

RECENZJE

1. GŁADYSZ Jan Mikołaj, **Życie muzyczno-liturgiczne w Sanktuarium Matki Bożej Tuchowskiej w latach 1893–1966**, Tuchów: Mała Poligrafia Redemptorystów w Tuchowie, 2013, 344 s., il., bibliogr., indeks, nuty, streszczenia niem. i ang., ISBN 978-83-7631-424-2.

W ostatnim okresie powstało wiele wartościowych prac z zakresu rozwoju religijnej kultury muzycznej różnych ośrodków, miast czy poszczególnych kościołów (np. katedralnych czy kolegiackich). Nadal jednak odczuwamy niedosyt syntetycznych opracowań życia liturgiczno-muzycznego w stosunkowo licznych na terenie Polski sanktuariach, nie tylko zresztą maryjnych (pozytywne wyjątki stanowią m.in. sanktuaria: jasnogórskie i piekarskie). Dlatego też należy wyrazić radość z podjęcia przez J.M. Gładysza tematu, który stanowi kolejne wypełnienie wskazanej wyżej luki, a ponadto niewątpliwie znaczące ubogacenie ciągle zbyt skromnego dorobku w odniesieniu do przemian muzyki liturgicznej w Polsce w okresie przedsoborowym. Warto także dodać, że recenzowana praca stanowi drukowaną i poprawioną wersję rozprawy doktorskiej, obronionej w 2009 r. w Instytucie Muzykologii KUL, i w tym kontekście wpisuje się również w nurt badań historycznych od szeregu lat prowadzonych na lubelskiej muzykologii, których jednym z głównych inicjatorów był ks. prof. dr hab. Karol Mrowiec, a którego J. Gładysz jest wychowankiem (podobnie zresztą jak promotor pracy – ks. prof. dr hab. Antoni Reginek).

Temat prezentowanej pozycji, sformułowany precyzyjnie, wskazuje zarówno na główny przedmiot badań, jak i przyjęte ramy chronologiczne. Ogólnie rzecz biorąc, J.M. Gładysz podjął się ambitnego i – jak wyżej wskazałem – potrzebnego zadania polegającego na przedstawieniu obrazu religijnej kultury muzycznej w sanktuarium Matki Bożej Tuchowskiej na podstawie analizy życia liturgiczno-muzycznego w latach 1893–1966. Jak czytamy we *Wstępie*, celem recenzowanej pracy jest prezentacja „całokształtu dokonań w dziedzinie muzyki religijnej i liturgicznej w tuchowskim ośrodku” „w kontekście duszpasterskiej i misyjnej działalności redemptorystów” (s. 12). Biorąc pod uwagę szerokie ujęcie omawianej problematyki, obejmujące również „wszechstronne oddziaływanie sanktuarium na mieszkańców Tuchowa i pielgrzymów” (s. 10), jak też podejmujące próbę „dostrzeżenia wszystkich walorów i kulturowego bogactwa tzw. «małej ojczyzny»” (*tamże*), zasadne byłoby poszerzenie zakresu tematu poprzez użycie bardziej pojemnego terminu „kultura muzyczna”.

Już ogólne zapoznanie się z treścią pracy pozwala zauważyć głęboką troskę autora o przypomnienie, a zarazem ocalenie tradycji owej „małej ojczyzny”, której dogłębne poznanie może być twórczo wykorzystane w kształtowaniu dalszego, właściwego rozwoju kultury muzycznej. Wykraczając nieco poza zakres recenzji, warto zauważyć, że proces ten widoczny jest w aktywnej, już prawie 30-letniej działalności muzycznej M. Gładysza w tuchowskim sanktuarium. To właśnie w dużej mierze dzięki tym szczęśliwym splotom okoliczności mamy do czynienia z pracą pisaną z emocjonalnym zaangażowaniem, ale niewątpliwie wartościową, dobrze świadczącą

zarówno o erudycji jej autora, jak i rzetelnym, szczególnie w zakresie badań historycznych, warsztacie naukowym. Należy ponadto podkreślić, że – jak słusznie zauważa autor – „jest to studium nowatorskie, choć (...) z bogatej historii życia liturgiczno-muzycznego (...) studium ujmujące tylko pewien czasowy fragment – od przejścia klasztoru i rozpoczęcia posługi duszpasterskiej przez Zgromadzenie Najświętszego Odkupiciela do reformy liturgicznej *Vaticanum II*” (s. 12).

Struktura pracy jest przejrzysta, wręcz proporcjonalna, uzasadniona zarówno od strony merytorycznej, jak i metodologicznej. Poszczególne rozdziały wzajemnie się dopełniają, co pozwoliło autorowi w sposób logiczny i wyczerpujący przedstawić problematykę zakreśloną tematem. Rozpoczynający całość *Wstęp* (s. 9–16) zawiera wszystkie wymagane, od strony metodologii pracy naukowej, podstawowe elementy. Autor uzasadnia najpierw jasno i precyzyjnie wybór tematu i jego ramy czasowe oraz – wskazany już wyżej – cel pracy. Następnie skrótowo przedstawia dotychczasowy stan badań w zakresie podjętej w rozprawie problematyki (dotyczący głównie dziejów kościoła i samego klasztoru), wskazuje podstawę źródłową pracy oraz prezentuje jej strukturę. Określa wreszcie przyjęte metody badawcze, które wynikają z historyczno-źródłowego charakteru pracy. W rozdziale I (*Sanktuarium Matki Bożej w Tuchowie*, s. 17–76), który posiada charakter rozważań wstępnych, wprowadzających w podstawową problematykę pracy, autor zwięźle, w sposób syntetyczny, przedstawia zarys dziejów Tuchowa oraz ogólną charakterystykę różnorodnych form kultu Matki Bożej Tuchowskiej, zaprezentowaną na tle historii kościoła i Cudownego Obrazu, rozwoju ruchu pielgrzymkowego oraz prowadzonego przez oo. redemptorystów duszpasterstwa. Na szczególne podkreślenie zasługuje tu umiejętne pogrupowanie licznych, często bardzo szczegółowych, informacji, zarówno „horyzontalnie” – w ramach poszczególnych paragrafów, jak i wertykalnie – poprzez umiejętne rozłożenie prezentowanych treści pomiędzy główny tekst i liczne przypisy. Takie ujęcie powoduje brak powtórzeń oraz wpływa na zwartość oraz płynność toku narracji historycznej i sprawia, że „najeżony” licznymi faktami tekst jest logiczny, zrozumiały i czyta się go z dużym zaciekawieniem. Autor wykorzystuje przy tym istniejącą, choć w sumie mało znaną, literaturę przedmiotu, jak również – co zasługuje na szczególną uwagę – osobiście „spenetrowane” archiwalia, co podnosi niewątpliwie naukową wartość recenzowanej pracy w historycznym głównie aspekcie.

Kolejne rozdziały dotyczą już bezpośrednio wyznaczonej tematem problematyki, a więc oblicza kultury muzycznej omawianego sanktuarium. W rozdziale II (*Formy kształtowania liturgii i muzyki w tuchowskim sanktuarium przed wprowadzeniem odnowy soborowej*, s. 77–145) autor omawia najpierw zachowane źródła rękopiśmienne i drukowane (księgi liturgiczne, modlitewniki i śpiewniki), następnie zaś charakteryzuje służbę Bożą w kościele klasztornym, zwracając szczególną uwagę na jej elementy specyficzne, by przejść wreszcie do analizy pieśni związanych z kultem Matki Boskiej Tuchowskiej. Tu z kolei warto wyróżnić szczegółowe opisy modlitewników o. Józefa

Palowskiego, analizy porównawcze kolejnych wydań niektórych z omawianych śpiewników oraz przejrzyste tabele modlitw i pieśni zamieszczonych w poszczególnych publikacjach. W rozdziale III (*Przejawy aktywności środowiska muzyczno-liturgicznego w tuchowskim sanktuarium*, s. 147–214), najbardziej osobistym i emocjonalnym, aczkolwiek przedstawionym rzetelnie i obiektywnie, Gładysz omawia działalność muzyków kościelnych (organistów, a zarazem dyrygentów sanktuarijnych) oraz kościelnych zespołów śpiewających (parafialnych i zakonnych – głównie kleryckich). Rozdział ten zaliczyć należy zarazem do najbardziej wartościowych od strony naukowej, przynosi bowiem wiele nieznanych dotąd faktów i wydarzeń. Na szczególne podkreślenie zasługuje w tym miejscu bogate wykorzystanie zachowanych archiwaliów, ale również informacji uzyskanych z listów i wywiadów z osobami, z którymi autor nawiązał osobisty kontakt.

Niezwykle cenne i wartościowe dopełnienie historyczno-źródłowego charakteru omawianej pracy stanowią rozbudowane i różnorodne treściowo aneksy (s. 253–344), zawierające m.in. liczne reprodukcje fotograficzne (miasta, klasztoru, najważniejszych źródeł, duszpasterzy – wraz z odnośnymi wykazami, muzyków i zespołów muzycznych – wraz ze spisem repertuaru), a także zapisy nutowe najważniejszych pieśni związanych z kultem MB Tuchowskiej, wybranych pieśni pielgrzymkowych oraz innych śpiewów wykonywanych w omawianym sanktuarium (głównie reprodukcje charakterystycznych dla okresu powojennego wydań powielaczowych). Omawiana praca Gładysza posiada także szeroką bazę źródłową, co dobrze ilustruje obszerna bibliografia, licząca ponad 300 pozycji (s. 237–252).

Generalnie, jak już wyżej wskazano, praca napisana została zrozumiałym i poprawnym stylistycznie językiem o wartkim toku narracji. Dzięki temu całość czyta się dobrze, a co ważniejsze, z dużym zainteresowaniem. Autor formułuje wnioski precyzyjnie i logicznie, natomiast zrealizowanie podjętego celu rozprawy przekonywująco udowadnia w *Zakończeniu* (s. 215–220), które zarówno od strony merytorycznej, jak i metodologicznej, nie budzi żadnych zastrzeżeń. Przeprowadzone badania pozwoliły autorowi na stwierdzenie, iż – jak pisze – „Podjęta w niniejszej pracy próba charakterystyki życia liturgiczno-muzycznego w tuchowskim sanktuarium w latach 1893–1996 wskazuje na intensywność i zróżnicowanie podejmowanych w tym zakresie działań” (s. 215). Były one możliwe głównie dzięki temu, że „od samego początku swego pobytu w Tuchowie redemptoryści zwracali uwagę na powierzenie posługi organisty muzykowi z fachowym przygotowaniem, umożliwiającym nie tylko prawidłową grę organową podczas liturgii i nabożeństw, ale również pozwalającym na prowadzenie zespołów wokalnych i instrumentalnych na odpowiednio wysokim poziomie” (s. 219). Przeprowadzone analizy doprowadziły wreszcie autora rozprawy do bardzo istotnego wniosku potwierdzającego fakt, „że zarysowana w pracy teza o kulturowym oddziaływaniu sanktuarium i misyjnej działalności redemptorystów w dziedzinie muzyki religijnej i liturgicznej znalazła swoją weryfikację” (s. 220). O naukowej wartości omawianej pracy decyduje głównie fakt pionierskiego, jak już wspomniano, opracowania syntezy obrazu kultury muzycznej tuchowskiego sanktuarium od końca XIX do poł. XX w., jak również znaczące poszerzenie wiadomości na temat działających tam

muzyków kościelnych zarówno zakonnych, jak i świeckich. Dzięki temu pozycja ta zainteresuje nie tylko mieszkańców Tuchowa oraz innych związanych blisko z tamtejszym sanktuarium maryjnym, ale wszystkich, którzy zainteresowani są rozwojem religijnej kultury muzycznej w Polsce w okresie poprzedzającym bezpośrednio czas reformy *Vaticanum II*.

Remigiusz Pośpiech (Opole)

2. JANKOSKI Andrzej, **Autorytatywne nauczanie kościelne według dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego na forum światowym**, Lublin: Wydaw. KUL 2013, 161 s., bibliogr., seria: Jeden Pan, Jedna Wiara. Studia i Rozprawy Instytutu Ekumenicznego KUL 21, ISBN 978-83-7702-657-1.

Rozumienie Kościoła w ogólności, a urzędu duchownego w szczególności, są zagadnieniami, które najbardziej różnią Kościoły katolicki i luterański, i które stanowią niemal stały przedmiot toczącego się już ponad czterdzieści lat dialogu doktrynalnego pomiędzy tymi wspólnotami. Wypracowano i napisano na ten temat już kilka znaczących raportów, które przynależą do swoistej ekumenicznej klasyki. Wciąż wymagają one rzetelnej i pogłębionej recepcji, która – jak się wydaje – stanowi przysłowiową „piętę Achillesową” doktrynalnego dialogu. Recepcja jest procesem wielowymiarowym, dokonującym się zarówno na płaszczyźnie życia kościelnego, jak i intelektualnej refleksji. W tym drugim sensie jednym z jej wymiarów jest także teologiczna analiza uzgodnień i poszukiwanie ich znaczenia na obecnym etapie historii Kościołów. W ten ważny wymiar recepcji wpisuje się monografia A. Jankoskiego.

Struktura omawianej pracy jest logiczna. Trzyma się ona klasycznego schematu i składa się z trzech rozdziałów, poprzedzonych *Wstępem* i zamkniętych *Zakończeniem*. Praca, licząca w sumie 161 stron, obejmuje jeszcze *Wykaz skrótów* i *Bibliografię*, z podziałem na źródła, opracowania i literaturę pomocniczą. Źródła podzielono na podstawowe i pomocnicze. W tych pierwszych, obejmujących dokumenty dialogów ekumenicznych, wyróżniono dokumenty dialogów światowych i lokalnych; w tych drugich zaś – nauczanie Kościoła katolickiego i luterańskiego księgi wyznaniowe.

Poszczególne rozdziały zostały skonstruowane z zachowaniem należytej proporcji poruszanych zagadnień i odzwierciedlają problematykę implikowaną tematem monografii. W pierwszym rozdziale (s. 15–52) przedstawiono kwestię przepowiadania Ewangelii jako zasadniczej misji Kościoła, realizującej się w posługiwaniu duchownym. Stąd w poszczególnych paragrafach skoncentrowano się na posługiwaniu duchownym w jego różnych odniesieniach do Ewangelii, zgodnie z prezentacją tego zagadnienia w dialogu katolicko-luterańskim. Autor każdorazowo odrębnie zaprezentował stanowisko katolickie oraz luterańskie, a następnie stwierdzone na obecnym etapie dialogu zbieżności. Ostatni paragraf poświęcony został ekumenicznej ocenie dotychczasowego dialogu i jego osiągnięć w kwestii konstytutywności urzędu duchownego dla Kościoła i wzajemnego uznania posługiwania.

Drugi rozdział (s. 53–98) bada kwestię struktur i instytucji autorytatywnego nauczania Kościoła i obejmuje

sześć szczegółowych paragrafów, które ukazują różnice i zbieżności w konfesyjnej praktyce realizacji autorytatywnego nauczania w Kościele katolickim i Kościołach luteranckich. Po historycznej prezentacji pochodzenia i rozwoju autorytetu kościelnego, następne paragrafy dotyczą nauczycielskiego autorytetu biskupów, Biskupa Rzymu, roli wiernych świeckich, teologów i władz świeckich. Autor, wzorem poprzedniego rozdziału, każdorazowo przedstawił odnośne stanowiska konfesyjne oraz istniejące zbieżności, potwierdzone w dokumentach dialogu. Ostatni paragraf drugiego rozdziału ma charakter krytyczno-oceniający w stosunku do najbardziej znaczących kwestii zawartych w dokumentach dialogu, takich jak: rozumienie i wykonywanie autorytatywnego nauczania oraz kwestia uznania nauczycielskiego autorytetu Biskupa Rzymu.

W trzecim rozdziale (s. 99–143) podjęto kwestię wiążącego charakteru nauczania kościelnego. Cztery z pięciu paragrafów skupiają się na szczegółowych aspektach tego problemu: nauczaniu dogmatyzowanemu, zakresu zobowiązawalności tego nauczania, niezłomności i nieomylności Kościoła, zagadnieniu hierarchii prawd oraz koncepcji „istoty (centrum) Ewangelii”. Każdy z tych aspektów został zaprezentowany najpierw w perspektywie konfesyjnej, a następnie przedstawiono zakres osiągniętego konsensusu. Piąty, ostatni, paragraf, podobnie jak we wcześniejszych rozdziałach, prezentuje autorską ocenę ekumenicznych wypowiedzi poświęconych omawianym szczegółowym problemom.

W niezbyt obszernym *Zakończeniu* (s. 145–148) zebrano sformułowane już wcześniej wnioski i oceny oraz wskazano na zasadnicze trudności ekumenicznego dialogu katolicko-luteranckiego, które wymagają przezwyciężenia poprzez teologiczną refleksję, zwłaszcza w kontekście zasadniczych różnic eklezjologicznych pomiędzy obiema wspólnotami konfesyjnymi.

Metodologiczna poprawność formalnej strony pracy jest nieodzownym warunkiem dla realizacji i powodzenia każdego naukowego projektu. Świadczy ona także o warsztacie naukowym autora podejmującego próbę rozwiązania postawionego problemu. Monografia A. Jankoskiego zasługuje w tym zakresie na uwagę i daje dobre świadectwo jej autorowi.

W naukowy projekt autora wprowadza *Wstęp*, który zawiera konieczne elementy składowe tej części rozprawy naukowej. A. Jankoski ujawnił w nim zasadnicze motywy podjęcia problemu autorytatywnego nauczania kościelnego. Są to z jednej strony współczesne wyzwania cywilizacyjne i społeczne, które prowadzą do wykorzenienia wielu ludzi z własnego dziedzictwa kulturowego i religijnego, oraz rodząca się w tym kontekście pilna potrzeba „głoszenia niezmienniej, nienaruszonej Ewangelii Chrystusa przez nauczanie i uświęcanie” (s. 10), z drugiej strony zaś – potrzeba wzmocnienia wiarygodności Kościoła w podejmowaniu swej podstawowej misji głoszenia Ewangelii poprzez przezwyciężenie podziałów i niezgody, podważających autorytet Kościoła. Te powody, według autora, sprawiają, że namysł nad autorytetem nauczania Kościoła staje się konieczny. I trzeba przyznać, że diagnoza ta jest trafna, co dobrze świadczy o umiejętności analizy przez A. Jankoskiego obecnej sytuacji Kościołów i ekumenicznych wyzwań, przed którymi stoją. Szkoda jednak, że autor nie uczynił kolejnego badawczego kroku, a jeśli go nawet zrobił, to o nim wprost nie

informuje, mianowicie nie odniósł się do dotychczasowego stanu badań nad tym problemem w refleksji ekumenicznej, ale natychmiast przechodzi do stwierdzenia, że „przedstawiana praca zajmie się badaniem jedynie pewnego obszaru zagadnienia autorytatywnego nauczania kościelnego, ograniczając się do dialogu katolicko-luteranckiego” (s. 11). Mimo że wyborowi problemu badawczego zawsze towarzyszy pewna arbitralność, to wydaje się, że wybór ten domaga się bardziej obiektywnego uzasadnienia. W wypadku rozprawy A. Jankoskiego rodzą się dwa zasadnicze pytania: Dlaczego wybór padł na dialog katolicko-luterancki? Co na ten temat już powiedziano i na czym w związku z tym polega nowość podjętego aspektu problemu? Wprawdzie w dalszej części *Wstępu* autor informuje, że do realizacji postawionego sobie celu wykorzysta także publikacje, w których zajmowano się problemem nauczania kościelnego i urzędu duchownego (s. 13), ale nie jest to informacja, która całkowicie czyniłaby zadość wspomnianemu wyżej brakowi.

Autor monografii precyzyjnie sformułował, co jest właściwym problemem pracy. Píše on, że „problemem badawczym (...) jest znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy i w jakiej mierze prowadzone przez Kościół katolicki i Wspólnotę luterancką dialogi doktrynalne doprowadziły do porozumienia lub przynajmniej zbliżenia, jeżeli chodzi o pojęcie nauczania kościelnego, jego autorytatywny charakter oraz struktury i instytucje tego nauczania” (s. 11). Poszukując rozwiązania postawionego problemu, A. Jankoski zgromadził i wykorzystał dość pokątną literaturę źródłową i pomocniczą, choć dokonał tu zawężającego wyboru spośród dość szerokiej literatury w tym zakresie. Nie podał jednak żadnego kryterium, zwłaszcza uzasadniającego eliminację wielu publikacji obcojęzycznych poświęconych tej problematyce. Z perspektywy tematu rozprawy należałoby również wyjaśnić obecność w *Źródłach podstawowych* dokumentów innych dialogów niż dialog katolicko-luterancki. Ponadto w tym dziale *Bibliografii* bardziej zasadne byłoby uporządkowanie dokumentów dialogu według kryterium chronologicznego.

Wykaz skrótów obejmuje wszystkie skróty użyte w pracy. Nie zastosowano zatem odsyłacza do wykazu skrótów powszechnie przyjętych w publikacjach teologicznych, zaproponowanego np. przez *Encyklopedię Katolicką*. Taka decyzja ma swoje racje i trudno jej się sprzeciwić. Trzeba jednak zauważyć, że zamieszczone opisy skrótów nie są kompletne i jednorodne, bowiem w niektórych przypadkach nie podano miejsca i roku wydania określonej publikacji, w tym dokumentów kościelnych i raportów dialogu ekumenicznego, zaś w odniesieniu do niektórych czasopism naukowych nie podano roku pierwszej publikacji. Wprawdzie nie są to duże uchybienia, skoro jednak autor zdecydował się na zamieszczenie spisu wszystkich skrótów, także tych powszechnie znanych, to winien to zrobić z należytą starannością i zgodnie z przyjętymi zasadami.

W sposób rzetelny zostały sporządzone przypisy. W wielu wypadkach nie tylko odsyłają one do konkretnego dzieła, ale dodatkowo jeszcze zawierają ważniejsze cytaty z dokumentów czy opracowań, które stanowią ważne uzupełnienie zasadniczej narracji rozprawy, choć swą obecnością w głównym tekście przyczyniłyby się do jego „rozsadzenia”.

Język rozprawy jest zasadniczo poprawny i zdecydowanie ułatwia jej lekturę oraz śledzenie toku narracji i ar-

gumentacji zastosowanej przez jej autora. Ks. Jankoski odważnie stawia problemowe pytania, na które następnie rzeczowo, bez zbytniego „rozgadania”, odpowiada. Jest przy tym obiektywny i krytyczny, wskazując na treściowo i metodologicznie słabe punkty uzgodnień doktrynalnych, bądź też miejsca wymagające dalszego pogłębienia, zwłaszcza w szerszym kontekście eklezjologicznym. Zastrzeżenia może jedynie budzić sposób prezentacji stanowisk konfesyjnych w poszczególnych aspektach podejmowanego problemu. Bardzo często autor czyni to bez nawiązania do dokumentów dialogu doktrynalnego, bądź niespójnie – jedno stanowisko w oparciu o teksty konfesyjne, drugie w oparciu o teksty uzgodnień. Temat pracy wymagał położenia nacisku na tekstach uzgodnień, które w oczywisty sposób można (i należy) poszerzyć o wypowiedzi konfesyjne poszczególnych Kościołów. Zastosowana w tym zakresie metodologia może prowadzić do wniosku, że uzgodnienia dialogu koncentrują się wyłącznie na sformułowaniu zbieżności, przemilczając zupełnie rozbieżności. Takie ujęcie ma wprawdzie swój walor (o czym jeszcze niżej), ale jednocześnie trzeba też zwrócić na jego wady. Na pochwałę zasługuje natomiast to, że A. Jankoski w tok analizy umiejętnie wplata własną, krytyczną ocenę myśli, a nawet intencji członków Komisji Dialogu i potrafi zdobyć się na dystans w stosunku do proponowanych w uzgodnieniach rozwiązań. Szczególną wartość nadają rozprawie paragrafy podsumowujące problematykę każdego z rozdziałów i oceniające osiągnięte w dialogu uzgodnienia. Z formalnego punktu widzenia jest to niezwykle istotna część rozprawy, podnosząca jej wartość naukową.

Monografia A. Jankoskiego doskonale unaocznia, jak złożony w relacjach katolicko-luterańskich jest problem zarówno rozumienia, jak i praktycznej realizacji autorytatywnego nauczania Kościoła. Autor nie ukrywa, że problem ten dotyka samych podstaw eklezjologii, która stanowi obszar najgłębszych różnic pomiędzy katolikami i luteranami, i właściwe jego rozwiązanie uwarunkowane jest przewyższeniem podstawowej różnicy, dotyczącej pojmowania Kościoła. Podejmując zatem problem autorytatywnego nauczania Kościoła w ujęciu dokumentów dialogu katolicko-luterańskiego, systematyzując podjęte w tym względzie rozwiązania, próbując ocenić stopień osiągniętej zgodności, A. Jankoski uczynił to na szerszym tle zarówno dotychczasowych konfesyjnych stanowisk, branych w historycznej i współczesnej perspektywie, jak i szeroko pojętej teologii ekumenicznej, współkształtowanej również przez osiągnięcia innych uzgodnień dialogowych niż tylko katolicko-luterańskie. Dzięki temu rozprawa zaowocowała znaczącymi i oryginalnymi osiągnięciami.

W tak trudnej i złożonej dziedzinie, jaką jest autorytatywne nauczanie kościelne, autor zdołał z całą wyrazistością wskazać na kluczowe momenty uzgodnień, w których do głosu dochodziły osiągnięte zbieżności. Wspomniany wcześniej formalny układ rozprawy sprzyjał uwypukleniu tego, co udało się osiągnąć w dialogu katolików z luteranami, nie pomijając przy tym ciągle istniejących różnic.

Z analizy uzgodnień dialogu wynika, że obie strony zdołały wspólnie przyznać, że „posługiwanie duchowne jest koniecznym i konstytutywnym elementem Kościoła” (s. 51). Taka wypowiedź znajdowała w przeszłości w obu konfesjach zróżnicowane uzasadnienie. Dialog

pozwoił na zbliżenie stanowisk w tym względzie. Jak przekonuje autor, przejawem tego jest już stwierdzenie, że konieczność posługiwania duchownego wynika z obowiązku przepowiadania przez Kościół Ewangelii. To tradycyjnie luterańskie uzasadnienie podzielane przez obie strony, świadczy dobitnie o przybliżeniu katolików do luterańskiego akcentowania prymatu Ewangelii, zgodnie z którym posługujący nie jest „ponad”, lecz „pod” słowem Bożym. Z kolei luterańska strona wykazała większą otwartość na sakramentalny wymiar posługiwania kościelnego, uznając także jego nieodzowność w budowaniu wspólnoty kościelnej.

Badania pozwoliły autorowi ukazać duży stopień zgodności odnośnie do rozumienia autorytatywnego nauczania kościelnego i struktur jego sprawowania. To jeden z tych obszarów relacji katolicko-luterańskich, które naznaczone były od samego początku podziałów rozbieżnością stanowisk i poglądów. W części pozostały one jeszcze aktualne, zwłaszcza tam, gdzie uwarunkowane są one odmiennym pojmowaniem relacji pomiędzy urzędem kościelnym a Kościołem oraz strukturą posługiwania kościelnego. A. Jankoskiemu udało się jednak krytycznie zauważyć, że bardzo ważne znaczenie dla zrozumienia istoty autorytetu nauczania w Kościele ma odmienne spojrzenie na genezę autorytetu i struktur nauczania kościelnego. Dystansuje się przy tym od prób poszukiwania za wszelką cenę analogii pomiędzy strukturami nauczania u katolików i luteranów, gdyż – jak słusznie stwierdza – nie prowadzi to do przewyższenia istniejących rozbieżności. Istotnym wnioskiem autora, wynikającym zarówno z analizy, jak i z oceny uzgodnień dialogu, jest stwierdzenie, że autorytet nauczycielski instytucji kościelnych nie jest alternatywą dla prymatu Ewangelii. Wymaga to jednak uznania zakorzenienia autorytetu nauczycielskiego instytucji Kościoła w woli samego Chrystusa. Jest to kluczowy punkt katolickiej nauki na temat autorytetu kościelnego, który nie znalazł dotychczas wystarczającej recepcji ekumenicznej, zwłaszcza w odniesieniu do nauczycielskiego autorytetu Biskupa Rzymu. A. Jankoski nie stroni w tym kontekście od surowej oceny niektórych wysiłków ekumenicznych i postulatów rodzących się w środowiskach ekumenistów tworzących bądź komentujących rezultaty uzgodnień ekumenicznych, zarzucając im nieraz „marginalizowanie istniejących problemów” (s. 94). Trzeba przyznać, że krytyczne oceny, które autor formułuje zwłaszcza w oceniających paragrafach, osadzone są na głębokiej znajomości poruszanej problematyki, zwłaszcza katolickiego punktu widzenia. Jednocześnie jednak niektóre partie pracy mogą skłaniać do podejrzenia, jakoby nie doceniał on luterańskich argumentów, a przede wszystkim nie chciał dostrzec ich korygującego znaczenia dla niektórych punktów katolickiej teologii, uznając wszelkie dowartościowanie niektórych aspektów doktryny luterańskiej niemal za przejaw relatywizmu (por. 138nn; 140n). Wydaje się, że A. Jankoski w niektórych propozycjach rozwiązania nabrzmiałych problemów zbyt pośpiesznie dostrzega przejawy dążenia do jedności za wszelką cenę i ignorowania faktycznych różnic teologicznych. Formułowane oskarżenia o marginalizowanie istniejących problemów i różnic są zbyt jednostronne i krzywdzące. Pośrednio mogą one również oznaczać przypisywanie drugiej stronie złej woli.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Pod koniec pracy, komentując kontrower-

sje wokół zasady „hierarchii prawd”, A. Jankoski formułuje uwagę dotyczącą postawy uczestników dialogu, zwłaszcza katolików, wskazując na potrzebę „zachowania wierności (...) wobec nauczania katolickiego”. Konkludując, pisze: „W szerszym, nie tylko katolickim kontekście, chodzi tutaj o zachowanie pojęcia prawdy, która jest niepodzielna, co pociąga za sobą niemożność uznania jakiegokolwiek relatywizmu w teologii i w chrześcijańskim *Credo*” (s. 143). Biorąc pod uwagę wcześniej wyrażone wątpliwości, rodzi się pytanie: Jak wobec tego ma realizować się dialog i zbliżenie stron np. w kwestii szczególnej nauczycielskiej roli Biskupa Rzymu, jeśli cytowana wyżej wypowiedź wszelkie próby „rewizji” pewnych prawd podejrzewa o relatywizm? Jaką „niepodzielną prawdę” ma na myśli autor?

W odniesieniu do wiążącego charakteru nauczania kościelnego A. Jankoski uwydatnił znaczące zbieżności. Podstawową jest przekonanie wszystkich uczestników dialogu, że kościelny autorytet nauczania ma swoje źródło w autorytecie Ewangelii Chrystusa. Jednocześnie wskazał na znaczące różnice, których źródłem pozostaje odmienna koncepcja Kościoła. Podsumowując trzeci rozdział, postuluje więc podjęcie dialogu na temat istoty Kościoła, jego relacji do Jezusa Chrystusa i obecności Ducha Świętego. Przyznając rację autorowi w kwestii znaczenia tych podstawowych pytań z zakresu eklezjologii dla podejmowania problemu autorytatywnego nauczania kościelnego, nie można nie zapytać, czy postulat ten nie został już w znacznym mierze zrealizowany. Wystarczy tylko wspomnieć rzymskokatolicko-luterański dokument *Kościół i usprawiedliwienie*. Problemem pozostaje ciągle recepcja wyników uzgodnień.

Nie sposób wymienić tu wszystkich cennych aspektów i merytorycznych implikacji recenzowanej rozprawy. Wszystkie zostały syntetycznie zebrane (choć nie bez dosłownych powtórzeń) w *Zakończeniu*. Pokazują one, że mimo istniejących nadal różnic, można mówić o dość daleko już posuniętej jednomysłności katolików i luteranów w kwestii autorytatywnego nauczania kościelnego. Monografia A. Jankoskiego jest metodologicznie i treściowo twórcza. Nie tylko zbiera i relacjonuje wyniki prac Komisji Dialogu katolicko-luterańskiego, ale jednocześnie syntetycznie przetwarza i ocenia ich ekumeniczną doniosłość.

Ks. Rajmund Porada (Opole)

3. JEŻ Tomasz, **Kultura muzyczna jezuitów na Śląsku i ziemi kłodzkiej (1581–1776)**, Warszawa: Wydaw. Naukowe „Sub Lupa” 2013, VIII, 699 s., il., bibliogr., indeksy, seria: *Studia et Dissertationes Instituti Musicologiae Universitatis Varsoviensis*. Seria B, t. 18, ISBN 978-83-64003-02-8.

Tyt. grzb.: Kultura muzyczna jezuitów na Śląsku i ziemi kłodzkiej.

W kształtowaniu bogactwa i różnorodności tradycji dziejów kultury muzycznej na Śląsku, które od ostatnich dekad poprzedniego stulecia na powrót stają się przedmiotem coraz intensywniejszych badań naukowych, znaczącą rolę odegrała działalność środowisk kościelnych, szczególnie zaś licznych na tym terenie ośrodków zakonnych. To właśnie w archiwach klasztornych zachowały się najstarsze świadectwa śląskiej przeszłości muzycznej, a do najbardziej zasłużonych w tym zakresie nale-

żą opactwa cysterskie, kanoników regularnych, premonstratensów, dominikanów czy franciszkanów, do których pod koniec XVI stulecia dołączyli jezuiti, sprowadzeni do Wrocławia w 1581 r., choć okres ich najbardziej intensywnej działalności rozpoczął się w połowie kolejnego stulecia, po zakończeniu wojny 30-letniej, wraz z rozwojem rekatolizacji i kontrreformacji. To właśnie przedstawiciele Towarzystwa Jezusowego, dzięki aktywnej pracy duszpasterskiej, edukacyjnej i kulturowej, posługując się wypracowanymi przez siebie nowoczesnymi, jak na ówczesne czasy, metodami w różnych wymiarach owocnej działalności, przyczynili się w znacznej mierze do przeprowadzenia potrydenckiej odnowy Kościoła katolickiego na Śląsku, a także realizacji na tych terenach idei kontrreformacyjnych. Istotne medium w tym procesie stanowiła bogata i pełna wystawnego przepychu sztuka barokowa, w tym także muzyka (na czele z powstającą w *stile nuovo* wielogłosową twórczością wokально-instrumentalną), coraz śmielej włączana w ramy uroczystych celebracji liturgicznych. Z drugiej strony jezuiti potrafili doskonale wykorzystać rozwijający się intensywnie nurt pobożności ludowej, z niezwykle bogatym zasobem pieśni religijnych, stanowiących wówczas repertuar pozaliturgiczny.

Co jednak znamienne, pomimo niezwykle wszechstronnego i wyczerpującego stanu badań nad szeroką i różnorodną działalnością tego zakonu (w dużej mierze wykorzystaną w recenzowanej rozprawie), problematyka muzyczna stanowi w tym dorobku znaczenie marginalne i daleko niezadowalające, a nieliczne w sumie pozycje z tego zakresu określić można w zdecydowanej większości jako przyczynkarskie. Stan taki zaobserwować możemy także np. w hasłach encyklopedycznych, w interesującym nas zakresie skupionych głównie na sztuce i teatrze jezuickim (por. np. hasło w t. 7 *Encyklopedii Katolickiej KUL*). Niewątpliwie cenne i wartościowe, z punktu widzenia naukowej przydatności, są dawniejsze studia poświęcone głównie muzyce u jezuitów na terenach Włoch (np. T.D. Culley, M. Dixon) i Niemiec (M. Wittwer), czy pochodzące z ostatnich kilkunastu lat prace opublikowane w Czechach (np. A. Fechtnerová, M. Freemanová, J. Sehnal) i na Słowacji (np. tom studiów pod red. L. Kačica), z polskojęzycznych zaś głównie opracowania historyków jezuickich – L. Grzebieńa i J. Kochanowicza oraz T. Jeża, jednak brak było dotąd wyczerpującej monografii, która by w sposób kompleksowy ukazała niepodważalne znaczenie sztuki dźwięku w działalności duszpasterskiej, edukacyjno-wychowawczej i kulturalnej jezuitów, a także ich istotnego wkładu w rozwój europejskiej kultury muzycznej XVII i XVIII w.

Prezentowana monografia T. Jeża, zarówno od strony merytorycznej, jak i metodologicznej, nie posiada właściwie słabych stron, a podczas jej lektury nie rodzą się żadne istotne z punktu widzenia naukowego dyskursu wątpliwości. Co więcej, zacieka ona czytelnika we wszystkich jej partiach, a całość, dzięki terminologicznej precyzji oraz trosce o zrozumiałość toku wywodów, formułowanych przy pomocy wysoce wysublimowanego języka, czyta się z dużym zainteresowaniem. Zakreślona tematem problematyka, dotycząca kultury muzycznej jezuitów na Śląsku i ziemi kłodzkiej w latach 1581–1776 (czyli od sprowadzenia jezuitów do Wrocławia aż po ich kasatę), przedstawiona została z nadatkiem o syntetycznie przedstawione treści historyczne (dotyczące głównie

obecności jezuitów na omawianych terenach), teologiczne (związane m.in. z rozwojem duchowości czy nurtu pobożności ludowej) oraz ogólnomuzyczne (np. ciekawe rozważania na temat muzyki liturgicznej w okresie potrydenckim, w środowisku katolickim i protestanckim). Można się, rzecz jasna, zastanawiać, czy niektóre fragmenty pracy nie zostały opracowane zbyt szczegółowo (np. historia poszczególnych kolegiów jezuickich bądź opisy życia muzycznego w zagranicznych konwiktach), inne zaś nazbyt syntetycznie (np. dotyczące kompozytorów jezuickich czy tworzonych przez nich dzieł muzycznych), można próbować uzupełniać pozycje bibliograficzne (które nie wniosłyby raczej istotnych nowości), postulować zamianę określenia: „uroczystości paraliturgiczne” na bardziej odpowiednie – „pozaliturgiczne” (także spotykane w pracy) lub po prostu „nabożeństwa”, czy wskazywać potknięcia stylistyczne bądź tzw. literówki (np. błędna pisownia niemieckiej nazwy Żor – powinno być Sohrau [Sorau to odpowiednik Żar] czy niewłaściwa forma nazwiska cysterskiego muzyka Alexiusa Gulitza [w pracy jest: Pulitz]). Wszystko to są jednak kwestie drugorzędne, mało istotne (i łatwe do poprawienia w kolejnych wydaniach) wobec bogactwa zamieszczonych w pracy treści i nowatorstwa ich interpretacji, a także wobec zasługującej na szacunek eksploracji źródeł, w większości wykorzystanych w badaniach muzykologicznych po raz pierwszy! Dotyczy to głównie źródeł zakonnych, zachowanych przede wszystkim w rzymskim *Archivum Romanum Societatis Iesu*, a także w archiwach prowincji austriackiej, czeskiej, niemieckiej i śląskiej (tu mała uwaga: przy tworzeniu nowych skrótów dla archiwum archidiecezjalnego oraz państwowego we Wrocławiu warto dla określenia miejsca zachować skrót WR – analogicznie jak przy siglach bibliotek. Podobna wątpliwość dotyczy wprowadzania innych, od już przyjętych, skrótów czasopism, np. AfMw, JSFUB, Mf, OJb, SKHS, RTSO czy ZVGS).

Uznanie budzi już oryginalny, a przy tym niezwykle przejrzysty i logiczny układ rozprawy, podzielonej na 7 części wyróżnionych przy pomocy terminów łacińskich i ich polskojęzycznych dopowiedzeń (1. *Traditio*. Konteksty źródłowe i historyczne; 2. *Usus*. Praktyka muzyczna w środowisku jezuickim; 3. *Catechesis*. Muzyka w duszpasterstwie jezuickim; 4. *Schola*. Muzyka w jezuickich instytucjach dydaktycznych; 5. *Cantus*. Praktyka muzyczna i repertuar; 6. *Societas*. Społeczna rola muzyki; 7. *Fontes*. Źródła i materiały). Całość poprzedzona jest wstępem wstępnym (*Prologus*), w którym przedstawiono przedmiot, zakres i układ pracy. Autor już w pierwszym zdaniu podkreśla niezwykle fenomen twórczości muzycznej związanej z działalnością jezuitów i ich ogromny wpływ na sztukę (w tym także muzykę) potrydencką, która jednak, jak dalej wskazuje, nie doczekała się dotąd wyczerpującego opracowania. W zamieszczonych tu rozważaniach wstępnych czytamy m.in.: „Nie sposób przecenić stymulującej kulturotwórczo obecności jezuitów w tradycji artystycznej swoich czasów. Rozmach, kunszt i forma powstającej w jezuickich ośrodkach architektury, malarstwa i rzeźby do dziś budzą szacunek nie tylko przeciętnego odbiorcy, ale także historyka kultury, poznającego przecież o wiele obfitszą spuściznę artystyczną o tej samej genezie, zachowaną w utworach literackich, teatralnych i muzycznych. Paradoksalnie, to właśnie niezwykle bogata tradycja jezuickich sztuk retorycznych była przez

długi czas rzadziej eksplorowana przez badaczy, uprzedzonych z powodu ideowo nacechowanych opinii, które zarzucały tej spuściznie schematyczność, akademickość i brak oryginalności. Prowadzone od paru dekad prace historyków literatury, teatru i muzyki wyraźnie dowodzą, że powyższy stereotyp jest dalece niesprawiedliwy, nie tylko zresztą dla sztuki jezuickiej. Jego nieobiektywność w znacznym stopniu utrudnia także rozumienie całej europejskiej kultury nowożytnej, dla której tradycja ta była przecież jednym z ważniejszych komponentów” (s. 1).

Już na podstawie przytoczonych zdań widzimy, jak ważnego, a zarazem ambitnego zadania podjął się autor, który wpisuje się zarazem twórczo w rozwój stosunkowo niedawno rozpoczętego – przynajmniej w zakresie sztuki muzycznej – nurtu badawczego. Jest to tym bardziej godne podkreślenia, że na gruncie muzykologii polskiej tematyka ta jest mocno zaniedbana, niewspółmiernie w stosunku do jej znaczenia. Celem ukazania „całokształtu zjawisk, towarzyszących uprawianiu muzyki w badanym środowisku” (s. 2), w polu zainteresowań badawczych dra T. Jeża znalazły się – jak sam zaznacza – „zarówno konkretyzacje dzieł muzycznych, jak i okoliczności ich powstania, działalność instytucji zaangażowanych w wykonania muzyczne oraz problem recepcji muzyki w środowiskach jej odbiorców” (tamże). Na tej podstawie autor podejmuje próbę „rekonstrukcji historycznych wzorów zachowania i myślenia, eksplikowanych zarówno w piśmiennictwie jezuickim, jak i zakodowanych w estetycznym i ideowym przekazie dzieł sztuki muzycznej” (s. 3), a zarazem „rekonstrukcji dynamiki jezuickiego życia muzycznego na badanym terenie” (s. 5). Wiarygodność tego rodzaju rekonstrukcji warunkuje w sposób absolutnie przekonujący niezwykle szeroka baza źródłowa, przedstawiona – w ramach odpowiednich wykazów – w ostatniej części prezentowanej pracy (s. 527–663), licząca w sumie ponad dwa tysiące (dokładnie 2023) pozycji (!), w tym ponad 700 źródeł rękopiśmiennych i ponad 600 starych druków (z niezwykle zasobną i cenną kolekcją librett spektakli teatralnych i oratoryjnych oraz ich streszczeń, uzupełnioną programami specyficznych dla środowisk jezuickich *meditationes quadragesimales*), a także prawie 700 pozycji literatury przedmiotu (można się zastanawiać, czy zamieszczonych w wykazie literatury XIX-wiecznych opracowań zbiorów dekretów [*Institutum Societatis Iesu. Examen et Constitutiones. Decreta Congregationum Generalium...*] oraz różnych dokumentów zakonnych wydanych wspólnie w seriach: *Monumenta Historica Societatis Iesu* i *Monumenta Ignatiana*, a nawet innych wydań pisma św. Ignacego Loyoli, nie przenieść jednak do części źródłowej?).

Nie sposób omówić tu szczegółowo wszystkich zawartych w pracy różnorodnych wątków tematycznych oraz ich kontekstów związanych z kulturotwórczą działalnością jezuitów. Dlatego też w dalszej części recenzji skupimy się jedynie na najbardziej istotnych – z perspektywy badań muzykologicznych – zagadnieniach, które znacząco poszerzają i ubogacają stan wiedzy w tym obszarze. Przede wszystkim należy podkreślić, iż dzięki gruntownym badaniom źródeł zakonnych, szczególnie katalogów osobowych, T. Jeż przywrócił do naukowego obiegu szereg (ponad 400!) mało-, bądź w ogóle nieznanym dotąd nazwisk działających na Śląsku muzyków jezuickich, szczególnie prefektów muzyki, pedagogów, opiekunów zespołów muzycznych, organistów i organmistrzów,

a także poszerzył informacje na temat reprezentujących omawiane zgromadzenie kompozytorów (w sumie 26). Niezwykle interesujące i naukowo poznawcze, a z punktu widzenia dotychczasowej literatury przedmiotu w dużej mierze nowatorskie, są rozważania na temat miejsca i roli muzyki w kulturze środowisk jezuickich, widzianych zawsze w kontekście działalności duszpasterskiej i praktyki liturgicznej (ze wszystkimi konsekwencjami wynikającymi z charakteru epoki), ukazujące specyficzną przemianę w tym zakresie, prowadzącą do „wykształcenia się u progu XVIII wieku nowego sposobu społecznego funkcjonowania muzyki” (s. 4). Oryginalne podsumowanie tych treści autor zawarł w przedostatnim rozdziale recenzowanej pracy (zatytułowanym: *Societas*, s. 503–514), który pełni funkcję tradycyjnego zakończenia całości rozważań. Warto przytoczyć tu kilka fundamentalnych myśli, wyraźnie wskazujących na „logiczny i spójny przekaz ideacyjny” kultury muzycznej środowisk jezuickich, która pomimo wyraźnie pragmatycznego aspektu, zajmowała ważne miejsce w „kompleksowym programie reform o wyraźnie humanistycznej motywacji” (s. 503), stając się „doskonałym medium społecznej komunikacji” (s. 504). Wyciągając wnioski z przeprowadzonych w pracy analiz, T. Jeż podkreśla: „Jezuicką muzykę można postrzegać jako korelat Ignacjańskich *Ćwiczeń duchownych*, zapraszających do świata transcendencji człowieka w jego psychofizycznej integralności. (...) Zgodnie z jezuickim ideałem *magis*, tworzona w tym środowisku sztuka wykorzystywała możliwie ekstensywnie potencjał muzyki, najchętniej łącząc jej oddziaływanie z przekazem słownym i wizualnym. Muzyka była więc elementem komunikacji multimedialnej, użytej do holistycznie rozumianej formacji religijnej. Aby być skuteczna, musiała łączyć jakości religijne z estetycznymi i formalnymi. (...) Wskazane też było, aby łączyła jakości uniwersalne z elementami tradycji lokalnych, przyciągała do uczestnictwa w liturgii, nie przesłaniając jej sobą, spełniała kryterium *ad aedificationem*, zachowując ciągłość dotychczasowych wzorów artystycznych” (tamże). To nowatorskie – syntetyzujące i akomodacyjne zarazem podejście jezuitów do „sztuki dźwięku” współgrało z innymi ich pionierskimi działaniami w zakresie dynamicznego rozwoju prowadzonych przez zakon instytucji edukacyjnych i kulturalnych (jak stwierdza autor: stworzony przez jezuitów program nauczania „na kolejne dwieście lat wyznaczył kierunki rozwoju europejskich instytucji dydaktycznych” – s. 506), owocnej formacji katechetycznej (z wykorzystaniem m.in. pieśni religijnej) i związanej z nią edukacji liturgicznej, a przede wszystkim na gruncie stworzonego i szczególnie popieranego w omawianych środowiskach, stanowiącego swoisty fenomen kultury, jezuickiego dramatu szkolnego.

Do najbardziej cennych i wartościowych partii książki należy rozdział piąty, zarazem najbardziej muzykologiczny, dotyczący praktyki muzycznej i repertuaru muzycznego pielęgnowanego w środowiskach jezuickich (s. 419–502). Przede wszystkim T. Jeż, w oparciu o badania źródłowe, przekonywająco i – miejmy nadzieję – ostatecznie rozprawia się z często nadużywanym i błędnym stereotypem: *Jesuita non cantat*, a także z równie nieprawdziwym zarzutem dystansu jezuitów do liturgii. Potwierdzenie nowego podejścia do tych kwestii stanowi kilkakrotnie już wskazywana i w pełni udowodniona znacząca rola muzyki w różnorodnej i aktywnej działalności o-

wianego zakonu, jak również dynamiczny rozwój oraz bogactwo form kultury muzycznej w prowadzonych przez członków Towarzystwa Jezusowego instytucjach (duszpasterskich i edukacyjnych). Dodatkowych argumentów dostarczają ponadto szczegółowe informacje dotyczące działalności poszczególnych muzyków jezuickich (głównie w odniesieniu do prefektów muzyki i kompozytorów, uzupełnionych dodatkowo o organmistrzów i organistów), a także gruntowne i rzetelne, ilustrowane odpowiednio dobranymi przykładami nutowymi, analizy nieliczne, niestety, zachowanych dzieł muzycznych (autor wyróżnia tu repertuar powstały w środowisku jezuickim oraz repertuar przyswojony przez jezuickie instytucje muzyczne). O ile same analizy nie budzą żadnych zastrzeżeń, to drobne wątpliwości rodzą się w odniesieniu do nie do końca jasnych kryteriów wyróżnienia kolejnych pokoleń kompozytorów jezuickich, jak również wyboru nazwisk, do których twórcy ci są porównywani. Można jeszcze zrozumieć wybór K. Förstera jun. czy J.K. Kerlla, którzy studiowali w Rzymie u G. Carissimiego, jednak już nazwiska J.Ch. Bacha oraz F.X. Richtera wydają się zbyt przypadkowe. Moim zdaniem, lepszym punktem odniesienia byłoby przedstawienie kolejnych generacji twórców szkoły neapolitańskiej, którzy stanowili najbardziej wyraźny wzór dla wielu (nawet spośród omawianych) kompozytorów ówczesnej muzyki religijnej. Z reguły jednak rozważania tej części pracy przynoszą, jak wyżej wspomniano, wiele cennych oraz interesujących informacji i pozwalają na sformułowanie istotnego wniosku, iż „jezuicki repertuar muzyczny łączy w swych muzycznych konkretyzacjach cechy współczesności i tradycji”, w specyficznej dla tego ośrodka symbiozie „tradycji muzyki figuralnej z wernakularnym repertuarem pieśniowym” (s. 489). Dla badaczy dziejów kultury muzycznej Śląska niezwykle wartościowe są wreszcie rozważania dotyczące rozprzestrzeniania oraz wzajemnego przenikania się repertuaru muzycznego (wielogłosowego i pieśniowego) pomiędzy różnymi, działającymi na omawianym terenie, ośrodkami kościelnymi (głównie klasztornymi).

Ogólnie prezentowaną książkę T. Jeża należy zaliczyć do prac w pełni interdyscyplinarnych, która imponuje nie tylko rozmiarami (699 stron formatu B5), ale przede wszystkim bogactwem treści, świadcząc zarazem o wszechstronności i erudycji autora, o jego szerokim, a zarazem fachowym i dojrzałym warsztacie naukowym. Na podkreślenie zasługuje również wzorцова szata graficzna i profesjonalna redakcja techniczna publikacji wydanej w uniwersyteckiej serii „*Studia et Dissertationes Instituti Musicologiae Universitatis Varsoviensis*” (seria B, tom XVIII) oraz opracowanej w warszawskim Wydawnictwie Naukowym Sub Lupa, włącznie z troską o przejrzystość tabel i staranność zapisu przykładów nutowych oraz dopełniających całość indeksów (miejscowości i instytucji oraz osób). Widoczna jest również dbałość o odpowiednią jakość ilustracji, choć pewien niedosyt rodzi brak ilustracji kolorowych, szczególnie tych, które przedstawiają bogate i wielobarwne wnętrza śląskich kościołów jezuickich. Warto to uzupełnić w obcojęzycznym wydaniu publikacji, które powinno zostać zrealizowane celem uprzyętnienia znakomitego owocu badań jak najliczniejszym zagranicznym środowiskom naukowym oraz zakonnym.

Remigiusz Pośpiech (Wrocław – Opole)

4. Kapelani Wojska Polskiego pomordowani na Wschodzie 1940–1941. Materiały i źródła do biografii duszpasterzy Wojska Polskiego z lat 1919–1939 wszystkich wyznań religijnych – ofiar zbrodni katyńskiej, red. Barbara Tarkowska, wstęp bp Józef Guzek, Warszawa – Mińsk Mazowiecki: Oficyna Wydaw. „Zbroja” 2013, 511 s., il., bibliogr., ISBN 978-83-63164-40-9.

Życie owego pokolenia nazaczył bądź złamał koniec dotychczasowego świata, odbudowywanego odpowiedzialnie i wśród wielkich trudności, świata, którym była dla nich odrodzona Polska. Okazuje się jednak, iż nie rozpacz i degeneracja, ale (przy całej niewiedzy o dramatycznie rysującej się przyszłości) najgłębsze wewnętrzne poruszenie oparte o radykalny zwrot ku Transcendencji stało się udziałem żołnierzy napadniętej przez sąsiadów i zdradzonej przez sojuszników Rzeczypospolitej. „Księża kapelani wszystkich wyznań reprezentowanych w armii polskiej odprawiali nabożeństwa w natłoczonych po brzegi barakach. Przywdziewali na siebie biedniutkie, cudem uratowane insygnia kapłańskie i liturgiczne, przed ołtarzami zbitymi z paru desek i przykrytymi kawałkiem białego płótna odprawiali modły solenne tak piękne, wzniosłe, tak bliskie Wszechmogącego, jakich żadna świątynia na świecie nie zdołała osiągnąć (...). Nigdy w życiu nie widziałem tylu serdecznych łez, co spływały po twarzach młodych, starych, słabych, silnych i tych najtwardszych, zahartowanych w bojach, których – zdawałoby się – już nic nie wzruszy” – wspominał świadek krótko po wrześniowej napaści na Polskę hitlerowskich Niemiec i sowieckiej Rosji (s. 5). Nie mógł być nagły, zupełnie nieciągly z dotychczasową rzeczywistością ów zryw w poszukiwaniu nadprzyrodzonego wspomnienia. To doświadczenie jeszcze głębszego niż dotąd lub w ogóle nowego czy odnawiającego się powierzenia Bogu okazało się w ogóle możliwe dzięki ponaddwudziestoletniej obecności w polskich szeregach żołnierskich rzymskokatolickich przeważnie kapelanów, wśród których nie zabrakło przecież także przedstawicieli wyznań wszystkich trzech wielkich monoteistycznych religii, kulturowanych przez jej ludność. Byli z żołnierzami w zmaganiach i zwycięstwach, byli w czas pokoju, byli we łzach przegranej, szli z nimi na krawędź dołów śmierci i dalej... A jako że była to przegrana na długie dziesiątki lat, mogli z nimi, bezimiennie już, na wieki tam pozostać.

Pamięć Boża jest wieczna, natomiast dla ułomnej pamięci ludzkiej ocala ich także przedłożona księga, która „powstała dla upamiętnienia duszpasterzy z lat 1919–1939 wszystkich wyznań i religii reprezentowanych w armii polskiej, starszych kapelanów służby czynnej oraz kapelanów rezerwy i ochotników, którzy po inwazji sowieckiej na Polskę we wrześniu 1939 r. razem z żołnierzami dostali się do sowieckiej niewoli, jako jeńcy wojenni byli internowani w obozach specjalnych w Kozielsku, Ostaszkowie, Starobielsku i więzieniach w Moskwie, Kijowie, Mińsku, a później pomordowani przez NKWD w Katyniu, Charkowie, Twerze oraz innych miejscach na terytorium ZSRR” (s. 9). Męczeństwo to (pojęte tu szerszej niż kanonicznie) dokonywało się w wielu miejscach, z których szeregu, częściowo ginącego w mrokach niewiedzy, krwawo wybija się Katyń, gdzie „zginęło 13 duchownych, w tym 6 kapelanów zawodowych, 1 kapelan rezerwy i 2 kleryków wyznania rzymskokatolickiego oraz 4 kapelanów zawodowych innych wyznań” (s. 15).

Tom otwiera przywołany okrucieństwem pamiętnikarski i zaraz *Słowo Biskupa Polowego Wojska Polskiego* bp. Józefa Guzka, które przynosi podziękowanie „Pani Barbarze Tarkowskiej i wspierającym ją Członkom Stowarzyszeń Katyńskich oraz liczny Wolontariuszom” (s. 7), dzięki któremu możemy dowiedzieć się o bodaj najbardziej zasłużonej dla upamiętnienia postaci i środowisku. Stało się ono możliwe dzięki całkowicie bezinteresownemu („charytatywnie” – s. 9) zaangażowaniu 75 podmiotów – osób oraz instytucji religijnych i świeckich, alfabetycznie, wedle pierwszych liter nazwisk albo nazw, wyszczególnionych we *Wprowadzeniu* (s. 9–11). Jaki był sposób tego zaangażowania – bądź to przechowanie i udostępnienie domowych pamiątek (jak chociażby rodzinne dokumenty, zapiski i zdjęcia czy więzienna korespondencja ofiar), bądź działalność statutowa wyspecjalizowanych agend, bądź wsparcie osób dobrej woli – dość łatwo i z dużym prawdopodobieństwem można ustalić. Trudniej natomiast wyjść z podziwu nad szeroką różnorodnością wielorako ogarniętej i przedstawionej materii badawczej.

Tekst *Kapelani Wojska Polskiego II RP – ofiary zbrodni katyńskiej* (s. 13–40) stanowi żywiołowe nakreślenie istoty powołania, działalności oraz losu ofiar – bohaterów, a także walki o pamięć. Mamy tu do czynienia z wyliczeniami ich personaliów i grobowych znalezisk oraz wyróżniającymi się cytacjami nie tylko literatury katyńskiej, ale także niemieckiej dokumentacji i okupacyjnej prasy polskojęzycznej. Sprawę widzimy więc niejako oczyma rodzin dowiadujących się o tragedii i przeżywających ją dziesiątkami lat. Po tej lekturze niejako wraz z ówczesnymi szeregami żołnierskimi nabywamy przeświadczenia, iż „dowódca wojskowy przekazuje żołnierzowi broń do ręki i rozkaz Naczelnego wodza armii polskiej do walki z bolszewizmem, a ksiądz kapelan przekazuje siłę duchową pochodzącą od Boga do obrony niepodległej Ojczyzny” (s. 13). Z perspektywy dziesięcioleci nie ulega też wątpliwości, iż „starsi kapelani zawodowi, frontowcy z czasu wojny polsko-bolszewickiej, to była najlepsza kadra duszpasterska w latach międzywojennych” (s. 13).

Z kolei *Życie religijne w obozach sowieckiej niewoli* (s. 41–64) przenika podobna, ale jeszcze bardziej intensywna, atmosfera rodzinnej memuarystyki. Najcenniejsze może jawią się cytacje odnalezionych w mundurach ofiar pełnych żarliwej wiary błagań, gdzie „o Polskę wolną i niepodległą, (...) o Polskę czystych rąk”, „modlą się Panie gruzi miast i zgłiszczą wsi” (s. 51).

Najobszerniejszy jest podrozdział *Materiały i źródła do biografii kapelanów WP – Katyń, Charków, Twer*, obejmujący 31 bardzo niejednakowej objętości biogramów. Każdy zbudowany z wykorzystaniem możliwie największego wachlarza odnośnych źródeł i publikacji, tak by bogactwo informacji tekstowej uzupełniała zachowana ikonografia. Bazę stanowi krótka lub dłuższa nota, do której dołączono każdą osiągalną dla bezimiennego autora, a utrwaloną pismem lub drukiem, wypowiedź odnośnie do opisywanej postaci, jej bądź nam współczesną; prym wiodą cytowane archiwalia, nie brakuje tu przecież ani wspomnień, ani anegdot, opinii czy komentarzy.

Jako ważne uzupełnienie jawi się *Aneks z załącznikami*, opisany jako *Informacje ze stowarzyszenia Memorial w Moskwie o 24 kapelanach WP – Katyń, Charków, Twer* (s. 403–427). W istocie chodzi tu o list do tamtejszej Ambasady RP i listę wyjaśniających uwag.

Bolesne unaocznienie odsłanianej po latach tragedii stanowi dwustronicowy (s. 427–428) zbiór fotografii *Przedmioty religijne znalezione w grobach katyńskich. Katyń, Charków, Miednoje, Bykownia*.

Najmniej znane są losy tych, którym poświęcono dalszą, drugą z najobszerniejszych części tomu *Kapelani WP – ofiary innych miejsc zbrodni katyńskiej* (s. 429–490). Sposób jej opracowania jest zbliżony do tego, co znamy z powyższych „Materiałów”, ale dane dotyczące omawianych 46 osób są zdecydowanie uboższe.

Cztery postacie dodatkowo jeszcze uwypukla dwustronicowa (s. 491–492) nota *Kapelani Korpusu Ochrony Pogranicza w grobach katyńskich*. Kolejne dwie stronicowe (s. 493–494) z małą, acz bezcenną fotografią dokumentują wyjątkowe wydarzenie: *Ojciec Święty Jan Paweł II w Bykowni*. Odnotowano w ten sposób pozaprotokolarną papieską wizytę 25 czerwca 2001 roku w podkijowskim miejscu spoczynku, wówczas jeszcze nieoznaczonym, bardzo wielu ofiar sowieckiego reżimu, wśród nich także polskich oficerów, zamordowanych „trybem katyńskim” (s. 494).

Wypowiedź *Katyńskie pamiątki znaki kultu patriotyczno-religijnego* (s. 495–504) to żywiołowe zebranie zagadnień z dziedziny duchowych i materialnych sposobów upamiętnienia tragedii: cmentarzysk, pomników, świątyń i zachowanych ruchomych relikwii-artefaktów, to głos w dyskusji o rozwiązaniach już istniejących oraz wezwanie do podjęcia nowych, doskonalszych, bliższych prawdy.

Księgę kończy dwustronicowy (s. 505–506) apel *Sprawa to wielka i święta*. Już na jej początku zaznaczając, iż „ożyła sprawa beatyfikacji męczenników Katynia, Charkowa i Tweru” (s. 29), tłumaczono (s. 31–37), jak się zaczęły i potoczyły pierwsze i kolejne przedkanoniczne jeszcze starania. Tu zaś w pełnym błysku światła jeszcze raz okazują się najszlachetniejsze zamiary twórców tomu i odsłania się sposób jego powstania. Oto podczas konwersatorium przeprowadzonego 6 czerwca 2012 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego stwierdzono, iż „po beatyfikacji 108 męczenników II wojny, beatyfikowanych 16 czerwca 1999 r. przez papieża Jana Pawła II, społeczeństwo doceniło symboliczny akt religijny upamiętnienia męczenników ze strony Zachodu, jednocześnie domagając się, aby ten akt był dopełniony beatyfikacją męczenników ze strony Wschodu, o których nie wolno zapominać”. Wówczas to bp Antoni Dydych poinformował o powołaniu przez Episkopat Polski Ośrodka Dokumentacji Kanonizacyjnej Męczenników Wschodu w Drohiczyźnie, który podejmuje prace „zmierzające do otwarcia i prowadzenia tego procesu” wyłonionych 24 kandydatów, których lista zajmuje wcześniej całą stronę (s. 35). Kończy ją, wyróżniający się wśród wszystkich i osobowością, i stopniem zaawansowania jej dokumentacji, ks. podpułkownik Jan Leon Ziółkowski, stryj wspomnianej Barbary Tarkowskiej (s. 505).

Krótkie było polskie niepodległe dwudziestolecie, ale płodne wychowawczo, w wybitne osobowości bogate. Musiały one oglądać tragedię swojego świata, ale były takie, że nie potrafiły się z nią zgodzić. Systemowy i z założenia wyniszczający zamach na państwo i naród, który je stworzył, skierowany został w jego organizacyjny rdzeń oraz w ożywiającą je religijną duszę. Pierwszy stanowiło Wojsko Polskie, drugie Kościół katolicki trojga obrządków z zasadniczo szlachetnie harmonijnym towarzysze-

niem odłączonego Kościoła wschodniego i Wspólnot poreformacyjnych oraz achryścijańskich. Losy kapelanów Wojska Polskiego stanowią zatem bolesną koniunkcję udręk społeczności świeckiej i religijnych. Za uczestnictwo w realizacji pragnienia życia społecznego w czci Boga i człowieka, podejmowanej pomiędzy potworami nieuznającymi żadnej czci poza kultem siły, najwyższą cenę ponosili duchowni – rzymscy, greccy i ormiańscy katolicy, prawosławni, ewangelicy augsburscy i reformowani, żydzi i muzułmanie – w mundurach państwa znieprawdzonego i zdeptanego naraz przez dwa najkrwawsze totalitaryzmy w dziejach ludzkości.

Książkę pułkownik Szymon Fedoranko, prawosławny kapelan Wojska Polskiego, męczennik Katynia, przez umieszczenie swej podobizny w zbiorowym wizerunku ofiar w nowo pobudowanej przy cmentarzysku cerkwi włączony już został do kanonicznej ikonografii swego wyznania. Ścisłe i surowe są katolickie reguły wynoszenia do chwały ołtarzy nawet wobec tych, którzy przelali krew: trzeba wykazać, że w ten sposób uwiecznione zostało ich uprzednie heroicznie cnotliwe życie, odebrane im z nienawiści do wiary. Może i powinien w tym dopomóc omawiany tom. Książka powstała z wyrażonej czynem w latach 2009–2013 pasji ludzi dobrej woli, która „polegała na szukaniu dokumentów w archiwach i rodzinach kapelanów oraz książek i czasopism, w których drukowane były biogramy kapelanów zawodowych i księży rezerwistów oraz wspomnienia o ich służbie w parafiach wojskowych i cywilnych przed wojną z Niemcami, a także relacje ocalonych jeńców, którzy widzieli kapelanów w obozach sowieckiej niewoli i pamiętali działalność religijną w Kozielsku, Starobielsku i Ostaszkowie (s. 37) – nie jest jednorodna ani elegancka. Jak rozkopana mogiła odsłania światu straszną prawdę, woła o zatrzymanie się i uwagę, o dalszą mobilizację, trud i wysiłek w wyjaśnieniu, jak i dlaczego tak właśnie było. Otrzymujemy nie tyle pracę zbiorową, co zbiór prac czy nawet świadectw o pracach – tak ważnych, że bezcennych, dotyczących ludzkiej tragedii, bohaterstwa i świętości.

Ks. Sebastian Krzyżanowski (Opole)

5. KOZAKIEWICZ Stanisław, **Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim. Rozwój wybranych aspektów ekklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej**, Olsztyn: „SQL”, 306 s., ISBN 978-83-964129-02-5.

Tytuł rozprawy zachęca do lektury, gdyż jest zapowiedzią prezentacji myśli wybitnego myśliciela „złotego wieku” polskiej kultury, polskiego kardynała uczestniczącego w europejskich debatach o dziedzictwie myśli chrześcijańskiej w XVI w. Myśl Stanisława Hozjusza warta jest naukowego zgłębiania już chociażby z tego względu, że w ostatnich dziesiątkach lat skazano go na dziejowe zapomnienie – na kartach podręczników historii przedstawiano go jako nieprzejednanego, czy fanatycznego szermierza kontrreformacji. Oceniano go niezwykle surowo za brak tolerancji wobec reformacji, traktowanej jako niekwestionowane źródło postępu nowożytnej kultury.

Oryginalność tematu i aktualna potrzeba zgłębiania podjętego problemu zawarta jest też w drugim tytułowym elemencie – kategorii zbawienia. Zwraca na nią uwagę

sam autor, gdy, wspierając się myślą Jana Pawła II, pisze o „laickim zbawieniu” (s. 11n) i „antropocentrycznych” koncepcjach zbawienia (s. 12). Według niego, dzisiaj coraz odważniej moderatorzy polityczni i ideologowie laicy odrzucają Boga i nadprzyrodzoność, a radykalnie głoszą zbawienie antychrześcijańskie, ograniczając spełnienie się człowieka tylko w doczesności. Kozakiewicz pragnie zaprezentować otwartą na transcendencję i Chrystusa soteriologię kard. Hozjusza, odnosząc ją do osiągnięć teologii współczesnej, która zbawienie ujmuje jako tajemnicę przyciągania człowieka przez Boga.

Horyzontem współczesnego myślenia i pisania o chrześcijańskim zbawieniu zdaje się być dla autora studium cytowany we *Wstępie* W. Hryniewicz: „Tajemnica zbawienia to przyciąganie człowieka jako istoty wolnej, partnera Boga, Jego rozmówcy i współpracownika. «Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem» (2 Kor 5,17). Kto znalazł się w obrębie Jego oddziaływania i Jego przyjaźni, wkroczył w zupełnie nowy świat, w nowy typ odniesień. Zbawienie jest darem, jest wyjściem Boga naprzeciw człowiekowi. A jest to Bóg życzliwy, przyjazny, wręcz stojący u drzwi ludzkiej wolności i pukający, i cierpliwie czekający na otwarcie. Zbawienie dokonuje się wtedy, kiedy następuje to otwarcie, danie Panu Bogu przestrzeni, żeby wszedł i przemienił nasze człowieczeństwo. (...) zbawienie to jest już coś ze zmartwychwstania po tej stronie życia. To ucieczka od królestwa «martwych dusz». Ocalenie i budowanie na czymś trwałym, na dobru, które nie przemija. Zbawienie ma w sobie coś, co bardzo ceni mentalność współczesna: udane życie. To... swoisty sukces: życie wolne, nie zniewolone, otwarte, otwierające się na drugich, wrażliwe...” (s. 9). Próba prezentacji napięcia między soteriologią Hozjusza a współczesnymi koncepcjami zbawienia zdaje się być bardzo oryginalnym celem autora. Warto przyjrzeć się bliżej końcowym efektom realizacji tego zamierzenia.

Problem badawczy Kozakiewicz jasno sformułował w tytule i podtytule rozprawy, a następnie szerzej opisał we *Wstępie*. W jego zamierzeniu „opracowanie nie jest tylko prezentacją wycinka XVI-wiecznej historii teologii w zakresie soteriologii i eklezjologii katolickiej, ale także próbą ukazania rozwoju tych dyscyplin w perspektywie minionych prawie pięciu wieków. W rozprawie został ukazany bowiem nie tylko wspaniały dorobek jednego z najbardziej znamienitych polskich teologów, lecz również tak doktryna Kościoła, jak i myśl teologów doby współczesnej w zakresie stanowiącym przedmiot merytoryczny. Nieograniczenie się jedynie do historycznej rekonstrukcji nauki o zbawieniu w ujęciu Hozjusza ma swoje uzasadnienie choćby i w tym fakcie, iż wiele elementów jego soteriologii i eklezjologii znajduje wciąż swoją kontynuację w dzisiejszej katolickiej myśli teologicznej” (s. 17). Jasność określenia problemu badawczego burzy jedynie zdanie z kolejnego akapitu, kiedy autor pisze: „W rozprawie jest brak prezentacji rozwoju eklezjologii, soteriologii i sakramentologii katolickiej od czasów po Hozjuszu do Soboru Watykańskiego II”. Prawdopodobnie pragnął zrezygnować z całościowych prezentacji i ograniczyć się – jak na to wskazuje podtytuł – do „wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych”, ale kryterium tego wyboru nie zostało we *Wstępie* ściślej określone.

Przyjęta dla rozwiązania problemu badawczego metoda zostaje określona krótko jako „historyczno-dog-

matyczna” (s. 16). Analizie zamierzano bowiem poddać wiele kwestii dogmatycznych, dotyczących katolickiej soteriologii, eklezjologii, sakramentologii, a nawet ekumenizmu. W praktyce obrona metoda okazała się być narzędziem właściwym i dostosowanym do celu opracowania. Przeprowadzone w oparciu o tę metodę analizy są klarowne, a wnioski dojrzałe.

Na zasadniczą strukturę rozprawy składają się, oprócz *Wstępu* (s. 7–17), cztery integralnie ze sobą powiązane rozdziały zwieńczone krótkimi podsumowaniami, *Zakończenie* (s. 283–290), streszczenie w języku angielskim (s. 291–292), *Wykaz skrótów* (s. 293–294) i *Bibliografia* (s. 295–306).

Struktura robi wrażenie logicznej i spójnej. Aby zrozumieć i syntetycznie ukazać kwestię zbawienia w Kościele w nauczaniu Hozjusza, dokonano wprowadzenia w kontekst historyczno-teologiczny (rozdział I, s. 19–64). Następnie przedstawiono źródła zbawcze (*fontes salutis*), które dla teologa z Warmii były najważniejsze, gdyż zapewniały otrzymanie zbawienia w Kościele (rozdział II, s. 65–184). Kolejny rozdział ukazuje Kościół jako tajemnicę, miejsce i narzędzie zbawienia (*fundamenta salutis*) – sam Kościół nie zbawia, ponieważ zbawienie jest dziełem i darem Chrystusa. On to właśnie w Kościele i przez Kościół zbawia ludzkość, dając różne narzędzia, które przekazują Chrystusowe zbawienie. Różnorodności środków przekazu zbawienia w soteriologii Hozjusza poświęcony jest rozdział III (s. 185–244). Treść rozdziału IV (s. 245–282) pokazuje, że zbawienie nie jest czymś determinującym człowieka, ale wymaga osobowego zaangażowania, stąd przejawia się w różnych ludzkich aktach i procesach.

Od strony formalnej rozprawa legitymuje się metodologiczną poprawnością. Poza wspomnianymi wątpliwościami związanymi z podtytułem, zasadniczy problem badawczy, cel, obrona metoda i struktura rozprawy zostają wyraźnie i jasno sprecyzowane.

Dobór i wykorzystanie źródeł, a także krótka charakterystyka niektórych z nich we *Wstępie* są poprawne. Od strony podtytułu i źródeł patrząc, obawy może budzić szerokość tematu. Kozakiewicz podjął się nielatego zadania, ponieważ wiele dzieł stanowiących materiał źródłowy rozprawy – pisma Hozjusza i dokumenty współczesnego Magisterium Kościoła – pisanych było w odległych od siebie epokach historycznych i cechuje się różnorodnością tak na poziomie treściowym, językowym, jak i formalnym. Z pewnością w trakcie analiz autorowi nie było łatwo powiązać w jednym spójnym ciągu logicznym wypowiedzi reprezentujące czasami różne „światy”, mimo że dotyczyły tego samego problemu. Jeżeli autorowi udało się to zrobić, unikając przy tym zbyt wielu powtórzeń, to jest to zasługą przyjętej metody, która w szczegółowych interpretacjach źródeł nakazywała mu uwzględnić szerszą perspektywę historyczną, teologiczną, a także perspektywę ponadwyznaniową, którą dzisiaj określiliby się raczej jako ekumeniczną.

Dla właściwej interpretacji źródeł zawsze pomocne są opracowania i tzw. literatura pomocnicza. Należy zauważyć, że autor wykorzystał olbrzymią literaturę. Sam podział *Bibliografii* jest tak bardzo klarowny, że kryteria jej podziału nie musiały być opisane we *Wstępie* – i też nie są.

W pracy wykorzystano prawie wyłącznie polskojęzyczną literaturę źródłową. Natomiast nie wykorzystano

oryginałów pism kard. Hozjusza pisanych w języku łańskim. Nawet przy istniejących, dobrych i uznanych, tłumaczeniach jest to pewien brak – choć podobnie, jak np. odnośnie do pism Andrzeja Frycza Modrzewskiego, epokowego rówieśnika Hozjusza, dość powszechnie stosowany przez historyków, lingwistów i badaczy kultury. Bibliografię i zestaw przypisów załącznikowych sporządzono starannie i poprawnie. Dla bardziej wnikliwych analiz wielce pomocne zawsze okazują się indeksy – rzeczowy i osobowy. Szkoda, że takich brak.

Rozważania podane są w jasnym, rzeczowym, komunikatywnym języku – mimo że analizowane teksty nie należą do łatwych. Czytaniu pracy towarzyszy aproba dla rozumowań i ujęć autora.

Twierdzenia i wnioski Kozakiewicz zawsze uwiarygodnia rzetelnym cytowaniem źródeł i pomocniczych opracowań. Różnorodność tematyczna analizowanych wypowiedzi wymagała od niego dogłębnej wiedzy biblijnej, patrystycznej, historycznej i ściśle dogmatycznej.

Konsekwentna realizacja założeń formalnych zaowocowała osiągnięciami treściowymi, które syntetycznie zebrane są w postaci podsumowań, wniosków i ocen zamieszczonych po każdym z czterech rozdziałów analitycznych, jak i w samym *Zakończeniu*.

Badając soteriologię Hozjusza w ścisłym powiązaniu z ówczesnym rozumieniem Kościoła, autor przede wszystkim pokazał, że na poglądy eklezjologiczne biskupa warmińskiego duży wpływ wywarły: nauka św. Pawła o Kościele jako Ciele Chrystusa, Ojcowie Kościoła, których Hozjusz chętnie cytował, katolicka eklezjologia średniowieczna i rodząca się wówczas eklezjologia protestancka. Kozakiewicz klarownie pokazał, że zbawienie, zdaniem Hozjusza, można otrzymać tylko w Kościele katolickim, który był wówczas utożsamiany z Kościołem rzymskim. Dlatego też tyle troski przejawiał kardynał warmiński o zbawienie wszystkich, którzy odeszli od Kościoła, działając na rzecz ich powrotu do katolicyzmu. Autor słusznie zauważa, że dopiero „dzięki współczesnej teologii rozumie się odpowiedzialność za rozbięcie jedności eklezjalnej dwójako: w znaczeniu przeszłym i teraźniejszym. Ta perspektywa czasowa pozwala lepiej zrozumieć i właściwie ocenić samego Hozjusza, jak też dostrzec elementy eklezjalne, które mają Kościoły niekatolickie” (s. 244).

Nie można też nie zgodzić się z zasadniczymi wnioskami autora zamieszczonymi w *Zakończeniu* – szkoda jedynie, że czasami wnioski te gubią się w partiach analitycznych. Prawdą jest bowiem, że chociaż w reformacji wielu badaczy najczęściej dostrzega zło, to jednak paradoksalnie, jak to podkreśla autor, właśnie reformacja przyczyniła się do rozwoju katolickiej eklezjologii, soteriologii i sakramentologii, jak też była przyczynkiem do bardziej precyzyjnego określenia elementów eklezjalnych, które musi mieć dany Kościół konfesyjny, aby mógł być środowiskiem zbawienia (s. 287).

Cennymi są również praktyczne wskazania. Kozakiewicz jest przekonany, że patrząc z perspektywy wieków na sposób argumentacji, którą posługiwał się Hozjusz, jak też i jego adwersarze doktrynalni, dostrzega się potrzebę uczenia się kultury dialogu i otwarcia na inaczej wierzących, czego zabrakło ludziom tamtej epoki. Okoliczności rozbitcia Kościoła, jakie miały miejsce w XVI w., sprawiły, że eklezjologia następnych stuleci pozostała wyraźnie instytucjonalna. Jego zdaniem, wobec dramatu rozbitcia

eklezjalnego, jaki rozpoczął się od reformacji, „należy przejawiać więcej troski związanej z pogłębieniem świadomości soteriologicznej współczesnego człowieka i z większym zaangażowaniem podejmować trud ekumenicznego dialogu” (s. 286).

W rozprawie Kozakiewicza recenzentowi trudno znaleźć poważniejsze uchybienia treściowe. Do wyjątków należą mankamenty w postaci zbyt uogólnień, kiedy np. pisze, że ruchy zjednoczeniowe wśród protestantów zaczęły się w XX w. (s. 288). Początki zorganizowanego ruchu ekumenicznego wśród protestantów to powstanie Aliansu Ewangelickiego – połowa XIX w.! W sumie rozprawa jest solidną pracą badawczą. Kozakiewicz, jak nikt dotąd w polskim środowisku teologicznym, wniknął nie tylko w ściśle soteriologiczną myśl Hozjusza, ale i w powiązane z soteriologią inne działy jego teologii, zwłaszcza w eklezjologię. Studium z pewnością spotka się z zainteresowaniem ze strony teologów i historyków.

Ks. Piotr Jaskóła (Opole)

6. MARIANŃSKI Janusz, **Kontrowersje wokół relacji religii i moralności. Tożsamość czy rozbieżność? Studium socjologiczne**, Toruń: „Adam Marszałek” 2014, 374 s., ISBN 978-83-7780-945-7.

Zagadnienie relacji, jakie istnieją pomiędzy religią a moralnością, stanowi jedno z głównych, które dotyczą orientacji moralnych: „Dla wielu Polaków religia jest najbardziej wiarygodną instancją w ustalaniu oraz uzasadnianiu wartości i norm moralnych” (s. 9). Dla jak wielu Polaków? W świecie/społeczeństwie ponowoczesnym bowiem „relacje pomiędzy religią i moralnością ulegają osłabieniu, w konsekwencji wiara religijna wiąże się z różnymi normami i praktykami życiowymi (pluralizm moralny)” (s. 9). Dla jednych związek pomiędzy religią a moralnością ma charakter historyczny, a tym samym zmienny, przygodny, warunkowy, dla innych jest on związany z historią, Objawieniem i zawartym Przykazaniem. Oddziaływanie religii i moralności było i jest wzajemne. Sytuacja współczesna jest odmienna: „W społeczeństwach ponowoczesnych wielu ludzi, także wierzących, odmawia Kościołom chrześcijańskim kompetencji w sprawach moralnych. Sakralizuje się własne «ja» jako źródło moralności (...). Przyjmuje się możliwość uzasadnienia moralności niezależnie od tradycji religijnych. Bez religii nie grozi nam sytuacja «świata bez moralności», co najwyżej «świata bez kościelnie ukształtowanej moralności»” (s. 11).

Co zatem stoi u podstaw tego rozbitcia? Jeśli odpowiemy, że grzech, to staniemy w prawdzie wobec siebie (por. Mk 7,20-23; par.); co więcej – stwierdzamy swoją „niezdolność do samodzielnego i skutecznego zwalczania ataków zła, tak że każdy czuje się jak gdyby spętany więzami niemocy” (KDK 13). Będzie to jednak odpowiedź teologa. Co sprawia, że w społeczeństwie polskim coraz częściej kwestionuje się moralność religijną? Wydawało się bowiem, że Polacy, uwolnieni z gorsetu jedynie słusznej moralności socjalistycznej, przyjmą etykę uzasadnioną religijnie. Tymczasem – jak zauważa prof. Ewa Budzyńska – „zachłystnięcie się wolnością (a może i swawolą) spowodowało w społeczeństwie polskim otwarcie się na liberalne zmiany w aksjologicznych wyborach, w tym na kontestację wielu wartości i norm religijnych”

(s. 17). W jej przekonaniu ma ono cechy „pęknięcia społecznego, posiadającego znamiona konfliktu kulturowego zachodzącego pomiędzy przeciwstawnymi sobie systemami aksjonormatywnymi, a w niektórych przypadkach próbę godzenia ich w świadomości jednostek dokonujących selektywnych wyborów z obu systemów aksjonormatywnych” (s. 17–18). Wynika z tego, że w postawach i zachowaniach moralnych Polaków będziemy mieli do czynienia już to z absolutyzmem i rygoryzmem moralnym, już to z tendencjami do utilitaryzmu, permissywnym i relatywizmu moralnego (s. 19).

To ostatnie spostrzeżenie wskazuje jednocześnie na przyczyny rozbitcia związku pomiędzy moralnością a religią od strony zjawiskowej. Stanowi je proces modernizacji społecznej i przemian systemowych. „Zakładamy – pisze ks. prof. Mariański – że w procesie modernizacji społecznej następuje osłabienie, a nawet zerwanie więzi między religią i moralnością, co oznacza sekularyzację czy desakralizację sfery moralnej i jej autonomizowanie się, zarówno na płaszczyźnie normatywnej, jak i funkcjonalnej” (s. 21). Tej konstatacji towarzyszy szereg pytań dotyczących kształtowania się świadomości współczesnych Polaków, relacji między wiarą religijną a moralnością, uznawaniu religii za konieczny fundament życia religijnego i instytucję podtrzymującą porządek moralny, mocy religii w zakresie wpływania na moralne działania osoby tak indywidualnej, jak społecznej, pozostawania moralnym bez religii, wpływu religii na moralność małżeńską i rodzinną, roli w życiu codziennym Dekalogu i indywidualnego sumienia. Są to pytania, na które czytelnik znajdzie odpowiedź w prezentowanej publikacji lubelskiego socjologa.

Książka składa się ze *Wstępu* (s. 9–21), sześciu rozdziałów (I: *Religia i moralność z perspektywy filozoficznej i socjologicznej*, s. 22–78; II: *Religia i moralność w przednowoczesnych i nowoczesnych społeczeństwach*, s. 79–122; III: *Dekalog i sumienie*, s. 123–165; IV: *Religia i moralność – relacje ogólne*, s. 166–221; V: *Absolutyzm i relatywizm moralny*, s. 222–271; VI: *Religia a wartości prorodzinne*, s. 272–327), *Zakończenia* (s. 328–340), *Wykazu skrótów* (s. 341), *Bibliografii* (s. 342–369), *Noty bibliograficznej* (s. 370–371) oraz streszczenia w języku angielskim (s. 372–374). Pierwsze dwa rozdziały poświęcone są (1) prezentacji stanowisk na temat związków/relacji religii i moralności oraz (2) przekształceniom związków religii i moralności w warunkach międzyludzkiego współżycia i interakcji w dwóch różnych wykształconych formach społeczeństwa, to znaczy przed- i nowocześnie. Kolejne części publikacji poświęcone są (3) tzw. „mocnym/powszechnym” źródłom regulacji ludzkiego współżycia, a więc odniesieniom współczesnych do Dekalogu i indywidualnego sumienia jako regulatorów wartościowań w życiu codziennym, (4) wynikającemu z badań społeczeństwa polskiego poziomu (intensywności) moralności religijnej, (5) wybranym zagadnieniom związanym z moralnością i akceptacją społeczną absolutyzmu i relatywizacji kryteriów odróżniania dobra i zła moralnego. W rozdziale ostatnim autor zwrócił uwagę na (6) przekształcenia dokonujące się w zakresie moralności codziennej na przykładzie moralności małżeńsko-rodzinnej.

1. Relacje pomiędzy religią a moralnością opisują dwa wykluczające się stanowiska: utożsamienia, tzn. sprowadzenia religii do moralności lub etyki do religii, co nie

jest stanowiskiem poprawnym, oraz rozdzielenia, tzn. radykalnego przeciwstawienia tych rzeczywistości lub traktowania obu jako niezależnych (s. 22, 45–46). Zwolennicy związku podkreślają, że zasady moralne mają swe źródło w religii objawionej. Przeciwnicy twierdzą, że to człowiek, jako istota rozumna i wolna, powinien określać wartość swoich czynów (s. 23). Za ks. prof. Stanisławem Kowalczykiem (*Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979) stwierdza, że „w ujęciu chrześcijańskim nie przeciwstawia się religii i moralności, lecz także nie identyfikuje. Religia i etyka są dwoma różnymi zjawiskami indywidualnymi i społecznymi, ale są równocześnie z sobą organicznie powiązane (...) «religia i moralność są fenomenami specyficznie ludzkimi: tylko człowiek jest istotą zdolną do przeżywania wartości etycznych i religijnych (...) religia jest potwierdzeniem moralności, równocześnie zaś wzmacnia jej normy sankcją sakralną. Z drugiej strony aktywność moralna jest egzystencjalną weryfikacją autentyczności religijnego»” (s. 27).

W rozdziale pierwszym ks. Mariański przedstawił najpierw wybór współczesnych stanowisk filozoficznych (s. 24–44), a następnie zapoznał czytelnika z ujęciami wybranych socjologów. Pominął wkład klasyków socjologii religii i socjologii moralności w rozwiązanie relacji religii i moralności, odnosząc zainteresowanych do swej pracy pt. *Socjologia moralności* (Lublin 2006). Prezentacja poglądów ma służyć jako kontekst szczegółowych refleksji autora opartych na materiale empirycznym. Socjologowie wskazują, że „moralność ewoluuje w kierunku autonomicznego sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego”, a sama moralność – jak i religia – w społeczeństwie (post)modernistycznym „funkcjonuje nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących wartości i norm usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na «rynku»” (s. 51). Podobnie jest w świadomości Polaków: „Kategorie religijne ustępują miejsca instancji własnego sumienia (...). Świat moralny Polaków – zwłaszcza młodzieży – jest w znacznym stopniu autonomiczny wobec religii, jest także mocno zindywidualizowany. Autonomia moralna polega jednak nie tyle na przeciwstawieniu własnej moralności treściom uniwersum symbolicznego, którego instytucjonalnymi nośnikami są Kościół i rodzice, ile jest zaniechaniem potrzeby odwoływania się do zobiektywizowanego porządku znaczeń symbolicznych i instytucji” (s. 71).

2. Relacja religia – moralność jest uwikłana, lub lepiej: dokonuje się w kontekście radykalnych zmian społeczno-kulturowych. Religijność i moralność współczesnych „określają procesy dezinstytucjonalizacji, pluralizacji i prywatyzacji (indywidualizacji)” (s. 79). Peter L. Berger bardzo trafnie scharakteryzował tę sytuację w odniesieniu do społeczeństwa przed- i postmodernistycznego: „Typowe premodernistyczne społeczeństwo tworzy warunki, w których religia ma dla jednostki wartość obiektywnej rzeczywistości. Modernistyczne społeczeństwo natomiast podkopuje tę pewność, odbiera jej obiektywność, rozбивa jej status oczywistości, *ipso facto* subiektywizuje religię” (s. 47).

Powyższy cytat informuje, że pomiędzy religią a moralnością istniały długotrwałe powiązania: „W tradycyjnej kulturze ludowej religia stanowiła podstawę dla moralności. W katolicyzmie ludowym wierni mieli ugruntowane przekonanie o zależności postaw moralnych od postaw

religijnych (...). Społeczeństwa przednowoczesne (tradycyjne) były w jakiś sposób oparte na religii, była ona jakby «wszędzie» niekwestionowana i nieproblematyzowana oraz do pewnego stopnia jako jedynie możliwa» (s. 87, 89). Okres oświecenia stał się w dziejach filozofii i kultury etapem, kiedy zaczęto odróżniać moralność i religię i wzmacniał się sprzeciw wobec wpływów religii na życie moralne: „Ostatecznym kryterium wyboru wartości i norm staje się autonomiczna jednostka, która ma możliwość przekształcania swojej tożsamości religijnej i moralnej według kryteriów zindywidualizowanych” (s. 96). Jest to tzw. zjawisko „religijnej reorganizacji”. Na tak daleko idący rozkład składają się także inne fenomeny obecne w życiu społecznym współczesnego świata, a mianowicie: funkcjonalna dyferencjacja, pluralizm obyczajowy, detradycjonalizacja (s. 98). W wyniku tych procesów następuje oddzielenie od siebie religijności subiektywnej i instytucjonalnej, oczekuje się, że religia będzie co najwyżej kształtowała moralność indywidualną i życie prywatne, „stając się, obok rodziny «buforem, w którym jednostki otrzymują wsparcie pomagające im poradzić sobie ze stresem i napięciami, jakie wiążą się z ich publicznymi działaniami w innych sferach instytucjonalnych» (Meredith B. McGuire)” (s. 99).

Ks. Mariański za Thomasem Luckmannem zauważa, że „w późnonowoczesnych społeczeństwach nie ma jednej moralności. Istnieje w grupach społecznych wewnętrzna moralność, ale nie obowiązuje ona, albo nie musi obowiązywać, poza tymi grupami” (s. 101). Człowiek nie kieruje się decyzjami moralnymi i nie podejmuje ich na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra lub zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej lub prawa naturalnego, lecz kieruje się „opcjami [!] opartymi na kryteriach zindywidualizowanych” (s. 109). Efektem tego jest społeczeństwo silnie naznaczone relatywizmem, uznające „egalitaryzm systemów ideowych”, który prowadzi do nihilizmu, „zgodnie z którym dobro i zło, prawda i fałsz są tworem mitycznymi. Prawdę zastępuje się wartościami, wartości – opcjami (...). W każdym razie kształtuje się kultura «zakazu zakazywania» (społeczeństwo permissyjne)” (s. 109, 111).

Socjolog religii nie opisuje moralności w ogóle, ale konkretne jej przejawy, jako pewien fakt społeczny. W związku z zaistniałą sytuacją, którą opisano bardzo ogólnie, można mówić o przynajmniej trzech formach moralności, podobnie jak religijności: kościelnej, selektywnej i pozakościelnej. Każda z nich może być rozpatrywana bardziej szczegółowo, w kilku wymiarach (s. 113). Selektywne postawy wobec moralności są przejawem dezinstytucjonalizacji. Ta z kolei może prowadzić „zarówno do indywidualizacji religijnej, jak i obojętności, a nawet niewiary” (s. 115). Moralność pozakościelna dość często posiada charakter synkretyczny (s. 117).

3. Przewidywalnym skutkiem modernizacji jako procesu społeczno-kulturowego jest odchodzenie od wartości obowiązku (powinności) do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych), co brzmi zachęcająco i nie wzbudza niepokoju. W istocie oznacza to „ewolucję od moralności zakazów i nakazów, w kierunku moralności indywidualnych osądów (moralność wolności) oraz niebezpieczeństwo zasklepienia się w indywidualizmie jednostkowym albo grupowym”, a w konsekwencji odrzucenie Dekalogu jako zbioru zakazów i nakazów. Wzrasta natomiast „ranga indywidualnego sumienia jako zasad-

niczego regulatora wartościowań moralnych w życiu codziennym” (s. 123–124, 51, 71–72).

Dekalog zawiera w sobie moralność powszechną, ogólnoludzką, to znaczy, że każde z *Dziesięciu słów* obowiązuje tak jednostkę, jak całą ludzką społeczność: Przykazania Dekalogu „są normą religijną i moralną” (s. 124–125). Ich celem, jak to podkreślił św. Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, „jest ochrona dobra osoby, obrazu Bożego, poprzez zabezpieczenie jej dóbr» (art. 13)” (s. 125). „Wielu podkreśla ważność Dekalogu dla utrzymania europejskiej wspólnoty wartości” (s. 127). Papież Franciszek podkreśla, że Dekalog „zawiera konkretne wskazania, pozwalające wyjść z pustyni «ja» (...) i nawiązać dialog z Bogiem (...), aby nieść jego miłosierdzie» (*Lumen fidei*, art. 46)” (s. 127–128).

Na podstawie przeprowadzonych badań można orzec, że „w świadomości większości Polaków funkcjonuje model moralności oparty na przykazaniach Dekalogu” (s. 130, 136). Przeciętny wskaźnik zdecydowanie aprobujących przykazania Boże w badaniach zrealizowanych przez Polski Pomiar Postaw i Wartości w 2009 r. wynosił 76,3% (s. 136). Zebrany przez autora materiał empiryczny (s. 129–147) pozwala mu na stwierdzenie, że „wskaźnik pełnej aprobaty przykazań boskich obejmuje jeszcze około 70% ogółu dorosłych Polaków i około połowy badanej młodzieży (...). Aprobata przykazań przez młodzież jest niższa niż w całym społeczeństwie, ale różnice dotyczą nie tyle negacji przykazań, ile raczej stopnia ich akceptacji” (s. 148). Badania te mają jednak charakter ogólny. „Nie wiemy – pisze ks. Mariański – jak ankietowani rozumieją poszczególne przykazania Dekalogu, jakie treści aprobują, jakie zaś odrzucają” (s. 163). Przykładem tego jest w moim przekonaniu fakt, że większość Polaków charakteryzuje się aprobatą nieco częściej przykazań o charakterze „moralnym” (IV–X) niż „religijnym” (I–III) (s. 163). Warto przy tej okazji przywołać opinię autora wyrażoną pod koniec pracy w kontekście odniesień już bardzo praktycznych: „Przeprowadzone analizy socjologiczne dotyczące postaw wobec Dekalogu nie wskazywały na znaczne odejście od wartości i norm o charakterze ogólnie wiążącym, co potwierdza jeszcze istniejący w świadomości katolików związek – przynajmniej na poziomie ogólnym – moralności z religią. Nie znaczy to jednak, że w świadomości badanych nie dokonują się przemiany idące w kierunku sytuacyjnie uwarunkowanych imperatywów etycznych” (s. 285). Powstaje zatem pytanie o wartość tak ogólnych badań.

Badania CBOS-u z grudnia 2013 r., dotyczące pytania o religię jako wyłączną instancję uzasadniania moralności, wykazały, że w całej zbiorowości dorosłych Polaków 16,0% wyraziło aprobatę, że tylko religia może uzasadnić reguły moralne; 31,6% uważało, że można je sobie uzasadnić bez niej, że wystarczy „własne sumienie” uważało 40,1% (s. 187). Ten wynik potwierdza przekonanie ks. Mariańskiego, że „akcentowanie roli sumienia w rozstrzyganiu konfliktów i dylematów moralnych jest cechą charakterystyczną współczesnych społeczeństw pluralistycznych. W sferze świadomości sumienie indywidualne zastępuje powoli zewnętrzne autorytety, zarówno w dogmatyce, jak i w etyce chrześcijańskiej (...). W rozwiązywaniu konfliktów i dylematów moralnych respondenci odwołują się do własnego sumienia, nie zawsze konfrontowanego z normami obiektywnymi” (s. 160, 250).

Z badań socjologicznych wynika, że poczucie prawa do swojszcie pojmowanej autonomii moralnej, która cechuje człowieka epoki (post)modernizmu, wyraża się w przekonaniu o ważności sumienia jako „najbardziej prawomocnego źródła wyborów” (s. 150): „Współcześnie podkreśla się szczególnie kreatywny charakter sumienia w określaniu tego, co jest dobre i złe. Jego akty nie określa się już mianem sądów, ale decyzji” (s. 151). To przekonanie jest charakterystyczne przede wszystkim dla ludzi młodych. Jest to wynik – jak mieliśmy okazję już na to wskazać – strukturalnej indywidualizacji, gdzie miejsce obiektywnej prawdy zajmuje „subiektywna autentyczność jednostki” (s. 153). Według sondażu Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC z 2012 r., 64,3% badanych dorosłych oświadczyło, że w rozwiązywaniu własnych problemów moralnych oraz osób bliskich kierują się „własnym sumieniem”; 11,3% – radami rodziny; 9,2% – nauką Kościoła (s. 154). W społeczeństwie polskim doszło do opacznego, niezgodnego z nauką Kościoła, rozumienia sumienia. „Wśród maturzystów poznańskich w 2012 r. 16,1% badanych deklaroowało w wyborach wielokrotnych, że w rozwiązywaniu konfliktów moralnych kieruje się nauką Kościoła, 55,8% – radami rodziców, 88,4% – własnym sumieniem (...), 7,9% – radami księży” (s. 159).

4. Rozdział czwarty został poświęcony próbie odpowiedzi na wiele pytań, m.in. na następujące: Czy Polacy i w jakim zakresie opowiadają się za trwałym porządkiem moralnym? Czy religia uzasadnia w sposób wyłączny, czy tylko wzmacniający ważności i norm moralnych? Czy Polacy aprobują w pełni zasady moralne katolicyzmu? Czy człowiek niereligijny może postępować moralnie? Ważnym w analizach następujących w tym tekście jest stwierdzenie, że w społeczeństwie słabnie rola religii jako wartości: „W latach 1999–2008 zmniejszył się wskaźnik uznających religię za wartość ważną w ich życiu od 51% do 31%” (s. 172–173).

a. Zależność pomiędzy religią a moralnością warunkuje m.in. postawę aprobaty lub dezaprobaty zasad moralnych oczekiwanych ze strony Kościoła. Kościół katolicki podkreśla związek wiary (religii) i moralności, a właściwe życie moralne uznaje za warunek zbawienia. „Moralność głoszona przez Kościół ma wymiar normatywny, nie jest wyłącznie zjawiskiem historycznym czy społecznym” (s. 169–172). W społeczeństwie polskim „religia dostarczała nadprzyrodzonej legitymizacji wartościom i normom moralnym” (s. 172). Od 2009 r. zaznacza się spadek uznania dla zasad moralnych katolicyzmu (s. 179).

Badania CBOS-u rejestrują stały spadek aprobaty zasad moralnych katolicyzmu. W grudniu 2013 r. 17,3% uważało je za najlepsze i wystarczające, 25,4% wskazywało na potrzebę ich uzupełnienia innymi, 42,6% było przekonanych, że większość zasad jest słuszna, lecz nie ze wszystkimi się zgadzało, a te, które są słusznie, nie wystarczają człowiekowi (s. 175). Należy odnotować zjawisko interesujące: „Dla części wyznawców katolicyzmu przynależność do Kościoła jest ważniejsza niż podzielane przekonania moralne” (s. 179).

b. W społeczeństwach (po)nowoczesnych słabnie rola religii w uzasadnianiu norm moralnych, mimo że „religia ma dla moralności szczególne znaczenie jako system ją inspirujący i ostatecznie uzasadniający (...) poszerza «pole widzenia dobra»” (Włodzimierz Dłubacz

(s. 180, 181). I choć religia i moralność nie są tym samym, to jednak istnieją pomiędzy nimi wielorakie powiązania (s. 181). Obecnie twierdzi się, że nie trzeba wierzyć w Boga, by być uczciwym, oraz że to nie człowiek powinien być dostosowany do religii, lecz religia do człowieka (s. 183). W wyniku badań sondażu CBOS z lipca 2013 r. na temat najważniejszych wartości w życiu Polaków wiara religijna (12,0%) znalazła się na ósmym miejscu wśród szesnastu (szczęście rodzinne – 82,3%; zachowanie dobrego zdrowia – 74,4%; praca zawodowa – 21,4%; szacunek innych ludzi – 17,4%) (s. 186–187). W całej zbiorowości 16,0% badanych dorosłych Polaków wyrażało pogląd, że tylko religia może uzasadniać słuszne nakazy moralne; 31,6% uważało, że można poradzić sobie bez niej; 40,1% było przekonanych, że wystarczy mieć własne sumienie. „Opinia o nieodzowności religii w uzasadnianiu moralności dominowała w świadomości co czwartego dorosłego Polaka i co szóstego respondenta spośród młodzieży” (s. 190).

c. W niektórych badaniach socjologicznych pytano o rozstrzygającą instancję o to, co jest dobre lub złe. Według sondażu CBOS-u z grudnia 2013 r. 56,8% dorosłych Polaków uważało, że jest to wewnętrzna sprawa każdego człowieka; że decyduje o tym społeczeństwo było przekonanych 19,7%; że decyduje prawo Boże – 18,8% (s. 195). W sondażu ogólnopolskim z 2010 r., zrealizowanym na próbie tysiąca Polaków w wieku 15 lat i więcej, 17% uważało, że decyduje prawo Boże, 21% – społeczeństwo, 57% – człowiek (s. 196).

d. Zagadnienie wiary i niewiary w powiązaniu z moralnością jest rozwiązywane rozmaicie. W sondażu CBOS-u z września 2011 r. pytano o znaczenie wiary w życiu codziennym Polaków. Twierdzenie: „«wiara religijna powinna przejawiać się w sposobie życia wierzącego człowieka»” 88,6% badanych, deklarujących się jako głęboko wierzący, je aprobowало; 9,3% – raczej aprobowало; 2,1% – raczej nie aprobowало; 0,0% – zdecydowanie nie aprobowало i 0,0% – trudno powiedzieć; wierzący (odpowiednio) – 51,2%, 42,1%, 3,5%, 0,6%, 2,5%; niewierzący (odpowiednio) – 47,7%, 34,0%, 7,8%, 3,3%, 7,2%. Twierdzenie: „«wiara religijna na ogół nie ma znaczenia dla tego, jak człowiek żyje»” 21,1% badanych, deklarujących się jako głęboko wierzący, je aprobowало; 6,4% – raczej aprobowало; 21,9% – raczej nie aprobowало; 42,0% – zdecydowanie nie aprobowало; 8,7% – trudno powiedzieć; wierzący (odpowiednio) – 10,3%, 26,2%, 34,3%, 23,0%, 6,1%; niewierzący (odpowiednio) – 26,9%, 30,5%, 22,2%, 17,1%, 3,3% (s. 215).

5. Od dawna (nurt oświecenia) we współczesnym świecie w nauce o moralności ścierają się w zasadzie dwa przeciwstawne stanowiska: absolutyzm (uniwersalizm) i relatywizm moralny. „Wartości absolutne (obiektywne, uniwersalne) utrzymują swoją moc niezależnie od sytuacji życiowych, konkretnych uwarunkowań społecznych i historycznych, wskazują na pewien stały ład moralny w społeczeństwie (...). Wartości relatywne są uzależnione w swojej mocy normatywnej od aktualnych potrzeb, pragnień i dążeń jednostek i grup społecznych (...). Według relatywizmu to samo zachowanie może być uznane za moralne w jednej sytuacji, za niemoralne – w drugiej (...). Opozycją do relatywizmu etycznego jest personalizizm” (s. 226–227, 28) Wydaje się, że relatywizm można określić mianem „amoralizmu”, który polega na moralnej neutralności przez usunięcie wszechobjemujących kategorii do-

bra lub zła (s. 227). Bramą relatywizmu, przyzwoleniem na niego, jest permisywizm, swoista „skłonność do usprawiedliwiania odstępstw od norm moralnych” (s. 222).

W rozdziale piątym, prócz opisanego fenomenu absolutyzmu moralnego, relatywizmu i permisywizmu (s. 248–250), ks. Mariański podjął się analizy uznawanych przez Polaków kryteriów dobra i zła moralnego, postaw zasadniczych i celowościowych oraz przedstawił różne przejawy permisywizmu moralnego.

a. W latach 2009–2013 nastąpił wyraźny spadek przekonań moralnych o absolutnym charakterze. W sondażu CBOS-u z lipca 2013 r. 34,6% dorosłych Polaków akceptowało zdanie, że istnieją całkowicie jasne zasady określające, co jest dobre, a co złe; 42,4% – że nie ma jasnych i absolutnych zasad określających, co jest dobre, a co złe; 15,8% respondentów nie przyjmowało ani pierwszego, ani drugiego zdania; 7,0% twierdziło, że trudno powiedzieć; 0,2% – odmówiło odpowiedzi (s. 235). W roku szkolnym 2009/2010 wśród maturzystów lubelskich 24,4% wskazywało na istnienie jasnych i niepodważalnych zasad, pozwalających na określenie, co jest dobre, a co złe; 58,9% ankietowanych uważało, że takich zasad nie ma; 5,9% nie zgadzało się ani z pierwszym, ani z drugim twierdzeniem; 10,3% nie miało zdania; 0,6% – brak odpowiedzi (s. 240).

b. „Ważnym wskaźnikiem ogólnych orientacji moralnych w społeczeństwie są postawy zasadnicze i celowościowe (...). Osoby o orientacji celowościowej charakteryzują się na ogół odrzucaniem zasad moralnych jako reguł obiektywnych i powszechnie ważnych lub przyznawaniem im statusu zupełnie drugorzędnych (...). Postawy zasadnicze są związane z przekonaniami charakterystycznymi dla społeczeństw stabilnych” (s. 242–243).

W grudniu 2013 r. w sondażu CBOS-u 21,8% dorosłych Polaków wyrażało pogląd, że należy mieć wyraźne zasady moralne i nigdy od nich nie odstępować; 41,9% – należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić, byleby to były sytuacje wyjątkowe; 18,5% – należy mieć wyraźne zasady moralne, ale nic złego nie ma w tym, kiedy się od nich odstępuje; 12,3% – nie należy wiązać swego postępowania z określonymi z góry zasadami moralnymi; 5,0% – trudno powiedzieć; 0,4% – odmowa odpowiedzi (s. 245). W roku szkolnym 2009/2010 wśród maturzystów lubelskich 31,4% uważało, że zasady moralne należy traktować jako nakazy bezwzględnie obowiązujące; 40,6% – że należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w pewnych sytuacjach można od nich odstąpić; 15,5% – że należy mieć wyraźne zasady moralne, ale nie ma nic złego w tym, kiedy się od nich odstępuje; 2,0% – brak odpowiedzi (s. 247).

c. Tendencje permisywne i relatywistyczne nasilają się w sytuacji przejścia od społeczeństwa nowoczesnego do ponowoczesnego. W sytuacji zakwestionowania absolutnych roszczeń co do powszechności obowiązwalności norm pojawia się zazwyczaj skłonność do usprawiedliwiania naruszania wartości i norm moralnych (s. 249): „(...) permisywizm moralny może być zarówno przyczyną, jak i skutkiem relatywizmu moralnego (...). Relatywizm moralny znalazł najpełniejszy wyraz w teoriach postmodernistycznych, zaprzeczających samej możliwości istnienia obiektywnych kryteriów słuszności moralnej” (s. 250–251).

„Według Patrica Pharo błąd relatywistów polega na tym, że «uważają oni obserwowane we wszystkich spo-

łeczeństwach nieustannie nieprzestrzeganie normy prawdziwości i sprawiedliwości za wystarczający dowód na to, że nie istnieje obiektywność moralna. Jednak to tak, jakby uznać praktyki i wierzenia magiczne za dowód niemożności poznania naukowego!» (...) Skrajny relatywizm popada niewątpliwie w wewnętrzną sprzeczność, bo jeżeli wszystko jest relatywne, to i ogólna teza o relatywności jest relatywna, jak każda inna. Bezgraniczna permisywność i relatywizm (wszystko jest dopuszczalne) oznacza także tolerancję dla nietolerancji” (s. 252). Prócz tych dwóch tendencji socjologowie (np. Ewa Budzyńska) zwracają uwagę na „zindywidualizowany, ale także interesowny pragmatyzm (swoista metawartość)” (s. 256). Można nawet mieć wrażenie o swoistym oglupieniu społeczeństwa, gdy na liście zachowań naruszających zachowania „jazda na gapę” jest bardziej potępiana niż eutanazja, rozwód, uprawianie seksu przed małżeństwem czy życie w związku nieformalnym (bez ślubu) (s. 258–259). A może jest to błąd w konstruowaniu kafeterii?

6. Ks. prof. Mariański zauważa, że „rzeczywista moralność małżeńska i rodzinna kształtuje się dość często niezależnie od wskazań religii i Kościoła (...), że autonomizację postaw i zachowań moralnych katolików polskich i uniezależnienie się od moralności, od religii widać szczególnie wyraźnie w odniesieniu do norm życia małżeńskiego i rodzinnego” (s. 273, 283, 286). Benedykt XVI zwraca uwagę na jeszcze jedno niebezpieczeństwo: „Jeżeli do tej pory przyczynę kryzysu dostrzegano w niezrozumieniu istoty ludzkiej wolności, to obecnie stawką jest wizja samego istnienia tego, co naprawdę znaczący być człowiekiem. Według tzw. nowej filozofii seksualności (*gender*) płeć nie jest pierwotnym faktem natury, który człowiek musi przyjąć i napełnić sensem, ale rolą społeczną, o której jednostka decyduje autonomicznie. Ten błąd antropologiczny przekreśla ideę człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Tam jednak, gdzie dochodzi do zanegowania Boga, ulega także zniszczeniu godność człowieka” (s. 276).

Oczywiście, przemiany w moralności nie da się przedstawić na zasadzie jednego scenariusza: „W rzeczywistości mamy do czynienia ze zmianami wielokierunkowymi, wskazującymi zarówno na rozpad struktur aksjologicznych w świadomości prorodzinnej, jak i ich rekonstrukcję czy rewitalizację. Do pewnego stopnia jest to ciągły proces zanikania i odradzania się moralności w różnych formach i kształtach” (s. 282). W prezentowanej publikacji zebrano materiał badawczy na temat zagadnień z zakresu etyki małżeńskiej i rodzinnej: (a) współżycia przed ślubem, (b) zdrady i rozwodu, (c) stosowania środków antykoncepcyjnych, (d) zabijania nienarodzonych dzieci, (e) eutanazji i (f) zapłodnienia *in vitro*. Polacy dość pozytywnie oceniają swoją codzienną moralność. „Na skali «niemoralności» (od 1 do 5) sytuowało się 14,3% badanych dorosłych Polaków i na skali «moralności» (od 6 do 10) – 79,4%” (s. 286). Mamy dobre mniemanie o sobie, niestety. Prawda jest niezwykle bolesna: „Na poziomie ogólnych wartości i norm mniej niż połowa badanych Polaków akceptuje relatywizm moralny. W środowiskach młodzieżowych natomiast przeważa opinia, że kryteria odróżniania dobra i zła nie są absolutne, niepodważalne i niezmiennie” (s. 30).

a. W sondażu CBOS-u z grudnia 2013 r. 30,7% badanych dorosłych Polaków oceniło współżycie przed ślubem jako zdecydowanie dopuszczalne; 42,3% – jako

raczej dopuszczalne; 14,4% – jako raczej niedopuszczalne; 6,7% – jako zdecydowanie niedopuszczalne; 4,7% – trudno powiedzieć; 1,2% – odmowa odpowiedzi. „Gdy połączymy odpowiedzi «zdecydowanie dopuszczalne» i «raczej dopuszczalne», 73,0% dorosłych Polaków oceniło pozytywnie współżycie seksualne przed ślubem” (s. 288). Młodzież ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych w 2010 r. badana przez CBOS w 14% zgadzała się z twierdzeniem, że pierwsze kontakty seksualne młodzi ludzie powinni mieć dopiero po zawarciu małżeństwa, w 63% – nie zgadzała się, w 22% nie miała zdania w tej sprawie (s. 299). Maturzyści poznańscy w 2012 r. deklarowali współżycie seksualne przed ślubem kościelnym za dozwolone w 62,5%; to zależy – 19,1%; niedozwolone – 14,3%; 4,1% – brak zdania (s. 303).

b. W sondażu CBOS-u z grudnia 2013 r. 1,5% (16,3%) badanych dorosłych Polaków oceniło zdradę (i rozwód) jako zdecydowanie dopuszczalne; 7,3% (46,1%) – jako raczej dopuszczalne; 34,9% (21,4%) – jako raczej niedopuszczalne; 53,0% (12,0%) – jako zdecydowanie niedopuszczalne; 2,2% (3,3%) – trudno powiedzieć; 1,1% (0,9%) – odmowa odpowiedzi (s. 288). Maturzyści poznańscy w 2012 r. deklarowali zdradę małżeńską (rozwód) za dozwolone w 1,4% (31,4%); to zależy – 9,4% (51,5%); niedozwolone – 86,6% (15,1%); 2,6% (2,0%) – brak zdania (s. 303).

c. W sondażu CBOS-u z grudnia 2013 r. 37,9% badanych dorosłych Polaków oceniło stosowanie środków antykoncepcyjnych jako zdecydowanie dopuszczalne; 38,5% – jako raczej dopuszczalne; 10,9% – jako raczej niedopuszczalne; 5,7% – jako zdecydowanie niedopuszczalne; 5,5% – trudno powiedzieć; 1,6% – odmowa odpowiedzi (s. 288). Maturzyści poznańscy w 2012 r. deklarowali stosowanie środków antykoncepcyjnych za dozwolone w 69,0%; to zależy – 22,2%; niedozwolone – 7,3%; 1,6% – brak zdania (s. 303).

d. W sondażu CBOS-u z grudnia 2013 r. 5,4% badanych dorosłych Polaków oceniło zabijanie dzieci nienarodzonych jako zdecydowanie dopuszczalne; 21,6% – jako raczej dopuszczalne; 28,5% – jako raczej niedopuszczalne; 35,1% – jako zdecydowanie niedopuszczalne; 8,1% – trudno powiedzieć; 1,3% – odmowa odpowiedzi (s. 288). Maturzyści poznańscy w 2012 r. deklarowali zdradę małżeńską (rozwód) za dozwolone w 11,4%; to zależy – 43,4%; niedozwolone – 42,8%; 2,4% – brak zdania (s. 303).

W odniesieniu do młodych ks. prof. Mariański stwierdza: „W społeczeństwie zmiennych poglądów, opcji i doznań – zwłaszcza młodym ludziom – coraz trudniej jest podejmować niezmiennie, «na całe życie» decyzje, trwać w nieudanych związkach małżeńskich, stosować się do norm regulujących współżycie małżeńskie czy zabraniających eutanazji i zapłodnienia *in vitro*. Chcą oni przyswoić sobie z życia tyle, ile można, i nikt, w tym także Kościół, nie powinien im przeszkadzać. W społeczeństwie naznaczonym kryzysem autorytetów instytucjonalnych wzrasta znaczenie i rola indywidualnego sumienia w rozwiązywaniu konfliktów moralnych oraz w podejmowaniu ważnych decyzji życiowych (autonomia, suwerenność, samostanowienie moralne)” (s. 306).

e. Piąte przykazanie Dekalogu zakazuje eutanazji. Dozwolone jest natomiast stosowanie środków przeciwbólowych, jeśli śmierć nie jest zamierzona, i odmowa „uporczywej terapii”, tzn. stosowania zabiegów nadzwyczajnych i niewspółmiernych do spodziewanych rezultatów, nie rokujących pozytywnego wyniku (KKK 472).

Św. Jan Paweł II pisał: „Od eutanazji należy odróżnić decyzję o rezygnacji z «uporczywej terapii», to znaczy pewnych zabiegów medycznych, które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można by oczekiwać, lub są zbyt uciążliwe dla samego chorego i jego rodziny (EV art. 65)” (s. 308).

W społeczeństwie polskim – uważa autor – „zda się się upowszechniać powoli przyzwolenie społeczne i moralne na różne formy eutanazji” (s. 310). W sondażu CBOS-u z czerwca 2013 r. dorośli Polacy ocenili zachowanie zezwalające na skracanie życia na prośbę chorego według skali od 1 (jest to zawsze złe i nigdy nie może być usprawiedliwione) do 7 (nie ma w tym nic złego i zawsze może być usprawiedliwione). „Dzieląc uzyskane wyniki na trzy kategorie, otrzymujemy następujące wyniki: eutanazja jest nieusprawiedliwiona (według skali od 1 do 3) – 44,8%, eutanazja jest usprawiedliwiona (według skali od 5 do 7) – 29,6%, pozycję pośrednią prezentowało 16,3% dorosłych Polaków” (s. 311). Wśród maturzystów poznańskich w 2012 r. 21,4% badanych uznało eutanazję (skracanie życia śmiertelnie chorych) za dozwoloną; 48,7% – to zależy; 23,4% – za niedozwoloną; 6,3% – trudno powiedzieć; 0,2% – brak odpowiedzi (s. 315).

f. Nauka Katechizmu Kościoła Katolickiego dla Młodych „odrzuca możliwość spłodzenia dziecka poprzez heterologiczną lub homologiczną inseminację”. M.in. wskazuje się, że „inseminacja homologiczna (nasienie pochodzi od męża) czyni dziecko produktem procedury technicznej i nie pozwala mu powstać z miłostki zjednoczenia osób. Kiedy dziecko staje się produktem, pojawia się zaraz cyniczne pytanie o jakość i odpowiedzialność producenta. Kościół odrzuca także diagnostykę preimplantacyjną (PGD), która ma na celu uśmiercanie niedoskonałych embrionów” (art. 423) (s. 318).

W 2012 r. 79% badanych dorosłych Polaków akceptowało możliwość korzystania z procedury *in vitro* przez niepełne małżeństwa (s. 323).

Ukazany obraz kontrowersji wokół relacji religii i moralności w katolicyzmie polskim przedstawia w zasadzie „procesy odchodzenia od katolickiej moralności, pomija zaś problemy kształtowania się «nowej» moralności w miejsce kwestionowanych wartości i norm” ofiarowanych wierzącemu przez religię. Religia/religijność tu przedstawiona jest rozbieżna z moralnością ze względu na jej zbyt mocne powiązanie z przekonaniem, uporczywie narzucanym przez media kierowane przez liberałów i „różowych” katolików spod znaku „Chrystus – tak, Kościół – nie”, że winna stać się sprawą prywatną, społecznie mniej doniosłą, o poszerzającym się rozdziałem pomiędzy etosem społecznym a moralnością kościelną.

Kategorie religijne ustępują miejsca instancji własnego sumienia jako wyznacznika codziennego postępowania, co jest śmiertelnie niebezpieczne, ponieważ to przekonanie zasadza się na niekatolickiej nauce o sumieniu. Świat moralny staje się w ten sposób autonomiczny, nie poddający się przesłaniu religii objawionej, a tym samym, stając się mocno zindywidualizowanym, poddany jest zniewoleniu. Nawet w wymiarze naturalnej reakcji na rzeczywistość religijną, na jej niechrześcijańskie,

a przecież wyczuwające środowisko Boże, treści uniwersum symboliczne, staje się ofiarą zatrzymania w pół drogi, gdy człowiek zongluje niepoprawnym rozumieniem wolności.

Gdzie należy szukać przyczyn niepokojącego stanu rzeczy? Niewątpliwie w rodzinie, która z chwilą przejścia katechezy do szkół zupełnie zrezygnowała z resztek (niestety) katechumenatu rodzinnego. Katecheza z kolei, ta sprzed tzw. transformacji, jak i po zakłamaniu dokonanym w Magdalence, okazała się nie wszędzie i w bardzo małym procencie działaniem udanym, o czym – w katechetycznym nauczaniu o sakramencie małżeństwa – przekonuje wydana przed prawie dziesięciu laty praca ks. prof. Józefa Stali (*Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II. Próba oceny*, Tarnów 2004, ss. 565, Biblos; omówienie: „Katecheta” 49 (2005) nr 9, s. 74–78).

Marek Marczewski (Lublin)

7. MARIĄŃSKI Janusz, Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna. Lublin: Wydaw. KUL 2014, 230 s., ISBN 978-83-7505-787-4.

Treść i wartość prezentowanej tu publikacji ukazał we *Wprowadzeniu* bp Kazimierz Ryczan: „Nie ma najmniejszej wątpliwości, że należy stawiać pytania na temat polskiej religijności, gdyż – zdaniem autora tej książki – «religia jest centralnym zjawiskiem kulturowym i społecznym» (...). Słusznie zatem pogłębia stan samoświadomości wiary, akceptację prawd dogmatycznych oraz zjawiska religijności skonstruowanej z własnych przemyśleń (...). Zaczepne jest postawienie problemu losu wiary i wierzeń w niestabilnej nowoczesności (...). Nowoczesność naszych lat charakteryzuje się przyspieszeniem różnorodnych procesów niesprzyjających stabilności wiary, włącznie z masowym atakiem laickich ośrodków dysponujących poważnym zapleczem finansowym, nakierowanym na niszczenie świadków wiary (...). W czasie niestabilnej nowoczesności warto odnotować, że chrześcijaństwo dostarczało i dostarcza stałych, niezmiennych wartości, a mianowicie: osobowego Boga, Ewangelię, Dekalog, Zmartwychwstanie oraz nowych świętych. Na stałe wartości było, jest i zawsze będzie zapotrzebowanie” (s. 8–9).

Jesteśmy świadkami wyraźnych zmian w religijności, które prowadzą do jej osłabienia. Niektóre środowiska wręcz oczekują zaniku religii i religijności. Analiza socjologiczna nie pozwala na zbyt radykalne stwierdzenia, chociaż doświadczenie obecnej sytuacji prowadzi do wręcz dramatycznych wyznań najwyższych przedstawicieli wielkich Kościołów. Ojciec Święty Benedykt XVI powiedział, że „nieobecność Boga w naszym społeczeństwie staje się coraz bardziej uciążliwa” (s. 16). Socjologowie uspokajają opinią, że „wiera w Transcendencję i jakąś formę nadprzyrodzoności jest trwalsza niż realizowanie praktyk religijnych” lub o powstawaniu – poza Europą – wielu różnego rodzaju ruchów odnowy, tzw. przebudzeniowych. Ich zaistnienie miałoby podważać „globalną teorię sekularyzacji, wiążącą modernizację społeczną z upadkiem religii” (s. 16). W Europie – konstatują socjologowie – kształtuje się coś, co niektórzy nazywają „wiarą bez przynależności lub przynależnością bez wia-

ry” (s. 15). Brytyjska socjolog Grace Davie, w wyniku konfrontacji z niereligijnością większości europejskiego społeczeństwa, wytworzyła pojęcie „religii zastępczej”, fenomenu polegającego na tym, że „aktywna mniejszość religijna działa w społeczeństwie jakby w imieniu grupy większościowej” (s. 15–16). Przypomina to Abrahamowe targowanie się o Sodomę i Gomorę.

„Kościół katolicki w Polsce w okresie powojennym – jak przypomina ks. prof. Mariański – kładł nacisk na praktyki i rytuały religijne, na zbiorowe i zewnętrzne formy kultu, przeciwstawiając się na tej drodze – mniej lub bardziej świadomie – laicyzacji odgórnej i sterowanej (...). W dążeniu do masowości praktyk kulturowych mniej zwracano uwagę na pogłębienie religijności w jej aspektach wewnętrznych, osobowych. Religijność silniej manifestowała się w sferze praktyk religijnych niż na płaszczyźnie akceptacji religijnych wierzeń i moralnej nauki Kościoła. Rytualizm stanowił dominującą cechę religijności ludowej, nie tylko w środowiskach wiejskich” (s. 17–18). Jak zatem przedstawia się kondycja wiary w kontekście zmian modernizacyjnych społeczeństwa polskiego, jego obecności w Unii Europejskiej, która „narzuca swoim członkom relatywizm moralny, laicyzm i indferentyzm religijny. Eurosekularyzm jest dobrym towarem eksportowym” (s. 21).

Ks. prof. Mariański pisze o pierwszych symptomach „przyspieszonych zmian w religijności i kościelności” (s. 19), ale już na początku jesteśmy zmrozeni wynikami badań: mimo że przynależność wyznaniowa i religijna kształtują się w Polsce na wysokim poziomie, to wiara religijna nie jest wysoko oceniana wśród wartości życia codziennego. Wyniki badań CBOS-u z lutego 2013 r. wykazały, że wśród szesnastu ocenianych wartości wiara religijna (25,8%) jako wartość znalazła się na ósmym miejscu. Wyprzedziło ją szczęście rodzinne (77,6%), zachowanie dobrego zdrowia (57,9%), spokój (46,7%), uczciwe życie (46,0%), szacunek innych ludzi (42,4%), grono przyjaciół (42,2%) (s. 19–20).

Autor tego opracowania postawił wiele pytań, na które chciałby w nim odpowiedzieć. Wymieńmy niektóre z nich: Jak przedstawiają się wierzenia religijne Polaków w warunkach modernizującego się społeczeństwa? Czy rzeczywiście nie ma dowodów empirycznych potwierdzających zdecydowany odwrót od religii, a Polska pozostaje przypadkiem szczególnym czy swoistym ewenementem w Europie pod względem religijnym? Czy selektywność jest podstawową tendencją przemian w polskim katolicyzmie? Czy w postawach młodych Polaków wobec religii można dostrzec pierwsze przejawy indywidualizmu i synkretyzmu oraz relatywizacji przekonań religijnych? W jakim sensie można mówić o procesach emigracji młodzieży z Kościoła katolickiego? Co powstaje w miejsce zakwestionowanych lub odrzuconych treści wiary? W co wierzą ci, którzy odrzucili wiarę religijną? Swą książkę podzielił na pięć rozdziałów (I: *Pojęcie wiary i wierzeń religijnych – analiza socjologiczna*, s. 25–58; II: *Globalne postawy Polaków wobec wiary*, s. 59–89; III: *Postawy Polaków wobec dogmatów wiary*, s. 91–125; IV: *Synkretyzm religijny w społeczeństwie polskim*, s. 127–168; V: *Sekty i nowe ruchy religijne w społeczeństwie polskim*, s. 169–192). Poprzedzają je *Wykaz skrótów* (s. 9), *Wprowadzenie* (autorem jest bp K. Ryczan, s. 10–13), *Wstęp* (s. 15–24), a wieńczą: *Zakończenie* (s. 193–203), bogata *Bibliografia* (s. 205–228), *Nota bibliograficzna* (s. 228)

oraz *Streszczenie* w języku angielskim (s. 229–230). Moje zadanie, jako omawiającego najnowszą książkę ks. Mariańskiego, będzie polegało na zaznajomieniu czytelnika z treścią poszczególnych rozdziałów i poczynieniu koniecznych uwag dokonanych podczas jej lektury. Jestem przekonany, że będzie to z pożytkiem dla czytającego, jeśli przeczytanie tej pracy dopełni opublikowaną w tym roku jego książkę *Praktyki religijne Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne* (Sandomierz 2014).

Zanim przejdziemy do szczegółowych omówień, pragnę wyjaśnić, dlaczego w zasadzie będę przywoływał badania CBOS-u. Należało się zdecydować w wyborze, bo ks. Mariański w swej pracy przedstawia wyniki badań kilkunastu różnych grup sondażowych. Zamieszczenie wszystkich ze względu na formę przedstawienia treści książki nie jest możliwe ani przyjęte.

1. Ponieważ religia wciela się w rzeczywistość konkretną i ludzką, przeto zjawiska i procesy religijne mają określoną lokalizację przestrzenną i czasową i dlatego mogą być przedmiotem badań socjologii (religii) – nawet tak, zdawałoby się, odległe, jak wiara i wierzenia: „Socjolog, który zajmuje się badaniem społecznej postaci wiary, nie dosięga tych warstw religijności, w których dochodzi do osobowego spotkania z Bogiem (...). Może on jednak scharakteryzować świadomość religijną, jak jawi się ona w werbalnych i niewerbalnych formach wyrazu u ludzi wierzących, którzy doświadczają wkroczenia Transcendencji w ich życie, oraz rozpoznawać społeczno-kulturowe uwarunkowania akceptacji doktryny religijnej” (s. 39).

Wiara religijna i wierzenia to dwie różne rzeczywistości. Wiara religijna w ujęciu socjologicznym „jest specyficzną formą świadomości społecznej. Można ją ogólnie określić jako całość subiektywnych odniesień do własnej religii i jej poszczególnych elementów składowych, a także do religii «w ogóle», pojmowanej abstrakcyjnie (...). Wiara religijna kształtuje się w wyniku uczestniczenia i komunikowania się we wspólnocie osób, zwłaszcza osób wierzących” (s. 27–28). Wiara w tym znaczeniu jest tożsama z tym, co określa się mianem „akt wiary” (s. 31). Wierzenia religijne z kolei „stanowią istotną część świadomości religijnej i odnoszą się do akceptacji prawd wiary, zarówno tych teoretycznych, jak i konkretnych (praktycznych), które wywierają wpływ na życie codzienne ludzi wierzących. To wyróżnienie – w ujęciu ks. Władysława Piwowskiego – wiąże się z następującą prawidłowością, która ma znaczenie w wyjaśnianiu procesu selektywności postaw religijnych: im bardziej prawda wiary jest teoretyczna, tym częściej jest akceptowana, a im bardziej praktyczna, tym częściej jest dezakceptowana (...). W religiach zinstytucjonalizowanych, np. w katolicyzmie, wierzenia podlegają instytucjonalnym regulacjom w postaci dogmatów wiary i w takim sensie znajdują one konkretną odpowiedź (nie zawsze odpowiednią) w wierzeniach katolików” (s. 31, 35–39).

W społeczeństwach tradycyjnych wierzenia religijne związane były z kontekstem społeczno-kulturowym, a proces socjalizacji religijnej był zazwyczaj jednorodny i konsekwentny: „(...) wszystko zmierzało do utrzymania i wzmacniania pewnego typu orientacji religijnej” (s. 40–41). W społeczeństwie (po)nowoczesnym człowiek staje wobec wielu wyborów, zmieniają się struktury wiarygodności, traci na znaczeniu tradycja, jednostka chce decydować we własnym zakresie o formie i stop-

niu własnego zaangażowania religijnego, wiara religijna przestaje być sprawą losu (dziedziczenia), ale staje się sprawą indywidualnego wyboru czy preferencji: „Dawniej sprawą prywatną była niewiara, obecnie zaś staje się nią wiara” (s. 43–45). Selektywne postawy wobec religii i Kościoła są przejawem dezinstytucjonalizacji (deregulacji i destandardyzacji): „Upowszechnianiu się postaw selektywnych wobec danej religii sprzyja pluralizm wartości, zmuszający do wyboru między wartościami należącymi do różnych systemów aksjologicznych. Słabo zinternalizowane wartości, osobista autonomia, wolność i emancypacja jednostki wywierają destrukcyjny wpływ na tradycyjne więzi religijno-kościelne. Niepewność, jaka rodzi się z rywalizacji różnych systemów wartości, prowadzi do relatywizmu religijnego, indyferentyzmu, a nawet bezwyznaniowości («bezdumność» wyznaniowa)” (s. 47).

Tym, co wchodzi na pobożowisko porzuconych wartości, wciąż zmieniających się opcji i preferencji, jest tzw. nowa duchowość, uznawana przez wielu socjologów za fenomen desekularyzacji: „W epoce ponowoczesnej religia nie umiera, ale jej losy stają się coraz bardziej złożone i wieloaspektowe. Niektórzy socjologowie mówią o nowych formach duchowości jako o ekwiwalentach religii, o religijności pozakościelnej (duchowości), parareligii i religijności alternatywnej, o substratach religii (...). Jeżeli nawet nie zgodzilibyśmy się z tym, że religijność jest fundamentalną cechą ludzkiej egzystencji, to wszedłabyśka duchowość może być uznana za taką cechę (...). W socjologii współczesnej coraz bardziej upowszechnia się teza, że «religie pozostają, ale zmieniają swoje oblicze»” (Karl Gabriel) (s. 52–53).

2. Miano „globalne postawy wobec wiary” lub „religii” oznacza ogólne odniesienie do religii (pozytywne, obojętne lub negatywne), stopień własnej wiary (głęboko wierzący, niezdecydowany, ale przywiązany do tradycji religijnych), dynamikę ogólnych postaw wobec religii (w porównaniu z okresem dzieciństwa lub młodości albo też w porównaniu z rodzicami uzasadnienie własnej wiary lub niewiary oraz wpływ wiary na inne aspekty życia religijnego (s. 59–60). W teologii przede wszystkim podkreśla to nauczanie ostatnich papieży. Wiara, mimo że rodzi się z osobowego spotkania z Bogiem, to jest aktem i postawą zdecydowanie wspólnotową: „my wierzymy” (Benedykt XVI), „nie można wierzyć samotnie” (Franciszek). Deklaracja przynależności do grupy wyznaniowej jest zewnętrznym wskaźnikiem religijności (s. 63–64, 60).

Według sondażu OBOP-u z marca 2013 r. 91,9% badanych przyznawało się do wyznania katolickiego; 0,4% do protestanckiego; 0,9% do prawosławnego; 0,1% do islamu; 1,1% do świadków Jehowy; 0,4% do innych wyznań; 5,6% stanowili bezwyznaniowci (ateiści, agnostycy); 0,1% nie miało zdania i 0,3% odmówiło odpowiedzi: „W całej zbiorowości 39,2% badanych deklarowało, że są wierzący i stosują się do wskazań Kościoła, 52,0%, że są wierzący na swój sposób” (s. 66). Według sondażu CBOS-u z lipca 2013 r. 9,7% badanych dorosłych Polaków określało siebie jako głęboko wierzących; 82,2% – jako wierzących; 5,0% – jako raczej niewierzących i 3,1% – jako całkowicie niewierzących (s. 68). Zmiany w autodeklaracjach religijnych dokonują się w regionach tradycyjnie katolickich. W Nowym Sączu w latach 1991–2002 nastąpił spadek wskaźnika głęboko wierzących i wierzących o 8,9% (s. 73).

Uczniowie ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych badani przez CBOS w 2010 r. w 6% deklarowali się jako głęboko wierzący, w 71% jako wierzący, w 16% jako niezdecydowani w sprawach wiary i w 7% jako niewierzący: „Cechą wyraznie różnicującą deklaracje młodzieży wobec wiary jest miejsce zamieszkania. W największych miastach 58% badanych uczniów deklarowało się jako głęboko wierzący lub wierzący i 17% jako niewierzący, na wsi odpowiednio: 84% i 5%” (s. 77).

3. Jedną z kwestii podstawowych zawartych w trzecim rozdziale książki ks. Mariańskiego jest przedstawienie funkcjonowania wierzeń religijnych, pojmowanych jako akceptacja dogmatów wiary, a więc stawia się pytanie: W co i jak mocno wierzą? Jeśli chodzi o to zagadnienie, to we współczesnym świecie ujawnia się daleko idący pluralizm oraz dają o sobie znać mocno tendencje do permissywizmu i relatywizmu religijnego.

„Z teologicznego punktu widzenia wiara «jest najpierw osobowym przyłgnięciem do Boga, a równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił»” (KKK 150) (s. 93). Z kolei *Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych* podkreśla, że „«wiara to wiedza i zaufanie»” (nr 21) (s. 94). Warto i to podkreślić, że „wiara chrześcijańska wiąże ludzi wierzących z Osobą Chrystusa: «U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydującą kierunkowanie»” (DCE 1) (s. 95–97).

„Wiara religijna i wierzenia odnoszą się do nieco innych kwestii – pisze autor. Wiara odnosi się do obiektywnych treści jakiejś religii (dogmaty, prawdy, wiary, twierdzenia, mity itp.), a wierzenia religijne stanowią swoiste odzwierciedlenie wiary w świadomości członków jakiejś religii, Kościoła lub ugrupowania religijnego (wymiar subiektywny). Pomiędzy wiarą a wierzeniami nie musi zachodzić – i często nie zachodzi – pełna zgodność” (s. 98). W społeczeństwie pluralistycznym, charakterystycznym dla ponowoczesności, zmieniają się struktury wiarygodności. Zyskują na znaczeniu subiektywne i zindywidualizowane interpretacje prawd wiary, co w konsekwencji prowadzi do otwartej negacji nauczania Kościoła: „Przemiany w religijności, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, są związane do pewnego stopnia z powszechnym klimatem niestałości panującym w kulturze, a także w życiu politycznym i ekonomicznym (...). Przemiany w religijności, związane z modernizacją społeczną, zaznaczają się najpierw sferze mentalności (wiara i wierzenia religijne), a dopiero później w sferze zachowań rytualno-kulturowych. Można więc mówić o swoistym «spóźnianiu się» praktyk kulturowych w stosunku do zmian zachodzących w sferze przekonań religijnych” (s. 100–101).

Jeśli chodzi o odniesienia Polaków do dogmatów katolickich, to w ich świadomości „funkcjonuje nie tylko doktrynalne *Credo* Kościoła katolickiego, lecz także własne, prywatne *credo* poszczególnych osób wierzących” (s. 102). Według sondażu CBOS-u z marca 2013 r. 39,2% dorosłych Polaków akceptowało twierdzenie „jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła”; 50,2% – akceptowało twierdzenie „jestem wierzący(a) na swój sposób”; 2,4% – nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący(a), czy nie; 2,0% – nie jestem wierzący(a) i nie interesuję się tymi sprawami; 3,2% – jestem niewierzący(a); 0,6% – inne odpowiedzi; 0,2% – nie miało

zdania; 0,4% – odmówiło odpowiedzi (s. 103–104). „Według zbiorczego wskaźnika ortodoksyjności, powstałego ze zsumowania odpowiedzi na pytania dotyczące wiary w Boga, w życie pozagrobowe, nieśmiertelność duszy, sąd ostateczny, zmartwychwstanie zmarłych, grzech pierworodny, niebo i piekło, co trzeci dorosły Polak cechował się niezachwianym zaufaniem do wszystkich ocenianych prawd wiary (35,2%), co czwarty wierzył w sześć spośród tych dogmatów (26,6%) i co czwarty wierzył od jednej do pięciu prawd wiary (26,1%). Co ósmy badany nie wierzył w żadną z wymienionych prawd wiary (12,0%)” (s. 106).

Młodzież maturalna w Poznaniu w 2012 r. w 43,4% deklarowała wiarę w Boga osobowego, w 21,4% niewiarę i w 35,2% niezdecydowanie; wiarę w to, że Bóg jest jeden w trzech osobach, odpowiednio: 46,4%, 21,2%, 32,4% (...), że Pismo Święte jest słowem Bożym – 50,9%, 22,8%, 26,3% (...), że istnieje piekło – 49,9%, 22,6%, 27,5% (...). Około dwu trzecich maturzystów poznańskich w 2012 r. akceptowało bóstwo Chrystusa. W całej zbiorowości 62,1% badanych wierzyło, że Bóg stał się człowiekiem, umarł na krzyżu za wszystkich ludzi; 14,9% nie wierzyło; 22,8% nie miało zdania; 0,2% nie udzieliło odpowiedzi (s. 115).

Jest to najbardziej smutna konstatacja ks. Prof. Mariańskiego dokonana w tej książce: „Kwestionowanie lub negacja określonych treści wiary, będące kiedyś domeną systemów ideologicznych wrogich chrześcijaństwu, staje się dzisiaj po części udziałem samych chrześcijan, podejmujących te problemy niejako na własny rachunek. W warunkach współczesnych postawy wierzeniowe nie są dostatecznie spójne ani wyraznie skryształizowane. Badania socjologiczne dowodzą, że w społeczeństwie polskim w warunkach przemian społeczno-politycznych i społeczno-kulturowych poszerzają się kręgi osób reprezentujących niepełny konsens wiary (postawy ambiwalentne i heterodoksyjne)”. Nie byłby jednak człowiekiem nadziei, gdy pisze dalej: „Równocześnie, w innych kręgach społeczeństwa, dokonuje się proces pogłębiania religijności” (s. 119).

Jakich mamy zatem katolików? Ks. prof. Władysław Piwowarski wskazywał na katolików tradycyjnych, pogłębianych i selektywnych. Bp prof. Kazimierz Ryczan wskazuje na katolików o pogłębionej religijności, selektywno-wybiórczej i obojętnej. Prof. Urszula Swadźba na podstawie badań trzech środowisk śląskich wymienia katolików o religijności tradycyjnej, selektywnie tradycyjnej, okazjonalnej i iluzorycznej (s. 120–122).

4. W czasach współczesnych, jeśli chodzi o prawdę, mamy do czynienia z upowszechnianiem się różnych form agnostycyzmu, sceptycyzmu i relatywizmu. Coraz bardziej też zaznacza się, a wręcz zawładnęło przekonaniami Polaków, opinia, że „żadna z religii nie zawiera całkowitej i niepodważalnej prawdy, lecz każda na swój sposób wskazuje na istnienie czegoś ważnego, na coś poza wymiarem doczesnym, że wszystkie religie czczą tego samego Boga. Upowszechniający się relatywizm religijny przyjmuje, że wszystkie religie znajdują się na jednym poziomie, jako drogi do zbawienia, o tej samej wartości” (s. 134). Także wśród samych wierzących, jak podkreślał Benedykt XVI, którzy przeżywają swą wiarę w sposób bierny i prywatny, kwestionując wychowanie do wiary oraz aprobując rozdzźwięk między wiarą i życiem (s. 128). Niebezpieczne okazują się także synkre-

tyzm i relatywizm religijny, które w sferze moralności pojawiają się jako (a) synkretyzm i (b) relatywizm moralny.

a. „Synkretyzm religijny dotyczy wymieszania elementów różnych religii, które różnią się wyraźnie od siebie, w jeden system wierzeniowy”. W przekonaniu Stanisława A. Wargackiego (*Synkretyzm religijny*, LSR s. 408–409) można go ujmować jako pewien stan lub jako proces: „W pierwszym przypadku używa się go w sytuacji, gdy jakaś religia albo jej poszczególne elementy wykazują charakter synkretyczny. W drugim przypadku stosuje się go, gdy mówimy o synkretycznych czy rozwojowych tendencjach, które prowadzą do synkretyzmu religijnego; może być bardzo rozłożony w czasie i dzielić na odróżnialne od siebie etapy; tak rozumiany synkretyzm (w odniesieniu do religii) niekiedy nazywa się synkretyzacją religii”. Niektórzy wyróżniają synkretyzm i eklektyzm (Irena Borowik). Ks. J. Mariański eklektyzm nazywa „nowoczesną formą synkretyzmu, w odróżnieniu od jego form historycznych” (s. 133).

Przejawem synkretyzmu religijnego są wierzenia i praktyki parareligijne. Ich źródeł należy szukać pod koniec XX w., gdy w Europie Zachodniej i Ameryce rozpowszechniła się moda na: religie wschodnie, astrologię, wróżbiarstwo, alchemię, spirytyzm, magnetyzm, tarot, wiarę w UFO, kontaktowanie się ze zmarłymi i istotami pozaziemskimi, kult szatana (s. 137). W sondażu CBOS-u we wrześniu 2011 r. 2,2% badanych czytało zawsze (regularnie) horoskopy w gazetach; 8,4% – często; 44,3% – czasami; 45,1% – nigdy, a 0,2% ankietowanych oświadczyło, że bierze zawsze pod uwagę wskazania horoskopów; 3,1% – w większości wypadków; 15,1% – czasami; 27,8% – rzadko; 53,8% – nigdy. Do posiadania jakiegoś przedmiotu, talizmanu, który przynosi lub przyniósł szczęście, przyznawało się 5,8% badanych; 11,3% – miało go kiedyś; 82,0% – nie miało i nie ma (s. 143). Wśród maturzystów poznańskich w 2012 r. 81,3% ankietowanych deklarowało, że nie wierzy w horoskopy i astrologię; 1,2% – nie zna tego; 8,4% – nie ma zdania na ten temat; 4,5% – nie próbowało, ale coś w tym jest; 3,9% – próbowało i to działa; 0,6% – stosuje systematycznie; 79,0% – nie wierzy w zdrowotny wpływ kamieni i innych przedmiotów; 6,5% – nie zna tego; 9,2% – nie ma zdania na ten temat; 3,9% – nie próbowało, ale coś w tym jest; 1,0% – próbowało i to działa; 0,4% – stosuje systematycznie. „Przeciwny wskaźnik «nie wierzę w to» wynosił dla pięciu kwestii 70,1%; «nie znam tego» 5,7%; «nie mam o tym zdania» – 11,2%; «nie próbowałem(am), ale coś w tym jest» – 9,9%; «próbowałem(am) i rzeczywiście to działa» – 2,3%; «stosuję systematycznie» – 0,7%” (s. 149).

Od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku rozwija się w Europie wiara w reinkarnację. Badania socjologiczne informowały, że co piąty Europejczyk deklaruje wiarę w reinkarnację. Często deklarują ją Polacy. Idea reinkarnacji nie jest do pogodzenia z dogmatem zmartwychwstania (s. 153–154). Z wyniku sondażu CBOS-u z 2012 r. dowiadujemy się, że 8% dorosłych Polaków zdecydowanie wierzyło w reinkarnację, czyli wędrówkę dusz, 21% raczej wierzyło, 31% raczej nie wierzyło, 23% zdecydowanie nie wierzyło, 17% nie miało zdania (s. 154). Młodzież maturalna w Poznaniu w 2012 r. w 18,7% deklarowała wiarę w reinkarnację, w 49,1% nie wierzyła i w 32,2% nie miała zdania w tej sprawie (s. 155).

b. Relatywizm religijny głosi, że należy przyznać odmiennym opiniom i przekonaniom religijnym równy stopień prawdy. „Zagadnienie relatywizmu religijności wiąże się z tzw. indyferentyzmem. Indyferentyzm w sensie teoretycznym to system doktrynalny, który utrzymuje, że wszystkie opinie filozoficzne, wszystkie religie i doktryny etyczne są na równi prawdziwe i jednakowo wartościowe” (s. 156–157). Sondaż CBOS-u z września 2011 r. wykazał, że większość Polaków docenia wszystkie religie i nie wyraża tendencji do przyznawania własnej religii [!] wyjątkowego miejsca: „W całej zbiorowości dorosłych Polaków 26,6% badanych zdecydowanie podzielało pogląd, że wszystkie religie prowadzą człowieka do tego samego celu, 39,3%, że raczej tak, 15,9%, że raczej nie, 9,4%, zdecydowanie nie, 8,1% nie miało zdania, 0,7% odmówiło odpowiedzi. Twierdzenie, że «Bóg czczony w różnych religiach, niezależnie od tego, jak go nazwiemy – Jahwe, Allach, Jezus itp. – tak naprawdę, to ten sam Bóg» akceptowało odpowiednio: 33,8%, 35,6%, 10,2%, 8,4%, 10,5%, 1,5%; twierdzenie: «każda religia jest tak samo dobra, jeśli tylko pomaga człowiekowi jak najlepiej przeżyć życie – odpowiednio: 48,4%, 37,4%, 5,4%, 3,4%, 4,6%, 0,8%»” (s. 161).

Po prezentacji podobnych wyników ks. Mariański stwierdza: „Przytoczone wyniki empiryczne nie są w pełni konkluzyjne, ale wskazują, do jakiego stopnia świadomość religijna Polaków zmierza ku relatywizacji roszczeń Kościoła katolickiego do absolutnej słuszności i prawdziwości. Jest to, być może, przejaw poważniejszego kryzysu wszystkich instytucji roszczących sobie prawo do bycia jedynymi i uprzywilejowanymi «posiadaczami» absolutnej prawdy, prowadzącego do zwątpienia w prawdy ostateczne i traktowania ich jako kulturowo uwarunkowanych i historycznie względnych” (s. 163). Doceniam wagę argumentu, ale nie mogę zgodzić się z tą oceną. Polacy nie tylko w kwestiach religijnych są jak ewangeliczne bezmyślne dzieci (Łk 7,31–35).

5. Dotykamy tu zagadnienia bardzo trudnego. Dla jednych socjologów tzw. nowe ruchy religijne stanowią oznakę religijnego ożywienia i desekularyzacji, dla innych postępującej wciąż sekularyzacji: „O ile powstające w przeszłości grupy religijne (sekty), jako schizmatyczne wyzwanie rzucone jednemu Kościołowi, sytuowały się w obszarze tej samej religii, o tyle współczesne ruchy religijne często równolegle czerpią z chrześcijaństwa i kulturowo mu odległej tradycji Orientu, islamu lub wierzeń lokalnych (Maria Libiszowska-Żółtkowska” (s. 171). Dlatego często określa się je, by wymienić tylko niektóre, jako „wolne ruchy religijne, religie marginalne, ruchy parareligijne, ugrupowania religijne pogranicza”. W zasadzie powinno się je określać mianem „sekty”, ale w publicystyce i socjologii, ze względu, że terminy „sekta” i „kult” posiadają zabarwienie nieco pejoratywne i sugerują ocenę negatywną (s. 171), przyjęto określenia bardziej neutralne, a tym samym – w moim przekonaniu – nieprawdziwe, mylące, zafalszowane.

Według opinii Komendy Głównej Policji, która preferuje nazwę „sekta”, „przyczyną rozprzestrzeniania się nowych ruchów religijnych wśród młodzieży jest «kryzys Kościoła, rodziny, a także innych struktur polityczno-społecznych. Sekta jawi się młodym jako miejsce dające poczucie bezpieczeństwa, wspólnoty, braterstwa, obrony, sprawiedliwości itp. Sekty i nowe ruchy religijne wychodzą naprzeciw człowiekowi samotnemu, zagubionemu,

anonimowemu. Starają się zastąpić rodzinę, dają poczucie wyjątkowości. Mała liczebność grup spotkaniowych powoduje, że każdy może czuć się zauważony i ważny dla innych. Nowe ruchy religijne oferują proste odpowiedzi na skomplikowane pytania o sens życia i najwyższą prawdę, zaspokajają potrzeby duchowe i emocjonalne. Młodzi w grupach odnajdują moralny autorytet – silnego charyzmatycznego przywódcę (guru), który zwykle przejawia emocjonalną siłę i wchodzi z nimi w zażyłą relację” (s. 170–171).

Przeważająca większość Polaków ma jakieś informacje na temat nowych ruchów religijnych. Dodajmy, że to określenie oddaje istotę rzeczy: „jakieś”, a więc żadne. Według sondażu OBOP-u najbardziej popularnym źródłem informacji jest telewizja (72%), w znacznie mniejszym stopniu rodzina i znajomi (6%), prasa (4%), nauczanie Kościoła (3%), radio (2%), bezpośrednie kontakty z wyznawcami (2%), książki i literatura (1%), kontakty w pracy (1%), szkoła (1%), inne (2%), a 10% nie zetknęło się z tymi ugrupowaniami religijnymi (s. 183).

Wśród młodzieży licealnej z dużego miasta na Śląsku dominowały negatywne postawy wobec sekt, szczególnie wobec satanizmu (98% opinii negatywnych), sekty Niebo (64%) i Kościoła Zjednoczeniowego S. M. Moona (49%); najwięcej postaw obojętnych młodzież prezentowała wobec Instytutu Wiedzy Transcendentalnej (62%) (s. 187).

Informacje zebrane w książce ks. prof. Mariańskiego na temat wiary i wierzeń Polaków w niestabilnej ponowoczesności powinny stać się podstawą dla zorganizowania przez pastoralistów polskich sympozjów, podczas których należałoby odpowiedzieć przynajmniej na następujące pytania: Czy Polacy są wierzący, w co wierzą i jak mocno wierzą? Dlaczego posługa zbawcza Kościoła nie jest skuteczna? Fakty zebrane w tej pracy przemawiają same za siebie: według sondażu z marca 2011 r. 91,1% badanych przyznawało się do wyznania katolickiego, ale już z całej zbiorowości 39,2% deklaroowało, że są wierzący i stosują się do wskazań Kościoła, natomiast 52,0%, że „są wierzącymi na swój sposób”. Co to znaczy? Dla autora książki właśnie ta grupa katolików selektywnych, wybiórczych, nominalnych, niekonsekwentnych, letnich, „na pół etatu”, czy jak ich inaczej nazwać, to grupa, w której oficjalny model religii nie jest traktowany dosłownie i jest raczej pewną formą retoryki, jest środowiskiem szczególnie troski: „Około połowa badanych Polaków do pewnego stopnia pozostaje w dysonansie do doktryny dogmatycznej Kościoła” (s. 104), a dwie piąte podkreśla pewną niezależność wobec Kościoła i własną autonomię w sprawach wiary; wiara religijna «na swój sposób» i brak zaufania do Kościoła (sieć negatywnego kapitału społecznego) przejawiają się wyraźnie w środowiskach młodzieżowych, chociaż ich zasięg jest trudny do precyzyjnego ustalenia (s. 120). I jeszcze jedno: większość Polaków docenia wszystkie religie i nie wyraża tendencji do przyznawania własnej religii wyjątkowego miejsca (s. 161). Jest to wyzwanie rzucone Kościołowi. Czy pastoralisci odpowiedzą, jak inni, dobrze znani: „Panowie nic się nie stało!”?

Marek Marczewski (Lublin)

8. Marcin Józef Żebrowski (XVIII w.). Kompozytor i muzyk kapeli jasnogórskiej, red. Remigiusz Po-

śpiech, Opole: Red. Wydaw. WT UO, Wydaw. i Drukarnia Świętego Krzyża 2013, 201 [3] s., il., nuty, streszcz. przy artykułach, tab., Uniwersytet Opolski: Wydział Teologiczny, Instytut Liturgii, Muzyki i Sztuki Sakralnej, seria: *Musica Claramontana* – Studia 3; Klasztor OO. Paulinów Jasna Góra: Zespół Naukowo-Redakcyjny Jasnogórskich Muzykaliów, ISBN 978-83-63950-15-6, 978-83-7342-371-8.

W ramach szeroko zakrojonych badań prowadzonych przez Zespół Naukowo-Redakcyjny Jasnogórskich Muzykaliów, pracujący nad projektem *Musica Claramontana* pod kierownictwem naukowym Remigiusza Pośpiecha, wydany został zbiór artykułów poświęconych wybitnemu polskiemu osiemnastowiecznemu kompozytorowi Marcinowi Józefowi Żebrowskiemu, związanemu z ośrodkiem muzycznym na Jasnej Górze. Jego twórczość przeżywa renesans od pierwszej dekady XXI w., kiedy to w ramach serii *Musica Claramontana* nagranych zostało kilka płyt z większością jego zachowanych utworów, natomiast Polskie Wydawnictwo Muzyczne – w tej samej serii – opublikowało dwie msze (*Missa pastoralis* i *Missa ex D* w opracowaniu Remigiusza Pośpiecha) oraz nieszpory (w opracowaniu Huberta Prochoty). Wspomnieć należy także, iż w wydawnictwie tym już wcześniej wydane zostało *Magnificat*, *Salve Regina*, *Missa Pastoritia* oraz wybór *Sonat pro processione* Żebrowskiego. Ostatnie działania podjęte w ramach wymienionego projektu znacząco przyczyniły się zarówno do rozwoju badań, jak i upowszechnienia twórczości Żebrowskiego w Polsce i w Europie. O rezonansie jego muzyki we współczesnej kulturze polskiej może świadczyć m.in. nadanie imienia Marcina Józefa Żebrowskiego Zespołowi Szkół Muzycznych w Częstochowie 10 grudnia 2001 r.

Marcin Józef Żebrowski to postać w muzyce polskiej tyleż wybitna i znacząca, co nieco zagadkowa. Badania prowadzone w XX w. przez Pawła Podejkę oraz współcześnie przez Remigiusza Pośpiecha pozwoliły na ustalenie ważnych faktów z jego życiorysu, uzupełnienie luk i sprostowanie błędnych domniemań na temat jego biografii. Dzięki ustaleniom P. Podejki sprostowane zostało przede wszystkim nieprawdziwe przypuszczenie, iż był on członkiem zakonu oo. paulinów. Badania nad życiem i działalnością tego twórcy, prowadzone głównie w ramach działalności Zespołu Naukowo-Redakcyjnego Jasnogórskich Muzykaliów, przyniosły natomiast ciekawą hipotezę, iż być może Marcina Józefa Żebrowskiego identyfikować można z XVIII-wiecznym wybitnym skrzypkiem nazwiskiem Żebro (którego wspomina m.in. w swoich opracowaniach Alina Żórawska-Witkowska).

Recenzowana pozycja stanowi pierwsze w literaturze muzykologicznej szersze, monograficzne ujęcie życia i twórczości Marcina Józefa Żebrowskiego. Bezpośrednio na temat muzyki Żebrowskiego powstały już wcześniej artykuły, napisane przez R. Pośpiecha (o twórczości mszalnej, „Muzyka”, nr 1, 1986) i Ewę Orłowską (o kształtowaniu brzmienia w *Sonatach pro processione*, „Studia Claramontana”, t. VII, 1987), ponadto o jego muzyce pisali także w swych pracach – obejmujących jednakże szerszy niż twórczość tylko Żebrowskiego zakres tematyczny – Tadeusz Strumiłło, Paweł Podejko, Alina Żórawska-Witkowska, Zygmunt Marian Szwejkowski, Karol Mrowiec, Bohdan Muchenberg oraz Remigiusz Pośpiech (w pracy *Bożonarodzeniowa muzyka na Jasnej Górze w XVIII i XIX wieku*, Opole 2000). O utworach naj-

wybitniejszego kompozytora jasnogórskiego pisała także Alina Nowak-Romanowicz w swej książce *Klasycyzm 1750–1830*, wydanej w serii „Historia Muzyki Polskiej” (t. IV). Na temat Żebrowskiego powstały również hasła encyklopedyczne oraz artykuły o charakterze popularno-naukowym. Wspomnieć należy także o wstępach do wydań utworów Żebrowskiego, publikowanych w ramach projektu *Musica Claromontana* (autorstwa R. Pośpiecha i H. Prochoty) oraz tekstach zamieszczonych w dołączonych do nagrań utworów *bookletach* (autorstwa Aliny Mądry, Aleksandry Patalas, R. Pośpiecha i Beaty Stróżynskiej).

W otwierającym książkę *Wprowadzeniu* (s. 5–8) redaktor tomu, R. Pośpiech, interesująco i syntetycznie podsumowuje stan badań nad twórczością i biografią Marcina Józefa Żebrowskiego, wymieniając najważniejszych autorów prac na ten temat (powstających od lat trzydziestych XX w. aż po czasy obecne) oraz opisując ważny dla badań nad muzyką Żebrowskiego nowy projekt *Musica Claromontana* i jego wielowymiarowy, zróżnicowany charakter. Wskazuje na znaczenie Zespołu Naukowo-Redakcyjnego Jasnogórskich Muzykaliów, powstałego w ramach Stowarzyszenia „Muzyka Jasnogórska”. Wśród prac podejmowanych przez ten Zespół wymienia m.in. konferencję naukową poświęconą Żebrowskiemu, która odbyła się w 2004 r. w Częstochowie. O wadze redagowanej przez R. Pośpiecha publikacji świadczy fakt, iż zawiera ona wyniki badań prowadzonych przez autorów nad muzyką i życiem Żebrowskiego w poprzedzających jej wydanie dziesięciu latach. Był to, jak pisze Pośpiech, „okres szczególnie intensywny i zaowocował uzupełnieniem wątków biograficznych dotyczących omawianego muzyka, poszerzeniem zakresu analiz i interpretacji jego znanych już kompozycji, a przede wszystkim odkryciem nowych, niezwykle intrygujących utworów” (s. 6). Wśród nich autor wyróżnia: symfonię, sonaty triowe, *Concerto grosso*. Rękopis tego ostatniego utworu został niedawno odkryty, jest datowany na rok 1748 i znajduje się w zbiorach *British Library*; autor słusznie postuluje konieczność podjęcia badań nad tym dziełem. Pośpiech podkreśla także znaczenie i rangę ośrodka jasnogórskiego jako ważnego centrum polskiej kultury muzycznej w XVIII w., skupiającego wielu działających tam znakomitych kompozytorów i muzyków. Postać Marcina Józefa Żebrowskiego świeci wśród nich najjaśniejszym blaskiem.

Zasadniczą część omawianej pozycji rozpoczyna artykuł R. Pośpiecha pt. *Marcin Józef Żebrowski w badaniach muzykologicznych* (s. 13–38), w którym autor precyzyjnie i wyczerpująco podsumowuje stan badań nad twórczością Żebrowskiego oraz ich znaczący rozwój w ostatnich 20 latach. Tekst podzielony jest czytelnie na cztery podrozdziały, poprzedzone wstępem i zakończone podsumowaniem. Pierwszy podrozdział, *Początki i rozwój badań nad muzyczną działalnością M.J. Żebrowskiego*, wspomina o pierwszych pracach na ten temat, od pracy magisterskiej Romana Heisinga obronionej na Uniwersytecie Poznańskim (1938), poprzez badania Pawła Podejki i Bohdana Muchenberga. Autor wskazuje również na znaczenie pracy zagranicznego autora, Roberta Eitnera, który zamieścił w swoim *Biographisch-Bibliographisches Quellen-Lexikon* hasło poświęcone kompozytorowi (t. IX, Lipsk 1903). W podsumowaniu tej części artykułu Pośpiech opisuje najnowsze badania nad biografią Że-

browskiego, w świetle których kompozytora tego można z dużym prawdopodobieństwem utożsamiać z wybitnym skrzypkiem nazwiskiem Żebro, działającym w Warszawie. W podrozdziale drugim autor podsumowuje badania nad biografią i muzyką Żebrowskiego opublikowane w wydawnictwach encyklopedycznych i syntezach historii muzyki, zwracając uwagę na nieprawidłowe lub nieaktualne informacje zawarte w niektórych starszych publikacjach, podkreślając poprawność i aktualność informacji zamieszczonych w pracach nowszych. Interesujący podrozdział *Charakterystyka twórczości M.J. Żebrowskiego* zawiera m.in. ciekawą i odkrywającą nieznane fakty analizę nowo odnalezionego utworu: *Concerto grosso*. W ostatnim podrozdziale podane są ważne dla badaczy zajmujących się muzyką Żebrowskiego informacje na temat współczesnych wydań i nagrań jego utworów. Zalecany artykuł R. Pośpiecha jest także opatrzonego licznymi ilustracjami, przedstawiającymi m.in. karty tytułowe rękopisów jego dzieł oraz fragment autografu. Artykuł wnosi ważny wkład w badania naukowe nad życiorysem i twórczością kompozytora, stanowiąc cenne we współczesnej muzykologii podsumowanie obecności w polskiej kulturze muzycznej wartościowej twórczości Marcina Józefa Żebrowskiego.

Jedynym zamieszczonym w książce tekstem traktującym wyłącznie o biografii M.J. Żebrowskiego jest tekst o. Dariusza Cichora OSPPE: *Paulini o nazwisku Żebrowski w XVIII wieku. W poszukiwaniu szczegółów biograficznych dotyczących Marcina Józefa Żebrowskiego* (s. 39–45). Autor pisze, że jedynym bezspornym faktem z życia Żebrowskiego jest jego działalność w kapeli jasnogórskiej w latach 1748–1765. W świetle wciąż wielu niewiadomych dotyczących jego biografii („nie wiemy [...] skąd pochodził i kiedy się urodził, nie wiemy do jakiej warstwy społecznej należał, ani kiedy i gdzie umarł”, s. 40), autor stawia pytanie, w jakim kierunku powinny być prowadzone badania nad tą postacią. W artykule interesująco zostały nakreślone sylwetki pochodzących z Mazowsza szlachciców Józefa i Ignacego Żebrowskiego, którzy zostali paulinami na Jasnej Górze (przyjmując imiona zakonne, odpowiednio: Benedykt i Erazm) i przebywali w zakonie w okresie działalności na Jasnej Górze Marcina Józefa Żebrowskiego. Autor formułuje oryginalną hipotezę o możliwym pokrewieństwie (być może braterstwie) między tymi trzema postaciami, wskazując jednocześnie na dalszy kierunek badań (analiza źródeł metrykalnych z północnego Mazowsza).

Największą grupę tekstów zamieszczonych w recenzowanej pracy stanowią artykuły poświęcone wybranym aspektom twórczości M.J. Żebrowskiego. Tę grupę artykułów otwiera tekst Huberta Prochoty *Nieszpory Marcina Józefa Żebrowskiego* (s. 47–80). Prezentuje on szczegółową analizę muzykologiczną tego dzieła, którego rękopis zachował się w Archiwum Ojców Paulinów na Jasnej Górze i stanowi ważny wkład do badań nad muzyką religijną autora *Missa pastoralis*. Przejrzysty, systematyczny układ treściowy artykułu (podział na numerowane podrozdziały i również opatrzone numeracją i tytułami paragrafy wydzielone w ramach podrozdziałów, dołączona tabela ukazująca schemat architektoniczny poszczególnych części *Nieszporów*) ułatwia orientację w tekście i pozwala szybko odnaleźć interesujący czytelnika fragment.

Tematyka dotycząca muzyki wokalnie-instrumentalnej Żebrowskiego poruszona jest także w dwóch innych za-

mieszczonych w książce artykułach, autorstwa Tomasza Jasińskiego i Aliny Mądry. Tomasz Jasiński w tekście pt. *Problem kształtowania relacji słowo – dźwięk w muzyce Marcina Józefa Żebrowskiego* (s. 121–157) zwraca uwagę, iż kompozytor ten tworzył w okresie niejednorodnym stylistycznie, w którym zachodziły istotne przeobrażenia w zakresie kształtowania relacji słowa i dźwięku w utworach z tekstem. Przede wszystkim dotyczyło to odchodzenia od barokowej tradycji retoryczno-muzycznej i zastępowania jej nowymi środkami muzycznego wyrazu. Tekst artykułu został przejrzysto podzielony na trzy podrozdziały i opatrzony licznymi przykładami muzycznymi. Pierwszy podrozdział zawiera przykłady wywiedzionych z tradycji barokowej figur retoryczno-muzycznych występujących w muzyce religijnej Żebrowskiego. W drugim podrozdziale mowa jest o tendencji przeciwnej, typowej dla muzyki klasycyzmu, zgodnie z którą najważniejsza w utworze jest struktura muzyczna, a słowo jest jej podporządkowane. W ostatniej części pracy autor interesująco podsumowuje ambiwalentne traktowanie w muzyce Żebrowskiego relacji słowo – dźwięk.

Alina Mądry w artykule *Zjawisko „oper w kościele” w polskiej muzyce XVIII wieku na podstawie kameralnych utworów wokально-instrumentalnych Marcina Józefa Żebrowskiego* (s. 159–176) analizuje pięć arii z tekstem religijnym zachowanych w archiwum klasztoru jasnogórskiego w kontekście zjawiska określanego jako „opera w kościele”, które polegało na wprowadzaniu inspirowanej muzyką operową wirtuozerii wokalne w utworach religijnych XVIII w. Ważnym aspektem tekstu jest porównanie przez autorkę występujących w muzyce Żebrowskiego tendencji z pokrewnymi cechami w muzyce kompozytorów europejskich, takich jak np. Alessandro Scarlatti czy Johann Adolf Hasse. W podsumowaniu autorka słusznie stwierdza, iż Żebrowski „wprowadził do muzyki jasnogórskiej, rozbrzmiewającej we wnętrzach sanktuarium, cechy charakterystyczne dla zjawiska zwanego «operą w kościele»” (s. 175) oraz stawia ważną tezę, iż analizowane w artykule kameralne utwory wokально-instrumentalne Żebrowskiego są „doskonałym przykładem w polskiej muzyce tego czasu zaawansowanego warsztatu kompozytorskiego, który w pełni wpisywał się w kanon europejski” (s. 175).

Obok muzyki wokально-instrumentalnej Żebrowskiego w recenzowanej pracy omówione są także jego utwory instrumentalne: amsterdamskie sonaty i utwory *pro processione*. Poruszony jest również temat związany z wykorzystaniem w jego dziełach techniki gry *clarino* na trąbce naturalnej. Nowo odnalezione sonaty na dwoje skrzypiec z *basso continuo* jasnogórskiego mistrza (wydane w zbiorze Johanna Juliusa Hummla w Amsterdamie) interesująco analizuje Piotr Wilk w artykule *Amsterdamskie sonaty Marcina Józefa Żebrowskiego* (s. 81–95). Autor słusznie stwierdza, iż „ukazanie się triów i symfonii Żebrowskiego we wpływowym wydawnictwie Hummla, publikującym dzieła instrumentalne najwybitniejszych twórców drugiej połowy XVIII w., może świadczyć o wysokiej ocenie jego muzyki przez współczesnych” (s. 83). To kolejne zawarte w prezentowanej książce świadectwo, iż Żebrowskiego można określić jako twórcę o randze europejskiej. Cennym aspektem zawartej w pracy analizy sonat amsterdamskich jest ich porównanie z utworami wokально-instrumentalnymi oraz utworami *pro processione* Żebrowskiego, a także usytuowanie tych dzieł na tle

kultury europejskiej (porównanie z sonatami Spangenberg, przywołanie traktatu J.J. Quantza *Versuch einer Anweisung die Flöte traversiere zu spielen*, z którego zaleceń być może korzystał Żebrowski przy komponowaniu sonat).

Tematykę związaną z nieco zagadkowymi utworami *pro processione* podejmuje Beata Stróżyńska w artykule *Utwory pro processione Marcina Józefa Żebrowskiego* (s. 97–120). Autorka stwierdza, że utwory *pro processione* pisało tylko dwóch twórców: Marcin Józef Żebrowski i Joseph Riepel. Dzieła te zachowały się w archiwum jasnogórskim. Na podstawie przeprowadzonych badań B. Stróżyńska przyjmuje także ważną hipotezę, że ponieważ kompozycje tego gatunku pisane przez obydwu kompozytorów mają wiele cech wspólnych, nieprawdopodobne jest, aby powstawały niezależnie od siebie. Wysuwa także przypuszczenie, że Żebrowski komponował swe utwory *pro processione* pod wpływem kompozycji Riepla. Interesująca jest również kolejna hipoteza autorki, iż utwory *pro processione* (grupowane w pary) były wykonywane na wejście (utwór pierwszy) oraz podczas uroczystego wyjścia z bazyliki jasnogórskiej (utwór drugi).

Maciej Jochymczyk w opatrzonym licznymi przykładami nutowymi artykule *Clarino w dziełach Marcina Józefa Żebrowskiego. Świadectwa wirtuozostwa instrumentalnego w kapeli jasnogórskiej* (s. 177–191) ukazuje niezwykle ciekawe fakty dotyczące działającej na Jasnej Górze kapeli. Autor stwierdza, że utwory Żebrowskiego z użyciem trąbki (które porównuje z dziełami Riepla) „pod względem wymagań technicznych znacznie wykraczają (...) poza rozwiązania, jakie możemy znaleźć w twórczości czołowych kompozytorów europejskich tego czasu” (s. 181), ukazując następnie liczne przykłady wirtuozowskiego wykorzystania trąbki w jego dziełach. M. Jochymczyk słusznie zaznacza, iż kapela jasnogórska była na ziemiach polskich czołowym ośrodkiem wirtuozowskiej gry na instrumentach dętych, w tym zwłaszcza gry na trąbce *clarino*. Temat działalności w kapeli jasnogórskiej wybitnych wirtuozów gry na trąbce w kontekście niezwykle trudnych partii powierzanych temu instrumentowi w utworach Żebrowskiego podjął również Patryk Frankowski w artykule *Wykorzystanie najwyższego rejestru trąbki naturalnej w kompozycjach M.J. Żebrowskiego w kontekście epoki i rozwoju techniki clarino* (s. 193–201). Ważną częścią tej rozprawy jest wymienienie znakomitych muzyków, działających w kapeli jasnogórskiej, w tym szczególnie charakterystyka trębaczy: Wincentego Pińskiego i Andrzeja Wróblewskiego. Autor stawia hipotezę, że Żebrowski przypuszczalnie pisał swe niezwykle trudne partie na trąbkę z przeznaczeniem do wykonania przez Wincentego Pińskiego.

Podsumowując: praca *Marcin Józef Żebrowski (XVIII w.). Kompozytor i muzyk kapeli jasnogórskiej* pod redakcją R. Pośpiecha posiada duże znaczenie w polskim piśmiennictwie muzykologicznym i stanowi ważny etap w badaniach nad twórczością najwybitniejszego polskiego kompozytora muzyki religijnej w XVIII w. Prezentuje odkrycia naukowe, przywraca kulturze polskiej pamięć o nowo odnalezionych utworach, prostuje błędy, stawia nowe tezy i – podsumowując obecny stan badań nad muzyką autora *Missa pastoralis* – wskazuje jednocześnie nowe ich kierunki.

9. PIETRZAK Andrzej, **Modele ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej**, Lublin: Wydaw. KUL 2013, 457 s., bibliogr., indeks, streszcz. ang., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Wydział Teologii, ISBN 978-83-7702-655-7.

W soborowej konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et spes*) czytamy: „Pomiędzy orędziem o zbawieniu a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania. Albowiem Bóg, objawiając się swemu ludowi, aż do pełnego objawienia we wcielonym Synu, przemawiał odpowiednio do kultury właściwej różnym czasom” (nr 58). Słowa te, określane czasem jako *Magna Charta* chrześcijańskiej wizji kultury, były wielokrotnie inspiracją dla myśli św. Jana Pawła II na temat relacji wiary chrześcijańskiej i kultury. To za jego pontyfikatu doszło do powołania do życia Papieskiej Rady Kultury (1982). Dla refleksji teologicznofundamentalnej szczególnie inspirujące zdają się być, często przytaczane, słowa św. Jana Pawła II wypowiedziane podczas powoływania do życia Papieskiej Rady Kultury: „Od początku mego pontyfikatu utrzymywałem, że dialog Kościoła z kulturami naszych czasów stanowi żywotne pole działania, na którym w tych ostatnich latach XX wieku rozgrywają się losy świata” (*List do Kardynała Sekretarza Stanu Agostino Casaroli z okazji powołania do życia Papieskiej Rady Kultury*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 161).

Książka ks. Andrzeja Pietrzaka SVD, adiunkta w Katedrze Eklezjologii Fundamentalnej i Misjologii Instytutu Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, wpisuje się w teologicznofundamentalne badania nad problematyką fenomenu chrześcijaństwa, jego interakcji z kulturą. Praca składa się z *Wprowadzenia* (s. 15–26), czterech rozdziałów (s. 27–386), *Podsumowania* (s. 387–391), streszczenia w języku angielskim (s. 393–401), *Skrótów* (s. 403–408), *Bibliografii* (s. 409–443) i *Indeksu nazwisk* (s. 445–457). *Wstęp* zawiera prezentację podjętego problemu badawczego (s. 19–20), omówienie źródeł (s. 20–21), określenie celu (s. 22) i opisuje zastosowane metody badawcze (s. 22–23). Rozdział I, *Metodologiczno-teologiczny kontekst problematyki modelu i teologii latynoamerykańskiej* (s. 27–113), o charakterze wprowadzającym, dotyczy dwóch głównych dla rozprawy pojęć: modelu ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary (§ 1) oraz definicji teologii latynoamerykańskiej (§ 2). Po przeprowadzeniu analizy kategorii modelu w teologii, jej zastosowania w badaniach teologicznych, autor przyjmuje, „że model ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary to idealizacyjny system uczestników oraz relacji między nimi, którego celem jest spełnienie misji powierzonej przez Jezusa Chrystusa swoim uczniom (Kościołowi)” (s. 65). Natomiast w opisie pojęcia teologii latynoamerykańskiej autor wskazuje na potrzebę uwzględnienia, obok elementów charakterystycznych dla teologii jako dyscypliny naukowej, również teologii obecnych w życiu eklezjalnym (np. teologii wyzwolenia, teologii indiańskich i afrolatynoamerykańskich czy teologii feministycznych [s. 87–105]). Ważnym dla pojęcia teologii latynoamerykańskiej jest zwrócenie uwagi na jednostkowe doświadczenie wiary i obecne w niej mikroteologie (s. 108–111). W rozdziale II, *Model organiczno-wstępujący* (s. 115–207), zostaje omówiony najbardziej reprezentatywny dla teologii latynoamerykańskiej drugiej połowy XX w. model ewangelizacji

kultur i inkulturacji wiary, który to charakteryzuje za interesowanie rzeczywistością. Autor przedstawia najpierw ważne dla tego modelu szerokie rozumienie rzeczywistości w teologii latynoamerykańskiej. Następnie przechodzi do ukazania racji teologicznej, uzasadniającej omawiany model, którą jest ontologia miłości. Racja ta „ostatecznie wyjaśnia – jak czytamy – zaangażowanie na rzecz «podnoszenia do Nieba» społecznej kultury poprzez ewangelizację i inkulturację wiary (...) podkreśla słuszność zwrotu teologii latynoamerykańskiej ku rzeczywistości” (s. 153). Po czym prezentuje funkcję Kościoła, która w analizowanym modelu polega na permanentnej misji ewangelizacyjnej. Całość prowadzonych w rozdziale II rozważań zamyka omówienie metody: widzieć – ocenić – działać, która obejmuje tu trzy mediacje: socjoanalityczną, hermeneutyczną i praktyczną. Od ich prawidłowego przeprowadzenia zależy skuteczność wdrożenia i funkcjonowanie modelu organiczno-wstępującego. Rozdział III, *Model wyzwolenia* (s. 209–316), przyjmuje formę *case study* implementacji modelu organiczno-wstępującego ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary. Poświęcenie temu modelowi osobnego rozdziału ks. Pietrzak uzasadnia specyfiką pastoralnej troski Kościoła w Ameryce Łacińskiej, której istotę stanowi wolność i wyzwolenie osoby, wspólnoty ludzkiej i wiary chrześcijańskiej. Równocześnie zaznacza, iż modelu wyzwolenia nie należy utożsamiać z teologią wyzwolenia czy związanych z nią kontrowersji. Treść modelu wyzwolenia ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary autor umiejętnie problematyzuje w formie czterech pytań nawiązujących do klasycznej tradycji teologicznej: *Cur liberatio hominis? Liberatio hominis a quo? Liberatio hominis ad quod? Quomodo liberatio hominis?* Przedstawiony w rozdziale IV *Model inkulturacyjnej ewangelizacji życia wewnętrznego* (s. 317–386) stanowi pewnego rodzaju przeciwwagę dla przedstawionych wcześniej modeli, a zarazem ich dopełnienie. *Modele organiczno-wstępujący i wyzwolenia* niezadowolająco uwydatniają życie wewnętrzne podmiotu-osoby jako miejsca powstawania i rozwoju wiary, bądź jej odrzucenia. Dopełnieniem pewnego rodzaju „zewnętrzności” tych modeli, opisanych w rozdziałach drugim i trzecim, jest model inkulturacyjnej ewangelizacji życia wewnętrznego. Model ten obejmie całokształt doświadczenia człowieka oraz zmierza do uwzględnienia głębszych pokładów jego istnienia. Konieczność uwzględnienia takiego typu modelu ks. A. Pietrzak uzasadnia chęcią uchronienia ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary przed ich intelektualistyczno-prawną redukcją, elitaryzmem, jak również powierzchownymi i mechanicznymi implementacjami projektów pastoralnych i wzorców chrześcijańskiego życia. Postawiony cel jest realizowany w rozdziale czwartym w trzech etapach. Najpierw zostają zaprezentowane chrześcijańskie, antropologiczne uwarunkowania życia duchowego w świetle Pisma Świętego, Tradycji oraz pozachrześcijańskich – dawnych i współczesnych kulturowo-religijnych i areligijnych – propozycji spełnionego życia. Następnie autor przedstawia teologiczne inspiracji duchowości, aż po wskazanie na ontologiczne podstawy duchowości człowieka – *homo contemplativus in via*. Zakończenie rozprawy jest syntetycznym podsumowaniem przeprowadzonych w pracy dociekań badawczych w formie siedmiu postulatów, których uwzględnienie, w opinii ks. A. Pietrzaka, jest ważnym elementem dla zapewnienia

nia skuteczności omawianych sposobów ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary.

W odniesieniu do strony formalnej rozprawy należy podkreślić, że autor podejmuje oryginalny i nowatorski problem badawczy, zmierzający do opracowania teorii modeli ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej. Tytuł nadany rozprawie jasno, jednoznacznie wskazuje na podjęte zamierzenie badawcze. Na uznanie zasługuje solidne uzasadnienie podjętego problemu, uwzględniające m.in. rozważanie jego alternatywnych rozwiązań (s. 23). Dobrze uzasadniona została również zasadność zamieszczenia rozdziału o charakterze wprowadzającym: *Metodologiczno-teologiczny kontekst problematyki modelu i teologii latynoamerykańskiej* (s. 27–113), w którym wyjaśnia dwa zasadnicze dla rozprawy pojęcia: modelu ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary (§ 1) oraz pojęcia teologii latynoamerykańskiej (§ 2). Rozwiązanie podjętego problemu badawczego implikuje strukturę rozprawy, która obejmuje prezentację trzech uzupełniających się modeli ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary: organiczno-wstępującego (s. 115–207), wyzwolenia (s. 209–316) i inkulturacyjnej ewangelizacji życia wewnętrznego (s. 317–386). Przyjęta struktura jest logiczna i jasna, zasługuje na pozytywną ocenę. Orientację w układzie materiału ułatwia czytelny podział przedstawianych modeli, wyznaczających poszczególne rozdziały, oraz logicznie z sobą powiązane paragrafy. Tytuły paragrafów i występujących w nich podpunktów nie wykraczają poza ramy treściowe wyznaczone głównymi tytułami.

Na uznanie zasługuje dobór i szczegółowy opis zastosowanych w rozprawie metod badawczych (s. 22–23). Autor poprawnie dokonał wyboru kategorii modelu, której użycie w odniesieniu do ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary sprzyja prowadzeniu analiz, a następnie syntetycznej prezentacji szerokiego obszaru badawczego, jakim jest teologia latynoamerykańska. Poprawność tego wyboru weryfikuje również uzyskany rezultat w postaci opracowania trzech uzupełniających się modeli ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary. W toku prowadzonych rozważań poprawnie są stosowane dwojakiego rodzaju rozumowania: (1) indukcyjno-redukcyjne na etapie analizy źródeł oraz (2) dedukcyjne na etapie ustalania struktur uzyskanych modeli. Wskazane wyżej zasadnicze walory rozprawy dają solidną podstawę do jej pozytywnej oceny od strony formalnej.

Od strony treściowej rozprawa zasługuje również na wysoką ocenę. Projekt badawczy podjęty przez ks. A. Pietrzaka wpisuje się w teologicznofundamentalne badania nad problematyką fenomenu chrześcijaństwa, jego interakcji z kulturą. U podstaw realizacji projektu jest rzetelne zapoznanie się autora z posoborową latynoamerykańską teologią (dalszym i bliższym kontekstem jej uprawiania, założeniami, szczególnie obecnym w niej nurtem relacji między wiarą i kulturą: ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary). Z uznaniem należy przyjąć decyzję autora podjęcia się takiego zadania, uwzględniając (1) złożoność przedmiotu materialnego i formalnego badanej problematyki; (2) nowatorskość podjętej tematyki (brak dotychczas w rodzimej literaturze całościowych, jak i w ogóle problemowych opracowań dotyczących teologii latynoamerykańskiej).

Treść rozprawy pokazuje, że autor dobrze orientuje się w obszernym materiale źródłowym latynoamerykańskiej

teologii posoborowej. Przedstawiane poglądy teologów latynoamerykańskich (np. L. Boffa, L.A. Castro Quiroga, J. Comblina, S. Galilea, L.B. Libânio czy G. Gutiérreza) opatrzone licznymi odniesieniami w przypisach pozwalają w szerszej perspektywie widzieć problem ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary. Lektura rozprawy utwierdza w przeświadczeniu, że postawiony na wstępie problem został w rozprawie w pełni zrealizowany na podstawie literatury przedmiotu. W ocenie merytorycznej wartości rozprawy należy podkreślić, iż nie tylko we wprowadzeniach, ale i w poszczególnych rozdziałach znajdujemy wyraźne odniesienia do kulturotwórczej roli chrześcijaństwa. Na uznanie zasługują solidne uzasadnienia przyjętych w pracy modeli, wzajemnych interakcji pomiędzy nimi. Jasno wykazana została nieredukowalność modelu wyzwolenia (rozdział II) do teologii wyzwolenia, tak często błędnie kojarzonej przez wielu jako synonim dla teologii latynoamerykańskiej.

Treść rozprawy pokazuje, że obok perspektywy teologicznofundamentalnej, wyeksponowany został również jej wymiar misjologiczny. Przedstawione modele nie tylko ukazują, zgodnie z zasadniczym celem, oryginalne sposoby ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary, ale również z powodzeniem zostały zrealizowane zamierzenia pastoralne w postaci wskazań dla wiarygodnego, krytycznego i podmiotowego mówienia o chrześcijaństwie (rozdział IV). W sumie zaprezentowane podejście do teologii i inicjatyw pastoralnych samo w sobie jest dialogicznym procesem ewangelizacyjnym i inkulturacyjnym, ukierunkowanym na przemiany wartości, wzorców, symboli, jednostek, społeczności i jej struktur. Dlatego opiniowana rozprawa nie tylko od strony formalnej, ale też treściowej zasługuje na pozytywną ocenę.

Książka ks. A. Pietrzaka jest pierwszą w polskiej literaturze teologicznej próbą problemowego opracowania teologii latynoamerykańskiej. Wprawdzie rozprawa zawęża swą perspektywę do opracowania modeli ewangelizacji kultur i inkulturacji wiary w teologii latynoamerykańskiej, to jednak daje szeroki wgląd w ducha współczesnej teologii latynoamerykańskiej. Zważywszy na pastoralne doświadczenia autora, który pracował jako misjonarz w slumsach w São Paulo i ubogich regionach Brazylii (1980–1990), prowadzone w książce rozważania nie mają tylko charakteru teoretycznych dywagacji zmierzających do wypracowania „abstrakcyjnych” modeli, co może sugerować tytuł rozprawy, ale posiada ona również wyraźny rys praktyczny. Współprzenikanie się tych dwóch wymiarów stanowi o oryginalności książki i zapewnia interesującą lekturę.

Ks. Andrzej Anderwald (Opole)

10. PYŻŁAK Grzegorz, **Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodzinnych**, Lublin: Wydaw. KUL 2013, 477 s., bibliogr., streszcz. ang., tab., Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: Wydział Teologii, ISBN 978-83-7702-757-8.

Kościół jako wspólnota ludzi ochrzczonych i wierzących widzi w swojej działalności szczególne miejsce dla laikatu. Już Paweł VI w adhortacji *Evangelii nuntian-di* (EN) z 1975 r. przypomina, że nakaz dany Dwunastu:

„Idźcie i głoscie Ewangelię” odnosi się, chociaż w różny sposób, do wszystkich chrześcijan (EN 13). Do ważnych obszarów ewangelizacyjnego posłannictwa papież Paweł VI zaliczył rodzinę, wychowanie młodzieży oraz pomoc świadczoną w ramach bezpośredniej współpracy z hierarchią (por. EN 71–73). W adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* (ChL) Jan Paweł II, nawiązując do nauki soborowej i Pawła VI, zwraca uwagę na obowiązek apostołstwa świeckich, gdyż „jako członkowie Kościoła świeccy posiadają powołanie i misję głosicieli Ewangelii” (ChL 33).

By te wskazania mogły być właściwie podejmowane i realizowane, nauczanie współczesnego Kościoła wskazuje także na potrzebę formacji katolików świeckich do apostołstwa. Szczególnym terenem apostołstwa świeckich jest posługa doradcy życia rodzinnego. Na potrzebę zaangażowania świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin zwrócono uwagę w połowie XX w. Dotychczasowe badania naukowe koncentrowały się na formacji katolików świeckich, ale nie podejmowały problemu formacji świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Żadne z dotychczasowych opracowań nie ujmowało całościowo problemu formacji pracowników duszpasterstwa rodzin i nie podjęło badań empirycznych nad formacją pracowników duszpasterstwa rodzin. Książka ks. G. Pyżłaka pt. *Formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Studium z duszpasterstwa rodzin w świetle badań doradców życia rodzinnego i absolwentów diecezjalnych studiów rodziny* wypełnia zatem istniejącą lukę badawczą.

Celem tej pozycji jest ukazanie formacji świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin, przedstawienie zgodności realizowanej formacji pracowników duszpasterstwa rodzin z wymogami normatywnymi zawartymi w nauczaniu Kościoła oraz wskazanie dróg odnowy formacji pracowników duszpasterstwa rodzin (s. 30). Główny problem można więc wyrazić w pytaniach: Jaka powinna być formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin? Co należy czynić, aby formacja świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin odpowiadała wymogom normatywnym nauczania Kościoła na ten temat? (s. 30) Tym samym tak postawionym problemem objął autor całość problematyki, nad którą pragnie się pochylić.

Recenzowana pozycja ks. dra G. Pyżłaka składa się ze *Wstępu* (s. 13–32), poprzedzonego *Wykazem skrótów* (s. 9–12), sześciu rozdziałów, *Zakończenia* (s. 379–384), *Bibliografii* (s. 385–410), wykazu tabel (s. 411–416), spisu wykresów (s. 417–418), aneksów (s. 419–472), streszczenia w języku angielskim (s. 473–474) i spisu treści w języku angielskim (s. 475–477).

Rozdział pierwszy (s. 33–172), posiadając charakter normatywny, przedstawia wskazania Kościoła dotyczące formacji pracowników duszpasterstwa rodzin. Znajdują się w nim zagadnienia związane z podstawami formacji i formy przygotowania pracowników duszpasterstwa rodzin. Rozdział ten omawia podstawy teologiczne, psychologiczno-pedagogiczne i biologiczno-medyczne formacji pracowników duszpasterstwa rodzin.

Formacja teologiczna wynika z Objawienia oraz nauczania Kościoła. Znajomość zamysłu Bożego wobec małżeństwa i rodziny oraz świadomość tajemnicy sakramentu małżeństwa, przeżywanej w łączności z tajemnicą Kościoła, pozwala pracownikom duszpasterstwa rodzin

odkrywać małżeństwo i rodzinę jako wspólnotę miłości, polegającą na darze z siebie, oraz naturalne środowisko powstawania i rozwoju nowego życia. Umożliwia także pracownikom duszpasterstwa rodzin odkrycie własnej posługi jako misji służebnej wobec wielkiej tajemnicy małżeństwa. Formacja pracowników duszpasterstwa rodzin opiera się także na podstawach psychologicznych. U jej podstaw leży pragnienie służby małżeństwu i rodzinie, dojrzałość psychiczna oraz umiejętność konstruktywnego funkcjonowania w wymiarze indywidualnym i relacjach społecznych. Formacja pracowników duszpasterstwa rodzin posiada także podstawy pedagogiczne. Wywodzą się one z pedagogiki katolickiej, pedagogiki rodziny oraz pedagogiki rozwojowej poszczególnych okresów rozwoju człowieka. Podstawy biologiczno-medyczne formacji pracowników duszpasterstwa rodzin należy łączyć z prawami tkwiącymi w biologii i fizjologii człowieka, których rozpoznawanie stanowi istotę przygotowania pracowników duszpasterstwa rodzin. Fundamentalne znaczenie dla pracowników duszpasterstwa rodzin posiada fakt występowania różnic biologicznych między kobietą i mężczyzną oraz ludzka płodność, a zwłaszcza cykliczna płodność kobiety.

W rozdziale pierwszym ukazane zostały także formy przygotowania pracowników duszpasterstwa rodzin, przygotowanie w diecezjalnym studium rodziny, podczas diecezjalnych kursów dla świeckich współpracowników duszpasterstwa rodzin oraz w ramach studiów uniwersyteckich. Rozdział ten ukazuje także wymiary formacji pracowników duszpasterstwa rodzin. Pośród nich wyróżnia formację intelektualną, kształcenie umiejętności praktycznych oraz formację apostolską pracowników duszpasterstwa rodzin. Formacja intelektualna obejmuje przekaz wiedzy antropologicznej, teologicznej, psychologiczno-pedagogicznej oraz biologiczno-medycznej. Kształcenie umiejętności praktycznych polega na przygotowaniu do zadań doradcy rodzinnego, kształceniu umiejętności komunikacyjnych oraz kształceniu umiejętności metodycznych. Formacja apostolska obejmuje kształtowanie wiary, formowanie konsekwentnej postawy chrześcijańskiej oraz rozwijanie postawy apostolskiej.

Rozdział drugi (s. 173–190) przedstawia metodologię badań własnych. Ukazuje on metodę badań, techniki oraz narzędzia badawcze. Rozdział ten przedstawia także charakterystykę badanych oraz omawia organizację i przebieg przeprowadzonych badań. Rozdziały trzeci, czwarty i piąty prezentują model realizowany. W rozdziale trzecim (s. 191–284) ukazana została formacja intelektualna świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Rozdział czwarty (s. 285–308) jest poświęcony umiejętnościom praktycznym świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. W rozdziale piątym (s. 309–334) autor zamieścił problematykę formacji apostolskiej świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Rozdział szósty (s. 335–378) ukazuje wnioski i postulaty pastoralne dotyczące formacji świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin.

Struktura opracowania jest niemal idealnie wyważona, zarówno jeśli chodzi o rozmieszczenie rozdziałów w poszczególnych częściach, jak i objętość poszczególnych rozdziałów. Jest ona logiczna i przejrzysta. Wyraźnie sygnalizuje przyjęty przez autora zamysł w poszukiwaniu rozwiązania głównego problemu opracowania.

Pod względem formalnym książka ks. G. Pyżłaka odznacza się zarówno w całości, jak i poszczególnych

częściach, należyta spójnością. Temat rozprawy został poprawnie wybrany i opracowany. Poszczególne rozdziały posiadają swoją dyspozycję, wprowadzenie, logiczne rozwinięcie i zakończenie. Od początku do końca widać konsekwentną linię wstępującą, zmierzającą do wyznaczonego celu. Treści zawarte w poszczególnych częściach opracowania odpowiadają tytułom, które je porządkują.

Opracowanie ks. G. Pyżłaka jest oparte o paradygmat postępowania pastoralnego, co warunkuje korzystanie z określonych materiałów źródłowych. Postawiony problem pracy i prowadzone badania miały charakter interdyscyplinarny, z tego powodu wykorzystane metody badawcze zostały ujęte w ramach paradygmatu analizy teologii pastoralnej. Wskazano trzy etapy postępowania badawczego. W pierwszym – normatywnym (na który składał się rozdział I) – ukazane zostały wskazania Kościoła dotyczące formacji pracowników duszpasterstwa rodzin. Na tym etapie wykorzystano różne metody dedukcyjne, a wśród nich: metoda analizy źródeł, egzegezy, interpretacji tekstu, analogii i metoda porównawcza. Na drugim etapie badawczym, ukazującym stan realizacji wskazań Kościoła dotyczącego formacji świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin, zastosowano metodę sondażu, ankiety i wywiadu oraz metody statystyczne, dzięki czemu materiał empiryczny został poddany analizie ilościowej i jakościowej oraz zinterpretowany z perspektywy teologicznej. Trzeci etap postępowania badawczego miał charakter prakseologiczny i pozwolił na sformułowanie wniosków i postulatów pastoralnych. Na tym etapie zastosowano metodę syntezy, klasyfikacji oraz porównawczą. Od strony metodologicznej uwidacznia się znaczna biegłość autora w posługiwaniu się różnymi metodami z perspektywy teologii pastoralnej. Świadczyć to może o jego wysokiej kompetencji i świadomości metodologicznej.

Zestaw zgromadzonej przez autora obszernej bibliografii został należyście uporządkowany. Obejmuje on źródła (a wśród nich: dekrety i przemówienia papieskie, nauczanie Stolicy Apostolskiej, nauczanie Kościoła w Polsce), literaturę przedmiotową, literaturę pomocniczą, strony internetowe. Mankamentem tych ostatnich wydaje się być brak autorów, tytułów opracowań oraz określenia daty korzystania z nich.

Język opracowania jest zrozumiały i logiczny. Jest gramatycznie i stylistycznie poprawny. Daje poczucie lekkości w czytaniu, mimo że autor przedstawia wielokrotnie bardzo trudne treści. Nie oznacza to jednak, że treści są rozwadniane. Wartościowe jest streszczenie w języku angielskim, pozwalające cennym przecież treściom opracowania wyjść poza granice naszego kraju. Należy też zwrócić uwagę na załączone wykazy tabel, spis wykresów oraz aneksy, które podnoszą walor dokumentacyjny pracy.

Podsumowując, należy stwierdzić, że opracowanie prezentuje się poprawnością metodologiczną i starannością wykonania. W jego lekturze czuje się zaangażowanie emocjonalne autora, które jednak w żadnym stopniu nie rzutuje negatywnie na treści przedstawiane obiektywnie i krytycznie. Lektura tej książki wyraźnie wciąga czytelnika.

Ocenę merytoryczną książki ks. G. Pyżłaka należy rozpocząć od krótkiej oceny wyboru przez autora jako przedmiotu swej rozprawy formacji pracowników dusz-

pasterstwa rodzin. Bez wątpienia jest to temat bardzo istotny. Do tej pory dociekania naukowe koncentrowały się jedynie na formacji katolików świeckich, ale nie podejmowały problemu formacji świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Niniejsza praca stanowi zatem próbę integralnego ujęcia zagadnienia formacji świeckich pracowników z perspektywy duszpasterstwa rodzin. Dziś, jak nigdy wcześniej, ogromną wartość posiadają te badania, które starają się zrozumieć istotę problemu i odnajdywać stosowne remedium, co – jak zaznaczył ks. G. Pyżlak we *Wstępie* swej pracy – stanowi jej główny cel. Ujęcie, jak i podejmowany problem, wskazują na to, że zamiarem autora było całościowe i wyczerpujące ujęcie zagadnienia, co jest jedną z istotnych cech podejścia naukowego. Analiza merytoryczna poszczególnych partii opracowania prowadzi do stwierdzenia poprawności zawartych w opracowaniu treści.

Szczególnego dostrzeżenia warta jest pierwsza (normatywna) część postępowania badawczego. Autor z wielką starannością i biegłością przedstawia w niej podstawy formacji i formy przygotowania pracowników duszpasterstwa rodzin, które z perspektywy dzisiejszych przemian społecznych mają kapitalne znaczenie dla jeszcze bardziej owocnej, zbaczej działalności Kościoła w świecie współczesnym. W tym kontekście odniesienie formacji osób świeckich do jej podstaw teologicznych, psychologiczno-pedagogicznych oraz biologiczno-medycznych, wskazanie form pracowników duszpasterstwa rodzin oraz dogłębne omówienie ich formacji intelektualnej, praktycznej i apostolskiej, ma wartość porządkującą i wskazującą wzorzec przygotowania osób świeckich do pełnienia ich misji w duszpasterstwie rodzin. Jasność wywodu i przedstawione argumenty ukazują autora jako teologa dogłębnie znającego nauczanie Kościoła odnośnie do formacji pracowników duszpasterstwa rodzin i potrafiącego w sposób jasny i czytelny przedstawić w sposób syntetyczny jego istotę.

Druga część postępowania badawczego, której zadaniem było ukazanie aktualnego stanu formacji świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin, stanowi bardzo czytelny i jasny materiał empiryczny dzięki wykorzystanym metodom badawczym. Na szczególne docenienie zasługuje sposób skonstruowania narzędzia badawczego oraz szerokość przeprowadzonych badań na terenie 15 diecezji w Polsce wśród 283 parafialnych doradców życia rodzinnego, 125 absolwentów diecezjalnych studiów rodziny oraz 49 pracowników diecezjalnych referatów duszpasterstwa rodzin. Daje to bowiem możliwość wyciągania wniosków z perspektywy całej populacji doradców w naszym kraju oraz przyjęciu, że są to badania istotne statystycznie, czyli stanowić mogą realne źródło informacji dla pastoralistów. Niezwykle cenne jest również wyodrębnienie podejmowanych zagadnień badawczych do następujących zagadnień: formacja intelektualna, umiejętności praktyczne, formacja apostolska świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Pozwoliło to na ciekawą analizę przeprowadzonych badań, które wskazały:

- a) odnośnie do formacji intelektualnej
 - pracownicy duszpasterstwa rodzin w wysokim stopniu znają większość zagadnień antropologicznych;
 - respondenci wykazują także wysoką znajomość zagadnień teologicznych. Badania ujawniły jednak pewne braki znajomości zagadnień moralnych dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Odpowiedzi responden-

tów różnicuje płeć, wiek oraz status w duszpasterstwie rodzin. Zagadnienia teologiczne lepiej znają mężczyźni, osoby poniżej 40. roku życia oraz parafialni doradcy życia rodzinnego;

- respondenci słabiej znają zagadnienia psychologiczne. Znajomość ta kształtuje się na poziomie średnim. Zagadnienia te lepiej znają kobiety oraz respondenci poniżej 40. roku życia;

- średnią znajomość respondenci wykazują także w odniesieniu do zagadnień biologiczno-medycznych. Zagadnienia te lepiej znają mężczyźni, osoby poniżej 40. roku życia oraz parafialni doradcy życia rodzinnego;

b) odnośnie do umiejętności praktycznych

- wyższy odsetek kobiet niż mężczyzn potwierdza swoje przygotowanie do prowadzenia konferencji przedślubnych oraz nauczania metod NPR;

- wyższy odsetek respondentów poniżej 40. roku życia niż respondentów w wieku 40 lat i starszych stwierdza swoje przygotowanie do nauczania metod NPR i prowadzenia katechez przedmażeńskich;

- wyższy odsetek parafialnych doradców niż absolwentów diecezjalnego studium rodziny potwierdza swoje przygotowanie do pełnienia zadań doradcy rodzinnego w zakresie umiejętności prowadzenia konferencji przedślubnych dla narzeczonych, prowadzenia poradnictwa małżeńsko-rodzinnego, nauczania metod NPR oraz prowadzenia katechez przedmażeńskich;

- wyższy odsetek absolwentów diecezjalnego studium rodziny niż parafialnych doradców życia rodzinnego sprawia, że są przygotowani do pracy na rzecz obrony życia;

- tylko ponad połowa respondentów uważa, iż posiada umiejętności komunikacyjne;

- niezbyt wysoki odsetek respondentów zna metodykę pracy doradcy rodzinnego;

c) odnośnie do formacji apostolskiej

- wysoki odsetek respondentów regularnie spełnia praktyki kształtujące konsekwentną postawę chrześcijańską;

- w osobistą formację apostolską częściej angażują się parafialni doradcy życia rodzinnego niż absolwenci studium rodziny, częściej osoby należące do ruchów religijnych niż nie należące do nich. Wyniki przeprowadzonych badań zdają się wskazywać, że formacja religijna i apostolska w ramach studium rodziny jest prowadzona nieregularnie;

- wysoki odsetek diecezjalnych pracowników duszpasterstwa rodzin nie potwierdza prowadzenia formacji apostolskiej świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin w ich diecezji.

Wreszcie trzecia część postępowania badawczego, zawarta w szóstym rozdziale, przedstawia postulaty pastoralne. Okazuje się, że wiedza absolwentów i doradców życia rodzinnego wykazuje pewne braki wymagające uzupełniania. Wobec tego jawi się potrzeba intensywniejszego poznawania zagadnień antropologicznych, teologicznych, psychologiczno-pedagogicznych i biologiczno-medycznych przez pracowników duszpasterstwa rodzin w ramach diecezjalnego studium rodziny, podczas wykładów i ćwiczeń. W ramach studium rodziny, jak również w obrębie stałej formacji doradców życia rodzinnego, pracownikom duszpasterstwa rodzin należałoby zapewnić ćwiczenia, treningi komunikacji i zajęcia warsztatowe, pozwalające praktycznie nabywać umiejętności

komunikacyjne. Konieczne wydaje się także większe do wartościowanie kształcenia umiejętności metodycznych w ramach studium rodziny poprzez zapewnienie odpowiedniej liczby godzin wykładów, ćwiczeń, hospitacji i praktyk oraz wymaganie pracy własnej. Duszpasterką koniecznością jest sprawowanie Eucharystii podczas wszystkich zjazdów studium rodziny i zachęta słuchaczy do udziału w niej. Podczas mszy należy głosić homilie i kazania związane tematycznie z życiem małżeńskim i rodzinnym oraz apostołstwem na polu duszpasterstwa rodzin. Uczestników Eucharystii trzeba włączać do czynnego udziału w liturgii. Aby absolwenci diecezjalnego studium rodziny mogli rozpocząć posługę doradców, muszą zdecydować się na podjęcie drogi dojrzewania religijnego i regularnej formacji. Skuteczną jej formą mogłaby być przynależność do ruchów i wspólnot religijnych, zwłaszcza tych o profilu rodzinnym, oraz udział w formacji organizowanej przez diecezjalne duszpasterstwo rodzin. W formacji pracowników duszpasterstwa rodzin trzeba także zauważyć rolę proboszcza parafii, w której pracują doradcy życia rodzinnego oraz z której pochodzą studenci diecezjalnego studium rodziny i studenci wydziałów nauk o rodzinie. Rolą proboszcza jest troska o podejmowanie przez te osoby formacji religijnej i apostołskiej oraz pomoc w formacji i dokształcaniu okazywana także w formie wsparcia materialnego.

Ciekawym, acz nie podjętym zagadnieniem przez ks. G. Pyżłaka jest problem profesjonalizacji i odpłatności aktywności pracowników duszpasterstwa rodzin. Według założeń opracowanych przez T. Strzembosza, działalność ta miała być aktywnością apostolską osób świeckich w Kościele o charakterze wolontaryjnym. W oparciu o przeprowadzone badania w omawianej publikacji brakuje odpowiedzi, jaki dziś warto przyjąć kierunek rozwiązań tych kwestii w Kościele w Polsce, a także, jakie są znane autorowi konkretne rozwiązania w poszczególnych diecezjach kwestii profesjonalizacji i odpłatności za działalność pracowników duszpasterstwa rodzin w Polsce.

Podsumowując ocenę merytoryczną pozycji ks. G. Pyżłaka, należy ją ocenić bardzo wysoko. Jest przede wszystkim źródłowa, rzetelna, wyczerpująca i krytyczna, czyli spełnia w pełni wszystkie cechy opracowania naukowego. Książka ks. G. Pyżłaka jest opracowaniem oryginalnym i nowym. Dzięki swojej kompetencji i wiedzy autor mógł pokusić się o opracowanie tematu o bardzo dużym stopniu trudności, z którego wywiązał się znakomicie. Opracowanie to uzupełnia istniejący brak na rynku opracowań polskich i jest to wkład bardzo wartościowy.

Ks. Paweł Landwójtowicz (Opole)

11. ROZYNKOWSKI Waldemar, **Studia nad liturgią w zakonie krzyżackim w Prusach. Z badań nad religijnością w późnym średniowieczu**, Toruń: Wydaw. Naukowe UMK 2012, 299 s., bibliogr., streszcz. niem., ISBN 978-83-231-2990-5.

Badania nad dziejami zakonu krzyżackiego i jego państwa w Prusach w okresie średniowiecza mają już swoją historię i zaowocowały stosunkowo bogatą bibliografią. Badacze historii zakonu krzyżackiego w Prusach zajmowali się do tej pory najczęściej historią polityczną: przeprowadzony w ramach krucjat podbój plemion pruskich, dzieje wewnętrzne zakonu, jego relacje z sąsiada-

mi, likwidacja zakonu krzyżackiego w Prusach w 1525 r., rozwój kolonizacji, działalność wojskowa, osadnictwo, wewnętrzna struktura państwa, gospodarka i ekonomia, kultura i sztuka.

Jednak istotą życia każdego zakonu, również krzyżackiego, jest realizacja rad ewangelicznych i życie liturgiczne. Ta zaniedbana dotąd dziedzina historiografii dopiero od dekady przyciąga uwagę grupy uczonych polskich i niemieckich. W ten kierunek badań wpisuje się praca W. Rozynkowskiego, podejmująca rzeczywistość regularnie sprawowanej w krzyżackich konwentach służby Bożej.

Zakon krzyżacki początkowo posługiwał się liturgią jerozolimską – *Ritus ecclesiae Dominici Sepulcri Hierosolymitani*, a w połowie XIII w. przyjął ryt dominikański. Stopniowo zakon nadawał swojej liturgii własne, specyficzne cechy. Zaczęto spisywać rubryki przeznaczone dla ceremoniarza, celebransa i wszystkich uczestników zgromadzenia liturgicznego, przede wszystkim Mszy św. i liturgii godzin. W ten sposób następowała kodyfikacja zwyczajów liturgicznych zakonu krzyżackiego i powstał zbiór krzyżackich norm liturgicznych, tzw. *Notula Minorum Teutonicum*. Kodeksy tego typu, opisujące liturgię, powszechne w średniowiecznych ośrodkach kościelnych, diecezjalnych i zakonnych, znane są głównie pod nazwą *Liber Ordinarius*. Były one wzorowane na rycie ogólnokościelnym, rzymskim, jednak zachowywały własne, specyficzne dla danego ośrodka kościelnego cechy. Liturgia średniowieczna była bogata w różne formy kultu, różniące się między sobą nawet w ramach tej samej diecezji, czy tego samego zakonu. Liturgię krzyżacką i jej specyficzne formy liturgiczne zatwierdził papież Aleksander IV (1254–1261).

Autor omawianej pracy podjął udaną próbę dokonania charakterystyki życia liturgicznego w krzyżackiej wspólnocie zakonnej w Prusach. Skupił się w swoich badaniach na kilku wybranych, szczegółowych zagadnieniach. W średniowieczu szczytem życia liturgicznego były: celebrowana każdego dnia Msza św. konwentualna i liturgia godzin. Liturgią godzin uświęcano wszystkie godziny doby, celebrowano ją zarówno w dzień, jak i w nocy. Udział w liturgii godzin był podstawowym obowiązkiem mnicha. Praca obejmuje również inne aspekty życia liturgicznego w krzyżackiej wspólnocie, np. pobożność maryjną, kult wybranych świętych, czy kult Najświętszego Sakramentu poza Eucharystią.

W pracy wykorzystane zostały źródła pisane i niepisane, publikowane i niepublikowane. Wśród wykorzystanych źródeł ważną rolę odgrywały inwentarze kaplic krzyżackich domów zakonnych, również reguła oraz statuty zakonne, źródła o charakterze fiskalnym, także postanowienia synodów diecezji wchodzących w skład państwa zakonnego. Pomocniczą rolę odegrały źródła dyplomatyczne, kroniki, które zawierają informacje o życiu liturgicznym w środowisku zakonnym.

Praca składa się z ośmiu rozdziałów. W pierwszym, zatytułowanym *Liturgia godzin i Eucharystia*, dokonano ogólnego wprowadzenia w zagadnienie liturgii sprawowanej w krzyżackiej wspólnocie zakonnej. Wspólnota krzyżacka należała do wspólnot zakonów rycerskich, których specyfiką była dominująca liczbowo obecność braci rycerzy (świeckich) oraz braci duchownych. Do udziału w liturgii zobowiązani byli bracia duchowni, natomiast obowiązki liturgiczne braci rycerzy były ograni-

czone. W krzyżackich wspólnotach liturgię sprawowano w kaplicach domów konwentualnych; wydaje się, że tylko sporadycznie w domach zakonnych w Prusach do celebrowania liturgii godzin służył specjalny chór (tak było np. w kościele Matki Bożej w Malborku). Jakość i częstotliwość celebrowanej liturgii zależne były od ilości braci duchownych we wspólnocie, przyjętych przez nich święceń kapłańskich, ale także od ich wykształcenia, a dokładniej: od umiejętności czytania.

Rozdział drugi, pt. *Kult eucharystyczny*, opisuje podstawowe przejawy kultu Najświętszego Sakramentu we wspólnotach krzyżackich. Święto Bożego Ciała, wprowadzone w liturgii Kościoła powszechnego w 1264 r. przez papieża Urbana IV, w Polsce w 1320 r. przez bp. Nankera, pojawiło się w liturgii zakonu krzyżackiego w pierwszej połowie XIV w. Potwierdzają to formularze liturgiczne na to święto i obecność święta Bożego Ciała w kalendarzu liturgicznym zakonu krzyżackiego już w pierwszej połowie XIV w. Zwyczaj urządzania procesji eucharystycznych pojawił się w zakonie krzyżackim około połowy XIV w. Zachowane inwentarze krzyżackich domów zakonnych często wymieniają monstrancje. Ich obecność wskazuje na kolejną formę kultu, jaką było wystawienie Najświętszego Sakramentu do adoracji oraz związany z wystawieniem zwyczaj udzielania błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem w monstrancji i okadzanie Najświętszego Sakramentu.

Z kultem eucharystycznym związany jest problem przechowywania Najświętszego Sakramentu w kaplicach krzyżackich. Zgodnie ze zwyczajem średniowiecznym, mógł być przechowywany w: zakrystiach, *sacrariach*, tabernakulach wiszących, a z biegiem czasu w tabernakulach ołtarzowych. Analizowane w pracy inwentarze z krzyżackich kaplic często wymieniają puszki do przechowywania Postaci Eucharystycznych.

Komunia św. przechowywana dla tych, którzy z powodu choroby lub podeszłego wieku nie mogli uczestniczyć we Mszy św., należy do najstarszych form kultu eucharystycznego poza Mszą św. Ślady tej praktyki zauważyć można w analizowanych krzyżackich inwentarzach: srebrny kielich, przy pomocy którego zaopatrywano braci w infirmerii, spotykany w inwentarzu kościoła Matki Bożej w Malborku z 1437 r., czy naczynie nazywane *viaticus*, w którym prawdopodobnie zanoszono chorym Najświętszy Sakrament, występujące w licznych piętnastowiecznych inwentarzach krzyżackich.

Krzyżacy, zgodnie z zapisem reguły spisanej około połowy XIII w., byli zobowiązani do przyjmowania Komunii św. siedem razy w ciągu roku w następujące święta: Wielki Czwartek, Zmartwychwstanie Pańskie, Zesłanie Ducha Świętego, Wniebowzięcie NMP, Wszystkich Świętych, Boże Narodzenie oraz Ofiarowanie Pańskie. Zapewne w następnych wiekach częstotliwość przyjmowania Komunii św. wzrastała, chociażby wraz z powiększaniem się popularności święta Bożego Ciała.

Przejawy pobożności maryjnej opisane zostały w trzecim rozdziale. Krzyżacy byli zakonem, w którym rozwijała się pobożność maryjna. Postać Najświętszej Maryi Panny występuje już w samej nazwie wspólnoty: mówimy o Zakonie Szpitala Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie (*Ordo Domus Hospitalis Sanctae Mariae Theutonicorum in Jerusalem*). O pobożności maryjnej zakonu krzyżackiego świadczą święta maryjne obecne w kalendarzu liturgicznym, ołtarze de-

dykowane NMP w licznych kaplicach zakonnych, spora liczba wizerunków maryjnych, które znajdowały się w 17 domach zakonnych, o których mówią zachowane inwentarze krzyżackie, szaty liturgiczne – ornaty maryjne, popularność modlitwy różańcowej, o czym świadczy występujący w inwentarzach przedmiot zwany *paternoster*.

W czwartym rozdziale, zatytułowanym *Święci orędownicy*, opisano kult świętych w zakonie krzyżackim. Zwrócono w nim uwagę na ich obecność w kalendarzu liturgicznym, dedykowane im miejsca pielgrzymkowe, kult relikwii, wymienione w zachowanych inwentarzach wizerunki świętych i ich patronat nad poszczególnymi zawodami, kaplice w krzyżackich domach zakonnych. Szczegółowo zwrócono uwagę na kult św. Barbary, św. Elżbiety, św. Jerzego i św. Huberta.

W piątym rozdziale, pt. *O przestrzeni liturgicznej w kaplicach*, zwrócono uwagę na wyposażenie kaplic, które spotykamy w krzyżackich domach zakonnych w Prusach. Wyposażenie to poznajemy dzięki zachowanym inwentarzom. Opisano w nich przedmioty, które służyły liturgii, wypełniały i współtworzyły przestrzeń liturgiczną kaplic zakonnych: ołtarze i ich wyposażenie w poszczególnych konwentach krzyżackich, antepedia, nakrycia na ołtarze, palki i korporały, krzyże, krzyże relikwiarzowe, dywany, lichtarze, chorągwie, stalle (ławki), pulpit, dzwonki.

Szósty rozdział charakteryzuje księgi liturgiczne wykorzystywane w liturgii zakonu krzyżackiego. Do końca XV w. były to rękopisy liturgiczne, z końcem tego wieku pojawiają się drukowane księgi liturgiczne. W przypadku zakonu krzyżackiego pierwszy drukowany mszał pochodzi z 1499 r., nieco wcześniej – w 1492 r. – dokonano druku pierwszego brewiarza. Odnotowane w analizowanych źródłach, najczęściej inwentarzowych, księgi liturgiczne były przede wszystkim rękopisami: mszały, ewangelistarze, epistolarze, brewiarze, psalterze, kolektarze, antyfonarze, gradualy, legendarze, martyrologia, agendy i notule. Krzyżackie księgi liturgiczne nie doczekały się do tej pory wyczerpującej analizy i opracowania.

W analizowanych przez autora inwentarzach krzyżackich bardzo często spotykamy informacje o szatach liturgicznych, których obecność wskazuje jednoznacznie, że w konwentach krzyżackich liturgię sprawowano regularnie. Inwentarze wliczają: ornaty, stuły, manipularze, dalmatyki, alby, humerały, cingula, kapy, komże oraz strój liturgiczny biskupa.

W 1525 r. zakon krzyżacki w Prusach wskutek sekularyzacji został zlikwidowany. Jednak wypracowane przez pokolenia w liturgii zwyczaje trwają przez kolejne pokolenia. Rozdział ósmy, zatytułowany *Dziedzictwo liturgiczne po zakonie krzyżackim*, wskazuje, że spisy inwentarzowe przekazują informacje o wykorzystywaniu w liturgii parafialnej dawnych ksiąg liturgicznych w XVI, a nawet w XVII w. Tak było w diecezji chełmińskiej i warmińskiej oraz archidiecezji pomorskiej. Elementy dziedzictwa pokrzyżackiego możemy dostrzec analizując kalendarz liturgiczny, pobożność maryjną oraz dzieje kultu świętych patronów: Barbary, Huberta i Jerzego.

Tematyka życia liturgicznego wspólnoty krzyżackiej jest niezwykle bogata. Zaprezentowane w pracy zagadnienia nie wyczerpują tematu życia liturgicznego w krzyżackich wspólnotach zakonnych. Wydaje się, że dopiero szczegółowe badania nad różnymi źródłami pozwolą ukazać bogactwo życia liturgicznego w krzyżackich wspólnotach. Wyniki badań W. Rozyńskiego

mogą być pomocą dla wszystkich szukających pełniejszego obrazu zakonu krzyżackiego, czyli takiego, w którym dostrzega się także płaszczyznę życia religijnego, szczególnie tego koncentrującego się wokół liturgii. Praca może być zachętą do podjęcia badań nad tym zagadnieniem przez historyków, zaś dla wszystkich miłośników historii do pogłębienia ich wiedzy.

Ks. Franciszek Wolnik (Opole)

12. SZCZEPANIAK Maciej, **Msza fonogeniczna. Pierwsza polska radiowa transmisja Mszy Świętej i towarzyszące jej okoliczności**, Poznań: Red. Wydaw. WT UAM 2013, 295 [1] s., il., bibliogr., indeks, streszcz. ang., Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu: Wydział Teologiczny, seria: Studia i Materiały 160, ISBN 978-83-63266-81-3.

Napisana przez ks. Macieja Szczepaniaka monografia analizuje tematykę dotąd niepodejmowaną w polskich opracowaniach teologicznych (i medioznawczych): przedstawienia w szerokim historycznym tle pierwszej w Polsce radiowej transmisji Mszy św., jaka miała miejsce na falach Radia Poznańskiego w kwietniu 1927 r. Autor podjął się wysiłku pionierskiego, przeprowadzając solidną kwerendę w archiwach polskich i zagranicznych, dokumentując przygotowania do opisywanego wydarzenia, jak również jego konteksty (medialny, technologiczny, prawno-teologiczny, historyczny), co zrelacjonował posługując się komunikatywnym, jasnym językiem.

Książka podzielona została na cztery części, poprzedzone rozbudowanym *Wstępem*, w którym autor wprowadza w tematykę i stawia orientujące czytelnika pytania: o niejasności związane z datą pierwszej transmisji, o jej pomysłodawcę, o treść tamtej historycznej audycji, jej odbiorców oraz szersze konteksty, czyli m.in. brak akceptacji Stolicy Apostolskiej (czy poprawniej: urzędów watykańskich) dla radiowych transmisji nabożeństw.

Część I, zatytułowana *Teologiczno-kanoniczny kontekst decyzji o transmisji nabożeństw*, w pierwszym rozdziale przedstawia postać abp. Augusta Hlonda, mianowanego w maju 1926 r. arcybiskupem poznańskim i gnieźnieńskim: ten fragment pracy ma charakter historyczny, omawia sylwetkę dotychczasowego administratora apostolskiego i biskupa w Katowicach, przypomina jego decyzje o charakterze duszpasterskim i administracyjnym (m.in. reorganizacja kurii poznańskiej i gnieźnieńskiej, starania o mianowanie biskupa pomocniczego). Drugi rozdział, *Decyzja w kontekście niepewności*, koncentruje się na kwestii starań do transmisji Mszy św. przez Radio Poznań w sytuacji, gdy Stolica Apostolska nie udzielała na nie pozwoleń. Z zachowanych dokumentów wynika, że abp Hlond starał się o transmisje być może wiedząc o dotychczasowych zakazach, wyrażonych m.in. w odpowiedzi na pytanie abp. Pragi, Kordača. Niezależnie od rozstrzygnięć kanonicznych (brakowało przecież norm kościelnych dotyczących transmitowania nabożeństw przez radio, wtedy zupełnie nowe medium), decydujące wydaje się uznanie, że naturalną konsekwencją rozwoju radiofonii w latach 20. XX w. byłyby również audycje religijne, w tym transmisje nabożeństw.

W części II (*Pierwsze polskie transmisje nabożeństw*) autor przybliżyła najpierw historię Radia Poznańskiego: szczegółowy opis ukazuje początki poznańskiej radiofo-

nii, starania o otrzymanie koncesji w 1925 r., zagadnienia techniczne związane z nadawaniem, strukturę własnościową (tabelki wyliczają nawet udziałowców) i osoby zaangażowane w stworzenie radiostacji. Oddzielny podrozdział poświęcony jest Kazimierzowi Okoniewskiemu – dyrektorowi powołanej rozgłośni. Drugi rozdział opisuje próbne emisje programu, mające miejsce od końca marca 1927 r.: na podstawie relacji z ówczesnej prasy autor przybliża treść audycji, a także reakcje pierwszych słuchaczy. Już kilkanaście dni później, wieczorem w Wielką Sobotę, 16 kwietnia 1927 r. pojawiła się na falach Radia Poznań pierwsza w dziejach polskiej radiofonii transmisja rezurekcji. Autor opisuje zarówno recepcję te pierwszej liturgicznej audycji, jak i jej treść, zgodną z obowiązującym *Rituale sacramentorum* – była to muzyka liturgiczna. Pierwsza transmisja Mszy św., również zapowiadana w ówczesnej prasie, nastąpiła następnego dnia, w Niedzielę Wielkanocną, 17 kwietnia 1927 r.: radio nadawało śpiewy liturgiczne wykonywane przez chór katedralny, nie jest jednak jasne, czy na antenie było słychać również kazanie ks. Stanisława Adamskiego, wygłoszone podczas sumy pontyfikalnej celebrowanej przez prymasa, ks. abp. Hłonda. Kolejna transmisja odbyła się dzień później, w poniedziałek wielkanocny. Czwarta transmisja miała miejsce już po oficjalnej inauguracji działalności Radia Poznań (24 kwietnia 1927) – była to Msza św. sprawowana 3 maja 1927, w rocznicę Konstytucji 3 maja: tym razem sygnał radiowy przekazywany był do Warszawy i emitowany na falach Polskiego Radia. Z czasem, co ks. Maciej Szczepaniak szczegółowo dokumentuje, transmisje nabożeństw z katedry poznańskiej zaczęły być stałym punktem programu miejscowego radia, zaś prymas Polski dnia 12 czerwca 1927 r. wydał oficjalny dekret regulujący transmisje nabożeństw.

Część III (*Msza święta jako wydarzenie słowno-muzyczne*) koncentruje się na fonicznym tworzywie liturgii oraz jej odbiorcach: autor omawia tu m.in. rolę poznańskiego chóru katedralnego, troskę o właściwy dobór kaznodziejów, opisuje ponadto – na podstawie zachowanej korespondencji i publikacji prasowych – recepcję transmisji nabożeństw, zróżnicowanie ich słuchaczy oraz ich reakcje.

Ostatnia, IV część (*Droga do akceptacji transmisji*) wyjaśnia problemy natury liturgicznej i kanonicznej, związane z transmisjami radiowymi liturgii, oraz sposoby ich rozwiązywania. W 1927 r. nie było przecież jeszcze oficjalnej zgody Stolicy Apostolskiej na transmisje nabożeństw: w marcu 1928 r. Kongregacja Świętego Oficjum nazwała poznańskie transmisje „nadużyciem”, wprost ich jednak nie zakazała. Autor wskazuje na luki w dokumentacji: archiwa poznańskiej kurii podczas wojny uległy częściowemu zniszczeniu, nie zachowały się również sprawozdania i korespondencja arcybiskupa poznańskiego z watykańskimi urzędami. Znaczenie decyzji prymasa Hłonda polega na ustanowieniu *modus vivendi*, które z czasem doprowadziło do akceptacji tej nowej formy ewangelizacji. Ks. Szczepaniak porusza również kwestię *praeceptum dominicale*, relacjonując trwającą ówczesnie dyskusję teologiczną. W tej części książki autor wskazuje, w jaki sposób w różnych krajach różne Kościoły i wyznania wykorzystywały radio dla transmisji nabożeństw, kazań i innych programów religijnych. Oddzielny rozdział poświęcony jest również Radiu Watykańskiemu, którego inauguracja miała miejsce 12 lutego 1931 r. Jako

wydarzenie przełomowe dla akceptacji transmisji Mszy św. na falach radia ks. Szczepaniak wskazuje mszę św. celebrowaną na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Dublinie 26 czerwca 1932 r.: sygnał z Irlandii przekazywany był m.in. do Rzymu, skąd rozchodził się za pośrednictwem Radia Watykańskiego – w ten sposób jednym ze słuchaczy był papież Pius XI, który korzystając z połączenia radiowego na zakończenie Mszy św., przemówił do jej uczestników. Wkrótce transmisje liturgii z udziałem papieża zaczęły być nadawane na falach Radia Watykańskiego, choć co dokumentuje przedostatni rozdział książki, Święte Oficjum jeszcze przez kilka lat wyrażało wątpliwości dotyczące kwestii liturgii w radiu. Ostatecznie pod koniec 1936 r., za sprawą opinii o. Hudečka, eksperta Świętego Oficjum, została zaakceptowana przez tę Kongregację oraz Kongregację Świętych Obrzędów faktyczna praktyka nadawania nabożeństw na falach radia.

Pracę zamyka *Zakończenie* i uzupełnia bogata *Bibliografia* (s. 267–282), podzielona na *Źródła*, *Prasę* i *Opracowania*, dokumentująca znakomite rozeznanie autora, który nie ograniczył się do zebrania wyczerpującej literatury przedmiotu (obok polskiej są tam m.in. teksty w językach angielskim, francuskim, łacińskim, łotewskim, niemieckim, węgierskim i włoskim), lecz przeprowadził także własną kwerendę w archiwach polskich i zagranicznych. Interesująca jest również *Tablica chronologiczna* (s. 283–286), obejmująca lata 1926–1939, czyli okres, w którym trwały dyskusje o możliwości oraz celowości transmitowania w radiu nabożeństw lub kazań: od wypowiedzi niemieckich biskupów w 1926 r. przeciwko takiej praktyce i stanowczą odmowę Świętego Oficjum w 1927 r. na pytanie abp. Kordača, aż po transmisje papieskich celebracji na falach Radia Watykańskiego i zgodę na słuchanie nabożeństw w radiu, jakiej Pius XI udzielił w 1938 r. podczas wojny domowej w Hiszpanii.

Książka ks. Szczepaniaka jest bez wątpienia nowatorska: dzięki podjętej kwerendzie udało się autorowi wydobyć na światło dzienne wydarzenie niemal już zapomniane, a będące w pewnej mierze prekursorem dzisiejszej praktyki duszpastersko-medialnej. Atutem tej publikacji jest bezpośrednie sięgnięcie do zachowanych, choć rozproszonych w różnych miejscach, źródeł: dzięki temu m.in. autor precyzyjnie wskazuje zarówno daty pierwszych poznańskich transmisji mszy św., jak również ustala datę zgody Piusa XI na transmisje radiowe Mszy św. w Hiszpanii w 1938 r. (przez lata różne publikacje błędnie podawały rok 1928). Ciekawy jest również dobór ilustracji. Książka metodologicznie sytuuje się na pograniczu kilku dyscyplin: jest to najpierw historia mediów, na którym to obszarze badawczym ks. Szczepaniak jako teolog mediów bada postawę Kościoła wobec nowego środka przekazu, jakim w latach 20. ubiegłego wieku było radio; autor wykazuje się niezbędną kompetencją także w dziedzinie historii Kościoła, jak i prawa kanonicznego. Lektura tego oryginalnego i zasługującego na uwagę opracowania, uzupełniającego rodzimą literaturę z zakresu teologii mediów, rodzi jednak pewne wątpliwości i pytania.

Tytuł pracy wskazuje na zainteresowanie „pierwszą polską radiową transmisją mszy świętej”: temu pionierskiemu wydarzeniu autor poświęca zaledwie jeden krótki podrozdział, liczący – po odjęciu całostronicowej ilustracji – zaledwie półtorej strony tekstu (s. 85–

87), niewiele w dodatku mówiącego o samej transmisji; druga nadawana w radiu Msza św. omówiona jest na jednej stronie (s. 89), trzeciomażowa Msza św. opisana jest na dwóch stronach (s. 93–95). Nieco dalej autor rozbudowuje do 6 stron opis transmisji Mszy św. z Dublina w czerwcu 1932 r. (s. 238–243) czy powstaniu Radia Watykańskiego, co przecież nie jest wiodącym tematem książki. Wcześniej na kilkunastu stronach (s. 21–36) autor przedstawia pierwszy rok posługi abp. Hlonda w Poznaniu, jeszcze więcej miejsca zajmuje omówienie sylwetki i twórczości muzycznej ks. Wacława Gieburowskiego i działalności poznańskiego chóru katedralnego (s. 122–134). Tego rodzaju dysproporcje wywołują pytania o właściwe skonstruowanie opracowania: odnosi się wrażenie, że autor, zebrawszy bardzo bogaty materiał, chce w całości przedstawić go czytelnikowi, w ten sposób jednak obok obserwacji cennych i związanych z badaną tematyką znajdują się informacje mało użyteczne (jak np. rozbudowana tabela mówiąca o kapitale zakładowym Radia Poznańskiego, s. 59–61). Praca zawiera także kilka powtórzeń: postawa Kongregacji Świętego Oficjum analizowana jest częściowo na początku książki (s. 40–44) oraz ponownie w ostatniej jej części (s. 193–233), gdzie najpierw dość enigmatycznie ks. Szczepaniak relacjonuje nazwanie poznańskich transmisji „nadużyciem” (s. 197), by szczegółowo wyjaśnić ten osąd dopiero na s. 221–233, kilkakrotnie – niemal „w odcinkach”, w różnych miejscach książki – wraca sprawa pytania abp. Kordača z Pragi o możliwość transmisji nabożeństw.

Autor dzieli się z czytelnikiem ogromnym zasobem wiedzy, lecz przez to podjęte i opisane zagadnienia wykraczają kilkakrotnie poza sformułowanie tematu: nieuzasadnione jest tak drobiazgowo omawianie biografii znanych przecież protagonistów wydarzeń (np. postaci abp. A. Hlonda w części I), być może w części II niepotrzebne są szczegóły powstania oraz funkcjonowania poznańskiej rozgłośni, świadczące o erudycji autora, ale znajdujące się poza tematem pracy (np. kwestie techniczne, dane dotyczące liczby abonentów, zaangażowania finansowego udziałowców poznańskiej rozgłośni). Mimo krótkiego przedstawienia charakterystyki liturgii sprawowanej według Mszału Piusa V (s. 120–122), brakuje wyraźnego wskazania, co w liturgii było słyszalne dla jej uczestników w kościele (część słów kapłan wypowiadał szeptem, część tylko cicho: większość modlitw i dialogów była niesłyszalna dla ludu) w czasach, gdy nie było jeszcze systemów nagłaśniających, zatem i tego, co mogło być dźwiękową treścią radiowej transmisji Mszy św. Czytelnikowi przyzwyczajonemu do liturgii posoborowej, w której mikrofon i nagłośnienie są naturalnym wyposażeniem świątyni (o ich wprowadzaniu ks. Szczepaniak w kilku miejscach wspomina: nagłośnienie świątyń i jej konsekwencje dla liturgii są kolejnym ważnym tematem badawczym), mogłoby to wyjaśnić, dlaczego muzyka liturgiczna odgrywała tak znaczącą rolę pierwszych transmisjach. Ewidentnym niedopatrzaniem jest też stwierdzenie, że Radio Poznańskie nadawało „na częstotliwości 270,3 m” (s. 80): 270,3 m to długość fali radiowej, przy której częstotliwość wynosiła 1109 kHz.

Mimo kilku krytycznych spostrzeżeń książka zasługuje na uwagę: autor odsłania nietłumione początki katolickiej obecności na falach radiowych w Polsce, pokazując, jak daleką drogę musiała przejść refleksja teologiczna, kano-

niczna i pastoralna, by ostatecznie uznać radio za wyznaczający środek ewangelizacji.

Ks. Marek Lis (Opole)

13. SZCZUREK Jan Daniel, **Opatrzność Boża i jej zbawcza celowość**, Kraków: „AA” 2013, 304 s., ISBN 978-83-7864-336-4.

Problematyka związana z rozumieniem Opatrzności Bożej z pewnością należy do historii teologii, ale czy nadal jest aktualna? We *Wstępie* do swej monografii autor przytacza interesujące, trafne i przekonujące argumenty świadczące o aktualności tej problematyki. Aktualność tę i potrzebę nowych studiów widzi na szerokim tle. Jego zdaniem, traumatyczne doświadczenia totalitaryzmów XX w., prześladowania religijne i różnego rodzaju przemoc rodzą pytanie o zaangażowanie Boga w dzieje świata. To pytanie jest poważnym problemem dla każdego, kto usiłuje zrozumieć sens dziejów w wymiarze indywidualnym i globalnym oraz stopień własnej współodpowiedzialności zań. W nauce o Bożej Opatrzności, jako nauce objawionej, ks. Szczurek widzi najpewniejsze „miejsce”, w którym należy szukać odpowiedzi na pytanie o obecność Boga w historii świata i życiu pojedynczego człowieka.

Oprócz zasadniczych teodycealnych, teologicznych i egzystencjalnych pytań, autor ma jeszcze inne powody podjęcia problematyki Opatrzności Bożej. Nie bez znaczenia jest dla niego ten fakt, że Jan Paweł II podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny (2–10.06.1979 r.) aż 9 razy odwoływał się do „niezbadanych wyroków Opatrzności” (s. 3). Inspirującym motywem jest też dla niego budowa Świątyni Opatrzności Bożej w Warszawie, będącej *votum* wdzięczności za opiekę Bożą nad ojczyzną.

Dla ks. Szczurka jako wykładowcy dogmatyki ważnym motywem potrzeby studiów nad rozumieniem Opatrzności Bożej jest też marginalizowanie tej prawdy wiary w podręcznikach dogmatyki, co rodzi pytanie o związek tej prawdy z innymi prawdami, a przede wszystkim z dziejami zbawienia (s. 4n).

We *Wstępie* i *Zakończeniu* autor wyraźnie odnosi się do istoty podjętego problemu badawczego. Według niego, dwa ważne pojęcia teologiczne, jakimi są „Opatrzność Boża” i „dzieje/historia zbawienia”, mają wspólną podstawę, którą jest „plan”. W przypadku Opatrzności Bożej jest to „plan świata”, a w przypadku dziejów zbawienia – „odwieczny plan zbawienia” (s. 271). Ze względu na to, że oba te pojęcia początkowo traktowane były rozłącznie, należało zbadać, czy jest to uzasadnione. Przeprowadzone przez niego analizy źródeł teologii pokazały, że oba plany, plan stworzenia i plan nowego stworzenia, ostatecznie podporządkowane są celowi ostatecznemu, jakim jest zbawienie. Prawda o kierowaniu dziejami świata przez Boga zawiera w sobie nie tylko rządzenie wszystkim, co stworzone, ale także cel, ku któremu ono zmierza – zbawienie. Tym samym zbawcza celowość należy do istoty Opatrzności Bożej. Specyfika ujęcia tajemnicy Opatrzności Bożej w perspektywie zbawczej celowości to ten aspekt tajemnicy Boga, który autor pragnął przedstawić jako *novum* w dzisiejszej teologii Opatrzności Bożej.

Aby wykazać doniosłość nauki o Opatrzności Bożej dla właściwego zrozumienia stosunku Trójjedynego Boga do świata, wyeksponować zbawczą celowość Opatrzno-

ści Bożej oraz przezwyciężyć jej naturalistyczną koncepcję w badaniach, zastosowano metodę analizy teologicznej odpowiednich tekstów źródłowych. Analizy od strony metodologicznej obejmują dwa wielkie obszary: jeden koncentruje się na rozwoju dogmatu o Opatrzności Bożej (rozdziały I–IV), drugi – na systematycznej nauce o Opatrzności Bożej z jej egzystencjalną doniosłością (rozdziały V–VI). Pierwszy obszar jest metodologicznie zróżnicowany: w opisie wierzeń religijnych i poglądów filozoficznych zastosowana została metoda narracyjna z elementami metody historycznej. Metodą systematyzacji jest układ chronologiczny. Natomiast w obszarze drugim wykorzystana jest metoda teologiczna progresywna, czyli dla poszczególnych kwestii szczegółowych prezentowana najpierw podstawa biblijna, potem patrystyczna, następnie doktrynalna – nauczanie Kościoła, opinie teologów i ewentualne problemy wymagające wyjaśnienia. Wewnętrznej logiki nie jest też pozbawiony pogląd dostrzegający od strony metodologicznej analizy skoncentrowane na trzech obszarach badawczych: na źródłach pojęcia Opatrzności (rozdział I–II); na rozwoju myśli o Opatrzności Bożej (rozdział III–IV) i na jej systematycznym opisie (rozdział V–VI).

Wykorzystane metody znalazły swój wyraz w logicznej, spójnej i przejrzystej strukturze pracy. Po *Wstępie* (s. 3–7) rozdział I (s. 9–38) rysuje „naturalne”, tzn. ogólnoreligijne i filozoficzne, pojęcie Opatrzności Bożej. Rozdział II (s. 39–56) prezentuje Opatrzność Bożą w przekazie Starego i Nowego Testamentu. Kolejny rozdział (s. 57–120) przedstawia naukę greckich i łacińskich Ojców Kościoła. Popatrystyczny stan badanego problemu w myśli teologów i nauczaniu Kościoła rozwija rozdział IV (s. 121–166). Różnorodne aspekty systematycznego opisu Bożej Opatrzności od strony teologicznej znaleźć można w rozdziale V (s. 167–228), natomiast aspekty egzystencjalne w rozdziale VI (s. 229–270). Całość wieńczy *Zakończenie* (s. 271–278) zbierające wyniki badań, *Bibliografia* (s. 279–294), *Skróty* (s. 295–296). Cenny jest także *Indeks osób* (s. 297–300).

Od strony formalnej rozprawa legitymuje się metodologiczną poprawnością. Problem badawczy, cel, obrana metoda i struktura rozprawy zostają wyraźnie i jasno sprecyzowane we *Wstępie*. Poszczególne rozdziały pracy pokazują konsekwencję w realizacji zamierzeń. Konstrukcja pracy jest logiczna i spójna. Rozłożenie tematów poszczególnych rozdziałów jest oczywiste, w pełni uwarunkowane źródłami i zastosowaną metodą. Tok wywodów podany jest w rzeczowym, komunikatywnym i teologicznie precyzyjnym języku, mimo że analizowane teksty nie należały do łatwych. Studium oparte jest na bardzo rozległej literaturze obcojęzycznej i polskiej. Zestaw przypisów załącznikowych, dokumentujących i komentujących, sporządzano starannie.

Ustosunkowując się przynajmniej do kilku najważniejszych merytorycznych osiągnięć monografii, należałoby przede wszystkim stwierdzić, że oparte o bogatą, obcojęzyczną i polską, literaturę dane zgromadzone w rozdziale poświęconym „naturalnemu” pojęciu Opatrzności pozwalają dostrzec istnienie świadomości opieki Boga czy bóstwa nad człowiekiem niemal w każdej religii (s. 12–17). Podobnie wielu starożytnych filozofów sądziło, że prawda

o istnieniu Opatrzności Bożej i jej działaniach w świecie jest dostępna rozumowemu poznaniu człowieka poprzez piękno, harmonię i celowość. Podstawowym problemem, z którym w tym kontekście od początku zmagają się myśli filozoficzne, jest istnienie zła i cierpienia, zwłaszcza cierpienia niewinnych.

Odpowiedź na to teodycealne pytanie o zło i cierpienie daje, zdaniem autora, chrześcijański przekaz biblijny. Analiza danych biblijnych prowadzi bowiem do wniosku, że Opatrzność Boża to opieka Trójjedynego Boga, zmierzająca do zbawienia człowieka i świata. Opieka Boża jest wyrazem dobroci Boga, która w stosunku do ludzi przyjmuje postać miłości. Przeprowadzone analizy pokazują, że biblijne pojęcie Opatrzności jest bardziej personalistyczne od pojęcia wypracowanego przez filozofię, bardziej podkreśla dobroć Boga, Jego bliskość, ułatwia rozwój osobowej relacji „ja – Ty” i daje człowiekowi poczucie bezpieczeństwa (s. 56).

Interesujące są wyniki badań nad myślą Ojców Kościoła, którzy choć stosunkowo mało mówią, czym jest Opatrzność sama w sobie, to jednak podkreślają jej mądrość i dobroć, polemizując z błędami niektórych filozofów, umacniając wiernych niepokojonych błędami manicheizmu i wykazując zgodność rozumu z tą prawdą wiary. Zdecydowanie bronią też wolności człowieka i jego odpowiedzialności za podejmowane decyzje (s. 119).

Dociekania teologów i kontemplacja objawionej prawdy w przeciągu wieków istotnie przyczyniły się, jak to ukazano w czwartym rozdziale, do dalszego rozwoju myśli kościelnej dotyczącej Opatrzności Bożej, co ma także wpływ na naukę Kościoła. Głównym orzeczeniem Kościoła jest definicja Soboru Watykańskiego I, zawarta w „Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej *Dei Filius*” (s. 165n). Soborowe orzeczenie jest stałym punktem odniesienia w dalszym rozwoju nauki Kościoła, m.in. w Katechizmie Kościoła Katolickiego.

Próby systematycznego ujęcia nauki o Opatrzności Bożej przejrzysto przedstawiają jej przymioty i sposoby działania. Z perspektywy przymiotów i sposobów działania Opatrzność Boża charakteryzuje się przede wszystkim rozumnością i celowością, pewnością i niezmiennością, wolnością i skutecznością, łagodnością i kenotycznością (s. 228).

Końcowy rozdział monografii kreśli odpowiedź na pytanie o stosunek Boga do zła i cierpienia w świecie, jaką daje nauka Kościoła: zło fizyczne wynika z ograniczoności i zniszczalności świata materialnego, zło moralne natomiast wynika z wolności stworzeń, które wbrew woli Bożej sprawiają cierpienie innym, a nawet sobie. Przewidując wolne czyny swoich stworzeń, Opatrzność Boża sprawiedliwych przeznacza do zbawienia, a niesprawiedliwych do odrzucenia (por. Mt 25,34.41). Bożą odpowiedzią na zło i cierpienie w świecie jest realizacja odwiecznego planu zbawienia w Chrystusie. Z kolei odpowiedzią człowieka na taki dar miłości Trójjedynego (por. J 3,16–18) jest naśladowanie Bożej sprawiedliwości, zaufanie Opatrzności Bożej i współdziałanie z nią na rzecz rozwoju królestwa Bożego (s. 268n.).

Ks. Piotr Jaskóła (Opole)