ Młodzi organiści reprezentowali następujące ośrodki muzyczne: Hochschule für Musik in Detmold (Niemcy); Akademia Muzyczna w Gdańsku; Uniwersytet Muzyczny w Warszawie; Akademia Muzyczna w Katowicach; Uniwersytet Muzyki i Teatru w Hamburgu (Niemcy); Akademia Muzyczna w Poznaniu; Akademia Muzyczna w Sankt Petersburgu (Rosja).

kowego koncertu organowego. Został on dedykowany Zgromadzeniu Salezjańskiemu z okazji 200. rocznicy urodzin św. Jana Bosko. Wykonawcami koncertu, zatytułowanego „Maraton Improwizacji Organowych”, było trzech znakomitych artystów: prof. Pierre Pincemaille z Francji, prof. Tomasz Adam Nowak z Detmold w Niemczech oraz prof. Julian Gembalski z Katowic. Każdy z nich wykonał improwizację na temat *Apelu Jasnogórskiego* (komp. ks. S. Ormiński SDB) oraz improwizację na temat co najmniej jednej pieśni ku czci św. Jana Bosko. Spośród tych pieśni artyści wybrali m.in. następujące: *Samotny na ziemi jak ptak*, *Radośnie biją dzwony* oraz *Księżę Bosko, życia wzorze*. Melodie tych utworów można było łatwo rozpoznać, mimo skomplikowanych pomysłów improwizacyjnych koncertujących wirtuozów. Był to znakomity, niepowtarzalny występ, który okazał się świetnym przeżyciem artystycznym, nie tylko dla duchowych synów ks. Bosko, ale także dla liczniej niż zwykle zgromadzonej publiczności. Szkoda, że koncert ten nie został utrwalony na nośnikach CD.

Drugi dzień Festiwalu zakończyło ogłoszenie wyników konkursu organowego. Pierwsze miejsce jury przyznało Simonowi Brüggeshemke z Akademii Muzycznej w Detmold (klasa organów prof. Tomasza A. Nowaka). Nagrodę pieniężną dla laureata konkursu organowego XXVII MFMR, w wysokości siedmiu tysięcy złotych, ufundował Burmistrz Miasta Rumi. Nagrodę pieniężną za drugie miejsce, w wysokości dwóch tysięcy złotych, ufundowaną przez księdza prof. dra hab. Henryka Skorowskiego SDB, przyznano Barbarze Lorenc z Akademii Muzycznej im. K. Szymanowskiego w Katowicach (klasa organów prof. Juliana Gembalskiego i Witolda Zabornego). Trzecie miejsce przypadło Marii Gavrilyuk z Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku (klasa organów prof. Romana Peruckiego, Hanny Dys i Macieja Zakrzewskiego). Artystka otrzymała nagrodę pieniężną, w wysokości tysiąca złotych, ufundowaną przez Prezydenta Miasta Wejherowa. Jury przyznało także wyróżnienie dla czwartej finalistki konkursu organowego. Otrzymała je Franziska Classen z Akademii Muzycznej w Detmold (klasa organów Martina Sandera).

Jurorzy podkreślali dobre przygotowanie i bardzo dobry warsztat techniczny wszystkich młodych muzyków. Jak to miało miejsce w poprzednich edycjach konkursu w Rumi, dla niektórych z nich sukces rumski może okazać się początkiem kariery wirtuozowskiej. Tego należy właśnie życzyć młodemu, utalentowanemu organistom.

2. KONKURS ZESPOŁÓW CHÓRALNYCH

Zgodnie z programem festiwalu, sobotnie przedpołudnie organizatorzy przewidzieli na przeprowadzenie konkursu chóralnego. Jego regulamin przewidywał, że do konkursu mogły przystąpić zespoły śpiewacze, które przygotowały do oceny program składający się z pieśni o treściach religijnych z dowolnie wybranych epok stylistycznych, w którym znalazły się co najmniej dwa utwory kompozytorów polskich⁶. Przesłuchania zespołów odbywały się w dwóch kategoriach: zespoły chóralne (ilość uczestników od 17 wwyż) oraz zespoły kameralne (do 16 osób, nie wliczając dyrygenta).

Do zespołu oceniającego konkurs chórów organizatorzy zaprosili następujących jurorów: prof. Eugeniusza Kusa (Akademia Sztuki w Szczecinie) – przewodniczący, prof. Sławka Wróblewskiego (Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie), prof. Marka Gandeckiego (Akademia Muzyczna im. I. J. Paderewskiego w Poznaniu), Jana Łukaszewskiego (PChK *Schola Cantorum Gedaniensis* w Gdańsku), ks. dra Krzysztofa Niegowskiego SDB (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) oraz Tomasza Fopke (Rada Chórów Kaszubskich). Rolę sekretarza jury pełnił ks. Marcin Balawander SDB. W czasie spotkania roboczego jury zapoznano się z zaproponowanym przez organizatorów systemem oceniania zespołów. W konkursie przyjęto skalę punktową, według której jury przyznaje Grand Prix dla najwyższej ocenionej zespołu w obu konkursach (nagroda finansowa) oraz w każdej kategorii oceniania: Złoty Dyplom za 90-100 punktów i nagrodę finansową dla najwyższej ocenionej 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 finansowy⁷.

⁶ Por. *XXVII Międzynarodowy... Regulaminy...*, s. 9.

⁷ Por. tamże, s. 10.

Zgodnie z tradycją festiwalu, konkurs w kategorii zespołów chóralnych poprzedziło uroczyste wykonanie przez wszystkie zespoły śpiewacze utworu *Gaude Mater Polonia*, pod dyktando prof. Eugeniusza Kusa ze Szczecina. Następnie głos zabrał przedstawiciel gospodarzy festiwalu, ks. Kazimierz Chudzicki 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 Konradowi Mielnikowi, redaktorowi Radia Gdańsk, który prowadził oba konkursy.

W kategorii zespołów chóralnych wystąpiło siedem⁸ z dziewięciu zakwalifikowanych do konkursu zespołów, które wykonały swoje programy według kolejności ustalonej poprzez losowanie. Zgodnie z regulaminem, występ chóru, w jednej i drugiej kategorii, nie mógł przekroczyć 15 minut. Po występach tychże siedmiu zespołów nastąpiła przerwa. Uczestnicy MFMR i publiczność, zgodnie z utrwaloną tradycją, oddali hołd Patronowi Festiwalu – ks. S. Ormińskiemu SDB. Przed Jego popiersiem złożono kwiaty oraz odśpiewano wspólnie *Apel Jasnogórski*. Był to moment zadumy, który na chwilę pozwolił uczestnikom oderwać się od emocji związanych z konkursem.

Po przerwie swoje programy zaprezentowało siedem⁹, z ośmiu zakwalifikowanych do konkursu chórów zgłoszonych do kategorii zespołów kameralnych. Jurorzy podkreślali, że poziom występów wszystkich zespołów był dobry, mimo tego, że kilka zespołów technicznie odstawało nieco od tych, które zostały nagrodzone.

Grand Prix, za zdobycie 96 punktów i związaną z nim nagrodę pieniężną w wysokości dwunastu tysięcy złotych, ufundowaną przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego, zdobył *Zespół Wokalny „Akrywima”* z Poznania pod dyktando Doroty Wojnowskiej, występujący w kategorii zespołów kameralnych¹⁰. Złożona z dwunastu dziewcząt grupa wokalistek została najwyższą ocenioną przez jurorów, odbierając jednocześnie wielkie uznanie od zgromadzonej publiczności.

W kategorii zespołów chóralnych, za zdobycie 94 punktów, Złoty Dyplom przyznano *Akademickiemu Chórowi Politechniki Gdańskiej*, pod dyktando Mariusza Mroza¹¹. Muzycy zdobyli zatem pierwsze miejsce w swojej kategorii i odebrali nagrodę pieniężną w wysokości sześciu tysięcy złotych, ufundowaną przez Marszałka Województwa Pomorskiego. Złoty Dyplom, za zdobycie 90 punktów w tejże kategorii, otrzymał ponadto *Chór Uniwersytetu Śląskiego „Harmonia”* z Cieszyna, pod dyktando Izabelli Zieleckiej-Panek. Dwa Srebrne Dyplomy jury przyznało następującym zespołom: *Bielskiemu Chórowi Kameralnemu* z Bielska-Białej, pod dyr. Beaty Borowskiej (88 punktów) oraz *Chórowi Kameralnemu Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego UAM* w Poznaniu, pod dyr. Beaty Szymańskiej (81 punktów). Dwa zespoły w tej kategorii odebrały Brązowe Dyplomy: *Chór Męski „Echo”* Ostrowskiego Centrum Kultury z Ostrowa Wielkopolskiego, pod dyr. Andrzeja Ryłko (71 punktów) oraz *Chór „Czerwone Maki”* z Mińska, pod dyr. Reginy Parcejczuk (61 punktów).

⁸ Zespoły wystąpiły wg następującej kolejności: *Akademicki Chór Politechniki Gdańskiej*, dyr. Mariusz Mróz; *Chór Kameralny Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Uniwersytetu A. Mickiewicza* z Kalisza, dyr. Beata Szymańska; *Bielski Chór Kameralny* – Bielsko Białe, dyr. Beata Borowska; *Chór „Czerwone Maki”* – Mińsk, dyr. Regina Parcejczuk; *Chór Męski Echo Ostrowskiego Centrum Kultury* – Ostrowo Wielkopolski, dyr. Andrzej Ryłko; *Chór Uniwersytetu Śląskiego „Harmonia”* – Cieszyn, dyr. Izabella Zielecka-Panek; *Grodziski Chór „Cantata”* – Grodzisk Mazowiecki, dyr. Barbara Paszkiewicz.

⁹ Zespoły kameralne występowały wg następującej kolejności: *Zespół Wokalny „Cantamen”* – Białystok, dyr. Małgorzata Olechno; *Męski Zespół Wokalny „Foyer”* – Warszawa, dyr. Jakub Szafranowski; *Zespół Wokalny „Akrywima”* – Poznań, dyr. Dorota Wojnowska; *Chór „Gjeorgijewskij Lik”* Świątyni Wielkiego Męczennika św. Gieorgija – Kaliningrad, dyr. Jelena Toropowa; *Kameralny Zespół Męski* – Gniezno, dyr. Roman Nowak; *Zespół Kameralny „Simultaneo”* – Gdynia, dyr. Karol Kisiel oraz *Żeński Chór Kameralny* – Gdynia, dyr. Małgorzata Bednarek.

¹⁰ Zespół ten wykonał następujący program: (1) G. P. da Palestrina, *Kyrie*; (2) K. Penderecki, *Sanctus*; (3) K. Penderecki, *Benedictus*; (4) K. Nystedt, *Sancta Maria*.

¹¹ Składający się z 60 osób chór z Gdańska wykonał następujące utwory: (1) P. Łukaszewski, *Memento mei, Domine*; (2) E. Esenvalds, *O Salutaris Hostia*; (3) M. Bembinow, *Ludu, mój ludu*.

W kategorii zespołów kameralnych Złoty Dyplom otrzymał *Zespół Kameralny „Simultaneo”* z Gdyni pod dyrekcją Karola Kisiela¹². Za zdobycie 92 punktów śpiewacy odebrali nagrodę pieniężną w wysokości pięciu tysięcy złotych, którą ufundował Inspektor Salezjańskiej Inspektorii p.w. św. Wojciecha z siedzibą w Pile. Srebrny Dyplom przyznano pięciu pozostałym zespołom w następującej kolejności: *Zespół Wokalny „Cantamen”* z Białegostoku, pod dyr. Małgorzaty Olechno (87 punktów); *Chór „Gieorgijewskij Lik”* z Kaliningradu, pod dyr. Jeleny Toporowej (86 punktów); *Męski Zespół Wokalny „Foyer”* z Warszawy, pod dyr. Jakuba Szafrąńskiego (85 punktów); *Żeński Chór Kameralny* z Gdyni, pod dyr. Małgorzaty Bednarek (85 punktów), oraz *Kameralny Zespół Męski* z Gniezna, pod dyr. Romana Nowaka (77 punktów).

Oddzielnej ocenie jury poddany był utwór w języku kaszubskim. Każdy zespół mógł zgłosić taką pieśń i wykonać ją w ramach swojego występu¹³. W istocie kilka zespołów wykonało taki utwór. Nagroda za najlepsze wykonanie pieśni religijnej w języku kaszubskim została przyznana *Chórowi Uniwersytetu Śląskiego „Harmonia”* z Cieszyna, pod dyr. Izabelli Zieleckiej-Panek¹⁴. 29-osobowa grupa muzyków z Cieszyna odebrała nagrodę pieniężną w wysokości trzech tysięcy złotych, którą ufundował Starosta Powiatu Wejherowskiego. Wyróżnienie w tejże klasyfikacji otrzymał *Chór Męski „Echo”* Ostrowskiego Centrum Kultury z Ostrowa Wielkopolskiego pod dyrekcją Andrzeja Ryłko, któremu wręczono Puchar Prezesa Rady Chórów Kaszubskich.

Jury postanowiło przyznać ponadto trzy wyróżnienia. Pierwsze z nich, wraz z nagrodą pieniężną w wysokości tysiąca złotych (ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego), oraz Puchar Prezesa Zarządu Głównego PZChiO otrzymał *Grodziski Chór „Cantata”* z Grodziska Mazowieckiego, pod dyr. Barbary Paszkiewicz. Drugie wyróżnienie, wraz z nagrodą pieniężną w wysokości tysiąca złotych (ufundowaną przez Starostę Powiatu Wejherowskiego), oraz Puchar Prezesa Oddziału Gdańskiego PZChiO odebrał *Bielski Chór Kameralny* z Bielska-Białej, pod dyr. Beaty Borowskiej. Trzecie wyróżnienie przyznano dla zespołu zagranicznego za szerzenie polskiej muzyki. Wyróżnionym chórem okazał się *Chór „Czerwone Maki”* z Mińska, pod dyr. Reginy Parchejczuk. Wyróżnieni artyści odebrali nagrodę pieniężną, ufundowaną przez p. Posła Krystynę Kłosin, w wysokości dwóch tysięcy złotych.

W protokole członkowie jury wyrazili uznanie i podziękowanie wszystkim uczestnikom konkursu chóralnego, odbywającego się w ramach XXVII edycji MFMR w Rumi, za znakomite przygotowanie i ciekawą prezentację swoich programów. Podziękowali też organizatorom za sprawne przeprowadzenie konkursu.

Po zakończeniu obu konkursów odbyło się seminarium dla dyrygentów, które poprowadziła dr hab. Elżbieta Krzemińska, prof. UMCS w Lublinie. Prelegentka zaproponowała temat: *Psychologiczne uwarunkowania prawidłowej emisji głosu w śpiewie chóralnym*. Interesujący wykład dedykowany był przede wszystkim dyrygentom zespołów chóralnych, ale wzięli w nim udział także inni uczestnicy festiwalu.

3. ZAKOŃCZENIE FESTIWALU

We wczesnych godzinach wieczornych odbył się tradycyjny Koncert Finałowy, który – jak zawsze – zgromadził liczną grupę mieszkańców zarówno Rumi, jak i Wybrzeża. W programie koncertu znalazły się dwa wybitne dzieła znakomitych kompozytorów: Igor Strawiński, *Symfonia Psalmów*; Gabriel Urbain Fauré, *Requiem op. 48*. Wykonawcami byli: Iwona Hossa (sopran), Robert Gierlach (baryton), *Orkiestra Symfoniczna Polskiej Filharmonii Bałtyckiej* oraz *Polski Chór Kameralny „Schola Cantorum Gedanensis”* (przygotowanie chóru – Jan Łukaszewski). Dyrygował Łukasz Borowicz.

¹² W programie zespołu znalazły się następujące utwory: (1) A. Koszewski, *Magnificat*; (2) M. Zieliński, *Alleluja*; (3) F. Poulenc, *Vinea mea electa*; (4) A. Pärt, *Drei Hinterkinder aus Fátima*.

¹³ W regulaminie konkursu zapisano, że zespół taki może przekroczyć regulaminowy czas wykonania (15 minut) o czas wykonania pieśni w języku kaszubskim. Por. *XXVII Międzynarodowy... Regulaminy...*, s. 11.

¹⁴ Nagrodzony utwór: S. Godziemba-Trytek, *Mój Ojciec*.

Zwieńczeniem trzydniowego MFMR była uroczysta celebracja Mszy św., której przewodniczył wikariusz inspektora salezjańskiej prowincji św. Wojciecha z siedzibą w Pile, ks. Jarosław Pizoń SDB. Główny celebrans wygłosił także okolicznościowe kazanie. Podczas Eucharystii śpiewy wykonywali wspólnie wszyscy uczestnicy Festiwalu pod dyrekcją prof. E. Kusa. Ponadto jeden utwór zaśpiewał *Chór „Czerwone Maki”* z Białorusi, pod dyr. R. Parhejczuk.

Na koniec Mszy św. ks. J. Pizoń uroczystie ogłosił otwarcie konkursu kompozytorskiego *Don Bosco*, który zostanie przeprowadzony w ramach XXVIII edycji MFMR w 2016 roku. Ta informacja spotkała się z wielkim entuzjazmem nie tylko rodziny salezjańskiej, ale wszystkich innych osób, którym bliska jest postać św. Jana Bosko. Konkursowi będzie patronował Ksiądz Inspektor Salezjańskiej Inspektorii p.w. św. Wojciecha. Jego celem jest wzbogacenie religijnej kultury muzycznej o nowe utwory, powstające z inspiracji związanej z Jubileuszem 200-lecia urodzin św. Jana Bosko, założyciela Zgromadzenia Salezjańskiego.

Dwudziesty siódmy Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi był imprezą bardzo dobrze zorganizowaną. Wszystkie zespoły i wykonawcy indywidualnie prezentowali wysoki poziom artystyczny, co podkreślali zarówno sami uczestnicy, widzowie, jak i jurorzy. Niewątpliwie było to ważne wydarzenie kulturalne w Polsce, promujące przede wszystkim młodych artystów i dzieła religijne polskich twórców. Obecność kilkuset wykonawców świadczy dobitnie o randze tej imprezy artystycznej. Organizatorom należą się słowa uznania za profesjonalne przygotowanie festiwalu, który każdego roku jest wielkim świętem muzyki religijnej.

Ks. Krzysztof Niegowski SDB
UKSW, Warszawa

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.21>

Karolina Kmiecik-Jusięga, *Szpaku. Metody pracy księdza Andrzeja Szpaka z młodzieżą Różnych Dróg*, Akademia Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, ss. 307.

Z nieukrywaną satysfakcją odnotowałem fakt pojawienia się na rynku wydawniczym pozycji książkowej, która zgłębia postać ks. Andrzeja Szpaka i jego metodę pracy z młodzieżą przynależącą do subkultury hipisów. Prawie siedemdziesięcioletni salezjanin, po czterdziestu latach zmagani w pracy z młodzieżą tzw. różnych dróg, doczekał się naukowego opracowania swojej niekonwencjonalnej metody oddziaływania.

Książkę otwiera część poświęcona charakterystyce grupy młodzieży, z którą pracuje ks. A. Szpak. Przytoczone przez Autorkę koncepcje i teorie posłużyły do zdefiniowania grupy nieformalnej, jaką są hipisi. Zjawisko społeczne, jakim jest „Młodzież Różnych Dróg”, stało się dla Autorki książki pewną nicią wiążącą całą fabułę „opowieści” o tzw. „szpakach”.

Drugi rozdział przybliży postać ks. A. Szpaka. Autorka, wykorzystując programy przygotowane przez księdza, notatki i zapisy, stara się wniknąć nie tyle w jego perypetie wynikające ze zmiany miejsca na mocy listu posłuszeństwa, co raczej pragnie ukazać salezjanina jako prekursora streetworkingu, gotowego opuścić mury domu zakonnego, aby wyjść naprzeciw człowiekowi młodego i potrzebującego.

Stricte pedagogiczny wydźwięk posiada rozdział III zatytułowany *Nieautorytarny autorytet*. Uzasadniona wydaje się próba przybliżenia przez Autorkę znaczących postaci z życia salezjanina, które wpłynęły na jego poglądy, a przede wszystkim na kształt i dynamizm relacji z młodym człowiekiem. Kluczowym terminem pozwalającym zrozumieć metodę wychowawczą ks. Szpaka jest kwestia autorytetu oraz przewodnictwa duchowego. Autorka w doskonały sposób ujmuje postać księdza w kategoriach jego wpływu osobistego na młodych ludzi. W rozdziale tym można dostrzec pewne echa znanej skądinąd teorii ks. J. Tischnera, dla którego istotą wychowania było spotkanie drugiego człowieka, zachęcanie do dobra, szukania dobra, stawiania się dobrym (wymiar agatyczny). Czyniąc pewne odniesienia do systemu prewencyjnego ks. Bosko, Autorka niejako formalnie legitymizuje działania salezjanina, umiejscawiając go na gruncie resocjalizacji.

Niezwykle znamienity jest tytuł IV rozdziału: *Człowiek leczy człowieka*. To tutaj Autorka próbuje przybliżyć ks. Szpaka jako tego, który nie szczędzi sił, by wyjść do indywidualnego człowieka. Trafnie wyodrębniła ona wielopoziomową metodę aplikowaną przez salezjanina, mającą swoje podłoże w personalistycznej wizji wychowanka. Godne podkreślenia jest to, iż zarysowana metoda nie jest wynikiem teoretycznych dociekań księdza, ale owocem jego bycia dla drugiego, bycia po stronie człowieka, który przeżywa kryzys, kontestuje wartości, przeżywa załamania psychofizyczne czy też duchowe. W ostatniej części Autorka, przybliżając zjawisko tzw. „szpakowisk” oraz „Pielgrzymek Młodzieży Różnych Dróg i Kultur”, stara się wskazać na kluczowe elementy omawianej metody, jakimi są: zasada wspólnotowości oraz spontaniczności.

Recenzowana książka przybliży pewne udokumentowane zjawisko, które w kontekście salezjańskim pozostaje ciągłym wyzwaniem, a dla polskiej rzeczywistości przypomnieniem, iż zjawisk subkultury nie należy traktować marginalnie. Autorka omawianej publikacji skupia się przede wszystkim na wymiarze pedagogicznym działalności ks. A. Szpaka, pomijając duszpasterski, który równie dobrze mógłby stać się przedmiotem osobnych badań. K. Kmiecik-Jusięga skupia się na tym, co o metodzie ks. A. Szpaka mówi on sam oraz inni. Z publikacji wyłania się pewna wizja pracy z młodzieżą, którą można streścić w dwóch wyrażeniach: pedagogia serca oraz pedagogia współbycia. Te wymiary mają pewien wspólny fundament, są w nim personalistyczna wizja człowieka oraz system prewencyjny ks. Bosko. Autorka podkreśla, że ks. A. Szpak nie pracuje według przyjętych schematów, gdyż z młodzieżą przynależącą do subkultur nie da się pracować według z góry przyjętych prawideł. Trzeba docenić wysiłek Autorki, która stara się zinterpretować niekonwencjonalny

ciąg pomysłów, wizji i intuicji ks. A. Szpaka i nadać temu konkretny kierunek, określić metodę, która stanowiłaby teoretyczną podstawę do praktycznego zaangażowania salezjanina.

Cenne zatem jest to, iż Autorka nie próbuje przybliżyć metody pracy ks. Szpaka, wkomponując ją w ściśle określone ramy teorii wychowania. Wręcz przeciwnie, mozaika ukazująca poszczególne elementy owej metody, jawi się czytelnikowi krok po kroku. Co ciekawsze, to właśnie czytelnik, razem z Autorką książki, staje się „odkrywcą” sztuki pracy z młodzieżą trudną.

Niezwykle istotne z metodologicznego punktu widzenia wydają się być pomocnicze pytania badawcze proponowane przez Autorkę w poszczególnych rozdziałach. Prezentowana publikacja K. Kmiciek-Jusięgi z pewnością porusza problem mało eksplorowany na gruncie subkultur. Jest nim „człowiek, który staje się metodą”, czyli rzecz o autorskiej metodzie wychowawcy nie ujętej w kanon metod formalnie przyjętych. Autorka książki bardzo zgrabnie wyeksponowała fakt, iż metodą terapii wielu uzależnień młodzieży jest nawiązanie do personalizmu i duchowości człowieka. Taki typ oddziaływania preferowany przez ks. Szpaka w sposób szczególnie uwidacznia nieco zaniedbane aspekty współczesnej terapii, bowiem przyczyn uzależnień szuka się w problemach rodzinnych, w biopsychicznej strukturze człowieka, pomijając jego aspekt duchowy (zagubienie duchowe, brak wiary w Boga, brak odniesień do wartości transcendentnych). Autorce w przekonywujący sposób udało się ukazać ks. Szpaka jako tego, który „zaszczepiał” religijne przesłanie ludziom zniewolonym, zachęcał do nowego sposobu myślenia o sobie i o rzeczywistości pozamaterialnej.

Skrupulatnie przestrzegany przez Autorkę rygor metodologiczny przyniósł owoce w postaci przemyślanej, innowacyjnej i naukowo znaczącej publikacji z dziedziny pedagogiki społecznej. Szeroki wachlarz zastosowanych metod zbierania i analizowania informacji (wywiad, obserwacja uczestnicząca, badanie dokumentów) świadczy o tym, iż recenzowana publikacja jest dojrzałym zamysłem nad fenomenem subkultur i odkryciem metody dotarcia do młodzieży trudnej i zagrożonej.

Książka posiada także drobne mankamenty. Być może szersze nawiązanie do opracowań klasyków zajmujących się systemem prewencyjnym ks. Bosko, zarówno tych włoskich, jak i polskich, jeszcze bardziej mogłoby podkreślić aspekt kontynuacji pomiędzy salezjańską metodą prewencyjną a ideaми wychowawczymi ks. Szpaka. Na tej płaszczyźnie łatwiej byłoby zrozumieć jego fascynację i zauroczenie księdzem Bosko, co przełożyło się także na wypracowanie przez ks. Szpaka nowatorskiej metody dotarcia do młodzieży trudnej. Warto zwrócić uwagę również na to, iż adekwatna analiza listów czy oficjalnych interwencji ks. A. Szpaka, uwzględniająca chociażby jeden ważny okres w jego działalności, mogłaby pomóc w weryfikacji materiałów pozyskanych na drodze wywiadu z osobami będącymi w kontakcie z ks. A. Szpakiem. Także załączony w *Aneksie* materiał wydaje się być trochę niedowartościowany. Z pewnością stosowny komentarz do tych materiałów mógłby jeszcze bardziej uwydatnić osobowość ks. Szpaka i jego – rodzącą się w kontakcie z trudną młodzieżą – metodę.

Lektura książki pozwala dostrzec bezkompromisową postawę ks. Szpaka wobec problemów ludzi „różnych dróg”. Na nowo niejako stara się przekonać czytelnika, że prawdziwym antynarkotykiem jest drugi człowiek (prawdziwa matka, prawdziwy ojciec, prawdziwy ksiądz itd.), z jego bezwarunkową miłością, empatią i akceptacją. Ciekawy, miejscami trzymający w napięciu styl narracji zaprezentowany przez Autorkę sprawia, iż dokumenty, relacje świadków, materiały źródłowe nie są ociążającym balastem zakłócającym refleksję pedagogiczną.

Recenzowana publikacja wydaje się zachęcać do refleksji nad metodami dotarcia do młodzieży. Jest książką prowokacyjną, wyzwalającą chęć zrozumienia kodu dostępu do subkultury hipisów. Pozycja adresowana jest do wszystkich „niepokornych umysłów”, które nie szufladkują młodzieży i działań wychowawczych w sztywne ramy teorii, ale poszukują także natchnień serca, intuicji wychowawczej wyrastającej z prostego faktu umiłowania ludzi młodych. Warto więc, aby metody pracy ks. A. Szpaka ubogacały myśl o wychowaniu i stawały się zaczynem nowych inspiracji do pracy z młodzieżą trudną.

ks. dr Bogdan Stańkowski SDB
Akademia Ignatianum, Kraków

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.22>

Elżbieta Jasińska-Jędrasz, *Rękopisy muzyczne w zbiorach Archiwum Kompozytorów Polskich Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Katalog, tom I: A-Ł, współpraca Magdalena Borowiec, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, ss. 701 [+ wkładka z ilustracjami, bez paginacji].*

Elżbieta Jasińska-Jędrasz, wieloletni pracownik Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, a ściślej jej sekcji muzycznej – Gabinetu Zbiorów Muzycznych, noszącego od wielu lat nazwę Archiwum Kompozytorów Polskich [dalej: AKP], od wielu lat opracowuje i publikuje katalogi spuścizn muzycznych twórców polskich, których zbiory przechowuje AKP – BUW. Po wartościowych pracach poświęconych twórczości Karola Szymanowskiego (Warszawa 1983) i twórców ugrupowania Młoda Polska w muzyce (Warszawa 1997), przyszedł czas na pracę zbiorczą, kompleksową, dokumentującą całą zawartość rękopisów muzycznych przechowywanych przez BUW. Zbiory te należą obecnie do najbogatszych w Polsce.

AKP gromadzi nie tylko rękopisy muzyczne twórców polskich, lecz także wszelkie pamiątki związane z nimi. Badacz dziejów muzyki polskiej XX wieku czy biograf danego twórcy znajdzie tu nieocenioną pomoc w postaci niejednokrotnie kompletnych (lub prawie kompletnych) zbiorów, które tworzą – oprócz rękopisów – także dokumenty życia społecznego: afisze, programy, dokumenty, korespondencja, pamiątki i inne pamiątki (zdjęcia, nagrody, odznaczenia, nagrania na różnych nośnikach, filmy itp.).

Kilka słów o zewnętrznych atrybutach publikacji. Wydana została w twardej oprawie, ma 700 stron tekstu. Na okładce o ciemnozielonym tle umieszczono fragment rękopisu utworu Andrzeja Dobrowolskiego (1921-1990), przez wiele lat zamieszkałego w Grazu, jednego z czołowych polskich twórców muzyki elektroakustycznej. Wewnątrz (na początku) – karta z reprodukcjami fotografii kilku kompozytorów: Tadeusza Bairda, Grzegorza Fitelberga, Kazimierza Jurdzińskiego, Tadeusza Zygrydy Kasserna, Włodzimierza Kotońskiego, Szymona Laksa, Witolda Lutosławskiego i Feliksa Łabuńskiego (ich rękopisy przechowuje AKP). Niektórzy z nich żyli na emigracji, po latach ich spuścizny trafiły do BUW. Na końcu książki zamieszczono niepaginowaną „wkładkę” na papierze kredowym z kolorowymi reprodukcjami rękopiśmiennych partytur, na których widać połówki już papier nutowy, często z kolorowymi notatkami lub didaskaliami. Dzięki tym reprodukcjom można zobaczyć rękopisy lub autografy utworów (czystopisy i szkice) takich kompozytorów, jak: Grażyna Bacewicz (*V Kwartet smyczkowy*), Tadeusz Baird (fragment *Czterech sonetów miłosnych*), Leoncjusz Ciuciura (ciekawy wizualnie autograf utworu *I-X per voci e strumenti*), Sławomir Czarniecki (*Sonata pastorale*), wspomniany już Andrzej Dobrowolski (fragment *Muzyki na taśmę magnetofonową i klarnet basowy*), Wojciech Kilar (*Riff 62*). Są też reprodukcje rękopisów Marii Dziewulskiej, Grzegorza Fitelberga, jego syna Jerzego Fitelberga, Jana Wincentego Hawela, Kazimierza Jurdzińskiego, Tadeusza Zygrydy Kasserna, Michała Kondrackiego, Włodzimierza Kotońskiego, Szymona Laksa, Witolda Lutosławskiego, Feliksa Łabuńskiego i Wojciecha Łukaszewskiego.

Już te drobne informacje pozwalają zorientować się, jak cenne i bogate są zbiory Archiwum Kompozytorów Polskich, których podstawą jest – dodajmy – muzyka polska XX wieku. Wiele spuścizn kompozytorskich trafiło tu jako dar spadkobierców (najczęściej rodziny), również samych twórców (niektórzy przekazali część zbiorów za życia lub wskazali swoją wolę zapisem testamentowym), wiele zostało pozyskanych jako nabytki. Proces ten trwa, bowiem archiwum stale wzbogaca się o nowe zbiory, a do ich przechowywania Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie ma w swoim nowym gmachu przy ul. Dobrej wymarzone warunki.

Książkę poprzedza przedmowa i wstęp (w języku polskim i angielskim). W przedmowie wyjaśniono, czym jest AKP, jakiego rodzaju zbiory gromadzi. Przypomnę kilka podstawowych informacji zaczerpniętych z tej przedmowy oraz z zamieszczonej na końcu pracy kroniki. Archiwum powstało w 1958 r. z inicjatywy ówczesnego dyrektora Biblioteki UW – Jana Baculewskiego oraz Zofii Lissy, muzykolog, która wtedy pełniła funkcję dyrektora Instytutu Muzykologii UW. Jest to jedyna tak bogata w zbiory placówka w kraju (lecz nie jedyna przechowująca rękopisy muzyczne, obok np. Biblioteki Jagiellońskiej, Biblioteki Narodowej, Biblioteki UAM w Poznaniu czy Archiwum Śląskiej Kultury Muzycznej przy Akademii Muzycznej w Katowicach), której działalność koncentruje się na gromadzeniu dokumentacji o twórcach polskich XX wieku (zapewne w przyszłości będzie to również dokumentacja XXI wieku). Zbiory liczą ponad 40 tys. jednostek. Samych re-

kopisów muzycznych jest około pięciu tysięcy. Podstawę tych zbiorów tworzą zespoły rękopisów, które trafiły do AKP w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Były to spuścizny Artura Malawskiego, Jana Maklakiewicza, Kazimierza Jurdzińskiego, Ludomira Michała Rogowskiego, Karola Szymanowskiego (także jego mniej znanego brata Feliksa – pianisty i również kompozytora) czy Stanisława Wiechowicza. Zawartość AKP budzi podziw i szacunek. W zbiorach można bowiem znaleźć rękopisy i pamiątki po najwybitniejszych, czołowych twórcach polskich, jak Szymanowski, Lutosławski, Kilar, Górecki, Baird, Serocki.

We wstępie Elżbieta Jasińska-Jędraszek omawia zawartość publikacji, sposób jej przygotowania, wyjaśnia proveniencję rękopisów, precyzuje, co kryje się pod pojęciem „rękopisu” itp. W ten sposób można się dowiedzieć, że *Katalog* uwzględnia materiały oryginalne (rękopisy kompozytorów), lecz także rękopiśmienne kopie (często sporządzone inną ręką, np. przez żonę kompozytora), które funkcjonują na prawach autografu. Autorka wskazuje, że w dobie informatyzacji i multimediów coraz częściej do zbiorów AKP trafiają także utwory od kompozytorów w formie wydruku komputerowego, jako że rękopis nigdy nie powstał, a utwór został napisany od razu w programie komputerowym. Trzeba podkreślić, że omawiana publikacja dokumentuje wyłącznie rękopisy muzyczne, a więc nie uwzględnia innych pamiątek po tych twórcach.

W pierwszym tomie książki zamieszczono dokumentację rękopisów 120 kompozytorów. Skatalogowano w ten sposób 2270 jednostek. Jest to, jak można przeczytać w przedmowie, jedna trzecia całości zbiorów rękopiśmiennych AKP. Zbiór ten otwiera opera *Faraon* Henryka Konrada Adamusa (1880-1950), zamyka zaś spuścizna Wojciecha Łukaszewskiego (1936-1978). Poza przytoczonymi wcześniej nazwiskami twórców, w pracy udokumentowano rękopisy takich kompozytorów, jak: Augustyn Bloch, Edward Bogusławski, Zbigniew Bujarski, Jan Fotek, Henryk Hubertus Jabłoński, Stanisław Janta-Połczyński, Mieczysław Karłowicz, Stanisław Kazuro, Stefan Kisielewski, Michał Kondracki. W wielu przypadkach są to pojedyncze pozycje, jednakże w zbiorach AKP można znaleźć również obszernie partie materiału dotyczącego danego kompozytora, jak np. bogatą dokumentację rękopiśmienną twórczości mało znanego kompozytora-amatora Stanisława Janty-Połczyńskiego (1923-2005).

Każdy rekord zawiera informacje o fizycznych cechach obiektu (szerokość, wysokość, jaką techniką utwór został zapisany), czy jest to rękopis, kopia rękopiśmienna czy kserokopia rękopisu, informacje o zawartości partytury, ewentualnie o innych notatkach (zamieszczonych np. na karcie tytułowej), dedykacji, zawartości dodatkowej wewnątrz rękopisu. Podano także sygnatury, pod którymi dany utwór figuruje w zbiorach AKP, a także omówiono pochodzenie danego rękopisu. Niektóre z nich trafiły bowiem do AKP jako dar lub depozyt z Ministerstwa Kultury i Sztuki, Polskiego Wydawnictwa Muzycznego, Związku Kompozytorów Polskich, Polskiego Radia, z różnych teatrów (Teatru Studio, Teatru Polskiego, Teatru Dramatycznego), a także z wytwórni filmowej Se-Ma-For w Łodzi. Zbiory te były początkowo przekazywane do AKP w depozyt, lecz po wielu latach ich status często uległ zmianie i na podstawie specjalnych umów stawały się one własnością AKP jako dar lub na podstawie zakupu. Autorka skrótowo opisuje, w jaki sposób zbiory rękopisów trafiały do AKP i jak niejednokrotnie skomplikowane były losy ich pochodzenia (np. na niektórych rękopisach widnieją pieczęcie równocześnie Ministerstwa Kultury i Sztuki i ZKP lub ZKP i PWM).

Jasińska-Jędraszek w dalszej części wstępu omawia metodę przyjętą przy opracowaniu katalogu. Zaznacza, że została ona opracowana w oparciu o międzynarodowe kryteria dotyczące uwydatniania takich prac (powołuje się tu na publikację *Międzynarodowe przepisy katalogowania muzykaliów*, t. IV: *Przepisy katalogowania rękopisów muzycznych*, oprac. Marie Louise Göllner, tłum. A. Kolbuszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1979). Wskazuje, w jaki sposób opisywano poszczególne rękopisy, co nie było łatwym zadaniem ze względu na cechy jednostkowe każdego z nich. Przyjęto jednak wspólny wzorzec, skrócony do podstawowych cech danego obiektu (jak oryginalny tytuł, obsada, dedykacja, cechy fizyczne obiektu, proveniencja rękopisu, uwagi, sygnatura).

Rejestr twórców jest uporządkowany alfabetycznie według nazwisk kompozytorów (podobnie wykaz utworów danego twórcy). Najobszerniejszą część książki tworzy więc tytułowy katalog. Został on jednak wyposażony w szereg dodatkowych indeksów oraz informacji uzupełniających. Podany na początku (po przedmowie i wstępie) wykaz skrótów niewątpliwie ułatwia poruszanie się po katalogu. Jest też indeks nazwisk, umożliwiający szybkie dotarcie do poszukiwanego utworu lub jedynie sprawdzenie zawartości pracy. Ponadto zamieszczono: indeks nazw geograficznych, indeks instytucji i zespołów muzycznych, in-

deks proveniencji (pochodzenia rękopisów). Ten ostatni indeks jest szczególnie ciekawy – pozwala się zorientować, od kogo (osoby prywatnej lub instytucji) trafiły dane zbiory do AKP. Wpisy w tym indeksie uzupełniono o numery pozycji katalogowej, dzięki czemu można się przekonać, która konkretnie pozycja została ofiarowana przez daną osobę prywatną lub instytucję bądź zakupiona od nich. Wartościowe są także krótkie noty biograficzne kompozytorów umieszczone po katalogu. Są to biogramy wybrane i obejmują tylko tych twórców, o których haseł nie publikuje *Encyklopedia muzyczna PWM*.

Pracę uzupełnia również wykaz spuścizn kompozytorskich zgromadzonych w AKP, przy czym podano tylko (nie wiadomo dlaczego) wybrane spośród wszystkich nazwisk ujętych w tomie. Wykaz dotyczy jednak nie tylko pierwszego tomu publikacji, lecz także pozostałych twórców, których nazwiska znajdują się zapewne w dwóch kolejnych planowanych tomach. Tak więc, są to spuścizny: Tadeusza Bairda, Grzegorza Fitelberga, Stanisława Janty-Polczyńskiego, Kazimierza Jurdzińskiego, Tadeusza Zygryda Kasserna, Michała Kondrackiego, Feliksa Roderyka Łabuńskiego, Wojciecha Łukaszewskiego, Tadeusza Machla, Jana Adama Maklakiewicz, Artura Malawskiego, Witolda Maliszewskiego, Mieczysława Mierzejewskiego, Romana Padlewskiego, Romana Palestra, Stanisława Prószyńskiego, Michała Rogowskiego, Ludomira Różyckiego, Witolda Rudzińskiego, Zdenko Runda, Kazimierza Serockiego, Apolinarego Szeluty, Karola Szymanowskiego, Adama Świerzyńskiego i Stanisława Wiechowicza. Wykaz informuje, co zawiera dana spuścizna, oprócz rękopisów muzycznych. Przykładowo, spuścizna po Stanisławie Prószyńskim (1926-1997) obejmuje rękopisy utworów muzycznych, korespondencję, dokumenty osobiste, programy koncertowe i afisze, fotografie, materiały dotyczące kolekcji instrumentów mechanicznych (Prószyński był znanym kolekcjonerem takich instrumentów i autorem książki *Świat mechanizmów grających*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1994). Wykaz spuścizn zawiera tylko taki zapis, jak przytoczony powyżej, jednakże dla badacza jest to wyjściowa informacja, jakie zbiory o danym kompozytorze znajduje w AKP.

Cennym uzupełnieniem książki jest Kronika Archiwum Kompozytorów Polskich BUW 1958-2013, w której – rok po roku – można przeczytać o dziejach archiwum, o tym, w jaki sposób i kiedy trafiły do zbiorów AKP kolejne spuścizny, o organizowanych przez AKP wystawach, odczytach, koncertach, współpracy z różnymi instytucjami. Kronika daje ogłęd, jak wiele ta instytucja zrobiła dla kultury polskiej i jakie jest jej znaczenie w polskim bibliotekoznawstwie. W oparciu o zbiory AKP powstało wiele prac naukowych o polskich twórcach, filmy dokumentalne, m.in. o Stanisławie Wiechowiczu, Romanie Palestrze i Ludomirze Różykim.

W rozbudowę zbiorów znaczny wpływ mieli muzycy, muzykologowie, bibliotekarze, osoby prywatne. Szereg pamiątek po różnych kompozytorach przekazali Jerzy Waldorff i Jarosław Iwaszkiewicz. Staraniem Teresy Chylińskiej do AKP trafiło wiele pamiątek po Szymanowskim (np. rękopis fragmentu jego powieści *Efebos*). Dzięki jej wysiłkom do Polski sprowadzono spuścizny kompozytorów polskich żyjących po wojnie w Stanach Zjednoczonych, jak Tadeusz Zygfryd Kassern i Michał Kondracki. Trafiła tu też spuścizna po Romanie Palestrze mieszkającym po wojnie w Paryżu. Najcenniejsza kolekcja pamiątek po Karolu Szymanowskim została pozyskana w 1961 roku od żony muzykologa Stanisława Golachowskiego, który zbierał rękopisy Szymanowskiego i pamiątki po nim w latach 1940-1946 i w ten sposób uchronił je od wojennej pożogi. Archiwum gromadzi również spuścizny po muzykologach polskich, w tym m.in. po Zofii Lissie.

Jednym z ostatnich darów, o jakie wzbogaciło się AKP, są rękopisy muzyczne Mariana Sawy (1937-2005), przekazane (na mocy zapisu testamentowego M. Sawy) przez Mariettę Kruzel-Sosnowską jako dar, który wcześniej był w depozycie Towarzystwa im. Mariana Sawy, które te zbiory uporządkowało.

Reasumując, omawiana pozycja jest pracą wartościową pod względem dokumentacyjnym. Najnowsza książka Elżbiety Jasińskiej-Jędrasz (a jest to dopiero jej pierwszy tom, dokumentujący rękopisy muzyczne twórców na litery A-Ł) jest dużą pomocą nie tylko dla badaczy muzyki polskiej i dokumentalistów. Może też służyć studentom piszącym prace licencjackie i magisterskie, doktorantom, wreszcie – samym muzykom poszukującym nieznanego, zapomnianego (często niesłusznie!) repertuaru.

Marcin Tadeusz Łukaszewski

Uniwersytet Muzyczny Fryderyka Chopina w Warszawie

Wydział Dyrygentury Chóralnej, Edukacji Muzycznej, Muzyki Kościelnej, Rytmiki i Tańca

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.23>

Jacek Kołak, *Życie duchowe w codzienności*, Wydawnictwo Misjonarzy Krwi Chrystusa POMOC, Częstochowa 2015, ss. 208.

Połączenie życia duchowego z codziennymi pracami, obowiązkami, wypełnianym powołaniem jest ciągle aktualnym wyzwaniem dla ludzi wierzących w Boga. Jak jednak temu sprostać? Po jakie środki powinien sięgnąć człowiek, aby rozwijać komuniję z Bogiem? Gdzie odnaleźć źródła życia duchowego i co pomaga je pielęgnować?

W poszukiwaniu odpowiedzi na te i inne pytania dotyczące duchowości katolickiej przychodzi z pomocą książka ks. Jacka Kołaka pt. *Życie duchowe w codzienności*. Pozycja ukazała się w 2015 r. i należy do serii wydawniczej „Mistyka polska” związanej z Instytutem Duchowości Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Należy wspomnieć, że publikacja została wydana wraz z Wydawnictwem Misjonarzy Krwi Chrystusa POMOC. Autor recenzowanej pozycji – ks. Kołak – jest doktorem teologii duchowości, czynnym duszpasterzem, autorem artykułów i materiałów w katolickiej prasie oraz portalach internetowych (m.in. Deon i Opoka).

Treść książki ks. Kołaka w całości dotyczy zagadnień, którymi zajmuje się teologia duchowości badająca relację człowieka z Bogiem. Schemat publikacji przedstawia się następująco: *Przedmowa* Autora (s. 9-11), *Wprowadzenie* ks. prof. dra hab. Stanisława Urbańskiego (s. 12-16) i *Wstęp* (s. 17-19). Następnie: siedem rozdziałów – każdy złożony z mniejszych bloków tematycznych – oraz w końcowej części: autorskie *Zakończenie* (s. 204-205) i *Bibliografia* (s. 206-208).

Szczegółowa analiza treści książki pozwala dostrzec szerokie spektrum podejmowanych przez Autora tematów. W pierwszym rozdziale pt. *Podstawy życia duchowego* (s. 20-59) czytelnik znajdzie wiele elementarnych myśli o świętości, wychowaniu sumienia, etapach rozwoju życia duchowego i zjednoczeniu mistycznym z Bogiem.

Na dalszych stronach książki – w rozdziale drugim zatytułowanym *Źródła rozwoju życia duchowego* (s. 59-84) – ks. Kołak wyjaśnia rolę Słowa Bożego i sakramentów w kształtowaniu relacji człowieka z Bogiem, wytrwaniu w dobrym oraz w dojrzewaniu do świętości. Autor wskazuje również na rolę Kościoła jako właściwego miejsca, w którym wierzący – jak ze źródła – czerpie łaskę Bożą. W nim bowiem głoszona jest prawda o Bogu i Zbawicielu oraz sprawowane są sakramenty święte, a każdy wierny dodatkowo może znaleźć oparcie we wspólnocie siostr i braci.

Kolejny, trzeci rozdział pt. *Środki rozwoju życia duchowego* (s. 85-118) omawia kwestie modlitwy, liturgii i chrześcijańskiej ascezy. Ukazuje także rolę pracy oraz odpoczynku i wyjaśnia kultyczne wyrazy pobożności do Jezusa Chrystusa (kult Serca Jezusa). Ks. Kołak wyjaśnia również czytelnikom poprawny teologicznie styl kultu i pobożności maryjnej oraz kultu świętych (modlitwa za ich wstawiennictwem, lektura żywotów).

Nieco miejsca Autor poświęca temu, co wspomaga proces dojrzewania wiary i kształtowania charakteru, woli i intelektu osoby wierzącej. Te kwestie porusza rozdział czwarty, który nosi tytuł *Pomoce w rozwoju życia duchowego* (s. 118-143). Ks. Kołak wyjaśnia w tej części książki rolę lektury duchowej, różnicach ćwiczeń duchowych (np. rekolekcji i dni skupienia), stałego spowiednika i praktyki kierownictwa duchowego. Autor podejmuje także temat ruchów, wspólnot i stowarzyszeń apostołskich, które mogą wspomóc rozwój życia duchowego wiernych.

Na dalszych kartach recenzowanej pozycji ks. Kołak krótko omawia drogi rozwoju życia duchowego: małżeństwo i rodzinę, kapłaństwo oraz konsekrację zakonną. Owoc refleksji Autora nad tymi zagadnieniami zawiera rozdział piąty – *Drogi rozwoju życia duchowego* (s. 143-153).

Za ważny i potrzebny głos należy uznać przedostatni rozdział zatytułowany *Zagrożenia dla rozwoju życia duchowego* (s. 153-168). W tej części książki ks. Kołak prezentuje niektóre zagrożenia dla rozwoju relacji człowieka z Bogiem. Autor zalicza do nich: problemy rodzin (dysfunkcje), przemoc fizyczne i duchowe wielu osób, różne zniewolenia przybierające m.in. formę grzechów przeciw czystości, życiu ludzkiemu, związane z praktykami okultystycznymi, magią, stosowaniem homeopatii czy materializmem praktycznym oraz uzależnienie od alkoholu.

Ostatni – siódmy – rozdział pt. *Na drodze do świętości* (s. 168-203) podejmuje cztery wybrane przez ks. Kołaka kwestie. Pierwsza to przesłanie duchowe papieża seniora Benedykta XVI, które

Autor publikacji wydobywa z papieskiego nauczania. Ks. Kołak wskazuje, że dla Papieża Benedykta tym, co powinno kształtować wiarę i duchowy profil człowieka, są: medytacja Słowa Bożego, adoracja Eucharystii, sakramentalna spowiedź, modlitwa, która oświeca ludzi poszukujących rozwiązań różnych problemów świata, skromny i pokorny styl życia oraz służba. Drugie zagadnienie dotyczy sposobu towarzyszenia osobom młodym w ich rozwoju wiary i życia duchowego. Trzeci temat tego rozdziału odnosi się do ludzi poszukujących Boga, ale skupiających się jedynie na zewnętrznych znakach. Autor analizuje zjawisko zainteresowania się wielu ludzi okazjonalnymi wydarzeniami organizowanymi przez grupy charyzmatyczne. Ostatnim poruszonym przez ks. Kołaka zagadnieniem jest posługa i towarzyszenie osobom chorym.

Oceniając recenzowaną lekturę, należy najpierw pogratulować Autorowi zrealizowanego pragnienia – o którym sam mówi (zob. s. 9, 204) – by dać wszystkim spragnionym wiedzy o życiu duchowym fachową i jednocześnie przystępną publikację służącą im za przewodnik. Książka jest owocem dobrej współpracy ks. Kołaka z Instytutem Duchowości Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i świadczy o żywotności tej jednostki uczelnianej, na czele której stoi zasłużony dla polskiej teologii duchowości ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański. Lektura prezentowanej pozycji jest przyjemna i ubogacająca. Uświadamia ona czytelnikowi, że świętości nie powinien utożsamiać jedynie z doskonałością moralną czy z wypełnianiem praktyk pobożnych, ale łączyć z miłością Boga i bliźniego. Publikacja ks. Kołaka przypomina również ludziom wszystkich stanów i wieku powszechne powołanie do świętości. Prosty język, usystematyzowany oraz logiczny wywód, praktyczne przykłady i trafne wnioski Autora, a także rzetelność teologiczna prezentowanych treści są niewątpliwie atutami tej książki. Z całą pewnością czytelnik dostrzeże w tej pozycji wielkie bogactwo treści pochodzących z dzieł świętych i błogosławionych, po które sięga ks. Kołak (m.in. Ignacy Loyola, Jan Maria Vianney, Matka Teresa z Kalkuty), z dokumentów soborowych (II Sobór Watykański), papieży (Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, Benedykt XVI) i fragmentów arcydzieł literatury światowej (np. Fiodora Dostojewskiego). Drobne błędy edytorskie nie umniejszają kompetencji naukowych Autora i wartości merytorycznej prezentowanej pozycji.

Nie ulega wątpliwości, że niniejsza publikacja jest potrzebna. Może bowiem ona pełnić rolę przewodnika dla tych, którzy pragną zrozumieć istotę życia duchowego, nauczyć się codziennego owocnego korzystania ze środków uświęcenia oraz pokonać niewłaściwe tendencje i zagrożenia dla jedności z Bogiem. Książkę ks. Jacka Kołaka *Życie duchowe w codzienności* warto polecić zatem wszystkim osobom poszukującym pogłębienia życia wiarą, a szczególnie członkom różnych grup parafialnych o charakterze formacyjnym i apostołskim. Mogą po nią sięgnąć zarówno dorośli, jak i ludzie młodzi, którzy w trosce o własną autoformację będą mogli wykorzystać jej stronicę do osobistej lektury duchowej i systematycznej pracy nad uświęceniem życia w codzienności. Z tej pozycji skorzystają również duszpasterze: obecni (kapłani diecezjalni i zakonnicy już pracujący w duszpasterstwie) oraz przyszli (alumni seminariów duchownych), którzy sami winni być mistykami, czyli ludźmi zanurzonymi w Bogu, po to, aby innych w ich codziennym życiu móc prowadzić do autentycznej świętości. Co więcej, książka zawiera ciekawe wskazania duszpasterskie, które mogą okazać się przydatne w posłudze kapłańskiej.

Ks. Piotr Szlufik SDB

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.24>

Z wyobraźnią miłosierdzia. 25 lat Caritas Archidiecezji Warszawskiej, red. Jan Dezyderiusz Pol, Wydawnictwo Caritas Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2014, ss. 187.

Działalność charytatywna na rzecz drugiego człowieka, wpisująca się w pomoc społeczną i pracę socjalną, stanowi ważną część aktywności Kościoła. Na przełomie XIX i XX w. zaistniała potrzeba powołania instytucji zajmującej się tego rodzaju inicjatywami. W Polsce Caritas ukształtowała się w okresie międzywojennym. Organ centralny pod nazwą Instytut Caritas powołano w 1929 r. Ko-

ordynował pracę w poszczególnych diecezjach kraju. Organizacja nie zaprzestała swojej działalności nawet podczas drugiej wojny światowej, a także w pierwszych latach po wojnie. W 1950 r. ówczesne władze zlikwidowały Caritas i przekazały jej majątek Zrzeszeniu Katolików Świeckich Caritas podporządkowanemu państwu. Na mocy *Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w PRL* z dnia 17.05.1989 r. reaktywowano Caritas Polska i diecezjalne Caritas. W kolejnych latach instytucja dynamicznie się rozwijała, a spektrum inicjatyw przez nią podejmowanych szybko się poszerzało.

Historia i działania organizacji stała się przedmiotem badań i analiz naukowych. Tej problematyce poświęcili publikacje m.in.: Dominik Zamiatała¹, Jarosław Koral², Maria Bocheńska-Seweryn i Krystyna Kluzowa³, Stanisław Nabywaniec⁴, Wiesław Przygoda⁵, Beata Szluz⁶, Janusz Mariański⁷, Małgorzata Duda⁸, Tadeusz Kamiński⁹ czy Andrzej Garbarz¹⁰.

W 2014 roku na rynku wydawniczym ukazała się kolejna ważna publikacja poświęcona Caritasowi, pod redakcją Jana Dezyderiusza Pola, która składa się z pięciu obszernych części poprzedzonych *Prześlaniami* ks. kard. Kazimierza Nycza, Arcybiskupa Metropolity Warszawskiego oraz *Słowem* ks. Zbigniewa Zembrzuskiego, Dyrektora Caritas Archidiecezji Warszawskiej. Dwa pierwsze artykuły, tj.: *Kalendarium Caritas Archidiecezji Warszawskiej* – autorstwa Andrzeja Czarnokiego oraz *Związek Caritas Archidiecezji Warszawskiej w latach 1945-1950* – autorstwa Dominika Zamiatały, dotyczą problematyki historycznej organizacji Caritas Archidiecezji Warszawskiej. Wskazane teksty ukazują 25 lat, nie zawsze łatwych dziejów działalności dobroczynnej tej organizacji na ziemiach warszawskich.

Kalendarium Caritas Archidiecezji Warszawskiej w interesującej formie przedstawia historię powstania tej instytucji kościelnej. Wymieniony tekst składa się ze *Wstępu* oraz *Kalendarium*. Autor omówił chronologicznie poszczególne wydarzenia mające znaczący wpływ na dzieje warszawskiej Caritas, począwszy od roku 1989. Zaznaczył datę oraz treść wydarzenia, dopasował odpowiedni cytat z dokumentów Caritas, bądź artykułów poświęconych wybranemu przedsięwzięciu, co pozwala czytelnikowi na precyzyjne poznanie treści i ułożenie rozważań w badaniach naukowych poświęconych tej problematyce. Na końcu opracowania danego wydarzenia przeczytać można wybrane teksty dotyczące codziennej działalności i pracy warszawskiej Caritas, są to fragmenty wywiadów z beneficjentami czy notatek uczestników kolonii Caritas. Autor rozdziału wyczerpująco przedstawił dzieje organizacji obchodzącej 25-lecie swojej działalności.

Dominik Zamiatała ukazał rys historyczny Caritas Archidiecezji Warszawskiej w latach 1945-1950. Powojenna rzeczywistość była niezwykle trudnym wyzwaniem dla działalności charytatywnej

¹ D. Zamiatała, *Caritas: działalność i likwidacja organizacji: 1945-1950*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 15-29.

² J. Koral, *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas: studium etyczno-społeczne*, Wydawnictwo Poligrafia Salezjańska, Kraków 2000.

³ M. Seweryn-Bocheńska, K. Kluzowa, *Motywy i formy pomocy członków parafialnych zespołów charytatywnych*, Roczniki Naukowe Caritas 5(2001), s. 71-86.

⁴ S. Nabywaniec, „*Idź, i ty czyni podobnie*”: *dziesięć lat działalności Caritas Diecezji Rzeszowskiej 1992-2002*, Wydawnictwo WSD, Rzeszów 2002.

⁵ W. Przygoda, *Posługa charytatywna Kościoła w Polsce: studium teologiczno-pastoralne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004.

⁶ B. Szluz, *Formy pomocy osobom niepełnosprawnym intelektualnie na przykładzie organizacji Caritas*, Resovia Sacra 12(2005), s. 291-304.

⁷ J. Mariański, *Katolicy świeccy w życiu parafii: refleksje socjologiczno-pastoralne*, Społeczeństwo i Kościół 5(2008), s. 105-127.

⁸ M. Duda, *Bezdomność – trudny problem społeczny*, Caritas Diecezji Kieleckiej – Wydawnictwo Jedność, Kielce 2008.

⁹ T. Kamiński, *Caritas i polityka: podmioty wyznaniowe w systemie pomocy społecznej*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2012.

¹⁰ A. Garbarz, *Caritas: miłość bez granic*, Wydawnictwo Bonus Liber, Rzeszów 2012; tenże, *Świadectwo mocy miłości: 20-lecie Caritas Diecezji Rzeszowskiej*, Wydawnictwo Bonus Liber, Rzeszów 2012.

w Polsce. Straty materialne, szczególnie lokalowe, doskwierały ówczesnym mieszkańcom stolicy i innych miejscowości. Wobec wyzwań Warszawy lat 40-tych stanął Związek Diecezjalny Caritas. Tworzył on na nowo swoje struktury, precyzował cele oraz podejmował działania. Autor zwrócił uwagę na ważne aspekty działalności organizacji w latach 1945-1950, są to m.in.: źródła finansowania działalności dobroczynnej, działalność charytatywna, akcje profilaktyczne i aktywność prozdrowotna, a także działania w sytuacji klęsk żywiołowych.

Kolejne trzy opracowania ukazują Caritas wspomnianej Archidiecezji w zakresie obecnie podejmowanych inicjatyw. Tadeusz Kamiński, autor tekstu pt. *Nowe możliwości – nowe zagrożenia. Caritas wobec zmieniających się warunków działania*, rozpoczął swoje rozważania od zarysowania przemian, które nastąpiły w roku 1989. Transformacja ustrojowa miała bowiem istotny wpływ na relacje państwo-Kościół, a tym samym na działalność organizacji dobroczynnych. Autor poruszył kwestię zaangażowania organizacji kościelnych w różne sfery życia społecznego. Przedstawił kwestię zaangażowania organizacji w sferę publicznej pomocy społecznej oraz w działalność pożytku publicznego. Omówił szanse i współczesne zagrożenia stojące przed Caritas, a także gospodarowanie środkami finansowymi pochodzącymi z Unii Europejskiej. Zwrócił szczególną uwagę na inicjatywy Biur Aktywizacji Bezrobotnych Caritas. Podkreślił, iż Caritas z sukcesem stosuje w swojej działalności nowoczesne metody *fundraisingu* (pozyskiwania funduszy). Zagrożenie, jakie niesie współczesność dla funkcjonowania tej instytucji kościelnej, jak wskazuje autor, to utrata niezależności od sektora rządowego.

Jan Dezyderiusz Pol przedstawił w swoim tekście działalność wolontariuszy w organizacji Caritas. Skoncentrował się na osadzeniu tej aktywności w regulacjach prawnych, które w kolejnych latach tworzone w Polsce. Szczególną uwagę poświęcił zespołom parafialnym funkcjonującym w środowisku lokalnym.

Podjętą tematykę kontynuował, w osobnym rozdziale, zespół naukowców: Marta Luty-Michalak, Wojciech Klimski, Joanna Wróblewska-Skrzek oraz Olga Kotowska-Wójcik, który przeprowadził badanie pt. *Społeczne oblicza Caritas*. Zrealizowano badania, z zastosowaniem techniki ankiety, wśród aktorów społecznych – członków Parafialnych Zespołów Caritas oraz w środowisku miejskim Archidiecezji Warszawskiej. Badania lokują się w socjologii miasta, ekonomii społecznej, a także odnoszą się do kapitału społecznego, w tym potencjału społeczności lokalnej.

W mojej opinii wyniki badań (pilotażowych, ponieważ próba nie była reprezentatywna), można uznać za inspirację do prowadzenia dalszych eksploracji w tym zakresie. Podjęte wnioskowanie pozwala na zarysowanie charakterystyki osób, które angażują się w działalność pomocową na rzecz drugiego człowieka.

Recenzowana publikacja zasługuje na uwagę czytelników, m.in.: pracowników socjalnych, pedagogów, socjologów, psychologów, polityków społecznych, a także studentów i wolontariuszy podejmujących działania w fundacjach i stowarzyszeniach. Marek Rymśza, recenzent książki, napisał: „Tom przynosi porcję ciekawej wiedzy o ćwierćwieczu (1989-2014) funkcjonowania Caritas Diecezji Warszawskiej. Historia ta ukazana jest przy tym w szerszym kontekście losów Caritas w Polsce, jako najważniejszej nowożytnej instytucji dobroczynnej Kościoła katolickiego. [...] Teksty, oparte są na solidnych materiałach źródłowych, w narracji wzajemnie się dopełniają, dając pogłębiony obraz społecznych, etycznych i politycznych uwarunkowań akcji charytatywnej Kościoła w Polsce, ze szczególnym uwzględnieniem Archidiecezji Warszawskiej”¹¹. W pełni zgadzam się z M. Rymśzą. Książka oparta jest na właściwie dobranych materiałach źródłowych. Ważne są także wyniki badań empirycznych i płynące z nich wnioski. Tom warto zatem przybliżyć czytelnikom, którzy poszukują zarówno wiedzy z zakresu historii Caritas, jak również obrazu współczesnych działań organizacji w zakresie pomocy społecznej.

Anna Szluz
UKSW, Warszawa

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.25>

¹¹ M. Rymśza, Recenzja książki: *Z wyobraźnią miłosierdzia. 25 lat Caritas Archidiecezji Warszawskiej*, red. J.D. Pol, Wydawnictwo Caritas Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2014, okładka.

Ks. Jan Siedlecki, *Śpiewnik Kościelny*, Wydanie XLI, Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 2015, ss. 1424.

Kościelna muzyka liturgiczna wymaga uwagi zarówno w odniesieniu do jej wykonania, jak i doboru repertuaru, tak, aby to, co nowe i stare harmonijnie się uzupełniało w przestrzeni kościelnej. Praktycznej realizacji wspomnianych postulatów służą ukazujące się, od czasu do czasu, na krajowym rynku wydawnictw muzycznych pozycje, które ubogacają, porządkują i ukierunkowują muzykę liturgiczną polskiego Kościoła. Warto wspomnieć choćby kilka tego typu publikacji sprzed lat: dwutomowe dzieło Fundacji Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego śpiewnik *Niepojęta Trójco*, t. I (1998 r.) z wersją poprawioną i uzupełnioną (2014 r.) oraz t. II tego zbioru (2010 r.), *Wybrane hymny na jutrznię i niespory* (Prowincja Zgromadzenia Sióstr Uczennic Boskiego Mistrza, 2012 r.), czwarte wydanie dzieła opracowanego przez ks. W. Kądziałę pt. *Gaudeamus. Łaciński śpiewnik mszalny* (Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2012 r.) oraz szczególną pomoc zwłaszcza dla alumnów i kapłanów, także autorstwa ks. Kądziały: *Missam cantare* (Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 2013 r.).

Do wspomnianych publikacji dołączyła pozycja nowa, choć znana z przeszłości i wielokrotnie już wznawiana. W 2015 r. ukazało się kolejne – już czterdzieste pierwsze – wydanie epokowego dzieła ks. Jana Siedleckiego pt. *Śpiewnik kościelny*. Opracowania nowej edycji, po czterestu latach od ostatniego – czterdziestego wydania – podjęli się dwaj księża misjonarze: Wojciech Kałamarz i Andrzej Ziółkowski współpracujący z gronem kolegium redakcyjno-konsultacyjnym liczącym dwanaście osób, złożonym z osób świeckich i duchownych.

Obecne wydanie zostało znacznie poszerzone pod względem objętości. Świadczy o tym liczba stron, która urosła w aktualnej wersji dzieła ks. Siedleckiego do 1424. Strukturę publikacji – prostą i przejrzystą – tworzą: *Przedmowa do wydania jubileuszowego z r. 1928* (s. 5-8), *Przedmowa do wydania XLI* (s. 9-11), *Chronologiczne zestawienie najważniejszych dawnych i nowych śpiewników* (s. 12-18) wraz z wykazami: *Zbiory tłumaczeń hymnów łacińskich* i *Inne źródła* (s. 18), informacje o wydaniach: *Ilość wydań Śpiewnika ks. J. Siedleckiego* (s. 19), a także *Wykaz skrótów* (s. 19) i *Skróty śpiewników* (s. 20-22). Po tej części o charakterze wprowadzającym zostały umieszczone propozycje pieśni wraz z zapisem nutowym, w układzie tradycyjnym, tzn. według okresu roku liturgicznego, następnie pieśni tematyczne (np. eucharystyczne, maryjne) oraz cykle mszalne, nabożeństwa i śpiewy pogrzebowe (s. 23-1308). Publikacja zawiera również *Dodatek* (s. 1309-1348), w którym znajduje się trzydzieści kolęd domowych (pastorałek). *Śpiewnik* wieńczy dwa *Spisy: rzeczowy* (s. 1349-1384) i *alfabetyczny* (s. 1385-1412) oraz *Indeks autorów* (s. 1413-1422).

Wnikliwa analiza porównawcza obecnego wydania z poprzednią wersją *Śpiewnika kościelnego* wskazuje na pojawienie się kilku nowych elementów. Oprócz dodanych w poszczególnych działach pieśni z dawnych wieków – np. *Córko syjońska* (s. 40) i współczesnych – np. *Nasze plany i nadzieje* (s. 303), *Jezu dobry i cichy* (s. 413), *Dziękuję Ci, Panie* (s. 1028) poszerzono – w znaczący sposób – także repertuar pieśni w języku łacińskim.

Innym *novum* aktualnej wersji *Śpiewnika* są trzy propozycje końcowego *Amen* śpiewanego po doksolegii (s. 1007) oraz znana w różnych regionach Polski antyfony *Do serca Twojego*, wykonywana po *Litanii do Najświętszego Serca Pana Jezusa* (s. 1260). Recenzowane dzieło zawiera dobrze uporządkowaną część pieśni ku czci świętych, do której dołączono propozycje śpiewów ku czci nowych świętych, np. o. Pio (s. 740-741), s. Faustyny Kowalskiej (s. 754) czy papieża Jana Pawła II (s. 768-771).

Kolejne nowości są wynikiem zmian w kalendarzu liturgicznym i zatwierdzenia nowych tekstów modlitw lub ich fragmentów. Są to: pieśni ku czci Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana (s. 325-333), pieśni do miłosierdzia Bożego – przeznaczone na drugą niedzielę Wielkanocy (s. 297-308), wezwania w *Litanii Loretańskiej* (Matko Miłosierdzia i Królowo Rodzin), tekst *Litanii do św. Jana Pawła II* (s. 1282-1284) oraz nowa formuła obowiązująca celebrynsa w czasie pogrzebu przy złożeniu do grobu urny ze skremowanym ciałem osoby zmarłej (s. 1303-1304).

Warto dostrzec jeszcze jeden nowy element obecnego wydania *Śpiewnika kościelnego*. Zostało ono ubogacone licznymi cytatami zaczerpniętymi z Pisma Świętego, tekstów *Mszalu Rzymskiego*, *Li-*

turgii *Godzin* i dokumentów papieskich. Najwięcej pojawia się jednak aforyzmów świętych Kościoła. Wolne przestrzenie *Śpiewnika* zajmują także fragmenty literatury chrześcijańskiej oraz liturgicznych tekstów bizantyjskich i ambrożyjskich. Nie brak również wybranych fragmentów *Akatystu ku czci Bogarodzicy*. Wszystkie wybrane teksty odnoszą się do tematyki muzyki, śpiewu oraz tajemnic zbawczych, których treść zawarta jest w pieśniach. Można przypuszczać, że ten katechetyczny walor dzieła ks. Siedleckiego zainteresuje raczej niemuzyków.

Analiza publikacji pozwala dostrzec jeszcze inne pozytywy. Niewątpliwie jest nim usunięcie pewnych fragmentów pieśni zawierających błędy teologiczne, np. w pieśni *Serdeczna Matko* (s. 558-559) nie występuje już zwrotka o Ojcu sieczącym różgami, a w pieśni *Serce Twe, Jezu* (s. 431) pojawia się nowa wersja (pytajna) w refrenie: *A nasze serca zimne jak lód, czy (było „i”) próżny dla nich Twej męki trud?* W nowej wersji *Śpiewnika* usunięto także niepoprawną – pod względem teologicznym – pieśń do św. Józefa: *O Józefie uwielbiony*. Za właściwe posunięcie redaktorów należy uznać również fakt obniżenia tonacji niektórych pieśni. To odpowiedź na sugestie praktyków, którzy zgłaszali konieczność dokonania takiej zmiany (por. s. 10). Być może pozwoli to włączyć w śpiew liturgiczny większą liczbę mężczyzn, dla których wykonywanie pieśni w proponowanych przez śpiewniki tonacjach wygrywanych przez organistów i organistki jest raczej trudne.

Zagadnieniem, które warto podjąć przy recenzowaniu nowego wydania *Śpiewnika kościelnego*, jest jego – szeroko rozumiany – walor ekumeniczny. Już w *Przedmowie do wydania XLI* (s. 10) czytelnik odkrywa zamiar redaktorów dzieła – tworzenie zbioru pieśni *w duchu jedności rodziny chrześcijańskiej*. Owoce takiego podejścia jest dział ze śpiewami z francuskiej ekumenicznej Wspólnoty z Taizé (s. 1127-1138), dodanie niektórych pieśni z kręgu wspólnot ewangelickich (np. teksty adwentowe *Otwórzcie się szeroko, Córko Syjońska*), czy protestanckich (np. pieśń pasyjna *O głowo, uwieńczona cierniami*) oraz polskich przekładów popularnych pieśni różnych grup narodowych, np. kolęd: włoskiej – *Tu scendi dalle stelle (Zstąpiłeś z gwiazd dalekich)*, francuskiej – *Noël nouvelet (Za radosne święta)* czy angielskiej – *Hark! The Herald Angels Sing (Słysz! Już herold śpieszy nieść)*, Hymnu na Wielki Jubileusz Roku 2000 – *Christus Pan, wczoraj i dziś*, czy też pieśni maryjnej śpiewanej od niedawna w Lourdes – *Panno Święta*.

Oceniając nowe wydanie *Śpiewnika kościelnego*, nie można pominąć pewnych jego elementów dyskusyjnych oraz dostrzeżonych braków i błędów. Za nie do końca uzasadnione należy uznać dodanie propozycji melodii psalmu responsoryjnego numer 685 b (tzw. melodii żydowskiej). Co prawda jest ona wykonywana niekiedy w duszpasterstwach studentów i młodzieży, jednak wymaga dużych zdolności wokalnych nie tylko od wykonującego, ale i całego zgromadzenia liturgicznego. Sama zaś linia melodyczna ma – zapewne w założeniach jej Autora – przypominać śpiewającym, że psalmy nierozłącznie wiązały się z tradycją żydowską, co jednak nie do końca może odpowiadać gustom polskich uczestników liturgii.

Szkoda, że przy publikacji niektórych nowych pieśni redaktorzy nie postarali się o dodanie do refrenu choćby kilku zwrotek. Tak stało się z pieśnią *Dzięki ci, Panie*. Jako minus trzeba wskazać także i to, że w nowej edycji wciąż są propozycje śpiewów, których tonację należałoby w przyszłości obniżyć, np. *Archanioł Boży, Gabriel* lub *Bóg się rodzi*. W kolejnym wydaniu dzieła ks. Siedleckiego należałoby przemyśleć również usunięcie drugiej melodii – co prawda dość popularnej w Polsce – pieśni *Jezu miłości Twej* (s. 357), bowiem ta linia melodyczna jest zaczerpnięta ze świeckiej pieśni angielskiej *God save the King*.

Nowe wydanie nie ustrzegło się także pewnych błędów: edytorskich (przestawienie szyku wyrazów w zdaniu, błędne ułożenie oznaczeń refrenu „Ref.”, braki znaków repetycji „=”), niewłaściwe podanie autorstwa melodii), literowych (w niektórych tekstach pieśni łacińskich) i błędów interpunkcyjnych. Oczywiście ich liczba i waga nie obniżają waloru merytorycznego recenzowanego dzieła.

W ogólnej ocenie trzeba stwierdzić, że nowe opracowanie *Śpiewnika kościelnego* zostało wydane dość starannie. Świadczą o tym: sztywna okładka, funkcjonalne różnokolorowe zakładki wstążkowe w zadowalającej liczbie (jest ich pięć, podczas gdy we wcześniejszym wydaniu były tylko trzy), zszywane arkusze, wyróżnienie – w różnych partiach publikacji – technicznych elementów tekstu kolorem czerwonym, a także korekty językowe (np. usunięcie archaizmów) oraz poprawienie i uzupełnienie informacji o pochodzeniu melodii i autorach niektórych pieśni. Za uzasadnione – od strony ekonomicznej – należy przyjąć opracowanie przez redakcję nowego wydania *Śpiewnika*

w wersji beznotowej, która – być może – zwiększy dostępność dzieła ks. Siedleckiego. Jest ona także umieszczona z nagraniami w formacie mp3 w Internecie.

Niniejsze, XLI wydanie epokowej pozycji autorstwa ks. Jana Siedleckiego pt. *Śpiewnik kościelny*, jest cennym skarbem polskiej muzyki, zawierającym wartościowe propozycje śpiewów liturgicznych. Z całą pewnością zainteresuje on amatorów muzyki kościelnej i odpowiedzialnych za śpiew we wspólnotach zakonnych, parafialnych oraz w grupach duszpasterskich. Dzieło należy zarekomendować szczególnie tym wspólnotom (parafialnym i zakonnym), które nie posiadają etatowych organistów, a za śpiew odpowiadają w nich duchowni lub wybrane osoby zakonne lub świeckie. Trzeba bowiem wielkiego wysiłku w wychowanie do kultury muzycznej uczestników liturgii w takich wspólnotach, a w tym może pomóc sięganie do *Śpiewnika kościelnego*. Czy jednak publikacja ks. Siedleckiego przyjmie się w całej Polsce i na ile spotka się z życzliwym przyjęciem odbiorców, zwłaszcza organistów? To pokaże czas.

Ks. Piotr Szlufik SDB

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.26>

Bogdan Ponizy, *Księga Mądrości na dziś*, [Seria: Maneat Questio, t. 26], Wydawnictwo UAM, Poznań 2014, ss. 141.

W minionym roku na rynku wydawniczym ukazała się książka polskiego niekwestionowanego znawcy Księgi Mądrości, ks. prof. B. Ponizego, *Księga Mądrości na dziś*. Autor, który od czterdziestu lat prowadzi wykłady z biblistyki, w sposób szczególnie zajmujący się w swoich badaniach naukowych najmłodszą księgą Starego Testamentu, przeprowadził sondę wśród osób uczestniczących we Mszach św. na temat znajomości Księgi Mądrości. Wnioski nie napawały radością, jak sam pisze we wstępie do książki: „Mało kto wiedział, że taka księga istnieje” (s. 9). Stąd zrodził się pomysł napisania książki skierowanej do szerokiego gremium czytelników, tym bardziej, że problematyka występująca w księdze jest aktualna także dzisiaj.

Na wstępie lektury narzuca się pytanie: czy można w interesujący sposób przekazać współczesnemu człowiekowi zawartość księgi biblijnej? Wydaje się, że Autor poradził sobie tu bez problemu. Treść książeczki zawarta została w czternastu rozdziałach. Całość napisana jest w formie wywiadu-rzeki. Wprowadzając fikcyjnego rozmówcę (dziennikarza? ucznia?), który zadaje mu pytania, ks. Ponizy odpowiada, ukazując treść księgi i jej treści teologiczne. Stawiane pytania są jednocześnie wstępem do omawianej kwestii, gdyż pytający wykazuje się wiedzą na temat przedmiotu wywiadu.

Tytuł każdego rozdziału, oprócz pierwszego, jest cytatem zaczerpniętym z Księgi Mądrości. Poszczególne rozdziały stanowią zamkniętą całość, dzięki czemu czytelnik może wracać do tematów poruszanych w książce ks. Profesora. Każdy z nich ma podobną budowę – tytuł jest cytatem z Mdr, podtytuł wyjaśnieniem cytatu. Dalej znajduje się rozważanie tekstu Księgi Mądrości, przedstawione jest Sitz im Leben omawianego fragmentu, wyjaśnienie kwestii teologicznych, odniesienie do współczesności. Rozdziały kończą się kolejnym cytatem z Księgi Mądrości, niosącym swoje przesłanie w życie czytelnika.

W pierwszym rozdziale, różniącym się od pozostałych, czytelnik odnajdzie wprowadzenie do lektury Księgi Mądrości – autorstwo, adresatów, okoliczności powstania. Tło historyczne będzie natomiast powracać w całości książki, w poszczególnych rozdziałach. B. Ponizy odwołuje się często do wydarzeń historycznych towarzyszących powstawaniu księgi. Jest to potrzebne, by czytelnik mógł uświadomić sobie sytuację bytową hagiografa i adresatów księgi biblijnej. Oprócz wyjaśnień historycznych, czytelnik znajdzie objaśnienia figur retoryki hebrajskiej i greckiej występujących na kartach Mdr. Autor biblijny musiał bowiem użyć greckiego sposobu przekazu, by być zrozumiały przez siebie współczesnych.

Kwestie teologiczne poruszone w Księdze Mądrości znajdują swoje wyjaśnienia w omawianej książce. Ks. Ponizy pisze w poszczególnych rozdziałach o darze mądrości, o losie człowieka sprawiedliwego, o jego przesładowaniu, o śmierci, która jest dziełem diabła, o nieśmiertelności, o idolatrii,

o Bożej opatrności, o grzechu. W ostatnich dwóch rozdziałach Autor zajmuje się omówieniem występującej w Mdr retoryki i poezji, wspomina także nauki filozofów greckich.

Odnosząc się do współczesności, chcąc pomóc czytelnikowi odczytać Księgę Mądrości, ks. Profesor momentami wpada w ton kaznodziejski. Tego typu rozważania, podobnie jak upomnienia, by nie pytać o „muchy i komary” (s. 47) czy wtrącone pytanie „skąd wzięło się na świecie kłamstwo?” (s. 113), mogą spowodować niezadowolenie czytelnika, który książkę B. Ponizego traktuje jako literaturę popularno-naukową.

Trzeba też zwrócić uwagę na pewne nieścisłości występujące w tekście książki. Omawiając dwa filozoficzne terminy *athmasia* i *aftharsia*, Autor nie wskazuje, które wyjaśnienie odnosi się do pierwszego terminu (s. 46), omawiając odstępstwa Izraelitów, podano w tekście rok, zamiast miejsca cytowania Księgi Wyjścia (s. 51). Autor, tłumacząc, czym jest występujący w Mdr asyndeton, raz twierdzi, że polega on na stosowaniu części zdań bez użycia przecinków (s. 128), a w innym miejscu podaje przykład tej figury retorycznej, w której używa się przecinków (s. 130). Do tego należy jeszcze brak numeru rozdziału Mdr (s. 18).

Reasumując, książka ks. prof. B. Ponizego *Księga Mądrości na dziś* jawi się jako pierwsza pozycja popularno-naukowa dotycząca najmłodszej księgi Starego Testamentu, skierowana do szerokiego gremium czytelników. Jej celem jest przybliżenie przesłania Księgi Mądrości i zmobilizowanie współczesnych do lektury samej księgi.

Dzięki zastosowaniu formy wywiadu w książce, udało się ks. prof. Ponizemu uniknąć napisania kolejnego akademickiego podręcznika o Księdze Mądrości. Całość czyta się jak gawędę, opowiadanie mistrza mające pouczyć ucznia, w tym wypadku interlokutora i czytelnika. Z erudycją Autor wyjaśnia wiele figur retorycznych, które znajdują się na kartach Mdr, wprowadza w atmosferę wydarzeń w Aleksandrii w 38 r. po Chr., ukazując, jak ważne jest w życiu człowieka bycie sprawiedliwym, pomimo niesprzyjających warunków zewnętrznych. Uświadamia czytelnikowi działanie Bożej Opatrzności. Wszystko to czyni po to, by ukazać aktualność treści Księgi Mądrości.

Jako, że książka stanowi zachętę do lektury Księgi Mądrości, na zakończenie warto zacytować z książki odpowiedź na pytanie, jak należy dziś czytać tę księgę; „Można ją czytać na wielu poziomach: czytać jako tekst uniwersalny, jako tekst z kluczem, tekst historyczny i jako dramat klasyczny. I oczywiście – również w sposób dowolny” (s. 121).

ks. Tomasz Zaklukiewicz, Szczecin

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.27>

Norbert A. Cebula, *Odpowiedzialność kierowcy za bezpieczeństwo na drodze. Studium moralnoteologiczne*, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2015, ss. 382.

Niemal każdego dnia środki społecznego przekazu informują o tragicznych wypadkach komunikacyjnych, podają zastraszającą liczbę ofiar, zwracają uwagę na przyczyny wypadków i apelują o uwagę do wszystkich uczestników ruchu drogowego. Przy okazji można dowiedzieć się, że choć podejmowane są różne działania w celu zwiększenia bezpieczeństwa na drogach, to ich efekty są ciągle niewystarczające. Nie trudno zauważyć, że obok kwestii poprawy infrastruktury drogowej, stanowienia i egzekwowania prawa, chodzi tu nade wszystko o problem natury etycznej. Dlatego wspomniane wyżej niepokojące fakty i zjawiska związane z ruchem drogowym oraz potrzeba kształtowania kultury kierowania pojazdami zachęcają, by z uwagą przeczytać książkę o Norberta A. Cebuli pt. *Odpowiedzialność kierowcy za bezpieczeństwo na drodze. Studium moralnoteologiczne*.

Książka składa się z wykazu skrótów, wstępu, sześciu rozdziałów, zakończenia i wykazu bibliografii. Rozdział pierwszy pt. *Niektóre aspekty bezpieczeństwa ruchu drogowego* (s. 27-67) stanowi element tła niezbędnego dla prezentacji refleksji o charakterze teologicznomoralnym. Autor omówił w nim złożony system bezpieczeństwa drogowego, scharakteryzował organizację ruchu drogowego pod względem prawnym oraz przedstawił podstawowe zasady bezpieczeństwa.

W rozdziale drugim pt. *Problem wypadków drogowych* (s. 69-102) o. Cebula przedstawił najpierw definicje funkcjonujące w literaturze oraz aktualne dane liczbowe. Następnie scharakteryzował różne grupy sprawców wypadków, przedstawił okoliczności i wielorakie przyczyny wypadków drogowych. Na koniec omówił następstwa wypadków dotyczące życia i zdrowia, ich konsekwencje psychologiczne oraz skutki natury ekonomicznej.

Poświęcając rozdział trzeci pt. *Odpowiedzialność moralno-społeczna w ruchu drogowym* (s. 103-143) fundamentalnej kwestii etycznej, Autor doprecyzował samo pojęcie odpowiedzialności moralnej i omówił jego istotne współczynniki, ukazał rodzaje relacji między odpowiedzialnością moralną a odpowiedzialnością prawną kierowcy, dowartościował społeczny wymiar odpowiedzialności, odwołując się do kategorii dobra wspólnego, oraz podkreślił odpowiedzialność przed Bogiem Stwórcą za podstawowe dobro, jakim jest życie.

W rozdziale czwartym pt. *Najważniejsze aspekty odpowiedzialnego kierowania pojazdem* (s. 145-204) o. Cebula ukazał prowadzenie pojazdu jako złożony proces percepcyjno-motoryczny. Podkreślił także konieczność troski kierowcy o sprawność psychofizyczną, przypomniał o obowiązku przestrzegania zasad bezpieczeństwa, w szczególności wynikających z *Kodeksu Drogowego*, dokonał etycznej oceny naruszania przepisów ruchu drogowego oraz podkreślił znaczenie dobrze uformowanego, prawnego sumienia kierowcy.

Rozdział piąty pt. *Chrześcijański wymiar obecności kierowcy na drodze* (s. 205-255) poświęcony został teologicznemu pogłębieniu kwestii odpowiedzialności. Autor dokonał tego najpierw w perspektywie biblijnej, a następnie w kontekście cnót kardynalnych i teologicznych. Ukazał także znaczenie modlitwy w odpowiedzialnym pokonywaniu drogi i jej rodzaje najbardziej przydatne kierowcy.

W rozdziale szóstym pt. *Sugestie pedagogiczno-duszpasterskie* (s. 257-314) o. Cebula zwrócił uwagę na potrzebę szeroko rozumianej edukacji w zakresie bezpieczeństwa komunikacyjnego i przedstawił wskazania oraz wnioski natury pastoralnej. M.in. zwrócił uwagę na specyficzną rolę Kościoła w wychowywaniu do odpowiedzialnego korzystania z daru wolności, kształtowaniu sumień kierowców oraz uwrażliwianiu na kwestie moralne związane z bezpieczeństwem ruchu drogowego.

W zakończeniu Autor w sposób syntetyczny przypomniał najważniejsze kwestie i wnioski zaprezentowane w poszczególnych rozdziałach (s. 315-325). Ostatnią część książki stanowi bardzo obszerny wykaz wykorzystanej literatury (s. 327-382).

Recenzowana książka stanowi oryginalne i całościowe spojrzenie na temat bardzo aktualny i ważny nie tylko dla poszczególnych uczestników ruchu drogowego, ale także dla całego społeczeństwa. Pierwsze dwa rozdziały rozprawy, w których Autor w dopełniający się sposób ukazuje istniejący system bezpieczeństwa (rozdział I) i pomimo tego zdarzające się wypadki (rozdział II), mają charakter nie tylko informacyjny, ale także dobrze uzasadniają dalszą refleksję i wyznaczają jej kierunki. Pozytywnie należy ocenić m.in. szczegółowe omówienie zasad bezpieczeństwa: ograniczonego zaufania (s. 59-60) i zachowania bezpiecznej prędkości (s. 62-64) oraz umiejętne przytaczanie danych liczbowych, które dobrze ilustrują znaczenie podjętego w książce problemu odpowiedzialności kierowcy za bezpieczeństwo na drodze. Wśród przytaczanych faktów i liczb znalazł się interesujący wątek refleksji dotyczący relacji pojęć „droga” i „dom” (s. 32-33). Słusznie też Autor zwrócił uwagę na osoby niepełnosprawne pod względem fizycznym, które mogą być kierowcami (s. 47-48), oraz na aspekt unifikacyjny dotyczący standardów bezpieczeństwa i ich regulacji prawnych w ramach Unii Europejskiej (s. 40-41, 55).

Przedstawiając kwestię odpowiedzialności moralnej, o. Cebula bardzo wyraźnie podkreślił jej relacyjny, dialogiczny czy też responsoryjny charakter. W tym celu przedstawił nie tylko uwagi natury semantycznej, ale nade wszystko odwołał się do refleksji nad społeczną naturą człowieka i kategorii współuczestnictwa (s. 104-106). Docenić należy, że starał się pokazać znaczenie dwóch koniecznych współczynników odpowiedzialności wynikających z rozumności i wolności człowieka, wyrażając to w sposób zarówno tradycyjny: „rozumność” i „wolność” (s. 107-110), jak i bardziej współczesny: „zaangażowanie kognitywne” i „zaangażowanie wolitywne” (s. 106-107). W swoich rozważaniach sięgał bowiem do wielu autorów reprezentujących różne nurty refleksji etycznej, podkreślających kluczowe znaczenie odpowiedzialności w etyce i w życiu moralnym. Autor poprawnie rozróżnił między oceną czynu ludzkiego w aspekcie przedmiotowym (dobry lub zły), a oceną spraw-

cy czynu, która zależy od przypisania mu odpowiedzialności, a także prawidłowo ukazał różnicę między czynem ludzkim (*actus humanus*) a czynem człowieka (*actus hominis*) (s. 107).

O. Cebula wyraźnie podkreślił, że w perspektywie chrześcijańskiej refleksja nad odpowiedzialnością moralną powinna mieć charakter całościowy, a więc w sposób dopełniający się ukazywać aspekt filozoficzny i teologiczny. Dobrze wyjaśnił, na czym polega dynamiczny charakter odpowiedzialności moralnej, ze względu na dynamikę ludzkiej wolności, a także ze względu na odniesienie do ostatecznego celu życia człowieka. Mówiąc o tym, słusznie zauważył, że człowiek „nie potrafi do końca odczytać tej odpowiedzialności, której pełnię można zrozumieć tylko w kontekście powołania do życia wiecznego, jakie przed każdym otwiera Chrystus” (s. 110). Jednak następujące po tym zdaniu stwierdzenia domagają się pewnego dopowiedzenia. Autor napisał bowiem: „Można zatem wysnuć stąd wniosek, że istnieją niejako dwie perspektywy odpowiedzialności moralnej. Jedna związana jest z określonymi normami, przykazaniami, zasadami życia moralnego (a więc – można powiedzieć – teoretyczna, narzucona poniekąd odgórnie), a druga wskazuje na charakter odpowiedzialności głęboko religijny, duchowy, płynący z osobowej relacji i więzi z Chrystusem” (tamże). W świetle Ewangelii należałoby ten wniosek dopełnić stwierdzeniem, że nie chodzi o przeciwstawianie sobie tych perspektyw, gdyż obie ostatecznie spotykają się w osobie Jezusa Chrystusa, który – jak przypomniał Jan Paweł w encyklice *Veritatis splendor* – urzeczywistnia autentyczny sens Prawa i sam staje się Prawem żywym i osobowym (por. VS 15).

Ukazując związek odpowiedzialności moralnej za życie z V przykazaniem Dekalogu, Autor przekonująco uzasadnił, by nie zatrzymywać się na jego negatywnym sformułowaniu: „Nie zabijaj!”, gdyż w istocie ma ono sens zdecydowanie pozytywny: „umacniaj życie”, a więc wskazuje na postawę i wszelkie działania służące zachowaniu bezpieczeństwa na drodze (s. 136-137). Patrząc na tę kwestię całościowo, zwrócił również uwagę, że negatywny wpływ na kondycję człowieka i jego bezpieczeństwo wywiera przyzwyczajenie do poruszania się samochodem „zawsze i wszędzie” (s. 138). Nie pominął także ważnego i bardzo aktualnego aspektu ekologicznego, wskazując na niebezpieczeństwa związane m.in. z emisją spalin, wyciekami paliwa i płynów eksploatacyjnych oraz hałasem (s. 140-142).

Na tle szczegółowo ukazanych psychofizycznych czynników warunkujących bezpieczeństwo w ruchu drogowym Autor bardzo dobrze podkreślił istotę problemu bezpieczeństwa od strony etycznej, a mianowicie niewystarczalność powoływania się na dobre intencje przez kierowcę, który obiektywnie zachowuje się w sposób ryzykowny (s. 191), oraz konieczność kierowania się dobrze uformowanym, prawnym i wrażliwym sumieniem. Stąd słusznie zaakcentowana potrzeba odpowiednio opracowanego i konsekwentnie przeprowadzanego rachunku sumienia kierowcy (s. 197-203).

Bardzo interesujący obszerny fragment prezentujący biblijną wizję człowieka będącego w drodze (s. 206-223), z barwnymi opisami wędrowek poszczególnych bohaterów (przed oczami czytelnika stają obrazy karawan, objuczonych wielbłądów, osłów, mułów i koni) słusznie wskazuje m.in. na towarzyszące im niebezpieczeństwo. Trzeba jednak zauważyć, że jest ono innego rodzaju niż to, które bezpośrednio związane jest z odpowiedzialnością współczesnego kierowcy za bezpieczeństwo na drodze. Na pozytywną ocenę zasługuje ukazanie odpowiedzialności moralnej w perspektywie cnót, zarówno kardynalnych (s. 226-234), jak i teologicznych (241-245, 248-251), a także wspomnienie m.in. o zjawisku autostopu (s. 247-248). Podobnie ocenić należy bardzo szeroką prezentację poprawnie wyprowadzonych wniosków i wskazań o charakterze pedagogicznym i pastoralnym, czemu poświęcony został cały ostatni rozdział (s. 257-314).

Do powyższych uwag natury merytorycznej należy dodać dwie drobne kwestie formalne. Pierwsza dotyczy spisu treści, który nie w pełni ukazuje logiczną, dobrze przemyślaną strukturę książki, gdyż obejmuje jedynie tytuły rozdziałów, a pomija faktycznie zastosowany podział rozdziałów na paragrafy. Druga wiąże się z wykazem literatury obejmującym: „I. Nauczanie Kościoła” (s. 327-336) i „II. Literaturę przedmiotu” podzieloną na literaturę moralnoteologiczną (s. 336-355) oraz literaturę prawną i psychologiczno-socjologiczną (s. 355-382). We wszystkich trzech wyróżnionych działach pozycje wymienione są w porządku alfabetycznym. Autor bardzo szeroko potraktował kategorię „literatura przedmiotu”, dlatego niektóre z pozycji umieszczonych w tym dziale stanowią raczej „literaturę pomocniczą”. Natomiast prezentacja nauczania Kościoła byłaby bardziej przejrzysta, gdyby Autor zwrócił uwagę na rangę poszczególnych dokumentów, odróżniając wypowiedzi so-

borowe, poszczególnych papieży, instytucji watykańskich, episkopatów krajowych, i uporządkował je chronologicznie.

Podsumowując, należy stwierdzić, że praca przedstawia rzetelną i wyważoną refleksję nad ważną kwestią moralną dotyczącą życia społecznego. Jej wartość polega na wieloaspektowym przedstawieniu zagadnień związanych z bezpieczeństwem ruchu drogowego i odpowiednim zilustrowaniu ich aktualnymi danymi statystycznymi. Podkreślić należy, że o. Cebula zaprezentował całościowe etyczno-teologiczne spojrzenie na człowieka będącego w drodze, które dopełnił wnioskami o charakterze pastoralnym, m.in. wskazaniem na środki służące formacji moralnej osób odpowiedzialnych za bezpieczeństwo ruchu drogowego, w szczególności kierowców. W ten sposób odpowiedział na ważny postulat odczytywania znaków czasu i bardziej praktycznego ujmowania refleksji teologicznej.

Ks. Zbigniew Wanat
UMK, Toruń

DOI: <http://dx.do.org/10.21852/sem.2016.3.28>

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 wczesne przesyłanie 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 2017 zamieszczane są recenzje książek w języku polskim z lat 2014-2016 i książek obcojęzycznych z lat 2012-2016.
4. Redakcja przyjmuje materiały w wersji elektronicznej na adres 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, spacjowanie 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 końcu.

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 poniżej streszczenia. Dodatkowe informacje o autorze (adres do korespondencji, numer telefonu, e-mail) należy dołączyć na osobnej kartce.
12. Obowiązującym stylem zapisu bibliografii i przypisów jest styl Chicago. Szczegółowe zasady są przedstawione w informacji dla autorów na stronie internetowej www.seminare.pl. 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.
13. Redakcja nie odsyła nie zamówionych materiałów i zastrzega sobie możliwość dokonania zmian w tytułach oraz w nocie o autorze.
14. Opublikowane w „Seminare” materiały są w całości udostępniane w internetowej wersji czasopisma pod adresem 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.
15. 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” w zakładce „Dla autorów”: www.seminare.pl.
16. Adres Redakcji: Redakcja Seminarie, ul. K. K. Baczyńskiego 1A, skr. poczt. 26, 05-092 ŁOMIANKI, tel. (22) 732-73-86; fax (22) 732-73-99, e-mail: seminare@seminare.pl.

SPIS TREŚCI
37(2016) NR 3

Z PROBLEMATYKI TEOLOGICZNEJ

- Ks. Janusz Bartczak, *Alcuni elementi della formazione sacerdotale nei discorsi e scritti quaresimali di beato Paulo VI*11
- Ks. Jerzy Adamczyk, *Homilia poza Mszą świętą. Aspekt prawno-duszpasterski*21
- Ks. Arkadiusz Domaszek SDB, *Kierownictwo duchowe alumnów seminariów duchownych i zakonników w Prawie Kanonicznym (II): zachowanie tajemnicy*35

Z PROBLEMATYKI FILOZOFICZNEJ

- Bogumił Strączek, *„Ludzki mózg jest potężną imitującą maszyną”. Teoria mimetyczna a badania nad naturą imitacji w naukach kognitywnych* 47
- Zdzisława Kobylińska, *Gianniego Vattima postulat słabego chrześcijaństwa*61

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNO-PEDAGOGICZNEJ

- Ks. Mirosław Wierzbicki SDB, *L'insegnamento della religione cattolica nel contesto europeo: profili e competenze*73
- Ks. Zbigniew Formella, Roni Eshaq Bakos Shukri OAOC, *La violenza adolescenziale nei confronti dei genitori: un altro tipo di violenza intrafamiliare*84
- Ks. Jurij Bojcheniuk, *Взгляд российских православных педагогов на методы воспитания согласно педагогической системе Иоганна Фридриха Гербарта*97
- Krzysztof Dziecnyk, *Zjawisko korupcji jako element życia społecznego*111
- Ks. Jarosław Koral SDB, *Agroturystyka jako czynnik rozwoju obszarów wiejskich w Polsce po 1989 roku*123
- Wiesław Chrzanowski, *Działania Żandarmerii Wojskowej na rzecz bezpieczeństwa w ruchu drogowym na przykładzie przedsięwzięć realizowanych przez Mazowiecki Oddział Żandarmerii Wojskowej*131
- Ks. Józef Młyński, *Kościół a problem (de)populacji w kontekście współczesności*141

Z PROBLEMATYKI HISTORYCZNEJ

- Ks. Jan Pietrzykowski SDB, *Kaznodziejstwo kanoników regularnych kongregacji krakowskiej na tle kaznodziejstwa zakonnego od średniowiecza do czasów nowożytnych*157
- Ks. Janusz Nowiński SDB, *Crux in medio ecclesiae – najstarsze monumentalne krucyfiksy z cysterskich kościołów w Loccum, Pforta i Sorø*171
- Ks. Jerzy Zając, *Czasopiśmiennictwo alumnów polskich seminariów duchownych do 1918 r. (według stanu badań na koniec 2015 roku)*181

Ks. Jacek Brakowski SDB, *Polscy duchowni – heflindzy a rozgrywki piłki nożnej w Konzentrationslager Dachau. Cz. I*191

Ks. Józef Mandziuk, *Pojednanie polsko-niemieckie w wizji kardynała Bolesława Kominka*201

SPRAWOZDANIA

Ks. Piotr Wiśniewski, *Muzykologia – nauka o muzyce. IV Ogólnopolskie sympozjum naukowe absolwentów katedry Monodii Liturgicznej KUL (Lublin, 24-26 października 2014)*215

Ks. Andrzej Kobylński, *Sprawozdanie z konferencji naukowej Psychologia a formacja ludzka. Zadania, wyzwania, perspektywy (Białystok, 16 maja 2015)*216

Ks. Piotr Szlufik SDB, *Międzyinspektoriatne spotkanie formatorów (Woźniaków, 21-24 czerwca 2015)*.....219

Ks. Krzysztof Niegowski SDB, *XXVII Międzynarodowy Festiwal Muzyki Religijnej im. ks. Stanisława Ormińskiego w Rumi (22-24 października 2015)*220

RECENZJE

K. Kmieciak-Jucięga, *Szpak. Metody pracy księdza Andrzeja Szpaka z Młodzieżą Różnych Dróg, Kraków 2013 – rec. ks. Bogdan Stańkowski SDB*227

E. Jasińska-Jędrasz, *Rękopisy muzyczne w zbiorach Archiwum Kompozytorów Polskich Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Katalog, tom I: A-L, Warszawa 2014 – rec. Marcin T.Łukaszewski*229

J. Kołak, *Życie duchowe w codzienności, Częstochowa 2015 – rec. ks. Piotr Szlufik SDB*232

Z wyobraźnią miłosierdzia. 25 lat Caritas Archidiecezji Warszawskiej, red. Jan D. Pol, Warszawa 2014 – rec. Anna Szluz233

Ks. Jan Siedlecki, *Śpiewnik kościelny, Wydanie XLI, Kraków 2015 – rec. ks. Piotr Szlufik SDB*236

B. Poniży, *Księga Mądrości na dziś [Seria: Manet Questio, t. 26], Poznań 2014 – rec. ks. Tomasz Zaklukiewicz*238

N. A. Cebula, *Odpowiedzialność kierowcy za bezpieczeństwo na drodze. Studium moralnoteologiczne, Kraków 2015 – rec. ks. Zbigniew Wanat*239

Wymagania redakcyjne stawiane tekstom publikowanym w „Seminare”243

CONTENTS
37(2016) NO. 3

THEOLOGY

- Fr. Janusz Bartczak, *Selected Elements of Priestly Formation in the Lenten Writings and Speeches of Blessed Pope Paul VI*11
- Fr. Jerzy Adamczyk, *Homily Outside of Mass. Legal and Pastoral Aspects*21
- Fr. Arkadiusz Domaszek SDB, *Spiritual Direction of Seminarists of theological Seminaries and Religious in the Canon Law (II): Secrecy*35

PHILOSOPHY

- Bogumił Strączek, *"Human Brain is a Powerful Imitating Machine" Mimetic Theory and Research on the Nature of Imitation in Cognitive Sciences* 47
- Zdzisława Kobylińska, *Gianni Vattimo's Postulate of Weak Christianity*61

SOCIO-PEDAGOGICAL SCIENCES

- Fr. Mirosław Wierzbicki SDB, *Teaching Catholic Religion in the European Context: Profiles and Competencies*73
- Fr. Roni Eshaq Bakos Shukri OAOC, Fr. Zbigniew Formella SDB, *Adolescent Violence Towards Parents: Another Type of Intrafamily Violence*84
- Fr. Jurij Bojcheniuk, *The Attitude of Russian Orthodox Educationists to Educational Methods Based on the Pedagogical System of Johann Friedrich Herbart*97
- Krzysztof Dzieczyk, *The Phenomenon of Corruption as an Element of Social Life*111
- Fr. Jarosław Koral SDB, *Agritourism as a Factor of Countryside Development in Poland After the Year 1989*123
- Wiesław Chrzanowski, *Activities of the Military Gendarmerie for the Purpose of Traffic Security at the Example of Tasks Carried out by the Masovian Branch of the Military Gendarmerie*131
- Fr. Fózef Młyński, *The Church and the Problem of Depopulation in the Context of the Present*141

HISTORY

- Fr. Jan Pietrzykowski SDB, *The Preaching of the Canons Regular of the Cracow Congregation on the Backdrop of Monastic Preaching from the Middle Ages Until the Modern Era*157
- Fr. Janusz Nowiński SDB, *"Crux in medio ecclesiae", the Oldest Monumental Crucifixes from the Cistercian Churches in Loccum, Pforta, and Sorø*171
- Fr. Jerzy Zajęc, *Periodicals of Polish Seminarists Before 1918. (According to the State of Research at the End of 2015)*181

Fr. Jacek Brakowski SDB, *Polish Clergymen – Prisoners and the Football Contest in Konzentrationslager Dachau. Part One*191

Fr. Józef Mandziuk, *The Idea of Polish-German Reconciliation According to Cardinal Bolesław Kominek*.....201

REPORTS

Fr. Piotr Wiśniewski, “*Musicology – the Study of Music*”. *4th National Symposium of the Graduates of the Department of Liturgical Monody at the Catholic University of Lublin* (Lublin, 24-26 October 2014)215

Fr. Andrzej Kobyliński, *A Report on the Scientific Conference: “Psychology and Human Formation. Tasks, Challenges, Perspectives”* (Białystok, May 16th, 2015)216

Fr. Piotr Szlufik SDB, *Interinspectorial Meeting of Formators* (Woźniaków, 21-24 June 2015).....219

Fr. Krzysztof Niegowski SDB, *A Report on the 27th International Religious Music Festival of Fr. Stanisław Ormiański SDB* (Rumia, 22-24 October, 2015)220

REVIEWS

K. Kmieciak-Jucięga, *Szpak. Metody pracy księdza Andrzeja Szpaka z Młodzieżą Różnych Dróg*, Kraków 2013 – reviewed by Fr. Bogdan Stańkowski SDB227

E. Jasińska-Jędrasz, *Rękopisy muzyczne w zbiorach Archiwum Kompozytorów Polskich Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Katalog, tom I: A-L*, Warszawa 2014 – reviewed by Marcin T. Łukaszewski229

J. Kołak, *Życie duchowe w codzienności*, Częstochowa 2015 – reviewed by Fr. Piotr Szlufik SDB232

Z wyobraźni miłosierdzia. 25 lat Caritas Archidiecezji Warszawskiej, red. Jan D. Pol, Warszawa 2014 – reviewed by Anna Szluz233

Ks. Jan Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, Wydanie XLI, Kraków 2015 – reviewed by Fr. Piotr Szlufik SDB236

B. Poniży, *Księga Mądrości na dziś* [Seria: Manet Questio, t. 26], Poznań 2014 – reviewed by Fr. Tomasz Zaklukiewicz238

N. A. Cebula, *Odpowiedzialność kierowcy za bezpieczeństwo na drodze. Studium moralnoteologiczne*, Kraków 2015 – reviewed by Fr. Zbigniew Wanat239

Editorial Requirements for Publications in *Seminare*243